

Thomas Söding, Wuppertal

Umkehr und Versöhnung

U Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift

Teil 1: Fragen nach Umkehr und Versöhnung

Die heutige Krise des Bußsakramentes wird oft auf eine Krise des Sündenbewusstseins zurückgeführt. Das dürfte zu kurz greifen. Der Blick ins Alte und Neue Testament legt eher die Vermutung nahe, im Zentrum stehe die Krise des Gottesglaubens. Die Religionen im Umfeld der Bibel wissen, dass es in einer Welt der vielen Götter reine Gnade nicht geben kann. Es herrscht das *do ut des*. Der Glaube an den einen Gott, der sich durch Jesus als der dreieine offenbart, weiß hingegen jenseits metaphysischen Konkurrenzdenkens von der Verheißung unbedingter und umfassender Vergebung durch den Schöpfer, der zugleich der Erlöser ist. Diese Verheißung begründet die Hoffnung Abrahams: eine Hoffnung wider alle Hoffnung (Röm 4,18). Von dieser Hoffnung in Wort und Tat Zeugnis abzulegen, ist die Berufung der Kirche. Nur sie kann diesen Dienst leisten. Denn nur sie kann das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohn Gottes, ablegen, der „in die Welt gekommen ist, die Sünder zu retten“ (1 Tim 1,15).

Durch Jesu Botschaft und Praxis, seinen Tod und seine Auferweckung spitzen sich im historischen Kontext die Fragen zu, die zum theologischen Kern führen¹: Weshalb muss ein Jude, der doch in den Bund Gottes gehört, umkehren, um ins Reich Gottes zu gelangen? Weshalb muss ein Heide sich von den Göttern, die er doch fromm verehrt, abkehren, um allein dem „lebendigen und wahren Gott zu dienen“ (1 Thess 1,9)? Und weshalb muss ein Christ, der doch die Gnade der Taufe empfangen hat, immer neu zur Umkehr sich rufen lassen, da er doch der Frohen Botschaft Glauben schenken darf, dass „Jesus die Sühne für unsere Sünden ist, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt“ (1 Joh 2,2)? Wie sähe solche Umkehr aus? Welche Folgen hätte sie – bei Juden, bei Heiden, bei Christen? Und welche ihre Verweigerung?

Die Fragen reichen aber noch weiter: Sind Umkehr und Versöhnung möglich, wenn die Sünde ernstgenommen wird und das Leid der Opfer – oder haben die Paulusgegner Recht, die ihn fragen: „Sollen wir etwa an der Sünde festhalten, damit die Gnade mächtiger wird?“ (Röm 6,1). Ist Sündenvergebung durch einen Menschen, wie die Schriftgelehrten denken, nicht doch Blasphemie (Mk 2,1–10)? Ist es eine Illusion, mit Berufung auf Jesu Leben, Tod und Auferstehung von Erlösung zu sprechen? Gilt also das Wort der Spötter: „Seit die Väter entschlafen sind, ist alles geblieben, wie es seit Anfang der Schöpfung war“ (2 Petr 3,4)? Oder hat Petrus Recht, wenn er auf dem Jerusalemer Tempelvorplatz „Zeiten des Aufatmens“ kommen sieht, weil Jesus, der Messias, zur Umkehr gerufen hat (Apg 3,20)? Wie sähe dann der „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5,18) in seiner Nachfolge aus, von dem der Apostel Paulus spricht? Wie kann er ausgeübt werden?

Eine Antwort darf die christliche Theologie letztlich nur mit Berufung auf Jesus geben. Aber sie kann diese Antwort nur geben, wenn sie Jesus in den Zusammenhängen sieht, in

¹ Im Folgenden nehme ich frühere Überlegungen auf: Erlösung vom Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid. In: Wie böse ist der Mensch? Hg. M. Kleer – C. Söling. Paderborn 1999, 73–104.

die er selbst sich gestellt hat: in den Kontext des Gottesvolkes Israel und seiner Heiligen Schriften, in den Kontext des Täufers Johannes, von dem Jesus sagt, es habe „unter allen von einer Frau Geborenen keinen größeren gegeben“ als ihn (Lk 7,28 par. Mt 11,11), aber auch in den Kontext seiner Wirkungsgeschichte, die mit den Jüngern in seiner Nachfolge beginnt und durch die österlichen Erscheinungen die Dimensionen universaler Mission annimmt (Mk 28,16–20).²

Teil 2: Umkehr

Jesus ruft zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium, weil Gottes Herrschaft nahegekommen ist (Mk 1,15). Er greift ein zentrales Stichwort der Täuferpredigt auf, der seinerseits in der Tradition apokalyptisch angeschräfter Gerichtsprophetie steht, und prägt es so um, wie es dem eschatologischen Heilsgeschehen entspricht, das er verkündet und verwirklicht, so dass er die Sendung der Kirche bleibend bestimmt.³

a) Weshalb ist Umkehr nötig und möglich?

(1) Das Alte Testament

Die alttestamentliche Prophetie verkündet zu großen Teilen und mit starkem Nachdruck das gerechte Gericht Gottes – nicht, weil sie einseitig dem Zorn Gottes Raum gibt, sondern weil sie mit unbestechlicher Schärfe die Sünde nicht nur bei den Heiden, sondern auch mitten im Gottesvolk sieht. Die Grundsünde ist der Bruch des Hauptgebotes – je subtiler, desto dramatischer. Ob Amos die Heuchelei der Priester geißelt oder Hosea die Baalisierung des Jahweglaubens entlarvt, ob Jesaja die theologisch sanktionierte Appeasementpolitik des Jerusalemer Königshauses anklagt oder Micha die korrupten Propheten kritisiert – im Kern steht der Vorwurf, dass gerade diejenigen, auf die es ankäme, entweder offen den Abfall von Gott propagieren, oder aber – subtiler noch – unter dem Vorwurf, ihm die Ehre zu geben, *de facto* nur das Eigeninteresse suchen. Dass Israel, da Mose auf dem Sinai war, ums Goldene Kalb tanzte, bleibt als tödliche Bedrohung des Exodusvolkes im Gedächtnis (Ex 32). Die Ursachenforschung ist radikal: Des ersten Menschen Wille, sein zu wollen wie Gott (Ex 3,5), ist die Wurzel allen Übels, dem alle Menschen immer neue Nahrung geben, indem sie Adams Sünde wiederholen. Gott aber nimmt die Absage an seine Heiligkeit und das Recht des Nächsten nicht hin, Er ist „eifersüchtig“ (Ex 20,5 par. Dtn 5,9; Ex 34,14; Dtn 4,19; 6,15; Jos 24,19).⁴ Weil er das Volk liebt, beansprucht er seine Liebe; weil seine alleinige Verehrung zum Heil führt, verbietet er den Götterkult. Gott nimmt sich die Sünde des Volkes und der Einzelnen zu Herzen. Er straft, weil er gerecht ist, aber er bleibt auch zur Vergebung bereit. Der Bund, den er am Sinai gestiftet hat, wird zwar von Israel gebrochen, aber von Gott nicht aufgekündigt. Israel kommt nie in eine so verzweifelte Lage, dass Umkehr nicht mehr nötig wäre, weil sie nicht mehr möglich wäre, nachdem Gott sich vom

² Fragen der literar- und traditionsgeschichtlichen Differenzierung müssen zurücktreten. Es gilt, das differenzierte Gesamtzeugnis der Hl. Schrift in einigen Grundzügen zu erarbeiten.

³ Mit dieser gesamtbiblischen Orientierung hängt wesentlich zusammen, dass in den Übersetzungen nicht mehr das frühere Leitwort „Buße“ bevorzugt wird, das zu eng auf das Sündenbekenntnis und die Sündenvergebung bezogen sein könnte, sondern von „Umkehr“ geredet wird, um die biographische Wende besser einfangen zu können, die aus der Rückwendung zu Gott resp. der Hinwendung zu Neuem resultiert.

