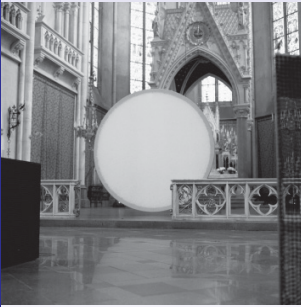


Hans Martin Dober /  
Dagmar Mensink (Hrsg.)

Hohenheimer Protokoll



# Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart

Beiträge im Horizont  
des christlich-jüdischen  
Gesprächs

Hohenheimer Protokolle  
Band 57



# Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart

Beiträge im Horizont des  
christlich-jüdischen Gesprächs

Herausgegeben von  
Hans Martin Dober und Dagmar Mensink

AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart : Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs / Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Hrsg. von Hans Martin Dober und Dagmar Mensink. – Stuttgart : Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Geschäftsstelle; Bad Wimpfen : Studium in Israel, 2002

(Hohenheimer Protokolle; Bd. 57)

ISBN 3-926297-86-7

ISBN 3-9806139-5-X (Studium in Israel)

In Koproduktion mit: Studium in Israel

© Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte vorbehalten.  
Stuttgart 2002

Druck: Grafik-Druck GmbH, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Grafik-Druck GmbH, Stuttgart

Satz: R. Johanna Regnath, Tübingen

Umschlagbild und Abbildung innen: © Leo Zogmayer, »Weiße Scheibe«, Installation in der Grazer Herz-Jesu-Kirche, 1997; Fotografie: Jörg Auzinger

Auslieferung durch:

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

– Geschäftsstelle –

Im Schellenkönig 61

70184 Stuttgart

# Inhaltsverzeichnis

|   |   |
|---|---|
| Vorwort                                       |   |
| <i>Hans Martin Dober/Dagmar Mensink</i> ..... | 9 |

|  |    |
|--|----|
| Weiße Scheibe.<br>Eine Installation und der Gedanke der Rechtfertigung |    |
| <i>Dagmar Mensink/Gabriele Wulz</i> .....                              | 14 |

## Zusammenhänge

|  |    |
|--|----|
| Rechtfertigung und Anerkennung.<br>Zur kulturellen Bedeutung der Unterscheidung von<br>Person und Werk |    |
| <i>Michael Moxter</i> .....  | 20 |

|  |    |
|--|----|
| Vom Rechtfertigungsgeschehen zu einer evangelischen<br>Halacha |    |
| <i>Friedrich-Wilhelm Marquardt</i> .....                       | 43 |

## Standpunkte

|   |    |
|---|----|
| Gerechtfertigt?<br>Thesen aus jüdischer Perspektive |    |
| <i>Micha Brumlik</i> .....                          | 78 |

|   |    |
|---|----|
| 20 Thesen zur Rechtfertigung aus protestantischer Perspektive |    |
| <i>Johannes Ehmann</i> .....                                  | 86 |

|  |    |
|--|----|
| Gerechtfertigt?<br>Thesen aus römisch-katholischer Perspektive |    |
| <i>Dorothea Sattler</i> .....                                  | 90 |

## Zur Debatte

|   |     |
|---|-----|
| Rechtfertigung in ökumenischer Praxis<br><i>Johannes Ehmann im Gespräch mit Dagmar Mensink</i> .....  | 100 |
| »Gesetz« und »Evangelium« in der Predigt<br><i>Evelina Volkmann</i> .....   | 106 |
| Rechtfertigungslehre – Lehrinhalt an Schulen?<br>Ein Erfahrungsaustausch<br><i>Heinz-Martin Döpp</i> .....  | 124 |
| Dass <i>Erbarmen</i> zum <i>Recht</i> komme.<br>Rabbinische Quellen über das Zusammenspiel von<br>Gerechtigkeit und Barmherzigkeit<br><i>Klaus Müller</i> .....                                     | 130 |
| Erwählung und Gabe der Tora.<br>Christliche Gesetzestheologie vor der Herausforderung<br>durch das jüdisch-philosophische Gesetzesdenken von<br>Emmanuel Lévinas<br><i>Christoph Lienkamp</i> ..... | 137 |
| Thesen zu Gesetz und Gerechtigkeit in der Böhmisches<br>Reformation<br><i>Martin Stöhr</i> .....  | 148 |
| Sieben Thesen zu Theologie und Frömmigkeit mit<br>angebotener Falsifikation<br><i>Petr Sláma</i> .....  | 149 |
| Frauen und Rechtfertigung.<br>Charakteristika feministisch-theologischer Kritik an der<br>Rechtfertigungslehre<br><i>Gotlind Ulshöfer</i> .....   | 156 |

|  |     |
|--|-----|
| Die öffentliche Berufung aufs Gewissen und die<br>erinnernde Solidarität.<br>Ein evangelisches Echo auf die Walser-Bubis-Debatte<br><i>Hans Martin Dober</i> ..... | 167 |
|--|-----|

## Andachten

|   |     |
|---|-----|
| Wir suchen unser Glück außerhalb von uns selbst<br><i>Gabriele Wulz</i> ..... | 186 |
|---|-----|

|  |     |
|--|-----|
| Die Erde als Tatort der Menschwerdung Gottes und<br>der Menschwerdung des Menschen.<br>Eine Meditation zu Joh 1,29–34<br><i>Martin Stöhr</i> ..... | 189 |
|--|-----|

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| Autorinnen und Autoren ..... | 193 |
|------------------------------|-----|





# Vorwort

Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen ist mehr als ein dogmatisches Lehrstück aus dem 16. Jahrhundert. Ungeachtet der Tatsache, dass für viele protestantische und katholische Christen Wort und Sachgehalt dieser Lehre fremd und unzugänglich geworden sind, scheinen die alten kontroverstheologischen Antagonismen bis heute die Identität der protestantischen und katholischen Seite in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen. Wie anders wäre sonst die öffentliche Aufmerksamkeit zu erklären, die die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche von 1998 fand?<sup>1</sup> Wer diese Debatte studiert, gewinnt leicht den Eindruck eines bekannten Kampfes nach Jahrhunderte lang erprobten Spielregeln. So scheint es, als kämpfte die protestantische Seite beharrlich wie zu Luthers Zeiten um das Recht ihrer Überzeugung, dass die Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus Glauben geschieht, nicht aufgrund eigener Verdienste (und schon gar nicht durch sakramentale Akte), während die katholische Seite hoffte, unter Wahrung ihrer im Konzil zu Trient festgeschriebenen Verhältnisbestimmungen von Gnade, Rechtfertigung, Werk und Gebot die Kränkung der Kirchenspaltung zu überwinden. Doch es ging hier noch um mehr als um einen Machtkampf mit theologischen Waffen. Die Tiefendimensionen der Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen – und damit des Streits um ihre Bedeutung – erschließen sich freilich erst nach einigen heuristischen Anstrengungen.

Zum einen ist dazu archäologische Arbeit vonnöten. Denn es gilt, die *Frage zu rekonstruieren*, auf die die Rechtfertigungslehre eine Antwort geben will. Dabei zeigt sich, dass bei dem »articulus stantis et cadentis ecclesiae« protestantischer Lehre nicht nur die Kirche auf dem Spiel steht, sondern nichts weniger als die *conditio humana*. Wie steht es um die Freiheit des Menschen, um seine Möglichkeit, in freier Entscheidung zu Gott ja oder nein zu sagen? Wie sind Schuld

---

<sup>1</sup> Die Entstehungsgeschichte der »Gemeinsamen Erklärung« ist von *Dorothea Wendebourg* rekonstruiert worden (*dies.*, Zur Entstehungsgeschichte der »Gemeinsamen Erklärung«, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 95, Beiheft 10 (1998), 140–206).

und Vergebung zu denken? Und wie steht Gott zu jedem einzelnen Menschen, der sich durch seine Verfasstheit in ursprünglicher Sünde und durch sein Handeln unweigerlich schuldig macht? Eine Theologie, die – ungeachtet seiner konfessionellen Gewichtung – den Gedanken der Rechtfertigung ernst nimmt, legt die Zumutung offen, die der christliche Glaube auch in spätmoderner Zeit noch bereit hält: dem Bekenntnis zuzustimmen, dass das Menschsein sich weder im individuellen Selbstverhältnis noch in intersubjektiven Beziehungen erschöpft, sondern immer in Relation zu Gott gesehen werden muss, dem der Mensch sein Leben verdankt und vor dem er es schließlich zu verantworten hat.

Wer die Tiefendimensionen der Rechtfertigungslehre auszuloten sucht, stößt zum zweiten auf das *antijüdische Erbe* dieser Lehre, von dem sich auch das Einigungsdokument nicht zu lösen vermochte. Dass beide Parteien in der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes für das Rechtfertigungsgeschehen kaum ein Bewusstsein ihrer anti-jüdischen Anklänge erkennen lassen, ja sogar die *gemeinsame Position wieder im Gegensatz zum Judentum formulieren*, überrascht denn doch: Denn es ist kein Geheimnis, dass die Entstehung der Rechtfertigungslehre immer auch im Kontext der Absetzung vom Judentum rekonstruiert wurde. So erklärte beispielsweise Johann Gottlieb Fichte die paulinische Rechtfertigungslehre für eine »Abweichung von der Einfachheit des Christenthumes zu Gunsten des Judenthumes«<sup>2</sup>, oder William Wrede betrachtete sie schlicht als bloße »Kampfeslehre« gegen Juden und Judenchristen<sup>3</sup>. Schmerzlich ist die Missachtung dieses Zusammenhangs auch auf dem Hintergrund der Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum, die beide Kirchen nach 1945 vorgenommen haben. Wie weit reicht die Anerkennung des Judentums im Ernstfall, wenn der Rechtfertigungsartikel – so Eberhard Jüngel im Rekurs auf Martin Luther – besagt, »ohne *diese* Person, ohne den gekreuzigten Christus wäre die Welt nichts als Tod und Finsternis; ohne ihn triumphierten Chaos und Tod«<sup>4</sup>? Wer einmal durchdacht hat, was der Gedanke der bleibenden Erwählung Is-

---

2 Johann Gottlieb Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorlesungen 1804/05, 7. Vorlesung, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. I,8, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart 1991, 269–272, hier 272. Zitiert bei Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen <sup>3</sup>1999, 27.

3 William Wrede, Paulus, Tübingen <sup>2</sup>1907, 72 ff. Zitiert bei Jüngel, ebd. 29.

4 Jüngel, ebd. 11. Das Lutherzitat hat ebd., 7 seinen Nachweis gefunden.

raels in Gottes Treue zu seinem Volk bedeutet, wer das jüdische Verständnis von Tora kennen gelernt hat, wird der Gesetzespolemik der Rechtfertigungslehre nicht unkritisch folgen können.

Drittens zeigt eine Spurensuche außerhalb von Kirche und Theologie, dass die *Rechtfertigungslehre auch in anderen Diskursen der Gesellschaft weiter wirkt*, indem sie das Selbst- und Weltverhältnis von Menschen bis heute bestimmen kann – auch unbewusst und jenseits religiöser Bekenntnisse.

Die Texte des Buches loten die genannten Dimensionen in verschiedene Richtungen aus. Eine kurze Meditation zu einer Installation von *Leo Zogmayer* eröffnet den Fragehorizont dieser fremd gewordenen Thematik (*Dagmar Mensink; Gabriele Wulz*). *Michael Moxter* liest dann die Rechtfertigungslehre als eine Theorie der Anerkennung und eröffnet damit einen Zugang jenseits dogmatischer Erstarrungen. *Friedrich-Wilhelm Marquardts* Überlegungen zu einer »Evangelischen Halacha« im Ausgang von Karl Barth antworten auf die Herausforderung, wie denn christlicherseits Rechtfertigung und Gerechtigkeit gedacht werden können, wenn sie das Bekenntnis zu Jesus als dem Juden wahren. Die folgende Zusammenschau der »Thesen zur Rechtfertigung« aus protestantischer (*Johannes Ehmann*), jüdischer (*Micha Brumlik*) und katholischer (*Dorothea Sattler*) Sicht zeigt, wie unterschiedlich derselbe Gedanke der Gerechtigkeit Gottes jeweils gefasst wird und lässt ahnen, in welchem Spannungsfeld der interkonfessionelle sowie der interreligiöse Diskurs darüber steht. Die Beiträge unter der Rubrik »zur Debatte« nehmen weitere Einzelaspekte in den Blick. Welche Rolle spielt die Rechtfertigungslehre in der konkreten ökumenischen Praxis »vor Ort« (*Johannes Ehmann*) oder in der Schule (*Heinz-Martin Döpp*)? Wie müsste eine Predigt aussehen, die die Tora achtet und zugleich den Gedanken der Rechtfertigung durch den Glauben an das Evangelium wahr (*Evelina Volkmann*)? *Klaus Müller* entlarvt dann ein Verständnis von Gesetzesgehorsam im Sinne blinder Buchstabentreue dadurch als christliches Klischee, dass er rabbinische Quellen auf den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes hin betrachtet. Christliche Gesetzestheologie herkömmlicher Art sieht sich zudem durch jüdisch-philosophisches Gesetzesdenken herausgefordert (*Christoph Lienkamp*). Aber auch auf christlicher Seite gilt es zu differenzieren: So hat die Böhmisches Reformation gegenüber der deutschen lutherischen Tradition ein eigenes Verständnis von Gesetz und Gerechtigkeit entwickelt (*Martin Stöhr*), die etwa in Prag die Tradition von Theologie und Frömmigkeit bis ins 20. Jahrhundert geprägt hat (*Petr*

*Sláma*). Zu den lange »vergessenen« Dimensionen der Rechtfertigungslehre gehört ihre Auswirkung auf das Selbstverständnis von Frauen, wie *Gotlind Ulshöfer* aufweist. Schließlich eröffnet eine Analyse der Walser-Bubis-Debatte auf dem Hintergrund des Rechtfertigungsgedankens (*Hans Martin Dober*) nicht nur ein vertieftes Verständnis der Kontroverse, sondern zeigt zugleich auf, wie wirksam dieses Theologumenon bis heute selbst in außertheologischen Zusammenhängen ist. Zwei Andachten (*Gabriele Wulz; Martin Stöhr*) bieten zum Ende kleine Praxisbeispiele dafür, wie in christlich-religiöser Rede von Rechtfertigung im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs gehandelt werden kann.

Alle Beiträge gehen zurück auf Referate und Gespräche einer Tagung, die die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Zusammenarbeit mit dem Verein »Studium in Israel« unter dem Titel: »gerechtfertigt! – gerecht? Der neuere Streit um die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen« vom 5. bis 7. Januar 2001 im Tagungszentrum Hohenheim veranstaltet hat. Für die Publikation wurden die Beiträge überarbeitet und erweitert – allen Autorinnen und Autoren sei dafür herzlich gedankt. Ein besonderer Dank gilt Leo Zogmayer für die freundliche Abdruckgenehmigung seiner Installation »Weiße Scheibe« in der Grazer Herz-Jesu-Kirche aus dem Jahr 1997 und die Bereitstellung des Fotos von Jörg Auzinger. Wir danken darüber hinaus der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, namentlich ihrem Direktor, Dr. Abraham Kustermann, und dem Leiter des Akademie-Verlages, Klaus Barwig, für die Aufnahme des Bandes in die »Hohenheimer Protokolle«. »Studium in Israel«, namentlich der Vereinsvorsitzenden Katja Kriener und dem Verlagsleiter Wolfgang Kruse, gilt unser Dank dafür, dass dieses Buch als Co-Produktion beider Verlage erscheinen kann. Ohne die Mühe von Johanna Regnath wäre kein Buch entstanden, das man schon vom Schriftbild her gern in die Hand nimmt. Frau Christa Wassermann, Ditzingen, danken wir für ihr scharfes Auge bei der Korrektur und ihre Sorge dafür, dass die Publikation die Hürden der neuen Rechtschreibung nehmen konnte.

Wir widmen dieses Buch dem Andenken an Friedrich-Wilhelm Marquardt, der das Erscheinen nicht mehr erleben kann. Diese Widmung ist Ausdruck des Dankes an ihn und an all diejenigen, die um eine christliche Theologie ringen, in der die Anerkennung des Judentums auch den Kern des Glaubens bestimmt – und die dabei für uns als AbsolventInnen von »Studium in Israel« zu Lehrern und Lehrerinnen geworden sind. *Sie haben eine wesentliche Voraussetzung für*

*die kritische Einlassung geschaffen*, als welche die Beiträge dieses Bandes verstanden sein wollen.

*Stuttgart, im Juni 2002*

*Hans Martin Dober und Dagmar Mensink*

# Weißer Scheibe

## Eine Installation und der Gedanke der Rechtfertigung

Dagmar Mensink/Gabriele Wulz

*G. W.*: Rechtfertigung: ein Wort, so kurz und knapp, so klar und eindeutig. Und dann dieses Bild: »Weißer Scheibe« vor einem neogotischen Altar, eine Installation aus der Grazer Herz-Jesu-Kirche aus dem Jahr 1997. Man kann sich fragen: Warum bringen wir dieses Bild mit dem Thema »Rechtfertigung« in Verbindung?

Ich versuche verschiedene Antworten: Weil sich das Thema »Rechtfertigung« jeder konkreten Anschauung verschließt? Weil die Beschäftigung mit diesem Thema einen in zunächst nicht erkennbare Aporien stürzt? Weil an dem Artikel der Rechtfertigung zwar alles hängt, die ganze Kirche, die ganze Welt – aber ihm doch die Bodenhaftung abhanden gekommen ist? Weil in diesem Lehrstück alles zusammenkommt und deshalb eine Beschäftigung damit uferlos wird – und es so letztlich im Nebel respektive gebleichten Schleier- nesselstoff untergeht?

Vielleicht drängen sich aber auch ganz andere Assoziationen auf: Die Scheibe: Stellt sie eine Hostie dar, die den Altar unsichtbar macht? Oder ist sie eine Trennwand, die uns daran erinnert, dass unser Erkennen allenfalls ausschnitthaft und Stückwerk ist, wie der Apostel Paulus sagt?

Ich weiß nicht, welche Lesart die richtige ist, aber eines steht fest: dass es dem Künstler gelungen ist, mit diesem Kunstwerk etwas Widerständiges hervorzulocken, »entgegen«<sup>1</sup> zu sein. Denn entgegen kommt uns die Rechtfertigungslehre allemal: im Theologie-Studium, als Examenslernstoff, in der Diskussion um die »Gemeinsame Erklä-

---

<sup>1</sup> So der Titel des Bildbandes, in dem die Installation von Leo Zogmayer dokumentiert ist: *Alois Kölbl/Gerhard Lavcher/Johannes Rauchenberger* (Hg.), *Entgegen*. ReligionGedächtnisKörper in Gegenwartskunst. Ostfildern-Ruit 1997.

rung zur Rechtfertigungslehre«. Aber was kommt uns da eigentlich entgegen?

*D. M.:* Ich habe den Verdacht, dass um die Rechtfertigungslehre heute noch so heftig gestritten wird, weil es in ihr letztlich um nichts weniger als um die berühmte Frage geht: Was ist der Mensch? Oder präziser: Wie habe ich mir den Menschen vorzustellen, nach und in der »Gnade«? Ist er durch die Taufe so verändert und geheiligt, dass der »innere Mensch« zwar noch »gottwidrige Neigungen« hat, diese aber nicht eigentlich Sünde sind, weil die Taufe alle Sünde »hinweggenommen« hat – so die Lehre der katholischen Kirche?<sup>2</sup> Oder bleibt er wie nach lutherischem Verständnis »simul iustus et peccator«, das heißt, ist er auf der einen Seite ganz gerecht, »weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt«, zugleich aber weiter ganz Sünder, weil er im Blick auf sich selbst erkennen muss, »dass die Sünde noch in ihm wohnt«<sup>3</sup> Auf den ersten Blick mag das eine sophistische Unterscheidung sein. Sie hat aber gewichtige Folgen für das eigene Selbstbewusstsein als Christ oder Christin und damit für die eigene Identität.

*G. W.:* Wenn es bei der Rechtfertigungslehre um den Menschen und seine Identität geht, dann ist das zwar ein faszinierendes, aber doch auch sehr zwiespältiges Unternehmen. Denn funktioniert – zumindest in unserer Tradition und in unseren Breitengraden – Identitätsbildung nicht erst dann richtig gut, wenn andere ausgegrenzt werden? Wenn es also solche gibt, die – »Gott sei Dank« – »nicht so sind wie wir«?

Wäre dann mit dem mühsam errungenen Konsens zwischen evangelischer und katholischer Kirche in Fragen der Rechtfertigung zwar ein christlicher Schulterchluss erreicht – aber um welchen Preis? Wer ist das Opfer dieser christlichen Selbstvergewisserung?

*D. M.:* Eine heikle Frage. Hier ist in der Tat ein blinder Fleck auch der gegenwärtigen Rechtfertigungsdebatte. Denn wenn man genauer hinschaut, geschieht dieser Schulterchluss – wieder einmal – in der gemeinsamen Abgrenzung gegen das Judentum. Das haben bisher

---

2 Vgl. die »Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre« vom 25. Juni 1998, Punkt 1 der »Präzisierungen«.

3 »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche Nr. 29.



nur ganz wenige so deutlich formuliert wie Friedrich-Wilhelm Marquardt, der sagt: »Protestanten und Katholiken einigen sich in dieser Erklärung konsequent am Judentum vorbei. [...] Sie einigen sich auf der antijüdischen protestantischen Unwahrheit vom jüdischen Gebrauch des Gesetzes ›als Heilsweg‹ im Sinne eines angeblichen Weges *zum* Heil, statt im Sinne der biblischen und jüdischen Bewährung des Bundes-Heils im Tun des Gesetzes.«<sup>4</sup>

Der Grund liegt darin, dass der Konsens an der klassischen Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium festhält. Im entsprechenden Abschnitt (4.5) der »Gemeinsamen Erklärung« heißt es unter Berufung auf Röm 3,28, der Mensch werde im Glauben an das Evangelium »unabhängig von Werken des Gesetzes« gerechtfertigt« (Nr. 31). Dass mit dem »Gesetz« der jüdische Glaubensweg gemeint ist, wird im Folgesatz deutlich, der dem klassischen Topos der Substitutionslehre folgt: »Christus hat das Gesetz erfüllt und es durch seinen Tod und seine Auferstehung als Weg zum Heil überwunden.« Wer dann noch Zweifel hegt, dem bietet der Kommentar zur Stelle letzte Eindeutigkeit. Da ist zu lesen: »Nach der paulinischen Lehre handelt es sich hier um den Weg des jüdischen Gesetzes als Heilsweg. Dieser ist in Christus erfüllt und überwunden.«

Solche Sätze schmerzen umso mehr, als sowohl die protestantischen Kirchen als auch die katholische seit 1945 ihr Verhältnis zum Judentum auf neue Füße gestellt haben. Davon ist hier aber nichts zu spüren! Wer hier vom »Gesetz« spricht, weiß nichts von Tora, nichts von der Anerkennung des Judentums als dem im ungekündigten Bund stehenden Volk Gottes. Das gibt – leider – Anlass zu fragen, wie weit diese Erneuerung wirklich reicht. Bewährt sie sich auch da, wo das Verhältnis zum Judentum nicht ausdrücklich in der Überschrift steht, sondern wo es um das »Ureigene« des christlichen Glaubens geht?

Das ist eine Frage, die angesichts des Dokumentes *Dominus Iesus* in der katholischen Kirche nochmals verstärkt zu stellen ist. Denn wenn es den Kirchen mit der Anerkennung des Judentums als Gottes Volk Ernst ist, dann kann auch das Eigene – der christliche Glaube des Einzelnen ebenso wenig wie die Kirche – nicht mehr ohne Bezug auf Israel verstanden werden.

G. W.: Trotzdem ist es doch erstaunlich, dass beide Dialogpartner hier gleich blind waren.

---

<sup>4</sup> Vgl. den Beitrag von *Friedrich-Wilhelm Marquardt* in diesem Band, 43 ff.

D. M.: Meine Vermutung ist, dass beide im Starren auf einen weiteren neuralgischen Punkt im lutherisch-katholischen Verhältnis das antijüdische Erbe dieses Punktes (immer noch) nicht wirklich erkannt haben. Das Stichwort, um das es hier geht, ist das der »Werkgerechtigkeit«, ein Begriff mit antijüdischer Konnotation. Denn, so Micha Brumlik, wo »ein Gegensatz zwischen Werkgerechtigkeit – das heißt, etwas verkürzt, Ethik – und Gnade konstruiert wird[...] kann [es] gar nicht anders sein, als dass Theologen immer dort, wo sie verschärft gegen die sogenannte Werkgerechtigkeit zu Felde ziehen, Erinnerungen an den Antijudaismus wecken und zugleich die ethisch-moralische Bedeutung von Judentum und Christentum herabstufen.«<sup>5</sup>

Hinter der Frage, ob der Mensch durch sein Handeln, durch seine »cooperatio« mit der göttlichen Gerechtigkeit in der Gnade »wachsen« kann oder ob ihm das qua Sündersein unmöglich ist und nur das Glaubensvertrauen in die Rechtfertigung durch Gott zählt – sola fide! –, verbirgt sich letztlich der Streit, wie radikal menschliche Freiheit gedacht wird. Ist die Entscheidung des Menschen für Gott und für die Annahme seines Gnadengeschenkes (zu dem auch die guten Werke gehören, insofern die göttliche Gnade Bedingung ihrer Möglichkeit ist) wirklich eine *freie Tat* des Menschen, die sich in seinem Leben bewähren muss? Oder ist der Mensch von Gott im Geschehen der Rechtfertigung immer schon als neuer Mensch konstituiert und kann – gleichsam *post factum*, nach-vollziehend – diese Tatsache allenfalls *entdecken*?<sup>6</sup> Und umgekehrt: Kann er sich ebenso frei *gegen* Gott entscheiden? Oder gegebenenfalls eine solche Entscheidung revidieren? Hier hat beispielsweise im katholischen Verständnis das Bußsakrament seinen Ort – als Antwort auf die radikal gedachte Freiheit des Menschen.

Das alles sind aber nicht nur abstrakt-philosophische Überlegungen. Ich erinnere mich, dass der Satz »Du musst schon mit der Gnade mitwirken« in unserer (katholischen) Familie ein geflügeltes Wort im Blick auf alles Handeln war. In Bezug auf den Glauben hieß das: Was ein Mensch im Innersten glaubt, kann kein anderer sehen, wohl aber, was derjenige tut, und an den Früchten sollte man die Christen doch wohl erkennen. Die göttliche Gnade enthebt nicht

---

5 Im Gespräch: Micha Brumlik. 50 Jahre christlich-jüdischer Dialog. Himmler und Mutter Teresa. Von *Hedwig Gafga*, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 43/1999.

6 Vgl. *Eberhard Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen <sup>3</sup>1999, 203–205.

der Verantwortung für das Tun, im Gegenteil. Diese Überzeugung ist freilich durch Missverständnis und Missbrauch von guten Werken auf der einen und Sakrament und Ablass auf der anderen Seite im Sinne eines Tauschgeschäfts immer wieder verdeckt worden.

Die protestantische Position birgt eine andere Gefahr, nämlich die, die Bedeutung menschlichen Handelns bis zur Gleichgültigkeit zu nivellieren. Dazu nochmals Micha Brumlik: »[D]ie Vorstellung, dass Menschen generell nicht in der Lage sind, aus eigener Anstrengung gerecht zu handeln, hat nicht nur auf der motivationalen Ebene verheerende Folgen, sondern führt auch zu der paradoxen Konsequenz, dass letzten Endes – aus der Perspektive Gottes, aber bitte, wer will sie kennen? – zwischen Mutter Teresa und Heinrich Himmler kein Unterschied ist. Weil es ja auf das Handeln kaum ankommt.«<sup>7</sup>

Vielleicht gelingt es, im Dialog *mit* dem jüdischen Gesprächspartner solche Missverständnisse endgültig auszuräumen und die Blindheit gegenüber dem jüdischen Verständnis von Tora und Gerechtigkeit zu überwinden, die allen guten Absichten zum Trotz die erreichte Einigung über die Rechtfertigungslehre kennzeichnet. Schließlich betont die »Gemeinsame Erklärung« am Schluss selbst, dass noch Fragen offen sind und dass sich der erreichte Konsens im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren muss (Nr. 43). Die Texte dieses Buches sind jedenfalls in dem Sinne als Beiträge zur Debatte zu verstehen, dass sie die Dokumente im Horizont eines »Lernens mit Israel« lesen.

*G. W.*: In der Zusammenstellung haben zwei Leitideen eine Rolle gespielt: *Archäologie* und *Übersetzung*. Weniger poetisch ausgedrückt, ging es uns erstens darum herauszufinden, was es mit diesem Traditionsstück der Rechtfertigungslehre auf sich hat. Mit welchem Interesse, gegen wen beziehungsweise für wen ist sie formuliert worden? Auf welche Fragen wollte und will sie eine Antwort geben? Aus welchen Quellen speist sich das zugrundeliegende Verständnis von Gott und dem Menschen? Und zweitens: Klarheit darüber zu bekommen, was passiert, wenn dieses theologische Lehrstück auf die Wirklichkeit trifft und sich in individuelle, gesellschaftliche und politische Kontexte der Gegenwart hinein formuliert.

---

<sup>7</sup> Im Gespräch (Anm. 5).

Zusammenhänge

# Rechtfertigung und Anerkennung

## Zur kulturellen Bedeutung der Unterscheidung von Person und Werk

Michael Moxter

Karl Barth erwähnt in seiner Entfaltung der Rechtfertigungslehre en passant, es fehle »in der modernen Roman-Literatur nicht an Darstellungen, bei denen man wohl den Eindruck haben mag, als ob ihre Verfasser ursprünglich so etwas wie des sündigen Menschen Freispruch durch Gott visiert haben möchten«<sup>1</sup>. Barth hat aber nicht verraten, an wen er dabei denkt. Thomas Mann wäre ein Kandidat, sowohl in seinen Erzählungen (vor allem: »Der Erwählte«) als auch in seiner Selbstwahrnehmung und -beschreibung. Verfolgt man in der Biographie<sup>2</sup>, in welchem Ineinander von Ordnung und Chaos, von verdrängter und gelebter Sexualität, von verweigerter menschlicher Nähe und Lust an der Eroberung des Gegenübers, von Torheit und Weitblick im Politischen, von Großzügigkeit gegenüber anderen, nicht aber gegenüber sich selbst, Manns Leben verläuft, und beobachtet man, wie sich in ihm der Satz aufbaut: »Ich kenne die Gnade, mein Leben ist lauter Gnade, und ich bestaune sie«<sup>3</sup>, dann verliert die Frage nach der kulturellen Bedeutung der Rechtfertigungslehre ihre abstrakt anmutende Höhenlage. Vor der mir gestellten Aufgabe, am Leitfaden des traditionellen Lehrbestands dieser Frage nachzugehen, vor der systematisch-theologischen Reflexion könnte eine Sammlung stehen, die zunächst einmal beschreibt, wie die Rechtfertigungsgewissheit oder auch nur ein Rechtfertigungsbedarf in der Kultur präsent sind. Die Aufgabe ginge leichter von der Hand, wenn sie durch gemeinsame Suchbewegungen hindurchge-

---

<sup>1</sup> *Karl Barth*, Die Lehre von der Versöhnung [= Kirchliche Dogmatik (KD) IV/1], Zürich 1953, 662.

<sup>2</sup> Vgl. *Hermann Kurzke*, Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk, München 1999.

<sup>3</sup> Ebd., 584.

gangen wäre – und das nicht nur am Leitfaden eines Kulturverständnisses, das zuerst an Thomas Mann denkt.

Übrigens kehrt auch die philosophische Reflexion immer wieder in den Horizont dieser Fragestellung zurück. Wenn beispielsweise Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* den Begriff einer kritischen Geschichtsbetrachtung einführt, so erläutert er ihn mit der Bemerkung, der Mensch müsse »die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquirirt und endlich verurtheilt; jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden – denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen die menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen. Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urtheil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht. Sein Spruch ist immer ungnädig, immer ungerecht [...]; aber in den meisten Fällen würde der Spruch ebenso ausfallen, wenn ihn die Gerechtigkeit selber spräche. ›Denn Alles was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht. Drum besser wär's, dass nichts entstünde.‹ Es gehört sehr viel Kraft dazu, leben zu können und zu vergessen, in wie fern leben und ungerecht sein Eins ist.«<sup>4</sup>

Kultur erscheint hier als ein Gedächtnis, also als etwas, das ohne Vergessen nicht zu haben ist. Sie baut sich auf einer Vergangenheit auf und kann sich doch nur lebendig entwickeln, indem sie diese auch negiert, beiseite setzt und zum Vergehen verurteilt. Wer leben will, muss vergessen können. Im Horizont einer Lebensphilosophie lässt sich deshalb die kulturelle Dynamik als Kampf ums Überleben beschreiben (nicht als Konflikt der Zivilisationen, sondern als Prozess beständiger Selbstunterscheidung). Das Verhältnis zur Geschichte erscheint deshalb als ein Urteilen, das verurteilen muss, weil es uns nicht gelingt, gerecht und gnädig zugleich zu sein. Darin liegt die eigene Ungerechtigkeit, die das Leben nach Nietzsche vor allem vergessen muss. Dass das theologische Verhältnis von Gericht, Gerechtigkeit und Gnade Nietzsche klar vor Augen steht, erkennt man aus der unmittelbaren Fortsetzung: »Luther selbst hat einmal gemeint, dass die Welt nur durch eine Vergesslichkeit Gottes entstan-

---

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari (KSA), Bd. 1, München/Berlin/New York 1988, 269.

den sei; wenn Gott nämlich an das ›schwere Geschütz‹ gedacht hätte, er würde die Welt nicht geschaffen haben.«<sup>5</sup>

Lässt sich die geschichtliche Welt als ein Gedächtnis beschreiben, das vergessen muss, welchen Ort hat dann in ihr eine Religion, die das Erinnern wach hält? Und wie kann die Rede von der rechtfertigenden Gnade solches Erinnern begleiten, ohne den peinigen Charakter der Erinnerung in ein großzügiges Vergessen zu transformieren? Man kann sich am Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft die kulturelle Signifikanz des Rechtfertigungsglaubens klar machen. Man sieht dann, dass die Rechtfertigung des gottlosen Menschen nicht umstandslos eine Bewältigung seiner Vergangenheit und eine Eröffnung neuer Zukunft genannt werden kann. Denn die paulinische Auskunft »das Alte ist vergangen« (2 Kor 5,17) fällt nicht in eins mit der Tendenz der kulturellen Dynamik, Schlussstriche zu ziehen. Sie drängt nicht einfach auf Abschluss. Mehr noch als die Zukunft eröffnet sie die Vergangenheit. Insofern hält sie das Alte im Neuen.

Ob an Thomas Mann, an Nietzsche oder an den Themen unsrer Gegenwart – es zeigt sich, dass die Grundbegriffe der Reformation ein kulturelles Eigenleben führen. Dieses scheint komplexer zu sein, als eine einlinige Säkularisierungsvorstellung sich das denkt. Umso nötiger ist es, sich systematisch-theologische Rechenschaft zu geben.

Dies versuche ich in vier Abschnitten, die im Ausgang von einer Ebene allgemeiner Phänomene (1.) über den Lehrbegriff reformatorischer Theologie (2. und 3.) zur kulturellen Dimension (4.) zurückführen.

## 1. Rechtfertigen – ein Vorbegriff

Umgangssprachlich benutzen wir das Wort »rechtfertigen« (beispielsweise in der Wendung: »er fing an, sich zu rechtfertigen«) meist im Horizont von Be- und Entschuldigungen. Gemeint ist dann stets, dass ein Schuldvorwurf abgewiesen werden kann, weil jemand das Recht auf seiner Seite hat. »Rechtfertigen« meint im weitesten Sinne des Wortes: etwas oder jemanden anerkennen. Die Frage: »Kannst du deine Behauptung rechtfertigen?« meint: »Kannst du Gründe nennen, die für sie sprechen?« Gibt es Gründe, die eine Annahme

---

<sup>5</sup> *Friedrich Nietzsche*, KSA Band 1 (Anm. 4), 269. Es ist mir unklar, auf welche Lutherstelle Nietzsche sich bezieht.

rechtfertigen, so ist der, der sie vertritt, insofern gerechtfertigt. Sein Anspruch, zutreffend geurteilt zu haben, sich also angemessen, rational, verhalten zu haben, wird dann als berechtigt anerkannt. Gerechtfertigt ist also das, was allen Entkräftungsversuchen standhält<sup>6</sup>.

Rechtfertigung steht in diesen Wendungen in einem Verhältnis zur Wahrheit, ohne mit ihr zusammenzufallen. Wir können nämlich eine Annahme »gerechtfertigt«, »berechtigt« oder »anererkennungswürdig« nennen, auch wenn wir ihr letztlich nicht zustimmen; und sie kann auch dann als berechtigt (»justified«) anerkannt werden, wenn sie sich hernach als falsch erweist. Solange wir über kein letztes Wissen verfügen, unterscheiden wir nicht nur zwischen »wahr« und »falsch«, sondern auch zwischen gerechtfertigten und ungerechtfertigten Annahmen.

Im Horizont dieses Vorbegriffs hat Rechtfertigen es mit Beurteilen zu tun, und zwar sowohl mit der Beurteilung von Annahmen über die Wirklichkeit in theoretischer Absicht wie auch mit der Beurteilung praktischer Einstellungen. Darum erzeugen wir Rechtfertigungsdruck, wenn wir uns gegenseitig vorhalten: »Du wirst das (zum Beispiel eine bestimmte Handlungsweise) doch nicht etwa rechtfertigen?«

Unsere umgangssprachliche Verwendung dieses Wortes ist offensichtlich verbunden mit dem Phänomen des einander Rede-und-Antwort-Stehens. Wir unterliegen Rechenschaftspflichten und ziehen uns gegenseitig zur Verantwortung. Dies kann in einem theoretischen Zusammenhang mit Nähe zum Wahrheitsthema oder in einem praktischen Zusammenhang mit Affinität zum Gerechtigkeits-thema geschehen.

Heißt also »Rechtfertigen« so viel wie: »anerkennen, dass jemand im Recht ist«, so schieben sich zwei Begriffe der Anerkennung ineinander: einerseits die Anerkennung eines Geltungsanspruchs von Sätzen, die gerechtfertigt, also begründet werden sollen, und andererseits die Anerkennung der Subjekte, die sie vertreten. Zwischen beiden klappt allerdings eine Lücke. Denn ob ein Geltungsanspruch als gerechtfertigt anerkannt werden kann, das regelt sich allein über Verallgemeinerungsfähigkeit und Verfahren. Die Anerkennung der Subjekte wird dagegen rechtlich, aber auch sozial aufgebaut, letzteres wird sogar über Zugehörigkeit und Ausschluss konstituiert. Die Achtung des Anderen führt auf der Ebene des Sozialen ihr Gegen-

---

<sup>6</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a.M. 1999, 48.



teil, die Ächtung, immer schon mit. Aufgrund dieser Kluft ist das Recht, an einem Irrtum festzuhalten, für die Subjekte zweischneidig.

So sehr Anerkennung eine, wenn nicht sogar die zentrale, normative Kategorie modernen Rechts ist, so tief schneidet das Problem sozialer Anerkennung in unsere Biographien ein. Anerkennung, im Ideal und in der Rechtsidee allgemein und wechselseitig, erweist sich in den Lebensvollzügen als ein Herd von Konflikten. Obwohl allgemein zugestanden, gehört zu ihr der Kampf um Annahme und Verweigerung. Warum das so ist, lässt sich meines Erachtens angeben: Das Recht regelt das äußerliche Zusammentreffen freier Subjekte unter der Bedingung knappen Raumes. Weil die Subjekte im Gebrauch ihrer Freiheit extern aufeinandertreffen, müssen die Folgen dieses Gebrauchs so miteinander koordiniert werden, dass sie sich nicht gegenseitig blockieren oder aufheben. Das ist knapp gefasst die Pointe des kantischen Rechtsbegriffs<sup>7</sup>, und Anerkennung gilt hier dem Dasein der Freiheit. *Anthropologisch* jedoch lässt sich das soziale Leben nicht als ein solches äußerliches Zusammentreffen beschreiben. Zum Menschsein gehört das »inter homines esse« (Hannah Arendt)<sup>8</sup> wesentlich hinzu. Die Lebensgeschichte freier Individuen entspringt den Beziehungen, in denen sie stehen. Die begriffliche Darstellung von Subjektivität kann auf diesen Sachverhalt reagieren, indem sie die vollständige Auslieferung des Subjektes an die Rollen, die es spielt, zurückweist. Sie kann aber den Sachverhalt selbst nicht in Abrede stellen. Weil der Mensch stets auch als unfertig gedacht werden muss, kann er das Urteil der Anderen nicht dauerhaft externalisieren. Wir haben es nicht gerne, wenn andere mit uns fertig sind – jedenfalls dann nicht, wenn es sich um signifikante Andere handelt.

Das Anerkennungsthema hat es folglich nicht allein mit dem Recht zu tun, sondern auch mit einem Leben, in dem sich Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung verschränken. Wir leben mit einem Bild unserer selbst, das eine Gemengelage von Imagination eines Ichideals und einem Schuss Realismus ist. Wie kräftig dieser Schuss ausfällt, ist bedeutungsvoll für das Zusammenleben mit Anderen. Aber daraus folgt nicht, dass ein vollständig realistisches Selbstbild als Ziel anzusetzen wäre. Gänzlich ungeschützt bekommen wir uns nicht in

---

<sup>7</sup> Vgl. *Immanuel Kant*, *Metaphysik der Sitten*, *Rechtslehre*, § B (A 33) (= *Werke* in sechs Bänden, hg. v. *Wilhelm Weischedel*, Band IV, Darmstadt 1970, 337).

<sup>8</sup> *Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Neuausgabe 1981, 15.

den Blick. Wir brauchen vor den anderen, wie vor uns selbst, Masken und Rollen. Deshalb kommt es niemandem in den Sinn, das Urteil der anderen in das eigene Selbstbild eins zu eins zu übernehmen. Diskrepanzen zwischen eigenem und fremdem Urteil sind manchmal notwendig und gesundheitsförderlich, mitunter jedoch auch ein Krankheitssymptom, in jedem Fall aber entfalten sie ihre Dynamik aufgrund eines strukturellen Zusammenhangs.

Kant bietet in seiner Analyse des Gewissensbegriffs die Formel auf, es handele sich um »ein Geschäft des Menschen mit sich selbst«, bei dem er genötigt sei, »es als auf das Geheiß *einer anderen Person* zu treiben«<sup>9</sup>. Dieses »Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes« ist als Selbstverhältnis der Freiheit der Internalisierung fremder Urteile nicht ausgeliefert. Dennoch vollzieht es seine Selbstbeurteilungen »auf das Geheiß einer anderen Person«. Der Bezug auf diese vielzitierte Kantstelle soll nicht dazu dienen, den Gewissensbegriff einmal mehr als Basisphänomen der Rechtfertigungstheologie auszuzeichnen. Zwar ist daran nichts falsch, aber die Engführung auf moralische Phänomene sei an dieser Stelle vermieden. Deshalb geht es mir vor allem um den strukturellen Hinweis, für den das Zitat spricht: Man entkommt dem Mitsein mit Anderen gerade dort nicht, wo man sich auf die eigene Identität zurückzieht. Die Verflechtung von Bei-sich-selbst-Sein und Beim-Anderen-Sein, der man selbst in der innerlichen Gestalt des Gewissens nicht entgeht, ist symptomatisch für das Phänomen der Anerkennung, das als das grundlegendere und umfassendere gedacht werden kann.

Ich fasse dies kurz zusammen. Die rechtliche Anerkennung der Gleichstellung aller Subjekte war die Bedingung, unter der die Furcht, die Anderen könnten über uns herfallen, abgebaut wird. Denn es war die Angst vor der Omnipräsenz äußerer Gewalt im Naturzustand, die nach Thomas Hobbes selbst den Stärksten lähmt und in den Rechtszustand treibt. Aber auch unter den rechtlichen Bedingungen eines allgemeinen Vertrages beziehungsweise einer gemeinsamen Unterwerfung unter einen Souverän bleibt das Problem der Anerkennung stets offen. Das Zusammensein mit den Anderen enthält Gefährdungen für das Selbstsein aller.

Blickt man vom Gebrauch des Wortes »rechtfertigen« und vom Begriff der Anerkennung, der sich mit diesem Wort verbindet, auf die theologische Tradition, so kann man einen ihrer zentralen Begriffe bestätigen. Das von Melanchthon eingeführte und durch die

---

<sup>9</sup> *Kant*, Metaphysik der Sitten (Anm. 7), Tugendlehre, § 13 (A 100), 573.

Lutherstudien Gerhard Ebelings erneut zur Geltung gebrachte Stichwort »forensischer Gebrauch« stellt sich wiederum ein. Die Auskunft, dass das Wort »rechtfertigen« *forensisch* gebraucht wird, erinnert an das Forum als Markt- oder Gerichtsplatz, also an den ursprünglichen Ort des Streits um das Anerkennungswürdige im Theoretischen wie im Praktischen. Das Basisphänomen ist dabei öffentliche Urteilsbildung. Der Begriff der Rechtfertigung ist also in einem Bereich angesiedelt, in dem über Zustimmung und Ablehnung dessen entschieden wird, was als öffentlich bedeutsam gelten will.

Kann man den forensischen Sinn des Wortes auf diese Weise verdeutlichen, dann ist man nicht verpflichtet, die juristische Terminologie der klassischen Rechtfertigungslehre aus der endzeitlichen Erwartung des jungen Mannes Luther abzuleiten, der sich dem bevorstehenden Gericht Gottes ausgesetzt sah. Die Überzeugung, die beispielhaft Albrecht Peters formuliert: »Das reformatorische Zeugnis lässt sich nicht herauslösen aus der *endzeitlichen Ausrichtung* auf den ›lieben jüngsten Tag‹«<sup>10</sup> ist eine historische Feststellung über den Entdeckungszusammenhang, sie stellt aber keine konstitutive Bedingung für eine gegenwärtige Theologie der Rechtfertigung dar. Die »Furcht vor dem Gericht des heiligen Gottes«<sup>11</sup> ist nicht der notwendige Verstehenshorizont, gleichsam das Basisphänomen der Rechtfertigungslehre. Vielmehr geht es umgekehrt darum, die historischen Kontexte als eine verschärfte Ausdrucksgestalt eines allgemeinen menschlichen Phänomens zu rekonstruieren.

Um es zu bezeichnen, scheint mir das Phänomen der Anerkennung in besonderer Weise geeignet. Die Rechtfertigungslehre ist sozusagen die protestantische Variante einer Theorie der Anerkennung – das erklärt, warum diese immer wieder herangezogen wird, um den Rechtsbegriff oder auch das soziale Zusammenleben normativ zu fundieren. Ihre Eigenart liegt dabei darin, dass sie die Wirklichkeit der Anerkennung unter dem Gesichtspunkt der Vorgängigkeit nicht geschuldeter Anerkennung expliziert. Die protestantische Theologie hält also Anerkennung für nicht hinreichend erfasst, wenn sie allein unter der Bedingung der Wechselseitigkeit ins Dasein tritt (womit natürlich nicht bestritten ist, dass sie sich in wechselseitiger Anerkennung erfüllt).

---

<sup>10</sup> Peters in: *Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters*, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, 120.

<sup>11</sup> Ebd., 121.

## 2. Bemerkungen zum Lehrbegriff

Wie im umgangssprachlichen Gebrauch geht es auch im theologischen Begriff der Rechtfertigung um Anerkennung und also um die Auskunft, dass jemand im Recht ist. Eine der ursprünglichsten Bestimmungen des Begriffs bei Luther gruppiert sich nämlich um das Motiv, Gott Recht zu geben. Gemeint ist damit: »Anerkennen, dass Gott im Recht ist«. Für den frühen Luther vollzieht sich dies im Bekenntnis der eigenen Sünde. Wer nämlich seine Sünde verschweige oder sie bestreite, der verweigere Gott die Anerkennung, der bleibe ihm – mit der Terminologie Anselms gesprochen – die Ehre schuldig, die Gott zukommt. Iwand hat zu diesem Zusammenhang vor sechzig Jahren erklärt: »Gott recht geben heißt: *deum iustificare*. Eigentlich bedeutet dieser Ausdruck: Gott rechtfertigen. Es handelt sich also bei dem, was wir die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung nennen, nicht nur um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, sondern zugleich und unumgänglich um die Rechtfertigung Gottes im Menschen.«<sup>12</sup> In der Tat entscheidet sich im Horizont des Rechtfertigungsglaubens immer auch, wie und als was wir Gott erkennen und anerkennen können. Die Theologie der Rechtfertigung ist insofern zugleich Theodizee.

Die Frage, ob man Gott Recht geben kann, steht bei Luther allerdings unter einem radikalen Entweder/Oder, insofern die menschliche Selbstverurteilung gleichsam zum Ort der Rechtfertigungserfahrung wird. Bekenntnis der Sünde ist Anerkennung des Sachverhaltes, dass der Mensch Sünder ist, nicht nur, dass ihm eine Handlung missriete. Dies aber treibt den Preis der Anerkennung in die Höhe und zeigt, dass sie ohne einen Kampf um Anerkennung nicht zu haben ist. Denn verlangt wird hier eine freudige Einwilligung des Menschen in die eigene Verurteilung, also die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes in Gestalt einer prinzipiellen Selbstdemütigung. Darum dreht sich bei Luther alles um die Definition der Gerechtigkeit als einer Tugend, die jedem das Seine zuteilt – weshalb sich Gottes Gerechtigkeit darin erweist, dass Gott die Sünder straft. Die erste konkrete Gestalt der Anerkennung Gottes ist folglich die *humilitas*, eine gedemütigte Niedrigkeit, die den wirklich Frommen charakterisiert. Es handelt sich also um eine zugespitzte Form der Frömmigkeit, die sich sowohl in Luthers Deutung der Kreuzestheo-

---

<sup>12</sup> Hans-Joachim Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, in: Theologische Existenz heute, Heft 75, 1941, 11.

logie wie in Aussagen zum Ausdruck bringt, die die Selbstverurteilung gleichsam in Proportionalität zum Reichtum der Gnadenerfahrung setzen.<sup>13</sup> In eigener Selbstverurteilung anerkennt der Mensch, dass er sich vor Gott auf nichts zurückziehen kann. Wer darum noch nicht nichts geworden ist, aus dem kann Gott, dessen Handeln als Schöpfer stets *creatio ex nihilo* ist, auch nichts machen.

Betrachtet man die frühe Theologie Luthers unter dem Gesichtspunkt der Anerkennung, dann erkennt man die ihr eigentümliche prinzipielle Asymmetrie. Anerkennung Gottes ist Negation von Selbstbehauptung. Meines Erachtens kann man den sich über Jahre durchhaltenden Konflikt Luthers als einen beschreiben, den er später mit der Behauptung auf den Begriff bringt: »Der natürliche Mensch kann nicht wollen, dass Gott Gott ist«<sup>14</sup>. Es liegt nämlich in der immanenten Konsequenz dieser radikalisierten Gestalt der Frömmigkeit, dass sie etwas wollen muss, was sie nicht wollen kann. Ihr Grenzwert ist die Zustimmung zur eigenen Verwerfung. Deshalb bewegt sich die Theologie Luthers auf ihren reformatorischen Höhepunkt zu, indem sie die Verhältnisse umkehrt. Gott wird erst dann als Gott erkannt und anerkannt, wenn zugleich klar und deutlich erkennbar wird, dass der Mensch durch Gottes Gerechtigkeit lebt. Der Konflikt zwischen der Anerkennung des Anderen (also: Gottes) und der eigenen Selbstbehauptung wird so lange verschärft, bis er gleichsam in sein Gegenteil läuft. Darum besteht die reformatorische Entdeckung in einer Umwertung des Begriffs der »Gerechtigkeit Gottes«, der vom zunächst notwendigerweise verhassten Begriff zur »Pforte des Paradieses« wird, wie der Rückblick Luthers auf Luther in der Vorrede zur Sammlung seiner lateinischen Schriften erklärt. Der Mensch kann Gott Recht geben, weil Gott anerkennen nun besagt: ihm glauben, dass er die Sünder rechtfertigt.

In theologiegeschichtlichen Darstellungen baut sich deshalb die Rechtfertigungslehre primär als Auslegung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes auf. Die reformatorische Theologie ist zunächst und in ihrem Kern keine kontroverstheologische Auseinandersetzung um das kirchliche Bußinstitut, um Ablass oder gute Werke. Sie präsentiert sich vielmehr als eine hermeneutische Anweisung, wie der paulinische, den Römerbrief thematisch zusammenfassende Vers: »Im

---

<sup>13</sup> *Martin Luther*, *Dictata super Psalterium*. 1513–16, in: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (= Weimarer Ausgabe [WA], Weimar 1883 ff., unveränderter Nachdruck 1966) Band 3, 288 ff.

<sup>14</sup> *Martin Luther*, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, in: WA 1, 225, 17: »Non potest homo naturaliter velle deum esse deum ...«

Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart« (Röm 1,17) verstanden und ausgelegt werden soll. Luther lehnt es ab, einen Wesensbegriff von Gerechtigkeit vorauszusetzen, wenn die Lektüre des Textes beginnt. Ein solcher philosophischer Begriff hat zwar den Vorteil, eine identische Bedeutung, die als der vernünftige Gehalt des Begriffs gelten kann, zu formulieren, aber die Einsetzung dieses Begriffs in den auszulegenden Kontext führt auf den Abweg einer Gleichsetzung der Gerechtigkeit Gottes mit Strafgerechtigkeit. Deshalb operiert Luther mit einer hermeneutischen Regel, durch die der spezifische Sprachgebrauch analytische Kraft erhält. Schleiermacher hat sie später so zusammengefasst: »Je weniger man noch der Bedeutung sicher ist um desto strenger muss man sich im gegebenen Gebrauch halten.«<sup>15</sup> In anderen Theorieformen könnte man den Sachverhalt auch so ausdrücken, dass das Satzsubjekt (Der Gerechte) erst durch und in dem logischen Prädikat (wird aus Glauben leben) bestimmt wird. Fragt man unabhängig von dieser Fortsetzung nach dem Sein des Gerechten, so verunmöglicht man die Paulusauslegung.

Die hermeneutische Regel führt den paulinischen Vers auf einen jüdischen Gebrauch zurück, den Luther mit der ihm eigenen Heftigkeit und Dramatik gegen die aristotelische Begriffsdefinition zur Geltung bringt. Aus ihr ergibt sich »eine wunderbare und neue Definition der Gerechtigkeit«. Vor allem erscheint die Gerechtigkeit Gottes als etwas, das kommuniziert werden kann: Sie ist Gottes eigene Gerechtigkeit, indem sie dem Menschen als dessen fremde Gerechtigkeit zukommt. Die vielen mystischen Bilder, die Luther zur Darstellung aufbietet, müssen hier nicht benannt werden, sehr wohl aber das begriffliche Thema, das für die weiteren Überlegungen wesentlich ist. Es findet sich in dem für die Rechtfertigungslehre zentralen Verhältnis von Fremdem und Eigenem. Als Darstellung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes zeigt diese nämlich auf, dass die Gerechtigkeit Gottes die Gerechtigkeit des Menschen wird, aber so, dass sie ihm in dieser Aneignung zugleich prinzipiell fremd bleibt: Sie ist wesentlich *iustitia aliena*, fremde Gerechtigkeit. Begriffsgeschichtlich wird diese Bestimmung durch Melanchthon in Auslegung von Röm 4 in die Metapher der Anrechnung (*imputatio*) übersetzt, mit erheblichen Folgen für den ökumenischen Diskurs.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher, Hermeneutik, hg. v. Heinz Kimmerle, Heidelberg 1974, 47.

<sup>16</sup> Das Problem der Vermittlung zwischen externer Anrechnung und subjektiver Wirklichkeit entspringt immer dann, wenn »imputatio« als bloße Anrechnung gedacht wird. Denn dann ist der Vorwurf nicht abzu-

Wie weitreichend das Verhältnis von Fremdem und Eigenem die reformatorische Theologie bestimmt, zeigt sich an den extra-nos-Formeln Luthers. Aneignung vollzieht sich als ein Aus-sich-heraus-gesetzt-Sein: »[...] nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos [...]«<sup>17</sup>. Entsprechend wird die Identität des Menschen vermittelt mit der Beziehung auf den Anderen, und zwar in der doppelten Beziehung: auf Gott und den anderen Menschen. Gerade der innere Mensch wird – mit der Lutherinterpretation Eberhard Jüngels<sup>18</sup> gesprochen – als der nach außen gewendete, im Glauben auf Gott, in der Liebe auf seinen Mitmenschen bezogene gedacht.

Es zeigt sich, dass die hier in Erinnerung gerufene traditionelle Rechtfertigungslehre im Zentrum ihrer eigenen Begrifflichkeit das Verhältnis von Selbstsein und Fremdsein, von Identität und Andersheit aufbietet. Dies gilt selbstverständlich auch für die Beschreibung des glaubenden Subjekts als »simul iustus et peccator«, mit der zwei einander widerstrebende Bestimmungen in ein und demselben Subjekt zu ein und demselben Zeitpunkt verbunden werden. Auch bei ihr handelt es sich um die Präsenz einer konstitutiven Differenz im Zentrum des reformatorischen Symbolsystems.

Vor diesem Hintergrund lässt sich angeben, wie die protestantische Wahrnehmung der Kultur beziehungsweise wie die Frage nach der kulturellen Kompetenz der evangelischen Kirche konkretisiert werden kann: nämlich als Frage danach, wie es in ihr um die Präsenz des Fremden im Eigenen eigentlich bestellt ist. Es handelt sich dabei nicht schon um die Forderung nach Annahme des Fremden, sondern grundlegender um eine hermeneutische Reflexion, die das Phänomen des Andersseins freilegt. Viel scheint für die These zu sprechen, dass tolerierte Andersheit zunächst nur vergleichgültigte Differenz ist, die letztlich nicht zählt, weil man sich des Gemeinsamen bewusst wird. In der Sphäre des Gemeinsamen wird das Differieren der Individuen stets getilgt, so dass das Phänomen des Frem-

---

weisen, solche Externität bleibe fremd und abstrakt und verpasse es, zu einer inneren, das Leben auch erneuernden Wirklichkeit zu werden. Die Diskussion kann nur vorangebracht werden, wenn das Wirklichkeitsverständnis beziehungsweise das reformatorische Wortverständnis einbezogen wird und wenn man sich dabei auf das Verhältnis von Eigenem und Fremdem konzentriert.

<sup>17</sup> *Martin Luther*, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius [1531] 1535, in: WA 40/I, 589.

<sup>18</sup> *Eberhard Jüngel*, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München, <sup>3</sup>1991.

den nur insoweit bearbeitet wird, dass es tendenziell zum Schwinden kommt. Darin liegt die Ambivalenz des Liberalismus, dessen starker Begriff des Allgemeinen, der universalisierbaren Regeln und der Verfahren ebenso unverzichtbar wie zugleich auch ungenügend ist. Differenzprofilierung ist zur Darstellung der Freiheit nötig, weil die Individuen nicht nur Exemplare der Gattung Mensch sind. Ihre kontingenten Geschichten, ihre kulturellen Prägungen, ihre wildgewachsene Religiosität konstituieren ihre Identität. Zugleich greift das Plädoyer für Konsens am besten in den Bereichen, in denen Zustimmung nur wenig kostet, weil sie die spezifischen Bestimmtheiten noch nicht berührt. Das spricht – wie bereits angedeutet – nicht gegen die Notwendigkeit von Verfahrensregeln, Rechtsideen oder von gemeinsamen Werten, aber es spricht für einen aufgeklärten Umgang mit ihnen. Denn offenbar traut sich der Liberalismus selbst nicht richtig, wenn er auf die Forcierung von Dissens nur allergisch reagiert. Kurz: Die Überzeugungskraft des Pluralismus bleibt nur erhalten, wenn sich die zeitdiagnostische Arbeit von einem Verständnis der Beziehung von Eigenem und Fremdem nicht löst. Als protestantische Theologie will sie das – aus den dargelegten Gründen – auch gar nicht. Fremdheit in der Aneignung zu wahren, ist ja das Zentrum ihres Glaubens an Gerechtigkeit.

