

Hans-Richard Reuter

Versöhnung als Ereignis und Aufforderung

– Überlegungen zum neutestamentlichen Friedenszeugnis –

Heinz Eduard Tödt zum 65. Geburtstag

1. *Sich ändern – verändern, versöhnen*

Womöglich stärker noch als »Friede«, »ein Urwort von schwerer Substanz«, »das seelische Tiefenschichten an(spricht), die kaum auszuloten sind«¹, vermögen in unserer Sprache Begriff und Sache der Versöhnung die Herzen der Menschen anzurühren. Versöhnung scheint eine ethische

37 So jüngst wieder *W. Schmitz*: (Anm. 4), S. 30.

38 Wenn Paulus Röm 12,18 seine Aufforderung, mit allen Menschen, sofern es von den Christen abhängt, Frieden zu halten, mit der Mahnung fortsetzt, sich nicht selber für erlittenes Unrecht zu rächen, sondern Gott die Rache anheimzustellen, dann liegt das in etwa auf der von Jesaja propagierten Haltung, im Vertrauen auf Gott auf Rüstung zu verzichten.

1 *H.E. Tödt*: Frieden. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 13. Basel/Wien 1981. S. 79–119. Zit. S. 82; *ders.*: Biblische Botschaft und moderne Friedenskonzepte. In: *G. Liedke (Hg.): Eschatologie und Frieden II. Texte und Materialien der FEST A/7*. Heidelberg 1978. S. 333–392. Zit. S. 333.

Kategorie zu sein, die unmittelbare Evidenz mit sich führt. Deutlicher als der »Friede«, bei dem erst dazugesagt werden muß, er sei kein Zustand, sondern ein Prozeß, macht »Versöhnung« schon als *nomen actionis* klar, daß sie nicht anders denn als Geschehen gedacht und gelebt werden kann. Es ruft Bilder wach, die die Wiedervereinigung des Getrennten, die Heilung von Zerissenem, die Aufhebung von Entfremdung, die Überwindung von Streit und Feindschaft zum Inhalt haben. Überall da, wo Menschen wach sind für den lebendigen Umgang mit anderen und sich selbst, leuchtet *Versöhnung* ein *als Ereignis gelingenden Lebens*.

Das Neue Testament hat im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) dem menschlichen Bewußtsein ein unvergeßliches Bild der Versöhnung auch dort eingepreßt, wo sein theologischer Aussagegehalt ganz in den Hintergrund tritt.² Auch wenn in diesem Text das Wort gar nicht vorkommt, so liefert er doch ein Modell für die Dynamik des Versöhnungsgeschehens, die der griechische Ausdruck in sich enthält: Grundbedeutung von *allassein* und seiner Komposita ist »(ver)ändern«, »sich ändern«, »tauschen«.³ Gemeint ist jener wechselseitige Vorgang, bei dem eine Zwietracht von seiten beider Beteiligten überwunden wird durch eine tiefgreifende Veränderung von innen her: Versöhnung als der bessere Weg zwischen den Menschen, ein Weg, der Priorität hat vor der verordneten kultischen Feier, die Gott etwas zu schulden glaubt (Mt 5,23f.), ein Weg auch, der den Primat behält über ein rechtskräftiges Zerwürfnis hinweg (1Kor 7,11). Das Gleichnis vom verlorenen Sohn beschreibt jene innere Veränderung paradigmatisch, wenn es einerseits den jüngeren Sohn »in sich gehen« läßt, so daß er mit einem neuen Entschluß wieder aus sich herauskommt, andererseits aber vom Vater vermerkt, daß ihn der Anblick des Sohnes »jammerte« und er ihm mit überschwenglicher Güte entgegengeht. Im Festmahl als Ausdruck der Freude kommt die Versöhnung zum Ziel.

Versöhnung, wie sie im Gleichnis vorgestellt ist, scheint ein Orientierungsmuster guten Handelns von bezwingender Selbstverständlichkeit zu sein. Und doch bedurfte es dazu erst des Einsatzes dessen, der das Gleichnis erzählte. Die Liebe eines guten Vaters erträgt auch die tiefste Entfremdung des eigenen Sohnes (Lk 15,11–13). Aber daß Liebe kein familiales Sentiment ist, sondern sich in Taten manifestiert, die selbst den Feind für eine gemeinsame Zukunft zu gewinnen suchen, dies war doch eine *neue* Entdeckung gegenüber der Gewohnheit, mit der die Liebe stets das Ihre sucht (Mt 5,43–48).

Es bedurfte des Einsatzes Jesu, um für die neue Selbstverständlichkeit der Versöhnung zu werben, und die Evangelien lassen erkennen, wodurch dieser Einsatz bewegt war. Die gleiche Emotion, die den Vater im Gleichnis überkam, die gleiche Regung auch, die von dem samaritanischen Außenseiter auf dem Weg von Jericho nach Jerusalem vermerkt wird (Lk 10,29–37), eben sie notieren die Evangelisten bei Jesus selbst in den Augenblicken, da er die Verlorenen seines Volkes vor sich sah: »es jammerte ihn« (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34). Der »Jammer« Jesu ist die bewegende Kraft, die ihn alle suchen und heimholen läßt, die verloren sind. Mit ihm hebt in den Erzählungen der Evangelien der Sache nach das Geschehen der Versöhnung an, auch wenn es dort nicht auf diesen Begriff gebracht ist. Denn eine *katallagē*, ein Austausch, eine Veränderung von Positionen und Situationen geschieht allemal, wo einer sich so an die Stelle der Verlorenen versetzt (Mt 11,19), daß ihr Elend zu seinem Jammer wird, aus dem heraus er auf sie zugeht und

2 Als Motto für eine familientherapeutische Untersuchung dient das Gleichnis bei H. Stierlin: Eltern und Kinder. Das Drama von Trennung und Versöhnung im Jugendalter. Frankfurt 1976². S. 7.

3 Vgl. F. Büchsel: Art. *allassō* etc., ThW I, S. 252–260.

ihnen Gemeinschaft in einer ganz und gar veränderten Tischordnung gewährt (Lk 14,11), in der Friede und Versöhnung konkret erfahrbar werden.⁴

2. Sühnung und Versöhnung

Explizit wird das *Wort von der Versöhnung* (2Kor 5,19) aber erst dort laut, wo es von der Erinnerung an Jesu Praxis der Versöhnung und ihrer Neustiftung über seinen Tod hinweg herkommt. In den Erscheinungen des Auferstandenen spiegelte sich ja die Wiederbegegnung der Jünger mit dem Getöteten und Begrabenen, der ihnen aufs neue wie zu Zeiten seines irdischen Lebens den Gruß eines Friedens entbot, der alles Zerrissene verbindet (Lk 24,36; Joh 20,19.21). Waren doch seit Jesu offenkundigem Scheitern die Jünger, die sich einst von ihm finden und mit sich nehmen ließen, selber in tiefe Verlorenheit, in Versagen, Trauer, Angst und Isolation zurückgesunken. Nicht auf das Christus verkündigende Wort der apostolischen Predigt dürfte sich Paulus beziehen, wenn er 2Kor 5,19 vom Wort der Versöhnung spricht, das Gott unter uns aufgerichtet hat. Angespielt wird vielmehr auf die Selbstkundgabe des Auferstandenen (1Kor 15,1ff.; Gal 1,11ff.).⁵ Er wurde als der erkannt, der die auf Erden bei gemeinsamem Essen und Trinken gewährte messianische Versöhnungsgemeinschaft für alle Zeiten in Kraft setzt (Lk 24,28ff.; Apg 1,4; 10,41).

