

Matthias Zeindler

«... Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden ...»

I. Von der Einheit der Teile¹

Bevor ich die Arbeit an diesem Beitrag begonnen habe, habe ich mir offen gestanden etwas leidgetan. Die Kolleginnen und Kollegen in unserer Vorlesungsreihe konnten alle zu klar umrissenen Themen referieren: zu Gott, dem Vater, Jungfrauengeburt, Auferstehung, Jüngstem Gericht. Da lag, um einen Begriff aus dem schweizerischen Initiativrecht aufzunehmen, jeweils eine «Einheit der Materie» vor. Aber hier? «Gemeinschaft der Heiligen», «Vergabung der Sünden» – wie hängt dies zusammen?

Die Frage, ob die Themen des dritten Artikels bloss eine eher zufällige Zusammenstellung sind oder ob es zwischen ihnen einen sachlichen Zusammenhang gibt, diese Frage wurde schon im Vortrag zum Heiligen Geist gestellt und von Wolfgang Schoberth im zweiten Sinne beantwortet.² Mit der Thematik des Heiligen Geistes geht es um die Frage, ob und in welcher Weise das Heilshandeln Gottes, wie es in der Schöpfung und im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi wirklich geworden ist, bei uns «ankommt», wie es den Menschen erreicht und was es bei ihm bewirkt. Die Aussagen des dritten Artikels «zielen», so Karl Barth, «auf den Menschen».³ Das Bekenntnis zum Heiligen Geist stellt dabei so etwas wie die Überschrift über den gesamten Artikel dar.

Von dieser Voraussetzung gehe ich hier aus: Der dritte Artikel spricht in all seinen Teilen vom Handeln des Heiligen Geistes am und im Menschen. Der Geist begründet, erhält und erneuert die Kirche, der Geist vollendet das Geschaffene im Reich Gottes. Und der Geist führt zur Gemeinschaft der Heiligen zusammen und wirkt die Vergebung der Sünden. Er tut all dies in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn, es ist aber sein spezifisches Werk, dabei den Menschen nicht als blosses Objekt, sondern als eigenständige Person, als frei agierendes Subjekt, in Gottes Handeln einzubeziehen. Darüber hat Schoberth das Notwendige bereits gesagt.

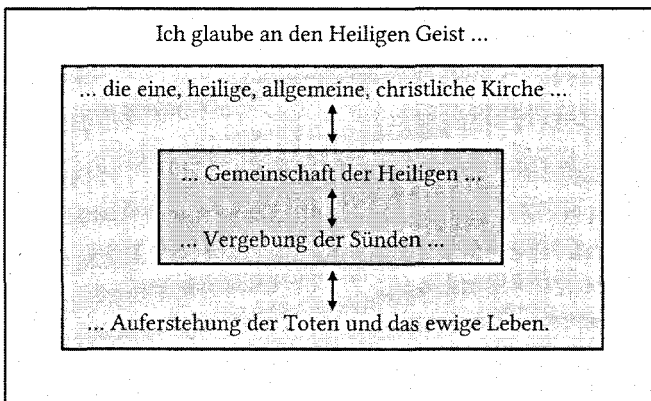
1 Die Vortragsform wurde beibehalten.

2 Vgl. den Beitrag von Wolfgang Schoberth in diesem Band.

3 Karl Barth, Dogmatik im Grundriss. Im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis, Stuttgart 1947, 182. Vgl. ders., Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, 397ff.

Wenn alle Themen des dritten Artikels Aspekte des Geistwirkens benennen, dann folgt daraus, dass sie nicht nur einen äusseren Zusammenhang haben – eben Geistwirken zu sein –, sondern auch einen *inneren* Zusammenhang. Denn so vielfältig das Wirken des Geistes in der Schöpfung, in der Gesellschaft, in der Kirche und schliesslich in der eschatologischen Vollendung ist, es ist dieses Wirken immer das *eine* Heilshandeln Gottes, welches das eine Ziel hat, das Geschaffene in die ewige Gottesgemeinschaft zu führen. Diese Einheit von Gottes Heilshandeln müsste sich denn auch in den Themen des dritten Artikels abbilden, sie alle müssten sich als Aspekte dieses einen Handlungszusammenhangs verstehen lassen.

So jedenfalls sieht Calvin die Dinge in seinem Genfer Katechismus. Im Rahmen der Auslegung des Apostolikums verbindet er den Satz von der Sündenvergebung sowohl mit den Aussagen zur Kirche als auch mit denjenigen über die Auferstehung und das ewige Leben: Vergebung der Sünden erlangt, wer «vorher mit dem Volke Gottes vereinigt worden ist», und dies geschieht, damit die Betroffenen «nicht vor Gericht kommen oder von ihnen eine Strafe gefordert wird».⁴ Die Vergebung ist also der Ekklesiologie und der Eschatologie zuzuordnen und von beidem her zu interpretieren. Dasselbe gilt aber für die Gemeinschaft der Heiligen, auch sie ist nach vorne und nach hinten zu verstehen, ekklesiologisch und eschatologisch. Und damit ist bereits gesagt, dass beide Satzteile auch aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig beleuchten: Von der Gemeinschaft der Heiligen fällt ein Licht auf die Vergebung der Sünden wie auch umgekehrt. Alles in allem ergibt dies eine ordentlich komplexe Auslegungsaufgabe, die hier noch grafisch dargestellt sei:



4 Johannes Calvin, Der Genfer Katechismus von 1545, Calvin-Studienausgabe, Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, hg. von Eberhard Busch et al., 1–135 (47).

II. «Gemeinschaft der Heiligen»

1. Ekklesiologie: «sancti» oder «sancta»?

«Kirche ist Gemeinde, d. h. sie ist eine Versammlung oder ein Raum, wo alle dahin Gehörigen eine gemeinsame Sache haben, durch die sie auch untereinander zu einer Einheit verbunden sind», so Karl Barth, nun in einer anderen Kommentierung unseres Credo-Satzes.⁵ Kirche ist wesentlich Gemeinschaft: Über diese Aussage herrscht heute quer durch die Ökumene Konsens. Und dies von der Spitze bis zur Basis. Besonders den Engagierten in unseren Kirchen ist es häufig ein Anliegen, dass in den Kirchgemeinden Gemeinschaft erfahrbar wird, und oft wird beklagt, dass etwa die Gottesdienste kaum mehr Orte seien, in denen Gemeinschaft zum Ausdruck komme. Die Berechtigung dieser Anliegen wird reflektiert in der Prominenz des Begriffs «Gemeinschaft/communio/koinonia» in der ekklesiologischen Diskussion der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die sich ausgeprägt hat in einer konfessionsübergreifenden und ökumenisch sehr fruchtbaren «Communio-Ekklesiologie». In diesem Ansatz hat es der Begriff der Gemeinschaft als eigentlicher Dreh- und Angelpunkt ermöglicht, die Fundierung der Kirche in der trinitarischen Gemeinschaft Gottes, ihr Wesen als Gemeinschaft der Liebe und den Gottesdienst als zentrale Gestalt der christlichen Gemeinde zusammenzudenken. Der Communio-Begriff hat aber auch Perspektiven eröffnet, um das Verhältnis von lokaler und universaler Kirche, von Ämtern und Laien oder von verschiedenen Konfessionen theologisch zu fassen.⁶ Diese theologischen Diskussionen unterstreichen, was schon ein flüchtiger Blick in die biblischen Schriften bestätigt: Gemeinschaft und christlicher Glaube gehören aufs Innigste zusammen.