### 3. Gerechtigkeit

Zu den nötigen Differenzierungen des Gerechtigkeitsbegriffs gehört heute eine Einsicht in den Hiat zwischen formalem Rechtsbegriff, der die Anerkennung aller unter der Bedingung der Gleichheit und damit wechselseitiger Ersetzbarkeit formuliert, und einer Gerechtigkeit, die im Kontrast zu dieser Verfahrensgerechtigkeit bleibt. Die formale Gleichbehandlung muss das Individuelle gleichsam zwischen den Paragraphen hindurchfallen lassen. Das Ungleiche im Gleichen kann allenfalls als Korrektur der formalen Rechtsgleichheit (im Sinne der älteren Billigkeit) bedacht werden. Um dieser Korrektur willen bleibt die Idee der Gerechtigkeit vom Recht auch unterschieden (obwohl sie vom Recht auch nicht getrennt werden kann). Luther sah die Grenze der formalen Gerechtigkeit, Gleiches nur gleich und Ungleiches nur ungleich behandeln zu können, durch den jüdischen Begriff der *tsedaqa* vorgezeichnet, der Gerechtigkeit als



Gottes lebensschaffender Gemeinschaftstreue<sup>19</sup>. Diese ist die Israel gewährte Bundestreue, ein Verhältnis, in das Israel – mit Metaphern Gerhard von Rads – eintritt wie in einen Raum oder in ein Kraftfeld. Sie ist ihrem Begriff nach heilschaffende Gerechtigkeit, was sich auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen zeigt, wenn beispielsweise Saul die Gerechtigkeit Davids als besser denn seine eigene Gerechtigkeit rühmt, weil dieser ihm Gutes, er selbst aber David Böses erwiesen habe.<sup>20</sup> Sozialgeschichtlich hat der Begriff offenbar im Königtum seinen Sitz.<sup>21</sup>

Gerechtigkeit ist also hier ein Synonym für Heil. Insofern Luther und Melancthon darum wussten, dass darin die Eigenart des jüdischen Gerechtigkeitsbegriffs liegt, kann man die reformatorische Auslegung von Röm 1,17 die Wiedergewinnung eines Stücks jüdischer Theologie nennen.<sup>22</sup> Andererseits ist unverkennbar, dass Luther die Unterscheidung zwischen einer Gerechtigkeit aus Werken und der Gerechtigkeit aus Glauben zugleich in solche Kategorien überführt, die man in späterer Terminologie als einer »Religionsphilosophie« zugehörig begreifen muss. Die paulinische Differenz wird so zur Darstellung einer allgemeinen Religionsgeschichte in kritischer Absicht herangezogen. Weil kein Bewusstsein für die konstitutive Differenz zwischen Theologie und Religionsphilosophie vorliegt, entsteht der allgemeine Begriff einer Gesetzesreligion, mit der das Judentum, und der einer Werkgerechtigkeit, mit dem die Römische Kirche beschrieben wird. Im einen wie im anderen Fall ergibt sich eine Wahrnehmung des Anderen in den Kategorien des Eigenen unter Ausblendung der Selbstbeschreibung. Damit ließ sich zwar (von späteren Autoren) das historische Selbstbewusstsein des Protestantismus als Gewissensreligion gegenüber der Äußerlichkeit, als Religion der Freiheit gegenüber der Autorität, als Theorie der Subjektivität gegenüber vormoderner Sittlichkeit, kurz als Religion der Moderne stärken. Aber solches Selbstbewusstsein verdankt sich stets der verkürzten Wahrnehmung des Anderen, auf der es sich aufbaut. Für unseren Zusammenhang ist dieser Gedanke wichtig,

---

<sup>19</sup> Vgl. *Gerhard von Rad*, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München 1978, 383.

<sup>20</sup> Vgl. 1 Sam 24, 18.

<sup>21</sup> *Christoph Levin*: *Altes Testament und Rechtfertigung*, in: *ZThK* 1999, 161–176.

<sup>22</sup> Der Begriff ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Denn eine bloße Ersetzung der Rede von »biblischer« durch »jüdischer« Theologie bliebe bloß ein Ausdruck politischer Korrektheit, also folgenlos.

weil die Selbstpräsentation des Protestantismus als Religion der Moderne die klassische Antwort auf die Frage nach seiner Kulturbedeutung war.

Im Verhältnis zur Wahrnehmung des Judentums muss die Selbstkritik des Protestantismus, die etwa unter dem Stichwort »Luther und die Juden« erarbeitet wird<sup>23</sup>, zu der Einsicht führen, dass die Theologie einer freien Religionsphilosophie und einer deskriptiven Religionswissenschaft als eines beständigen Gegenübers bedarf. Nur eine kritische Religionstheorie kann die eigene Selbstwahrnehmung und die mit ihr verbundene Wahrnehmung der anderen Religion mit der fremden Selbstbeschreibung vermitteln. Ohne solche Vermittlung bleiben Korrekturen im Verhältnis etwa von Kirche und Israel nur die Ersetzung einer Imagination durch eine andere. Historische Aufklärung, durch die uns auch das Eigene fremder wird, wird daher für die nötigen Korrekturen fruchtbarer sein als ein Vergleich, der beim anderen nur das wiederfindet, was dem Eigenen ähnelt. Weil die protestantische Theologie der Zusammenarbeit mit einer solchen kritischen Religionsphilosophie bedarf, bildet ihre Rechtfertigungslehre zwar den Rahmen, in dem sie die ihr eigentümliche Einsicht in die Anerkennung des Anderen ausbildet. Nicht aber kann sie diese selbst als Grundsatz einer allgemeinen Religionstheorie verwenden.<sup>24</sup>

Um diesem Hinweis auf die Funktion der Religionsphilosophie noch etwas Farbe zu verleihen, verweise ich knapp auf Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Die Hochstellung des Begriffs des Anderen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts hat – wie die christlich vielfach übernommene Ich-Du-Philosophie – eine ihrer stärksten Wurzeln im achten Kapitel von Cohens letztem Werk. In ihm wird die Rationalität der Religion, also deren Anteil an der Vernunft, in der »Entdeckung des Menschen als Mitmenschen« (so die Überschrift des Kapitels) dargetan. Die Religion holt dabei ein, was die Vernunft von sich aus nicht aufbauen kann, nämlich den Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen.

---

<sup>23</sup> Vgl. *Bernhard Lohse*, *Luthers Theologie*, Göttingen 1995, 356 ff.

<sup>24</sup> Trotz anderer Zuspitzung immerhin beachtenswert ist es, dass schon *Karl Barth* erklärt: »Es ist ein durch sein ehrwürdiges Alter nicht gerechtfertigter Irrtum, an dessen Verstärkung freilich gerade auch Luther nicht unbeteiligt war, wenn man das Alte Testament als ein Dokument, womöglich als das klassische Dokument einer Gesetzes- und also Werkreligion und also: weil alle Religion als solche Werkreligion ist, der Religion überhaupt versteht« (KD I/2, 339).

Letztere kann den Einzelnen als solchen nicht würdigen, da dieser im Horizont des Allgemeinen stets nur Exemplar der Gattung bleibt. Es ist nicht ohne Pointe, dass gerade das Oberhaupt eines entschiedenen Neukantianismus den Mangel einer Rationalität entdeckt, die in Wissenschaft und Ethik den Menschen stets nur als Vernunftwesen überhaupt begreift. Cohen prägt dafür den Begriff des »Reihemenschen«, der in prinzipieller Pluralität als Mensch neben Menschen, als Fall des Allgemeinen, aber noch nicht als »Mitmensch« entdeckt ist. Die begriffliche Ergänzung, die im Horizont des Allgemeinen nicht geleistet werden kann, die aber doch benötigt wird, obliegt der Religion. Der entscheidende Schritt fällt in die Korrelation von Gott und Mensch, auf deren Entfaltung es Cohen ankommt. Für ihn erscheint es als Arbeit der Religion, dass aus dem Nebenmenschen der Mitmensch wird, und er sieht diese Arbeit in einer spezifischen Situation geleistet, nämlich dort, wo sich das Problem der Existenz des Israeliten stellt. Dieser ist einerseits als »Sohn Adams« Mensch überhaupt, andererseits als »Sohn Abrahams« Teil des erwählten Volkes. In dieser Doppelung ist ein interner Konflikt zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zur Stelle. Das Selbstbewusstsein des Israeliten bildet sich aus im Bewusstsein eines Gottes, der keine anderen Götter neben sich duldet. Dementsprechend konstituiert sich die Gewissheit: »Die Völker sind die Feinde des einzigen Gottes und daher die Feinde des einzigen Volkes.«<sup>25</sup> Andererseits liegt es zugleich im Begriff des Monotheismus im Unterschied zur Monolatrie, die Existenz dieser Götter überhaupt zu bestreiten, von denen sich fernzuhalten hier befohlen wird. Der Antagonismus, der sich mit der Existenz Israels aufbaut, kann schon deshalb nicht bestehen bleiben. »Würde es nun bei diesem Widerstreit zwischen dem Volke Israel und den Völkern der Welt verbleiben, so würde der Begriff des Monotheismus scheitern.«<sup>26</sup> Der vermittelnde Fortschritt erfolgt im Begriff des Fremdling-Beisasses beziehungsweise im Begriff des noahitischen Bundes. Die Söhne Noahs schieben sich gleichsam zwischen die Universalität der Kinder Adams und die Partikularität der Kinder Abrahams. Der Fremde, der Beisass ist, erhält nämlich in Israel Raum. Gedacht ist dabei an Inklusion trotz Selbstexklusion: Obwohl der Ausländer nicht Israelit sein will, fällt er nicht unter die Kategorie der Götzendiener, denen

---

<sup>25</sup> *Hermann Cohen*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Darmstadt 1966, 134.

<sup>26</sup> Ebd.

Ausrottung angedroht wird. Er braucht folglich nicht Israel anzugehören, um im Schutzraum der Tora zu stehen. Cohen legt Ex 12,49: »Eine Tora sei euch, dem Eingeborenen und dem Fremdling, der weit in eurem Lande« also im Sinne einer Rechtsgleichheit aller aus und dies trotz konstitutiv unterschiedlicher Einstellungen zu dem dieses Recht verbürgenden Gott.

»Es ist ein großer Schritt, mit dem hier die Humanität beginnt, und zwar im Recht und im Staate. Obwohl dieser Staat auf dem einzigen Gott beruht, und obwohl der Beisass diesen nicht bekennt«<sup>27</sup>. Cohen leistet mit dieser Argumentation drei Schritte in einem: Er legt die Kategorie des Noahbundes naturrechtlich aus, nämlich als Begründung allgemeiner Rechte über die Grenzen der jeweiligen Religionszugehörigkeit hinaus, er begreift diese Auslegung als notwendigen Schritt in der Entfaltung des Begriffs des Menschen als eines Mitmenschen, und er interpretiert damit den Begriff des Bundes beziehungsweise der Gerechtigkeit Gottes. Naturrechtliche, sozialphilosophische und theologische Bestimmung greifen ineinander, und zwar unter dem Gedanken, dass die Gerechtigkeit Gottes das Recht und die Anerkennung des Anderen fundiert.

Weniger sollte eine gegenwärtige Reformulierung der protestantischen Rechtfertigungslehre nicht leisten, und mehr bedürfte es wohl auch nicht, um ihre kulturelle Bedeutung zu entfalten. Diese Feststellung gilt unbeschadet der Unterschiede zwischen jüdischer und christlicher Auslegung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes, die sich so zusammenfassen lassen, dass Paulus den jüdischen Gerechtigkeitsbegriff, vielleicht sogar den essenischen Begriff der Rechtfertigung des Gottlosen (so Wilckens<sup>28</sup>), christlich umprägt, indem er ihn christologisch begründet. Die paulinische Entgegensetzung zwischen der Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, und der Gerechtigkeit aus Glauben (Röm 10,3 ff.) besteht in der Überzeugung, dass die Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus (Röm 3,22) bei allen wirklich wird.

---

<sup>27</sup> Ebd., 141.

<sup>28</sup> *Ulrich Wilckens*, Der Brief an die Römer, Teil 1 (EKK VI/1), Neukirchen 1978, 214f.

#### 4. Zur Unterscheidung von Person und Werk

Die Unterscheidung von Person und Werk steht in Nachbarschaft zur Unterscheidung von Glaube und Werk, soll doch gelten: »fides facit personam«, der Glaube macht die Person. Diese aber geht alsbald ans Werk, gerade weil sie ihr Sein nicht der eigenen Tätigkeit verdankt. Um dieser Pointe willen dreht sich die Theologie der Rechtfertigung in den Angeln der These vom Vorrang der Person vor dem Werk. Zugleich verbindet sich mit dem Primat auch eine Qualifikation. Wie die Person ist, so gerät nach Luther auch ihr Werk, wie er in Anlehnung an das (nicht naturalistisch gemeinte) biblische Bild vom Baum, der gute Früchte bringt, gerne sagt. Beide Thesen fassen sich in der Forderung zusammen, zunächst die Person zu ändern. Luthers Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* baut denn auch auf dieser Unterscheidung auf, indem sie Glauben beziehungsweise Personsein und damit die Freiheit eines Christenmenschen rechtfertigungstheologisch, das gute Werk der Liebe und damit die Dienstbarkeit des Christenmenschen ethisch entfaltet. Dabei kommt es auf den Zusammenhang in der unumkehrbaren Abfolge an. Gerade weil die Person ohne Werke, allein aus Glauben, gerechtfertigt wird, ist sie zu freier Tätigkeit fähig, die nun nicht mehr der eigenen Verwirklichung, sondern dem Anderen zugute kommt.

Rechtfertigung entlastet also von der Identifikation mit den Werken zugunsten der Werke. Die Rechtfertigungslehre vollzieht sich dementsprechend als Aufbau einer Differenzlehre, deren Entfaltung in einem fortgesetzten Unterscheiden besteht. Eine der Varianten dieser Unterscheidungen war im aktuellen Streit um die Rechtfertigungslehre zumindest für Leser der *Frankfurter Allgemeinen* nicht zu übersehen. Es gab kaum eine Darstellung der Kontroverse aus der Feder Heike Schmolls, in der nicht die anthropologische Pointe des Rechtfertigungsglaubens auf die Feststellung zurückgeführt wurde, der Mensch sei mehr als die Summe seiner Werke. Die Kategorie der Würde des Menschen, traditionell im Horizont des Schöpfungsglaubens und des Gottebenbildlichkeitsbegriffs verankert, wurde damit (ohne dass dieser Hintergrund negiert wäre) im Kontext der Rechtfertigung des Gottlosen begründet.

Die kulturelle Bedeutung der Unterscheidung von Person und Werk zeigt sich darin, dass sie einen Sachverhalt begründen kann, der allgemeiner Zustimmung fähig ist. Zugleich steht dabei die Fähigkeit des Protestantismus zur Diskussion, die kritische Begleitung gesellschaftlicher Entwicklungen gerade mit seinem zentralen Lehr-

bestand zu motivieren. Freilich bedarf es gerade deshalb einer kritischen Reflexion der Strategien, die bei diesem Unternehmen verwendet werden. Ich nenne nur ein Beispiel. Die rechtfertigungstheologische Fassung des Personbegriffs kann auf ein Dilemma bezogen werden, das entsteht, wenn man den Begriff der unantastbaren Würde des Menschen mit der Frage verbindet, was überhaupt ein Etwas=X zu einer menschlichen Person macht. Wer so fragt, verrät damit noch nicht den Willen, die Kategorie der menschlichen Würde zu unterhöhlen oder einzuschränken. Die Frage will nur subsumtionslogisch gerade unter Zustimmung zum Obersatz (»Alle Menschen haben ein unbedingtes Recht auf Unantastbarkeit ihrer Würde«) den Untersatz (»S. ist ein Mensch«) unter empirischen Kriterien fundieren. Warum sich diese Absicht überhaupt nahelegt, erklärt sich aus dem historischen Sachverhalt, dass der Untersatz dieses Schlusses in der europäischen Tradition anschaulich gefasst war und damit im Modus des Selbstverständlichen verbleiben konnte. Die Identifikation des Rechtssubjektes wurde über Natalität (Hannah Arendt<sup>29</sup>) aufgebaut und zwar deshalb, weil in der Geburt (beziehungsweise der Entbindung) ein allgemeiner (allen Menschen zukommender), erster und insofern prinzipieller Sachverhalt gesehen werden konnte. Insofern man die Person als individuelle Substanz konzipierte, eröffnete die Geburt ihr Dasein im Erscheinungsraum menschlicher Freiheit. Dass jedem sein Recht von Anfang an zukommt, konnte daher auch in Affinität zum Naturrechtsgedanken als Ausstattung von Geburt an gelesen werden. Die Anschaulichkeit der Natalität schirmte Rückfragen ab, die in metaphysischen Modellen beständig aufgeworfen werden konnten, man denke etwa an die Erörterungen der Frage, ob Indianer oder Sklaven überhaupt eine Seele haben. Der Ausschluss der Diskriminierung gelang durch Bezugnahme auf diejenige Gleichheit, die der natürlichen Verfasstheit des Lebens immer schon eigentümlich ist: durch die Geburt (und am anderen Ende: den Tod). Vollständig anders nimmt es sich aus, wenn man das Sein der Person an solche Qualitäten zu binden sucht, die unseren Menschenbildern selbst entstammen. Dann zieht man inhaltliche Akzentsetzungen hinzu, die mit einer Idee des guten Lebens verbunden sind und darum notwendigerweise die formale Rechtsgleichheit unterlaufen. Bindet man das Bild der Person konstitutiv an die Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung, so entwirft man einen emphatischen Begriff der Würde des Menschen, der empirisch ge-

---

<sup>29</sup> Arendt, *Vita activa* (Anm. 8), 164 ff.

gengelesen zu dem Resultat führt, dass der schlafende Mensch von solcher freien Selbstbestimmung ausruht und dass der komatöse Patient die corticale Bedingung zu jedem Gebrauch von Vernunft und Wille verliert. Koppelt man Personsein an die Fähigkeit zur Kommunikation, so braucht man auf die Frage nicht lange zu warten, ob diese Eigenschaft dem Hund des Hauses nicht eher zukommt als dem Neugeborenen. Vor diesem Hintergrund wird nun die Differenz von Person und Werk einschlägig. Denn sie stellt klar, dass sich das Sein der Person nicht durch diese selbst konstituiert, weder durch den Gebrauch ihrer körperlichen und geistigen Kräfte noch durch den Verlust solcher Fähigkeiten.

Es ist zunächst festzuhalten, dass sich mit diesem Gebrauch der Rechtfertigungslehre ihre kulturelle Bedeutung wandelt. Fand sie diese im 19. Jahrhundert in einem zur gestaltenden Tätigkeit in der Welt befreiten Selbstbewusstsein, leistete sie Freisetzung von Berufarbeit in einer um die Endlichkeit des eigenen Handelns wissenden Individualität, so wird sie jetzt sozusagen in die Stellung einer zivilreligiösen oder zumindest einer protestantischen Begründung der obersten Verfassungsnorm gebracht. Ob das gut gehen kann, entscheidet sich nicht allein an der Frage, ob die Kirchen überzeugend von der Rechtfertigung des Gottlosen sprechen, sondern auch daran, ob es verfassungstheoretisch plausibel sein kann, a) die Kategorie der Menschenwürde überhaupt religiös, b) sie spezifisch protestantisch zu begründen und c) die Frage nach den Kriterien des Personseins mit einer Figur zu beantworten, die diese Frage durch Abweisung löst.

Hinsichtlich der Begründungsabsicht ist zunächst zu betonen, dass die Unterscheidung von Person und Werk nicht auf eine positive Lehre von der menschlichen Person hinausläuft, als könne es in der Kompetenz etwa der christlichen Kirche liegen, mit ihrer Doktrin eine Leerstelle zu füllen, für die sich weder im Recht noch in der Gesellschaft letztgültige Explikationen finden lassen. Was die Person zur Person, den Menschen zum Menschen macht, erschiene sonst nämlich als eine Frage, die von der Rechtsordnung nicht gelöst, aber von den Kirchen beziehungsweise von der Religion beantwortet werden müsste. Ein solcher Fundierungsanspruch muss aber die staatliche Verfassung wie die Kirche überfordern. Die Neutralität der ersteren und die Pluralität der letzteren schließt eine unmittelbare Erfüllung solcher Begründungsansprüche aus. Deshalb muss sich der für das Christentum konstitutive Glaube, dass Gott die Person schafft, also das Sein des Menschen bejaht, und der für das evangeli-

sche Christentum eigentümliche Glaube, dass Gott den Menschen bedingungslos rechtfertigt, zunächst in eine allgemeine Regel übersetzen, bevor er sich auf das Recht beziehen kann. Diese Regel nimmt Abstand von den positiven Ausführungen religiöser Lehren und nimmt die Gestalt eines Verbotes an. Dieses lautet: »Homo definiri nequit«: Der Mensch kann durch den Menschen nicht definiert werden. Darin liegt die elementare Zumutung, die der Rechtfertigungsglaube an das Recht formuliert: Der oberste Begriff der Verfassung soll unbestimmt gehalten werden und dennoch (beziehungsweise gerade so) eine kritische Funktion für alle anderen Bestimmungen erhalten.

Daher kann sich die Kirche nicht als positiver Garant empfehlen wollen, der den umstrittenen Untersatz durch eine wenigstens ihr einsichtige positive Auskunft absichern könnte. Als Instanz, die an die Unverfügbarkeit des Menschen für den Menschen erinnert, weist sie vielmehr die Logik der Subsumtion überhaupt ab und bestreitet folglich, dass die oberste Norm (Die Würde des Menschen ist unantastbar) überhaupt Spielräume der Spezifikation zulässt. Nur solange nicht gefragt wird, was den Menschen zum Menschen macht, kommt ihm eine Würde unveräußerlich zu. Wie die Menschenrechte wesentlich Abwehrrechte sind, so ist der sie symbolisierende Begriff der Würde ein Begriff der Abwehr von Definierbarkeit. Nicht klar angeben zu können, ab wann der Mensch Mensch ist, ist nicht ein Defizit des Würdebegriffs, sondern gerade dessen Pointe. (Nur so macht das Argument Sinn; ob es auch stichhaltig ist etwa für Fragen des Embryonenschutzes, müsste eigens gefragt werden.)

Weil die Selbstverständlichkeit, der sich die rechtfertigungstheologische Begründungsfigur gegenwärtig erfreut, nicht nur die Lösung, sondern auch ein Problem darstellt, brauchen wir Aufmerksamkeit und Suchbewegungen für die kulturelle Verankerung dieser Unterscheidung in anderen Kontexten. Dazu abschließend einige Bemerkungen.

Während die Verurteilung von Taten jedem zusteht, ist die Verurteilung von Tätern diesem Vorgang entnommen, insofern sie nur durch Richter in geregelten Verfahren erfolgt, in denen die Angeklagten Rechtsbeistand erhalten und ihre Identität als Rechtssubjekte gewahrt bleibt. Die Differenz von Moral und Recht verhindert also die Gleichsetzung von verwerflichem Tun und Strafe, da letztere nur rechtsförmig ergehen kann. Die Differenz von Person und Werk macht sich als Schutz der Person vor den Folgen ihres Handelns bemerkbar. Moralische Missbilligung der Anderen bekommt der Täter



direkt und ohne Abwehrchance zu spüren, in der rechtlichen Verurteilung ergibt sich mit der Annahme der Strafe eine stabilere Chance, die Unterscheidung von Person und Werk zur Geltung zu bringen.

Politisch zentriert sich der Begriff der sozialen Gerechtigkeit auf den Gedanken der Achtung der Leistungsschwachen, denen die Leistungsgesellschaft etwas schuldet: nicht in Relation zur Tätigkeit, sondern dem Dasein der Person als solcher. Insofern erweist sich die Unterscheidung von Person und Werk nicht nur im Recht, sondern auch im Verhältnis von Staat und Gesellschaft als unhintergebar. Wie komplex diese Unterscheidung andererseits ist, zeigt sich im Horizont der Arbeitslosigkeit: Der mit seinen Tätigkeiten eng verflochtene Mensch wird den Hinweis, er sei ja als Person gerechtfertigt ohne alle Werke, als zynisch erleben.<sup>30</sup> Entsprechend muss man die Überzeugungskraft der Differenz kritisch kontrollieren, wenn es sich um das Verhältnis zwischen künstlerischem Subjekt und ästhetischem Werk handelt.

Spätestens der letzte Hinweis zeigt, dass wir eine Phänomenologie der menschlichen Tätigkeiten brauchen, die einer Vergleichbarkeit der Werke einen theologisch wirksamen Riegel vorschiebt: Arbeit und Spiel, Sport und Unterhaltung, Herstellen und Arbeiten, wirkendes und darstellendes Handeln, politische Tätigkeit und kirchliche Mitarbeit – sie alle werden sich nicht unterschiedslos unter die Gesamtdifferenz von Person und Werk zusammenfassen lassen. Die kulturelle Bedeutung der Rechtfertigungslehre kann folglich nicht darin bestehen, alle Tätigkeiten gleichermaßen Werk zu nennen<sup>31</sup>, vielmehr muss die Differenz der Werke entdeckt und festgehalten werden. Darin scheint mir nun allerdings Luthers Freiheitsschrift zu kurz zu greifen, da sie die richtige Einsicht, dass die Werke ihr Recht erhalten müssen, allein mit der Not des Anderen oder mit dem leiblichen Leben des Christenmenschen begründet. Weder vermag der erste Begriff das Zusammensein mit anderen hinreichend zu bestimmen, noch kann Luther die Leiblichkeit des Menschen angemessen beschreiben, wenn er seine Aussage, »dass der Mensch seines eigenen Leibes halber nicht müßig gehen kann«, mit einem

---

<sup>30</sup> Für eine umsichtige Behandlung des Themas Arbeitslosigkeit im Horizont der Rechtfertigungslehre vergleiche die Hamburger Dissertation von *Susanna Kempin*, *Leben ohne Arbeit? Wege der Bewältigung im pastoralpsychologischen und theologischen Deutungshorizont*, Münster 2001.

<sup>31</sup> Vgl. *Michael Moxter*, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen 2000.

Leib-Begriff erläutert, der ausschließlich als Zentrum des Widerstrebens erscheint. Dabei kann es phänomenologisch und theologisch nicht bleiben.

Auch in dieser Hinsicht könnte es weiterführend sein, die Differenz von Fremdem und Eigenem zur Stützung der Unterscheidung von Person und Werk zu verwenden. Hier wie dort wäre der Leitgedanke, dass eine Unterscheidung zum Sein des Menschen gehört. Gegenüber Individualitätsbegriffen, die mit Identität, Selbsthabe und freier Verfügung über sich verbunden sind, entsteht im Horizont des Rechtfertigungsglaubens ein anderes Bild. In problematischer Abkürzung kann man sagen: Wie zum Menschen stets schon die Differenz von idem- und ipse-Identität gehört, so wird er im Verhältnis zu dem ihn rechtfertigenden Gott sich selbst ein Anderer.<sup>32</sup> Im Glauben lernt er sich anders kennen, als er ist. Für-sich-Sein erscheint demgegenüber als ein unzureichender Vorbegriff von Subjektivität, da dieser Kategorie der Durchgang durch das Verhältnis zum Anderen noch fehlt. Bloß äußerlich, nicht konstitutiv tritt in ihr zur Identität Anderssein hinzu. Ob sich im Horizont der Vermittlungsstruktur des Geistes, als Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein (Hegel), diese Präsenz des Anderen im Eigenen angemessen explizieren lässt oder durch Inklusion gerade getilgt wird, ist eine – für mich – offene Frage. Jedenfalls wäre die Kategorie der Selbstentfremdung daraufhin zu überprüfen, ob sie auch anders denn als moderne Variante des Sündenbegriffs verwendet werden kann. Sie könnte zugleich als Begriff für das Sein des neuen Menschen tauglich sein. Die Begegnung mit dem Anderen als heilsame Selbstentfremdung<sup>33</sup> zu beschreiben, kann ein Ansatz sein, der die protestantische Beschreibung dieses Seins des neuen Menschen begrifflich einsichtiger macht. Wer sagt: »nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir«, sieht sich in der Differenz, also diesseits reiner Identität mit sich, aber dennoch als ein Selbst, das sich beschreibt.

Das Fremde und das Eigene, das eigene Fremde und das Fremde des Anderen geraten damit in ein Verhältnis. Weil Kulturen immer auch Ordnungssysteme sind und weil sie ihre Ordnung oft genug gerade durch die sie repräsentierenden symbolischen Formen aufbauen, muss die rechtfertigungstheologisch begründete Aufmerksamkeit für das Verhältnis von Eigenem und Fremdem schließlich

---

<sup>32</sup> Ich leihe diese Begriffe von *Paul Ricœur*, *Soi-même comme un Autre*, Paris 1990. (Deutsch: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.)

<sup>33</sup> Meines Wissens hat Eberhard Jüngel auch diesen Begriff gelegentlich gebraucht.

auch den Ordnungsbegriff, ohne Rückfall in die ältere Theologie der Ordnungen, neu durchdenken. Sie müsste sich zum Beispiel darüber klar werden, dass kulturelle Ordnungen Balancen zwischen dem Ge-regelten und seinem Fremden, dem Ungebärdigen, sind. Kulturelle Formen symbolisieren eine Ordnung der Dinge, ohne das Andere der Ordnung vollständig ausschließen zu können. Sie repräsentieren es mit. Die Präsenz des Anomischen mitten in der Ordnung kann eine Provokation für das christliche Bewusstsein und seine Entfal-tung der Rechtfertigungstheologie sein. Es gilt, einem Phänomen der kulturellen Dynamik nachzudenken, das Bernhard Waldenfels ein-mal so beschrieben hat: »In jedem kulturellen Werk und in jeder kulturellen Verrichtung gibt es ein Reservoir des Rohen, Ungeform-ten, Unreifen, eines *sens sauvage*, der nicht auf seine Rationalisierung wartet, auch nicht vor ihr flieht, sondern sie lebendig hält. Würde es uns gelingen, alles Widerspenstige, das den Regeln entgegensteht, zu zähmen, so wäre das Spiel aus.«<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> *Bernhard Waldenfels*, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a.M. 1994, 93.

# Vom Rechtfertigungsgeschehen zu einer Evangelischen Halacha\*

Friedrich-Wilhelm Marquardt

Eine Vorbemerkung zuvor ist für mich unvermeidlich. Die *evangelisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre*<sup>1</sup> halte ich für kirchlich irrelevant. Und zwar nicht im Sinne meiner 160 protestantischen Kollegen, sondern:

- Protestanten und Katholiken einigen sich in dieser Erklärung konsequent am Judentum vorbei. Kein einziges Wort von Israel.
- Sie einigen sich auf Kosten der Wahrheit des Alten Testaments und des Judentums; sie hören im Tanach nichts als Sündhaftigkeit, menschlichen Ungehorsam und – nur in diesem Zusammenhang – von »Gerechtigkeit«, von dieser aber nur verbunden mit dem »Gericht Gottes« (These 8)<sup>2</sup>.
- Sie einigen sich auf der Grundlage der antijüdischen protestantischen Unwahrheit vom jüdischen Gebrauch des Gesetzes »als Heilsweg«, im Sinne eines angeblichen Weges zum Heil, statt im Sinne der biblischen und jüdischen Bewährung des Bundes-Heils im Tun des Gesetzes.

---

\* Der Vortrag war angekündigt unter der Überschrift »gerecht?« und dem Titel »... lass mich auf deinen Geboten bestehn« (EG 449,5). Der Zusammenhang von Rechtfertigung und Gerechtigkeit«. Für den Druck wurde der Vortragsstil beibehalten. [Anm. d. Hg.]

<sup>1</sup> Veröffentlicht in: Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen (Hg.), *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*. Gemeinsame offizielle Feststellung; Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt a.M./Paderborn 1999.

<sup>2</sup> In These 8 heißt es, jeweils mit Verweis auf einzelne Bibelstellen: »Im Alten Testament hören wir das Wort von der menschlichen Sündhaftigkeit [...] und vom menschlichen Ungehorsam [...] sowie von der Gerechtigkeit [...] und vom Gericht Gottes.« *Gemeinsame Erklärung* (Anm. 1), 10.

- In dem, was als Gemeinsamkeit in der Rechtfertigungslehre dargelegt wird, spielt das Gesetz keine essentielle, nur eine ganz beiläufige Rolle, wird aber dennoch in These 31 ausdrücklich von beiden Kirchen verworfen.<sup>3</sup> Das heißt: Im Antijudaismus einigen sich die christlichen Kirchen.
- Der biblische Zusammenhang, in dem die dogmatische Rechtfertigungslehre wurzelt, wird immer weiter verschwiegen, nämlich die für Paulus ursprüngliche Frage seiner Rechtfertigungsverkündigung: Wie Juden und Goyim einander recht werden dadurch, dass – wie die Juden zuerst – »so auch die Griechen« dem Gott des jüdischen Volkes Recht geben.
- Statt soziale Beziehungslehre, wie sie brennender nach Auschwitz nicht gewünscht werden kann, wird die Rechtfertigungslehre abermals Sündenlehre und wird »die Sünde« abermals zu einer überpersönlichen »Macht« hypostasiert und mythologisiert, statt – wie Neues Testament und Luther sie sahen – als Offenbarung Christi, also als Gnadengabe. »Wäre ich nicht gekommen, so hättet ihr keine Sünde« (Joh 15,22.24).
- Die evangelisch-katholische Einigung will nur Vergangenheitsbewältigung, nicht Gegenwarts- und Zukunftshilfe. Gegenwart und Zukunft der Kirche hängen aber an der Wahrnehmung Jesu von Nazaret, der sagte und sagt: »Das Heil kommt von den Juden« (Joh 4,29).

Indem sowohl Rom als auch Wittenberg dieses 1998 immer noch nicht hören wollen, nenne ich ihre Gemeinsame Erklärung kirchlich »irrelevant«, nämlich für die Kirche heute irrelevant.

Nehmen Sie das bitte nur als *terminus contra quem* ich das Folgende richten möchte.

---

<sup>3</sup> These 31 lautet: »Wir bekennen gemeinsam, dass der Mensch im Glauben an das Evangelium »unabhängig von Werken des Gesetzes« (Röm 3,28) gerechtfertigt wird. Christus hat das Gesetz erfüllt und es durch seinen Tod und seine Auferstehung als Weg zum Heil überwunden. Wir bekennen zugleich, dass die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben und dass Christus in seinem Wort und Leben den Willen Gottes, der auch für den Gerechtfertigten Richtschnur seines Handelns ist, zum Ausdruck bringt.« Gemeinsame Erklärung (Anm. 1), 20f. Die Quellen zur Gemeinsamen Erklärung machen dann unmissverständlich deutlich, woran zu denken ist, denn dort heißt es: »Nach der paulinischen Lehre handelt es sich hier um den Weg des jüdischen Gesetzes als Heilsweg. Dieser ist in Christus erfüllt und überwunden. Insofern ist diese Aussage und die Konsequenz daraus zu verstehen.«

## Vor-Sätze

Karl Barths Rechtfertigungsverständnis zielt auf die Geburt eines freien, zum Tun des Gesetzes nicht mehr nur willigen, sondern von der Last der Sünde ungehemmt fähigen Menschen. Dadurch sieht er alle Menschen frei zu jener gegenseitigen Bundespartnerschaft, die für das jüdische Verständnis der im Tun der Tora lebendigen Gott-Mensch-Beziehung selbstverständlich ist. Diese Barthsche Erkenntnis erlaubt es auch nichtjüdischen Protestanten, beim »Stuhl des Mose« zur Schule zu gehen. Überlegungen zu so etwas wie einer »evangelischen Halacha« könnten Inhalt einer allerersten Schul-Stunde sein.

### I.

Das Thema könnte Erwartungen im Umkreis der Frage erwecken: »Was sollen wir denn jetzt tun?« Das ist die uns alle auf den Nägeln brennende Lukas-Frage. Er hatte sie von der Volksmenge nach der Gerichtspredigt des Täufers Johannes gehört: *mah efo naasäh, ti oun poiäsomen?* (Lk 3,10). Sie kehrt wieder als eine Frage des »Hauses Israel« nach der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,37). Schließlich ist sie uns bekannt als Frage des reichen Jünglings an Jesus: »Was soll ich tun, dass ich den *olam haba*, die kommende Welt erreiche?« (Mk 10,17). Und *uns* könnte sie in jenem »Übergang« beschäftigen, in den uns die Verkündigung von unserer »Rechtfertigung durch Glauben an Christus ohne Werke des Gesetzes« gewiesen hat, auf einen Weg der Dankbarkeit und Bewährung dieser Verkündigung in »guten Werken«: eines Glaubens, der nun »in der Liebe energisch werden« soll (Gal 5,6).

Aber so weit bin ich noch nicht, dass ich sie auch nur als Frage einer »evangelischen Halacha«, also in einem neu gefundenen Verhältnis von uns Heidenchristen zur Tora vom Sinai, gar zum »Stuhl des Mose« stellen könnte, an den Jesus ja die Seinen – und so auch uns – Mt 23,2 zufolge gewiesen hat, geschweige denn, dass ich schon die eine oder andere Antwort nennen könnte.

Freilich wäre einiges gewonnen, wenn uns die Frage »Was sollen wir denn tun?« auch nur in die *Richtung* des schriftlichen und des mündlichen Mose drängen würde: zum Sinai und zu seinem »Stuhl«. Davon kann weder in unserer kirchlichen noch in unserer theologischen Situation die Rede sein, während in unserer Gesellschaft die Menschen hin- und hergerissen scheinen zwischen einer Begier nach

antiautoritärer Freiheit und Weisungsungebundenheit einerseits und andererseits einem neuen Autoritätsbegehren nach etwas oder jemandem, der sagt, »wo es lang geht« – das eine ist so verständlich wie das andere. Nur scheint es mir um so trauriger, wenn Kirche und Theologie sich dem entziehen, indem sie immer noch und immer wieder die Tradition der Rechtfertigungslehre *gegen* Mose und das »Gesetz« setzen, ja mehr noch ein fundamentales, anthropologisch-soteriologisches Misstrauen gegen das Tun schüren: gegen ein »Sein des Menschen in der Tat« als seiner theologischen Wesensbestimmung und sogar gegen einen Willen des Menschen, überhaupt etwas zu tun, den schon mein Lehrer Bultmann »von vornherein böse« genannt hat.<sup>4</sup> So projizierte er die Erbsünde.

Dabei kann kein Zweifel bestehen, dass Jesu Antwort auf die Frage des reichen Jünglings lautete: »Du kennst die Gebote«: *jadaeta ät ha mizwot*, griechisch: *tas entolas oidas*, also: Halte dich an Mose (Mk 10,19). Wie auch schon vor ihm Johannes der Täufer der Volksmenge als Konsequenz seiner Gerichtspredigt *halachische* Weisungen über den Mantel zum Schlafen und über *Pea*, die Ecke des Ackers für den Gebrauch der Armen erteilte (Lk 3,11), wie auch (*nach* Jesus) *Petrus* in Jerusalem den »Männern, lieben Brüdern« an Pfingsten, dem Tag der Gabe der Tora (*jom matan tora*), auf ihre Frage mit der Gabe der *teschuva*, der Umkehr, geantwortet hat, die nach dem babylonischen Talmud (Pesachim 54a) zu den sieben *devarim* (Sachen) gehört, die vor der Welterschöpfung erschaffen wurden: und zwar die *teschuva* gleich an zweiter Stelle, sofort nach der Tora und noch vor *Gan Eden* (dem Paradiesgarten), vor dem Fegefeuer, vor der *merkava* (dem göttlichen Thronwagen), vor dem Tempel, vor dem Namen des Messias – also in gewisser Weise als ein *kelal gadol* (eine große Regel, ein Prinzip) der Tora (Apg 2,38); schließlich: wie ja Mose (*nach* Pirke de Rabbi Elieser 46) mit den Gesetzestafeln vom Berg Sinai herabkam ausgerechnet am *jom kippur*, eben dem Tag der *Umkehr*: So »mosaisch« antwortete Petrus den Leuten in Jerusalem, die die Flammen des Geistes auf sich erfahren hatten.

Also ließe sich auch auf unsere Frage: »Was sollen denn jetzt wir«, heute, »tun?« antworten: Haltet die Gebote, die ihr kennt. Aber *welche* kennen wir? Und *wie* kennen wir sie?! Dürfen es, nach den Voraussetzungen der protestantischen Befreiungs- und Freiheits-Theologien, die wir gelernt haben, überhaupt *gebietende* Gebote sein,

---

<sup>4</sup> *Rudolf Bultmann*, Christus des Gesetzes Ende [1940], in: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Band 2, Tübingen 1952, 45.

also verbindliche für jede, jeden Einzelnen von uns, weil für uns alle – wenigstens uns Christen – bindend? Also Gebote nicht aus freiem Übereinkommen, gesellschaftlicher Voraussicht, politischem Willen oder individuellem Glücks- und Heiterkeitsverlangen, auch nicht aus neu aufgeheizten religiösen Bedürfnissen – aber auch nicht Gebote der freien Liebe: *ama, et fac quod vis*; also Gebote des wirklichen, nicht eines eingebildeten Gottes, die als solche auf unseren hedonistischen Empfindsamkeiten durchaus *lasten* können wie ein *ol, zygos*, ein Joch (Mt 11,29) – wenn wir es nicht besser wissen und nicht schon unter *ol ha-schamajim*, das Joch der »Herrschaft des Himmels«, getreten sind: also der Liebe und Leitung des Ewigen, unseres Gottes?

Die anhaltende Suspendierung jedenfalls der *Halacha* des Mose, der vom »Berg« und der vom »Stuhl«, in lutherischer Theologie und Kirche – ich meine das anhaltend geschürte soteriologische und anthropologische Misstrauen gegen den tatwilligen und tatbereiten Menschen oder die Konkurrenzierung von sozialen Verbindlichkeiten durch Verabsolutierung des individuellen Freiheitsverlangens in der Gesellschaft – ist kein guter Boden für die Losung, die mir für diesen Vortrag mitgegeben wurde: Zum Lied »Die güldne Sonne« (EG 449,5): »... laß mich auf deinen Geboten bestehn« gehört: »Wohl denen, die das Gebot halten«, *aschre schomre mischpat* (Ps 106,3) – *schamar*: es »hüten« (Buber zur Stelle), »beobachten«, »bewachen«, »bewahren« (Karl Barth)<sup>5</sup>.

Also: Es gehört dazu, was Johann Sebastian Bach zum Vierten Advent vertont hat: »Bereitet die Wege, bereitet die Bahn« (BWV 132) – in abstrakte Sprache übersetzt: Erarbeitet die Bedingung der Möglichkeit für so etwas wie eine »evangelische Halacha«.

## II.

Auf dieses Stichwort will ich später zurückkommen.

Vorher bitte ich Sie, es einem Menschen meiner Generation und meines Schul-Weges nachzusehen, dass ich bei dem zweiten mir mitgegebenen Untertitel: »Der Zusammenhang von Rechtfertigung und Gerechtigkeit« an des Lehrers Karl Barth Schrift von 1938 denken muss: *Rechtfertigung und Recht*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Karl Barth*, Das Halten der Gebote [1927], in: Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge, Band 3, Zürich 1957, 32.

<sup>6</sup> *Karl Barth*, Rechtfertigung und Recht, Zürich <sup>3</sup>1984.



Karl Barth ist weder tot noch von gestern. Mir jedenfalls lebt er. Fast nichts von dem, was ich theologisch und politisch denke, das ich nicht von ihm her oder – unter Schmerzen – ihm entgegen zu denken versuchte. Nehmen Sie es nicht nur als persönliche Befangenheit, sondern auch als ein Lernstück beim talmudischen Legitimations- und Traditionsdenken: Gutes Lehren tradiert mit den Inhalten auch die Namen der Lehrer. Gute Lehre selbst ist substantiell immer ein Dankerweis für das, was man »empfangen« hat, und kann davor schützen, allzu weit »abzuirren« von der Tradition der Kirche.

Ich kann hier nicht Karl Barths Rechtfertigungslehre vorstellen. Sie ist wahrscheinlich der härteste Brocken seiner ganzen Theologie, ein fundamentaler Angriff auf den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* des Luthertums: auf dessen kanonische Zentralstellung, damit auch auf seine universale Anwendung auf allen und jeden Belang der kirchlichen Lehre und Praxis, jeden inhaltlichen Gedanken, damit auch jede theologische Gedanken-Führung. (Ich denke nur zum Beispiel an Gerhard Ebelings Überzeugung, dass in der Theologie die historisch-kritische Methode die Anwendung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf das Gebiet des Erkennens sei und sein müsse<sup>7</sup>, aber auch an jede Art von Frömmigkeit und Öffentlichkeit einer evangelischen Glaubenspraxis.)

Die Provokation Barths ist so außerordentlich, dass ich sie, bis auf wenige Ausnahmen, auch von fast keinem seiner Schüler – welcher Generation auch immer – aufgenommen, geschweige denn fortgeführt sehe. An der allgemeinen theologischen und kirchlichen Ablehnung seines letzten Dogmatik-Bandes, der Tauflehre<sup>8</sup>, kommt heraus, wo die Provokation gesehen wird: in der Spitze der *Tat*-verantwortung, in der Barth den Sinn des »Heilsgeschehens« der Rechtfertigung des Gottlosen, der Vergebung seiner Sünde, sieht: in der Ablehnung der Taufe als Sakrament und kirchlich vermittelbarem Heilsmedium, stattdessen in der Erwachsenen-Verantwortung, die die eigene Taufe zu einem öffentlich-demonstrativen Willensakt eines seiner selbst bewussten und voll handlungsfähigen Menschen

---

<sup>7</sup> *Gerhard Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche [1956], in: Wort und Glaube, Tübingen 1960, 1 ff.

<sup>8</sup> Vgl. auch *Karl Barth*, Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, Zürich 1967 (= KD IV, 4 [1967]); vgl. auch *Karl Barth*, Das christliche Leben. Fragmente aus dem Nachlass (= Gesamtausgabe Band 2: Akademische Werke 1958–1961), Zürich 1976.

macht. Das ist ein glattes Gegenteil zu Bultmanns »von vornherein« als »böse« angesehenem Tatwillen.

Dabei ist Barths Umdenken der Tauftheologie und -praxis nur *ein* Anwendungsfall seiner der reformatorischen Tradition gegenüber kritischen Rechtfertigungslehre. In *Rechtfertigung und Recht* haben wir einen anderen, eminent *politischen* Anwendungsfall: die Frage nach einer Bedeutung des Rechtfertigungsgeschehens für das Verhältnis von Christen und Staat. Wie überhaupt die *Sphäre der Öffentlichkeit und des Politischen* diejenige ist, in der Barth die Realität Gottes nicht nur praktisch, sondern auch theologisch-dogmatisch befestigen wollte. Dahinter stehen die scholastischen Fragen: *an Deus sit, quid sit* und *quis Deus sit*, aber nun nicht mehr theologisch-spekulativ, sondern in Auslegung der Heilsverkündigung der Rechtfertigung des Gottlosen. Gerade hiergegen, gegen diese politische Sphäre als eine der Theologie, sperren sich Theologie und Kirche auch der Barth-Schüler-schaft. Helmut Gollwitzer nehme ich ausdrücklich aus.

Ehe ich kurz Näheres skizziere, hier wenigstens *vier Grundentscheidungen* in Barths Rechtfertigungslehre.

- Sie zielt nicht so wohl auf die Rechtfertigung des alten Menschen als vielmehr auf die Erschaffung eines neuen.
- So wird durch die Rechtfertigung auch nicht ein »Regime der Schweben«<sup>9</sup> hergestellt – etwa in Auslegung der Traditionsformel, dass durch das rechtfertigende Handeln Gottes der Mensch *simul justus et peccator* werde, immer noch ebenso *peccator* wie *justus*. Barth bekämpft eine Gleichbewertung und Gleichbehandlung des alten Sünders mit dem neuen Gerechten und den davon abgeleiteten Effekt einer Halb-und-halb-, einer unentschiedenen Mal-so-und-mal-so-Existenz mit der Folge einer Ausgewogenheit und »Neutralität« des Gerechtfertigten gegenüber den Bedingungen der »noch nicht erlösten Welt«<sup>10</sup>. Der neue Mensch kämpft für die neue Welt. Traditionell ausgedrückt: keine Rechtfertigung, die nicht in sich Heiligung wäre.

Sie ist also nicht ein nur forensischer Akt: Um Christi willen beleuchtet und interpretiert Gott den unverändert alten Menschen neu und anders. Es bedarf also keines Fragezeichens hinter »gerecht«. Barth sagt: Ja, gerecht ohne Wenn und Aber und ohne Rückversicherung bei mir altem Menschen: Der war ich.

---

<sup>9</sup> Vgl. Barth, *Das christliche Leben* (Anm. 8), 291. 292. 293 und öfter.

<sup>10</sup> These 5 der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen [1934].

Aber nun bin ich, was ich sein werde. Barth sieht die Urteilsstruktur der Rechtfertigungslehre nicht in einer Neu-Beurteilung des Menschen, sondern im Tod des alten, als der ich mit Christus sterbe, und als Erweckung des neuen Menschen, als den Gott mich mit Christus auferweckt hat von den Toten. Er würde vermutlich auch dem Sprachspiel Eberhard Jüngels mit der forensischen Urteils-Tradition nicht zustimmen und an solch eine manichäische »Ur-Teilung« des Menschen durch seine Rechtfertigung nicht denken können.<sup>11</sup>

- Nicht am Gesetz sieht Barth uns »scheitern«<sup>12</sup> und sterben, sondern mit Christus. In seiner Rechtfertigungslehre spielt das Gesetz nicht die mindeste Rolle, negativ nicht als Antreiberin und Anklägerin der Sünde, leider auch nicht positiv als Hinweis aufs neue Leben. Wo Barth groß ist, gegen alle Tradition rebelliert: Das Gesetz kann und will niemanden töten. Wo er also den schrecklichen *secundus usus legis*, den *usus elencticus* schlicht verwirft<sup>13</sup> – die bisher nirgendwo sonst verschlossene Quelle des theologischen Antijudaismus bei den Evangelischen –, da ist auch seine Grenze, über die wir meines Erachtens hinaus sollen: in der Anerkennung des Lebens-Gesetzes, des Gesetzes als der Kraft des aus der Sintflut und aus Sklaverei geretteten neuen Lebens, barthisch genauer: in der Anerkennung der Einheit und Selbigkeit des uns verkündigten Christus mit der in ihm auch uns Nichtjuden verkündigten Tora. Jüdisch ausgedrückt: in der Erweiterung der haggadischen, erzählbaren und erzählten Beziehung von Christus und Bund um eine halachische Beziehung, ähnlich dem Zusammenhang von Halacha und Haggada im Talmud.<sup>14</sup> Ich denke in diesem Sinne in der Tat an eine nächste talmudische Aufgabe der Christologie.
- Diese Rechtfertigungslehre ist diktiert von – ich sage das jetzt absichtlich abstrakt – Barths Gottes-»Begriff«, in dem a) das Sein Gottes nicht mehr ontologisch, sondern geschichtlich bestimmt wird, als unabsehbares, kontingentes »Ereignis«, also nicht als abgehoben und gedanklich abhebbares »Absolutum«, sondern

---

<sup>11</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen <sup>3</sup>1999, 191 f.

<sup>12</sup> Rudolf Bultmann, Weissagung und Erfüllung [1949], in: Glauben und Verstehen (Anm. 4), 183 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Karl Barth, Die Lehre von der Versöhnung (= KD IV,1 [1953]), Zürich 1953, 400 ff.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

b) geschichtlich: in dem geschichtlichen Ereignis einer »Alle und in Allen Alles nicht nur neu beleuchtenden, sondern real verändernden Tatsache, dass Gott ist«<sup>15</sup>. Das ist ein Begriff, den ich nach wie vor der elften These von Karl Marx über Feuerbach vom Frühjahr 1845 nachgebildet sehe: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert ...« (wie zum Beispiel die Traditionalisten der forensischen Rechtfertigungslehre den Menschen), »... es kommt aber darauf an, sie zu verändern« (eben so, wie Barth den biblischen Gott und sein Handeln begrifflich begreift).<sup>16</sup> Gott »ist«, existiert a) unter dem rein historisch-weltlichen Begriff einer »Tatsache«<sup>17</sup>. Seine Tatsächlichkeit, also seine Realität und Existenz, ereignet sich aber darin, dass tatsächlich, weltlich, real alle Menschen verändert werden – nach Barth schlicht durch die »Tatsache«, dass sie jetzt – in wie großer Nähe oder Ferne und mit wie viel Bewusstsein davon auch immer – Israel und mit Israel Jesus Christus wirkend und wirksam in ihrer Mitte haben, dass aber b) durch sie, die so von Israel und Jesus mitbestimmten Menschen, »Alle«, schlechthin »Alles«, die ganze Welt, ihre Geschichte, ihre Natur, eben doch mehr als nur den »neuen Schein« unseres Adventsliedes (EG 23,4) erhalten, sondern »verändert« wirken. Die veränderte Welt also: Wirkung der veränderten Menschen, kein apokalyptischer Mythos! c) Das alles ist nun »real«, geschichtlich, und darum auch für menschliches Begreifen »gegenständlich«. Gott ist »reale« Tatsache nicht an und für sich und per se – Ende jedes philosophisch-theologischen Realitätsbegriffes von Gott –, er ist »real« in der realen Veränderung von Menschen, die real die Welt verändern.

In anderer Perspektive spricht Barth – unter allen mir bekannten Theologen alter und neuer Zeit nur er – von der »Revolution Gottes«: ein Begriff, von seiner frühesten Zeit bis ins letzte Alterswerk der Tauflehre immer wieder gewählt, zweifellos wieder ein Begriff aus der politischen Sphäre (und als solcher in jeder Interpretation zu beachten!). »Revolution« ist also neben »realer« Weltveränderung durch Menschen ein Identifizierungsbegriff für den biblischen Gott.

---

<sup>15</sup> Karl Barth, Die Lehre von Gott (= KD II,1 [1939]), 289.

<sup>16</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972, 239f.

<sup>17</sup> Vgl. zur Sache: Reinhart Staats, Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffes »Tatsache«, in: ZThK 70, 1973, 316–345.

Eine dritte Beobachtung stützt diese gesellschaftlichen Zusammenhänge an Barths Gottesbegriff. 1923 hatte er als Inhalt der für eine christliche Ethik in der Gegenwart wichtigen Vorstellung vom Tausendjährigen Reich – jüdisch also: von den »Tagen des Messias« vor dem *olam haba* – »Freiheit in Liebe und Liebe in Freiheit« genannt und gesagt, diese Bestimmung sei ihm »in Form der sozialistischen Zukunftshoffnung aktuell geworden« und beantworte die Frage »Was sollen wir tun?«. Barth beschreibt dies ausdrücklich als »Ziel des sittlichen Kampfes«. <sup>18</sup> Eben diese ethisch-sozialistische, utopisch-millennarische Hoffnungsformel hat er in seiner Gotteslehre <sup>19</sup> dann zur Grundbestimmung der Wirklichkeit Gottes gewählt unter der Überschrift »Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit«, deren erste Näherbestimmung aber heißt »Gottes Sein in der Tat«. Hier ist Barth Schüler von Hermann Cohen und des modernen jüdischen Begriffs von einem »ethischen Monotheismus«.

Das Rechtfertigungsgeschehen ist also eine Weise der »realen Tatsache, dass Gott ist«: nicht Rechtfertigung des alten, sondern Erschaffung des neuen Menschen. Nicht »Regime der Schweben« und »Neutralität« der Welt gegenüber, sondern neuer Mensch: dazu geschaffen, mit Allen Alles zu verändern, darin Gott weltlich »Tatsache« werden zu lassen und so zu bezeugen, dass Gott »ist«.

Knapp und schlicht zusammengefasst: In der Rechtfertigung, wie Barth sie lehrt, sucht Gott den Menschen, der ihn weltlich in der Welt »realisiert«, ihn statt als Idee oder Projektion als *wirklichen* Gott rechtfertigt, ihm wie im Himmel eben so auch auf Erden Recht gibt.

### III.

Die *Figur des neuen Menschen* nun ist Urgestein des Barthschen Denkens und in ihrer Bedeutung für seine Theologie im Ganzen gar nicht hoch genug einzuschätzen. Mir ist sie zuerst begegnet in einer der seit Jahrzehnten von mir entzifferten und kommentierten und bisher noch nicht veröffentlichten Sozialistischen Reden, die Barth 1915 über »Die innere Zukunft der Sozialdemokratie« gehalten hat-

---

<sup>18</sup> *Karl Barth*, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1925, 139–141. Vgl. dazu *Marquardt*, Theologie und Sozialismus (Anm. 16), 238 ff.

<sup>19</sup> *Barth*, Die Lehre von Gott (Anm. 15), 288.

te. Das war eine Besinnung auf Aufgaben der sozialistischen Partei unmittelbar nach deren »Sündenfall« 1914, als sie nirgendwo in Europa den Ausbruch des 1. Weltkriegs verhindert, vielmehr in Deutschland durch Gewährung der Kriegskredite an die kriegführende Regierung (und anderswo anders) unterstützt hatte. Barth sah da, wie er bald danach schrieb, die »Glut des sozialistischen Dogma[s]« »erlöschen«<sup>20</sup>. In jener Rede von 1915 will er, dass die Sozialisten »diesen Ordnungen« der gegebenen Gesellschaft aber endlich wieder »gefährlich werden, sonst wollen wir zusammenpacken«. Er sieht dafür keine andere Möglichkeit, als ein in der Partei zu lange übersehenes Element der Lehre von Karl Marx in Erinnerung zu bringen: »Der historische Materialismus im Sinn von Marx hat nicht die Form eines *nur* ökonomischen Ablaufs, sondern gerade das Selbständigwerden der lebendigen Menschen gegenüber der Materie. Mit den Zuständen und aus den Zuständen heraus will der Mensch sich erheben. Das Verhältnis ist das einer Wechselbeziehung.« »Nicht: Zuerst bessere Menschen, dann bessere Zustände. Nicht: Zuerst bessere Zustände, dann bessere Menschen. Beides mit- und ineinander.«

Genau diese dialektische Verhältnisbestimmung von Basis und Überbau »bei den Gründern des Sozialismus« hat Barth *auf theologischem Boden* wiederholt in der *Verhältnisbestimmung von Gottes Tun und menschlichem Tun*, einem Kernproblem des protestantischen Gnaden- (und darum auch Sakraments-)Verständnisses: die Behauptung einer uneingeschränkten Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes im Heilsgeschehen für die Menschen. Im Alterswerk der Tauflehre hat Barth – rücksichtslos gegen die ganze protestantische Tradition, vor allem auch rücksichtslos gegen die entsprechenden Missverständnisse eines Barthianismus – provokant und altersfroh gesagt: »Gottes Allwirksamkeit ist nicht seine Alleinwirksamkeit«<sup>21</sup>, da käme ja doch nur »ein passives Partizipieren des Menschen an dem, was in Jesus Christus Gott allein täte«<sup>22</sup>, heraus statt ein »eigenes, freies Tun« des Menschen; der Mensch wäre dann ja nur »ein unselbständiger Annex«, »eine bloße Spiegelung der von Jesus Christus [...] vollbrachten Befreiungstat«<sup>23</sup>, wohingegen Barth, mit einem Begriff seines liberalen theologischen Lehrers Wilhelm Herrmann, an einen »echten

---

<sup>20</sup> *Karl Barth*, Römerbrief. Unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1919, Zürich 1963, 332.