So ist auch das »Wort von der Versöhnung« eine Kurzformel für das damit gemeinte Ereignis. Und das eindrücklichste Summarium dieses Ereignisses findet sich in jenem Passus des 2. Korintherbriefs, den Paulus in die Verteidigung seines Apostolats eingeschaltet hat, und in dem er Wort und Dienst der Versöhnung aufs engste verknüpft (2Kor 5,18–21). Obwohl, nein gerade weil das Wort von der Versöhnung, bei dem wir zunächst verweilen wollen, an die Lebenspraxis Jesu erinnert und von ihr herkommt, zeichnet es sich durch eine grandiose Einseitigkeit aus, vor der der Gedanke an eine unter Menschen stattfindende wechselseitige Versöhnung ganz zurücktritt. Was zur Sprache gebracht werden soll, ist ja nichts anderes als das Geheimnis, das in Jesus, dem Versöhner, am Werk war. Jeder Versuch indessen, dieses Geheimnis zu artikulieren, stand vor einer doppelten Herausforderung: Er mußte die bedingungslose Einseitigkeit reflektieren, mit der Jesus der Anfänger des Versöhnungsgeschehens war, indem er die schlechthin Verlorenen, jeden einzelnen, suchte. Und jeder solche Versuch mußte das Leben Jesu zur Gänze seines Geschicks, also auch und zuletzt seinen Tod deutend verarbeiten.

Auf die erste Herausforderung antwortet Paulus mit dem lapidaren Satz: Gott war *in Christus*. Gott war in Christus, uns, ja die ganze (Menschen-)Welt mit sich selbst versöhnend. Nur der selber Unbedingte, Gott, kann das Geheimnis solcher bedingungsloser Liebe sein, die in Christus die Verlorenen heimgeholt hat. Gott in Christus ist das alleinige Subjekt, der alleinige Urheber, der alles, was nottut, von sich aus tut. Keine menschliche Tat kann etwas unternehmen, ihn versöhnlich zu stimmen; das Verlorenensein genügt, um sein Herz zu bewegen. Auf die zweite Herausforderung, die zur Verarbeitung des Todes Jesu, antwortet Paulus mit einer ebenso lapidaren, aber schwereren Formel: Gott hat uns mit sich selber versöhnt *durch Christus*. Christus tritt hier als Mittel der Versöhnung auf, und das instrumentelle »durch« Christus duldet keinen

⁴ Vgl. P. Stuhlmacher: *Versöhnung, Gesetz, Gerechtigkeit*. Göttingen 1981. S. 49.

⁵ Vgl. O. Hofius: *Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens*. ZThK 77 (1980) S. 186–199, bes. S. 191f.

Zweifel an seinem Sinn. Es heißt soviel wie: durch sein Blut, durch seinen Tod (Röm 5,9f. vgl. Kol 1,20). Im Licht jener Versöhnung, die heimholt, was verloren ist, erscheint seit je das Wort vom Tode Christi als ein dunkles Wort. In seinem Umkreis hat sich die messianische Zuwendung zu den Verlorenen in ein Verhältnis Gottes zu den Menschen radikalisiert, die sich zur Feindschaft gegen ihn entschlossen hatten (Röm 5,10; vgl. 8,7; Kol 1,21).

Die Art und Weise, wie sich Paulus der doppelten Herausforderung gestellt hat, die in der Erinnerung des Geschicks Jesu beschlossen ist, leitet zu zwei Beobachtungen über, die den Gesamtbefund der neutestamentlichen Versöhnungsaussagen kennzeichnen. Zum einen begegnet die Rede von Versöhnung (katallagē) an den Stellen des paulinischen Schrifttums, die in gehobenem, ja hymnischem Stil jene Überwindung der widergöttlichen Feindschaft der Welt besingen, die durch Gottes eigene Initiative heraufgeführt worden ist (2Kor 5,18–20, Kol 1,20.22; Eph 2,16ff.). Will sagen: Dichtung und nicht Handlungsanweisung, Poetik und nicht Ethik regieren die Sprache der Versöhnung. Zum anderen geben die Aussagen des Paulus den Blick auf jene Schattenseite des Versöhnungsbegriffs frei, die für unser Sprachempfinden weitgehend verlorengegangen ist: Nicht etwa Versöhnung als Heimholen in die Sohnschaft bildet die etymologische Wurzel des Wortes, sondern die Sühne. In der Sühne (von ahd. *suonen* = richten) ergeht ein Gerichtsurteil, das gerechten Ausgleich und Wiedergutmachung von Schuld durch Bestimmung einer Ersatzleistung erwirkt. Dieses objektive Moment an der Versöhnung ist in der Sprachgeschichte zugunsten der subjektiven Realisation des Versöhnungsziels nahezu verschwunden; die personale Dimension innerer Veränderung hat den juristischen Bedeutungshorizont der äußeren Ersatzleistung zurückgedrängt.⁶ Unser Sprachgebrauch hat eine Differenz abgeschliffen, die etwa im Englischen zwischen »reconciliation« (Versöhnung als Wiedervereinigung) und »atonement« (Versöhnung als Sühnung) fortbesteht. Diese sprachliche Unterscheidung durchzieht aber auch das Neue Testament. Neben dem Versöhnungsgeschehen (katallagē/katallassein) bringt es den Gedanken der Sühne (hilastērion/hilaskesthai) nachdrücklich dort zur Geltung, wo das Heilswerk Jesu Christi im juristisch-kultischen Vorstellungsmaterial der alttestamentlichen Tradition vergegenwärtigt wird (Röm 3,25; Hebr 2,17; 8,12; 9,5; 1Joh 2,2; 4,10).

Ernst Käsemann hat von daher bestritten, daß die Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments eine sachliche Einheit bilden.⁷ Paulus selbst jedenfalls habe nur beiläufig auf traditionelles Formelgut zurückgegriffen, um mit Hilfe des Versöhnungsmotivs eine äußerste Zuspitzung der Rechtfertigungslehre zu erzielen. Das hymnisch-liturgische Gedenken einer geschehenen Tat trete in der Versöhnungspoesie auf problematische Weise an die Stelle der urchristlichen Erwartung des Reiches Gottes, und das christologische Sühnemotiv befördere einen zur frommen Sonderwahrheit verselbständigten Heilsglauben, der verbindliche Schritte in der Nachfolge des Gekreuzigten in eine Reihe von beliebigen Ermensensfragen auflöst.

Die Frontstellung von Käsemanns Überlegungen hat ihr Recht: Sie macht deutlich, daß Versöhnung im Neuen Testament weit mehr ist als nur eine Kategorie der Ethik; zunächst und vor allem gehört sie der Christologie als einem Zentralstück der Dogmatik zu. Käsemanns Vorbehalt weist aber ebenso nachdrücklich darauf hin, daß die Folgen dieses Zentralstücks der Dogmatik

⁶ Vgl. Deutsches Wörterbuch XII/1, S. 1371.

