



Vom Gewicht der Sünde und des Redens davon

Biblische Aspekte für eine
heutige Vermittlung

VON GÜNTER RÖHSER*

Das Gewicht der Rede von Sünde hat unter uns dramatisch abgenommen. Seit dem Ende der bürgerlichen Gesellschaft sind selbst letzte Reste christlicher Normbegriffe (Zehn Gebote, Haustafelethik, Gewissen) in Verruf geraten oder überleben allenfalls in pervertierter (Isolierung von „sex and crime“) oder völlig entleerter, sinnlos gewordener Form (als Diät- oder Verkehrssünden). Worin sachlich die stärkste Verschiebung im Verständnis dessen, was man als „Sünde“ bezeichnete, stattgefunden hat, zeigt sich am deutlichsten in der Verwendung unseres Begriffes „Schuld“, der biblisch gesehen aufs engste mit „Sünde“ verbunden (teilweise begrifflich identisch damit), neuzeitlich aber nahezu an seine Stelle getreten ist: Wir sprechen von „Schuldbewusstsein“ und davon, dass wir uns jemandem gegenüber schuldig „fühlen“, und zeigen damit an, dass Schuld und Sünde für uns vor allem eine Frage des subjektiven Bewusstseins, des Gefühls und der zwischenmenschlichen Kommunikation darstellen, die man notfalls auch mit Hilfe der Psychologie lösen kann. Wenn wir lieber um „Entschuldigung“ oder „Verzeihung“ statt altmodisch um „Vergebung“ bitten, dann meldet sich darin eine Ahnung, dass beides nicht dasselbe sein könnte und dass Verzeihung nicht nur weniger gewichtig klingt, sondern auch leichter zu erlangen sein könnte als Vergebung.

Wenn wir demgegenüber vom Gewicht der Sünde im Sinne der Bibel reden, dann betreten wir damit eine für die meisten unserer Zeitgenossen fremde Welt. Im Folgenden gehe ich davon aus, dass Fremdheit die Bedingung für neue Impulse und eine Korrektur unserer Vorverständnisse

* Günter Röhser (ev.) ist Professor für Neues Testament an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

ist – wenn sie denn angemessen beschrieben und vermittelt werden kann. Dies gilt auch für die weiteren im Anschluss behandelten Aspekte des biblischen Redens von der Sünde: Es sind Aussagen und Vorstellungen, die sich längst nicht mehr „von selbst verstehen“ und die gerade deshalb hilfreich und anregend wirken könnten. Beginnen möchte ich mit einigen Grundbestimmungen von „Sünde“ und orientiere mich dazu an den reflektiertesten Ausführungen zum Thema, die das Neue Testament zu bieten hat: denjenigen des Apostels Paulus im Römerbrief.

1. Versuch einer Definition von „Sünde“

Folgen wir dem Gedankengang des Römerbriefes, so fällt zunächst auf, dass Paulus ab 1,18ff zwar ausführlich die Verworfenheit der Welt und die schuldhaft bösen Taten der Menschen schildert, dass er aber den Begriff „Sünde“ zunächst nicht verwendet. Erst in 3,9 fasst er zusammen, dass „Juden sowohl als auch Griechen alle unter der Sünde stehen“. Vor allem aber geht den konkreten Einzelverfehlungen in 1,21-23.25.28 eine Grundverfehlung voraus und diese besteht in der Verweigerung der Anerkennung Gottes als Gott und im Götzendienst. Dies ist nicht so zu verstehen, als reproduziere sich in jeder Einzelsünde die „Urschuld“ des Götzendienstes, sondern es wird im Schema von Schuld und Strafe gedacht: Weil die Menschen Gott die schuldige Ehre verweigerten, gab er sie entehrenden Verfehlungen (Sünden und Lastern) preis. Verfehlung (im „religiösen“ Bereich) wird mit Verfehlung (im „ethischen“ Bereich) beantwortet.¹ Ähnlich geht in der alttestamentlichen Urgeschichte die Zerstörung der intakten Gottesbeziehung durch das Säen des Misstrauens und das Entstehen der verbotenen Begierde der konkreten Gebotsübertretung voraus (Gen 3,4-6), und erst die erste Mordtat (Kain an Abel) wird explizit als „Sünde“ und „Schuld“ bezeichnet (Gen 4,7.13). Wieweit man alle diese Phänomene mit dem Oberbegriff „Sünde“ belegen kann, ist eher eine terminologische als eine sachliche Frage; denn der Sachverhalt ist klar: Das Begehen konkreter, auch moralisch zu bewertender Übertretungen (Sünden, Verfehlungen, Laster) entscheidet sich im Bereich der grundsätzlichen Zugehörigkeit eines Menschen zu Gott oder Nicht-Gott; aus seiner – Gott gemäßen oder gottwidrigen – Grundorientierung geht auch sein weiteres Handeln und Verhalten hervor.

Das Johannesevangelium bringt diese Einsicht auf den Punkt, wenn es den Unglauben gegenüber Jesus als „Sünde“ schlechthin bezeichnet (Joh 16,9).

Nichts anderes ist mit dem „Hass“ gemeint, den der ungläubige Kosmos Jesus und seinem Vater entgegenbringt (15,23-25). Beides ist jedoch gleichsam „umstellt“ von bösen Taten: Diese verhindern, dass man zu Jesus kommt, und aus der Ablehnung erwächst gleichzeitig die Tötungsabsicht gegenüber Jesus (5,18; 8,37.40.44; 10,33) und schließlich seine Auslieferung (letztere in 19,11 ebenfalls als „Sünde“ bezeichnet). So zeigt sich auch hier eine umfassendere Verwendungsmöglichkeit des Sündenbegriffs (vgl. noch 1,29; 8,34). Der theologische Sachverhalt ist aber klar: Die Entstehung von Sünde entscheidet sich am grundsätzlichen Verhältnis zu Gott und seinem Gesandten (Glaube an Jesus Christus) und ist nicht in erster Linie eine moralische Frage. Nur mit dieser grundlegenden Einsicht lässt sich die Substanz eines biblischen (neutestamentlichen) Sündenbegriffes wieder gewinnen bzw. festhalten. Auch wenn Jesus nach Mk 8,38 von „diesem ehebrecherischen (= treulosen) und sündigen Geschlecht“ spricht, vor dem man sich seiner nicht „schämen“ solle, wird deutlich, dass es sich bei der Sünde zunächst um ein grundlegendes Orientierungs- und Beziehungsproblem handelt (das Adjektiv für „sündig“ könnte man hier vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Ehebildes für das Gottesverhältnis geradezu mit „gottlos“ übersetzen). Erst wenn die Gottes(beziehungs)- und Sinnfrage beantwortet ist, löst sich auch das Problem der Sünde und des moralisch Bösen (weiter dazu s.u. 3.).