<sup>21</sup> *Barth*, Das christliche Leben (= KD IV,4) (Anm. 8), 25.

<sup>22</sup> Ebd., 20f.

<sup>23</sup> Ebd., 20.

Verkehr zwischen Gott und den Menschen«, und zwar als »verschiedenen Partnern« denkt<sup>24</sup>, also an eine ernsthafte »Wechselbeziehung« ganz im Sinne des biblisch-jüdischen *Bundesdenkens*. So sind Gottes Wirken und menschliches Tun zwar zwei verschiedene Gesichtspunkte, aber in der Sache eine Einheit. Das Rechtfertigungsgeschehen »expliziert sich ja wie von oben nach unten, so auch [!] von unten nach oben«<sup>25</sup>.

Weil wir hier mit dem Nerv der protestantischen Rechtfertigungslehre zugleich *das* theologische Widerstandszentrum gegen das Judentum haben, liegt mir an dem Hinweis, dass dies keine Marotte des alten Barth, sondern ein *Integral seiner Lehre* zu allen seinen Zeiten war, wir es hier also mit einem *Grundinteresse der Barth'schen Theologie* zu tun haben. Schon im ersten *Römerbrief*, also kurz nach jener Einforderung des ganzen, in der Partei vergessenen Karl Marx, schrieb Barth zu Röm 6,15–23 unter der Überschrift »Ostern« (also dem Ereignis des neuen Lebens schlechthin) zunächst und ganz im Sinne der Tradition: »Die Eigenkraft der Gnade sorgt für uns« (also Allwirksamkeit Gottes), um sofort anzuschließen: »Und nun fahren wir unbefangen fort [unbefangen von der protestantischen Tradition]: die Eigenkraft der Gnade ist [!] der freie, gute, aus Gott strömende und an Gott orientierte Wille des Menschen«<sup>26</sup>. Die »Eigenkraft der Gnade Gottes« *ist* der »Wille des Menschen« (Bultmann, höre!). Barth ist sich schon hier der Frechheit, Kühnheit und Verwegenheit dieses identifizierenden »Ist« bewusst und verdeutlicht, wie er es meint, und zwar hier schon mit der für ihn charakteristischen Idiosynkrasie gegen alles, was er viel später das »Regime der Schweben« genannt hat: »Jetzt nur kein Schwanken hin und her zwischen dem, was Gott an uns tut, und dem, was wir selber tun müssen; sondern nun [hört, ihr lieben Barthianer!] tapfer die Seite umgekehrt und furchtlos es ausgesprochen: Der Mensch unter der Gnade ist das, was er aus sich machen wird. Er ist frei in Gott. Er hat Gottes Lust und Macht zum Guten. Er hat die Gabe der Aktivität des guten Willens. Hier steht nicht mehr *nebeneinander* das schöpferische Tun Gottes, die Imperative der Sittlichkeit und deren Erfüllung (also nicht mehr: Evangelium und Gesetz). Sondern hier heißt es: Gott wirkt beides ...« Und so weiter, bis hin zu dem Satz: »Sag Gnade, so

---

<sup>24</sup> Ebd., 20. 25.

<sup>25</sup> Ebd., 24.

<sup>26</sup> *Barth*, Römerbrief (Anm. 20), 169.

sagst du: Gerechtigkeit auf Erden«<sup>27</sup>, also: Alle und in Allen Alles real veränderndes Geschehen. Die dialektische Einheit von Basis und Überbau, gesellschaftlichen Verhältnissen und selbständigen Menschen beim vom real existierenden Sozialismus vergessenen Marx, das »Ineinander«, die »Wechselbeziehung« von Menschen und Zuständen, persönlicher und »struktureller« Sünde bekommt eine theologische Entsprechung in der Verhältnisbestimmung von Gottes Tun und Menschen-Tun, von Gnade und Wirken. Dieses »Ineinander«, diese Wechselbeziehung erklärt dann auch die spätere »Wirklichkeit« Gottes in seiner »Alle und in Allen Alles nicht nur neu beleuchtenden, sondern real-verändernden« Tatsächlichkeit.

Und nun hat Barth in der Sozialistischen Rede 1915 gerade diese Rückerinnerung an den wahren Marx und Engels in die (gnostisch klingende) Formel verpackt: »Nur Erlöste können erlösen. Der neue Mensch muß geschaffen werden.«<sup>28</sup> Beides gehört zusammen: »Nur Erlöste können erlösen« will sagen: Wenn die sozialistische Bewegung der Welt der bestehenden Ordnungen noch einmal gefährlich werden will – und das soll sie; sie soll diese Welt nicht »verloren« geben, also auch sich nicht weiterhin an sie assimilieren, sondern Welt »erlösen«, das heißt befreien von »diesen« alten kriegshaltigen »Ordnungen« –, dann braucht sie dafür »neue Menschen«, neue Sozialisten. Bloß kein theologisches Gequengel über »strukturelle Sünde«, vielmehr: Strukturveränderung. Darum der Ruf: »Der neue Mensch muß geschaffen werden!«, der Sache nach offenbar gegen Lenin gerichtet, der 1905 in seiner Schrift »Staat und Revolution« geschrieben hatte, die Revolution müsse gemacht werden eben nicht (wie Barth wollte) mit neuen Menschen, sondern »mit Menschen, wie sie gegenwärtig sind«<sup>29</sup>. Barth hat damit gegen Lenin zunächst Unrecht gehabt. Denn die zwei Jahre nach Barths Rede vonstattengegangene bolschewistische Revolution von 1917 wurde in der Tat nicht von neuen Menschen, sondern von alten gemacht, freilich mit der Folge, die Lenin einkalkuliert und die Barth im Namen von Marx nicht gewollt hat. Denn Lenin zeichnet die Menschen, »wie sie gegenwärtig sind«, als solche, die eben nicht »Erlöste« in »eigenem, freiem Tun« waren, sondern als solche, »die ohne Unterordnung, ohne

---

<sup>27</sup> Ebd., 169f.

<sup>28</sup> Zitiert nach: *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, *Verwegenheiten*. Theologische Stücke aus Berlin, München 1981, 482.

<sup>29</sup> *Vladimir I. Lenin*, *Staat und Revolution*. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution, Berlin 1950, 53.



Kontrolle, ohne Aufseher und Buchhalter nicht auskommen werden«<sup>30</sup> – also nicht ohne Diktatur des Proletariats, welche dann freilich auf Dauer zum Misslingen der Revolution geworden ist –, was wiederum Barths Sicht »von der jetzt erlöschenden Glut des sozialistischen Dogma[s]« Recht gegeben hat, von der er ausgerechnet im Jahre der bolschewistischen Revolution geschrieben hat und was ihn nach »mehr als Leninismus« hat Ausschau halten lassen – im Namen eines vergessenen Marx!

Wie nun auch immer: »Der neue Mensch muß geschaffen werden« ist bei Barth zuerst eine *politische Parole*. Sie hat sich als politische nicht bewährt und ist unerfüllt geblieben. Von ihrem *Postulat* hat Barth aber trotzdem niemals gelassen. Im Gegenteil. Er hat dann den neuen Menschen *gefunden*. Die sogenannte »christologische Konzentration« seiner Theologie in ihrer Konsequenz und erhellenden Kraft ist der Fund des neuen Menschen, die Erfüllung des politischen Postulats von 1915. In Jesus Christus haben wir »oben« und »unten« vereint in freier »Partnerschaft«, gehen Gottes Tun und des Menschen Tun in freier »Wechselbeziehung« in eins. In ihm ist die Allwirksamkeit Gottes nicht Alleinwirksamkeit des »Vaters«, sondern auch die des »Sohnes«; in ihm ereignet sich »Erlösung«, Befreiung der Welt: ihre fundamentale »Veränderung«. Dadurch, dass Gott ihr seinen »Sohn« – Israel und Jesus Christus – in ihre Mitte gibt, ist Jesus »der königliche Mensch«<sup>31</sup>.

Aber nun gehört für Barth der neue Mensch keineswegs nur in die Christologie, sondern auch in die *Soteriologie*. Denn den qualitativ neuen Menschen gibt es nie nur allein und für sich. Als Reformierer weiß Barth das eindeutig als ein Lutheraner: Christus gibt es nur zusammen mit »den Seinen«, und das sind – auch da geht der Sozialist Barth über manche theologische Engführung weit hinaus – nicht nur die Kirchenmenschen, sondern eben »alle« Menschen, Christus nur zusammen mit »Adam«. Und zwar ist die Menschheitsbedeutung Christi nicht etwa nur Auswirkung seines Wirkens; vielmehr hat er von Ewigkeit die Menschheit in sich, in seiner Geschichte. Nicht nur er ist gestorben, sondern alle Menschen in ihm. Und nicht nur er lebt, erweckt vom Tode, sondern in ihm alle Menschen. Und so lebt nicht nur er den neuen Menschen, sondern in und durch und mit ihm alle Menschen.

---

<sup>30</sup> Ebd., 53.

<sup>31</sup> *Karl Barth*, Die Lehre von der Versöhnung (= KD IV,2 [1955]), 173 ff.

Und sie tun es »wirklich«. Über »Die Wirklichkeit des neuen Menschen« hat Barth im Herbst 1948 in Bièvres bei Paris gesprochen<sup>32</sup> und hat auch da übrigens mit einer Sicht »von unten nach oben« angefangen, also mit Blick auf uns alle als neue Menschen, um danach erst die ergänzende und begründende Sicht »von oben nach unten«, von Christus auf uns alle folgen zu lassen: »Man darf die Sache auch einmal in der Reihenfolge entfalten, die wir hier gewählt haben.«<sup>33</sup> Gerade im Blick auf uns alle formuliert Barth wieder das, was ich das Grundinteresse seiner ganzen Theologie genannt habe: »Die Wirklichkeit des neuen Menschen ist der zentrale Inhalt des Evangeliums. Es lohnt sich, das klar zu machen. Der neue Mensch ist das ganze Evangelium.«<sup>34</sup> Eben: »Der neue Mensch *muß* geschaffen werden«, er ist 1948 das »Wesen des Christentums«<sup>35</sup>, das heißt: »der Beitrag des Christentums zum Leben der Menschheit«<sup>36</sup>. So harnackisch-liberal hört man Barth selten reden; aber an diesem Punkt *will* er so reden. Auf der Erschaffung des neuen Menschen liegt der ganze Nachdruck der Barthschen Rechtfertigungslehre und all dessen, was er von dem biblischen Gott, der alle und in allen alles nicht nur neu beleuchtenden und beurteilenden, sondern real verändernden Tatsache zu sagen weiß. Die ihm eigene Sprachfigur von der »Revolution Gottes« ist das knappste Wort dafür. Wir wissen nun: »Revolution« ist hier kein metaphorischer Begriff, sondern bewusster Gegenbegriff dagegen, dass die sozialistische Revolution den herrschenden Ordnungen unserer Welt doch auch nach 1915 – also doch auch 1917, auch 1939 beim Hitler-Stalin-Pakt, auch nach 1945 – den Un-Ordnungen des Kapitalismus nicht »gefährlich« geworden ist. Das politische Postulat wurde nicht fallengelassen; Barth hat es anders sich erfüllen sehen. Die »Revolution Gottes« hat anders als die Leninsche Revolution den »neuen Menschen geschaffen« und rechnet nun mit ihm, setzt ihn ein.

---

<sup>32</sup> *Karl Barth*, Die Wirklichkeit des neuen Menschen (= Theologische Studien, hg. v. Karl Barth, Heft 27), Zürich 1950.

<sup>33</sup> Ebd., 13.

<sup>34</sup> Ebd., 9.

<sup>35</sup> Ebd., 10.

<sup>36</sup> Ebd.

#### IV.

Dies sind die weiteren Zusammenhänge, in denen 1938 Barths Schrift *Rechtfertigung und Recht* erscheint. Die Revolution Gottes, die in der Rechtfertigung des Gottlosen, das heißt in der Abschaffung des alten und der Erschaffung des neuen Menschen Ereignis ist, soll kein Binnengeschehen in Einzelnen sein. Nicht nur ein »innerer Mensch«, *eso anthropos* (Röm 7,22), wird erschaffen, auf den die reformatorische Rechtfertigungslehre die »Revolution Gottes« eingeschränkt hat. Barth klagt eine marxische Weite des Rechtfertigungsgeschehens ein: Wie keine »besseren Zustände« ohne »bessere Menschen« – das ist die konservative lutherische politische Weisheit –, so auch keine »besseren Menschen« ohne »bessere Zustände«, zu denen auch, ja gerade die gerechtfertigten Menschen gehören, die Gott durch ihre Rechtfertigung nun *verantwortlich* gemacht hat. Barth hat in Bièvres 1948 gewusst, dass dies alles so zu sehen »eine Frage des Mutes« ist, »sehr formal, sehr neu und überraschend«, im Gegensatz zu der »uns Allen nur zu bekannten Theologen-Melancholie« eine »Frage der Entscheidung«<sup>37</sup>. (Mit dem Psycho-Begriff der Melancholie hat Barth auch sonst einerseits die Menschen der norddeutschen Tiefebene belegt, die mental anders dran sind als ein »Sohn der Berge« wie er selbst. Aber natürlich kennzeichnet er damit zugleich »das Luthertum« als melancholisch, das durch seine Deutung der Rechtfertigungsverkündigung im »Regime der Schweben« lustlos gegen Gott und die Welt wirkt.)

Also: Ist nicht Rechtfertigung auch auf die Welt der nun einmal gegebenen »Zustände« hin zu denken? Das ist eine bis dahin außer in Bad Boll im Protestantismus ernsthaft noch nie und grundsätzlich gestellte Frage.<sup>38</sup> Ist nicht allein schon im Zentralwort des Luthertums, »Rechtfertigung«, das Wort »Recht« enthalten? Ist es nicht unvermeidbar, wenn Rechtfertigung Dogma ist, es auch auf das Menschheitsphänomen Recht zu beziehen? Nicht nur beiläufig, sondern auch substantiell? Ich mache mir die Frage zu Eigen und führe

---

<sup>37</sup> Ebd., 11.

<sup>38</sup> Über Karl Barths biografische Beziehungen zu der Welt von Johann Christoph Blumhardt und seinem Sohn Christoph vgl. *Eberhard Busch*, Karl Barths Lebenslauf. München 1975, 96f. Für unseren Zusammenhang ist wichtig: *Karl Barth*, Vergangenheit und Zukunft (Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt), in: *Jürgen Moltmann* (Hg.), Anfänge der dialektischen Theorie, Teil 1, München 1962, 37–49, bes. 43 ff.; *Barth*, Die Lehre von Gott (= KD II, 1) (Anm. 15), 713f.

sie über ihre Barthsche Erstgestalt von 1938 weiter auf »uns heute« zu: Nötigt uns nicht die zentrale Bedeutung der Rechtfertigung dazu, Gott und sein Handeln und Heil statt als »religiöse« als eine *Rechtswirklichkeit* zu denken, unser Glaube-Hoffnung-Liebe-Verhältnis zu ihm als ein Rechtsverhältnis zu bestimmen, in dem er darauf aus ist, uns Recht zu geben, aber auch erwartet, dass wir *ihm* Recht verschaffen in der Welt, *sein* Recht in der Welt der Menschenrechte und aller gesellschaftlichen Rechtsbeziehungen sonst? Mit Mühe haben wir ein klassisches antijüdisches Nein zur »jüdischen Gesetzesreligion«, zu einem »kasuistischen« Argumentieren, einem »juridischen« Denken der Pharisäer und des Judentums überhaupt, hinter uns gebracht, in dem das Rechtliche als der geradezu teuflische Gegensatz zum Religiösen und Theologischen behauptet wurde. Doch haben wir es nicht so hinter uns, dass wir in das Denken Gottes und seines Heils die Wirklichkeit des Rechts aufgenommen hätten. Gott, als »Richter« gedacht, war wohl immer da, aber so mit den Schrecken des Jüngsten Gerichts verbunden, dass der Gedanke des Richtens äonenweit vom Gedanken der Rechtfertigung ferngehalten, nur mit dem Motiv der *Verurteilung*, nicht dem der *Berechtigung* verbunden wurde. Auch die ambivalente Einstellung zum Gesetz ist ebenso Voraussetzung wie immer neue Folge dieser *Rechtsvergessenheit* gerade dort, wo Rechtfertigung so gefeiert wird. Hier haben wir meines Erachtens aus unserer Begegnung mit dem Judentum eine umfassende Lerneinheit vor uns, zu der wir als erstes einen Neuanfang in unserem Verhältnis zum Gesetz brauchen.

Nun hat Barth 1938 die Rechtfertigung wohl auf »das Recht« bezogen, aber nicht auf das biblische Gesetz. Ich sagte schon: Anders als in der protestantischen Tradition, wo es als Antreiberin und Anklägerin der Sünde eine Hauptrolle spielt, hat es bei Barth keine Bedeutung im Rechtfertigungsgeschehen: Gott in Christus klagt an, nicht das Gesetz. Barth bezieht die Rechtfertigung hier vielmehr auf das sich in der Gestalt des Staates verkörpernde Recht, auf das Recht und die Rechte des Staates. Das ist der Situation von 1938 geschuldet. Barth war damals aus Hitler-Deutschland vertrieben, und das brennendste Thema für die Bekennende Kirche in Deutschland war die Frage nach ihrem Verhältnis zum Staat. Barth konnte sich dazu jetzt von Basel aus deutlicher äußern als zuvor in Bonn.

Er fragt: Gehört nicht »mit der göttlichen Rechtfertigung auch das menschliche Recht in irgendeinem Sinn zum Gegenstand des christlichen Glaubens und der christlichen Verantwortung und damit auch des christlichen Bekenntnisses [!]?« Gehört das Problem

der Ordnung, des Friedens und der Freiheit, »gehört das Alles [nicht] mit hinein in den Bereich der Wirklichkeit der neuen Zeugung des Menschen durch Gottes Wort, in die Wirklichkeit seiner Heiligung durch den Geist«?<sup>39</sup> Auch hier finden wir die Hauptworte des Barthschen Grundinteresses: groß geschriebenes »Alles«, »Wirklichkeit«, neue Zeugung des Menschen, Heiligung. Barth benennt die Frage auch als die eines »politischen Gottesdienstes«, ein damals völlig neuer, anstößiger Begriff, den wir erst in den kritischen fünfziger Jahren des Kalten Krieges nachgeholt haben. Wieder sieht Barth den Staat nicht, wie das Luthertum, unter dem Begriff des Gesetzes, sondern lebendig-anschaulich-geschichtlich im grellen »Bild der Hinrichtung Jesu Christi durch seine Behörde«<sup>40</sup>, genauer, personaler gefasst, im Gegenüber von »Jesus und Pilatus«<sup>41</sup>.

Ich verkürze nun wieder auf das für uns Wichtigste.

- Keine neue Lehre vom Staat, sondern von der zwischen Staat und Kirche bestehenden »Situation«, besser: zu ihrem gegenseitigen Verhältnis, noch besser: ihrem politischen »Verhalten« zueinander<sup>42</sup>, ihrer »Wechselbeziehung«, wie sie sich aus der Sicht der Kirche ansehen müsste.
- Positiv: Christen sehen jeweils den Staat nicht nach rückwärts als Gebilde einer zur Eindämmung der Sünde eingerichteten Schöpfungsordnung, wie das Luthertum es will, das ja auch das Gesetz nach rückwärts, »um der Sünde willen« gegeben sieht. Sie sollten ihn nach vorwärts, aus der Zukunft des neuen Jerusalem, des kommenden Reiches Gottes sehen. Das wird »ewiger Staat«<sup>43</sup>, »Stadt des ewigen Rechts«<sup>44</sup> sein, also etwas schlechthin Politisches. Positiver kann der Staat gar nicht gesehen werden als von seiner Zukunft im *politeuma* des Himmels her. Der freundliche Staat der Zukunft ist für Christen Maß ihres Verhaltens zum irdischen Staat der Gegenwart. Keiner, außer den Christen, weiß so grundsätzlich »um die Berechtigung und Notwendigkeit des Staates«.

---

<sup>39</sup> Barth, Rechtfertigung und Recht (Anm. 6), 93.

<sup>40</sup> Ebd., 8 (innerhalb eines Zitats von Karl Ludwig Schmidt).

<sup>41</sup> Ebd., 9.

<sup>42</sup> Ebd., 27.

<sup>43</sup> Ebd., 39.

<sup>44</sup> Ebd., 27.

- In dieser Sicht können sie für den irdischen Staat beten. Auch hier: Positiver geht's nimmer. Das ist die Garantie, die sie ihm geben können. Damit hier ein »Wechselspiel« entstehen kann, erwartet die Kirche vom Staat eine »beschränkte Garantie« für ihr Gebet und die Verkündigung des Gottesrechts.
- Wofür Christen beten, dafür arbeiten sie auch<sup>45</sup>, verhalten sich nicht fügsam<sup>46</sup>, nicht neutral<sup>47</sup> zum Staat, sondern engagieren sich in ihm und für ihn – kritisch, zum Beispiel so, dass sie jedenfalls nicht ihn, den Staat, anbeteten; aber auch positiv, indem sie betend und arbeitend dafür wirken, dass der Staat »als Rechtsstaat erhalten bleibe oder zum Rechtsstaat wieder werden möchte«<sup>48</sup>. Nicht also »Pilatus-Staat«<sup>49</sup>, wie er 1938 einerseits in der »Tyrannei« des Faschismus als Hitler-Staat, andererseits in der »Anarchie« des Bolschewismus als Stalin-Staat da ist, sondern Salomo-Staat, der wenigstens ein Abbild eines Reichs des Friedens ist. Aber »Rechtsstaat« heißt vor allem »demokratischer Staat« tätiger Mitbürger, kein Staat passiver Untertanen, vielmehr von Menschen, die die göttliche Rechtfertigung verkündigen, indem sie »auch der Aufrichtung und Erhaltung des menschlichen Rechts«<sup>50</sup> dienen – nicht nur konservativer »Erhaltung«, sondern auch einer »Aufrichtung« immer neuen menschlichen Rechts. Wer hätte bei »Aufrichtung« nicht Röm 3,31 im Ohr: *alla nomon histanomon*, wir zerstören nicht das Gesetz, im Gegenteil, richten es auf? Wer hätte 1938 neben Karl Barth aus der Rechtfertigungspredigt eine Entgegensetzung des »Rechtsstaates«, ja des »demokratischen« Staates gegen den Pilatus-Staat in Hitler-Deutschland und Stalin-Russland, und wer hätte da als Christenaufgabe neben der Rechtserhaltung eine »Aufrichtung« von neuem Recht abzuleiten gewagt! So geläufig, ja manchem schon abgelaufen, »Rechtsstaat« und »Demokratie« heute scheinen mögen – die Aufgabe einer Aufrichtung neuen Rechts hat bisher keine Kirche, kein Theologe zu einem ersten Kontext eines »gelebten Lebens«<sup>51</sup> in der Rechtfertigung gemacht. Es gibt

---

<sup>45</sup> Ebd., 43 f.

<sup>46</sup> Ebd., 36.

<sup>47</sup> Ebd., 45.

<sup>48</sup> Ebd., 44.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd., 45.

<sup>51</sup> Ebd.

nicht nur eine alte antijüdische Kritik des Rechtsdenkens, auch eine linke Kritik von Recht als Ordnung des Zusammenlebens. Hier an der Stelle, wo Barth – meines Erachtens allzu verschwiegen – auf Röm 3,31 anspielt, sehe ich den *terminus a quo*, von dem aus wir in der Schule des Judentums weiterkommen sollten. Die erste noachidische *mitswa* geht *al ha-dinim* – das erste noachidische Gebot zielt auf Rechtsverhältnisse!

Zusammengefasst: Barth hat bei dem zur Rechtfertigung gehörenden »Recht« 1938 situationsbedingt an die Christen *im Staat* gedacht, nachdem er zuvor in den zehner und zwanziger Jahren an *Weltveränderung und Weltrevolution* gedacht hatte. Ich höre darin verborgen und eingeschlossen dennoch auch eine Stellungnahme zu einer *neuen* Perspektive von »Gesetz«. Dass er vom biblischen Gesetz hier schwieg, war theologische Kritik an der lutherischen negativen Bedeutung von Gesetz bei der Entfaltung der Rechtfertigungslehre und zugleich Kritik am politischen Versagen des Luthertums gegenüber dem Hitler-Staat.

Eine Reflexion von »Recht« statt auf den Staat auf den viel weiteren und aufgeklärten Begriff der »Gesellschaft« hat er, der sehr auf die deutsche Wirklichkeit ausgerichtet war, in diesem Zusammenhang gar nicht erst begonnen. Wissen von »Gesellschaft« war mit den marxistischen Theoretikern und den jüdischen Soziologen und Psychologen aus Deutschland längst verjagt, noch ehe ihre Begriffe ins bürgerliche Bewusstsein hätten eingehen können. Barth hätte mit dem Begriff »Gesellschaft« nicht nach Deutschland hinüber kommunizieren können. Dies ist bei uns erst durch die Studentenbewegung allgemein möglich geworden. Dass Barth sich und uns von der Rechtfertigungslehre wie zur Welt-»Revolution«, zum faschistischen und bolschewistischen »Staat«, zum Rechtsstaat und zur Demokratie oder zur sich über sich selbst aufklärenden »Gesellschaft« auch auf das jüdische Volk und sein Wissen von Gesetz hätte beziehen können, kam ihm nicht in den Sinn. Das bleibt *uns* zu tun.

## V.

Von hier aus versuche ich nun, eine Brücke zur »Evangelischen Halacha« zu schlagen. Wer begonnen hat, Talmud zu lernen, erfährt zuerst ein Schock-Erlebnis. Kaum ein Text, den man, sei es philologisch als »Text«, sei es hermeneutisch als Sinn, aus sich selbst heraus verstehen könnte. Uns fehlt jedes »Vorverständnis« dafür. Das gilt

vor allem für die Halacha, aber doch auch für den unlöslichen *Zusammenhang*, in dem Halacha in Haggada verflochten ist. Es gibt über die allgemeine Verständlichkeit der Haggada nicht nur ein populäres Missverständnis, was die hübschen und homiletisch wunderbar zu zernutzenden Geschichten betrifft, sondern auch ein theologisch-fundamentales. Wurde in der zweitausendjährigen Tradition der Kirche am sogenannten Alten Testament festgehalten, dann zwar unter der Nomenklatur »Gesetz und Evangelium«, in Wahrheit aber unter einem Primat der Haggada und unter Opferung der Halacha. Die erzählte Geschichte Israels – zum Beispiel in den fünf Büchern der Tora – wurde als Vorgeschichte des Christus-Geschehens rezipiert. Aber dass die biblische Haggada ständig durchzogen ist von halachischen Problemfällen, wir zum Beispiel die Exodus-Haggada in Ex 12 nur völlig eingekleidet in die Pessach-Halacha haben: Das wurde zwar historisch-kritisch wahrgenommen, aber oft nach angeblich verschiedenen Quellen auseinander dividiert und systematisch, das heißt als Tatbestand der kirchlichen Lehre, überhaupt nicht einmal als Problem und Aufgabe gesehen, wie es ja auch keine theologische Rezeption zum Beispiel von Leviticus gab und gibt. So hat die Nomenklatur »Gesetz und Evangelium« zur Rettung des Alten Testaments etwas Irreführendes. Mit »Gesetz« ist in der protestantischen Theologenformel nicht Halacha, sondern Haggada gemeint, die dann wieder unter dem Vorurteil »Gesetz« eine von vornherein abgewertete Bedeutung bekam: als Geschichte der »Verheißung« nicht nur auf »Erfüllung« bezogen, sondern von ihr *überboten* und dominiert. Wir brauchen also nach der großen Typologie-Debatte der fünfziger Jahre<sup>52</sup> meines Erachtens eine *neue* Diskussion zur »Hermeneutik des Alten Testaments«, in der jetzt die Haggada-Halacha-Relation sowohl historisch wie dogmatisch in ihrer Eigenbedeutung und in ihrer Bedeutung für Juden einerseits, Christen andererseits Thema würde. Rolf Rendtorff, Frank Crüsemann und andere haben für die historisch-philologische Aufgabe längst damit begonnen.

Aber unsere Ungeübtheit in der Halacha-Haggada-Differenzierung der Schriften lässt sich vergleichsweise leicht beheben. Größere Schwierigkeiten bereitet uns das *Talmud*-Lernen, nicht, wie man früher oft sagte, wegen der sonderbaren rabbinischen Argumentationsform und -sprache. Davon redet man gerne, verdeckt sich aber das

---

<sup>52</sup> Vgl. zum Beispiel: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments, hg. v. *Claus Westermann*, München 1960.



viel tiefere Problem, dass wir nichts vom *Alltagsleben* dieses Volkes wissen, seinem von der Tora durchformten Lebensstil und den daraus entstehenden Fragen, Spannungen, Problemen. Ehe wir vom Gegenstand auch nur einer Zeile eines Talmud-Textes eine Ahnung bekommen, müssten wir, wenn nicht Teilhaber und Genossen eines jüdisch gelebten Lebens, dann doch kompetent darüber informiert werden. Ohne jüdischen Lehrer, jüdische Lehrerin begreifen wir nicht einmal die zur Verhandlung stehenden Fragen – weder in ihrem Inhalt noch in ihrer Bedeutung für das gelebte Leben. Darum ist es lächerlich, wenn zugespitzte halachische Fragen von christlichen Theologen nur als lächerlich qualifiziert werden konnten.<sup>53</sup> Man mag sich dieser Ahnungslosigkeit bedeutender Wissenschaftler schämen. Das »irrationale Prinzip« daran ist aber die Verdrängung des jüdischen Volkes aus irgendeiner sei es historischen, sei es gar theologischen Bedeutung für uns. So kann es mit seinem gelebten Leben auch nicht mehr als Stichwort-, Inhalt- und Fragengeber für die halachischen Diskussionen aufgefasst werden. *Wir* sind es, die das Gesetz nicht »vernünftig« verstehen können, weil *wir* das Volk dieses Gesetzes ab- und totgeschrieben haben. Das Volksleben aber ist die Voraussetzung für ein »Lernen« von Halacha. Das Gesetz und dieses Volk gehören zu einer »christologischen« Einheit zusammen: wie »Vater« und »Sohn«. Und ihre Rationalität hat die Halacha in und aus dieser gelebten Einheit von Volk und Tora.

Mehr abstrakt ausgedrückt: *Halacha hat eine soziologische Dimension im Volk*. Ihr Volkszusammenhang begründet inhaltlich und formal ihre Eigenart; ihn zu erkennen und verstehen zu versuchen, ist Bedingung der Möglichkeit, Halacha zu lernen. Und nicht irgendeine Idee von irgendeinem Volk ist gemeint, sondern das wirkliche jüdische Volk, wie es leibt und lebt in der *Vielgestalt* der Orte und Zeiten, Sitten und Gebräuche seines Alltags.

Mir scheinen nun die Beobachtungen, die wir an Barth gemacht haben, *soziologische Kontexte und Beziehungsfiguren* für seine Auslegung

---

<sup>53</sup> Wie zum Beispiel *Rudolf Bultmann*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949, 71: »Die Kleinlichkeiten der Vorschriften geht ins Absurde und Lächerliche.« *Günther Bornkamm*, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart u.a. <sup>2</sup>1957, spricht S. 89 abschätzig von einer »im Judentum zu besonderen Spitzfindigkeiten vorgetriebenen Sabbatkasuistik«; S. 33 von den »krausesten Wunderlichkeiten jüdischer Kasuistik« mit dem Ergebnis, dass es »von Anfang an bis in die späteste Zeit [...] darin kein vernünftiges Verstehen des Gesetzes, kein Erkennen der in ihm wirkenden Prinzipien, die seine Gültigkeit verständlich und überzeugend machen«, gäbe.

des Rechtfertigungshandelns Gottes zu sein, und zwar *heidenchristlich-universale*. Ich begründe jetzt nicht, warum ich die Rechtfertigungslehre für eine im Effekt zwar Juden sehr mitbetreffende, aber in der Spitze auf nichtjüdische Völkermenschen und ihren Zugang zum Gott des jüdischen Volkes bezogene Verkündigung halte. Ich könnte jetzt aus Barths Rechtfertigungslehre in KD IV,2 zeigen, dass Barth es wohl auch so gesehen hat. Jedenfalls deute ich von daher Barths Beziehung der Rechtfertigung auf den Universalbegriff des »Rechts«, nicht auf die dem Judentum gehörende Wirklichkeit des »Gesetzes«, auf den »Staat« statt auf das so lange staatenlose jüdische »Volk«, auf die Welt-Revolution statt auf den *jom kippur* der Erneuerung des jüdischen Menschen – freilich auf die volle Erwachsenen-Verantwortlichkeit eines christlichen Täuflings, seine Willensfreiheit und seinen Besitz von »Gottes Lust und Macht zum Guten« – dies also analog zur jüdischen *simchat tora* (Freude an der Tora) und der Gottesgabe der *teschuva*. Gut und wurzelhaft ist das Wissen, dass Gottes Handeln und Wollen *immer* soziale Alltags-Kontexte hat, in denen allein es »real« ist und Ihn »realisiert«.

Nun aber: Diese Kontextualität des *talmud tora* im jüdischen Volk und die Barthsche Erschließung nichtjüdischer, universaler, eigener heidenchristlicher Kontexte für das Rechtfertigungshandeln Gottes setzen meiner waghalsigen Parole von einer »evangelischen Halacha« zunächst eine Grenze. Halacha ist etwas Jüdisches: »Das Gesetz, die Tora, ist durch Mose gegeben«, ihm und seinem Volk. »Gnade und Wahrheit« als eine andere, eigene Beziehungsform Gottes »ist durch Jesus Christus gekommen« (Joh 1,17), »Gnade« nicht mehr nur im jüdischen Gesetz, sondern jetzt auch in der Wirkform der »Wahrheit«, *alätheia*, also der »Aufdeckung« Gottes vor der nichtjüdischen Menschheit und der nichtjüdischen Menschheit vor ihm.

Aber bleibt es bei Luthers Konsequenz daraus: »Den Mose und sein Volk lass beieinander, es ist mit ihnen aus, er gehet mich nicht an«<sup>54</sup>? »Das Gesetz des Mose gehet die Juden an, welches uns forthin nicht mehr bindet; denn das Gesetz ist allein dem Volk Israel gegeben, und Israel hat es angenommen für sich und seine Nachkommen, und die Heiden sind hie ausgeschlossen.«<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> *Martin Luther*, Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken, MA 4,188 = WA 24,13.

<sup>55</sup> Ebd., MA 4, 182 = WA 24,6.

Das mag wahr sein, nicht wenige Juden sagen es genau so. Es geht uns aber an, es »dringet uns (aber) also« (2 Kor 5,14) in dem Maße, in dem das jüdische Volk uns wieder etwas angeht, mit dem es – Gott sei Dank – nicht physisch und – geb's Gott – auch geistlich nicht »aus« ist: indem es uns nach Auschwitz und unserer Jahrtausende langen Mitschuld daran, doch auch durch die Kraftentfaltung seines neuen Lebens in Israel und unter den Völkern zum geschichtlichen Kontext wird – nicht weniger, eher mehr und dringender als der Staat, als die »noch nicht erlöste Welt«, als der Kampf um einen neuen Menschen. Indem wir dem jüdischen Volk begegnen, begegnen wir Mose. Und indem wir dem jüdischen Volk begegnen, vielleicht zum erstenmal auch dem *ganzen* Jesus, dem Juden, nicht bloß dem »historischen« und nicht bloß dem »kirchlichen«, hören wir von ihm voll Überraschung, dass auch wir an den »Stuhl des Mose« gewiesen werden, in den Unterricht auch der mündlichen Tora und also auch und vielleicht gerade in einen neuen Unterricht darüber, wie sich *heute* »die Christen sollen in Mosen schicken«.

Das ist die Situation, in der ich begann, über so etwas wie eine »evangelische Halacha« nachzudenken. Mit »evangelisch« meinte ich: nicht jüdisch, anders als jüdisch, aber Halacha vom »Stuhl des Mose«, also nicht bloß Altes Testament, sondern auch mündliche Tora: Mischna und ihre Themen und talmudische Gemara. Das alles aber nicht bloß aus historischem Interesse und für Hintergrund-Informationen, sondern mit einer Verwandlung der Lutherschen Behauptung: Er, Mose, »geht mich nichts an«, in die *Frage*: Was geht er mich dennoch an?

Bisher habe ich zwei Schritte versucht, die in ihrer Abfolge der *philologischen Mehrsinnigkeit* des Wortes Halacha entsprechen. Denn zuerst habe ich von Halacha, nach dem *hebräischen* Wortgehalt, als einer *Wege*-Lehre des Denkens gesprochen, im Sinne des griechischen Wortes *methodos*, wo ja mit *hodos* auch der »Weg« enthalten ist. Auf die Verwendung des Wortes Halacha dafür kam ich, weil ich im Zuge der marxistischen Frage nach einer »Gegenständlichkeit« des Denkens meine Theologie im Theorie-Praxis-Verhältnis orten wollte, das zu Denkende abhängig von dem, was Gott uns zu tun gebietet – eine Konstellation, die ich so auch bei Hermann Cohen, vor allem Leo Baeck, aber auch in viel älterer jüdischer Tradition gefunden hatte. Dafür möchte ich jetzt als ein anderes Beispiel nur den romantischen Friedrich Freiherr von Hardenberg/Novalis nennen:

»Wir wissen nur, was wir machen«<sup>56</sup>, oder: »Was ich begreifen will, das muss ich machen können«<sup>57</sup>. Die marxsche Frage der »Gegenständlichkeit« des Denkens hatte ja auch Barth schon in seiner Lehre von einer »primären« und »sekundären Gegenständlichkeit« Gottes in seiner Offenbarung aufgeworfen. Für ihn war dies, wie für Marx, gleichbedeutend mit der Frage: Wie »real« ist Gott und wie realitätsgerecht das, was wir von ihm wissen und denken können? Mit der Lehre von der »realen Veränderung« hatte Barth auch das marxsche Moment gegenständlich-machender Praxis implizit aufgenommen. Mit dem Begriff einer Halacha des Denkens wollte ich mich auf meine Weise an diesen Fragezusammenhang anschließen. Zur gleichen Zeit hat in Amerika Paul van Buren – auch er ein Schüler Barths – seine »Theologie des christlich-jüdischen Diskurses« unter das Leitwort des (im Deutschen sogar in großen Buchstaben gedruckt) »Weges« gestellt, ebenfalls im Fragezusammenhang seiner Prolegomena. Ich selbst dachte anfangs noch daran, die ganze christliche Lehre aus der Abfolge des Zehnwortes vom Sinai zu entwickeln und dem, was auch an theologischem Erkenntnisgehalt in seinen einzelnen *mizwot* enthalten ist. Davor hat sich mir dann aber die Frage nach den verschiedenen »Orten«, also den soziologischen Zusammenhängen der Gotteserkenntnis geschoben: Wo eigentlich in unseren Erfahrungen gibt Gott sich zu erkennen? Und die »Orte«-Frage (Israel-Verhältnis, die Armen, die Menschheit) war mir gleichbedeutend mit ethisch uns verpflichtenden »Tat-Orten«.

Aber das war alles noch nicht jüdische Halacha: Lehre vom *Denken*, doch noch *nicht genug handlungsorientiert*. Das Wort Halacha ist ja nicht einfach vom hebräischen Wege-Wort *halach* abzuleiten, sondern von seinem aus dem *aramäischen* Milieu unter persischer Verwaltung stammenden technischen Sinn, wo es »fixe Regel« und unveränderbares »Gesetz«<sup>58</sup> heißt. Ich habe mich in einem zweiten Schritt dem dadurch angenähert, dass ich im ersten Eschatologie-

---

<sup>56</sup> *Novalis*, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs/Novalis, Band 2: Das philosophische Werk I, hg. v. *Richard Samuel* in Zusammenarbeit mit *Hans-Joachim Mähl* und *Gerhard Schulz*, Stuttgart 1965, 378.

<sup>57</sup> *Novalis*, Hemsterhuis-Studien, in: *ders.*, Werke in einem Band, hg. v. *Hans-Joachim Mähl*, München/Wien 1981, 689. Vgl. dazu auch *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988, 261 f.

<sup>58</sup> Vgl. dazu *Peter J. Tomson*, La première Epître aux Corinthiens comme document de la tradition apostolique de Halakha, in: *The Corinthian Correspondence*, hg. v. *R. Bieringer*, Leuven 1996, 459.

Band im dortigen Zusammenhang von »Verheißung und Gebot« und bei der Frage: Welche Zukunft gibt eigentlich das Judentum uns Gojim? die *sieben noachidischen Gebote* in dem Sinn ausgelegt habe, den ich ursprünglich für das Zehnwort vom Sinai geplant hatte.<sup>59</sup>

Das war *Annäherung*, aber auch da lange noch nicht *wirkliche* Halacha. Dann kam endlich ein Münchner Kirchentags-Vortrag 1993: »Warum mich als Christen der Talmud interessiert«. Und nun bin ich seit zehn Jahren mit Chana Safrai immer in der Adventszeit in der Berliner Evangelischen Akademie zusammen, mit immer um die 80 Christen und Juden beim Talmud-Lernen. Das hat mich theologisch dessen vergewissert, dass Jesus, der seine Jünger an den »Stuhl des Mose« gewiesen hat, auch uns meint: Was die Schriftgelehrten und Pharisäer euch dort sagen, »alles das tut und befolgt« (Mt 23,2), so dass ich diese Weisung Jesu also keineswegs mehr für ein jüdenchristliches Vergangenheitsrelikt des Matthäus halten muss, sondern für ein durch Entscheidung des kirchlichen Kanons auch an die heidenchristliche Mehrheit der Kirche weitergegebenes, uns völlig »neues Gebot« Jesu (Joh 13,34).

Freilich: Wir leben nicht in jüdischer Gemeinschaft, nicht im Staat Israel, nicht in einem jüdischen Stetl, nicht in einer jüdischen Gemeinde, gar einer jüdischen Familie. Uns *fehlen* alle soziologischen Voraussetzungen, die nun einmal zu Mischna und Gemara gehören. Vielleicht, dass wir unter diesen Umständen »lernen« können als *Mit-Lernende*, aber nicht unmittelbar »tun« als *Mit-Lebende*. Ganze *Sedarim* (Ordnungen; der Talmud ist in sechs solche Hauptteile aufgeteilt) scheinen uns unmittelbar wirklich nichts anzugehen. Für *Seder Zeraim* (Saaten) und die Landwirtschaft haben wir als Christen keinen »Sitz im Leben«, es wäre denn, wir lebten in irgendeiner christlichen Siedlung. *Seder Mo'ed* (Festzeiten) spricht nicht *unmittelbar* von unseren christlichen Festen, immerhin von solchen, die auch in unserer Bibel bezeugt sind und von der Kirche manchmal christianisiert wurden. *Seder Naschim* (Frauen) mag auch uns Angehendes enthalten – allerdings nur in der Transformation aus der Gestalt des Gesetzlichen ins uns Heidenchristen viel geläufigere Ethische. Dass das *Gesetzliche* und das *Ethische keineswegs dasselbe* sind, das »Gesetzliche« verbindliche Weisung, das »Ethische« hingegen die offene Reflexion auf das Gute und das Böse als geistigen Prinzipien von Tun ist, ist noch gar nicht in ein allgemeines Bewusstsein

---

<sup>59</sup> Vgl. *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Band 1, München 1993.

eingegangen. Mag beides mit Tun zu tun haben – in der Halacha geht es aber, in Kontexten eines *üblichen* Tuns und von daher gewonnenen Tun-Erfahrungen, um Fälle des Tuns, in der christlichen Ethik um grundsätzliche »Richtung und Linien« (Karl Barth) eines möglichen Tuns und um die Prinzipien von Wollen und Sollen. Mehr noch als die anderen setzt *Seder Neziqin* (Beschädigungen) eine jüdische Alltagsgemeinschaft, jüdischen Besitz, jüdisches Handwerk, jüdischen Handel und jüdische Rechtshoheit voraus, *Seder Qodaschin* (Heiliges) den Tempelgottesdienst in Jerusalem, seine Erinnerung und Analogien von Bedeutungen dieses Gottesdienstes im jüdischen *Gola*-Leben, das heißt in der »Diaspora«, außerhalb von Israel. Und schließlich *Toharot* (Reinheiten): Jesus ist vielfach in die Probleme, die dann in der Reinheits-Mischna versammelt wurden, verwickelt gewesen. Im Blick darauf ist *Seder Toharot* uns »interessant«, aber »unmittelbar« weisungskräftig scheinen für uns Heidenchristen körperliche Bedingungen für eine Teilnahme an unseren Gottesdiensten nicht zu sein. Das alles ist eher noch Anlass zu *kontroverstheologischem* Streit zwischen Heidenchristen und Juden als Tat- und Lebensweisung für Christen.

So spitzt sich ein Versuch, beim »Stuhl des Mose« zu lernen, auf die Frage zu: In welcher Gemeinschaft leben *wir* eigentlich alltäglich, in welchen Berufs-, Arbeits-, Erwerbzusammenhängen, welchen gesellschaftlichen Handels- und Austauschverhältnissen, welchem »*Din*« = Rechtszusammenhang?

Offensichtlich ist die *Kirchengemeinschaft* das alles nicht, sie repräsentiert das »geistliche« Recht, zwar *in Bezug* auf das »weltliche«, aber ausdrücklich nicht *als* das »weltliche«, um das es in Mischna und Halacha geht. Fragen wir nach einer »evangelischen Halacha«, müssen wir an mehr als den soziologischen Ort »Kirche« denken und uns von der Beziehungsfigur »Kirche und Synagoge« lösen.

Luther hatte freilich dem »weltlichen« Regiment im *primus usus legis*, dem *usus politicus*, einige Exempel der Halacha dringend empfohlen, die für christliche Ethik keineswegs von Pappe waren: zum Beispiel den Zehnten statt aller anderer »heidnischen Zinsen«, er meint: Steuern; das Halljahr zur Wahrung einer Besitz- und Gütergerechtigkeit; die Leviratsehe. Dies nur als Beispiele. »Dergleichen Gebot sind noch viel mehr im Mose, die man alle könnte zu einem feinen Regiment herausklauben ...«<sup>60</sup> – »herausklauben«, die-

---

<sup>60</sup> Luther, Eine Unterrichtung (Anm. 54), MA 4,184 = WA 24,8–9.

ser Eklektizismus ist das »Evangelische« daran, aber »Halacha« schon: für die *Regierung*.

In keiner der beiden Richtungen kann das aber genügen, in die jüdische nicht, in die christliche erst recht nicht. *Jüdisch* geht das »Herausklauben« schon gar nicht, wenn – wie Luther getan – als Maß die Naturgesetzlichkeit und allgemeine Vernünftigkeit genommen wird. Im Falle der noachidischen Tora hatte Maimonides entschieden postuliert: »Vernünftig« ist nicht »geboten«; nicht dank ihrer Vernunft, dank ihres Gebotenseins sind diese *mizwot Gottesweisung*. Vom sinaitischen Zehnwort hätte er – auch hier entgegen Luther<sup>61</sup> – vermutlich ähnlich geurteilt, erst recht zur Leviratsehe und dem Zehnten; hier gibt es keine Urteilsfreiheit. *Christlich* geht es nicht, weil ein Ja zu einer politischen bei gleichzeitigem Nein zu einer den Christen als Christen bindenden Halacha die Einheit des Gesetzes Gottes zerstört, vor allem: die von Halacha und Haggada. Genau wie in der biblischen Tora gehören in der mündlichen, wie auch immer im Einzelnen aufeinander zu beziehen, beide zusammen.

So entsteht uns die Aufgabe, das »haggadische« Element »Evangelium« und das Element des »Halachischen« in der Formel »evangelische Halacha« noch einmal zu bedenken, noch einmal mit einem Blick auf Karl Barth. Er hatte anfangs Oktober 1935, nach seiner Ausweisung aus Deutschland, von Basel aus – und zwar unter Gestapo-Verbot, ihn selbst vorzutragen, darum von Karl Immer verlesen – in Barmen den Text »Evangelium und Gesetz«<sup>62</sup> hören lassen: bewusst als »Abschiedswort« an die Deutschen mit dem Versuch, das von den Deutschen Christen und dem deutschen Luthertum zu allen möglichen völkischen und kirchlichen Gesetzlichkeiten missbrauchte biblische Gesetz dem Evangelium nachzuordnen, auch unterzuordnen, um so jede Vorschaltung einer nicht-biblischen Erkenntnisquelle vor Christus zu verhindern. Ein scharfer Schlag gegen das Luthersche und lutherische System, das auch seinen engsten Schülern schwer zu schaffen machte. Barth wusste damals nicht, auch später nicht, wie sehr das der Struktur nach eine rabbinische Entscheidung war: *ol malkut ha shamajin vor ol ha tora* am Sinai, die Befreiung aus dem Sklavenhaus und das darin enthaltene Ja zu diesem Gott der Freiheit vor der Tat- und Hörbereitschaft auf das Gesetz des Mose. *Nur Befreite können dem Gesetz der Freiheiten leben.*

---

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 185 = WA 24,9–10.

<sup>62</sup> *Karl Barth*, Evangelium und Gesetz, in: Theologische Existenz heute. Neue Folge Nr. 50, München 1956.

Für Barth selbst war diese theologische Entscheidung ein tiefer Einschnitt und folgte knappe zwei Jahre dem, was ich einmal als seine »Wendung im Verständnis Israels« beschrieben habe<sup>63</sup>: In der Adventspredigt 1933, wo er erstmals die Schleier eines bloß *biblischen* Israel von den durch die Deutschen gefährdeten Juden wegriss und die Gemeinde des Bonner Universitätsgottesdienstes aufforderte, jetzt Juden in ihre Häuser »aufzunehmen«. Er schickte diese Predigt sofort an Hitler, ohne Echo. »Evangelium und Gesetz« formulierte die künftige christologische Aufgabe, kurz gesagt: *Jesus Christus als Tora* zu denken, als Täter und Erfüller des Gesetzes, nicht als dessen »Ende«, sondern als dessen »Aktualität« für die nichtjüdische Menschheit. Es ist in diesem Zusammenhang, dass er in Röm 10,4 – auch hier gegen die ganze protestantische Tradition aller Farben – den von ihm bewusst als »rabbinischen Begriff« bezeichneten Ausdruck einsetzte: Jesus Christus ist *kelal gadol* des Gesetzes, weder »Ziel« noch »Ende«, sondern das, was dessen Autorität in einem bestimmten Moment aktuell zusammenfasst und einschätzt<sup>64</sup> – meines Wissens das einzige Mal, wo Barth rabbinische Terminologie in sein theologisches Denken einlässt. Kein Christus-Indikativ ohne dessen Form im Imperativ, kein christliches Heil ohne Tatverpflichtung. Barth wusste natürlich erst recht nicht, wie sehr er damit Zwi Werblowskys Aussage vor dem Rheinischen Synodalausschuss 1980 entsprach: »Was den Christen der Christus, ist den Juden die Tora.« Wie Barth eine Tora-Qualifikation Jesu sah, so Werblowsky christologischen Sinn von Tora. Das Gesetz – ließ Barth 1935 sagen – ist »die notwendige Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade ist«<sup>65</sup>.

Und um das nun ja nicht nur als ein Wort Barths »zur Lage« 1935 erscheinen zu lassen, sondern als sein bleibendes Wort »zur Sache«, zitiere ich hier einen der vielen Spitzensätze aus der Rechtfertigungslehre: Das Evangelium ist durch Jesus Christus mit dem in Israel aufgerichteten Gesetz des Gnadenbundes »in der Sache identisch«<sup>66</sup>. Darum sein striktes Nein zur Judenmission<sup>67</sup>: Das jüdische Volk hat, indem es die Tora hat, auch Jesus Christus – wer von uns,

<sup>63</sup> *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Wendungen im Verständnis Israels, in: *Parrhesia*. Karl Barth zum 80. Geburtstag, Zürich 1966, 617 ff.

<sup>64</sup> *Karl Barth*, Die Lehre von Gott (= KD II,2 [1942]), 269.

<sup>65</sup> Ebd., 11.

<sup>66</sup> *Barth*, Rechtfertigung und Recht (Anm. 6), 436.

<sup>67</sup> *Karl Barth*, Die Lehre von der Versöhnung (= KD IV,3 [1968/59]), 1005 ff.



die Jesus Christus erst aus der Tora *empfangen* haben, hätte ihn ausgerechnet den Juden erst zu bringen?!

Barth hat die Tora-Haltigkeit und -gehaltenheit seiner Christologie von Anfang an kenntlich gemacht darin, dass er sie schon mit der ersten Seite unter die Vertrauensbekundung des hebräischen Gottes-Namens Immanu-El stellte<sup>68</sup>, dann dadurch, dass er die biblische Haggada der vielen Bundesschlüsse im Talmud systematisch zusammengefasst hat unter seiner Lehre: »Der Bund als Voraussetzung der Versöhnung«, *berit* Israels als Voraussetzung der Wirklichkeit und Erkenntnis dessen, was, christologisch gesehen, Jesus ist.<sup>69</sup> Er hat aber die Haggadot der Bünde, wie es sich rabbinisch gehört, auch auf das »Gesetz des Bundes«, also die Halacha, zugeführt. »Alle Gesetze Israels und alle konkreten Forderungen, die Gott in Israel an diese und jene Menschen richtet, sind lauter Entfaltungen und Spezifikationen dieses einen Gesetzes ›des Bundes ...‹.« Gerade darin und von daher wird im Alten Testament auf der ganzen Linie bis in alle Einzelheiten hinein so dringlich, so ernstlich, so nachdrücklich geboten, wird das, was Gott vom Menschen will, ohne Unterschied der scheinbaren Größe oder Geringfügigkeit des Geforderten so unbedingt eingeschärft<sup>70</sup>: Die vom Protestantismus so perhorreszierte »Kasuistik« macht für Barth also Sinn, und er verteidigt sie. Er hat hier leider nur die schriftliche, nicht die mündliche Tora vor Augen gehabt und gemeint, hat aber schon an den Tanach-Grundlagen der Mischna das auch für sie Charakteristische der *mizwot* herausgehoben.

In dem allen aber hat er die *Heilsrelevanz Jesu* insofern als die in ihm manifestierte umfassende *Tora-Wirksamkeit* dargestellt, als er die Haggada von Tod und Auferweckung Jesu nicht als »historische«, im Grunde nicht einmal als »heils geschichtliche« Abläufe, sondern als Verwirklichungen eines Tora-Lebens dargestellt hat – der Tora, die allen am Sinai vorgelegt worden ist als Leben und als Tod, aber mit der Vorgabe des Lebens: »So erwähle nun das Leben, auf dass du am Leben bleibst, [...] indem du den Herrn, deinen Gott, liebst, auf sein Wort hörst und dich fest an ihn hältst«, an ihm »haftest« (Buber): Dt 30,19–20. Barth tut in seiner Christologie dar, inwiefern Gott für Jesus dieses Leben, diesen Tod, aber dann endgültig dieses

---

<sup>68</sup> Barth, Die Lehre von der Versöhnung (= KD IV,1) (Anm. 13), 1 ff.

<sup>69</sup> Ebd., 22 ff.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 44.

Leben der Tora des Mose gewählt und beides, den Tora-Tod und das Tora-Leben Jesu, an uns Nichtjuden weitergegeben hat.

Ich kann jetzt nicht ausführlicher zeigen, dass und wie Barth eine *Differenz der Heilsbedeutung Jesu zwischen Juden und Nicht-Juden* gelehrt hat. Sie ist für ihn von grundlegender Bedeutung zu allen Zeiten seines Denkens gewesen, und auch für einen ersten schnellen Blick handgreiflich manifest a) in der Auslegung der Prädestination in der biblischen Differenz von »Juden« und »Völkern« und b) in der Selbstbestimmung Gottes, Gott »in Christus« und also auch in dieser Differenz zu sein. Kurz: Juden haben den Christus in der Tora, Nichtjuden haben die Tora in Christus.

Wenn das aber so ist, folgere ich nun über Barth hinaus, dann ist die jüdische Lebenserfahrung mit der Tora, wie sie in der mündlichen sich fortzeugt, christusrelevant, wenn auch implizit und wie bisher unbegriffen von uns auch immer. Und umgekehrt verliert Jesu Verweis an seine Freunde auf den »Stuhl des Mose« sein historisch isoliert Scheinendes und erhält in seinem Sein als Tora einen weiten Lebens- und Bedeutungszusammenhang, kann Evangelische Halacha als ein christologisches Praxisprojekt oder praktisches Christologie-Projekt ins Auge gefasst werden.

## VI.

Zuletzt: Was nun also? – Nur noch Thetisches.

- Viel mehr, als wir bisher wissen, haben wir in den Paränesen des Neuen Testaments – statt, wie wir bisher dachten, stoische Bürgerethik – mündliche Tora und jüdische Halacha: historische Voraus-Zeugnisse für die Mischna, sachlich: »Stuhl des Mose«, auch bei Paulus, nicht nur bei Jesus. Mein Amsterdamer Schüler und Freund Peter J. Tomson, der heute in Brüssel lehrt, hat das ausgerechnet an den Korintherbriefen – also an Schreiben, die an eine heidenchristliche Gemeinde gerichtet waren – herausgearbeitet<sup>71</sup>: Ich hoffe, dass die jetzt mit dem Johannesevangelium von Klaus Wengst beginnende neue Kommentar-Reihe zum

---

<sup>71</sup> *Peter J. Tomson, Paul and the Jewish Law. Halakha in the letters of the Apostle to the Gentiles, Minneapolis 1990.*

Neuen Testament<sup>72</sup> uns hier hilft, in neues Gebiet vorzustoßen, und dass möglichst bald auch Systematiker daraus grundsätzliche Lehren ziehen.

- Wenn der »Stuhl des Mose« auch uns (mit Paul Tillich zu reden) »unbedingt angeht«, sind wir bei unseren evangelischen Problemen mit dem Gesetz nicht mehr allein, sind sie also nicht bloß Probleme der evangelischen Theologie. Am »Stuhl des Mose« scheiden sich spätestens seit dem 18. Jahrhundert auch die jüdischen Geister – nicht so grundsätzlich wie im Protestantismus bisher, als Lernstoff auch vom liberalen Judentum festgehalten, als Lebensverbindlichkeit durchaus lutherisch »herausgeklaut«. Mit unseren Problemen stehen wir zu beiden in Beziehung: den »Orthodoxen« wie den »Liberalen«. Aber keine vernünftige Rechtfertigungsdiskussion mehr nur unter uns, sondern nur in Teilnahme an den kritischen Selbsterfahrungen des einen Judentums in seinen vielen Möglichkeiten mit Mose. Das wird die protestantische *rabies theologorum* dämpfen.
- Auch die von Juden gelebte Möglichkeit, sich dem »Stuhl des Mose« zu entziehen, die Jeshayahu Leibowitz kalt (wie ich finde: zu kalt) festgestellt hat, das heißt jüdische Krisen im Tora-Verhältnis überhaupt, gehören als Wirklichkeiten der sogenannten Säkularisation dazu. Dazu gehört auch die Frage: Wie viel Verweltlichung gehört zur inneren Logik der mündlichen Tora, ist also ihre Gabe an das jüdische Volk, seine halachische Aufgabe? Wenn daran etwas wäre – Welch antijüdischer Quatsch wäre die heutige neue Gier der Kirchen und Theologie nach seelentröstender Religion!
- Als soziologischen Ort für eine Evangelische Halacha habe ich »die Kirche« ausgeschlossen. Barths Christusweite folgend – zwischen Mose-Tora und Weltrevolution, Staat von alten Menschen und dem Postulat »Der neue Mensch muß geschaffen werden« und ist schon geschaffen worden – sehe ich statt der Kirche das Christus-Leben als den Raum, in dem für uns »der Stuhl des Mose« aufzustellen wäre: in der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeitssphäre. In allen Orten dieses weiten Christus-Lebens dürfte Evangelische Halacha nachfragen: auch nach Land- und Boden-Verhältnissen von *Zeraim*, auch nach der gesellschaftlichen Zeit von *Mo'ed*, auch nach den Frauen- und

---

<sup>72</sup> Das Johannesevangelium, Band 1, Kapitel 1–10 (= Theologischer Kommentar zum Neuen Testament/*Klaus Wengst*, hg. v. *Ekkehard W. Stegmann*), Stuttgart u.a. 2000.

