

Und vergib uns *meine* Schuld. wie auch wir ...
Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde

Feiern mit der Bibel
Band 25

Herbert Schlögel (Hrsg.)

**Und vergib uns *meine* Schuld.
Wie auch wir ...**

Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde

www.bibelwerk.de

ISBN 978-3-460-08025-6

Alle Rechte vorbehalten

© 2007 Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart

Umschlag: Finken & Bumiller, Stuttgart

Coverbild: Bildagentur

Satz: Rund ums Buch, Kirchheim/Teck

Druck: Gulde-Druck, Tübingen

2. Biblische Konstellationen zu menschlicher Freiheit, Sünde und versöhnender Vergebung (Bernhard Bleyer)

2.1. Erfahrbarer Zugang

Ein systematisch-theologisches Kapitel über das Thema Sünde und Versöhnung in den biblischen Schriften auszuarbeiten, erfordert mindestens zweierlei Anerkenntnis. Zum ersten, dass das Thema, gleich welchen Umfang man ihm einräumt, prinzipiell nicht ausgeschöpft werden kann. Zum zweiten, dass aufgedeckt werden muss, welcher Zugang zu den biblischen Texten gewählt ist. Zum ersten ist zu sagen, dass der vorliegende Rahmen dieses Kapitels zur Komprimierung und Verkürzung drängt. Vieles muss weggelassen werden, damit die Konzentration auf Weniges, jedoch Wichtiges zur Geltung kommt. Dieser gestraffte Zugang, und man ist sodann am zweiten Punkt angelangt, wählt den Weg verhältnismäßiger, historischer Erfahrung. Biblische Theologie – aus moraltheologischer Perspektive befragt¹ – muss, wenn sie *dem heutigen Menschen etwas sagen* will, den Weg über die *Erfahrung des heutigen Menschen* gehen.

Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung den außerordentlichen Stellenwert der Heiligen Schrift mit dem Zuspruch „Seele der Theologie“ (*Dei Verbum* 24) benennt und im Dekret über die Ausbildung der Priester für jede künftige Moraltheologie fordert: „reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt“ (*Optatam Totius* 16), dann bestärkt das Konzil die Grundlage für jene Art des Rückgriffs. Eine systematische Ausarbeitung dieser Linie entwickelte wenige Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Edward Schillebeeckx. Er benennt einen Ausweg aus der gerade beschriebenen Problemlage mit einem Plä-

1 Vgl. die Thematisierung in Frageform bei: Wolbert, W., Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Freiburg i. Br. u. a. (Studien zur Theologischen Ethik 112) 2005, 19/20.

doyer für eine reflektierte Entsprechung zwischen biblisch erzählter und lebensweltlich zugänglicher Erfahrung. Ist diese Analogie zerbrochen, so kann sich christliche Theologie nur unverständlich mitteilen.²

Das Befragen der biblischen Texte nach ihren Erzählkonstellationen und ihre Bezughaftigkeit zu gegenwärtigen Konstellationen menschlichen Zusammenlebens bilden die Brücke kritischer Hermeneutik. Gegenwartsabhängige Erläuterungen zu einem die Bibel durchziehenden Thema, wie Sünde und Versöhnung, können eben nur vom *heutigen* Menschen mit seinem *heutigen* Verstehenshorizont gestellt und weitergegeben werden.³ Nichtsdestoweniger geht die Frage nach der Aussageintention zurück zum Text und seinem (wie undeutlich auch immer erkundbaren) Autor. Von dorthin erhält heutiges Lesen der Bibel ihre Vergewisserung eigener Herkunft. Der systematisch-theologischen Reflexion kann sie dabei nicht entbehren. Ja, jede handlungsorientierte Befragung biblischer Texte wird von jenen selbst auf eine reflektierte Praxis hin angesprochen. „Die sittlichen Weisungen in der Heiligen Schrift bezeichnen also in formaler Hinsicht nichts anderes als die Dialektik von praktischer Vernunft und sittlicher Lebensform, die für ethisches Denken überhaupt bestimmend ist, wobei diese Dialektik beherrscht wird durch den in der Selbstmitteilung Gottes offenbar gewordenen Begriff gelingenden Lebens in der Gestalt Jesu Christi.“⁴ Was hier nun begangen wird, lässt sich als (zwar *selektive*, aber deshalb) *exemplarisch-kritische Konstellationsanalyse* benennen.

Jede an einzelnen Termini durchgeführte Begriffsuntersuchung kann die Realität der Sünde, wie facettenreich und bisweilen

2 Vgl. Schillebeeckx, E., Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 15.

3 Das schließt natürlich die Möglichkeit der Rückfrage nach Auslegungen in anderer Zeit mit ein. Die theologische Tradition bleibt ein Pfeiler des Offenbarungszugangs.

4 Noichl, F., Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation, Freiburg i. Br. u. a. (Freiburger Theologische Studien 165) 2002, 24. Franz Noichl spricht in Anlehnung an Rudolf Schnackenburg von den „sittlichen Intentionen der Schrift“, vgl. Schnackenburg, R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. 1 Von Jesus zur Urkirche, Würzburg 1986, 6. Zudem die Anmerkungen von, Thompson, T. L., Das Alte Testament als theologische Disziplin, in: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?, Neukirchen-Vluyn (Jahrbuch für Biblische Theologie 10) 2001, 157-173.

uneinheitlich sie in der Heiligen Schrift erzählt wird, auch nur ansatzweise umfassen. Sie soll hier unterbleiben.⁵ Ebenso wenig kann der gewählte Zugang von verhältnismäßiger, historischer Erfahrung in Breite ausgelegt werden. Deswegen muss es um ein schlaglichtartiges Beleuchten einzelner biblischer Erzählungen gehen. Drei wesentliche bibeltheologische Themenfelder sollen exemplarisch zur Sprache kommen: Schöpfung, Exodus-Bund, Reich-Gottes-Botschaft. Die Sündenfallerzählung wird deshalb an erster Stelle genannt, weil in ihr eine Urfeststellung zu Beginn der Bibel erzählt wird, die als anthropologisches Datum für die Menschheitsgeschichte eingeschrieben ist: der Mensch wird als freies sittliches Wesen geschaffen. Im Sündenfall zeigt sich diese naturale Eigenart und wird im Handeln sichtbar. An zweiter Stelle geht der Blick zur historischen Bestätigung des Freiheitswillens Gottes im Exodusgeschehen. Der Exodus wird – vor allem mit der Übergabe des Gesetzes für Israel – für das Volk auf der Flucht zur Affirmation des Gottes, der die Freiheit des Volkes und seiner Menschen will. Die Gabe des Dekalogs wird zur Richtschnur und Bedingung des Bestehens der Freiheit und gleichzeitig zum Anspruch, diese in Verantwortung zu bewahren. Mit der Freiheitsverantwortung des Menschen ist – schöpfungstheologisch begründet in der Erzählung von Kain und Abel (Gen 4,1-16) – eine unvermeidbare Befähigung zum (Nicht-)Sündigen gegeben, die es zu bedenken gilt. Gleichzeitig, als Kehrseite der Medaille, ist mit ihr aber auch die Befähigung zum Versöhnen mitgegeben. Die ins Christentum weiterreichende Tradition des jüdischen Festtags *Jom Kippur* gibt Zeugnis von einer festgefügtten Verbindung zwischen interpersonaler Versöhnung und der Bitte um Vergebung vor Gott. Der dritte und (zweigeteilte) letzte Schritt der Untersuchung geht auf die Verkündigungspraxis Jesu zu. Was dort versucht wird, ist das Aufzeigen von Verbindungslinien zwischen prophetisch-messianischer Sendung, der Verkündigungspraxis der Basileia und der darin enthaltenen Forderung