⁴ Vgl. Ch. DOHMEN, „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht. In: Theologische Zeitschrift 46 (1990) 289–304.

Volk abgekehrt hätte. Gottes Wille bleibt in Geltung. Er fordert und fördert, er zieht an und er treibt an.

(2) *Johannes der Täufer*

Der Täufer Johannes steht in der Tradition der alttestamentlichen Gerichtspredigt. Während aber dort das Gericht eine innergeschichtliche Katastrophe meint, in der Gott sein gerechtes Strafurteil vollstreckt, wie besonders das Babylonische Exil gedeutet worden ist, ordnet sich der Täufer in den Horizont der jüdischen Apokalyptik ein.⁵ Sie glaubt, dass vollkommene Rettung in dieser Welt nicht zu haben ist; sie hofft, dass es mit aller Not einmal ein Ende haben wird; deshalb erwartet sie den Jüngsten Tag, an dem Gott über die alte Welt Gericht halten wird, um einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ zu erschaffen (Jes 65,15; 66,22; Offb 22,1). Der Täufer verkündet den richtenden Gott: „Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen“ (Lk 3,9 par. Mt 3,9; vgl. Mt 7,19). Johannes ruft ganz Israel zur Umkehr (Mk 1,4ff). Alle Israeliten müssen zurück in die Wüste ans jenseitige Ufer des Jordan, um sich dort taufen zu lassen und ein neues Leben in Israel anfangen zu können. Auch an diejenigen, die „in Scharen“ zum Jordan kommen (Lk 3,7), nach Matthäus aber speziell an die vielen „Pharisäer und Sadduzäer“ unter ihnen (Mt 3,7), richtet der Täufer Johannes seine Kritik: Sie sind „Schlangenbrut“ (Lk 3,7 par. Mt 3,7), weil sie das tödliche Gift der Sünde in sich tragen und um sich verbreiten. Ihre Berufung auf die Abrahamskindschaft taugt nichts (Mt 3,8 par. Lk 3,8), wenn sie keine Früchte trägt (Lk 3,9 par. Mt 3,9). Umkehr ist nötig, gerade auch für Israel, weil die Sünde auch im Gottesvolk herrscht; Umkehr ist möglich, weil Gott den Täufer gesandt hat (Joh 1,6), die „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ zu predigen (Mk 1,4).

(3) *Jesus von Nazareth*

Jesus von Nazareth, der sich selbst im Jordan hat taufen lassen (Mk 1,9–11 parr.), um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Mt 3,17), teilt mit dem Täufer die Diagnose, dass auch in Israel kein Mensch von Sünde frei ist und dass alle der Umkehr bedürfen (Lk 13,1–9). Wie in der Apokalyptik entdeckt und von Johannes vorausgesetzt, geht das Böse für Jesus nicht in der Summe individueller Verfehlungen auf, die zu bereuen und zu bekennen sind, sondern erweist sich als eine geschichtliche Unheilsmacht, die schwer auf dem ganzen Leben lastet. Sie ist Versuchung, aber nicht Verhängnis. Nur so erklärt sich die Vaterunserbitte nach Matthäus: „Erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldern erlassen haben, und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen“ (Mt 6,12f par. Lk 11,4). Die Sünde ist viel mächtiger, subtiler und gefährlicher, als die Frommen ahnen; der Pharisäer, der sich im Tempel – nicht ohne Grund – seiner guten Werke rühmt und vergisst, dass er bei allem, was er getan hat, doch nur um Gottes Gnade bitte kann, geht nicht gerechtfertigt nach Hause, anders als der Zöllner, der nur bittet: „Gott, sei mir Sünder gnädig“ (Lk 18,9–14). Weil es Sünde gibt, die zum Tode führt, gibt es kein Heil ohne Gericht (Mt 25).⁶ Aber die Parusie des Menschensohnes ist nicht die Stunde des universalen Untergangs, sondern der Anbruch ewigen Heiles. Das Gericht geschieht um des Heiles willen. Der Menschensohn wird „die Engel aussenden und die von ihm Auserwählten von

⁵ Vgl. F. HAHN, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 36).

⁶ Vgl. H. MERKLEIN, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990). In: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus II*. Tübingen 1998 (WUNT 105) 60–81.

allen vier Winden zusammenführen, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels“ (Mk 13,27).

Jesus ist aber nicht nur empfindlich gegen die Sünde, sondern mehr noch gegen Not und Leid.⁷ Seine Leitmetapher ist deshalb nicht die „Schlangenbrut“, wie er durchaus Lästere des Heiligen Geistes (Mt 12,34), aber auch heuchlerische Pharisäer und Schriftgelehrte bezeichnen kann, die Propheten töten würden (Mt 23,33), sondern das verlorene Schaf, das in die Irre geraten ist und umkommen müsste, würde der Hirt ihm nicht nachgehen, es zu retten (Lk 15,4–7 par. Mt 18,12ff; Mk 6,34 parr.; 14,27 parr.; Mt 10,6; 15,24; Joh 10; vgl. 1Petr 2,25). Jesus ist der Arzt, dessen die Kranken bedürfen (Mk 2,17 parr.); er ist der „Menschensohn“, der „gekommen ist, um zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10).

Die Rettung ist mehr als die Behebung der Not. Die Freude der Frau, die den verlorenen Groschen wiederfindet (Lk 15,8–10), des Bauern, der auf den Schatz stößt, und des Kaufmanns, der die kostbare Perle findet, ist unbeschreiblich (Mt 13,44ff). Gott besiegt nicht nur das Böse, er schafft aus freien Stücken das vollkommen Gute und beginnt damit schon jetzt: durch Jesus. Das Heil der Gottesherrschaft ist unendlich größer als alle menschlichen Glücksträume und alle biblischen Verheißungen. In der Umkehrpredigt Jesu ist die Gerichtsbotschaft des Täufers aufgehoben. Die Heilsprophetie Israels kommt zu ihrem Recht (Lk 4,18f; Jes 61,1f). Umkehr ist im Sinne Jesu nicht nur nötig, weil es Sünde, Leid und Tod gibt, sondern weil das überreiche Geschenk angenommen sein will, das Gott den Menschen macht, indem er seine Herrschaft nahekomen lässt. Umkehr ist nötig, weil sie auf ganz neue Weise möglich gemacht worden ist. Selbst in die Katastrophen dieser Welt hinein, die schwerste Prüfungen und bitterstes Leid bedeuten und die irdischen Vorzeichen des himmlischen Gerichtes darstellen, kann Jesus, der an der Armut der Menschen radikalen Anteil genommen hat, sagen: „Wenn aber dies zu geschehen beginnt, richtet euch auf und erhebt eure Häupter; denn es naht eure Erlösung“ (Lk 21,28).

(4) Die Urgemeinde

Die Urgemeinde macht sich die Umkehrbotschaft Jesu zu eigen. Sie versteht sie angesichts seines Todes und seiner Auferstehung neu. Sie übersetzt sie für die Aufgabe, in alle Welt zu gehen und alle Völker zu Jüngern zu machen (Mt 28,18ff). Vielleicht war es in Antiochien, wo erstmals mit allen Konsequenzen verstanden und praktiziert wurde, dass in Jesu Sendung das Heil aller Welt erschlossen ist und auch die Heiden im Glauben direkten Zugang zum Reich Gottes gewinnen. Gott, kann Paulus in seinem ältesten erhaltenen Brief den heidenchristlichen Thessalonichern sagen, hat euch „in sein eigenes Reich und in seine Herrlichkeit berufen“ (1 Thess 2,12). Dass sie dieser Berufung gerecht werden, setzt ihre Umkehr voraus: „weg von den Götzen“, hin zum „lebendigen und wahren Gott“ (1 Thess 1,9). Die Umkehrpredigt ist ein Akt theologischer Aufklärung und Befreiung. Das Christentum weiß sich in radikaler Übereinstimmung mit dem Judentum und paktiert mit wichtigen Strömungen hellenistischer Philosophie, wenn es die Nichtigkeit der Götzen und die Einzigkeit Gottes propagiert (1 Kor 8,4ff); es durchschaut, dass der Polytheismus nicht die religiöse Wahlfreiheit erhöht, sondern die religiösen Pflichten multipliziert (1 Kor 12,2); es erkennt die Götterverehrung als Sklaverei: „Einst wart ihr Sklaven der Götter, die in Wirklichkeit keine sind“ (Gal 4,8); es weiß, dass die Wahrheit Liebe ist.

