

Liebe Leserin, lieber Leser,

da die Zeitschrift THEOLOGISCHES GESPRÄCH nur halbjährlich erscheint, war es nicht möglich, im Heft 2/1992, das bereits am 7. August erschien, die später beschlossene Preiserhöhung anzukündigen. So bitte ich um Verständnis, daß ab dieser Nummer 1/1993 pro Heft DM 4,80, für das Jahresabonnement also DM 9,60 berechnet werden.

Aber nicht nur der Preis ist „neu“, sondern auch die Titelgestaltung. Nach 17 Jahren erschien es uns an der Zeit, das Outfit zu verändern und dem Ganzen ein frischeres Gesicht zu geben. Wir hoffen, daß es Ihnen zusagt.

Ich habe mich gefreut, als kürzlich ein Pastor in einem Beitrag sagte, daß er sich schon lange mit einem Problem herumschlug (leider sagte er nicht welches) und keine Lösung sah. Dann aber fand er auf dem Büchertisch ein Heft des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS, las es und bekam die Antwort!

Möge auch dieses Heft über „Sünde im Alten und Neuen Testament“ dazu beitragen, daß Fragen beantwortet, Sünde erkannt, um Vergebung gebeten, Schuld vergeben und so Christus verherrlicht wird.

Hinrich Schmidt



Ansichten von Sünde im Alten Testament¹

Man spricht von Schuld in Deutschland. Sie wird mit Hilfe des Drehbuches der Stasi-Akten aufgedeckt, zugewiesen, geahndet, entschuldigt oder vergeben. Aber Sünde? Wer mag das Wort in diesem Zusammenhang in den Mund nehmen? Eine kirchliche Routinevokabel, die im Grunde niemanden trifft, weil sie niemand ernstnimmt? Das Wort Sünde hatte sich durch die Jahrhunderte breit gemacht in Moral und Konvention und dadurch an Tiefe verloren. Nun trifft man es umgangssprachlich noch beim Verkehrssünder und in seichten Schlagern. Jugendliebe führen diesen „Oma-Begriff“ laut einer wissenschaftlichen Studie „Jugend und Religion“ nicht mehr in ihrem Sprachschatz.² Aus lauter Überdruß scheint es auch die Theologie weithin aus dem Verkehr gezogen zu haben.

Sünde ist ein wichtiges Thema im Alten wie im Neuen Testament. Klaus Koch erinnerte 1966 die Alttestamentler daran, daß es „ein schändlich vernachlässigtes Gebiet unserer sonst so aktiven und produktiven Disziplin“³ sei. 1965 ist Rolf Knierims Buch „Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament“⁴ erschienen, auf das sich die Exegeten und die Lexika immer wieder berufen. Seither ist mir kein deutschsprachiges Werk bekanntgeworden, das das Thema ähnlich umfassend bearbeitet hätte.⁵

Der monographischen Aufarbeitung stellen sich allerdings Hindernisse in den Weg, weil es im AT keinen dominierenden Begriff der Sünde gibt. Neben der Verwendung der drei wichtigsten Wurzeln ḥt', 'wh und pš' in den verschiedensten Zusammenhängen wird vom Sündigen auf weiten Strecken erzählt oder Sünde in profanen und kultischen Vorgängen bekannt, vergeben, bestraft und gesühnt. Es gibt kein deutsches Wort, das allein den vielen Ereignissen, Situationen und Sachen gerecht würde, in denen z. B. die Wurzel ḥt' vorkommt, die Skala reicht vom juristischen „Delikt“ über die moralische „Verfehlung“ bis zum theologischen Begriff „Sünde“. Die synthetische Weltansicht Israels vereint den juristischen, den theologischen und

andere Aspekte in der einen Sprachwurzel. Knierims Wortuntersuchungen haben ergeben, daß eine Begriffsgeschichte, die auf rein etymologischen und semasiologischen Analysen beruht, noch nicht in die Breite und Tiefe atl. Sündenverständnisses führt, wenn nicht der jeweilige Sitz im Leben und die geschichtliche Situation mit einbezogen werden. Solche verkürzten Darstellungen haben in der atl. Theologie (z. B. bei Köhler, Vriezen, Eichrodt) harmatologische Kategorien hervorgebracht, die den Befunden des AT selbst nicht entsprechen, sondern eher dem theologischen Systematisierungsbedürfnis oder modernen Denkvoraussetzungen. So kann man nicht sagen, daß das AT mit „Sünde im eigentlichen Sinne“ die „Auflehnung des menschlichen Willens“, „die Gesinnung, aus der man handelt“⁶ oder den „Widerspruch gegen ein unbedingtes Sollen ... die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung“⁷ meint. Bei Eichrodt werden das voluntative Element und die psychische Seite in den Vordergrund gerückt, während die Sünde als normwidrige Handlung und objektive Verschuldung zu den „Nachwirkungen einer dynamistischen Vorstellungswelt“ gezählt wird.

KKoch hat seit 1955⁸ mit seinem Begriff der „schicksalwirkenden Tatsphäre“ unermüdlich gerade diese dynamische bzw. synthetische Sündenvorstellung herausgestellt: den Tun-Ergehen-Zusammenhang, die Verfehlung, die sich selbst rächt. Diesem organisch-natürlichen Sündenverständnis steht das mehr juristisch-geschichtlich orientierte mit seiner analytischen Weltsticht gegenüber: Sünde als Vergehen, das geahndet wird. In dem Sammelband von 1972 „Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments“⁹ haben vor allem die Untersuchungen JScharberts zu den Wurzeln pqd und slm und FHorsts zum atl. Recht Kochs Auffassung relativiert.

So ist es m. E. möglich, die beiden Sichtweisen miteinander zu verbinden, sie müssen jedenfalls einander nicht ausschließen. Es gibt Texte im AT, die sowohl das Handgreifliche wie das Unbegreifliche, das Norm- und Rechtsbrechende wie das Verhängnisvolle der Sünde beschreiben. Gott ist sowohl der Hüter des Rechts und der Gerechtigkeit, ja der gerechte Richter selbst, und seine Heilsveranstaltung ein einziger Prozeß bis hin zum Prozeß Jesu. Gott ist aber auch der

Schöpfer, der uns zu Zielen bestimmt hat, die wir verfehlen, so daß das individuelle Leben wie die Geschichte der Menschheit zu einem einzigen Fehlschlag geworden sind und die Welt durch den „Fluch der bösen Tat“ in einer Sündensphäre existiert, die nur durch Neuschöpfung aufgehoben werden kann.

Mir scheint das Hoseabuch ein gutes Beispiel dafür zu sein, wie beide Vorstellungen von der Sünde zusammengehen. In Kap. 12 führt Jahwe gegen sein Volk einen Rechtsstreit (V 3). Israel bestreitet, daß sein wirtschaftsbetrügerisches Verhalten „Schuld“ sei, „die Sünde ist“ (V 9). Aber Jahwe „läßt sie auf ihm“ und „läßt sie zu ihm zurückkehren“ als lastendes Geschick. In Kap. 5 ergeht das Urteil über die Handlungen des Verrats an Jahwe (V 1), aber die Taten Israels haben „einen Geist der Hurerei in ihrem Inneren“ (V 4) erweckt, der die Jahweerkennntnis verdunkelt und die Umkehr verhindert, eine „Anmaßung“, die sie „über ihre Schuld stolpern“ läßt (V 5). Das rechtswidrige Tun hat sich zur Verblendung ausgewachsen. In Kap. 4, 1–3 führt Jahwe wiederum den Rechtsstreit gegen die „Bewohner des Landes“ wegen krimineller Vergehen, und die Ernte der bösen Saat macht sich in Umweltschäden bemerkbar, in Dürre und Tiersterben.

