

Die christliche Lehre von der Versöhnung in Theorie und Praxis der Gegenwart

Herausforderungen, Probleme, Perspektiven

*Klausurtagung der
Bischofskonferenz 2011*



Herausgegeben von Mareile Lasogga, Eberhard Blanke und Gundolf Holfert
Im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen
Kirche Deutschlands (VELKD)



**Die christliche Lehre
von der Versöhnung
in Theorie und Praxis
der Gegenwart
– Herausforderungen,
Probleme,
Perspektiven**

**Klausurtagung der Bischofskonferenz
der VELKD 2011**

Herausgegeben von
Mareile Lasogga, Eberhard Blanke und Gundolf Holfert

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

ISBN 978-3-943201-01-7

© Amt der VELKD, Hannover 2012

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Reichert dtp+design, Dormagen

Layout und Satz: Noémia Hopfenbach, Wedemark

Druck: breklumer.de, Husum

www.velkd.de

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Versöhnung als Überwindung von Sünde (Wolfgang Schoberth)	9
1. Bedingungen des (Miss-)Verstehens	10
1.1. Falsche Alternativen	10
1.2. Die wesentliche Vielstimmigkeit der Gottesrede	13
1.3. Zur Metakritik der Sühnopfervorstellung	16
1.4. Ein unvergleichliches „Opfer“	20
2. Sünde und Versöhnung heute	25
2.1. Die Trivialisierung der Rechtfertigungslehre und der Verlust des Trostes	28
2.2. Die individualistische Umformung des Sündenbegriffs	30
3. Zur Wiedergewinnung einer biblischen begründeten Rede von „Sünde“ und „Versöhnung“	36
3.1. Was „Sünde“ heißt, ist theologisch nur von der Vergebung her zu verstehen	36
3.2. Sünde ist Macht, nicht subjektives Verfehlen des Gesollten und Gewollten	37
3.3. Die Trennung von Gott zerstört die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens	38
3.4. Versöhnung ist Befreiung von der Macht der Sünde	39
3.5. Der doppelte Ausgang der Geschichte Jesu und das Ende der Macht der Mächte	40
3.6. Was Versöhnung heißt, ist auszusagen in der Kontinuität zum biblischen Jesus und seiner Gottesrede	41

Die Bedeutung der Versöhnung mit Gott für das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen (Christiane Tietz)	43
--	----

1. Hinführung zum Thema	43
2. Sünde als zwanghafte Selbstbezogenheit des Menschen	46
3. Freiheit von sich selbst als Befreiung von zwanghafter Selbstbezogenheit	47
4. Rechtfertigung als Unterscheidung des Menschen von seinem faktischen Selbst	49
5. Das Selbstverhältnis des Gerechtfertigten als Selbstannahme	52
6. Das Weltverhältnis des Gerechtfertigten	60

Neujahrspredigt 2005, nach dem Tsunami, Kreuzkirche Dresden, Joh 14,1-6 (Jahreslosung) (Bischof Bohl)	65
---	----

Predigt am Karfreitag, 06.04.2007 in St. Lorenz, Nürnberg, Mt 27, 33-50 (Regionalbischof Dr. Nitsche)	71
---	----

Vortrag von Landesbischöfin Ilse Junkermann am 13. März 2010 in Magdeburg (Landesbischöfin Ilse Junkermann)	81
---	----

„Die christliche Lehre von der Versöhnung in Theorie und Praxis der Gegenwart – Herausforderungen, Probleme, Perspektiven“	99
---	----

1. Hermeneutische Aspekte der christlichen Lehre von der Versöhnung	101
1.1.1 Die spezifische Sprachform des Glaubens	101
1.1.2. Konsequenzen für Verkündigung und Lehre	102

2. Die Theo-Logik der christlichen Lehre von der Versöhnung	103
2.1.1. Zum Begriff der Versöhnung	103
2.2. Biblische Metaphern und Symbole der Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu	105
2.2.1. Die Deutung des Kreuzes als Opfertod	105
2.2.2. Die Deutung des Kreuzes als Symbol des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu	107
2.2.3. Das Kreuz als Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes	109
3. Die Aneignung der Vergebungszusage im Glauben: Konstitutionsbedingungen des mit Gott versöhnten Menschen	111
Autoren und Herausgeber	119

Vorwort

Ein Blick in Zeitungen, Magazine oder ins tägliche Nachrichtenprogramm macht deutlich: Versöhnung ist auf vielfältige Weise gegenwärtig - ob nun im Alltag, wo etwa der „Wir haben uns versöhnt!“ das Ende eines lange schwelenden Konflikts markiert oder auf der Ebene politischer Verlautbarungen, wo man sich in „versöhnlichem Ton geeinigt“ hat.

Die Beispiele zeigen, wie tief der Akt der „Wiederherstellung einer schuldhaft zerrütteten Beziehung“ – und nichts anderes meint Versöhnung – im sozialen Miteinander verankert ist. Denn mit ihm verknüpft sind Reue, Vergebung und Sühne – Handlungen und Affekte, die man in ihrer Begrifflichkeit eher der Theologie oder Moralphilosophie zurechnen möchte. Doch allein die Tatsache, dass die Rechtsprechung die Kategorie der „tätigen Reue“ kennt, weist auf die nach wie vor gültige Relevanz im geltenden Werte-Kanon hin – und belegt, dass die Aktualität des Konzepts Versöhnung im sozialen Kontext.

Aus diesem Grund hat die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) ihre Klausurtagung vom 19. bis 22. März 2011 in Ratzeburg unter den Titel „Die christliche Lehre von der Versöhnung in Theorie und Praxis der Gegenwart – Herausforderungen, Probleme, Perspektiven“ gestellt. So wurde unter anderem der Frage nachgegangen, auf welche Weise die Lehre von der Versöhnung heute verstanden wird und was dies für die Wahrnehmung des Menschen als Adressat der christlichen Heilslehre bedeuten könnte. Auf der Tagesordnung standen zwei Vorträge: Prof. Dr. Wolfgang Schoberth (Erlangen) referierte über „Versöhnung als Überwindung von Sünde – Wie lässt sich die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu heute zur Sprache bringen?“ und Prof. Dr. Christiane Tietz (Mainz) über „Die Bedeutung christlicher Versöhnung für das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen“. Ergänzt wurden diese durch einen Text und zwei Predigten aus dem Kreis der Teilnehmer, die das Thema der Tagung auf je unterschiedlicher Perspektive entfalteten. So war der Vortrag von Landesbischöfin Ilse Junkermann (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland) mit „Versöhnung – 20 Jahre nach dem Ende der SED-Diktatur“ über-

schrieben. Die Predigten von Landesbischof Jochen Bohl (Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens) und Regionalbischof Dr. Stefan Ark Nitsche aus Bayern sind weitere Beispiele für die Entfaltung des Themas aus aktuellem Anlass.

Dieser Band dokumentiert die Vorträge sowie die Predigten und fasst den Verlauf der Beratungen in einem Bericht zusammen.

Hannover, im Januar 2012

Die Herausgeber

Versöhnung als Überwindung von Sünde

Wie lässt sich die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu heute zur Sprache bringen?¹

Die Frage, die im Untertitel meines Beitrags gestellt ist, benennt offenkundig eine Not, die sich auch so zuspitzen ließe: Sind zentrale Momente christlicher Verkündigung unverständlich geworden? Auch der Obertitel deutet mehr eine Aufgabe als eine Antwort an, insofern die dort verwendeten Begriffe keineswegs unmittelbar plausibel und daher geradezu eher Teil des Problems als seine Lösung sind. Es spricht viel dafür, dass sich diese Problematik nicht erst heute stellt oder heute in besonderer Weise stellt, weil diese Begriffe immer schon der genauen Besinnung und der Abwehr von Missverständnissen bedurften; aber das will ich hier nicht weiter verfolgen. Das Unbehagen vieler oder zumindest die Unsicherheit hinsichtlich der tradierten Sprachformen – seien sie aus der Kirchen-, Theologie- oder Frömmigkeitsgeschichte überliefert oder auch biblisch vorgegeben – ist offensichtlich.

Ich will vielmehr gleich einräumen, dass ich mich hier auf die Formulierungen von Grundlinien beschränken muss. Das hat freilich vor allem mit der Sache zu tun, die zur Verhandlung steht, und die wahrlich theologisch fundamental genannt werden kann. Eben wegen ihrer fundamentalen Bedeutung aber kann sie nicht von einem akademischen Theologen theoretisch beantwortet werden; vielmehr muss diese Antwort durch die ganze Christenheit in ihrem Glauben und Leben gegeben und im kirchlichen Handeln durch die Sprachversuche von Pfarrerinnen und Pfarrern, Lehrerinnen und Lehrern, letztlich von allen Christen erprobt werden. Ich will zunächst den Bedingungen solchen Redens nachgehen:

¹ Überarbeitete Fassung meines Vortrags in Ratzeburg. Ich danke den Teilnehmern für die anregende Diskussion; ich habe versucht, einige der Anfragen und Hinweise aufzunehmen und weiterzuführen.

Was sind die Voraussetzungen dafür, das Zeugnis von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu verstehen zu können, bzw. was sind die Bedingungen, die zum Nichtverstehen oder Missverstehen führen und vielleicht führen müssen?

Der erste Teil meines Beitrags befasst sich mit grundsätzlichen Überlegungen zur Sprache und Funktion tradiierter dogmatischer Sätze und Formeln. Im zweiten Teil will ich das in Hinblick auf die theologische Rede von Sünde und Versöhnung anwenden, um im dritten Teil dann einige der systematischen Grundstrukturen gegenwärtiger Soteriologie nachzuzeichnen. Der Fokus meiner Überlegungen liegt dabei nicht in der historischen Prüfung, sondern in aktuellen Fragestellungen; die Angel, um die sich diese Gedanken drehen, ist, wie sich zeigen wird, die Gotteslehre.

1. Bedingungen des (Miss-)Verstehens

1.1. Falsche Alternativen

In letzter Zeit sind in Theologie und Kirche oft Forderungen zu hören nach einer Abkehr von der tradierten Soteriologie, weil deren Gehalte unhaltbar oder schlicht unverständlich geworden seien. Hier werden dann gerne ein „Ruck in den Köpfen“² oder auch „Notwendige Abschiede“³ eingefordert; dann ist in der kleinen Welt der kirchlichen Publizistik Aufmerksamkeit garantiert und kräftige Zustimmung wie auch vehemente Kritik sicher; aber die Frage wäre ja doch, wovon man sich da verabschieden sollte – von Begriffen, Vorstellungen, Interpretationen oder Assoziationen? – und wessen Köpfe da gemeint sind, durch die ein Ruck gehen soll – und auch, ob diese überhaupt das denken, was man ihnen unterstellt.

Ich bin jedenfalls einigermaßen skeptisch in Hinblick auf die bei solchen Forderungen zugrunde gelegte Diagnose; diese Skepsis speist sich dabei aus theologischen, nicht weniger aber auch aus religionssoziologischen Gründen. Die Behauptung jedenfalls, „wir“ oder „der moderne Mensch“ könne die tradierten soterio-

² Kroeger, Matthias: Im religiösen Umbruch der Welt. Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche; 2. Auflage Stuttgart 2005.

³ Jöns, Klaus-Peter: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum; 5. Auflage Gütersloh 2010.

logischen Aussagen nicht mehr verstehen, ist m.E. selbst autoritär und dogmatistisch; sie basiert gerade nicht auf belastbaren empirischen Studien.⁴ Sie widerspricht auch offenkundig dem Nachdruck, mit dem viele Christen an den tradierten Formulierungen festhalten. Es scheint mir einigermaßen hochmütig, wenn man dieses Festhalten ohne weiteres Nachforschen als irrationales Klammern an starren und entleerten Formeln abtun wollte; hier könnte sich ja auch ein Gespür für theologische Notwendigkeiten manifestieren, auch wenn sich dieses vielleicht in unklaren und möglicherweise problematischen Formen ausdrückt. In dem einen wie dem anderen Fall sollte das eigene Verstehen oder Nichtverstehen nicht zur Norm gemacht werden; dazu ist sowohl die empirische Lage wie die theologische Thematik und religiöse Sprache zu komplex und differenziert.⁵

Weil einerseits vielen Christen die traditionellen soteriologischen Vorstellungen auch in ihrer überlieferten sprachlichen Gestalt wichtig und allem Anschein nach auch verständlich sind, weil andererseits aber vielen innerhalb wie außerhalb der Gemeinden diese Aussagen so anstößig sind, darum liegt die Annahme nahe, dass nicht die Vorstellungen und Aussagen selbst obsolet sind, sondern hier und dort unterschiedliche Verstehensvoraussetzungen vorliegen, die zu reflektieren wären. Was lässt solche Aussagen den einen unverständlich und den anderen unverzichtbar erscheinen? Diese Frage ist hier empirisch nicht weiter zu verfolgen, zumal ihre Bearbeitung mit bislang kaum bearbeiteten, geschweige gelösten methodischen Problemen verbunden ist.⁶ Ich beschränke mich auf theologische Grundlinien, die weniger dogmatisch als fundamentaltheologisch angelegt sind.

Die skizzierte Problematik der Unverständlichkeit der tradierten soteriologischen Sprachformen dürfte nämlich nicht zuletzt damit

⁴ Das gilt auch für Jörns eigene Studie: *Die neuen Gesichter Gottes. Was Menschen heute wirklich glauben*, 2. Auflage München 1999; aus deren empirischen Material gehen die Folgerungen Jörns keineswegs schlüssig oder gar notwendig hervor. Eine methodische und sachliche Diskussion dieser Studie kann hier nicht unternommen werden.

⁵ Vgl. das differenzierte Bild, dass die Studie von Michaela Albrecht zur jugendlichen Wahrnehmung des Kreuzestodes Jesu zeigt; Albrecht, Michaela: *Für uns gestorben. Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi aus der Sicht Jugendlicher*; *Arbeiten zur Religionspädagogik* 33, 1. Auflage Göttingen 2007.

zusammenhängen, dass dabei die Eigenart dogmatischer Sprache nicht mehr wahrgenommen wird: Dogmatische Sätze sind eben nicht deskriptiv oder präskriptiv; sie bilden weder Sachverhalte noch unmittelbar Glaubensinhalte oder Vorstellungen ab; sie schreiben auch nicht vor, was zu glauben wäre. Die Aufgabe und Funktion dogmatischer Sätze ist vielmehr wesentlich regulativ, indem sie die Sprache des Glaubens kritisch begleiten und reflektieren. Für unsere Fragestellung folgt daraus: Es kann auch nicht darum gehen, dass tradierte dogmatische Formeln in der Verkündigung, der Lehre, der Seelsorge etc. lediglich wiederholt oder gar als die einzig legitimen Sprachformen aufgefasst werden; vielmehr haben jene ihren genuinen Sinn darin, dass sie die Sprache freisetzen und regeln, in der auf immer wieder neue Weise das Evangelium im Kontext der je konkreten Lebenswirklichkeit ausgesagt und zugesagt wird. Hier ist der Ort, an dem sich die Wahrheit und damit auch die Bedeutung theologischer Sätze bewähren muss, was gerade nicht heißt, dass die Kategorien der Lebenswelt theologisch einfach vorausgesetzt oder verdoppelt würden.⁷ Der Rekurs auf die dogmatische Tradition ist wiederum nötig zur kritischen Prüfung des vielfältigen und (hoffentlich) kreativen Redens. Damit erweist sich die Alternative zwischen Festhalten und Wiederholen einerseits, zwischen den angeblich „notwendigen

⁶ Der empirischen Religionsforschung stellt sich nach wie vor die Aufgabe, ein methodisches Instrumentarium zu entwickeln, das der Eigenart religiöser Überzeugungen und religiöser Sprache gerecht wird, dass diese nämlich gerade nicht in einer eindeutigen Ausdrucksbeziehung stehen. Wenn religiöse Sprache aber wesentlich metaphorisch und symbolisch ist, dann sind die Aussagen, die empirisch erhoben werden, allemal in einem indirekten Verhältnis zu dem, „was die Menschen wirklich glauben“, und aus Veränderungen im religiösen Code ist eben nicht unmittelbar auf äquivalente Veränderungen in den Glaubensvorstellungen zu schließen, zumal die Mehrzahl der Menschen kaum die Fähigkeit zur Verbalisierung komplexer religiöser Gehalte erworben hat. Diese Problematik gilt auch für die religionssoziologische Arbeit mit den Instrumenten qualitativer Forschung, weil auch hier die Äußerungen der Probanden mit mithilfe von Kategorien gedeutet werden müssen, deren Geltung allererst zu erweisen wäre.

⁷ Darin unterscheidet sich die dogmatische Sprache etwa von der geprägten Sprache der Liturgie, in der die Wiederholung und das Festhalten des tradierten Sprachbestands wesentlich ist. Hier geht es gerade nicht um die Auslegung und kreative Weiterschreibung, sondern um die Treue zu solchen Sprachformen, die den Raum des Glaubens eröffnen. Das schließt gerade nicht aus, dass auch neue liturgische Formen und die Neuformulierung tradierter Stücke immer wieder notwendig werden kann, wenn nämlich z.B. die klassischen Formulierungen nicht mehr in ihrem eigenen Sinn rezipiert werden können.

Abschieden“ andererseits als irreführend; beide Haltungen sind hermeneutisch und theologisch einigermaßen naiv, insofern auf beiden Seiten die Eigenart dogmatischer Sprache schlicht übergangen wird.

1.2. Die wesentliche Vielstimmigkeit der Gottesrede

Darum ist die Aufgabe einer gegenwartsrelevanten Sprache für die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi eine Herausforderung und eine Aufgabe von Theologie, Verkündigung und Lehre insgesamt und nicht die einer Applikation einer vorgängigen theologischen Dogmatik. Auf beiden Seiten der Kontroverse, also in der Kritik an den Vorstellungen und der Sprache der Tradition wie in deren Verteidigung, ist der elementare Fehler zu finden, dass jene beanspruchte, gleichsam übernatürliche Wahrheiten abzubilden.⁸

Die wesentliche Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität gilt wiederum nicht nur für die dogmatische Sprache, sondern erst recht für die „einfache Gottesrede“;⁹ sie zeigt sich gerade in der geprägten Sprache der Liturgie, die selbst hochgradig metaphorische Sprache ist und zudem eine ganz eigentümliche Sprachlogik aufweist. Zu ihrer Eigenart gehört eben die Entfernung von alltäglich gesprochener Sprache, was durchaus als Verfremdung zu verstehen ist, insofern sie sich der glatten Rezeption sperrt und eine Anstrengung des Verstehens erfordert. Sie ist auch dadurch gekennzeichnet, dass sie das Geheimnis des Glaubens in vielfältiger Brechung zeigt: Mehrere Texte und Lesungen ergänzen und beleuchten einander im Gottesdienst.

Die Aufmerksamkeit für die Spezifik christlicher Gottesrede und damit auch für die Sprache der Theologie wäre m.E. auch schon die erste und dringende Lektion, die hier zu lernen ist und im Sprechen der Kirche zur Geltung zu bringen wäre: Solche Rede

⁸ Damit will ich nicht bestreiten, dass es durchaus Gestalten dogmatischen Denkens und einen theologischen Gestus gibt, die eben diese Fehlerwartung schüren.

⁹ Diesen treffenden Begriff übernehme ich von Mildenerger, Friedrich: *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*. Bd. 1: *Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel*; Stuttgart/Berlin/Köln 1991.

ist gerade nicht propositional im Sinne der gängigen Fixierung auf die Behauptung, dieses oder jenes sei der Fall. Nur am Rande sei erwähnt, dass hier nicht nur ein Problem im Umgang mit theologischer Rede gegeben ist, der öffentliche, politische und wissenschaftliche Diskurs leidet insgesamt an dieser Reduktion auf scheinbare oder tatsächliche Behauptung von Objektivität. Jedenfalls gilt, dass theologische Sätze, aber auch die liturgische Sprache nur dann angemessen verstanden werden können, wenn ihre spezifische Mehrschichtigkeit nachvollzogen wird, weil es hier in besonderer Weise um die sprachliche Erschließung einer komplexen Wirklichkeit geht. Wo diese reduziert wird auf schlichte, allemal nur pseudo-objektive Aussagen, entstehen notwendigerweise unsinnige Folgerungen – das ist bei der Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht anders als etwa bei der Rede von der Gottessohnschaft.

Um dies kurz zu illustrieren: In beiden Fällen wäre die Frage danach, ob das denn objektiv wahr ist ebenso unsinnig wie die Frage, ob man das nun glauben müsse oder nicht. Denn in diesen Fragen sind die Bedingungen, die zum adäquaten Gebrauch theologischer Sätze erfüllt sein müssen, nicht gegeben. Die Frage, ob man dies oder jenes glauben müsse, ist genau genommen sinnlos, weshalb aber auch die beruhigende Auskunft an besorgte Gemeindeglieder, dass man dies jedenfalls nicht glauben müsse, ebenso sinnlos ist: Jede denkbare Antwort auf die Frage, ob man etwas glauben müsse, bliebe gänzlich folgenlos und ist mithin überflüssig. Denn wenn ich das glaube, was infrage steht, dann ist schon längst beantwortet, ob ich es glauben könne oder müsse. Wenn ich es aber nicht glaube, dann ist die Frage gleichermaßen schon beantwortet: Ich kann es dann eben nicht glauben, was eo ipso ein Müssen ausschließt – erzwungen werden kann Glauben bekanntlich nicht. Damit zeigt sich, dass es in dieser Frage nach dem „glauben müssen“ um etwas Anderes, dem Frager selbst nicht Fassbares geht. Er verbindet offenkundig Glauben mit einer eigentümlichen Normativität, der er nicht entsprechen kann oder will und die sich ihm als Nötigung zur Zustimmung zu bestimmten Sätzen erscheint. Was geschieht seiner Ansicht nach, wenn er die in Rede stehenden Sätze, Vorstellungen, Sachverhalte nicht glaubt? Wie aber kommt man über das Dilemma hinaus, dass Glauben und Nicht-Glauben unvermittelt nebenein-

ander stehen? Bleibt nur das „preaching to the saved“?¹⁰

Aber auch diese Alternative ist irreführend, weil sie das Wesen des Glaubens verfehlt. Wird dieser reduziert auf die Zustimmung zu bestimmten Vorstellungen, dann werden aus den traditionellen soteriologischen Formulierungen Behauptungen, die anzunehmen oft genug in der Tat kaum zumutbar wäre. Die oft und auch zu Recht festgestellte „große Diskrepanz zwischen der Gewissheit, die seit vielen Jahrhunderten z.B. das christliche Liedgut zum Ausdruck bringt (...), und den massiven Zweifeln, die an dieser Stelle bestehen: Musste Jesus wirklich am Kreuz sterben, damit die Menschen vor Gott bestehen können?“,¹¹ hat wohl wesentlich mit einer Veränderung im religiösen Sprechen und der ihm zugrunde liegenden Sprachfähigkeit zu tun: Ein Verlust der Fähigkeit zum symbolischen und metaphorischen Reden führt dazu, dass dabei nicht mehr ein Geschehen in seiner Bedeutsamkeit für uns in vielfältiger Brechung zur Sprache kommt, sondern eine scheinbar fixierte Vorstellung, der man zustimmen oder die man ablehnen kann. Hier manifestiert sich derselbe Sprachverlust wie in der für die Gegenwart eigentümlichen Reduktion geschichtlicher Wirklichkeit auf angebliche Faktizitäten.¹² Was meinten die Alten, wenn sie solche Lieder schrieben und sangen? Es spricht einiges dafür, dass häufig bei genauerem Hinsehen gar nicht ihre wirklichen Auffassungen abgelehnt werden, sondern das, was man ihnen unterstellt, weil man gar nicht mehr versteht, was sie sagten.¹³

¹⁰ Es soll allerdings auch nicht vergessen werden, dass dies der kirchliche Normalfall ist, dem in der Verkündigung wie in der Wahrnehmung der Gemeinde mehr Aufmerksamkeit zuteilwerden müsste: Die Adressaten des kirchlichen Handelns sind in den weit überwiegenden Fällen nicht die „draußen“, sondern Menschen, die sich, wenn auch in unterschiedlicher Weise, der Kirche zugehörig fühlen und als Christen verstehen: Eben darum ist die Aufgabe der Verkündigung hier das Nachdenken und die Vertiefung dessen, was den Hörern bekannt ist.

¹¹ Wolter, Michael: „Für uns gestorben“. Wie gehen wir sachgerecht mit dem Tod Jesu um?; in: Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, hg. von Volker Hampel und Rudolph Weth, Neukirchen-Vluyn 2010, 1–15, 1.

¹² Von hier aus wäre auch das Verhältnis der reformatorischen Betonung des „Literalisnns“ zu dem „buchstäblich nehmen“ unserer Tage zu bedenken – beides ist eben nicht dasselbe.

¹³ Damit ist natürlich keineswegs ausgeschlossen, dass sich auch in der Tradition Konzepte finden, die theologisch nicht zu halten sind und darum etwa auch liturgisch oder im Gemeindegesang nicht mehr gebraucht werden sollten. Doch sollte man es sich damit nicht zu leicht machen; vielmehr ist dabei sehr sorgfältige Reflexion angemessen und wohl auch das Vorurteil für die Tradition, sie könnte bei angemessenem Verstehen die eigene Erkenntnis bereichern.

1.3. Zur Metakritik der Sühnopfervorstellung

Die Verbindung von Unverständnis und heftiger Abwehr zeigt sich insbesondere bei der Debatte um die Rede vom Tod Jesu als einem (Sühn-)Opfer. Die fundamentaltheologischen Überlegungen, die bisher vorgelegt wurden, werden hier besonders deutlich; eine Metakritik der Kritik an der Sühnopfervorstellung kann aber auch zur sachlichen Klärung soteriologischer Vorstellungen führen, ohne dass das zu einem schlichten Zurück zu traditionellen Sprach- und Denkformen führen würde: „Metakritik“ heißt vielmehr, dass die Motive der Kritik durchaus ernst zu nehmen sind und zur Geltung gebracht werden sollen, wenn auch in anderer Weise.

Bekanntlich ist die Sühneopfervorstellung eine zwar traditionell sehr starke, aber eben nicht die einzige Vorstellung, mit der das Neue Testament die Heilsbedeutung des Todes Jesu zur Sprache bringt. Wer – aus welchen Gründen auch immer – diese Vorstellung nicht nachvollziehen kann oder will oder sie ablehnt, muss deshalb noch lange nicht den Glauben an die Heilsbedeutung des Todes Jesu bestreiten: die Identifikation dieser Heilsbedeutung mit dem Konzept des Sühnopfers wäre ein schlichter theologischer Fehlschluss. Das Neue Testament ist geradezu das Vorbild dafür, eine durchaus reiche und spannungsvolle Vielfalt von Sprachformen für diese Heilsbedeutung zu gebrauchen.¹⁴ Bereits für das Neue Testament gilt, dass seine verschiedenen Sprechweisen unterschiedlicher Semantik angehören und sich nicht bruchlos synthetisieren lassen: eben das macht ihren Reichtum aus.

Im Blick auf die neutestamentlichen Aussagen zur Bedeutung des Todes Jesu kann mit Recht von „Deutungen“ gesprochen werden: Am Anfang steht offensichtlich die brutale Tatsache des Kreuzes Jesu, ein *factum brutum* im wörtlichen Sinn, das die Jünger nicht verstehen können; sie tasten, wie das Neue Testament bezeugt, nach Sprache für das Unverständliche und Unsagbare. Die Emmaus-Perikope (Lk 24) dokumentiert das eindrücklich.¹⁵ Darum

¹⁴ Vgl. dazu: Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament; hg. von Jörg Frey und Jens Schröter; WUNT 181, Tübingen 2005.

¹⁵ Religionspädagogische Reflexionen zur Emmaus-Perikope gibt: Was sind das für Dinge, die ihr miteinander verhandelt unterwegs? (Lk 24) Christologie im Religionsunterricht; hg. von Ingrid Schoberth und Ina Kowaltschuk, Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 15, Münster 2010.

aber kann und muss es auch mehrere „Deutungen“ geben, über deren Verbindlichkeit und deren Aussagekraft jeweils neu nachzudenken ist: Welche Vorstellungskomplexe, welche Metaphern sind geeignet, dieses Geschehen einigermaßen angemessen zu erfassen? Welche Sprachformen eignen sich, seine Bedeutung für jeweils unsere Gegenwart zu artikulieren?

Für all diese verschiedenen Sprachformen gilt dann allerdings auch dies Eine: Das Kreuz muss verstanden werden im Handeln Gottes. Die neutestamentlichen Texte sind sich in all ihrer Vielfalt darin einig, dass auch das Kreuz Jesu nicht aus dem Handeln Gottes herausfällt. Wie dieses Geschehen aber im Ganzen des Handelns Gottes zu verstehen ist: das ist das Problem. Dabei ist zugleich festzuhalten, dass die Verortung des Kreuzes im Handeln Gottes gerade nicht unmittelbar bedeutet, Gott habe dieses Geschehen „verursacht“ oder gar „gewollt“. Das Neue Testament spricht hier von „dahingegeben“; das aber ist etwas anderes als eine Verursachung. „Dahingegeben“ ließe sich auch übersetzen als „ausliefern“: ein Ausliefern an die Mächte dieser Welt. Gerade darin wäre das Skandalöse des Kreuzesgeschehens offenkundig: Gott überlässt den Mächtigen dieser Welt das Heft des Handelns. Folglich ist die Aussage richtig und theologisch notwendig, dass nicht Gott Jesus ans Kreuz gebracht hat, sondern die Römer. Für das neutestamentliche Zeugnis ist das offenkundig nur die eine Seite. Es ist aber schon die ganze Geschichte für die Augen des Unglaubens und auch für die so Fragenden. Bevor also über einen theologischen Sinn dieses Geschehens nachgedacht werden kann, ist die Härte dieser irdischen Faktizität festzuhalten. Insofern ist dies nicht nur im Gespräch mit Nichtglaubenden, sondern auch in den theologischen Reflexionen zur Geltung zu bringen. In menschlicher Perspektive ist diese Geschichte ja wahr, und sie bleibt es auch. Die Pointe dabei ist freilich: Christinnen und Christen müssen diese Geschichte zweimal erzählen, weil Gott eben diese Geschichte auch nicht auf sich beruhen lässt.

Dies ist nun das zweite Moment, in dem sich die verschiedenen Sprachformen, in denen im Neuen Testament die Bedeutung des Todes Jesu zur Sprache kommt, einig sind: Weil es hier um ein Handeln geht, darum ist in diesem Geschehen – auf welche Weise auch immer – auch Gottes Heil gegeben. Dass Jesus für uns – das

meint ja der technisch klingende Ausdruck „Heilsbedeutung“ – gestorben ist, ist für den christlichen Glauben essentiell, aber nicht schon eine bestimmte Interpretation. Von hier aus ist allerdings auch das Missverständnis abzuwehren, das mit dem geradezu zur Mode gewordenen Begriff der „Deutung“ häufig verbunden ist: „Deutungen“ kann gerade nicht heißen, dass diese alternativ und gleichberechtigt nebeneinander stehen, so dass man sich je nach Sympathie oder Bedürfnis die eine oder andere auswählen könnte.¹⁶ Die Vielfalt der Deutungen im Neuen Testament ermächtigt gerade nicht dazu, die herauszusuchen, die gerade aus irgendwelchen Gründen einleuchtet. Vielmehr ist die Frage, welche dieser Deutungen sachgemäß ist, welche Implikationen und welche Reichweite sie jeweils hat. Genau genommen verweist bereits der Begriff der Deutung selbst darauf, dass der in Rede stehende Sachverhalt selbst einen eigenen Sinn hat, der durch die Deutungen nicht produziert, sondern vielmehr aufgefunden wird. Eine Mehrzahl von Deutungen ist nur dann legitim, wenn jede von ihnen im spezifischen Sinne wahr ist, und wenn jede dieser Deutungen die Wahrheit des Geschehens auf ihre Weise zur Sprache bringt. „Deutung“ heißt also auch in hermeneutischer Hinsicht nicht Rücknahme des Wahrheitsanspruchs; jede will und muss klar sein. Eben das gehört zu den Grundmomenten des Glaubens an die Heilsbedeutung des Todes Jesu, dass das Neue Testament diese Vielzahl an Sprachformen zumutet.

Freilich liegt auch das auf der Hand, dass manche dieser Sprachformen größeres Gewicht haben als andere. Die Vielzahl der Interpretationen ist aber auch nur dann irreduzibel, wenn die Wahrheit dieses Geschehens nur in deren konkreter Zusammenschau erkennbar wird. Alle diese Deutungen sind notwendig, weil und insofern sie nicht einfach einen Sachverhalt abbilden, sondern hineinnehmen in eine Bewegung, die immer wieder von Neuem vollzogen werden muss.