Männerfragen von *Naschim* – auch nach den gesellschaftlichen Gottes-»Beschädigungen« von *Neziqin*, auch nach Opfern von *Qodaschin*, auch nach dem *Toharot*-Verhältnis von Körper und Gottesdienst. Weder jüdisches noch christliches gesellschaftliches Leben bewegen sich nach der Halacha. Aber in der Halacha sind gesellschaftliche Grunderfahrungen gesammelt, die jüdische Orthodoxe nicht vergessen machen wollen, Liberale nicht vergessen können und auf die wir Nichtjuden uns einlassen sollten. Es ist Menschheitserfahrung in Israel-Erfahrung, und sie ist dies als eine Ganzheit nicht zufällig so zusammengestellter Dimensionen gesellschaftlichen Lebens. Was davon übertragbar ist auf heutige Erfahrung, kann nicht nach geistigen Prinzipien, auch nicht durch Verwandlung vom Gebot ins Ethische festgestellt und präjudiziert, nur in gelebtem Leben neu erfahren werden. Ganz neu – falls auch Nichtjuden ein *experimentum vitae* mit der Halacha beginnen würden: Ob sie es können, gar sollen, lässt sich weder fordern noch verbieten. Es wird sich ereignen oder nicht und dann zeigen, ob es geht oder nicht.

- Eins wüsste ich mit Sicherheit zu raten: Einstieg mit dem Einstieg, also der Mischna Berachot (Segenssprüche). Gott zu segnen über allen Alltagsbegegnungen »ohne Unterschied ihrer scheinbaren Größe oder Geringfügigkeit«<sup>73</sup> wäre ein Beginn der Einheiligung des Lebens, seine praktische Ortung *coram Deo*.

Alles Weitere wird sich finden.

---

<sup>73</sup> Barth, Die Lehre von der Versöhnung (= KD IV,1) (Anm. 13), 44.



Standpunkte

# Gerechtfertigt?

## Thesen aus jüdischer Perspektive\*

Micha Brumlik

Ich möchte so vorgehen, dass ich Ihnen ganz kurz wiedergebe, warum mich dieses Thema noch einmal über philosophische Überlegungen hinaus zu faszinieren begonnen hat. In einem zweiten Schritt versuche ich dann, mit einer Interpretation des *Kol-Nidre-Gebets* deutlich zu machen, wie wir das im Judentum sehen.

Mich hat die Rechtfertigungslehre, so wie ich sie bei Luther in *De servo arbitrio* in seiner Situation von 1525 kennen gelernt habe<sup>1</sup>, schon deswegen interessiert, weil sie ein genuin neuzeitlich-moralphilosophisches Thema aufnimmt, nämlich die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens: ein Thema, das bis heute in der Philosophie und in den Human- und Kulturwissenschaften umstritten ist. Nach wie vor ist ungeklärt, ob wir tatsächlich realiter von einer menschlichen Handlungsfreiheit ausgehen können oder nicht. Es ist eine offene Frage, ob wir nicht letzten Endes uns selbst eine gewisse Determiniertheit zuschreiben müssen, wofür die modernen Humanwissenschaften, nicht zuletzt die Psychoanalyse, ja auch ausgesprochen gute Argumente liefern. Es ist allerdings so, dass wir, wenn wir uns in moralischen Disputen und Auseinandersetzungen befinden, uns selbst unsere eigene Ernsthaftigkeit bestreiten, wenn wir allzu schnell und allzu vorläufig diese Determiniertheit annehmen. Das ist das aktuelle Grundproblem.

Wenn ich es richtig sehe, kennt die christliche Tradition dazu zwei unterschiedliche Perspektiven, die von einer gemeinsamen

---

\* Der mündliche Vortrag während der Tagung wurde auf Band aufgezeichnet. Er ist – unter Beibehaltung des Charakters frei entwickelter Rede – von den Herausgebern sprachlich leicht überarbeitet worden.

<sup>1</sup> *Martin Luther, Vom unfreien Willen (1525)*, in: *Der neue Glaube [Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hg. v. Kurt Aland, Bd. 3]*, Stuttgart/Göttingen 1961, 151–334 [= Weimarer Ausgabe (WA) Bd. 18, 600–787].

Quelle ausgehen. Das ist mit Sicherheit der Apostel Paulus, wie wir ihn vor allem im Römerbrief finden. Wie Sie alle wissen, schreibt er auf der einen Seite der Tora zu, heilig, gerecht und gut zu sein<sup>2</sup> – er ist ja nun ein pharisäischer Jude gewesen. Zugleich bringt er aber, in einem ungeheuer kühnen Kurzschluss, Gesetz, Sünde und Tod in einen Zusammenhang<sup>3</sup> (hier beginnen allerdings gewisse Übersetzungsprobleme). Die Tora, die, wie man bei den *Berachot* (Segenssprüchen) im Schabbat-Wortgottesdienst sehen kann, für Juden der Weg zum Leben ist, wird so gewissermaßen zum Indikator von Tod und Sünde, aus denen die Tora selbst nicht mehr heraushelfen kann.

Dieser erste, sehr provokative Schritt wird bei Luther im 16. Jahrhundert noch einmal verschärft, indem er auf den Spuren der Kirchenväter, namentlich von Augustinus, die menschliche Willensfreiheit in wesentlichen Aspekten nicht nur negiert, sondern, wenn ich es richtig sehe, zu der wiederum äußerst kühnen und provokativen Mahnung kommt, dass gerade dort, wo der Mensch nicht nur wähnt, das sittlich Gute zu tun, sondern es tatsächlich auch tut, er von Gott am weitesten entfernt ist (so jedenfalls liest es sich in der *Heidelberger Disputation*<sup>4</sup>). Aber das ist ja nun in der Tat eine äußerst

---

<sup>2</sup> Röm 7,12.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Röm 6,23.

<sup>4</sup> Die Heidelberger Disputation [1518], in: WA 1, 353–372. [These 16 lautet: »Der Mensch, der glaubt, er wolle zur Gnade dadurch gelangen, daß er tue, soviel an ihm ist, fügt Sünde an Sünde, so dass er doppelt schuldig wird.« In der Erklärung wird dann mit Bezug auf Jer 2,13 darauf hingewiesen, dass die Sünde von Gott entferne und es in dieser Stellung eine Anmaßung bedeute, »aus sich heraus Gutes tun zu können« (WA 1, 360). Die daran anschließende Frage: »Was sollen wir denn tun? Sollen wir müßig gehen, weil wir nur Sünde tun können?« wird allerdings ausdrücklich verneint. These 18 führt die Antwort aus: »Es ist gewiss, dass ein Mensch von Grund aus an sich verzweifeln muss, um für den Empfang der Gnade Christi geschickt zu werden.« Die Erklärung bietet dann die Negativprobe: »Wer nun tut, was in ihm ist, und glaubt, er schaffe damit etwas Gutes, kommt sich nicht durchaus als ein Nichts vor und verzweifelt nicht an seinen Kräften, ist vielmehr noch darin anmaßend, dass er, um Gnade zu erlangen, sich auf seine Kräfte verlässt« (WA 1, 361). Das Thema vom unfreien Willen wird hier aufgenommen. Die Erklärung der These 21 pointiert dann nochmals die anthropologische Voraussetzung: »Es ist nämlich unmöglich, dass man sich auf Grund seiner guten Werke nicht aufbläht, wenn man nicht vorher durch Leiden und Übel ganz leer geworden und stille gelegt ist, bis man weiß, dass man selbst nichts ist und die Werke uns nicht zu eigen gehören, sondern Gottes sind« (WA 1, 362). Anm. d. Hg.]



kontra-intuitive, sehr kühne Annahme. Man muss sich das auf der Zunge zergehen lassen. Gerade dort, wo der Mensch nicht nur wähnt, Gottes Willen zu tun, sondern ihn auch tatsächlich tut, im Handeln gegenüber seinem Mitmenschen also, ist er von Gott insofern am weitesten entfernt, als er in seiner, so heißt das dann, Konkupiszenz vergessen hat, von wem er eigentlich durch und durch und ganz und gar abhängig ist.

Leo Baeck hat in seiner jetzt wieder aufgelegten Schrift über romantische Religion aus den 1920er Jahren<sup>5</sup> dies ganz im Sinne der neueren protestantischen Theologie als eine romantische Religion angesehen. In ihr spielt das menschliche Handeln nur eine untergeordnete Rolle. In der Abhängigkeit von anderen Mächten, zu denen Baeck nun in diesem Zusammenhang auch Gott zählt – das muss man einräumen –, wird in ihr der Mensch als jemand dargestellt, dem es vor allem auf das Sein, auf das Abhängig-Sein ankommt, aber nicht auf das, was er tun soll und tun kann.

Warum hat mich die Auseinandersetzung über die Rechtfertigungslehre noch einmal zu interessieren begonnen? Sie hat mich zu interessieren begonnen im Nachklang zu der Auseinandersetzung zwischen Ignatz Bubis und Martin Walser, als Martin Walser in seiner Duisburger Rede<sup>6</sup> gesagt hat – nachdem er für seine Friedenspreis-Rede bereits heftig angegriffen worden war, auch von nichtjüdischen Wissenschaftlern im Vorfeld seines Auftritts in Duisburg –, dass es in diesem Zusammenhang darauf ankäme, sich auch auf die neuere evangelische Theologie zu besinnen, namentlich auf den in Tübingen ansässigen, viel erfahrenen und doch in keiner theologischen Richtung befangenen Theologen Eberhard Jüngel. Von Jüngel ist tatsächlich annähernd zeitgleich ein, wie ich finde, wirklich vorzügliches Buch herausgekommen, in dem er noch einmal in der Auseinandersetzung um die Rechtfertigungserklärung der katholischen und der evangelischen Kirche versucht hat, den Sinn dieser Rechtfertigungslehre klarzumachen. Auffälligerweise findet sich in

---

<sup>5</sup> *Leo Baeck*, *Romantische Religion*, Berlin [Philo] 1922 [aus: Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin].

<sup>6</sup> *Martin Walser*, *Wovon zeugt die Schande, wenn nicht von Verbrechen*, in: F.A.Z. vom 28. 11. 1998, zit. nach: *Micha Brumlik*, *Messianischer Blick oder Wille zum Glück. Die Kryptotheologie der Walser-Bubis-Debatte*, in: *ders./Hajo Funke/Lars Rensmann* (Hg.), *Umkämpftes Vergessen. Walser-Debatte, Holocaust-Mahnmal und neuere deutsche Geschichtspolitik*, Berlin [Das arabische Buch] 2000, 127–134, hier 127.

Jüngels Buch eine Fußnote, in der er erklärt, dass das ganze Problem für das Judentum keines sei, weil dort Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade noch ungeschieden nebeneinander stünden.<sup>7</sup> Es hat sich aber gezeigt – ich habe das bei den Auseinandersetzungen um den Kirchentag 1999 mitbekommen –, dass Eberhard Jüngel selbst in keiner Weise und unter keinen Umständen bereit gewesen ist, diese Sache öffentlich auszudiskutieren. Dieses wollte er nicht.

Man fragt sich nun, warum die Rechtfertigungslehre für Martin Walser wichtig ist. Kann das etwa damit zu tun haben, dass er der Meinung ist, dass es irgendwann mit Fragen der Schuld und der Verantwortung genug ist? Wenn man so anfängt zu fragen, kommt man schnell in die jüngere deutsche Zeitgeschichte, in die späten 1940er Jahre. Im Rückblick auf diese Zeit sieht man, dass nicht wenige, gewiss eher konservative, aber dennoch bekennende, Mitglieder der Bekennenden Kirche bei der Auseinandersetzung darüber, ob die US-Amerikaner einige Nazi-Kriegsverbrecher im Land aufnehmen sollten, plötzlich ähnliche Argumente entdeckt haben. Man wird darüber hinaus hellhörig, wenn im »Darmstädter Wort« der Holocaust als ein Ergebnis des Zornes Gottes über die Juden angesehen wird<sup>8</sup> und wenn annähernd zeitgleich aus demselben Kreis heraus Leute die Meinung vertreten, dass man dem entgegen mit Kriegsverbrechern nicht so scharf umgehen sollte. Das weist zumindest darauf hin, dass in die Rechtfertigungslehre sachfremde Argumente einfließen, wenn sie zur (eigenen) Entlastung in Dienst genommen wird. Das zeigt auch das Beispiel des ehemaligen Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg, Filbinger, der sich ähnlich äußert hat: Zwar müsse er schon Verantwortung für seine Tätigkeit

---

<sup>7</sup> *Eberhard Jüngel*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998, 195, Anm. 186.

<sup>8</sup> Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland: Wort zur Judenfrage vom 8. April 1948, in: *Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1989, 540–544. Im theologischen Hauptteil der Erklärung wird die traditionelle Theologie der Verwerfung Israels wiederholt und aktualisiert: Israel, das »den Messias kreuzigte«, stehe »unter dem Gericht« und stelle – gerade unter der Bedingung, dass »Gottes Treue [...] Israel auch in seiner Untreue und in seiner Verwerfung nicht los[lasse]« – »die stete Warnung Gottes an seine Gemeinde« dar. »Dass Gott nicht mit sich spotten lässt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals, uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung, ob sie sich nicht bekehren möchten zu dem, bei dem allein auch ihr Heil steht« (ebd., 542).

als Marinerichter in den letzten Tagen nach der Kapitulation übernehmen, aber in dem Sinne, wie eben nun einmal alle Menschen Sünder sind. Das aber ist zu billig, und ich vermute, dass Luther es so auch nicht gemeint hat. So einfach kann es nicht sein.

Dennoch, und das wäre die *erste These*, die ich vertreten würde, hat die Rechtfertigungslehre mindestens im Bereich der deutsch-protestantisch-preußischen Kultur in diesem Sinne eine absolut fatale geistesgeschichtliche Rolle gespielt. In den avanciertesten Formen moderner liberaler protestantischer Theologie hat sie dazu geführt, den Versöhnungs- und Verantwortungsgedanken – gegen eine moderne Theologie christlicher Freiheit – völlig aufzugeben. Diese Tendenz könnte man bei Emmanuel Hirsch aufzeigen, der mit viel Scharfsinn und nicht unüberzeugend gearbeitet hat.

Mein Eindruck ist: Eben diese problematische Tendenz ist für unser Erkenntnisinteresse an der Rechtfertigungslehre interessant. Man würde nicht sagen, dass es sich einfach um ein psychotherapeutisches Problem handelt, obwohl wir natürlich merken, dass in den Bereichen, in denen wir leben, mittlere Grade von Schuld vorkommen, die man mit seinen Mitmenschen nicht ohne weiteres bereinigen kann. Man ist dann, ich sag's jetzt mal ganz trivial, froh, wenn man sagen kann, man sei gehalten und getragen, und wenn man weiß, dass es so schlimm schon nicht sein wird. Aber das sind ja die harmlosen Fälle. Anders verhält es sich mit den Sachverhalten, die moralisch und politisch im Hintergrund der Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses stehen. Die politisch-moralische Verantwortung sehr, sehr vieler Deutscher für das, was wir als Massenvernichtung bezeichnen, ist ja nicht zu leugnen. Meine moralische Intuition sagt mir, und dies wäre meine *zweite These*, dass die Auseinandersetzung mit Katastrophen wie Genoziden durch die Rechtfertigungslehre kaum zu leisten ist. Das zeigt sich heute wieder an Menschen, die in irgendeiner Weise an genozidalen Handlungen beteiligt sind. Man stelle sich etwa im Extrem vor, dass jemand wie Pol Pot irgendwann vor den englischen Gerichten steht und dann sagt: »Ich kenne mich und glaube an Gott, aber was passiert ist, ist passiert, und ich überlasse mich der göttlichen Gnade.« Das ist nicht genug.

Im Judentum ist die Vorstellung anders. An die göttliche Gnade, die zweifelsohne ihre Bedeutung hat, wird nicht nur am *Jom Kippur*, am Versöhnungstag, sondern auch im täglichen Leben erinnert. Aber selbst am *Jom Kippur* wird immer wieder der Wille und die Bereitschaft zur *teschuwa*, das heißt zur Umkehr, unterstrichen. Dies

wäre meine *dritte These*: dass im Judentum die Gnade der Umkehr bedarf. Hier wird's jetzt theologisch und philosophisch. Martin Buber hat das so ausgedrückt: »Wer umkehrt, dem kommen die himmlischen Mächte entgegen.« Jetzt könnte man theologisch darüber diskutieren, ob die vom Judentum geforderte Umkehr bereits das ist, was in der paulinischen, vielleicht auch, was in der lutherischen Tradition als fester Glaube an die Gnade Gottes angesehen wird. Das scheint mir nicht der Fall zu sein. Im Judentum ist die Umkehr doch immer auch eine Umkehr im tätigen Handeln und nicht nur im Glauben. Das führt nun freilich wieder zu der Schwierigkeit, die ich mit dem Stichwort »psychotherapeutisches Problem« angesprochen habe, dass sich dann der Einzelne fragen kann: »O Gott, ich armer kleiner Mensch, kann ich das überhaupt alleine tragen?«

Das ist ein Problem, dem sich das Judentum durchaus gewidmet hat. Das Problem der menschlichen Überforderung durch moralische Verpflichtungen ist durchaus gesehen worden, und das am allerdeutlichsten in dem *Kol-Nidre-Gebet* vor *Erew-Jom-Kippur*, dem Vorabend des Versöhnungstages. Es ist wichtig zu sagen, dass es *vor* Erew-Jom-Kippur, und nicht *an* Erew-Jom-Kippur gebetet wird, weil es ein Akt menschlicher, von Gott eingesetzter Gerichtsbarkeit ist. Es gibt, und auch das ist interessant, dazu einen wesentlichen Vor-spruch, in dem die oberen Instanzen angerufen werden. Er stammt von Meir von Rothenburg aus dem hohen Mittelalter<sup>9</sup> und lautet: »Vor dem oberen und dem unteren Gerichtshof, im Namen Gottes und im Namen der Gemeinde, ist es uns erlaubt, in der Gemeinschaft der Schuldig-Gewordenen zu beten.«<sup>10</sup> Hier geht es also nicht um das Verhältnis des Einzelnen zu seinem Gott! Ohne das Recht, dass die schuldig Gewordenen beten dürfen, machte Jom Kippur keinen Sinn. Und sie tun es in Gemeinschaft. Im Judentum kann man klagen, dass wir *de facto*, konkret, im Laufe eines Jahres schuldig werden – und nicht einfach, weil wir es als Menschen quasi ohne eigenes Zutun immer schon sind.

*Kol Nidre* ist ein Gebet, das vielfach zu antisemitischen Anschuldigungen Anlass gegeben hat, derart: »Da sieht man sie, die Juden, diese Schelme, an ihrem höchsten Feiertag. Sie beten darum, dass ihre Versprechen nicht gelten sollen. Eine Religion von Betrügern ist das, da sieht man's mal wieder!« Von dem Text gibt es zwei Vari-

---

<sup>9</sup> Meir Ben Baruch von Rothenburg (1215–1293).

<sup>10</sup> Seder HaTefillot. Das jüdische Gebetbuch. Hg. v. *Jonathan Magoneth* in Zusammenarbeit mit *Walter Homolka*. Aus dem Hebräischen übersetzt von *Annette Böckler*, II: Die Hohen Feiertage, Gütersloh 1997, 289.

anten, von denen ich Ihnen eine vorstelle. Sie ist im neunten Jahrhundert entstanden, soweit wir historisch wissen. »Mögen wir«, heißt es hier, »von allen Gelübden und Verpflichtungen freigesprochen werden, die wir Gott gegenüber vergeblich machen werden von diesem Versöhnungstag an bis zum nächsten Versöhnungstag, der zu unserem Wohl kommen möge; von den Aufgaben und Versprechungen, die wir nicht erfüllen können, von der Einsatzbereitschaft, die wir besser nicht aufgebracht, und von den Unternehmungen, die wir besser nicht angefangen hätten. Wir bitten darum, dass wir Vergebung erhalten und freigesprochen werden von unserem eigenen Versagen.« Dann folgt der entscheidende Satz, in dem auch das Problem liegt: »Alle Versprechen, die wir unseren Mitmenschen gemacht haben, bleiben erhalten.«<sup>11</sup> Mit Blick auf den Talmudtraktat *Joma* 9b lässt sich sagen: Der Versöhnungstag befreit von allen Sünden, die man Gott gegenüber getan hat, aber nicht von denen, die man seinen Mitmenschen gegenüber getan hat.

»Möge Gott uns aber von den leeren Versprechungen freisprechen, die wir in unserer Dummheit Gott gegenüber machen. Möge Gott uns vor ihren Konsequenzen bewahren.  
Lege uns nicht auf solche Gelübde fest!  
Lege uns nicht auf solche Verpflichtungen fest!  
Lege uns nicht auf solche leeren Eide fest!«<sup>12</sup>

Die wörtliche Übersetzung aus dem Aramäischen lautet: »Alle Gelübde, Verzichtserklärungen, Bannsprüche, Entsagungen, Umschreibungen von Gelübden, Selbstbestrafungen und Schwüre, die wir von diesem Versöhnungstag an bis zum kommenden Versöhnungstag, der zu unserem Wohl kommen möge, geloben und schwören werden, die wir uns selbst auferlegen und an die wir uns selbst binden werden, sie alle will ich bereuen. [...]«<sup>13</sup> Es steht ja nicht nur in der Tora, sondern auch im Talmud, dass man nicht schwören soll. In diesem Gebet kommt also zum Ausdruck, dass auch das Judentum in die sittliche Vollmacht des Menschen durchaus Zweifel setzt. »Sie alle [diese Gelübde] seien aufgelöst, erlassen und aufgehoben, für ungültig und vernichtet erklärt, ohne Rechtskraft und Bestand. Unsere Gelübde seien keine Gelübde, unsere Verbote seien keine Verbote, unsere Schwüre seien keine Schwüre.«<sup>14</sup> An Radikalität ist das,

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., 720.

<sup>14</sup> Ebd., 720f.

so denke ich, mit dem, wofür dann Luther gestanden hat und womit er sich auseinander gesetzt hat, durchaus zu vergleichen, wenn es nicht gar 600 Jahre früher fast noch schärfer ausgedrückt worden ist.

Das alles gilt aber, um es noch einmal zu betonen, nur für das dem Protestantismus Wichtigste: das Verhältnis des Menschen zu Gott. Dieses dem Protestantismus Wichtigste ist aber im rabbinischen Judentum offensichtlich das Zweitwichtigste. Es geht nicht in erster Linie um die Frage der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, sondern, wenn ich das *Kol-Nidre-Gebet* und seine Konsequenz richtig verstehe, um die Rechtfertigung des Menschen vor den Menschen, vor seinen Mitmenschen. Wenn es sich so verhält, stellt sich allerdings wiederum die Frage, ob der Einzelne diese Last allein tragen kann.

Ich will jedoch mit einer anderen Frage schließen, mit der sich dann die *Kabbala*, die jüdische Mystik, auseinandersetzt. In Bezug auf den Talmudtraktat *Baba batra*<sup>74</sup> a ließe sich fragen, ob nicht auch Gott eines *Kol Nidre* bedürfe. In *Baba batra* wird Raba Bar Chanan zitiert, der eine *bat kol*, eine himmlische Stimme gehört habe, die klagte: »O weh ist mir, dass ich geschworen habe, mein Volk ins Exil zu schicken. Aber jetzt, da ich es geschworen habe, wer kann diesen Schwur für mich aufheben?«

Im Judentum ist die Beziehung zwischen Gott und den Menschen also ungleich symmetrischer vorgestellt als bei Luther, modern gesprochen, mehr im Sinne einer Bundestheologie, als das in einer romantischen Religion der Fall ist, die die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott postuliert. Emmanuel Lévinas war deshalb immer der Meinung, dass das Judentum eine Religion für erwachsene Menschen ist.

# 20 Thesen zur Rechtfertigung aus protestantischer Perspektive

Johannes Ehmann

1.

*Rechtfertigung* dient der Beschreibung des Handelns Gottes am Menschen. Gottes Handeln ist dabei qualifiziert als der dramatische, heilsdramatische Vollzug des Zurechtbringens des Menschen durch Gott in Verurteilung und Freispruch.

2.

Die kolportierte Frage Luthers »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« verstellt den Zugang zur Rechtfertigung. Sie ist (auch bei Luther) erst gestellt in der Erfahrung dieses gnädigen Gottes. Die Frage blickt also auf die Antwort zurück (Röm 7).

3.

Die Themenstellung unserer Tagung ist gefährlich, mindestens brisant: Die Erfahrung der Rechtfertigung durch Gott wird verbogen, wenn die Analyse menschlicher Gerechtigkeit zum Prüfstein der Rechtfertigung Gottes werden sollte.

4.

Die Gerichtserfahrung im Drama der Rechtfertigung erweist den Menschen in seiner Unmoralität als vor Gott schuldig (*desperatio*).

5.

Die Gerichtserfahrung im Drama der Rechtfertigung erweist den Menschen in seiner Moralität als vor Gott ebenso schuldig (*praesumptio*).

6.

Die Erfahrung des Freispruchs im Drama der Rechtfertigung erweist den bleibend sündhaften Menschen als frisch, fromm, fröhlich und frei.

7.

Die Erfahrung des Freispruchs im Drama der Rechtfertigung erweist den Menschen als fröhlichen Sünder und frei Handelnden. Vor Gott ist menschliche Schuld »vergeblich«.

8.

Das Gesetz erweist den Menschen als schuldig. Alle menschliche Schuld wie alle vermeintliche Unschuld ist Verstoß gegen das erste Gebot.

9.

Das Evangelium ist nichts anderes als die Zusage der Vergebung der Schuld. Ihren sachlichen Grund hat Gottes Vergebung im äußersten Gehorsam Jesu Christi gegen das Gesetz unter den Gesetzmäßigkeiten der argen und doch von Gott geliebten Welt.

10.

Die Theologie Luthers war nicht gewappnet gegen die offenbarungstheologische Auflösung des Gesetzesbegriffs in die Gesetze der na-



türlichen Vernunft, die bis heute vor allem die Predigtpraxis bestimmt.

11.

Die Theologie Luthers war nicht gewappnet gegen die bereits zu Lebzeiten Luthers ausbrechenden Streitigkeiten um die Bedeutung des Gesetzes.

12.

Gegen die Ablösung des Gesetzes durch das Evangelium und die Auflösung des Gesetzes in ein Ordnungsprinzip hält Luther an der *Heilsbedeutung* des Gesetzes fest.

13.

Gegen die Ablösung des Evangeliums durch das Gesetz und die Auflösung des Evangeliums in ein »positives Denken« hält Luther an der Vorrangigkeit des Evangeliums vor dem Gesetz fest.

14.

Die Heilsbedeutung des Gesetzes liegt anthropologisch nicht in seiner Erfüllung.

15.

Die christologische Erfüllung des Gesetzes begründet aber seine Heilsbedeutung für den Menschen.

16.

Das Gesetz führt den Menschen zur Gnade, die Gottes Gesetz als heilsam zu erkennen vermag.

17.

Gottes Gesetz ist heilsam in dem Sinne, dass es einführt in die Freiheit der Kinder Gottes gegen Sünde, Tod und Teufel (Röm 8 – Pneumatologie).

18.

Gottes Gesetz ist heilsam, weil es hinführt zu den Früchten des Glaubens, des Geistes und der neuen Dekaloge.

19.

Gottes Gesetz ist heilsam, weil es hineinführt in das Drama der am Menschen wirkenden Liebe Gottes in Gericht und Gnade. Der Liebe Gottes entspricht der Glaube des Menschen.

20.

Dieses an der Welt und in der Welt sich vollziehende Drama der Liebe Gottes heißt – *Rechtfertigung*.

# Gerechtfertigt?

## Thesen aus römisch-katholischer Perspektive

Dorothea Sattler

### I. Wortverkündigung und Lebenswandlung

Menschen setzen einen Neuanfang in der Zeit. Wir beginnen erneut ein Gespräch über das Leben und den Glauben. Wir erwarten, dass das geteilte Wort uns verwandelt, uns betroffen sein lässt und nicht folgenlos bleibt im Leben danach. Die bezeugte Gotteskunde ergreife uns und verändere das Dasein!

Eine hohe Erwartung formuliere ich mit vielen in der theologischen Lehre, die ihr Leiden unter der mangelnden Erfahrungsnähe und der oft nicht transparenten Lebensrelevanz vieler theologischer Redeweisen wahrnehmen und dies nicht länger hinnehmen möchten. Das theologische Wort soll das existentielle Dunkel lichten und die in den Menschen innewohnende Sehnsucht nach Lebenslust bestärken. Die Rechtfertigungsbotschaft verheißt Befreiung aus der Not des Zweifels, angesichts der Schuldverstrickung, in der die Geschöpfe leben, an den Tod verloren sein zu können.

### II. Vermittlungsschwierigkeiten

Eine verständliche, eine lebensnahe Sprache spricht die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«<sup>1</sup> nicht. Ganz offenkundig wurde in den Monaten vor der Unterzeichnung am Reformationstag 1999 in Augsburg, dass es nicht nur katholischen Christen schwer fällt zu verstehen, was der Gegenstand dieser Gemeinsamen Erklärung ist. »Rechtfertigung« – sperrig ist dieser biblische Begriff, weil

---

<sup>1</sup> Vgl. die Sammlung aller offiziellen Dokumente vom Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche im Zusammenhang der Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung«: Texte aus der VELKD Nr. 87, 1999.

er als erstes Anklage, öffentliche Verteidigungsreden und Gerichtsszenen in den Sinn kommen lässt. Dabei geht es um ein Geschehen von höchster Intimität: um das Vertrauen auf Gottes treue Bereitschaft, denen beständig die Hand zur Versöhnung zu reichen, die selbstbezogen und auf den eigenen Vorteil bedacht leben. Grundlos ist diese Geste Gottes, die er in Treue zu seinem barmherzigen Wesen verlässlich und immer wieder neu setzt.

Es ist gewiss angemessen, die Ergebnisse der schließlich gelungenen ökumenischen Verständigung in Fragen der Rechtfertigungslehre nüchtern einzuschätzen.<sup>2</sup> Ein wichtiger Schritt ist getan, weitere können und müssten folgen. Es darf nicht dabei bleiben, dass eine Fragestellung, die in der Geschichte der Konfessionen von zentraler Bedeutung war, allein rückblickend auf historische Kontroversen behandelt wird. Diese Versuchung – eine rein retrospektive, rückwärtsblickende Arbeit in der Ökumene – sie liegt nahe. Alle, die diese Arbeit wertschätzen, wissen viele Gründe zur Verteidigung der unabdingbaren Bedeutung der Aufarbeitung der geschichtlich bedingten Differenzen. Und es wird auch keinen Weg daran vorbei geben, wenn wir vorangehen wollen auf dem Weg der Versöhnung.

### III. Zwei Ansätze in der ökumenischen Theologie

Es gibt in der ökumenischen Theologie zwei unterschiedliche methodische Ansätze, die beide ihr eigenes Recht haben. Es ist zum einen wichtig, die »Wunden« anzuschauen, die im geschichtlichen Prozess der Spaltungen gerissen worden sind. Die Fragen, die sich am Anfang stellten, gehen mit durch die Zeit und bleiben bedeutsam. Es ist aber auch wichtig, gemeinsam nach vorne zu schauen und die Aufgaben anzugehen, die vor uns liegen. Alle sind gefordert, sich den Herausforderungen unserer Zeit zu stellen: Wie können die

---

<sup>2</sup> Vgl. zur Diskussion um die bleibende Bedeutung der »Gemeinsamen Erklärung«: *Wolfgang Greive* (Hg.), *Rechtfertigung in den Kontexten der Welt*, Stuttgart 2000; *Peter Lüning* u.a., *Gerechtfertigt durch Gott – Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung. Eine Lese- und Arbeitshilfe*, Paderborn 1999; *Bernd Jochen Hilberath/Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«*, Regensburg 1999; *Bistumskommission für ökumenische Fragen der Diözese Münster* (Hg.), *Einig in der Mitte unseres Glaubens? Die Botschaft von der Rechtfertigung in ihrer Bedeutung für Menschen heute*, Münster 1999; *Rechtfertigung – Diskussion ohne Folgen?* = *Una Sancta* 55, 2000, Heft 3.

Lebensgrundlagen für alle gesichert werden? Wie ist es möglich, Versöhnung und Frieden unter den Völkern zu erreichen? Warum gelingt es nicht, die Arbeit gerecht zu verteilen? Wer stillt den Hunger und Durst der Bedürftigen? In welcher Weise lassen sich die Verstrickungen lösen, die viele Menschen im Blick auf ihr Leben in Beziehungen empfinden? Sozialethische und ökologische Fragen bedrängen die Menschheitsfamilie. Eine Frage gibt es, die Menschen in Europa und in Nordamerika offenbar in besonderer Weise interessiert: die Frage, wie das Beziehungsleben und die gewordenen menschlichen Gemeinschaften so verwandelt werden können, dass die Wende der Not gelingt und Heil-Sein erfahrungsnah erlebt werden kann. Gerade in diesem thematischen Bereich ist die Botschaft von der in Gott geschehenden Rechtfertigung des Sünders und der Sünderin von großer Bedeutung. Sie leuchtet nur nicht jedem und jeder ein in dieser Redegestalt.

#### IV. Die existentielle Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft

Ich möchte versuchen, mit eigenen Worten auf die Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungslehre zu sprechen zu kommen, auf ihre Bedeutung schon jetzt, nicht erst am Ende bei der von Gott erwirkten Vollendung der Schöpfung. Dies kann nicht gelingen ohne eine Bezugnahme auf die vordringlichen, oft verschütteten, doch immer wieder an die Oberfläche dringenden existentiellen Fragen, zu denen ein waches menschliches Bewusstsein uns drängt.

Jede theologische Rede ist auf die Lebensfragen der Menschen zu beziehen – so jedenfalls votieren diejenigen, die die anthropologische Wendung der Theologie im 20. Jahrhundert mitvollzogen haben. Die Dichterin Ingeborg Bachmann<sup>3</sup> umschreibt die existentiellen, uns umtreibenden Fragen mit folgenden Worten:

Es könnte viel bedeuten: wir vergehen,  
wir kommen ungefragt und müssen weichen.  
Doch dass wir sprechen und uns nicht verstehen  
und keinen Augenblick des andern Hand erreichen,  
  
zerschlägt so viel: wir werden nicht bestehen.  
Schon den Versuch bedrohen fremde Zeichen,

---

<sup>3</sup> *Ingeborg Bachmann*, Es könnte viel bedeuten [1948/49], in: Werke, hg. v. *Christine Koschel* u.a., Band 1, München 1978, 12.

und das Verlangen, tief uns anzusehen,  
durchtrennt ein Kreuz, uns einsam auszustreichen.

Zwei Fragen bewegen die Menschen: Woher kommen wir und wohin gehen wir? Und: Wie gelingt menschliches Verstehen, Zueinanderstehen, Anerkenntnis des Daseinsrechts der anderen? Ingeborg Bachmann ist skeptisch: Wir sprechen und verstehen uns nicht, in keinem Augenblick erreichen wir die Hand der anderen; das Verlangen, tief uns anzusehen, geht oftmals ins Leere; es wird bedroht von der Neigung zur Selbstnichtung, von dem Kreuz, sich einsam austreichen zu wollen, die Unzulänglichkeit des eigenen Daseins einzig durch Selbstabwertung als erträglich zu gestalten.

Christen geben auf diese Fragen eine andere Antwort. Christen sprechen gemeinsam Gottes Antwort nach; Gott sagt in Christus Jesus: Du – Du Welt und Du Mensch – Du sollst sein auf ewig; Du – jeder und jede von euch – ihr seid nicht zufällig da. Du bist gewollt und Du bleibst bestehen; ich, Gott selbst, reiche Dir meine Hand; wenn Du glaubst, wenn Du mir vertraust, wirst Du auf ewig leben; nun geh' und zeige den Anderen Dein Verlangen nach tiefem Verstehen; reich' ihnen Deine Hand; schau sie an und achte sie; anfanghaft wird es hier und heute bereits gelingen; dann ist Gottes Reich gegenwärtig.

Die Mitte des christlichen Glaubens ist das Bekenntnis zu Gott, der sich in dem Menschen Jesus von Nazaret, in seinem Leben und in seinem Sterben, als jener Gott zu erkennen gegeben hat, der auch dann noch Leben stiftet, wenn die Macht der Feindschaft Gott selbst trifft. Gott hat in Jesus am eigenen Leib erfahren, was es heißt, ausgelöscht, getötet zu werden. Doch Gottes Liebe war nicht, sie ist nicht zu töten, nicht zu nichten. Gott will das Leben aller Geschöpfe – auf ewig.

## V. Das Verlangen nach Bejahung und die Suche nach einem freiheitlichen Einbezug

Viele Menschen erfahren es als ihre spezifische Not, sich selbst nicht annehmen zu können; sie erfahren sich stattdessen als gemessen an Idealgestalten, bei deren Realisierung sie scheitern. Psychotherapeuten wissen von tiefen Schuldgefühlen zu berichten, die gerade Frauen haben, weil sie dem Bild nicht entsprechen, von dem sie meinen, der mit ihnen in Beziehung lebende Mann oder die längst entfernt

wohnende Mutter wünschte sie so. Erlösend ist in dieser Situation die Zusage: Es soll dich geben. Du bist so angenommen, wie du bist.

Viele Theologen betonen heute den personalen Einbezug der Erlösten in das Erlösungsgeschehen und sprechen in diesem Zusammenhang von einer menschlichen »Mitwirkung« bei diesem, ja sogar von einer gegebenen »Gegenseitigkeit« der erlösenden Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung. Die erlösende Verwandlung des Menschen geschieht nicht ohne seine Zustimmung, nicht gegen ihn, nicht unmerklich, sondern lebendig erfahrbar.

Das Leitbild, das viele Menschen gegenwärtig bei ihrer Suche nach einem erfahrungsnahen Zugang zum Verständnis des Erlösungsgeschehens wählen, ist das Heilwerden in einer versöhnenden Beziehung.<sup>4</sup> Menschen haben in der Begegnung mit Jesus eine Wandlung erfahren, die sie als Heilung wahrnehmen. Jesus lebte mit den Menschen eine Gestalt von Beziehung, in der die Einzelnen zur Selbstannahme befähigt wurden. Jesus fragt die Menschen, die sich an ihn wenden, was sie von ihm möchten. Er ermutigt dazu, die eigenen Lebenswünsche anzuerkennen, die tiefe Sehnsucht in uns zu spüren und sie zu äußern – auch die Sehnsucht nach einer sensiblen Wahrnehmung der Wunden, die das Leben uns geschlagen hat.

## VI. Rechtfertigung und Taufe

Es bleibt auch nach der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« zwischen den christlichen Konfessionen die Frage, wie wir gemeinsam von der in der Taufe geschehenden »Heiligung« des Menschen sprechen können. Ändert – verwandelt die Taufe uns? Welche bleibende Wirksamkeit hat die Taufe?

In der Taufe durchschreiten die zum Glauben an Christus Jesus Bekehrten in der Kraft des Geistes Gottes die Wasser des Todes und werden verwandelt, erneuert und neu geboren zu unverlierbarem Leben in der Gemeinschaft des lebendigen Gottes. Die frühen christlichen Gemeinden haben die in der Taufe geschenkte Verwandlung des gesamten Lebens mit tiefem Ernst bedacht. Paulus mahnt die Getauften ohne Unterlass, sich ihres neuen Lebens bewusst zu werden; er fragt: »Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit

---

<sup>4</sup> Vgl. *Dorothea Sattler*, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen*, Freiburg/Basel/Wien 1997.

ihm begraben durch die Taufe auf seinen Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben« (Röm 6,3f.). Die neutestamentlichen Schriften spiegeln zugleich in unverhohlener Weise, dass die Gestalt des sündigen Menschen durch die Taufe nicht seine im Gemeinschaftsleben bleibend erfahrbare Wirksamkeit verliert: Zwietracht herrschte von Beginn an auch unter den Christen; Neid, Missgunst, Feindschaft und Hochmut werden in den christlichen Gemeinden erlebt und erlitten. Der Ruf zur beständigen Umkehr der Getauften unter der Wirksamkeit des lebendigen Gedächtnisses der Lebensgestalt Jesu war von den ersten Zeiten der christlichen Gemeindebildung an eine Intention bei der Verkündigung des Wortes Gottes und in der Feier von Taufe und Eucharistie.

Die Erfahrung, auch als Glieder der christlichen Gemeinde von der Sünde nicht frei zu sein, hat in den Feiergehalten der Kirche vielfältige Aufnahme gefunden: Im Rhythmus der Tagesliturgie und im Kreis der Feier des Kirchenjahres begegnen ausgesonderte Zeiten, in denen die Gemeinden der beständig erforderlichen Mühe um eine Hinkehr des Lebens zur Maßgabe des Evangeliums innwerden können. In den in jüngerer Zeit intensivierten Anstrengungen um eine lebendige Praxis des liturgischen Taufgedächtnisses sind die Elemente des Schuldbekenntnisses, des Versprechens der Lebenserneuerung und der Bekundung der trostreichen Zuversicht angesichts der unverbrüchlichen Gemeinschaftstreue Gottes gut vertraut. In einzelnen gottesdienstlichen Feiern beklagen Christen in einer Versammlung öffentlich voreinander ihre Sünden und suchen nach Wegen der Versöhnung. Die Überzeugung, auch als Getaufte der Umkehr und Erneuerung immerzu bedürftig zu sein, ist in der liturgischen Praxis der christlichen Kirchen somit fest verwurzelt. Der Getaufte ist *simul iustus et peccator*. In nüchterner Selbstwahrnehmung im Angesicht Gottes wird der Mensch der existentiellen Wahrheit, ein Sünder zu sein, inne. Im vertrauensvollen Ruf nach Gottes Erbarmen wird der Betende mit der gläubigen Gewissheit der Treue Gottes beschenkt. Das Leben ist ein tagtägliches Ringen um die Liebe, die Menschen einander immer auch schuldig bleiben.



## VII. Gesetz und Evangelium

Nach meiner tiefen Überzeugung stehen Gesetz und Evangelium nicht widersprüchlich gegeneinander.<sup>5</sup> Das jüdische Gesetz, die Tora, die in der christlichen Glaubensgemeinschaft in Gültigkeit bleibt, diese Weisung Gottes schützt die Lebens- und Daseinsrechte der Geschöpfe. Der Dekalog ist wie andere Weisungen zu einem gerechten Leben in Gemeinschaft eng verbunden mit Israels Deutung seines Geschicks als Tat jenes Gottes, dessen Sinnen und Trachten Gerechtigkeit ist. Hosea klagt im Namen Jahwes: »Es gibt keine Treue und keine Liebe und keine Gotteserkenntnis im Land. Nein, Fluch und Betrug, Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich breit, Bluttat reiht sich an Bluttat« (Hos 4,1–2); »Liebe« will dieser Gott, nicht »Schlachtopfer«, »Gotteserkenntnis«, nicht »Brandopfer« (Hos 6,6). Micha fasst zusammen, was Jahwe von den Menschen erwartet, was gut ist, nämlich: »Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott« (Micha 6,8). Die einzelnen Weisungen der sogenannten zweiten Tafel des Dekalogs sind als Gebote für eine Lebensführung in einer Gemeinschaft zu verstehen, durch deren Beachtung ein versöhnliches Zusammenleben ermöglicht wird. In die Zusammenstellung der Gebote ist Erfahrungswissen eingegangen. Ihr Grundgedanke ist der Schutz der elementaren Rechte der Anderen auf Leben, auf Nachkommenschaft, auf Pflege im Alter, auf Gerechtigkeit vor Gericht, auf Besitz. Israel verpflichtet sich zu dieser Weise des Miteinanders im Namen jenes Gottes, der nicht will, dass Menschen anderen Menschen ihre Lebensmöglichkeiten streitig machen. Israel hat diesen Gott in seiner Geschichte erfahren: Es ist der all-eine Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde und aller lebenden Wesen. Gesetz und Evangelium gehören zusammen. Beide wollen das Leben schützen – in der Gestalt der Weisung zur Gerechtigkeit und in der Gestalt der Zusage der Barmherzigkeit. Das Evangelium ist Gottes Zusage und Versprechen, immer da zu sein für seine Schöpfung und diese Verheißung in Zeit und Geschichte erfahrbar, erlebbar zu machen. Dieses Evangelium, dessen Sinn Israel in dem Satz zusammenfasst: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat, aus

---

<sup>5</sup> Vgl. *Dorothea Sattler*, Weisung und Verheißung. Neuere bibeltheologische Erkenntnisse im Themenfeld »Gesetz und Evangelium«, in: *Theodor Schneider/Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Band 3: Schriftverständnis und Schriftauslegung, Freiburg/Basel/Wien 1998, 191–203.

dem Sklavenhaus« (Dtn 5,6; Ex 20,2), entpflichtet nicht von mitmenschlicher Liebe, es ermutigt vielmehr dazu, im Wissen um einen Gott, der in die Herzen sieht und die kleine Kraft wertschätzt.

## VIII. Prophetie der neuen Zeit

Peter Handke lässt in seinem »Dramatischen Gedicht« mit dem Titel »Über die Dörfer« eine »Prophetin der neuen Zeit« auftreten; Nova ist ihr Name. Nova ist die Stimme jenes neuen Selbstbewusstseins vieler Menschen in unserer Zeit, die meinen, im Augenblick leben zu können, allein sich selbst trauen zu können. So reden diese Menschen: »Leute von hier: vergesst die Sehnsucht nach den vergangenen heiligen Orten und Jahren. Mit euch ist die heilige weite Welt. Jetzt ist der heilige Tag. [...] Ihr seid jetzt und ihr seid die Gültigen. Dass ihr seid, ist ein Datum. Handelt danach. Und lasst ab von dem Gegrübel, ob Gott oder Nicht-Gott: das eine macht sterbensschwindlig, das andre tötet die Phantasie.«<sup>6</sup>

Menschen von heute trauen sich selbst, sie trauen ihren Möglichkeiten, sie trauen dem Augenblick – und wer wollte sie dafür tadeln; aber: Kann die Frage, ob Gott oder Nicht-Gott, die Frage nach der Existenz Gottes je verabschiedet werden; kann sie zurücktreten hinter die Lust des Augenblicks, hinter die Freude am selbst geschaffenen Glück und Erfolg? Auch Handkes Prophetin Nova kann diese Konsequenz letztlich nicht ziehen. Sie wendet gegen die Neuerer ein: »Es bleibt freilich dabei, dass es in unser aller Geschichte keinen stichhaltigen Trost gibt. Wer misst? Die machthabenden Kindermörder verschwinden ungestraft im Dunkeln.«<sup>7</sup>

Wohin entschwinden die Kindermörder? Wer spricht das Wort der Gerechtigkeit in all dem Dunkel des Bösen, das uns umgibt, in der Erfahrung der Feindschaft unter den Menschen? In diesen Zeiten, in denen die christlichen Kirchen gemeinsam den barmherzigen, den bleibend auch den Sündern und Sünderinnen zugewandten Gott verkündigen, können wir die Erfahrung machen, dass Menschen von heute von Gott eher ein Wort erwarten, das Recht spricht, das die Schuldigen schuldig spricht – und gerade nicht frei und los von aller Schuld. Sind wir Christen nicht gerade angesichts der

---

<sup>6</sup> *Peter Handke*, Über die Dörfer. Dramatisches Gedicht, Frankfurt a.M. 1984, 117 [= st 1072].

<sup>7</sup> Ebd., 119.

Rechtfertigungsbotschaft dem Verdacht ausgesetzt, einen Gott zu verkündigen, für den es keinen Unterschied gibt zwischen Sündern und Gerechten?

Ich bin davon überzeugt, dass es in der heutigen Verkündigungssituation wichtig wäre, dem Verdacht zu begegnen, das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes mit den Sünderinnen und Sündern nehme die Möglichkeit, Menschen anzuklagen, wenn sie Unheil zufügen. Christen ist es aufgetragen, Zeugnis zu geben von Gott, der sich in der Geschichte Israels und im Leben und Sterben Jesu als ein Gott offenbar gemacht hat, der das Gute für alle will, ein Gott, der um das Daseinsrecht eines jeden und einer jeden streitet. Wir bekennen einen Gott, der für alle das Leben will, nicht den Tod – das Leben auch noch für die, die einander feindlich begegnen und den Gesandten Gottes töten. Das ist das Evangelium, mit dem wir Christen in das Gespräch der Gotteskundigen eintreten. Ich sage es am Ende mit der »Stimme Gottes« – so hat Werner Bergengruen<sup>8</sup> eines seiner Gedichte überschrieben:

Scheue dich nicht, mich anzugehen,  
Meine Wohnung ist nicht klein.  
Willst du aber draußen stehen,  
auch dies Draußen, es ist mein.

Wohl empfang ich, die gereinigt,  
niebegangne Schuld gebüßt.  
Doch es sind, die mich gesteinigt,  
gleichermaßen mir gegrüßt.

Wenn die letzten Tuben tönten  
von beglühten Wolkenspitzen,  
werden auch die Unversöhnten  
mit an meinem Tische sitzen.

Gottes Liebe, Gottes Versöhnungsbereitschaft und Gemeinschaftstreue, gilt auch den In-sich-Verkrümmten, den Verbohrten, den Verzweifelten, den Engen, den Beziehungsunwilligen. Das ist sein Wort, Urton seiner Stimme, seine Zusage, sein Evangelium. In Christus Jesus ist diese »Stimme Gottes« in einer lebendigen Menschengestalt erklungen. Im Leben und Sterben den Menschen Jesus von Nazaret ist unter uns Gottes Güte und Menschenliebe erschienen (Tit 3,3–4).

---

<sup>8</sup> *Werner Bergengruen*, Stimme Gottes, in: Die verborgene Frucht, Zürich 1947, 33.

Zur Debatte

# Rechtfertigung in ökumenischer Praxis

Johannes Ehmann

## I. Ist das Thema »Rechtfertigung« wirklich eines, das die Ökumene bestimmt?

Zweifellos. Spannend wird es aber erst richtig, wenn man versucht zu erfahren, woran das liegt und auf welchen Ebenen heute die Rechtfertigungsdiskussion geführt wird.

Die erste Ebene scheint mir die *Frage protestantischer Identität* zu sein, die mehr oder minder verschwommen hinter der Rechtfertigungsdebatte steht. Identitätsfragen sind immer wichtig. Das heißt, die Diskussion muss mit Empfindlichkeiten eines Partners rechnen. Es ist ein generelles Problem der Ökumene, dass einerseits der Weg der Identitätsbildung durch Abgrenzung problematisch erscheint, andererseits auf Profilierung nicht verzichtet werden soll. Im Blick auf unsere Frage kommt noch eine spezifische Erfahrung vor Ort dazu: Evangelische Gemeinden haben in der Diskussion um die Rechtfertigungslehre häufig erkannt, dass Gespür für oder Erfahrungen mit der Rechtfertigung (und ihrer Lehre) so gut wie kaum mehr gegeben sind. Böse gesagt: Es wird die Rechtfertigung zum Hort der eigenen kirchlichen Identität erhoben, aber man hat nicht bemerkt, dass der Geist, den man in seiner Kostbarkeit bewahren wollte, längst flüchtig geworden ist. Gerechtfertigt sein und die Rechtfertigung lehren sind aber etwas anderes als einfach zu wissen, dass man nicht katholisch ist.

Die zweite Ebene, die bei der Rechtfertigungsdiskussion zu beachten ist, ist die Ebene einer mittlerweile Jahrhunderte alten Tradition, die unterschiedliche Sprachlichkeit in den Konfessionen sowie hartnäckige Missverständnisse erzeugt hat. Das kann sich dann so anhören: Die Katholiken haben keinen Glauben (weil sie immer noch auf Magisches vertrauen und Maria anbeten). Die Protestanten haben keine Ethik (weil sie keine kirchliche Morallehre – von der Soziallehre bis zum »Index« – kennen). Eins ist so falsch wie das an-

dere. *Jahrhunderte alte Tradition* bedeutet aber auch eine Chance, weil sich die Situation der Kirchen und des Christentums am Anfang des 3. Jahrtausends grundlegend verändert hat. Es ist einfach Fakt, dass hier in der Ökumene und in ökumenischer Grundhaltung die Karten neu gemischt sind: Für den aufrechtesten Prediger der Rechtfertigung wird der Zielpunkt seiner Apologetik – zumindest in Deutschland – weder die Messe noch das Mönchtum noch die Heiligenverehrung im Verständnis des 16. Jahrhunderts sein; schlichtweg, weil hier sowohl im Katholizismus und Protestantismus Veränderungen zu verzeichnen sind. Zu nennen sind das II. Vatikanum, die Liturgiereform, das neue Verständnis der Schriftauslegung usw.; auf Seiten des Protestantismus ist zu denken an die liturgischen Bewegungen und Kommunitäten.

Viele Katholiken haben durchaus erkannt (wenn sie die intellektuelle Mühe nicht scheuten): Was als Grund- und Leitgedanke der Reformation bis heute im Protestantismus behauptet wird, ist keine Spinnerei eines psychotischen Mönches gewesen, sondern trifft (zumindest als Frage) jeden Glaubenden in seiner Existenz. Wie kann der Mensch vor Gott gut sein? Was heißt das für mein Mensch-Sein? Um was für eine Güte handelt es sich? Das bedeutet: Die Rechtfertigungslehre ist nichts anderes als eine Wahrnehmungshilfe meiner Existenz vor Gott: im Glauben, als sündiger und zugleich von Gott geliebter Mensch, um Christi willen zu einem sinnvollen, ja frohen Leben befreit. Deshalb – da kann einen schon mal ein heiliges Zörnlein überkommen – ist es nun wirklich Unsinn, den Streit um die Rechtfertigungslehre als Theologengezänk abzutun, als gehe es um Begriffe um der Begrifflichkeit willen.

Eine weitere Ebene: Wenn ich eben gesagt habe, es gehe um eine Wahrnehmungshilfe meiner Existenz vor Gott, dann geht es sogleich auch um Sprachfähigkeit. Es ist vielleicht kein Wunder, dass Luther nie eine Schrift zur Rechtfertigungslehre verfasst hat. Es ist deshalb kein Wunder, weil alle seine Schriften im Grunde »Rechtfertigungsschriften« sind, also in den jeweiligen exegetischen, ethischen, seelsorglichen Bezügen seine Lehre von der Rechtfertigung in immer neuen sprachlichen Formen entfalten.

Vielleicht darf man überspitzt so sagen: Rechtfertigungslehre heißt: Gott ohne Voraussetzungen denken, nicht nur ohne Vorleistungen, sondern auch ohne die Voraussetzung eines wie auch immer gearteten (deistisch, theistisch, natürlich, übernatürlich) Gottesbegriffs. Deshalb ist aus meiner Sicht die Fragestellung des Lutherischen Weltbundes 1961 eine Sackgasse (bis heute) gewesen, wenn man be-

klagte, der Mensch frage heute nicht nur nicht mehr nach dem »gnädigen Gott« (angeblich *die* Frage Luthers), sondern frage nicht einmal mehr nach Gott selbst. Wer, so muss man dagegen halten, soll, kann denn nach einem Gott fragen, den er nicht kennt? Lässt Glaube sich nicht in der Tat nur voraussetzungslos erfahren?! Ich glaube nun wirklich, dass die säkulare Gesellschaft gerade darunter leidet, ein (festgelegtes und zugleich abstraktes) Gottesbild zu haben, und nicht etwa keines. Nur hat dieses Gottesbild wenig zu tun mit dem Gott der Bibel. Nichtsdestotrotz ist es wirkmächtig. In den Worten Luthers: *Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott.*

## II. Rechtfertigung und Heiligung, wie verhalten sie sich zueinander?

Der Streit um das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung ist so alt wie die Rechtfertigungslehre selbst. Die großen innerprotestantischen Streitigkeiten schon zu Lebzeiten Luthers gründen häufig in einem unterschiedlichen Verständnis der Rechtfertigung *und ihrer Folgen in christlicher Existenz!* Der Zusammenhang ist elementar. Wenn der gütige Gott zur Gerechtigkeit des Menschen (vor Gott) an diesem handelt und nicht der Mensch aus seinen Kräften gerecht sein kann, dann liegt die Frage auf der Hand: Soll er es überhaupt, soll er handeln, wenn er glaubt, und wenn ja, wie? Empfängt das Handeln durch den Gedanken der Rechtfertigung nur eine neue Motivation; ist Handeln letztlich gleichgültig (Quietismus, Libertinismus)? Dieser Streit ist kein politischer Streit, auch kein Streit nur der theologischen Schulen. Der Streit ist als ökumenisches Problem bis heute präsent, wenn täuferische Gruppen (Baptisten, Mennoniten) und Kirchen, die aus den Erweckungen des 19. Jahrhunderts hervorgegangen sind (Methodisten, Neupietismus), so großen Wert auf die (auch äußerlich) wahrnehmbaren Folgen der Rechtfertigung legen: Rechtfertigung aus Glauben? Ja! Wie steht es aber um die Früchte des Glaubens, die Heiligung, die Nachfolge, die Anliegen derer, die mit Ernst Christen sein wollen ... So fragen diejenigen, die nicht der Anschauung der »billigen Gnade« (Bonhoeffer) huldigen wollen.

Zugleich lässt sich das Problem der angemessenen Verhältnisbestimmung nicht konfessionell festlegen. Keine Gruppe, keine Gemeinschaft, keine Kirche ist vor Einseitigkeiten und Engführungen gefeit. *Heiligung* kann bedeuten, aus Gottes Zuspruch seiner liebenden und versöhnenden Gemeinschaft (gerechtfertigt) zu leben. *Heili-*

gung kann aber auch so verstanden werden, dass ich Gottes Werk (Rechtfertigung) an mir glaube durchsetzen zu müssen, was ich natürlich aller Welt beweisen will. Da kommt der Teufel quasi durch die Hintertür, denn was bleibt von *Gottes* heilsamer Zuwendung, wenn *ich* sie der Welt auf Teufel komm raus beweisen muss?! Oder *Rechtfertigung* wird in diesem Verständnis der Heiligung verstanden wie ein *energizer*: so als hinge ich mir die Rechtfertigungsrakete an den Hintern, um um so heiliger davonfliegen zu können. Das führt zur Bruchlandung vieler Existenzen, weil sie am Ende mit einem immer unzufriedenen Gott brechen *müssen*, dem sie bei aller Energie ja doch nicht gerecht werden können. Sie scheitern an dieser theologischen, nicht ethischen Erkenntnis!