⁷ E. Käsemann: Erwägungen zum Stichwort »Versöhnungslehre im Neuen Testament«. In: E. Dinkler (Hg.): *Zeit und Geschichte*. Tübingen 1964. S. 47–59.

für die Ethik nicht ignoriert werden dürfen. Käsemann hat ja mit exegetischen Argumenten, aber doch auch aus einem unüberhörbaren genuin theologisch-*ethischen* Interesse heraus Kritik gegen eine neutestamentliche Versöhnungs«lehre» angemeldet. Sein Einspruch nötigt deshalb dazu, das Thema der Versöhnung in der – wie Heinz Eduard Tödt dies genannt hat – reziproken Implikation von Dogmatik und Ethik⁸ neu zu interpretieren. Um Rechenschaft über den Dienst der Versöhnung geben zu können, bedenken wir drei Aspekte des neutestamentlichen Versöhnungszeugnisses: Stellvertretung, Befreiung, Anerkennung.⁹

2.1. Eher Stellvertretung als Sühne

Das Zeugnis des Neuen Testaments legt das Versöhnungsgeschehen im Geschick Jesu als stellvertretendes Leiden und als Sühne aus. Ersteres spiegelt sich in der Formel »Christus – für uns zur Sünde gemacht« (2Kor 5,21), letzteres ist aufs deutlichste in der Wendung niedergelegt »Christus – in seinem Blut zur Sühne hingestellt« (Röm 3,25). Beides konfrontiert uns mit einer tiefen Paradoxie des Christentums.

Sie läßt sich von außen gesehen so formulieren: die Religion der Liebe hat es in ihrem Einflußbereich nicht vermocht, jene historische Praxis der Versöhnung und der Fähigkeit zum Frieden zu begründen, die dem Leben ihres Stifters entsprochen hätte. Es ist eine Paradoxie, der man die Diagnose stellen kann, in ihr spiegele sich die Kehrseite einer Verkündigung, deren unendliche Liebesforderung zugleich Schuldgefühle und damit auch latente Aggressionsbereitschaft verstärkt, und deren christologische Symbolik folgerichtig mit der Strafmentalität verknüpft ist. Was kann stellvertretende Sühne anderes bedeuten als justitiable Ersatzleistung oder Darbringung eines eben doch Gott versöhnlich stimmenden Opfers? Haben sich nicht die Christologie und die Rechtfertigungslehre mit den Bildern des stellvertretenden Leidens, des Opfers und der Sühne voll und ganz in den Kontext einer Straftheologie begeben, in der das »Gott durch Christus« jenes andere »Gott in Christus« auf verhängnisvolle Weise dementiert, so daß sich am Ende Gott und Christus wie Richter und Gerichteter gegenüberstehen? Überdies scheint einiges dafür zu sprechen, daß gerade dort, wo die so strukturierte Christologie in einer orthodoxen, lehrintensiven Weise wahrgenommen wird, ein überdurchschnittliches Maß autoritärer Einstellungen, aggressiver politischer Verhaltensmuster und archaischer Feindbilder lebendig ist.¹⁰ Die Diagnose lautet also, der Kern der christlichen Verkündigung sei so beschaffen, daß er den innersten Frieden der Menschen nicht zu gewähren, sondern geradewegs zu gefährden imstande sei.

Dieser Herausforderung kann man nicht durch eine Trennung der Versöhnungsaussagen vom Sühnedenken begegnen. Erst eine Interpretation, die Sühne und Stellvertretung nicht aus dem Versöhnungsgeschehen verdrängt, sondern ihren latenten Gehalt entbindet, kann sich der

8 H.E. Tödt: Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik. ZEE 26 (1982) S. 29–39, bes. S. 38f.

9 Kenner der dogmatischen Materie werden bemerken, daß diese drei Aspekte einen losen Bezug zu jenen Typen des Versöhnungsgedankens aufweisen, die die »Schule von Lund« als den lateinischen, den klassischen und den humanisierenden Typus herausgearbeitet hat. Vgl. G. Aulén: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens. ZfSystTh 8 (1931). S. 501–538.

10 Vgl. E.W. Russell: Christentum und Militarismus. Deutsch in: W. Huber/G. Liedke (Hg.): Studien zur Friedensforschung 13. Stuttgart/München 1974. S. 21–109; H. Bosse: Aggression und Frieden. In: J. Bopp/H. Bosse/W. Huber: Die Angst vor dem Frieden. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970. S. 9–52; H. Stierlin: Christen, auserwählt zur Friedensstiftung? In: Der Spiegel Nr. 35, 36. Jg. 30.8.1982. S. 88f.

Wahrheit vergewissern, die in der ungeheuerlichen These steckt, eine Gewalttat und ein Tod bedeute die Versöhnung der Welt.

Daß eine Gewalttat die Versöhnung der Welt bedeutet, spricht zunächst aufs deutlichste dafür, daß Versöhnung das nach menschlichem Ermessen ganz und gar *nicht* Selbstverständliche ist. Die Formel, derzufolge Jesus, der von Haus aus die Sünde nicht kannte, *für uns zur Sünde gemacht* wurde, ist der Niederschlag dieser bitteren Erfahrung. Sie wurde gerade dem zuteil, der so bedingungslos Versöhnung praktizierte, daß er darin *Gott bei uns vertrat*. Jesu Praxis der Versöhnung war ja alles andere als die Aufrichtung einer Norm platter Versöhnlichkeit. Es bedurfte seines ganzen Lebenseinsatzes, um die »neue Selbstverständlichkeit der Versöhnung gegen das herrschende Selbstverständliche«¹¹ durchzusetzen. Jesu »Heil den Armen« zog das »Wehe den Reichen« nach sich (Lk 6,20–26), von ihm wird sogar gesagt, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern Entzweiung (Lk 12,51). Solche Worte spielen auf die Wirkung an, die Jesus bei den Menschen hervorgerufen hat, die mit ihm zu tun bekamen. Jesu Worte und Taten wirkten ausgesprochen aufdeckend. So wie im Gleichnis die verzeihende Liebe des Vaters den Neid und die untergründige Rivalität des älteren Sohnes auslöste, so begann das »Murren« der Selbstgerechten (Lk 15,2) alsbald den tätigen »Jammer« Jesu über die Verlorenen zu begleiten. Seine Solidarität mit Huren, Zöllnern und Unreinen mußte alles, was Sitte und Anstand hatte, provozieren, weil es allen den Schleier der Anständigkeit raubte. Vor allem: Jesus tabuisierte die Aggressivität keineswegs, sondern legte sie bloß. Der Stachel der sogenannten radikalen Forderungen der Bergpredigt liegt ja zunächst einmal in ihrer illusionslos decouvrierenden, alle Destruktivität und verborgene Neigung zur Gewalttat entlarvenden Kraft (Mt 5,21ff.).¹² Wer sollte auf die Dauer diese öffentliche Demaskierung der geheimsten Leidenschaften ertragen? Wenn an ihnen gerührt wird, heißt es: »Da rast der See und will sein Opfer haben.« Die von ihren Leidenschaften gepackte Menge folgt dann dem uralten Mechanismus der Sündenbockprojektion, in der unschuldiges Leben plötzlich alle Gewalt auf sich zieht und mit sich wegträgt¹³: ein Psycho- und Soziodrama, das – zur Zeremonie gebändigt – im sakralen Brauchtum vieler Völker auftritt. Seiner kathartischen Wirkung wegen wurde es auch in Israel als eher volkstümlicher Eliminationsritus am Rande des großen Versöhnungstages begangen (Lev 16).¹⁴ »Für uns zur Sünde gemacht«: Recht verstanden artikuliert diese Formel eine bestürzende Wahrheit, die die Oberflächenlogik der Strafe und der Alltagsmoral sprengt. Wir haben es mit einer Verarbeitung von Jesu gewaltsamem Tod zu tun, die sich der archaischen Allgegenwart eines Dramas bewußt geworden ist, auf dessen Höhepunkt das tragische »alle gegen einen« in das Ruhe und Gemeinschaft gewährende »einer für alle« umschlägt. Auch das Geschick der leidenden Gerechten in Israel wurde in diesem Schema reflektiert (Jes 53). Und doch hat das »Wort von der Versöhnung« eine entscheidende zusätzliche Dimension aufgedeckt: Dieses Ereignis muß in der Kette des Geschicks der verfolgten Propheten als das letzte und endgültige gelten:

11 *E. Jünger*: *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1977². S. 486.