Die Frage ist darum so zu stellen: Ist die Rede vom Sühnopfer eine privilegierte, eine besonders treffende oder vielleicht sogar

¹⁶ Vgl. dazu ausführlicher Schoberth, Wolfgang: Wahrnehmung oder Deutung? Überlegungen zu einer populären Denkfigur; in: Wahrnehmung der christlichen Religion, hg. von Ingrid Schoberth, Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 11, Berlin/Münster 2006, 118–126.

die letztlich treffendste Weise, den Tod Jesu zur Sprache zu bringen?¹⁷ Oder ist sie im Gegenteil eine unangemessene und unbrauchbare Weise und also umgehend zu überwinden? Es besteht einiger Grund zu der Annahme, dass in dieser Debatte sehr unterschiedliche Vorstellungen darüber vorliegen, was mit „Opfer“ und „Sühnopfer“ gemeint sei.¹⁸

Es ist oft behauptet worden, dass das Opfer kulturell beseitigt, der Begriff darum unverständlich geworden sei. Bei näherem Hinsehen bedarf diese Behauptung freilich der Präzisierung. Die Schwierigkeiten mit dem Begriff des „Opfers“ hängen vielmehr gerade damit zusammen, dass dieses Konzept keineswegs unserer Gegenwart fremd ist, sondern vielmehr eine kulturelle Basiskategorie darstellt, auch wenn diese in aller Regel nicht mehr unmittelbar oder notwendigerweise religiös konnotiert ist. Bereits die breite und missbräuchliche Verwendung von Joh 15,13 auf vielen Kriegerdenkmälern löst die Kategorie des Opfers aus ihrer Ausrichtung auf Gott. Der Satz: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“ kann nicht aus seiner christologischen Ausrichtung herausgelöst werden, ohne seinen Sinn zu verändern. Eben das geschieht aber, indem er zur Rechtfertigung des Kriegertodes gebraucht wird; dabei wird die Nation, das Volk, die Heimat an die Stelle Gottes gesetzt. Diese Verschiebung konnte nur darum so breit akzeptiert werden, weil in dieser heroischen, zumindest ethischen Ausformung das Opfer soziokulturell unmittelbar plausibel ist; in dieser Form ist das Opfer nicht nur nach wie vor eine Grundfigur der Alltagsethik, sondern gehört auch zu den verbreiteten topoi der Populärkultur, ohne die Hollywood nicht auskommt. Hier wird dann allerdings auch wieder greifbar, dass dieses Opferschema durchaus religiös gezeichnet und überhöht werden kann. „Erlösung durch den Tod“ ist nach wie vor ein funktionierendes und akzeptiertes Muster.

¹⁷ Vgl. dazu die nach wie vor besonders instruktive Studie von Ingolf U. Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*; Tübingen 1994, besonders Kap. 5.

¹⁸ Vgl. dazu nur die Unterscheidung von victim und sacrifice, wie sie Sigrid Brandt einschärft: Brandt, Sigrid: *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer*; Altes Testament und Moderne 2, Münster 2001.

1.4. Ein unvergleichliches „Opfer“

Die genuine Problematik, den Tod Jesu als „Opfer“ zu verstehen und auszusagen, liegt darum nicht in einer Unverständlichkeit der Kategorie als solcher, sondern darin, dass sich der Tod Jesu in die plausiblen Schemata gerade nicht einordnen lässt. Das Opfer Jesu ist weder ein ethisch-moralisches noch ein heldenhaftes. Nicht nur der bewaffnete Beschützer im Actionthriller eignet sich für das kulturell approbierte Opfer, sondern auch die Arbeiter im zerstörten japanischen Atomkraftwerk bieten Stoff für eine Heldengeschichte, der Tod Jesu nicht. Erst recht ist in diesem Rahmen nicht einsichtig zu machen, warum dieser Tod „für uns“ geschehen sein soll: Sein Tod ist schon wegen seiner großen historischen Distanz nicht in Analogie zu dem kulturell plausiblen Selbstopfer zu erfassen; dieses verweist nämlich auf eine konkrete Gemeinschaft oder konkrete Individuen, die durch ein solches Opfer geschützt oder gerettet wurden; dafür ist dieses Ereignis aber historisch zu weit entfernt, um als „für mich“ einsichtig sein zu können. Und selbst wenn dies noch plausibel gemacht werden könnte, wäre ein solches Selbstopfer vielleicht als Opfer für eine Gruppe, aber eben nicht als Erlösung der Welt aussagbar. Anders als das ethisch-moralische Opfer oder gar die heldenhafte Hingabe des eigenen Lebens ist hier niemand erkennbar, der unmittelbar aus diesem Tod einen Nutzen ziehen könnte: Dieser Tod erscheint vielmehr buchstäblich sinnlos; hier wird niemand geschützt oder bewahrt durch heldenmütigen Einsatz.

Wenn neutestamentlich vom Kreuz als Opfer die Rede ist, dann wird dabei nicht an Heldenmythen oder die ethische Wertschätzung des Opfers angeknüpft, sondern vielmehr in der Semantik des Kultes gesprochen, die allen Zeitgenossen geläufig und unmittelbar einsichtig war; eben dies aber ist unserer Gegenwart in der Tat fremd. Zur Zeit des Neuen Testaments ist das Opfer unmittelbare und alltägliche Realität – sei es in der Präsenz des heidnischen Opfers in den Straßen der Städte, sei es im religiösen Rekurs auf das Opfer im Jerusalemer Tempel.¹⁹ Darum liegt die Logik des kultischen Opfers als Verstehenshorizont den neutes-

¹⁹ Vgl. zum Folgenden: Schoberth, Wolfgang: „Schlachtopfer gefallen dir nicht!“ (Ps 40,7) Der Kreuzestod Jesu: Ein Opfer?; in: Erlösung ohne Opfer?, hg. von Werner H. Ritter, BTSP 22, Göttingen 2003, 83–112.

tamentlichen Zeugen buchstäblich nahe; er liegt uns aber eben gleichermaßen fern. In der Verkündigung müsste dieser Rahmen gleichsam mitgeliefert werden, damit die neutestamentliche Perspektive nachvollzogen werden könnte; dies aber ist gar nicht anders möglich als durch historische Informationen, die wiederum notwendigerweise Distanz erzeugen und damit die neutestamentliche Perspektive ebenso fremd werden lassen. Die Bedeutung der Opfersemantik in der christlichen Tradition macht es freilich erforderlich, dass diese Aufgabe auch in der Verkündigung geleistet wird; vielleicht wird gerade hier besonders deutlich sichtbar, dass auch in unseren Kirchen ein großer Bedarf nach Lehrpredigten besteht.

Mit diesem genuin kultischen Kontext der neutestamentlichen Rede vom Opfer hängt auch der zweite Grund zusammen, der in der Gegenwart zu Verständnisschwierigkeiten führt: Die Vorstellung, Gott ein Opfer bringen zu müssen, erscheint einigermaßen absurd.²⁰ Beinahe ironisch ließe sich formulieren, dass die christliche Verkündigung selbst die hermeneutische Basis der Plausibilität der Deutung des Todes Jesu als Opfer aufgelöst hat. Denn so viel ist theologisch jedenfalls festzuhalten: Gott braucht unsere Opfer nicht. Auch darum gerade ist eine Rückkehr zu früheren, theologisch eben nur scheinbar besseren Zeiten, in denen die Opfersemantik angeblich unmittelbar einleuchtend war, nicht erstrebenswert: Die Vorstellung, dass dieses Opfer Gott dargebracht wird oder gar, dass Gott dieses Opfer will, ist zu Recht obsolet geworden.

Diese Situation des Fremdwerdens der Vorstellung vom religiösen Opfer führt paradoxerweise aber auch in die Richtung einer theologischen Neuorientierung, da bei näherem Hinsehen offenkundig ist, dass das biblische Zeugnis selbst das kultische Opfer zwar als hermeneutischen Kontext voraussetzt, aber eben nicht affirmiert; vielmehr wird dieser Rahmen, indem er aufgenommen wird, zu-

²⁰ Dies gilt jedenfalls für den Bereich expliziter Religiosität. Lebensweltlich und in der Regel ohne ausdrücklichen Bezug auf Gottes Handeln oder eine göttliche Forderung finden sich alle Arten von Opfern, etwa in der Vorstellung, man müsse sich zur Erlangung eines Begehrten anderer angenehmer Dinge enthalten oder auch in dem Gefühl, man müsse, um ein Fehlverhalten auszugleichen, an anderer Stelle Verzicht leisten. Die Analyse der religiösen und theologischen Implikationen solcher gleichsam magischen Alltagsvorstellungen wäre eine lohnende Aufgabe.

gleich durchbrochen. Ganz ausdrücklich erscheint das in den opfertheologischen Reflexionen des Hebräerbriefts, in dem durch das mehrfache ἐφάπαξ (Heb 7,27; 9,12; 10,10) das Ende des Opfers proklamiert wird und in der christologischen Durchführung die kultische Dramatik so weit gesteigert wird, dass sich jede auch nur bildliche Vorstellbarkeit auflöst. Ebenso wird das Opfer in der eigentümlichen Durchbrechung der bildlichen Vorstellbarkeit in Röm 3,25, wenn Jesus Christus in der Sühnehandlung zugleich als heiliger Ort, als Sühnemedium und als Priester erscheint, geradezu zur kühnen Metapher, die nicht mehr auf eine vorstellbare Szene oder kulturell plausible kultische Logik verweist, sondern durch die Verschränkung verschiedener Perspektiven eine neue Wahrnehmung der Gottesgeschichte und des Menschseins eröffnet. Zudem ist hier allemal zu bedenken, dass die Semantik des Opfers, wie sie neutestamentlich gebraucht wird, nicht aus allgemeinen religionsgeschichtlichen, sondern präzise in alttestamentlichen Kontexten entwickelt ist; es ist geradezu sprechend, dass Hebr 10,5ff. an argumentativ zentraler Stelle ein Zitat aus Ps 40,7ff. bringt, wie denn die ganze Opfertheologie Israels den Gedanken, dass Menschen Gott durch Opfer erst gnädig stimmen müssten, schlicht absurd erscheinen lassen muss. Der Ritus des großen Versöhnungstages, Lev 16, der den prägenden Hintergrund neutestamentlicher Rede vom Opfer bildet, ist eben alles andere als ein von Menschen dargebrachtes Opfer, das Gott gnädig stimmen soll, sondern vielmehr die gnädige Stiftung Gottes, die Menschen den Zugang zum Heil, den sie sich selbst versperren, neu ermöglicht. Was bedeutet das für die christliche Rede vom Opfer, wenn es eben dieses Opfer Israels ist, das nach Hebr 10 durch Christus ein für alle Mal aufgehoben ist?

Hieraus ergibt sich die hermeneutische Konsequenz, dass gerade in der Anknüpfung an die seinerzeit kontextuell plausible Opfervorstellung die Einzigartigkeit und Analogielosigkeit dieses Geschehens zur Geltung gebracht wird. Die Rede vom Tod Jesu als Opfer ist keine Steigerung gängiger Opfervorstellungen, nicht einmal deren Superlativ. Diese Einzigartigkeit ist es wiederum, an der sich die Angemessenheit jeder Rede vom Kreuzestod Jesu entscheidet. Denn hier ist beides auszusagen: Dieses Geschehen ist in seiner Brutalität in der Menschheitsgeschichte, die viele grausame Hinrichtungen und viele unschuldige Opfer kennt, nichts

ungewöhnliches, sondern ein Kreuz unter unzähligen. Aber dies ist auch das ganz einmalige Geschehen, in dem das Heil der Welt sich ereignet, weil es die Geschichte Gottes ist. Was demnach hier „Opfer“ heißen kann, ist einzig aus der Gottesgeschichte heraus zu verstehen, nicht aber aus einer menschlichen Analogie. Hier geht es entweder um die ganze Gottesgeschichte, oder jede einzelne Aussage wird falsch. Der Versuch der Plausibilisierung oder Erläuterung eines einzelnen, isolierten Moments, und sei es das Kreuz, muss fehlgehen. Eben darum muss auch jeder Gottesdienst die ganze Heilsgeschichte feiern; andernfalls müssten seine einzelnen Momente missverstanden werden.

Darin, dass es hier um die ganze Gottesgeschichte geht, liegt auch die Einzigartigkeit dieses Todes, und nur darin. Das ist das Wesentliche, dass es hier eben um Gott selbst geht, und nicht ein Opfer für irgend einen anderen gebracht wird: Gott selbst erleidet das Kreuz. Die gegenwärtigen Verständnisprobleme sind nicht zuletzt in einem Defizit an trinitarischer Theologie begründet; es entsteht der Anschein, als seien Gott Vater und der Sohn zwei Subjekte, die einander gegenüberstehen, wobei dann noch der Sohn als unschuldiger Mensch von einem übermächtigen Vater dem Tod überlassen wird. Gerade bei dem viel gescholtenen Anselm von Canterbury ist dieses trinitätstheologisch abwegige Bild reflektiert und zurückgewiesen, wobei bei Anselm auch betont wird, dass es Blasphemie wäre, zu behaupten, Gott würde sich am Blut eines Unschuldigen ergötzen oder ein solches Opfer benötigen, weil „er nur nach dessen Tötung dem Schuldigen verzeihen wollte oder könnte.“²¹ Die ganze Konzeption des Anselm wird verzeichnet, wenn man ihre trinitarische Fundierung und Ausformung nicht bedenkt; sie muss auch missverstanden werden, wenn man die geradezu kosmologische Bedeutung der Überwindung der Sünde in seinem Gedankengang verkennt.

Ich will die bisherigen Überlegungen kurz zusammenfassen: Die traditionellen Lehr- und Sprachbildungen basieren auf Verstehens-

²¹ Anselm von Canterbury: *Cur Deus Homo* – Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch; besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt, 3. Auflage Darmstadt 1970, 39 [I/10]). Zur Interpretation von *Cur Deus homo* vgl. u.a. Plasger, Georg: Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „*Cur Deus homo*“ von Anselm von Canterbury; BGPh-MA NF 38, Münster 1993.

voraussetzungen, die nicht mehr die unseren sind. Darum würde die bloße Wiederholung dieser Sprachformen Missverständnisse produzieren: Diese Sprachformen sind selber zum Gegenstand der Auslegung geworden und können darum die Auslegung nicht tragen oder leiten. Freilich müssen sie auch Gegenstand der Auslegung sein und können nicht vermieden werden, schon weil sie zum Repertoire unserer Tradition gehören – vor allem aber, weil sie auf ihre Weise eben das zur Sprache brachten, was zu sagen war. Diese Spannung erfordert einiges hermeneutisches Bewusstsein, das auch den Hörern zugemutet werden muss; vor allem muss deutlich bleiben oder allererst werden, dass es sich bei der Sprache des Glaubens nicht um die Abbildung von irgendwelchen Sachverhalten, sondern um eine im spezifischen Sinn symbolische und darin wirksame Sprache handelt. Schon aufgrund der christentumsgeschichtlichen Bedeutung der traditionellen soteriologischen Sprachformen wären hier „Abschiede“ illusionär oder de-saströs. Es geht aber wiederum nicht nur um diesen allein schon gewichtigen Traditionsgrund, sondern vielmehr darum, dass die Sache, die in solchen Sprach- und Denkformen zur Erscheinung kommt, für den christlichen Glauben elementar ist. An der Geltung dieser Sache partizipieren auch noch die Kritiker, insofern es sich ja keineswegs von selbst versteht, worin die Bedeutung Jesu, auf die sie nicht verzichten wollen, bestehen sollte, wenn nicht in seinem Leben und Geschick Gott selbst sich ereignete. Diese Sache ist uns aber auch nicht anders gegeben, als eben in der Gestalt der tradierten Sprachformen, die es neu zu verstehen und in Bewegung zu bringen gilt.

Darum ist es für die Verkündigung von besonderem Gewicht, die Vielfalt wiederzugewinnen, in der im Neuen Testament die Heilsbedeutung des Todes Jesu zur Sprache kommt. Dietrich Ritschl hat mit gutem Grund wiederholt darauf hingewiesen, dass die Etablierung der klassischen dogmatischen Formeln neben einem Präzisierungsgewinn auch einen Sprachverlust mit sich brachten.²² Das Auflösen dieser Verengung führt wiederum zu einer Revision der klassischen Sühnopferlehre, was freilich weder bedeutet, dass diese eliminiert werden könnte oder sollte, noch dass diese als Ergebnis eines genaueren Verständnisses erneut unmittelbar die

²² Vgl. z.B. Ritschl, Dietrich / Martin Hailer: Diesseits und Jenseits der Worte. Grundkurs christliche Theologie; Neukirchen-Vluyn 2006, 128ff.

Verkündigung bestimmen müsste. Beide Reaktionen würden nur die traditionelle Verengung reproduzieren und damit der Aufgabe nicht gerecht werden, die aus den skizzierten Veränderungen in den kulturellen Bedingungen hervorgeht. Hier ist freilich auch auf die unterschiedlichen hermeneutischen Voraussetzungen bei den Gemeinden einerseits, den professionellen Theologinnen und Theologen andererseits zu achten; die theologische Ausbildung soll ja nicht zuletzt die Fähigkeit einüben, mit unterschiedlichen Semantiken, die in unterschiedlichen Kontexten fungieren, sachgemäß umzugehen und sie zur Erschließung der gegenwärtigen Wirklichkeit fruchtbar zu machen. Die Aufgabe der theologischen Reflexion ist es dabei, die Grundlinien und Regeln zu erarbeiten, an denen sich gültige Sprachformen von misslungenen, problematischen oder irreführenden unterscheiden lassen.

2. Sünde und Versöhnung heute

Nun ist freilich kaum zweifelhaft, dass sich heute auch die Begriffe von Sünde und Versöhnung keineswegs von selbst verstehen. Die Frage liegt nahe, wie man unter den heutigen Bedingungen die christliche Rede von Sünde und Versöhnung plausibilisieren könne. Denn wenn das nicht gelingt, dann scheint doch dieses Kernstück nicht nur der kirchlichen Lehre, sondern auch der biblischen Tradition obsolet. Es gibt aber gute Gründe für die Vermutung, dass eine solche Plausibilisierung gerade das zum Verschwinden bringt, was nach biblischer Tradition zu sagen wäre. Deutlich wurde das an der Vorstellung vom Opfer, das unserer Kultur keineswegs so fremd ist, wie oft behauptet wird und sich mithin als Plausibilitätsrahmen für das Kreuz Jesu durchaus aktivieren ließe. Das theologische Kernproblem ist vielmehr, dass eine Einzeichnung in diesen plausiblen Rahmen gerade das Einzigartige des Todes Jesu eliminieren würde – von den fatalen ethischen Implikationen ganz abgesehen. Die Verführungskraft des genannten Gebrauchs von Joh 15,13 beruhte wohl darauf, dass sich Soteriologie und Heldenmythos in einem solch plausiblen kulturellen Rahmen verbinden ließen und so stabilisierten: ein religiös-moralisches Syndrom, in dem einerseits kirchlich bestimmte Religiosität von großer Bedeutung war, in dem andererseits aber die Heilsbedeutung des Todes Jesu kaum mehr erkennbar war.

Nun muss hier freilich genau unterschieden werden zwischen einer Plausibilisierung christlicher Verkündigung, die diese in der Sorge um ihre Vermittelbarkeit und Wirksamkeit in die kulturell geltenden Schemata einpassen will und der notwendigen Kommunikabilität, die möglicherweise gerade die Fremdheit des Evangeliums zur Geltung bringen muss. Während eine „Plausibilisierung“ versuchen muss, ihren Gegenstand in einen Rahmen einzufügen, der schon akzeptiert ist, impliziert die Kommunikation des Evangeliums mit der Formulierung Kants, eine „Revolution für die Denkungsart“²³. Auch in methodischer Hinsicht kann Röm 12,2 als signifikant gelten, insofern hier diese Implikation präzise zur Sprache kommt: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu zur Geltung zu bringen, erfordert eine Überwindung der kulturell plausiblen Schemata und ein Neuwerden der Erkenntnis. Freilich ist eben dies das hermeneutische und homiletische Dilemma: Woher können diese anderen Schemata kommen, und wie sind sie mit unserem üblichen Denken vermittelbar?

Freilich entsteht auch hier das Dilemma durch die Isolierung der Fragestellung vom Ganzen der Gottesgeschichte; es kann wiederum dann aufgelöst werden, wenn diese in ihrer integralen Gestalt zum Tragen kommt. Die Kategorien, in denen die Heilsbedeutung des Todes Jesu zu Sprache kommen kann, sind nicht umstandslos der Alltagssprache und der Alltagserfahrung zu entnehmen; sie verweisen vielmehr auf das ganze komplexe Geflecht von Glaubensüberzeugungen und Erfahrungen. Darum verweisen sie auf die spezifische Gestalt der christlichen Gottesrede; diese ist aber wiederum nicht auf einzelne Momente zu reduzieren, sondern bildet erst in ihrer integralen Mannigfaltigkeit den Referenzrahmen, in dem auch einzelne Aussagen bis hin zu den Spitzenformulierungen der Bekenntnisse erst ihren Sinn haben. An den Fehldeutungen der Satisfaktionslehre Anselms wurde bereits deutlich, wie die Herauslösung einzelner Aussagen und auch Argumentationsteile aus diesem Kontext dazu führen, dass die theo-

²³ Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; in: Kant-Werke 8, hg. von Wilhelm Weischedel, 3. Auflage Frankfurt/M. 1979, 645–879, 698. Die systematische Stellung und Begründung dieser Stelle wäre theologisch wie philosophisch eingehend zu reflektieren: Auch bei Kant geht es hier um ein letztlich unableitbares Neuwerden, das in der Sprache der theologischen Tradition als „Wiedergeburt“ zu formulieren wäre, auch wenn Kant versuchen muss, diese Konsequenz argumentativ zu umgehen.

logischen Kerngedanken verzeichnet und unverständlich werden. Dabei werden nicht nur die spezifischen Kontexte der mittelalterlichen Rechtssysteme vernachlässigt, in denen die „Ehre“ Gottes nicht die eines preußischen Junkers, sondern geradezu mit den Fundamenten der Ordnung identisch ist, auf denen alles Leben basiert. Es ist vor allem die trinitarische Ausrichtung der Theologie Anselms, die hier zu berücksichtigen ist: Erst wenn diese übergangen wird und Vater und Sohn als zwei Subjekte konstruiert werden – und dann auch noch der Sohn als „bloßer“ Mensch gefasst wird –, kann es zu der abwegigen Vorstellung kommen, dass ein rachsüchtiger Gott Blutopfer wolle, um seinen Zorn zu stillen. Bei Anselm liegt vielmehr alles Gewicht darauf, dass Gott selbst es ist, der das Opfer bringt, das Menschen nicht zu bringen in der Lage sind: Die bloße Fragestellung *cur deus homo* sollte eigentlich hinreichen, um die geläufigen Fehlinterpretationen als absurd erscheinen zu lassen. Das bedeutet freilich nicht, dass Anselms theologische Konzeption für unsere Gegenwart unmittelbar nachzuvollziehen wäre; allerdings darf eine theologische Neuinterpretation das bei Anselm gegebene Niveau auch nicht unterbieten. Es sind zumindest drei Momente, die bei Anselm zur Geltung gebracht werden und wohl bei den meisten seiner Kritiker kaum entsprechend Beachtung finden: Zum einen betont Anselm Gottes Alleinwirksamkeit, die zum zweiten aus der Radikalität seines Sündenverständnisses resultiert, das wiederum zum dritten überboten wird durch die Dominanz der Liebe Gottes.

Das Bewusstsein dafür, dass Gott am Kreuz selbst leidet, war jedenfalls einmal ein wesentliches Moment für die Wahrnehmung des Evangeliums in dieser Welt.²⁴ Die Frage liegt nahe, ob nicht die Marginalisierung dieser theologischen Grundaussage in der gegenwärtigen Diskussionslage als Ausdruck für die Privatisierung und Verharmlosung nicht nur in der Kirche, sondern auch im gesellschaftlichen Bewusstsein verstanden werden muss. In dem nur vordergründig moralischen Gestus der Empörung über die Heilsbedeutung des Todes Jesu lässt sich eine Haltung vermuten, die nicht mehr der Wirklichkeit des Leidens, gerade des

²⁴ Nicht nur in zeitgeschichtlicher Hinsicht sind dafür die einflussreichen Werke von Jürgen Moltmann, allen voran seine „Theologie der Hoffnung“ und mehr noch „Der gekreuzigte Gott“ zu nennen: Die Erinnerung an das hier Ausgesprochene ist gerade für die theologische Diskussion der Gegenwart von einiger Wichtigkeit.

menschengemachten, ansichtig werden will, sondern alles zum individualpsychologischen und pathologischen, damit zugleich zu einem unpolitischen Problem macht. Der Vorwurf eines sadomasochistischen Gottesbildes ist nicht nur absurd – und sexualpsychologisch ahnungslos –, sondern auch eine Verharmlosung, weil er die theologische Wahrnehmung des Leidens der Wirklichkeit durch eine symbolische Auseinandersetzung ersetzt, die die realen Verhältnisse unangetastet lässt und sich in der symbolischen Verurteilung vor der konkreten Analyse von wirklichen Viktimisierungsprozessen drückt.

Der Vorwurf kehrt sich also geradezu um: Die Kritiker Anselms sind in aller Regel naiver und ihre Position ist sicher theologisch nicht weniger problembeladen. Seine Frage, warum Gott Mensch wurde, hat die andere Frage, warum Gott nicht „einfach so“ vergeben könne, als naiv schon längst bedacht. Einfach so vergeben könnte nur ein „Gott“, dem die Katastrophen der Welt einigermaßen gleichgültig sind. Ein solcher Gott wäre sehr anthropomorph gedacht nach dem Muster der Idealisierung dessen, was vielleicht als „Vater“ erträumt würde, der aber nicht mehr sein könnte als eine allenfalls liebenswerte, aber letzten Endes infantile und ohnmächtige Phantasie. „Einfach so“ vergeben kann ein Vater, der nichts ist als der alte weißbärtige Mann im Himmel, der in guten Tagen als eine freundliche Reminiszenz erscheinen mag, in den wirklichen Katastrophen der Welt aber nur auftreten kann wie in Wolfgang Borcherts Stück: Er hat das nicht gewollt, und das ist seine einzige Entschuldigung. Eine solche Vergebung ist aber auch gleichgültig, und einen solchen „Gott“ brauchen Menschen, erst recht die Leidenden, wirklich nicht.

2.1. Die Trivialisierung der Rechtfertigungslehre und der Verlust des Trostes

Dies berührt nun unmittelbar das Kernstück reformatorischer Theologie. Auch für die Rechtfertigungslehre gilt, dass ihre größte Bedrohung in der Trivialisierung und Verharmlosung zu erkennen ist. Rechtfertigung ist schlechterdings irrelevant, wenn Gottes Vergebung nicht mehr als sein Beruf ist und darum als Selbstverständlichkeit zu erwarten ist. Ulrike Link-Wieczorek beobachtet

bei Studierenden, dass das Thema der Rechtfertigung

„kein fesselndes Interesse auslöst. Sie halten sie für eine unnötige Diskussion um Selbstverständlichkeiten. Denn dass Gott die empirisch durchaus erfahrbare menschliche Fehlbarkeit und Schuldverhaftetheit nicht auch noch gegen sie wenden werde, ist ihnen sozusagen sonnenklar. Es gibt kaum mehr Angst vor dem zornigen Gott, und wenn man will, kann man das ja auch als einen Effekt der Rechtfertigungslehre betrachten, der sich über die Jahrhunderte ihrer Wirksamkeit in den Kirchen ergeben hat.“²⁵

In dieser Haltung, die ja nicht nur bei Studierenden zu beobachten ist, manifestiert sich sowohl eine Entwertung und Verharmlosung der Gotteslehre wie auch eine Trivialisierung der Rechtfertigungsverkündigung. Link-Wieczorek macht aber mit Recht deutlich, dass ihre Beobachtung gerade nicht eine Repristinierung der Vorstellung eines zornigen und nach unseren Strafvorstellungen vergeltenden Gottes rechtfertigen kann: Im Desinteresse der Studierenden manifestiert sich eben paradoxerweise ein Rezeptionserfolg reformatorischer Theologie. Wird aber aus der Verkündigung von Rechtfertigung und Versöhnung die blasse Zusage, dass Gott die Sünde schon nicht so ernst nehme, so wäre das nicht nur eine massive Aushöhlung der christlichen Tradition, die letztlich auf ihre Entbehrlichkeit hinausliefe. Vielmehr würden so gerade unter den gegebenen kulturellen Bedingungen die dringend notwendigen Sprachformen verloren, um die sehr realen Erfahrungen von Schuld, Versagen, Verletzen und Verletztwerden aus der Verdrängung zu holen. Signifikant für unsere kulturelle Gegenwart ist nämlich keineswegs nur die Ermäßigung der Rede von Sünde und Versöhnung, sondern mindestens ebenso sehr die unbestimmte Empfindung oder das bedrängende Gefühl, den eigenen Ansprüchen und den Ansprüchen der anderen nicht zu genügen – in moralischer wie in außermoralischer Hinsicht – und dafür, dass das eigene Leben hinter dem zurückbleibt, was seine Erfüllung sein könnte. Diese Diskrepanz zwischen der Präsenz dieses Versagens und Versagungsgefühls einerseits, der Verdrängung des Begriffs der Sünde andererseits, wäre allererst zu reflektieren. Bleibt dieses Gefühl unartikuliert und kann es nicht

²⁵ Link-Wieczorek, Ulrike: Sündig vor Gott allein? Überlegungen zur Re-Interpretation der Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury in schöpfungsethischer Perspektive; in: Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive, hg. von Rochus Leonhardt, ÖR.B 86, Frankfurt/M. 2010, 121–143, 121.

vor Gott wahrgenommen werden, so ist auch die Semantik der Gnade verschlossen; Schuld, Sünde, Versagen werden unvergebbar, wenn sie kein Gegenüber mehr haben.

Wenn, wie häufig gesagt wird, in der Gegenwart eine Relevanzkrise der christlichen Verkündigung auszumachen ist, so dürfte diese vor allem daraus hervorgehen, dass die christliche Verkündigung ihre sperrigen, aber erfahrungsgesättigten traditionellen Gehalte verabschiedet hat zugunsten plausibler Lebensdeutungen und -weisheiten – und sich die kirchliche Präsenz in der Öffentlichkeit auf solche Fragestellungen und Antwortstrategien beschränkt, die, gerade weil sie allgemein diskutiert werden, auch in den Bahnen der Üblichkeiten verbleiben. Die christliche Verkündigung wird also nicht darum als wenig relevant angesehen, weil sie die Menschen nicht erreichen würde, sondern gerade weil sie sie erreicht – aber mit Botschaften, die jeder sich auch selber sagen kann und sich oft genug auch sagt.

2.2. Die individualistische Umformung des Sündenbegriffs

Die Versöhnungsbotschaft des Evangeliums impliziert eine differenzierte und überzeugende Semantik der Sünde, die es allererst erlauben würde, unsere Welt in ihrer Abgründigkeit zur Sprache, und damit zum Verstehen, zu bringen. Aber offenkundig ist auch der Begriff der Sünde beschädigt, nicht zuletzt durch die christliche Tradition selbst. Darum kann auch die notwendige Wiederbesinnung auf das, was Sünde heißt, gerade keine Rückkehr zur Moralisierung der christlichen Botschaft bedeuten; die gängige und kulturell weithin selbstverständliche Identifikation von Sünde und Unmoral führt gerade zur Verdrängung dessen, was hier zu erkennen und zu sagen wäre.²⁶ Christof Gestrich stellt zu Recht heraus:

„Ein Pfarrer hat weitaus weniger, als man meint, das sonst unterschätzte große Ausmaß der Schuld zu betonen, um auf diese Weise Menschen dazu zu bringen, bei der Gnade Christi ihre Zuflucht zu suchen. Vielmehr ist es seine Haupt-

²⁶ Dies gilt für die konservative wie die progressive Variante: Die Moralisierung des Sündenbegriffs und seine Individualisierung sind unmittelbar miteinander verbunden; seine Politisierung ist als Umkehrung zwar verständlich und partiell auch berechtigt, letztlich aber doch nur die Variation desselben Musters.

aufgabe, einer von der Gnade nichts oder nicht das Richtige wissenden Menschenwelt das Bild der göttlichen Gnade zu vermitteln, die die Auswirkungen unserer Sünden begrenzt. Er muss erklären, warum es ein Privileg ist, Schuld als Sünde zu verstehen, d.h. in der Sichtweise des Glaubens an die Schuld heranzugehen, mithin über die ansonsten verzweiflungsvolle Uferlosigkeit der Schuld hinauszuführen.“²⁷

Dieser Einwand muss auch kritisch gegen die Funktionalisierung des *primus usus legis* in der lutherischen Tradition zur Geltung gebracht werden,²⁸ nicht nur weil diese unter den gegebenen Bedingungen offenkundig das nicht mehr erreicht, was beansprucht wird, sondern vor allem deshalb, weil so gerade verdeckt würde, was Sünde und Vergebung heißen kann.