Man kann diese beiden Gesichtspunkte, daß Sünde konkrete Tat, Normenverletzung, Rechts- und Bundesbruch ist, die das Strafgericht Gottes herausfordert und zugleich als Tatfolge eine unheimliche Sphäre und zerstörende Macht aufbaut, die das Gericht schon in sich trägt, indem sie auf den Täter zurückschlägt (Ob 15), im ganzen AT entdecken: in den relevanten Verbwurzeln, in Psalmen-, Propheten- und Weisheitstexten, in den Erzähl- und Geschichtswerken und in Rechtscorpora. Damit ist im AT einem subjektivistischen Sündenverständnis gewehrt, das sich im Sündenbewußtsein, böser Gesinnung und willentlicher Übertretung erschöpft. Es ist aber auch die Auffassung abgewiesen, daß objektivistisch mit der Sünde ein Geschehen in Gang gekommen sei, das nur des Menschen „eigenes Wesen, das er sich selbst geschaffen“ hat, „in Kraft gesetzt“ hat, so daß es keiner „vorgegebenen Norm“ oder „übergeordneten Größe ... von außen an ihn herangetragen“ bedarf und Jahwe nur der ist, der „das vom Menschen Angelegte zur völligen

gen Entfaltung bringt“.¹⁰

Wir haben uns daran gewöhnt, daß die analytisch arbeitenden Wissenschaften die objektiven Faktoren der den Menschen beeinflussenden Umwelt verantwortlich machen für seine Misere. Er ist das Opfer seiner Umwelt. Davon weiß das AT auch. Aber in seiner synthetischen Sichtweise benennt es den Menschen auch als Täter, der für das Unheil, das er hervorruft, haftbar zu machen ist.

Um in die Komplexität der Tatbestände und die Fülle der Vorgänge ein wenig Ordnung zu bringen, soll das Folgende formal unter zwei Gesichtspunkte gestellt werden: Sünde als Phänomen des Menschseins bzw. der Menschheit und Sünde in der Geschichte des Volkes Gottes.

Sünde als Menschheitsphänomen

Die Bibel beginnt damit, daß sie in ihrer Urgeschichte die Stellung des Menschen innerhalb des geschaffenen Weltganzen darstellt. Es wird die *Größe* des Menschseins hervorgehoben: Er ist „nach dem Bilde Gottes“ und „wenig niedriger als Gott“ (Gen 1, 27; Ps 8, 6) geschaffen. Es wird aber auch auf seine *Grenze* hingewiesen: Er kann sich verfehlen, und er muß sterben (Gen 2ff.). Der Mensch ist eben nicht Gott: unfehlbar und unsterblich. Die biblische Urgeschichte sagt nun, daß es vom Anfang an ein das Menschsein begleitendes Phänomen ist, daß der Mensch Gott sein will. Mit diesem Begehren verfehlt er sich selbst, sein Zusammenleben mit den anderen Menschen und seinen Stand in der außermenschlichen Schöpfung.

Dieses schuldhafte Sichverfehlen wird nun von der *ganzen* Urgeschichte und nicht nur von Gen 3 bezeugt. Seit CWestermanns exegetischen Arbeiten ist es mehr und mehr ins theologische Bewußtsein gedrungen, daß man sich nicht nur auf dieses Kapitel konzentrieren kann, wenn man dem Phänomen der Sünde in Gen 1–11 gerecht werden will. Die Konzentration auf Gen 3 war weithin der Grund dafür, daß Sünde in der Urgeschichte nur noch im Rahmen der dogmatischen Erörterungen zum Thema „Urstand“ und „Erbsünde“ eine Rolle spielte. Bezeichnend für diese Tatsache ist eine Diskussion,

die 1926 zwischen dem Exegeten Ludwig Köhler und Systematiker Emil Brunner geführt wurde. Köhler behauptet nicht nur, daß aus Gen 3, da es ein ätiologischer Mythos sei, kein Erbsündendogma zu erheben sei, sondern daß es überhaupt nicht relevant sei für das Thema „Sünde im AT“. Brunner meint, daß Gen 3 nicht historisch, sondern eschatologisch-theologisch zu verstehen sei und auf Fragen nach dem Menschen der Gegenwart antworte, womit er zweifellos recht hat. Alttestamentler hätten jedoch, so die eigenartige Schlußfolgerung, in dem (dogmatischen) Bereich, in dem „sich Genesis 3 und Römer 5 bewegen ... gar nichts zu suchen“¹¹.

Die urgeschichtlichen Erzählungen stellen das Phänomen der Sünde in seinen verschiedenen Aspekten dar: als Tat eines Individuums, einer Gruppe oder der ganzen Menschheit; als gegen Gott gerichteten Vertrauensbruch, Ungehorsam bzw. Gebotsmißachtung; als Verbrechen am Mitmenschen, Bruch zwischen den Generationen und Zukunftsgerichten der Welt. Diese Beschreibungen kennen keinen Sündenbegriff, der zwischen religiöser „Sünde“ und profanem „Verbrechen“ trennt. Der Ungehorsam gegen das Gebot Gottes (Gen 2, 16f.) ist genauso Sünde wie das Verbrechen am Bruder (Gen 4). Die horizontale Dimension der „sozialen Sünde“ hat das gleiche Gewicht wie die vertikale der Rebellion gegen Gott. Das Doppelgebot der Liebe spiegelt diese Tatsache exakt wider. Als Nomen kommt „Sünde“ überhaupt nur in Gen 4, 7 (ḥata't), Gen 6, 5 (ra'ah) und Gen 13 (ḥamas) vor.

Der Grundaspekt ist die Hybris der Grenzüberschreitung bzw. der Selbstüberhebung über die Grenzen des Geschöpflichen hinweg. Deshalb ist Sünde gefährlich. Sie bedroht zwar nicht Gott selbst, aber sie beeinflusst sein Reagieren auf den Menschen. Die Erzählungen in Gen 1–11 beschreiben die Sünde nicht als ein Verhängnis, einen „Fall“ im Sinne eines schicksalhaften Hereinbrechens, sondern als bewußte menschliche Akte. Zwar gibt es äußere und innere Faktoren der Verführung (Gen 3, 1–6), und die Sünde lauert wie ein Raubtier vor der Tür, aber der Mensch ist aufgerufen, dieses Raubtier zu bändigen: „Du aber herrsche über sie!“ (Gen 4, 7).