Jan Milič Lochman hat auf eine Dimension unseres Bekenntnisses aufmerksam gemacht, der besonders für Schweizer Reformierte von Interesse sein müsste. Er ruft in Erinnerung, dass die «Gemeinschaft der Heiligen» in der alten und der mittelalterlichen Kirche primär die Bedeutung der «Gemeinschaft mit den verstorbenen Heiligen» erhalten hat.⁷ Nicht im Sinne einer Verehrung der

⁵ Karl Barth, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935, Zollikon-Zürich 1948, 120.

⁶ Vgl. Matthias Zeindler, Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Stuttgart 2001, 239f.

⁷ Jan Milič Lochman, Das Glaubensbekenntnis. Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo, Gütersloh 1982, 172.

Heiligen, wohl aber im Sinne einer Gemeinschaft mit den Vorangegangenen hat diese Dimension ihre eigene Brisanz. Lochman spricht von einer «Ökumene der Kirchengeschichte», und er meint damit die Notwendigkeit, dass die Kirchen sich nicht nur im Raum, sondern auch durch die Zeit nicht voneinander abkapseln.⁸ Die Schweizer Reformierten haben bekanntlich seit rund 150 Jahren die sogenannte Bekenntnisfreiheit. War damit ursprünglich die relativ begrenzte Freiheit gemeint, in der Tauf- und Konfirmationsliturgie statt des Apostolikums andere oder gar keine Bekenntnistexte zu verwenden,⁹ hat sich seither die Bekenntnisfreiheit oftmals zu einer eigentlichen Bekenntnisvergessenheit entwickelt, die die betreffenden Texte aus der kirchlichen Tradition überhaupt nicht mehr zur Kenntnis nimmt.¹⁰ Hier warnt Lochman davor, sich von wichtigen geistlichen Einsichten früherer Zeiten abzuschneiden. «Der geschichtliche Provinzialisismus», schreibt er, «ist nicht weniger gefährlich als der geographische.»¹¹ Man kann diese kritische Note Lochmans pneumatologisch noch verstärken: Theologische Einsichten früherer Tage nicht einmal mehr zu beachten, kann faktisch bedeuten, dass man mit der einstmaligen Belehrung jener Brüder und Schwestern durch den Heiligen Geist nicht mehr rechnet. Unter diesen Umständen muss man sich allerdings fragen, mit welchem Recht man dann noch damit rechnet, dass *man selbst* durch den Heiligen Geist belehrt werden könnte. Bekenntnisvergessenheit ist alles andere als harmlos.

Mit der Gemeinschaft der Heiligen ist mithin tatsächlich ein zentraler ekklesiologischer Gehalt formuliert. Hier gilt es aber, sich sofort daran zu erinnern, dass auch bei dieser Gemeinschaft von einem Handeln des Heiligen Geistes die Rede ist, dass also die Gemeinschaft der Menschen in der Kirche nicht ohne die Gemeinschaft Gottes mit diesen Menschen gedacht werden kann. Beides ist im lateinischen Bekenntnisbegriff enthalten: *sanctorum communio*. Die Lateinerinnen und Lateiner wissen, dass im Genetiv *sanctorum* sowohl das personale *sancti* als auch das sächliche *sancta* stecken kann, was offenlässt, ob der Credosatz von der Gemeinschaft der Heiligen oder von der Gemeinschaft an den Heilsgütern spricht, wobei bei Letzterem in der Regel an die eucharistischen Gaben gedacht wurde. Historisch sind beide Bedeutungen nachgewiesen, allerdings dominiert

8 Lochman, Glaubensbekenntnis (Anm. 7), 172.

9 Vgl. Rudolf Gebhard, Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich 2003, 59–324.

10 Vgl. Matthias Zeindler, Das Credo von Kappel: Maren Bienert/Marco Hofheinz/Carsten Jochum-Bortfeld (Hg.), Neuere Reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und ihrer Geltung, Zürich 2017, 271–286.

11 Lochman, Glaubensbekenntnis (Anm. 7), 172.

die Deutung als menschliche Gemeinschaft zumindest in der westkirchlichen Theologie.¹²

Der Zweideutigkeit *sancti* oder *sancta* entnehmen wir den theologisch gewichtigen Hinweis, dass die horizontale Gemeinschaft der Heiligen die vertikale Gemeinschaft mit dem Heiligen, dem dreieinigen Gott, einschliesst, mehr noch, dass sie von dort herkommt und von dieser Gemeinschaft lebt. Die ekklesiale Gemeinschaft bleibt eingebunden in den Bund Gottes mit den Menschen. Dies gilt es immer wieder festzuhalten gegen einen grassierenden kirchlichen Aktionismus, der «lebendige Gemeinden» vor allem als Angelegenheit eines möglichst effizienten Gemeindeaufbaus sieht. Dem hält unser Credosatz entgegen: Die Gemeinschaft der Heiligen ist primär Gabe, sie ist in erster Linie ein passives und erst in zweiter Linie ein aktives Geschehen. Auch hier gilt der ekklesiologische Fundamentalsatz von Otto Weber: «Kirche ist, was sie ist, allein aus dem Empfangen.»¹³

2. Gesellschaftskritik: soziales Handeln Gottes und moderner Individualismus

Wir setzen nochmals neu an mit dem Bekenntnissatz «... die Gemeinschaft der Heiligen». Mit dem Begriff der Gemeinschaft wird darin ein zentrales, wenn nicht *das* zentrale Charakteristikum des göttlichen Handelns, wie es in der Bibel gezeichnet wird, umrissen. So jedenfalls sieht es Emil Brunner, wenn er formuliert: «Die Bibel ist das Buch, in dem es von A bis Z um die Gemeinschaft geht, um nichts anderes.»¹⁴ Dieser Satz ist zwar reichlich summarisch, es dürfte sich aber unschwer zeigen lassen, dass damit zumindest die grossen Linien in der Bibel zutreffend gezeichnet sind. Gott hat die Schöpfung relational geschaffen, als Ensemble von gegenseitig lebensförderlichen Beziehungen. Die Sünde des Menschen lässt sich verstehen als Ausbrechen aus diesem Ensemble, als Korruption des lebensförderlichen Beziehungszusammenhangs (z. B. gleich zu Anfang in der schockierenden Form des Brudermordes). Und Gottes Weg der Versöhnung und Erlösung ist auf diesem Hintergrund nichts anderes als die Erhaltung, die Neubegründung und schliesslich die Vollendung umfassender

¹² Vgl. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1993, 381–390.

¹³ Otto Weber, *Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst*, Neukirchen 1949, 123.

¹⁴ Emil Brunner, *Gemeinschaft*: ders., *Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1962*, Bd. 1, Zürich 1981, 326–332 (327).

Beziehungen zu gegenseitiger Lebensförderlichkeit. Reformierte Theologie hat den relationalen Grundzug der biblischen *story* schon früh herausgestellt, wenn sie diese als strukturiert durch den Bund Gottes mit den Menschen bzw. als eine Abfolge von Bundesschlüssen interpretiert.¹⁵ Und wenn die theologische Tradition bereits in den ersten Jahrhunderten das Wesen des biblischen Gottes in der Trinitätslehre zusammengefasst hat, hat sie damit das Beziehungshandeln Gottes in diesem Wesen selbst verankert. Gottes Handeln ist ein beziehungsstiftendes und -erhaltendes, weil Gott selbst in sich Beziehung ist, «gesellige Gottheit», um hier wieder einmal das schöne Diktum von Kurt Marti zu zitieren.¹⁶

Unser Bekenntnissatz nun stellt die Kirche in Gottes beziehungsstiftendes Handeln hinein. Besonders bei Paulus bedeutet zum Glauben an Christus zu kommen, in einen neuen Sozialzusammenhang eingegliedert zu werden.¹⁷ An Christus zu glauben ist für Paulus nichts anderes, als zur christlichen Gemeinde hinzugetan zu werden. Und der Sozialzusammenhang der christlichen Gemeinde zeichnet sich dadurch aus, dass in ihm – wie fragmentarisch auch immer – neue gegenseitig lebensförderliche Beziehungen *coram Deo* herrschen. Im Neuen Testament ist Glaube an Christus deshalb nicht anders denkbar denn in einer ekklesialen Gestalt.