12 Vgl. dazu *H. R. Reuter*: *Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute*. ZEE 23 (1979) S. 84–105.

13 Vgl. dazu im Anschluß an *R. Girard*: *La violence et le sacré*. Paris 1972., das interessante Buch von *R. Schwager*: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München 1978.

14 Vgl. *H. Gese*: *Die Sühne*. In: *Zur biblischen Theologie*. BEvTh 78, München 1977. S. 85–106, bes. S. 102.

»alle gegen einen« – »einer für alle« – nun aber »ein für allemal« (Röm 6,10). »Gott in Christus« erweist sich damit als grundverschieden von allen Objekten sakraler und religiöser Verehrung, die wenigstens dies gemeinsam haben, daß sie in der Janusköpfigkeit des tremendum et fascinosum auf den Menschen herabblicken und so, indem sie Schrecken und Entzücken zugleich auslösen, den Teufelskreis der Opferproduktion in Gang halten. »Gott in Christus« jedoch ließ sich seine Aufopferung gefallen, ohne zurückzuschlagen. Laut des österlichen »Wortes von der Versöhnung« entbot der getötete Sündenbock seinen Friedensgruß. Die Gruppe kann sich mit ihm identifizieren, seinem »Geist« Raum geben. »Zorn« Gottes nennt Paulus nur die Kehrseite von Gottes gewaltloser Liebe, die uns dem Schicksal unserer eigenen gewalttätigen Handlungen überläßt (Röm 5,9; 1,18ff.).

Wenn das Neue Testament das Ereignis der Versöhnung durch den Tod Jesu sodann mit der Wendung deutet, Gott habe ihn *in seinem Blut zur Sühne hingestellt* (Röm 3,25), so sprengt auch diese Formel die Schranken eines sakralen Instrumentalismus. Dieser Sachverhalt wird durch Übersetzungen verdunkelt, die nahelegen, bei dem griechischen Wort hilastērion an ein Sühnopfer oder Sühnmittel zu denken. Damit ist jedoch die Bedeutung des Terminus im Neuen Testament keineswegs sachgemäß wiedergegeben.¹⁵ Hilastērion steht vielmehr für das Sühnmal, die kapporaet, jene Platte auf der Bundeslade zwischen den Cheruben, über deren Funktion uns die Priesterschrift belehrt (Ex 25,22; Lev 16). Die kapporaet war der Ort der höchsten Sühnung am großen Versöhnungstag, wenn der Hohepriester durch den Vorhang hindurch ins Allerheiligste trat, um das Blut des Opfertieres auf die Platte zu sprengen. Kapporaet/hilastērion ist nicht das Opfer, sondern der Ort der Sühne. Als Leerstelle zwischen den Cheruben ist sie der Wohnsitz des unsagbaren Gottes, die Stätte seiner Präsenz, der Ort der intensivsten Begegnung mit ihm. Daran knüpft die judenchristliche Traditionslinie an, die Paulus Röm 3,24–26 zitiert. Zumal der Hebräerbrief hat alle Kraft darauf verwandt, das Priestertum Jesu Christi als Antitypos zum Hohenpriestertum des alten Bundes auszulegen (Hebr 9,24–28). »Christus – in seinem Blut zur Sühne hingestellt«: Diese Formel verarbeitet gleichsam die Innenseite dessen, was im gewaltsamen Tod Jesu durch Menschenhand geschah. Diese Innenseite betrifft Jesu Beziehung zu Gott. Sie erklärt, warum das »einer für alle« die Endgültigkeit des »ein für allemal« hat. Nicht von einem Opfer als Ersatzleistung für einen ihm äußerlichen Zweck spricht die Formel, sondern vom Selbsteinsatz Jesu ins Geheimnis Gottes. Während der Hohepriester stets eine Schlüssel sühnenden Blutes in der Hand hielt, hatte Jesus, als er vor das Angesicht Gottes trat, nichts in der Hand, nicht einmal sich selber. Als er am Kreuz einen Schrei tiefer Verzweiflung und Gottverlassenheit ausstieß, zerriß der Vorhang im Tempel (Mk 15,34ff.) und gab das Allerheiligste für die Welt frei. Im Moment dieses Schreis und dieses Risses hat Jesus die ihm feindliche Menschenwelt gegen Gott bei Gott vertreten und das Geheimnis Gottes veröffentlicht. Die Formel gibt zu verstehen, Jesus sei öffentlich zur Sühne hingestellt worden. Er ist an die Leerstelle getreten. Er hat Gott bewogen, endgültig herauszugehen aus seiner heiligen und herrlichen Wohnung, seine Hütte aufzuschlagen bei den Ärmsten und seinen Platz einzunehmen bei den Gefolterten. Zum Zeitpunkt dieses Schreis und dieses Risses ist die ganze Welt geheiligt und ist das Heilige ganz weltlich geworden: Himmel und Erde sind versöhnt. In der Beziehung zu Gott ist Jesu Kreuz nicht Opfer, sondern Ort. Ort höchster und letzter Begegnung, in der Jesus *uns*

15 Vgl. P. Stuhlmacher, a.a.O., S. 117–135; H. Gese: a.a.O. S. 102.

bei Gott vertrat. Nicht Mittel, sondern Moment der Versöhnung – den Kult der Sühne ein für allemal entzaubernd.

Diese Entzifferung des Wortes von der Versöhnung hängt keineswegs daran, daß Jesus selbst seinen Tod entsprechend verstanden oder gar beschleunigt hat.¹⁶ Einer solchen Möglichkeit gegenüber wird man sogar ausgesprochen zurückhaltend sein, um nicht der Gefahr einer Aufwertung des Leidens Jesu auf Kosten aller übrigen Leiden der Weltgeschichte zu erliegen. Immerhin muß Paulus seine Verkündigung der Versöhnung gerade 2Kor 5,16 von denen abgrenzen, die allzuviel Gewicht auf die heroische Vergangenheit Jesu legen.¹⁷ Schließlich: So gewiß die Texte mit dem Motiv der Sühne arbeiten, um ihren überschießenden Sinn zu entbinden, sowenig darf doch, nachdem dieser verstanden ist, mit dem alten Vorstellungsmaterial einfach weitergearbeitet werden. Vielmehr ist die Tat des Versöhners eher als *Stellvertretung* denn als Sühne zur Sprache zu bringen, und zwar in doppelter Hinsicht: *Jesus vertritt Gott bei uns und uns bei Gott.* Dies bewirkt eine Entsakralisierung des Heiligen, die dem Zyklus der Opferproduktion die Grundlage entzieht, und eine Heiligung der Welt, die alles Leben unwiderruflich in Schutz nimmt. Wer dies für sich gelten läßt, das heißt in der Sprache des Apostels: »glaubt«, dem dürfte wahrhaftig eine radikal neue Selbstverständlichkeit aufgegangen sein, die man angemessen nur mit Paulus als »neue Schöpfung« beschreiben kann (2Kor 5,17). Weil sie mit Gott versöhnt ist, darum darf die Menschheit endlich auch untereinander versöhnt leben und so die Gerechtigkeit selber darstellen (2Kor 5,21), die Gott erwiesen hat (Röm 3,26).