GvRad sieht in Gen 1–11 einen Sündenprozeß als „Weg“ der Menschheit, der

Kenntnis gibt „von dem Einbruch der Sünde und ihrem lawinenartigen Anwachsen“¹². Soll aber die Reihung der Urgeschichten tatsächlich einen Quantifizierungs- und Maximierungsprozeß der Sünde darstellen? Oder wollen diese Sündengeschichten „das Exemplarische des menschlichen Verhaltens vor Gott“¹³ in seinen unterschiedlichen Ausprägungen zeigen, also nicht die Schneeballwirkung, sondern die Durchdringung aller Lebensbereiche „wie ein Ölfleck auf dem Wasser“ (Zimmerli). Dem Gesetz des Erzählens folgend, wird in den locker aneinandergefügten Einzelerzählungen nacheinander dargestellt, was systematisch nebeneinander zu denken ist. Die Urgeschichten bieten keine kausale Ableitung der neuen Art von Sünde aus der vorhergehenden. D. h. es wird nicht eine spätere Generation durch die Verfehlungen der früheren entlastet. Es erfolgt auch keine kausale Ableitung der Sünde aus der guten Schöpfung Gottes, obwohl die Schlange zu den Tieren gehört, „die Jahwe Elohim gemacht hatte“ (Gen 3, 1). Im sogenannten babylonischen Kohelet heißt es: „Der König der Götter, Narru, der Schöpfer der Menschen ... die Königin, die sie geformt hat, Fürstin Mama, haben zum Geschenk gemacht der Menschheit verschlagene Rede, Lüge und Unwahrheit schenken sie ihr für alle Zeiten“¹⁴.

Der biblische Kohelet sagt dagegen: „Ich habe gefunden, daß Gott die Menschheit aufrichtig gemacht hat, doch sie, sie suchen viele Künste“ (was so viel meint wie „krumme Touren“, Koh 7, 29).

Über die Herkunft des Bösen wird im ganzen AT nicht spekuliert. Derartige Spekulation spiegelt meist ein Ausweichen vor dem Schuldproblem. Das AT flüchtet sich nicht in ein dualistisches System, stattdessen ringt es mit der rätselhaften Wirklichkeit des Bösen.

Ein Beispiel:

In 2. Sam 24, 1 entbrennt der Zorn *Jahwes* gegen Israel, und er ist es, der David zur Volkszählung anstachelt. Die Versuchung Davids kommt hier von Gott, und trotzdem bekennt er sich im weiteren Verlauf voll zu seiner Schuld. In der späteren Interpretation von 1. Chr 21, 1 ist es *Satan*¹⁵, der sich gegen Israel stellt und David zur Zählung aufreizt. Hier wird die Versuchung, vielleicht beeinflußt von Sach 3, 1ff., mit einer Gefahr von außen begründet, so daß der Spielraum der

Entscheidung größer ist.

Auch wenn der Spielraum in der Versuchung manchmal sehr eng ist, wird die Verantwortung für die Sünde nicht vom Menschen genommen. Der einzelne kann sich nicht damit entschuldigen, daß es keine Menschen ohne Verfehlung gibt. „Sie sind allzumal Sünder“ (Röm 3, 23) ist ein Gerichtsurteil.

Der Schöpfer reagiert auf die Verfehlungen der Menschen nach Gen 1–11 auf zweierlei Weise: als Strafrichter und im Sinne des Gnadenrechts. Westermann hat die urgeschichtlichen Erzählungen insgesamt als Schuld-Strafe-Erzählungen bezeichnet und an Gen 3 und 4 klar herausgearbeitet, daß Gottes Strafen mit den Grundelementen eines Justizverfahrens beschrieben wird. Die Straftäter (der Mensch, seine Frau, der Bruder Kain) werden entdeckt, vernommen, sie verteidigen sich, das Urteil wird gesprochen und die Strafe vollzogen. Der Schöpfer reagiert auf die Sünde als strafender Richter, um sie einzudämmen und den Ansturm des Bösen abzuwehren.

Doch Gott reagiert auch noch anders, nämlich in der Art und Weise eines Staatsoberhauptes, indem er das Gnadenrecht ausübt. Am deutlichsten wird das am Ende der Sintflutgeschichte. Der Schöpfer hätte wegen der „Gewalttaten“ der Menschen beinahe die Schöpfung zurückgenommen. Der Anlaß für sein Strafgericht war, daß „jede Form der Pläne seines (des Menschen) Herzens nur böse ist jederzeit“ (Gen 6, 5). Genau das ist nun der Anlaß für Gottes Ertragen der Sünder, für sein Erhalten und Bewahren: „Nicht noch einmal will ich die Erde verfluchen um der Menschen willen ... nicht noch einmal will ich alles Leben zerschlagen“ (Gen 8, 21). Gott erträgt und trägt die Sünder, das sagen auch andere Urgeschichten. Nicht „am Tage deines Essens“ (Gen 2, 17) wird das Todesurteil vollstreckt, es wird hinausgeschoben, und die Strafe ist nun die Ausweisung aus dem Garten in ein mühsames, hartes und schmerzhaftes Leben, das eine Gnadenfrist bekommen hat, von Gott begleitet bzw. „bekleidet“ mit schützender Kleidung für die Gefahren einer unwirtlichen Welt. Schutz erhält auch der „Unmensch“ Kain, und selbst der Bruch zwischen den Generationen, die Gefährdung der Tradition durch Hams Respektlosigkeit gegen seinen Vater Noah

(Gen 9, 20–27) wird durch das Verhalten Sems und Jafets gemildert.

Strafmilderung, -aufschub und -erlaß oder, seelsorgerlich gesprochen, das Tragen und Begleiten des Sünders, das Hinnehmen des in dieser Welt Unabänderlichen, ist also ebenfalls eine Reaktion Gottes auf das Menschheitsphänomen Sünde. Daß dies Geduld bedeutet und nicht Resignation vor der Sünde, beweist die schöpfungstheologische Begründung des Gebots der Feindesliebe in Mt 5, 45: „... denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“

Die Erzählungen der Urgeschichte zeigen auf, daß sich die dunkle Rätselhaftigkeit des Bösen in ganz banalen Lebenszusammenhängen versteckt. Für die ältere Spruchweisheit waren diese Zusammenhänge durch den Tat-Folge-Ablauf sauber erklärbar: „Der Gerechte hat zu essen, aber der Bauch der Frevler bleibt leer ... Das Haus des Stolzen reißt Jahwe ein, aber die Grenze der Witwe stellt er fest“ (Spr 13, 25; 15, 25). Im Hiobbuch und bei Kohelet gerät diese ordentliche Sündenabrechnung in die Krise, und der schlüssige Tun-Ergehen-Zusammenhang wird aufgebrochen: bei Hiob in der existentiellen Begegnung mit Gott, bei Kohelet in der Reflexion. Als Resultat bleibt, daß „die Lösung dieser Frage nur in der Erlösung von der Fragestellung“¹⁶ bestehen kann. Der Jahweglaube weist jede Lösung des Sündenproblems durch ein menschliches Ordnungsdenken bzw. den Glauben an eine „gerechte Weltordnung“, der die Souveränität des Gottes des Exodus links oder rechts überholen will, zurück. Der Mensch selbst als Sünder ist das Problem der Schöpfungstheologie. Das bekräftigt der letzte Vers von Ps 104, der das große Lob der geordneten Schöpfung völlig durcheinanderbringt: „Verschwinden sollen die Sünder von der Erde und die Frevler nicht mehr da sein. Preise, meine Seele, Jahwe! Halleluja!“ Die Lösung des Sündenproblems, dieser eigentlichen Störung der Weltordnung, geschieht nicht durch theoretische Entwürfe, sondern dadurch, daß es keine Sünder mehr gibt. Die Lösung kann deshalb nicht vom Menschen, sondern nur von Gott selbst kommen. Hiob weiß, daß er nach den Regeln des Weltordnungsdenkens, nach dem Zusammenhang von Tun und Ergehen bzw. nach dem Aufweis seiner Werke keine Chan-

ce vor Gott hat: „Wie könnte ein Mensch vor Gott gerecht sein? Wenn er Lust hat, mit ihm in einen Rechtsstreit einzutreten, so könnte er ihm auf tausend nicht eins antworten“ (Hiob 9, 2f. vgl. 4, 12–21; 14, 4; 15, 14–16; 25). Das Nichteingestehen der eigenen Fehlbarkeit, die Nichtanerkennung solcher Begrenzung, positiv gesprochen das Gott-zur-Rechenschaft-Ziehen (Wie kann er das zulassen?), das sich in der Sinndeutung menschlicher Spekulation und Ideologie manifestiert, wäre dann die Sünde der Sünden.