Für weitere Grundbestimmungen wenden wir uns der bei Paulus zentralen Stelle Röm 5,12 zu. Auch wenn die Einzelauslegung dieses Verses viele Probleme aufwirft, so scheinen doch folgende Elemente ziemlich klar:

a) „Sünde“ ist kosmisch-universal („alle“ Menschen haben gesündigt; vgl. 3,9-20.23).

b) Dies ist nicht nur faktisch so, sondern es ist ein allgemeines Verhängnis, welches „durch einen Menschen“, d.h. durch die „Übertretung Adams“ (5,14) entstanden ist und allen Menschen den Tod als Folge der Sünde gebracht hat.

Auch im zeitgenössischen Judentum war das Bewusstsein einer allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit (aufgrund der Sünde der Ureltern oder des Falls der Engel) weit verbreitet, man hielt jedoch wenigstens prinzipiell an der Möglichkeit der Sündlosigkeit (bei einzelnen Gerechten) fest (so z.B. bei Henoch und Elia, die aufgrund ihres vollkommenen Wandels nicht gestorben seien, sondern – nach biblischer Überlieferung – entrückt wurden!). Paulus hingegen lässt hier keine Ausnahmen zu; seine

Darlegungen in Röm 1-3 beschreiben die radikale Aussichtslosigkeit der menschlichen Grundsituation vor dem Kommen Christi und den universalen Charakter dieser Verlorenheit und wollen zu ungeschminkter Wahrnehmung dieses Sachverhalts (aus christlicher Perspektive) anleiten.

c) Trotz des Verhängnisses bleibt „Sünde“ immer verantwortliche, unentschuld bare Tat (alle haben „gesündigt“; vgl. 1,18-3,20). Hier liegt wohl das schwierigste Problem der Auslegung von Röm 5,12. Die kirchliche Lehre hat später den Ansatz ihrer so genannten „Erbsündenlehre“ in dem Versteil 5,12d gefunden, näherhin in dessen lateinischer Übersetzung („in quo [sc. Adam] omnes peccaverunt“). Richtig wäre wohl die Übersetzung (des griechischen Wortlauts) mit „daraufhin, dass (= weil) alle sündigten“; das sachliche Problem des Textes, die Spannung zwischen dem Tat- bzw. Strafcharakter der Sünde und des Todes einerseits und ihrem Verhängnischarakter andererseits, wird dadurch jedoch erst richtig deutlich. Seit Augustinus hat man den Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und derjenigen seiner Nachkommen naturhaft-„biologisch“ aufgefasst: als durch Zeugung und Abstammung vermittelt (daher die Bezeichnungen „Erbsünde“, „Erbschuld“ und „Erbtod“). Dies hat jedoch am Text des Paulus keinen Anhalt; richtiger wäre der Begriff „Ursünde“/„Ursprungssünde“ (wie lat. „peccatum originale“). Ich vermute, dass man im Sinne des Paulus „Sünde“ als überindividuelles Verhängnis und als verantwortliche Tat dialektisch zusammenhalten muss: Adam ist an allem schuld (was auch nichts anderes ist als eine Verschiebung des Ursprungsgeheimnisses der Sünde und des Bösen, das sich letztlich nicht klären lässt), aber wir hätten alle an seiner Stelle nicht anders gehandelt und deswegen sind wir selbst verantwortlich. Das Sündigen ist, seit es Menschen gibt (von Adam her), für alle Menschen unentrinnbar und unausweichlich, aber sie ratifizieren es je auch willentlich in ihren eigenen einzelnen Sündentaten, in denen jenes überindividuelle Verhängnis sich erst auswirkt.²

d) Darüber hinaus begegnet „die“ Sünde (mit bestimmtem Artikel) in Röm 5,12 erstmals bei Paulus deutlich als personifizierte Größe, als Handlungssubjekt und Quasi-Lebewesen (so im Weiteren bis Kap. 7): Die Sünde (Hamartia) kam in die Welt (5,12), herrschte in und über die Menschen (5,21; vgl. 6,12.14), wirkte im Menschen die Begierde (7,8), betrog ihn und brachte ihm den Tod (7,11.13), wohnt(e) in ihm (7,17.20; wurde am Ende aber durch Christus verurteilt, d.h. entmachtet: 8,3). In dieser Rede-weise spricht sich (rückblickend) die tiefe Erfahrung aus, dass die sündigen Taten der Menschen sich ihnen gegenüber verselbständigen und ein

Eigenleben entwickeln, dessen unheilvoller Wirkung (letztlich: im Tode) sie sich nicht entziehen können. „Die Hamartia“ wird damit zum – wiederum überindividuellen – Inbegriff alles tätigen Sündigens, das jemals von Menschen begangen wurde. Mit „Inbegriff“ ist dabei mehr gemeint als die Summe aller persönlichen Einzelsünden. Die Unheilsmacht der Hamartia geht weit über das hinaus, was viele Einzelne anrichten können. Vor allem können sie sie nicht mehr rückgängig oder wiedergutmachen: Wie ein tödlicher Strudel reißt sie alle Beteiligten mit sich fort und letztlich in den Untergang. Alle sind unentrinnbar (bis zum Kommen Christi) unter ihr zusammengeschlossen (vgl. Gal 3,22).

Klaus Berger schreibt zu einer möglichen heutigen Vermittlung dieses Hamartia-Verständnisses:³

„Darum geht es: Sünde oder Sündenschuld ist eine tödliche Besatzungsmacht in der Welt. Unsere Erfahrung ist da oft ganz ähnlich wie die des Paulus: Auch wir können oft nicht mehr unterscheiden zwischen ‚Milieu‘ und ‚biographischen Voraussetzungen‘ und ‚persönlicher Verantwortlichkeit‘; alles dieses wird zunehmend unentwirrbar eins. Und entscheidend ist auch für uns zunehmend weniger, wer oder was ‚die Schuld daran‘ genau und zu wieviel Prozent trägt. Der Zustand ist zerrüttet, und er schreit nach Änderung. Darauf kommt es an.

