

Versöhnung durch Christus nach dem Neuen Testament (1967)

Von Prof. D. Leonhard Goppelt, Universität Hamburg

Die Botschaft von der Versöhnung der Welt durch Christus ist heute in doppelter Weise akut. Als zentraler Ausdruck des Evangeliums und als Leitthema der abendländischen Dogmatik bietet sie sich für das Gespräch zwischen den getrennten Kirchen an; denn nichts kann ihrer Annäherung mehr dienen als ein gemeinsames Bemühen um die Mitte des Evangeliums. Zugleich spricht dieses Thema eine Aufgabe aller Christen an der Welt an, in der sie sich bereits zusammengefunden haben, nämlich ihre Mitverantwortung für den Frieden unter den Völkern. Auch um diese mit viel Unklarheit belastete Verantwortung zu klären, ist es wichtig, neu zu untersuchen, wie die Versöhnung durch Christus im Neuen Testament gemeint ist.

Ehe wir diese *Versöhnung durch Christus nach dem Neuen Testament* Frage an das Neue Testament stellen, ist eine Klärung des *deutschen Begriffes Versöhnung* nötig. „Versöhnung“ hat nämlich heute in der Umgangssprache einen anderen Sinn als in der Luther-Bibel und in unserer Dogmatik. In der Dogmatik wird bei uns vor allem seit dem 19. Jahrhundert unter dem Thema „Versöhnung“ gemeinhin die Bereinigung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch durch den sühnenden Opfertod Christi dargestellt. Die lateinisch formulierende alte Dogmatik bezeichnete dieses Thema gewöhnlich als *redemptio*, nur selten als *reconciliatio*.

Dieser Sinn des Wortes Versöhnung in der Dogmatik erklärt sich aus der Sprachgeschichte.¹ Das neuhighdeutsche Wort *versöhnen* ist aus dem mittelhighdeutschen *versuenen* hervorgegangen. Luther verwendete das Wort in der Form *versunen* oder *versünen*. Es bezeichnet in der Reformationszeit gleich dem bereits aufkommenden „versönen“ allgemein „die Wiederherstellung eines Rechtsverhältnisses“, des Friedens, durch „objektiven Ausgleich“. In diesem Sinn heißt es im Kirchenlied der Reformationszeit: „hat versöhnt des Vaters Zorn“. Demgemäß übersetzte Luther im Neuen Testament mit *versünen* zwei verschiedene griechische Wörter *katallássō* und *hiláskomai*. Die revidierte Lutherbibel setzte für beide „versöhnen“. In der neuhighdeutschen Umgangssprache bedeutet *versöhnen* jedoch lediglich, ein gestörtes gutes Verhältnis zwischen zwei Personen durch subjektive Zuwendung zueinander wiederherstellen. Diese Wortbedeutung deckt nicht mehr das zweite griechische Wort; dieses hat nämlich im Neuen Testament abgesehen von Lukas 18, 13 durchweg den Sinn „sühnen“, so das Verbum in Heb. 2, 17 und das Substantiv in 1. Joh. 2, 2; 4, 10. Dem neuhighdeutschen Wort „versöhnen“ entspricht im griechischen Neuen Testament lediglich *katallássō*. Es deckt auch nicht den dogmatischen Begriff „Versöhnung“; daher greifen die Systematiker seit dem 19. Jahrhundert verschiedentlich auf den archaischen Begriff „versöhnen“ zurück. (In der russischen Bibel besteht diese Schwierigkeit nicht; hier werden die beiden strittigen Begriffe mit verschiedenen Wörtern übersetzt, *katallássō* mit einem Wort, das am meisten dem deutschen „befrieden“ entspricht.)

Angesichts dieses Wortgebrauchs richten wir nicht die durch das dogmatische Thema „Versöhnung“ gestellten Sachfragen an das Neue Testament, sondern gehen von dem neutestamentlichen Begriff *katallássō* bzw. *katallagé* aus, der dem deutschen Wort „Versöhnung“ in seinem heutigen Sinn entspricht, ohne es genau zu decken. Wir wollen diesen Begriff nicht, wie es in Kittels ThW notwendig geschieht, isoliert für sich analysieren, sondern gerade auf seine Verbindung mit anderen Begriffen achten und dadurch die von ihm gemeinte Sache, Christi Heilswerk an der Welt in bestimmter Ausrichtung, zu erfassen suchen. Wir finden die Sache auf diesem Wege über die Begriffe klarer und zuverlässiger, als wenn wir das Neue Testament nach der von uns gemeinten Sache befragen und dadurch Gefahr laufen, es in einen

¹ Grimm, Deutsches Wörterbuch 12, 1, Leipzig 1956, Sp. 1350—1354.

Fragebogen zu zwängen.

Gehen wir in diesem Sinn von dem Leitbegriff *katallagé*, d. h. Versöhnung, aus und versuchen zuerst, einen Überblick über seine Verwendung im Neuen Testament und der damaligen Umwelt zu gewinnen, so erschließt sich ein umfassender Sachzusammenhang.

I. Versöhnung in der Welt des Neuen Testaments

Frage man, wo das Neue Testament von Versöhnung redet, so macht man eine überraschende Feststellung: während alle neutestamentlichen Zeugen z. B. das Wort Vergebung der Sünden wenigstens gelegentlich in den Mund nehmen, schweigen sie bis auf einen von Versöhnung. Der eine ist *Paulus*! Und auch er redet nur an fünf Stellen seiner Briefe von Versöhnung. Aber diese Stellen sind abgesehen von der kurzen Zwischenbemerkung Röm. 11, 15 Höhepunkte der Verkündigung. Das gilt von Röm. 5, 10 f. und 2. Kor. 5, 18—20 ebenso wie von Kol. 1, 19—23 und Eph. 2, 14—18.

Was das Wort „versöhnen“ an diesen Stellen philologisch bedeutet, ist am Kontext eindeutig abzulesen. Nach ihm wird durch die Versöhnung Feindschaft, nicht etwa Schuld, behoben (Röm. 5, 6—8; Eph. 2, 14). Demgemäß steht an drei der vier Stellen als Parallelbegriff *Friede*, und nicht Entspannung (Röm. 5, 1; Kol. 1, 20; Eph. 2, 14. 17 f.). Sich versöhnen bedeutet deshalb für Paulus, sich einem Verfeindeten zuwenden, um Frieden herzustellen. Er verwendet das Wort für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zunächst in der gleichen philologischen Bedeutung wie in 1. Kor. 7, 11 für die Wiedergewinnung des getrennten Gatten (vgl. Mt. 5, 25 *diallássein*). Die Vorstellung des Versühnens ist nirgends in dem Wort enthalten, und doch nimmt es durch die Art, wie die Versöhnung hier vollzogen wird, besondere Charakter an; das Subjekt, von dem die Versöhnung ausgeht, ist an allen Stellen Gott.