Sünde innerhalb der Gottesbeziehung

Auf weiten Strecken wird im AT nicht im Welthorizont über Sünde nachgedacht, sondern im Zusammenhang mit der Geschichte des Volkes Gottes. Das bedeutet, die Voraussetzungen des Sichverfehlens haben sich geändert. „Das Offenbarwerden des 'awon ist durch das Offenbarwerden Jahwes ... bedingt.“¹⁷ Sünde wird zum Bruch des Gottesverhältnisses und ist innerhalb der Geschichte dieses Verhältnisses zu sehen. Die Geschichte des Volkes Gottes wurde konstituiert durch die Rettungstaten Jahwes, den zweimaligen Exodus aus Ägypten und Babylon, einmal als Rettung aus dem Elend durch Befreiung (Ex 14–15), zum anderen als Rettung aus der Schuld durch Vergebung (Jes 40). Außerhalb dieser Eckdaten machte Israel ständig Erfahrungen des rettenden und segnenden Handelns Gottes. In Entsprechung zu dem auf der Zuwendung und Zusage Jahwes gründenden Treueverhältnis verpflichtete sich Israel seinerseits zur Treue (vgl. Jos 24). Die Gebote und Maßstäbe, die dieser Verpflichtung zugrundelagen, überstiegen die Möglichkeiten Israels nicht, es mußte nicht sündigen. „Seine Gebote sind nicht schwer“ (1. Joh 5, 3).

Doch schon inmitten der „Urgeschichte“ der Rettung beginnt auch die Sünden- und Unheilsgeschichte mit der Erzählung vom Goldenen Kalb. Ezechiel (Kap. 16; 23) wertet die Geschichte Israels als eine Geschichte der Untreue von Anfang an. Die Sünde ruft die Gerichtsprophetie auf den Plan, die nun – einzigartig gegenüber dem Prophetentum in Israels Umwelt – das Gericht Gottes gegen sein eigenes Volk ankündigen muß.

Die Ursünde des Volkes Gottes

Wenn das AT die Sünde des Volkes Gottes beschreibt, benutzt es dieselben Wörter wie bei der Darstellung des allgemein-menschlichen Bösen. Es kommen im Gottesverhältnis Israels die gleichen Grundvorgänge des Sündigens vor wie in der Urgeschichte. Da ist von den Vergehen einzelner, aber auch von der Schuld bestimmter Gruppen und des ganzen Volkes die Rede. Auch die Banalität der Sünde ist im Volk Gottes anzutreffen wie anderswo. Da wird gelogen und betrogen, verleumdet und intrigiert, totgeschlagen und gemordet, die Ehe gebrochen und geraubt. Israel hat Anteil an den Ursünden der Menschheit. Das zeigt die Urgeschichte als Auftakt zur Israelgeschichte im Pentateuch. Ein anderes Auftraktkapitel ist Dtn 1. Es leitet das Dtr. Geschichtswerk ein, das den Sündenweg Israels bis zum unausweichlichen Gericht nachzeichnet. Das Dtn stellt den Maßstab voran, an dem das Volk und seine Regierungen gemessen werden. Die Rechnung ist per Saldo negativ, so daß selbst der dem dtn. Maßstab gerecht werdende König Josia Jahwes Gericht nicht aufhalten kann.

In Dtn 1 wird nun programmatisch die Ursünde des Volkes Gottes vorangestellt. Es ist Undankbarkeit, Mißtrauen und Ungehorsam gegenüber Jahwe. Im Dtn kann diese Ursünde auch mit dem Stichwort „vergessen“ bezeichnet werden.

Um ein Beispiel zu nennen, sei hier das sogenannte Kontrastmotiv in der Anklage der Gerichtspropheten erwähnt. In den Völkersprüchen des Amos z. B. (Kap. 1–2) werden die außerisraelitischen Völker wegen Sünden angeklagt, die man zusammenfassen kann als Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Verstöße gegen Menschenwürde und -rechte. In der Gerichtsankündigung gegen Juda und Israel wird auch das Volk Gottes solcher Vergehen überführt: „Weil sie den Gerechten für Geld und den Armen für ein Paar Schuhe verkaufen“ usw. (Amos 2, 6–8). Doch nun wird die Anklage vertieft durch das Kontrastmotiv, das an die heilsgeschichtlichen Taten Jahwes erinnert: „Und ich hatte doch den Amoriter vor ihnen vernichtet ... ich hatte euch doch aus dem Land Ägypten herausgeführt und euch 40 Jahre in der Wüste geleitet ... und einige von euren Söhnen als Propheten auftreten lassen“ (Am 2, 9–11). Israels eigentliche Sünde ist

das Aufkündigen der Bindung an Jahwe, das Verleugnen der eigenen Rettungsgeschichte.

In der Anklage der vorexilischen Propheten, die das heraufziehende Gericht Jahwes begründen, werden zwar die „urmenschlichen“ Sünden der Selbstüberschätzung, -herrlichkeit und -sicherheit (Jes 2, 6–22; 31, 1–3) angeprangert, und zwar auf politischem, sozialem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet, vor allem von Amos, Hosea, Micha und dem frühen Jesaja. Aber die umfassendste Anklage, typisch für alle Propheten, bezieht sich auf die Auflösung der Bindung an Jahwe. Natürlich berühren auch die politischen und sozialen Vergehen das Verhältnis zu Jahwe, wird doch in diesen Lebensbereichen altes Jahwerecht gebrochen, aber sie allein machen die eigentliche Schuld Israels nicht aus. Der Rückfall in die „üblichen“ Menschheitssünden rührt im Grunde daher, daß Israel seinem Gott, der sich ihm zugewandt und verpflichtet hat, den Rücken kehrt. Das sagen alle Gerichtspropheten, wobei die Pervertierung des Glaubens verschiedenen akzentuiert sein kann. Sie kann in massivem Götzendienst bestehen (Elia, Hosea, Ezechiel). Vor allem die Anklage heuchlerischen Gottesdienstes zieht sich durch die gesamte Prophetie, selbst Dtjes geht im Heilswort rückblickend darauf ein (Jes 43, 22–28). Wenn in der „Räuberhöhle“ des Tempeldienstes (Jer 7, 11) unrechtmäßig erworbenes Gut im Namen Jahwes fromm versichert werden soll, dann pervertiert „die Bosheit meines Volkes Israel“ (V 12) alles, was Israel an Heil und Gutem in diesem Namen gegeben war. Die Opfer funktionieren Jahwe um zum Lebens- und Besitzstandsversicherer, statt dankbare Antwort auf sein Retten und Segnen zu sein. So beeindruckend sie sind, sind sie doch tote Werke, die Gott nicht beeindrucken (Am 4, 4f.; 5, 21–27). Die Priester haben die da'at 'älohim, die Kunde von Gott, „vergessen“ und die Tora Jahwes „verworfen“ (Hos 4, 1–6), d. h. ihren Auftrag der Erinnerung an die Taten Jahwes und der Einweisung in seine Gebote nicht ausgeführt. Die falschen Heilspropheten schließlich verwechselten das Heil mit nationalistischer Hoffnung (Jer 27–29). Das alles sind Varianten der „Ursünde“ des Volkes Gottes, die sich summierten, so daß in der Rückschau des Dtr. Geschichtswerkes der Abfall Israels von Jahwe konstatiert wird und die dtr. Re-