Dieses ist wohl wichtig für christliche Rede von Sünde und Schuld: Im Sinne des Paulus kommt es wenig auf die Frage an, wieweit wir persönlich haftbar zu machen sind; daß wir es sind, steht allemale fest. Aber die persönliche Übertretung ist längst eingeflossen in eine allgemeine Schuld. Es kommt darauf an, sich keine Illusionen über ihren umfassenden Charakter zu machen und darüber, daß ihr Ziel der Tod (in allen seinen Formen) ist. Es kommt für Paulus nicht auf die einzelnen Faktoren des allgemeinen Unheils an, es wird nicht aufgeteilt zwischen Gott, Mensch und der Eigendynamik der Sünde. Entscheidend ist das Resultat: Daß Gottes Wille nicht getan wird, daß also Tod herrscht. Nicht um die Spezifizierung von Schuldanteilen geht es, im Gegenteil: das ganze Unheil wird nur im Zusammenwirken aller Faktoren verständlich.“

Ich selbst habe für den paulinischen Sündenbegriff nach Röm 5-7 die Bezeichnung „personifiziertes Abstraktnomen“ vorgeschlagen.⁴ Damit sollte die in der Literatur verbreitete undifferenzierte Redeweise von der Sünde als „Macht“ kritisiert, ein mythologischer Vorstellungshintergrund (die Sünde als Dämon) problematisiert und festgehalten werden, dass es einzig die menschlichen Sünden und Verfehlungen selbst sind, die eine

Eigendynamik entwickeln und auf die Menschen als Täter zurückschlagen. Die Doppelbezeichnung ist m.E. gut geeignet, das eben Beschriebene auf den Begriff zu bringen:

a) „Abstraktnomen“ meint den „Inbegriff“ menschlicher Tatverfehlungen, der mehr ist als die Summe der einzelnen Sünden („übersummativ“), innerhalb dessen die von Berger genannten Faktoren nicht unterschieden werden – von denen also in diesem Sinne „abstrahiert“ wird: von Gott, der nach Röm 1 (s.o.), Gal 3,22 und Röm 11,32 die Sünder an die Sünde preisgegeben, sie in ihren Ungehorsam eingeschlossen hat; vom Menschen, der die Sünde(n) je immer wieder begeht – wobei hier noch einmal (nicht) zu unterscheiden ist zwischen der Übertretung Adams nach Röm 5, der Sünde des Ichs nach Röm 7 und derjenigen der anderen Menschen bzw. derjenigen, die in den Strukturen der Welt (des „Kosmos“ nach Röm 3,19; 5,12) begegnet (Milieu, Familie, Gesellschafts- und Wirtschaftssystem) und die mit einem hier durchaus passenden Ausdruck auch als „strukturelle Sünde“ bezeichnet worden ist; von der Eigendynamik der Sünde selbst, die sich selbst zu reproduzieren vermag (die Sünde bewirkt Begierde: Röm 7,8; vgl. 6,12; umgekehrt Jak 1,15). Alles ist zu einem großen Ganzen geworden, zu etwas sehr Allgemeinem, Überindividuellem, zu etwas, worin alle Menschen in negativer Weise „solidarisch“ miteinander verbunden sind. Und auch der Tod ist von daher nichts, womit ich allein vor Gott stehe, sondern die (Straf-) Folge von „Sünde“ der anderen ebenso wie meiner eigenen.

b) Mit „personifiziert“ ist die Verwendung einer bestimmten rhetorischen Figur (Personifikation, Prosopopöie) gemeint – nämlich eines Strukturmusters, in dem z.B. Abstraktnomina (wie etwa „Sünde“) mit Prädikaten kombiniert sind, die normalerweise nur Lebewesen zukommen (hier: herrschen, betrügen und töten, wohnen und wirken). Der Personifikation kommt demzufolge auch eine metaphorische Struktur zu. In diesem Zusammenhang ist es entscheidend wichtig, ein neueres Verständnis von Rhetorik und Metaphorik zugrunde zu legen, nach welchem diesen nicht nur schmückende oder instrumentelle, sondern wirklichkeitserschließende Funktion zukommt.⁵ Gerade im Bereich der religiösen Rede erweist sich Metaphorik als unverzichtbar für die Artikulation von Erfahrungen, die den Bereich sichtbar vorfindlicher, empirischer Wirklichkeit übersteigen. Und so geht es auch bei der personifizierten Sünde nicht um eine „bloße Redeform“ oder „bloße Metaphorik“, sondern tatsächlich um die „Tiefendimension des menschlichen Fehlverhaltens, von dem sie noch

einmal unterschieden ist“.⁶ In Rede steht eine Unheilserfahrung, bei der die Taten des/der Menschen sich ihm/ihnen gegenüber verselbständigen – also etwas, was von seinem/ihrem Ich unterschieden ist. Gerade nach Röm 7,11.17.20 handelt es sich um eine dem/den Menschen gegenüber-tretende Wirklichkeit, da „ausschließlich die Sünde als handelndes Subjekt erscheint, nicht aber der Mensch... Auf diese Weise kommt in jenen Metaphern von Röm 7 der grundlegende Selbstwiderspruch des unerlösten Menschen aufs äußerste zugespitzt zum Ausdruck: Totales Ausgeliefert-Sein (Verhängnis) und volle Verantwortlichkeit (schuldhaft Tat) prallen in ein und derselben Metapher aufeinander (die Sünde ‚betrügt und tötet‘ mich, ‚wohnt und wirkt‘ in mir...). In diesem Kontext empfängt auch das ‚Verkauft-Sein unter die Sünde‘ von 7,14 seinen... scharfen Akzent (Ohnmacht des Menschen gegenüber der Sünde...). Die Aussichtslosigkeit der Lage des sündigen Menschen ist also in diesem 7. Kapitel des Römerbriefs besonders krass formuliert. Es enthält die radikalsten und trostlosesten aller paulin[ischen] Bilder für das Elend des vorchristlichen Menschen und endet daher fast zwangsläufig mit jenem ‚verzweiferten Schrei‘ von V.24: ‚Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe?‘ und der umso verständlicheren Danksagung an Gott (V.25).“⁷ Das unheilvolle Wirken der personifizierten Hamartia und die radikale Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sind hier also mit letzter Konsequenz und Klarheit zum Ausdruck gebracht. Trotzdem ist die personifizierende Redeweise von der Sünde und die darin sich ausdrückende Wirklichkeitswahrnehmung als solche nicht neu; sie hat vielmehr eine lange Vorgeschichte in dem altorientalisch-alttestamentlich-frühjüdischen Tun-Ergehens-Zusammenhang, dem wir uns zum besseren Verständnis nunmehr zuwenden müssen.