5 Vgl. Mosis, R., Sünde. Biblisch-theologisch. Altes Testament, in: LThK³ 9 (2000) 1118-1120, 1118. Auch eine semantische Analyse der deutschen Begriffe Sünde und Schuld ob ihrer Unterschiede und Schnittmengen hilft hier nicht weiter. Sünde wird im Folgenden verstanden als der theologische Ausdruck jener Radikalität von Schuld, der durch die Präsenz des sich offenbarenden Gottes erst denkbar deutlich wird.

zu Umkehr und Barmherzigkeit. Vor allem durch die Aufnahme hoseanischer Theologie wird das freie menschliche Vergebungshandeln mit der Barmherzigkeit Gottes in Beziehung gesetzt, die im Ausspruch von Hos 6,6 komprimiert ist: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.“ Im Thema der Liebe ist zugleich die Möglichkeit zur Vergebung mitausgesagt, die die Wirklichkeit der Sünde nicht verschleiert, sondern aufdeckt. Die Fragmentiertheit des vorgelegten Versuchs soll nicht verschwiegen werden. Mehr als ein Denkanstoss kann er daher nicht sein.

Die Perspektive der Moraltheologie muss die zur Gänze unfassbare Realität der Sünde an das Nachdenken des sittlichen Subjekts überreichen. Die folgenden knappen Ausführungen wollen schließlich *Moral-Theologisches* zum Denken geben. Sie widmen sich in kurzen und fragmentarischen Skizzen dem bestehenden Problem menschlicher Erkenntnis des Schuldigwerdens und dem prekären Unternehmen von Verantwortungsübernahme sowie der überzeugten Annahme gottgeschenkter Möglichkeit von Vergebung.

2.2. „Er erkennt Gut und Böse“ – eine Urfeststellung

Zu Beginn des biblischen Kanons steht beschriebenes und zur Erinnerung freigegebenes Urgeschehen.⁶ Die Erschaffung des Menschen, wie es die Kapitel zwei und drei der Genesis erzählen, bilden einen Teil dessen.⁷ Die jahwistisch-jehowistisch komponierte Schilderung der Erschaffung des „Menschen“ und seiner „Frau“, ihrer Verführung durch die Schlange und ihrer Vertreibung aus dem Paradies (Gen 2,4a-3,24) zeichnet dichte, narrative Grundlinien von menschlichem Schuldigwerden und daraus folgender

6 Vgl. Ebach, J., Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit, Neukirchen-Vluyn 1986, 16ff. Vgl. Kehl, M., Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 102f.

7 Vgl. Krašovec, J., Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views, Leiden u. a. (Supplements to Vetus Testamentum 78) 1999, 26-30.

Strafe.⁸ Der grobe Hergang der Geschichte darf als bekannt gelten. Deswegen soll hier eine detailliertere Umgrenzung gelegt werden; und zwar auf das Geschehen im Rahmen des Essens von der Frucht (Gen 3,1-3,24). Die Szene beginnt:

vorgestellt als das listigste Lebewesen des Feldes tritt die Schlange ins Bild.⁹ Sie wendet sich, mit einer Bezugnahme zur Gottesrede in Gen 2,16f, zunächst an die Frau. Darin erfragt sie die Erinnerung der Frau an den Inhalt des von Gott ergangenen Verbots vom „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ zu essen mit einer nuancierten Bemerkung, ob Gott wirklich gesagt habe, dass der Mensch und seine Frau von keinem Baum des Gartens essen dürfe. Die Frau antwortet uneindeutig, wenn sie sagt: „nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen, und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben.“ Der Leser wurde in Gen 2,9 informiert, dass dort (mindestens) zwei Bäume zu finden sind: der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.¹⁰

Im weitergehenden Dialog der Schlange mit der Frau prognostiziert die Schlange in Gen 3,4 unverhohlen die Konsequenzen des anstehenden Tuns, wenn sie an die Frau gerichtet sagt: „Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“ Die Frau isst und gibt ihrem Mann davon zu essen. Die Problematik des Werdens wie Gott, das im folgenden Vers als das Verlangen der Frau „einsichtig zu werden“ beschrieben wird, bestätigt Gott durch die ausführende Bestrafung nach der Bekanntgabe der Fluchsprüche in Gen 3,22 mit den Worten: „Und Gott der HERR sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unser-einer und weiß, was gut und böse ist.“ Das Offensichtlichwerden der Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse, die Grund-

8 Claus Westermann weitet diese Feststellung aus: „Das Urgeschehen Gen 1-11 ist als ein einheitlicher Zusammenhang zu sehen. Das Motiv von Schuld und Strafe zieht sich durch“. Westermann, C., *Welt und Mensch im Urgeschehen*, Stuttgart 1999, 60.

9 Zur Funktion der Schlange in der Erzählung vgl., Scholem, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1988, 437.

10 Vgl. Brandscheidt, R., „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns“ (Gen 3,22). Zur Bedeutung der Bäume im Garten Eden, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 103 (1994) 1-17.

ausstattung sittlichen Erkenntnisvermögens, fällt mit dem Ende der paradiesischen Gottnähe¹¹ zusammen.