Es spricht einiges dafür, dass die Menschen – gleich, ob sie sich als „religiös“ verstehen oder nicht – heute keineswegs so sündenvergessen sind, wie oft unterstellt wird, sondern vielmehr gnadenvergessen. Wo aber kein Verständnis für die Gnade gegeben ist, ohne die jede Rede von der Sünde in die Irre gehen muss, kann von der Sünde nicht mehr anders als gebrochen oder ironisch gesprochen werden, weil es dann unerträglich würde, sie ernst zu nehmen. Solche Brechung und Ironisierung bedeutet keineswegs, dass das Wort „keine echte Bedeutung“²⁹ mehr hätte – im Gegenteil. Auch ein so banaler Ausdruck wie „Diät-sünde“ zeigt bei näherem Hinsehen noch Spuren einer religiösen Bedeutung im präzisen Sinn, insofern es hier in massiver Weise um kulturell dominierende Phantasien glückenden Lebens und deren lebenspraktische Negation geht: Wer hier der Versuchung nachgibt, erklärt seine Mitschuld am Zurückbleiben hinter dem

²⁷ Gestrich, Christof: Systematisch-theologische Überlegungen zum Begriff der Sünde (1998); in: ders., *Peccatum. Studien zur Sündenlehre*, Tübingen 2003, 176–188, 180.

²⁸ Hier soll nicht weiter der Frage nachgegangen werden, ob diese Kritik sich auch gegen Luthers Theologie richten muss, oder ob diese nicht vielmehr durch die lutherische Tradition missverstanden wird. Die scheinbare Radikalisierung des *usus elencticus* im Denken Werner Elerts jedenfalls setzt eine Ausweitung des Gesetzesbegriffs voraus, die von Luthers Theologie nicht gedeckt ist; vgl. dazu Schoberth, Wolfgang: Das theologische Interesse an der Sünde: Das Beispiel Werner Elerts; in: *Das Böse in der Geschichte*, hg. von Werner H. Ritter und Jörg A. Schlumberger, Bayreuther Historische Kolloquien 16, Dettelbach 2003, 163–182.

²⁹ Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive; hg. von Rochus Leonhardt, ÖR.B 86, Frankfurt/M. 2010, Vorwort 7.

gesellschaftlichen Ideal, das wiederum mit dem Versprechen von Glück und Erfüllung versehen ist. Und dass ein vor einigen Jahren ausgestrahltes Erotik-Magazin den Namen „Liebe Sünde“ trug, spielte nicht unintelligent mit der Spannung zwischen Verlockung und Verbot; dies zeigt aber auch, dass dieser Begriff jedenfalls nicht gleichgültig ist, sondern auch noch in der Ironie als Drohung wahrgenommen wird. Dies müsste auch der Selbstreflexion christlicher Theologie zu denken geben: Der Begriff der „Sünde“ ist auf eigentümliche Weise dialektisch mit glückendem Leben verbunden; diese Verbindung hat in theologischer Hinsicht ihren sachlichen Kern darin, dass Sünde in einem allgemeinen Sinn eben das ist, was Leben und Lebensglück zerstört gerade in der Bemächtigung eines selbsterzeugten und erzwungenen Glücks. Wo aber beides kaum mehr unterschieden werden kann, kann das Sündige selbst als Inbegriff des Erstrebten erscheinen; nur weil dabei die zerstörerische Dimension der Sünde gar nicht mehr wahrgenommen wird, konnte dann eine Werbung für Speiseeis mit den sieben Todsünden kokettieren.

In gewisser Weise ist diese Umwertung des Sündenbegriffs zu verstehen als Reaktion auf eine lange christentumsgeschichtliche Entwicklung, die sich nun gegen ihren Ursprung richtet. Es ist eben kaum zu bestreiten, dass es in der Christentumsgeschichte zu einer Verkehrung des Sündenbegriffs gekommen ist, die Sünde zum einen als individuelles moralisches Versagen und damit als eine Schwäche von Willen und Charakter versteht, zum anderen zwischen kreatürlicher Lust und zerstörerischer *evpiumi*,³⁰ nicht mehr unterscheiden kann. In der Folge ist aus der heilsamen Erkenntnis der eigenen Erlösungsbedürftigkeit die psychische Belastung und oft genug auch Deformation des Individuums geworden;³⁰ die kulturelle Reaktion auf diese Belastung ist die Abwehr des Begriffs der Sünde und mit ihm häufig verbunden die Abkehr von der Religion überhaupt, die mit solcher Bedrohung identifiziert wird.

Insofern trifft der Soziologe Gerhard Schulze durchaus Richtiges, wenn er pointiert formuliert: „Die Religionsfeindschaft der Moderne ist die Antwort auf die im archaischen Sündenbegriff

³⁰ Für die drastische Beschreibung dieser Deformationen steht nach wie vor: Tilman Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/M. 1976

eingeschlossene Menschenfeindschaft der Religion.“³¹ Schulze weiß freilich auch, dass dieser Sündenbegriff nicht der biblische ist, dass also „sich die Abwehr der Moderne gegen einen nach theologischem Verständnis gar nicht geführten Angriff richtete“, das aber „erscheint in der säkularisierten Welt nur noch wie eine Haarspalterei, für die niemand Interesse aufbringt.“³² Weil aber kaum bestritten werden kann, dass die kirchliche Verkündigung zu dieser unheilvollen Umdeutung im Verständnis von Sünde maßgeblich beigetragen hat, ist wiederum die theologische Kritik dieses Sündenbegriffs eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass die Heilsbedeutung des Todes Jesu heute zur Sprache gebracht werden kann.

Für diese notwendige Kritik bietet Schulzes Studie einiges Material, auch dort, wo sie die Umdeutung des Sündenverständnisses reproduziert, wenn etwa im Untertitel des Buches die Suggestion erscheint, als sei der Begriff der Sünde der Feind des guten Lebens und nicht die Realität, die er benennt: Wenn aber das Sündenbewusstsein als missgünstig und feindlich gegenüber Freude und Glück erscheint, dann liegt es nur zu nahe, dieses Bewusstsein zu bekämpfen – als ob damit die Befreiung von der Feindschaft gegen das gute Leben näher käme.

Schulzes Analysen sind nicht nur religionssoziologisch, sondern auch theologisch instruktiv, weil er das Sündenverständnis herausarbeitet, das auf solchen Widerstand stößt und stoßen muss – ein Widerstand, der eben nicht einfach als Verstockung und Verhärtung gegen die Erkenntnis des Glaubens abzutun ist; er erweist sich vielmehr als wenn auch späte Reaktion auf eine schwerwiegende und theologisch bedenkliche Umakzentuierung des biblischen Sündenbegriffs. In ihr manifestiert sich eine ohne Zweifel starke und alte Tradition der Kirche, in der Sünde zunehmend im Horizont der Gewissenserforschung verortet wurde. Diese Entwicklung, die bereits in der spätantiken monastischen Bewegung angelegt ist, erhielt einen wesentlichen Impuls wesentlich aus der frühmittelalterlichen Verschmelzung von Gna-

³¹ Schulze, Gerhard: Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde; München/Wien 2006, 131.

³² Ebd.

denlehre und klösterlicher Bußpraxis;³³ mit ihr wurden Sünde und Erlösung zu Kategorien der charakterlichen Beurteilung und Bewährung des Einzelnen. Dies war einerseits ohne Zweifel von großer zivilisatorischer Bedeutung war, führte freilich andererseits zur Verdrängung der für die biblische Rede von der Sünde essenziellen sozialen Dimension der Sünde. Gerhard Schulze betont mit Recht, dass der kirchlich wirksam gewordene „Sünden katalog ... nicht primär sozialetisch, sondern individualetisch angelegt“ ist: „als Selbstbeschränkung im Leben für Gott. Um den Nächsten geht es in den zehn Geboten, in der Bergpredigt und in vielen Episoden des Lebens Jesu. In den sieben Todsünden dagegen geht es um den Einzelnen.“³⁴ Auch wenn die Reformation in der Kritik einer in der Aszetik des Einzelnen begründeten Soteriologie ihr theologisches Zentrum hat, ist der dabei konzipierte Sündenbegriff im Protestantismus nie überwunden worden – im Gegenteil: Die Transformation in eine ethische Gewissensreligion war zwar neuzeitlich einsichtig, aber eben eine Verstärkung dieses Sündenbegriffs, der durch Individualisierung und Moralisierung gekennzeichnet ist.

Ironischerweise wird so gerade eines der Momente, das unter den Bedingungen der Neuzeit als Stärke des Protestantismus gelten konnte und so sehr zu seiner kulturellen Attraktivität beitrug, dass er sich weithin über die Ausrichtung auf das moralische Subjekt und die Stärkung der individuellen Verantwortung definierte, in den kulturellen Kontexten der Gegenwart zu einer Belastung und Herausforderung. Hier geht es freilich nicht nur um die Frage nach der gesellschaftlichen Resonanz, sondern im Kern um eine theologische Frage, insofern diese Ausrichtung an der sittlichen Persönlichkeit die Wirklichkeit der Vergebung Gottes und erst recht die Heilsbedeutung des Todes Jesu undeutlich werden lassen muss. So lange Sünde als individuelle Übertretung des sittlich

³³ Peter Gemeinhardt betont die für diese Entwicklung außerordentlich wirkungsmächtige Rolle Gregors des Großen; bei ihm „tritt der metaphysische und geschichtstheologische Aspekt ganz in den Hintergrund. Im Mittelpunkt steht der einzelne Gläubige mit seinen konkret begangenen Sünden, den der Priester gleichsam als Arzt zur Diagnose der Befallenheit von Sünde und dadurch zur Buße als dem einzig wirksamen Gegenmittel anleiten soll.“ (Gemeinhardt, Peter: Sünde in der Theologie der Alten Kirche; in: Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive, hg. von Rochus Leonhardt, ÖR.B 86, Frankfurt/M. 2010, 11–28, 26).

³⁴ Schulze, Sünde 113.

Geforderten verstanden wird, kann sie im präzisen Sinn nicht vergeben werden, sondern allenfalls ungestraft bleiben – Vergebung wird in diesem Rahmen nicht als Gottes schöpferisches Handeln erkennbar, sondern zur kraftlosen und letztlich ungerechten Nachsicht. Es ist gedanklich nur konsequent, wenn Kant unter der Voraussetzung dieses von ihm geteilten moralisierten Sündenbegriffs den Gedanken einer stellvertretenden Genugtuung für moralisch abwegig und verderblich erklärt:³⁵ Moralische Schuld kann allenfalls von dem für die Tat verantwortlichen Subjekt gesühnt werden.³⁶ Ebenso folgerichtig kann Jesus in diesem Rahmen nur noch als Vorbild erscheinen, dem in Willensanstrengung und Charakterbildung nachzueifern sei; in diesem Kontext kann Vergebung nur noch als Nachlass für denjenigen fungieren, der nach der Regel von Fausts Engel „immer strebend sich bemüht“ und sich so der Erlösung als würdig erweist.³⁷ Als Ausgleich für das moralisch nicht Erreichte, aber doch ehrlich Angestrebte fällt Rechtfertigung aber zurück in die Belohnung für das *facere quod in se est*, und die Radikalität des Sündenbewusstseins wird zur Platitude, dass niemand vollkommen ist.

In der neuzeitlichen Konstellation von Moralisierung und Individualisierung werden die Begriffe von Sünde und Vergebung entweder entwertet und entleert oder Sünde muss als unzumutbare Bedrohung erscheinen, weil nicht mehr erkennbar ist, was Vergebung überhaupt heißen könnte. Das Unverständnis für das, was „Sünde“ heißen könnte und der Verlust des Bewusstseins für die Notwendigkeit und die Wirklichkeit der „Versöhnung“ hängen unmittelbar zusammen. Beides hat, wie zu sehen war, (auch) christentumsgeschichtliche Ursachen, indem die kirchliche Verkündigung zu einem theologisch problematischen Verständnis von Sünde beitrug und damit ein problematisches, weil verengtes Verständnis von Versöhnung induzierte. Es liegt auf der Hand,

³⁵ Vgl. Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; in: Kant-Werke 8, hg. von Wilhelm Weischedel, 3. Auflage Frankfurt/M. 1979, 645–879, 779f. Die Frage freilich, wie sich diese Position Kants zu seinem Gedanken des „Radikal Bösen“ verhält, bedürfte einer eingehenden Untersuchung.

³⁶ Hier ist zu bedenken, dass die biblische Rede von Schuld und Erlösung eben nicht in der moralischen, sondern in der ökonomischen Logik verwurzelt ist: Schulden kann sehr wohl ein anderer begleichen; und hier geht es in eminenter Weise um das, was einer zum Leben braucht.

³⁷ Johann Wolfgang von Goethe, Faust II, Vers 11936 f.

dass diese bereits früh angelegte Verschiebung unter den Bedingungen der Neuzeit in besonderer Weise zum Tragen kommt, weil Moralisierung und Individualisierung mit neuzeitlichen Leitvorstellungen koinzidiert. Wo aber das Konzept der Subjektivität das Denken dominiert, kann gar nicht zur Geltung kommen, was Sünde und Versöhnung bedeuten, weil die Dimensionen des Lebens konsequent abgeblendet werden, die der Konstitution durch die Subjektivität entzogen werden. Wenn das, was unter den Bedingungen der Moderne die Plausibilität des Sündenbegriffs ausmachte, postmodern zu seiner Krise geworden ist, so steckt darin theologisch auf paradoxe Weise auch eine Verheißung: Das Zerbrechen der Konstellationen, in denen der Sündenbegriff neuzeitlich plausibel war, ist die Voraussetzung für seine theologische Neuentdeckung.

3. Zur Wiedergewinnung einer biblischen begründeten Rede von „Sünde“ und „Versöhnung“

Die Wiedergewinnung einer theologisch substantiellen Rede von „Sünde“ und „Versöhnung“ ist, wie ich bereits eingangs betont habe, eine dringende Aufgabe der ganzen Christenheit. Ich kann und will mich daher hier abschließend auf die thesenartige Formulierung einiger Grundlinien beschränken, die nach meiner Überzeugung dabei zu beachten sind.

3.1. Was „Sünde“ heißt, ist theologisch nur von der Vergebung her zu verstehen

Nur im Licht der Vergebung ist Sünde zu unterscheiden von den Regeln kontingenter Moral, also der jeweils kulturell geltenden Sittlichkeit, die nach geschichtlicher Einsicht oft genug die biblische Vision von einem guten Leben vor Gott und mit Gott verdunkelt oder ihr geradewegs zuwiderläuft. Das gesellschaftlich Anerkannte und Geforderte ist eben nicht identisch mit dem Guten; und das gesellschaftlich Verfemte ist nicht schon Sünde.

Erst in der Auflösung eines moralischen Verständnisses von Sünde kann auch wieder so von Versöhnung die Rede sein, dass sie

nicht als bloßer Freispruch und Straferlass ohne Realitätsgehalt erscheint: Versöhnung durchbricht die Logik der Schuld, die unser Leben beherrscht. Auch wenn die Gründe der Betonung des forensischen Moments der Rechtfertigung nachvollziehbar sind, resultierte aus ihr doch eine folgenschwere Engführung. In der Erzählung vom verlorenen Sohn und dem barmherzigen Vater wird in aller Prägnanz die Wirklichkeit von Versöhnung erkennbar, die die moralische Qualifikation hinter sich lässt: Alle moralischen Urteile, die sich angesichts des Verwahrlosung des Sohnes aufdrängen, werden gegenstandslos im Handeln des Vaters, der diese ganze Geschichte zusammenzieht in dem Wort: „Er war verloren und ist gefunden worden.“ (Lk 15,24)

3.2. Sünde ist Macht, nicht subjektives Verfehlen des Gesollten und Gewollten

Ein Kardinalfehler des moralischen Sündenverständnisses liegt darin, dass es nicht zuletzt um der pädagogischen Intention der sittlichen Verbesserung willen den Machtcharakter der Sünde verdrängt. Wenn biblisch die Sünde immer wieder geradezu als Subjekt erscheint, das Menschen in seinen Bann nimmt, dann ist das eben keine obsoletere Redeweise, sondern vielmehr dichter an der menschlichen Selbsterfahrung als die Fixierung auf Einsicht und Willen. Die Macht der Sünde wird nicht zuletzt darin erfahren, dass sie Spielräume nimmt und das Handeln zur bloßen Reaktion auf die gegebenen Verhältnisse und Dispositionen werden lässt – im sozialen und politischen Raum, ebenso wie im individuellen Leben.³⁸ Darum geht auch die Debatte darum ins Leere, ob Sünde Verhängnis oder Schuld sei; auch dieses wird an der Geschichte vom verlorenen Sohn erkennbar, dass beides oft nicht mehr unterschieden werden kann: Die Macht der Sünde manifestiert sich am und im Individuum; und der Versuch der Selbstentschuldigung, jene Mächte – wiederum politisch und sozial wie biographisch – wäre nichts anders als die Anerkennung dieser Mächte und damit auch der Unglaube, der Gottes Macht misstraut.

³⁸ Vgl. dazu Hailer, Martin: Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte; FSÖTh 109, Göttingen 2006.39 Schulze, Sünde 127.

Im Machtcharakter der Sünde liegt auch der Grund dafür, dass sie sich bekanntlich nicht durch Appelle bekämpfen lässt: Die Kraftlosigkeit der gesetzlichen Predigt, die allenfalls ein schlechtes Gewissen, nicht aber eine Veränderung des Lebens zu bewirken in der Lage ist, belegt das vielfältig. Die Gesetzlichkeit ist die Versuchung, die einerseits aus der durchaus zutreffenden Erkenntnis resultiert, dass eine solche Veränderung nötig wäre, andererseits in der Vorstellung verhaftet bleibt, dass diese Veränderung durch das Subjekt bewirkt werden könnte und müsste. Das dabei vorausgesetzte Bild von Sünde als einer Schwäche des Willens ist die notwendige Konsequenz aus einem moralischen Sündenverständnis, unter dessen Herrschaft die Rechtfertigungslehre Luthers mitsamt ihrer notwendigen Implikation des unfreien Willens kaum rezipiert werden konnte.

3.3. Die Trennung von Gott zerstört die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens

Das moralische und individualistische Verständnis von Sünde verfehlt ihr Wesen, das in der Trennung von der Gegenwart und Wirklichkeit Gottes liegt. Diese Trennung ist aber wiederum nicht zu verstehen als eine Begrenzung auf eine „religiöse“ Dimension, wie überhaupt die Aufspaltung der Welt in eine religiöse und eine profane Sphäre gänzlich unbiblich ist. Auch wenn seine Behauptung einigen Anhalt in der Wirklichkeit der christlichen Verkündigung hat, liegt Gerhard Schulze auf geradezu instruktive Weise falsch, wenn er behauptet, die ersten drei Gebotes des Dekalogs dienten, „im Gegensatz zu den sieben dann folgenden Geboten, nur der Klarstellung der Verhältnisse. Sie regeln nicht das menschliche Zusammenleben, sondern fordern rein symbolische Handlungen im Austausch gegen Gottgefälligkeit.“³⁹ Die Voraussetzung dieses ganz bezeichnenden Irrtums ist das Auseinanderreißen von Gottesverhältnis und menschlichem (Zusammen-)Leben, also die neuzeitlich eingespielte Aussonderung einer religiösen Sphäre. Wo aber Religion als Privatsache erscheint, fallen Gottesverhältnis und Weltverhältnis auseinander;⁴⁰ dann kann

³⁹ Schulze, Sünde 127.

⁴⁰ Die Bestimmung von Religion als Privatsache ist eine juristische und politische Maxime, die in pluralen Gesellschaften unabdingbar ist und wesentliche Momente des biblischen Glaubensbegriffs zum Tragen bringt. Außerhalb dieses präzisen juristisch-politischen Sinns ist diese Maxime aber schlechthin irreführend.

Sünde gar nicht mehr adäquat verstanden werden und muss zum lebensfeindlichen Konzept werden. Von Sünde reden hieße also immer auch, komplementär die Vision eines guten Lebens unter Menschen zu entwerfen – und dann eben auch ganz konkret von dem zu sprechen, was dieses gute Leben bedroht und zerstört. Gerade darum wäre aber wiederum diese Realität zu benennen und auszusprechen; Verkündigung müsste zur prophetischen Rede (1 Kor 14, 24f.) werden in dem Sinn, dass sie die Verflechtung unseres Lebens in die unheilvollen Mächte aufdeckt und als Aufdeckung befreit, weil sie Verhängniszusammenhänge benennt und so durchbricht.

3.4. Versöhnung ist Befreiung von der Macht der Sünde

Die Schwierigkeiten mit einem theologisch dichten Verständnis von Versöhnung zeigen sich exemplarisch an der Taufe, die auch von Pfarrerinnen und Pfarrern zumeist als freundliche lebensbegleitende Kasualie verstanden wird, wobei die Dimension der Aufhebung der Trennung der Menschen von Gott und der Befreiung von der Macht der Sünde kaum mehr erkennbar ist. Das für das eingespielte Taufverständnis so sperrige liturgische Stück der *abrenuntiatio diaboli* passt auf den ersten Blick in der Tat nicht zur Praxis der Säuglingstaufe, insofern hier weder eine bewusste Absage an das Böse noch überhaupt von schuldhaftem Handeln des Täuflings die Rede sein kann. Das gilt aber eben nur, solange Schuld als moralische Verfehlung und die Absage als aktives Tun verstanden werden – die scheinbare Sinnlosigkeit der *abrenuntiatio* ist vielmehr ein Schlüssel zum theologischen Verständnis von Versöhnung als Überwindung der Sünde. Es geht nämlich vielmehr um das Bekenntnis, dass der Täufling durch die Gnade Gottes aus der Macht des Bösen schon befreit ist und dies nun für sich gelten lassen will; wenn aber das Glaubensbekenntnis durch Eltern und Paten für den Täufling gesprochen werden kann, so gilt das nicht weniger für dieses Bekenntnis.⁴¹

⁴¹ Die tradierte liturgische Formel ist freilich unter den gegenwärtigen Bedingungen zumindest missverständlich geworden, insofern die Aufforderung zur Absage den Anschein erweckt, als handele es sich dabei um ein aktives Tun des Täuflings oder gar eine zu erfüllende Bedingung für den Vollzug der Taufe. Hier wäre eine liturgische Neufassung um der Sache willen nötig.

Versöhnung ist darum konsequent als Machttat Gottes auszusagen, damit die christliche Verkündigung nicht zur Proklamation einer billigen Gnade wird, die nicht trösten kann. Bonhoeffers bekannte Polemik gegen die billige Gnade⁴² hat ihre gute Berechtigung; sie ist aber selbst problematisch darin, dass sie auf die Einstellung des gläubigen Subjekts abzustellen scheint. Auch dieser Gegensatz wäre strikt theologisch zu fassen: Teuer kommt die Gnade Gott zu stehen; sie ist kein billiges Hinwegsehen über Schuld und Sünde, das letztlich nur heillos und trostlos bliebe. Der Wirklichkeit der Versöhnung entspricht auf Seiten der Menschen nichts anderes als das „glauben lernen“,⁴³ das sich die Macht Gottes gefallen lässt. Gisela Kittel spricht treffend von der „Vergebungsmacht“⁴⁴ Gottes: Vergebung ist ohne die Macht Gottes nicht zu denken, die die Macht des Schöpfers ist, der aus dem Nichts das Leben schafft.

3.5. Der doppelte Ausgang der Geschichte Jesu und das Ende der Macht der Mächte

Das Bekenntnis zu der Entmachtung der Macht der Sünde und des Todes hat seine Zentrum und seinen Grund in der Geschichte Jesu Christi. Es ist darum die Analogielosigkeit dieses Kreuzestodes, an der die Wirklichkeit der Versöhnung hängt: dass diese Geschichte des Mannes aus Nazareth dieses Ende nimmt – und dann

⁴² Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge; hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt, DBW 4, München 1984, 14ff.

⁴³ So Bonhoeffers Formulierung in einem Brief aus dem Gefängnis vom 21.7.1944. Er spricht dabei von dem imponierenden Lebensziel eines Freundes, ein Heiliger werden zu wollen. Bonhoeffer widerspricht ihm „und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen. Lange Zeit habe ich die Tiefe dieses Gegensatzes nicht verstanden. Ich dachte, ich könnte glauben lernen, indem ich selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte. Als das Ende dieses Weges schrieb ich wohl die ‚Nachfolge‘. Heute sehe ich die Gefahren dieses Buches, zu dem ich allerdings nach wie vor stehe, deutlich.“ Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft; hg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt DBW 8, Gütersloh 1998, 542.

⁴⁴ Kittel, Gisela: Die Folgen der Sünde und das Geschenk neuen Lebens. Zwei Hinweise zum Verständnis des Sühnetodes Jesu; in: Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, hg. von Volker Hampel und Rudolph Weth, Neukirchen-Vluyn 2010, 117–133, 122.

doch nicht dieses Ende hat. Von Versöhnung und von Vergebung zu sprechen, ist nur da möglich, wo solches Reden gegründet ist in der doppelten Perspektive von Kreuz und Auferstehung. Ohne die Ostererfahrung wäre das Kreuz buchstäblich sinnlos, ja die Sinnlosigkeit schlechthin, weil mit dem Fluchtod des Menschen, der ganz und gar auf Gott gesetzt hat, jeder Sinn gekreuzigt wurde. Das Leiden, die Sinnlosigkeit, die Gottesferne und der Tod bleiben die Kennzeichen dieser Geschichte, solange sie als die Geschichte eines Menschen erzählt wird. Es ist aber die Geschichte, die Gott zu seiner eigenen gemacht hat: Dieser Mensch, der ja der Mensch ist, nämlich der wahre Mensch, nimmt diesen Tod und dieses Kreuz auf sich, das nicht unser Kreuz ist, weil er auch noch im Unausdenklichen ganz bei Gott ist.

Hier manifestiert sich die Macht Gottes als die Macht der Versöhnung, weil sie das Gottferne und Gottfeindliche nicht durch noch größere Gewalt vernichtet, sondern verwandelt. Sie erweist sich damit als die Macht, die entmachtet, was von Gott trennt und das gute Leben zerstört; zugleich setzt sie die Verkündigung des Jesus aus Nazareth ins Recht und erweist sie als Wahrheit Gottes.

3.6. Was Versöhnung heißt, ist auszusagen in der Kontinuität zum biblischen Jesus und seiner Gottesrede

Die Kirche Jesu Christi kann und muss die Versöhnungsmacht Gottes verkündigen, weil die Weitergabe der Verkündigung Jesu im Licht des Ostergeschehens ihr Wesen ist. Jesu Verkündigung trennt nicht zwischen der Übertretung des guten Gebotes und der leiblichen Not der Krankheit und der seelischen Not: Er heilt den Gichtbrüchigen, indem er ihm die Vergebung seiner Sünden zusagt, ohne überhaupt nach dessen Taten und Lebenswandel zu fragen (Mk 2,1ff). In der Gegenwart Christi wird überwunden, wodurch Menschen sich von Gott scheiden und worin sie sich als geschieden von Gott erfahren.

Die Heilsbedeutung des Todes Jesu kann darum nur dort sachgemäß zur Sprache kommen, wo die konkrete Not jedes Menschen zur Sprache kommt. Die Verkündigung der Kirche steht darum vor der Herausforderung, dass Menschen lernen, ihre Ängste, Not

Die Bedeutung der Versöhnung mit Gott für das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen¹

(Vortrag bei der Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD
am 19.-22. März 2011 in Ratzeburg)

1. Hinführung zum Thema

Die Lehre von der Versöhnung² beschreibt die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Diese Gemeinschaft wurde durch des Menschen Sünde zerstört, von Gottes Seite aus aber durch die Rechtfertigung und die Sündenvergebung neu ermöglicht. Im Glauben lässt der Mensch sich auf diese Möglichkeit ein. Dann lebt er in einer versöhnten Gottesbeziehung. Die christliche Versöhnungslehre hat ihre Pointe darin, dass Gottes Beziehung zum Menschen – Gott sei Dank – nicht durch den Menschen und dessen Sünde, sondern durch Gott selbst bestimmt wird und der Mensch nichts anderes „machen“ muss, als dieser Selbstbestimmung Gottes zu glauben.

Nun könnte man meinen, damit sei bereits alles Wesentliche gesagt. Herrscht eine versöhnte Beziehung zwischen Gott und Mensch, dann müsste sich, ist doch die Gottesbeziehung des Menschen die für ihn fundamentale, eigentlich alles andere von selbst ergeben. Dass sich aus der versöhnten Gottesbeziehung zumindest das rechte Weltverhältnis nicht einfach so von selbst ergibt, hat Martin Luther in seiner Freiheitsschrift mit seiner Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen deutlich gemacht: Auch wenn der innere Mensch durch den Glauben an die Rechtfertigung frei und gerecht und also versöhnt mit Gott ist, so ist damit doch noch nicht alles über das menschliche Leben gesagt. Das wäre nur dann der Fall, wenn, wie Luther schreibt, „du allein ein ynnerlich mensch werist / vnd gantz geystlich ynd

¹ Vgl. zum Folgenden Ch. Tietz, *Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*, Göttingen 2005.

² Vgl. D. Schlenke, Art. Versöhnung VI. Dogmatisch, in: RGG4 8, 1059-1061.

yinnerlich worden / wilchs nit geschicht biß am Ju(e)ngsten tag“.³ Aber wir sind auch äußerliche Menschen, d.h. müssen mit der Welt umgehen.

Nun will der innere Mensch zwar spontan und mit Lust das Gottensprechende tun, aber der äußere Mensch schätzt den Müßiggang, ist lustorientiert und träge.⁴ Dadurch bremst und blockiert er die Spontaneität des inneren Menschen. Dafür, dass die Spontaneität des inneren Menschen sich im äußeren Menschen durchsetzen kann und dieser dem inneren konform⁵ wird, muss der äußere Mensch geübt und gezüchtigt werden, „das er dem yinnerlichen menschen vn(d) dem glauben gehorsam vnd gleychformig werde / nit hyndere noch widderstreb / wie sein art ist / wo er nit getzwungen wirt“. Die Lage des Versöhnten ist also wie folgt zu beschreiben: „der yinnerliche mensch ist mit gott eyniß / fro(e)lich vnd lustig / vmb Christus willen / der yhm Bouil than hat / vn(d) stett alle seyn lußt darynn / das er widderumb mocht gott auch vmbsonst dienen ynn freyer lieb / ßo findt er ynn seynem fleysch eynen widerspenstigen willen / der wil der welt dienen vn(d) suchen was yhn lustet“.⁶ Ist dem aber so, dann ist der Mensch aufgrund der versöhnten Gottesbeziehung noch lange nicht ein durch und durch von der Versöhnung bestimmter, sondern dann muss der äußere Mensch, der Mensch in seinem Weltbezug, ausdrücklich thematisiert und bearbeitet werden, damit die Versöhnung tatsächlich den ganzen Menschen bestimmen kann.

Was aber ist mit dem im Titel meines Vortrages genannten Selbstbezug des Glaubenden gemeint? Muss auch er ausdrücklich zum Thema gemacht werden? Eigentlich behauptet die reformatorische Versöhnungslehre doch das Gegenteil: Aus Gottes Rechtfertigung zu leben, bedeutet gerade, nicht mehr in Selbstbeziehung zu existieren, nicht mehr sich auf sich selbst beziehen zu müssen, sondern endlich sich nur noch auf Gott und auf den Nächsten zu beziehen. In Luthers Worten: „... eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb / sondern ynn Chrito vn(d) seynem nehstenn /

³ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: ders., Studienausgabe, hg. von H.-U. Delius, Bd. 2 (= StA 2), Berlin 1982, 260-309, 285,27-29.

⁴ Vgl. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, StA 2, 287,3-12.

⁵ Vgl. M. Luther, De libertate Christiana, StA 2, 286,3ff.

⁶ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, StA 2, 287,5-12.

ynn Christo durch den glauben / ym nehsten / durch die liebe
/ durch den glauben feret er vber sich yn gott / auß gott feret
er widder vnter sich durch die liebe / vnd bleybt doch ymmer
ynn gott vn(d) gottlicher liebe“.⁷ Von einem Leben in sich selbst,
einem Selbstbezug, ist hier keine Rede.