daktion des Jer zusammenfaßt: „Warum rechtfertigt ihr euch mir gegenüber? Ihr alle habt euch gegen mich vergangen“ (Jer 2, 29). Es war „Zeit, daß das Gericht anfang am Haus Gottes“ (1. Petr 4, 17; vgl. Jer 25, 29; Ez 9, 6).

Kollektivschuld?

Die dtr. Zusammenfassungen und die Gerichtsankündigung der Propheten scheinen die Schuld pauschal dem „Volk“ bzw. geschlossenen Gruppen des Volkes zuzuweisen. Auf alle Fälle treffen die Folgen der Sünde *alle* Angehörigen des Volkes Gottes. Kann hier von einer Kollektivschuld gesprochen werden, ohne die Vergehen einzelner differenziert zu behandeln? Im Bericht über die Tempelrede Jeremias (Jer 26 vgl. auch Kap 7) wird gesagt, daß „die Priester und die Propheten und das ganze Volk“ (26, 7 vgl. 7, 2 „ganz Juda“) von der Anklage und Gerichtsankündigung des Propheten betroffen waren. Natürlich hat Jeremia zunächst nur die Personen erreicht, die gerade am Tempel anwesend waren. Doch diese hatten sofort erfaßt, daß die Anklage nicht nur sie betraf. Sie gaben das Prophetenwort weiter, es wurde sogar schriftlich fixiert. Dieser Solidarisierungseffekt durchs ganze Land und über Generationen hinweg ist bei allen prophetischen Gerichtsworten vorauszusetzen, die Ursünde des Bruchs mit Jahwe, die hinter den temporären Verfehlungen stand, betraf alle. Dieser Zusammenschluß unter der Schuld ist jedoch nicht nur soziologisch zu verstehen in dem Sinne, daß die Verankerung des einzelnen in der Gemeinschaft Alt-Israels weitaus stärker war, als unsere vom Individualismus geprägte Welt zu ermessen vermag. So ist das Ich des einzelnen Beters in den Psalmen im hohen Maße öffentlich und kann nicht absolut von den „Wir“-Gebeten abgegrenzt werden. Während der Alte Orient nur Sündenbekenntnisse in der Ich-Form kennt¹⁸, hat Israel auch Schuldbekenntnisse in der Wir-Form.¹⁹ Israel macht „unsere Sünden und die Sünden unserer Väter“ seit der Josiazeit für die nationalen Katastrophen verantwortlich, die religiöse Umgebung macht die Vorfahren nur für *persönliches* Unglück haftbar.

Der Zusammenschluß unter der Schuld ist im Israel des AT durch den Zusammenschluß unter dem Gott des Bundes, also theo-

logisch, bedingt. Der Solidarisierungseffekt ist bereits in der Botschaft der Propheten angelegt, die bei allem Nachweis konkreter Vergehen gegen das Recht und die Gemeinschaft im Grunde immer auf die Ursünde des Bruchs mit Jahwe zielt.

Wenn die Propheten sowohl „unsere/eure Sünden“ als auch „die Sünden unserer/eurer Väter“ anprangerten, dann meinten sie nicht, daß die Kinder für die Sünden früherer Generationen bestraft würden. So wollte es eine gewisse Deutung, die sich in dem Sprichwort ausdrückte: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, aber den Söhnen werden die Zähne stumpf“ (Jer 31, 29; Ez 18, 2). Im Namen eines magischen Tat-Folge-Zusammenhangs, der die Schuld der Väter als automatisch übertragenes, nicht ausschlagbares Erbe zum Schicksal macht, hält man sich selbst für unschuldig und klagt die Väter an. Eigene Verantwortung und Umkehr ist unter diesen Umständen illusorisch. Gegen diese fatalistische Haltung wendet sich die prophetische Botschaft, indem sie die gegenwärtige Generation für ihre eigene Schuld verantwortlich macht (Jer 31, 30; Ez 18). Der unheilvolle Einfluß früherer Generationen wird nicht geleugnet (Jer 7, 12–14; Ez 16), aber die Sünde der Lebenden kann schlimmer sein (Jer 2, 5–8; Ez 16, 44–52). Auch Jahwe als „el poqed der Vaterschuld an Kindern und Kindeskindern, am dritten und vierten Glied heim-sucht“ (Ex 34, 7 u. ö.), ist nicht der Gott, der die Nachkommen für die Sünden der Väter straft, sondern der über Generationen sorgfältig prüfende (pqd) und, wenn die Kontrolle ergibt, daß die Kinder genauso wie die Väter sündigen, der die Sünden ahndende Gott. Die Nachkommen leiden also nicht stellvertretend für die Vorfahren. Gott hält ihnen ihren eigenen Schuldanteil vor, der in der Fortsetzung der Vatersünden und in der Umkehrunwilligkeit besteht.

Angemessen ist für das Volk Gottes ein Sündenbekenntnis, das zur eigenen und zur Schuld der Väter steht: „Sie werden sich zu ihrem 'awon und zum 'awon ihrer Väter bekennen wegen der Untreue, mit der sie treulos an mir handelten und besonders, daß sie feindlich mit mir umgingen“ (Lev 26, 40).

„Du bist der Mann“

Dieser an David gerichtete Satz des Propheten Natan (2. Sam 12, 7) soll dafür ste-

hen, daß das AT Sünde auch als vom einzelnen Menschen zu verantwortende und zu tragende Last ansieht. Zwar ist der König in Israel öffentlicher Mensch, der Gottes Berufung vor dem Volk und des Volkes Versagen vor Gott repräsentiert, aber gerade am Fall Davids wird deutlich, daß die Sünde des einzelnen nicht von der Schuldverflochtenheit aller aufgehoben wird.

Natans Gerichtswort an David zeigt nun am Einzelfall die Banalität urmenschlichen Sündigens auf: Der Ehebrecher, der feige und durchtrieben die Privilegien seiner Machtposition ausnutzt und zum Schreibtischmörder wird. Aber David ist der von Gott eingesetzte „König über den Zion“ (Ps 2, 6). Das „Kontrastmotiv“ 2. Sam 12, 7b–9 erinnert daran und bringt das „was doch alle tun“, in den Zusammenhang der „Ursünde“ des Gottesvolkes: „Warum ist dir das Wort Jahwes so gleichgültig?“ (V 9). David hat eine Familie zerstört und ein Menschenleben auf dem Gewissen, aber er hat als Empfänger der Verheißungen Gottes nicht bloß unmenschlich gehandelt, funktionierende Gemeinschaft (schalom) vernichtet und Rechtsnormen gebrochen, sondern Gottes Gabe und Verheißungen mit Verachtung gestraft. Die ins Auge fallende „soziale“ Sünde auf der horizontalen Ebene wird theologisch als Undank gegen Gott qualifiziert, so daß David bekannt: „Ich habe mich an Jahwe versündigt“ (V 13).