Und hier fallen die gesellschaftskritischen Implikationen des Bekenntnisses zur Gemeinschaft der Heiligen unmittelbar ins Auge. Denn der harte Kern des neuzeitlichen Bewusstseins ist das Individuum. Wir betreten hier ein weites, für ein Vortragsformat *zu* weites Feld, und es sei gleich vermerkt, dass es hier nicht darum gehen kann, das philosophische Problem des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft auch nur anzuschneiden. Immerhin dies ist unerlässlich zu sagen, dass einer neuzeitlichen Philosophiegeschichte, an deren Anfang das *cogito ergo sum* (Ich denke, also bin ich) steht, ein prinzipieller Vorrang des Individuums immer schon eingeschrieben und damit die Frage des Sozialen als eine

15 Vgl. Heinrich Bullinger, *Das Testament oder der Bund* (1534), *Schriften I*, hg. von Emidio Campi et al., Zürich 2004, 49–101. Zur Geschichte der Föderaltheologie Eberhard Busch, *Reformiert. Profil einer Konfession*, Zürich 2007, 71–97; ders., *Calvins Lehre vom Bund und die Föderaltheologie*: Marco Hofheinz et al. (Hg.), *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, Göttingen 2011, 169–181.

16 Kurt Marti, *Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs*, Stuttgart 1989.

17 Die Formel *en Christo* bezeichnet bei Paulus wesentlich eine Sozialstruktur; vgl. Zeindler, *Gottese Erfahrung* (Anm. 6), 197f. In anderer Weise hebt Johannes den engen Zusammenhang von Glaube und Sozialität hervor durch seine Betonung der (innergemeindlichen) Liebe als Ausdruck der Verbundenheit mit Christus.

ihrer Grundprobleme aufgegeben ist.¹⁸ Es geht mir hier lediglich um den *praktischen* Individualismus, wie er unseren Alltag bis in seine Facetten prägt. Nur einige Stichworte: Im gleichen Masse, wie in unserer industrialisierten Gesellschaft die Optionen anwachsen, ist der oder die Einzelne dazu gezwungen, Entscheidungen zu treffen. In dem Masse, wie verbindliche Traditionen und Gemeinschaften sich auflösen, müssen diese Entscheidungen auf der Basis eigener Präferenzen gefällt werden. In dem Masse, wie geteilte Gewissheiten – seien es Werte oder Normen – erodieren, individualisieren sich die jeweiligen Präferenzen. Die Individualisierung verschärft sich nochmals, wo wirtschaftlicher Druck die Konkurrenz um Arbeitsplätze, um Löhne, um Aufstiegschancen antreibt. Längst bekannt ist, dass unter den Bedingungen von Wahlfreiheit und Mobilität sich auch die menschlichen Beziehungen und dabei besonders die Paarbeziehungen verändern – schon vor Jahrzehnten hat das Soziologenehepaar Beck-Gernsheim die schöne neue Beziehungswelt unter den Titel «Das ganz normale Chaos der Liebe» gestellt.¹⁹ Und je mehr wir technisch und medizinisch über Lebensanfang und Lebensende zu verfügen vermögen, desto mehr werden auch diese einstmaligen Kontingenzen zu Optionen und damit zum Gegenstand von Entscheidungen, und das heisst in der Regel: von individuellen Entscheidungen. Wo immer wir hinsehen – sei es bei der Arbeit, in der Liebe, in der Lebensgestaltung, bei den tragenden Gewissheiten, bei den ersten und letzten Entscheidungen –, das moderne Individuum ist auf sich selbst zurückgeworfen.

Nun wäre es verfehlt, in den Chor jener einzustimmen, die den modernen Individualismus mit Egozentrik und Ichsucht kurzschliessen. Der Wert des Individuums hat zu starke theologische Wurzeln, als dass man seine Betonung einseitig nur kritisch werten dürfte.²⁰ Dies gesagt, gilt es aber auch, die Aporie der «Ich-Gesellschaft» aufmerksam wahrzunehmen. Und diese Aporie, das wird allenthalben sicht- und spürbar, lautet: Das moderne Individuum vermag die Last nicht zu tragen, die ihm aufgebürdet wird. Aller Verbote einer autoritären Gesellschaft ledig, gerät es – so der Soziologe Alain Ehrenberg – unter die Norm, «die jeden zu persönlicher Initiative auffordert: ihn dazu verpflichtet, er selbst

18 Vgl. Matthias Zeidler, «Wer ist mein Nächster?» – Überlegungen zu einer ethischen Grundfrage: ZThK 93, 1996, 561–585.

19 Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1990.

20 Vgl. Wolfhart Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 159–163; Henning Luther, Art. Individuum/Individualismus II. Praktisch-theologisch, TRE, Bd. 16, 1987, 123–127 (123f.); Larry Siedentop, Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt, Stuttgart 2015.

zu werden».²¹ Am Ende des Individualisierungsprozesses steht das «erschöpfte Selbst». Diesen Vorgang kommentiert der deutsch-koreanische Philosoph Byung-Chul Han treffend so: «Der Wegfall der Herrschaftsinstanz führt nicht zur Freiheit. Er lässt vielmehr Freiheit und Zwang zusammenfallen.»²²

Diese lebenspraktische Aporie verweist auf die philosophische und/oder theologische Aporie, das Individuum zum primären Bezugspunkt von Erkenntnissen, Gewissheiten und Entscheidungen zu machen. Nun müssen Theologie und Kirche auch der Versuchung widerstehen, sich vor dem Hintergrund von Aporien der Moderne zur Gralshüterin sogenannter christlicher Werte wie Nächstenliebe oder Respekt vor Traditionen erklären zu lassen. Zu leicht gerät man damit in die Rolle, gesellschaftliche Defizite kompensieren zu wollen oder – noch schlimmer – gegen hypertrophe Innovationen für das Althergebrachte zuständig zu sein. Die Modernekritik von Kirche und Gesellschaft muss komplexer ausfallen und tiefer greifen. Zum einen geht es nicht darum, die moderne Freiheit bloss einzugrenzen, sondern ihre Ambivalenz zu erkennen. Und zum andern geht es darum, der einseitig individuell verstandenen Freiheit der Moderne eine bessere Freiheit entgegenzuhalten, nämlich jene Freiheit, die in der Gemeinschaft wurzelt, die vom Andern nicht geschmälert, sondern erst entbunden wird: die kommunikative Freiheit des Evangeliums, die Freiheit in der «Gemeinschaft der Heiligen». Nicht die Freiheit, die fragt: «Bin ich der Hüter meines Bruders?» (Gen 4,9) Sondern jene Freiheit, die ihr Wesen genau darin hat, nach dem Andern zu fragen.

3. Eschatologie: Gemeinschaft als Ziel der Wege Gottes

Wenn es in der Bibel von A bis Z um Gemeinschaft geht, dann zielen die Wege Gottes am Ende auch auf vollendete, nicht mehr überbietbare Gemeinschaft. Dem ist in beiden Testamenten so. In Offenbarung 21 vollendet sich das Werk Gottes in der Herabkunft des Neuen Jerusalem; metaphorisch also in urbaner Gestalt und damit in der intensiven und extensiven sozialen Interaktion – und das ohne Stadtmauern, also frei von äusserer Bedrohung. Und dann die alttestamentlichen Visionen des Letzten: Nach Jesaja 11 und 65 finden auf der erneuerten Erde nicht nur die zwischenmenschlichen Ausbeutungsverhältnisse ein Ende, sondern auch die Feindschaften in der aussermenschlichen Schöpfung.