Was das Wort in dieser Anwendung bei Paulus aussagen will, tritt deutlicher hervor, wenn wir nach dem begriffs- und traditionsgeschichtlichen Hintergrund fragen: Wie kam Paulus dazu, Christi Heilswerk als Versöhnung zu kennzeichnen?

1. Hat man bereits vor Paulus in der hellenistischen oder in der atl.-jüdischen Welt von einer Versöhnung zwischen Gott und Mensch geredet?

In der hellenistischen Welt² werden die Verben *katallátein* und *diallátein* gleichsinnig in verschiedenen Bedeutungen, u. a. auch für versöhnen verwendet, aber so gut wie nie auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch angewendet.

Dagegen zeigen sich zwar nicht im Alten Testament, wohl aber im Judentum einige allerdings sehr bescheidene Ansätze: Die Septuaginta gebraucht das Wort selten. Sie entwickelt jedoch in einer späten Schrift, dem 2. Makk., mit einer gewissen Formelhaftigkeit die Aussage: Gott werde, wenn die Menschen ihn bitten, bzw. umkehren, seinen Zorn aufgeben und sich mit ihnen versöhnen, d. h. ihnen wieder gnädig sein: *katallageie hymín* (2. Makk. 1, 5; vgl. 7, 33; 8, 29; auch 5, 20). Das Wort in dieser Weise auf Gott anzuwenden, war dem griechisch sprechenden Judentum, aus dem Paulus stammt, anscheinend geläufig; denn diese Formel kehrt bei Josephus wieder (Ant. 6, 143).

Eine ähnliche Wendung findet sich in der Sprache der Rabbinen, und sie nennen daneben gelegentlich auch die Sühnung. Eine nicht datierbare Tosephta-Stelle³ sagt: „Die Gemeindeopfer

² Zum folgenden vgl. F. Büchsel, ThW I, 254.

³ T. Schegelim 1, 6 (174) nach Billerbeck III, 519.
Goppelt - Versöhnung durch Christus nach dem Neuen Testament

schaffen Versöhnung und Sühnung zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel.“ Für Versöhnung steht eine Form von *rizzah*, d. h. im rabbinischen Hebräisch: Begütigen, versöhnen, für Sühnung *kipper* sühnen.

Bemerkenswert ist noch, daß die Qumrantexte zwar nachdrücklich von einer Rechtfertigung *sola gratia*, aber nicht von Versöhnung reden.

So kennt das Judentum, aus dem Paulus herkommt, anders als das Alte Testament ein Reden von Versöhnung im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, aber es ist selten, unbetont und vor allem anders orientiert: Versöhnung ist das Gnädigwerden Gottes, das von Menschen veranlaßt wird. Sachlich gehört dieser Wortgebrauch in den Rahmen der atl.-jüdischen Vorstellungen über Sündenvergebung und Bundeserneuerung, denen wir hier nicht nachgehen können.⁴ Dieses spärliche Reden von Versöhnung in seiner jüdischen Umwelt hat Paulus sicher nicht veranlaßt, sondern es ihm höchstens erleichtert, Christi Werk als Versöhnung zu deuten. Lassen sich andere Ansätze für diese Aussagen ermitteln?

2. Redete man *im Urchristentum schon vor Paulus* von Versöhnung? Stilkritische und formgeschichtliche Analysen haben seit längerem zu der traditionsgeschichtlichen Vermutung geführt, daß die beiden Stellen über die Versöhnung im Kol. und im Eph. „Hymnen“ der hellenistischen Kirche verarbeiten. In Kol. 1, 12—20 soll, wie zuletzt angenommen wurde, ein Initiationslied, in Eph. 2, 14—18 ein Erlösungslied der hellenistischen Kirche zugrunde liegen.⁵ Neuerdings wurde weiter die — schwerlich zutreffende — Vermutung geäußert, daß auch in 2. Kor. 5, 19—21 „ein vorpaulinisches Hymnenstück“ verarbeitet sei.⁶ All dies ergab die Vermutung, Paulus habe die Deutung der Heilstat Christi als Versöhnung aus einer Tradition „hymnisch-liturgischen Charakters, also aus der Doxologie der hellenistischen Gemeinde“, übernommen.⁷

Diese Tradition aber soll, wie weiter gefolgt wird, letztlich in erheblichem Maße mythischen Ursprungs sein: das Römische Imperium war nämlich erfüllt von der *Idee der Pax Romana*: Augustus hatte Frieden, Sicherheit und soziale Wohlfahrt gebracht. Mit seiner Herrschaft sieht Vergil in der 4. Ekloge das goldene Zeitalter eines mythischen universalen Friedens unter den Menschen wie in der Natur anbrechen. Auf diese Weise wird eine das Imperium mythisch verklärende Reichsideologie erzeugt.⁸ Aus dieser Situation folgert die eben wiedergegebene Hypothese, die ersten christlichen Gemeinden in der hellenistischen Welt hätten im Überschwang der Geistbegabung diese mythische Erwartung enthusiastisch auf Christus als den Kosmokrator übertragen. Gegen diese Vermutung spricht jedoch bereits entscheidend die Verwendung des Wortes „versöhnen“. Vergleicht man nämlich Vergils Ekloge und verwandte Texte mit den Hymnen in Kol. 1 und Eph. 2, so ist zwar hier und dort von einer universalen, endzeitlichen Befriedung durch einen neuen Herrscher die Rede. Aber in jenen Texten der hellenistischen Herrscherverehrung fehlt genau das hier in der Mitte stehende Schlüsselwort: Versöhnung im Sinne von *katallagé*!

Es fehlt nicht zufällig; *dort wird der universale Friede nicht durch Versöhnung*, sondern durch die überlegene Staatskunst, deren sich Augustus in seinen *Res Gestae* rühmt, in Verbindung mit einem Mechanismus der Vorsehung und der mythischen Umwandlung der Verhäl-

⁴ Zuletzt: Klaus Koch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, *Ev. Theol.* 26 (1966), S. 217—239.

⁵ Gottfried Schille, Frühchristliche Hymnen, Berlin 1965, S. 24—31. 81 f.

⁶ Ernst Käsemann Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament“, in: Zeit und Geschichte, Festschrift für R. Bultmann, Tübingen 1964, S. 49 f.

⁷ Käsemann, ebd. S. 48 f.