Die individuelle Reue, die in der Einsicht in das Vergehen und im Willen zur Wiedergutmachung²⁰ besteht und die völlige Vergebung²¹ Gottes heben jedoch die „Spätfolgen“ der Sünde Davids in seiner Familie nicht auf. „Jetzt wird (das Blutvergießen durch) das Schwert von deiner Familie nie mehr weggehen“ (V 10). D. h. die Verfehlung des einzelnen hat Folgen in der Gemeinschaft, die kommende Generationen betreffen. Man kann die Thronfolgegeschichte auch unter diesem Gesichtspunkt sehen. David hatte Urijas Frau geraubt, nun werden ihm seine Frauen durch Absalom weggenommen; er hatte eine Familie zerstört, nun entzweit sich seine eigene Familie durch Intrigen und Mord. Der Reiche hatte das einzige Schaf des Armen schlachten lassen, das soll jenem vierfach ersetzt werden (V 6). Tatsächlich starben vier Söhne Davids.²²

Dennoch bleibt bestehen, daß die indivi-

duelle Schuld der Kinder und Enkel nicht mit den Sünden der früheren Generationen entschuldigt werden kann. Die Kinder sind andererseits nicht die „Sündenböcke“, welche dazu da sind, unschuldig die Strafe der eigentlich Schuldigen abbüßen zu müssen. Es gibt auch ein Weder-Noch, eine Leidverflochtenheit, die nicht mit individuellen Sünden noch mit der Schuld der einen gegen die andere Generation aufgerechnet werden kann (Joh 9, 1–3).

Schuld und Sühne

„Der Hinweis auf den sündentilgenden Gott ist der größte Fortschritt in der Gotteserkenntnis, welcher der exilisch-nachexilischen Zeit über die Propheten hinaus zuteil wurde.“²³ Das erklärt sich durch die Tatsache, daß mit dem Eintreffen des Gottesgerichts im Untergang des Jerusalemer Königums und Tempeldienstes die Geschichte Israels nicht zu Ende war, sondern ein Neuanfang erfolgte, der das Paradigma des Gottesvolkes nach Form und Inhalt verwandelte. Die Befreiung aus der „Ägyptensituation“ des Exils geschah auf Grund der Vergabung der Sünden. Die heimgekehrte Gemeinde rekonstruierte sich nicht als selbständige politisch-militärische Macht, sondern scharte sich um den neuen Tempelgottesdienst. Im Umgang mit der Sünde gewinnen deshalb die Sühnehandlungen Raum.

Die Darbringung von Opfern zur Sünden tilgung ist für die vorexilische Zeit offenbar nicht nachweisbar.²⁴ Aber der Tempel als Ort der Reinigung von Sünden ist schon Jes 6, 1ff. bekannt. Allerdings spielt der Kult hier nur eine symbolische Rolle in der Vision von der Berührung der Lippen Jesajas mit der Glühkohle vom Altar. Die Sündenvergebung geschieht in der unmittelbaren Begegnung zwischen Gott und dem Propheten. Die visionären Serafen, die das befreiende Wort überbringen²⁵, fungieren als „agents of divine redemption“²⁶. Das Wort „sühnen“ (V 7) meint hier „vergeben“ im Sinne der Aufhebung der Unreinheit Jesajas vor dem reinen Gott.

Als unvermittelte Sündenvergebung erscheint die Wurzel kpr auch in den Psalmen (Ps 65, 4; 78, 38; 79, 9) und Ez 16, 36; Dan 9, 24. Das deutet darauf hin, daß neben dem kultischen Umgang mit der Sünde die außerkultische Vergebungserfahrung in der

Begegnung mit Gott auch nach dem Exil immer möglich war. Das ist auch nichts Außergewöhnliches, da sich ja neben dem Tempelkult der Wortgottesdienst der Synagoge entwickelte.

Die Vorstellung von der Tilgung der Sünden durch kultische Sühnehandlungen ist im AT mit der Sprachwurzel kpr verbunden. Sie stammt wie auch die Begriffe für Sünde aus dem profan- und umgangssprachlichen Bereich. Die ältesten Belege finden sich im Sakral- und Zivilrecht und sind mit der *kofär*-Zahlung verbunden (z. B. Ex 21, 30). Diese ist a) Ausgleichszahlung (Kompensation) für entstandenen Schaden und b) Auslösung des eigenen dem Todesurteil verfallenen Lebens im Ausnahmefall, z. B. bei fahrlässiger Tötung. Janowski betont am *kofär*-Begriff nicht die Schadensregulierung, sondern wegen der Parallelität von *kofär* und *pidjon nafso* (vgl. auch „Leben anstelle von Leben“ Ex 21, 23) die „Auslösung des verwirkten Lebens ... als Existenzstellvertretung, als *Lebensäquivalent*“²⁷. Dies sei der traditionsgeschichtlich wirksam gewordene Aspekt, der dem *kofär*-Begriff seinen Sinnegehalt gegeben habe.²⁸

In den vorexilischen verbalen kpr-Aussagen über zwischenmenschliche Schuldbeseitigung (Gen 32, 21; 2. Sam 21, 3; Prov 16, 6.14) geht es zwar um Gnädigstimmen, Besänftigung, Beschwichtigung, Wiedergutmachung von Blutschuld durch einen materiellen Gegenwert oder sogar rituelle Tötung stellvertretend Schuldiger (2. Sam 21, 5ff.), aber es handelt sich immer um extrem kritische Konfliktsituationen, in denen durch juristische, moralische oder religiöse Verfehlung das Leben eines einzelnen oder der Gemeinschaft auf dem Spiel steht.

In allen 14 Belegen, in denen Jahwe mit der kpr-Aussage in Verbindung gebracht wird²⁹, ist er das Subjekt, nicht das Objekt des kpr-Geschehens, d. h. nirgendwo geht es um Beschwichtigung oder Gnädigstimmen Gottes durch Menschen, sondern um das Entfernen und Tilgen der Schuld (oder auch dessen Verweigerung) durch Gott. Wieder zeigt sich dabei, daß die Vergebung das Leben des einzelnen oder der Gesamtheit rettet, und wo sie von Gott verweigert wird, der Mensch dem Tod preisgegeben ist. Gott bleibt auch in den Sühnehandlungen des Kults das handelnde Subjekt, obwohl Priester am Werk sind. Die Priester sind die *Mittler* der Vergebung Got-

tes.³⁰ Die deklaratorische Schlußformel (*kip-pär-nislach*-Formel) im Kultrecht macht das deutlich.³¹ Ihr erster Teil („Der Priester soll ihm Sühne erwirken“) faßt die Mittleraktivitäten des Priesters zusammen, ihr zweiter Teil mit dem *Passivum divinum* („Es wird ihm vergeben“) ist der Zuspruch der Vergebung durch Gott. Die uns so fremden Sühneriten Israels stellen also nicht den Versuch der Selbsterlösung dar. Im Kult ist zwar der Mittler in hohem Maße durch seine Tätigkeit beteiligt, aber die Versöhnung mit Gott steht nicht in seiner Macht. Die zentrale Bedeutung aller Sühneriten ist der leibhaftig sich ausdrückende Wille des Menschen zur Beseitigung des Konflikts mit Gott, der Bereitschaft zur Umkehr und der Bitte um Vergebung.