21 Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2013, 15.

22 Byung-Chul Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin 2014, 24.

Alle liegen sie friedlich beieinander: Wolf und Lamm, Raubkatze und Ziege, Kuh und Bärin. Das Ziel der Wege Gottes ist eine die ganze Schöpfung umfassende, für alle lebensförderliche Sozialität. Darauf warten wir noch. Wo der Heilige Geist aber «Gemeinschaft der Heiligen» entstehen lässt, dort findet sich «zwischen den Zeiten» ein Vorgeschmack auf das, was kommt.

III. «... Vergebung der Sünden»

1. Vergebung: Einen neuen Anfang setzen

Was ist Vergebung? Genauer, da wir auch im dritten Artikel primär von göttlichem Handeln reden: Was ist die Vergebung Gottes? Heinrich Heine soll auf seinem Totenbett gesagt haben: «Dieu me pardonnera, c'est son métier» – Gott wird mir vergeben, das ist sein Beruf.²³ Dass Gott vergibt, ist laut Heine das Normale, das schlechthin Erwartbare und Überraschungsfreie. Wenn dem so sein sollte, dann wäre Gottes Vergebung vollkommen unterschieden von menschlicher Vergebung, denn – darüber ist man sich in der Philosophie einig – im zwischenmenschlichen Verkehr ist das Vergeben oder Verzeihen gerade das Neue, das Unerwartete und nicht Selbstverständliche. Für Hannah Arendt, die in solchen Zusammenhängen immer zitiert wird, «stellt der Akt des Verzeihens in seiner Weise einen neuen Anfang dar und bleibt als solcher unberechenbar».²⁴ Die Berliner Philosophin Svenja Flasspöhler schreibt zum Thema: «Wer verzeiht, handelt weder gerecht noch ökonomisch, noch logisch.»²⁵ Und sehr ähnlich der amerikanische Theologe John Caputo in seinem Buch «The Weakness of God»:

Vergabung «stört unseren Sinn für Recht und Ordnung, zerbricht unser Empfinden für ökonomisches Gleichgewicht, unterminiert unser Bedürfnis, eine Rechnung zu begleichen» oder eine Sache zu rächen, sie blockiert unseren Instinkt, dafür zu sorgen, dass die Täter für das zahlen müssen, was sie getan haben.»²⁶

Warum ist Vergebung derart irritierend? Nun, es ist das Unordentliche und Anarchische an diesem Akt, dieser Verstoss gegen Grundsätze der Verantwortlichkeit, auf die unser Zusammenleben angewiesen ist, diese Enttäuschung auch

23 Alfred Meissner, Heinrich Heine. Erinnerungen, Hamburg 1856, 259.

24 Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, 235.

25 Svenja Flasspöhler, Verzeihen. Vom Umgang mit Schuld, München 2016, 19.

26 John D. Caputo, The Weakness of God. A Theology of the Event, Bloomington/Indianapolis 2006, 208 (Übersetzung M. Z.).

unserer Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Wem vergeben wird, der muss nicht bis auf den letzten Cent zurückzahlen, was er schuldet. Ist das nicht allzu billig?

Das Bedürfnis nach Gerechtigkeit ist allerdings nur das eine, denn unser Zusammenleben wäre auch *ohne* die Vergebung nicht möglich. Es war die bereits zitierte Hannah Arendt, die auf den Zusammenhang von Vergebung und Freiheit hingewiesen hat:

«Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermassen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden, im Guten wie im Bösen.»²⁷

Indem Vergebung uns von der Fesselung an unsere vergangenen Taten löst, eröffnet sie Raum für Neues, ermöglicht sie Zukunft. Vergebung ist deshalb in einem eminenten Sinne befreiend, und zwar sowohl für die, denen vergeben wird, als auch für die, die vergeben. Denn beide sind vor dem Vergeben – in je unterschiedlicher Weise – Gefangene des Vergangenen. Erst durch die Vergebung wird also das Gewesene in einem strengen Sinne zum Vergangenen. Vorher hört es nicht auf, das Gegenwärtige zu bestimmen.

Damit wird der Zusammenhang von «vergessen und vergeben» thematisch, zwei Grössen, die der Volksmund gerne zusammenschliesst. So viel dürfte klar sein, Vergebung ist nicht mit Vergessen gleichzusetzen, im Gegenteil, Vergeben setzt eine Vergegenwärtigung und ein Gegenwärtighalten des Gewesenen voraus, eine Weigerung, das Schlimme bloss im Vergessen versinken zu lassen. Und gleichzeitig gehört zum Vergeben die Bereitschaft, dem Schlimmen weiterhin seine trennende, korrumpierende Kraft zuzugestehen.²⁸ John Caputo fasst diese

27 Arendt, *Vita* (Anm. 24), 232.

28 Vgl. Magdalene L. Frettlöh, «Der Mensch heisst Mensch, weil er ... vergibt»? Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte: Jürgen Ebach et al. (Hg.), «Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?». Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 179–215; dies., *Vergeben und Vergessen. Eine theologisch und philosophisch bedachte Zwillingswendung zum Umgang mit Schuld eschatologisch perspektiviert*: Julia Enxing (Hg.), *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*, Ostfildern 2015, 40–57. Ausserdem: Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996, 134–140; ders., *Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*, Grand Rapids MI 2005, 173–177; Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 769–776; Hartmut von Sass/Johannes Zachhuber (Hg.), *Forgiving and Forgetting. Theology and the Margins of Soteriology*, Tübingen 2015; Flaspöehler, *Verzeihen* (Anm. 25), 127–195.

Dialektik der Vergebung folgendermassen zusammen: «Vergbung erfordert etwas von beidem, vom <Vergiss es, es ist nie passiert> und vom <vergiss nie>, das sich mit einer unerbittlichen Vergangenheit verbindet.»²⁹ Vergebung schliesst ein Gedenken an die böse Tat ein, ja sie macht diese oft erst bewusst, und gleichzeitig verzichtet sie auf Vergeltung.³⁰ Die böse Tat wird damit nicht einfach weggestrichen, es wird ihr aber die Macht genommen, jede neue Gegenwart fortwährend weiter zu belasten.

Was für menschliche Vergebung gilt, gilt erst recht für Gottes Vergebung. Sie erst recht ist das schlechthin Unerwartete, das Befreiende, und ihr eignet auch jenes Unordentliche und Anarchische. Die Reformatoren schliessen, wo sie von Gottes Vergeben handeln, regelmässig eine Entfaltung der Rechtfertigung allein aus Gnade an.³¹ Und Gnade bezeichnet ja das Unerwartete an Gottes Liebe, das, worauf wir keinen Anspruch haben, was uns als überraschendes, überwältigendes Geschenk entgegenkommt. Und was uns frei macht. Nicht allein Vergebung ist Gnade, auch Schöpfung ist Gnade, Gottes treue Begleitung ist Gnade, Schönheit und Freude sind Gnade.³² Vergebung aber ist Gnade unter den Bedingungen der Sünde, unter der Voraussetzung des gebrochenen Bundes, des korrumpierten Beziehungszusammenhangs. Und unter den Bedingungen der Sünde ist Vergebung die Bedingung der Möglichkeit, dass Leben im Bund mit Gott möglich bleibt. Indem Gott Sünde vergibt, verzichtet er darauf, die Menschen auf ihre Schuld zu behaften und den Bundesbruch das letzte Wort haben zu lassen. Vergebung ist der neue Anfang, der immer wieder neue Anfang von Gottes Weg mit uns. Denn Gott hört nicht auf, uns zu vergeben. Darum: So falsch Heines Satz auf einen ersten Blick klingt, das Vergeben sei Gottes Beruf – irgendwie hat er doch recht.