⁷ Das betont J. B. METZ, in: *Compassion. Weltprogramm des Christentums*. Hg. ders. Freiburg – Basel – Wien 2000, 9–18.

Die Sklaverei des Götzendienstes ist eine Not, aus der man sich nicht selbst befreien kann. Aber man ist nicht ohne eigene Schuld in sie hineingeraten. Im Römerbrief analysiert Paulus messerscharf die moralische Situation von Juden und Heiden. „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ grassieren (Röm 1,18). Alle leisten Adams Schuld Tribut, indem sie unter dem Druck der Sündenmacht in den vielen kleinen Sünden die eine große Sünde des menschlichen Prototypen wiederholen (Röm 5,12–21). Die Heiden müssen umkehren, weil sie der Stimme ihres Gewissens und der Einsicht ihrer Vernunft zuwiderhandeln (Röm 1,18–32; 2,12–16); Juden müssen umkehren, weil sie das Gesetz nicht halten (Röm 2,17–29). Die Glaubenden sind zwar ein für allemal von Adams Schuld befreit (Röm 6,1–13), leben aber dennoch in dieser Welt und sind ihrem Einfluss ausgesetzt. Sie müssen immer wieder umkehren (1 Kor 5f; 2 Kor 1f), weil ihr Geist willig, aber ihr Fleisch schwach ist (Mk 14,38). „Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, täuschen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht ins uns“ (1 Joh 1,8). Glaubenshärte (Röm 14), Selbstruhm (1 Kor 1–4), Simonie (Apg 8) und Laxheit (Offb 2–3) sind neue Formen „christlicher“ Sünden. Die schwerste ist die Apostasie (Hebr 6,1ff; Offb 13). Ob es von ihr aus noch den Weg zurück gibt, bleibt lange umstritten, bis sich in der Alten Kirche die Gnadentheologie durchsetzt.

b) Wie ist Umkehr möglich und nötig?

(1) Das Alte Testament

Das Alte Testament sieht an vielen Stellen und in vielen Variationen die Reue und das Bekenntnis der Sünden als wesentliche Momente echter Umkehr, die *Hinkehr* zum Retter (Jes 30,15) und die *Rückkehr* in die Ordnung des Bundes (1 Sam 7,3) „Kehre um zu mir, denn ich habe dich erlöst“, weiß der Prophet Jesaja (44,22) die Einladung und Aufforderung Gottes auszusprechen. Der Bußpsalm 51, der im Kanon auf Davids Ehebruch bezogen ist⁸ (vgl. Röm 4,6ff), lässt die Stimme eines reuigen Sünders ertönen, der bekennen muss: „Gegen dich allein habe ich gesündigt, ich habe getan, was dir missfällt“ (Ps 51,6; vgl. Röm 3,4), der bittet: „Entsündige mich mit Ysop, dann werde ich rein; wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee“ (Ps 51,9), aber auch weiter bittet: „Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, beständigen Geist (Ps 53,12). Die Triebfeder der Umkehr ist die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit. Der Bußpsalm steht im Zeichen eines Grundvertrauens auf den gnädigen Gott, der selbst den schwersten Sünder nicht fallen lässt.

Allerdings gehören die Wiedergutmachung des angerichteten Schadens, soweit möglich, und der Vorsatz der Besserung, soweit nötig, zur Echtheit der Umkehr. Anders wäre sie Heuchelei (Hos 6,1). So wie die Sünde Widerspruch gegen Gott ist, der das Recht des Nächsten verletzt, so zielt die Umkehr auf einen erneuerten Gehorsam gegenüber Gottes Gebot, verstanden als Ordnung des Bundes und Wegweisung zum Leben. Umkehr ist Sache des ganzen Gottesvolkes, aber auch des Einzelnen, der sich als Sünder weiß. Die Forderung Jeremias ist streng – so groß ist dann auch die Hoffnung, die er machen kann: „Wenn du umkehren willst, Israel – Spruch des Herrn –, darfst du zu mir zurückkehren; wenn du deine Greuel entfernst, brauchst du vor mir nicht zu fliehen. Schwörst du aufrichtig: ‚So wahr der Herr lebt!‘, nach Recht und Gerechtigkeit, dann werden sich Völker mit ihm segnen und seiner sich rühmen. Denn so spricht der Herr zu den Leuten von Juda und zu Jerusalem: ‚Nehmt Neuland unter den Pflug und sät nicht in die Dornen! Beschneidet euch für den Herrn und entfernt die Vorhaut eures Herzens, ihr Leute von Juda und ihr Einwohner

⁸ Vgl. E. Zenger, in: F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, Psalmen 51–100. Freiburg – Basel – Wien 2000 (HThKAT) 38–59.

Jerusalems! Sonst bricht mein Zorn wie Feuer los wegen eurer bösen Taten; er brennt, und niemand kann löschen“ (Jer 4,1–4).

(2) *Johannes der Täufer*

Wie der Täufer mit der Apokalyptik das Verständnis der Sünde radikalisiert, so auch das Verständnis der Umkehr. Gott ist mit seinem Zorn im Recht.⁹ Israel muss zurück in die Wüste. Es gibt nicht mehr die Möglichkeit, durch kleine Kurskorrekturen auf den Weg des Lebens zu kommen. Ein neuer Anfang ist notwendig. Die Sünde hält selbst das Gottesvolk so sehr in tödlicher Umklammerung, dass es nur die Alternative des „Weiter so“ gibt, die in den Untergang führt, oder des radikalen Bruchs mit dem Alten, der zum Neuen führt. Deshalb hat Johannes feste Orte in der Wüste, zu denen man sich aufmachen muss – äußeres Zeichen der inneren Umkehr, auf die es ankommt. Ohne das Bekenntnis der Sünden und ohne den Verzicht, die Erwählung des Gottesvolkes als Privileg gegen Gott und den Nächsten zu missbrauchen, gibt es keine Vergebung. Die Wassertaufe im Jordan – ob durch Untertauchen oder Übergießen vollzogen – wäscht die Sünden ab; das Wasser der Taufe schützt auch im kommenden Feuergericht.

Die Umkehr, die von der Jordantaufe besiegelt wird, muss aber Früchte tragen (Mt 3,8 par. Lk 3,8). Lukas führt in der Standespredigt Beispiele an (Lk 3,10–14). Sie zeigen, dass die Umkehr, die Johannes predigt, nicht auf eine zelotische, enthusiastische, sondern eine realistische Ethik zuläuft, die den besonders gefährdeten Berufen, Zöllnern und Soldaten, ihre alltägliche Pflichten einschränkt, die sie im sozialen Leben zu erfüllen haben, und die alle über die Gebote des Gesetzes hinaus auf die Werke der Liebe im Dienst an den Armen verweist, die in keinem Gesetzbuch dieser Welt stehen und ohne die doch das Leben nicht gelingen könnte: „Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der handle ebenso“ (Lk 3,11).