2.2. *Eher Befreiung als Anpassung*

In einer seiner hymnischen Dichtungen feiert der Kolosserbrief die Versöhnung des Alls.¹⁸ Das zweistrophige Lied preist Christus nicht nur als den Anfang eines Lebens aus dem Tode, in dem schlechthin »alles« versöhnt ist (Kol 1,18b–20), wofür der Verfasser eine besonders kräftige sprachliche Variante gewählt hat (apokatallassein). Der Hymnus lobt Christus auch und zuvor als Mittler und Erhalter der ganzen Schöpfung von Anbeginn her (Kol 1,15–18a). Beides konfrontiert uns mit der ideologischen Verführbarkeit des christlichen Glaubens.

Der Brief an die Gemeinde in Kolossä läßt dies erkennen. Die Gefährdung kam dort von einer intellektuellen Bewegung, die die Grundstrukturen der Welt zum Gegenstand der Pietät machte. Die Stoffe, aus denen die Welt gewirkt war, und die Elemente, aus denen sie sich zusammensetzte, wurden als Mächte und Gewalten gefürchtet und verehrt. Der Mythos bändigte eine Hintergrundangst, wonach das gefügte System der kosmischen Elemente jederzeit der Gefahr der Auflösung ausgesetzt war. Eduard Schweizer hat die Stimmung der Zeit beschrieben: »Die Erde war nicht mehr der sichere Boden, auf dem man festen Stand gewinnen konnte. Sie war brüchig geworden. Alle Elemente waren im Aufruhr, und nur das prekäre Gleichgewicht im Kampf aller gegen alle hielt die Welt einigermaßen zusammen. Aber Naturkatastrophen ließen

16 Gegen *P. Stuhlmacher*, a. a. O., S. 27ff., S. 56ff. Für das historisch-kritisch gesicherte Minimum hält man sich immer noch am besten an *H.E. Tödt*: *Der Menschensohn in der synoptischen Tradition*. Gütersloh 1978⁴.

17 Vgl. *D. Georgi*: *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*. WMANT 11. Neukirchen-Vluyn 1964. S. 208ff.

18 Vgl. *E. Schweizer*: *Versöhnung des Alls*. Kol 1,20. In: *G. Strecker (Hg.): Jesus Christus in Historie und Theologie*. Tübingen 1975. S. 487–501.

ahnen, was geschehen könnte, wenn eines der Elemente das Übergewicht bekäme, die Erde zur Dürre, das Wasser zur Flut, das Feuer zum Vulkanausbruch, die Luft zum Zyklon würde. Wer garantierte, daß sich die Elemente nicht völlig aus ihrer Ordnung lösten, so daß der gesamte Kosmos in einem fürchterlichen Weltenbrand oder einer alles vernichtenden Sturmflut auseinanderbrach?«¹⁹

Die kolossische Ideologie suchte Einheit und Zusammenhalt des Kosmos durch Demut (Kol 2,18.23), durch Ein- und Unterordnung unter die gegebene Verfassung der Welt zu gewährleisten. Nährboden dieser Propaganda der Fügsamkeit unters Bestehende dürfte die politisch-soziale Lebenswirklichkeit im römischen Imperium gewesen sein. Man kann ihre Vertreter unter den politisch einflußlosen, aber sozial privilegierten Angehörigen der Ober- und Mittelschichten vermuten. In der Hypostasierung der irdischen »Throne« und »Gewalten« zu himmlischen »Herrschaften« und »Mächten« verarbeiten sie »ihre politische Ohnmacht gegenüber der zwingenden römischen Staatsmacht, aber auch den Genuß ihrer Segnungen durch die Aufrechterhaltung der bestehenden Sozialordnung, von der sie profitierten.«²⁰ Die kolossische Irrlehre dürfte Einblick in die Ambivalenz gewähren, die der Sakralisierung politischer Herrschaft entspringt: Sie wird als zugleich schrecklich und förderlich erfahren. Auch die Bewältigung dieser Ambivalenz durch Einordnung in die Pax Romana fordert ihren Preis; nun nicht mehr unbedingt als sakrifizielle Ersatzleistung, auch nicht notwendigerweise als Verzicht auf gewisse bürgerliche Freiheiten. Der Preis wird erkennbar in einer weltanschaulichen Rationalisierung, die die natürlichen Seiten des Lebens abwertete. Der Bestand der Welt scheint durch Unterdrückung der inneren Natur, durch Askese, Berührungstabus, Reinheitswahn und zwanghafte Strukturierung der Zeit erkaufte worden zu sein (Kol 2,16.21.23).

Der Glaube der Christen hat seiner Verführbarkeit zur Ideologie nicht schon dann erfolgreich widerstanden, wenn er gegen den horror vacui vor der Selbstauflösung des Kosmos den solennen Lobpreis des Schöpfungsmittlers und Allversöhners anstimmt. Wo Christus zum umfassenden und alles unter sich begreifenden Prinzip der Weltelemente gemacht wird, wird er selber in den vorfindlichen Grundriß der Welt integriert und ihm unterworfen. Dieser Gefahr erliegt die Gemeinde immer dort, wo sie die Erfahrung des Ausgeliefertseins an die kosmischen Mächte in der Anbetung des »Erstgeborenen aller Schöpfung« (Kol 1,15) bloß kompensiert. Sie würde damit ihr Zeugnis zur privatisierten Feier der illusionären einen und heilen Welt verkommen lassen. Die Versuchung zur Anpassung an die Mächte und Gewalten der bestehenden Welt ist aber auch dort auf dem Plan, wo die Gemeinde die Versöhnungsbotschaft vom »Erstgeborenen aus den Toten« (Kol 1,18), die »Königsherrschaft Christi«, unmittelbar politisiert und dabei die Gegenfixierung nicht durchschaut, mit der sie die Militanz der Mächte und Gewalten nachahmt. Gewiß: Auch hier zeigt sich, daß der Versuch, das »Wort von der Versöhnung« zu kommunizieren, an Grenzen des verfügbaren Sprachmaterials gerät. Der Kolosserbrief hat ja mit Vorliebe auf Traditionen zurückgegriffen, die das Versöhnungsgeschehen als »Sieg« beschreiben (vgl. Kol 2,13–15). Gleichwohl: Wenn man den literarkritischen Hypothesen der meisten Ausleger trauen darf, ist sein Verfasser dem ideologischen Mißbrauch des Glaubens an den Schöpfungsmittler und Allversöhner durch eine zweifache Kommentierung entgegengetreten.