29 Caputo, *Weakness* (Anm. 26), 209.

30 So auch Flasspöhler, *Verzeihen* (Anm. 25), 20: «Die Schuld des Täters bleibt bestehen; verzichtet wird lediglich auf ihre Begleichung.»

31 Calvin, *Genfer Katechismus* (Anm. 4), 47; Heinrich Bullinger, *Dekaden*, Schriften III, hg. von Emidio Campi et al., Zürich 2006, 189–194.

32 «Gnade wird biblisch verstanden als Lebens-Steigerung, als das Zugänglichwerden von Weite und Hoffnungskraft, als das Inspiriert- und Motiviertwerden von einer Gottes-Verheissung, die alle Lebenskräfte weckt, und so auch als das Glück des Lebens, in dem spürbar wird, wie es in Gottes Gegenwart zu seiner Fülle kommt.» Jürgen Werbick, *Gnade*, Paderborn 2013, 131.

2. «Nur» Vergebung?

Auf *eine* Kontroverse müssen wir an dieser Stelle noch eingehen, auch deshalb, weil sie eine ausgesprochen reformierte Kontroverse ist (nicht allein wegen ihrer Exponenten). Die Kontroverse dreht sich um die Frage, ob es richtig ist, die Vergebung als Zentrum des göttlichen Heilshandelns am Menschen zu verstehen.³³ Der markanteste Einspruch dagegen ist von Jürgen Moltmann gekommen.³⁴ Moltmann wirft der protestantischen Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre vor, dass darin die Sünde einseitig auf individuelle Schuld und Rechtfertigung auf die Vergebung dieser individuellen Schuld reduziert werde. Diese einseitige Täterperspektive blende jene aus, die unter dem sündigen Tun der Täter zu leiden hätten, die Opfer. Moltmann schreibt:

«Die einseitige Beschränkung auf die Täter und die Vergebung ihrer aktiven Sünden hat den Protestantismus blind gemacht für die Leiden der Opfer und ihre passiven Sünden und für Gottes rettende und richtende ‹Option für die Armen.›»³⁵

Diese perspektivische Verengung, so Moltmann, tut nicht nur den Leidenden Unrecht, sie verfehlt auch die Weite des biblischen Zeugnisses.³⁶ Er schlägt deshalb vor, ein breiteres Verständnis der göttlichen Gerechtigkeit in Anschlag zu bringen – neben der (traditionellen) «rechtfertigende[n] Gerechtigkeit Gottes für die Täter»³⁷ die «Recht schaffende Gerechtigkeit Gottes für die Opfer»³⁸ und die «zurechtbringende Gerechtigkeit Gottes für die Verhältnisse und Strukturen».³⁹

33 Vgl. auch Lochman, Glaubensbekenntnis (Anm. 7), 179–188; ders., Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis, Gütersloh 1977; Geiko Müller-Fahrenholz, Ich glaube an die Vergebung der Sünden und die Heilung der Kränkungen: Jürgen Moltmann (Hg.), Das Geheimnis der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Vergeben – Loslassen – Anfangen, Neukirchen-Vluyn 2012, 9–28.

34 Zur reformierten Prägung Moltmanns: Marco Hofheinz, Reformierte als reformierende Theologie. Der Beitrag des reformierten Theologen Jürgen Moltmann (* 1926) zum jüdisch-christlichen und interreligiösen Dialog; ders./Matthias Zeindler (Hg.), Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert, Zürich 2013, 293–324.

35 Jürgen Moltmann, Gerechtigkeit für Opfer und Täter; ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 74–89 (77).

36 Dazu auch Jürgen Moltmann, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 203–219; ders., Die Rechtfertigung Gottes: Rudolf Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 120–141.

37 Moltmann, Gerechtigkeit (Anm. 35), 80–86.

38 Moltmann, Gerechtigkeit (Anm. 35), 77–80.

39 Moltmann, Gerechtigkeit (Anm. 35), 86–88.

Sehr anders klingt es bei zwei anderen prominenten Reformierten, bei Karl Barth und Hans-Joachim Kraus. In seiner bereits angezogenen Credo-Auslegung von 1935 sagt Barth kurz und knapp: «Gnade empfangen, heisst Sündenvergebung empfangen.»⁴⁰ Sie, die Sündenvergebung, ist «der Generalnenner sozusagen» von allem, was uns durch den Heiligen Geist gegeben wird.⁴¹ Und Kraus schreibt es in seiner «Systematischen Theologie» so: «Das Kommen des Reiches Gottes ist das Eintreffen des universalen Gnadenerlasses der Vergebung. Es wird ein ganz neuer, unvergleichlicher Anfang gesetzt.»⁴²

Was gilt nun? Ist Vergebung lediglich ein Aspekt biblischer Rede vom Heil oder ist sie ihr Inbegriff, ihre Mitte? Wie so oft ist auch hier die Antwort ein kräftiges Sowohl-als-auch. Es ist in der Tat so, wie Moltmann sagt, dass sich das biblische Reden vom Heilshandeln Gottes unmöglich auf die Vergebung der Sünden restringieren lässt – wie möchte man die Herausführung Israels aus Ägypten, die prophetische Sozialkritik oder Jesu Verheissung, die Mühseligen und Beladenen zu trösten, ohne hermeneutische Gewalt ins Schema von Sünde und Vergebung hineinzwängen?

Trotzdem muss es zu denken geben, dass im gebetstheologischen Konzentrat des Unservaters gerade die Vergebung genannt wird; oder dass eben das Apostolikum aus der ganzen Breite biblischer Rede vom Heil wiederum die Sündenvergebung erwähnt. Und in der Tat kommt in einer systematischen Perspektive der Vergebung im Ganzen von Gottes rettendem Handeln ein Primat zu. Hören wir nochmals Hans-Joachim Kraus: Mit der Vergebung der Schuld «wird der ganz neue, unvergleichliche Anfang gesetzt: Die ins Letzte gehende *Wende des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch*, die Wiederherstellung zerbrochener Gemeinschaft; die Überwindung der Entfremdung, die der endgültigen Aufhebung der Entfremdung im zukünftigen Reich der Freiheit entgegensieht».⁴³

Der Kern von Gottes Zuwendung zu seiner Schöpfung ist die ungeschuldete Freiheit, in welcher sie erfolgt. Gottes Liebe zu den sündigen und verlorenen Menschen heisst Barmherzigkeit. Das Heilshandeln Gottes am Menschen nimmt darin seinen Anfang, dass dieser Gott gegen allen menschlichen Trennungswillen an ihm festhält, ihm treu bleibt, sich immer von neuem zu ihm aufmacht.

40 Barth, Credo (Anm. 5), 133.

41 Barth, Credo (Anm. 5), 132.

42 Hans-Joachim Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 24. Vgl. ders., Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart, München 1986, 44: «Alles Alte, bisher Getane und Gelebte ist vergangen, Neues hat begonnen. Und dies alles in der Kraft des befreienden, schöpferischen Geistes Gottes.»