Soweit würde Johannes sich in die Reihe der alttestamentlichen und frühjüdischen Bußpropheten einordnen. Wer nach dem Wort des Täufers umkehrt, schwört nicht etwa seinem Judentum ab, sondern entdeckt es von Grund auf neu, indem er sich auf die Begegnung mit dem lebendigen Gott vorbereitet. Dass er eine Taufe spendet, die einmalig ist, signalisiert aber eschatologisch Neues. Die Urgemeinde erkennt den Täufer als „Vorläufer“ Jesu, weil er den „nach“ ihm kommenden „Stärkeren“ ankündigt, dem er „nicht wert“ sei, sich „zu bücken, um ihm die Schuhe aufzuschnüren“ (Mk 1,7). Nicht Johannes, sondern dieser „Stärkere“ wird die Sünde besiegen und das Heil Gottes heraufführen – durch die Taufe „mit dem Heiligen Geist“ (Mk 1,8).

(3) *Jesus von Nazareth*

Ob der Täufer in dem „Stärkeren“ Gott selbst erkannt hat, der zum Gericht erscheinen wird, oder den Menschensohn oder den Messias, bleibt offen. Die Evangelien erzählen, dass Jesus bei seiner Taufe im Jordan erfahren habe, als Sohn Gottes zur Verkündigung der Herrschaft Gottes gerufen zu sein (Mk 1,9–11).¹⁰ Jesus bleibt Johannes verbunden. Aber er ist kein zweiter Täufer. Die Messiasfrage zu Caesarea Philippi (Mk 8,27ff parr.) wird den Unterschied eigens feststellen. Er ist in Jesu Reich-Gottes-Botschaft begründet. Nicht nur,

⁹ Vgl. H. MERKLEIN, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth (1979). In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987 (WUNT 43) 107–126.

¹⁰ U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments I/1. Neukirchen-Vluyn 2002, 106–109, macht plausibel, dass „die alte judenchristliche Erzählung [...] auf ein tatsächliches Offenbarungswiderfahrnis zurückgeht, in dem Jesus sich selbst als Sohn Gottes, seines himmlischen Vaters, erfahren [...] hat“ (S. 109).

dass Gott mit seinem Zorn, sondern mehr noch, dass er mit seiner Liebe im Recht ist, soll und darf anerkennen, wer Jesu Ruf zur Umkehr hört.

Umkehr umfasst die Anerkennung und das Bekenntnis der Sünden wie den Vorsatz der Besserung. Soweit steht Jesus ganz in der Tradition Israels. Der verlorene Sohn sagt es klassisch: „Vater, ich habe mich versündigt gegen den Himmel und gegen dich“ (Lk 15,18.21). Zachäus sagt es vorbildlich: „Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück“ (Lk 19,8).

Aber mehr noch ist Umkehr bei Jesus Ausrichtung auf das Reich Gottes, das im Kommen ist. Deshalb führt die Umkehr zum Glauben an das Evangelium der Gottesherrschaft, das Jesus verkündet. Glaube ist das radikale Vertrauen auf Gott als den, der hier und jetzt definitiv durch Jesus dem Haus Israels und indirekt auch den Völkern „Heil widerfahren“ lässt (Lk 19,9), und deshalb das Vertrauen auf Jesus, den Heiland und Retter, wie es vor allem die Kranken leben (Mk 2,1–12 parr.; 5,21–43 parr.; 9,14–29 parr.), aber auch das – indirekte, darin eingeschlossene – Bekenntnis, dass Jesus der Davidssohn ist (Mk 10,46–52 parr.) und der Kyrios (Mt 8,15–13 parr. Lk 7,1–10), der wahrhaftig helfen kann und dessen Hilfe Geschmack auf mehr machen darf, nämlich die Vollendung allen Heiles.

Der Glaube an das Evangelium will in der Nachfolge Jesu gelebt sein. Als Jüngerin und Jünger von ihm zu lernen, heißt nicht nur, sich von ihm neu erklären zu lassen, was rein und unrein ist (Mk 7,1–23 parr.), wichtig und unwichtig (Mt 23,23ff.), gerecht und ungerecht (Mt 20,1–16). Es heißt vor allem, das zu tun, was Jesus sagt. „Nicht jeder, der zu mir sagt: ‚Herr! Herr!‘, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt“ (Mt 7,21; vgl. Lk 6,46). Wer sich aber auf den Weg der Nachfolge begibt, erfüllt das ganze Gesetz, so wie Jesus es getan und gelehrt hat (Mt 5,17–20).

(4) Die Urgemeinde

Die neutestamentliche Kirche zeigt sich davon überzeugt, dass Jesus mit seiner Botschaft von Gottes Herrschaft und Gottes Liebe im Recht ist. Sie glaubt, dass sein Tod und seine Auferstehung nicht nur seine „Sache“ bestätigen, sondern dass der auferstandene Gekreuzigte vollkommen an der Vollmacht Gottes Anteil hat. Umkehr ist – wie im Alten Testament vorgegeben – Abkehr von den Götzen und Hinkehr zum lebendigen und wahren Gott (1 Thess 1,9f). Diese Umkehr ist nicht nur ein intellektueller, moralischer, spiritueller Akt. Sie ist *erstens* weit mehr als eine Entscheidung, nämlich eine Lebenswende, der Auftakt zu einem Dienst der Gerechtigkeit (Röm 6), in dem nichts von dem Guten verraten zu werden braucht, was die Völker in ihrem Ethos und in ihrer Religiosität mitbringen, in dem aber alles geprüft wird (1 Thess 5,21), ob es dem Evangelium entspricht. Die Konversion ist *zweitens* ein soziales und mehr noch ein ekklesiales Ereignis. Sie ist ein soziales Ereignis, weil für die meisten Heiden- wie für die meisten Judenchristen (1 Thess 2,14) der Weg zu Jesus Christus ein Weg aus ihren bisherigen familiären, kulturellen, religiösen Bindungen war – nicht, weil die Christen sie verachtet hätten, sondern weil vielfach die Christen verachtet worden sind. Der Erste Petrusbrief wird dies zu seinem Leitthema machen. Die Konversion ist aber mehr noch ein ekklesiales Ereignis, weil sie in den Leib Christi eingliedert und das Bürgerrecht in der Ekklesia Gottes verleiht. Der Epheserbrief wird dies zum Zentrum seines Briefes machen.

Zum Sakrament der Umkehr wird – ohne als solches bezeichnet zu sein – sehr schnell die Taufe (1 Kor 12,12f; 2 Kor 1,21f; Röm 6,1–11). In der Taufe, von der Paulus sagt, sie ge-

schehe auf „auf den Tod“ Jesu und sei ein – später wird man sagen: sakramentales – Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit ihm, wird der Tod der Sünder als der Tod des Todes gefeiert, weil Jesus stellvertretend den Tod des Sünder gestorben ist, um den Tod zu entmachten und das Leben zu bringen. Was sich futurisch-eschatologisch vollenden wird, ereignet sich im präsentisch-eschatologischen *hic et nunc*. Die Gnade der Taufe begründet nicht etwa – eine aberwitzige Vorstellung, die Paulus aber explizit zurückweisen muss (Röm 6,1.15) – die Herrschaft der Sünde, sondern im Gegenteil das Leben in Gerechtigkeit (Röm 6). Der Glaube wird „durch Liebe wirksam“ (Gal 5,6). Die Liebe aber erfüllt das Gesetz (Gal 5,13f; Röm 13,8ff).