Das Zutagetreten der freiheitlichen Entscheidung des Menschen wird mit der Ausführung der Tat deutlich. Aus der Möglichkeit der Distanznahme zur göttlichen Anordnung und einer entsprechenden Zuwiderhandlung bestätigt sich der Mensch als freies Wesen. Der Duktus der Erzählung selbst, so Christoph Dohmen, lasse nur die Interpretation zu, dass die „sittliche Autonomie nicht Folge der Übertretungstat ist, (...) sondern daß die sittliche Autonomie als inneres Moment an der Tat selbst zum Vorschein kommt.“ Einzig von der Tat her lasse sich die sittliche Autonomie aussagen, „weil in und mit dieser Tat der ‚Charakter‘ des handelnden Subjekts zutage tritt.“¹² In ihr kommt eine „Gottähnlichkeit“ zum Ausdruck, welche durch die Gottesrede in Gen 3,22 bestätigt wird: „Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse.“ Oder wie das Seder ha-Tefillot, das jüdische Gebetbuch, übersetzt: „Nunmehr ist Adam wie einer von uns, zu kennen Gutes und Böses. Wie leicht könnte er seine Hand ausstrecken und nehmen sogar von dem Lebensbaume und essen, dass er ewig lebe.“¹³ Der Rückbezug dieser Stelle zum Dialog zwischen Schlange und Frau macht deutlich, „daß das, was 3,5b ansagt, erst als Ausgang und Abschluß der Erzählung von Gen 2/3 in 3,22 als bleibendes Faktum festgestellt wird.“¹⁴ Die Ur-Erzählung begründet das umfassende sittliche Erkenntnisvermögen als anthropologisches Faktum.¹⁵

Die Erzählung vom „Sündenfall“ öffnet den Blick in das Grund-

11 Zur geschöpflichen Ursprünglichkeit des Bösen vgl. Oberhänsli-Widmer, G., Schafft Gott das Böse? Schöpfung und Sündenfall biblisch, talmudisch und kabbalistisch gelesen, in: *Judaica* 59 (2003) 129-143, hier 132-134.

12 Dohmen, C., *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, Stuttgart (Stuttgarter Biblische Beiträge 35) ²1996, 216/217.

13 Magonet, J./ Homolka, W. (Hrsg.), *Seder ha-Tefillot. Bd. 2 Das jüdische Gebetbuch*, Gütersloh 1997, 65. Vgl. zudem, Plaut, W. G. (Hrsg.), *Die Tora. In jüdischer Auslegung. Bd. 1 Bereschit. Genesis*, Gütersloh 1999, 96.

14 Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 213. Vgl. die Aufarbeitung der Problematik „Die drei Bäume des Gartens“, 208-214.

15 Die sittliche Erkenntnisfähigkeit durchziehe als anthropologische Basiskategorie das Zeugnis des Alten Testaments. Gerade weil der biblische Mensch die Sünde als Sünde zu erkennen vermöge, begegne er sich als Sünder im Widerspruch zu dem als Gut Erkannten. Vgl. Kampling, R., *Sünde*, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 381-384, hier 382.

geheimnis menschlichen Schuldigwerdens, seiner Erkenntnis und der Verweigerung seiner Anerkennung.¹⁶ In seiner Auslegung der Geschichte schreibt Rabbi Levi Meier an den Leser: „Erinnern Sie sich daran, dass die Menschheit mit einem freien Willen geschaffen wurde. (...) Gott versetzt also Adam und Eva in eine Situation, in der sie ihren freien Willen ausüben und eine Wahl treffen können. (...) Halten Sie fest, dass Adam und Eva für den Bruch dieses einen Gesetzes auch nicht die geringste Entschuldigung parat haben.“¹⁷ Nur so wird die (eigentlich überflüssige) Frage Gottes an den Menschen: „Wo bist Du?“ zur Frage, die man auch ausdrücken könnte mit: „Wer bist Du jetzt geworden?“¹⁸

2.3. „Ich, IHWH bin dein Gott“ – befreiende Erfahrung

Im Begriff und Thema des Exodus drückt der Glaube Israels jene Zentralerfahrung jüdischen Selbstverständnisses in einem beidseitigen Aspekt aus: als anamnetisches Gegenwärtigsetzen des göttlichen, geschichtlichen Befreiungshandelns an Israel und als theologisch reflektierte und gedeutete Grundwirklichkeit bleibender Erwählung. Darin besteht die Grundlage, die vom Exodus als „Urbekenntnis Israels“ sprechen lässt mit der Begründung: „Daß Jahwe, der Gott Israels, derjenige sei, ‚der Israel aus Ägypten herausgeführt hat‘, ist einer der elementarsten und der am häufigsten wiederholten Glaubenssätze im Alten Testament.“¹⁹

Die Tradition der katholischen Moraltheologie ist nicht nur grundsätzlich, im Sinne der Verzahntheit jüdisch-christlicher Theologie- und Kulturgeschichte, sondern auch inhaltlich wesentlich von dem konstitutiven Geschehen zwischen Auszug aus

16 Vgl. dazu, Ebach, J., *Mit Schuld leben – mit Schuld leben*. Beobachtungen und Überlegungen zum Anfang und zum Schluss der biblischen Josefs Geschichte, in: Ebach, J. u. a. (Hrsg.), „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?“ *Mit Schuld leben*, Gütersloh (Jabboq 5) 2004, 19-39.

17 Meier, L., *Vom Baum der Erkenntnis*. Altes Wissen neu entdeckt, St. Pölten 2000, 27.

18 Die folgende Geschichte der streitenden Söhne erzählt diese Entfaltung. Vgl. Zenger, E., „Das Blut deines Bruders schreit zu mir“ (Gen 4,10). Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel, in: Bader, D. (Hrsg.), *Kain und Abel*, München 1983, 9-28, hier 11.

19 Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 50.

Ägypten und Einzug ins verheißene Land geprägt, der in der Gesetzgebung Israels zum Ausdruck des beschlossenen Bundes IHWHs mit Israel wird. Unzweifelhaft erhält dieses Geschehen seine dichteste Aussagekraft in der Handlung der Gabe des Zehnwortes am Sinai, jenem komprimierten Regelkanon, der zur Bedingung der Freiheit Israels gesetzt wird. Bis heute trägt der Textbestand des Dekalogs großes Gewicht an der Grundformung des Faches Moraltheologie. Das Gliederungsprinzip der angewandten Moral im Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2052-2557, bilden nach wie vor „Die Zehn Gebote“. In diese beginnende Freiheitsgeschichte, die der Exodus erzählt, ist das Bewahren und Bewähren des Bundes gestiftet.²⁰ Programmatisch dafür steht Ex 20,2 mit jener Überzeugung überschrieben, die lautet: „Ich, J-h-w-h bin dein Gott, als welcher ich dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe, aus dem Hause von Knechten.“ So erinnert, hier nach der Übersetzung des jüdischen Gelehrten Benno Jacob, der erste Dekalog-Satz. Benno Jacob versieht diese Stelle mit dem Kommentar: „Gott hat sich mit den ersten drei Worten Israel *verlobt* zu einem ewigen Bunde der *Liebe*. ‚Ich bin Dein‘ ist das Gegenstück zu ‚du sollst Mein sein‘ (19,5f.). Damit beantwortet sich die öfter, z.B. von Jehuda Halevi gegenüber Ibn Esra aufgeworfene Frage, warum das Zehnwort nicht mit der Begründung anfangen: ‚Der Himmel und Erde geschaffen hat‘. Der Dekalog wird Israel verkündet, weil er *aus dieser Volksgeschichte erwachsen* ist.“²¹ Ex 20,2 schlägt die thematische Brücke zur Berufungsgeschichte des Mose (Ex 2,23-4,17), in der noch vor der Namensoffenbarung in Ex 3,14 IHWH (Ex 3,6f.) eine zweiteilige Einführung seiner Selbstoffenbarung spricht. Der erste Teil erinnert: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.“ Und als dieser selbstbeschriebene Gott fährt er in Vers 7 fort: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid.“ Der Gott Israels wird aufgrund seiner Empfindlichkeit gegenüber menschlichem Leid zu einem handelnden Gott. IHWH selbst ist

20 Vgl. Lochman, J. M., Die Vorstellung des Namens Gottes im Dekalog als Begründung einer Ethik der Freiheit, in: Theologische Zeitschrift 34 (1978) 257-264, hier 264.