⁸ C. K. Barrett, Die Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen 1959, Seiten 19—21.

nisse herbeigeführt.⁹ Demgegenüber kann der kosmische Friede durch Versöhnung nur erwartet werden, wo Gott dem Menschen als Person begegnet und ihn dadurch zur Person macht. Die hellenistische Welt aber kennt Gott nur als das Göttliche, das als Kraft und als Ordnungsprinzip den Kosmos durchwaltet und als Inspiration aus göttlichen Menschen spricht. Die hellenistischen Schriftsteller pflegen unpersönlich neutral von dem *theion*, dem Göttlichen, der *theia physis* oder der *theia dynamis* zu reden. Diese Ausdrucksweise war so beliebt, daß sie auch in die Literatur des hellenistischen Judentums, vor allem in die späteren Schriften der Septuaginta, voran das 4. Makk.-Buch, und natürlich bei Josephus und Philo eindrang.¹⁰ Daselbe Eindringen beobachten wir in der spätesten Schrift des Neuen Testaments, in 2. Petr. 1, 3 f., und seit den apostolischen Vätern bei den Kirchenvätern, — ohne daß dadurch die Personalität Gottes preisgegeben würde. Dennoch ist es bemerkenswert, daß das Neue Testament abgesehen von dieser einen Stelle, 2. Petr. 1, 3 f., die Worte *theios* und *theiotes* vermeidet und sie nur anwendet, wenn die Gottesvorstellung der Heiden gemeint ist (Apg. 17, 29; Röm. 1, 20). Der Gott des Neuen Testaments ist der streng personhafte Gott des Alten Testaments; er gibt den Menschen nicht Orakel, „er gibt ihnen sein Wort“, so daß eine Partnerschaft entsteht, die einer Ehe zwischen zwei Menschen verglichen werden kann (Röm. 3, 2—5). Nur wenn man Gott so personhaft sieht, kann man in der Weise unserer Paulusstellen von Versöhnung zwischen Gott und Mensch reden. Wenn Paulus den Begriff Versöhnung mit der hellenistischen Botschaft vom kosmischen Frieden wie mit der atl.-jüdischen von der Rechtfertigung verbindet, dann scheidet er den Frieden von der Friedensideologie des Hellenismus und die Rechtfertigung von der *iustificatio sola gratia sub lege* in Qumran!

Nach diesen Beobachtungen ist es sehr unwahrscheinlich, daß man *in der Urkirche* schon vor Paulus von der Versöhnung durch Christus redete. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Paulus selbst zuerst Christi Werk als Versöhnung gedeutet; das Wort findet sich nicht zufällig in der ganzen christlichen Literatur des 1. Jh. nur bei ihm.¹¹ Es entspricht seiner Art, Christi Heils-
wirken streng als Wirken Gottes zu sehen.

3. Die urchristliche Tradition hat ihm nicht den Begriff, wohl aber *den sachlichen Ansatz* zu dieser Deutung gegeben. Es ist, wie hier nur thetisch resümiert werden kann, der Skopus der synoptischen Überlieferung über *Jesu Erdenwirken*, daß Jesus nicht als Prophet den Menschen Heil, Vergebung, Anteil am Reich Gottes zugesprochen hat, sondern an Gottes Statt in Person den Sündern seine und damit Gottes vergebende, heilvolle Gemeinschaft gewährte. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn deutet den Beteiligten verkündigend, was geschieht, wenn Jesus einem Zachäus seine Gemeinschaft gewährt oder einen Levi in seine Nachfolge ruft. Jesus übt selbst den uneingeschränkten, auch den Feind Gottes einschließenden Liebeserweis, den er in der Bergpredigt fordert (Mt. 5, 44 f.); er gibt nicht nur etwas, sondern sich selbst. Seine Selbstdarbietung zur Gemeinschaft ist aufgenommen, wenn der Mensch sie von Gott her annimmt, d. h. glaubt, bzw. wenn er nachfolgt. Diese Vergebung Gottes aber entzieht sich dem Menschen, wenn er seinem Nächsten nicht vergibt; dieser Friede mit Gott ent-schwindet, wenn der Mensch nicht Frieden mit seinem Nächsten macht. Das schärfen das Gleichnis vom Schalksknecht und eine Reihe von Logien ein (Mt. 18, 23—35; 5, 23; 6, 12. 14 f.). Der Bruder des verlorenen Sohnes würde in das Sohnesverhältnis zum Vater heimkehren, wenn er sich über die Heimkehr des Bruders mitfreuen könnte (Lk. 15, 32).

So vollzog sich in Jesu Erdenwirken in räumlich-zeitlicher Beschränkung ein Gemeinschaftsstiften zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen, das in seiner Struktur genau dem entspricht, was bei Paulus als Versöhnung bezeichnet wird. Es würde historischem Denken

⁹ Barrett, ebd. S. 12—17.

¹⁰ Hermann Kleinknecht, ThW III, 122 f.

¹¹ In den Schriften der apostolischen Vätern fehlen die Begriffe *katalláso* und *katallagé* ganz.

widersprechen, hier eine einzigartige sachliche Entsprechung festzustellen und einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zu leugnen. Jesu Erdenwirken wird jedoch in keiner neutestamentlichen Schrift anders als auf Kreuz und Auferstehung hin und von ihnen her gesehen. So geht auch Paulus nicht unmittelbar von dieser Überlieferung über Jesu Erdenwirken aus, sondern von dem Urbekenntnis der ersten Zeugen, in dem Jesu ganzer Erdenweg auf Grund der Ostererfahrung gemäß den Abendmahlseinsetzungsworten und anderen Selbstzeugnissen Jesu zusammengefaßt wird: „Christus ist gestorben für uns, als wir noch Sünder waren“ (Röm. 5, 8; vgl. 1. Kor. 15, 3—5) bzw.: „Er ist gestorben für alle“, d. h. für die ganze Menschheit (vgl. 2. Kor. 5, 14 f.; Mk. 14, 24; 1. Kor. 11, 24 f.). Dieses „Für alle“ bedeutet im Bekenntnis: Jesu Sterben war stellvertretende Sühne zugunsten aller. Diesem „Für alle“ entnimmt Paulus einmal nur das „Zugunsten“ und deutet es als Liebeserweis Gottes, mit dem er sich der Welt zuwendet, um Versöhnung zu stiften (Röm. 5, 6—8. 10); ein ander Mal entnimmt er ihm zugleich die stellvertretende Sühne und deutet es als rechtfertigende Erweisung der Gerechtigkeit Gottes (Röm. 3, 25 f.).

So wird durch die Frage der historischen Herkunft der paulinischen Aussagen über die Versöhnung sichtbar, wo sie ihren Platz im Leben haben: Inmitten der Pax Romana und ihrer ideologischen Verherrlichung kündigt Paulus auf Grund des urchristlichen Bekenntnisses von Jesu Sterben für alle den wahren Frieden für die Welt an. Er kommt durch die Versöhnung. Die Versöhnung durch Christus ist der Schlüssel zum eigentlichen Frieden. Wie sieht dieser Schlüssel aus? Wie geschieht die Versöhnung, die die neue Welt des Friedens erschließt? Das soll nun in der zweiten Hälfte unseres Referats ausgeführt werden

II. Versöhnung durch Christus

Wie die Versöhnung geschieht, wird deutlich, wenn Paulus die Versöhnung mit der Rechtfertigung und mit dem Frieden verbindet.