Mehr noch: Luthers Texte erwecken oft den Eindruck, jede Selbstbezogenheit des Glaubenden sei ein Rückfall in die sündige Selbstverkrümmung. „Wenn ich mich ... in mich kehre und überlege, was ich für einer bin oder sein muß, und was ich zu tun habe, verliere ich Christus aus den Augen.“⁸ „Wann immer ich auf mich und meine Sünde zurücksehe, bin ich elend und der größte Sünder.“⁹ Eigenliebe, Wohlgefallen an sich selbst, Selbstvertrauen, d.h. alles, was die moderne psychologische Forschung Formen eines hohen Selbstwertgefühls nennt,¹⁰ führen nach Luther auf den ersten Blick aus der versöhnten Gottesbeziehung geradewegs wieder heraus.

Aber ist mit der These, der Glaubende sei durch die Rechtfertigung, wie dann gern formuliert wird, frei von sich selbst, alles über den Selbstbezug des Glaubenden gesagt? Ich meine: Nein, und möchte Ihnen das in den folgenden Minuten gern deutlich machen. Dazu betrachte ich zunächst in Teil 2 meines Vortrages genauer die Gestalt der Sünde als zwanghafter Selbstbezogenheit des Menschen, weiter in Teil 3 die spezifische Freiheit des Glaubenden von sich selbst. Anschließend muss in Teil 4, um das Selbstverhältnis des Glaubenden noch genauer in den Blick zu bekommen, das Rechtfertigungsgeschehen als Unterscheidungsgeschehen konturiert werden. Teil 5 entfaltet das Selbstverhältnis des Glaubenden als Selbstannahme. Die Darstellung schließt mit kurzen Überlegungen zum Weltverhältnis des die Rechtfertigung Glaubenden.

⁷ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, StA 2, 305,12-16.

⁸ Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531. Studienausgabe, hg. von H. Kleinknecht, Göttingen 21987, 110 (= WA 40/I, 282,26-28: „Ibi in me conversus et considerans, qualis ego sim vel esse debeam, item quid mihi faciundum sit, amitto ex oculis Christum“).

⁹ M. Luther, Die dritte Disputation gegen die Antinomer. 1538, WA 39/I, 508,6f.: „quatenus respicio ad me et ad meum peccatum, sum miser et peccator maximus.“

¹⁰ Vgl. A. Schütz, Psychologie des Selbstwertgefühls. Von Selbstakzeptanz bis Arroganz, Stuttgart 2000, 4.

2. Sünde als zwanghafte Selbstbezogenheit des Menschen

Sünde muss nach reformatorischem Verständnis wesentlich als etwas verstanden werden, was des Herzens Grund bestimmt: „Sunde heyst nun der schrift nicht alleyn das euserliche werck am leybe, sondern ... des hertzen grund mit allen krefftten“.¹¹ Was genau ist am Herzensgrund des Menschen sündig?

Nach Luthers Überzeugung dies, dass jeder Mensch konsequent selbstbezogen lebt. Alle Dinge in dieser Welt benutzt er zu seinem eigenen Nutzen, stets achtet er darauf, dass er selbst etwas davon hat. Selbstbezogenheit ist die anthropologische Grundstruktur.

Diese Grundstruktur gilt nach Luther zunächst für den Menschen, der ohne Gott leben will. Der Gottlose sucht immer nur sich selbst und benutzt den Nächsten und seine Welt so, dass sie ihm selbst nützen.

Eine selbstbezogene Grundstruktur hat nach Luther aber auch der religiöse Mensch. Auch derjenige, der durch seine Werke, seine Erfolge und sein Ansehen seinen Wert vor Gott beeinflussen will, ist selbstbezogen. Wer aufgrund seiner Werke vor Gott gerecht dastehen will – und wie leicht schleicht sich dies beim religiösen Menschen immer wieder ein –, der richtet sich letztlich rein auf sich selbst. Er funktionalisiert Gott zu jemandem, der ihn notwendig anzuerkennen hat für das, was er selbst zustande gebracht hat. Gott wird so zu einem Moment der eigenen Selbstrechtfertigung. *Nota bene*: Für Luther können durchaus auch moralisch angesehene, d.h. weltlich gerechte Werke¹² Sünde sein, eben dann, wenn der Mensch sie zur Selbstrechtfertigung vor Gott benutzen zu können meint.

Beides aber ist eine völlig verkehrte Haltung Gott gegenüber; anstatt sich von Gott und seiner Gnade beschenken und ihn als den Geber aller guten Gaben gelten zu lassen, begegnen sowohl Gott-

¹¹ M. Luther, Die Deutsche Bibel, Bd. 7, 6,27-29.

¹² M. Luther, Dritten Thesenreihe über Römer 3,28 von 1536, in: ders., Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2, hg. von Johannes Schilling, Leipzig 2006, 424ff.

loser wie Werkgerechter Gott mit Unglauben und Misstrauen.

Luther hat im Anschluss an Augustin diese Grundverfasstheit menschlicher Existenz als Selbstsucht, Selbst- oder Eigenliebe beschrieben. Solche „eygen lieb“ (amor sui) zeichnet sich dadurch aus, daß sie „das yhre sucht“. Sie „nympt gott was sein ist und den menschen was derselben ist, und gibt nit noch gott noch menschen etwas von dem, das sie hatt, ißt und mag“.¹³ Besonders eindrücklich kommt diese Selbstsucht in Luthers Römerbriefvorlesung zum Ausdruck, in der Luther mit dem Bild des in sich selbst verkrümmten Menschen (homo incurvatus in se ipsum) diese Existenzstruktur beschreibt: „Der Mensch ist so sehr in sich verkrümmt, dass er nicht nur die leiblichen, sondern auch die geistlichen Güter sich selbst zudreht und sich in allem sucht“.¹⁴ Kurz gesagt: In der Sünde dominiert das Selbstverhältnis das Welt- und Gottesverhältnis des Menschen. Der Mensch lebt in der Sünde – mit den Worten Oswald Bayers – „als Selbstverhältnis“.¹⁵

Damit hat der Mensch jedes echte, ihn begrenzende Gegenüber verloren. Er ist gefangen in sich selbst.¹⁶ Der Wunsch des Sünders, sich nur auf sich selbst auszurichten, ist zum Zwang geworden, sich nur noch auf sich selbst ausrichten zu können.

3. Freiheit von sich selbst als Befreiung von zwanghafter Selbstbezogenheit

Befreiung aus dieser zwanghaften Selbstbezogenheit geschieht nach Luther durch den Glauben an die Rechtfertigung, durch die Versöhnung mit Gott. Dadurch ereignet sich eine Freiheit von sich selbst.¹⁷ Freiheit von sich selbst bedeutet der Glaube an die

¹³ M. Luther, Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers. 1520, WA 7, 212,4-6.

¹⁴ M. Luther, Vorlesung über den Römerbrief. 1515/16, WA 56, 356,4ff.

¹⁵ O. Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 163.

¹⁶ Vgl. dazu M. Luther, Operationes in Psalmos. 1519-21, WA 5, 39,6-8.

¹⁷ Vgl. dazu G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen 1982, 178; E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 209; E. Maurer, Selbstvergessenheit, in: M. Beintker (Hg.) u.a., Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1995, 168-184, 169.

Rechtfertigung, weil sich der die Rechtfertigung Glaubende nicht mehr länger durch sich selbst zu konstituieren versucht, sondern sich durch Gott konstituieren lässt. Das bedeutet: Er lässt zu, dass die wesentlichen Aussagen über ihn nicht durch das gegeben sind, was er selbst aus sich zu machen versucht, sondern durch das, was Gott aus ihm in Christus gemacht hat. Der bzw. die Glaubende lässt zu, dass er nicht wesentlich liebender Ehemann, angesehener Pfarrer, sie nicht wesentlich treusorgende Mutter und sportliche Reiterin ist – und auch nicht wesentlich ein Mensch mit einer gescheiterten Ehe, ohne die herbeigesehnten Kinder, ein Mensch mit einem verachteten Beruf oder mit plagenden Krankheiten. Der Glaubende lässt zu, dass er wesentlich durch Gottes Beziehung zu ihm bestimmt wird: Er ist zuerst und vor allem trotz seiner Sünde, d.h. trotz seines durch sich selbst und für sich selbst Leben-Wollens, und ungeachtet seiner Leistungen, ein von Gott geliebter und angenommener Mensch.

Diese Beschreibungen machen aber schon deutlich, dass es bei der Freiheit des Gerechtfertigten von sich selbst nicht um eine völlige Freiheit des Menschen von sich selbst gehen kann. Auch die bzw. der Glaubende bleibt ja Mutter, Geschiedener, Müllkutscher oder sportlich. Präziser ist mithin die Beschreibung, die Freiheit von sich selbst sei eine fundamentale in dem Sinne, dass sie den Menschen von etwas befreit, was sein Sein bislang fundamental bestimmt hat. Der Mensch wird durch den Glauben frei vom alten Selbstverständnis des Sünders, in dem der Mensch sich selbst als Garanten seiner selbst ansah. Und er wird durch den Glauben frei vom alten Selbstverhältnis des Sünders, in dem der Mensch sich selbst konstituieren wollte. Beides war Kennzeichen der zwanghaften Selbstbezogenheit. Freiheit von sich selbst heißt folglich präzise, von diesem alten Selbstverständnis und Selbstverhältnis befreit zu werden.

Ist Freiheit von sich selbst insofern keine pauschale Freiheit von jedwedem Selbstverständnis und Selbstverhältnis, dann kann ein expliziter Selbstbezug durchaus mit ihr vereinbar sein. Und der explizite Selbstbezug ist mit der Freiheit von sich selbst vereinbar, wenn er diese Freiheit von sich selbst nicht aufhebt.

Wie soll dieser explizite Selbstbezug des Gerechtfertigten genau-

er vonstattengehen? Oft liest man, die Aufgabe des Glaubenden bestehe darin, mit sich selbst identisch zu werden. Doch steht zu dieser These ein rechtfertigungstheologischer Sachverhalt eigentümlich quer. Rechtfertigung heißt ja: Gott unterscheidet den Menschen von seinem Tun. Rechtfertigung bedeutet, dass der Mensch gerade nicht mit seinem Tun – und Nicht-Tun – identisch ist. Pointiert formuliert: Rechtfertigung hat es zunächst mit personaler Differenz zu tun. Dies wird deutlich, wenn man darüber nachdenkt, was es heißen soll, zu sagen, dass Gott in der Rechtfertigung den Menschen „bejaht“.

4. Rechtfertigung als Unterscheidung des Menschen von seinem faktischen Selbst

Gerne wird das Rechtfertigungsgeschehen beschrieben als Gottes gnädiges Ja zum Sünder. Die Formel hört sich einfach und leicht kommunizierbar an, bedarf aber der Auslegung. Es wäre wohl eher eine Zementierung der Sünde, wollte man dieses Ja umschreiben mit: „Du darfst Sünder sein“. ¹⁸ Gottes Ja zum Sünder zielt auch nicht darauf, „sich, so wie ich bin, als gut und richtig [zu] erleben“. ¹⁹ In beiden Fällen wird nämlich übergangen: Der christliche Rechtfertigungsgedanke, Gottes Ja zum Sünder, muss streng relational gedacht werden. ²⁰ Dann aber kann Gottes Ja zum Sünder nicht ein „Du bist gut, so wie du bist!“, meinen. Es relational zu verstehen, heißt vielmehr: Gott gewährt dem sündigen Menschen Gemeinschaft mit ihm. Gottes Ja heißt: Gott bejaht den sündigen Menschen nicht an sich, sondern als Glied dieser Gemeinschaft mit ihm. ²¹

¹⁸ D. Stollberg, Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978, 50f.

¹⁹ E. Moltmann-Wendel, Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre?, in: Evangelische Theologie 60 (2000), 348-359, 355.

²⁰ Vgl. R. Anselm, Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive evangelischer Ethik, in: ZEE 43 (1999), 123-136, 133.

²¹ Der neutestamentliche Begriff der Annahme (prosde, comai, proslamba, nomai u.a.) beschreibt, dass Gott oder Jesus dem Menschen Gemeinschaft gewährt. Dieses Gewähren richtet sich auf die Sünder (Lk 15,2) aus aller Welt (2Kor 6,17); und es ist durch das Handeln des Menschen weder positiv noch negativ beeinflussbar (Röm 14,3).

Dass Gottes Ja zum Menschen ein gnädiges ist, also seinen Grund nur in sich selbst hat, impliziert: Der Mensch kann dieses Ja durch sein Tun weder positiv noch negativ beeinflussen. Gott gewährt jedem Menschen, unabhängig von dessen Tun, Gemeinschaft mit ihm. Genau indem Gott den Menschen derart unabhängig von dessen Tun bejaht, unterscheidet er ihn von seinem Tun.

Über die herkömmliche Konzentration auf die Frage des Tuns hinaus wird man sagen müssen: Gott bejaht den Menschen auch unabhängig von dem, was ihm geschehen ist, sowie unabhängig von seinen Eigenschaften oder Umständen. Eigenschaften, Umstände und Geschichte des Menschen werde ich im Folgenden als „faktische Selbst“ des Menschen bezeichnen, so dass wir kompakt formulieren können: Indem Gott in der Rechtfertigung den Menschen unabhängig von seinen Eigenschaften, Umständen und seiner Geschichte, kurz: unabhängig von seinem faktischen Selbst bejaht, unterscheidet er ihn von seinem faktischen Selbst. Das bedeutet nun nicht, dass es sozusagen einen irgendwie substantiellen Menschen jenseits seines faktischen Selbst gäbe, also eine Substanz, die übrig bleibt, wenn man vom Menschen sein faktisches Selbst abzöge. Nein, das Unterscheiden liegt genau darin, dass Gott jedem Menschen, unbeeindruckt von dessen faktischem Selbst, Gemeinschaft mit sich gewährt. Angesichts dieser göttlichen Unterscheidung muss man sagen: Der gerechtfertigte Mensch ist mit seinem faktischen Selbst gerade nicht identisch.

Gleichzeitig besagt Gottes Ja zur Gemeinschaft mit dem Menschen aber auch: Der Mensch ist gerade mit diesem faktischen Selbst, mit seinen Umständen, Eigenschaften und seiner Geschichte, in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommen. Denn weil diese Gemeinschaft ihren Grund allein in Gott hat, braucht nichts am Menschen aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden.

Gleichwohl ist Gottes Ja zum sündigen Menschen als Glied dieser Gemeinschaft nicht differenzlos in Bezug auf dessen faktisches Selbst. Es beinhaltet nämlich ein Nein, ein Nein zu allem am Menschen, was diese Gemeinschaft zerstören würde, wenn Gott nicht trotzdem an ihr festhielte, und ein Ja zu allem am Menschen, was dieser Gemeinschaft entspricht.

Weil Gott in Jesus Christus mit allen Menschen eine Gemeinschaft eingeht, ist Gottes Ja zur Gemeinschaft mit dem Sünder gleichzeitig ein Nein zu allem, was die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch zerstört und ein Ja zu dem, was die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch fördert.

So ergibt sich: Gottes fundamentales Ja zum sündigen Menschen als Ja dazu, mit diesem Menschen Gemeinschaft zu haben,²² schließt ein differenziertes Ja und Nein zum faktischen Selbst des Menschen ein. Damit ist klar: Wenn Gottes Ja zum Sünder derart differenziert ist, bedarf auch das Verhältnis des dieses Ja glaubenden Menschen zu sich selbst der Differenzierung. Das Selbstverhältnis des von Gott derart Bejahten kann nicht differenzlos sein, sondern muss ein Abbild dieser komplexen Melange sein aus dem fundamentalen Ja Gottes als dem gemeinschaftsbildenden Ja und dem differenzierten Ja und Nein zum faktischen Selbst des Menschen.

Noch ein, zwei Beispiele dazu, was nach dem über Gottes Ja und Gottes Nein Ausgeführten mit Rechtfertigung nicht gemeint sein kann. Dass Gott den Menschen bejaht, bedeutet nicht, dass Gott den Menschen, so wie er ist, für „o.k.“²³ erklärt. Auch die gerne verwendete Formel: „Gott liebt mich, wie ich bin“ ist äußerst missverständlich. Sie ist zutreffend, wenn damit gemeint ist, dass Gott dem Menschen, so wie dieser ist, Gemeinschaft gewährt und also dem Menschen als Person wohlwollend zugewandt ist. Sie ist aber unzutreffend, wenn damit ein Wohlwollen Gottes gegenüber „jede[m]... schillernden Aspekt“²⁴ des Menschen bezeichnet sein soll.

²² In Jesus Christus hat Gott bereits Seinsgemeinschaft mit ihm, die im Kreuz auch die tiefsten Tiefen menschlicher Existenz einschließt. Gott will aber auch Lebensgemeinschaft mit ihm haben – was sich nur dann einstellt, wenn der Mensch diese Seinsgemeinschaft glaubt.

²³ Diese Redeweise wird in der Transaktionsanalyse gebraucht. Vgl. R. Rogoll, Nimm dich, wie du bist. Wie man mit sich einig werden kann. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse, Freiburg i.Br. 71979, 104ff., bes. 112f. Der Mensch müsse sich (so Rogoll) „selbst von einer Nicht-o.k.-Haltung zu einer o.k.-Haltung beförder[n]“, indem er „ein ‚Ich taue nichts‘ ... ersetze... durch ein ‚Ich bin ebensoviel wert wie die andern‘“. Dann brauche er „keine Gefühlsmasken, wie Schuld, Verwirrung, Depression oder Ohnmacht, mehr aufrechtzuerhalten“, sondern könne sie „wesentlich einfacher durch echte positive Lebensgefühle ersetzen, wie z.B. Zufriedenheit, Glück, Freude, oder was immer... persönlich wichtig ist“.

²⁴ Letzteres versteht der Humanistische Psychologe Carl R. Rogers als Charakteristikum der psychoanalytischen Beziehung; vgl. C.R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten, Stuttgart 31979, 47.

Nun gilt freilich: Auch wenn der Gerechtfertigte von seinem faktischen Selbst unterschieden wird, mit ihm also nicht identisch ist – es ist und bleibt das seine. In der Terminologie von Person und Werk: Zwar wird die Person von ihren Werken unterschieden, aber: „Die Person existiert immer nur in der Aktualisierung durch ihre Werke.“²⁵ Darum muss auch der Christ sich z.B. mit der eigenen Lebensgeschichte auseinandersetzen. Wie könnte er sonst aus seiner Geschichte lernen, wie Verantwortung für seine Taten übernehmen? Der neue Mensch lässt den alten nicht einfach hinter sich. Wie aber kann dann, jenseits von ungebrochener Identität und Hinter-sich-Lassen, das Selbstverhältnis des Gerechtfertigten aussehen? Meine These: Es muss sich als Selbstannahme vollziehen.

5. Das Selbstverhältnis des Gerechtfertigten als Selbstannahme

Wie ein solches Selbstverhältnis des Gerechtfertigten aussehen kann, habe ich anhand von Sören Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ in meinem Buch „Freiheit zu sich selbst“ als Phänomenologie der Selbstannahme entfaltet. Grundgedanke war, aus Kierkegaards Phänomenologie der Verzweiflung als des Nicht-man-selbst-sein-Wollens oder des Ein-anderes-Selbst-sein-Wollens ex negativo eine Phänomenologie der Selbstannahme als des Man-selbst-sein-Wollens zu extrapolieren. Diese konstruktive Entfaltung kann hier nicht wiederholt werden; ich will nur die Ergebnisse aufgreifen, die mehrere Schritte der Selbstannahme nahe legen.

Rahmenbedingung für die Entfaltung dieser Phänomenologie war eine Leitthese Paul Tillichs, die besagt: Auf Gottes Rechtfertigung, d.h. sein grundlegendes Ja, muss der Mensch so reagieren, dass er dieses bejaht. Und er muss sich selbst bejahen oder, wie Tillich sagt, sich selbst annehmen – als einen von Gott trotz seiner Sünde, d.h. seiner Unannehmbarkeit, Angenommenen. Tillich unterscheidet hier Glaube und Mut zum Sein: Glauben ist die Bejahung der Bejahung durch Gott; „Mut zum Sein“ ist die Selbstbejahung

²⁵ Vgl. W. Härle, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre, in: ZThK. Beiheft 10 (1998), 101-139, 132.

aufgrund dieser Bejahung der Bejahung durch Gott. Dieser Mut zum Sein, diese Selbstbejahung, ist Ausdruck des Glaubens²⁶ und muss als zusätzlicher Schritt vom Menschen unternommen werden.

Meine These lautet daher: Der Glaubende darf und soll sich selbst als von Gott gerechtfertigter Sünder annehmen. Damit bringt er in seinem Selbstverhältnis zur Geltung, was Gott in der Rechtfertigung über ihn sagt. Er vollzieht in einem neuen Selbstverhältnis nach, was sein neues Selbstverständnis bereits bestimmt. Durch diese Selbstannahme wird die Versöhnung mit Gott für seinen Lebensvollzug fruchtbar. Sie bedeutet ein Sechsfaches und vollzieht sich in der Seelsorge oft ganz konkret:

1) Sich als Sünder annehmen: Der Glaubende darf und soll sich als Sünder annehmen. Er soll nicht davor weglaufen, dass er selbst Sünder ist. Dieses sich als Sünder Annehmen hat seinen Ort dort, wo der Mensch bekennt, Sünder zu sein, und sie findet ihr Ziel darin, dass der Mensch Gott um Vergebung bittet. Indem der Mensch für sein Sündersein um Vergebung bittet, zeigt er, dass er nicht in seinem Sündersein verharren, sondern von ihm befreit werden will. Die „Annahme“ des eigenen Sünderseins, des Menschen Bekenntnis zu sich als Sünder, hat mithin ihr Ziel in der Befreiung von dem derart „Angenommenen“. Sie ist – so könnte man sagen – eine „transitorische“ Selbstannahme.

2) Sich als von Gottes Handeln abhängig annehmen: Der Glaubende darf und soll sich als jemand annehmen, der von Gottes Handeln abhängig ist. Dazu gehört auch, sich als jemand anzunehmen, der Gottes Annahme nicht verdient hat. Indem der Mensch um die Vergebung seiner Sünden bittet, bringt er dies klar zum Ausdruck. Denn der Mensch macht in dieser Bitte geltend, dass er sich nicht selbst aus seiner Sünde befreien kann und auf die Gnade Gottes angewiesen ist. Diese Selbstannahme ist ohne Zweifel keine transitorische. Es gehört zur bleibenden Signatur der glaubenden Existenz, von Gottes annehmendem Handeln abhängig zu sein. Denn der Mensch bleibt, obwohl *iustus, simul peccator*.

²⁶ Vgl. P. Tillich, Der Mut zum Sein, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 11, hg. von R. Albrecht, Stuttgart 1969, 13-139, 120ff.

3) Sich als durch die Gemeinschaft mit Gott gewürdigt annehmen: Der Glaubende darf und soll sich als jemand annehmen, der durch die Gemeinschaft mit Gott gewürdigt wird. Er darf sich als jemand annehmen, dem seine Sünde vergeben wird. Er darf sich die Wohltat Gottes gönnen.

4) Sich als von seinem faktischen Selbst unterschieden annehmen: Für den Lebensvollzug des Glaubenden ist entscheidend, dass der Mensch sich durch seine Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott als von seinem faktischen Selbst unterschieden bejaht. Dies impliziert ein vollkommen neues Verständnis seines faktischen Selbst. Der Mensch versteht dann sein faktisches Selbst als das, was es ist: das seine, aber nicht das ihn konstituierende.

5) Die menschlichen Existenzbedingungen annehmen: Gottes Annahme in Jesus Christus bedeutet, dass der Mensch als Mensch in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommen und damit in seinem Mensch-und-nicht-Gott-Sein bejaht wird. Gottes Annahme des Menschen ist eine Bejahung des Menschen in seinem Menschsein. Sie sagt dem Menschen, dass er Mensch und nicht Gott sein soll.²⁷

Der Mensch existiert als endlicher Mensch, in bestimmten Umständen, mit bestimmten Eigenschaften und einer bestimmten Geschichte. Und seine Existenz ist räumlich und vor allem zeitlich begrenzt. Gleichzeitig ist er jemand Besonderes und hat Phantasie, so dass er das, was seine endliche Existenz ausmacht, verändern (wenn auch nicht in seiner Endlichkeit überwinden) kann. Aus dieser Spannung ergibt sich die Notwendigkeit einer differenzierten Selbstannahme des faktischen Selbst, die die Polarität von Endlichkeit und Freiheit zum Ausdruck bringt.

6) Differenzierte Annahme des faktischen Selbst

Die in der Rechtfertigung durch Gott vollzogene Unterscheidung des Menschen von seinem faktischen Selbst ist fundamental und umfassend. Die durch diese fundamentale Unterscheidung ermöglichte menschliche Annahme des eigenen faktischen Selbst

²⁷ Vgl. M. Luther, Brief an Spalatin vom 30. Juni 1530, WA.B 5, 415: „Wir sollen menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa; Es wird doch nicht anders“.

dagegen ist differenziert, denn sie bringt Gottes differenziertes Nein und Ja zu diesem faktischen Selbst zur Geltung.

Wir sagten: Gott unterscheidet den Menschen in der Rechtfertigung nicht nur von seinen Eigenschaften, sondern auch von seinen Umständen und seiner Geschichte. Prinzipiell lässt sich die differenzierte Selbstannahme in Bezug auf alle drei Elemente in den gleichen Schritten beschreiben, nämlich durch drei elementare Schritte: Wahrnehmen, Annehmen und Unterscheiden (einschließlich ggf. Verändern).

Das Angenommensein durch Gott befreit den Menschen erstens dazu, sein faktisches Selbst wahrzunehmen, das mit allem, was es ausmacht, in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommen ist. Der in die Gemeinschaft mit Gott hineingenommene Mensch muss die Augen vor seinem faktischen Selbst, vor seinen Eigenschaften, Umständen und seiner Geschichte, nicht mehr verschließen – aus Angst davor, das, was er sehen könnte, würde die Gemeinschaft mit Gott gefährden.

In einem zweiten Schritt, der eigentlichen Annahme, kann der Glaubende dann die wahrgenommenen Eigenschaften, Umstände und die wahrgenommene Geschichte als die seinen (nicht: die ihn konstituierenden) annehmen. Diese „Annahme“ meint keine Bejahung dieser Dinge als solcher, sondern bedeutet, sie „als uns zugehörig [zu] bejahen“.²⁸ Indem der Mensch seine Eigenschaften, Umstände und seine Geschichte derart als ihm zugehörig bejaht, kommt es zu einer Konkretisierung dessen, dass er sein faktisches Selbst insgesamt als von ihm unterschieden, aber als das seine angenommen hat.

Gerade weil er sich von ihnen unterschieden weiß, braucht er sich nicht mehr wegen dieser Dinge zu verurteilen. Gott urteilt! Der Mensch braucht nicht mehr sein eigener Richter zu sein (1Kor 4,3f.). Insofern hören bei dem, der sich selbst annimmt, „Selbsthaß und Selbstverachtung auf“.²⁹ Die wahrgenommenen

²⁸ J. Gründel, *Schuld und Versöhnung*, Mainz 1985, 138 (Hervorhebung von mir).

²⁹ P. Tillich, *Dennoch bejaht*, in: ders., *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden*, 1. Folge, Berlin/New York 1987, 144-153, 153.

Dinge als uns zugehörig annehmen, bedeutet mithin, – wie Nietzsche formuliert – „es bei sich selbst aushalte[n]“.³⁰ Grund dafür ist allein dies, dass Gott es mit uns aushält, mehr noch: in Jesus Christus eine durch Liebe gekennzeichnete Gemeinschaft mit uns eingegangen ist.

Der dritte Schritt schließlich ist die konkrete Unterscheidung des derart Angenommenen. Die im zweiten Schritt beschriebene „Annahme“ des faktischen Selbst bedeutet nicht, der Christ müsse oder dürfe sich pauschal mit ihm abfinden im Sinne eines: So bin ich, und so bleibe ich! Vielmehr können Kriterien entwickelt werden, wann eine „endgültige“³¹ Akzeptanz und wann Veränderung geboten ist. Im letzteren Fall wird der zweite Schritt, die eigentliche „Annahme“, zu einer transitorischen.³² Die Kriterien, ob eine „transitorische“ oder eine „endgültige“ Akzeptanz geboten ist, ergeben sich aus dem differenzierten Nein und Ja, das Gott in seiner Annahme spricht. Primärer Ort dieser Wahrnehmung, Annahme und Unterscheidung ist das Gebet. Aber auch in der Seelsorge findet solches statt.

Ich will, was diese differenzierte Annahme bedeutet, exemplarisch an der Annahme der eigenen Geschichte beschreiben, die ja zum faktischen Selbst des Menschen zählt.

Ein Mensch, der sich von seiner Geschichte unterschieden weiß, kann sich mit ihr auseinandersetzen. Denn er weiß, dass sein Wert als Person nicht davon abhängig ist, was er in seiner Vergangenheit getan oder nicht getan hat, was ihm geschehen oder

³⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 4, Berlin/New York u.a. 1999, 242 (dort allerdings als Umschreibung der „Selbstliebe“). Von dem Umgekehrten, nämlich davon, vor sich selbst zu fliehen, spricht schon Aristoteles (mit Bezug auf *oi mocqhroi*, – die schlechten Menschen): *e`autou.j de. feu,gousin* (Aristoteles, *Nikomachische Ethik IX*, 1166b 14).

³¹ „Endgültig“ wird in Anführungszeichen gesetzt, weil der Mensch sich mit seinem faktischen Selbst immer nur aus seiner gegenwärtigen Perspektive auseinandersetzt. Ein späterer Blick auf diese Dinge kann bisher „Endgültiges“ dann doch veränderbar erscheinen lassen.

³² Psychotherapie lebt von der Einsicht in den Zusammenhang zwischen Annehmen und Verändern; vgl. beispielsweise C.G. Jung, *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, Zürich 1932, 25 (Hervorhebung im Original): „Man kann nichts ändern, das man nicht annimmt.“

nicht geschehen ist.³³ Und er muss sich mit seiner Geschichte auseinandersetzen, um nicht von ihr dominiert zu werden und einem „Zwang zur Wiederholung“³⁴ der Geschichte zu erliegen. Auch der Christ wird von seiner Geschichte nicht in dem Sinne frei, als sei sie nicht passiert.

Im ersten Schritt der differenzierten Annahme erinnert er sich seiner Geschichte. Erinnert wird dabei nicht ein „objektiv beschreibbare[r]... Erfahrungsweg“, sondern die „subjektive Geschichte eines bestimmten Wegs durch die erfahrbare Welt“.³⁵ Im Erinnern kommt es zu einem „erneute[n]... Verstehen von schon einmal (irgendwie) Verstandenem“.³⁶ Weil der, der Gottes Annahme glaubt, keine Angst davor hat, wegen der möglichen Entdeckung bislang verborgener Ereignisse Gottes Annahme zu verlieren, kann er seine Geschichte so ehrlich ansehen wie möglich.³⁷

Im zweiten Schritt nimmt er sie als die Seine „an“, d.h. bejaht, dass dies seine Geschichte ist. Dieses Annehmen kann selbstverständlich nicht bedeuten, die Geschichte als solche zu bejahen. Gott hat nicht die Geschichte des Menschen angenommen, sondern den Menschen, der diese Geschichte hat. Er bejaht nicht pauschal dessen Geschichte, sondern ihn als Glied der Gemeinschaft mit sich. Die Geschichte steht vielmehr unter Gottes Nein und Ja. Unter Gottes Nein steht, was an Gemeinschaftsförderndem unterlassen und an Gemeinschaftszerstörendem getan wur-

³³ Die Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch getan hat, d.h. dem, wo er aktiv war, und dem, was dem Menschen geschehen ist, d.h. dem, wo er passiv war, ist keine scharfe. Der Mensch ist nur gegenüber dem rechtfertigenden Gott rein passiv. Dennoch kann diese Unterscheidung sinnvoll sein, weil der Mensch im einen Fall eher um Vergebung bitten, im anderen aber eher vergeben muss. Interessanterweise ist das Vergeben dann seinerseits durch den „Verzicht auf das Einnehmen der Opferrolle“, d.h. durch das Einsehen, gerade nicht immer nur passiv gewesen zu sein, gekennzeichnet (B.M. Weingardt, „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Der Prozeß des Vergebens in Theorie und Praxis, Stuttgart u.a. 2000, 115).

³⁴ Ebd., 58.

³⁵ M. Kettner, Nachträglichkeit. Freuds brisante Erinnerungstheorie, in: J. Rösen/J. Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2, Frankfurt a.M. 1998, 33-69, 37.

³⁶ Ebd., 38.

³⁷ Zu diesem ehrlichen Erinnern gehört auch das Wahrnehmen der Perspektive der anderen Menschen, die an dieser Geschichte beteiligt waren.

de. Unter Gottes Ja steht, was Gemeinschaftsförderndes getan und Gemeinschaftszerstörendes unterlassen wurde.