43 Kraus, Theologie (Anm. 42), 374 (Hervorhebung im Original).

Diese Freiheit von Gottes Liebe, aber auch diese Liebe in seiner Freiheit drückt sich darin aus, dass als Mitte von Gottes Handeln gerade die Vergebung ins Bekenntnis aufgenommen worden ist. Mit seiner Vergebung setzt Gott dann auch einen neuen Anfang in den Beziehungen zwischen seinen Geschöpfen, ermöglicht Vergebung und von dort aus Versöhnung, Wiedergutmachung, erneuertes Zusammenleben. Damit kommen alle zu ihrem Recht, die Opfer wie die Täter.

3. Ekklesiologie: Kirche – Gemeinschaft derer, denen vergeben worden ist und die vergeben

Am Anfang dieses Vortrags wurde behauptet, dass die beiden Teilsätze von der Gemeinschaft der Heiligen und der Vergebung sich gegenseitig interpretieren. Dies zu zeigen, ist schon ein Stück weit erfolgt, und es soll nun noch zu Ende geführt werden. Zunächst: Der Satz von der Vergebung der Sünden hilft auch die Ekklesiologie des Bekenntnisses besser zu verstehen. Wir haben in der letzten Vorlesung von den Attributen der Kirche gehört, von ihrer Einheit, Heiligkeit und Allgemeinheit.⁴⁴ Dabei haben wir erfahren, dass diese Attribute keine vorfindlichen Eigenschaften der Kirche sind, sondern der *geglaubten* Kirche zuzurechnen sind. Und dies nicht, weil sie alle schlechthin unsichtbar wären, sondern weil sie der Kirche allein durch ihre Partizipation an der Einheit, Heiligkeit und Universalität *Christi* zukommen und als solche immer nur glaubbar und nicht öffentlich demonstrierbar sind.

Die Attribute der Kirche verdanken sich mit anderen Worten dem Wirken des Heiligen Geistes. Als Gabe Gottes sind die *attributae ecclesiae* freilich auch Aufgabe menschlicher Gestaltung.⁴⁵ Dasselbe gilt wie erwähnt von der Gemeinschaft der Heiligen, auch diese ist primär Gabe, sekundär aber Aufgabe der in die christliche Gemeinde Berufenen. Bereits die Schriften des Neuen Testaments geben ein beredtes Zeugnis davon, dass die Gemeinschaft der frühen Gemeinden

⁴⁴ Vgl. den Beitrag von Ulrike Link-Wieczorek in diesem Band. Statt als Attribute (*attributa*) werden die genannten Eigenschaften in der katholischen Tradition als *notae ecclesiae* bezeichnet, wogegen die Reformation als *notae ecclesiae* Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung nennt. Vgl. dazu Jutta Koslowski, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Berlin 2008, 361.

⁴⁵ Jürgen Moltmann versteht die Attribute der Kirche als Hoffnungssätze, Glaubenssätze und Handlungssätze: ders., Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 364–366. Er kennzeichnet sie damit als Aussagen über ein Handeln Gottes, das den Menschen durch Geist und Gebot in Anspruch nimmt.

stets eine bedrohte Gemeinschaft war, dass es in ihr Konkurrenz und Kampf gab, bis hin zu Trennungen. Auch wissen wir aus der Kirchengeschichte, dass die Spaltung die Kirche immer begleitet hat – und die Protestanten haben dieser Geschichte besonders viele Kapitel hinzugefügt. Die Kirchen sind hinter ihrer Aufgabe, die Gabe der Einheit immer deutlicher sichtbar zu machen, regelmässig gewaltig zurückgeblieben.

Wie kann, wie soll die Kirche mit dieser unauflösbaren und trotzdem beschämenden Differenz zwischen Geglaubtem und Gelebtem umgehen? Soll sie sich bei einer säuberlichen Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche beruhigen? Soll sie das Geglaubte zum unerreichbaren Ideal erklären und sich im Kuddelmuddel menschlich-allzumenschlicher Streitereien und Wursteleien einrichten? Soll sie zynisch werden wie der alte Goethe, der bekanntlich die ganze Kirchengeschichte als «Mischmasch von Irrtum und von Gewalt» abgetan hat?⁴⁶ Die Antwort muss lauten: Die Kirche stellt sich der Differenz von Geglaubtem und Gelebtem, indem sie sich als Kirche primär von der Vergebung her versteht. Die Kirche ist «zwischen den Zeiten» konkret darin Gemeinschaft der Heiligen, dass sie sich als Gemeinschaft derer begreift, denen vergeben worden ist und die vergeben. Sie ist Gemeinschaft der Heiligen nicht als eine *societas perfecta*, im Gegenteil, sie weiss um ihre Gebrochenheit, um ihre Sündhaftigkeit. Und deshalb auch darum weiss, dass Gemeinschaft nur als Gemeinschaft von Menschen möglich ist, die sich vergeben.⁴⁷

Zu denjenigen, die besonders intensiv über Kirche und Vergebung nachgedacht haben, gehört der amerikanische Theologe Stanley Hauerwas. Hauerwas versteht die Kirche als eine «Gemeinschaft derer, denen vergeben worden ist»

⁴⁶ Johann Wolfgang von Goethe, *Zahme Xenien VIII*, Hamburger Ausgabe, Bd. 1: *Gedichte und Epen I*, München 1981, 334.

⁴⁷ Vgl. John Howard Yoder, *Body Politics. Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*, Nashville 1992, 1–13; L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids MI 1995, 163–204; Frettlöh, *Der Mensch* (Anm. 28), 213–215. Der Historiker Peter Brown weist darauf hin, dass im Römischen Reich des 4. Jahrhunderts die Kirchen unter anderem deshalb anziehend waren, weil sie «als Orte des Vergebens gesehen» werden konnten. Durch die Entlastung von Sünden erfuhren zahlreiche Menschen «die christlichen Kirchen als Orte der Befreiung», ja als eigentliche «Gegenkultur». Peter Brown, *Der Schatz im Himmel. Der Aufstieg des Christentums und der Untergang des Römischen Weltreichs*, Stuttgart 2017, 94–96.

(*community of the forgiven*).⁴⁸ Entscheidend für die Freiheitlichkeit dieser Botschaft ist für ihn dabei die rechte Reihenfolge; er drückt es in einem Interview so aus:

«Die tiefe Schwierigkeit [...] besteht nicht im Vergeben, sondern darin, sich vergeben zu lassen. [...] Wenn ein Christenmensch einmal erkennt, wie sehr er oder sie der Vergebung bedarf, entdeckt er oder sie, dass Gott vergeben kann und dass Christen vergebende Menschen sind, die Vergebung zu geben und zu empfangen in der Lage sind.»⁴⁹

Vergebung, so Hauerwas, ermöglicht es erst, sich der eigenen Geschichte und damit der Wahrheit der eigenen Identität zu stellen:

«Wir müssen nicht länger unsere Vergangenheit verleugnen und uns falsche Geschichten erzählen, da wir nun akzeptieren können, was wir gewesen sind, ohne dass uns das eigene Wissen um unsere Sünden zerstört.»⁵⁰

Von Gottes Vergebung her die eigene Sünde annehmen zu können, ist die Voraussetzung dafür, selbst vergeben zu können. Und – was vielleicht schwieriger ist – Vergebung von anderen Menschen empfangen zu können.