1. Versöhnung als Rechtfertigung.

In den beiden genuin paulinischen Stellen Röm. 5 und 2. Kor. 5 verbindet Paulus die Versöhnung mit der Rechtfertigung. In Röm. 5 führt er von der Rechtfertigung (5, 1 a) zur Versöhnung (5, 1 b. 10) und in 2. Kor. 5 umgekehrt von der Versöhnung (5, 18—20) zur Rechtfertigung (5, 21). Beide Begriffe beschreiben offensichtlich denselben Vorgang, das Heilwerden des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Sie werden nämlich in einer Reihe von Aussagen parallel zueinander gebraucht. Die Aussage über die Versöhnung in Röm. 5, 10 geht nach Form und Inhalt der über die Rechtfertigung in Röm 5, 9 parallel. Der Dienst am Evangelium kann Dienst der Versöhnung oder Dienst der Rechtfertigung genannt werden (2. Kor. 3, 9; 5, 18). Die beiden Begriffe entwickeln zwei Vorstellungszusammenhänge, die das Heilswiderfahrnis in menschlichen Bildern beschreiben. Die Rechtfertigung, *dikaiosis* bzw. *dikaiοūn*, deutet das Gottesverhältnis von dem rechtlichen Charakter des alttestamentlichen Gottesbundes her (vgl. Röm. 3, 2—6): Sie geht aus von der Erweisung „der Gerechtigkeit Gottes“, die „die Verurteilung“ des „Ungerechten“ aufhebt und ihn zum „Gerechten“ macht. Die Versöhnung deutet das Gottesverhältnis von dem alttestamentlichen Gottesbund als erwählender Liebe her (vgl. Röm. 9, 11. 13; Kol. 2, 12): sie geht aus von der Erweisung „der Liebe Gottes“, die aus „dem Feinde Gottes“ einen macht, „der Frieden mit Gott“ hat. Und doch sind diese beiden Vorstellungszusammenhänge nicht nur auswechselbare Bilder. Mit ihrer Hilfe bringt Paulus je besondere Seiten des Heilswiderfahrnisses zur Sprache.

a) Die besondere Aussage der Rechtfertigung:

Mit Hilfe der *Rechtfertigung* bringt Paulus zum Ausdruck, daß sich in Christus der Gott des Goppelt - Versöhnung durch Christus nach dem Neuen Testament

Alten Testaments, getreu seiner Zusage handelnd, geradezu rechtlich an den Menschen bindet und ihn zu seinem Bundespartner macht. Die Botschaft von der Rechtfertigung erfaßt den Kern des Verhältnisses Gottes zum Menschen und den Menschen inmitten der Masse der Menschheit als verantwortlichen Einzelnen Gott gegenüber.

Die Vorstellung „Rechtfertigung“ erfaßt die Tiefe des Gottesverhältnisses, wenn sie das Unheil des Menschen, seine Verfallenheit an die Sünde und an das Sterben, als Gottes Verurteilung kennzeichnet (Röm. 5, 18 f.; 8, 1 f.) und alles Heil von Gottes Gerechtigkeit, d. h. dem Stehen Gottes zu seiner Zusage (Röm. 3, 2; 9, 6), der Erweisung seiner Verheißenungs- und Bundestreue erwartet (Röm. 3, 3—6; 9, 4 f.). Gottes Gerechtigkeit ist für Paulus gerade nicht, wie man in neuerer Zeit mehrfach sagte,¹² allgemein seine Treue zu seiner Schöpfung, sondern die Treue zu der vom Alten Testament bezeugten Zusage; Sie ist gerade als solche universal; denn die Abraham gegebene Verheibung umschließt „alle Völker“ (Röm. 4, 16 f.). Gottes Zusage ist für Paulus der Ansatz seines Glaubens und Denkens. Röm. 9, 6: „Es ist aber nicht möglich, daß Gottes Wort hinfällig geworden sei.“ Christus aber ist das Ja Gottes zu all seinen Verheißenungen (2. Kor. 1, 20), die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes in Person (1. Kor. 1, 30).

Christus ist dies letztlich *durch sein Sterben*; nur aus diesem Zusammenhang erschließt sich der eigentliche Sinn des Kreuzes: „Ihn“, nämlich den Gekreuzigten, „hat Gott öffentlich hingestellt als Sühnedekel ... durch sein Blut zur Erweisung seiner Gerechtigkeit“ (Röm. 3, 25). Das Wort vom *hilastérion* ... *en tō autū haimati* erinnert jeden bibelkundigen Hörer unmittelbar an Lev. 16.¹³ Im Sterben Jesu hat Gott endgültig gemäß der aus Lev. 16 sprechenden Heilsordnung, also gemäß seiner Zusage, Heil gewirkt. Der Karfreitag war der eschatologische „Tag der Sühnung“ und als solcher die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes. Wenn des Menschen Unheil in seiner Tiefe Verurteilung ist und das Heil rechtliche Selbstbindung Gottes an den Menschen, dann ist das Kreuz in seiner Tiefe *Versöhnung*. Das Sterben Jesu ist dies selbstverständlich nur als Sterben auf die Auferstehung hin (Röm. 4, 25). So bezieht Paulus die *Versöhnung* in die *Rechtfertigung* ein. Die Sühne ist nun nicht mehr, wie es oft in der historischen Exegese erscheint, ein isoliertes jüdisches Motiv, das auf Jesu Sterben angewendet wird, und nicht mehr, wie oft in der Dogmatik, eine objektive Vorgabe; sie ist hier vielmehr die Art des eschatologischen Hervortretens Gottes, die es als Erweisung seiner Gerechtigkeit qualifiziert.

Weil die Rechtfertigung die Tiefe des Christusgeschehens erfaßt, führt Paulus in 2. Kor. 5 die Botschaft von der Versöhnung (5, 18—20) zu dieser Mitte hin und erklärt in 5, 21: Gott „hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes durch ihn würden“. Das Gotteshandeln, das ihn sühnend und stellvertretend den Tod des Sünder sterben ließ, begegnet uns als die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes. Sie *macht uns gerecht*, sie rechtfertigt; d. h. sie verleiht nicht eine Qualität, sondern stellt in eine personhafte Relation. Sie setzt den Glaubenden als Bundespartner Gottes. Sie versieht den Menschen nicht mit dem Etikett: „gerecht“, das er für wahr halten soll; sie weist ihm einen Platz am Tische

¹² Ernst Käsemann, Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, 2. Bd., Göttingen 1964, S. 181—193, und Peter Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen 1965, S. 89 f.; zur Diskussion vgl. K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus, Münster 1967.