Nimmt man die Theologie eines Luther ernst (bei allen Fragen, die ja auch an ihn zu richten sind), dann hat er die ethische Frage keineswegs ignoriert, er hat sie entkrampft. Ich glaube, hier könnte man in der Ökumene noch fruchtbringend weiter arbeiten: Es scheint tatsächlich eine Art katholische Ängstlichkeit zu geben nicht nur vor dem unmoralischen, sondern vor dem ethikfreien Menschen – ich denke beispielsweise an Max Scheler. Deshalb werden zuweilen die Werte so häufig beschworen, ohne dass Klarheit besteht, wie sie theologisch zu verorten sind und nicht nur gesellschaftsdiakonisch. Hier besteht noch ein konfessioneller Dissens in der Begründung der Ethik (nicht in der materialen, das zuweilen auch, aber sekundär), der nicht so ohne weiteres überwindbar ist. Veranschaulichen lässt sich dies durch die Anekdote eines Gesprächs zwischen Bonhoeffer und einem katholischen Ordensgeistlichen. Die Frage lautete: Was ist das Ziel meiner theologischen Existenz? Letzterer: Ich möchte ein Heiliger werden. Jener: Ich möchte glauben lernen. – Das ist hoffentlich der Anfang eines ökumenischen Gesprächs und nicht der Endpunkt.

- III. Sind die Lehrpositionen evangelischer und katholischer Theologie zur Rechtfertigung zwei Antworten auf dieselbe Frage? Gibt es einen beide Antworten übergreifenden und zusammenbindenden Begriff?

Es ist ja bereits angeklungen: Beide theologische Traditionen würden sich aneinander auch intellektuell versündigen, wenn man sagte: Die Protestanten glauben an die Rechtfertigung (Gottes), die Katho-



liken machen die Heiligung (des Menschen). Der Protestantismus legt (meines Erachtens zu Recht) großen Wert darauf, dass die Unverwechselbarkeit des Glaubens als Geschenk Gottes nicht tangiert wird von der Verwechselbarkeit moralischer Einstellungen und Handlungen. Auch in der Rechtfertigung geht es um Gottes Willen, um den Glaubensgehorsam und den Gebotsgehorsam. Glauben und Handeln können nicht getrennt, müssen aber wohl unterschieden werden. Daher rührt Luthers terminologisch oft so anstößig klingende Gesetzestheologie. Luther selbst würde wohl sagen: Es geht um die Gottheit Gottes, die vom Menschen – auch und gerade vom ethischen Menschen – nicht erreicht werden kann. Dahinter steht zugleich die Erkenntnis, die, so glaube ich, eine ökumenische Erkenntnis ist: dass nur dort, wo Gott Gott bleibt, der Mensch auch sein Mensch-Sein, seine Menschlichkeit behält. Der alte Karl Barth ist in seiner Theologie bei der Menschlichkeit Gottes gelandet. Das könnte vielleicht keine übergreifende Antwort, aber eine übergreifende Formulierung sein, wie heute dem Phänomen *Rechtfertigung* so nachgegangen werden kann, dass es kein Schemen oder keine Chimäre bleiben muss. Gott will zum Menschen kommen. Das nennen wir Inkarnation, Weihnachten, und darin hängt die ganze Christologie. Gott will im Menschen menschlich sein. Darin hängt die christliche Anthropologie. Der Mensch darf im Guten und dem Bösen zum Trotz (!) in Gott sein Ziel finden. Rechtfertigung ist die Vorwegnahme dieses Ziels als Geschehen in der Zeit, ein Drama, das den Menschen nicht unberührt lässt.

#### IV. Wie sieht der »praktische« Ertrag der Rechtfertigungsdiskussion für die Ökumene am Ort aus?

Wieder seien in aller Kürze zwei Ebenen angedeutet. Die eine ist die gottesdienstliche. Der Ertrag wird Erwartungen nähren: in die eucharistische Gemeinschaft, aber und in allem Ernst auch in eine neu zu wagende ökumenische Ekklesiologie. Nur eine spannende Frage in diesem Zusammenhang möchte ich nennen: Kann die Kirche schuldig werden oder nur ihre Glieder? Welches Bild vom Leib Christi steht dahinter?

Die andere Ebene ist die des theologischen Gesprächs in den Gemeinden: Hier will ich ganz pragmatisch reden. Es gibt glücklicherweise eine ganze Reihe Arbeitshilfen zur Rechtfertigungsfrage, die nützlich sind für Seminare in den Gemeinden; eine davon hat

die ACK in Baden-Württemberg herausgegeben.<sup>1</sup> Ich betrachte *die* Arbeitshilfen als gelungen, die erkennen lassen, dass die Rechtfertigung (und die Heiligung) kein konfessionelles Problem einer Kirche ist oder gar ein theologischer Komplex. Schon jetzt ist erkennbar – das ist mein persönlicher ökumenischer Ertrag –, dass die Diskussion um die Gemeinsame Erklärung und ihre Unterzeichnung die Gemeindeökumene gestärkt und nicht etwa geschwächt hat. Rechtfertigung ist ein, ist *der* kommunikative Akt Gottes. Das darf in den Gemeinden spürbar werden.

Die Fragen stellte Dagmar Mensink.

Tipp: Die Form des Interviews eignet sich gut zur Einführung der Thematik in einer Gruppe. Die mündliche Form bietet zum einen die Möglichkeit, zentrale Fragen herauszugreifen, zum anderen erlaubt sie es, Argumente zuzuspitzen, die im durchgehenden Vortrag eher abgewogen präsentiert würden.

---

<sup>1</sup> Rechtfertigung – was ist das? Ökumenische Handreichung für die Gemeinde, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, Stuttgart <sup>3</sup>2000.

# »Gesetz« und »Evangelium« in der Predigt\*

Evelina Volkmann

Seit Luther beschäftigt sich protestantische Theologie auf allen ihren Gebieten mit der Dialektik von »Gesetz« und »Evangelium«.<sup>1</sup> Luther begreift und beschreibt die Realisierung des Rechtfertigungsgeschehens in dieser Denkfigur. Die Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« ist für ihn gar die höchste Kunst in der Christenheit. Sich in ihr zu üben, ist den Theologie Treibenden stets aufgetragen. Luthers Anliegen war es, unter Rekurs auf Paulus<sup>2</sup> die Rechtferti-

---

\* Beim folgenden Beitrag handelt es sich um das Eingangsreferat zur Arbeitsgruppe »Gesetz und Evangelium in der Predigt« auf der hier dokumentierten Tagung. Das Referat diente dem sich anschließenden Arbeitsgruppengespräch als Impuls wie als Diskussionsgrundlage.

<sup>1</sup> Die Termini »Gesetz« und »Evangelium« werden in Anführungszeichen gesetzt, um die Problematik der Vorläufigkeit wie der Mehrdeutigkeit dieser Begriffe anzuzeigen (siehe hierzu III.).

<sup>2</sup> *Wolfgang Stegemann*, Tora – Nomos – Gesetz. Zur Bedeutung des Judentums für das Christentum, in: *Martin Stöhr* (Hg.), Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche [= Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum (VIKJ) 20], Berlin 1993, 148–168, hier 155 f, weist darauf hin, dass Luthers Paulusinterpretation auf dem »aus der mittelalterlichen kirchlich-kulturellen Lage resultierende[n] Problem eines unruhigen, sich selbst prüfenden Gewissens, das unter der unstillbaren Forderung Gottes nach der Gerechtigkeit des Menschen verzweifelt«, basiere. Stegemann stellt jedoch in Frage, »ob Paulus selbst von dieser Problemlage her seine Rechtfertigungstheologie entworfen und entsprechend die Tora verstanden hat«. Er sei in seiner Rechtfertigungslehre vielmehr dem »Problem des Zugangs der Heiden(-christen) zum Heil Israels« nachgegangen. Zum paulinischen Gesetzesverständnis siehe ferner aus der Fülle der exegetischen Literatur zum Beispiel *Peter von der Osten-Sacken*, Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus, München 1989, darin bes. 9 ff (Das Verständnis des Gesetzes im Römerbrief) und 116 ff (Paulus und die Wahrheit des Evangeliums. Zum Umgang des Apostels mit Evangelium, Gegnern und Geschichte in Galater 1–2) sowie *Ekkehard Stege-*

gungslehre solcherart neu zu fassen, dass jede Form menschlicher Selbstrechtfertigung vor Gott ausgeschlossen ist. Das »Gesetz« begegnet bei Luther primär in der Funktion des *usus elencticus legis*, das heißt es klagt das Gewissen an, zeigt dem Menschen seine Sünde auf und weist ihn so ans »Evangelium«.<sup>3</sup>

Mit der lutherischen Denkfigur von »Gesetz« und »Evangelium« wird auch gegenwärtig versucht, die »elementaren Differenzen, in denen sich unser Leben vollzieht und mit denen es die Theologie zu tun hat«, zu erfassen und damit kommunizierbar zu machen.<sup>4</sup> Dies ist mit dem Ziel verbunden, dem »Evangelium«, also der Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen, zum Durchbruch zu verhelfen. Dies wiederum ist auch die Intention jeder Predigt, die den Menschen Gottes Gnade ansagen und zusagen will. So begegnet auch im homiletischen Kontext die Rede von »Gesetz« und »Evangelium«.

Im Folgenden ist nun von Interesse, wo bei der homiletischen Verwendung des Schemas von »Gesetz« und »Evangelium« Wichenstellungen hinsichtlich der Theorie und Praxis von Predigt im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs zu erkennen sind. Im Hintergrund dieser Frage steht die Überzeugung, dass die von Luther hoch gepriesene Kunst der Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« für eine dem christlich-jüdischen Gespräch verpflichtete Homiletik von Bedeutung ist. Nicht diskutiert werden kann hier jedoch der kategoriale Rang dieses lutherischen Theologumenons.<sup>5</sup>

Um sich dieser Thematik anzunähern, soll zunächst knapp und exemplarisch zusammengetragen werden, in welcher Weise gegenwärtig von »Gesetz« und »Evangelium« homiletisch die Rede ist. Vorauszuschicken ist, dass sich in den Homiletiken des 20. Jahrhunderts ein ambivalentes Bild bietet. Einerseits wird, vor allem seit Karl Barths Wiederbesinnung auf die reformatorische Theologie, mit starkem Nachdruck die Bedeutung von »Gesetz« und »Evangelium«

---

*mann*, Die umgekehrte Tora. Zum Gesetzesverständnis des Paulus, in: *Judaica* 43, 1987, 4–20.

<sup>3</sup> Siehe dazu *Martin Stöhr*, Art. »Gesetz und Evangelium«, in: *EKL* 2, Göttingen <sup>3</sup>1989, 149–153.

<sup>4</sup> *Eberhard Jüngel*, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, 22.

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Eberhard Hauschildt*, »Gesetz und Evangelium« – eine homiletische Kategorie? Überlegungen zur wechselvollen Geschichte eines lutherischen Schemas der Predigtlehre, in: *Pastoraltheologie* 80, 1991, 262–287.

– mitunter auch von »Evangelium« und »Gesetz« – behauptet.<sup>6</sup> Andererseits sind die Größen von »Gesetz« und »Evangelium« in der Predigttheorie ein Thema neben anderen geblieben.<sup>7</sup>

Aus der Fülle der Zugänge zu diesem lutherischen Theologumenon sowie seiner Interpretationen sollen sodann diejenigen Punkte herausgegriffen werden, die zugleich auch relevant sind im Kontext einer Homiletik im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs.

## I. »Gesetz« und »Evangelium« als homiletische Größen und das Phänomen »gesetzlicher« Predigt

Programmatisch für das homiletische Verständnis der Termini »Gesetz« und »Evangelium« ist eine Aussage aus Luthers Tischreden zur Frage nach dem Gehalt einer Predigt. Demnach realisiere sich die »Gesetzes«-Predigt dadurch, dass sie das Gewissen des Einzelnen niederwerfe. Die Aufgabe der Predigt des »Evangeliums« bestehe hingegen darin, das niedergeworfene Gewissen wieder aufzurichten.<sup>8</sup>

### 1. »Gesetz«

Eine ungebrochene Ausrichtung an Luther als »Predigtvorbild« wird heute als obsolet angesehen.<sup>9</sup> Dennoch gilt neben der Predigt des »Evangeliums« nach wie vor die Predigt des »Gesetzes« als konstitutiv für das Wesen von Predigt. Es handelt sich bei der »Gesetzes«-Predigt um ein hermeneutisches Prinzip. Die »Gesetzes«-Predigt nach dem *usus theologicus* bzw. *elencticus legis* führt zur Erkenntnis der Sünde und zur Erfahrung des göttlichen Zorns. Sie zeigt dem Sünder sein Wesen.<sup>10</sup> Die heutige Orientierung an Luther erfolgt hier in Gestalt einer *anthropologischen* wie *existentialen* Interpretation des »Gesetzes«.

---

<sup>6</sup> Hans-Martin Barth, Art. »Gesetz und Evangelium I. Systematisch-theologisch«, in: TRE 13/1984, 126–142, hier 130.

<sup>7</sup> Hauschildt, »Gesetz und Evangelium« (Anm. 5), 262 f.

<sup>8</sup> Luther, Tischreden, Bonner Ausgabe 7,33; nachzulesen bei Dietrich Rössler, Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1994, 2., erw. Aufl., 366.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Rössler, Grundriss (Anm. 8), 398.

<sup>10</sup> Manfred Josuttis, Die Predigt des Gesetzes nach Luther, in: Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit [= Homiletische Studien 2], Gütersloh 1995, 22–41, hier 27.

Wird das Augenmerk auf die *anthropologischen* Implikationen der »Gesetzes«-Predigt gerichtet, dann lässt sich ihre Aufgabe folgendermaßen umschreiben: »Das Gesetz predigen heißt einfach: den Menschen seine Wirklichkeit erkennen lehren. ›Im G.(esetz) ist die theologische Interpretation des faktischen Menschseins, der Wirklichkeit des gefallen Menschen beschlossen.«<sup>11</sup> Oder: »Unter der Predigt des Gesetzes sieht sich der Mensch auf den Weg zum Leben gewiesen, den er von sich aus weder finden noch gehen kann.«<sup>12</sup>

Die wirklichkeitserschließende Kraft der »Gesetzes«-Predigt beruhe, so die Ausführungen Josuttis', darauf, dass sie der Verborgenheit Gottes, dem Zorn und dem Gericht Gottes nicht ausweiche. Sie mache aus den Menschen nicht erst Sünder, sie decke vielmehr deren faktisches Sündersein auf. Statt dem menschlichen Wahn, perfekt und unfehlbar sein zu wollen, nachzugeben, konfrontiere sie die Menschen damit, dass sie unausweichlich an das Böse und an den Tod verhaftet seien. Diese »Gesetzes«-Predigt sei letztlich notwendig um des »Evangeliums« willen, nicht als dessen Bedingung, wohl aber als dessen Voraussetzung.<sup>13</sup>

Das *existentiale*, dem anthropologischen verwandte Verständnis der »Gesetzes«-Predigt sieht deren Chance darin, den Schattenseiten des Lebens in der Predigt einen adäquaten Platz zuzuweisen: »Die Predigt des ›Gesetzes‹ nimmt den Menschen darin ernst, dass sie ihn auf das unauflösliche Dunkel seines Lebens anspricht. Sie nimmt ihn aber darin ernster, als er sich selbst nimmt, dass sie jenes Dunkel als Folge und Symptom seiner schuldhaften Trennung von Gott aufdeckt, aus der sich der Mensch nicht selbst befreien kann: Das ›Gesetz‹ verurteilt. Eben diese bis ins letzte reichende Radikalität unterscheidet die Gesetzespredigt von der moralischen ›Standpauke‹.«<sup>14</sup>

Wie das Anliegen der soeben beschriebenen anthropologischen sowie existentialen »Gesetzes«-Predigt sich konkret in einer Predigt niederschlagen kann, sei nun an dem Auszug aus einer Predigt zu Röm 7,14–25 veranschaulicht. Der Prediger schlüpft hier in die Rolle des Paulus:

---

<sup>11</sup> Ebd., mit Zitat E. Wolf.

<sup>12</sup> Barth, Art. »Gesetz und Evangelium« (Anm. 6), 139.

<sup>13</sup> Vgl. Josuttis, Die Predigt des Gesetzes nach Luther (Anm. 10), 30f.

<sup>14</sup> Peter Bukowski, Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1995, 131. Bukowski versieht die Termini »Gesetz« und »gesetzlich« in seinem Buch mit halben Anführungszeichen, um damit deren mangelnde Eignung im Horizont einer Homiletik im christlich-jüdischen Gespräch anzuzeigen.

»Und Du bist schockiert, weil ich, der große Apostel, gelegentlich schrieb, ich hätte nicht die Kraft, das Gute zu vollbringen, das ich weiß und will. Ist das denn wirklich so schwer zu begreifen? Kennst Du, kennt Ihr das denn nicht: diesen entsetzlichen Abstand zwischen dem, was Christen im Gottesdienst sagen und singen, und dem, was sie sonst sagen und wie sie sich sonst verhalten? Spürst Du den Unterschied nicht zwischen dem, was die Christenheit lehrt, und dem, was sie lebt?

Da meinst Du, Du seist einem anderen Menschen ganz nahe – und auf einmal tut sich ein Abgrund des Mißverstehens und Mißtrauens auf. Da entdeckt einer, den alle für einen lieben, fröhlichen und gläubigen Menschen halten, auf dem Grund seines Herzens einen stinkenden Schlamm von Destruktivem und Aggressivem. Ein Christ – ob alt oder jung – merkt plötzlich: Ich bin ja gar kein Überwinder, sondern ein Versager: Einer, der sich erlöst und befreit wußte, sinkt ins Bodenlose und kann nur noch nach Erlösung schreien. Kennst Du, kennt Ihr so etwas wirklich nicht? Kennt Ihr wenigstens den, der doch eins war mit dem himmlischen Vater und dennoch am Ende schrie: Mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ist diese Zweideutigkeit menschlicher Existenz, ja christlicher Existenz Euch so fremd geworden? Wollt Ihr denn ein Christentum, das immer nur jubelt und überwindet – eines, das die Unerlöstheit der Welt leugnet?«<sup>15</sup>

## 2. »Evangelium«

Konstitutiv für das Wesen von Predigt ist zweitens die *Predigt des »Evangeliums«*. Sie unterscheidet sich von der Predigt des »Gesetzes«, gehört aber untrennbar mit ihr zusammen. Sie fängt die »Gesetzes«-Predigt auf und führt sie fort. Das »Evangelium« ermöglicht aufgrund des Rechtfertigungsgeschehens trotz aller Erfahrung von Destruktion eine Annahme der eigenen Person wie des eigenen Lebensschicksals. Die »Evangeliums«-Predigt tröstet die geängsteten Gewissen, richtet sie auf und spricht ihnen Lebensmut, Befreiung und Kraft zu: »Das Evangelium ist ein heilvolles, energetisches Wort, das schenkt, was es sagt, das Menschen ergreift und verändert, ein Wort freilich auch, das deswegen kein Allerweltswort ist, weil es nur einem spezifischen Adressatenkreis gilt. Es ist an Menschen gerichtet, die im Gewissen verzweifelt, in ihrem Selbstwertgefühl gebrochen, in ihrer Erfahrung verunsichert, in ihrem Lebensverhältnis

---

<sup>15</sup> Friedrich Götz, *Gehören die Christen zu Gottes Volk?*, Stuttgart 1996, 160f.

angstbesetzt sind.«<sup>16</sup> Oder: »Unter der Predigt des Evangeliums sieht er [der Mensch] sich auf den Weg zum Leben gebracht und insofern bereits in das Leben hineingerettet.«<sup>17</sup>

Um auch die Predigt des »Evangeliums« an einem konkreten Beispiel zu illustrieren, soll nochmals die soeben bereits zitierte Predigt zu Röm 7,14–25 zu Wort kommen:

»Darüber sollen sich die Christen wundern, daß Gott sich nicht nur auf Engel einläßt oder auf solche, die sich für Engel halten, sondern auch auf so zwiespältige Menschen wie Dich und mich. Das sind Menschen guten Willens, aber so unfähig, diesen guten Willen in eindeutige, weltverändernde Taten umzusetzen. Wundert Euch darüber, dass wir uns vor Gott nicht zu verstellen brauchen. Übrigens dann auch nicht voreinander, weil er es mit unseren Dunkelheiten und Schwächen aufnimmt. [...] Nicht Ihr habt die Erlösung zu vollenden, das wird ER selbst tun. Ihr braucht auch nicht zu verzweifeln an der Schlechtigkeit der Welt. Und Ihr braucht sie nicht zu übertünchen, weil unser Herr sich einließ auf diese unvollkommene Welt, auf uns.«<sup>18</sup>

### 3. Die Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium«

»Die Aufgabe des Predigers [und der Predigerin] besteht nun darin, die Wahrnehmung des Wortes Gottes als Gesetz und als Evangelium durch die inhaltliche und formale Gestaltung seiner [bzw. ihrer] Predigt zu ermöglichen.«<sup>19</sup> Wo dies beherrscht wird, gelinge »eine realistische und doch hoffnungsvolle, eine kritische und zugleich bejahende Wahrnehmung aller Wirklichkeit.«<sup>20</sup> So werde die Predigt des »Gesetzes« im Zusammenklang mit der Predigt des »Evangeliums« der gebrochenen Wirklichkeit der Welt gerecht und leite dazu an,

---

<sup>16</sup> *Manfred Josuttis*, Die Predigt des Evangeliums nach Luther, in: Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit [= Homiletische Studien 2], Gütersloh 1995, 42–65, hier 65.

<sup>17</sup> *Barth*, Art. »Gesetz und Evangelium« (Anm. 6), 139.

<sup>18</sup> *Gölz*, Gehören die Christen zu Gottes Volk? (Anm. 15), 162.

<sup>19</sup> *Hans Martin Müller*, Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin/New York 1996, 189.

<sup>20</sup> *Manfred Josuttis*, Gesetz und Evangelium: Über den anthropologischen Sinn einer theologischen Unterscheidung, in: Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit [= Homiletische Studien 2], Gütersloh 1995, 9–21, hier 20.



Spannungen und Konflikte nicht zu verdrängen. Sie verbreite lebendigen Glauben.<sup>21</sup>

Indem die Predigt »Gesetz« und »Evangelium« unterscheidet, soll sie die unterschiedlichen, sich mit den Begriffen »Gesetz« wie »Evangelium« verbindenden Lebenswirklichkeiten zur Sprache bringen.<sup>22</sup> Dabei soll sie menschliche Erfahrungen als »Gesetzes-« bzw. »Evangeliums«-Erfahrungen verständlich machen.

Die Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« ist also sowohl für die homiletische Theorie als auch für die homiletische Praxis nach wie vor relevant. Die mit den Kategorien von »Gesetz« und »Evangelium« zusammenhängenden Gehalte von Predigt finden teils in expliziter<sup>23</sup>, teils in impliziter Weise Aufnahme in das Nachdenken über das Wesen von Predigt, letzteres zum Beispiel in der folgenden Predigtdefinition: »Die Predigt ist die christliche Rede, die im Rahmen eines Gottesdienstes die biblische Überlieferung für den Hörer der Gegenwart auslegt, um ihm die Gewißheit im Christentum zu stärken und die Orientierung im Leben zu fördern.«<sup>24</sup> Die Predigt will veranschaulichen, was die Rechtfertigung des Menschen bedeutet. So wird hier davon ausgegangen, dass die Predigt des »Evangeliums« dazu in der Lage ist, die Lebens- und Glaubensgewissheit des Einzelnen zu stärken und den Predigthörerinnen und -hörern eine Orientierung zu geben, die ihre »Urteilsfähigkeit in allen Fragen, die das Leben im Glauben stellt«, unterstützt.<sup>25</sup> Zur Lösung dieser Predigtaufgaben trage die Auslegung der »Grundsituation« des Menschen bei, womit im weitesten Sinne diejenige Lebenserfahrung gemeint ist, die im Gefolge Luthers als die Spannung zwischen »Gesetz« und »Evangelium« beschrieben werden kann.<sup>26</sup>

#### 4. »Gesetzliche« Predigt

Der Predigt des »Gesetzes« wie der Predigt des »Evangeliums« widerspricht die so genannte »gesetzliche« Predigt. Deshalb wird im-

---

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 19 ff.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 18 f.

<sup>23</sup> Für Hans Martin Müller sind »Gesetz« und »Evangelium« die Leitbegriffe seiner sich aus den Quellen des Luthertums speisenden Homiletik, s. *Müller*, Homiletik (Anm. 19).

<sup>24</sup> *Rössler*, Grundriss (Anm. 8), 390.

<sup>25</sup> Ebd., 394.

<sup>26</sup> Ebd., 398.

mer wieder betont, evangelische Predigt habe sich von »Gesetzlichkeit« fern zu halten.

In der homiletischen Diskussion wird die »gesetzliche« Predigt etwa durch folgende Merkmale bestimmt: »Gesetzliche« Predigt prägt fertige Urteile auf und verhindert in der Folge davon selbständige Urteilsbildung.<sup>27</sup> Wer »gesetzlich« predigt, knüpft bei den natürlichen Kräften des Menschen an und ruft ihn zu frommen Leistungen vor Gott auf.<sup>28</sup> Der angestrebte Durchbruch des »Evangeliums« wird in die Ethik verlagert. Die Hörer und Hörerinnen sollen das »Evangelium« durch ihr Tun bewahrheiten. Sie müssen die Gottesfrage lebensmäßig bewältigen.<sup>29</sup> »Gesetzliche« Predigt verfehlt den Sinn des behandelten Textes und redet formelhaft, stereotyp und unverbindlich. Sie verkehrt die Predigt des »Gesetzes« in »Gesetzlichkeit«, weil sie »Gesetz« und »Evangelium« vermischt. So bringt sie die Ideologisierung des »Evangeliums« wie die Moralisierung des »Gesetzes« hervor.<sup>30</sup> »Gesetzliche« Predigten zeichnen sich folglich durch eine Überbetonung des Imperativs und eine Verkürzung des Indikativs aus. Perikopen, die von Jesus handeln, werden vorschnell zu Vorbildbeispielen für unser Handeln umfunktionalisiert. Die Predigtsemantik wird dominiert von Worten wie »müssen«, »sollen«, »dürfen«, »wir sind eingeladen« etc. Zuspruch und Trost werden konjunktivisch formuliert. Menschliches Fehlverhalten wird so angesprochen, »als bedürfe es nur einer Portion guten Willens und eines gerüttelt Maßes an (in der Predigt vermittelter) Einsicht, um sich und die Welt zu heilen oder doch zumindest grundlegend zu bessern«<sup>31</sup>.

»Gesetzliche« Predigt zeichnet sich ferner durch ein reduziertes Gottesbild aus. Verdrängt werden »die von uns als fremd, sperrig, abgründig empfundenen Aussagen über Gott«. Es wird einseitig die Liebe, die Niedrigkeit und die Nähe Gottes betont – und nicht Got-

---

<sup>27</sup> Ebd., 394f.

<sup>28</sup> *Josuttis*, Die Predigt des Gesetzes nach Luther (Anm. 10), 27.

<sup>29</sup> *Bukowski*, Predigt wahrnehmen (Anm. 14), 132.

<sup>30</sup> *Manfred Josuttis*, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart, München 21969. Wiederabdruck in: Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit [= Homiletische Studien 2], Gütersloh 1995, 94–181, hier 96f.

<sup>31</sup> *Bukowski*, Predigt wahrnehmen (Anm. 14), 134, vgl. 132; siehe auch *Reiner Preul*, Deskriptiv Predigen! Predigt als Vergegenwärtigung erlebter Wirklichkeit, in: *ders.*, Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart, Marburg 1989, 84–112, hier 85f.

tes Zorn und Gericht, Gottes Majestät und Allmacht, Gottes Fremdheit, Abgründigkeit und Ferne.<sup>32</sup>

In der Konsequenz werden diese unterschiedlichen Elemente des Gottesbildes gegeneinander ausgespielt, und zwar so, dass sie auf die beiden Testamente aufgeteilt werden. Der Gott des Neuen Testaments erscheint als gnädig, der Gott des Alten Testaments hingegen als grausam und unbarmherzig.<sup>33</sup> Folgen solcher »Gesetzlichkeit« in der Predigt sind dann antijudaistische Aussagen wie: »*Seit Jesus* dürfen wir uns an den Gott halten, der dem Sünder vorbehaltlos gnädig ist.«<sup>34</sup>

## II. Die Antijudaismusproblematik in der Homiletik

Die entscheidende Aufgabe der Predigt besteht darin, den Menschen das »Evangelium« von der bedingungslosen Rechtfertigung des Gottlosen nahe zu bringen. Dieses Anliegen der Predigt des »Evangeliums« gelinge – wie dargelegt – nur in Unterscheidung von der Predigt des »Gesetzes« sowie in Abgrenzung von »gesetzlicher« Predigt. Während »gesetzliche« Predigt, da sie die Selbständigkeit und Freiheit der Hörer und Hörerinnen unterbindet, abgelehnt wird,<sup>35</sup> hat die Predigt des »Gesetzes« nach wie vor ihre Berechtigung, aber eben nur im Zusammenhang mit der Predigt des das »Gesetz« überwindenden »Evangeliums«. Wenn es darum geht, das »Evangelium« zu predigen, spielen also die Begriffe »Gesetz« beziehungsweise »gesetzlich« eine entscheidende Rolle. Doch die Art und Weise ihrer Verwendung macht nachdenklich. Wer bestrebt ist, eine Homiletik zu betreiben, die sich um ein sachlich angemessenes Bild vom Judentum bemüht, muss, ohne damit jedoch die fundamentale Bedeutung dessen zu bestreiten, was mit diesen Termini zu sagen intendiert ist, diese Begriffswahl kritisch hinterfragen. Denn das mit »Gesetz« bzw. »gesetzlich« Gemeinte und das damit aber faktisch Ausgesagte wie Konnotierte differieren in der Realität erheblich. So kommt es, dass sowohl in der homiletischen Theorie als auch in der

---

<sup>32</sup> Bukowski, Predigt wahrnehmen (Anm. 14), 142. Hervorhebung getilgt.

<sup>33</sup> Ebd., 147.

<sup>34</sup> Zitiert nach ebd., 147.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu *Martin Hoffmann*, Ethik predigen, Probleme – Modelle – Beispiele, Waltrop 1995.

homiletischen Praxis hierbei eine antijudaistische Abgrenzung vom Judentum begegnet:<sup>36</sup>

### 1. Antijudaismus in der homiletischen Begrifflichkeit

In der Rede von der Predigt des »Gesetzes« wie von der »Gesetzlichkeit« der Predigt wird beide Male das »Gesetz« mit negativen Assoziationen verbunden, zum einen mit Erfahrungen von Zwang, Forderung, Zorn, Gericht und Dunkel, zum anderen mit der Überforderung des Menschen, sich sein Heil selbst schaffen zu müssen.

Der biblische Terminus »Gesetz« – beziehungsweise sowohl im Alten als auch im Neuen Testament zutreffender »Tora« – hat seinerseits im Judentum höchste Bedeutung, jedoch eine gänzlich andere als in der referierten homiletischen Diskussion. Es handelt sich um einen äußerst umfassenden Begriff, der »das Ensemble der Relationen von Gott, Welt und Mensch betrifft und die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen und zwischen den Menschen untereinander regelt«<sup>37</sup>. Er meint »Lehre, Weisung« und keinesfalls das Phänomen einer als Verhängnis erlebten Selbstgerechtigkeit oder Ausweglosigkeit. Diese Differenz ist jedoch kaum bekannt. Häufiger findet vielmehr eine bewusste oder unbewusste Identifikation des Judentums mit dem, was homiletisch unter »Gesetz« und »gesetzlich« verstanden wird, statt. Die Folge ist, dass »Gesetzlichkeit« historisch-empirisch im Judentum fixiert wird und ein vorurteilsbeladenes Zerrbild des Judentums konserviert und weitergereicht wird. Dies äußert sich in dem impliziten Vorwurf, wer »gesetzlich« predigt, wer also den Menschen zu frommen Leistungen vor Gott aufruft und ihn heißt, werkgerecht die Gnade im eigenen Tun zu realisieren, der handele wie ein toratreuer Jude. Ferner schlägt es sich in der Auffassung nieder, das Judentum kenne als »Gesetzes«-Religion lediglich – im Sinne des *usus elencticus legis* – einen fordernden, richtenden Gott, der den Menschen mit Zorn und Zwang begegne und ihn seine Sünden erkennen lehre. So wird das Judentum, das natürlich auch das Moment der göttlichen Forderung in sich enthält, darauf aber nicht reduziert werden kann, seines »Evangeliums« be-

---

<sup>36</sup> Vgl. zum Folgenden *Evelina Volkmann*, Vom »Judensonntag« zum »Israelsonntag«. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002, 252 ff.

<sup>37</sup> *Stegemann*, Die umgekehrte Tora (Anm. 2), hier 8.

raubt.<sup>38</sup> Die Heiligkeit jüdischen Gesetzes bestehe *post Christum natum* nicht mehr. Israel beziehungsweise das heutige Judentum mutiert zu einem negativen Träger des Gesetzes.<sup>39</sup>

Dass es zu diesem Antijudaismus kommt, resultiert aus einer Vermengung der systematisch-theologischen bzw. homiletischen Fragestellung nach der Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« mit der religionsgeschichtlichen: Das lutherisch als negative Wirklichkeit qualifizierte »Gesetz« wird mit dem Judentum, das für sich selber jedoch *Toragehorsam* als elementar und fundamental ansieht, identifiziert, nicht nur, aber auch, weil die unterschiedlichen semantischen Bedeutungen wie Konnotationen von »Gesetz« und »Tora« übersehen werden.<sup>40</sup>

In der Folge führt das zu einer Polarisierung von »Gesetz« und »Evangelium«, wobei ersteres mit Altem Testament oder Judentum, letzteres mit Neuem Testament oder Christentum gleichgesetzt wird.<sup>41</sup> Das Alte Testament oder das Judentum werden darauf redu-

---

<sup>38</sup> Exemplarisch lässt sich diese negative Qualifizierung von »Gesetz« an einer Lutherpredigt über Joh 10,1–11 nachvollziehen. Hier setzt Luther die Schafe im Stall mit den Juden gleich, den Schafstall mit dem Amt des »Gesetzes«. Der Tür- und damit »Gesetzes«-Hüter Mose mache Christus und dem »Evangelium« Platz. Das äußerliche Regiment werde somit durch christliche Freiheit beendet. Siehe hierzu *Diétrich Rössler*, Beispiel und Erfahrung. Zu Luthers Homiletik, in: *Hans Martin Müller/ders.* (Hg.), *Reformation und Praktische Theologie*, FS Werner Jetter, Göttingen 1983, 202–215, hier 208f.

<sup>39</sup> *Stöhr*, Art. »Gesetz und Evangelium« (Anm. 3), 150.

<sup>40</sup> *Stegemann*, *Tora – Nomos – Gesetz* (Anm. 2), 148 ff, hat dargestellt, dass sich das Problem der christlichen Abwertung des jüdischen »Gesetzes« auf verschiedenen Ebenen bewegt: *Sprachlich* gesehen können weder »Nomos« noch »Gesetz« die lebendige Dynamik des Begriffs »Tora« angemessen erfassen: »So ist denn nicht zuletzt die Übertragung von *tora* mit »Gesetz« die Quelle großen Mißverstehens des jüdischen Glaubens geworden. Sie evoziert nahezu das Mißverständnis des jüdischen Glaubens als einer »legalistischen« Religion« (150). Diesem *Sach*problem entspreche das *theologische* Urteil, jüdischen *Toragehorsam* als menschliche Sünde wie Selbstrechtfertigung abzuqualifizieren.

<sup>41</sup> Diese Identifizierung findet statt, obwohl nach Luthers Verständnis »Gesetz« und »Evangelium«, »*duo verba dei* [...], sich nicht einfach mit dem Alten bzw. Neuen Testament« decken, sondern »überall in der Bibel anzutreffen« sind (*Rudolf Mau*, Art. »Gesetz V. Reformationszeit«, in: TRE 13/1984, 82–90, hier 82). Entsprechend wird diese Gleichsetzung von etlichen Lutherrezipienten ausdrücklich als unzutreffend gekennzeichnet, vgl. zum Beispiel *Josuttis*, *Die Predigt des Gesetzes nach Luther* (Anm. 10), 26.

ziert, allgemeine anthropologische Befindlichkeiten etwa der Schuld oder des menschlichen Ungenügens wie Strebens nach Selbstrechtfertigung aufzuzeigen oder auf das Ziel göttlichen Heils in Christus hinzuweisen.<sup>42</sup>

Inwiefern die Verantwortung für den sich an diesen »Gesetzes«-Begriff anhängenden Antijudaismus bereits bei Luther beziehungsweise erst in der Wirkungsgeschichte dieses lutherischen Theologumenons zu suchen ist, ist hier von sekundärer Bedeutung. Fakt ist jedenfalls, dass Luther mit der Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« – wie er sie zum Beispiel in seiner Beschäftigung mit dem Galaterbrief 1532 vollzog – das Ziel verband, dass »der Glaube selbst von allem jüdischen und heidnischen, aber auch von allem römischen und schwärmerischen Irrglauben« abzugrenzen sei:<sup>43</sup>

»Sanct Paulus meinung ist diese. Das in der Christenheit sol beide, von Predigern und Zuhörern, ein gewisse Unterscheid geleret und gefasset werden zwischen dem Gesetz und Euangelio, zwisschen den Wercken und dem Glauben [...]. Denn Diese Unterscheid zwischen dem Gesetz und Euangelio ist die höchste Kunst in der Christenheit, Die alle und jede, so sich des Christlichen Namens rühmen oder annehmen, können und wissen sollen. Denn wo es an diesem Stück mangelt, Da kan man einen Christen für einen Heiden oder Jüden nicht erkennen.«<sup>44</sup>

Mit solchen Ausführungen hatte Luther »Front gegen den judaistischen [...] Mißbrauch des Gesetzes« gemacht, wonach »es den Menschen zur Erfüllung einer heilsnotwendigen Leistung anzutreiben versucht«<sup>45</sup>. Somit muss zumindest festgehalten werden, dass Luther der in ihrer Wirkung judenfeindlichen Gleichsetzung seines »Gesetzes«-Begriffs mit jüdischem Torverständnis den Weg gebahnt hat.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. dazu die kritische Beschäftigung mit Ebelings Lutherinterpretation durch *Friedrich Mildenerger*, Das Gesetz als Voraussetzung des Evangeliums. Dogmatische und ethische Folgen eines lutherischen Theologumenons, in: *Wolfgang Kraus* (Hg.), Christen und Juden. Perspektiven einer Annäherung, Gütersloh 1997, 49–66, bes. 59 ff.

<sup>43</sup> *Josuttis*, Gesetz und Evangelium (Anm. 20), 9.

<sup>44</sup> WA 36, 25 (Predigt über Gal 3,23 ff von 1532); vgl. WA 36,8 ff (ebenfalls Predigt über Gal 3,23–29 von 1532).

<sup>45</sup> *Josuttis*, Die Predigt des Gesetzes nach Luther (Anm. 10), 30.

<sup>46</sup> Dadurch, dass Luther das im »Evangelium« überwundene »Gesetz« immer wieder als »Gesetz Moses« bezeichnet (so zum Beispiel in seiner Schrift *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken* von 1525), liegt es nahe, das lutherische »Gesetz« mit dem sich auf Mose berufenden jüdischen »Gesetz« gleichzusetzen.

## 2. Antijudaismus in der Predigtpraxis

Die Gleichsetzung der Anliegen der »Gesetzes«-Predigt mit dem Wesen der jüdischen »Gesetzes«-Religion führt zu Antijudaismen in der Predigt. Diese zeigen sich zum Beispiel, wenn die Predigtpassagen, die der Demonstration der Situation des Menschen unter dem »Gesetz« dienen, einseitig durch alttestamentliche oder jüdische Exempel illustriert werden<sup>47</sup>, die dann zugleich als Belege für das anti-judaistische Vorurteil des legalistischen Judentums fungieren. An »den Juden« wird allgemein und typisch demonstriert, was im »Gesetz« gefangene und damit unerlöste Existenz bedeutet, um die Rettung daraus mit der Predigt des (christlichen) »Evangeliums« umso heller aufzeigen zu können. Es wird nicht berücksichtigt, dass die Bibel Alten wie Neuen Testaments, wenn sie vom Volk Israel beziehungsweise von Juden und Jüdinnen spricht, weder allegorisch noch zeitlos redet und somit heutiger Predigt nicht automatisch bleibende Exempel liefert. Ferner scheint es so etwas wie einen Common Sense darüber zu geben, dass der Zweck (nämlich Kirchenkritik bzw. Gemeindepurpore) das Mittel (nämlich Antijudaismus) heilige.

Ein Abschnitt aus einer Predigt zu Lk 14,1–6 soll die hiermit verbundene Antijudaismusproblematik verdeutlichen:

»Jesus bringt uns an den rechten Platz, indem er die falschen Mächte und Herren überwindet. Deshalb also sucht Jesus die Pharisäer hier am Sabbat auf. Am Sabbat mußte sich ja zeigen, ob noch eine Ruhe in Israel vorhanden war. War noch etwas übriggeblieben von dem Segen, den Gott über seine Schöpfung legte? [...] Jesus ist bei einem Pharisäer zum Essen eingeladen. Jesus sitzt im Kreis der Pharisäer, und es ist Sabbat. Für einen Pharisäer war der Sabbat ein anstrengender Tag. Es mußte unbedingt Ruhe herrschen, ja herrschen mußte sie. Man hatte alle Hände voll zu tun, nichts zu tun. Es war bedrückend, in solcher Gesellschaft zu sein, denn die Ruhe des Sonntags bestand darin, daß einer den

---

<sup>47</sup> Homiletisch ist hier vom *genus illustrans* zu sprechen. Es gilt als von Luther eingeführt, da er die beiden Predigtmodi der Lehre und der Ermahnung als unzureichend ansah. Das *genus illustrans* soll vor allem durch biblische Gleichnisse und Exempel Glaubenserfahrungen zugänglich machen (vgl. *Rössler*, Beispiel und Erfahrung (Anm. 38), 211; *Preul*, Deskriptiv Predigen! (Anm. 31), 93f). Zu betonen ist, dass nicht die homiletische Berechtigung des *genus illustrans* in Frage gestellt wird. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass es problematisch ist, dieses rhetorische Stilmittel solcherart auf historisch wie gegenwärtig existente Menschengruppen (hier: Juden und Jüdinnen) anzuwenden, dass sich latent oder explizit Vorurteilsstrukturen verfestigen.

anderen schweigend betrachtete und ihm auf die Finger sah. Gott machte ja Wochenende. Aber wie Jesus dabei sitzt, geht solche Ruhe in die Brüche. Da wird auf einmal die Scheinruhe unerträglich, der Unfriede wird groß und die erzwungene Stille läßt sich nicht länger aufrechterhalten. Die Menschen, die hier den Gottesfrieden so angestrengt halten zu müssen meinen, ähneln uns gelähmten Wochenendmenschen sehr. Sie sind arm und leer ...«<sup>48</sup>

Noch klarer wird die Judenfeindlichkeit des Terminus' »Gesetz« im folgenden Text, der in einer Predigthilfe zu Mk 2,18–22 zitiert wird:

»Warum merken Johannesjünger und Pharisäer, Revolutionäre, Oberkirchenräte, Räuber, Priester und Leviten nicht, dass ›Hoch-Zeit‹ ist? Es liegt nicht nur an der Befangenheit in der eigenen Schablone des Denkens und Lebens, obwohl wir sie oft wirklich wie ein Brett vor dem Kopf tragen – es liegt auch nicht nur an jener altklugen Erfahrungsideologie, für die es ›nichts Neues unter der Sonne‹ gibt, obwohl wir sie gerade in der Kirche mit tödlicher Ernsthaftigkeit praktizieren – es liegt wohl prinzipiell an einer unausrottbaren und offenbar zu unserer Ausstattung gehörenden ›Lust zum Tode‹ und selbstmörderischen Freude am Gesetz, dass [!] wir gegenüber Gottes ›Hoch-Zeit‹ mit Blindheit geschlagen sind. Wir stellen dogmatische Fragen, juristische Fragen, Prinzipienfragen und was tut Jesus? Er erzählt eine Geschichte, die Geschichte eines Hochzeitsfestes – und plötzlich merken wir, daß wir in dieser Geschichte drin sind! Eifernde Toren, denen die Theorie wichtiger ist als das Leben, die Definition wichtiger als die Demonstration!«<sup>49</sup>

Angesichts dieser Gedanken mag sich die Frage stellen, ob in Mk 2,18–22 nicht tatsächlich von einem Missbrauch des guten »Gesetzes« die Rede ist, den es zur Zeit Jesu im Judentum gab, den es heute in Judentum und Christentum gibt und den es in der Tat zu kritisieren gilt. Doch selbst wenn man in dem in dieser Perikope geschilderten Verhalten die zu Recht zu verurteilende Selbstbehauptung des Menschen gegen Gott erkennen kann, ist es meines Erachtens jedoch völlig illegitim, diese solcherart auf den damaligen Pharisäismus zurück zu projizieren. Dadurch kommt das jüdische Gesetz nur als ein Negativphänomen in den Blick.

---

<sup>48</sup> *Lothar Steiger*, Hochmut des Glaubens. Predigten aus dem Wuppertal, Neukirchen-Vluyn 1975, 54.

<sup>49</sup> *Werner Simpfendorfer*, in: Gottesdienstpraxis A V 1, 1994, zitiert nach *Brigitte Bittermann*, 2. Sonntag nach Epiphania: Mk 2,18–22, in: *Wolfgang Kruse* (Hg.), Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Gespräch. Zur Perikopenreihe V, Neuhausen 2000, 63–66, hier 66.



Dass die Predigt des »Gesetzes« im Sinne einer Predigt, die das Dunkel und die Zwänge menschlichen Lebens anspricht, jedoch nicht notwendigerweise antijudaistisch ausfallen muss, zeigt das bereits zitierte Beispiel von Friedrich Götz.

### III. Rechtfertigungspredigt im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs

Predigtarbeit im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs bemüht sich darum, die christliche Rechtfertigungsbotschaft weiter zu geben, ohne damit zugleich Vorurteile gegenüber dem Judentum oder Negativabgrenzungen vom Judentum auszudrücken. Wenn in homiletischen Zusammenhängen vom »Gesetz« die Rede ist, ist jedoch, wie gesehen, die Gefahr sehr groß, dies mit einem judenfeindlichen Unterton zu verbinden. Dagegen wird das Bestreben gestellt, in homiletischer Theorie und Praxis sachgemäß von jüdischem Leben und Glauben zu reden. Die Herausforderung besteht darin, einerseits die berechtigten Anliegen der Predigt des »Gesetzes« und der Rede von der »gesetzlichen« Predigt aufzunehmen und homiletisch weiter zu führen, andererseits eine Semantik zu finden, die keine judenfeindlichen Implikationen mehr zulässt. Dabei sind terminologische Veränderungen notwendig.

Dass eine Veränderung der Sprache auch Konsequenzen für das Verständnis der Sache nach sich zieht, zeigen die Diskussionen innerhalb der feministischen Theologie, die das Theologumenon von der Rechtfertigung des Sünders aus ganz anderen Gründen kritisiert. Ambivalent bleiben denn auch Vorschläge wie solche, statt von »gesetzlicher« Predigtweise von »moralisierender« Predigt oder von einer Predigt »ohne Evangelium« zu sprechen. Diese Rede bringt zwar die ablehnende Haltung gegenüber jener Predigtform zum Ausdruck und vermeidet die Assoziation beziehungsweise Identifikation des Abgelehnten mit jüdischem Glauben und jüdischem Leben. Doch stellt sich hier die Frage, ob dadurch nicht die positive Bedeutung von Moral beziehungsweise »Evangelium« desavouiert würde. Die Diskussion um andere homiletische Begriffe wäre mit solchen Überlegungen allererst zu eröffnen.

Im Folgenden soll es darum gehen, den Horizont für eine Rechtfertigungspredigt zu skizzieren, die in der Rede vom »Gesetz« die Tora achtet. Für unseren Zusammenhang bedeutet sachgemäße Rede von Israel zuerst, dass sie sensibel mit dem lutherischen Predigt-

schema von »Gesetz« und »Evangelium« umgeht. Das schlägt sich darin nieder, dass zwischen der religionsgeschichtlichen und der homiletischen Verwendung des »Gesetzes«-Begriffs beziehungsweise der damit jeweils gemeinten Bedeutung deutlich unterschieden wird. In der Folge kann der »Gesetzes«-Begriff dann nicht mehr in der Funktion verwendet werden, die Sündenverfallenheit des Menschen nach dem *usus elencticus legis* aufzuzeigen. Dann fungiert das Judentum nicht mehr als illustrierendes Beispiel, um die Christenheit qua »Gesetzes«-Predigt anzusprechen. Auch die berechnete Kirchen- bzw. Gemeindepredigt verzichtet dann auf diese judenfeindliche Hilfskonstruktion. Wo in der Predigtarbeit vom »Gesetz« die Rede ist, ist dies vielmehr verbunden mit einem angemessenen Rekurs auf das Judentum in seiner Dynamik, seinem Scheitern und seiner Suche nach Trost. Es wird dann auch nicht mehr von »Gesetz«, sondern von *Tora* gesprochen.

Da ferner das auf jüdische Lebensweise angewandte *genus illustrans* zur Veranschaulichung der »Gesetzes«-Predigt entfällt, können stereotype antijudaistische Vorurteile vermieden werden. Die »Hermeneutik der pädagogischen Instrumentalisierung«<sup>50</sup> und die Verwendung judenfeindlicher Klischees<sup>51</sup> in der Predigtarbeit werden, auch wenn sie rhetorisch wirksam in Form der Schwarz-Weiß-Malerei eingesetzt werden konnten, aufgegeben.

Das Bemühen um eine angemessene Sichtweise des Judentums führt hinsichtlich des lutherischen Schemas von »Gesetz« und »Evangelium« zu einem vertieften Verständnis der Dialektik beider, die für die allgemeine Diskussion ebenso fruchtbar gemacht werden kann wie für das ökumenische Gespräch. Denn hier wird die in diesem Schema angelegte Polarisierung faktisch – und nicht nur dem Anspruch nach – aufgehoben, nämlich dadurch, dass in Judentum und Christentum *jeweils beide* Wirkarten beziehungsweise Gestalten des Wortes Gottes entdeckt werden, »Gesetz« und »Evangelium«, Ordnung und Liebe, Anspruch und Zuspruch, Ermahnung und Trost. Es wird nicht die grundsätzliche Berechtigung der dialektischen Glaubens- und Wirklichkeitserfassung, wie sie sich in den Termini »Ge-

---

<sup>50</sup> Vgl. dazu *Gerhard Rau*, Die antijüdisch-antisemitische Predigt, in: *Rolf Rendtorff/Ekkehard Stegemann* (Hg.), *Auschwitz, Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe* [= Arbeiten zum christlich-jüdischen Dialog 10], München 1980, 26–48, hier 42 f.

<sup>51</sup> Vgl. dazu *Christoph D. Müller*, Die Pharisäer. Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis, in: *Walter Dietrich/Martin George/Ulrich Luz* (Hg.), *Antijudaismus – christliche Erblast*, Stuttgart 1999, 127–142.

setz« und »Evangelium« widerspiegelt, bestritten.<sup>52</sup> Wo sie zur Anwendung kommt, ist allerdings begrifflich zu differenzieren und eine Aufspaltung in unheilvolles jüdisches »Gesetz« und heilvolles christliches »Evangelium« zu überwinden.

Abschließend sei ein homiletisches Textbeispiel zitiert, das der soeben genannten Forderung nach Sensibilität hinsichtlich der Vermeidung von Antijudaismen in protestantischer Rechtfertigungspredigt entspricht. Johannes Ehmann gelingt es in seiner Predigthilfe zu Lk 15,1–10 (Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme), das einleitend in Lk 15,2 genannte Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten darüber, dass Jesus mit Sündern und Zöllnern Tischgemeinschaft pflegt, nicht in einen Gegensatz zwischen den so genannten (jüdischen) Gerechten auf der einen und den umkehrwilligen (christlichen) Sündern auf der anderen Seite aufzulösen:

»Es geht also in der Tat um das (fehlende) menschliche Einverständnis mit dem *Urteilsspruch* Gottes über Gerechte und Ungerechte, der eben Gnade vor Recht ergehen läßt. Ziel der Predigt muß dann aber sein, die Spannung (nicht Gegensatz) von Gnade und Recht Gottes *nicht* aufzulösen zugunsten der Gruppen, das heißt *zuungunsten* der pharisäischen *Recht*gruppe (etwa: als Gruppe *gegen* Jesus) und der Gruppe der *begnadigten* Sünder *um* Jesus. Dieser Streit ist kein jüdisch-christlicher, sondern existentieller beider Glaubensgemeinschaften, die Gott aufgrund seines liebenden und ordnenden Wortes hören und glauben. Die statische Abstraktion *sündhaft* – *gerecht* ist also zu transformieren in die Frage der von Gott gewählten Wege zum Menschen.«<sup>53</sup>

Dieser Text steht beispielhaft dafür, dass »Gesetz« und »Evangelium« nun gerade »nicht exklusiv zu verstehen [sind] gegen andere Glaubensweisen auf biblischem Grund. Wenn die paulinische oder lutherische Gesetzeskritik im Namen des Wortes Gottes qualitativ

---

<sup>52</sup> Dies ähnelt dem von *Barth*, Gesetz und Evangelium (Anm. 6), 134 beschriebenen »Integrationsmodell«, wonach »*das eine Wort Gottes als Evangelium und Gesetz*« verstanden wird. Vgl. auch *Norbert Lohfink*, Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments. Thesen, in: *Martin Stöhr* (Hg.), Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche [= VIKJ 20], Berlin 1993, 242–248, hier 246 (These 9).

<sup>53</sup> *Johannes Ehmann*, Predigtmeditation über Lk 15,1–10 zum 3. Sonntag nach Trinitatis, in: *Wolfgang Kruse* (Hg.), Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext (1. Perikopenreihe), Bad Wimpfen 1996, 83–85, hier 84.

nichts anderes ist als die in der rabbinischen Diskussion immer wieder praktizierte Neuauslegung und Kritik, dann ist Unterscheidung der Rede Gottes gewiß geboten, aber nicht so zu vollziehen, daß andere ausgeschlossen werden, die im Tun [...] und Wort (Lk 24,19) wie Jesus auf Gott hören.«<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Stöhr, Art. »Gesetz und Evangelium« (Anm. 3), 152. Abkürzungen aufgelöst.

# Rechtfertigungslehre – Lehrinhalt an Schulen?

## Ein Erfahrungsaustausch

Heinz-Martin Döpp

### I. Rechtfertigungslehre in Schüleräußerungen zum Religionsunterricht

Die Textsammlung »1000 Stunden Religion – Wie junge Erwachsene den Religionsunterricht erleben«<sup>1</sup> belegt: Die Rechtfertigungslehre spielt im Bewusstsein von Schülerinnen und Schülern keine Rolle. Der Begriff taucht in den Schüleräußerungen nicht ein einziges Mal auf. Dementsprechend gibt es auch kein Stichwort »Rechtfertigung« im Register. Wichtig dagegen ist für Schülerinnen und Schüler die Lehrerpersönlichkeit. Mit ihr steht und fällt der Unterricht. Dies entfaltet Eckhart Marggraf ausführlich in seinem Artikel »Fast alles hängt vom Lehrer ab«.<sup>2</sup>

### II. Erfahrungen mit der Rechtfertigungslehre im Unterrichtsgeschehen

In einer 45-minütigen Arbeitsgruppe zeigte sich einheitlich, dass das Thema Rechtfertigung keinen eigenen Themenschwerpunkt in der jeweiligen Unterrichtspraxis bildet. Insofern bestätigen die eigenen Erfahrungen die ausgewerteten Schüleräußerungen. Bestätigt wurde auch, dass die Persönlichkeit der Lehrerin oder des Lehrers von

---

<sup>1</sup> Peter Kliemann/Hartmut Rupp (Hg.), 1000 Stunden Religion – Wie junge Erwachsene den Religionsunterricht erleben, Stuttgart 2000.

<sup>2</sup> Eckhart Marggraf, »Fast alles hängt vom Lehrer ab« – Erfahrungen aus dreißig Jahren Religionsunterricht im Spiegel von Schüleräußerungen aus dem Jahr 1998, in: Kliemann/Rupp, 1000 Stunden Religion (Anm. 1), 27–30.

großer Bedeutung zu sein scheint. Bei dem Gedanken- und Erfahrungsaustausch darüber trat dann aber überraschend deutlich zu Tage: Das Thema »Rechtfertigung« ist unterschwellig Thema jeder Stunde. Jedoch nicht als Rechtfertigung der Menschen vor Gott, sondern in einem ganz anderen Zusammenhang: Die Rechtfertigungslehre ist offenbar mehr oder weniger bewusst im Hinterkopf, wenn insbesondere evangelische Pfarrer/innen in eine Klasse zum Religionsunterricht kommen. Sie scheint greifbar und vorbildhaft verkörpert in der Person der Lehrkraft und ihrer Umgangsweise mit den Schülerinnen und Schülern. Dies macht sich fest an Überlegungen zur Unterscheidung von Mensch und Leistung im Umgang mit (schwierigen) Schülerinnen und Schülern. Dies zeigt sich beim Problem der Notengebung im Fach Religion. Dies wird schließlich zum Problem bei disziplinarischen Maßnahmen im Religionsunterricht. Die Rechtfertigungslehre wird dabei als Herausforderung und auch als Last empfunden.

Die unbewusste Herausforderung liegt offenbar darin, die Rechtfertigungslehre mit dem Aspekt der bedingungslosen Annahme gegenüber den Schülerinnen und Schülern zu leben. Als Last wird erlebt, von ihnen in disziplinarischen Grenzsituationen und bei der Notengebung an der wunden Stelle gepackt zu werden: »Aber das können Sie als Religionslehrer/in doch nicht machen ...« Unversehens wird also die Rechtfertigung von einem Geschehen zwischen Gott und Mensch auf eine zwischenmenschliche Ebene verschoben.

An diese Erfahrungen schließen sich Fragen an. Woher rührt eine solch unbewusste Aneignung und Übertragung der Rechtfertigungslehre? Welches Verständnis von Rechtfertigung steht dahinter und welche Auswirkungen hat dies auf die Unterrichtsgestaltung und das Selbstverständnis der Lehrkraft? Das sind offene Fragen, die es selbstkritisch zu bedenken gilt.

### III. Rechtfertigungslehre und Lebensweltbezug bei Jugendlichen

Bei der Überlegung, welche Rolle die Rechtfertigungslehre aus Sicht der Unterrichtenden in der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler spielen könnte, ergab sich schnell im Erfahrungsaustausch der Zusammenhang von Anerkennung und Leistung in Schule, Familie und Gesellschaft. Jugendlichen, die sich und andere vornehmlich über Leistung definieren oder definiert werden und daran leiden oder zu

zerbrechen drohen, könnte die Rechtfertigungslehre ein befreiendes Aha-Erlebnis bringen. In diesem Kontext sei die Rechtfertigung als bedingungslose Annahme des Menschen, als das vorlaufende Ja Gottes nachdrücklich zu entfalten. Allerdings wurde betont, dass dies in der eigenen Unterrichtspraxis nicht beschränkt werde auf eine spezielle Unterrichtseinheit, sondern in den unterschiedlichsten thematischen Zusammenhängen im Unterrichtsgespräch oder bei Schulgottesdiensten und Andachten einfließen würde. Nicht zu vergessen seien aber die ethischen Implikationen der Rechtfertigung: nämlich zu entfalten, was es heißt, gerechtfertigt in dieser Welt zu leben und Verantwortung zu übernehmen.