4. Gesellschaftskritik: Kultur ohne Vergebung?

Wir verlassen hier die weitgefächerte Thematik von Kirche und Vergebung, um noch etwas Raum zu haben für die gesellschaftskritischen Implikationen, die sich aus diesem Bekenntnissatz ergeben. Dass unsere Gesellschaft ihre Probleme mit dem Vergeben oder Verzeihen hat, lässt sich unschwer einsehen.⁵¹ Dabei stehen wir vor einem scheinbaren Widerspruch, der aber ein umso tieferer Zusammenhang ist, nämlich vor dem Widerspruch zwischen gnadenloser Verurteilung, wie sie sich zumal in den Medien und an öffentlichen Personen vollzieht, und dem, was der «Zeit»-Journalist Jan Ross in einem Buch mit «unheilbarer seelischer

48 The Hauerwas Reader, hg. von John Berkman/Michael Cartwright, Durham/London 2001, 322 (Übersetzung M. Z.).

49 Hauerwas Reader (Anm. 48), 532f. (Übersetzung M. Z.).

50 Stanley Hauerwas, *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1995, 148.

51 Dazu auch Jones, *Forgiveness* (Anm. 47), 37–39.

Gesundheit» bezeichnet und ergänzt: «Nicht an einem krankhaften schlechten Gewissen leidet die Gegenwart, sondern eher an einem pathologisch guten.»⁵²

Ein pathologisch gutes Gewissen hat der moderne Mensch nicht, weil er der Vergebung nicht bedarf, sondern weil er von der Vergebung nicht weiss und ein schlechtes Gewissen sich deshalb schlicht nicht leisten kann. Der Philosoph Odo Marquard hat der neuzeitlichen Gesellschaft schon vor bald vierzig Jahren eine «Übertribunalisierung der Wirklichkeit» diagnostiziert.⁵³ Den Ursprung dieser Übertribunalisierung ortet er geistesgeschichtlich in der Abschaffung Gottes in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, wodurch ein höchster Verantwortlicher für die Übel der Welt wegfällt, mit dem Ergebnis, «dass fortan der Mensch als wegen der Übel der Welt absolut Angeklagter – vor einem Dauertribunal, dessen Ankläger und Richter der Mensch selber ist – unter absoluten Rechtfertigungsdruck, unter absoluten Legitimationszwang gerät».⁵⁴

Man mag von dieser geistesgeschichtlichen Grosserzählung halten, was man will, es lässt sich aber schwerlich bestreiten, dass uns der absolute Rechtfertigungsdruck heute täglich vor Augen geführt wird. «Das Jüngste Gericht in unserer Gesellschaft», so der Theologe Gottfried Bachl, «ist ein Gericht absoluter Gnadenlosigkeit. Es wird nicht vergessen und nicht verziehen.»⁵⁵ (Denken wir nur an die modernen Medien: das Internet, das nichts vergisst, die Dauerbewertungen und Shitstorms, die Existenzen zerstören können.)⁵⁶ Wo es keine Vergebung gibt, muss man um seines Überlebens willen Schuld bestreiten – das pathologisch gute Gewissen ist also bloss die Kehrseite der Übertribunalisierung unseres Zusammenlebens. Statt von Schuld spricht man höchstens noch von Fehlern, was natürlich kein wirkliches Schuldeingeständnis ist, weil ein Fehler eine nichtintentionale Verfehlung ist und als solche keine Schuld begründet. Wer von Fehlern spricht, sagt im Grunde, dass er oder sie nichts dafür kann und es nichts zu vergeben gibt. Damit schliesst sich der Kreis: Eine Gesellschaft ohne Vergebung beschreibt verfehlte Beziehungen dergestalt, dass Vergebung überflüssig wird. Sie gibt nicht nur keine Vergebung, sie meint ihrer auch nicht zu bedürfen.

⁵² Jan Ross, *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*, Berlin 2012, 169.

⁵³ Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 17.

⁵⁴ Marquard, *Abschied* (Anm. 53), 49.

⁵⁵ Gottfried Bachl, *Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke*, Innsbruck/Wien 2002, 26.

⁵⁶ Vgl. Jochen Metzger, «Du nutzloses Stück Dreck!»: *Psychologie heute* 6, 2016, 70–74.

In seinem Opus Magnum «Resonanz» liefert der Soziologe Hartmut Rosa eine weitere Vermutung, warum die Gesellschaftsverhältnisse der Moderne das Verzeihen systemisch erschweren. Er schreibt: «Verzeihen ist das Durchbrechen der moralisch, rechtlich oder ökonomisch rechnenden Perspektive, der es darum geht festzustellen, wer recht hat oder wer wem was schuldet.»⁵⁷ Erst das Verzeihen ermöglicht es in verhärteten Beziehungen, wieder aufeinander zuzugehen und zu einem wechselseitigen Verhältnis der Resonanz zu finden.⁵⁸ Der moderne Mensch, so Rosas These, befindet sich immer ausschliesslicher nicht mehr in personalen Beziehungen, sondern in kompetitiven Leistungsverhältnissen. In diesen aber wird das Vergeben oder Verzeihen als sinnvolle Verhaltensweise obsolet:

«Soziale Institutionen und gesellschaftliche Interaktionsformen, welche systematisch auf Berechnung und Abrechnung hin angelegt sind, lassen per se keinen Raum für das Verzeihen. In einer Gesellschaft, deren dominanter Interaktionsmodus der Wettbewerb ist und die infolgedessen die Subjekte in nahezu allen Lebenssphären unter Optimierungsdruck setzt, verlieren die Konzepte des Vergehens und Verzeihens (und des daraus resultierenden Neu-anfangen-Könnens) tendenziell ihren Sinn: Wer im Wettbewerb einen Fehler macht, fällt zurück, und wer zurückfällt, hat das Nachsehen. Die Bitte um Verzeihung ist beim 100-Meter-Lauf so fehl am Platz wie auf dem Arbeitsamt, in der Abiturklausur, an der Börse oder beim Blick auf die Waage nach einem Schlemmermahl.»⁵⁹

Man genügt in dieser Gesellschaft zwar immer irgendwie nicht, aber nicht im Sinne der Verfehlung bestimmten Menschen gegenüber, sondern im Sinne des Nichterfüllens von Leistungszielen. Rosa spricht hier von einer eigentlichen «Denkunmöglichkeit der Verzeihung».⁶⁰ Auch in dieser Gesellschaft gibt es Schuld:

«Wir sind selbst <schuld> daran, wenn wir zu dick werden, aufgrund mangelnder Schuldbildung keine Stelle kriegen, infolge ungenügender Vorsorge in Altersarmut geraten, unsportlich sind usw.»⁶¹

⁵⁷ Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a. M. 2016, 360.

⁵⁸ Resonanz bestimmt Rosa «als eine spezifische Art des Auf-die-Welt-Bezogen-seins, welche diese Welt beziehungsweise das entsprechende Weltsegment als responsiv erfährt». Rosa, *Resonanz* (Anm. 57), 289.

⁵⁹ Rosa, *Resonanz* (Anm. 57), 361.

⁶⁰ Rosa, *Resonanz* (Anm. 57), 361.

⁶¹ Rosa, *Resonanz* (Anm. 57), 361.

Diese Art der Schuld kann aber nicht durch Verzeihung überwunden werden, sondern allein durch noch grössere Anstrengung. Damit aber, so Rosas Vermutung, «untergräbt» eine Gesellschaft «systematisch ihre Resonanzfähigkeit». ⁶²

Der Kirche als Gemeinschaft der Vergebenen und Vergebenden ist in dieser Gesellschaft aufgegeben, menschliche Beziehungen jenseits der ökonomischen Logik aufzuzeigen und zu leben. Es geht dabei um nichts weniger als eine Kultur der Vergebung, in welcher die Denkmöglichkeit von Vergebung erst wieder ans Licht kommen kann. Und damit die Lebensmöglichkeit des Neuanfangens miteinander. Und damit – es sei an Hannah Arendt erinnert – die Möglichkeit der Freiheit.