¹³ Friedrich Büchsel, ThW III, S. 320—324 Demgegenüber will G. Fitzer, Der Ort der Versöhnung nach Paulus, Theol. Zeitschrift 22 (1966), S. 167—173 übersetzen: „Gott hat Jesus voreilig zum Ort der Gnade gesetzt, im gewaltsamen Tod zum Erweis seiner Gerechtigkeit ...“ (S. 183). Wenn jedoch, wie hier vorausgesetzt wird, an Lev. 16 gedacht ist, müssen *hilastérion* und *en tō autū haimati* verbunden werden. Der Gekreuzigte ist dann mit der Stätte der gnädigen Gegenwart Gottes verglichen, an der Gott das sühnende Blut entgegennimmt. Der „Versöhnungstag“ ist für das Alte Testament *jom hakippurim*, nach der LXX *heméra exhilasmû*, der Tag der Sühnung (Lev. 23, 27; vgl. 16, 30; 25, 9). Dieses Verständnis von Lev. 16 wird im Judentum festgehalten (Billerb. II, 165. 179—185) und in Heb. 9, 7. 12 f. vorausgesetzt.

Gottes zu, den einzunehmen, um zu leben, glauben bedeutet. In Qumran ist die Gerechtigkeit Gottes eine Macht, die *sola gratia* Kraft zur Erfüllung des radikalisierten Gesetzes vermittelt, und zugleich die Gabe, die das Versagen deckt.¹⁴ Paulus bezieht die Rechtfertigung nicht auf das Gesetz, sondern auf den Glauben. Für ihn bedeutet Rechtfertigung: Gott schafft sich den Glaubenden als Partner. Deshalb kann und muß er die Rechtfertigung umgekehrt durch die *Versöhnung* erläutern, während dieser Begriff in Qumran nicht zufällig fehlt, b) Die besondere Aussage der Versöhnung.

In Röm. 5 führt Paulus von der Rechtfertigung, die vorher in 3, 21 — 4, 25 verkündigt wurde, zur *Versöhnung*: „Gerechtfertigt nun aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus“ (Röm. 5, 1). Dieser Friede ist, wie anschließend in 5, 6—8. 10 f. erklärt wird, durch die Versöhnung zustande gekommen. Besagt die Rechtfertigung, daß Gott in Christus den verantwortlichen Einzelnen will, so die Versöhnung, daß er das Herz des Menschen will: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen ...“ (Röm. 5, 5). Und doch besagt gerade sie zugleich, daß er nicht lediglich den Seelenfrieden des Einzelnen oder eines Konventikels will, sondern den Frieden der Welt. Deckte die Rechtfertigung die Tiefe des Geschehens zwischen Gott und Mensch als rechtliche Verbindlichkeit auf, so erschließt die Versöhnung seine kosmische Weite. Wie dort das Wort von der eschatologischen Versöhnung (Röm. 3, 25 f.) den zentralen Ansatz bildet, so hier das — nicht minder theozentrisch formulierte — vom eschatologischen Friedensschluß (2. Kor. 5, 19): „Gott war in Christus als einer, der die Welt mit sich versöhnte.“ Nicht zufällig wird bei Paulus nie gesagt: Gott hat die Welt gerechtfertigt; denn Rechtfertigung meint die Setzung einer rechtlichen Relation durch Schaffung des Glaubens. Dagegen kann gesagt werden: Gott hat sich in Jesu Sterben mit einem universalen Liebeserweis der feindlich gegen ihn stehenden Menschheit zugewandt, noch ehe sie davon weiß.

Dieser Liebeserweis, die Versöhnung, ist für Paulus *im Sterben Jesu geschehen*, das wird in Röm. 5, 10 ausdrücklich gesagt: „Versöhnt durch den Tod seines Sohnes.“ Jesu Sterben hatte allerdings nur deshalb diese Bedeutung, weil es das Sterben des Mensch gewordenen Sohnes Gottes war, der im Unterschied zu allen anderen gehorsam war (Röm. 8, 3f.; Phil. 2, 6--9). Die *Inkarnation* ist für Paulus die Vorbereitung, aber noch nicht der Vollzug der Versöhnung. (Auch Joh. 3, 16 ist nicht anders gemeint.) Dieses Sterben nun war Gottes universale Versöhnungstat; denn es war nach Jesu Selbstzeugnis und nach dem Osterkerygma ein Sterben für alle (Mk. 10, 44 f.; 14, 24; vgl. 1. Kor. 11, 24 f.; 15, 3—5). Aus diesem „Für alle“ folgt: „Wenn Christus, als wir noch Sünder waren, für uns starb, erweist Gott seine Liebe zu uns“ (Röm. 5, 8). Daß das Sterben Jesu Gottes Liebeserweis nicht nur allgemein als seine Zuwendung zur Welt, sondern speziell als sühnende Tilgung der Sünde war (vgl. 2. Kor. 5, 19 b), wird in diesem Vorstellungszusammenhang nicht ausgeführt. Hier wird nur betont: Durch diese Liebestat nimmt Gott die noch feindlich gegen ihn stehende Menschheit in seine Gemeinschaft auf: „er versöhnt sie mit sich“ (2. Kor. 5, 19), seine Liebe umfängt sie.

Aber in welchem Sinn ist dies *für die Menschheit wirklich*? Paulus erklärt: Gott hat mit der Versöhnungstat zugleich die *diakonía tēs katallagēs*, den Dienst der Versöhnung, bzw. den *lógos tēs katallagēs*, das Wort der Versöhnung, gesetzt (2. Kor. 5, 18 f.). Diese Aussage kann man geradezu historisch verstehen: In den Ostererscheinungen wurde das Apostolat begründet, das die Versöhnung verkündigt (1. Kor. 15, 3—8). Das war die Stiftung des kirchlichen Amtes. Das kirchliche Amt hat die verborgen im Kreuz vor Jerusalem geschehene Versöhnung nicht etwa nur bekanntzugeben, sondern in der Welt durchzusetzen. „So sind wir Botschafter an Christi Statt, indem Gott durch uns aufruft; so bitten wir an Christi Statt: Lasset

¹⁴ Vgl. Jürgen Becker, Das Heil Gottes, Göttingen 1964, S. 115—126. 149—155; Stuhlmacher, a. a. O. (Anm. 10), S. 148—167.

euch versöhnen mit Gott“ (2. Kor. 5, 20). Versöhnt ist, wer, wie vorher in 5, 17 gesagt wurde, *en Christō*, in Christus ist. In Christus ist, wer durch die Taufe in den Leib Christi, die Kirche, eingegliedert ist und diese Existenz aus Glauben als „neues Geschöpf“ lebt.