Dies wird zum Kriterium innerkirchlicher christlicher Umkehrpredigt. Die harten Scheltreden, die im Judas- und Zweiten Petrusbrief, aber auch in den Johannesbriefen an die Adresse christlicher Gegner gerichtet werden, stehen in der Tradition der alttestamentlichen Gerichtsprophetie, aber auch der Wehesprüche Jesu, die beide nicht als Ausdruck einer letzten Abkehr von den Adressaten, sondern einer äußersten Hinkehr ist, die auf Rettung durch das Gericht hin aus ist.

c) Konsequenzen

Der Blick in die Heilige Schrift rät zu drei Konsequenzen heutiger Umkehrpredigt:

1. Die Umkehrpredigt muss von der Hoffnung auf das Reich Gottes beflügelt sein. Die Abkehr vom Bösen geht mit der Hinkehr zum Guten einher, das Gott im Übermaß schenkt. Die traditionelle Fixierung auf das Kennenlernen von Sünden muss aufgebrochen werden; entscheidend ist die Orientierung an dem „Heil“, das Gott „vor allen Völkern bereitet“ hat, am „Licht, das die Heiden erleuchtet“, und an der „Herrlichkeit deines Volkes Israel“ (Lk 2,31f). Dies macht die Gewissenserforschung und das Sündenbekenntnis nicht überflüssig, sondern überhaupt erst so möglich, dass die wirklich schweren Sünden erkannt werden, die große Sünde in den kleinen Sünden, und dass diese Sündenerkenntnis nicht in die Verzweiflung führt, sondern in die Hoffnung auf Vergebung. Umkehr geschieht nicht aus Angst, sondern aus Vorfreude, nicht um der gerechten Strafe zu entinnen, sondern um den Vorgeschmack des Reiches Gottes zu spüren.
2. Die Umkehrpredigt muss – was der römisch-katholischen Theologie bisweilen schwer gefallen ist, was aber mit Rekurs auf Augustinus die evangelische Theologie stark betont – von der Unheilmacht der Sünde sprechen, die sich noch im besten Willen zeigt und aus der niemand selbst sich retten kann. Sie ist kein Verhängnis, - aber eine ernste Versuchung. Sie entschuldigt niemanden, zeigt aber, wie oft es mildernde Umstände gibt. Vor allem wird in der Rede von der Unheilmacht der Sünde deutlich, dass Umkehr und Versöhnung nicht nur ein moralisches Problem sind, so dass die Menschen sie untereinander ausmachen könnten, sondern zentral die Heilsfrage berührt,
3. Die Umkehrpredigt muss zur Gewissenserforschung und Selbsterkenntnis anleiten – im Vertrauen auf Gottes Gnade und mit dem Vorsatz nachhaltiger Besserung. Kriterium ist das Doppelgebot, an dem, wie Jesus nach Mt 22,40 feststellt, „das ganze Gesetz samt den Propheten hängt“. Es ist gerade und letztlich nur die Verkündigung der rettenden Gerechtigkeit Gottes, offenbart in Jesus Christus, die zugleich mit der Möglichkeit auch die Notwendigkeit einer Umkehr begründet, die nicht in die Verzweiflung, sondern aus der „Bedrängnis“ über die Geduld und die Bewährung

schließlich zur Hoffnung (Röm 5,3f) und nicht in die Illusion der eigenen Vollkommenheit, sondern in der Erkenntnis der eigenen Schwäche zur Erkenntnis des eigenen Erkenntnis von Gott führt (Gal 4,9; 1Kor 13,12). Die Stunde der Wahrheit aber ist die Stunde der Liebe. An der Liebe, die wir empfangen und weitergeben, „werden wir erkennen, dass wir aus der Wahrheit sind, und vor ihm werden wir unser Herz beruhigen. Denn wenn das Herz uns auch verurteilt – Gott ist größer als unser Herz und erkennt alles“ (1 Joh 3,19f).

Teil 3: Versöhnung

Im Hause eines Pharisäers namens Simon lässt Jesus eine Frau, eine stadtbekannte Sünderin, vielleicht eine Prostituierte, nahe an sich herankommen – viel näher als dies, meint man, ein Heiliger tun darf. Sie Frau wäscht seine Füße mit ihren Tränen und trocknet sie mit ihren Haaren; sie küsst sie und salbt sie mit Öl (Lk 7,36–50). Der Skandal ist perfekt. Die Künstler haben die Erotik dieser Szene nicht gescheut – und die guten haben im Eros die Agape durchleuchten lassen. Denn der eigentliche Stein des Anstoßes ist Jesus selbst: „Vergeben sind ihre vielen Sünden, denn sie hat viel geliebt. Wem aber wenig vergeben wird, liebt wenig“ (Lk 7,50). Der Widerspruch, den Jesus mit dieser ebenso überraschenden wie großartigen Theologie der Liebe erntet, ist groß. Nur wenn er nicht theologisch und moralisch verdächtigt, sondern im Gegenteil als theologisch und moralisch begründet angenommen wird, kann das Evangelium verstanden werden. Das moralische Argument lautet, dass Vergebung die Gnade billig mache, weil nicht nur die Verstrickung des Sünders in das Böse verharmlost, sondern, schlimmer noch, das Leid der Opfer an den Rand gedrückt werde. Das theologische Argument lautet, dass Gott in seiner Einzigkeit und Heiligkeit verletzt werde, wenn nicht ganz allein er die Sünde vergibt, so wie er sein Urteil im Jüngsten Gericht fallen werde und die Formen für die Gegenwart im Gesetz vorgeschrieben habe. Dass beide Argumente trotz ihres großen Gewichtes nicht stichhaltig, zeigt Jesus mit seinem Leben, letztlich aber mit seinem Sterben und seiner Auferstehung.

a) Weshalb ist Versöhnung möglich?

(1) Das Alte Testament

Am Höhepunkt des Hoseabuches weiß der Prophet vom Drama der Liebe Gottes. Der aus heiligem Zorn das Gericht über Israel verhängt und es aufs Strengste bestraft, lässt es doch zum Ärgsten nicht kommen. Der Grund dafür ist jedoch nicht das Urteil Gottes, die Sünde Israels sei am Ende doch nicht gar so schlimm, sondern das Gottsein Gottes selbst. „Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken [. . .] Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns“ (Hos 11,9). Weil Gott kein Mensch ist, braucht er sich nicht auf das Prinzip der Vergeltung festzulegen, sondern kann ganz und gar Neues schaffen. Er kann seinen heiligen Zorn in brennende Liebe verwandeln. Er ist in seiner Erlösung der Schöpfer, der einen neuen Anfang macht. „Habe ich etwa Gefallen am Tod des Schuldigen – Spruch Gottes, des Herrn – und nicht vielmehr daran, dass er seine bösen Wege verlässt und so am Leben bleibt?“ – so fragt Gott durch den Propheten Ezechiel (18,23), aber nach Hosea geht er in seiner Liebe noch darüber hinaus; er ist es, der mit seiner Versöhnung der Umkehr Israels noch vorausgeht, um sie dadurch erst ins Werk zu setzen.

In dieser Weise kann im Alten Testament auch von der Integration der Völker in den Gottesbund, also von der Verwirklichung des Abrahamssegens die Rede sein. „Schwerter zu

Pflugscharen“ – das ist die Parole der Völker, die am Ende der Zeit sich auf den Weg zum Zion machen, weil Gott sich ihnen als Richter und Schlichter, als Friedensfürst und Lebensquell geoffenbart hat (Jes 2,2–4; Mi 4,1–4).

Versöhnung ist nach dem Alten Testament möglich nicht nur, weil Umkehr belohnt werden muss und guter Wille nicht folgenlos bleiben kann, sondern weil Gott Gott ist und mit seiner Heiligkeit dort eintritt, wo die Menschen es „den Hunden“ geben und „Perlen vor die Säue“ werfen (Mt 7,6). Diese Theozentrik der Gnade prägt vom Alten Testament her das Neue; sie muss von der Bibel her den Versöhnungsdienst der Kirche prägen.