21 Jacob, B., Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 554.

es, der in Ex 3,8 den Exodus ankündigt. „Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land“. Gott steigt aufgrund der Leiden seines Volkes herab, um der Gott der Geschichte des Volkes Israel zu sein. Und er tut dies mit der Ankündigung einer befreienden Intervention: dem Exodus, die wiederum nicht nur als göttliche Intervention, sondern als Selbstbefreiung Israels durch Flucht *in die Freiheit* zustande kommt. Auf diesem Hintergrund wird der Dekalog zum Garanten und zur Verpflichtung der Bewahrung gottgeschenkter Freiheit. „Da, wo nicht Freiheit und der bereits vollzogene Exodus aus Not und Unterdrückung die Wirklichkeit bestimmen, reicht die mit dem Thema des Dekalogs gegebene Ethik der Bewahrung bestehender Freiheit nicht aus. Sie setzt den Exodus voraus, sie kann ihn nicht ersetzen.“²²

Wie der Katechismus der Katholischen Kirche so gliedert auch der Katholische Erwachsenenkatechismus den zweiten Teil zur angewandten Moral nach dem Dekalog (KEK II, 149-467). In einer kurzen Themeneinführung heißt es (KEK II, 149): Dem Zehnwort vom Sinai geht es darum, „wie die freie Annahme und Beantwortung der Liebe Gottes das Verhalten der Menschen zum Guten verändert.“ Die Auserwähltheit des Volkes und die Wertschätzung des Menschen kommen nur bei bejahender Antwort zur eigentlichen Bedeutung. „Israel“ – man muss aus Perspektive der systematischen Theologie hinzufügen – und prinzipiell jeder Mensch „kann sich gegen Gottes Gebot entscheiden, aber trägt dann auch die Folgen seines Tuns.“²³ Die bleibende Verantwortung freiheitlichen Tuns bleibt im Zeugnis der Thoragesetzgebung, und näherhin dem Dekalog in Funktion und Inhalt dauerhaft präsent. Ja, sie kann nur verstanden und im je heutigen Leben erinnert werden, wenn sie mit menschlichem Übertreten, Sündigwerden und Abwenden, aber auch mit der Möglichkeit und Wirklichkeit von versöhnender Vergebung rechnet.²⁴

22 Crüsemann, F., Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, Gütersloh 1998, 86.

23 Berlejung, A./ Kampling, R., Ethik, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 12-17, hier 15.

24 ... weil Gottes Wesen Erbarmen ist, muss vorausbedacht werden. Vgl. Fischer, G./ Backhaus, K., Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg (Die Neue Echter Bibel 7) 2000, 44-47.

Da nun der „Festkalender als Katechismus des Judentums“ (Rabbi Erwin Schild) verstanden werden kann, stellt sich die Frage, welchen expliziten Platz diese menschliche Grundrelation im Rahmen des heutigen jüdischen Jahreskreislaufs einnimmt und was er als konkretisierte Weiterführung gottgläubigen Umgehens mit Schuld und Vergebung zum Ausdruck bringt. Zur Verdeutlichung dient vor allem die Theologie des hohen jüdischen Feier- und Fasttags *Jom Kippur* am 10. Tag des Monats Tischri. Diesem Fest gehen die *Jamim Nora'im*, die zehn „ehrfurchtgebietenden Tage“ voraus. Den Auftakt dieses Zeitraums setzt das Neujahrsfest *Rosch ha-Schana*. Den Schlussakt setzt *Jom Kippur*. Die Theologie des Versöhnungstages feiert die Wirklichkeit von Versöhnung und Entsöhnung. Die liturgische Textwahl des Tages wiederholt mehrmals das Bekenntnis des Sünders vor Gott. Die erste Thoralesung des Morgengottesdienstes erinnert an Lev 16.²⁵ Darin wählt vor allem Lev 16,20f. eine klare Sprache: „Denn an diesem Tag entsühnt man euch, um euch zu reinigen. Vor dem Herrn werdet ihr von allen euren Sünden wieder rein. Dieser Tag ist für euch ein vollständiger Ruhetag, und ihr sollt euch Enthaltung auferlegen. Das gelte als feste Regel.“ Auch die liturgische Praxis in der Zeit ohne Tempelkult versucht eine Fortschreibung zu garantieren. Wo der Bibeltext an zahlreichen Stellen kultische Entsöhnung in den Mittelpunkt stellt, „betonen die Rabbinen nach der Zerstörung des Tempels die innere Umkehr des Menschen (...). Somit wird erwartet, daß jeder Teilnehmer am Gottesdienst sich zuvor mit jedem, den er beleidigt oder mit dem er einen Streit gehabt hat, um Frieden bemüht.“²⁶

Die vertikale und horizontale Dimension der Versöhnung weise, so Pinchas Lapide, auf ein wichtiges und unterschiedenes Zueinander in den alttestamentlichen Schriften hin. Am Tag „der Versöhnungen“ feiert das jüdische Volk, der rabbinischen Auslegung in Mischna Yoma 8,9 folgend, die Möglichkeit der Vergebung der Sünden zwischen Mensch und Gott. Das mosaische Gesetz

25 Zu bedenken bleibt, dass dem Text der Thora folgend mit Lev 17-26 die priesterlichen Ausführungen zum sog. „Heiligkeitgesetz“, jenem Konzept einer „Ethik der Heiligkeit“, stehen. Vgl. Zenger, E., Das priester(schrift)liche Werk (P), in: Zenger, E. u. a. (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2006, 156-175, hier 173.