2. Der Zusammenhang von Sünde und Unheil und seine Aufhebung

Die vom Alten Orient und Alten Testament herkommende Vorstellung eines Zusammenhangs von Sünde und Unheil ist von Helmut Merklein wie folgt zusammenfassend beschrieben und als gesamtbiblisch relevant charakterisiert worden:⁸

„Für das biblische Denken ist *Sünde* eine konkrete, fast dingliche Wirklichkeit: Tat-Wirklichkeit, die durch bewußte oder unbewußte Fehlthat gesetzt wird und dann zur Wirkung kommt. Zunächst ist Sünde daher weniger eine Beleidigung Gottes als vielmehr eine Störung der *mensch-*

lichen Lebenssphäre, als welche Gott Recht und Gerechtigkeit über diese Erde gebreitet hat. Durch die Sünde wird gleichsam die Atmosphäre und der Lebensraum des Menschen vergiftet. Als Tat-Wirklichkeit kommt Sünde erst zur Ruhe, wenn sie im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhanges sich auf den Täter selbst ausgewirkt hat. Erst wenn der Täter vernichtet ist, wenn also der Strahlungsherd der Tat-Wirklichkeit Sünde beseitigt ist, ist die Sünde aus der Welt geschafft.“

Trotz verstärkter Diskussionen in jüngerer Zeit, auf welche Art und Weise der beschriebene Tun-Ergehens-Zusammenhang zustande kommt, ist der Sachverhalt selbst weithin unbestritten. Für unsere Fragestellung ist besonders wichtig, dass es sich nach dieser Auffassung bei der Sünde nicht um ein Problem des subjektiven Bewusstseins oder der personalen Kommunikation zwischen Subjekten (und auch nicht primär um eine juristisch-forensische Frage), sondern um eine *Wirklichkeit*, nämlich die objektive Verletzung und Störung göttlicher Ordnung, handelt, die nicht ohne Weiteres wieder aus der Welt geschafft werden kann. Aus einer Vielzahl biblischer Belege⁹ greife ich den kurzen Spruch Prov 28,17 heraus (EÜ: „Ein Mensch, auf dem Blutschuld lastet, ist flüchtig bis zum Grab“), der zugleich an die bereits genannte Geschichte vom ersten Mord erinnert (s.o. Gen 4,13 mit V.14). Und obwohl er (scheinbar) entgegenstehende Erfahrungen kennt, formuliert der Psalmbeter seine Überzeugung: „Den Frevler wird seine Bosheit töten“ (Ps 34,22). Wichtig ist auch, dass eine einmal entstandene Unheilssphäre die gesamte Gemeinschaft und Umgebung des Täters betreffen kann, wie etwa die Erzählungen von Achans Diebstahl (Jos 7) oder Jonas Flucht (Jon 1) zeigen. Wenn die „kognitive Dissonanz“ zwischen Überzeugung und Erfahrung zu groß wird (Glück des Frevlers, Leiden des Gerechten), appelliert man an die eschatologisch-futurische (strafende oder belohnende) Gerechtigkeit Gottes und kann so letztlich doch den Tun-Ergehens-Zusammenhang aufrechterhalten.

Was nun die paulinische Hamartia-Personifikation angeht, so steht sie m.E. am Ende einer langen Geschichte des Nachdenkens über den Sünde-Unheil-Zusammenhang, in der der gesamte innere Raum dieses Unheilprozesses (ggf. bis zum Endgericht Gottes) abgesprochen wird, alle möglichen Wirkungen und Stationen des Prozesses durchreflektiert und schließlich mit Hilfe der personifizierten Hamartia auf den Begriff gebracht werden (so schon ganz deutlich etwa in Sir 21,2 und 27,10: Vergleiche der Sünde mit beißender Schlange und lauerndem Löwen; vgl. Gen 3,1-6.13; 4,7).¹⁰ So kann auch Paulus formulieren, was schon ganz am

Anfang gesagt werden oder als Überschrift über das ganze Kapitel gesetzt werden könnte: „Der Sold der Sünde ist Tod“ (Röm 6,23). „Was der Mensch sät, das wird er auch ernten“ (Gal 6,7).

Zu der möglichen heutigen Vermittlung eines solchen Wirklichkeitsverständnisses hat sich ebenfalls H. Merklein in treffender Weise geäußert, wenn er in dem bereits zitierten Zusammenhang davon spricht,¹¹

„daß eine neue Sensibilität für die Sünde als Tat-Wirklichkeit erwacht ist. So dürfte beispielsweise uns Deutschen schmerzlich bewußt sein, daß die Verbrechen, die im Namen unseres Volkes und durch Deutsche an anderen Völkern begangen wurden, nicht einfach durch Wiedergutmachungszahlungen und nicht einmal durch ein Wort der Vergebung aus der Welt zu schaffen sind, so erleichternd und willkommen uns ein solches Wort von seiten der ehemals Unterdrückten auch sein mag. Die durch die Sünde geschaffene Tat-Wirklichkeit, d.h. die Fakten und ihre Folgen, die durch die Verbrechen geschaffen wurden, können mit alledem nicht einfach rückgängig gemacht werden. Im übrigen können wir heute – um ein zweites Beispiel anzuführen – wieder leichter nachvollziehen, wie wirklichkeitsnah das scheinbar so mythologische Denken der Bibel ist, wenn es in der Sünde eine Realität sieht, die nicht zur Ruhe kommt, bis sie auf den Täter zurückgeschlagen hat. Daß Sünde den menschlichen Lebensraum vergiftet, bedarf heute keines langen Beweises mehr, da wir die Folgen einer egoistisch auf das eigene Wohl abzielenden Ausbeutung der Schöpfung (so sollten wir Christen anstelle von ‚Umwelt‘ sagen!) schon am eigenen Leibe zu verspüren beginnen.“

Diese Konkretionen sind wahrlich nicht neu und wirken heute auch schon ein wenig abgegriffen, aber sie markieren m.E. einen entscheidenden Wendepunkt in der Wahrnehmung des biblischen Sünde-Unheil-Zusammenhangs, der im Zeitalter von Klimaerwärmung, Globalisierungsfolgen, weltweiter Terrorismus-Gefahr und anderen nur schwer durchschaubaren Unheilskomplexen von bleibender Bedeutung ist und m.E. sogar noch an Bedeutung gewinnen wird, je unübersichtlicher und komplizierter manche Verhältnisse und Strukturen werden. Dabei wird gerade auch nach Plausibilisierung im engeren Lebensumfeld und in der persönlichen Existenz des Einzelnen – und nicht nur im weltweiten Maßstab – gesucht werden müssen, wenn man dem biblischen Denkansatz gerecht werden will. Stichworte dazu wären etwa: die „schicksalhafte“ Bedeutung des familiären Umfeldes für die Lebensgeschichte von Kindern, der Zusammenhang zwischen Lebensführung und Krankheitsfolgen u.a.

Natürlich sind solche Erfahrungen nicht einfach identisch mit den biblischen Wirklichkeitswahrnehmungen, zumal ja in aller Regel der religiös-theologische Deutungshorizont abhanden gekommen ist. Auch darf man keine feste Doktrin daraus konstruieren, da man damit nicht nur der Vielschichtigkeit des Lebens, sondern auch der Vielfalt des biblischen Zeugnisses nicht gerecht würde (vgl. etwa die Infragestellung des Tun-Ergehen-Zusammenhanges durch Hiob und Kohelet). Trotzdem sollte man die Chancen gerade eines solchen „dynamistischen“ oder „weisheitlichen“ Denkens, das nicht sofort und nicht nur von Gott redet und das sich bis in heutige Sprichwörter und Redensarten hinein erfolgreich gehalten hat, nicht unterschätzen.