Sich der eigenen Geschichte im Gebet zu erinnern, bedeutet wahrzunehmen, wo in der Geschichte Gemeinschaft mit Gott erfahrbar und Gemeinschaft mit anderen Menschen möglich war. Die Zeiten seiner Geschichte, in denen der Mensch sich auf die Gemeinschaft mit Gott eingelassen hat³⁸ bzw. in denen Gemeinschaft mit den Mitmenschen möglich war, nimmt der Mensch darin an, dass er Gott für sie im Gebet dankt. Die Zeiten seiner Geschichte, in denen er selbst Gemeinschaftsförderndes unterlassen und Gemeinschaftszerstörendes getan hat, nimmt er darin an, dass er sie Gott im Gebet bekennt. Die Zeiten seiner Geschichte, in denen ihm von Menschen Gemeinschaftsförderndes verweigert und Gemeinschaftszerstörendes angetan wurde, nimmt er darin an, dass er sie Gott im Gebet klagt. Und auch die Zeiten seiner Geschichte, in denen Gottes Nähe nicht erfahrbar war, obwohl Gottes Annahme ihm immer gilt, nimmt er darin an, dass er sie Gott im Gebet klagt.

Nun ist die Geschichte eines Menschen vergangen. Sie kann nicht mehr verändert werden. Eine Frage nach dem, was verändert werden soll, wäre hier sinnlos. Sinnvoll ist es aber, die Unterscheidung zwischen dem, was Gemeinschaft zerstört und dem, was Gemeinschaft gefördert hat, noch weiter fruchtbar zu machen: Das, was der Mensch selbst Gemeinschaftszerstörendes getan und Gemeinschaftsförderndes unterlassen hat, darf der Mensch nicht in dem Sinne annehmen, dass er sagt: Ja, das habe ich getan (resp. nicht getan); und das ist auch gut so! Seine Annahme muss vielmehr auch hier eine „transitorische“ sein, die nur ein Zwischenschritt ist dahin, Gott im Gebet um Vergebung für diese Taten und Unterlassungen zu bitten.

Dass Gott dem Menschen tatsächlich Vergebung für seine Taten und Unterlassungen gewährt (nicht: seine Taten und Unterlassungen annimmt!), muss den Menschen dann seinerseits dazu bringen, sich nun auch selbst wegen seiner Taten und Unterlassungen nicht weiter anzuklagen.

³⁸ Gottes Annahme gilt immer. Aber der Mensch lässt sich nicht immer auf sie ein. Das Sich-Einlassen des Menschen geschieht in Taufe und Glauben.

Auch bei dem, was dem Menschen durch andere Menschen³⁹ Gemeinschaftszerstörendes angetan bzw. Gemeinschaftsförderndes verweigert wurde, ist eine „transitorische“ Annahme gefordert, die ihr Ziel letztlich darin findet, dass der Mensch den anderen diese Taten oder Unterlassungen vergibt.⁴⁰ Dieses Vergeben darf nicht davon abhängig gemacht werden, ob der andere seinerseits seine Schuld einsieht und um Vergebung bittet. Es ist der vergibende Mensch, der „Verantwortung für die gestörte Beziehung“⁴¹ übernimmt; das „Entscheidende der Vergebung spielt sich ... im Vergebenden ab“.⁴² Indem er anderen vergibt, was sie ihm angetan haben, kann der Mensch mit seiner Vergangenheit versöhnt leben.⁴³

Die Annahme der eigenen Eigenschaften und der eigenen Umstände kann man analog entfalten.⁴⁴ Insgesamt versucht der Mensch in dieser differenzierten Selbstannahme sein Angenommensein durch Gott in seinem Umgang mit seinem faktischen Selbst geltend zu machen. Sie ist je und je zu vollziehen und kommt nie zu einem endgültigen Abschluss. Und sie ersetzt nicht die anderen fünf Formen expliziter Selbstannahme und schon gar nicht die Annahme des von Gott Angenommenseins, den Glauben.

³⁹ Bei den leidvollen Dingen in seiner Geschichte, an denen kein Mensch beteiligt war, bleibt nur die Klage.

⁴⁰ Dass dieses Vergeben ein langer und anstrengender Prozess ist, dazu vgl. B.M. Weingardt, *Der Prozeß des Vergebens*, 110ff.

⁴¹ Ebd., 44 (Hervorhebung im Original getilgt).

⁴² Ebd. (Hervorhebung im Original). Schuldeinsicht und Reue des anderen entscheidet nur darüber, ob es zur Versöhnung kommt (vgl. ebd.).

⁴³ Vgl. R. Studzinski, *Erinnere dich und vergib: Die psychologische Dimension der Vergebung*, in: *Concilium* 22, 1986, 89-96, 89: Vergebung macht „uns von Gefangenen der Vergangenheit zu befreiten Menschen ... , die mit ihren Erinnerungen an die Vergangenheit ihren Frieden haben“.

⁴⁴ Bei der Annahme der eigenen Umstände, d.h. der gegenwärtigen Situation des Menschen, ist die Frage nach der Veränderung besonders interessant. Etlliche Umstände sollten nur im „transitorischen“, d.h. Veränderung gerade nicht ausschließenden Sinne angenommen werden. Kriterium für deren Veränderung ist, ob in den gegenwärtigen Umständen die Gemeinschaft mit anderen Menschen gefördert oder zerstört wird. Auch diese differenzierte Annahme hat ihren primären Ort im Gebet. Im Gebet bringt der Mensch seine gegenwärtigen Umstände vor Gott und wird sich so dessen bewusst, dass er auch in dieser Situation in Gottes Hand ist. Er bittet Gott um seine Hilfe. Damit nimmt er seine notvollen Umstände als eigene an und bittet Gott darum, diese Umstände zu verändern und ihm selbst bei der Veränderung der Umstände zu helfen.

Dass die derart verstandene Selbstannahme und der Glaube als die Freiheit von sich selbst sich nicht widersprechen, sei noch einmal in Bezug auf Luthers anfangs zitierte Kritik am Selbstbezug („Wenn ich mich ... in mich kehre und überlege, was ich für einer bin oder sein muss, und was ich zu tun habe, verliere ich Christus aus den Augen“) deutlich gemacht. Der Kontext des Zitates lautet: „Wenn man ... über die christliche Gerechtigkeit disputieren will, muss man völlig von der Person absehen.“⁴⁵ Will sagen: Das Überlegen, „was ich für einer bin oder sein muss“, erweist sich genau dann als negativ, wenn ich überlege, was ich für einer sein muss oder was ich tun muss, um vor Gott gerecht zu sein. Dann eben verliere ich Christus aus den Augen. In einem Selbstverhältnis aber, das eine Explikation von Gottes Rechtfertigungshandeln ist, geschieht solches nicht. Damit ergibt sich: Auch der evangelische Christ darf ein explizites Selbstverhältnis vollziehen.

Kommen wir abschließend und natürlich viel zu knapp zum Weltverhältnis des Gerechtfertigten.

6. Das Weltverhältnis des Gerechtfertigten

In Luthers Freiheitsschrift hat dieser wirkmächtig vor Augen geführt: der Glaubende wird durch die Rechtfertigung derart von der Welt frei, dass er sie nicht länger für seine eigene Rechtfertigung vor Gott benötigt. Durch den Glauben ist der Mensch „vo(n) allen dingen frey“.⁴⁶

Aber hier wiederholt sich die besondere Freiheitsstruktur christlicher Existenz: Zwar ist der Mensch von der Welt in Bezug auf seine Rechtfertigung frei, aber er bindet sich an diese Welt aufgrund seiner Liebe. Freiheit von und Freiheit zu sind auch gegenüber der Welt die beiden Grundmomente.

Wie ist diese Freiheit zur Welt genauer zu vollziehen? Ich beschränke mich um der Kürze der Zeit willen auf die Bezogenheit auf den Nächsten, wohl wissend, dass die Welt auch aus mehr als

⁴⁵ Luthers Galaterbrief-Auslegung, 109 (= WA 40/I, 282, 18f.; Hervorhebung von mir).

⁴⁶ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, StA 2, 269,24f.

Menschen besteht. Wieso ist die Liebe zum Nächsten als „Freiheit“ zu beschreiben? Liebe zum Nächsten, christlich verstanden, hat eine zweifache Eigentümlichkeit:

Zum einen muss sie nicht den anderen liebenswert finden, um ihn lieben zu können, sondern ist frei auch für das Nicht-Liebenswerte. Luther hat dies ja als das Charakteristikum der göttlichen Liebe herausgestellt: Im Unterschied zur menschlichen Liebe entzündete sie sich nicht am Liebenswerten, sondern richtete sich auf das Nicht-Liebenswerte und machte dieses durch die Liebe erst liebenswert: „*Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili.*“⁴⁷ Meine These nun: Diese Differenz beschreibt nicht einfach die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Liebe, sondern die zwischen christlicher und natürlicher Liebe, will sagen: auch für die christliche Nächstenliebe gilt dies, dass sie den anderen durch ihr Lieben liebenswert macht. Luther hat an anderer Stelle die christliche Nächstenliebe nämlich entsprechend beschrieben: Von der „*gentilis charitas aut etiam bestialis, qua diligimus diligibiles, sapientes*“ ist die *charitas christiana* zu unterscheiden, „*qua diligimus [wir!] odibiles, insipientes, indispositos, indoctos, pauperes*“.⁴⁸ Wenn auch die christliche Nächstenliebe den Nächsten erst der Liebe wert macht und nicht das Liebenswerte braucht, um daran zu entstehen, dann ist der Mensch frei, sich auf jeden Nächsten zu richten, nicht nur auf den Nächsten, der ihm gefällt und der dadurch natürliche Liebe in ihm entstehen lässt. Diese Nächstenliebe hat der Mensch nicht durch sich selbst, sondern sie ist das Wirken des Heiligen Geistes in ihm.

Zum anderen, und das ist das zweite Freiheitsmoment der Nächstenliebe, geschieht sie spontan. Zur Entfaltung dessen kann man Luthers Bemerkungen zum Gebot: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ betrachten. Luther hat dieses Gebot – das ist von seiner Kritik an der Eigenliebe her schon zu erwarten gewesen – nicht so interpretiert, wie es heute gerne geschieht: als Aufforderung zur Selbstliebe.⁴⁹ Vielmehr zeigt sich in Luthers Augen an dem „wie dich selbst“, wie Nächstenliebe zu vollziehen ist.

⁴⁷ M. Luther, Heidelberger Disputation. 1518, WA 1, 354,35f.

⁴⁸ M. Luther, Vorlesung über den Hebräerbrief. 1517/18, WA 57/III, 59,12-14.

⁴⁹ Vgl. z.B. M. Luther, Die Vorlesung über den Römerbrief. 1515/16, WA 56, 518,4-8.

Das „wie dich selbst“ verweise auf eine inhaltliche Analogie zwischen dem, was man in der natürlichen Selbsterhaltung für sich selbst tut, und dem, was man für den Nächsten tun soll: „... es wird yhe yderman müssen bekennen, das er fule, wie er sich liebet. Er fulet ia, wie hefftig er fur seyn leben sorget, wie vleyssid er seynes leybs wartet mit speys, kleyder und allem gut, wie er den tod fleucht und alles ungluck meydet. Nu das ist die liebe deyns selbs, die sihestu und fulestu. Was leret dich nu dis gepott? eben dasselb [!] gleich zuthun, das du dir thust, das du seyn leyb und leben sollt dyr gleich so viel lassen gelten als deyn leyb und leben.“⁵⁰ Eine solche inhaltliche Analogie zwischen natürlicher Selbsterhaltung und Handeln für den Nächsten ist in Fragen der Lebenserhaltung zweifellos legitim. Aber in weitergehenden Fragen wird man nicht einfach aus den eigenen Bedürfnissen auf das schließen dürfen, was für den anderen zu tun ist. Für die Liebe zum Nächsten ist entscheidend, „das für ihn jeweils Richtige und Nötige [zu] tun“.⁵¹

Luthers These, aus der natürlichen Selbsterhaltung lasse sich etwas für die Liebe zum Nächsten ablesen, sollte also besser nicht, wie bei Luther selbst, auf inhaltliche Analogien hin interpretiert werden, sondern auf eine Analogie der Art und Weise: Der Nächste soll in der gleichen Weise geliebt werden, wie man sich um die eigene Selbsterhaltung kümmert. Diese aber vollzieht sich unmittelbar, reflexhaft und spontan. Dann aber gilt: Auch die Nächstenliebe soll sich unmittelbar, reflexhaft und spontan vollziehen. Das „Gleichnis vom barmherzigen Samariter“ (Lk 10,29-37) ist eine eindrucksvolle Schilderung dieser spontanen Nächstenliebe. Spontan ist die Nächstenliebe des Samariters darin, dass sie nicht erst diskutiert, wer der Nächste ist (Lk 10,29), schön ausgedrückt in Luthers Worten zum Evangelium von den zehn Aussätzigen: „... den feynden mustu auch liebe ertzeygen und ... nit erwelen, wem du gutt thuist fu einem andern“.⁵² Sie ist spontan darin, dass sie, wo sie Not sieht, so im Innersten berührt wird, dass sie dem Notleidenden unmittelbar hilft (Lk 10,33: „... und da er ihn sah, jammerte ihn“). Spontan ist die Nächstenliebe weiter darin, dass

⁵⁰ M. Luther, Fastenpostille. 1525, WA 17/II, 102,31-37.

⁵¹ A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, WUNT 15, Tübingen 1974, 283 (Hervorhebung von mir).

⁵² M. Luther, Evangelium von den zehn Aussätzigen. 1521, WA 8, 366,28-31.

sie keine Grenzen für die Kosten der Hilfe setzt (Lk 10,35b: „Pfle-ge sein, und so du was mehr wirst dartun, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme“). Spontan ist sie schließlich darin, dass sie nicht danach fragt, ob die Hilfe sich irgendwann auszahlt. Sie ist „gratis“ und erwartet vom anderen nichts zurück.⁵³ Frei da-von, seine Werke zu seinem eigenen Heil einsetzen zu müssen, ist der Mensch frei dazu, nur danach zu schauen, „das er andern(n) leutten damit diene vnd nu(e)tz sey“.⁵⁴ Kurz gesagt: In der spon-tanen Nächstenliebe ist der „der Hilfe bedürftige Mensch ... das einzige Gesetz des Handelns“.⁵⁵

Freilich: Diese Spontaneität kann blockiert sein. Um diese Blocka-den aufzuheben, ist eine Einübung des Leibes, ein Kampf gegen seine Trägheit und Lustorientierung genauso unerlässlich wie ein differenzierter Umgang mit sich selbst, also das, was im längeren Teil dieses Vortrages entfaltet wurde.

⁵³ Vgl. M. Luther, *De libertate Christiana*, StA 2, 296,5.

⁵⁴ M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, StA 2, 297,1f.

⁵⁵ E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3, Göttingen 31993, 122.

Neujahrspredigt 2005, nach dem Tsunami, Kreuzkirche Dresden, Joh. 14,1-6 (Jahreslosung)

Liebe Gemeinde,

unser Herr Jesus Christus redet uns, seine Gemeinde, an: „Euer Herz erschrecke nicht!“ An diesem Neujahrstag hören wir diese Worte wohl in besonderer Weise, denn wir stehen erschrocken unter dem Eindruck der Flutkatastrophe in Südasien. Unser Mitgefühl gilt den Opfern und ihren Angehörigen. So unbegreiflich viele Menschenleben sind zerstört worden durch gewaltsamen, unbarmherzigen Tod. Wir hoffen und beten, dass die Trauernden getröstet werden möchten und dass den Überlebenden Kraft und Mut zuwachsen möchten, die sie in ihrer Not so dringend notwendig haben. Viele haben Angehörige verloren, sehen sich aus einem bescheidenen Leben jäh in bittere Armut gestoßen. Auch hoffen wir, dass es nachhaltige Unterstützung und Hilfe geben möchte in dem notwendigen Maß – und wir wollen unseren Beitrag dazu leisten.

Wir beobachten das Geschehen aus der Ferne und sind doch unmittelbar betroffen durch die Gegenwart der Bilder in unseren Wohnstuben und wissen inzwischen ja auch, dass eine große Zahl von Mitbürgerinnen und Mitbürgern zu Tode gekommen ist. Der moderne Tourismus bringt uns einstmals abgelegene Regionen, von deren Leben und Leiden wir kaum wussten, nah, auch ihre Nöte. Seine Verheißung von einem flüchtigen und genussreichen Leben ist jetzt in schrecklicher Weise infrage gestellt – denn es ist ja offenkundig, dass die Opferzahlen auch deswegen so hoch sind, weil in zuvor nicht gekannter Weise die Küsten bebaut und besiedelt wurden, möglichst nah an die „Traumstrände“ – man mag das Wort kaum aussprechen – heran.

Seit Menschengedenken hat es kein Naturereignis von vergleichbarem Schrecken gegeben; zu Recht wird davon gesprochen, es sei eine Jahrhundertkatastrophe gewesen. Wahrscheinlich wird

man niemals in der Lage sein, genau anzugeben, wie viele Menschen zu Tode gekommen sind. Und es wird wohl nicht möglich sein, angemessene Worte zu finden, die dem Maß des Leides entsprechen, das über die betroffenen Familien, und Länder gekommen ist.

Niemand hatte ein Geschehen dieser Wucht und zerstörerischen Kraft erwartet oder auch nur für möglich gehalten; nach den ersten Meldungen am 2. Weihnachtsfeiertag waren wir wohl alle geneigt, anzunehmen, dass es sich um eines der vielen „Schadensereignisse“ handele, die wir bedauern, an deren Eintreten wir uns doch aber in dem Sinne gewöhnt haben, dass sie ein Teil unseres alltäglichen Erlebens geworden sind. Jetzt sind wir zutiefst erschrocken und müssen erkennen, wie unsicher und gefährdet das Menschenleben, auch in unseren modernen Zeiten, ist. Die Ausmaße des Unglücks lassen die Frage entstehen, ob es unser Verständnis von der Welt und unserem Leben in ihm verändern wird.

Vor 250 Jahren (1755) erschütterte das Erdbeben von Lissabon die Welt, im wahrsten Sinne des Wortes. Damals kamen 30000 Menschen um ihr Leben, und überall in Europa diskutierte man erregt über die Frage, wie Gott so etwas zulassen könne. Es war das Zeitalter der beginnenden Aufklärung, und die Naturkatastrophe verstärkte die bereits bestehende Unsicherheit, ob der christliche Glaube wirklich zu einem guten Leben führe. Den Menschen begann das Versprechen der neuen Zeit plausibel zu erscheinen, für ihre Lebensprobleme, und auch für das Nachdenken darüber, „vernünftige“ Lösungen anbieten zu können. Vertreter des Geisteslebens mochten nicht länger Gott vertrauen, vielmehr wollten sie sich nicht länger als Unmündige, von ihm Abhängige, sehen – vielmehr nun das Schicksal in die eigenen Hände nehmen. Man verstärkte die Anstrengungen, das Innerste des Weltgeschehens besser zu verstehen – mit dem Ziel, der unberechenbaren Natur Herr zu werden. Es begann der Aufschwung der Naturwissenschaften, der unser heutiges Leben so sehr prägt.

Liebe Gemeinde,

wir Heutigen wissen so viel mehr als die Menschen im 18. Jahrhundert sich auch nur vorstellen konnten, haben es auch verstanden, das Leben leichter und sicherer zugleich werden zu lassen – und doch stehen wir in gleicher Erschütterung vor einem Naturereignis wie sie damals. Vieles hat sich seither verändert – wir sind darüber aber Menschen geblieben.

Langsam beginnen wir, uns der Erkenntnis anzunähern, dass unser Leben aus sich selbst heraus gefährdet ist und dass diese Gefährdung zum Leben dazu gehört, wir uns niemals ihrer werden entledigen können. Alle Kenntnisse, alles Wissen, jede vernunftgemäße Verhaltensweise wird nichts daran ändern können: Es gibt keine Garantie für ein gelingendes Leben. Als Mensch auf dieser Erde zu leben, bedeutet, abhängig zu sein von Umständen, die wir nicht beeinflussen, sondern nur hinnehmen können – wie aufgeklärt wir auch immer die Welt betrachten mögen, und wie erstaunlich auch unsere Fähigkeiten erweitert sind.

Seit Jahren schon, nicht erst seit dem Seebeben im Indischen Ozean ist eine tiefgreifende Verunsicherung über das gute Leben, das wir suchen und anstreben, zu spüren. Viele Menschen sehen verzagt und ängstlich in die Zukunft, weil sie kein Vertrauen aufbringen können, dass sie Gutes bringen wird. Aus der Seelsorge und den Lebensberatungsstellen der Diakonie wissen wir, dass diffuse Lebensängste die Geißeln dieser Zeit geworden sind. Nachdem viele Menschen sich von Gott abgewandt, sich allein dem Leben gestellt haben, steht jetzt auf neue Weise die Frage an, welche Überzeugungen und welche Haltungen das Leben tragen, woran wir uns binden können, welchen der unabsehbar vielen Wege, die uns offen stehen, wir gehen können. Wir brauchen doch Wegweisung und einen festen Halt.

In diesen Zeiten erlebt der Unglaube seine Krise, denn er lässt die Menschen in Zweifel über den tragenden Grund des Lebens – er stürzt in Unsicherheit.

Liebe Gemeinde,

das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern, auf das wir an diesem ersten Tag des neuen Jahres sehen, hatte damit begonnen, dass die elementare menschliche Lebensangst angesprochen wird, die jeder kennengelernt hat oder kennenlernen wird: „Euer Herz erschrecke nicht!“ Gleichzeitig benennt Jesus den festen Grund gegen Furcht und Ängste: „Glaubet an Gott und glaubet an mich!“ Thomas, der Jünger Jesu, dem es so sehr schwer fiel, seinen Zweifel zu überwinden und zu glauben, ist aber nicht beruhigt und nicht überzeugt. Er möchte wohl glauben und sucht eine Hoffnung, die ihn trägt – aber es will ihm nicht gelingen, von sich abzusehen und loszulassen von seinen Fragen. Thomas bringt auch die Fragen unserer Zeit auf den Punkt:

„Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst, und wie können wir den Weg wissen?“ Wo gibt es Sicherheit, worauf kann ich vertrauen? Jesus bringt die Antwort des Glaubens auf den Punkt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich.“

In dieser Frage und in dieser Antwort ist alles zusammengefasst: die Not des Lebens und der Trost des Glaubens.

Es kann geschehen, dass wir vom Leben geschlagen werden und durchgerüttelt, dass die Sorgen uns überwältigen und der Boden unter unseren Füßen im wahrsten Sinne des Wortes schwankt, die Angst nach uns greift – unsere Kraft nicht ausreicht, dem Bösen und Lebensfeindlichen zu widerstehen. Es kann geschehen, dass wir keinen gangbaren Weg entdecken oder den falschen wählen und uns verirren. Dann brauchen wir Trost, denn wir sind schwache Menschen. Uns Christen wird er geschenkt; wir dürfen in dem Glauben leben, dass wir für unser Leben den tragenden Grund gefunden haben – wir werden gehalten und müssen uns nicht fürchten. Es ist Jesus Christus, der unserer Hoffnung aufhilft und uns zur Liebe befreit. Er hat uns zu sich gerufen und führt uns auf unserem Weg durch das Leben. Er zeigt uns den Weg zu Gott, seinem Vater, der uns nicht entmündigt oder gar in verächtlicher Abhängigkeit hält, wie immer noch viele zu Unrecht meinen. Vielmehr liebt er uns und beschenkt uns mit der Gabe,

die wir am nötigsten haben: Vertrauen. Er wird es mit uns wohl machen und uns auf dem Weg durch unser Leben leiten. Wer auf das Kreuz Jesu von Nazareth sieht, erkennt Gott als den, der mit uns Menschen mitleidet. Er ist nicht unnahbar, oder unberührt von Not und Elend dieser Welt – er ist uns nahe. Unsere Schmerzen und unsere Verzweiflung sind ihm vertraut. Er ist der Weg und die Wahrheit und das Leben. In ihm erkennen wir uns selbst und die göttliche Wahrheit, die uns frei macht.

Vor 250 Jahren führte ein Erdbeben Menschen in die Haltung des Zweifels. Heute kann uns der Schrecken eines Seebebens zu der Erkenntnis führen, dass wir den gnädigen und barmherzigen Gott nötig haben zu unserem Trost, damit wir in dieser Welt vertrauensvoll leben können. Es gilt uns die große Verheißung: „Euer Herz erschrecke nicht!“ Gebe Gott, dass wir in diesem Jahr diese Wahrheit des Glaubens erfahren dürfen.

Amen.

Predigt am Karfreitag, 06.04.2007 in St. Lorenz,
Nürnberg, Mt 27, 33-50

Liebe Gemeinde,

in der Antike war es nichts Besonderes, wenn Götter Menschen wurden, wenn Götter auf die Erde kamen. Das kannte man zur Genüge aus der griechischen Mythologie. Man erzählte sich viele Geschichten davon. Immer wieder wurde der wahre Charakter der Götter sichtbar. Sie kennen sicher die Erzählungen über den Göttervater Zeus, über die Göttermutter Hera oder auch über manch andere aus dem Götterpantheon der Griechen. Immer dann, wenn es kritisch wurde, machten sich diese Damen und Herren aus dem Staub. Immer dann, wenn es eng wurde, wenn man die Konsequenzen hätte ziehen müssen aus dem Abenteuer, dann verschwanden sie.

Da war nun am Rande der damaligen zivilisierten Welt ein Mann aufgetaucht, der nahm für sich nicht in Anspruch, Gott zu sein, sondern Mensch, wahrer Mensch, zu sein. Er zog durch dieses Land. Er gab weiter, was er an Liebe und Vertrauen gespürt hatte von Gott, den er zärtlich Abba – Väterchen nannte. Er hatte Gemeinschaft mit denen, die sonst nicht dazu gehörten.

Er redete zunehmend unbequem und er störte das normale Getriebe dieser Gesellschaft. Dann kamen die Tage, in denen er den Mächtigen im Weg war – den Politikern, die Ruhe und Sicherheit im Land haben wollten, und denen, die das religiöse Auslegungsmonopol für sich gepachtet hatten. Er war ihnen ein Dorn im Auge, weil er anderes von Gott sagte als sie. So kam es, wie es kommen musste: Sie machten ihm den Prozess. Ihm, der von der Güte, von der Zuwendung, von der Barmherzigkeit, von der Gnade Gottes erzählte, predigte und dies auch lebte. In der Begegnung mit ihm wurde die Gemeinschaft mit Gott körperlich, sinnlich spürbar. Dem machten sie den Prozess und dies ironischerweise mit dem Vorwurf, er würde sich für Gottes Sohn aus-

geben. Doch er – er machte sich nicht aus dem Staub, wie die Götter der Antike, wie die Projektionen, die Menschen von ihren Träumen und Vorstellungen an den Himmel gemalt und Götter genannt hatten.

Er hielt aus.

In den vier Evangelien haben wir Berichte, die davon Zeugnis ablegen, wie er aushielt. Jeder der vier Evangelisten konzentriert seine Aufmerksamkeit auf einen anderen Aspekt dieser Situation. Aber eines ist bei ihnen allen gleich: Da zeigt einer Charakter. Da lässt sich einer auf die Welt ein – und bleibt nicht unversehrt. Lassen Sie uns an diesem Karfreitag in diesem Jahr den Bericht des Evangelisten Matthäus im 27. Kapitel zu dieser Situation hören:

Und als sie an die Stätte kamen mit Namen Golgatha, das heißt: Schädelstätte, gaben sie ihm Wein zu trinken mit Galle vermischt; und als er's schmeckte, wollte er nicht trinken.

Als sie ihn aber gekreuzigt hatten, verteilten sie seine Kleider und warfen das Los darum. Und sie saßen da und bewachten ihn. Und oben über sein Haupt setzten sie eine Aufschrift mit der Ursache seines Todes: Dies ist Jesus, der Juden König.

Und da wurden zwei Räuber mit ihm gekreuzigt, einer zur Rechten und einer zur Linken.

Die aber vorübergingen, lästerten ihn und schüttelten ihre Köpfe und sprachen: Der du den Tempel abbrichst und baust ihn auf in drei Tagen, hilf dir selber, wenn du Gottes Sohn bist, und steig herab vom Kreuz!

Desgleichen spotteten auch die Hohenpriester mit den Schriftgelehrten und Ältesten und sprachen: Andern hat er geholfen und kann sich selber nicht helfen. Ist er der König von Israel, so steige er nun vom Kreuz herab. Dann wollen wir an ihn glauben. Er hat Gott vertraut; der erlöse ihn nun, wenn er Gefallen an ihm hat; denn er hat gesagt: Ich bin Gottes Sohn.

Desgleichen schmähten ihn auch die Räuber, die mit ihm gekreu-

zigt waren.

Und von der sechsten Stunde an kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde. Und um die neunte Stunde schrie Jesus laut: Eli, Eli, lama asabtani? Das heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Einige aber, die da standen, als sie das hörten, sprachen sie: Der ruft nach Elia. Und sogleich lief einer von ihnen, nahm einen Schwamm und füllte ihn mit Essig und steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken.

Die andern aber sprachen: Halt, lass sehen, ob Elia komme und ihm helfe!

Aber Jesus schrie abermals laut und verschied.

Da geschieht dieses Unfassbare – und es passiert einfach.

Da wird dieser wahre Mensch hingerichtet und kein Gott greift ein. Man kann in diesem Bericht des Matthäus richtig spüren, wie er versucht, das zu verstehen – richtig. Seinen Blick in diese Situation hinein und seine Suche nach Anhaltspunkten, seinen Versuch zu deuten, was da geschieht.

Der Mann am Kreuz legt ihm selbst so etwas wie eine Spur, wenn er ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Das ist ein Vers aus dem 22. Psalm. Ich stelle mir vor, dass Matthäus und die, die mit ihm diese Passionsgeschichte weitererzählt haben, in ihre Bibel sahen auf der Suche nach Verständnishilfen. Sie lesen den 22. Psalm und merken plötzlich – der ganze 22. Psalm kann eine Deutung dessen sein, was hier geschieht: Das ist das Gebet eines Menschen, der in ganz brutaler Radikalität am eigenen Leib und in der eigenen Seele erlebt, das Gott unendlich weit weg ist.

In den zweitausend Jahren seit damals ist über dieses Geschehen unendlich viel gedacht, gepredigt, nachgesonnen, gerungen worden.

Drei Spuren aus dieser Fülle drängen sich mir heute besonders in den Blick:

Da ist zum einen die präzise, fast anatomisch genaue Beschreibung dessen, wie jemand zum Opfer gemacht wird. Da werden Menschen geschildert, die diesem Schmerzensmann, diesem unschuldig zum Tode Verurteilten begegnen, und sie reagieren alle in verschiedener Weise distanziert. Distanziert – um es nicht an sich heranzulassen.

Da sind die Passanten, die vorübergehen, – und wie Matthäus schreibt – lästern und den Kopf schütteln. Ich ergänze für mich: Und nichts im Kopf haben und nichts wissen von dieser Situation außer den Schlagzeilen, die sie im Vorübergehen gehört haben. „Ach, das ist doch der, der von sich behauptet hat, er könne in drei Tagen den Tempel abreißen und wieder aufbauen.“ Das hat er so natürlich nie gesagt. So wurde es aber kolportiert. So stand es – würden wir heute sagen – in dicken Balken an unseren Kreuzungen an den Zeitungsständen. Daraus wird ein Urteil. Daraus wird die Distanzierung: Es wird schon richtig sein, das wird schon seine Ordnung haben.

- (1) Dann sind da die anderen, die Spezialisten, die Hohepriester, die Theologen, die, die sich eigentlich auskennen müssten und die sagen: „Anderen hat er geholfen und sich selber kann er nicht helfen? Aha, ist er denn König von Israel, so steige er herab vom Kreuz, dann wollen wir an ihn glauben.“ Er hat Gott vertraut, und das war ein Fehler, wie man jetzt sieht. Das sagen die Theologen. Weil sie es nicht aushalten. Weil sie diesen Mann nicht aushalten – der so quer liegt zu ihnen mit dem, was er lebt und sagt, quer in ihr Leben und ihr Predigen hinein.

„Er hat Gott vertraut. Wenn er auf Gott vertraut, dann möge der ihn erlösen. Dann möge er es eben zeigen, dass er der ist, für den er sich ausgibt.“ Da klingt für manchen Bibelleser vielleicht noch mal die Versuchungsgeschichte Jesu nach. Als ihn am Beginn seiner Mission der Teufel versucht hatte: „Nutze doch deine Macht für dich selbst.“ Das ist die Logik,

die die Passanten verstehen. „Wenn er denn schon Macht hat, wenn er denn schon Durchblick hat, wenn er denn schon Kraft hat zu heilen, warum nutzt er sie dann nicht für sich selbst? Wenn er das nicht tut, hat er sie vielleicht gar nicht.“ Das ist die Logik, die wir alle verstehen.