Für den Versöhnten aber sind die alte Welt und der alte Mensch nicht einfach entschwunden. Gerade der Glaubende, der Versöhnte, sieht das Zornes- geschehen, das Paulus in Röm. 1, 18 — 3, 20 und weiter in 7, 7—25 entwickelt. Röm. 7 redet, wie die Exegese heute ziemlich einhellig annimmt, von dem alten Menschen, wie ihn der Glaube rückblickend sieht. Dieser alte Mensch ist nach Röm. 6, 6 auch für den Glaubenden, ja gerade für ihn immer wieder virulent. Die Getauften müssen immer aufs neue aufgerufen werden, das Alte für tot zu erachten (Röm. 6, 11). Nach Röm. 1, 18 tritt das Zorneswirken Gottes gerade zugleich mit der Offenbarung seiner Gerechtigkeit als endzeitliches Geschehen hervor und wird daher zugleich mit ihm wahrgenommen. Dieses Zorneswirken trifft eine Menschheit, die, ob sie es weiß oder nicht, im Widerstreit zu ihrem Schöpfer und daher im Widerstreit untereinander lebt (Röm. 5, 10; Kol. 1, 21). In ihr ist das Verhältnis zu Gott und daher auch das Verstehen des Mitmenschen „vom Fleisch“ bestimmt, das sich, gerade weil es zum Sterben bestimmt ist, selbst behaupten will (Röm. 8, 6—8; vgl. 7, 14; 2. Kor. 5, 16). Gottes Zorn gibt den Menschen diesem Widerstreit, der Sünde, dahin und wird endgültig im Gericht nach dem Gesetz wirksam (Röm. 1, 24. 26. 28; 2, 4—11). Gott steht gegen den Menschen und stößt ihn von sich.

Was bedeutet angesichts dieser Wirklichkeit des Zornes, die die Wirklichkeit unseres alten Menschen wie unserer Welt ist, der *große Indikativ*: „*Gott hat die Welt mit sich versöhnt*“? Er will jedenfalls nicht im Sinn einer Aufklärung sagen: Gottes Zorn ist nur der Angsttraum des bösen Gewissens, Gott ist in Wirklichkeit der liebende Vater. Er ist ebensowenig im Sinn der apokalyptischen Äonenvorstellung gemeint; er will nicht sagen: Die Weltzeit, die unter Gottes Zorn stand, ist vergangen; seit Ostern ist die Welt zuständig und vorfindlich von der Versöhnung geprägt. Beides würde der Wirklichkeit unserer Welt wie dem Evangelium widersprechen.

Die Frage, wie der Indikativ gemeint ist, verbindet sich gegenwärtig mehrfach mit der Diskussion um die *Herrschaft Christi*. Es wird öfter erklärt: Ostern bzw. die Taufe bedeuten einen Herrschaftswechsel. Das ist sicher richtig; aber man muß erklären, in welchem Sinn Christi Herrschaft nunmehr aufgerichtet ist. Christus wird nicht in der Weise Herr der Welt wie der römische Kaiser. Der Kaiser wurde in Rom inthronisiert; darauf wurde seine Inthronisation in allen Provinzen proklamiert und dadurch alle zur Akklamation verpflichtet. Dieses Wort der Proklamation war Macht, weil hinter ihm nicht nur die Macht der Legionen, sondern das Ordensprinzip stand, von dem die Welt lebte. Kann man das Evangelium von der Herrschaft Christi mit dieser Proklamation vergleichen? Das Evangelium verkündigt nicht nur einen anderen Namen als Herr der Welt, sondern eine Herrschaft anderer Art und hat deshalb selbst anderen Charakter. Deshalb erläutert Paulus die urchristliche Botschaft von der Herrschaft Christi eben durch die Begriffe Rechtfertigung und Versöhnung. Christus ist deshalb *Herr* der Welt, weil Gott sie durch ihn mit sich versöhnt hat, und er wird ihr *Herr*, wenn sie sich durch das Evangelium und den Glauben mit ihm versöhnen läßt.

Diese beiden Sätze, 2. Kor. 5, 18 und 20, verhalten sich nicht wie Anfang und Fortgang, beide meinen vielmehr das Ganze. Man kann z. B. den ersten Satz nicht umschreiben: „Er war dabei, die Welt mit sich zu versöhnen“, und erklären: diese Handlung erreiche erst ihren Abschluß, die Welt dürfe noch nicht versöhnt genannt werden.¹⁵ Nein, die Welt ist schon versöhnt! Aber dies will nicht sagen, daß der Äon des Friedens den des Widerstreites bereits abgelöst hätte; diese apokalyptische Erklärung wäre Enthusiasmus. Die Aussage ist kerygma-

¹⁵ Friedrich Büchsel, ThW. I, 257.

tischer Indikativ: Sie verkündigt, *was Gott* in Jesu Sterben und Auferstehen *verborgen auf Glauben hin getan und gesetzt hat*. Die Aussage: Gott hat die Welt mit sich versöhnt, gilt in demselben Sinn wie der Satz: Jeder Getaufte ist mit Christus gestorben, um mit ihm zu leben (Röm. 6, 3—10). Das Neue ist nicht als Überwelt gegenwärtig, über die Bescheid gesagt und die einsichtig anerkannt wird, sondern als Gottes Zuwendung zur Welt, die im Glauben aufgenommen werden will. Das Reden im Indikativ und Imperativ ist spezifischer Ausdruck der Kreuzestheologie, die auf Glauben abzielt. Der Indikativ sagt, was Gott gesetzt hat, aber was gerade nicht im Weltbestand aufweisbar ist, sondern nur entgegen dem Augenschein verkündigt und geglaubt werden kann als das Werk des Gottes, der das Nicht- Seiende ins Dasein ruft, der den Sünder rechtfertigt, den Feind mit sich versöhnt und die Toten lebendig macht. Der Indikativ sagt: Gott hat es getan, der Imperativ: Er will es durch euch tun. Der Imperativ ruft als Wort Gottes zum Glaubensgehorsam.

Paulus versucht nun nicht spekulierend und objektivierend zu erklären, wie sich diese Erweiterung der Liebe Gottes sachlich, insbesondere zeitlich, zur Bekundung seines Zornes verhalte. Er bringt die Wörter *Versöhnung und Zorn* nie direkt zusammen. Er verkündigt die Versöhnungstat Gottes und ruft alle auf, sich mit Gott versöhnen und dadurch aus dem Zorn retten zu lassen. Für den Glauben ist der Zorn gerade nicht entchwunden, er sieht ihn mehr als jeder andere Mensch, aber der Glaube findet allen Bekundungen des Zornes gegenüber, auch gegenüber dem Zorn des Endgerichtes, das große Dennoch: Nichts „kann uns scheiden von der Liebe Gottes“ (Röm. 8, 38 f.). In dieser Weise, als Gewißheit, nicht als Sicherheit, ist mitten in der Anfechtung und mitten unter den Zeichen des Zornes das Heil für den Glauben da: „Denn wenn wir, als wir Feinde waren, mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, um wieviel mehr werden wir als Versöhrte durch sein Leben aus dem Zorn (des Endgerichtes) gerettet werden“ (Röm. 5, 9 f.).