26 Stemberger, G., Jüdische Religion, München 1999, 84.

(im Hintergrund steht Lev 5,21-26) legt dabei eine bedeutsame Grundlage. „Übertretungen zwischen Mensch und Mensch sühnt der Versöhnungstag *nicht*. Es sei denn der Schuldige habe seinen Nächsten zuvor versöhnt.“²⁷ Die jesuanische Verkündigung zeichnet diese Linie in die christliche Theologie hinein²⁸, wie der Evangelist Matthäus in Mt 5,23-26 bezeugt:²⁹

„Wenn du deine Opfertgabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe. Schließ ohne Zögern Frieden mit deinem Gegner, solange du mit ihm noch auf dem Weg zum Gericht bist. Sonst wird dich dein Gegner vor den Richter bringen und der Richter wird dich dem Gerichtsdienner übergeben und du wirst ins Gefängnis geworfen. Amen, das sage ich dir: Du kommst von dort nicht heraus, bis du den letzten Pfennig bezahlt hast.“

Zwischenfazit: Der Aufruf zur zwischenmenschlichen Versöhnung bildet eine unverzichtbare Vorbedingung, damit der Mensch vor Gott hintretend ihn um Versöhnung bitten könne.³⁰ Daher, so Pinchas Lapide, heiße Jom Hakippurim im rabbinischen Schrifttum der „Tag

27 Lapide, P., Umgang mit Schuld im Alten Testament, in: Haeffner, G. (Hrsg.), Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, Düsseldorf (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 149) 1993, 116-126, hier 121.

28 Das heißt nicht, dass die neutestamentlichen Schriften insgesamt dieses Thema übernehmen, vgl. Löning, K., Kultmetaphorik im Neuen Testament, in: Albertz, R. (Hrsg.), Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes, Münster (Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments 285) 2001, 229-267, hier 256ff.

29 Vgl. Fiedler, P., Jesus und die Sünder, Frankfurt/M. (Beiträge zur biblischen Exegese 3) 1976, 210 und 351, Endnote 551.

30 Im neutestamentlichen Schriftgut rekurriert besonders der Hebräerbrief auf die *Jom Kippur* Tradition, um die soteriologische Bedeutung des Martyriums Jesu zu unterstreichen (vgl. Hebr 2,17; 9,12-15). Vgl. Kügler, J., Versöhnung, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 409. „Man kann so von einer theologisch geprägten Bekehrungsvorstellung sprechen, in der göttliches Handeln und menschliche Entscheidung zusammengedacht sind.“ Löhr, H., Umkehr und Sünde im Hebräerbrief, Berlin u. a. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 73) 1994, 287.

der Versöhnungen“, denn vor ihm kommen zehn Tage der Umkehr. Die zusammengetragene Erfahrung menschlichen Verhaltens zeige, dass die zwischenmenschliche Versöhnung ein Zehnfaches mehr an Zeit und Mühe erfordere als die Versöhnung mit Gott.³¹

2.4. „Gekommen, um die Sünder zu rufen“ – die Nähe der Basileia

Der Sprung in eine Befragung der neutestamentlichen Texte erscheint in zweierlei Hinsicht gewagt. Erstens kann hier nicht die ganze, vielschichtige (darunter die paulinische und johanneische) Sünden- und Vergebungs-/Versöhnungstheologie im Sinne einer Zusammenschau behandelt werden. Zweitens müssten die Traditionslinien zwischen alttestamentlichem und neutestamentlichem Zeugnis feiner ausgearbeitet sein, um dies verantwortungsvoll durchführen zu können. Ein anderer Weg muss also beschritten werden, da man sich zweifelsohne mit dem gewählten Thema an den zentralen Aussagen neutestamentlicher Theologie bewegt, denn der Begriff der „hamartia“ wird dort zum „Inbegriff des Schuldigen schlechthin“.³² In Anerkennung dessen soll ein strikter Weg verfolgt werden: eine Antwort auf die Fragen nach Schuld, Sünde und Versöhnung kann christliche Theologie tief und gültig nicht ohne Absehung von der erzählten Verkündigungspraxis Jesus Christi geben. Sein überliefertes Leben und Reden erheben dafür den Maßstab. Sie sind Ausdruck seines Sendungsbewusstseins.

31 Der jüdische Gelehrte und Rabbi Abraham Joshua Heschel geht in seiner Kommentierung dieser Passage der Mischna sogar so weit, dass er die radikale Personalität der Vergebung auch für das Vergebungshandeln Gottes einfordert. Auch Gott könne nur die gegen ihn begangenen Sünden vergeben, nicht jedoch diejenigen, die von Menschen gegen Menschen begangen wurden. Vgl. Heschel, A. J., Niemand kann vergeben, was andere erlitten haben, in: Wiesenthal, S., Die Sonnenblume. Erzählung, Gerlingen 1981, 127-129, hier 127. Vgl. zudem, Crüsemann, F., „Gegen dich allein habe ich gesündigt“!? Sozialgeschichtliche Auslegung von Psalm 51, in: Crüsemann, F., Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 182-189, hier 182 und 188.

32 Klauck, H.-J., Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament, in: Frankemölle, H. (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg i. Br. (Quaestiones Disputatae 161) 1996, 18-52, hier 41.

Der Evangelist Lukas (im Unterschied zu Markus und Matthäus) stellt den Auftakt des Wirkens Jesu in eine deutliche Fortführung jesajanisch-messianischer Verheißungstheologie (vgl. Jes 61,1f.), indem er den gewohnten Synagogenbesuch am Sabbat in Nazareth in Lk 4,16-19 schildert: Man reicht Jesus die Jesajarolle, damit er daraus vorlese. Er findet soeben die viel sagende Stelle: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“³³

Das Thema von Schuld und Vergebung verkündet Jesus im Rahmen dieses Sendungsverständnisses und seiner Verkündigung der Froh- wie Basileia-Botschaft. Die jesuanische Praxis zeigt die Wirklichkeit dieser Ankündigung. Matthäus unterstreicht die Dringlichkeit der Umkehrbotschaft, indem er die Kernbotschaft Johannes des Täufers (Mt 3,2: „Kehrt um [ngiken]! Denn das Himmelreich ist nahe.“) in identischem Wortlaut auch aus dem Munde Jesu wiedergibt (Mt 4,17). Unmittelbar im Anschluss (V.18) beginnt Jesus mit der Sammlung der Apostel, den symbolischen Repräsentanten des endzeitlichen Gottesvolkes.

Auch schon während der Berufung des Apostelkreises (vgl. Mt 9,9-13) und in der Praxis mit ihnen wendet sich Jesus auffallend häufig und vorzugsweise an die Sünder und Randständigen der damaligen Gesellschaft.³⁴ In der Zusage des Gottesreiches an die Randständigen und Sünder offenbart Jesus, dass in ihm sich Gott zeigt, der diese besonders liebt.³⁵ Mit dieser Zuwendung werden die gesellschaftlichen Verhältnisse der damaligen Gesellschaft umgekehrt. Er spricht zu den Unerhörten der damaligen Gesellschaft und sucht den Umgang mit ihnen. Und besonders diesen sagt

33 Im lukanischen Doppelwerk (Lk 7,36-50, Apg 5,31; 13,38) begegnet mehrmals der tiefe Zusammenhang zwischen der Sendung Jesu und der Vergebung der Sünden.