#### IV. Rechtfertigungslehre im Lehrplan

Im Lehrplan Evangelische Religionslehre für Gymnasien in Baden-Württemberg von 1994<sup>3</sup> wird die *Rechtfertigungslehre im Zusammenhang folgender Unterrichtseinheiten* thematisiert:

- Klasse 8 LPE 8.9P: Weg in eine neue Zeit: Reformation
- Klasse 9 LPE 9.9.2W: Von der Freiheit eines Christenmenschen
- Klasse 11 LPE 11.7W: Anerkennung und Leistung – Die Bedeutung der Rechtfertigung
- GK 12/13 LPE 12/13.5P: Was ist der Mensch?

Dabei werden in diesem Zusammenhang folgende *biblischen Texte* im Lehrplan erwähnt:

- Klasse 8: –
- Klasse 9: –
- Klasse 11: –
- GK 12/13: Gal 5,1–14 und Röm 7,14–25, sowie 2 Kor 5,17–21 und Röm 3,21–31; 6

Darüber hinaus werden dazu folgende *reformatatorische Schriften* im Lehrplan genannt:

- Klasse 8: –
- Klasse 9: – (Luthers Entdeckung der Freiheit)
- Klasse 11: –

---

<sup>3</sup> Bildungsplan in Kultus und Unterricht, Lehrplanheft 4/1994 vom 21. Februar 1994.

- GK 12/13: Von der Freiheit eines Christenmenschen (in Auszügen)

Die Rechtfertigung wird dabei *in folgenden Kontexten* im Lehrplan eingeführt:

- Klasse 8: Reformation heißt Befreiung: Rechtfertigung als individuelle Stärkung und Vergewisserung
- Klasse 9: Wirkungen der Reformation für das Freiheitsverständnis in der Neuzeit und seine biblischen Wurzeln
- Klasse 11: Die biblische Erfahrung von Rechtfertigung im Kontext der Leistungsgesellschaft als befreiende Zusage für das eigene Leben und Handeln
- GK 12/13: Die Grundstrukturen des biblisch-reformatorischen Menschenbildes (Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit; Schuld und Vergebung; Freiheit und Gebundensein): verantwortlich gelebt, aber auch verfehlt und missbraucht

Der Überblick zeigt, dass Rechtfertigung im Lehrplan für Gymnasien in der Mittel- und Oberstufe vorgesehen ist, zum Teil als Pflichteinheit (P), zum Teil als Wahleinheit (W). Rechtfertigung wird durchgängig als Befreiung entfaltet, und zwar sowohl im Sinne einer individuellen Stärkung als auch im Sinne einer gesellschaftlichen Orientierung aufgrund des biblisch-reformatorischen Freiheitsverständnisses. Dies soll vornehmlich anhand und auf der Grundlage von Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520) geschehen. Eine konkrete biblische Grundlage wird im Lehrplan nur für den Grundkurs 12/13 angegeben.

## V. Unterrichtsmaterialien zur Rechtfertigungsthematik

In einem nächsten Schritt wäre zu untersuchen, wie das Thema Rechtfertigung in den gängigen Unterrichtsmaterialien aufgearbeitet ist. Zu Rate gezogen werden könnten hier folgende Unterlagen:

Klasse 8, LPE 8.9P: Weg in eine neue Zeit: Die Reformation

- Martin Luther und die Reformation. Erarbeitet von Dieter Petri und Jörg Thierfelder, in: Eckhart Marggraf/Martin Polster (Hg.),



Unterrichtsideen Religion 8. Schuljahr, 2. Halbband. Arbeitshilfen für den Evangelischen Religionsunterricht in Hauptschule, Realschule und Gymnasium, Stuttgart 2000, 125–143, 163–167.

- Rudolf Thomas (Hg.), Bedingungslose Annahme. Die lutherische Rechtfertigungslehre im Spiegel moderner Erfahrungen, in: Religionsunterricht praktisch. Unterrichtsentwürfe und Arbeitshilfen für die Sekundarstufe I, 8. Schuljahr, Göttingen 1998, 9–33.

#### Klasse 9, LPE 9.9.2W: Rechtfertigung

- Dieter Petri, Rechtfertigung: So wie ich bin, in: Heinz Schmidt/Hannelore Schmidt (Hg.), Das neue Kursbuch Religion 9/10, Lehrerhandbuch, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1993, 152–166.
- Rechtfertigung: So wie ich bin, in: Das neue Kursbuch Religion 9/10, Arbeitsbuch für den Religionsunterricht im 9./10. Schuljahr, Stuttgart/Frankfurt a.M., 1988, 100–113.
- Kursbuch Religion 9/10 (2000), Arbeitsbuch für den Religionsunterricht im 9./10. Schuljahr, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1999, 122f.

#### Grundkurse 12/13, LPE 12/13.5P: Was ist der Mensch?

- Hartmut Rupp/Kurt Konstantin, Was ist der Mensch?, Oberstufe Religion Lehrerheft 6, Stuttgart 1999, 67–75.
- Hartmut Rupp/Kurt Konstantin, Was ist der Mensch?, Oberstufe Religion Materialheft 6, Stuttgart 1999, 42–47.
- Hartmut Rupp in Zusammenarbeit mit Erich Eßlinger, Der Mensch auf der Suche nach dem wahren Menschsein, Oberstufe Religion Heft 6, Lehrerheft, Stuttgart 1981, 44–50.
- Erich Eßlinger/Hartmut Rupp, Der Mensch auf der Suche nach dem wahren Menschsein, Oberstufe Religion Materialheft 6, Stuttgart 1981, 34–39.
- Peter Kliemann in Zusammenarbeit mit Andreas Reinert, Thema Mensch, Material für den Unterricht in der Oberstufe, Stuttgart 1998, 19–22.
- Michael Wermke, Frei und gebunden – christliche Deutung des Menschen in der Moderne, in: Perspektiven Religion, Arbeitsbuch für die Sekundarstufe II, erarbeitet von Frauke Büchner u.a., Göttingen 2000, 166–169.

Bei der groben Durchsicht des genannten Unterrichtsmaterials werden bei der Entfaltung des Themas Rechtfertigung über die im Lehrplan angegebenen Hinweise und Texte hinaus folgende Bibelstellen und Aspekte genannt beziehungsweise berücksichtigt:

- Rechtfertigung in der Bibel
  - Lukas 18,9–14: Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner
  - Lukas 15,11–23: Die Geschichte vom verlorenen Sohn
- Rechtfertigung historisch
- Luthers altes und neues Verständnis von Gerechtigkeit (Röm 1,17)
  - Martin Luther, Vom unfreien Willen (1525)
  - Martin Luther, Vorrede zu Band 1 der lateinischen Schriften (1545)
- Glaube und Werke
- Gesetz und Evangelium
- Veränderung des Einzelnen oder Veränderung der Gesellschaft?
- Die Bejahung bejahen
- Auch Fehler und Misserfolge gehören dazu
- Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung
- Rechtfertigung heute – moderne Analogien und Konfrontationen
- Was bleibt von der Rechtfertigungslehre im täglichen Leben? – Leistung frei vom Zwang

Es zeigt sich eine dünne und einseitig neutestamentlich orientierte biblische Grundlegung von Gerechtigkeit bzw. Rechtfertigung. Die Materialien konzentrieren sich wesentlich auf Martin Luther und seine Entdeckung von Gottes Gerechtigkeit sowie sein Verständnis von der Freiheit eines Christenmenschen. In den Blick genommen werden darüber hinaus die Fragen von »Glaube und Werke« und »Gesetz und Evangelium«. Dies wird jeweils konsequent im historischen Kontext der Reformation herausgearbeitet. Eine Auseinandersetzung mit der aktuellen katholischen Position kommt ebenso wenig in den Blick wie die Frage einer möglichen antijüdischen Tendenz zum Beispiel dann, wenn evangelische Rechtfertigungslehre anhand des Gleichnisses »Vom Pharisäer und Zöllner« entfaltet wird. Neben dem individuellen Aspekt von erfahrener, geschenkter Rechtfertigung wird auch der gesellschaftliche Bezug, die ethische Implikation von gelebter Gerechtigkeit, angesprochen und problematisiert.

# Dass *Erbarmen* zum *Recht* komme

## Rabbinische Quellen über das Zusammenspiel von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit\*

Klaus Müller

Eingangs möchte ich zwei Grundtendenzen im rabbinischen Verständnis benennen: »Gerechtigkeit« kommt zunehmend in der Zuspitzung auf *soziale* Gerechtigkeit in den Blick; und zweitens: In der rabbinischen Tradition finden sich zwei Begriffe, die wie zwei konzentrische Kreise übereinander liegen: Da ist zum einen der sozusagen intimere Begriff: das *Erweisen von Erbarmen, Güte, Gunst, gnädige Zuwendung, Liebeserweis: gemilut chassadim*. Er gilt als Sammelbegriff für jedwede Zuwendung zum Mitmenschen und ist ebenso fundamental wie umfassend und daher nicht eingrenzbar. Auf der anderen Seite steht der *Erweis von Gerechtigkeit*, hebräisch: *tsedaqa*. Sie ist die erwartbare, allgemein verbindliche, verlässliche, konkrete Liebestat, ja die einzufordernde *Pflicht* zur Zuwendung beziehungsweise auch das *Recht* auf Zuwendung. Sie ist ein *großes Gebot*.

Es sind im Rabbinischen implizit grundsätzlich immer beide Begriffe im Spiel. Im Sinne zweier konzentrischer Kreise drängt die Bewegung vom inneren Kreis (*chässäd*) weiter zum äußeren (*tedaqa*), vom äußeren weist sie zurück auf die Konzentration in der Sinnmitte. Dass diese beiden konzentrischen Kreise aber nicht auf zwei verschiedenen wertige Ebenen verteilt werden können – etwa: hier die formalistische *tsedaqa* und dort das freie Liebes- und Gnadenwerk –, zeigt das tiefe Wort im Babylonischen Traktat *Sukka* 49b. Ich übersetze wie folgt:

Der Erweis von Gerechtigkeit (*tsedaqa*) findet Wertschätzung bei Gott nur nach dem Maß der Liebe (*chässäd*), der freien Gnadenzuwendung, die in ihr enthalten ist; denn es heißt in Hos 10,12: »Säet

---

\* Vgl. zum Folgenden ausführlich *Klaus Müller*, *Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch*, Heidelberg 1997.

euch in Gerechtigkeit, so werdet ihr ernten nach Maßgabe der Liebe.«

Das Bild der beiden konzentrischen Kreise erfährt durch dieses talmudische Wort deutlichere Kontur: *chässäd* erscheint als Innenseite und Wesensmitte der *tsedaqa*. Was letztlich um die *tsedaqa* ist, entscheidet sich an *chässäd*. Die Beziehung beider ist nicht statisch ruhend, sondern dynamisch, sich gegenseitig durchdringend: Die Sphäre des *Rechtlichen* zielt zentripetal auf *Erbarmen*; *Erbarmen* seinerseits setzt in zentrifugaler Bewegung Formen des *Rechts* aus sich heraus.

Ich versuche folgende begriffliche Zusammenfassung: In der Gestalt von *gemilut chassadim* ist die helfende zwischenmenschliche Beziehung reines Geschenk, Gnade, unverrechnbares und unkonditioniertes Aussein auf die Lebensmöglichkeiten des beziehungsweise der anderen und insofern schlechthin lebensstiftend. In der Gestalt von *tsedaqa* ist die Zuwendung rechtsverbindliche, erwartbare Solidarität, orientiert an der Vollgültigkeit des Lebens, und insofern die Partizipation am Lebensnotwendigen sicherstellend. Recht und Erbarmen befinden sich sozusagen in einer ständigen Zusammenarbeit *für das Leben*.

- I. »Auf drei Dingen steht die Welt«: der »fundamentale« Rang von *gemilut chassadim* im rabbinischen Verständnis

Von Schim'on dem Gerechten wird im Mischna-Traktat *Avot* 1,2 folgendes Diktum überliefert:

Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Tora, auf dem Gottesdienst (im Tempel) und auf Taten der Liebe (*gemilut chassadim*).

Es handelt sich hier um das früheste Wort, das im Talmud und im rabbinischen Schrifttum überhaupt einem Individuum in den Mund gelegt wird. Damit ist die fundamentale Bedeutung dieser Aussage eigens betont. In 2 Chr 31,21 werden Tempeldienst, Tora und Gebot zusammen gesehen; die rabbinische Weiterführung versteht mithin die »Taten der Barmherzigkeit« (*gemilut chassadim*) geradezu als Synonym und Inbegriff für »Gebot«. Es zeigt sich im rabbinischen Verständnis die Gnade beziehungsweise die Barmherzigkeit – wie Tora und Gottesdienst – als schlechthin konstitutiv. Diese wird nun energisch zugespitzt auf den Erweis sozialer Gerechtigkeit und auf Taten

der Liebe. Die Rede von Gerechtigkeit und Rechtfertigung ist mithin von Anfang an in den Termini des »Tuns des Gerechten« gefasst.

## II. Der Erweis von Gnade und Barmherzigkeit als »freie Gnade« (*chässäd*) des Exodus

Es heißt im Midrasch *Mechilta* zum Buch Exodus 15,13:

»Du hast geleitet durch dein *chässäd* dein Volk, das du erlöst hast« (Ex 15,13):

Du hast *chässäd* walten lassen bei uns, denn in unserer Hand waren keine besonderen Werke, wie es heißt: »Ich will der Gnade des Ewigen gedenken und der Ruhmestaten des Ewigen in allem, was uns der Ewige getan hat, und der großen Güte an dem Hause Israel« (Jes 63,7). »Ich will singen von den Gnadenerweisen des Ewigen ewiglich« (Ps 89,2).

Und die Welt ist von ihrem Anfang her einzig in *chässäd* erschaffen, wie es heißt: »Denn ich sprach: Die Welt wird in Gnade aufgebaut« (Ps 89,3).

»... und hast sie geführt durch deine Stärke« (Ex 15,13): um der Tora willen, die sie zukünftig empfangen sollten; denn »deine Stärke« verweist immer auf die Tora, wie es heißt: »Der Ewige gibt seinem Volk Stärke« (Ps 29,11) sowie »... und die Stärke des Königs, der das Recht liebhat« (Ps 99,4).

»... zu deiner heiligen Wohnung« (Ex 15,13): um des Tempels willen, den sie zukünftig erbauen sollten; denn »Wohnung«, »Stätte« verweist immer auf den Tempel, wie es heißt: »sie haben seine Stätte verwüstet« (Ps 79,7) und »Schaue auf Zion, die Stadt unserer Feiern! Deine Augen werden Jerusalem sehen, eine friedliche Wohnung« (Jes 33,20).

Was in christlicher Tradition als »freie Gnade« in Anspruch genommen werden könnte, begegnet hier nicht als Lutherzitat, sondern als eine tiefe Explikation des rabbinischen Begriffs des Gnadenerweises. Das unableitbare göttliche Gnadenhandeln (*chässäd*) steht unter keiner Bedingung von »Taten« und »Werken«, die der Mensch in irgendeiner Weise »in Händen halten« könnte.

Ein Paralleltext im Midrasch zu Psalm 119,124 zeigt den Aspekt der freien Gnade besonders eindringlich:

Verdienst und Werke haben wir nicht, lass an uns dein *chässäd* walten, wie es heißt: »Handle mit deinem Knecht nach deiner Gnade (*kechasdächa*)« (Ps 119,124).

Die Früheren, die du erlöst hast, hast du nicht aufgrund ihrer Taten erlöst; vielmehr hast du an ihnen *chässäd* geübt und sie erlöst, wie Mose sagt: »In deiner Gnade hast du dein Volk geleitet, das du erlöst hast« (Ex 15,13).

Wie du an den Früheren gehandelt hast, so handle mit uns, wie es heißt: »Handle mit deinem Knecht nach deiner Gnade.«

### III. »Die Welt hat *eine* Säule«: von der »fundamentalen« Bedeutung des Erweises der Gerechtigkeit (*tsedaqa*)

Der Babylonische Talmud gibt im Traktat *Chagiga* 12b folgende Tradition weiter:

(Die Erde steht) auf *einer* Säule und ihr Name ist »Gerechter«, wie es heißt: »Der Gerechte ist die Grundlage der Welt« (Prov 10,25).

In der talmudischen Tradition stehen »Barmherzigkeit«/»Gnade« und »Gerechtigkeit«/»Recht« dezidiert parallel. Der Gerechte, die Gerechtigkeit beziehungsweise die Taten der Gerechtigkeit tragen im wörtlichen Sinne ebenso »fundamentalen« Charakter wie die Gnade und die Barmherzigkeitserweise. »*Tsedaqa* errettet vom Tode«, steht im Proverbienbuch (10,2; 11,4). »Israel wird nicht anders erlöst als in *tsedaqa*«, ist die rabbinische Deutung etwa im Talmudtraktat *Schabbat* 139a oder *Sanhedrin* 98a. Dabei bleibt sprachlich oft unentschieden, ob das Subjekt des Tuns des Gerechten beziehungsweise des Barmherzigen der Mensch oder Gott selbst ist.

Mag christliche Theologie – insbesondere lutherischer Prägung – die Scheidung und Unterscheidung zwischen Gnade und Recht betonen, so fragt rabbinisch-jüdisches Denken eher nach seiner gegenseitigen Durchdringung. Dazu im Folgenden:

### IV. *chässäd* und *tsedaqa* im Schöpfungswerk

Der Midrasch *Bereschit Rabba* zu Gen 2,4b (»Am Tag, da JHWH, Gott, Erde und Himmel machte«) bietet folgende Auslegung:

»JHWH, Gott«: Es ist wie mit einem König, der leere Gefäße hatte und sprach:

Schütte ich Heißes hinein, so springen sie; schütte ich Kaltes hinein, so bersten sie.

Was machte der König? Er mengte das Heiße mit dem Kalten, schüttete es dann in die Gefäße, und sie blieben bestehen.

Ebenso sprach der Heilige, gepriesen sei Er: Erschaffe ich die Welt mit dem Maß des Erbarmens, so werden ihre [= der Menschen] Sünden sich häufen;

erschaffe ich sie dagegen mit dem Maß des Rechts, kann die Welt nicht bestehen.

Vielmehr werde ich sie mit dem Maß des Rechts *und* mit dem Maß des Erbarmens erschaffen – und hoffentlich wird sie bestehen!

Gottes Schöpfungshandeln ist mithin »zusammengesetztes« Tun. Die Welt könnte nach Maßgabe des Erbarmens allein nicht existieren; Orientierungslosigkeit und Unverbindlichkeit würden die Schöpfung alsbald im Chaos versinken lassen. Dem Anspruch strengen Rechts allein könnte die Welt aber ebenso wenig genügen. Das Maß des Geschöpflichen bedarf beider Dimensionen, nur so findet die Welt ihre Konsistenz.

## V. *chässäd* und *tsedaqa* im Gottesnamen

Die Rabbinen belassen das Zusammenwirken von Erbarmen und Rechtspruch keineswegs im Werk des Schöpfers sozusagen *ad extra*, sondern wenden dieses Begriffspaar auch ganz entschieden *ad intra*, auf Gottes Identität, auf seinen Namen selbst. Die doppelte Gottesbezeichnung in Gen 2,4b und anderswo ist der rabbinischen Auslegung Ausgangspunkt für den Gedanken, Erbarmen und Gerechtigkeit in Gott selbst zusammenzuhalten. Der vierbuchstabile Gottesname stehe, so die Rabbinen, für die Äußerung des Erbarmens; die Bezeichnung *Elohim* (»Gott«) für die Gerechtigkeit.

Der Talmud lässt im Traktat *Berachot* 7a Gott selbst die Bitte aussprechen:

Es möge mein Wille sein, dass mein Erbarmen meinen Zorn bezwinde, dass mein Erbarmen sich über meine Eigenschaften (*middot*) wälze, dass ich mit meinen Kindern nach Maßgabe des Erbarmens verfare und dass ich ihrethalben innerhalb der Linien des Rechts trete.

Was innerhalb des göttlichen Namens jetzt noch in spannungsvollem Gegenüber zueinander steht, wird versöhnt werden. »Letztlich«, so die rabbinische Tradition (zum Beispiel im Talmudtraktat *Rosch*

*ha-Schana* 17b), neige sich im Selbstverständnis Gottes das Pendel in Richtung Erbarmen. *Chässäd* gewinnt eschatologische Prävalenz gegenüber der Gerechtigkeit.

Im Traktat *Pessachim* 50a befragen die talmudischen Weisen ihr eigenes jüdisches Grundbekenntnis, das aufgespannt ist zwischen Dtn 6,4 (»Höre, Israel, JHWH ist unser Gott, JHWH ist einer«) und Sacharja 14,9 (»An jenem Tage wird JHWH einer sein und sein Name wird einer sein«). Rabbi Acha bar Chanina sagt:

»JHWH wird *einer* sein« (Sacharja 14,9): Ist er es denn jetzt noch nicht?

Nicht wie diese Welt ist die kommende Welt.

In dieser Welt spricht man über gute Botschaften: »Gelobt sei der Gute und der Gutes wirkt!«, und über schlechte Botschaften spricht man: »Gelobt sei der Richter der Wahrheit!«. In der kommenden Welt aber einzig und allein: »der Gute und der Gutes wirkt«.

Im Duktus dieser Überlieferung wird über die eschatologische Einheit im Gottesnamen gesagt:

»Und sein Name wird *einer* sein« (Sacharja 14,9): Ist er es denn jetzt noch nicht?

Nicht wie diese Welt ist die kommende Welt.

In dieser Welt wird der Gottesname *jod he*<sub>1</sub> geschrieben und *alef dalet*<sub>2</sub> gesprochen.

In der kommenden Welt aber wird er ganz und gar *einer* sein, mit *jod he* geschrieben und *jod he* gesprochen.

Damit ist die Frage der Eschatologie in ihrem Kern aufgeworfen und damit das Problem, wie die Gerechtigkeit und das Erbarmen versöhnt werden und zueinander kommen können:

VI. Geheilte Schöpfung: »dass Güte (*chässäd*) und Wahrheit (*emät*) sich treffen, Gerechtigkeit (*tsädäq*) und Friede (*schalom*) sich küssen«

Der Midrasch *Bereschit Rabba* zum Buch Genesis verknüpft in subtiler Weise die Schöpfungsgeschichte und insbesondere die Erschaffung des Menschen mit Ps 85,11:

---

<sup>1</sup> Die ersten beiden Buchstaben im vierbuchstabigen Gottesnamen (Tetragramm) JHWH.

<sup>2</sup> Die ersten beiden Buchstaben in ADONAI, der gebräuchlichen Aussprache des Tetragramms.



Rabbi Simon lehrte: In der Stunde, da der Heilige, gepriesen sei Er, sich anschickte, den ersten Menschen zu erschaffen, teilten sich die Dienstengel in verschiedene Parteien und Lager. Einige sagten: Er soll nicht erschaffen werden; andere sagten: Er soll erschaffen werden.

So heißt es in Ps 85,11: »dass Güte und Wahrheit sich treffen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen«.

Die Güte (*chässäd*) spricht: Er soll geschaffen werden, denn er wird *chässäd* erweisen; die Wahrheit (*emät*) spricht: Er soll nicht erschaffen werden, denn er wird voller Lügen sein. Die Gerechtigkeit (*tsädäg*) spricht: Er soll erschaffen werden, denn er wird *tsedaqot* üben; der Friede (*shalom*) spricht: Er soll nicht erschaffen werden, denn er wird voll Zank und Streit sein.

Illusionslos zeichnet dieser Midrasch Schöpfungsrealität. Unübersehbar legt er aber auch die Perspektive auf das Geheiltwerden der Antagonismen frei, auf die Versöhnung der Widersprüche. In zweifacher Hinsicht gewinnen die Rabbinen Sprache aus Ps 85,11. Aufgrund der *Doppel*bedeutung der beiden Verben »sich treffen« und »küssen« stellt dieser Vers die Kategorien für das Verständnis sowohl des real Vorfindlichen als auch des zukünftig zu Erwartenden bereit. Im gegenwärtig Vorfindlichen – zumal im Humanum – »treffen sich« Güte und Wahrheit noch feindlich, stehen sich Gerechtigkeit und Friede noch wie bewaffnete Konfliktgegner gegenüber. Dem einfachen Wortsinn nach erwartet die Vision dieses Psalms wohl eher die Harmonie von *chässäd* und *emät*, von *tsädäg* und *shalom*, ohne allerdings das Moment des Widerständigen einfach zu eliminieren. Ps 85,11 vermag, so der amoräische Midrasch zum Buch Genesis, reale Schöpfung zukunfts offen zu deuten: Mitten im Konfliktgeschehen dieser Welt ist bereits der Keim des Eschatons gelegt.

Eschaton ist »dort«, wo *chässäd* und *tsedaqa* jeweils keinen Widerpart mehr haben, sondern eins geworden sind mit Wahrheit und Frieden. Keines dieser Momente ist verzichtbar, als wäre etwa *chässäd* substituierbar durch Wahrheit oder *tsädäg* überholbar und obsolet kraft des *shalom*. Das »und« ist das Problem der Eschatologie; das »und« zwischen den Wortpaaren hat eschatologische Dimension. Und gerade darin – weil nicht einfach futurisch enthoben – gewinnt es eine eminent wirklichkeitskritische Funktion. Nicht anders als im *Zusammenklang* dieser vier will Gottes Zukunft Gestalt gewinnen, will seine Schöpfung zu ihrem Ziel kommen.

# Erwählung und Gabe der Tora

## Christliche Gesetzestheologie vor der Herausforderung durch das jüdisch-philosophische Gesetzesdenken von Emmanuel Lévinas

Christoph Lienkamp

Vielleicht überrascht es kaum noch jemanden, mit welcher Ignoranz gegenüber neueren bibeltheologischen Erkenntnissen und Einsichten aus dem jüdisch-christlichen Gespräch einige systematische Theologen ihre jeweilige Hermeneutik des Gesetzes – so auch wieder in der jüngsten Rechtfertigungsdebatte – entfalten.<sup>1</sup> Hier interessiert vor allem die Frage, ob es gegenwärtigen systematischen Theologien gelingt, sich im Gespräch mit der Philosophie auf Augenhöhe mit der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zu bringen. Dies gelingt, so meine erste These, im Falle der gegenwärtigen theologischen Hermeneutik des Gesetzes nur sehr begrenzt. Eine solche Hermeneutik müsste sich den grundlegenden Fragestellungen des gegenwärtigen philosophischen Diskurses zuwenden, um sich mit der von daher entwickelten philosophischen Hermeneutik des Gesetzes auseinander zu setzen. Zu diesen grundlegenden Fragestellungen gehört die Frage nach der Alterität, dem Anderen und seinem Verhältnis zum Ich beziehungsweise Subjekt, das Verhältnis von Ontologie und Ethik, weiterhin die Frage nach der Möglichkeit eines ethischen Universalismus beziehungsweise der Bedeutung partikularer Ethos-Traditionen.

Auf dem Hintergrund dieser umfassenden philosophischen Problemstellungen, die den Horizont auch für die hier im Vordergrund stehende phänomenologische Hermeneutik des Gesetzes von Emmanuel Lévinas bilden, möchte ich im zweiten Teil dieses Aufsatzes auf die denkerische Herausforderung dieses französisch-jüdischen

---

<sup>1</sup> Die bibeltheologische Literatur ist inzwischen sehr umfangreich und in ihren systematischen Auswirkungen kaum diskutiert.

Philosophen zu sprechen kommen. Doch zunächst möchte ich als ein Beispiel für eine in der gegenwärtigen Theologie immer noch existierende Hermeneutik des Gesetzes einen neueren Aufsatz des evangelischen Theologen Michael Trowitzsch anführen.<sup>2</sup> Die Defizite seiner theologischen Hermeneutik des Gesetzes, so meine These, verweisen auf die Notwendigkeit, eine fundamentale theologische Neuausrichtung in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen philosophischen Ansätzen zu einer Gesetzeshermeneutik vorzunehmen.

Im Anschluss daran möchte ich in der hier gebotenen Kürze einen vielversprechenden Beitrag zur philosophisch-theologischen Gesetzesdiskussion skizzieren, der in der Auseinandersetzung mit der Diskursethik von Jürgen Habermas zumindest eine Richtung andeutet, in die die verfahrene Problemstellung sich bewegen könnte, dabei allerdings die philosophisch und theologisch problematischen Aspekte eines diskursethischen Denkens des Gesetzes nicht wirklich überwindet.

## I. Neuere systematisch-theologische Entwürfe zur Gesetzeshermeneutik

Man mag sich schon damit abgefunden haben, dass dem Gesetzesbegriff – vor allem in der protestantischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts – eine sehr umfassende Bedeutung zugesprochen wird und er dem entspricht, was philosophisch Welt oder Wirklichkeit genannt wird. Bedenkenswerter ist es jedoch, dass die Deutung des Gesetzes als Zeitgeist, Ontologie oder Ideologie einhergeht mit einer philosophischen Wirklichkeitsdeutung, die bei der ontologischen Fragestellung eines Martin Heidegger endet. Doch folgen wir diesem Denken kurz zu seinen Ursprüngen.

Ob das theologische Urteil Martin Luthers zutreffend ist, dass die »die Theologie seiner Zeit tief prägende metaphysische Ontologie eben als Variation der Sprache des Gesetzes«<sup>3</sup> und als eine Verzerrung und Verdeckung des Evangeliums anzusehen ist, darüber ist angesichts der bahnbrechenden ökumenischen Forschungen gerade zur Theologie des Thomas von Aquin noch nicht das letzte Wort ge-

---

<sup>2</sup> Vgl. *Michael Trowitzsch*, Zur aktuellen theologischen Bedeutung des Gesetzes, in: *Udo Kern* (Hg.), *Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam*, Münster 2000, 85–104.

<sup>3</sup> Ebd., 88.

sprochen.<sup>4</sup> Dass aber die seit Jahrzehnten in der Philosophie (vor allem in der neueren Phänomenologie und Kritischen Theorie) gemachten Versuche ignoriert werden, die in der Neuzeit zur Herrschaft gekommene Weltsprache der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik – bei Trowitzsch wird dies »ideologieträchtige Grundideologie«<sup>5</sup> genannt – zu überwinden, ist kaum noch einzusehen. Schwierig wird es, wenn man diese so analysierte Weltsprache dann auch noch ohne weitere Vermittlungen direkt mit der vermeintlichen Grundbotschaft eines Paulus oder Luther zu konfrontieren sucht.

Die »gesetzliche Verfasstheit der Aktualität«<sup>6</sup> und die sie verursachende spezifische Ontologie der Werkgerechtigkeit wird bei Trowitzsch zu dem charakteristischen Merkmal der Geschichte der Moderne. Diese gesetzliche Verfasstheit kann wiederum, so Trowitzsch in seinem auf Vermittlungen verzichtenden Denken, nur von Christus »sinnenfällig« unterbrochen werden. Diese direkte Konfrontation von Gesetz und Christus soll darüber hinaus noch durch überwunden geglaubte heilsgeschichtliche Denkfiguren, wie die Opposition von dunklem alten und hellem neuen Äon, gestützt werden. Differenzierte *philosophische* Versuche, die Wirklichkeit (des Gesetzes) neu zu interpretieren, kommen erst gar nicht in den Blick. Dies alles bereitet den Boden, auf dem sich »die Zeitanzeige, die in Kategorien der Rechtfertigungslehre denkt«<sup>7</sup>, um so strahlender abheben kann. Das Denken Trowitzschs zeigt sich somit als ein unübersehbares Symptom eines bis in die Gegenwart weiterwirkenden und gebetsmühlenartig wiederholten theologischen Denkens des Gesetzes.

Es gibt allerdings auch wesentlich differenziertere Versuche zu einer »Hermeneutik« des Gesetzes, die sich um Klarheit auf der Höhe des gegenwärtigen philosophischen Diskurses bemühen. Ein solcher Versuch, die protestantisch-theologische Diskussion beziehungsweise wichtige Repräsentanten dieser Diskussion mit einer gewichtigen philosophischen Position ins Gespräch zu bringen, stellt die Dissertation von Knut Berner dar.<sup>8</sup> Es geht Berner vor allem darum, die Reichweite des theologischen Gesetzesbegriffs in Auseinandersetzung mit einer Philosophie zu überprüfen, die sich mit der Gültigkeit der Gesetze

---

<sup>4</sup> Vgl. vor allem die Vielzahl der Arbeiten von *Otto Hermann Pesch*.

<sup>5</sup> *Trowitzsch*, Zur aktuellen theologischen Bedeutung des Gesetzes (Anm. 2), 89.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd., 90.

<sup>8</sup> *Knut Berner*, Gesetz im Diskurs: Konsequenzen theologisch-philosophischer Wirklichkeitsdeutung, Neukirchen-Vluyn 1997.

in der Gesellschaft befasst. Dabei stellen sich viele Berührungsmomente zwischen der Diskursethik von Jürgen Habermas und einer theologischen Ethik, zwischen Diskurstheorie und der dieser Ethik zugrunde liegenden Wirklichkeitsdeutung, zwischen der in der Diskursethik weiter entwickelten Sprechakttheorie und einer Theologie des Wortes ein. Letztlich zielt Berner auf eine handlungstheoretische Reformulierung des Gesetzesbegriffs, wobei er sich zunächst darum bemüht, einer Negativqualifizierung der intramundanen nomologischen Wirklichkeit entgegenzuwirken. Doch deuten die kritischen Einwände, die Berner gegen Habermas erhebt, nicht auf eine (phänomenologische) Unterbestimmtheit des Gesetzesbegriffs und des Verweisungsfeldes hin, in dem er sich bewegt? Und warum macht er sich nicht die vor allem in einem jüdisch-philosophischen Kontext entstandenen Einsichten in das »Wesen« des Gesetzes zunutze? Dabei könnte man sowohl auf Franz Rosenzweig wie auf Leo Strauss<sup>9</sup> oder Hermann Cohen zurückgreifen. Es finden sich im gegenwärtigen philosophischen Denken vielfältige, wenn auch nicht immer explizit gemachte Bezüge auf die von diesen jüdischen Denkern entwickelten, teilweise sehr verschiedenen Ansätze zu einer Hermeneutik des Gesetzes. Ich möchte im Folgenden in erster Linie das Gespräch mit Emmanuel Lévinas suchen, der von der Phänomenologie herkommt, aber dieses Denken mit den Traditionen jüdisch-philosophischen Denkens verknüpft hat.

## II. Erwählung und Gabe der Tora – Zur religionsphilosophischen Hermeneutik des Gesetzes bei Emmanuel Lévinas

Im Folgenden konzentrieren sich meine Ausführungen auf zwei Aspekte der Lévinasschen Gesetzeshermeneutik: Erwählung und Gabe der Tora. Dass diese Thematik in der bisherigen Forschung nicht so ausführlich behandelt wurde, hat seinen Grund darin, dass man Lévinas' Denken und hier vor allem seine Ethik am wenigsten mit dem Begriff des Gesetzes in Verbindung gebracht hat, der starke Normativität suggeriert. Dies ist zunächst eine zutreffende Interpretation, denn Lévinas ist weit entfernt davon, eine normative Ethik im

---

<sup>9</sup> Zur Philosophie des Gesetzes bei Leo Strauss vgl. *Christoph Lienkamp*, »Im Bannkreis des theologisch-politischen Dilemmas«. Das Denken Leo Strauss' im Kontext, in: *Joachim Valentin/Saskia Wendel* (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, 100–116 (dort auch weitere Literatur).

herkömmlichen Sinne anzustreben. Die Lévinassche Ethik »entwirft keine ›Moral‹, die ein anzustrebendes Gutes auszeichnet und Regeln aufstellt, die um dessentwillen zu befolgen sind. Lévinas weist die Anmaßung des Theoretischen zurück, Prinzipien des Ethischen auf der Grundlage eines kognitiven Wissens formulieren zu wollen.«<sup>10</sup>

Ein zweiter Grund liegt meines Erachtens darin, dass Lévinas' Schriften zu jüdischen Themen, vor allem die Talmud-Lektüren, und seine im engeren Sinne philosophischen Arbeiten getrennt interpretiert werden. Dabei wurden Lévinas' Auslegungen talmudischer Texte bisher kaum Gegenstand einer *philosophischen* Interpretation. Dies hängt allerdings nicht allein mit den fehlenden Kenntnissen der jüdischen Quellen seitens der Philosophen zusammen. Denn auch die aus theologischen Traditionen stammenden Begriffe in Lévinas' philosophischen Hauptwerken, wie zum Beispiel Stellvertretung, Sühne oder Opfer, bereiten den meisten Interpreten nicht weniger Schwierigkeiten als die Auslegungen, die sich direkt auf religiöse Texte und Traditionen beziehen. Im Gegensatz zu dieser philosophische und »religiöse« Texte trennenden Interpretationsweise möchte ich im Folgenden Lévinas' Werk als ein Ganzes betrachten und mich vor diesem Hintergrund an eine Interpretation zweier Phänomene wagen, die den Schlüssel zu seiner Gesetzeshermeneutik bilden: Erwählung und Gabe der Tora.<sup>11</sup>

Der religiöse Erwählungsgedanke wird in der Religionskritik und im interreligiösen Gespräch verantwortlich gemacht für ein Exklusivitätsdenken in den Religionen nach dem gnostisch anmutenden Schema: Wir sind die von Gott Erwählten, die anderen sind die Verworfenen. Nun haben christliche Theologen gerade in den letzten Jahren auf solider exegetischer Grundlage versucht, aus dem Erwählungsgedanken alle Exklusivitätsansprüche zu tilgen. Dabei ist im Kontext des jüdisch-christlichen Gesprächs erstmals auch dem

---

<sup>10</sup> Hans-Dieter Gondek, Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Lévinas. Einige Erläuterungen, in: *Anselm Haferkamp* (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, 315–330, hier 315.

<sup>11</sup> Vgl. auch die etwas ansetzende Interpretation von *Dorothee C. von Tüppelskirch*, »Jenseits der geraden Linie des Gesetzes das unendliche unerforschte Land der Güte«. Von der Suspension des Gesetzes bei Emmanuel Levinas, in: *Gesine Palmer* u.a. (Hg.), *Torah – Nomos – Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Berlin 1999, 203–219. Zum Gedanken der Erwählung vgl. *Jens Mattern*, Von der Fatalität der Erwählung. Zur Genese des Denkens von Emmanuel Lévinas, in: *Anne Birkenhauer* (Hg.), *Jüdischer Almanach 2000*, Frankfurt a.M. 1999, 114–132.

jüdischen Erwählungsgedanken aus christlicher Sicht Gerechtigkeit widerfahren.<sup>12</sup> Aber auch diese Arbeiten bleiben befangen in einer theologischen Sprache, in der das Sagen (*dire*) bereits ein Gesagtes (*dit*) ist. Auf Erwählung bezogen bedeutet das, dass man diese unzureichenderweise als ein Faktum und nicht als ein philosophisch und sprachlich nachzuvollziehendes *Ereignis* im eminenten Sinne versteht. Aufgrund der sprachphilosophischen Unterscheidung von *dit* und *dire*<sup>13</sup>, die fundamental für Lévinas' Kritik an der Theologie ist<sup>14</sup>, fasst er das *Ereignis* der Erwählung radikaler und unterbricht die theologischen Sprachschablonen. Doch wie über diese Unterbrechung reden, ohne lediglich Gesagtes wiederzugeben? Wie in die Bewegung des Sagens hineinkommen? Wenn ich das Ereignis der Erwählung nicht nur beschwören will, so muss ich möglichst nahe am Gedanken Lévinas' bleiben.

Von Erwählung ist dort die Rede, wo Lévinas die Vorursprünglichkeit der Verantwortung, die Empfänglichkeit des Subjekts vor allem freien Engagement hervorhebt. Die »Subjektivität« befindet sich in dieser Passivität jenseits der Alternative von frei und unfrei. Dasjenige, was sich jenseits von Freiheit und Knechtschaft des Subjekts bemächtigt, ist das Gute (le Bien). Das Gute ist nicht Objekt einer Wahl. Das Gute hat das Subjekt erwählt, bevor letzteres die für eine Wahl notwendige Zeit, das heißt Distanz gehabt hat. Zwar gibt es keine vollständigere Unterwerfung als dieses Ergriffenwerden durch das Gute, als diese Erwählung, es wird allerdings der unterwerfende Charakter der Verantwortung durch das Gutsein des Guten annulliert. Man kann das Gute nicht von einem quasi neutralen Status aus wählen. »Vom Guten beherrscht werden heißt aber genau, gerade von der Möglichkeit der Wahl, der Koexistenz in der

---

<sup>12</sup> Clemens Thoma/Jakob J. Petuchowski, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg 1994, 107 ff.; vgl. auch Ezra BenGershom, Der Erwähltheitsglaube. Exklusivität und Toleranz im Wetteifer der Religionen, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Merkur Heft 9/10, 53. Jg., September/Oktober 1999, 847–859; vgl. neuerdings auch den von Alois Mosser herausgegebenen Band »Gottes auserwählte Völker«. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte, Frankfurt a.M. 2001.

<sup>13</sup> Vgl. Thomas Wiemer, Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im Diskurs, Freiburg i. Br./München 1988, bes. 154 ff.

<sup>14</sup> Vgl. Emmanuel Lévinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992, 269 u. 323; ders., Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 70 u. 81.

Gegenwart ausgeschlossen werden. Die Unmöglichkeit der Wahl ist hier nicht Wirkung der Gewalt – sei sie Schicksalhaftigkeit oder Determiniertheit – sondern ist die Wirkung der unabweisbaren Erwählung durch das Gute, die für den Erwählten immer schon vollzogen ist.«<sup>15</sup> Obwohl die Sprache, derer sich Lévinas an dieser Stelle bedient, auf einen Zusammenhang von Gewalt und Erwählung hindeutet, besteht Lévinas auf der Nicht-Gewalt (in der ontischen Bedeutung) der Erwählung: »Election par le Bien, qui n'est précisément pas *action*, mais la nonviolence même.« (Erwählung durch das Gute, die genau nicht *Handlung* ist, sondern die Nicht-Gewalt selbst.)<sup>16</sup> Gerade durch das Gute, das jenseits des Seins in der Passivität »ist«, ist die Verpflichtung zur unaufhebbaren, auf die Wahl zurückgehenden Verantwortung keine Gewalt, die einer Wahl zuwiderlaufen würde oder wie es in *Jenseits des Seins* heißt: »Das Gute nämlich kann weder in die Gegenwart eingehen, noch lässt es sich vorstellen, gerade als *Gutes* aber wiegt es das Gewaltsame seiner Anderheit auf, selbst wenn das Subjekt durch die Zunahme dieser immer fordernder werdenden Gewalt zu leiden hat.«<sup>17</sup>

Das Gute zu erleiden, sich von ihm beherrschen zulassen, ihm unterworfen zu sein, dem entspricht auf der Seite der Subjektivität das Gehorchen, aber wiederum kein Gehorchen auf etwas oder jemanden, kein Gebot oder Befehl. Es ist das Gehorchen gegenüber einem Gebot – ich nenne es zum Zwecke der Unterscheidung Gebot (1) –, das sich vollzieht, *bevor* das Gebot (2) sich vernehmbar macht, die An-archie selbst, ein Gehorchen auf, wie Lévinas an dieser Stelle bemerkt, einen *Valeur*, einen Wert, der ähnlich wie das Gute charakterisiert wird.<sup>18</sup>

Das Ereignis der Erwählung nun betrifft den Einen in seiner Einzigkeit (*unicité*), das heißt seiner Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen. Lévinas umkreist in verschiedenen Sprachbewegungen dieses Phänomen der Einzigkeit. Es ist eine Einzigkeit, die, gegenläufig zu der auf sich zurückkommenden Gewissheit, bedeutend ist (*signifiant*) nur aufgrund der Nicht-Übereinstimmung mit sich (Nicht-

---

<sup>15</sup> Lévinas, *Humanismus* (Anm. 14), 76.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Lévinas, *Jenseits des Seins* (Anm. 14), 51.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 325. Fast beiläufig notiert Lévinas, dass dies ein Wert sei, der nur durch Missbrauch der Sprache mit einem Namen bezeichnet wird. »*Valeur, qui se nomme Dieu.*« (Ein Wert, der Gott genannt wird.), vgl. Lévinas, *Humanismus* (Anm. 14), 87.



Indifferenz gegenüber den Menschen<sup>19</sup>); Einzigkeit, die keine Identität gewinnt. »Einzigkeit des Erwählten oder des Verpflichteten, nicht des Wählenden. [...] Untragbare, nicht sub-sumierbare, traumatische Einzigkeit; Erwählung in der Verfolgung.«<sup>20</sup> Die Erwählung macht also die Einzigkeit des Einen aus, im Gegensatz zu und vor aller Identität. Die Einzigkeit ist Nicht-Identität, weil bereits Stellvertretung für den anderen. »Die Erwählung«, heißt es an einer anderen Stelle, »durchkreuzt den Begriff des Ich, um *mich* vorzuladen durch die Maßlosigkeit des Anderen und mich dem Begriff zu entwinden, in den ich mich unablässig flüchte, weil ich in ihm das Maß einer Verpflichtung finde, welche in der Erwählung gerade nicht definiert wird. Die Verpflichtung appelliert an eine einzigartige, im universalen Denken nicht vorgezeichnete Antwort, an die unvorhersehbare Antwort des Erwählten.«<sup>21</sup> Diese Einzigkeit des Einen bezeichnet Lévinas auch als Diachronie, denn das Subjekt ist nicht in der Zeit, sondern die Diachronie selbst, »Diachronie einer Erwählung, die keine Identität verleiht, einer Erwählung, die ärmer macht, die entblößt«<sup>22</sup>.

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption der Einzigkeit kommt Lévinas – im Kontext seiner Überlegungen zu den Gründen der Fremdheit des abendländischen Menschen in der Welt<sup>23</sup> – zu einer Kritik an der bis zu Heidegger vorherrschenden abendländischen Identitätskonzeption.<sup>24</sup> Auch nach dem Ende der Metaphysik könne diese die grundlegende Fremdheit des Menschen in der Welt, wie sie zum Beispiel in der Bibel in Psalm 119<sup>25</sup> bezeugt wird, nicht aus-

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 99.

<sup>20</sup> *Lévinas*, Jenseits des Seins (Anm. 14), 135f.

<sup>21</sup> Ebd., 318.

<sup>22</sup> Ebd., 137. Das Ereignis der Erwählung taucht auch noch an weiteren zentralen Stellen des Lévinasschen Spätwerks auf, die unter anderem auch eine »Neuinterpretation« abendländischer Philosophie und Theologeme wie Sühne, Stellvertretung etc. versuchen. Ich kann dies hier nicht weiter ausführen, möchte aber andeuten, dass diese Überlegungen weitreichende Konsequenzen haben, zum Beispiel für die immer noch im religionssoziologischen und auch im theologischen Diskurs vorherrschenden Konzeptionen von (religiöser) Identität.

<sup>23</sup> Vgl. *Lévinas*, Humanismus (Anm. 14), 98.

<sup>24</sup> Diesen Hintergrund bedenkt vor allem: *Bernhard Casper*, Die Identität in der Nichtidentität der Erwählung zur Verantwortung für den Anderen, in: *Matthias Laarmann/Tobias Trappe* (Hg.), Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie, FS für Richard Schaeffler, Freiburg/Basel/Wien 1997, 364–373.

treiben. So fragt Lévinas weiter: »Befinden wir uns vor dem Nicht-Sinn, der in eine Welt einsickert, in welcher der Mensch bis dahin nicht Hirte des Seins, sondern ein für sich selbst Erwählter war? Oder bestätigt nicht vielmehr das seltsame Versagen oder Zerstören der Identität die menschliche Erwählung: die meine – um zu dienen, die des anderen aber um seiner selbst willen?«<sup>26</sup>

Die Bibel, die uns Abendländer ebenso genährt hat wie die Vorsokratiker, *beweist nicht* die dieser grundlegenden Fremdheit im Prozess jeglicher Identitätsbildung vorausgehende Erwähltheit, aber sie *bezeugt* eine Tradition und eine Erfahrung, ein Ereignis der Erwählung in einer bestimmten religiösen Tradition, auf das sich die phänomenologische Beschreibung der Erwählung zurückbeziehen kann.

Eine solche Erfahrung und Tradition bezeugt der Bibeltext im Buch Exodus 19,17 und sein haggadischer Kommentar im Talmud-Traktat Schabbat 88a–88b, den Lévinas in einer seiner *Lectures talmudiques* mit dem Titel »Die Versuchung der Versuchung« auslegt. Schon die ersten Sätze des haggadischen Kommentars zeigen die Nähe des Ereignisses von Wahl/Erwählung und Gabe der Tora beziehungsweise die Einbettung des Gesetzes in den Kontext von Wahl und Erwählung. Des Weiteren erläutert Lévinas in diesem Kommentar, warum das Gesetz/die Tora von den Israeliten nicht aufgrund einer Wahl angenommen werden konnte. Denn die Tora muss empfangen werden, um überhaupt eine freie Wahl möglich zu machen, weil das, was empfangen werden muss, nicht selbst gewählt werden kann. Biblisch gesprochen: »Die Israeliten, aus Ägypten kommend, erhalten die Tora: die negative Freiheit der aus der Sklaverei Erlösten wird sich in die Freiheit des in Stein gehauenen *Gesetzes* verwandeln, in die Freiheit«, so Lévinas, »der Verantwortlichkeit.«<sup>27</sup> Die Entscheidung für die Tora war keine freie und vernünfti-

---

<sup>25</sup> In diesem Psalm wird im Übrigen das Fremdsein mit dem Empfangen der Gebote verbunden; vgl. auch Lev 25,23.

<sup>26</sup> Lévinas, *Humanismus* (Anm. 14), 98.

<sup>27</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Versuchung der Versuchung*, in: Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt a.M. 1993, 57–96, hier 71 (französische Ausgabe: *Quatre Lectures Talmudiques*, Paris 1968, 65–110, hier 81); vgl. auch das Motto aus den *Pirke Avot*, das sich auf dem Titelblatt der französischen Ausgabe seiner Aufsatzsammlung »*Difficile Liberté*« (Paris 1976) findet, in der deutschen Ausgabe (*Schwierige Freiheit*, Frankfurt a.M. 1992) weggelassen wurde, wie im Übrigen auch die weiteren jeweiligen Motti zu Beginn der einzelnen Aufsätze. Dies ist neben den häufig wenig sorgfältigen deutschen Übersetzungen der Talmud-Lektüren Lévinas' ein weiteres ärgerliches Moment der deutschen Lévinas-Rezeption.

ge Wahl, die mangels besserer oder überhaupt sichtbarer Alternativen getroffen wurde, sondern die Erfahrung der Tora ist ein vorgängiges, der Alternative Freiheit – Unfreiheit vorausgehendes Einverständnis.

Die Überlegungen formulieren darüber hinaus eine Spitze gegen den umfassenden Anspruch der abendländischen Ontologie, wobei Lévinas vor allem die davon ausgehende Gefährdung hervorhebt. »Die Tora selbst ist der Gefahr ausgesetzt, weil das Sein selbst nur Gewalt ist und nichts dieser Gewalt mehr ausgesetzt sein kann als die Tora, die dazu *Nein* sagt. Das *Gesetz* [Loi] weilt wesensbedingt [essentiellement] im zerbrechlichen menschlichen Bewusstsein, wo es schlecht beschützt und allen Gefahren ausgesetzt ist.«<sup>28</sup> Im Sinne dieser Deutung geht von der Tora eine Herausforderung (*défi*) an das Sein aus, die dessen Anspruch, jenseits oder diesseits von Gut und Böse zu sein, gefährdet (*compromet*).

Entgegen der philosophischen Tradition wird Gewaltsamkeit und Heteronomie dem Sein und nicht dem ethischen Gebot zugeordnet und dies am Ereignis der Gabe der Tora aufgewiesen. Dieses Ereignis ermöglicht die Unterbrechung, das Sich-Losreißen vom Sein, in der Bibel der Ort der Verlassenheit und des Todes, der Wüste. »Das Geschenk der Tora – ein *Gesetz* – entgegennehmen, heißt erfüllen noch vor dem Annehmen.«<sup>29</sup> So lässt sich ein Tun formulieren, das der freiwilligen Annahme – zu einem späteren Zeitpunkt – vorausgeht, eine Umkehrung der Chronologie also, und das die Begriffe Zwang und gewaltsame Annahme überbietet sowie jenseits der Alternative Freiheit – Zwang situiert ist. Von daher klärt sich auch die rätselhafte Formulierung in einem anderen biblischen Text: »Wir werden tun und wir werden hören.« (Ex 24,7) Die Talmudgelehrten unterstrichen die Bedeutung dieser dem abendländischen Denken, nach welchem das Hören dem Tun vorausgeht, zuwiderlaufenden Reihenfolge. Für Lévinas drückt dies nicht »die Reinheit der vertrauenden Seele, sondern die Struktur einer sich ans Absolute anhängenden Subjektivität«<sup>30</sup> aus. Dies sei zwar ein bedingungsloses, aber kein naives Ja.<sup>31</sup> Aber ist dies Ja nur in einer jüdischen Art und Weise, in der Wahrheit zu sein, denkbar oder nur in einer engelhaft-

---

<sup>28</sup> Ebd., 74, frz. 85.

<sup>29</sup> Ebd., 76, frz. 87.

<sup>30</sup> Ebd., 90, frz. 104.

<sup>31</sup> Lévinas weist übrigens gegen Ende seines Talmud-Kommentars auch auf die Gefahr der Missverständnisse hin, die ein solches Ja in den Händen von Fundamentalisten bedeuten könnte.

ten Ordnung möglich? Es ist deshalb nicht nur in einer solchen Ordnung möglich, so Lévinas, weil die Subjektivität vor aller Prüfung des Gehaltes des Wahren vom Text der Schrift, das heißt vom Gesicht des Anderen affiziert ist. Das heißt: Das Empfangen einer Offenbarung fällt zusammen mit dem Erblicken des Gesichts eines Anderen. »La Tora est donné dans la Lumière d'un visage.«<sup>32</sup>

### III. Schlussüberlegung

Wir hatten die Defizite zweier gegenwärtiger christlicher Gesetzes-theologien zum Anlass genommen, einen vertiefenden Blick in einen Ansatz gegenwärtigen philosophischen Gesetzesdenkens zu werfen. Für das Denken Emmanuel Lévinas' wurde herausgearbeitet, dass er, in intensiver Reflexion auf die neuzeitlichen Vorgaben philosophischen Denkens bis hin zu Martin Heidegger, die jüdische Tradition in eine philosophische Sprache zu übersetzen sucht, die es ihm ermöglicht, zentrale Konzepte neuzeitlichen Denkens, wie das der Identität oder des Primats der Ontologie vor der Ethik, in Frage zu stellen. Als Konsequenz daraus wird in vollkommen neuartiger Weise das Verhältnis von Ontologie und Ethik, von Anderem und Ich bestimmt.

Es konnte gezeigt werden, dass diese Kritik des neuzeitlichen Denkens auch die philosophischen Grundannahmen über das Gesetz nicht unberührt lässt und zu einer Revision fundamentaler Voraussetzungen einer theologischen Gesetzeshermeneutik auffordert, wie sie noch einmal in dem Aufsatz von Trowitzsch zum Ausdruck kommt. Es sind also nicht allein die in der neueren bibeltheologischen Forschung und im jüdisch-christlichen Gespräch gewonnenen Einsichten, die diese Revision nahe legen. Vielleicht noch weit radikaler wird diese Revision gefordert durch ein philosophisches Denken wie das von Emmanuel Lévinas, das keine der negativ oder positiv gedeuteten Vorgaben neuzeitlichen Denkens unrevidierbar erscheinen lässt.

---

<sup>32</sup> Lévinas, *Die Versuchung der Versuchung* (Anm. 27), 103, dt. 89.

# Thesen zu Gesetz und Gerechtigkeit in der Böhmisches Reformation

Martin Stöhr

I.

In der Böhmisches, der Ersten Reformation hat der Gebrauch des Wortes Gesetz keinen pejorativen Charakter. Christus gilt als Gesetzgeber. Die »Lex Christi« kann wechselweise mit »Evangelium« oder »Wort Christi« gebraucht werden. Die Einheit des Wortes Gottes ist hier besser gewahrt als in der Lutherischen Reformation – obwohl christliche Überbietungsstrategien ebenfalls das Neue Testament zum herrschenden hermeneutischen Schlüssel des Alten Testaments machen.

II.

Das Tun, das »Verfertigen« der Gerechtigkeit ist Sinn und Ziel des Wortes Gottes. Gerechtigkeit Gottes ist geerdet, also auf menschliche Gerechtigkeit aus. Das hat zur Folge, dass Kirchen- wie Gesellschaftskritik (*Ecclesia semper reformanda et Societas semper reformanda!*) radikaler sich äußert und auf Verwirklichung drängt als in der Lutherischen Reformation. Der Gedanke der Armut und der Machtlosigkeit der Kirche bewahrt darüber hinaus vor konstantinischen Versuchungen. Ordnung und Praxis der christlichen Gemeinde verkündigen auch ihre Botschaft.

III.

Nicht nur die reine Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente (CA VII) sind »*Notae Ecclesiae*«, sondern auch als Drittes die Nachfolge Christi.

# Sieben Thesen zu Theologie und Frömmigkeit mit angebotener Falsifikation

Petr Sláma

## Vorbemerkung

Der folgende Text entstand im späten Frühling 2000 und war bestimmt für eine Tagung der Lehrer an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Prag. Er wurde zur Basis einer mehrstündigen und aus zeitlichen Gründen unabgeschlossenen Diskussion. Ähnlich ging es ihm auch im Januar 2001 in Hohenheim, wo in einer kleinen Gruppe intensiv über die Rolle der Tradition in unseren Kirchen sowie über Möglichkeiten, Voraussetzungen und Hindernisse der christlichen Erziehung und Ausbildung diskutiert wurde.

Wenngleich sich die ersten zwei Punkte auf die Situation der Universität beziehen, so reicht das Problem doch über die Hörsäle hinaus in die Gemeinden. Die Struktur des Studiums, sein Ablauf und seine Mängel bestimmen nicht nur die künftige Arbeit und die künftigen Prioritäten der Pfarrer, sondern auch indirekt Arbeit und Prioritäten der Gemeinden und einzelner Christen. Nicht aus Verachtung der Universität, sondern weil ich Frömmigkeit als lebendige Sprache des christlichen Glaubens begreife, erwarte ich neue Anregungen nicht aus Kabinetten und Hörsälen, sondern aus Gemeinden und Familien.

Die Thesen reflektieren die Situation der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder in der Tschechischen Republik zu Beginn des dritten Jahrtausends. Diese zeichnet sich durch eine eigene und einzigartige reformatorische Tradition aus, die zum Beispiel gerade in puncto theologische Ausbildung im 16. Jahrhundert eine vom Luthertum eindeutig unterschiedene Position formuliert hat – im Sinne viel deutlicherer Lebensverbindlichkeit. Zugleich stellt diese Kirche heute in einem doppelten Sinne eine Minderheit dar: zum einen als Christen in der hoch säkularisierten Gesellschaft Europas und zum

anderen als ein Bruchstück neben der dominanten römisch-katholischen Kirche (dem letzten Zensus vom März 2001 zufolge bezeichnen sich von den zehn Millionen Bewohnern Tschechiens 2,3 Millionen als Katholiken und 130.000 als Böhmisches Brüder).

Die historischen Wurzeln dieses Minderheiten-Verhältnisses liegen heute – direkt oder indirekt – in der Gegenreformation des 17. und des 18. Jahrhunderts. In der Folge des Westfälischen Friedens wurden die überwiegend protestantischen Tschechen gewaltsam re-katholisiert. Das traf diejenigen hussitischer Prägung ebenso wie die (gerade durch die Annahme der Rechtfertigungslehre) hussitisch-lutherisch geprägten Gruppen oder die brüderlich-calvinistischen. Dieser Zwang und die daraus resultierende »innere Emigration« der Masse, die nicht wie die protestantische Elite »physisch« emigrieren konnte, haben sich im kollektiven Gedächtnis der Tschechen in einem tiefen Misstrauen gegenüber den Kirchen niedergeschlagen. Zugleich hat die Gegenreformation ein stark antikatholisches Resentiment unter den wenigen treuen evangelischen »Böcken« – ursprünglich ein Schimpfwort, das diese stolz als Selbstbezeichnung übernahmen – fixiert.