Angesichts des beschriebenen Gewichts der Sünde stellt sich umso drängender die Frage: Wie kann diese verhängnisvolle Wirklichkeit aufgehoben werden? Wie kann der Mensch Rettung finden aus solchen unheilvollen Zusammenhängen?

Die Texte der Bibel geben im Wesentlichen drei Antworten auf diese Fragen, die mehr oder weniger unverbunden nebeneinander stehen:¹²

a) Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhanges kann geschehen durch kultische Sühne. Damit ist die rituelle Beseitigung der Sündenfolgen gemeint. Der Kult, wie er uns vor allem in der sog. Priesterschrift überliefert ist, stellt – wie im Prinzip jeder antike mediterrane Sühnekult – eine „Institution der Gnade“ dar, durch die dem sündigen Volk mit Hilfe der Priesterschaft eine Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Ordnung ermöglicht ist. „Im Sühnekult geht Gott auf sein sündiges Volk zu; er schenkt ihm Wege der Umkehr und Entsühnung, damit es wieder in der Fülle seiner Gegenwart zu leben vermag. Die Sühnopfer und die daran gebundene Vergebung sind Gnadengaben Gottes.“¹³ Gott eröffnet so seinem Volk einen Ausweg aus den unheilvollen Folgen der Sünde. Im Rahmen dieses Denkens kann und wird er nicht vergeben ohne die vorgeschriebenen Opfer, da auch er sich an die Regeln des Kultes bindet und das Gewicht der Sünde nicht zu ignorieren vermag.

Eine stellvertretende Bedeutung der Sühnopfer ist für das Alte Testament m.E. nicht erweisbar (wenn man nicht die singuläre und umstrittene Aussage in Lev 17,11 dafür in Anspruch nehmen will). Dies gilt aber sehr wohl für eine zweite Möglichkeit der Sündenbeseitigung im Alten Testament:

b) Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhanges kann geschehen durch einen Stellvertreter. (Einzige) alttestamentliche Beispiele dafür sind der Sündenbock aus Lev 16 und der Gottesknecht aus Jes 53. An deren

Schicksal (Austreibung in die Wüste, Leiden und Sterben) ist erneut ablesbar, dass die Sünden und deren Beseitigung keine „leichte“ Angelegenheit darstellen. Eschatologisch zugespitzt erscheint die Kategorie der Stellvertretung dann im Neuen Testament (in Aufnahme pagan-griechischer Vorstellungen vom „Selbstopfer“ für andere und alttestamentlich-frühjüdischer Aussagen über das umfassende Eintreten vor Gott für andere) als zentrale Deutung des Selbsteinsatzes, des Leidens und des Todes Jesu (als des sündlosen Gottessohnes) als für alle Menschen, für alle Sünden und ein für allemal geschehen. Entsprechend gilt dann noch einmal der erhöhte Christus als Fürbitter für die Christen im Blick auf die nach ihrer Bekehrung begangenen Sünden. Hieran wird unüberbietbar deutlich, welche „Leistungen“ die Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen vor Gott erfordert. Jesus erfüllt damit zugleich (in veränderter Form) die Erwartung umfassender Sündenbeseitigung, die an den jüdischen Messias gerichtet wird (vgl. Röm 11,27).

c) Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhanges kann geschehen durch vollmächtige Sündenvergebung. Dies erscheint uns zweifellos als die „sympathischste“ und „leichteste“ Möglichkeit. Ersteres mag man so sehen – es sind keine Stellvertreter und keine (blutigen) Opfer nötig (Ps 32, Ps 103, Lk 15) –, letzteres ist ein bedenkliches Missverständnis. Denn es bleibt dabei, dass wirksame Vergabung – auch und gerade wenn keine Möglichkeit der Stellvertretung durch Dritte oder des Opfers vorgesehen oder vorhanden ist – letztlich nur durch Gott selbst, seinen Repräsentanten oder dazu besonders Bevollmächtigte (z.B. die Jünger nach Joh 20,21-23; die Gemeinde als Ganze nach Mt 18,18) möglich ist (auch die geforderte „zwischenmenschliche“ Vergabung ersetzt ja nicht die göttliche bzw. vollmächtige Sündenvergebung). An zwei Sachverhalten wird dies besonders anschaulich:

– Die alttestamentlich-hebräischen doxologischen Wendungen vom sündenvergebenden Gott (Ps 99,8; Ex 34,7; Num 14,18; Mi 7,18; 1QH VIII [alt: XVI] 16) verwenden dafür das Verbum „nasa“ (heben, tragen), so dass man hier bei der Vergabung geradezu von einem „stellvertretenden“ Tragen der Sünde durch Gott sprechen kann. Nur Gott ist überhaupt dazu in der Lage, Sünden wirkungsvoll zu „tragen“ bzw. zu vergeben, so dass der Mensch nicht an seiner „Last“ zugrunde gehen muss.

– Entgegen dem ersten Anschein geht auch der Erzähler von Mk 2,1-12 von der Voraussetzung der Schriftgelehrten aus, dass niemand außer Gott allein Sünden vergeben kann (V.7). Es ist wohlgemerkt nicht explizit

gesagt, dass niemand außer Gott dies „darf“ (das ist implizit gemeint), sondern dass niemand dies „kann/vermag“ („dynamai“). Wenn nun Jesus nach V.9 die rhetorische Frage stellt: „Was ist leichter, dem Gelähmten zu sagen: Vergeben werden deine Sünden, oder zu sagen: Stehe auf und nimm dein Bett und gehe umher?“, und anschließend zusätzlich zu dem bereits erfolgten Zuspruch der Sündenvergebung (V.5) die körperliche Heilung vollzieht (V.11f), so ist damit kein doktrinaler Zusammenhang zwischen Sünde(n) und Unheil/Krankheit hergestellt (ein solcher wird nach Lk 13,1-5 und Joh 9,2f sogar ausdrücklich von Jesus zurückgewiesen), sondern es wird beides auf gleiche Stufe gestellt: Nur wer Kranke gesund machen kann, kann auch Sünden vergeben (= wegnehmen, aufheben, ungeschehen machen, annullieren); beides ist gleich schwer! Damit wird für Jesus unzweideutig göttliche Vollmacht (zur Sündenvergebung) in Anspruch genommen; als „der Menschensohn“ ist er Gottes direkter Repräsentant auf Erden (V.10). In den Heilungswundern ebenso wie in der Sündenvergebung als Wiederherstellung gestörter Ordnung hat er Anteil an Gottes Schöpfermacht, so dass auch er „Sünden vergeben kann“ (und darf; V.7). Die im Griechischen dabei benutzte Metaphorik ist diejenige der „(Geld-)Schulden“, die vom Gläubiger „erlassen“ („aphiemi“) werden (vgl. Mt 6,12; 18,27).