„Und desgleichen schmähten ihn auch die Räuber“, die mit ihm gekreuzigt wurden. Es wird nicht erzählt, was sie sagen – man kann es sich vorstellen, wenn links und rechts einer hängt. Der Apostel Lukas hat die Szene später ausgeformt und hat noch eine Überlieferung hinzugenommen, nach der einer der beiden Einsicht zeigt. Matthäus zeigt uns hier keinen einzigen Menschen unter dem Kreuz, der Einsicht hat. Keine Menschen, die ihn verstehen. Nur welche, die ihn missverstehen. Als er nach Gott ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, da missversteht einer dieses hebräische „Eli, Eli“ – mein Gott, mein Gott – und denkt, es ist ein Ruf nach einem Propheten, nach dem Propheten Elia und jetzt will man wissen, ob dieser tatsächlich kommt.

So werden Opfer gemacht! Aus der eigenen Argumentation heraus auf andere zugehen, sie nach der eigenen Logik einordnen. Mit dem Fremden nicht so richtig zurechtkommen. Es sich zurecht schleifen. Am Schluss bleibt einer übrig, der zum Opfer gemacht wird. Dieser Mann am Kreuz ist ein Opfer. Ja, so wird es durch die Jahrtausende weitergegeben.

Aber er ist nicht ein Opfer Gottes, er ist das Opfer von Menschen. Von Menschen, die ihn nicht ausgehalten haben.

- (1) Die zweite Spur: Vor einiger Zeit an einem Krankenbett in der Krebsstation. Wir sprachen – es war nicht Passionszeit – über dies und jenes: Über Schmerzen und über die Tatsache, dass man zur Nummer degradiert wird in so einem Betrieb, über die Erfahrungen, die man macht, wenn man auf dem Gang sitzt und auf die nächste Untersuchung wartet und nur dieses hinten offene Hemdchen an hat, über das Erleben der Würdelosigkeit in so einer Situation.

Und irgendwie, ich weiß heute nicht mehr wie, kamen wir

auf diese Karfreitagserzählung. Ich merkte, wie der Mann aufhorchte. Ich hab die Geschichte einfach nacherzählt. Als ich fertig war, schaut er mich an und sagt: „Der Mann hat ja seine Würde gar nicht verloren. Dieser Mann, den sie da zum Opfer, zum Spielball gemacht haben, der hat ja seine Würde gar nicht verloren.“ Das war Trost. Nicht das, was wir gewohnt sind, dass danach noch Ostern folgt. Die Tatsache, dass Gott und dieser Mensch, auf dessen Antlitz Gottes Angesicht aufstrahlte und Gottes Charakter sichtbar wurde, dass dieser Mensch nicht gesagt hat: „Es wird schon alles wieder gut“ – wie es in manchen Fernsehsendungen heißt – sondern: „Ich halt aus mit dir.“

Vielleicht ist diese Erzählung vom Karfreitag eine der Antworten, die wir brauchen, wenn die Frage immer wieder laut wird: „Wo war Gott?“ Auch in Situationen wie Auschwitz oder in privaten, persönlichen Augenblicken, die so viele von uns beschreiben können. Er war nicht irgendwo anders, er war auch nicht abwesend bei den Menschen in Auschwitz oder sonst in traurigen Situationen, sondern er war mitten unter ihnen.

Wie es schon 1912 der Jude Marc Chagall gemalt hat: Christus am Kreuz in einem Pogrom. Er hat es verstanden: Da ist Gott – da bin ich. „Das ist meine Antwort“, sagt Gott. Dann dieser Ruf, von Gott und der Welt verlassen. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ In diesem Ruf, der ja ein Gebet ist, kommt zum Ausdruck, wie einsam der Mensch Jesu von Nazareth am Kreuz hängt, und wie verlassen er sich fühlt und sich doch gleichzeitig an Gott wendet.

Vielleicht erinnert er sich an eine Episode, die er auf dem Weg nach Jerusalem erlebt hatte: Als ein verzweifelter Vater kam mit seinem kranken Sohn und nicht mehr weiter wusste und zu Jesus ging und zu ihm sagte: „Herr hilf meinem Unglauben. Ich glaube, hilf meinem Unglauben“. Dieses Paradox. Ich vertraue – hilf mir in meinem Nicht-Vertrauen-Können. Woher hatte der Vater den Mut, das so zu sagen und die Kraft, es auszuhalten? Jesus konnte helfen damals, verzweifelte Situation lösen.

Hier, jetzt, am Freitag der Hinrichtung steht keine Lösung im Evangelium: Keine Stimme vom Himmel, die sagt: Ja, okay, jetzt wissen wir: Du hast ausgehalten bis zum Schluss, jetzt soll es gut sein. Alles soll gut sein. Nein. Kein Wort davon. Es gilt für Gott auszuhalten bis zum Schluss. Gott lässt sich auf diese Welt ein, und er bleibt nicht unversehrt.

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Lassen Sie uns diesem Satz nachhören in dem Lied, das wir gleich hören werden.

*[EG 381 Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen
– zu Ps 22,2; Mt 27,46]*

1. V/A Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

V So sang einst König David, hörtest du ihn?

So schrie einst König David, halfest du ihm?

A Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

2. Gott, mein Gott, warum gibst du keine Antwort?

Gott, mein Gott, warum gibst du keine Antwort?

*So sang einst König David, so klage auch ich,
ein Schatten und kein Mensch mehr; ferne bist du.*

Gott, mein Gott, warum gibst du keine Antwort?

3. Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

*So schrie der Welten Christus, blutend am Kreuz,
ein Spott den Leuten allen hörtest du ihn?*

Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

4. Gott, mein Gott, warum gibst du keine Antwort?

Gott, mein Gott, warum gibst du keine Antwort?

So rufe ich mit David, höre auf uns!

Du hörtest doch auf Christus, schreiend am Kreuz?

Gott, mein Gott, stärke meinen armen Glauben.

Text und Melodie: Friedemann Gottschick (1965) 1967

- (3) Und dann die dritte Spur aus der Fülle der Deutungen: Menschen ließen sich nicht davon abbringen, dass der Tod dessen, den Menschen zum Opfer gemacht haben, ein Tod für mich ist. Wie das? Wie kann das sein? Wie kann ein Justizmord zum Heilszeichen für mich werden?

In der Antike wussten die Menschen noch, was da passiert war. Etwas Welterschütterndes war geschehen am Kreuz von Golgatha. So schreibt auch Matthäus von der Sonnenfinsternis und von dem Erdbeben, dass es die Felsen zerreißt und dass die Gräber die Gebeine ausspucken. Da ist etwas Welterschütterndes geschehen. Normalerweise, nach der Logik der Welt, die wir vorher in aller banalen Brutalität vorgeführt bekommen haben, wäre jetzt der Gegenschlag fällig. Wenn einer der antiken Götter sein Kind verloren hätte durch Menschen: Gnade denen!

Aber der Gegenschlag kommt nicht. Es ist Ruhe. Es ist Stille. Drei Tage – auszuhalten in dieser nicht aushaltbaren Spannung. Was geschieht jetzt? Drei Tage müssen die aushalten, die auf diesen Mann aus Nazareth vertraut haben. Aushalten, dass vielleicht doch alles zu Ende wäre.

Dann deutet Gott selbst diesen Tod. Er deutet ihn um. Er spricht ein Wort, das nur dem Schöpfer zukommt: „Steh auf – komm heraus aus dem Grab. Ich erwecke dich auf.“ Der Tod soll nicht das letzte Wort haben.

Die gnadenlose Logik von Gewalt und Widergewalt, dieser Zirkel, der unsere Welt auf unbarmherzige Art und Weise so oft in Gang hält, soll nicht gelten. Das Durchkreuzen dieses Zirkels von Gewalt und Widergewalt, von Gewalt erleiden und dann wieder zurückschlagen, dieses immer weiter die Spirale nach oben treibend. Das Verstehen und Nichtverstehen und wieder Nichtverstehen und aus diesem Nichtverstehen die nächste Runde anfügen, diese Spirale wird durchbrochen von Gott. Das ist seine ausgestreckte Hand zur Versöhnung. So habe ich es bei Paulus gelernt, wenn er in der heutigen Epistel im 2. Brief an die Korinther im 5. Kapitel schreibt: Lasst euch versöhnen mit Gott. Greift zu, wenn diese ausgestreckte

Hand Gottes, die durchgreift durch den Zirkel der Gewalt und Widergewalt, auf euch zukommt.

Greift zu! Wider allen besseren Wissen, dass die Welt so nicht funktioniert. Im Vertrauen darauf, dieses Wagnis einzugehen, dass sich tatsächlich etwas ändert um uns herum, in dieser Welt. Da scheint auf, was der Mann gepredigt hat. Da wird deutlich, dass seine Botschaft eben nicht verloren ist am Kreuz, sondern von Gott bestätigt wird durch Ostern.

Da wird mir deutlich: Ja, dieser Tod in seiner Umdeutung durch Gott ist tatsächlich ein Zeichen des Heils für mich. Ein Angebot zur Versöhnung. Dort wo ich den Mut aufbringe, hinzugreifen, zuzupacken, diese Hand zu ergreifen, da verändert sich etwas. Auch in der Weltgegend, in der das damals geschehen ist, hat vor einem knappen Jahr eine Familie, die ihr Kind durch einen Raketenangriff verloren hat, diese Hand ausgestreckt – und ein kleines Licht, ein kleiner Moment der Versöhnung zwischen Israelis und Palästinensern wurde sichtbar in Jenin: Organe des getöteten Kindes machen Weiterleben für andere Kinder möglich, jenseits der tödlichen Grenze.

Jedes Mal wenn es gelingt, die Spirale zu durchbrechen: in einem beinharten Familienkrach, bei einer gnadenlosen Auseinandersetzung in der Beziehung bei einem älter gewordenen Paar, in ... – setzen Sie Ihre Erfahrungen ein ...

Jedes Mal, wenn es gelingt, auszubrechen aus dem Teufelskreis, dann scheint etwas von dem auf, was Jesus verheißen hat und worum es Gott eigentlich geht: Lasst euch versöhnen mit Gott und werdet damit fähig zur Versöhnung untereinander. Das ist das Paradox in diesem Tod. Da wurde einer zum Opfer gemacht und blieb Herr des Geschehens. Hat seine Würde bewahrt, obwohl er es selbst vielleicht gar nicht mehr gespürt hat, im Aushalten dieser Spannung. Im Nicht-zu-Tünchen lag der Keim für die Versöhnung.

Der Mann am Kreuz wirbt darum, dass seine von uns zwanghaft ausgestreckten Opfer-Hände zu lockend ausgestreckten Händen werden, die heißen: Lasst euch versöhnen mit Gott. Amen.

Vortrag von Landesbischöfin Ilse Junkermann
am 13. März 2010 in Magdeburg.

vor dem Landesarbeitskreis christlich-demokratischer Juristen
Sachsen-Anhalt und der Konrad-Adenauer-Stiftung

20 Jahre nach dem Ende der SED-Diktatur – ist eine
Versöhnung mit den Tätern sinnvoll und möglich?

Sehr geehrter Herr Vorsitzender und Abgeordneter Stahlknecht
und sehr geehrter Herr Heine als Einladende,
sehr geehrter Herr Oberstaatsanwalt Herr Dr. Grasemann,
sehr geehrte Abgeordnete des Bundes und des Landes sowie des
Stadtrates der Landeshauptstadt Magdeburg als Vertreter der Le-
gislativ,se,
sehr geehrter Herr Staatssekretär Schubert als Vertreter der
Exekutive,
sehr geehrter Herr Landgerichtspräsident Dr. Remus, stellvertre-
tend für alle Angehörige der Judikative unseres Landes,
sehr geehrte Vertreter von Verbänden und gesellschaftlichen
Gruppen unseres Landes, von denen ich ganz besonders Herrn
Rink grüße, dem ich herzlich zur Wiederwahl als Bundesvorsit-
zenden der Vereinigung der Opfer des Stalinismus gratuliere,
meine sehr geehrten Damen und Herren!

Zunächst danke ich herzlich für die Einladung zu diesem Vortrag
und für die Möglichkeit der Aussprache zu diesem Thema.
Ein Hintergrund für die Einladung an mich mag sein, dass ich in
meinem ersten Bericht als Landesbischöfin der Evang. Kirche in
Mitteldeutschland im November 2009 das Thema „Versöhnung“
aufgegriffen habe. – Dazu später mehr.

Gerne sage ich Ihnen zu Beginn kurz, in welche Abschnitte ich
das Thema gegliedert habe:

Vorverständnis // Meine Antwort als Christin // Wie ist Versöhnung mit den Tätern sinnvoll und möglich? // Ausblick

Dabei frage ich im Hauptabschnitt unter III. nach der „Regel“ für Versöhnung sowie nach dem, was für eine gelingende Versöhnung eher hinderlich und was dafür förderlich ist.

Zunächst zu

I. Vorverständnis

1. Die positive Definition

Unter personaethischem Aspekt, so die Definition im theologischen Standardlexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, ist Versöhnung ein „Vorgang der Wiederherstellung einer schuldhaft zerrütteten Beziehung zwischen Personen durch beidseitige innerliche Umwendung (Reue; Vergebung), welche erneute interpersonale Anerkennung und so Gemeinschaft ermöglicht“.

In der Theologischen Realenzyklopädie wird Versöhnung definiert als eine „erneute gegenseitige Anerkennung nach einer Verweigerung derselben und einem dadurch eingetretenen Zerwürfnis“.

Es geht also um einen Vorgang zwischen Personen, es geht um ein beidseitiges Geschehen, das sich auf eine im weitesten Sinn negative Geschichte zwischen den beteiligten Personen bezieht; es geht um einen Vorgang, der einen hohen inneren Anteil, einen Anteil des Herzens hat, und der auch eine Außenseite, eine äußerlich wahrnehmbare Seite hat.

Wenn ich diese positive Definition von Versöhnung voranstelle, dann soll damit deutlich werden, dass ich mich von einer

2. negative(n) Definition

distanziere und also unter Versöhnung nicht verstehe: unter den

Teppich kehren oder Schwamm drüber, Verdrängung und Übergehen der Schuldklärung; billige Gnade, einfach einen Schlusstrich ziehen, Sühneleistungen erwarten und erbringen, Rachegefühle ausleben.

Ich stelle diese positive Definition und negative Abgrenzung deshalb voran, weil sie mir immer wieder als Interpretation meines Aufrufs zu Versöhnung begegnet ist.

Im vielfältigen Presse- und Brief- bzw. Leserbriefecho wurde mir immer wieder unterstellt, ich meinte mit Versöhnung so etwas wie unter den Teppich kehren.

Und nun ein Drittes zum Vorverständnis dieses Themas:

3. Meine Vorerfahrung

Im November habe ich im bereits genannten Bericht vor unserer Landessynode zu Versöhnung aufgerufen. Die Landessynode hat diese Passage meiner Rede ausdrücklich und einstimmig (mit einer, nämlich meiner Enthaltung) bekräftigt. Hier also deckte sich etwas an Erfahrung und Interpretation von Erfahrung.

In der Folge allerdings wurde ich immer wieder gefragt oder es wurde mir entgegengehalten, ob ich genug Ahnung vom Thema habe als eine, die das Regime der SED und ihrer Organisationen nicht erlebt hat und als eine, die erst seit kurzer Zeit in dieser Region der ehem. DDR lebt und arbeitet. Deshalb möchte ich kurz voranstellen, was mein Anliegen, zu Versöhnung zu bitten, ausgelöst hat und welche Vorerfahrungen ich mit dem Thema mitbringe.

Mein erster Bischofsbericht erzählt von ersten Wahrnehmungen in den ersten Wochen und Monaten in der für mich neuen Kirche und neuen Region. Die „Versöhnungs“-Passage in meinem Bischofsbericht stand im Kontext der vielen eindrücklichen Veranstaltungen zu „20 Jahre friedliche Revolution“. In diesen Veranstaltungen habe ich zweierlei erlebt: einmal, wie präsent die Freude über die Erinnerungen an den Sommer und Herbst 1989 sind, wie die Freude über die gelungene friedliche Revolution

plötzlich im Raum steht und alle erfüllt. Und zum anderen wurde immer wieder spürbar: Es gibt auch viel Enttäuschung neben dieser Freude, Enttäuschung über nicht eingelöste Erwartungen; es kommt die Frage hoch und wird vorsichtig wie fast trotzig zugleich geäußert, ob in der Zeit der DDR wirklich alles schlecht war bzw. aus Gründen der political correctness man dies zwar sagen sollte, aber doch seine Anfragen aufgrund eigener differenzierter Lebenserfahrungen habe und: Es gibt auch Schuldgefühle von ehemals Bspitzelten, wenn z. B. jemand mir sagt und fragt: „Der mich damals bspitzelt hat, hat immer noch Berufsverbot, selbst bei Mord wäre eine Strafe jetzt nach 20 Jahren abgesessen. Wie kann ich damit leben, dass mein ehem. Kollege für den Rest seines Lebens büßen muss? Ich würde gerne wissen, wie es ihm geht.“.

Insgesamt habe ich in den Wochen des letzten Herbstes, auch in innerkirchlichen Diskussionen im Rahmen unserer Kampagne „Gesegnete Unruhe“, gemerkt: Es gibt gestörte bis hin blockierte Interaktionen bzw. Kommunikation zu diesem Themenbereich.

Als Landesbischöfin hat mich bewegt und bewegt mich v. a. die Frage nach Versöhnung in seelsorgerlicher Hinsicht: Wie können Menschen mit so heftigen und einschneidenden Brüchen in ihrer Biographie leben und damit zurechtkommen, dass nicht alles so gut zusammenpasst, wie sie es als Ideal vor Augen haben, wie es stimmen sollte, wie sie es als stimmig empfinden wollen.

Die Versöhnungspassage in meinem Bericht beruht also auf vielerlei eigenen, intensiven Wahrnehmungen in der Gegenwart. Die Geschichte der Diktatur ist gegenwärtig. Die Wunden mögen wohl an der Oberfläche geschlossen sein – aber darunter ist noch nicht alles verheilt, ja, manches gärt unter dem Vernarbten.

So viel zu meinen Wahrnehmungen in der Gegenwart.

Nun zu denjenigen in der Vergangenheit, zur Zeit der SED-Diktatur.

Natürlich habe ich die Unterdrückung und das System der Bspitzelung und des Misstrauens der DDR nicht selbst erlebt. Aber,

seien Sie versichert: Schon als Sechsjähriger war mir klar, dass die Menschen in diesem Teil Deutschlands Unterstützung brauchen, dass auch und besonders Christen hier leiden, dass deshalb auch unsere Opfer gefragt sind. Die Pakete meiner Mutter an Fräulein Bauch und ihre sieben Pflegekinder aus einer Pfarrersfamilie enthielten regelmäßig Lebensmittel und Dinge, die wir als Kinder im Westen nicht oder nur sehr selten erhielten. Auch die Kerzen im Fenster an Weihnachten hielten diese Mahnung zur geschwisterlichen Verbundenheit wach.

Die Familie aus Plauen im Vogtland, die in unserem Dorf zugezogen war und die ich als Kind und Jugendliche mit leichteren Arbeiten im Haushalt unterstützte, machte in Erzählungen die Bedrückungssituation immer wieder sehr präsent. Natürlich waren und sind dies alles Erfahrungen aus zweiter Hand.

Erfahrungen im Umgang mit Schuld und Versagen innerhalb einer Diktatur aus erster Hand habe ich aber selbstverständlich auch im Westen erlebt, ich reiße sie hier nur kurz in Stichworten an:

Die 68er - Unruhen haben genau dies, eine nicht aufgearbeitete Vergangenheit, hier die nationalsozialistische, thematisiert;

die politische Diskussion um die Integrität eines Ministerpräsidenten, der zu seinen Todesurteilen bis in die letzten Kriegs- und NS-Diktaturtage hinein als Marinerichter für einen Deserteure nur die Worte finden konnte „Was damals Recht war, kann heute nicht Unrecht sein“ – diese politische Diskussion fand ich als junge Bürgerin sehr beschämend;

Ich bringe die Erfahrung als junge Pfarrerin mit, vor der seelsorgerlichen Herausforderung und der Verkündigungsherausforderung angesichts einer mit Schuld sehr belasteten Vergangenheit zu stehen. Wenn ich z. B. bei Geburtstagsbesuchen im Gespräch unvorbereitet gemerkt habe, ich spreche mit einem ehem. SS- oder SA-Angehörigen, der diese Vergangenheit nicht problematisch findet; oder wenn in Trauergesprächen genau diese Abschnitte in der Biographie in der NS-Zeit bzw. im 2. WK verschwiegen wurden. Bin ich da Richterin? In welcher Rolle und Aufgabe bin ich hier gefragt?

V. a. in diesen Kontexten habe ich gelernt, dass ich v. a. als Seelsorgerin und Botschafterin des Evangeliums gefragt bin. Als Botschafterin eines Evangeliums, das sowohl in der Freiheit zu sagen ist, Schuld zu benennen, als auch in der Hoffnung auf Schuldvergebung zu verkündigen ist. Diese Evangeliumsverkündigung ist aufgetragen „an alle Welt“ – also nicht nur einzelnen zu sagen und nicht nur kirchen- oder gemeindeintern. Sie hat auch einen politischen Aspekt – aber mein Hauptanliegen ist ein seelsorgerliches.

So sehe ich meine Aufgabe als Pfarrerin im Amt der Landesbischöfin weiter in dieser seelsorgerlichen und verkündigenden Linie und in der Antwort auf diese seelsorgerliche Frage leitet mich, was als zentrale Botschaft im Bischofskreuz der EKM zum Ausdruck gebracht wird. Ich zitiere den entsprechenden Abschnitt aus meiner Rede vor der Landessynode:

„Ich denke, wir als Kirche und Christen haben hier eine große Aufgabe, Menschen in der Seelsorge zu begleiten, dass sie ihr Leben mit seinen Brüchen und auch Versagen als Ganzes und vor Gott in Christus Geheiltes sehen können. Die Anteilnahme Gottes am scheiternden und fehlerhaften, zweideutigen Leben sehe ich im Bischofskreuz der Ev. Kirche in Mitteldeutschland zum Ausdruck gebracht: Dass die Plastik kein in vollendete Form gegossenes Schmuckstück ist, sondern sichtbare Spuren der Werkzeuge trägt, mit denen sie bearbeitet wurde, macht deutlich: Gott teilt in Jesu Weg zum Kreuz unsere Verletzungen und unser von so vielem gezeichnetes und angefochtenes Leben. Und: In Jesu Auferstehung öffnet er es hin zu seinem Leben – das sagt das in der Mitte offene Kreuz. Für mich ist dieses Kreuz ein Hinweis, dass unser Auftrag als Evangelische Kirche in Mitteldeutschland uns ganz dorthin führt – zu den Menschen, die verletzt sind, die mit Brüchen und Versagen leben, die vom Leben gezeichnet sind und nach Heilung und Erlösung suchen.“

Damit bin ich bei

II. Meine Antwort als Christin auf die gestellte Frage

Für mich als Christin und evangelische Theologin ist klar: die Frage kann nicht lauten, ob Versöhnung mit den Tätern sinnvoll und möglich ist. Vielmehr kann für mich als Christin und evangelische Theologin die Frage nur lauten: Inwiefern und wie ist eine solche Versöhnung mit den Tätern sinnvoll und möglich. Dies möchte ich kurz begründen:

Im Zentrum unseres christlichen Glaubens steht die Botschaft von Gottes versöhnendem Handeln mit den Menschen.

Wenn wir dies im Glauben (durch Taufe, Abendmahl und Schriftstudium und -verkündigung) annehmen, dass Gott die Welt und alle Menschen in Christi Tod mit sich versöhnt hat und alle Schuld in Christi Tod gesühnt sein lässt, dann bedeutet das, dass Gott alles schon getan hat. Das heißt dann zugleich, dass wir zu unserer Versöhnung mit Gott und deshalb und in der Folge auch zur Versöhnung unter uns Menschen nichts beitragen können, außer dies vertrauensvoll anzunehmen. Und dann bedeutet dies auch: Wir sind gerufen zu einem Leben in der Versöhnung. Die Gemeinschaft, die Gott mit sich selbst in seiner trinitarischen Geselligkeit pflegt, ist eine Lebensform als Gemeinschaft, die er auch mit uns leben will und eine Lebensform als Gemeinschaft, die auch unter uns gelten soll. Und weil es jenseits von Eden keine ungestörte und ungetrübte Gemeinschaft gibt, weil ja gerade die Störung dieser Gemeinschaft zur Vertreibung aus dem Paradies geführt hat, deshalb sieht die Bibel sehr realistisch: Schuld und Versagen gehören zum menschlichen Leben. Sie können nicht selbst gesühnt werden. Vergebung und Versöhnung brauchen eine verlässliche Grundlage: Gott nimmt es selbst in die Hand und macht Christus an unserer Statt zu dem, der die Schuld auf sich nimmt und trägt. So wird Christus für uns zur Versöhnung. Und so ruft uns Gott in Christus zu Versöhnung.

Deshalb ist unsere Aufgabe, wie der Apostel Paulus (in 2 Kor 5,20) formuliert: „So bitten wir nun an Christi Statt: lasst euch versöhnen mit Gott!“

Und dass Gott bei dieser Versöhnung mit sich auch Versöhnung und Versöhnlichkeit zwischen den Menschen anstrebt und will, das ist in der Bibel keine Frage. Es geht immer um das Zusammenleben, um die Gemeinschaft zwischen den Menschen und zwischen Gott und den Menschen. Die jüdisch-christliche Überlieferung wehrt jedem Streben eines religiös sich aus der Welt und den realen Beziehungen Verabschieden-Wollens. Wer sich an Gott wendet und an ihn glaubt, wird von Gott auf sich und seine Mitmenschen und Mitgeschöpfe verwiesen. Ja, dass Gott selbst Mensch wird, darin erweist er, wie sehr ihm an den Menschen, an der Gemeinschaft zwischen den Menschen und an seiner Schöpfung und deren Erhalt gelegen ist.

Und ein zweiter Aspekt gehört hierher: Gott ist daran gelegen, dass jeder einzelne Mensch seine Einzigartigkeit, seine Unverwechselbarkeit erhält und behält. Zu diesem Person-Sein gehören konstitutiv Verantwortung und Freiheit zugleich. Diese sind durch Schuld und Versagen immer wieder eingeschränkt, sie sind dauernd bedroht. Deshalb gilt: Wer das Versöhnungsangebot in Christus annimmt, der ist frei. Er ist entschuldet und frei zu Verantwortung für sich und für das Zusammenleben der Menschen – nach Gottes Willen.

Deshalb: Ob Versöhnung möglich und sinnvoll ist, diese Frage ist für einen Christenmenschen schon eindeutig mit „Ja“ beantwortet: Gottes Versöhnung ist Grundlage und Maß einer Versöhnung und einer von Versöhnlichkeit geprägten Gemeinschaft unter Menschen.

Umso spannender ist die Frage – und nun komme ich zum Hauptteil meines Vortrags:

III. Wie ist Versöhnung mit den Tätern sinnvoll und möglich?

Wie Versöhnung möglich ist, vieles bei dieser Frage ist Christen und Nichtchristen gemeinsam. Vielmehr: Ich denke, was auch Nichtchristen als zu Versöhnung gehörend erwarten, ist von der jahrhundertealten christlichen Tradition geprägt. So gibt es eine

dogmatische

1. Regel über das Versöhnungsgeschehen

Zu einem regulären und regelrechten Versöhnungsgeschehen gehört die Schrittfolge „Einsicht – Reue – Vergebungsbitte – Umkehr – Wiedergutmachung (so weit möglich)“.

Doch wie bei jeder Regel gilt auch für diese: Das konkrete Leben ist vielfältiger und vielschichtiger, selten verhält sich das Leben und verhalten sich die Menschen genau so, wie die Regel es vorsieht. So will ich jetzt die beiden Fragen stellen: Was kann Versöhnung hindern? Und: Was kann Versöhnung fördern?

2. Was kann Versöhnung hindern?

a) Feste Bilder – keine Differenzierungen

„Du sollst Dir kein Bildnis machen“ – das Gebot, das gegenüber Gott gilt, gilt auch unter Menschen. Wenn ich einen Menschen nur unter einem ganz bestimmten Aspekt sehe, wenn ich ein bestimmtes Bild habe – dann lege ich ihn fest. Er kann gar nicht mehr aus diesem Bild heraus treten, zum Schluss sogar auch selbst nicht mehr, wie Max Frisch in seinem Schauspiel „Andorra“ so eindrücklich vor Augen führt. Feste Bilder verhindern für Täter wie für Opfer Versöhnung. Dies kennen wir ja auch aus dem familiären Bereich: Je festgelegter das Bild vom anderen in einer Ehe etwa wird, desto weniger Bewegungs- und Veränderungsmöglichkeit gibt es.

Sehr geehrte Damen und Herren, das ist das Tragische in der Folge einer Diktatur: das totalitäre Menschenbild wirkt so sehr in die Tiefe, dass auch noch die nächsten Generationen Mühe haben, Menschen als einzigartige Geschöpfe mit je eigener Art und Würde zu sehen. Versöhnung ist konstitutiv für Personsein und Freiheit eines Menschen (s. o.). Menschen bleiben – denken Sie wieder nur an die Gemeinschaft innerhalb der Familie – versöhnungsbedürftig und angewiesen auf den Zuspruch des Wortes der

Vergebung, und zwar als einzelne Personen und nicht als Abzüge von Bildern.

Damit bin ich bei einem zweiten Hinderungsgrund für Versöhnung:

b) Wenn Unrecht, wenn Verfolgung und Bedrückung in einer Diktatur stattfinden: Inwiefern ist dies dann wirklich ein interpersonales Geschehen?

Inwiefern sind Täter für etwas haftbar zu machen, was zu ihrer Tatzeit rechtens war? Die strafrechtliche Antwort ist hier eindeutig – und frustriert viele Menschen bis heute! Die Aussage des ehem. Ministerpräsidenten zeigt ein Problem auf: Wenn es zum System einer Diktatur gehört, dass gerade anderes als die Würde und Person des Einzelnen herrscht und dass ein vermeintliches größeres Ideal, eine Ideologie, die politische und gesellschaftliche Kultur bestimmt; wenn der Einzelne und individuelle Mensch darunter und dahinter verschwindet oder zumindest relativiert wird – wie soll es dann von diesem dezidiert nicht-personal verantworteten Unrecht („ich war nur ein Rädchen im Getriebe, ein Mitläufer, ein Erpresster...“) zu einer personal verantworteten Schuld und Umkehrbereitschaft, zu einem Gefühl von Reue kommen können? Ich habe keine Antwort auf diese Frage, ich vermute, dass in dieser Frage einiges an Erklärung für die oft beklagte Nicht-Umkehrbereitschaft von Tätern und Spitzeln liegt – und auch für manche blinden Flecken der eigenen Biographie gegenüber. Gerade dies haben wir ja in den letzten Tagen erlebt und können es schwer verstehen: wie jemand so dezidiert blinde Flecken, was die eigene Biographie betrifft, haben kann.

Dies ist also hinderlich für Versöhnung: die Anonymität, ein Menschenbild, das von einer Ideologie, von höheren Zielen dominiert und bestimmt wird. Denn: Versöhnung ist ausschließlich als interpersonales Geschehen denkbar und lebbar – dies steht immer dann in Spannung dazu, wenn das begangene Unrecht und danach die Rechtsprechung staatlich begangen und verantwortet wurde und wird.

Damit ist bereits ein für Versöhnung hinderlicher dritter Aspekt

angesprochen:

c) Eine in einer Diktatur wenig ausgebildete humane Subjektivität und ein damit verbundenes hohes Maß an Sprachlosigkeit

Was kann das Individuum schon sagen zu einem System, in das es von anderen eingebunden wurde? Deshalb hat die Ausreisebewegung eine umso deutlichere Sprache gesprochen und die Erosion der Diktatur m. E. so stark befördert. Menschen haben bekundet: Auch wenn ich hier in dieser Diktatur keine Möglichkeit einer Änderung sehe – ich will nicht mehr eingebunden werden (können), ich will frei sein. Schon dass diese Äußerung nicht gesprächsweise in den politischen Diskurs eingebracht werden konnte, zeigt das Maß an Sprachlosigkeit der Individuen.