34 Die Frage der nachösterlichen Einfügungen solcher Szenen ändert nichts am Erzähltsein des Sachverhalts, vgl. Fiedler, P., Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition, in: Frankemölle, H. (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg i. Br. (Quaestiones Disputatae 161) 1996, 76-91, hier 83.

35 Böckmann, A., Welches sind die Impulse des Neuen Testaments für das Verhältnis der Kirche zu den Armen?, in: Concilium 13 (1997) 221-226, hier 221.

Jesus seine Sendung und das Gottesreich zu.³⁶ „Die grundsätzlich zukünftige Herrschaft Gottes offenbarte sich als ein *Heilsbereich*: Leidenden, Armen und vor allem Sündern war das Heil an-gesagt (...) und *als bereits gegenwärtig an-stehendes* zu-gesagt“.³⁷

Nun ist diese Zuwendung nicht ohne moralische und theologische Verpflichtung zu lesen. Verdeutlicht werden kann dies in der Aufnahme hoseanischer Theologie im Reden Jesu. Die Kritik des Nordreichpropheten Hosea (8. Jhdt. v. Chr., hauptsächlich zur Zeit Jerobeams II.) an fehlorientierter Kultpraxis und seine Verheißung der endzeitlichen „Bundesehe“ IHWHs mit Israel (Hos 2,18-25, vgl. die Aufnahme bei Mk 2,19f.)³⁸ wird auf geräumigen Redepassagen entfaltet. Das Bloßlegen der Sünde im Kult der Fremdgötterverehrung macht die Ausweglosigkeit deutlich, in die sich Israel begeben hat. Deutlich spricht das Kapitel 5 die Schuld der Stämme Israels an der Distanz IHWHs zum Volk an. Mit tragischer Folge: Gott selbst zieht weg aus Israel. Martin Luther hat die Bekräftigung dieser Distanznahme in Hos 5,15 so übersetzt: „Ich will wieder an meinen Ort gehen, bis sie ihre Schuld erkennen und mein Angesicht suchen; wenn’s ihnen übel ergeht, so werden sie mich suchen.“ Gott lässt die Freiheit des Volkes unberührt. Er ist es, der sich zurückzieht und auf eine „schulderkennende“ Neuzuwendung des Volkes wartet. Der unmittelbar folgende Vers Hos 6,1 leitet den Anfang einer schuldbewussten Umkehr ein, indem er eine Aufforderung des Volkes formuliert: „Kommt, wir kehren zum Herrn zurück“. Das Volk kündigt eine Umkehr zu Gott an, die zunächst auf dem Weg der Erkenntnis (V.3), der „Erkenntnis des Herrn“, erfolgen soll.

IHWH reagiert mit einer Funktionsbeschreibung gottbeauftragten, prophetischen Intervenierens. Er gebrauche jenes, damit das Recht wieder eingesetzt werde und erstrahle „wie das Licht“ (V.5). Auf diesen Vers folgt nun Hos 6,6 als „vielleicht zentralstes

36 Vgl. Schenke, L., Die Botschaft vom kommenden „Reich Gottes“, in: Schenke, L. u. a. (Hrsg.), Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 106-147, hier 117. Vgl. dazu auch, Stegemann, W./ Schottroff, L., Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart 1990, 31/32.

37 Schürmann, H., Jesu Aufbruch zum Jordan – Beginn der ureigenen Basileia-Verkündigung Jesu, in: Schürmann, H., Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, Paderborn 1994, 31-44, hier 44.

38 Vgl. Schenke, L., Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005, 93-95.

Wort“³⁹ Hoseas. Die vernehmliche Aussage „ich habe gefallen an Liebe“ (ηεσεδ) und – wie Martin Buber und Franz Rosenzweig übersetzen⁴⁰ – „an Schlachtmahl nicht, an Gotterkenntnis mehr als an Darhöhnungen.“ Dieser Vers „enthält programmatisch die Erwartung JHWHs (...): Eine lebendige Gottesbeziehung, die das rechte Verhältnis zu den Nächsten ganz selbstverständlich mitumfasst.“⁴¹ Jesus selbst nimmt im Matthäusevangelium (Mt 9,9-13) dieses Wort des Propheten Hosea auf, als er mit den Zöllnern und Sündern, den Kollaborateuren und Randständigen der jüdischen Gesellschaft zu Tisch sitzt und mit ihnen isst. Die Pharisäer fragen bei den Jüngern nach dem Grund dieses Tuns und erhalten von Jesus die Antwort: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Darum lernt, was es heißt: Barmherzigkeit (eleos) will ich, nicht Opfer. Denn ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.“ Dem folgt der aussagekräftige und seine Sendung deutende Satz: „Denn ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.“⁴² Matthäus verändert durch die Aufnahme den Sinn des Zitats aus Hos 6,6: „Die Sentenz 6,6a, ursprünglich eine bundestheologische Aussage, verlagert der Evangelist in eine Gesetzesdebatte. Sie richtet sich nun nicht mehr gegen ein gestörtes Gottesverhältnis, sondern gegen ein gestörtes Verhältnis der Menschen untereinander. Damit ist die Barmherzigkeit anders als die hoseanische (ηεσεδ, *BB.*) auf der zwischenmenschlichen Ebene zu suchen.“⁴³ Und Rudolf Schnak-

39 Jeremias, J., Hosea/ Hoseabuch, in: TRE 15 (1986) 586-598, hier 595. Vgl. zudem, Gisin, W., Hosea. Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität, Berlin (Bonner Biblische Beiträge 139) 2002, 141f.

40 Vgl. Buber, M./ Rosenzweig, F., Die Schrift. Bd. 3 Bücher der Kündigung, Heidelberg 1978, 602. Im Hintergrund des Verses stehen die innerbiblischen Rückbezüge zur Situationsanalyse in 4,1-3, sowie zu Am 5,21; Mi 6,8. Vgl. Crüsemann, F., Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2003, 35.