19 E. Schweizer: Der Brief an die Kolosser. EKK. Neukirchen-Vluyn 1976. S. 217.

20 K. Wengst: Versöhnung und Befreiung. EvTh 36 (1976) S. 14–26. Zitat S. 17.

In einem Zusatz zur zweiten Strophe des Christusliedes hat der Paulusschüler festgehalten, daß der Frieden und Versöhnung schaffende Sieg über die Mächte durch das reine Gegenteil, die Niederlage und Ohnmacht des Kreuzes hindurch erfolgt ist (Kol 1,20). Indem der Schreiber des Briefes genötigt ist, die »durch das Blut seines Kreuzes« erwirkte Aufhebung der Sünde gerade gegen die in Kolossä eingedrungene Irrlehre geltend zu machen, tritt mit wünschenswerter Klarheit das genuin paulinische und jesuanische Verständnis der Sünde zutage: Die Wirklichkeit der Sünde sprengt den juristischen Aspekt der Übertretung und das moralische Raster der schuldhaften Verfehlung. »Sünde wird manifest im Sichfügen in die Machtstrukturen einer vorgegebenen Weltordnung, um darin Lebenssicherung und Lebensgewinn zu erhalten.«²¹ Sünde ist gehorsame Unterordnung unter die Mächte des Bestehenden, ängstliche Einordnung in die eigengesetzlichen Strukturen der vorhandenen Welt, nachahmende Anpassung an die »Satzungen« (Kol 2,14) der gewaltschürenden Gewalten. Sünde ist in Feindschaft gegen Gott verharrende Einordnung in einen vorgegebenen Gewaltzusammenhang, dessen Bann doch ein für allemal durch den Versöhner selbst gelöst wurde, als er alle Gewalt auf sich gezogen hat. Versöhnung ist für den Verfasser pointiert nicht Erlaß der Schulden, sondern an ihrer Wurzel: *Befreiung* vom Zwang zu Anpassung und Unterordnung.

Auch in der ersten Strophe des Hymnus hat der Verfasser eine Metaphysik korrigiert, die die fragile Einheit der Schöpfung unmittelbar auf Christus als die allmächtige Kraft zurückführt, die die Welt im Innersten zusammenhält. Gegen eine Weihe des Bestehenden, die die vorgegebene Lebenswirklichkeit ungebrochen in das Licht ihres Urbildes rückt, verweist der Verfasser auf die Gemeinde als den historischen Ort der Einwohnung Christi (Kol 1,17f.). Daß Christus das Haupt des Leibes ist, also diejenige Einheit, ohne die ein gegliedertes Ganzes in seinen Teilen nicht zusammenstimmen kann – dies bezieht er dem paulinischen Leib-Christi-Gedanken entsprechend auf die ekklesia (Kol 1,18). Die Gemeinde, und nicht irgendeine hinterweltliche Realität, ist der Ort, an dem das Zusammenstimmen widerstreitender Teile *soziale* Wirklichkeit geworden ist. Als Gemeinschaft der Versöhnten existierend, verkörpert die Gemeinde zugleich das Bild des Erstgeborenen aller Schöpfung, und umgekehrt ist ihr Lob der guten Schöpfung in nichts anderem gegründet, als der *neuen* Selbstverständlichkeit der Versöhnung. Aber wie kommt Versöhnung in einer Gemeinschaft von Menschen zum Ziel?

2.3. *Eher Anerkennung als Vermittlung*

Der Epheserbrief verkündet Christus als den neuen Menschen, der die Mauer zwischen bis aufs Blut verfeindeten Gruppen durchbrochen hat (Eph 2,14–17). Expressis verbis wird hier die Versöhnung (apokatallassin) mit Gott zugleich als Aufhebung des Antagonismus unter den Menschen und als friedensstiftende Vereinigung von Fernen und Nahen gefeiert. Dies stellt die christliche Gemeinde vor die Frage nach ihrer Konfliktfähigkeit und darin vor die Frage nach ihrer Friedensfähigkeit.

Der Verfasser des Briefes an die Epheser war genötigt, sich der Herausforderung zur innerkirchlichen Bewährung der neuen Selbstverständlichkeit der Versöhnung an dem für seine Gemeinde und die Christenheit aller Zeiten gravierendsten Punkte zu stellen – dem Verhältnis von Juden

21 K. Wengst, a.a.O., S. 21.

und Christen. In den Jahren 70 n. Chr., zu einer Zeit, da sich in der kleinasiatischen und ägyptischen Diaspora trotz kaiserlicher Toleranzedikte ein Feindschaftsverhältnis zwischen Juden und einheimischer heidnischer Bevölkerung entwickelt hatte, das sich jederzeit in Pogromen entladen konnte, zielt der Ephesertext »hinein in die Welt des antiken Antisemitismus und der jüdischen Heidenverachtung und verkündet *hier* die Überwindung der Juden und Heiden bislang trennenden Feindschaft durch Christus den Versöhner«. ²²

Gleichwohl ist genauer zu fragen, was damit für das Verständnis von Versöhnung gesagt ist. Weniger relevant ist dabei, ob auch in diesem Text ein kosmologischer Christusmythos verarbeitet ist oder nicht. Woran der Briefsteller anknüpft, ist offenkundig die messianische Friedenserwartung, der ein kommender König des Schalom (Jes 9,5; vgl. bereits Ri 6,24) verheißt ist, und die die Freudenboten (Jes 52,7) dessen besingt, der Friede denen in der Ferne und denen in der Nähe verschafft (Jes 57,19). In der Art einer rabbinischen Schriftexegese wird Christus als »unser Friede« vorgestellt (Eph 2,14). Er selber gibt einer Menschheit Raum, in der Juden und Heiden zu einer neuen Lebensgemeinschaft versöhnt sind. In Christus haben die vormals fernen Völker Zugang gewonnen zur Hoffnung des Volkes Gottes, dem das Wort der Verheißung immer schon nahe war. Dieser Zutritt der Heiden zu den Verheißungen Israels ist dadurch eröffnet worden, daß Christus in seinem leiblichen Tod das Gesetz als die separierende »Trennwand des Zaunes« zwischen Juden und Heiden abgebrochen hat. Der Verfasser beschreibt dieses Gesetz näher als das »Gesetz der aus Satzungen bestehenden Gebote« und spielt dabei wohl auf die besondere Rolle der rituellen Vorschriften im zeitgenössischen Diasporajudentum an. Die Tora wurde hier als undurchdringliche Mauer von kosmischen Dimensionen verstanden, die durch die Apartheid von Beschnittenen und Unbeschnittenen die reine Lebensordnung des Judentums schützen sollte, in Wirklichkeit aber durch ihren übersteigerten Absolutheitsanspruch nur gruppenspezifische Fixierungen, Isolation, Kommunikationsabbruch, ja letztlich Haß und Mißgunst der Umwelt zu schüren vermochte. In dieser Situation wechselseitiger Feindseligkeit und Entfremdung verweist der Epheserbrief auf die Einheit des Leibes Christi, also auf die Juden- und Heidenchristen einende Kirche als »Modell von Realversöhnung«. ²³ Er vertritt, genauer gesagt, ein ekklesiologisches Integrationsmodell der Versöhnung. Traditionellerweise dient dieses Modell auch heute einer volksgemeinlich zahmen Aktualisierung, die dazu neigt, den unsträflichen friedvollen Wandel innerhalb der Gemeinde (vgl. Eph 5,27) und den nach außen vorbildhaften Erhalt des innerkirchlichen Friedens als Konsequenzen der Mahnung zum gegenseitigen Ertragen in Liebe (Eph 4,2) herauszustellen. Die Kirche als Repräsentantin geschehener Versöhnung hat die Welt als Schauplatz des Versöhnungsgeschehens verdrängt. Diese Auslegung der Versöhnung als innerkirchlicher Integration und Vermittlung durchzieht jedoch schon von ihrem Ursprung her eine Zweideutigkeit. Einerseits kommt mit der Kirche eine objektive »Zwischeninstanz« in den Blick, deren Selbstverständnis es sein mag, »die durch Christus grundsätzlich gewirkte Pazifizierung der Welt in die Geschichte hinein« zu realisieren. ²⁴ Andererseits lebt die durch sie repräsentierte Versöhnung von der These, daß die Kirche als das

22 P. Stuhlmacher, a. a. O., S. 224–245, Zit. S. 243. Vgl. im übrigen J. Gnilka: Christus ist unser Friede – ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2,14–17. In: G. Bornkamm/K. Rahner (Hg.): Die Zeit Jesu. Freiburg/Basel/Wien 1970 S. 190–207; und v. a. H. Merklein: Christus und die Kirche. Stuttgart 1973.