5. Eschatologie: Vergebung empfangen und Vergeben im Jüngsten Gericht

Zum Schluss auch noch die eschatologische Perspektive dieses Bekenntnissesatzes. Wobei diese Thematik in der Vorlesung zur Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht von Johanna Rahner bereits einschlägig behandelt worden ist. ⁶³ Im Reich Gottes, wo alle Beziehungen in der Schöpfung vollendet werden, wird es keine Vergebung mehr geben, weil keine Vergebung mehr nötig ist. Hingegen werden wir Sünderinnen und Sünder nicht ins Reich Gottes hineingelangen ohne vollkommene Vergebung – denn wie könnten wir in ewiger Gemeinschaft beisammen sein, wenn unsere Schuld noch zwischen uns steht? Wie sollten Ausbeuter und Ausgebeutete, Folterer und Gefolterte, Täter und Opfer zusammenleben, ohne dass nochmals bearbeitet wird, was an zum Teil Ungeheuerlichem zwischen ihnen steht? Wir können es nicht, und deshalb bedarf es des Jüngsten Gerichts. Die eschatologische Perspektive, die dem Bekenntnis zur Vergebung der Sünden eignet, zielt auf jenes letzte und endgültige Gericht. ⁶⁴

⁶² Rosa, Resonanz (Anm. 57), 362.

⁶³ Vgl. den Beitrag von Johanna Rahner in diesem Band.

⁶⁴ Zum Folgenden auch Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 262–284; Gregor Etzelmüller, ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Die Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, *Neukirchen-Vluyn* 2001; Eberhard Jüngel, *Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade*: ders., *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz. Zwei Texte*, Stuttgart 2003, 37–73; Matthias Zeindler, *Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens*, Zürich ²2005, bes. 64–84; Markus Mühlhng, *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007, 263–292; Michael Beintker, *Gottes Urteil über unser Leben. Das Jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit: ZThK* 110, 2013,

Das Jüngste Gericht ist der Ort, das Ereignis, der Prozess, durch den die Menschen zu denjenigen Geschöpfen werden, die vor und mit Gott in seinem Reich vollkommene Beziehungen leben können. Ihre Verletzungen und Enttäuschungen, ihre Taten und Untaten, das heisst ihre Geschichte, werden auf dem Weg in die Gottesherrschaft nicht ausgelöscht, sondern verwandelt durch Gottes Liebe. Denn vergessen wir nicht, der Richter ist (in den Worten Karl Barths) «der an unserer Stelle Gerichtete»,⁶⁵ der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus. Und der Massstab des Gerichts ist deshalb ebenfalls er selbst, will heissen: die bedingungslose und unbegrenzte Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen, wie sie in ihm, dem Gottessohn, offenbar geworden ist. Und es ist darum auch klar, worin dieses Gericht bestehen wird, nämlich im Offenbarwerden der eigentlichen Wahrheit unseres Lebens, der göttlichen Liebe. Leben, wie Gott es gedacht hat, wäre Leben aus und in seiner Liebe – Leben, wie es *realiter* gelebt wird, ist meist das Gegenteil davon. Und gerichtet werden wir, indem uns aufgeht, in welchem Ausmass wir es verpasst haben, aus und in der grossen Wirklichkeit der göttlichen Liebe zu leben. Es ist also kein äusserliches Gesetz, das da an unser Leben angelegt wird, sondern das plötzlich nicht mehr übersehbare innerste Gesetz dieses Lebens. Und der Schmerz des Gerichts deshalb auch kein äusserlich zugefügter Schmerz, sondern unsere bittere Erkenntnis, dass und wie sehr wir dem innersten Gesetz unseres Lebens nicht entsprochen haben.

Wenn der Richter der an unserer Stelle Gerichtete ist, dann wird uns unser Versagen, unsere Sünde als von ihm vergebene Sünde begegnen, und dieses Vergeben ist es, das uns zur Freiheit der Kinder Gottes befreit, die versöhnt mit Gott vor seinem Angesicht leben und ihn loben. Wird alle Sünde vergeben? Unwillkürlich kommen einem die schlimmsten Täter der Geschichte in den Sinn: Hitler, Stalin oder Pol Pot; die ihre Taten ja alle nur ausführen konnten, weil an den Bürotischen und in den Kellern der Gefängnisse willige Schergen amtierten. Kann solches vergeben werden? Die Antwort muss lauten: Jede Sünde wird vergeben. Nicht weil am Grauen der Taten irgendetwas verstanden oder relativiert werden könnte. Sondern weil grösser als jede menschliche Untat die Tiefe des göttlichen Mit- und Fürleidens am Kreuz ist; keine Untat, bei der die Tat von Gottes Liebe nicht noch tiefer und mächtiger wäre. Es anders zu denken hiesse, dem Bösen eine letzte eschatologische Macht zuzugestehen.⁶⁶

219–233; Ottmar Fuchs, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus*, Regensburg 2018.

65 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, 231, Kapitelüberschrift § 59.2.

66 Zu diesem Fragekomplex Dorothea Sattler/Volker Leppin (Hg.), *Heil für alle? Ökumenische Reflexionen*, Freiburg i. Br./Göttingen 2012.

Durch⁶⁷ die Vergebung Gottes werden die Täter und die Opfer dazu befähigt, einander zu vergeben. Das Jüngste Gericht wird auch darin bestehen, dass die Täter den Opfern begegnen. Den Tätern wird dabei die ganze Tiefe ihres Tuns aufgehen, und sie werden sich als schuldige und reuige Täter ihren Opfern neu zuwenden. Damit wird es den Opfern möglich werden, sich den an ihnen schuldigen Tätern neu zuzuwenden, ihnen zu vergeben und Versöhnung mit ihnen zu finden. Die Untaten werden dadurch nicht ausgelöscht, aber sie verlieren als vergebene die Macht, in Gottes Reich destruktiv weiterzuwirken. Auch hier die Frage: Werden alle einander vergeben können, oder gibt es zugefügtes Leid, das die Betroffenen ausserstande setzt, ihren Schuldigern je zu vergeben? Es gibt im Vorletzten solches Leid, nach welchem Menschen sagen müssen, dass sie den Tätern nie werden vergeben können, und es wäre unzulässig, hier Vergebung einzufordern.

Aber infrage zu stellen, dass Gott bei seinem eschatologischen Offenbarwerden alle Geschöpfe in seiner Versöhnung zusammenführen kann, hiesse wiederum, mit einer letzten Übermacht der Sünde und des Bösen zu rechnen. Man tut dies selbst da, wo man diese Möglichkeit im Namen der Freiheit offenhält, um zu sichern, dass dem Menschen bis zuletzt die Option offensteht, sich gegen Gott und damit gegen seine Mitmenschen zu entscheiden.⁶⁸ Auch diese Möglichkeit der Freiheit ist identisch mit der Möglichkeit eines letzten Triumphs des Bösen.

Ich bin der Auffassung, dass der Glaube an den dreieinigen Gott der Liebe – also an einen Gott, der in sich Liebe *ist* und als solcher der Grund seiner Schöpfung – die gewisse Hoffnung impliziert, dass diese Liebe einst restlos die gesamte Schöpfung nochmals erneuern wird. Die von Gott durch den Heiligen Geist gewirkte Vergebung der Sünden eröffnet damit für alle den Weg zum neuen, zum ewigen Leben, von dem in der letzten Vorlesung die Rede sein wird.

⁶⁷ Zum Folgenden auch Ottmar Fuchs, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern ²2014, 175–178.

⁶⁸ Vgl. Matthias Zeindler, *Die Universalität der Gnade bei Karl Barth. Auch ein Beitrag zur theologischen Freiheitslehre*: Michael Beintker et al. (Hg.), *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung*, Zürich 2016, 310–329.