Eine solche, quasi erlernte und eingeübte Sprachlosigkeit ist nicht plötzlich und auf einen Schlag mit einer Diktatur vorbei. Wieder persönlich sprechen, ja, zuerst wahrnehmen und fühlen lernen – das ist für alle nach einer Diktaturzeit eine Herausforderung. (Mein Opa hat z.B. nur in angetrunkenem Zustand von der Verfolgung der jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger im Nachbardorf berichten können, Angst und Entsetzen haben ihm noch 40 Jahre später die Zunge gelähmt.) Deshalb: Lasst es uns jetzt, auch nach 20 Jahren noch, versuchen, Worte und Sprache zu finden für Unrecht und Leid, für die jeweils individuelle Geschichte von Opfern wie von Tätern.

Und schließlich ein vierter Aspekt, was für Versöhnung hinderlich ist und sein kann:

d) Zunehmende areligiöse Tendenzen in der modernen und post-modernen Gesellschaft

Theologen wie Philosophen sind sich einig: die Lösung der Schuldfrage ohne Religion stellt sich als fast unlösbar heraus. Spätestens mit Immanuel Kants Auffassung beginnt diese areligiöse Tendenz – der Auffassung, dass Jesus von Nazareth wohl eine moralische Idealvorstellung verkörperte, die im berühmten kategorischen Imperativ von den Menschen jeweils selbst aufzunehmen und zu verwirklichen sei, aber darüber hinaus keine Heilswir-

kung schaffte, die in einer Gemeinschaft wirken kann, ohne dass sie selbst geschaffen werden muss. Dieser Verzicht auf Religion – er ist ein Verzicht auf wahre Humanität. Zu wahrer Humanität gehört unbedingt, in Grenzen zu leben – und gerade darin und deshalb eigene Grenzen transzendieren (lassen) können. Das ist die Dialektik der Freiheit, die nicht Werten folgt, sondern in einer religiösen Beziehung verankert ist. Wie Martin Luther am Beginn seiner Freiheitsschrift formuliert: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.“ Und: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Das ist die Dialektik einer Freiheit, die sich einer – religiösen – Beziehung verdankt und auf sie angewiesen bleibt. Je weniger Religion in einer Gesellschaft – um so unlösbarer wird die Schuldfrage. Deshalb sehe ich es geradezu als Pflicht der politisch Verantwortlichen und der Religionsgemeinschaften an, sich in diesem Sinn durch Raum für Religion und durch Religion und Glaubensverkündigung für Freiheit und damit für Voraussetzung einer Schuldübernahme überhaupt einzusetzen. Religion muss sich ihrerseits zeigen und bewähren in einer „versöhnenden Aufgeschlossenheit für die *conditio humana*“ – für ein Leben in Grenzen, mit Schuld und Versagen.

3. Was kann Versöhnung fördern?

a) Differenzierung

Was ein Opfer zum Opfer und was einen Täter zum Täter macht, das sind individuelle Geschichten. Es gibt nicht „das Opfer“ und es gibt auch nicht „den Täter“. Auch wenn es für beide Gruppen Muster des Erlittenen und Muster des Verhaltens gibt, so ist doch jede Geschichte eine individuelle Geschichte. Ob ein Mensch „IM“ war, ob ein Mensch bei einer Stasi-Vorladung wie viel ungefragt erzählte oder nur das Gefragte, ob einer als „IM“ geführt wurde, um die Erfolgsstatistik des Stasi-Mitarbeiters zu verbessern, ob jemand „IM“ oder „GM“ war und wie Menschen erst zu Opfern gemacht wurden, um dann unter diesem Druck zu Tätern gemacht zu werden... all diese Geschichten sind individuelle Geschichten. Es kann Versöhnung fördern, wenn wir differenzieren – auch wenn es vergleichbare Muster gibt, das ist unbestritten. Es gehört zur Würde der Opfer wie der Täter, dass sie als individuelle

Menschen mit individuellen Stärken, Schwächen und personaler Verantwortung in den Blick geraten und angesprochen werden und sich verstehen können. Schon dies kann ein schmerzhafter Prozess sein – weil dabei deutlich werden kann, wie fließend auch das Geschehen zwischen Opfer- und Tätersein, zwischen Mut und Versagen, zwischen Anpassung und Widerstand ist.

b) Förderlich für Versöhnung ist eine Haltung der Versöhnlichkeit

und nicht die Haltung der Unversöhnlichkeit. Versöhnlichkeit – das ist eine Form der gebotenen Nächstenliebe, des Gebots, das zusammengebunden mit dem Gebot der Gottesliebe alle Gebote zusammenfasst. Eine Haltung der Versöhnlichkeit – ich denke, es gehört v. a. zu einem persönlichen Wachstums- und Reifeprozess, eine solche Haltung einnehmen zu können. Meine Erfahrung mit mir selbst und eigenem Versagen wie Erleiden von Unrecht und auch meine vielfältigen Erfahrungen aus der Seelsorge sagen mir: Versöhnlichkeit gegenüber anderen ist angewiesen auf Versöhnlichkeit sich selbst gegenüber, ist darauf angewiesen, dass ich, so wie Gott mit mir barmherzig sein will, auch mit mir selbst barmherzig sein kann – ohne mich dabei zu entschuldigen i. S., meine Schuld dabei zu leugnen oder sie durch noch so verständliche Erklärungen zu relativieren.

c) Wenn ich verstehe, wie sehr Versöhnungsbemühen und Werben um Versöhnung und Versöhnlichkeit zur Gemeinschaft und damit auch zum politischen Zusammenhalt eines Gemeinwesens und einer Gesellschaft beiträgt, wenn ich also diese politische Dimension verstehe, dann kann meine bejahte Pflicht zur bewussten politischen Gestaltung nur eine von Versöhnlichkeit geprägte sein – ansonsten nehme ich ein Auseinanderfallen der Gemeinschaft und der Gesellschaft in Kauf. Dies ist gerade in Zeiten und Gesellschaften nach Diktaturen eine riesige, eine politische Herausforderung. Die Wahrheitskommissionen in Südafrika, die Erfahrungen nach Diktaturzeiten aus Lateinamerika – sie sind positive Erfahrungen in der Aufnahme dieser Herausforderung. Negativ-Beleg für diese politische Dimension der Versöhnung ist gerade die westdeutsche Protestbewegung der 60er Jahre, die die Gemeinschaft bis in terroristische Aktionen hinein zum Zerreißen angespannt hat.

d) Förderlich für Versöhnung ist auch: Versöhnungsgeschichten erzählen

Es gibt zum einen echte Klassiker: Ich erinnere an die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern, die in Thomas Manns Roman auch eine literarisch-moderne Gestalt gefunden hat. Ich erinnere an die nicht ganz so bekannte Versöhnungsgeschichte zwischen den Zwillingsbrüdern Jakob und Esau, daran, wie der eine dem anderen den Segen gestohlen hat; ich erinnere an die Geschichte, um eine aus dem Neuen Testament noch zu nennen, von Zachäus – der mit den Mächten kollaboriert hat, der auf dem Baume sitzend nun Ausschau hält, ob dieser Jesus auch sein Retter aus Verrat und Unrecht, aus Opfer-und-Täter-zugleich-Sein, werden kann – und dies erfährt und umkehrt, allerdings nachdem ihn dieser gesehen und vom Baum geholt hat und bei ihm eingekehrt ist. Diese Geschichten lesen und erzählen und sich mit ihnen auseinandersetzen, kann das uns betreffende Versöhnungsgeschehen und damit unsere eigene Versöhnungsgeschichte befördern. Denn das ist die andere, notwendige Seite: die eigene Leidensgeschichte und die eigene Verantwortungsgeschichte erzählen können. Also: meine eigene Geschichte erzählen können. Sie kann wohl auf Täterseite zunächst wie eine Rechtfertigung klingen. Und sie kann wohl auf Opferseite wie eine ewige Wiederholung klingen. Dennoch: Im Erzählen gibt ein Mensch auch etwas von sich her – und kann ein Mensch auch etwas los werden. Im Erzählen kann ein Mensch sich ändern, ein anderer werden, einer, der diese Geschichte auch hinter sich hat, ein Mensch, dem eine andere Geschichte eröffnet wird. Festschreibungen in feste Bilder (s. o.) schließen Leben ab, Erzählungen und Möglichkeiten zu erzählen, öffnen Geschichte.

Hier sehe ich eine wichtige Aufgabe von Kirche und Kirchengemeinden: diesen Geschichten zuhören können, Räume fürs Erzählen und Hören und darüber sprechen öffnen und offen halten. Wichtig ist dabei, sich gegenseitig die subjektive und individuelle Perspektive zuzugestehen und zu respektieren. Und bereit sein, zu hören, dass der andere die gleiche Geschichte ganz anders erlebt hat.

e) Versöhnlichkeit und Versöhnung werden auch dadurch gefördert, dass Unrecht und Schuld klar als solche benannt werden, gerade dann und auch dann, wenn Täter ihre Taten rechtfertigen und verharmlosen. Zu einer solchen klaren Schuldbenennung und Unrechtsanzeige kann es insbesondere dann kommen, wenn es eine Konfrontation mit der Wirkung und den Folgen ihrer Taten gibt (Wahrheitskommissionen!). Allerdings: Dies kann nicht in erster Linie in der Öffentlichkeit geschehen. Und führt dies nur zu einer Einsicht und innerlich empfundenen Reue, so bin ich überzeugt, wenn mit diesem klaren An- und Aussprechen das Ziel der Versöhnung – und z. B. nicht der Brandmarkung – verbunden ist, wenn diese klare Sprache mit einer Haltung geschieht, die zu Vergebung bereit ist.

Deshalb ist das Thema Versöhnung eher ein leises Thema, deshalb brauchen das Thema und das Geschehen „Versöhnung“ geschützte Räume

f) Neben diesen geschützten Räumen braucht es unbedingt auch ein öffentliches Geschehen.

Es braucht ein Ineinander von Rechtsprechung und staatlich regulierter Wahrheitsfindung. Die sog. vormalige Gauck- und jetzt Birthler- Behörde (Stasi-Unterlagen-Behörden) steht im Dienst einer solchen staatlich regulierten Wahrheitsfindung. Die entsprechende Rechtsprechung, soweit die Voraussetzungen nach einer Diktatur dazu gegeben sind, ist ebenfalls ein öffentliches und öffentlich verantwortetes Geschehen. Dieses öffentliche Geschehen macht deutlich: Die ganze Gesellschaft, die Gemeinschaft als solche ist davon betroffen und dadurch gestört, es geht dazuhin, dass es ein Geschehen zwischen einzelnen Personen ist, auch um eine elementare Frage der gesellschaftlichen Gemeinschaft.

g) Schließlich ein letzter Gesichtspunkt in dieser sicherlich nicht abschließenden Aufzählung: Ein einziger, einfacher Satz – der gar nicht so einfach ist: „Wer Frieden und Versöhnung haben will, muss mit dem anderen zu tun haben wollen.“ Ja, das klingt einfach – und ist doch gar nicht so einfach. Nächstenliebe ist geboten, nichts anderes ist dieses, mit dem anderen zu tun haben wollen. Das kann ich mir nicht befehlen oder befehlen lassen.

Aber: es ist so wichtig und für das Zusammenleben so elementar, dass ich es als Gottes Gebot und als meinen Beitrag zu Frieden in meiner näheren und weiteren Umgebung sehr ernst nehme und mir ins Gewissen schreiben lasse.

IV. Ausblick

1. Mein Anliegen ist ein theologisch-seelsorgerliches

Vor der Landessynode habe ich die ersten Wahrnehmungen und Gedanken dazu vorgetragen. Das Wahrgenommene theologisch und im Licht des Evangeliums zu reflektieren und in seiner Bedeutung für heute zu werten – das ist zuerst die theologische Aufgabe. In Kirchengemeinden Räume zum Gespräch zu öffnen, mit den Seelsorgerinnen und Seelsorgern über diese Versöhnungsbitte an Christi statt zu sprechen und sie dafür zuzurüsten – das ist die seelsorgerliche Aufgabe. Versöhnung ist ein leises Thema. Es geht um individuelle Geschichten. Sie brauchen einen geschützten Raum, sie brauchen einen Raum, über dem der Himmel offen und nicht (durch Strafandrohung oder soziale Brandmarkung etwa) verdunkelt ist.

2. Mein Anliegen ist auch ein politisches

20 Jahre nach der Wiedervereinigung unseres Landes geht es um die Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit von Menschen. Das bedeutet nicht, so wird es im politischen Raum oft missverstanden, eine „weiße Weste haben“. Das bedeutet vielmehr: Wie leben Menschen öffentlich und ihre politische Verantwortung gerade mit „Flecken auf ihrer Weste“? Und: Wie gelingt das politische Miteinander heute in der Demokratie? Bleibt es nach wie vor von der Diktatur bestimmt, weil bis heute von ihr und ihren Vorgaben und Bildern bestimmt?

Wenn wir Menschen mit für alle sichtbaren „Flecken auf ihrer Weste“ auf Dauer aus der politischen Gestaltung unserer Gesellschaft ausschließen, was bedeutet dies für das Zusammenwachsen

und für den Zusammenhalt in unserer Gesellschaft? Solange wir in „Verachtung“ von Menschen stehen und stehen bleiben, solange ist ein aufrechtes und demokratisch engagiertes Leben zumindest eingeschränkt. Zum Zusammenwachsen gehört, sich gegenseitig von Erfahrungen im gesamten Spektrum zu berichten.

3. Mein Anliegen ist auch ein innerkirchliches

Auch in der Kirche gibt es Versagen und Vergehen gegenüber einzelnen Menschen in der Zeit der Diktatur. Manche, die sich aufgrund von Stasi-Druck gegenüber der Kirchenleitung von dieser ungerecht behandelt sehen, haben sich gemeldet. Diesen Geschichten nachzugehen, soweit wie möglich Klarheit und Klärung in sie bringen und zu Versöhnung zwischen solchen „Tätern“ und „Opfern“ zu kommen, das ist eine Aufgabe, die auch in unserer Kirche dran ist. Es ist für die Kirche und ihre Sprachfähigkeit gut, wenn sie teilhat auch an schwierigen Aufgaben innerhalb der Gesellschaft. Dies bewahrt sie vor Vollmundigkeit. Dies fordert sie zu redlichem Umgang mit eigener Vergangenheit heraus – und zur Schärfung des Blicks und des Gewissens für ihr heutiges Handeln, für ihr Tun und Lassen im politischen wie im seelsorgerlichen Bereich heute.

4. Mein Anliegen bleibt als Thema auf der Tagesordnung

Die vielen und z. T. heftigen Reaktionen, die vielen, z. T. sehr ausführlichen Briefe und Schreiben haben mir gezeigt: Das Thema „Versöhnung“ ist ein aktuelles, es bleibt auf der Tagesordnung. Solange so viele Verletzungen, Demütigungen, so viel Scham und so viel Schweigen im Raume stehen – solange braucht es Menschen, die in aller Freiheit wie Behutsamkeit dies ansprechen.

Für die Möglichkeit, dies heute vor Ihnen zu tun, danke ich Ihnen!

Danke für Ihre Aufmerksamkeit!

„Die christliche Lehre von der Versöhnung in Theorie und Praxis der Gegenwart – Herausforderungen, Probleme, Perspektiven“

Die Beschäftigung der Bischofskonferenz mit der christlichen Lehre von der Versöhnung knüpft an die Diskussionen und Ergebnisse der Klausurtagung im letzten Jahr an, die unter dem Titel „Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde“ stand, und führt die in diesem Zusammenhang diskutierten Frage- und Problemstellungen theologisch fort.

In struktureller Hinsicht unterschied sich die thematische Arbeit insofern von den vergangenen Klausurtagungen, als in diesem Jahr nur zwei Vorträge zur Diskussion standen. Die dritte Arbeits-einheit war diesmal der Besprechung von eigenen (Predigt-)Texten der Bischöfinnen und Bischöfe zum Thema vorbehalten. Im Rahmen von zwei Arbeitsgruppen besprachen die Teilnehmenden zunächst jeweils einen Text von Landesbischöfin Ilse Junkermann (EKM) mit dem Titel „Versöhnung – 20 Jahre nach dem Ende der SED-Diktatur“ und eine Predigt von Landesbischof Jochen Bohl (Sachsen), gehalten in der Kreuzkirche Dresden zu Neujahr 2005. Anschließend tauschte sich das Plenum über eine Predigt zu Mt. 27, 33-50 von Regionalbischof Dr. Stefan Ark Nitsche aus, die dieser Karfreitag 2007 in der Lorenzkirche in Nürnberg gehalten hatte.

Die Fortführung der theologischen Arbeit des vergangenen Jahres im Rahmen einer Auseinandersetzung mit der Lehre von der Versöhnung war insofern naheliegend, als die christliche Rede von der Sünde und der Versöhnung nicht voneinander zu trennen sind. Beide Lehrstücke verweisen vielmehr wechselseitig aufeinander. Das Wesen der Sünde als einer negativen Totalbestimmung des Menschen wird in seiner existentiellen Radikalität erst retrospektiv im Licht der versöhnenden Gnade Gottes erkennbar, die

im Leben und Sterben Jesu Christi – in exponierter Weise in seinem Tod am Kreuz – offenbar geworden ist. Die unvordenkliche, unbedingte Barmherzigkeit des göttlichen Versöhnungswillens und -handelns erschließt sich wiederum erst in und durch die abgründige Krise, in die die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit Menschen führen kann.

Ebenso wie die Sünde ist auch die Lehre von der Versöhnung ein dogmatischer Topos, der für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens von zentraler Bedeutung ist. Die lebenspraktische Relevanz der Versöhnungslehre ist unter den gegenwärtigen Verstehens- und Lebensbedingungen westeuropäischer Gesellschaften jedoch schwer zu vermitteln. Das hängt zum einen damit zusammen, dass der der Versöhnungslehre inhärente Bezug auf den christlichen Begriff der Sünde heutzutage nicht unmittelbar plausibel ist. Die Klausurtagung von 2010 hatte gezeigt, dass angesichts der gängigen moralisierenden Sinnverkürzung bzw. ironisierenden Sinnverdrehung des Begriffs Sünde dieser in seiner ursprünglichen biblischen Bedeutung wieder neu erschlossen werden muss.

Zum anderen steht die mit dem Kreuz Jesu Christi eigentümliche Theo-Logik quer zur Logik des neuzeitlichen Wahrheitsbewusstseins, demzufolge der Mensch sich als mündiges Wesen versteht, das über die Freiheit der Selbstbestimmung verfügt, sich zugleich aber auch mit der Last der Selbstrechtfertigung und Selbstverantwortung beschwert weiß. Der mit dem Kreuz Christi im Neuen Testament unauflöslich verbundene Gedanke des Opfers, der Stellvertretung, des „Für-uns-gestorben-Sein“ scheint mit der aufgeklärten Einsicht in die moralische Nicht-Entlastbarkeit des Menschen schwer vereinbar zu sein.

Aufgrund der mit der Thematik verbundenen Probleme schien es den Teilnehmenden deshalb notwendig, zunächst der Frage nach den Verstehensbedingungen und hermeneutischen Zugängen in einem eigenen Diskussionsgang nachzugehen, um dann in einem zweiten Schritt die biblischen Metaphern und Bilder von Versöhnung zu beleuchten und nach ihren theologischen und lebenspraktischen Implikationen zu befragen.

1. Hermeneutische Aspekte der christlichen Lehre von der Versöhnung

1.1.1 Die spezifische Sprachform des Glaubens

Wie Wolfgang Schoberth in seinem Vortrag deutlich machte, erfordert das Verständnis der Versöhnungslehre zunächst eine Reflexion auf das rechte Verständnis der spezifischen Sprachform des Glaubens überhaupt. Die biblische Sprache des Glaubens, die alle Schriften des Kanons prägt, ist wesentlich existentiell verwurzelte Rede. Existentielle Erfahrungen aber mit Gott, der Welt und dem eigenen Selbst sind stets deutungsbedürftig, daher notwendigerweise auch vielschichtig, mehrsinnig und komplex. Es ist deshalb kein Zufall, dass sich die Sprache des Glaubens – der Poesie vergleichbar – überwiegend in metaphorischer, symbolischer, bildhafter Rede artikuliert. Die dogmatische Sprache, die die biblische Selbstartikulation des Glaubens im Medium von Lehre reflektiert und damit in den Modus von Theoriesprache überführt, löst die Mehrdeutigkeit und Multiperspektivität der Glaubenssprache nicht auf. Dogmatische Rede denkt vielmehr der Symbolik und Metaphorik des Glaubens in methodisch kontrollierter Weise nach und versucht, das diesem inne wohnende Erschließungspotential für das Selbstverstehen des Menschen heute fruchtbar zu machen.

Wie Schoberth betont, wird die Sprache des Glaubens daher grundsätzlich missverstanden, wenn man versucht, ihren Gehalt im Sinne von konstatierenden Sätzen zu erfassen. Auch die Rede von der Versöhnung, die Metaphern von Jesu Opfertod oder seinem stellvertretenden Leiden „für uns“ lassen sich nicht auf Aussagesätze reduzieren, die in objektivierender Weise „über etwas“, z. B. ein Ereignis, eine Auskunft geben wollen. Die Sprache des Glaubens ist nicht präskriptiv, sondern regulativ, denn sie eröffnet Deutungsperspektiven, die für das Verständnis Gottes und damit zugleich auch für die individuelle Selbsterkenntnis des Menschen aus christlicher Sicht konstitutiv sind. Da die Erkenntnis Gottes wie die menschliche Selbsterkenntnis nicht auf kognitive Erschließungsprozesse begrenzt ist, sondern den Menschen in seiner gesamten leibseelischen Existenz grundlegend qualifiziert, hat die Sprache des Glaubens nach Schoberth auch produktiven Charakter.

ter. Sie ist durchlässig für die Tiefendimension geschichtlichen und endlichen Lebens, dem es bestimmt ist, an der Wirklichkeit Gottes teilzuhaben. Insbesondere in liturgischen Formen, wie dem Gebet, dem Segen oder – zugespitzt auf die Thematik der Tagung – in Schuldbekennnis und Vergebungszusage wird dies für den Einzelnen konkret und damit auch persönlich erfahrbar.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass religiöse Inhalte nur dann angemessen zur Sprache gebracht werden können, wenn eine Gesellschaft über Sprachmuster und Sprachfähigkeiten verfügt, die die Reflexion von religiösen Fragen allererst ermöglicht. Angesichts der sich verändernden Kommunikationsstrukturen in der Gegenwart ist das jedoch nicht überall mehr vorauszusetzen. Vielmehr gibt es mittlerweile soziokulturelle Subsysteme, in denen die Mehrdeutigkeit symbolischer Sprachwelten nur sehr eingeschränkt in den Blick kommt oder die Kommunikation ganz auf die Vermittlung technischer Funktionszusammenhänge reduziert ist. Um die lebenspraktische Bedeutung der Lehre von der Versöhnung in und für die Gegenwart zu erschließen und fruchtbar zu machen, ist es nach Schoberth deshalb zunächst und grundsätzlich vonnöten, ein Bewusstsein für das Wesen der Glaubenssprache auszubilden bzw. dieses zu schärfen und den Umgang mit der Komplexität religiöser Sprache einzuüben.

1.1.2. Konsequenzen für Verkündigung und Lehre

Damit verbinden sich für die Kirchen zwei Aufgaben: Zum einen ist ihnen eine kulturelle Bildungsaufgabe auferlegt, die in hermeneutischer Hinsicht tiefgreifend ist. Denn in und mit dem Verstehen von religiösen Symbolen und Metaphern verbindet sich auch ein bestimmtes Verständnis des Verstehens selbst. Der Stil öffentlicher Kommunikation ist heutzutage in weiten Teilen durch konstatierende Rede bestimmt und damit auf abschließende Antworten oder Resultate gerichtet, die es erlauben, das Verstandene im persönlichen und öffentlichen Wissensbestand abzuspeichern, um es bei Bedarf jederzeit abrufen zu können. Im Gegensatz dazu führt das Bemühen um Verstehen in der Perspektive religiöser Fragen das Fragen gerade nicht an sein Ende, sondern weist ihm eine bestimmte Richtung. In der Aussprache zum Vortrag wurde diese Einsicht zustimmend aufgegriffen und weiter vertieft. Dabei

nahm die Konferenz auch Bezug auf neuere Ansätze innerhalb der Praktischen Theologie, die ihr Augenmerk auf die ästhetische Dimension des Glaubens richtet bzw. ästhetische Phänomene auf ihre religiöse Erschließungskraft hin befragt. Mit der Intention der sog. Ästhetischen Theologie, Sinnvermittlung über – künstlerisch evozierte – Sinneswahrnehmungen zu erschließen, werden Zugänge zur religiösen Tiefenschicht des Lebens erschlossen, die das göttliche Geheimnis in seiner prinzipiellen Unbestimmbarkeit und Unaussprechlichkeit wahren, ohne damit einer religiösen Beliebigkeit das Wort zu reden.

Zum anderen war sich die Bischofskonferenz einig, dass die Sprache des Glaubens im Medium kirchlicher Verkündigung und Lehre auf die Fragen, Herausforderungen und Phänomene der heutigen Lebenswelt bezogen und damit gegenwartsnah sein muss. Zugleich stimmten die Teilnehmenden dem Referenten zu, der betonte, dass die christliche Verkündigung theologisch nicht auf Konformität mit den kulturellen Plausibilitätsstrukturen und -bedingungen der Gegenwart zielen kann. Denn gerade anhand der neutestamentlichen Metaphern, die die Sünde des Menschen und das versöhnende Handeln Gottes zur Sprache bringen, wird deutlich, dass diese die vertrauten, scheinbar selbstevidenten Verstehensmuster alltagsroutinierter Welt- und Selbsterfahrung radikal infrage stellen. Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt. Deshalb wird auch die Botschaft von diesem Reich – das Evangelium – die Selbstverständlichkeiten der Alltagswelt immer wieder durchbrechen, damit die Welt durchlässig werde für die Tiefendimension des göttlichen Lebens, das ihr Grund und ihr Ziel ist.

2. Die Theo-Logik der christlichen Lehre von der Versöhnung

2.1.1. Zum Begriff der Versöhnung

Der Begriff der Versöhnung impliziert im allgemeinen Sprachgebrauch die Wiederherstellung einer gestörten oder zerstörten Beziehung zwischen einzelnen Menschen, sozialen Gruppen oder Völkern. Versöhnung ermöglicht somit erstmals oder erneut soziale Gemeinschaft. Diese ge-

meinschaftsstiftende Struktur ist auch für den christlichen Begriff der Versöhnung des Menschen mit Gott konstitutiv. In den Vorträgen wie auch in der anschließenden Arbeitsphase an ausgewählten (Predigt-)Texten der Bischöfinnen und Bischöfe wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass die biblischen Metaphern in und trotz aller Vielfalt die Initiative zur Versöhnung im Sinne von 2. Kor 5,19 ausschließlich Gott zuschreiben. Gott hat den Menschen zur Gemeinschaft mit sich bestimmt. Und er ist willens, an der Beziehung zum Menschen festzuhalten, obwohl die Gemeinschaft durch die Sünde zutiefst gestört, verletzt und gefährdet ist. Der Grund der Versöhnung liegt daher allein in dem unbedingten und voraussetzungslosen Vergebungswillen Gottes, der menschlichem Handeln prinzipiell vorgeordnet ist und bleibt. Alles, was von Seiten des Menschen getan werden kann und muss, ist nicht mehr, aber auch nicht weniger, als sich mit Gott versöhnen zu lassen (2. Kor 5,20), d. h. den rechtfertigenden Zuspruch Gottes zu hören, ihn sich gefallen zu lassen und ihn sich im Glauben anzueignen. Dieser Punkt wird unten im dritten Abschnitt noch weiter auszuführen sein.

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass der Versuch, die neutestamentlichen Versöhnungsbilder und Metaphern zu verstehen, nur unter der Voraussetzung an sein Ziel kommen wird, dass es gelingt, in und unter den biblischen Bildern der Gegenwart dem Willen und Wirken Gottes auf die Spur zu kommen. Die Bedeutung des Kreuzes Jesu erschließt sich nicht, wenn man versucht, dieses Geschehen im Kontext historischer Zusammenhänge einzuordnen. Theologisch zugespitzt formuliert: Nur unter der Prämisse, dass in und durch die historischen Zusammenhänge Gott selbst in Jesu Kreuz handelt, wird deutlich, warum dieses Kreuz einzigartig ist. Damit wird zugleich ersichtlich, warum die Analogielosigkeit des Kreuzestodes Jesu für die biblischen Zeugnisse fundamental ist. Die notwendige Aufgabe der Plausibilisierung des Kreuzes in und für die Gegenwart kann deshalb nicht bedeuten, dieses in den vertrauten Referenzrahmen der das Alltagsbewusstsein leitenden kulturellen Plausibilitäten einzuzeichnen. Vielmehr erschließt sich im glaubenden Verstehen des Kreuzes eine neue Perspektive auf das Leben, ein neues Denken über die Welt und mich selbst. Im strikten Gegensatz zur gesellschaftlich tief eingepprägten Logik der Vergeltung hat das göttliche

Versöhnungshandeln seine Pointe gerade darin, dass es eben diese Logik radikal durchbricht und aufhebt. In diesem Sinne wurde in den Diskussionen festgehalten, dass neben und mit dem Bemühen um die Einübung der religiösen Sprache in ihrer symbolischen Komplexität die Bildungsarbeit der Kirche sich auch auf die Wiedergewinnung der in den Begriffen von Sünde und Versöhnung implizierten Logik des göttlichen Handelns konzentrieren muss.

Wie aber „handelt“ Gott, was geschieht am Kreuz durch das Kreuz? Und warum bedarf es überhaupt des brutum faktum des gekreuzigten Menschen Jesus von Nazareth? Mit diesen Fragen verbindet sich die Überleitung zur Deutung der Metaphern und Symbole, in denen die biblischen Erfahrungen des versöhnenden Handelns Gottes ihren Ausdruck gefunden haben.

2.2. Biblische Metaphern und Symbole der Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu

Das zentrale Symbol für das versöhnende Handeln Gottes ist das Kreuz Jesu Christi, dessen Heilsbedeutung die biblischen Zeugnisse einmütig bezeugen. Die damit verbundenen Erfahrungen und Hoffnungen bringt das Neue Testament jedoch in einer Vielzahl von Deutungen zum Ausdruck, die sich in unterschiedlichen Bildern und Metaphern niederschlagen. Mit der Vielfalt der Deutungen geht eine Vielfalt von theologischen Perspektiven, Reflexionsfiguren und Akzentuierungen einher, die nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können und wollen. Vielmehr ergänzen und korrigieren sich die unterschiedlichen Betrachtungsweisen wechselseitig und sind daher allesamt nötig, um sich dem Geheimnis der Versöhnung zu nähern und dieses theologisch sachgemäß zu beschreiben. Im Folgenden seien kurz die wichtigsten Aspekte aus den Diskussionen zu einzelnen Metaphern notiert.

2.2.1. Die Deutung des Kreuzes als Opfertod

Mit Blick auf die aktuell vieldiskutierte Frage nach der Plausibilität der Deutung des Kreuzestodes Jesu als Opfer ist zunächst auf drei der oben aufgeführten hermeneutischen Leitlinien zu verweisen, die für das theologischen Verständnis dieser Metapher

konstitutiv sind.

a) Der Opfergedanke hat als Ausdruck religiöser Sprache metaphorischen Charakter und ist als solcher in seiner Bedeutung notwendigerweise vielschichtig. Als wörtlich verstandene Aussage führt dieser Begriff theologisch auf eine falsche Fährte.

b) Das Opfer ist eine Deutungsmöglichkeit des Kreuzes neben anderen Metaphern. Es wird somit nur dann recht verstanden, wenn es mit den anderen biblischen Deutungen zusammenge-schaut wird.

c) Auch und gerade mit Blick auf Jesu Opfertod ist zu beachten, dass Gott das exklusive Subjekt der Versöhnung ist. Jesu Opfer ist kein von Menschen Gott dargebrachter Sühnetod, um ihn in seinem Zorn zu besänftigen. Vielmehr gilt auch für das Opfer, dass Gott selbst in ihm handelt, um den Menschen mit sich zu versöhnen. Jesu Sühnopfer am Kreuz geschieht nicht für einen Gott, der dem Kreuz distanziert gegenübersteht. Die Opfermetapher mutet es dem Verstehen vielmehr zu, den Gedanken zuzulassen, dass „Gott selbst hier in besonderer Weise einbegriffen ist“ (Schoberth, Thesenpapier, These 13).