Weil das Toleranzpatent des Habsburgers Joseph II. (1781) nur das »augsburgische« und das »helvetische« Bekenntnis kannte und erlaubte, wurden alle Prediger der tschechischen Protestanten in Ungarn und später im deutschsprachigen Raum ausgebildet. Das einheimische, fast ausschließlich dörfliche Bibellesertum, das sich nominell als »helvetisch« bezeichnete, tatsächlich aber der Tradition der Böhmisches Reformation nahe stand, wurde auf diese Weise mit der Theologie der Aufklärung konfrontiert – weniger, obgleich mit spürbaren Auswirkungen, mit dem Pietismus. Der so entstandene theologisch liberale Flügel entwickelte später eine Nähe zu der besonders im 19. Jahrhundert verbreiteten Nationalbewegung.

Das Jahr 1918 markiert einen weiteren Einschnitt. Die Entstehung der unabhängigen Tschechoslowakei brachte zwar das tschechische Volk nicht in den Schoß des unierten und um die alte Tradition der Böhmisches Brüder einig gewordenen Protestantismus, doch sie bedeutete eine Zeitspanne gewisser geschichtlicher Satisfaktion. Präsident Tomáš G. Masaryk schloss sich der Kirche an, und die protestantische Interpretation der Geschichte wurde fast zu einer staatspolitischen Linie, so dass sich die nun aus Lutheranern und Reformierten zusammengeschlossene »Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder« stark mit dem demokratischen System der »ersten« Tschechoslowakischen Republik identifiziert hat. In dieser Zeit wur-

de auch die Hus-Fakultät in Prag gegründet (ab 1950 Evangelisch-Theologische Fakultät Comenius, seit 1990 Evangelisch-Theologische Fakultät der Karlsuniversität genannt). Sie war von Anfang an theologisch liberal. Eine entscheidende Rolle im »erst-republikanischen« tschechischen Protestantismus kam dem sogenannten Akademischen YMCA zu, einem Verein, in dem sich führende Intellektuelle und Christen auf einer demokratischen und offenen, doch zugleich profiliert christlichen Basis getroffen haben.

In dieser Umgebung wurde der Einfluss von Josef Lukl Hromádka spürbar, seit 1920 Professor an der Hus-Fakultät. Lutherischer Herkunft, mit gewissen pietistisch und existentiell geprägten Zügen und theologisch liberal ausgebildet (Wien, Basel, Heidelberg, Aberdeen), hat er sich während seiner systematisch-theologischen pädagogischen Tätigkeit immer mehr der klassischen christlichen und reformierten Tradition – freilich verbunden mit besonderen brüderlichen Akzenten – angenähert und wurde hier zum Partner, ja Vertreter der Dialektischen Theologie in der damaligen Tschechoslowakei. Andererseits aber hat er eine breite kulturelle Perspektive und das Bemühen um komplexe geschichtliche Konzeptionen nie aufgegeben, die er sich von seinem Lehrer Ernst Tröltzsch zu Eigen gemacht hatte. Das führte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, als er aus dem amerikanischen Exil heimkehrte, zu einer überraschend positiven Haltung zum pro-sowjetischen Regime: Aus der Erfahrung des Versagens des Abendlandes und des Christentums und den daraus resultierenden Pflichten heraus bot er bußfertig dem neuen Regime eine Chance, sich positiv zur Sprache zu bringen – etwa indem er über die Verantwortung sprach, die Christen für die sozialistische Gesellschaft haben.

Nach dem Einmarsch der Sowjets im August 1968, der die Hoffnung auf einen demokratischen Sozialismus begrub, hat sich die evangelische Kirche von dem Moskau-treuen Regime politisch weitgehend neutralisieren lassen. Doch gerade unter Hromádkas Schülern sind viele gewesen, die seine Lehre von der gesellschaftlichen Verantwortlichkeit tatsächlich ernst genommen haben und zu Oppositionellen geworden sind. Die Mehrheit der Kirche ist jedoch wieder in eine »innere Emigration« gegangen, die durch eine quasi-barthianische Theologie des Wortes (lies: exegetisch korrekte Bibelauslegung ohne ein »sich Einmischen« in gesellschaftliche Angelegenheiten) rationalisiert wurde.

Die pietistische und seit den 1970er Jahren spürbare charismatische Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche wollte sich kei-



nem der Flügel anschließen. Die Engagierten, so genannten »Charlisten« (benannt nach der Charta 77, Ausdruck einer politischen Opposition) bezeichneten sie oft als Quietisten (die jene wiederum aufgrund der starken Prägung der ganzen Opposition durch die Kultur der 1960er Jahre als »unbekehrte Bohemiens« ansahen) und hegten zugleich keine große Bewunderung für den entpolitisierten, akademischen Biblizismus. Die Wege dieser drei Richtungen haben sich nur selten getroffen, ja man hat eher divergente Tendenzen feststellen können. Auf diese Weise hat die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder auch in der Zeit der »Postmoderne«, der wir nach der Wende 1989 ruckartig beigetreten sind, gerade die Kräfte verloren, die ihr innere Spannung und eine theologisch verantwortete Sensibilität für geistiges Leben und menschliche Erfahrung hätten bewahren können.

Die folgenden Thesen sind aus dieser konkreten historisch-politischen Bedingtheit der tschechischen Situation heraus geschrieben. Trotzdem bin ich der Überzeugung, dass das, worauf sie sich beziehen, dem Protestantismus deutscher und tschechischer Provenienz gleichermaßen eigen ist. Das, worauf sie sich kritisch beziehen, ist meines Erachtens eine undialektische, kontextlose und darum auch spannungslos verabsolutierte Rechtfertigungslehre, die dazu führt, dass jegliche Fragen nach einem geistigen Leben als einer angemessenen und eigentlich auch unabdingbaren Form des christlichen Lebens *coram Deo* abgewiesen werden.

Die Thesen sind so angeordnet, dass jeder Einzelnen eine Gegenthese folgt. Damit wende ich ein Diktum von Karl Popper an, dass jeder Satz nur dann Anspruch auf Wahrhaftigkeit erheben kann, wenn er zugleich die Bedingungen feststellt, unter welchen er nicht wahr wäre. Ich lege also dem Leser/der Leserin schrittweise die Behauptungen vor, von deren Wahrhaftigkeit ich überzeugt bin, und bezeichne diese mit »A«. Unter »B« folgen jeweils Behauptungen, die eine Alternative darstellen, eine Alternative, der ich nicht zustimme, die aber nach meiner Erfahrung eine weit verbreitete Meinung spiegelt. Die Satzpaare, die auf diese Weise entstehen, bilden also gleichsam die Stationen einer zu lenkenden Diskussion. Ich gestehe zu, dass die Behauptungen unter »B« eher polemisch formuliert sind und bisweilen Züge einer Karikatur tragen. Wenn dem so sei, so mögen diese Karikaturen zu einer Herausforderung werden, eine würdigere Alternative zu erarbeiten.

## Sieben Thesen

1.

A: Das Studium der Theologie ist seinem Ziel nach unbedingt auch die Vorbereitung zum Pfarr-, Predigt- und Seelsorgedienst. Als solches hat es informativen wie auch einen geistlich-formativen Aspekt.

B: *Das Studium der Theologie ist eine akademische Angelegenheit, deren Ziel erfüllt wird, wenn es die Studierenden intellektuell zur selbständigen theologischen Arbeit ausbildet.*

2.

A: In der Gesamtheit des Kursangebotes, der Hierarchie der Ziele wie auch in der Weise, in der sich die gegenseitige Kommunikation zwischen den Studierenden und den Unterrichtenden abspielt, wird die These 1A nicht erfüllt.

B: *In der Gesamtheit ... wird die These 1A ... erfüllt. Es gehört nämlich zur didaktischen Strategie des Studiums, dass es – um den individuellen und existenziellen Glauben nicht zu reglementieren – völlig auf jegliche spirituell-formative Bemühung verzichtet.*

3.

A: Dieses Defizit ist der gesamten Einteilung und Ausrichtung gegenwärtiger protestantischer Theologie inhärent.

B: *Dieses Defizit ergibt sich aus der momentanen personalen, ökonomischen, organisatorischen ... Lage der Kirche und der Universität und wird (bei Beibehaltung bestehender Richtung) gelöst durch ...*

4.

A: Das Defizit dieser Theologie besteht darin, dass sie die Bibel liest – unter dem Slogan *Sola Scriptura* und im Unterschied zur katholischen und orthodoxen Theologie – ohne anerkanntes Korrektiv der Tradition. Sie reagiert auf Polysemie (Mehrdeutigkeit) der biblischen Texte entweder mit einem Autismus der fachlichen Exegese, mit einem Autismus dogmatischer Schablonen oder mit »political correctness«, kaum aber so, dass sie die eigene geistige Bewegung der Hörer in Gang setzt.

B: *Es gehört zu den Aufgaben der Theologie, die Bibel selbst sprechen zu lassen und ihre Antworten nicht durch unsere Fragen und Themen vorherzu-*

*bestimmen. In unserer Beschäftigung mit der Bibel geht es darum zu bestimmen, was sie uns als Aufgabe stellt. Das soll unmittelbar zu unserer »Agenda« werden. Der ausschließliche Ausdruck dieses Beschäftigens ist exegetisch fundierte Predigt. Alle Versuche von Psychologisierung, Politisierung ... der Predigt stellen einen Verrat an der eigentlichen Aufgabe der Theologie dar.*

5.

A: Zu einem Verhängnis wird dieser Theologie ihre Behauptung des *extra nos* des Heils. Dieses richtig als Quelle des Heiles erkannte »Woher« kontaminiert und eliminiert als letztendlich überflüssig das »Wohin« des Heils, bagatellisiert die Voraussetzungen auf der und die Auswirkungen auf die menschliche Seite des Glaubens (das geistige Leben, seine Bedingungen und sein Wachsen). Als solche ignoriert diese Theologie souverän neuere Kenntnisse der Psychologie und Anthropologie, die den Menschen in seiner psychosomatischen Mehrdimensionalität und Komplexität zeigen.

B: *Anthropologie den Anthropologen und Psychologie den Psychologen! Worauf es ausschließlich ankommt, ist der Glaube, der uns aus Gottes Gnade zuteil wird, ganz unabhängig von unseren Voraussetzungen. Es besteht ein abgerundtiefer Unterschied zwischen dem Glauben und der gegenständlichen Religion. Die zweitgenannte gehört zusammen mit einem Päckchen der Naturaltheologie hinter den Horizont unseres eigenen theologischen Interesses.*

6.

A: Diese Theologie ist in unserer Umgebung besonders stark mit dem Namen Karl Barths verbunden, hat aber gute Resonanz in der überwiegend post-aufklärerischen Kirche der Böhmisches Brüder gefunden, anknüpfend auch an die lutherische Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade.

B: *Im Protestantismus ist immer eine legitime ungebrochene Tradition der Frömmigkeit vorhanden gewesen, sei es Luther selbst mit seinen mystischen Wurzeln, sei es die Tradition des Pietismus oder auch der Seufzer Karl Barths, er würde, hätte er nochmal die KD anfangen können, mit Pneumatologie einsetzen. Protestantismus weiß über die Tiefe der Seele und ihren Kampf, bemüht sich aber, die Priorität der Gnade Gottes vor einer Vorstellung zu schützen, man müsse oder könne überhaupt zu der Gnade irgendetwas beisteuern.*

7.

A: Es folgt aus dem Gesagten, dass wir die theologische Arbeit, ihre Schwerpunkte und Aufgaben aufs Neue bedenken müssen – und zwar derart, dass wir wieder/mehr Anteil an der breiten Tradition der christlichen Frömmigkeit gewinnen. Belehrt von Paul Ricoeur und anderen über die Bedeutung des Symbols, machen wir uns auf den Weg des Wiederentdeckens der Rituale, auf die Suche nach einer modernen »evangelischen Halacha« (F. W. Marquardt). Dies stellt eine Herausforderung der praktischen Theologie, der systematischen Theologie (siehe die Thesen 5 und 6) und indirekt der Exegese dar (vgl. These 4). Am anspruchsvollsten wird diese Herausforderung aber in dem Punkt sein, wo sie alle am Unternehmen des Theologiestudierens Beteiligten fragt, was die persönlichen, konkreten und erfahrbaren Auswirkungen des Glaubens – als unabdingbare Bestandteile eines solchen Tuns – sind.

B: *Worum es ausschließlich geht, ist eine individuelle und radikale, immer neu zu gestaltende Nachfolge Jesu Christi. Dies bleibt aber ein existenzieller, immer neu zu vollziehender Schritt, der sich darum jeglicher Reglementierung widersetzt.*

# Frauen und Rechtfertigung

## Charakteristika feministisch-theologischer Kritik an der Rechtfertigungslehre

Gotlind Ullshöfer

### I. Einleitung

»Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön.«<sup>1</sup> Diese drei prägnanten Sätze stehen im Zentrum von Elisabeth Moltmann-Wendels Versuch einer frauengerechten Auslegung der Rechtfertigungslehre. Für Moltmann-Wendel ist ein positives Selbstbild bei Frauen, wie es sich in diesen Sätzen ausdrückt, nicht selbstverständlich. Zu oft werden Frauen diskriminiert, nicht wahrgenommen, nicht ernst genommen, in ein bestimmtes Bild gepresst. Die Theologin will Frauen Mut machen, ihr von Zweifeln und geringer Achtung geprägtes Selbstbild im Licht der Botschaft von der befreienden Gnade Gottes positiv zu verändern. Die negative Anthropologie des traditionellen Verständnisses von Rechtfertigung, die den Menschen als Sünder sieht, der vollkommen ohnmächtig vor Gott steht, hilft Frauen nicht, sich anzunehmen. Daher versucht sie eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre.

Elisabeth Moltmann-Wendel war eine der ersten deutschen protestantischen Theologinnen, in deren feministisches Blickfeld die Rechtfertigungslehre rückte. Obwohl das Thema Rechtfertigung für Luther »charakteristischer und umfassender Ausdruck des Heilshandelns Gottes überhaupt und damit bestimmendes Zentrum des christlichen Glaubens«<sup>2</sup> ist und im Zentrum des protestantischen

---

<sup>1</sup> *Elisabeth Moltmann-Wendel*, Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh <sup>2</sup>1987, 155; *dies.*, Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre?, in: *Evangelische Theologie* 60,5 (2000), 348–359; *dies.*, Wer die Erde nicht berührt, kann den Himmel nicht erreichen, Zürich 1997, 178 ff.

<sup>2</sup> *Ernst Kinder*, Art. Rechtfertigung II. Dogmengeschichtlich. Protestantische Rechtfertigungslehre, in: *RGG*<sup>3</sup>, Bd. 5, Tübingen 1961, 834–840,

Selbstverständnisses<sup>3</sup> liegt, wurde es erst in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts zum Gegenstand feministisch-theologischer Auseinandersetzung.<sup>4</sup> Aufgrund der Bedeutung anthropologischer Prämissen stand dabei zunächst das Sündenverständnis im Mittelpunkt – wie sich an der Untersuchung der jüdischen Theologin Judith Plaskow<sup>5</sup> zur Rechtfertigungstheologie von Reinhold Niebuhr und Paul Tillich zeigt. Diesen Schwerpunkt hat auch Lucia Scherzberg beibehalten, die sich in ihrer Dissertation mit dem Verhältnis von Sünde und Gnade in der feministischen Theologie auseinandersetzt, wobei sie unterschiedliche Rechtfertigungsvorstellungen thematisiert.<sup>6</sup> Auch feministisch-theologische Entwürfe der Gegenwart scheinen diesen Schwerpunkt beizubehalten.<sup>7</sup> In neueren Versuchen, die Rechtfertigungslehre unter frauenorientierten Gesichtspunkten zu interpretieren, zeigt sich darüber hinaus die Notwendigkeit, die Rechtfertigungslehre zu kontextualisieren<sup>8</sup> und sie neu zu entdecken – unter dem »Verlust [...] der Gottesgewissheit und damit der Gewissheit der Wahrheit und des Sinns«<sup>9</sup>. In der Diskussion um die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*<sup>10</sup>, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg

---

hier 834.

- <sup>3</sup> Vgl. dazu die Auseinandersetzung um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, zum Beispiel *Otto Hermann Pesch*, »Allein durch den Glauben?« Der Streit um die »Rechtfertigungslehre« und das Kirchenverständnis heute, in: epd-Dokumentation 23 (1998), 41–46.
- <sup>4</sup> Diese Einschätzung teilt *Moltmann-Wendel*, vgl. *dies.*, Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre (Anm. 1), 349.
- <sup>5</sup> *Judith Plaskow*, *Sex, Sin and Grace*, New York 1980.
- <sup>6</sup> *Lucia Scherzberg*, Sünde und Gnade in der feministischen Theologie, Mainz 1991, insbesondere 201–204.
- <sup>7</sup> Vgl. den Literaturüberblick von *Mary E. Lowe*, die Ansätze von Marjorie H. Suchocki, Angela West, Linda Mercandante, Delores S. Williams, Mary Potter Engel und Mary McClinock Fulkerson untersucht; *dies.*, *Theology Update. Woman Oriented Hamartologies: A Survey of the Shift From Powerlessness to Right Relationship*, in: *dialog* 39,2 (2000), 119–139.
- <sup>8</sup> Vgl. dazu auch die Dokumentation des Lutherischen Weltbundes, die dieser Kontextualisierung Rechnung trägt: *Wolfgang Greive* (Hg.), *Rechtfertigung in den Kontexten der Welt*, LWB Dokumentation Nr. 45, Stuttgart 2000.
- <sup>9</sup> *Paul Tillich*, *Rechtfertigung und Zweifel*, in: *ders.*, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, GA Bd. 7, Stuttgart 1970, 85 f.
- <sup>10</sup> *Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen* (Hg.), *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*. Gemeinsame offizielle Feststellung, Frankfurt a.M. u.a. 1999.

ber 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde, scheinen feministisch-theologische Stimmen nur am Rand eine Rolle gespielt zu haben.<sup>11</sup>

Im Folgenden soll anhand der Untersuchung neuerer Veröffentlichungen feministischer Theologinnen aus Deutschland und den USA gezeigt werden, welche Charakteristika feministisch-theologische Kritik an der Rechtfertigungslehre hat und wie diese meines Erachtens zu deuten sind.

## II. Charakteristika feministisch-theologischer Kritik an der Rechtfertigung

Bei meiner Auswahl der Ansätze feministischer Kritik an der Rechtfertigungslehre handelt es sich zumeist um Aufsätze, die den Zeitraum der vergangenen zehn Jahre abdecken. Ihr Entstehungskontext ist ein ähnlicher: Ich untersuche Ansätze von Frauen aus relativ wohlhabenden Ländern der nördlichen Erdhalbkugel:<sup>12</sup> die deutschen Theologinnen Elisabeth Moltmann-Wendel<sup>13</sup>, Bärbel von Wartenberg-Potter<sup>14</sup>, die US-amerikanische Prozesstheologin Ann Pederson<sup>15</sup>, die in Schweden lehrende Cristina Grenholm<sup>16</sup>, die in Österreich lehrende Susanne Heine<sup>17</sup> und die postchristliche Theologin Daphne Hampson<sup>18</sup>.

---

<sup>11</sup> Vgl. zum Beispiel die Beiträge von *Moltmann-Wendel* und *Wartenberg-Potter* in: *Evangelische Theologie* 60,5 (2000).

<sup>12</sup> Ansätze feministisch orientierter Frauen aus Ländern der südlichen Erdhalbkugel lagen mir nicht vor.

<sup>13</sup> Hier wird vor allem *Moltmann-Wendel*, *Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre* (Anm. 1) herangezogen in Abgleich mit ihrer Publikation »Das Land, wo Milch und Honig fließt« (Anm. 1). Zur weiteren Analyse vgl. *Scherzberg*, *Sünde und Gnade in der feministischen Theologie* (Anm. 6), 45–50.

<sup>14</sup> *Bärbel von Wartenberg-Potter*, *Der Gerechtigkeit Gottes begegnen. Anmerkungen zum Diskurs über die Rechtfertigungslehre aus ökumenisch-feministischer Perspektive*, in: *Evangelische Theologie* 60,5 (2000), 360–370.

<sup>15</sup> *Ann Pederson*, *Forensic Justification. A Process Feminist Critique and Construction*, in: *Process Studies* 22,2 (1993), 84–92.

<sup>16</sup> *Cristina Grenholm*, *Die Lehre zum Leben erwecken – eine feministische Perspektive*, in: *Greive* (Hg.), *Rechtfertigung in den Kontexten der Welt* (Anm. 8), 67–74.

<sup>17</sup> *Susanne Heine*, *Sein geht vor Sollen. Der ontologische Zugang zur Rechtfertigung mit einem Ausblick auf den interreligiösen Dialog*, in:

## 1. Das Verständnis von Rechtfertigung

Zunächst frage ich nach dem Verständnis von Rechtfertigung, das den Ansätzen zugrunde liegt. Meines Erachtens lassen sich zwei Linien aufzeigen. Erstens gibt es die Theologinnen, die ihr kritisches Verhältnis zu traditionellen Rechtfertigungsvorstellungen in den Vordergrund rücken. Zweitens gibt es den Versuch der positiven Zuordnung zur Rechtfertigungslehre. Zum ersten zählen Moltmann-Wendel, Hampson, Pederson und Grenholm. Grenholm spricht davon, dass die Rechtfertigungslehre »ein wichtiges, aber praktisch totes Symbol ist. Anders ausgedrückt: Wir wissen, dass sie die Antwort ist, aber wir sind weniger sicher, wie die Frage lautet.«<sup>19</sup> Für Moltmann-Wendel wie für die postchristliche Theologin Hampson ist es das traditionelle Bild des zornigen Gottes, dem Menschen nicht Genüge tun können, welches den Zugang zur Rechtfertigungslehre erschwert. Trotz ähnlicher Kritik an traditioneller Rechtfertigungslehre kommen die beiden Theologinnen jedoch zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen. Für Hampson ist das lutherische Verständnis des menschlichen Seins vor Gott in jedem Fall »one of terror«<sup>20</sup>, das sich nicht mit einem feministischen Weltverständnis verbinden lässt. Insofern ist für sie eine Verknüpfung von feministischem Denken und Christentum<sup>21</sup> nicht zu vereinbaren. Moltmann-Wendel versucht dagegen, die bedingungslose Annahme des Menschen durch Gott zu betonen und für feministisches Denken fruchtbar zu machen. Die Satisfaktionslehre ist für sie eine spätere Interpretation der lutherischen Theologie. Ähnlich argumentiert Pederson, die ihren Ansatz auch nicht an die forensische Interpretation der Rechtfertigungslehre bindet, sondern Rechtfertigung als dynamisches doppeltes Geschehen zwischen Gott und der Welt verstehen will, in dem

---

*Greive* (Hg.): Rechtfertigung in den Kontexten der Welt (Anm. 8), 75–86.

<sup>18</sup> *Daphne Hampson*, Luther on the Self. A Feminist Critique, in: *Ann Loades* (Hg.), *Feminist Theology. A Reader*, London 1990, 215–225. Zur Kritik an Hampsons Ansatz s. u.a.: *Angela West*, Justification by Gender – Daphne Hampson’s »After Christianity«, in: *Scottish Journal of Theology* 51,1 (1998), 99–115.

<sup>19</sup> *Grenholm*, Die Lehre zum Leben erwecken (Anm. 16), 68.

<sup>20</sup> *Hampson*, Luther on the Self (Anm. 18), 218.

<sup>21</sup> Hampsons Kritik am Christentum ist recht oberflächlich gehalten, da sie sich nicht mit den unterschiedlichen Richtungen dieser Religion und den verschiedenen Schulen in der Theologie auseinandersetzt. Vgl. die Kritik bei *West*, Justification by Gender (Anm. 18).



beide in kreativer Spannung gehalten werden. Dabei beschreibe »Rechtfertigung« ein Glaubenserlebnis, das Gott und Welt betrifft.<sup>22</sup>

Die zweite Richtung feministisch-theologischer Kritik an der Rechtfertigung stellt ein positives Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt. Sie findet sich bei Wartenberg-Potter und bei Heine. Wartenberg-Potter geht davon aus, dass Luther und feministische Theologinnen ein gleiches Anliegen haben, nämlich die Suche nach dem Gott, der befreit: »Es ist also nichts anderes als der menschliche Hunger nach dem lebendigen, befreienden und ganzheitlichen Evangelium, der Luther befallen hatte und zugleich viele feministisch interessierte Frauen.«<sup>23</sup> Gleichzeitig spricht sie sich für eine Kontextualisierung der Rechtfertigungslehre aus, um ihre Relevanz für die Gegenwart aufzudecken. Auch Heine knüpft an ein Rechtfertigungsverständnis an, das Luthers Erkenntnis, dass der Mensch immer nur aus seiner Subjektivität heraus handelt und Handlungen als solche immer ambivalent sind, in den Mittelpunkt rückt. Sie versteht diese Erkenntnis als ontologische Bestimmung des Menschen und macht sie zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen.<sup>24</sup> »Der Grund dafür, dass die Rechtfertigung nicht mehr oder falsch verstanden und daher abgelehnt wird, liegt im Verlust des ontologischen Zugangs.«<sup>25</sup>

## 2. Rechtfertigung und weibliche Identität<sup>26</sup>

Die Frage nach der Identität von Frauen, ihrem Selbstbild und der Konstituierung ihres Selbst in Bezug auf die Rechtfertigung steht bei fast allen<sup>27</sup> untersuchten Ansätzen an zentraler Stelle. Grundsätzlich

---

<sup>22</sup> Pederson, Forensic Justification (Anm. 15), 87f.

<sup>23</sup> Wartenberg-Potter, Der Gerechtigkeit Gottes begegnen (Anm. 14), 361.

<sup>24</sup> Heine, Sein geht vor Sollen (Anm. 17), 77.

<sup>25</sup> Ebd., 81.

<sup>26</sup> Bei meiner Untersuchung nehme ich die Anregungen von Elisabeth Gräß-Schmidt auf, die bei ihrem Korreferat zu Cristina Grenholms und Susanne Heines Ansätzen von drei Anstößen der Wiederentdeckung der theologischen Lehre von der Rechtfertigung ausgeht. Diese sieht sie in dem Verhältnis von Rechtfertigung und Autonomie, von Rechtfertigung und Hermeneutik und von Rechtfertigung und Ontologie: *Elisabeth Gräß-Schmidt*, Die Bedeutung der Rechtfertigung im modernen interkulturellen Kontext bei Cristina Grenholm und Susanne Heine, in: *Greive* (Hg.), Rechtfertigung in den Kontexten der Welt (Anm. 8), 87–89, hier 89.

<sup>27</sup> Eine Ausnahme bildet hier Heine, die nicht nur Anfragen des Feminismus formuliert, sondern auch den interreligiösen Dialog in den Blick

geht es um die Probleme, wie Frauenerfahrung in den Bildern, mit denen Rechtfertigung beschrieben wird, vorkommt, und ob diese Bilder Erfahrungen von Frauen gerecht werden. Erfahrungen von Frauen werden in den Ansätzen zum Teil als Defiziterfahrung beschrieben: Frauen fehlt die ökonomische Gleichstellung. Es fehlt ihnen Raum, der gewaltfrei ist und in dem ihre Körper nicht verachtet werden.<sup>28</sup> Anerkennung und Wert wird ihnen versagt.<sup>29</sup> Gleichzeitig wird die Bedeutung von Beziehungen in Frauenerfahrungen herausgestellt.<sup>30</sup> Dies sind für die genannten Theologinnen die zentralen Aspekte, welche die Identität von Frauen ausbilden. In diesem Zusammenhang steht auch die Frage nach der Definition von Sünde und die Auseinandersetzung, ob die gängigen Definitionen von Sünde der Erfahrung von Frauen entsprechen.<sup>31</sup>

### 3. Die Qualität von Beziehungen als Kriterium zur Beurteilung der Rechtfertigungslehre

Die Rechtfertigungslehre und im feministisch-theologischen Kontext vor allem das in ihr enthaltene Bild vom Menschen, der aufgrund seines Sünder-Seins auf die Gnade Gottes angewiesen ist, werden unterschiedlicher Kritik unterzogen. Gemeinsamer Bezugspunkt feministischer Kritik an dem Verständnis von Rechtfertigung ist die Frage nach der Qualität von Beziehungen. Dabei geht es erstens um den Aspekt einer Gottes-Beziehung. Damit möchte ich die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen und deren Auswirkungen auf die Identität der Menschen bezeichnen. Zweitens wird die Frage nach der »Mitwelt«-Beziehung zwischen Menschen untereinander sowie der Welt des Menschen diskutiert. Die Qualität der Beziehungen stellt dabei ein Kriterium zur Beurteilung der Rechtfertigungslehre dar.

Beispiele für eine Beurteilung der Rechtfertigungslehre, die auf die Gottes-Beziehung Wert legen, sind die Arbeiten von Moltmann-

---

nimmt und somit die Perspektive öffnet.

<sup>28</sup> *Moltmann-Wendel*, Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre? (Anm. 1), 353.

<sup>29</sup> *Wartenberg-Potter*, Der Gerechtigkeit Gottes begegnen (Anm. 14), 362.

<sup>30</sup> *Grenholm* macht dies am Bild der Mutter mit dem Baby deutlich, in: *dies.*, Die Lehre zum Leben erwecken (Anm. 16), 70; vgl. auch *Hampson*, Luther on the Self (Anm. 18), 219f; *Pederson*, Forensic Justification (Anm. 15), 85f.

<sup>31</sup> Vgl. *Scherzberg*, Sünde und Gnade in der feministischen Theologie (Anm. 6).

Wendel und Hampson. Moltmann-Wendels Ansatz stellt die Zuwendung Gottes zu dem »Sünder« in den Mittelpunkt. Für Moltmann-Wendel – anknüpfend an den frühen Luther – ist es die positive Bestärkung durch die Hinwendung Gottes, die Menschen und insbesondere Frauen die Möglichkeit gibt, sich in einem positiven Licht zu sehen und von sich sagen zu können, schön, gut und ganz zu sein. Für sie ist daher bei der Rechtfertigungslehre der befreiende Aspekt zu betonen.

Auch für Hampson wird die Frage nach dem Verhältnis von Identität und Rechtfertigung durch die Qualität der Beziehung Gottes mit den Menschen bestimmt. Ihr Urteil fällt jedoch negativ aus. Es gibt bei ihr keinen positiven Aspekt der Hinwendung Gottes zu den Menschen. Zu sehr steht für sie eine negative Anthropologie im Vordergrund, die den Menschen außerhalb von Gott als ein Nichts sieht. Diese Sichtweise kann sie nicht teilen. Bei Grenholm sind beide Beziehungsaspekte des Rechtfertigungsgeschehens wichtig. Sie will von einer egalitären Ontologie ausgehen, in der Freiheit und Bezogenheit einander voraussetzen. Die von Luther beschriebene fundamentale Sünde des Menschen wird von ihr als mangelndes Vertrauen in die Gnade Gottes interpretiert, das sich sowohl in geringer Selbstwertschätzung als auch in Hybris ausdrücken kann.<sup>32</sup> Darin zeigt sich für sie gleichzeitig die Ambivalenz des Lebens, in der Menschen immer als »simul iustus ac peccator« leben. Diese Relevanz der Verbindung von den verschiedenen Beziehungsaspekten ist auch für Pedersons und Wartenberg-Potters Ansätze charakteristisch. Ann Pederson bestimmt die Qualität der Beziehung zwischen Gott und Mensch, die im Rechtfertigungsverständnis des jungen Luther deutlich wird, positiv. Sowohl der Mensch in seiner Beziehung zu Gott rückt bei ihr in den Mittelpunkt als auch der Mensch als Verwundeter und Teil der endlichen Schöpfung.<sup>33</sup> Wartenberg-Potter geht davon aus, dass das neue Verhältnis von Gott zum Menschen – durch die Rechtfertigung – den Menschen zu einer neuen und verbesserten Qualität der Beziehungen zu seiner Mitwelt bestimmt. Dies zeigt sich für sie in dem, was Gerechtigkeit Gottes eigentlich bedeutet: »Von Gottes Gerechtigkeit ergriffen werden heißt, von einer Vision ergriffen werden, Kraft und Lust bekommen, ge-

---

<sup>32</sup> Grenholm, *Die Lehre zum Leben erwecken* (Anm. 16), 71 f.

<sup>33</sup> Pederson, *Forensic Justification* (Anm. 15), 87.

recht zu handeln und zu leben, die menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen im Sinne der Gerechtigkeit zu gestalten.«<sup>34</sup>

#### 4. Rechtfertigung und Hermeneutik

Feministisch-theologische Kritik an der Rechtfertigungslehre weist auf die Bedeutung hermeneutischer Fragen hin. Dies zeigt sich ganz besonders deutlich bei Bärbel von Wartenberg-Potter, die erstens fordert, die hermeneutischen Selbstverständlichkeiten der Feministischen Theologie, das heißt vor allem die Betrachtung der Kontextbezogenheit der Texte und ihren Sitz im Leben, auch bei der Interpretation der Rechtfertigungslehre zu beachten. Zweitens wendet sie selbst die Hermeneutik des Verdachts an, um so erneut zu entdecken, was Gerechtigkeit Gottes in einem gegenwärtigen Kontext eigentlich bedeuten kann.<sup>35</sup> Damit steht sie in gut reformatorischer Tradition, in der durch die Orientierung an der Schrift als Kriterium der Beurteilung eine Freiheit im Umgang mit der Tradition geschaffen wurde. Diese Freiheit der Tradition der Rechtfertigungslehre gegenüber ist meines Erachtens kennzeichnend für alle feministisch-theologische Kritik an dieser Lehre.<sup>36</sup>

#### 5. Rechtfertigung und Ontologie

Sowohl der Ansatz von Heine als auch die prozesstheologische<sup>37</sup> Orientierung von Pederson machen deutlich, dass ein Kennzeichen wenigstens eines Teiles der feministisch-theologischen Kritik an der Rechtfertigungslehre die Verankerung des Rechtfertigungsdenkens in ontologischem bzw. kosmologischem Denken ist. Pederson geht von einem Gemeinschaftsmodell in Anlehnung an die Prozessdenker Ian Barbour und John Cobb aus, in dem es um eine Interdependenz zwischen Gott, Welt, Mensch und Umwelt geht.<sup>38</sup> Dies hat

---

<sup>34</sup> *Wartenberg-Potter*, Der Gerechtigkeit Gottes begegnen (Anm. 14), 369.

<sup>35</sup> Ebd., 363 ff. Vgl. *Kathryn Tanner*, Justification and Justice in a Theology of Grace, in: *Theology Today* 55,1 (1999), S. 510–523, die ausgehend von einer Relektüre des Begriffs und Sachverhalts »Gerechtigkeit« in der Hebräischen Bibel zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie *Wartenberg-Potter*.

<sup>36</sup> Vgl. *Gräß-Schmidt*, Die Bedeutung der Rechtfertigung (Anm. 26), 89.

<sup>37</sup> Vgl. zum Prozessdenken, das auf ein von Alfred N. Whitehead entworfenes System zurückgeht, hier aber nicht weiter diskutiert werden kann: *Gotlind Ulshöfer*, Ökonomie und Theologie. Beiträge zu einer prozesstheologischen Wirtschaftsethik, Gütersloh 2001, 170–220.

<sup>38</sup> *Pederson*, Forensic Justification (Anm. 15), 90.

auch Auswirkungen auf das Verständnis von Rechtfertigung: Sie ist nicht nur ein einseitiger Prozess, sondern partizipatorisch verändert die Rechtfertigung sowohl den Menschen als auch seine Umwelt und auch Gott. »Justification in a community model means that God calls the isolated self beyond the boundaries of sameness into the connections that others provide. In justification God takes into God's self that which is ›other‹ not as a disinterested observer but as the one who sympathizes with the pain and the oppression of the ›other‹.«<sup>39</sup> Weil von einer Relationalität des Seins und damit einer engen Verknüpfung von Menschen untereinander und Gott ausgegangen wird, hat das Geschehen der Rechtfertigung auch politische und gesellschaftliche Auswirkungen. Die Transformation, die mit den Gläubigen durch Jesus Christus geschieht, verändert sie und ihr Verhalten zur Umwelt.<sup>40</sup> Auch Heine geht in ihrem ontologischen Ansatz davon aus, dass das innerliche Wirken der göttlichen Kraft uns wandelt: »Sein geht dem Sollen voraus, der Imperativ folgt dem Indikativ.«<sup>41</sup> Im Gegensatz zu Pederson übernimmt Heine jedoch die Vorstellung einer ambivalenten Beschaffenheit des Menschen und seines unweigerlichen Geworfenseins ins Sein und geht davon aus, dass auch der aufgeklärte Mensch erfährt, dass es wichtig ist, auf eine Kraft außerhalb seiner selbst zu setzen, weil Menschen die Auswirkungen ihres Handelns nicht immer überschauen können.<sup>42</sup> Pedersons prozesstheologische Anthropologie hat ein positiveres Menschenbild. Für sie ist der Mensch durch die Verbundenheit mit anderen Menschen und mit Gott einerseits determiniert, andererseits aber frei. Der Mensch hat Chancen in seinem Leben, die er nutzen kann. Gott ist mit dem Menschen in seinem Handeln dabei. Beide Theologinnen diskutieren ihr Menschenbild jedoch vor allem in Bezug auf ihren ontologischen beziehungsweise kosmologischen Ansatz und nicht unbedingt im Blick auf weibliche Identität.

---

<sup>39</sup> Ebd., 90f.

<sup>40</sup> Ebd., 91.

<sup>41</sup> *Heine*, Sein geht vor Sollen (Anm. 17), 80.

<sup>42</sup> Im Vergleich mit östlichen Religionen und esoterischen Ansätzen kommt Heine zur Erkenntnis: »Ontologie heißt in diesem Zusammenhang, dass Menschen sich und die Welt nicht mehr aus der Perspektive ihres eigenen Blickwinkels [...] sehen, sondern auf eine Kraft *außerhalb* ihrer selbst vertrauen«, ebd., 82 (Hervorhebung im Original).

### III. Frauen und Rechtfertigung – Ertrag der Untersuchung<sup>43</sup>

»Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre?« ist der Titel eines Aufsatzes von Elisabeth Moltmann-Wendel aus dem Jahr 2000. Sie selbst beantwortet die Frage mit ihrem eigenen Entwurf, also mit einem klaren »Ja«. Wie wir gesehen haben, gibt es inzwischen – obwohl Rechtfertigung nicht zu den zentralen Themen feministisch-theologischer Untersuchungen gehört – eine beachtliche Anzahl von Theologinnen, die sich mit dem Thema Rechtfertigung unter feministischen Gesichtspunkten auseinandersetzen. Einige der Theologinnen knüpfen dabei dezidiert an eine reformatorische Hermeneutik an, in der die Tradition mit Hilfe neuer Erkenntnisse aus der Schrift immer wieder auf den Prüfstand gestellt wird. Eine feministisch orientierte Rechtfertigungslehre trägt dieser Hermeneutik Rechnung und weitet sie aus, denn sie weist gleichzeitig darauf hin, dass es auch um ihre Kontextualisierung gehen muss. Rechtfertigung findet in Raum und Zeit statt. Unser Verständnis von ihr ist nicht unabhängig davon. Wenn Frauen Erfahrungen der Diskriminierung machen, wie zum Beispiel bei Diskussionen nicht wahrgenommen zu werden oder weniger Lohn für gleiche Arbeit zu erhalten, dann hat dies auch Einfluss auf ihre religiösen Fragen. Es ist dann sinnvoll, nach der Bedeutung der Rechtfertigungslehre in diesen Zusammenhängen zu fragen.

Problematisch finde ich jedoch eine Einschränkung der Fragestellung auf die Erfahrungen von Frauen und deren Selbstbild. Obwohl eine Stärkung des Bildes und Selbstbildes von Frauen wichtig ist, sind dabei meines Erachtens zwei Aspekte zu diskutieren. Erstens bleibt auch bei positiver Selbstwahrnehmung mein Handeln ambivalent. Meine Stärken und meine Schwächen dienen manchmal zum Guten und manchmal zum Schlechten. Dieser Ambivalenz gilt es Rechnung zu tragen. Zweitens sollte gerade eine feministische Rechtfertigungslehre nicht bei der Erfahrung von Frauen und der Frage nach deren Identität stehen bleiben, sondern den gesellschaftlichen und politischen Kontext einbeziehen. Dies wird zum Beispiel deutlich bei der Frage nach Frauen in Führungspositionen. Sowohl im politischen als auch im wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und

---

<sup>43</sup> Die folgenden Überlegungen habe ich in der Arbeitsgruppe »Feministische Rechtfertigungslehre« bei der Tagung »gerechtfertigt! – gerecht?« am 6.1.01 vorgetragen. Ich danke den Teilnehmerinnen für die anregende Diskussion.

kirchlichen Kontext sind Frauen an leitenden Stellen in der Minderheit. Eine Religion, die in diesem Zusammenhang nur das Selbstbild von Frauen thematisiert, weist dadurch noch nicht auf die Notwendigkeit von strukturellen Veränderungen hin. Meines Erachtens könnten hier ontologische beziehungsweise kosmologische Ansätze weiterhelfen, das Geflecht von Beziehungen, die für Menschen wesentlich sind, in theologisches Denken aufzunehmen.<sup>44</sup> Dies hat gleichzeitig Auswirkungen auf die Anthropologie und das Denken der Trinität, die Christologie, Pneumatologie und die Gotteslehre, deren Verhältnis untereinander und auf die Fundierung der Ethik. Eine feministische Orientierung der Rechtfertigungslehre allein reicht für eine Theologie, die einem ganzheitlichen Menschenbild gerecht werden will, nicht aus.

---

<sup>44</sup> Dabei ist meines Erachtens Gräß-Schmidts Hinweis ernst zu nehmen, dass es einer trinitätstheologischen Auffächerung der kosmologischen Ansätze bedarf. Vgl. *Gräß-Schmidt*, Die Bedeutung der Rechtfertigung (Anm. 26), 89.

# Die öffentliche Berufung aufs Gewissen und die erinnernde Solidarität

Ein evangelisches Echo auf die Walser-  
Bubis-Debatte\*

Hans Martin Dober

Am 11. Oktober 1998 ist dem Schriftsteller Martin Walser in der Frankfurter Paulskirche der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen worden. Die von ihm zu diesem Anlass vorgetragenen »Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede« haben eine ausführliche Debatte nach sich gezogen.<sup>1</sup> Der Wirkung dieser Rede soll im Folgenden erneut die Aufmerksamkeit gewidmet werden, könnte man sie doch als ein »kultur- und mentalitätsgeschichtliche[s] Phänomen«<sup>2</sup> verstehen. Wie dem Gewissen in historischer Hinsicht wird man auch der Rede Walsers und der sich anschließenden Debatte

---

\* Der vorliegende Text geht auf die Gesprächsvorlage zurück, die ich für die Arbeitsgruppe »Die öffentliche Berufung aufs Gewissen: Spuren des theologischen Rechtfertigungs-Verständnisses in der Walser-Bubis-Debatte« auf der Tagung in Stuttgart-Hohenheim am 6. Januar 2001 vorbereitet hatte. Er stellt aber insgesamt eine das Gespräch und weitere Literatur einbeziehende Transformation dieser Vorlage dar.

<sup>1</sup> Die Rede und die Debatte sind dokumentiert in einem von *Frank Schürmacher* herausgegebenen Band (Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt a.M. 1999). Vollständig ist diese den Zeitraum bis zum 1. Juli 1999 einschließende Sammlung allerdings nicht. So fehlt etwa der von Aleida und Jan Assmann in der Wochenzeitung »Die Zeit« vom 3. Dezember 1998 veröffentlichte Beitrag. Darüber hinaus erfordern auch die seither erschienenen Analysen eine weitergehende Diskussion.

<sup>2</sup> *Heinz D. Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, 25.



nicht beikommen, wenn man sich auf »disziplinär eingegrenztes und segmentiertes Wissen«<sup>3</sup> verlässt.

In einem *ersten* Schritt werde ich drei Zugänge zur Walser-Rede und ihrer Kritik kurz skizzieren. Die hierbei vorgetragenen Deutungen haben sich allesamt auf die komplexen Verweisverhältnisse dieser Debatte eingelassen, wenngleich aus unterschiedlicher Perspektive. *Zweitens* werde ich dann die anamnetische Solidarität des christlichen Glaubens als ein in den skizzierten Deutungen unterbelichtetes Moment eigens hervorheben, um *drittens* im Ausgang von einer Predigt Martin Luthers einen evangelischen Akzent zu setzen, der sich allerdings erst einer gegen den Strich gebürsteten Lektüre erschließt. Am Leitfaden der in dieser Predigt gebrauchten Metaphern lassen sich Argumente dagegen aufbieten, die Innerlichkeit und Unvertretbarkeit des einzelnen Gewissens gegen die Pflege eines kulturellen Gedächtnisses auszuspielen oder in einem von Gott getrösteten »guten Gewissen«<sup>4</sup> die zur Verantwortung rufende Stimme des anderen zum Schweigen zu bringen.

## I. Der umstrittene Seelenfriede: Deutungen der Walser-Rede im Zusammenhang der Debatte mit Bubis

Bevor ich mich auf drei analytische Zugänge zum Verständnis dieser Debatte einlasse, die meines Erachtens besonderes Interesse verdienen, sei kurz der Zusammenhang markiert, in dem Walser mit seiner Berufung aufs Gewissen einen zentralen Gegenstand im Zusammenhang der Rekonstruktion der Rechtfertigungslehre berührt. Walsers These lässt sich wie folgt skizzieren: Das »Gewissensthema« der Epoche, die Verfolgung und Vernichtung des europäischen Judentums, sei in den Medien auch von bedeutenden »Denkern« und »Dichtern«, die ihrerseits als »Gewissensgrößen« anzusehen seien, zu

---

<sup>3</sup> Ebd., 26.

<sup>4</sup> *Gerhard Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis, in: *ders.*, Lutherstudien Bd. III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 124 (These 78): »Der Glaube als gutes Gewissen«, heißt es da mit Bezug auf Luthers Satz *fides nihil aliud est quam bona conscientia* (Weimarer Ausgabe [folgend abgekürzt: WA] 20, 718, 19f), sei die »christliche Grundbedingung guten Handelns«.

einer einklagbaren, delegierbaren Sache gemacht worden.<sup>5</sup> Dass so viele weggeschaut hätten und bis heute »im Wegdenken [...] geübt«<sup>6</sup> seien, führe heute fast selbstverständlich zu Beschuldigungen. Das Wegschauen sei aber, so wird man Walser verstehen können (der das Wegdenken selbst für sich in Anspruch nimmt), eine nur zu verständliche Reaktion auf die »Dauerrepräsentation unserer Schande«<sup>7</sup> in den Medien. Weder aber dürfe die Schande der Deutschen instrumentalisiert werden, zum Beispiel um die Teilung des Landes zu legitimieren, noch könne man das per definitionem individuelle<sup>8</sup> Gewissen an andere delegieren. Es sei das »schlechthin Persönliche«<sup>9</sup> und als solches zu achten.

Mit zwei Argumenten wendet sich Walser gegen die öffentliche »Rüge des eigenen Gewissensmangels«<sup>10</sup>. Zum einen widerstreite es seinem Begriff, wenn die Diskutanten in der Öffentlichkeit »sich für das Gewissen von anderen verantwortlich fühlten«. Zum anderen führe diese Haltung in die alten (nicht nur in der protestantischen Kritik des Frömmigkeitsausdrucks gern traktierten) Probleme von bloßer »Ritualisierung« und »Lippengebet«<sup>11</sup>. Walser plädiert, so könnte man sagen, aus Gewissensgründen gegen die Mobilisierung des schlechten Gewissens.

In seiner Rede übergeht er nun aber keineswegs die Ambivalenz der menschlich-allzumenschlichen Berufung aufs Gewissen. Sich selbst überlassen produziere es, zumal wenn es öffentlich gefordert werde, »Schein genug«<sup>12</sup>. Und so rhetorisch wie »selbstkritisch«<sup>13</sup> – der Zusammenhang oszilliert, so dass man fragen kann, ob auch das

---

<sup>5</sup> Alle Zitate aus: *Martin Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, zit. nach *Schirrmacher* (Anm. 1), 10.

<sup>6</sup> Ebd., 8.

<sup>7</sup> Ebd., 12.

<sup>8</sup> Gewissensentscheidung und Rechtsordnung. Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Mit einem Vorwort des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt, Hannover 1997, Ziffer 29. Vgl. *Hartmut Krefß*, Individualität und Gewissen. Ethische Gegenwartsfragen in der Perspektive des protestantischen Gewissensbegriffs, in: *Pastoraltheologie* 80 (1991), 86–103.

<sup>9</sup> *Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (Anm. 5), 14.

<sup>10</sup> Ebd., 12.

<sup>11</sup> Ebd., 13.

<sup>12</sup> Ebd., 14.

<sup>13</sup> Ebd., 10.

Selbstkritische noch rhetorisch ist – fragt der Redner: »Birgt und verbirgt nicht jeder ein innerstes, auf Selbstachtungsproduktion angelegtes Spiegelkabinett?« Es scheint, als habe Walser gemeint, mit der öffentlichen Berufung auf seine »Gewissensfreiheit«<sup>14</sup> diesem Problem schon ausreichend widerstanden zu haben.

1.

Auf diese differenzierten, das Gewissensphänomen betreffenden Aspekte geht *Hajo Funke* in seiner Analyse der Debatte nicht weiter ein. Seine Aufmerksamkeit gilt vielmehr der öffentlichen Wirkung eben dieser Berufung aufs Gewissen. Besonderes Augenmerk hat er hierbei darauf gelegt, *wie* Walser seinem Kritiker Ignatz Bubis und der in seiner Person repräsentierten jüdischen Erfahrung begegnet ist. Mit den begrifflichen Mitteln der psychoanalytischen Theorie hat Funke das Moment der »Abwehraggression«<sup>15</sup> in Walsers Rede, deutlicher aber noch im späteren Gespräch mit Bubis in den Räumen der F.A.Z., ausgemacht.<sup>16</sup> Seine weiterreichende These lautet, in Walsers Rede und Gesprächshaltung habe sich latenter Antisemitismus gezeigt, der schließlich eskaliert sei. Wenn das stimmt, kann diese Debatte in der Tat als erster »Antisemitismus-Streit der Berliner Republik«<sup>17</sup> verstanden werden. Weder war Klaus Harpprecht in seiner frühen Reaktion auf die Rede (15.10.98) noch Wolfram Schütte in seiner Analyse des Gesprächs zwischen Walser und Bubis (15.12.98) so weit gegangen. Sie analysierten vorsichtiger.

Funkes Beitrag wirft die Frage auf, was man unter dem in der Debatte immer wieder eingeforderten »Prinzip Genauigkeit« verstehen soll, das Walser an Victor Klemperer gewürdigt hatte, dessen

---

<sup>14</sup> Ebd., 14.

<sup>15</sup> *Hajo Funke*, Friedensrede als Brandstiftung. Zu Elementen und Wirkungen von Martin Walsers nationaler Selbstversöhnung im Kontext deutscher Gedenkpolitik, in: *Micha Brumlik/Hajo Funke/Lars Rensmann* (Hg.), *Umkämpftes Vergessen. Walser-Debatte, Holocaust-Mahnmal und neuere deutsche Geschichtspolitik*, Berlin [Das arabische Buch] 2000, 13–27, hier 15.

<sup>16</sup> *Ignatz Bubis/Salomon Korn/Frank Schirrmacher/Martin Walser*. Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung. Ein Gespräch (14. Dezember 1998), in: *Schirrmacher*, *Die Walser-Bubis-Debatte* (Anm. 1), 438–465.

<sup>17</sup> *Lars Rensmann*, Enthauptung der Medusa. Zur diskurshistorischen Rekonstruktion der Walser-Debatte im Licht politischer Psychologie, in: *Umkämpftes Vergessen* (Anm. 15), 28–126, hier bes. 66–78, zit. bei *Funke*, *Friedensrede als Brandstiftung* (Anm. 15), 25.

Tagebücher er »im Herbst 1989 in der Sächsischen Landesbibliothek von Dresden« entdeckte<sup>18</sup>. Wenn man darunter eine philologische Genauigkeit versteht, wird man Schwierigkeiten haben, den Vorwurf der »geistigen Brandstiftung«<sup>19</sup> aufrechtzuerhalten, den Bubis spontan kurz nach dem Hören der Frankfurter Rede geäußert und dann im Zuge des Gesprächs mit Walser modifiziert hatte.<sup>20</sup> Man könnte aber entgegenen, dass die Kritik von Bubis einer Genauigkeit folgte, die sich mit den Mitteln der Philologie allein nicht verifizieren lässt: der Genauigkeit nämlich des Hinhörens auf den Gefühlston der Worte dieser Rede, ihres semantischen Bedeutungsfeldes, ihres semiotischen Verweischarakters, kurz: des Unausgesprochenen im Ausgesprochenen.

Auf derartige Verweise ist Funke aufmerksam. Der von ihm wie ein Mosaik zusammengesetzte »Subtext«<sup>21</sup> der Rede und der anschließenden Debatte stellt ein hervorragendes Beispiel für die Hermeneutik des Verdachts dar, die Walser allen ironisierenden Spiels zum Trotz sich in seiner Rede selbst zu Eigen gemacht hatte. Es scheint mir in der Tat so zu sein, dass eine »projektive Struktur« hier leitend war und der tatsächliche Gesprächspartner Bubis völlig unzureichend wahrgenommen wurde. Vor allem war keine Empathie für die psychische Situation des anderen, für Bubis' biographische Erinnerung, erkennbar.<sup>22</sup> Walser trat auf in der Pose des überlegenen Siegers im Diskurs, der im Angesicht von Bubis allerdings noch einmal meinte, sich bestmöglich verteidigen zu müssen. Dennoch scheint mir der Verdacht Funkes zu weit zu gehen. Zwar sind »Abwehraggression« und »Projektion«<sup>23</sup> Momente des Antisemitismus, doch nicht jede »Abwehraggression« und »Projektion« ist schon antisemitisch. Wäre es so, müsste man den Apostel Paulus selbst un-

---

<sup>18</sup> *Martin Meyer*, Martin Walser, Deutschland und der Friede (N.Z.Z., 19.10.1998), zit. nach: *Schirmmacher*, Die Walser-Bubis-Debatte (Anm. 1), 65–69, hier 68.

<sup>19</sup> Zit. nach *Schirmmacher*, ebd., 34 f.

<sup>20</sup> Zit. nach *Schirmmacher*, ebd., 462.

<sup>21</sup> *Funke*, Friedensrede als Brandstiftung (Anm. 15), 15.

<sup>22</sup> Funke weist darauf hin, dass »Walsers Erinnerung [...] keinen Raum für ›andere Erinnerung« habe (ebd., 17) und »zur Wahrnehmung [...] anderer Erfahrung« keine Befähigung erkennen lasse (ebd., 19). »Das Schicksal dieses Anderen, ihm Gegenübersitzenden [sei ihm] fern und fremd« geblieben (ebd., 22). An diese meines Erachtens zutreffenden Beobachtungen ist anzuknüpfen.

<sup>23</sup> Ebd., 21.

ter Antisemitismus-Verdacht stellen, der, seinerseits einer drastischen Ausdrucksweise sich bedienend, im Rückblick von seinem Damaskus-Erlebnis aus sein vorheriges Leben als einen »Dreck« bezeichnete und hiermit jedem Bibelleser anschaulich macht, was man unter einer Abwehraggression zu verstehen hat.<sup>24</sup>

## 2.

*Micha Brumlik* hat ein weiteres Deutungsmodell in die Diskussion eingebracht. Auf dem Wege eines Vergleichs von Walsers Rede mit den theologischen Erörterungen Eberhard Jüngels zur Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens<sup>25</sup> zeichnet sich für Brumlik ein als »Krypto-Theologie« deutbares Gradnetz von Gedanken in Walsers Rede ab.<sup>26</sup> Für diesen unter Bezug auf den Roman »Ein springender Brunnen« (1998) entwickelten<sup>27</sup> Vergleich ist die bei beiden Autoren auffällige Berufung auf das Gewissen leitend.<sup>28</sup> Ohne hier auf Jüngels Rekonstruktion der Rechtfertigungslehre auf den Spuren Martin Luthers näher eingehen zu können, lässt sich für diesen Zusammenhang sagen: Die Berufung aufs Gewissen ist ihr Dreh- und Angelpunkt.<sup>29</sup> Im Gewissen als der Instanz personaler Integrität und Unvertretbarkeit ist die evangelische Botschaft zu hören, wie sie nach protestantischem Verständnis letztlich *sola fide* anzunehmen ist<sup>30</sup>. Auch bei Walser hat, wie zu Beginn gezeigt, der Begriff des Gewissens eine zentrale Stellung. Er fungiert nicht nur als formales Gestaltungsprinzip der Reflexion, welches seine Rede als Ganze trägt, sondern auch als die individuelle Instanz der Legitimation ihres Reflexionsinhalts: Seine These lau-

---

<sup>24</sup> Das Phil 3,8 gebrauchte Wort lässt sich auch ohne weiteres mit »Kot« übersetzen.

<sup>25</sup> *Eberhard Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998.

<sup>26</sup> *Micha Brumlik*, Messianischer Blick oder Wille zum Glück. Die Kryptotheologie der Walser-Bubis-Debatte, in: *Umkämpftes Vergessen* (Anm. 15), 127–134.

<sup>27</sup> Ebd., 128.

<sup>28</sup> Ebd., 129.

<sup>29</sup> Vgl. bes. *Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung (Anm. 25), 192–197.

<sup>30</sup> Bei Jüngel ist dies das letztgenannte Kriterium nach der Entfaltung der anderen sogenannten reformatorischen »Exklusivartikel« (ebd., 200–219).

tete ja, nach der objektiven Seite hin bedeute das »Holocaustdenkmal in Berlin« eine »Monumentalisierung der Schande«<sup>31</sup>, nach der subjektiven hin müsse (verständlicherweise?) eine derartige öffentliche Darstellung ein Wegschauen, Wegdenken und Verdrängen nach sich ziehen.<sup>32</sup> Dafür übernimmt der sich auf sein Gewissen berufende Redner denn auch frank und frei die Verantwortung.

Wenn ich Brumlik recht verstanden habe, erblickt er nun eine Korrelation von Walsers öffentlicher Berufung auf sein Gewissen mit dem »unheimlichen Nachleben«, das dem »Gott des Alten Testaments« als Gott des »Gesetzes« in Walsers Duisburger Rede vom 28. November 1998 gewährt und beschert worden sei.<sup>33</sup> Dieser Gleichsetzung habe der von Walser prominent zitierte Theologe Jüngel zwar in einer Anmerkung andeutungsweise widersprochen.<sup>34</sup> Insgesamt schein es aber so, als habe dafür, dass bei Walser »der Antijudaismus [...] als Kontrastfolie der christlichen Gewissensfreiheit«<sup>35</sup> wirke, Jüngels »Kompendium heutiger lutherischer Theologie in Deutschland«<sup>36</sup> die Vorlage geliefert.

Man wird gut daran tun, hier ausreichend genau zu unterscheiden. Wie ein Autor mit den von ihm benutzten Vorlagen umgeht, liegt in der Verantwortung eben dieses Autors und nicht in der des

---

<sup>31</sup> *Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (Anm. 5), 13.