Davon abgesehen fällt auf, dass das Thema Sünde und Sündenvergebung in der älteren Jesusüberlieferung keine große Rolle spielt¹⁴; erst Lukas scheint an dem Thema Umkehr und Sünde größeres Interesse zu haben. „Im Unterschied zu Johannes verkündet Jesus das Reich Gottes. Angesichts dieser faszinierenden und überwältigenden Zukunft ist die ‚sündige‘ Vergangenheit der Menschen völlig uninteressant und gegenstandslos. Denn der Aufbruch zum Reich Gottes bedeutet ohnehin das Sich-Lösen aus allen vergangenen Bindungen. Auffallend ist, daß im Kontext der Rede vom Reich Gottes das Stichwort Sünde nicht fällt (Mt 18,23-35 mit der Rede von der Vergebung als Ausnahme).“¹⁵ Dem entspricht, dass Jesus sich den „Zöllnern und Sündern“ offensiv zuwendet, ohne ihnen zuvor die Sünden zu vergeben (Mt 11,19; Mk 2,16; passend dazu das Bild von den Kranken in Mk 2,17), und dass nachösterlich die Sünde in allen Texten immer nur als im Prinzip (durch die Heilstat Jesu Christi) überwundene Größe in den Blick kommt. Dem gilt es nun weiter nachzudenken.

3. Sünde und Gerechtigkeit

Der wichtigste biblische Oppositionsbegriff zu „Sünde“ ist „Gerechtigkeit“ (vgl. etwa bei Paulus Röm 6,18.20; 8,10; 2Kor 5,21). „Gerechtigkeit“ ist Ergebnis und Ziel jeder Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhanges und von daher auch das Ziel der Erlösung in Jesus Christus. Der Vorgang der Zueignung dieser Erlösung, der die Vergebung der bisher begangenen Sünden umfasst, wird (v.a. paulinisch) „Rechtfertigung“ genannt (Röm 3,24-26).

Wichtig ist nun, dass die Entstehung von Gerechtigkeit vergleichbaren Bedingungen unterliegt wie diejenige von Sünde. Das heißt, sie ist – wie oben von der Sünde beschrieben – zunächst einmal ein religiöser Beziehungsbegriff und erst in zweiter Linie ein ethischer Normbegriff. Erst wenn Gerechtigkeit zwischen Menschen und Gott hergestellt ist, kann und wird auch Gerechtigkeit unter Menschen praktiziert werden. Das aber bedeutet für Paulus, dass angesichts der Universalität der Sünde (s.o.) Gerechtigkeit der Menschen *vor* Gott nur als Gerechtigkeit der Menschen *von* Gott Wirklichkeit werden kann („Gerechtigkeit Gottes“). Um sich einem angemessenen Verständnis dieses Begriffes zu nähern, geht man am besten wieder vom Alten Testament aus:

a) Nach der alttestamentlich-jüdischen Grundbedeutung des Wortes ist ein Mensch „gerecht“, wenn er sich „gemeinschaftsgemäß“, gemeinschaftsförderlich verhält. Gerechtes Richten und soziale Gerechtigkeit sind wesentliche Aspekte solchen Gerecht-Seins, welches aber genauso ein „intaktes“ Verhältnis zu Gott umfasst („Frömmigkeit“), ja dieses zur grundlegenden Voraussetzung hat.

b) In diesem Sinne ist vor allem Gott selbst „gerecht“ (Ps 145,7.17). Er hat ein Gemeinschaftsverhältnis zwischen sich und Israel gestiftet („Bund“, „Bundesvolk“, „Erwählung“) und bleibt diesem treu: Durch die Geschichte hindurch begleitet er das Volk mit seinen „Gerechtigkeits-erweisen“ (Ri 5,11; 1Sam 12,7 usw.) – im Gegensatz zum Volk, welches sich immer wieder untreu und ungerecht verhält und damit Gottes gerechtes Gericht auf sich herabzieht (vgl. weiter Dan 9,14ff; Röm 2,2ff).

c) Von daher ist klar, dass auch „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus elementar als Verhältnis- und Beziehungsbegriff verstanden werden muss. Nun aber ist (angesichts der Universalität der Sünde) nicht mehr „Gerechtigkeit“, sondern (nur) „Glaube“ vom Menschen verlangt (und durch das Evangelium ermöglicht), welchem Gott dann geschenkweise („aus Gnaden“) die Gerechtigkeit zuerkennt (Vorgang der „Rechtfertigung“).

tigung“). Dies ist jedoch kein bloßes anrechnen, kein bloßes zugutehalten von Gerechtigkeit, sondern es passiert (auch) eine wirkliche („effektive“) Veränderung mit dem Menschen, wenn denn die Gerechtigkeit Gottes eine für den Glaubenden heilschaffende „Energie“ Gottes darstellt, die in der „dynamis“ der Evangeliumsverkündigung zum Zuge kommt (zentral: Röm 1,16f). Wer also dieser Verkündigung glaubt, den verändert Gott auch durch sie im Sinne einer „neuen Gerechtigkeit“. In etwas anderer Wendung kann man auch sagen, dass Gott den (durch den Geist gewirkten; vgl. 1Kor 2,4f) Glauben selbst als diese neue Gerechtigkeit anerkennt (in exakter Parallele zur obigen Gleichsetzung des Unglaubens mit der Sünde!).

d) Damit ist auch klar, was „Gerechtigkeit Gottes“ *nicht* ist. Sie ist

- keine abstrakte Rechtsnorm, die im Evangelium gesetzt würde;
- auch nicht die richterliche Unparteilichkeit, mit der Gott eine solche übergeordnete (jenseits der „Bundesbeziehung“ stehende, am isolierten Individuum orientierte) Norm anwenden und durchsetzen würde („iustitia distributiva“); und

– somit auch *keine Eigenschaft* Gottes, sondern seine grundlegende (und für immer bestehende; vgl. Jes 51,6.8; Ps 111,3) wirksame *Relation* zur Welt und zum Menschen.

Entsprechend gilt für die „Glaubensgerechtigkeit“: Sie ist keine Eigenschaft, sondern *gelingende Gemeinschaft* unter Menschen und mit Gott (in der Gemeinde), die durch Gottes Heilstat in Jesus Christus eröffnet und begründet wird. Primär ist also wieder die grundlegende Zugehörigkeit zu Gott bzw. Jesus Christus (durch den Glauben und die aus ihm resultierende bzw. in ihm bestehende Gerechtigkeit), aus der sich alles andere ergibt.