Die Sühnemittel sind Gabe Gottes. So das *Blut*.³² Nach Lev 17, 11 hat Gott „das Blut, das durch das (in ihm enthaltene) Leben süht“, selbst „euch für den Altar gegeben, damit es euch persönlich Sühne schafft“. Gott ist bei den Bluthandlungen nicht der Empfänger, sondern der Geber. Deshalb bemerkt Koch: „Es ist ein Unding, den Sünden- (*ḥatta't*) und Schuldritus (*'ašam*) ‚Opfer‘ zu nennen, wie es die Übersetzungen alle tun.“³³

Wenn das Leben im Blut die Grundlage der Sühnehandlung ist, dann identifiziert der Mensch, der seine Hände auf das Tier stemmt³⁴, dessen Leben, das im Blut stellvertretend für sein Blut vergossen wird, mit seinem eigenen Leben. D. h. im Blutritus geschieht durch die Handaufstimmung „inklusive Stellvertretung“, d. i. Stellvertretung, die den Opfernden in die Lebenshingabe des Opfertieres einschließt.³⁵

Eine andere Deutung der Handaufstimmung, nämlich im Sinne der Sündenübertragung, beruft sich auf Lev 16, 21f.³⁶, dem einzigen Text des AT, der von einem Abwälzen der Sünde auf ein Tier spricht. Beim Sündenbockritus, wo es nicht um ein Opfer geht, wird die Sündenlast der gesamten Gemeinde eines begrenzten Zeitraums (ein Jahr) durch das Bekenntnis und die Handauflegung des Hohenpriesters auf den Ziegenbock gelegt, der „auf sich alle ihre 'awonot (Sünden und -folgen) in ein abgeschnittenes Land trägt“ (Lev 16, 22). Es handelt sich um einen Eliminationsritus³⁷ (Aufladen und Beseitigen der Last), wie er für die Handaufstimmung im Kontext der Bluthandlungen exegetisch

nicht zu bestätigen ist.

Wir halten fest, daß das Subjekt aller Sühnevorgänge im Kult Israels Jahwe ist, ob er nun mit dem Sündenbockritual am Großen Versöhnungstag die temporäre sozialpsychologische Entlastung einer „Generalamnestie“ einsetzt, ob er durch die stellvertretende Lebenshingabe des Opfertieres dem einzelnen Versöhnung schenkt oder den „Sühneort“ der kapporät zum „Gnadenstuhl“ (Röm 3, 25 nach Luther) seiner vergebenen Gegenwart macht. Die kultische Sühnung der Schuld im AT hat jedoch auch ihre Grenzen. Auf die Zeitbegrenzung der Generalamnestie des jom (hak)kippurim (Lev 16) ist bereits hingewiesen worden. Dazu kommen die Fälle, in denen Sühne und Vergebung unmöglich ist, etwa bei vorsätzlichen Verbrechen („mit erhobener Hand“, Num 15, 30), bei Unterlassung der Beschneidung, Sabbat- und Passafeier, bei unbefugtem Genuß von Opferblut oder -fett u. a. Daß es dabei um Leben oder Tod geht, zeigt die „Ausrottungsformel“, die in diesen Fällen begegnet: „Es wird ausgerottet werden dieses Leben aus seinen Volksgenossen“ (Gen 17, 14; Ex 12, 15; 30, 33.38; Num 9, 13 u. ö.). Dies ist die Kontrastformel zur oben genannten Sühne-Vergebungs-Formel, welche die Sünden- und Schuldbestimmungen abschloß. Wer absichtlich diese kultischen Sünden begeht, wird aus dem Lebensbereich vor Jahwe, aus seinem Bund und der Kultgemeinschaft ausgeschlossen. „Vergebung als Rechtfertigung des Gottlosen ist auch der nachexilischen Zeit noch unbekannt.“³⁸

Sünde in der theologischen Zusammenschau

Über diese Grenzen kultischer Sündentilgung hinaus reicht der Blick Dtjesajas. Im Rückblick auf den Tempeldienst vor dem Exil deutet er die Opferbegehungen wie P und Ez mit ihren Neuentwürfen des Kults als Sühnehandlungen (Jes 43, 22–25). Gott hat Schwerstarbeit leisten müssen, um mit den Sünden Israels fertig zu werden, während sie ihn mit ihrem Dienst verfehlten. Aber es gilt nun neu: „Ich, ich bin es, der deine Verbrechen wegwischt: um meinetwillen.“ Jetzt ist die Wendezeit, wo sich Gott finden läßt und „viel Vergebung schafft“ (Jes 55, 7). Im vierten Ebed-Jahwe-Lied Jes 53 ist es der eine,

der die Sündenlast des Volkes Gottes aufgebürdet bekommt und stellvertretend sein Leben dem Tod preisgibt, nun nicht mehr nur für „sein Volk“ (V 8), sondern für die „vielen ... die Völker“ (V 11. 12; Jes 52, 15). Für die Sünden der ganzen Welt reicht der stellvertretende Tod, das Blut von Böcken und Kälbern nicht mehr aus. Gott wählt ein Opferlamm aus, das wie ein König für Recht und Gerechtigkeit sorgt, das „Licht der Völker“, das Hilfe bringt und Leben erneuert (Jes 42, 3–7; 49, 6–7).

Damit führt Dtjes die Linien der Sünde als Menschheitsphänomen und als Teil der Geschichte des Volkes Gottes zusammen. Es ist der große „eschatologische Sühneritus“ (Koch) des Gottesknechts, der die Lösung der zahlreichen Dimensionen des Sündenproblems bringt.

Darauf ist heute umso eindringlicher hinzuweisen, als das Schuldproblem vorwiegend auf rein psychologischer, sozial-psychologischer oder soziologischer Ebene abgehandelt wird, womit man stets an einer gewissen Oberfläche hängenbleibt und nicht radikal genug in die Tiefen des Schuldproblems, die letztlich religiöser Natur sind, vordringt. Wo diese theologische Dimension aber ausgeklammert wird, da werden die Vorgänge der „Sündenvergebung“, der Umkehr und der Buße sowie der „Versöhnung“ als gläubig-religiöse Grundvollzüge nicht richtig verstanden. Diese religiöse Dimension der Versöhnung weist uns darauf hin, daß das Problem von Schuld und Sühne entschieden tiefer ansetzt als im menschlichen Bewußtsein, Unterbewußtsein und Handeln. Nimmt man noch den Gedanken hinzu, daß es nach biblischer Auffassung im Gottesverhältnis um Tod und Leben des Menschen geht, daß menschliche Schuld durchaus tödlich, das heißt lebenszerstörend ist, dann wird der innere Zusammenhang zwischen der religiösen und der ethischen, zwischen religiöser und sozialer Dimension, zwischen innerer Einstellung und äußerer Tat im Bereich des Guten wie des Bösen, wie es die Bibel überall gesehen hat, noch deutlicher.³⁹