(2) *Johannes der Täufer*

Maleachi, dessen Buch das Alte Testament beschließt, kündigt den Boten an, der Gott den Weg bereitet (Mal 3,1). Vielleicht kommt es nicht von ungefähr, dass die Synoptiker – in jesajanischer Perspektive – den Täufer Johannes mit dieser Prophetie ins Evangelium einführen (Mk 1,4 parr.). Von Johannes ist kein direktes Wort überliefert, worin er die Möglichkeit der Versöhnung begründet sieht, die aber auf der hellen Kehrseite seiner dunklen Gerichtsprophetie doch angenommen werden muss. Womöglich hat er nicht wesentlich anders als Maleachi gedacht. Der Prophet weiß, dass, was immer gewesen ist, Gott sich „nicht geändert“ hat und dass deshalb die Israeliten – trotz all ihrer Schuld – nie aufgehört haben „Söhne Jakobs“ zu sein (Mal 3,6). Sein Bote, der „wie das Feuer im Schmelzofen“ brennt (Mal 3,2), wird sich deshalb als ein neuer Elija erweisen, der „das Herz der Väter wieder den Söhnen und das Herz der Söhne wieder den Vätern zuwendet“ (3,21f). Dieser Elija ist allerdings noch nicht selbst der Versöhner. Das kann der Täuferpredigt zufolge nur der messianische Menschensohn sein, auf den Johannes Israel vorbereitet, auf dass es im Gericht gerettet werde. Johannes der Täufer, der die Stimme der alttestamentlichen und frühjüdischen Apokalyptik im Neuen Testament ist, prägt, da ihm Jesus an dieser Stelle zustimmt, die christliche Versöhnungslehre, wenn er auf das Jüngste Gericht und dadurch indirekt auf die kommende Vollendung verweist. Versöhnung ist nur möglich, weil es das Gericht gibt – und ein Jenseits des Jüngsten Tages.

(3) *Jesus von Nazareth*

Jesus führt nicht nur die Predigt der Propheten und des Täufers fort, die in Gottes Heiligkeit den Grund für das Gericht und die gerechte Versöhnung sehen. Jesus weiß und verkündet Gott als seinen Vater. Die alttestamentliche Rede, dass Gott wie ein Vater und auch wie eine Mutter ist, gewinnt bei ihm einen implizit christologischen Sinn. Gott, der Vater Jesu, heiligt seinen Namen und lässt seine Herrschaft nahe kommen, so dass Schuld vergeben werden kann. Das ist die Logik des Vaterunsers. Deshalb kann man im Namen Jesu den Vater um die Vergebung der Schuld bitten (Lk 11,1–4 par. Mt 6,9–13).

Gottes Herrschaft kommt nicht nahe, um zu vernichten, sondern um zu versöhnen. Gott hasst seine Feinde nicht, er liebt sie. Jesu Gebot der Feindesliebe ist theozentrisch begründet: Gott „lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45). Dafür steht Jesus mit seinem Leben ein.

In der Sendung Jesu, des geliebten Sohnes (Mk 12,1–12), nimmt Gott unbedingt Anteil am Leben – und zwar genau so, wie Jesus Anteil am menschlichen Leben nimmt. Jesus hat sich von notorischen Sündern so wenig abgewandt wie von Aussätzigen. Jesus maß sich nicht Gottes Privileg an, Sünden zu vergeben; er weiß, dass der Menschensohn von Gott, dem Vater, die Vollmacht bekommen hat, „auf Erden“, nämlich im Vorgriff auf die himmlische Gerechtigkeit, Sünden zu vergeben – im Interesse derer, die nie im Leben auf Vergebung und Heilung gehofft hätten (Mk 2,1–10). Jesus stellt aber nicht nur dem menschlichen

Elend die göttliche Herrlichkeit gegenüber. Er geht die weiten Wege seiner Basileiapredigt mitten hinein in die menschliche Not. Jesus geht den Verlorenen nach und führt sie zum Leben. Die Abfolge der Gleichnisse in Lk 15 ist erhellend. Am Anfang steht der Hirt, der hinaus in die Wildnis geht, das verlorene Schaf zu suchen; dann folgt die Frau, die das ganze Haus auf den Kopf stellt, um den verlorenen Groschen zu finden, dann der Vater, der im Haus auf die Umkehr des Sohnes wartet, aber in diesem Haus ein Fest der Auferstehung feiert, weil er in seiner Liebe Gnade vor Recht ergehen lässt.

Die neutestamentlichen Passionsgeschichten bleiben bei diesem Weg, den Jesus für die Menschen mitten in das menschliche Elend geht. Es ist ein Weg, den er nicht gesucht, aber auch nicht gescheut hat. Er ist ihn „für“ die Menschen gegangen, die ihn verraten, verlassen, verfolgt haben – aber auch für die Menschen, die – wie die galiläischen Frauen – wider alle Hoffnung Jesus die Treue gehalten haben. Johannes der Täufer erkennt nach dem Vierten Evangelium Jesus als das „Lamm Gottes“, das am eigenen Leibe das Leid der Sünde und der Sünder trägt (Joh 1,29). Jesus lebt und stirbt als Opfer „für“ die Opfer; und wie der Leidende Gottesknecht nach Jes 53 sein Leben in die Waagschale für die Rettung der Täter legt, so Jesus.

Jesus verheißt nicht nur das Reich Gottes als vollendete Erlösung aller Gerechten, er verwirklicht es in der Gegenwart so, dass an einzelnen Menschen und an der Gemeinschaft der Glaubenden gesehen werden kann, wie Gott alle Menschen anschaut: als seine Geschöpfe, denen er in Liebe verbunden bleibt, so sehr sie ihn, andere Menschen und sich selbst auch hassen mögen.

(4) Die Urgemeinde

Die Urgemeinde bewahrt nicht nur – in den Evangelien – die lebendige Erinnerung an die Geschichte Jesu, sondern auch an seinen Tod. Sie nimmt sowohl im Bekenntnis des Todes wie auch der Auferweckung das für Jesus schlechterdings bestimmende, in der Abendmahlstradition tief verwurzelte Motiv des „Für“ auf. Jesus, so der Glaube der Urgemeinde, ist der Sohn Gottes, der für „für unsere Sünden gestorben“ ist (1 Kor 15,3) und zur Rechten des Vaters für uns eintritt (Röm 8,34). Der letzte Grund für die christliche Hoffnung auf Vergebung sind Jesu Sendung, Tod und Auferweckung. Steht das Kreuz Jesu nach Paulus für die bedingungslose Absolutheit der Liebe Gottes, der in seiner Schöpferkraft gerade das, „was nichts ist“, erwählt (1 Kor 1,26ff), so die Auferweckung für die Gabe des Geistes, der in Christus zur Umkehr und zum Glauben führt (Röm 6). In dieser Pneumatologie erst ist gesehen, dass Gottes Versöhnungswort nicht nur ein Angebot ist, das dann nach eigenem Ermessen von menschlicher Seite angenommen oder abgelehnt wird, sondern dass Gott selbst die Versöhnung wirkt – und zwar dass der Mensch gerade dadurch ganz als er selbst zu seiner freien Entscheidung findet, weil Gott ihm *seinen* Geist verleiht, zu dessen ersten Früchten „Liebe, Freude und Frieden“ gehören (Gal 5,22).

b) Wie ist Versöhnung möglich?

(1) Das Alte Testament

Gott beschämt den reuigen Sünder nicht. David kann nach Ps 32 vor Israel beten: „Ich sagte: Ich will dem Herrn meine Frevel bekennen. Und du hast mir die Schuld vergeben“ (Ps 32,5). Dass es keine Vergebung ohne Reue gibt, schränkt nicht die Kraft der Gnade Gottes ein, sondern weist sie als Gnade für die Menschen aus. Umgekehrt ist Gottes Vergebung nicht auf das Maß der Reue eingeschränkt, so wenig sie vom Ausmaß der Buße kon-

ditioniert würde, im Gegenteil ist Gott immer schon der, der in seiner Gnade die Reue weckt und die Buße ermöglicht.