Wenn dieses richtig gesehen ist, dann lässt sich daraus gleichsam spiegelverkehrt das Wesen der Sünde ablesen. Wenn Gemeinde das neue „Netzwerk“ ist, in dem Gerechtigkeit als *gelingende Beziehung* praktiziert wird, dann ist Sünde jenes alte „Netzwerk“ verhängnisvoller Wechselwirkungen und Abhängigkeiten (s.o. zur Sünde als „personifiziertem Abstraktomen“), in welchem Beziehung nicht gelingt – weder zu Gott noch zu den Menschen. Das tiefste Wesen der Sünde bestünde dann in *Beziehungslosigkeit, Asozialität, genauer noch: in Selbstbezüglichkeit*. Denn nach Paulus orientiert sich das Streben des unerlösten Menschen unter der Sünde *nicht an Gott und seinem Gebot, sondern an seinen eigenen Trieben und Begehrlichkeiten* (vgl. Röm 6,12) – ja durch das Verbot der Begierde

werden diese erst eigentlich hervorgehoben, da ein solches Verbot unter dem Einfluss der Sünde dem Menschen als fremd und lebensfeindlich erscheint (Röm 7,7f; vgl. Gen 3,6). Wäre das eine Gestalt, in der sich das Reden von der Sünde heute plausibel machen ließe: Sünde als Gefangenschaft in den eigenen Süchten und Sehnsüchten, die sich nicht an gelingender Sozialität und Sensibilität für andere orientieren, sondern in egoistischer Manier am eigenen Lebensgenuss (bzw. an dem, was man dafür hält)? Es muss wohl nicht eigens betont werden, dass eine „sexuelle“ Engführung dabei (von Röm 7) völlig fernzuhalten ist.

In jedem Fall sind Sünde und Gerechtigkeit Ausdruck einer grundsätzlichen Zugehörigkeit zum Unheils- oder Heilsbereich und alles kommt darauf an, den Übergang vom einen in den anderen zu vollziehen. Dies kann nur dadurch gelingen, dass das bestehende unheilvolle „Netzwerk“ von außen gleichsam „umgepolt“ und in einen wahrhaft „sozialen“, „gemeindlichen“ Zusammenhang verwandelt wird. Das frühe Christentum verkündigt diese Umwandlung als durch die Heilstat Jesu Christi ein für allemal vollzogen. Der Glaubende steht im neuen Heilsbereich der Gerechtigkeit und kann und wird entsprechende Taten der Gerechtigkeit (statt der alten Sündentaten) hervorbringen.

4. Sünde und Sündlosigkeit der Christen

Wie aus dem Vorigen bereits deutlich wurde, gehört nach Paulus die unheilvolle Aktivität der Sünde für den Christen grundsätzlich einem vergangenen Lebensabschnitt an; er ist also auch von „der“ Sünde (als personifiziertem Abstraktnomen) nicht betroffen, weil und indem er ja ihrem Bereich entnommen ist (Röm 6,6.14.17f.22). Als eigene Erfahrung kommt die personifizierte Sünde in Röm 5-8 nur als im Prinzip überwundene in den Blick; sehr wohl aktuell ist sie natürlich als außerchristliche (jüdische und heidnische).

Von daher ergibt sich fast eine Paradoxie: Wohl nirgends im Urchristentum wurde die Eigendynamik der Sünde so radikal erfasst und formuliert wie bei Paulus. Gleichzeitig ist sie jedoch für die Definition des eigenen Status als Gemeinde im Prinzip ohne Bedeutung, denn sie ist auf vor- und außerchristliches Sein beschränkt. Die Schlussfolgerung ist zwingend: Erst von Christus und ihrem eigenen „sündlosen“ Sein her kann den Christen die ganze unheilvolle Lebendigkeit der Sünde voll bewusst werden, kann sie in ihrem ganzen Ausmaß erkannt werden – die Glaubenden machen

sozusagen eine Erfahrung mit ihrer früheren Erfahrung, die diese zugleich damit zu einer früheren und vergangenen macht.¹⁶

Mit besonderer Entschiedenheit hat dies zuletzt Helmut Umbach herausgestellt, der die Hauptthese seiner Untersuchung wie folgt formuliert: Die Gemeinde ist nach Paulus dadurch ein „sündenfreier Raum“ (s. den Untertitel des Buches), dass der Christ, der durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert ist, ein für allemal der „Macht der Hamartia“ abgestorben ist (zentral: Röm 6,1-11).¹⁷ Mit der Grundintention dieser These bin ich – trotz anderweitiger Differenzen über den Machtbegriff – ganz einig. Wenn aber Umbach nicht nur von der Befreiung von „der“ Sünde (im Singular), also von der Gemeinde als „Sünde-freier Raum“, sondern im Untertitel sogar von ihr als „sündenfreier Raum“ (im Plural) spricht, so scheint er mir begrifflich und sachlich zu überziehen. Paulus spricht doch vom Sündigen (wenn auch nicht von „der“ Sünde) in der Gemeinde – welches Umbach durchgehend nur als „Fehlverhalten“ bezeichnen und damit dem Bestreben des Paulus um „die Reinhaltung seines Begriffs von *hamartia*“¹⁸ (im Singular!) folgen will –; und auch wenn er dafür andere Ausdrücke verwendet, so bleibt doch die Frage nach dem sachlichen Zusammenhang zwischen der entmachteten Sünde und dem dann doch wieder (reichlich!) auftretenden Fehlverhalten in den Gemeinden. Liegt da die so heftig befehdete Interpretation von Röm 6,12f durch S. Hagenow nicht doch viel näher, dass die Sünde auch für Christen eine aktuelle *Bedrohung* bleibt, der sie jetzt zwar leicht und erfolgreich widerstehen¹⁹, der sie aber, wenn sie sich am „Fleisch“ orientieren (Röm 8,13), immer wieder auch erliegen können?²⁰

Richtig gesehen ist, dass „Indikativ“ und „Imperativ“ nicht unverbunden oder paradox nebeneinander stehen und dass letzterer auch nicht bloße Forderung nach Aktualisierung des ersteren, sondern in ihm „begründet“, in ihn „integriert“ ist.²¹ Ich selbst würde den Zusammenhang zwischen Indikativ (der Rechtfertigung) und Imperativ (des christlichen Lebens) mit Metaphern der Bewegung und des Wachstums beschreiben: Gottes rechtfertigendes und veränderndes Handeln befähigt nicht nur, sondern *drängt* den Menschen zu Taten der Gerechtigkeit; diese *wachsen* gleichsam von selbst aus seiner neuen Grundverfassung (Glaubensgerechtigkeit) *hervor* (deswegen auch in anderem Zusammenhang die Metapher von den „Früchten des Geistes“) – so er sich dieser Bewegung anvertraut und nicht widersetzt („Widerstand“ ist prinzipiell möglich und kann im Extremfall zum Heilsverlust führen – was noch einmal zeigt, dass wir es auch bei den

Christen – in welcher abgeschwächter Form und mit welcher Bezeichnung auch immer – mit „Sünde(n)“ zu tun haben.)