41 Scoralik, R., Das Buch Hosea, in: Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2005, 1734-1749, hier 1741.

42 Noch einmal und nachdrücklich kehrt die gleiche Belehrung gegen die pharisäische Anfrage in 12,7 (der Diskussion über das Abreißen der Ähren am Sabbat) wieder. Den Rekurs zu 9,13 verdeutlicht die konditionale Formulierung (V.7) „Wenn ihr verstanden hättet ...“: Die eigentliche Bemächtigung seiner Sendung drückt schließlich der folgende Vers aus (V.8): „denn der Menschensohn ist Herr über den Sabbat.“

43 Fuß, B., „Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist ...“. Die expliziten Zitate aus dem Buch Hosea in den Handschriften von Qumram und im Neuen Testament, Münster (Neutestamentliche Abhandlungen 37) 2000, 236.

kenburg fügt hinzu: „Barmherzigkeit (eleos), barmherzig sein (elein) ist für Matthäus überhaupt die Quintessenz der vom Jünger Christi geforderten Liebe.“⁴⁴

2.5. „Vergib uns unsre Sünden; denn auch wir vergeben allen“ – versöhnende Wirklichkeit

Wenige Kapitel vorher hat der Leser des Matthäusevangeliums mit der fünften Vaterunserbitte diese Basisrelation in Form einer Gebetsanweisung schon zur Kenntnis genommen (Mt 6,12; par. Lk 11,4): „Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben“; allerdings mit einem markanten Unterschied zur lukanischen Parallele („vergib uns unsre Sünden; denn auch wir vergeben allen, die an uns schuldig werden.“).⁴⁵ Marc Philonenko liefert folgende Erklärung dafür: „Matthäus übersetzt das aramäische *hōbâh*, dessen Hauptbedeutung ‚Schuld‘ ist, mit dem griechischen (...) (οπηειλμα, *BB.*) welches dieselbe Bedeutung hat. Lukas hält die zweite Bedeutung des aramäischen Ausdrucks *hōbâh*, ‚Sünde‘, fest und gibt ihn mit dem griechischem (ηαμαρτια, *BB.*) wieder, welches eben diesen Sinn hat.“ Die matthäische Variante erfährt eine klare Färbung durch den eschatologischen Bedeutungskontext; mit einem deutlichen Verweis auf die Relevanz irdischen Tuns. Das „Erlassen“ der Schuld kann nicht nur spiritualisiert gelesen werden. Nicht nur persönliches Vergeben, sondern Entbindung von Schuldverhältnissen ist aufgrund der anstehenden Parusie geboten. Die Formulierung der fünften Bitte „war ebenso juristisch wie religiös.“⁴⁶

Die Untrennbarkeit von personalem Erlassen und der Bitte an Gott um Erlass wird auch in dieser Passage unterstrichen.

44 Schnackenburg, R., Jesus Christus im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg i.Br. 1998, 145.

45 Vgl. Von Stemm, S., Der betende Sünder vor Gott. Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühjüdischen Texten, Leiden u.a. 1999, 343/344.

46 Philonenko, M., Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, Tübingen 2002, hier 87. Vgl. zudem, Crüsemann, F., „... wie wir vergeben unseren Schuldigern“. Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, in: Crüsemann, M./ Schottroff, W. (Hrsg.), Schuld und Schulden. Biblische Tradition in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 90-103.

Die Barmherzigkeit des Vergebens und des Erlassens werden zu Zeichen, dass die Ankunft des Gottesreiches bejaht wird. Die Aussage macht jedoch nur Sinn, wenn eine gegenteilige Praxis, die begegnet, verhindert werden soll. Das Anbrechen fordert die vergebende Gerechtigkeit und den Willen zur Aussöhnung, zur Ankunft eines Reichs umfassenden Friedens. Darum zeigt die Ankündigung des Gerichts eine Notwendigkeit des geschehenden Wirklichwerdenlassens der Sünde an. Der endzeitliche Ruf aller vor den Richterstuhl Gottes stellt die Konsequenz dessen dar.⁴⁷ Allerdings mit einer wichtigen Korrektur: mit dem Anbrechen des Reiches bricht nicht die Vernichtung der Sünder an, sondern die Einlösung der jesuanisch bezeugten Heilzeit. Die Ankündigungszeichen der Parusie sind Hoffnungszeichen (vgl. Lk 21,28).

Der Heils- und Friedensappell Jesu im Rahmen der Bergpredigt an die Jüngergemeinschaft (Mt 5,9) hat seinen ethischen Sinn nur dann, wenn das Sündigen in der Welt erkannt, aufgedeckt und benannt werden kann. Das Wirklichwerden der Sünde trifft im Verbot einer gleichartigen Reaktion auf eine ihre entzogene Gegenbewegung. Jede gleichartige Vergeltung hingegen würde nur die Realität des „Antireiches“ bekräftigen und fördern. Als Beispiel dafür können die jesuanischen Äußerungen über den Maßstab der Vergeltung dienen. Mit ihnen kehrt Jesus das traditionelle Talionsrecht ins Gegenteil. Mit dem Kurzverweis auf die Talionsformel (vgl. Ex 21,23-27) – die im Übrigen nur für schwerwiegende Tatbestände formuliert war – beginnt er seine Auslegung: „Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm. Wer dich bittet, dem gib, und wer von dir borgen will, den weise nicht ab.“ (Mt 5,38-42.) In diesem Tun je größeren Entgegenkommens entzieht der Angefeindete dem Handelnden die Gewalt und wendet sie ins Gegenteil: in die Machtlosigkeit

47 Philonenko, Das Vaterunser, 91.

des Gewaltanwendenden über den Gewaltlosen.⁴⁸ Die Entmachtung dessen, der „euch etwas Böses antut“, geschieht als übererfüllende Entgegnung des Geforderten. So wird das Unrecht des Handelns unmittelbar entlarvt.

Eine weitere Facette – das sei als bündiger Exkurs eingefügt – des zu erstellenden Bildes kann eine Erzählung aus dem Johannesevangelium liefern.⁴⁹ Exemplarisch: in der Szene der Begegnung Jesu mit der angeklagten Ehebrecherin schildert das Evangelium eine öffentliche Szenerie (Joh 8,1-11).⁵⁰ Während Jesus „alles Volk“ (V.2) lehrt, bringen Schriftgelehrte und Pharisäer eine Frau, deren Ehebruch bezeugt werden konnte.⁵¹ Sie soll deshalb nach mosaischem Gesetz gesteinigt werden (vgl. Dtn 22,22-24). Die Frage geht unmittelbar an Jesus. „Was sagst du?“ (V.5) Die Antwort gibt Jesu in einer zunächst unverständlichen Geste. Er schreibt mit dem Finger in den Sand. Dieses Motiv begegnet in der sog. dritten Konfession des Propheten Jeremia, wenn im Lob auf die Gegenwart IHWHs die Drohung folgt: „Du Hoffnung Israels, Herr! Alle, die dich verlassen, werden zuschanden, die sich von dir abwenden, werden in den Staub geschrieben; denn sie haben den Herrn verlassen, den Quell lebendigen Wassers.“⁵² Die Ausführung dieser Geste wird lediglich durch eine bündige Be-

48 Merklein, H., Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus, in: Merklein, H., Studien zu Jesus und Paulus. Bd. 2, Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 105) 1998, 60-81.

49 Eine Analyse der johanneischen Sühnetheologie muss unterbleiben. Auf sie kann nur verwiesen werden. Vgl. Knöppler, T., Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu, Neukirchen-Vluyn (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 88) 2001, 220-268.