Das Alte Testament legt allerdings nicht nur größten Wert auf die individuelle, sondern auch auf die öffentliche Buße, in der Ekklesiales und Politisches zusammenfallen. Viel ist von den Liturgien der Versöhnung die Rede, die Gott stiftet, um den Menschen in Israel, die an ihrer Sünde ersticken müssten, und dem ganzen Volk, das den Bund gebrochen hat, in aussichtsloser Lage Wege zu Gott und Wege zu einem neuen Miteinander zu öffnen. Das ist Sinn und Zweck der allzu häufig missverstandenen Sühneriten (Lev 16), die Tag für Tag, Woche für Woche, Jahr für Jahr vergeben, was nur vergeben werden kann, damit neues Leben im Bund mit Gott möglich wird. Die prophetische Kritik am Ritualismus, der oft und laut ertönt, wäre gründlich missverstanden, wollte man sie als Forderung lesen, die Kulte abzuschaffen. „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Hos 6,6) – dieses Prophetenwort, das Jesus sich zu eigen macht (Mt 9,13; 12,7), will das *do ut des* aus der Religiosität Israels austreiben, setzt aber voraus, dass Gott von sich aus Vergebung wirkt, wo menschliche Möglichkeiten ans Ende gelangt sind.

Der Horizont prophetischer Hoffnung auf Vergebung weitet sich ins Unendliche. Der Neue Bund, den Jeremia schaut, sieht den Erlöser als den neuen Schöpfer, der das Herz von Stein in ein Herz aus Fleisch verwandelt (Jer 31). Die Verheißungen eines königlichen Retters verwandeln sich in die Prophetien eines königlichen Messias, der Gottes Friedensherrschaft heraufführt (Jes 9,11), und sehen als den wahren Retter den messianischen Menschensohn, der gesandt ist, Gericht zu halten und die Gerechten zur Auferstehung zu führen (Dan 7,12).

Der Dienst der Propheten an der Versöhnung Israels mit Gott geht aber noch weiter. Das vierte Gottesknechtslied singt von einem, der an der Schuld der Welt stirbt, und mehr noch von Gott, der den stellvertretenden Opfertod des Gottesknechtes als Sühne annimmt (Jes 53). Die kluge Frage des äthiopischen Kämmerers an Philippus: „Von wem redet der Prophet das? Von sich selbst oder von einem anderen?“ (Apg 8,34), bleibt im Alten Testament unbeantwortet. Damit bleibt die Frage offen, in welchem Verhältnis Gott selbst, der aus reiner Liebe den menschlichen Weg der Versöhnung geht, zu dem Menschen steht, durch den er die Menschen mit sich versöhnt.

(2) Die Antwort des Täufers Johannes

Johannes der Täufer verweist auf den „Stärkeren“, der kommen wird, „mit dem Heiligen Geist zu taufen“ (Mk 1,8) und „mit Feuer“ (Mt 3,11 par. Lk 3,16). Er wird der Retter sein, weil er der Richter ist. Die Wassertaufe im Jordan wäscht die Sünden ab (Mk 1,4), bereitet auf das Kommen des „Stärkeren“ vor und schützt vor dem Gerichtsfeuer. Damit ist Israels Hoffnung auf vollkommene Erlösung eingeholt.

Freilich bleibt dieser Retter in der synoptischen Täufertradition eine anonyme Gestalt – wie der Menschensohn Daniels. Zu Jes 53 ist keine Brücke sichtbar. Was der Starke mit der Schwachheit der Menschen zu tun hat, bleibt offen. Das ist anders in der johanneischen Täufertradition, die allerdings meist als nachösterliche Projektion beurteilt wird. Nach dem Vierten Evangelium sieht der Täufer in Jesus das „Lamm Gottes“, das auch eine zentrale Metapher des Gottesknechtsliedes ist. Zuvor aber hat er auf die verborgene Gegenwart dieses messianischen Retters in seinem Volk hingewiesen: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,25). Hier wird deutlich, dass und wie endgültige Versöhnung durch Gott *per hominem more hominum* (Augustinus) wirkt.

(3) Die Antwort Jesu in seinem Leben

Der wesentliche Antrieb Jesu, Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben und Sünden zu vergeben ist sein Mitleid (Mk 1,40–45 parr.; 9,22; 10,47f parr.; 6,34 parr.; Mt 14,14; Lk 7,13). Deshalb lehnt er Legitimationswunder strikt ab. Weil aber Jesus von Gott gesandt ist, zu heilen, was verwundet ist, kommt in seinem Mitleid die Barmherzigkeit Gottes zur Wirkung, in seiner Vollmacht die rettende Kraft der kommenden Gottesherrschaft (Mk 1,21–28 parr.; 2,1–12 parr.; Joh 11), in seiner Heiligkeit die reinigende Liebe Gottes (Mk 5,25–34 parr.; 7,1–23 parr.), in seinem Charisma die schöpferische Kraft des Heiligen Geistes (Lk 11,20 par. Mt 12,28). Wo Jesus erscheint, breitet sich durch menschliche Kontakte nicht epidemisch die Unreinheit aus, sondern die Unreinen werden durch die Berührung mit dem Heiligen rein. Wo Jesus auftritt, tritt er dafür ein, dass Sünder nicht an ihrer Sünde sterben müssen. Die Ehebrecherin, die an der Tempelmauer gestellt worden ist (Joh 8,1–11), soll vor Jesu Augen zum Demonstrationsobjekt der strafenden Heiligkeit Gottes gemacht werden, für die angeblich das Gesetz stehe. Jesus hingegen tritt für das Leben der Todgeweihten ein. Jesus schreibt mit dem Finger in den Sand – und erinnert an den Propheten Jeremia, der Israel warnt (17,13): „Die sich von dir abwenden, werden in den Staub geschrieben“; er sagt: „Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“ – und variiert sein Wort aus der Bergpredigt: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7,1). Er sagt der Frau: „Ich verurteile dich nicht“ – und nimmt damit seine Sendung wahr, dass Gott ihn gesandt hat, die Welt „nicht zu richten, sondern zu retten“ (Joh 12,47). Aber er sagt der Frau auch: „Geh, und sündige nicht mehr“ – und greift damit auf seine Grundverkündigung zurück: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). In Glaube und Nachfolge wird die Gemeinschaft mit dem messianischen Gottessohn gelebt. In der Lebensgemeinschaft mit Jesus kann man erfahren, dass und wie man Vergebung empfangen hat, dass und wie man sie auch weitergeben soll.

(4) Die Antwort Jesu in seinem Sterben

Die Antwort Jesu in seinem Leben ist auch die Antwort Jesu in seinem Sterben. Durch seinen Tod kommt kein neues Motiv in die Soteriologie hinein, es zeigt sich vielmehr in letzter Eindeutigkeit, welches die gesamte Sendung Jesu prägt: das „Für“. Jesus liebt die Sünder und seine Feinde bis zum letzten Atemzug. Lukas hält dies in zwei Szenen fest: Jesus vergibt denen, die ihn angeklagt haben und kreuzigen: „Vater vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34), und er sagt dem rechten Schächer, der seine Schuld bekennt, die vollkommene Vergebung zu: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Lk 23,43). Der lukanische Kreuzigungsbericht macht in besonderer Eindringlichkeit deutlich, dass Jesus seinen Dienst an den Menschen, indem er mit seinem Leben für den Dienst an ihrer Erlösung bezahlt: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45). Er bricht den Zwölfen, den Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes, das Brot und reicht ihnen den Wein, um zu zeigen, dass er sich selbst hingibt, um ihnen Anteil am Heil der Gottesherrschaft zu geben (Mk 14,22–25 parr.): „zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28).