Wem diese Lösung zu „dialektisch“ erscheint, der sei auf den 1. Johannesbrief verwiesen, wo die beiden Feststellungen noch viel härter nebeneinander zu stehen kommen und beide gleichzeitig festgehalten werden wollen: Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde begangen haben (als Christen!), betrügen wir uns selbst und machen Gott zum Lügner (1Joh1,8.10). Und andererseits: Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine Sünde und *kann* gar nicht sündigen (3,9; 5,18).

Von allen neutestamentlichen Aussagen zum Thema Sünde und Sündlosigkeit kommen diese dem lutherischen „simul iustus et peccator“ am nächsten. Davon abgesehen hat die reformatorische Formel keine exegetische Grundlage im Neuen Testament, insbesondere nicht bei Paulus in Röm 7.²² Für Paulus hat die („effektive“) Gerechtigkeit der Glaubenden eindeutig das Übergewicht und die größere Stärke gegenüber den Versuchungen der Sünde und des Fleisches (so ist auch Gal 5,16f zu verstehen). So ist eine fast paradoxe Situation entstanden: Während sich die Exegese weithin vom „simul“ verabschiedet hat, entspricht es doch auf der anderen Seite der tatsächlichen Selbstwahrnehmung christlichen Lebens weit eher als die paulinische „Theorie“ der Sündlosigkeit. Dem wird man nur so begegnen können, dass man die paulinischen Aussagen nicht in erster Linie als eine empirische Wahrnehmung, sondern als Glaubenserfahrung und Glaubenszuspruch versteht. Damit sind sie aber nichts anderes als der Zuspruch des heilschaffenden Evangeliums selbst (Röm 1,16) – als Erinnerung und Behaftung der Glaubenden bei dem, was sie durch die Erlösung in Jesus Christus schon sind: Gerechtfertigte und von „der“ Sünde Befreite. Alles wird darauf ankommen, diese Botschaft möglichst einladend und überzeugend zu vermitteln und dabei wieder neu die Geschichten von dem stellvertretenden Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi „für uns“ und von dem durch ihn die Sünde(n) überwindenden Gott zu erzählen. Dabei wird man das Gewicht der Sünde nicht unterschätzen dürfen; es wird aber zurücktreten – und damit auch das Gewicht des Redens davon – gegenüber der „dynamis“ des Evangeliums und den Veränderungen, die aus seiner Kraft heraus möglich und bereits wirklich geworden sind.

Weitere hilfreiche Beiträge zum Thema, die nicht in den Anmerkungen genannt worden sind:

S. Brandt u.a. (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997.

W. Günther u.a., Art. Schuld/Sünde, TBLNT, 1. Sonderaufl. 2005, 1591-1612

Glaube und Lernen 20 (2005), Heft 2: Thema „Sünde“

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel ²1995, 554f.
- ² Vgl. auch M. Theobald, Der Römerbrief, Darmstadt 2000 (EdF 294), 153f, der aber mit seiner Kritik an O. Hofius die Dialektik nicht wirklich durchhält. Dies liegt m.E. daran, dass er nicht zwischen dem Verhängnis der Sünde als „Macht“ (d.h. ihrem unaufhalt-samen unheilvollen Wirken) und ihrem Ursprungsverhängnis (Entstehung durch Adam) unterscheidet. Die Begründung Röm 5,12d bezieht sich auf die Todesfolge, nicht auf das Kommen der Sünde in die Welt!
- ³ K. Berger, Betrachtungen zum Römerbrief, Stuttgart 1990, 35f.
- ⁴ G. Röhser, Metaphorik und Personifikation der Sünde, Tübingen 1987 (WUNT II 25), 157.
- ⁵ S. dazu Röhser, a.a.O., 133ff. – In einigen Stellungnahmen zu meinem Ansatz ist dies offensichtlich übersehen worden (vgl. K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig ²2002 [ThHK 6], 122, 142f; T. Söding, Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten, in: T. Schneider/G. Wenz [Hg.], Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Freiburg/Göttingen 2001 [Dialog der Kirchen 11], 30-81, hier: 34 Anm. 16).
- ⁶ H. Umbach, In Christus getauft – von der Sünde befreit, Göttingen 1999 (FRLANT 181), 56.
- ⁷ Röhser, a.a.O., 127.
- ⁸ H. Merklein, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987 (WUNT 43), 181-191, hier: 189.
- ⁹ S. dazu und zum Stand der Forschung: A. Grund, Art. Sünde/Schuld und Vergebung: IV. Altes Testament, RGG⁴ 7 (2004) 1874-1876; dies., Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang: I. Biblisch, RGG⁴ 8 (2005) 654-656.
- ¹⁰ S. dazu ausführlich Röhser, a.a.O., 144-165.
- ¹¹ Merklein, a.a.O., 190.
- ¹² Zum Folgenden s. ausführlich G. Röhser, Stellvertretung im Neuen Testament, Stuttgart 2002 (SBS 195), 58-85.129f.
- ¹³ M. Gaukesbrink, Die Sühnetradition bei Paulus, Würzburg 1999 (FzB 82), 292. Ebenso Merklein, a.a.O., 189f zu den Sühneriten: „Gott schenkt dem Sünder die Möglichkeit, der Tat-Wirklichkeit der Sünde zu entrinnen.“
- ¹⁴ Ob man Jesus in historischer Hinsicht eine solche sündenvergebende Tätigkeit überhaupt zutrauen darf, ist umstritten (dagegen: P. Fiedler, Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition, in: H. Frankemölle [Hg.], Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg u.a. 1996 [QD 161], 76-91, hier: 86-88).
- ¹⁵ Berger, Theologiegeschichte, 121.

- ¹⁶ Text mit kleinen Veränderungen aus *Röhser*, *Metaphorik*, 170 übernommen. Die Frage „Ist die Hamartia nun für Christen überwunden oder nicht?“ wird von mir also ebenso eindeutig beantwortet wie von *H. Umbach*, der (mir) diese Frage stellt (a.a.O., 57, Anm. 144).
- ¹⁷ A.a.O., passim (z.B. 196, 234, 249-252, 257, zusammenfassend 313ff).
- ¹⁸ Ebd., 151, Anm. 338.
- ¹⁹ So ja auch *Umbach* selbst im Blick auf „Versuchungen“, denen Christen ausgesetzt sind (ebd., 315). Im Übrigen vgl. Gal 5,16f; 6,1 und zuletzt *O. Hofius*, *Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17*, in: *U. Mittmann-Richert* u.a. (Hg.), *Der Mensch vor Gott*, FS H. Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn 2003, 147-159.
- ²⁰ Vgl. *Umbach*, a.a.O., 238, Anm. 124.
- ²¹ Ebd., 60, 253.
- ²² Darüber herrscht in der Literatur weithin Einigkeit. Vgl. grundlegend: *R. Oechslen*, *Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, München 1990 (BEvTh 108), 22-83; *Schneider/Wenz* (Hg.), a.a.O. (v.a. die Beiträge von *T. Söding* und *U. Wilckens*).