Es besteht deshalb kein Grund, den Umgang mit Schuld auf juristische, soziale und psychologische Mittel und Methoden zu beschränken. Gerade im Zeichen des postmodernen ganzheitlichen Denkens, das im Lichte der Bibel besehen so neu nun auch wieder

nicht ist, braucht der Theologe sich eines biblisch begründeten Redens von Sünde nicht zu schämen. Das Wort mag vielen suspekt sein, was nicht nur historischem Mißbrauch anzulasten ist, sondern auch auf psychische Abwehrhaltung zurückgeführt werden kann. Wenn es mit der Behutsamkeit verwendet wird, wie sie uns biblische, und gerade auch alttestamentliche Texte beispielhaft demon-

strieren, dann kann es auch in unserer Zeit seine Tiefe und Kraft bewähren. Immer, wenn es um Leben und Tod geht, im persönlichen und öffentlichen Bereich, aber auch beim Überleben der Schöpfung, dürfen wir das Thema Sünde nicht ausklammern. Andernfalls werden unser Reden und Tun zu einer frustrierenden Oberflächenbehandlung.

Anmerkungen:

- 1 Leicht überarbeitetes Referat von der Dozententagung der deutschen freikirchlichen Theologischen Seminare am 18. Februar 1992 in Reutlingen.
- 2 Die Gemeinde, 26 (1992), S. 4.
- 3 EvTh 26, 1966, S. 218.
- 4 2. Aufl. Gütersloh 1967.
- 5 Inklusive ist es natürlich vorhanden in Monographien über Sühne, Versöhnung, Vergebung etc. wie z. B. BJanowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien z. Sühnetheologie d. Priesterschrift u. z. Wurzel KPR im AO u. i. AT, 1982 oder ASchenger, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im AT mit einem Ausblick auf das NT, 1981.
- 6 LKöhler, Theologie des AT, 3. Aufl. 1953, S. 160.
- 7 WEichrodt, Theologie des Alten Testaments II–III, 4. Aufl. 1961, S. 264.
- 8 Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? (ZThK 52, 1955, S. 1–42).
- 9 Hrsg. KKoch, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt, Wege der Forschung Bd. CXXV.
- 10 S. Anm. 9: Koch S. 168.133.135.
- 11 Vgl. HGraf Reventlow, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, 1982, S. 26.
- 12 GvRad, Theologie des AT I⁴ 1963, S. 167.
- 13 WZimmerli, Grundriß der atl. Theologie² 1975, S. 148.
- 14 OLoretz, Qohelet und der Alte Orient, 1964, S. 104f.
- 15 Einzige Stelle im AT, wo „Satan“ artikellos als Eigenname verwendet wird.
- 16 HDPreuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 1987, S. 99.
- 17 Knierim, S. 256 (s. Anm. 4).
- 18 Vgl. JScharbert, „Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter“, in: BZ NF 2 (1958), S. 14–26.
- 19 Nach Scharbert (Anm. 18) findet sich das erste sicher datierbare Wir-Sündenbekenntnis in Hos 14, 3f. Später schließt sich Jeremia im gemeinsamen Sündenbekenntnis mit dem Volk zusammen (Jer 3, 21–25; 8, 14; 14, 7; 16, 10). In exilischen und nachexilischen Schriften nimmt es zu. So ist seit der Königszeit unter dem Eindruck der gemeinsam erlebten Katastrophen das Stehen zur gemeinsamen Schuld gewachsen.
- 20 Wiedergutmachung am toten Urija ist nicht möglich, aber David anerkennt den Tod des Sohnes der Batseba nach schwerem inneren Kampf als stellvertretende Ersatzleistung an. Reue ist immer Einsicht und Bereitschaft, zur Wiedergutmachung einen Preis zu zahlen.
- 21 Die Vergebung geschieht in der Aufhebung der (Todes-)Strafe. Der Tod des Sohnes ist keine Bestrafung und damit auch keine Minderung der Vergebung.

- 22 Der Batsebasohn (2. Sam 12, 14–23), Amnon (2. Sam 13, 23–37), Absalom (2. Sam 18, 9–18) und Adonija (1. Kön 2, 12–25).
- 23 KKoch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: EvTh 26, 1966, S. 223.
- 24 Siehe BJanowski (Anm. 5), S. 177ff.
- 25 V 7: „Sobald diese Kohle deine Lippen berührt hat, ist deine Schuld gewichen und deine Sünde gesühnt.“
- 26 KRJoines b. Janowski aaO. S. 181, Anm. 381.
- 27 Janowski (s. Anm. 5), S. 157.
- 28 Schenker (s. Anm. 5) versteht die beiden Begriffe in Ex 21, 30 nicht synonym, sondern betont den Rechtsaspekt: kofär als „Abfindungssumme, ein Schmerzens- oder Beschwichtigungsgeld oder besser noch ein Preis für einen gütlichen Ausgleich“ (S. 59).
- 29 Vgl. Janowski (s. Anm. 5), S. 133f.
- 30 Das AT kennt den Mittler (Abraham, Mose, Samuel, Elia, Elisa u. a.), der in den durch die Vergehen einzelner bzw. der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch entstandenen „Riß tritt“ (Ez 22, 3; Ps 106, 23). Sein Dazwischentreten (Mose: Ex 32, 30–34; Aaron: Num 17, 11f.; Pinchas: Num 25, 6–15; Leviten: Lev 8, 19) läuft nicht auf ein Besänftigen Gottes hinaus (wie beim beschwichtigenden Esau durch Jakob in Gen 32, 21), es ist vielmehr ein stellvertretendes Handeln zugunsten der Schuldiggewordenen mit dem Ziel, daß Gott seinen Zorn abwendet.
- 31 Sie kommt zwölfmal im AT vor, besonders bei der Sühne für unabsichtliche Vergehen: Lev 4, 1–5, 13.
- 32 In der Sündopfertora Lev 4 ist zwischen einem kleinen (Streichen des Blutes an die Hörner des Altars) und einem großen Blutritus (zusätzlich 7maliges Blutsprengen an den Vorhang des Allerheiligsten) unterscheiden.
- 33 Koch (s. Anm. 23), S. 231.
- 34 Außerhalb des Kults ist die Handaufstimmung ein symbolischer Rechtsakt: Num 27, 18.23; Dtn 34, 9 zur Übertragung von Autorität (hod), Lev 24, 14 zur gemeinsamen Bekräftigung der Zeugenschaft.
- 35 Vgl. Janowski (s. Anm. 5), S. 220, bes. Anm. 186.
- 36 Vertreten von KKoch, RReindtorff, ASchenker u. a.
- 37 Vgl. den atl. Eliminationsritus mit zwei Vögeln (Lev 14, 2b–8.48–53) oder zwei Frauen mit Storchenflügeln (Sach 5, 5–11) und die aol. Eliminationsriten b. Janowski (s. Anm. 5) S. 211ff., Exkurs III.
- 38 Koch (s. Anm. 23), S. 232.
- 39 Josef Blank, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreutztod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: Theol. Jahrbuch, Leipzig 1990, S. 34f.

Christian Wolf D.D.
Rennbahnstraße 115
W-2000 Hamburg 74