Weil die Versöhnung verborgen durch Kreuz und Auferstehung geschehen ist, kann sie immer nur als Ruf zum Glauben verkündigt, aber nicht zu einem weltanschaulichen Prinzip gemacht werden, das unabhängig vom Glauben in der Welt gelten soll. Und doch meint die Versöhnung nach Paulus nicht nur das Herz des Menschen (Röm. 5, 6—8), sondern den *Frieden des Kosmos*. Die Liebe Gottes macht das Herz, d. h. das Denken und Wollen des Menschen, neu, damit die Welt neu werde. Diese Beziehung der Versöhnung auf den kosmischen Frieden wird im Kol.- und Eph.-Brief zum sachlichen Skopus.

2. *Versöhnung als Friede für den Kosmos* (Kol. 1 und Eph. 2).

Die Ausrichtung der Versöhnung auf den *kosmischen Frieden* ist im Kol.- und im Eph.-Brief — ebenso wie im Röm.-Brief ihre Beziehung auf die Rechtfertigung — nicht das unmittelbare Thema der Ausführungen, wohl aber ihr sachlicher Skopus. Kol. 1 redet von Versöhnung, um in Auseinandersetzung mit der Gnosis entgegen allem Dualismus das All für Christus in Anspruch zu nehmen. Eph. 2 redet von ihr um des Mysteriums der Kirche willen, die die neue Menschheit aus Juden und Heiden darstellt. An beiden Stellen wird die Versöhnung in der plerophoren Sprache eines Hymnus verkündigt. Wahrscheinlich verwendet Paulus hymnische Formulierungen, in denen die Gemeinde seine Botschaft von der Versöhnung aufgenommen hat. Die hymnische Formulierung erweckt, wie wir sahen, den Eindruck, hier rede ein enthusiastischer Perfektionismus. Daher sind zuerst die Aussagen über die vollzogene Versöhnung des Alls zu klären.

a) Die geschehene Versöhnung als Stiftung des Friedens.

In Kol. 1, 20 wird in gehobener Sprache doxologisch bekannt: Es gefiel Gott, „durch ihn“, nämlich durch Christus, „*das All zu versöhnen* auf ihn hin, indem er Frieden machte durch

das Blut seines Kreuzes, durch ihn (zu versöhnen) alles, sei es, was auf Erden, sei es, was im Himmel ist“. Diese gefüllten Sätze weiten, was 2. Kor. 5, 18 f. von der Menschheit sagte, auf die ganze Schöpfung aus. Wie nach der vorhergehenden Strophe des Hymnus, Kol. 1, 15—17, das All durch Christus geschaffen ist, auch die kosmischen Mächte, so ist es nach dieser durch ihn versöhnt. In 2. Kor. 5, 18 wurde die Versöhnung im Nachsatz als „Nicht-Zurechnen der Sünde“ erläutert, hier als „Frieden-Stiften“. Die Versöhnung des Alls und das Frieden-Stiften sind hier nicht anders als die Versöhnung der Menschheit in 2. Kor. 5 als kerygmatische Indikative gemeint.¹⁶ Gewiß folgt diesem Indikativ hier nicht wie dort der Imperativ. Das ist nicht möglich; denn die außermenschliche Kreatur kann nicht zum Glauben gerufen werden. Wohl aber wird hier in Kol. 1, 21—23 die Gemeinde aufgerufen, die ihr widerfahrene Versöhnung durch Glauben in der Welt zu bewähren. Der Friede, der durch Jesu Sterben für die ganze Welt kam, ist also kein ideeller oder mythischer Weltzustand, über den die Menschen nur aufgeklärt werden müßten, sondern eine Stiftung Gottes, die wirklich ist, weil sie vor ihm gilt. Versöhnung und Friede sind auch hier nicht weltanschauliche Prinzipien, die unabhängig vom Glauben in der Welt wirksam werden, sondern Gottes verborgene Setzung, die als Ruf zum Glaubensgehorsam verkündigt wird. Glaube bedeutet, dieser' von Gott durch Christi Sterben und Auferstehen gesetzten Wirklichkeit gemäß leben.

b) Der aus Glauben zu lebende Friede

Der Kol.-Brief will durch die kosmische Ausweitung der Versöhnung die Vorstellung abweisen, die eine judaistische Gnosis in der Gemeinde von Kolossae verbreitet, nämlich daß kosmischen Mächten neben Christus eigenständige Bedeutung zukomme und die ihnen entsprechende Eigengesetzlichkeit der Welt auch für die Christen bestimmt sei. Auf Grund der Botschaft von der universalen Versöhnung sollen die Glaubenden in der Welt die Gewißheit leben daß keine Macht in Natur und Geschichte und keine Gesetzlichkeit gegenüber der Versöhnung durch Christus eigenständige Bedeutung behält (Kol. 2).

Diese Gewißheit macht für den Glaubenden *das geschichtliche Leben* jedoch gerade nicht gleichgültig, sondern verpflichtet ihn, sich ihm einzufügen. Das Leben des Glaubenden, des neuen Menschen, für den nicht nur das Böse und das Sterben, sondern auch die Lebensordnungen der alten Menschheit überwunden sind (Kol. 3, 9—11), gewinnt soziologisch Gestalt in der Gemeinde, und nicht nur in ihr, sondern auch in einem neuen Verhältnis zum Nächsten und selbst in einem neuen Engagement in den Lebensformen der Gesellschaft, reformatorisch geredet in den weltlichen Ständen (Kol. 3, 12 — 4, 1). Nicht zufällig läuft die Paränese des Kol.-Briefes aus in die „Haustafel“ 3, 18 — 4, 1. Siebenmal wird in dieser kurzen Haustafel durch Hinweis auf den Herm begründet, daß die Glaubenden sich den weltlichen Ständen, Ehe, Familie, Arbeitsverhältnis einfügen sollen. Diese auf den ersten Blick überraschende Begründung erklärt sich aus den indikativen Aussagen des Hymnus in Kol. 1: Eben weil das All von Gott durch Christus und auf Christus hin geschaffen ist und durch Christus bereits geltungshaft mit Gott versöhnt ist, sollen sich die Glaubenden „um des Herrn willen“ den Ständen dieser Welt einfügen. Die neue Motivierung gibt dem Verhalten auch neue Gestalt, ohne die Struktur des geschichtlichen Lebens aufzulösen. Die Auswirkung dieses Verhaltens läßt die Haustafel des Kol.-Briefes noch nicht erkennen. Aber schon bald nachher wird sichtbar: Das neue Verhalten in der Gesellschaft führt zum Konflikt, so kennzeichnet der 1. Petr.-Brief die Situation (2, 11 — 3, 7), und weiter zur Ausstoßung der Christen aus der Gesellschaft, so sieht es die Prophetie der Offenbarung (Off. 13), — aber auch zu einer Wandlung gesellschaftlicher Formen, das sehen wir über das Neue Testament hinaus nach einem weiten

¹⁶ Diskussion und Begründung bei Leonhard Goppelt. Die Herrschaft Christi und die Welt nach dem Neuen Testament, Luth. Rundschau 17 (1967), S. 35—40.

Weg der Kirche in der Geschichte.