Die Metapher des Opfers ist semantisch im Kontext des alttestamentlichen Kultopfers verortet und kann nur vor diesem historischen Hintergrund in seinem Sinn erschlossen werden. Dieser semantische Zusammenhang ist Menschen heutzutage unverständlich geworden, daher ist es Schoberth zufolge vonnöten, im Rahmen der kirchlichen Verkündigung – insbesondere der Predigt – zunehmend informative und lehrhafte Inhalte zu vermitteln. Nur das alttestamentliche Kultopfer ist den neutestamentlichen Schriften zufolge geeignet, als Gleichnis für Jesu Tod am Kreuz als Sühnetod zu fungieren. Das moralisch motivierte Opfer von Menschen für eine Sache, eine Idee oder zum Wohle anderer Menschen, das in verschiedenen Kulturen bekannt und wertgeschätzt wird, leistet dieses nicht, da es kategorial auf einer anderen Ebene zu verorten ist.

Charakteristisch für die opfertheologische Deutung des Kreuzes Jesu ist, dass die Metapher das alttestamentliche Kultopfer gleich-

nishaft aufgreift und dieses zugleich in seiner Bedeutung als rituell vollzogene Sühneleistung zur Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Beziehung zu Gott auch durchbricht und damit theologisch neu definiert. Denn, wie Stefan Ark Nitsche in seiner Predigt zum Karfreitag betonte, Gott lässt sich im und durch das Kreuz Jesu in einer Weise auf die Welt ein, die ihn selbst „versehrt“. Mit der Metapher des Opfers verbindet sich somit ein Gottesverständnis, demzufolge Gott selbst sich in Christus dahingibt um der Gemeinschaft mit dem sündigen Menschen willen. Die oben aufgezeigte Radikalität der Gnade findet in der Metapher des Opfers ihren pointierten Ausdruck, macht sie doch deutlich, dass Gottes versöhnendes Handeln nicht nur Konsequenzen für den Menschen, sondern auch für Gott selber hat.

Indem die Metapher des Opfers für die Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus hin transparent wird, verbindet sich mit ihr zugleich auch die definitive Überwindung der kultischen Institution des Opfers sowie die damit verbundene religiöse Rechtfertigung menschlicher Opfer. Die Beziehung mit Gott steht dem Menschen aufgrund der Selbstgabe Gottes in Christus ein für allemal offen. Damit wird dem Menschen nun aber umgekehrt zugemutet, sich seiner radikalen Bedürftigkeit, seiner unbedingten Angewiesenheit auf Gottes Gnadenwillen bewusst zu werden und damit Gott und nicht sich selbst die Ehre zu geben. Das Wort von Kreuz versetzt den Menschen *coram Deo* in die Lebenshaltung des reinen Empfangens. Im Neuen Testament, insbesondere in den paulinischen Schriften, wird diese Perspektive in der Metapher der Selbsthingabe Jesu für die Sünder, seinem stellvertretenden Leiden und Sterben, auf den Punkt gebracht und vertieft reflektiert.

2.2.2. Die Deutung des Kreuzes als Symbol des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu

Im Zentrum von Luthers Rechtfertigungslehre steht die Einsicht, dass der Sünder von Gott angenommen ist, allein um Christi willen. In seinem Kreuz erleidet Jesus stellvertretend für den Menschen die unheilvollen Folgen der Sünde, die den Menschen von Gott und sich selbst entfremden. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen, dass Jesu Leben und Sterben „für uns“ geschah, dass sein Leiden uns zugutekommt. Luther hat diesen Gedanken

im Bild des „fröhlichen Wechsels“ anschaulich zum Ausdruck gebracht. Die Befreiung des Menschen vollzieht sich danach in einem geheimnisvollen Tausch: Gott legt die menschliche Gottlosigkeit Christus zur Last; er identifiziert den, der ohne Sünde ist mit dem Sünder. Jesu Sündlosigkeit in der vollkommenen Willenseinheit mit Gott wird im Gegenzug dem Menschen zugesprochen. Gott identifiziert also den Sünder mit Christus.

Der Gedanke der Stellvertretung impliziert drei wichtige Momente, die für das christliche Selbstverstehen des mit Gott versöhnten Menschen konstitutiv sind. Zum einen hält er fest, dass die Beziehung des Menschen zu Gott nur durch und in einem anderen möglich ist und möglich bleibt. Als sündige Menschen können wir mit dem heiligen Gott nur unter der Voraussetzung Gemeinschaft haben, dass wir Anteil gewinnen an Jesu Menschsein. Für den Menschen verbindet sich damit die Zumutung, die eigene Selbstbestimmung rückhaltlos an die Bestimmung eines anderen Menschen – den Menschen Jesus von Nazareth – zu binden, ganz im Sinne von Gal 2, 20: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“. Der damit implizierte Verzicht auf eine autonome Selbstdefinition ist deshalb eine Zumutung für den modernen Menschen, weil er quer zu der durch die Aufklärung heraufgeführten Einsicht in die religiöse und moralische Unvertretbarkeit und Nichtentlastbarkeit des mündigen autonomen Subjekts steht, das für sich selbst eintreten und sich verantworten will und muss.

In diesem Zusammenhang ist zweitens festzuhalten, dass Gott seinerseits mit dem sündigen Menschen nur deshalb Gemeinschaft haben will, weil und insofern er diesen mit Christus identifiziert. Seine Gnade ist somit zwar bedingungslos, aber nicht grundlos. Versöhnung ereignet sich nicht dadurch, dass Gott über die Sünde hinwegsieht. Er vergibt „nicht einfach so“, sondern die Vergebung hat einen Preis, sie kostet Gott etwas: Im Gleichnis der bösen Weingärtner gesprochen, schickt Gott seinen einzigen Sohn (vgl. Lk 20, 13). Für Schoberth wird damit deutlich, dass Gottes Vergebung keine „gleichgültige“ Vergebung ist. Vielmehr zeigt das Kreuz, wie tief sich Gott auf diese Welt einzulassen bereit ist, so tief, dass er sich selbst von dieser Welt „versehren“ lässt.

Die Identifikation Christi mit dem Sünder bestimmt dessen gesamte Existenz und führt ihn schließlich in den realen Tod am Kreuz. Ebenso ist auch die Identifikation des Sünders mit Christus – das ist das dritte Moment – kein Gegenstand abstrakter Selbstbetrachtung, sondern hat elementare Folgen für die Existenz des Menschen. Paulus spricht an verschiedenen Stellen davon, dass wir mit Christus gekreuzigt sind, dass wir mit ihm in den Tod gegeben werden und – durch seine Auferstehung – mit ihm, genauer gesagt, in ihn hineinverwandelt werden sollen. In Christus ist uns das Bild des Menschen vor Augen gestellt, zu dem wir selbst von Gott bestimmt sind, das wir daher in uns einbilden und dem wir immer ähnlicher werden sollen. Im fröhlichen Wechsel vollzieht sich somit ein tiefgreifender existentieller Transformationsprozess.

Schoberth verwies dazu auf das Entsprechungsverhältnis zwischen der Radikalität der Sünde als negativer Totalbestimmung des Menschen und der versöhnenden Gnade Gottes, die den Sünder in ebenso radikaler Weise in seinem Sein neu qualifiziert. Sünde wie auch Gnade eignet deshalb jeweils ein machtvoller Charakter, der den Menschen entweder in unheilvoller oder heilvoller Weise bestimmt. Das liturgische Formular der Absage an das Böse und der Übereignung an Christus den Herrn¹ im Akt der Taufe bringt anschaulich zum Ausdruck, dass die durch das versöhnende Handeln Gottes ermöglichte Gemeinschaft von Gott und Mensch nichts Geringeres bedeutet als den Übergang aus dem Herrschaftsbereich der Sünde in den Herrschaftsbereich der Gnade. Versöhnung, so Schoberth, muss deshalb als Anbruch einer neuen Wirklichkeit verstanden werden.

2.2.3. Das Kreuz als Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes

Wie die neutestamentlichen Schriften bezeugen, ist das Kreuz das Symbol der Befreiung des Menschen von den Mächten der Sünde, des Bösen und des Todes. Zugespitzt formuliert, muss das Kreuz als das Zeichen des Sieges Gottes über die Macht des Todes verstanden werden. In dieser Perspektive von Befreiung

¹ Vgl. dazu auch das Formular der Abrenuntiatio in der revidierten Agende II, Teilband 1: Passion und Ostern, Hannover 2011, 316 f.

und Erlösung wird jene Dimension der Sünde thematisiert, die die Bischofskonferenz im Rahmen der Klausurtagung 2010 als das *malum naturale* und *malum metaphysicum* verhandelte. Prof. Thomas Rentsch (Dresden), der beide Termini in die Diskussion einführte, erläuterte in seinem Vortrag neben dem moralischen Aspekt der Schuld auch den schicksalhaften Charakter der Sünde, dem der Mensch in seiner Ambivalenz als endliches begrenztes Wesen, das zur Freiheit bestimmt ist, ausgesetzt ist.² Als solcher ist er zeitlebens den Erfahrungen von Kontingenz, Verhängnis, Unglück und Sinnlosigkeit ausgesetzt und wird von diesen kognitiv und existenziell immer wieder infrage gestellt. Die Auseinandersetzung der Bischofskonferenz mit den damit verbundenen Fragen erfolgte u. a. auf der Grundlage einer Predigt von Landesbischof Bohl, in der er sich mit der Tsunami-Katastrophe 2004 im Indischen Ozean auseinandersetzte. Bohl fokussierte in diesem Zusammenhang die menschliche Lebensangst und Lebensnot angesichts des Einbruchs von Kontingenz und zeigte auf, dass nur das dem Glauben geschenkte Lebensvertrauen machtvoll genug ist, der Lebensangst zu begegnen und trotz dieser grunderschütternden Erfahrungen das Leben zu bewältigen.

In biblischer Hinsicht wird die Dimension der Kontingenzerfahrung besonders exponiert in dem kausalen Zusammenhang von Sünde und Tod zur Sprache gebracht. Damit wird deutlich, dass der Tod – den Eberhard Jüngel in einer prägnanten Formulierung als Verhältnislosigkeit definiert hat – den Gottes- und Selbstverlust, den die Sünde erwirkt, in letzter Konsequenz endgültig fixiert. So wie die Sünde sich in aller phänomenalen Vielschichtigkeit als unheilvolle Macht erweist, die den Menschen totaliter beherrscht, so wird auch die versöhnende Gnade Gottes nur recht verstanden, wenn sie als heilvolle Macht begriffen wird, die die Existenz des Menschen grundlegend bestimmt. Der besondere Charakter des göttlichen Versöhnungshandelns ist theologisch daher auch als Anbruch der Auferstehungswirklichkeit inmitten der Todesverfallenheit dieser Welt zu fassen. Erst im Horizont des Auferstehungsglaubens wird die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu

² Vgl. dazu Th. Rentsch, Die Rede von der Sünde. Sinnpotenziale eines religiösen Zentralbegriffs aus philosophischer Sicht, in: M. Lasogga/ U. Hahn, Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde, Hannover 2010, 9-35.

ersichtlich, das dem Menschen eine neue Lebensperspektive erschließt, die den Horizont dieser Welt transzendiert. Aus der Perspektive der Gnade auf die Sünde schauen, von Sünde zu reden, bedeutet für Schoberth deshalb, „Visionen eines heilvollen, guten Lebens zu gewinnen.“ Mit der eschatologischen Perspektive der Metapher der Befreiung wird damit deutlich, dass Versöhnung nicht in den diesseitigen Bezügen der irdischen Welt aufgeht bzw. zu verstehen ist, sondern sich erst im Horizont des Osterglaubens in ihrer ganzen Tiefe erhellt.

Mit den verschiedenen Facetten, die die biblische Rede von dem versöhnenden Handeln Gottes in Christus artikuliert, ist die christliche Lehre von der Versöhnung jedoch noch nicht vollständig erfasst. Denn das von Gott dem Menschen zu seinem Heil bestimmte Geschehen am Kreuz wird seine existenzbestimmende Macht nur dann zur Wirkung bringen, wenn der Mensch sich dieses im Glauben zu eigen macht. Damit ist die Frage nach den Konstitutionsbedingungen des versöhnten Menschen aufgerufen, dessen Bestimmung als endlicher Freiheit es ist, in einem anderen als sich selbst – in Gott – zu sich selbst zu kommen. In einem zweiten Hauptvortrag wurde Prof. Christiane Tietz deshalb gebeten, diesen Prozess der Aneignung der im versöhnenden Handeln Gottes dem Menschen zugesprochenen Vergebung um Christi willen systematisch-theologisch zu erhellen und zu zeigen, wie die Versöhnung im menschlichen Selbst- und Weltverhältnis zur Wirkung gelangt.

3. Die Aneignung der Vergebungszusage im Glauben: Konstitutionsbedingungen des mit Gott versöhnten Menschen

In den bisher dargelegten Überlegungen wurde immer wieder ersichtlich, dass das versöhnende Handeln Gottes, das im Kreuz Christi seinen exponierten Ausdruck findet, der existentiellen Lebenswirklichkeit bzw. dem Selbstverständnis des Sünders nicht äußerlich bleibt. Die Erfahrung des gnädigen Gottes trifft und wandelt vielmehr unmittelbar auch die Selbsterkenntnis des Menschen. Mit der Qualifizierung des Sünders im Horizont der Gnade wird der Mensch durch die rechtfertigende Zuwendung

Gottes in seinem Sein neu bestimmt, d. h. er sieht sich in einen existentiellen Transformationsprozess hineingestellt, der seine eschatologische Zielbestimmung in der Teilhabe an der Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi findet. Die Thematik, mit der sich die Bischofskonferenz anhand des Vortrags von Prof. Tietz auseinandersetzte, zielte daher auf die anthropologische Fragestellung, inwiefern die Versöhnung des Menschen mit Gott das Bewusstsein der Sünde als Krisis individueller Selbsterkenntnis aufzuheben und eine neue, befreiende Perspektive der Selbstbeurteilung zu erschließen vermag. Damit verband sich die weitere Frage, inwiefern das neue Selbstverstehen des mit Gott versöhnten Menschen auch ein neues Verhältnis zur Welt, insbesondere zu den Mitmenschen eröffnet.

Mit Blick auf den Verkündigungsauftrag der Kirche gingen die Teilnehmenden in diesem Zusammenhang der Frage nach, wie die mit dem Begriff der Sünde angesprochenen existentiellen Nöte und gesellschaftlichen Phänomene sowie die in der christlichen Lehre von der Versöhnung aufgezeigten Deutungsangebote für den Umgang mit diesen im Kontext der Erfahrungen heutiger Menschen thematisiert und plausibilisiert werden können. Wie kann die Selbstdurchsichtigkeit des sich im Licht der Gnade selbst erkennenden Sünders in ihrer lebenspraktischen Relevanz aktualisiert und in den öffentlichen Prozess soziokultureller Selbstverständigung als kritisches Potential eingespielt werden?

Im Anschluss an Luthers Unterscheidung zwischen dem sog. äußeren und inneren Menschen arbeitete Tietz zunächst heraus, dass die Aneignung der Versöhnungszusage Gottes im Glauben dem Menschen die oben aufgezeigte neue Perspektive auf sich selbst in zweifacher Hinsicht erschließt: *Coram Deo* weiß sich der Mensch von Gott zur ewigen Gemeinschaft bestimmt, weil er aufgrund seiner Identifikation mit Christus von und vor Gott gerechtesprochen ist. Die Rechtfertigung enthebt den Menschen jedoch nicht der natürlichen und geschichtlichen Bedingungen der *conditio humana*. Der Mensch bleibt endliche Freiheit und damit faktisch irrtumsfähig, fragil, mit sich selbst uneins, dem Leiden, der Versuchung und der Gefahr der Selbstverfehlung ausgesetzt. *Coram mundo*, d. h. mit Blick auf die konkrete Gestaltung seiner Existenz unter den Bedingungen der faktischen

Lebenswelt, erlebt sich der Mensch deshalb immer wieder auch im Widerspruch zu dieser seiner Bestimmung. Äußerer und innerer Mensch sind nicht miteinander identisch, sondern stehen in Spannung zueinander, da der äußere Mensch immer wieder die Spontaneität des inneren Menschen hemmt. Die Aneignung der Rechtfertigung im Glauben markiert deshalb den Anfang eines lebenslang währenden Entwicklungsprozesses, indem der äußere Mensch das ihm im Glauben erschlossene Gottes- und Selbstverhältnis ausbilden bzw. sich in dieses immer tiefer einüben muss. Im Anschluss an die Perspektive des fröhlichen Wechsels lässt sich diese Entwicklung als prozessuale Überformung des sündigen Menschen mit dem Bild vollendeten Menschseins begreifen, das uns in Jesus Christus vor Augen gestellt ist.

Wie oben bereits gezeigt, bedeutet die bedingungslose Annahme des Menschen durch Gott um Christi willen zum anderen jedoch nicht, dass Gott den Sünder in seinem aktuellen Sosein gerecht spricht, sondern dass er an der Gemeinschaft mit dem Sünder trotz dessen Sünde festhalten will und dies um Christi willen auch tatsächlich tut. „Gott bejaht den Menschen (daher) nicht an sich, sondern als Glied der Gemeinschaft mit ihm“ (Tietz). Anthropologisch betrachtet, initiiert die Überformung des Sünders mit dem Bild Jesu Christi deshalb eine – ebenfalls prozessual sich realisierende und nur als solche erfahrbare – Befreiung des Menschen aus der ihm eigentümlichen Selbstbezüglichkeit. Die Liebe zu sich selbst, der amor sui, bestimmt den Sünder in allen seinen Lebensäußerungen grundlegend; Selbstbezogenheit markiert daher „die anthropologische Grundstruktur.“³ Als diese existentielle Totalbestimmung ist die Selbstbezogenheit für den Menschen ohne Alternative; er ist nicht frei, nicht zu sündigen; der amor sui kann Tietz zufolge daher auch als „zwanghaft“ bezeichnet werden.

³ Vgl. dazu den Beitrag von Michael Roth, Die Bedeutung der Rede von der Sünde für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens, in: M. Lasogga/U. Hahn, Gegenwärtige Herausforderungen, 37-65, der die Sünde strukturell als egozentrische Ausrichtung des menschlichen Willens identifiziert, die alle konkreten Willensäußerungen der handelnden Person bestimmt. In diesem Zusammenhang unterscheidet Roth zwischen der Wahl- oder Handlungsfreiheit einerseits und dem Unvermögen des Menschen, die grundlegende Ausrichtung des Willens selbst zu bestimmen, der sich im Wählen und Handeln manifestiert.

Vor diesem Hintergrund der wesentlichen Selbstfixierung, die das zwanghafte Selbstverhältnis prägt, entfaltet Tietz ihre Deutung der Rechtfertigung des Sünders als Erschließung einer Differenz-erfahrung. Mit der Bejahung des Menschen durch Gott unterscheidet dieser zwischen dem Sünder als Person und seinen Werken, in denen die Sünde sich manifestiert. Die Unterscheidung zwischen Person und Werken bedeutet nicht, dass die Werke für die Person letztlich unbedeutend sind, sondern ist vielmehr darin begründet, dass die Bestimmung des Menschen vor Gott – seine Bestimmung zur ewigen Gemeinschaft mit Gott – die in Vergangenheit und Gegenwart biographisch realisierte Lebensgeschichte des Menschen transzendiert. Anders formuliert: Im Zuspruch der Versöhnung spricht Gott den Sünder nicht auf das an, was er zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens realiter geworden ist, sondern auf das, wozu er potentialiter von und vor Gott bestimmt ist. Im Akt der Rechtfertigung erschließt sich somit die Möglichkeit einer Unterscheidung des Menschen von seinem „faktischen Selbst.“ Diese Unterscheidung konkretisiert sich in dem differenzierten Urteil, das Gott über den Sünder spricht: Gott bringt dem sündigen Menschen als Glied der Gemeinschaft bedingungslose Wertschätzung entgegen und spricht daher ein fundamentales Ja zu ihm.

Das fundamentale Ja schließt jedoch ein differenziertes Ja und Nein zu der biographisch individuierten und geschichtlich fixierten Lebensgestalt des Menschen nicht aus, sondern vielmehr ein. Aus anderer Perspektive greift der Vortrag von Tietz damit einen Aspekt auf, den Schoberth bereits in einem anderem Zusammenhang in den Blick genommen hatte: Gottes Versöhnung ist nicht „gleichgültig“; sie sieht nicht über die Sünde hinweg, sondern zahlt einen Preis mit und in der Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz. Der christologischen Perspektive korrespondiert anthropologisch daher das Gericht über alle sündigen Lebensvollzüge des Menschen, die zur Destruktion der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch bzw. zwischen Mensch und Mensch geführt haben. Die Diskussion der Teilnehmenden griff diesen Gedanken auf und führte ihn fort mit der Frage nach geeigneten liturgischen Sprachräumen, in denen das differenzierte Ja und Nein Gottes angemessen artikuliert werden kann und der Mensch sich im Lichte dieses differenzierten Urteils selbst durchsichtig werden

kann. Dabei wurde auch die These des Vortrags aufgegriffen, dass das differenzierte Urteil Gottes über die individuelle Lebensgeschichte nicht nur kritisch zu denken ist, sondern vielmehr auch Raum lässt für das, was einem Menschen im Laufe seines Lebens gelungen ist, was er erkannt, geleistet, befördert und geliebt hat. Mit Blick auf mögliche liturgische Sprachformen verwies Tietz auf grundlegende Ausdrucksgestalten des Gebetes – das Bekenntnis und die Bitte, der Dank, die Klage – in denen die unterschiedlichen Aspekte der Selbstreflexion in der glaubenden Aneignung der versöhnenden Gnade liturgisch artikuliert gebracht werden können.

Die skizzierte Unterscheidung Gottes hat Rückwirkungen auf das Selbstverstehen des Menschen. Denn, so betont Tietz, das Selbstverhältnis des solchermaßen von Gott bejahten Menschen muss dieser Differenzierung zwischen Person und Werk entsprechen. Glauben impliziert anthropologisch daher immer auch die Zumutung und Einübung in den Prozess individueller Selbstunterscheidung. Nun ist diese nicht exklusiv an die Erfahrung der Rechtfertigung bzw. Vergebung gebunden. Die Unterscheidung zwischen dem, was ich bin und dem, was ich sein soll, wird ebenso auch deutlich in der Konfrontation mit Forderungen oder Normen, theologisch gesprochen: mit dem Gesetz. Im Spiegel, den das Gesetz dem Menschen vor Augen hält, wird dieser jedoch des Abstandes zwischen seinem faktischen Sein und seiner Bestimmung inne. In kognitiver und affektiver Hinsicht führt das Gesetz, wie Luther immer wieder betonte, den Menschen deshalb in den Zweifel über sich selbst, der schließlich in der Verzweiflung das Selbstbewusstsein in eine Krise führt, die es aus eigenem Vermögen heraus nicht zu bewältigen vermag. Im Gegensatz zu den destruktiven Differenzerfahrungen des Gesetzes ermöglicht die Aneignung des rechtfertigenden Zuspruchs hingegen eine Differenzerfahrung, die heilsam ist, weil sie, statt Selbstzweifel zu provozieren, den Menschen zur Selbstannahme ermutigt. So wichtig und hilfreich diese Einsicht theologisch auch ist, so wurde im Gespräch über den Vortrag von Landesbischöfin Junkermann zum Thema „Versöhnung – 20 Jahre nach dem Ende der SED-Diktatur“ doch auch deutlich, wie schwierig es faktisch für viele Betroffene ist, diese Selbstunterscheidung vorzunehmen. Das Eingeständnis, etwas falsch gemacht zu haben, schuldig ge-

worden zu sein, wird nahezu unvermeidlich auch als Verwerfung der ganzen Person erlebt.

Die Aneignung der göttlichen Rechtfertigungszusage im Glauben vollzieht sich – so die zentrale These von Tietz – in immer wieder neuen Akten der Selbstannahme. Dem differenzierten Urteil Gottes im rechtfertigenden Zuspruch kann der Prozess individueller Selbstannahme des Individuums in zweifacher Hinsicht beleuchtet werden. Zum einen entlastet das Vertrauen in das fundamentale Ja Gottes samt der damit verbundenen unbedingten Wertschätzung den Menschen vom Druck der Selbstrechtfertigung. Damit wird zugleich die für die Sünde konstitutive Selbstverschlossenheit durchbrochen und dem Subjekt ein Standpunkt außerhalb seiner selbst erschlossen. Dieser Schritt indiziert nicht weniger als einen radikalen Perspektivenwechsel, durch den der Mensch vom „unwissendem“ zum „wissendem Sünder“ (Luther) wird.⁴ Als wissender Sünder ist der Mensch fähig, sein faktisches Selbst in seinem Sosein unverstellt wahrzunehmen und als die konkrete Lebensgestalt seiner selbst zu akzeptieren. Im Licht der erfahrenen Gnade wird der Mensch somit frei, seine Sünde zu erkennen und im Bekenntnis vor Gott wahrhaftig zu artikulieren. Die im Glauben ermöglichte Selbstannahme vollzieht sich somit als Prozess der Existenzerhellung.⁵

Mit der Aneignung der göttlichen Vergebungszusage verbindet sich jedoch auch die Perspektive der kritischen Selbstaufklärung des Menschen. Denn Selbstannahme kann nicht bedeuten, dass der Sünder sich mit seinem faktischen Sosein schlichtweg abfindet. Vielmehr finden das Bewusstsein der Sünde und das entsprechende Bekenntnis vor Gott ihr Ziel darin, dass der Mensch Gott um Vergebung bittet. Indem der Mensch für sein Sündersein um Vergebung bittet, zeigt er, dass er nicht in seinem Sündersein verharren, sondern von ihm befreit werden will. Die „Annahme“ des eigenen Sünderseins ... hat mithin ihr Ziel in der Befreiung von dem derart „Angenommenen“. Sie ist – so könnte man sagen – eine „transitorische Selbstannahme“. Mit der Bereitschaft

⁴ Vgl. dazu M. Lasogga/ U. Hahn, *Gegenwärtige Herausforderungen*, 103.

⁵ Zur existenzzerhellenden Dimension der Sünde vgl. den Aufsatz von Johannes Block, *Indikativisch, narrativ und befreiend. Homiletische Anmerkungen zur Predigt von der Sünde*, in: ebd., 67-88.

des Menschen, sich die Fakten der eigenen Lebensgeschichte von Gott vergeben zu lassen, ist die existentielle Voraussetzung gegeben, dass das Individuum in den Prozess der Überformung mit dem Bild Jesu Christi eintreten kann. Jenseits von Selbstrechtfertigung einerseits und der Verzweiflung über sich selbst andererseits eröffnet sich im Prozess der Selbstannahme damit die Möglichkeit – wie Tietz in Abwandlung eines Wortes von Friedrich Nietzsche formuliert – „es bei sich selbst auszuhalten“. Die im Glauben eröffnete Befreiung des Menschen aus der sündhaften Selbstverstrickung und damit von sich selbst und die Freiheit zur Selbstannahme widersprechen sich daher nicht, sondern verweisen vielmehr wechselseitig aufeinander.

Die lebenspraktische Ausgestaltung der damit aufgezeigten Lebensperspektive erörtert Tietz im Anschluss an Paul Tillich als Mut zum Sein. Der Terminus zielt auf die Fähigkeit und Bereitschaft des Menschen, sich als von Gott bejahem Sündler nun auch explizit als solcher selbst zu bejahen. Das bedeutet in lebenspraktischer Hinsicht, die Gestaltung des eigenen Lebens als endlicher Freiheit im Bewusstsein der unbedingten Abhängigkeit von Gott zu vollziehen und die persönlichen Entscheidungen und Handlungsvollzüge von der Einsicht in die bleibende Angewiesenheit auf Gott leiten zu lassen. Der sich auf diese Weise existentiell realisierende Mut zum Sein ist eine Folge des unbedingten Vertrauens des Glaubens in Gott als dem Grund und Ziel des persönlichen und allgemeinen Lebens und von diesem als ein eigener Schritt zu unterscheiden.

In der Aussprache der Bischofskonferenz zu diesem zweiten Themenbereich wurde u. a. die Frage nach möglichen Folgerungen der anthropologischen Analyse für den politischen, interreligiösen und interkulturellen Bereich aufgeworfen. Dabei wurde auch kritisch diskutiert, ob das Problem der Selbstannahme interkulturell plausibilisiert werden kann oder ob dies nicht vielmehr der modernen Subjektfixierung westlicher Kulturen Vorschub leiste. In diesem Zusammenhang wurde schließlich festgehalten, dass der theologische Ermöglichungsgrund und die existentielle Verortung der individuellen Selbstannahme im Bewusstsein der unbedingten Angewiesenheit auf Gott den Menschen in einer grundlegenden Weise zur Gemeinschaft mit Gott – und daraus abgeleitet

dann auch zu seinen Mitmenschen und der gesamten Schöpfung – bestimmt, die die soziokulturellen Plausibilitäten säkularer Gesellschaften kritisch durchbricht.

Hinsichtlich des Verhältnisses des mit Gott versöhnten Menschen zur Welt der Mitmenschen und der gesamten Schöpfung skizzierte Tietz abschließend kurz einige Eckpunkte. Als leitenden Gedanken führte sie aus, dass das im Horizont der Gnade erschlossene Selbstverstehen des Menschen coram Deo als gerechtfertigter Sünder diesen nicht nur von sich selbst befreit, sondern auch von den Zuschreibungen, Zumutungen, Ansprüchen und Urteilen der sozialen Welt. Indem der Mensch sich selbst durchsichtig gründet in Gott, wird er innerlich unabhängig von den Zwängen der Welt. In dialektischer Verschränkung eröffnet die im Glauben angeeignete Vergebungszusage und der damit verbundene Mut zum Sein jedoch auch eine neue Freiheit zur Welt. Denn anstelle der Selbstfixierung der Sünde, des amor sui, ist der Mensch nicht nur frei zur Hingabe Gott gegenüber, sondern auch offen für den Nächsten und die Welt. Der Mut zum Sein manifestiert sich folglich nicht nur in der Kultivierung der individuellen Frömmigkeit, sondern auch in der Bereitschaft zur aktiven Weltgestaltung, die nicht nur um die eigene Selbsterhaltung, sondern in gleicher Weise auch um das Wohl des Mitmenschen und darin auch der Mitwelt besorgt ist.

Mareile Lasogga, 12. 07. 2011

Autoren und Herausgeber

Blanke, Eberhard, Dr. theol., Oberkirchenrat, Pressesprecher und theologischer Referent der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover

Bohl, Jochen, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Sachsens, stellv. Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Dresden

Holfert, Gundolf, M. A., stellv. Pressesprecher der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover

Junkermann, Ilse, Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Magdeburg

Lasogga, Mareile, Dr. theol., Oberkirchenrätin, Referentin für Theologische Grundsatzfragen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover

Nitsche, Stefan Ark, Dr. theol., Regionalbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nürnberg

Schobert, Wolfgang, Dr. phil., Professor für Systematische Theologie, Erlangen

Tietz, Christiane, Dr. phil., Professorin für Systematische Theologie und Sozialethik, Mitglied des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Mainz

Ein Blick in Zeitungen, Magazine oder ins tägliche Nachrichtenprogramm macht deutlich: Versöhnung ist auf vielfältige Weise gegenwärtig – ob nun im Alltag, wo ein „Wir haben uns versöhnt!“ das Ende eines lange schwelenden Konflikts markiert oder auf der Ebene politischer Verlautbarungen, wo man sich in „versöhnlichem Ton geeinigt“ hat.

Die Beispiele zeigen, wie tief der Akt der „Wiederherstellung einer schuldhaft zerrütteten Beziehung“ – und nichts anderes meint Versöhnung – im sozialen Miteinander verankert ist.

So fragte Landesbischöfin Ilse Junkermann (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland) im Rahmen der Klausurtagung 2011 der Bischofskonferenz der VELKD nach den Möglichkeiten und dem Sinn einer solchen Versöhnung 20 Jahre nach dem Ende der SED-Diktatur: „Wie können Menschen mit so heftigen und einschneidenden Brüchen in ihrer Biographie leben und damit zurechtkommen, dass nicht alles so gut zusammen passt, wie sie es als Ideal vor Augen haben, wie es stimmen sollte, wie sie es als stimmig empfinden wollen?“

Keine Frage: Der Begriff der Versöhnung ist nach wie vor aktuell. Aus diesem Grund hat die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) ihre Klausurtagung vom 19. bis 22. März 2011 in Ratzeburg unter den Titel „Die christliche Lehre von der Versöhnung in Theorie und Praxis der Gegenwart – Herausforderungen, Probleme, Perspektiven“ gestellt. So wurde unter anderem der Frage nachgegangen, auf welche Weise die Lehre von der Versöhnung heute verstanden wird und was dies für die Wahrnehmung des Menschen als Adressat der christlichen Heilslehre bedeuten könnte.

Dieser Band dokumentiert Vorträge sowie Predigten und fasst in einem Bericht den Verlauf der Beratungen zusammen.

ISBN 978-3-943201-01-7 · € 7,00



9 783943 201017