23 P. Stuhlmacher, a. a. O., S. 243.

24 J. Gnilka, a. a. O., S. 204.

neue Israel die Verheißungen des alten Bundes beerbt und das erwählte Restisrael in sich integriert habe.²⁵

Es ist leicht zu sehen, daß diese Konkretion des Wortes von der Versöhnung, vor die uns der Epheserbrief stellt, von unmittelbarer Bedeutung ist für jenen Frieden, der auch und gerade heute zwischen Menschen der jüdischen und der christlichen Glaubensweise auf dem Spiel steht. Muß uns aber nicht gerade dieses Thema zur Entwicklung eines vom Konzept des Epheserbriefs abweichenden Modells der Versöhnung führen? Gibt es eine Alternative zum Verständnis der Versöhnung als vereinnahmender Integration? Erlaubt uns das Neue Testament eine Deutung des Versöhnungsgeschehens, in der das Ertragen des Konflikts Vorrang hat vor vermittelnder Einvernehmlichkeit? Wie kann die Spannung zwischen »unserer« Versöhnung und der Versöhnung der »Welt«, die bei Paulus anklingt (2Kor 5,18f.), durchgehalten werden in den Zerreißproben der Welt, ohne bestehende Gegensätze zu vernebeln?

Nun, auch Paulus selbst hat einmal das Stichwort Versöhnung im Zusammenhang seiner Anstrengung verwandt, den scheinbar zwischen Juden und Christen klaffenden Abgrund zu verarbeiten. In seiner »Schutzrede für Israel« (Röm 9–11)²⁶ hat er die »Verwerfung« Israels als den geheimnisvollen Umweg bezeichnet, durch den die Versöhnung (katallagē) übergegriffen hat auf die ganze Menschheit (Röm 11,15). Im Hintergrund der Verwerfung Israels steht ja die Verwerfung Jesu durch Israels Repräsentanten, die damit indirekt bewirkt haben, daß nun unverdientermaßen die Heiden zuvor, ganz Israel jedoch erst am Ende die Fülle der versöhnten Menschheit vollenden (Röm 11,25–36). Was bedeutet dies für unsere Frage? Das paulinische Zeugnis impliziert ein weltgeschichtliches Konflikt- und Prozeßmodell der Versöhnung. Eher als Integration und Vermittlung erfordert es in den härtesten Spannungsfällen der Lebenswirklichkeit die *Anerkennung* des anderen. Es fordert dazu heraus, im Streit um die Wahrheit die gemeinsame Suche nach der Wahrheit zu bewahren. Das paulinische Verständnis der Versöhnung enthält die Nötigung, sich dem Widerspruch des Konfliktpartners auszusetzen, zumal dem Widerspruch derer, die auf den Ausstand messianischer Versöhnung in unserer Welt verweisen; es setzt voraus, sich im offenen Dialog betreffen zu lassen und durch die Realität des Konflikts hindurch Versöhnung zu riskieren, statt vorschnell zu proklamieren. Gott hat ja *alle* im Ungehorsam gegen ihn zusammengeschlossen, um sich *aller* zu *erbarmen* (Röm 11,32): Die Dialektik der Versöhnung, die Paulus so auf den Begriff gebracht hat, ist keine andere als die, die in dem vom »Jammer« bewegten Vater des Gleichnisses anschaulich wird, der rivalisierende ferne und nahe Söhne zu Tisch lädt.

25 Dies zeigt sich auch daran, daß Eph den gesetzeskritischen Ertrag der paulinischen Theologie in einer ungewöhnlich zugespitzten Form zur Geltung bringt, wenn er davon spricht, Christus habe das Gesetz »vernichtet« (Eph 2,14). Paulus selber jedoch hat zwar das Ende des Gesetzes als Heilsweg proklamiert (Röm 10,4), aber zugleich festgehalten, »vernichtet« werde durch den Glauben nicht das an sich gute und heilige Gesetz, sondern der auf sich selbst bezogene Mensch, dem das Gesetz zum Verhängnis werden muß (Röm 3,31; 7,7ff.). Diese Differenz wird von P. Stuhlmacher (a.a.O., S. 237) allzu glatt überspielt.

26 Vgl. L. Steiger: Schutzrede für Israel. Römer 9–11. In: *Tb. Sundermeier (Hg.): Fides pro vita mundi*. Gütersloh 1980. S. 44–58.

3. Versöhnung als einladende Bitte und nicht als Dekret

Wir haben drei Aspekte des Versöhnungsgeschehens bedacht, um Rechenschaft über den »Dienst der Versöhnung« (diakonia tēs katallagēs) geben zu können. Diese Reihenfolge ist unumkehrbar. In 2Kor 5,18–21 hat Paulus den »Dienst der Versöhnung« zu den Menschen hin in genauer Entsprechung zum Ereignis der Versöhnung von Gott her entfaltet. Gemeint ist mit diesem Dienst zunächst nicht mehr und nicht weniger als die Verkündigung eben jenes Wortes der Versöhnung. Dieser Dienst ist schon deshalb anspruchsvoll genug, weil wir gesehen haben, daß das »Wort von der Versöhnung« überall dort tiefgreifenden Mißverständnissen ausgesetzt ist, wo es als religiöses Machtwort oder als moralische Grundnorm aufgefaßt wird. Daß das »Wort von der Versöhnung« weder das eine noch das andere, daß es weder Lehrsatz noch Sittengesetz ist, sondern nichts als Hilfe zum Gelingen guten Lebens – dies in Predigt, Unterricht und Seelsorge praktisch und einigermaßen unmißverständlich zu bewähren, ist ein Herz, Hand und Hirn überaus beanspruchender Dienst.

Dieser das »Wort von der Versöhnung« bezeugende Dienst wäre allerdings noch einmal mißverstanden und in seiner alles umfassenden Weite verkannt, wollte man ihn auf ein kirchliches »Amt« beschneiden, »das die Versöhnung predigt«, wie dies noch die letzte Revision der Lutherbibel und manche Exegeten nahelegen. Diakonia/diakonein ist Ausdruck für die unterschiedlichsten Handlungen und Tätigkeiten, die anderen zugut erfolgen, und anfänglich keineswegs terminus technicus eines besonderen Amtes. Wohl aber ist der mit diakonia gemeinte Dienst darin von spezifischer Qualität, daß er die einem anderen ganz persönlich erwiesene Hilfestellung und Fürsorge bezeichnet.²⁷ Im Unterschied zu allen synonymen Wörtern steht bei diakonia eine unmittelbare personale Zuwendung im Vordergrund, die alle Herrschaftspositionen, Rollenfixierungen und Loyalitätsverpflichtungen unterläuft. Die Grundbedeutung von diakonein als »aufwarten bei Tisch« aufgreifend (Lk 10,40; 17,8; Joh 12,2), haben die Evangelien mit diesem Wort jene Kommunikationsform beschrieben, die bei Jesu Mahlgemeinschaften etwas vom Fest messianischer Versöhnung erahnen ließ (Lk 12,37; 22,26f.). Und die Evangelien haben darüber hinaus das im Geschick Jesu vollzogene Ereignis der Versöhnung selber als die Konsequenz dessen verstanden, daß er wie ein »Diener« unter den Menschen war (Mk 10,45). »Dienst« bezeichnet so gesehen eine uns vielleicht etwas antiquiert in den Ohren klingende, nichts desto trotz aber fundamentale Struktur solidarischen Miteinanderlebens.