(5) Die Antwort Jesu in seiner Auferstehung

Die Antwort Jesu in seinem Leben und Sterben ist auch die Antwort Jesu in seiner Auferstehung. Es ist ja Jesus, der „aus Nazareth, der Gekreuzigte“, der von den Toten auferstanden ist (Mk 16,6). Die Auferstehung dient nicht der Selbstbestätigung Jesu oder die Demonstration seiner Macht über den Tod, sondern der Fortführung und Ausweitung seiner Sendung.

Das zeigt sich gleich ganz zu Beginn. Mit Petrus und den Zwölfen, denen er nach 1 Kor 15,5 erschienen ist, beruft er gerade diejenigen neu in seine Nachfolge, die ihn verleugnet und verlassen haben, obwohl er sie am intensivsten auf die Kreuzesnachfolge vorbereitet hat und sie am ehesten ihrem Meister hätten treu bleiben müssen. Die österliche Erscheinung und Sendung umschließt die Vergebung ihrer Schuld. Das bleibt allerdings lange unausgesprochen. Erst als Jesus nach Joh 21 Petrus am See von Tiberius dreimal die Frage stellt: „Liebst du mich mehr als diese?“, wie Petrus Jesus dreimal verleugnet hatte, wird sie auf hintergründige und desto nachhaltigere Weise angesprochen.

Die Jünger, denen Jesus die Sünden vergibt, bevor er sie sendet (vgl. Lk 5,1–11), sollen ihrerseits die Sendung Jesu durch Taufe und Lehre weiterführen (Mt 28,16–20). Er verleiht ihnen den Geist, in dem sie seine Sendung weiterführen können (Apg 1–2). Nach Joh 20,21ff sind sie ausdrücklich gesandt, in der Kraft des Geistes Sünden zu vergeben – und zu behalten, damit Gott sie behalte und mit ihnen mache, was seines Ermessens ist.

(6) Die Antwort der Urgemeinde

„Lasst euch mit Gott versöhnen“ (2 Kor 5,20) ist eine paulinische Kurzformel der Verkündigung. Besser könnte man die Verkündigung Jesu nicht zusammenfassen. Angesprochen sind, die sich aus eigener Schuld zu Gottes Feinden gemacht haben. Aber nicht, dass sie Gott mit sich versöhnen, indem sie ihre Demut erweisen und ihre Gaben präsentieren, ist die Pointe, sondern: „Gott war in Christus, die Welt mit sich versöhnend“ (2 Kor 5,19). Er ist der Versöhner, obwohl er allen Grund zu unversöhnlichem Zorn hätte. Er ist der Versöhner als der, der „in Christus“ war: im Irdischen und Gekreuzigten.

In Übereinstimmung mit Jesus und mit großen Texten des Alten Testaments erklärt Paulus, dass der Glaube zählt – nicht Rasse und Klasse, nicht Stand und Geschlecht, sondern das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu und das Vertrauen in Gottes Verheißung. Der Glaube rechtfertigt, weil der Geist ihn so wirkt, dass Gott in Christus die Ehre gegeben wird und Christus das „Ich“ und „Wir“ der Christen wird (Gal 2,14–21; 5,1–10). Die Taufe gibt Anteil an Jesu Tod und Auferstehung (Röm 6,1–11; cf. Gal 3,26ff); deshalb vergibt Gott durch sie Sünden (Apg 2,38), verleiht den Geist (Gal 3,1–4; Apg 8) und gliedert in die Kirche ein (1 Kor 12,12f). Sie ist das „Bad der Wiedergeburt im Heiligen Geist“ (Tit 3,5).

In der Ekklesia aber zeigt sich schon von Anfang an, dass man mit Sünde, Schwachheit, gar Verstocktheit rechnen muss. Entscheidend ist, alles zur Versöhnung zu tun – im persönlichen wie im ekklesialen Raum. Dass dem Bruder nicht siebenmal, sondern siebenmal siebzimal vergeben werden soll, ist eine Weisung Jesu, die tief ins Gedächtnis der Kirche eingebrannt ist (Mt 18). Entscheidend ist die persönliche Initiative, das persönliche Gespräch, der erste Schritt zur Versöhnung, auch wenn man im Recht ist. Aber so wie schwere Sünden nicht nur eine ganz persönliche Angelegenheit sind, sondern die ganze Gemeinde angehen, so muss auch die Vergebung die Form der ekklesialen Rekonkiliation gewinnen. Ohne dass über Formen, gar Liturgien Näheres bekannt wäre, ist doch die Binde- und Lösegewalt, die ihren „Sitz im Leben“ im Ausschluss wie in der Wiederaufnahme von Sündern hat, schon in den Evangelien verwurzelt (Mt 16,19; Joh 20,23). Wie sakramentale Lossprechung geschehen kann, bleibt in den neutestamentlichen Texten noch offen; dass sie geschehen muss, wird sehr früh klar; wenn sie geschieht, dann im Namen des Menschensohnes.

c) Konsequenzen

Der Blick in die Heilige Schrift rät zu drei Konsequenzen heutiger Versöhnungspredigt und -praxis:

1. Die Kirche hat die unglaubliche, aber glaubwürdige Möglichkeit, im Namen Jesu und mit Berufung auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs von der Wirklichkeit und Möglichkeit einer Vergebung zu reden, die nicht auf einer Verharmlosung der Sünde beruht und allen Leids, das sie anrichtet, sondern auf der alles überbietenden, alles annehmenden und alles verwandelnden Liebe Gottes. Mehr noch: Sie kann diese Versöhnung wirksam zusprechen – nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern in geschenkter Teilhabe an der Vollmacht Jesu Christi.
2. Die Versöhnungspraxis der Kirche muss in missionarische, katechetische und diakonische Verkündigung integriert sein. Der Sünder bekommt es mit dem heiligen Gott zu tun. Harmlos ist die Sünde nicht. Deshalb kann die Gnade nicht billig sein. Aber Vergebung und Versöhnung gibt es und kann es nur geben, weil Gott kein Mensch ist, sondern der Vater Jesu Christi, der „in allem uns gleich geworden ist, außer der Sünde“ (Hebr 2). Die Kirche muss also verständlich und verbindlich von diesem Gott reden, damit Schuld nicht verdrängt zu werden braucht und Sünde keine Angst macht. Der Weg zu einer Erneuerung des Bußsakramentes führt nicht über eine Einschärfung des Sündenbewusstseins, sondern über eine Vertiefung des Glaubens an den gnädigen Gott. Was Sünde ist, kann in wesentlichen Dimensionen nur vom Standpunkt des Glaubens aus überhaupt erkannt werden – im selben Maße, wie das Vertrauen auf Gott wächst.
3. Versöhnung setzt Umkehr voraus und in Gang. Die Kirche ist die Gemeinschaft der zur Umkehr gerufenen Sünder. Sie kann nicht aus einer Position der Stärke, sondern nur aus einer Position der Schwäche zur Umkehr rufen – im Sinne der paulinischen Apostolatstheologie, die durch die Auferweckung des Gekreuzigten geprägt ist: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ (2 Kor 12,10). Sie kann nicht warten, bis die Schuldigen zu besserer Einsicht gekommen sind, sondern muss sich wie Jesus auf die Suche nach den Verlorenen machen. Und sie muss, sie darf Zeugnis davon ablegen, dass Gottes Möglichkeiten, Heil zu schaffen, unbegrenzt sind. Seine Liebe gilt unbedingt. Sakramentale Versöhnung ist Vergegenwärtigung des Heils in Jesu Leben, Tod und Auferstehung. Sie hat neuschöpferische Kraft. Die Beichte ist nicht der dunkle Ort bitterer Selbsterkenntnis, sondern der helle Platz der Zusage, dass „Gott für uns“ ist (Röm 8,32) und „dass nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8,39).