50 Trotz der Debatte um die nachträgliche Eintragung dieser Perikope in das Johannesevangelium bleibt diese ein Teil des Kanons. Vgl. Kehl, M., Einübung und Weisung. „Wer ohne Sünde ist, der ...“ (Joh 8,1-11), in: Geist und Leben 78 (2005) 307-312, hier 307. Zudem, Wengst, K., Das Johannes-Evangelium. 1. Teilband, Stuttgart (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/1) 2000, 301-308.

51 Vgl. Theißen, G., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung. Zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen, Göttingen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 202) 2003, 103.

52 Vgl. dazu, Söding, T., Umkehr und Versöhnung. Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift, in: Heiliger Dienst 59 (2005) 8-22, hier 20. Vgl. auch, Söding, T., Erlösung vom Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid, in: Kleer, M./ Söling, C. (Hrsg.), Wie böse ist der Mensch? Theologie und Biologie im Dialog, Paderborn 1999, 73-104.

merkung Jesu unterbrochen: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie“ (V.7). Das Verhalten der Frau bleibt demaskiert. Auch der Vollzug der gesetzesgemäßen Hinrichtung wird nicht ausgeschlossen. Jesus bindet seine Antwort zurück an jene Verhältnisbestimmung, die Matthäus in den Rahmen der Bergpredigt gelegt hat: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!“ (Mt 7,1). Die öffentliche Versammlungsszene löst sich zügig auf. Alle gehen weg, „zuerst die Ältesten“ (V. 9). Zurück bleiben Jesus und die Frau, allein. Und trotzdem betont Johannes, dass sich die Frau und ihr Tun nach wie vor „in der Mitte“ befinden. Jesus schließt mit einer Affirmation des Geschehenen, ohne das vorher angeklagte Handeln der Frau zu verhüllen: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh hin und sündige von jetzt an nicht mehr!“⁵³ Oder wie Karl Rahner hierzu schreibt: „Er verurteilt dieses Weib nur durch das Schweigen seiner Liebe, die begnadet und freispricht.“⁵⁴

2.6. Die Relevanz der Sünde in ihrem Wirklichwerden – ein unfertiger Epilog

Ein Abschluss dieses Kapitels kann nur offen gestaltet werden. Deswegen kann und soll die Schlussanmerkung nur anstoßenden Charakter besitzen. Jegliche systematisch-theologische Rede von der Sünde als Macht – ob nun auf paulinischer⁵⁵ oder johanneischer Theologie konstruiert – muss eine biblisch-anthropologische Grundkategorie beachten, hinter die sie nicht zurück kann⁵⁶: der von Gott frei gesetzten und freigesetzten Subjekthaftigkeit des Menschen. Damit wird ebenso berücksichtigt, dass jeglicher

53 Die unmittelbar folgenden Verse 12-20 entfalten eine nachdrückliche johanneische Theologie zum Ausweis jesuanischer Autorität sowie ihre unmittelbare und exklusive Gebundenheit allein an den Vater (V.18).

54 Rahner, K., Kirche der Sünder, in: Schriften zur Theologie. Bd. VI (1965) 301-320, hier 319f.

55 Sündenmacht „ist ein von außen an die Texte herangetragenener Begriff; er findet sich nicht bei Paulus selbst“. Röhser, G., Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia, Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 25/2) 1987, 2.

56 Vgl. Sattler, D./Schneider, T. (Hrsg.), Schöpfungslehre, in: Schneider, T. (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik. Bd. 1, Düsseldorf 2000, 120-238, hier 226.

menschliche Selbstvollzug in „vorpersöner“ und sozialer Realität gebunden bleibt, d.h. dass seine Handlungsspielräume begrenzt, aber dennoch frei gestaltbar sind. Ebenso wird bedacht, dass die universale Erlösungsbedürftigkeit des Menschen als unhintergebares Geschenk verstanden werden muss. Und gerade deswegen bleibt das Subjekt in seine absolute Verantwortung verstrickt; es bleibt primärverantwortlich für sein Tun. Die biblische Metaphorik bringt dies zur Sprache, indem sie das Herz zur Metapher der personalen Mitte (vgl. Mk 7,20-23), zum Ausdruck des Gewissens und der Subjekthaftigkeit wählt.⁵⁷ Mit dieser Erklärung wird das frei gesetzte Handeln zum sittlichen Epizentrum; mit massiven Folgewirkungen.

Der Begriff der „Todsünde“ bringt die ganze Radikalität der Freiheitsbeanspruchung zur Geltung. Sie ist der strengste Ausdruck göttlicher Anerkennung menschlicher Freiheit. Wie ist das zu verstehen? Der Katechismus der Katholischen Kirche erklärt den Begriff der Todsünde folgendermaßen: „In ihr wendet sich der Mensch von Gott, seinem letzten Ziel und seiner Seligkeit, ab und zieht ihm ein minderes Gut vor“ (KKK 1855). Dies kann er jedoch nur, wenn seine Möglichkeit freiheitlicher Wahl radikale Gültigkeit besitzt. „Die Todsünde ist wie auch die Liebe eine radikale Möglichkeit, die der Mensch in Freiheit wählen kann“ (KKK 1861). D.h. die Todsünde bedenkt die Möglichkeit einer endzeitlich radikal gültigen, freien Entscheidung des Menschen: Gott achtet die dem Menschen geschenkte Freiheit so unumstößlich, dass er auch die entschiedene Abkehr von ihm nicht ins Gegenteil wendet, sondern anerkennt. Zur neutestamentlich geschilderten Todsünde der Lästerung wider den Heiligen Geist schreibt Magnus Striet: Der „Begriff markiert sehr genau die Grenze des Handelnskönnens Gottes: Gottes Möglichkeiten sind die seiner vollkommenen Liebesfähigkeit, die als so bestimmte an der von ihm unbedingt geachteten Freiheit des Menschen ihre Grenze finden, bis in die Ewigkeit hinein.“⁵⁸ Die sittliche Freiheit (zur Sünde und zur Vergebung) des Menschen erweist

57 Vgl. Vögtle, A., Sünde. Im Neuen Testament, in: LThK² 9 (1965) 1174-1177, hier 1174.

58 Striet, M., Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg (Ratio Fidei 14) 2003, 259.

ihre eigentliche Gültigkeit und Dramatik im eschatologischen Geschehen.⁵⁹

59 Vgl. Harrington, D. J./ Keenan, J. F., *Jesus and virtue ethics. Building bridges between New Testament studies and moral theology*, Lanham (USA) u. a. 2002, 91. Vgl. auch, Vordermeyer, H., *Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem umstrittenen Lehrstück aus der Eschatologie*, Innsbruck (Salzburger Theologische Studien 27) u. a. 2006, 98-100.