Die Gemeinde kommt von einem Wort der Versöhnung her, in dem der Grund solchen Miteinanderlebenskönnens gelegt ist. Wir haben versucht, dies unter drei Gesichtspunkten zu interpretieren. Der Gemeinde Jesu Christi – Kirchen, christlichen Gruppen und allen, die darüber hinaus von der Menschlichkeit Jesu betroffen sind – ist von daher für ihren Dienst der Versöhnung die Richtung deutlich genug vorgezeichnet: nach innen geht es um die *Aufarbeitung der Paradoxie des Christentums*, des Widerspruchs zwischen seinem gewaltfreien Ursprung und seiner gewaltfördernden Geschichte; es geht darum, *auf der Hut zu sein vor der Ideologisierung des Glaubens zur Weihe des Bestehenden*; es geht nicht zuletzt um die *eigene Friedensfähigkeit im notwendigen Streit*. Über die Grenzen der Gemeinde hinaus gilt es, *durch die Ehrfurcht vor dem Leben der Solidarität mit den Opfern der Geschichte eingedenk zu sein; Spielräume der Freiheit*

27 Vgl. H.W. Beyer: Art. diakoneō etc., ThW II. S. 81–93.

gegen mächtige gesellschaftliche Zwänge zur Anpassung zu wahren und zu erweitern; schließlich Konflikte nicht zu tabuisieren, sondern als Lernchancen anzunehmen und produktiv zu machen.

Wechselseitiger »Dienst« ist die Grundform kommunikativen Handelns. Er ist, recht verstanden, der Kern eines Handelns, das dem anderen das Lebensnotwendige besorgt, ohne es ihm aufzudrängen. Darum kennt solches kommunikativ-solidarisches Handeln eine elementare Geste. Es ist die *Bitte*. Die Grundlage, auf die Paulus seinen Dienst der Versöhnung im Briefwechsel mit der Gemeinde in Korinth stellte, war das Wort und die Handlung der Bitte: »Laßt euch versöhnen mit Gott!« (2Kor 5,20). Die Bitte gewinnt, aber sie zwingt nicht. Die Bitte ist einer Sprache mächtig, die es vermag, dem Erbetenen zwanglos Raum zu verschaffen. Paulus hat dabei allerdings seine Bitte um die Versöhnung keineswegs als ein beliebiges, kraftloses Gerede aufgefaßt. Er bittet ja in der höchsten Verbindlichkeit und Dringlichkeit, die ihm zu Gebote stand; er bittet in der Vollmacht seines apostolischen Auftrags als »Botschafter an Christi Statt«, ja als »Mitwirkler« Gottes (2Kor 5,20; 6,1). Im Dienst der Versöhnung zu sprechen und zu handeln bedeutet darum durchaus, einer schlechthin bezwingenden, eigentlich gar nicht zu leugnenden Wahrheit zur Einsicht zu verhelfen. Es bedeutet, in der Autorität des bittenden Jesus zu sprechen.²⁸

Die Sprachform, in der Jesus die Menschen kraft seiner natürlichen Autorität unaufhörlich gebeten hat, war das Gleichnis. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn hat er den Vater selber bitten lassen (Lk 15,29). Im Gleichnis hat er die Hörer in ihrer Alltagsrealität abgeholt, um sie in die Selbstverständlichkeit einer neuen Schöpfung zu versammeln. Im Dienst der Versöhnung für den Frieden der Welt das Wort zu ergreifen – dies erfordert womöglich auch von Kirchen und christlichen Gruppen heute in verstärktem Maße Phantasie für eine neue, der Versöhnung entsprechende Kommunikationsform.

Über die Richtung des kirchlichen Sprechens zum Frieden kann wiederum kein Zweifel bestehen: In einer Welt, in der Massenvernichtungsmittel Frieden durch Abschreckung gewährleisten sollen, in einer Welt also, die die schiere Existenz der Bombe zum globalen tremendum et fascinosum sakralisiert hat und der das drohende Gericht des atomaren Holocaust zum vermeintlichen Segen gereicht – in dieser Welt wird das Wort der christlichen Gemeinde immer auch eine Form des *Bekennens ihres Glaubens* sein. Das Bekenntnis zur Versöhnung mit Gott ist die Form, in der die Gemeinde den Kult der Gewaltpotentiale entsakralisiert und delegitimiert. Eine Kirche, die dieses Bekenntnis wagt, muß sich aber des weiteren auf die *politische* Diskussion einlassen, wie dieses Bekenntnis in realistische Schritte umgesetzt werden kann. Dies müssen freilich solche Schritte sein, die als Ausstieg aus dem Nachahmungshandeln rivalisierender Mächte erkennbar sind und sich der Eigendynamik des Rüstungswettlaufs verweigern. Eine Kirche, die dieses Bekenntnis wagt, muß also ihre Worte so wählen, daß die Versöhnung bekannt wird, ohne die alten Selbstverständlichkeiten unserer Realität zu überspringen. Und sie muß ihre Sprache so wählen, daß sie zur Wahrheit einlädt, ohne zu zwingen, ja, daß sie diese Wahrheit *kommuniziert, ohne zu exkommunizieren*.

Gegenwärtig (September 1982) scheint es noch so, als fiele in der kirchlichen Friedensdiskussion

28 Vgl. E. Jünger: Die Autorität des bittenden Christus. In: Unterwegs zur Sache. BEvTh 61. München 1972. S. 178–188.

der Bundesrepublik beides auseinander. Die Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes vom Juni 1982 proklamiert das Bekenntnis in einer eher dogmatisch-deduzierenden Sprache, ohne die Konsequenzen für das politische Handeln und das Verhalten des einzelnen differenziert zu diskutieren. Die Denkschrift der EKD vom Oktober 1981 versucht, die differierenden Positionen im Gespräch zu halten, ohne zum verbindlichen Zeugnis des Glaubens einzuladen.²⁹ Womöglich benötigt auch das Wort der Kirche zum Frieden, ihre Friedensethik, eine neue, einladendere Sprache. Deren Grundform ist nicht das Dekret, sondern die Bitte: »Laßt euch versöhnen mit Gott!« Und insofern darf man am Ende einer systematischen Besinnung mit einem großen Lehrer der Kirche die ganz unsystematische These wagen: Diese Bitte sei »in einem Satz die ganze christliche Ethik«.³⁰

29 Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes. Gütersloh 1982; Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1981. Vgl. hingegen zur Verbindung von »weisheitlichem« und »prophetischem« Sprechen in der Handreichung der Nederlandse Hervormde Kerk (deutsch: Kirche und Kernbewaffnung. Neukirchen 1981) *H. Berkhof*: Zwischen Prophetie und Weisheit. EvKomm 15 (1982) S. 242–245.

30 *K. Barth*: Christliche Ethik. ThExhNF 3. München 1946. S. 3–10. Zit. S. 10.