Wie nimmt auf diese Weise der mit *der Versöhnung gesetzte Friede in der Welt Gestalt an?*
Wir finden drei Antworten:

1. Kol. 3, 15 mahnt: „Der Friede Christi walte in euren Herzen, zu welchem ihr berufen würdet in einem Leib“ (vgl. Phil. 4, 7). Wer „Frieden mit Gott hat“ (Röm. 5, 1—4), kann für sich bekennen: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges ... noch eine andere Kreatur uns von der Liebe Gottes scheiden kann, die in Christus Jesus, unserem Herrn, ist“ (Röm 8, 39). Wie wenig dieser Friede im Herzen ein Zustand ist, bekundet der paränetische Charakter von Kol. 3, 15: Der Friede Christi bleibt immer gleich der Gerechtigkeit die fremde Gabe, zu der wir berufen sind. Die Berufung des Einzelnen zum Frieden aber geschah zugleich als Berufung „in den Leib“. Daraus folgt das Nächste. 2. Eph. 2, 14—18 bekennt *die Gemeinde*: „Christus ist unser Friede“; denn er hat den Riß zwischen der oberen und unteren Welt wie auch unter den Menschen geheilt. Das Gesetz ließ den Riß zwischen Israel und Gott wie zwischen Israel und den Heiden aufklaffen und zum Widerstreit werden, weil es der Selbstbehauptung, dem Für-sich-sein-Wollen des Menschen dienstbar ist. Wer durch die Taufe Christus zugeeignet ist, ist in ein Füreinander gestellt: Was den Widerstreit unter den Menschen hervorruft, gilt für ihn nicht mehr, es ist durch Neues aufgehoben. Abgetan ist nicht nur die Feindschaft, sondern auch die Unordnung, die entsteht, weil jeder auf seinen Weg sieht (1. Kor. 14, 33). Und doch muß die Gemeinde, die dies bekennt, sogleich in der Paränese Eph. 4, 1—3 aufgefordert werden: „Ich ermahne euch nun, ... würdig zu wandeln der Berufung, die euch widerfahren ist, ... als solche, die einander in Liebe ertragen und eifrig darauf bedacht sind, die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu wahren.“ Auch in der Gemeinde kann die Versöhnung nur gelebt werden aus dem Glauben, der in der Liebe wirksam wird, weil er auf den Gott baut, der „das Nichtseiende ins Dasein ruft“ (Röm. 4, 17). Das illustrieren die bitteren Auseinandersetzungen in den frühchristlichen Gemeinden, die sich in den paulinischen Briefen spiegeln. Nicht die Gemeinde repräsentiert den Frieden Gottes, sondern Christus „ist unser Friede“ (Eph. 2, 14). Gerade deshalb aber ist die Kirche gerufen und ermächtigt, immer aufs neue der Paränese zum Frieden zu folgen und sich nicht mit Zwiespalt und Unfrieden in den eigenen Reihen abzufinden.

3. Wie der Friede Gottes für die Getauften und zum Glauben Berufenen immer nur die fremde Gabe ist, zu der sie gerufen sind, so erst recht für die Menschen, die nicht getauft sind und nicht im Glauben stehen. Die Versöhnung und der Friede, den Gott durch Christus gestiftet hat, begegnen der *Menschheit, soweit sie noch nicht glaubt*, zuerst und zuletzt als „das Evangelium des Friedens“ (Röm. 10, 10; Eph. 2, 17; 6, 15). Dieses Evangelium ruft in das Reich Gottes, das eine neue Welt der „Gerechtigkeit und des Friedens“ bedeutet (Röm. 14, 17), nicht zu einer fortschreitenden sittlichen Umwandlung dieser Welt. Wer unter dem Evangelium des Friedens steht, bekundet dies auch durch den Erweis der Nächstenliebe selbst gegenüber dem Feind; dieser Erweis ist Abglanz des Liebeserweises, durch den Gott das Böse überwunden und die Welt mit sich versöhnt hat (vgl. Röm. 12, 17—21). Mit dem Ruf zum Dienen in der Gemeinde und zum Erweis der Nächstenliebe in Röm. 12 aber verbindet Rom. 13, 1—7 in hoher Spannung die Aufforderung, die staatliche Lebensform anzuerkennen, die durch Übung von ordnender Macht und von Recht dem Bösen wehrt. Solange der Friede Gottes selbst in den Herzen und in der Gemeinde der Glaubenden immer nur in der Spannung des Schon und Noch-Nicht waltet, muß das Handeln des Christen in der Welt die zwiespältige Gestalt haben, die das Nebeneinander von Röm. 12, 19: „Rächet euch selbst nicht, Geliebte ...“ und Röm. 13, 4: „Sie ist eine Rächerin zum Zorn ...“ unübersehbar anzeigt. Die Mitarbeit der Christen im staatlichen Bereich, die in neutestamentlicher Zeit noch nicht möglich war, wird eindeutig der *pax terrena* gelten. Dabei verwehrt es die unterschiedliche Gestalt des Handelns nach Röm. 12, 3—21 und nach 13, 1—7, die Aufrichtung der *pax Christi* und der *pax terrena* zu vermen-

gen, nicht minder aber verpflichtet das gemeinsame Vorzeichen Röm. 12, 1 f., die Bemühung um beide nicht voneinander zu trennen.

Die Glaubenden haben nach Paulus den Frieden ebenso wie die Gerechtigkeit und die Erlösung immer nur so, daß sie *auf „die Erlösung des Leibes“ hoffen*, die den Unfrieden in ihrer eigenen Existenz wie in der Kirche und in der Welt durch Gottes Gericht erlöschen läßt und für alle Kreatur mit dem Frieden zugleich Gerechtigkeit, Leben und Freude bringt (Röm. 8, 18—25; vgl. 8, 6; 14, 17; 15, 17).

Weil Paulus so nüchtern eschatologisch von der Versöhnung der Welt durch Christus geredet hat, so fern allem enthusiastischen Perfektionismus und Evolutionismus, hat seine Botschaft heute nach 2000 Jahren nichts von ihrer Leuchtkraft eingebüßt. Er vertrat sie in einer Welt, in der eine relative *pax terrena* hergestellt war, uns ist sie in einer noch weit davon entfernten Welt aufgetragen. Wenn wir verstehen, daß die Versöhnung durch Christus immer nur in der Engführung durch den Glauben als Gottes Heilswirken kommt, werden wir trotz aller Rückschläge in der Geschichte der Mission und aller Enttäuschungen an den Menschen, insbesondere an den Menschen in der Kirche, die Botschaft von der Versöhnung festhalten und in unserer Welt die unsere eigene Existenz prägende Bitte weitergeben: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“

Als Referat vorgetragen bei dem Gespräch zwischen Theologen der EKD und der Russ.-Orth. Kirche in Höchst am 4. 3.1967.

Quelle: Außenamt der EKD (Hrsg.), *Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche*, Studienheft 5, Witten: Luther-Verlag, 1967, S. 64-80.