<sup>32</sup> Ebd., 8.

<sup>33</sup> *Brumlik*, Messianischer Blick (Anm. 26), 128.

<sup>34</sup> Ebd., 129, zit. *Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung (Anm. 25), 195, Anm. 186.

<sup>35</sup> *Brumlik*, Messianischer Blick (Anm. 26), 129.

<sup>36</sup> Ebd., 128. Brumliks Anfragen an die protestantische Theologie sind weit reichender, als dass sie hier gewürdigt und diskutiert werden könnten. Sie betreffen die Fundamente nicht nur hinsichtlich des Inhalts des Bekenntnisses, sondern auch des wirklichkeitskonstituierenden Status' seiner Sätze, die Frage also, ob sie assertorische Form haben oder konjunktivische. Jüngels lutherische Theologie hat eindeutig für die erste Option plädiert, Brumlik beruft sich für die zweite auf den berühmten letzten Aphorismus aus Adornos »Minima Moralia« im Sinne einer methodologischen Maxime (*Brumlik*, ebd., 130), die ihrerseits erst vor dem Hintergrund der in den »Meditationen zur Metaphysik« (*Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1980 [1966], 354–400) entfaltenen Geschichtsphilosophie nach Auschwitz verständlich zu werden vermag. Walsers »Beharren auf dem individuellen Gewissen« (*Brumlik*, ebd., 130) könne die sich in dieser Perspektive stellenden Probleme nicht lösen. Demgegenüber versuche ich, den Gewissensbegriff seinerseits differenzierter zu fassen, um in der skizzierten Problemlage weiterzukommen.

Verfassers der Vorlage. Darüber hinaus ist aber im Sinne der Kulturbedeutsamkeit theologischer Aussagen zu fragen, zu welchen Konsequenzen eine bestimmte Ausgestaltung der Gewissensthematik potentiell anregen kann. Legitimiert die Berufung auf die Instanz unhintergebar Individualität zu Recht das »Wegschauen«, das Walser vor dem Forum seines Gewissens für sich in Anspruch genommen hat?<sup>37</sup> Diese Frage scheint mir noch nicht zureichend beantwortet zu sein, auch wenn Walser ausdrücklich darauf hingewiesen hat, dass seine Intention medienkritisch gewesen sei, und dass er sich zudem nicht durch Anleitungen zu einem politisch korrekten Gedenken habe vorschreiben lassen, was er in seinem Gewissen zu empfinden habe.

Denn wenn man das Gewissen so definiert, wie Walser das in seiner Rede getan hat, und wenn man das so definierte Gewissen wie er als Argument verwendet, dann entzieht es sich nicht nur der Ableitung. Frei auf sich selbst bestehend und sich so erhaltend, taugt es auch nicht als Legitimationsinstanz für ein Eigenes, das sich gegen andere behaupten will, weil es sich weder den Ansprüchen der anderen noch den Normen der Allgemeinheit fügt. Es entzieht sich auch der Verantwortung, die im Angesicht des anderen entsteht. Zwar vermag ich der Deutung nicht zuzustimmen, die *Wolfram Schütte* seiner Beobachtung der Debatte gegeben hat, Walsers Gesprächsverhalten sei »lutherisch-hysterisch«<sup>38</sup> gewesen. Die Beobach-

---

<sup>37</sup> Die andere, von Brumlik mit Adorno aufgeworfene Frage lautet, ob nicht in dem von Walser in Anspruch genommenen Gewissenverständnis »der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen«. Wäre es so, dann fiel er »umso bewusster und damit verhängnisvoller [...] der Welt zu« (*Brumlik*, Messianischer Blick (Anm. 26), 133 zit. *Adorno*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1980 [1951], 334). Mehr als eine Frage scheint mir dies die zentrale These Brumliks zu Wesen und Wirkung von Walsers Rede zu sein. Ob und, wenn ja, inwieweit damit auch die Theologie Jüngels betroffen ist, steht auf einem anderen Blatt. Eine Apothese des Schönen, die Brumlik Walsers Rede entnimmt (vgl. *Brumlik* ebd., 133), wird mit ihr nicht zu begründen sein. Jüngel hat die Grenze der ästhetischen Weltsicht in einem Aufsatz aufgezeigt (»Auch das Schöne muß sterben.« Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 1990, 378–396).

<sup>38</sup> *Wolfram Schütte*, Der Fleck auf seinem Rock. Nach dem Gespräch Walser/Bubis: ein deutscher Trauerfall (Frankfurter Rundschau, 15.12.1998), zit. nach: *Schirrmacher*, Die Walser-Bubis-Debatte (Anm. 1), 473.

tung dieses Kommentators weist mir aber den Weg zu einer elementaren Differenz im Gewissensverständnis, die bisher meines Wissens nicht deutlich genug erkannt worden ist. Walser jedenfalls hat den Eindruck nicht entkräften können, dass er sich trotzig auf sein Selbstverhältnis berief, ohne die Stimme des anderen in der Dimension eines Sagens vor allem Gesagten zu vernehmen (um mit Lévinas zu sprechen). In seinem Gespräch mit Bubis, einem Gespräch, von dem man kaum sagen kann, es habe die Gegensätze versöhnt (wenn es denn überhaupt einen Zugewinn an gegenseitigem Verständnis gebracht hat), wehrte er jede Unterbrechung durch den anderen »hysterisch« ab (hierbei vielleicht bloß einer vorher geplanten Strategie folgend). Es werden sich aber gute Gründe nennen lassen, warum man ein solches Verhalten nur um den Preis plakativer Verkürzung der grundlegenden theologischen Sachverhalte »lutherisch« nennen kann. Ich komme am Ende darauf zurück.

### 3.

Im Unterschied zu Brumlik hat *Georg Pfeleiderer* weniger eine Krypto-Theologie als vielmehr eine Krypto-Religion in der Walser-Bubis-Debatte ausgemacht. Er setzt bei seiner Wahrnehmung ein, diese Debatte sei von Moral gesättigt gewesen. Hinter der in ihr offensichtlich zum Ausdruck kommenden Moralität verberge sich aber eine von ihr zu unterscheidende religiöse Dimension, die bisher kaum zur Kenntnis genommen worden, geschweige denn zur Erkenntnis gebracht worden sei. Dieses Verborgene will Pfeleiderer ans Licht heben, indem er es auf Deutungsmuster der Tradition bezieht.

Die religiöse Dimension der Walser-Bubis-Debatte sucht er in der »symbolischen Repräsentation von Moral in der Öffentlichkeit« auf.<sup>39</sup> Ich kann Pfeleiderer darin folgen, dass es »beim Problem des Holocaust-Gedenkens [...] nach der gemeinsamen Auffassung beider Kontrahenten um dasjenige Problem [geht], bei dem gewissermaßen die moralische Integrität der bundesrepublikanischen Gesellschaft insgesamt auf dem Spiel steht«<sup>40</sup>. In Bubis' Position erkennt er »ein liberal-konservativ pragmatisches Konzept von politischer Öffentlichkeit«<sup>41</sup>. Bubis habe mit seinem Vorwurf die Meinung vertreten,

---

<sup>39</sup> *Georg Pfeleiderer*, *Gewissen und Öffentlichkeit. Ein Deutungsvorschlag zur Walser-Bubis-Kontroverse*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 4/1999, 247–260, hier 248.

<sup>40</sup> Ebd., 249.

<sup>41</sup> Ebd., 251.



die politisch-moralischen Eliten hätten eine pädagogisch-moralische »Domestizierungsfunktion« gegenüber einer angenommenen »Rassismusaffinität« und »Antisemitismusneigung«<sup>42</sup> in weiten Teilen der Bevölkerung. In dieser Perspektive habe Walsers Rede ein Tabu gebrochen und sei der Vorbildfunktion der geistigen Elite nicht gerecht geworden. Walser seinerseits, so Pfeleiderer, habe sich nun einem derartigen »Zumutungsdruck« erfolgreich widersetzt, indem er das »correctness-Spiel«<sup>43</sup> auf der Bühne der politischen Öffentlichkeit nicht mitgespielt habe. Sein mit Kierkegaard und mit Heidegger benanntes Motiv sei die Pflege eines »Ausdrucksdiskurs[es] der Eigentlichkeit« im Medium einer auf das Gewissen sich berufenden Selbstreflexion. Mit der »Abschottung einer abstrakten Innerlichkeit und Privatsphäre« sei das nicht zu verwechseln. Vielmehr meint Pfeleiderer das romantische Modell des geselligen Austauschs von Individuen bei Walser wiederzuerkennen, von Individuen, die je für sich authentisch sind und gerade so miteinander kommunizieren; es handelt sich um ein Modell, das urphänomenal in Schleiermachers Religionsschrift ausgearbeitet worden ist. Nicht nur sei diese »Sonntagsrede« ausgesprochenermaßen »Predigtersatz«<sup>44</sup>, sondern ihr krypto-religiöser Gehalt bestehe in einer »säkularisierten Eschatologie«<sup>45</sup>, die die Kommunikationsgemeinschaft miteinander frei sprechender Individuen schon vorwegnehme. Walser spreche eine »unsichtbare Kirche« (*ecclesia invisibilis*) an, die Emmanuel Hirsch die »Gemeinschaft der Gewissen in Gott«<sup>46</sup> genannt habe. Auch ein Modell Karl Barths wird bemüht: Unausgesprochen denke Walser ein Verhältnis wie das von Christengemeinde und Bürgergemeinde als Verhältnis von konzentrischen Kreisen.<sup>47</sup> Demgegenüber meint Pfeleiderer in der Position von Bubis mit der »strukturellen Differenzierung von

---

<sup>42</sup> Ebd., 252.

<sup>43</sup> Ebd., 253.

<sup>44</sup> Ebd., 254 mit Bezug auf *Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (Anm. 5), 16. Wenn es sich hierbei um einen Ersatz handelt, dann wird man hinzufügen müssen: Es fehlen für die Schleiermacher'sche Homiletik konstitutive Momente wie der Dialog mit der biblischen Textstelle (vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. *J. Frerichs* [1850], Berlin/New York 1983, 248).

<sup>45</sup> *Pfeleiderer*, Gewissen und Öffentlichkeit (Anm. 39), 254.

<sup>46</sup> Ebd., 251.

<sup>47</sup> Ebd., 257.

moralisch-religiöser und politischer Vergesellschaftung« ein Moment zu erkennen, das auch für die lutherische Zwei-Reiche-Lehre kennzeichnend sei.<sup>48</sup>

Pfleiderers Analyse kulminiert in einer Kritik der von Walser (nicht konsequent genug) transformierten Kirchenkonzepte der Tradition: Die tausend Briefe der Zustimmung, auf die Walser sich immer wieder berief und die er, so Pfeleiderer, »wie eine Monstranz«<sup>49</sup> vor sich her trug, verwiesen nicht nur auf eine unsichtbare Kirche, sondern auch auf Walser als deren Papst.<sup>50</sup> Zudem laufe Walsers Modell »Gefahr, die Moralität des Individuums als etwas substanzhaft Gegebenes zu betrachten«, das Modell Bubis' aber, »die Domestizierungsaufgaben der Öffentlichkeit zu überschätzen und überzubetonen«. Bei aller Differenz möchte Pfeleiderer die Gemeinsamkeiten zwischen den Kontrahenten betonen: Sie beruhen »erstens auf der Einsicht in die unhintergehbare Perspektivität und damit Individualität des Moralischen wie des Religiösen; zweitens auf der Einsicht, dass die Moral sich nicht selbst begründen kann. Sie setzt den selbstkritischen Umgang mit ihrem Scheitern, mit ihrem faktischen Immer-schon-gescheitert-Sein voraus; darin liegt die religiöse Dimension der Moral, ihre religiöse Reflexivität.«<sup>51</sup> Sie ins öffentliche Bewusstsein gehoben zu haben, sei als Relevanz der Debatte zu werten.

## II. Die referierten Deutungen in der Kritik: Die anamnetische Solidarität des Glaubens ist unterbelichtet geblieben

Drei Fragen stellen sich im Ausgang von den drei hier kurz referierten analytischen Zugängen zur Walser-Bubis-Debatte. Stellt sie den »ersten Antisemitismus-Streit der Berliner Republik« dar? Ist die von Brumlik treffend so bezeichnete Krypto-Theologie der Position Walsers Spiegel oder Zerrbild evangelisch verstandener Rechtfertigung aus Glauben? Und kann evangelisch verstandene »religiöse Reflexivität« auf »erinnernde Solidarität« verzichten? Die erste Frage scheint auch nach der Analyse Funkes nicht eindeutig beantwortet zu sein. Hinsichtlich der zweiten deutet vieles darauf hin, dass die Krypto-

---

<sup>48</sup> Ebd., 257. 251.

<sup>49</sup> Ebd., 254.

<sup>50</sup> Ebd., 256.

<sup>51</sup> Beide Zitate: ebd., 257.

Theologie der Walser-Rede als ein Zerrbild evangelisch verstandener Rechtfertigung aus Glauben zu verstehen ist. Die Annahme dieser Botschaft nährt nämlich keineswegs das in dieser Rede und ihrem Kontext laut gewordene Ressentiment, auch das Ressentiment nicht, »das in einem beleidigten Nationalgefühl zu Haus ist«<sup>52</sup>. Vielmehr findet es im Glauben die Bedingungen zu seiner Überwindung.<sup>53</sup> Drittens wird eine evangelisch verstandene »religiöse Reflexivität« auf »erinnernde Solidarität« nicht verzichten können, weil erstere elementar auf eine Unterbrechung des Selben durch den Anderen verwiesen ist. Ohne die Erfahrung solcher Unterbrechung wird der verlorene Seelenfriede nicht zurückzugewinnen sein.

Die beiden letztgenannten Punkte sind näher auszuführen, um Aspekte sichtbar zu machen, die gegen den Verdacht sprechen, mit Martin Luther lasse sich eine »lethale, vergessende Theologie«<sup>54</sup> zureichend begründen. »Anamnetisch«<sup>55</sup> ist der christliche Glaube schon kraft des Gedächtnisses an den Gekreuzigten<sup>56</sup>, indem er erinnernde Solidarität pflegt mit den Verfolgten, Geschundenen und Vergessenen der Geschichte. Das wird auch dann gelten können, wenn man theologisch das am Kreuz vollbrachte Opfer als Kritik und Ausweg aus einem ins Ideologische tendierenden Gebrauch der Opferkategorie begreift.<sup>57</sup> Wenn das Opfer ein für alle Mal schon durch den vollbracht ist, der sich – die Sünde der Welt tragend – für die anderen zum Opfer machte, ist die Aufforderung an andere, Op-

---

<sup>52</sup> Klaus Harpprecht, Wen meint Martin Walser? (Die Zeit, 15.10.1998), zit. nach: Schirmmacher, Die Walser-Bubis-Debatte (Anm. 1), 51–53, hier 52.

<sup>53</sup> Das ist über die Darstellung von Brumlik hinaus zu sagen, der seinerseits vom Ressentiment in der Walser'schen Berufung aufs Gewissen gesprochen hat (Brumlik, Messianischer Blick (Anm. 26), 132).

<sup>54</sup> Ebd., 133.

<sup>55</sup> Ebd.; Jüngels Theologie geht von der biblisch bezeugten und christologisch gedachten »Aussöhnung der Menschen mit Gott« aus. Seine theologische Arbeit kann so verstanden werden, dass sie motiviert ist dadurch, eben das nicht zu vergessen. Gewiss: Das ist ein anderes Urdatum als das der jüdischen Religion. Kann man aber nicht, bei aller Differenz, die keineswegs eingeebnet werden soll, hier eine Ähnlichkeit sehen?

<sup>56</sup> Dieses Gedächtnis wird mit den Einsetzungsworten zum Abendmahl je und je wach gehalten (Lk 22,14–20, hier 19; 1 Kor 11,24 f.).

<sup>57</sup> Vgl. dazu: Eberhard Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: Wertlose Wahrheit (Anm. 37), 261–282.

fer zu erbringen oder gar zum Opfer zu werden (sei's für Volk, Vaterland oder die Allgemeinheit), unzeitgemäß. Unredlich ist diese Aufforderung insofern, als sie im moralischen Diskurs auf der politischen Bühne eben zumeist den anderen gilt, die den Gürtel endlich enger schnallen sollen, während man selbst kaum meint, sich einen Verzicht aufbürden zu müssen. Am Kreuz Christi ist diese aus der Geschichte der Moral bekannte, allzu bekannte Aufforderung umgekehrt worden: Hier verlangte nicht einer den anderen die Opfer ab, die er selbst zu erbringen nicht willens war, sondern er ließ sich von Gott in die Verantwortung nehmen, um sich stellvertretend für die anderen hinzugeben. Eben diese Umkehrung einer selbsterhaltenden Selbstbehauptung auf Kosten der anderen in die Hingabe seiner selbst um der anderen willen ist der Erinnerung an den Gekreuzigten eingeschrieben. Man kann hier die christologische Begründungsfigur der anamnetischen Solidarität finden, die Jürgen Habermas im Anschluss an Helmut Peukert als regulative Idee seiner Theorie des kommunikativen Handelns ausgearbeitet hat.<sup>58</sup>

Wenn sich die Dinge christologisch verhalten wie eben skizziert, dann ist aber auch der im Glauben erlangte »Seelenfriede« des guten Gewissens nicht als ein »falscher Schein«<sup>59</sup> anzusehen, als der er allerdings erscheinen kann, wenn er sich »ironisch-zerquält«<sup>60</sup> darstellt. Die Erinnerung an das Leid der anderen, die in der Annahme des »Wortes vom Kreuz« (1 Kor 1,18) unveräußerlich mitschwingt, widersteht allen Tendenzen zur »Flucht ins Gewissen«<sup>61</sup> im Sinne einer mit Hegel als abstrakt zu begreifenden Subjektivität, die sich – das

---

<sup>58</sup> *Helmut Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a.M. 1978, 300–355, bes. 305–308, 310, 354. *Jürgen Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1988, 21–26, hier 26. Dass es Verantwortung für die anderen aus freien Stücken gibt, die bis zur Stellvertretung gehen kann, ist durch eine so verstandene Christologie nicht ausgeschlossen, sondern ermöglicht. Die christologische Begründungsstruktur der Ethik stellt aber ein Korrektiv und Regulativ aller Bemühungen dar, Verantwortung nicht als freie Übernahme eines Anspruchs zu denken (der nach Lévinas im Angesicht des anderen ergeht), sondern als Gegenstand einer moralischen (oder institutionell-behördlich erlassenen) Forderung.

<sup>59</sup> *Funke*, Friedensrede als Brandstiftung (Anm. 15), 23.

<sup>60</sup> *Brumlik*, Vom Alptraum nationalen Glücks (die tageszeitung vom 15.12.1998), zit. nach: *Schirmacher*, Die Walser-Bubis-Debatte (Anm. 1), 49–51, hier 49.

<sup>61</sup> *Brumlik*, Messianischer Blick (Anm. 26), 131.

Verhältnis zu den anderen vergessend – aus der Sphäre des objektiven Geistes zurückzieht. Dass das Gewissen per definitionem individuell ist, widerstreitet dieser Auffassung nicht, *wenn man aus seinem Begriff nicht den konstitutiven Bezug auf den Anderen und auf die Ethik tilgt*. Zwar ist und bleibt das Gewissen als *Syneidesis* (Mitwissen mit sich selbst) eine Kategorie des »Selben«<sup>62</sup>. Doch es ist mit Blick auf Luther durchaus die Frage, ob es diesem Gewissen zuerst und vor allem darum geht, um sich selbst besorgt zu sein. Wo Luther sich nämlich auf ethische, auf handlungstheoretische Probleme einlässt: sei dies in seiner Interpretation des Dekalogs, sei dies in seinen Schriften zur Gestaltung des Gottesdienstes, ist je und je das Kriterium »Gott zur Ehre und dem Nächsten zum Nutzen« leitend<sup>63</sup>: ein Kriterium im Übrigen, das sich gut paulinisch an den Schwachen, an den anderen (den Kindern und Unmündigen) orientiert. Davon finde ich in Walsers Rede nichts; es geht ihr die »Sensibilität« ab, durch die *Emmanuel Lévinas* den Gewissensbegriff so definiert, dass er ohne den Bezug auf den Anderen gar nicht zureichend bestimmt werden kann.<sup>64</sup> Das mit Lévinas begriffene und bei Luther wiedererkannte Gewissen kann weder als etwas »Unversehrtes«<sup>65</sup> gelten, noch taugt es als innerlicher Rückzugsort.

Vor dem Hintergrund eines hier nur ganz knapp umrissenen Gewissensverständnisses erscheint mir auch Pfeleiderers These ergänzungsbedürftig, dass Walser eigentlich »auf eine Öffentlichkeit hinaus[gewollt habe], die im geselligen sprachlichen Austausch von Individuen besteht«<sup>66</sup>. Wenn das so ist, dann wird man hinzufügen müssen: Die Kommunikation im Rahmen einer solchen Öffentlichkeit bedarf der Verantwortung im Angesicht des anderen als Regulator und Integral. Sonst liefe sie Gefahr, zur bloßen Maske eines gegenstrebigem strategischen Handelns zu werden, das bekanntlich

---

<sup>62</sup> Das zeigt auch *Wilfried Härle*, Art. »Gewissen IV. Dogmatisch und ethisch«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Tübingen 42000, Sp. 902–906.

<sup>63</sup> »Von Ordnung Gottesdienstes in der Gemeinde« [1523], in: *Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling* (Hg.), *M. Luther, Ausgewählte Schriften Bd. 3 [Kirche, Gottesdienst, Schule]*, 1982 [1995], 27–32, hier 29f. »Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienstes« [1526], ebd., 73–82, hier 74f. »Von den Konzilien und Kirchen« [1539], ebd., 181–221.

<sup>64</sup> *Emmanuel Lévinas*, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 278.

<sup>65</sup> *Brumlik*, *Messianischer Blick* (Anm. 26), 131.

<sup>66</sup> *Pfeleiderer*, *Gewissen und Öffentlichkeit* (Anm. 39), 253.

nach Habermas den Begriff der Kommunikation längst nicht voll erfüllt und – um es mit älteren Modellen zu sagen – den gesellschaftlichen Naturzustand des Kampfes aller gegen alle spiegelt.

### III. Das Gewissen ist nicht nur eine Kategorie des Selben: Zu Luthers »Sermon von dreierlei gutem Leben, das Gewissen zu unterrichten« (1521)

Eine Predigt Martin Luthers scheint mir nun geeignet zu sein, das eben Gesagte zu verifizieren.<sup>67</sup> Denn in dieser Predigt werden einige der in der Walser-Bubis-Debatte in ihre Extreme auseinander getretenen Spannungsverhältnisse zusammengehalten. Zu nennen ist hier vor allem das problematische Verhältnis von *individuellem Gedenken* und *kulturellem Gedächtnis*, aber auch das von *unvertretbarer Innerlichkeit* und *äußerer (ritualisierter) Form*.<sup>68</sup> Martin Walser hatte in seiner Friedenspreisrede die Meinung vertreten, es bedürfe keiner öffentlichen Rituale, um für sich eine authentische Erinnerung zu pflegen.<sup>69</sup> Man wird von diesem Standpunkt aus die despektierliche Bezeichnung des geplanten Stelenwaldes in Berlin als eines »fußballfeldgroßen Alptraum[s]«<sup>70</sup> zu deuten haben. Demgegenüber hat der Kulturwissenschaftler Jan Assmann die gesellschaftliche Bedeutung eines kulturellen Gedächtnisses plausibel gemacht. Seine Hauptthese lautet in Kürze: Wie an der ägyptischen und dann an der alt-

---

<sup>67</sup> WA VII, 791–802. Diese Predigt hat in die von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling besorgte Auswahl von Luthertexten keine Aufnahme gefunden, wohl aber in die schon erwähnte kulturgeschichtliche Arbeit von *Heinz D. Kittsteiner* (Anm. 2).

<sup>68</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch: *Christoph Lienkamp*, Die Unverfügbarkeit des Vergangenen. Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses (II), in: *Orientierung* Nr. 22, 63. Jahrgang (1999), 242–245.

<sup>69</sup> Ich lasse es dahingestellt, ob Walsers Rede damit »ein Tor zur Kanalisierung und Zerstörung von Erinnerung« aufgetan hat. Diese Auffassung hat *Joachim Perels* in seinem Vortrag zur Wiederkehr der Befreiung von Auschwitz in der Marktkirche Hannover am 27. Januar 1999 vertreten, in: *Gedenken bei Juden und Christen* [Friede über Israel. Zeitschrift für Kirche und Judentum 4/1999], 148–159, hier 158.

<sup>70</sup> In Walsers Rede heißt es: »Die Betonierung des Zentrums der Hauptstadt mit einem fußballfeldgroßen Alptraum«, – das richteten die Leute an, »die sich für das Gewissen von anderen verantwortlich fühlten« (*Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (Anm. 5), 13).

israelitischen Kultur abzulesen sei, habe sich ein kulturelles Gedächtnis zuerst in den stets wiederholten Formen des Rituals ausgebildet, die ein Gemeinwesen pflegte, und sodann verfestigt im Schriftlichwerden der kulturellen Überlieferung. Während die Erinnerung an Ereignisse, die auf keinen Fall vergessen werden sollten, in mündlicher Tradierung kaum länger als über vier Generationen weitergegeben werden konnte, ermöglichte die Schrift und mit ihr der Prozess der Kanonisierung die Fixierung der Erinnerung ohne Begrenzung. Ein halbes Jahrhundert nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sei nun eine vergleichbare Situation eingetreten: Es bedürfe einer zentralen Stätte des Gedenkens. Es bedarf der Formen, die das Gedächtnis bewahren, um »der erinnernden Solidarität mit den Opfern«<sup>71</sup> willen.

Mit Blick auf Luthers Predigt lässt sich nun sagen: Ihr Gedankengang läuft zwar geradewegs auf ein Lob des individuell unvertretbaren Gewissens zu, das selbstgenügsam den andern vergessen könnte. Der Prediger vermag aber die Leiter, die sein Gedanke erklimmen hat, nicht bei der Ankunft am Ziel wegzustoßen. Daran hindern ihn die Bedeutungsgehalte der Bilder und Metaphern, derer er sich bediente, um den eigenen Denkweg zu gehen. Luther bedient sich in seiner Predigt des Vergleichs der unterschiedenen Weisen der Gewissenserfahrung mit dem Aufbau der mosaischen Stiftshütte.<sup>72</sup> In diesem Vergleich gesprochen hat ihm zufolge das sich nur um die äußeren Formen mühende Gewissen das *atrium* nicht verlassen. Wenn es sich um das moralisch Gebotene Gedanken macht, tritt es in den inneren Kreis des *sanctum* ein, erreicht das *sanctum sanctorum* aber erst durch den Trost des Evangeliums. In einem anderen Bild gesprochen: Wer sich nur an Rituale hält, hat das Innerste der Kirche noch nicht betreten und schon gar nicht den Chor, sondern befindet sich noch immer auf dem Kirchhof. Das Bild sagt aber auch (und darauf kommt es mir hier an): Ohne den Kirchhof zu passieren, gelangt man weder in die Kirche noch in den Chor. So verstanden ist das Ritual (und also auch die ritualisierte Form kulturellen Gedächtnisses) eine Passage zu dem andächtigen Wechselgespräch zwischen dem »Gesetz« und dem »Evangelium«<sup>73</sup>, in das

---

<sup>71</sup> *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert* [= EKD-Texte Nr. 64], Hannover 1999, 30.

<sup>72</sup> WA VII, 795.

<sup>73</sup> Vgl. zur Verhältnisbestimmung dieser beiden Termini in homiletischer Perspektive den Beitrag von *Evelina Volkmann* in diesem Band.

der»innere Mensch« eintritt, wenn er sich denn im Gottesdienst von Gottes Wort ansprechen lässt. So hat es eine begrenzte, aber relevante Funktion für den Vollzug des Geschehens Gottesdienst. Der äußere Vollzug ist folglich in evangelischem Verständnis relevant, aber in einem untergeordneten, in einem dienenden Verhältnis zur inneren Beteiligung gedacht.

Eben dieses von Luther am Beispiel der »Unterrichtung« des Gewissens als Zweck des Gottesdienstes ausgeführte Verhältnis lässt sich nun ohne Schwierigkeit auf die öffentliche Debatte um individuelles Gedenken und kulturelles Gedächtnis, um unvertretbare Innerlichkeit und repräsentative äußere (ritualisierte) Form übertragen: Letztere wird erstere niemals ersetzen können, aber diese kann auf jene auch keinen Verzicht leisten, und das um ihrer selbst, vor allem aber um der anderen willen. Das Gewissen nämlich wird die Stimme des anderen in das innerliche Selbstgespräch zwischen »ich« und »mich« integrieren, um so mit ihr Umgang zu pflegen. Dass diese Aufgabe schwierig genug ist, hat *Paul Ricœur* auf den Punkt gebracht, als er den Versuch, das Gewissen »für den Ort einer eigentümlichen Form der Dialektik von Selbstheit und Andersheit zu halten«, als »ein Unterfangen voller Fallstricke« beschrieb. Die Bezeugung der Selbstheit im Gewissen kann nicht davon absehen, ob das unter Berufung auf das Gewissen Bezeugte wahr oder falsch ist. Wenn es sich so verhält, dann ist »das Gewissen [...] tatsächlich der Ort schlechthin, an dem die Illusionen über sich selbst sehr eng mit der Wahrfähigkeit der Bezeugung vermischt sind«<sup>74</sup>. Die Bindung der Selbstheit an die Andersheit begründet aber als wechselseitige Bezogenheit von Freiheit und Verantwortung ein Gedächtnis nicht nur um der eigenen kulturellen Identität, sondern um derentwillen, die als Opfer der Geschichte ohne je meine Erinnerung völlig in Vergessenheit gerieten. Von einer solchen Solidarität im Eingedenken war in der Rede Walsers (und in der Diskussion mit Bubis) nichts zu spüren.

---

<sup>74</sup> Alle Zitate aus: *Paul Ricœur*, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 410.





Andachten

# Wir suchen unser Glück außerhalb von uns selbst\*

Gabriele Wulz

Liturgischer Gruß

Lied

Du höchstes Licht, ewiger Schein (EKG 441, 1–5)

Psalm 103

gesprochen im Wechsel von Frauen und Männern

Ansprache

»Wir suchen unser Glück außerhalb von uns selbst, noch dazu im Urteil der Menschen, die wir doch als kriecherisch kennen und als wenig aufrichtig, als Menschen ohne Sinn für Gerechtigkeit, voller Missgunst, Launen und Vorurteile: wie absurd!«<sup>1</sup>

Ich muss zugeben, dass noch selten ein Zitat in einem Roman einen so tiefen Eindruck auf mich gemacht hat wie dieses von La Bruyère, das Pascal Mercier seinem Roman *Der Klavierstimmer* als Motto voranstellt.<sup>2</sup>

Vielleicht, weil es Erfahrungen aus unserem Alltag entspricht. Wir suchen unser Glück und unsere Anerkennung bei den Menschen und deren Urteil. Bei Menschen, die neben ihren vielen guten Gaben launenhaft, missgünstig und vorurteilsbeladen, die in sich selbst gefangen sind – kurz: bei Menschen, die sich in nichts, aber

---

\* Die Andacht wurde am 6. Januar 2001 als Morgenlob gehalten.

<sup>1</sup> Jean de La Bruyère (1645–1669), französischer Schriftsteller, dessen Hauptwerk »Die Charaktere oder die Sitten im Zeitalter Ludwigs XIV.« (1688) einen Höhepunkt der Moralistik und des literarischen Portraits darstellt.

<sup>2</sup> Pascal Mercier, *Der Klavierstimmer*. Roman, München 2000 [1998].

auch in gar nichts von uns selbst unterscheiden. Eigentlich ein trauriges Unternehmen.

Zumal wir's eigentlich besser wissen könnten. Aber vielleicht gehört das ja doch zusammen: das vollmundige Pathos, mit dem wir das neue Sein in Christus proklamieren, und die deprimierende Unfreiheit, in der wir uns dann immer wieder vorfinden – aller Theorie zum Trotz.

Jochanan ben Sakkai, der während des Aufstandes gegen Rom aus Jerusalem geflüchtet war und später, von den Römern in Jabne interniert, ein Lehrhaus gründete, das als Basis des rabbinischen Judentums gilt<sup>3</sup>, war da wesentlich bescheidener. Weise, wie er war, hat er den Mund nicht zu voll genommen.

Von seinen Schülern auf dem Totenbett um einen letzten Segenswunsch gebeten, bittet er Gott darum, dass in seinen Schülern die Furcht vor Gott genauso groß sein möge wie die Furcht vor einem Menschen. Die Schüler reagieren fast empört: Was, nur so groß? Jochanan ben Sakkais Antwort ist knapp: Ach, wenn es doch nur schon so wäre!

Das wäre also ein Erstes, worum es uns zu tun sein müsste: die Menschenfurcht, das Schielen nach den anderen und ihrem Urteil zu beschränken und zu begrenzen.

Aber wie kann das gelingen?

Wie gelingt es, sich nicht verstricken zu lassen in die Furcht vor Menschen und deren Urteil?

Nur dadurch – so das biblische Zeugnis –, dass wir unseren Blick zum Vater im Himmel erheben. Und uns daran erinnern lassen, dass ER barmherzig ist und gnädig, geduldig und von großer Güte.

Dass ER Sünde vergibt und Gebrechen heilt.

Und dass ER es ist, der unser armseliges Leben vom Verderben erlöst und uns krönt mit Gnade und Barmherzigkeit.

Dieser Blick auf den gnädigen und barmherzigen Gott könnte Folgen haben – vielleicht sogar die, dass wir hören und verstehen, beherzigen und tun, was im Lukasevangelium als Weisung Jesu überliefert ist:

»Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist.  
Und richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet. [...]  
Vergebt, so wird euch vergeben.

---

<sup>3</sup> Vgl. den entsprechenden Artikel in: *Hermann L. Strack/Günter Stemberger*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München<sup>7</sup> 1982, 75f.

Gebt, so wird euch gegeben. Ein volles, gedrücktes, gerütteltes und überfließendes Maß wird man in euren Schoß geben.«<sup>4</sup>

Das wär doch was! Amen.

Lied

Der Morgenstern ist aufgedrungen (EKG 69, 1–4)

Gemeinsames Gebet

Vater unser im Himmel

Lied

Nun lob, mein Seel, den Herren, was in mir ist, den Namen sein (EKG 289, 1–2)

Segen

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in Christus Jesus. Amen.

---

<sup>4</sup> Lk 6,36–38a, zitiert nach dem Text der Lutherbibel in der revidierten Fassung von 1984 (Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1985).

# Die Erde als Tatort der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen

Eine Meditation zu Joh 1,29–34\*

Martin Stöhr

Zweimal sagt Johannes: »Ich kannte ihn nicht.« Seit der ersten Epiphanie, in der er das reale Erscheinen und Dasein der ganzen Schöpfung gebietet und sie mitsamt ihrer Geschichte den Menschen anvertraut, leidet Gott immer wieder unter der Unkenntnis seiner Offenbarungen – und zwar gerade im engsten Zirkel seiner Leute. Die Welt wie die Seinen verkennen ihn und nehmen ihn nicht auf (1,10f). Mühsam und keineswegs abgeschlossen ist der Lernprozess seines Volkes und seiner Völker.

Das ist mit dem Erscheinen Jesu von Nazaret nicht anders, obwohl seine Kirchen oft sehr vollmundig als seine ultimativen Erkenntnisverwalter auftreten. Seien wir froh, dass es uns wie Johannes geht. Jesus geht und kommt auf ihn, auf uns zu. So kommt neue Erkenntnis zustande. Johannes bezeichnet ihn mit einem der zahllosen biblischen und messianischen Titel, die die frühe Christenheit aus der hebräischen Bibel kannte: Lamm Gottes, berufen, die Sünden der Welt wie ein Sündenbock wegzuschaffen, damit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit eine Chance zum Neuanfang bekommen – in Israel und anderswo. Hier wie dort ist Gott am Werk. Deswegen nennt am Ende des Taufberichtes Gott Jesus so, wie er sein bis heute erwähltes Volk nennt: mein Sohn; Sohn Gottes.

Gott markiert ihn mit dem Heiligen Geist. Die Taube symbolisiert jene kommunikative und kreative Kraft, die ungeahnte Wirklichkeiten aus dem Nichts schafft – nicht jenseits der Todesgrenze, nicht im Himmel, sondern als Realitäten auf der Erde. Dort, wo

---

\* Die Meditation wurde am Sonntag, dem 7. Januar 2001, dem ersten Sonntag nach Epiphania, im Rahmen einer Morgenandacht gehalten.

Geistlosigkeiten aller Sorten und so mancher Ungeist des Hasses und der Feigheit, der Gewalt und der Gleichgültigkeit sich breit machen, dort ist ein anderer Geist not-wendig: Gottes und Jesu Heiliger Geist.

Genau vor einer Woche stand ich auf dem Marktplatz von Arnstadt, wo der achtzehnjährige Johann Sebastian Bach seine erste Organistenstelle bekam. Gegenüber der Bach-Kirche räkelt sich der junge Mann, fern aller Perücken- und Kantatenpracht, als Bronzefigur. Die Fremdenführerin erzählte von der Einweihung des Denkmals 1985. Die Vertreter von Staat und Partei priesen den Friedensfreund Bach. Eine Armada von Friedenstauben stieg zum Himmel auf. Eine schaffte nur einen mühsamen Start und ließ sich auf der Schulter des Herrn Superintendenten nieder. Dieser kommentierte nur: »Der Heilige Geist weiß eben, wohin er gehört – auf die Erde.«

Die Weihnachtsbotschaft »Frieden auf Erden« und die von Johannes betonte Tatsache, dass Gottes Wort »Fleisch wurde«, sagen nichts anderes. Auf diesem Tatort Erde heißt die spannende, unterhaltsame Frage nicht, wie ein Mensch zu Tode kommt, sondern: »Wie kommt ein Mensch, wie kommen Menschen zum Leben?« Das ist nicht immer sehr unterhaltsam, oft auch nicht spannend, wohl aber heilsam, weil Heillosigkeiten und Unheil jedes Menschenleben gefährden. Deshalb ist die Erde Tatort der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen; ein Tatort, sein Wort, seinen Willen, seine Weisung zu verwirklichen, nicht gegen Gefühle, Jenseits oder Innerlichkeit auszuwechseln. »Damit Ihnen auch weiterhin der Himmel offen steht, bauen wir den Flughafen Rhein-Main weiter aus« – so lese ich in Frankfurt. Der Himmel ist hier die Verlängerung der Erde. Biblisch dagegen ist der »Himmel« ein Eingriff Gottes mit Hilfe seiner Gemeinde, damit menschliches Leben gelingt.

Ist das nicht zu viel behauptet angesichts der Baisse, mit der die biblische Botschaft an der Börse der Öffentlichkeit notiert? Zwei Stimmen zur Milleniumswende: Angesichts vieler Warnungen vor der Hybris eines Machbarkeitswahnes und seiner ungedeckten Heilsversprechen in der humangenetischen Debatte werden die skeptisch Fragenden zynisch so zurechtgewiesen (FR 22.12.2001): »Erst ist Gott Mensch geworden. Dann ging der Mensch eigene Wege, vergaß Gott und erklärte ihn für tot. Aber seit der Mensch das Genom abschreiben kann und in dieser Kopie den Schöpfungsplan vermutet, denkt er wieder an Ihn – weil er glaubt, dass er jetzt selbst Gott ist. Aus der größten Metapher, die es gab, aus dem, der für alles stehen kann, ist der Mensch geworden. Dabei allerdings wurde der

Mensch nicht wunderbar, sondern es ging ihm etwas verloren, was in Ermangelung anderer Worte bisher ›Geheimnis‹ hieß. Die Wahrheit stiften Basenpaare.«

Eine andere Stimme (FAZ 30.12.2000) fragt und liefert die negative Antwort gleich mit: »Was hat die Theologie zu bieten, wenn es wirklich ernst wird? Was bringt die Dauerschulung in Moral und Ethik und Verantwortungsgesinnung? Nichts. Die Wissenschaft sagt, was sie will. Was will die Kirche?«

Alle, die wir hier sitzen, gehören zu jenem Personal, das das Geheimnis der Welt nicht in den – in jeder Hinsicht – fantastischen Forschungen der Naturwissenschaften enthüllt sieht, sondern im Bauplan der Welt, wie ihn sich Gott gedacht hat. Sein befreiendes und orientierendes Wort wollen wir wirksam sehen, ja mehr noch: Ihm wollen wir zur Wirksamkeit verhelfen. Wir gehören zu seinem Personal, das an der Dauerschulung in Ethik und Verantwortung arbeitet, damit aus Gottes Recht Menschenrecht, aus Gottes Liebe Nächsten-, Fernsten- und Feindesliebe, aus Gottes Geist ein Geist wird, der auf dem Tatort Erde das Leben, Zusammenleben und Überleben der Menschen befördern und nicht behindern hilft.

So beruft er Menschen, wie die anschließende Geschichte der Jüngerberufung zeigt. So sucht er unter uns »Stimmen von Predigern in der Wüste, die dem Herrn den Weg bereiten« – wie es in der Geschichte vor der Taufzählung heißt. Die Wüste enttäuschter Hoffnungen und leerer Erwartungen gegenüber der biblischen Botschaft ist groß. Allzu viele machen die Erfahrung, dass der Himmel für sie, und nicht nur für sie, verschlossen ist und dass man frustriert im Kreis läuft.

Johannes collagiert in seinem Bericht drei elementare biblische Bilder, um die Absicht Gottes in und mit Jesus Christus deutlich zu machen.

Einmal ist Christus der mit der Yom Kippur-Tradition verbundene »Sündenbock«, der von Schuld und Sünde befreit. Dieser Gedanke lebt in der Toraauslegung der Bergpredigt fort. Nach ihr hat die Aussöhnung mit dem Bruder/mit der Schwester, der/die etwas gegen mich hat, Vorrang vor dem Gottesdienstbesuch. Was Menschen voneinander und von Gott trennt, Sünde also, kann und soll vergeben werden.

Zum anderen spielt das Bild vom Pessachlamm, das den Würgeengel am Hause der zur Freiheit Bestimmten vorübergehen lässt, eine Rolle. Johannes lässt damit das unschuldige Leiden und Sterben des Jesus von Nazaret zur Zeit der Schlachtung des Pessachlammes an-



klingen. Es ist aber nicht sinnlos. Es steht im Dienst und in der langen und unabgeschlossenen Geschichte der menschlichen Befreiung.

Und drittens gehört in dieses biblische Assoziationsfeld das Bild des Knechtes Gottes, der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird, ein Bild, das in der Offenbarung des Johannes wieder aufgegriffen wird: Das schwächste Tier triumphiert über die stärksten Mächte. Eine so »verkehrte« Welt entlarvt die Verkehrtheit einer Welt, die vor Gewalt und Imponiergehabe kuscht, obwohl sie nicht kuschen muss.

Die Adoption des Menschen aus Nazaret erfolgt nach dem alten Königsrecht Israels (Ps 2,7). Dabei ist Jesus nicht nur aus Israel. Er ist wie Israel Gottes Sohn. Neben manchen Antijudaismen im Johannesevangelium ist der Satz des Täufers nicht zu überhören: »Damit er in Israel offenbart werde, bin ich gekommen.« Jeder Hinweis auf Jesus ist ein Wegweiser auf Israel und nicht von Israel weg. Die Christenheit hat von ihrem Glauben aus keine Deutungsvollmacht über die Geschichte Gottes mit Israel. Jesus weist sie ein in die »Leitkultur« Israels, in die Tora, in das Wort Gottes zwischen Schöpfung und Neuschöpfung seiner Welt. Und diese nie verstummende Weisung fragt nach unserem Tun. Unser Glaube hat Tatcharakter oder er ist charakterlos.

Der Verkehrsminister von Sachsen-Weimar wusste, dass »davar« Wort *und* Tat bedeutet, obwohl er sein Hebräisch nicht in Jerusalem gelernt hatte.

»Geschrieben steht: ›Im Anfang war das Wort!‹  
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?  
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,  
Ich muss es anders übersetzen«.

Er erwägt idealistisch die Übersetzung »Sinn« oder vitalistisch »Kraft«, bis ihn der »Geist« packt und auf die Irdischkeit des Wortes und auf die wirkende Schöpferkraft des Wortes Gottes und damit auf die Anfänge unseres Glaubens verweist.

»Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat  
Und schreib getrost: Im Anfang war die Tat!«<sup>1</sup>

Amen.

---

<sup>1</sup> *Johann Wolfgang von Goethe*, Faust. Eine Tragödie. Erster Teil, Verse 1225–1227; 1236f.

## Autorinnen und Autoren

*Micha Brumlik*, Dr. phil., geb. 1947, ist Professor am Institut für allgemeine Erziehungswissenschaft der Universität Frankfurt am Main mit dem Schwerpunkt »Theorie der Erziehung und Bildung«. Daneben leitet er seit Oktober 2000 als Direktor das Fritz Bauer Institut, Studien- und Dokumentationszentrum zur Geschichte und Wirkung des Holocaust in Frankfurt am Main.

*Hans Martin Dober*, Dr. phil., geb. 1959, ist Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und Privatdozent für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

*Heinz-Martin Döpp*, Dr. theol. und Magister in Jüdischen Studien, geb. 1960, ist Schulpfarrer und Religionslehrer an der Elisabeth-von-Thadden-Schule in Heidelberg-Wieblingen. Darüber hinaus ist er Mitglied der AG Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag sowie im Studienkreis Kirche und Israel der Evangelischen Landeskirche in Baden.

*Johannes Ehmann*, Dr. theol., geb. 1958, ist Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Baden und Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg. Darüber hinaus ist er Mitglied im Studienkreis Kirche und Israel der Evangelischen Landeskirche in Baden.

*Christoph Lienkamp*, Dr. theol., geb. 1960, lebt in Bremen. Er ist Grundsatzreferent beim katholischen Hilfswerk Adveniat (Essen) und Wissenschaftlicher Mitarbeiter in einem Forschungsprojekt zu Fragen globaler Ethik am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

*Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Dr. theol., geb. 1928, ist Professor em. für Systematische Theologie der Fakultät für Evangelische Theologie der FU Berlin. Er zählt zu den Begründern der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag und

ist Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille der Gesellschaften für Christlich-jüdische Zusammenarbeit.

*Dagmar Mensink*, Dipl.-Theol., geb. 1963, verantwortet als Akademie-referentin an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart das Referat Philosophie, ist Mitglied des Arbeitskreises von »Studium in Israel«, gehört zum Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und zum Vorstand von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V.

*Michael Moxter*, Dr. phil., geb. 1956, ist Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik an der Universität Hamburg. Darüber hinaus ist er Stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie (Tübingen).

*Klaus Müller*, Dr. theol. und Magister in Jüdischen Studien, geb. 1955, ist Privatdozent für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg und Gemeindepfarrer in Heidelberg.

*Dorothea Sattler*, Dr. theol., geb. 1961, ist Professorin für Geschichte und Theologie der Kirchen und religiösen Gemeinschaften aus der Reformation (West-Ökumene) und Direktorin des Ökumenischen Instituts der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster.

*Petr Sláma*, Th. D., geb. 1967, ist Pfarrer der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder und wissenschaftlicher Assistent für das Alte Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag. Darüber hinaus ist er Mitglied des Arbeitskreises von »Studium in Israel«.

*Martin Stöhr*, Dr. theol., geb. 1932, lebt in Bad Vilbel. Er ist Prof. em. für Systematische Theologie der Gesamthochschule Siegen. Darüber hinaus ist er Ehrenpräsident des »International Council of Christians and Jews« sowie Gründungsmitglied, langjähriger Vorsitzender und Ehrenmitglied von »Studium in Israel«.

*Gotlind Ulshöfer*, Dr. theol. und Diplomvolkswirtin, geb. 1967, ist Studienleiterin an der Evangelischen Akademie Arnoldshain.

*Evelina Volkmann*, Dr. theol., geb. 1962, ist Pfarrerin der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, lebt in Böblingen und arbeitet

zur Zeit freiberuflich in der theologischen Fort- und Erwachsenenbildung.

*Gabriele Wulz*, geb. 1960, ist Pfarrerin und Prälatin (Regionalbischöfin) der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (Ulm).

## Hohenheimer Protokolle

- 1 Ethik und Kommunikation  
Telekommunikation – ein Fortschritt für den Menschen?  
Hohenheimer Medientage 1979  
Stuttgart 1979 – 87 Seiten
- 2 Arbeitszeitverkürzung – aber wie?  
Stuttgart 1979 – 139 Seiten
- 3 Armut im Alter?  
Eine soziale Herausforderung  
Stuttgart 1980 – 111 Seiten
- 4 Ethik und Kommunikation  
Vom Ethos des Journalisten  
Hohenheimer Medientage 1980  
Stuttgart 1980 – 103 Seiten
- 5 Mehr soziale Psychiatrie – aber wie?  
Modelle – Konzepte – Probleme  
Stuttgart 1981 – 116 Seiten
- 6 Ethik und Kommunikation  
Fernsehbild und Wirklichkeit  
Hohenheimer Medientage 1981  
Stuttgart 1982 – 126 Seiten
- 7 Vorbedingungen für das Funktionieren der Marktwirtschaft  
Stuttgart 1981 – 130 Seiten
- 8 Unser Bildungs- und Beschäftigungssystem  
Bildungspolitik zwischen Nachfrage und Bedarf  
Stuttgart 1981 – 102 Seiten
- 9 »Friede den Menschen auf Erden«  
Läßt sich der Frieden sichern?  
Stuttgart 1982 – 98 Seiten
- 10 Wohnbedürfnisse und Wohnmöglichkeiten  
Eine ethische und politische Herausforderung  
Stuttgart 1982 – 75 Seiten
- 11 Geht die Arbeit aus?  
Industriegesellschaft in der Krise  
Stuttgart 1983 – 98 Seiten

- 12 Macht der Verführung  
Sprache und Ideologie des Nationalsozialismus  
Stuttgart 1983 – 114 Seiten
- 13 Der Lehrer – Beruf, Rolle, Ethos  
Hohenheimer Symposion zur christlichen Pädagogik 1983  
Stuttgart 1983 – 156 Seiten
- 14 Ethik und Kommunikation  
Mehr Integration durch neue Medien?  
Hohenheimer Medientage 1982  
Stuttgart 1984 – 88 Seiten
- 15 Der Schüler  
Hohenheimer Symposion zur christlichen Pädagogik 1984  
Stuttgart 1984 – 165 Seiten
- 16 Telekommunikation in einer demokratischen Gesellschaft  
Hohenheimer Medientage 1984  
Stuttgart 1985 – 144 Seiten
- 17 Laboratorium Salutis  
Beiträge zu Weg, Werk und Wirkung des Philosophen  
Ernst Bloch (1885–1977)  
Stuttgart 1986 – 75 Seiten
- 18 Ausdrucksgestaltungen des Glaubens  
Zur Frage der Lebensbedeutung der Sakramente  
Stuttgart 1986 – 91 Seiten
- 19 Technik  
Fortschritt in Verantwortung und Freiheit?  
Hrsg.: Jochem Gieraths  
Stuttgart 1986 – 91 Seiten
- 20 Zukunft der Wirtschaft, Zukunft der Arbeit  
Überlegungen zu einer ethischen Gestaltung  
Stuttgart 1986 – 169 Seiten – ISBN 3-926297-00-X
- 21 Eva – Verführerin oder Gottes Meisterwerk?  
Philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung  
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Elisabeth Gössmann  
Stuttgart 1987 – 172 Seiten – ISBN 3-926297-01-8

- 22 Max Josef Metzger  
Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil  
Hrsg.: Rupert Feneberg/Rainer Öhlschläger  
Stuttgart 1987 – 83 Seiten – ISBN 3-926297-02-6
- 23 Technologie und Bildung  
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1987  
Hrsg.: Franz Josef Klehr  
Stuttgart 1987 – 114 Seiten – ISBN 3-926297-05-0
- 24 Alltagskultur in Fernsehserien  
Hohenheimer Medientage 1986  
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert  
Stuttgart 1987 – 113 Seiten – ISBN 3-926297-06-9
- 25 »... und muß nun rauben lassen ...«  
Zur Auflösung schwäbischer Klosterbibliotheken  
Hrsg.: August Heuser  
Stuttgart 1988 – 91 Seiten – ISBN 3-926297-08-5
- 26 Das Christusbild im Menschenbild  
In memoriam Roland Peter Litzenburger  
Hrsg.: August Heuser  
Stuttgart 1988 – 79 Seiten – ISBN 3-926297-10-7
- 27 Wirtschaftliche Gerechtigkeit aus der Sicht des Glaubens  
Die deutsche Diskussion über ein amerikanisches Hirtenwort  
Hrsg.: Paul Dingwerth/Rainer Öhlschläger/Bruno Schmid  
Stuttgart 1988 – 210 Seiten – ISBN 3-926297-11-5
- 28 Gelegen oder ungelegen – Zeugnis für die Wahrheit  
Zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs im Sommer 1938  
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Abraham Peter Kustermann  
Stuttgart 1989 – 141 Seiten – ISBN 3-926297-15-8
- 29 Sprachloser Glaube  
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1988/89  
Hrsg.: Franz Josef Klehr  
Stuttgart 1990 – 256 Seiten – ISBN 3-926297-17-4
- 30 Den Andern denken  
Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas  
Hrsg.: Franz Josef Klehr  
Stuttgart 1991 – 203 Seiten – ISBN 3-926297-22-0

- 32 Professionalität und Profil  
Essentials eines engagierten Journalismus  
Hohenheimer Medientage 1989  
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert  
Stuttgart 1990 – 101 Seiten – ISBN 3-926297-20-4
- 33 Weibs-Bilder  
Was Medien aus Frauen machen  
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Birgit Volk  
Stuttgart 1991 – 113 Seiten – ISBN 3-926297-27-1
- 34 Eine Kirche – ein Recht?  
Kirchenrechtliche Konflikte zwischen Rom und den  
deutschen Ortskirchen  
Hrsg.: Richard Puza/Abraham P. Kustermann  
Stuttgart 1990 – 219 Seiten – ISBN 3-926297-29-8
- 35 Gottes Wort in der Sprache der Zeit  
10 Jahre Einheitsübersetzung der Bibel  
Hrsg.: Gebhard Fürst  
Stuttgart 1990 – 124 Seiten – ISBN 3-926297-24-7
- 36 Helenas Exil  
Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne  
Hrsg.: Heinz Robert Schlette/Franz Josef Klehr  
Stuttgart 1991 – 163 Seiten – ISBN 3-926297-33-6
- 37 Die Kirchen und die deutsche Einheit  
Rechts- und Verfassungsfragen zwischen Kirche und Staat  
im geeinten Deutschland  
Hrsg.: Richard Puza/Abraham Peter Kustermann  
Stuttgart 1991 – 179 Seiten – ISBN 3-926297-34-4
- 38 Unter dem Musikteppich  
Die Musiken der Alltagskulturen  
Hohenheimer Medientage 1990  
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert  
Stuttgart 1992 – 109 Seiten – ISBN 3-926297-35-2
- 39 Wechselbekenntnisse  
Auf dem Weg zur Normalität  
Aus einer Ost-West-Begegnung in turbulenter Zeit  
Hrsg.: Gebhard Fürst/August Heuser/Rainer Öhlschläger  
Stuttgart 1992 – 257 Seiten – ISBN 3-926297-37-9



- 40 Gespräch mit Waldorfpädagogen  
Hohenheimer Symposium zur Christlichen Pädagogik 1990  
Hrsg.: Franz Josef Klehr  
Stuttgart 1992 – 160 Seiten – ISBN 3-926297-38-7
- 41 Russische religiöse Philosophie  
Das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz  
Hrsg.: Franz Josef Klehr  
Stuttgart 1992 – 187 Seiten – ISBN 3-926297-43-3
- 42 Christliche Erziehung in multikultureller Gesellschaft  
Hohenheimer Symposium zur Christlichen Pädagogik 1991/92  
Hrsg.: Franz Josef Klehr  
Stuttgart 1993 – 247 Seiten – ISBN 3-926297-45-X
- 43 Politik populär machen  
Hohenheimer Medientage 1992  
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Siegfried Frech  
Stuttgart 1993 – 124 Seiten – ISBN 3-926297-46-8
- 44 Namen, Texte, Stimmen  
Walter Benjamins Sprachphilosophie  
Hrsg.: Thomas Regehly unter Mitarbeit von Iris Gniosdorsch  
Stuttgart 1993 – 179 Seiten – ISBN 3-926297-47-6
- 45 Der Rat als Quelle des Ethischen  
Zur Praxis des Dialogs  
Hrsg.: Werner Stegmaier/Gebhard Fürst  
Stuttgart 1993 – 183 Seiten – ISBN 3-926297-50-6
- 46 Brücken zu Eugen Drewermann  
Hrsg.: Gebhard Fürst  
Stuttgart 1993 – 145 Seiten – ISBN 3-926297-51-4
- 47 Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung  
Hrsg.: Peter Dilg/Hartmut Rudolph  
Stuttgart 1995 – 202 Seiten – ISBN 3-926297-53-0
- 48 Erziehung aus Erinnerung  
Pädagogische Perspektiven nach Auschwitz  
Hrsg.: Franz-Michael Konrad/Reinhold Boschki/  
Franz Josef Klehr  
Stuttgart 1995 – 165 Seiten – ISBN 3-926297-54-9

- 49 Kommerz kontra Kultur?  
Europäischer Medienmarkt und kulturelle Identitäten  
Hohenheimer Medientage 1993  
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert  
Stuttgart 1995 – 125 Seiten – ISBN 3-926297-55-7
- 50 Der Camus der fünfziger Jahre  
Hrsg.: Franz Josef Klehr/Heinz Robert Schlette  
Stuttgart 1997 – 95 Seiten – ISBN 3-926297-62-X
- 51 Zäsur  
Generationswechsel in der katholischen Theologie  
Hrsg.: Gebhard Fürst  
Stuttgart 1997 – 137 Seiten – ISBN 3-926297-66-2
- 52 Lateinamerika: die ungerechte Gesellschaft  
Hrsg.: Manfred Mohls/Rainer Öhlschläger  
Stuttgart 1997 – 143 Seiten – ISBN 3-926297-67-0
- 53 Medienraum Bodensee  
Zum Integrationspotential der Massenmedien  
Michael C. Hermann  
Stuttgart 1998 – 264 Seiten – ISBN 3-926297-73-5
- 54 Medienpolitik in gesellschaftlicher Verantwortung  
Welche Handlungsoptionen gibt es (noch)?  
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert  
Stuttgart 2000 – 91 Seiten – ISBN 3-926297-81-6
- 55 Theodor Haecker (1879–1945)  
Verteidigung des Bildes vom Menschen  
Hrsg.: Gebhard Fürst/Peter Kastner/Hinrich Siefken  
Stuttgart 2001 – 126 Seiten – ISBN 3-926297-82-4
- 56 Zwangsarbeit in der Kirche  
Entschädigung, Versöhnung und historische Aufarbeitung  
Hrsg.: Klaus Barwig/Dieter R. Bauer/Karl-Joseph Hummel  
Stuttgart 2001 – 326 Seiten – ISBN 3-926297-83-2

Die Bände der Reihe »Hohenheimer Protokolle« aus den letzten zehn Jahren sind bis auf wenige Ausnahmen noch lieferbar. Von den älteren Titeln sind teilweise Restposten zu Sonderpreisen vorhanden. Bitte fragen Sie nach oder nutzen Sie die Bestellmöglichkeit unter [www.akademie-rs.de](http://www.akademie-rs.de).