

Christof Breitsameter

Schuld und Vergebung

Eine theologische Neukonturierung



FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © isaravut/shutterstock

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39096-8

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83096-9

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 7 |
| 1. Einleitung | 9 |
| 1.1 Eingrenzung des Gegenstandes | 9 |
| 1.2 Gang der Untersuchung | 13 |
| 1.3 Konzeptuelle Notiz | 14 |
| 1.4 Terminologische Notiz | 15 |
| 2. Schuld und Sünde aus biblischer und moderner Sicht | 16 |
| 2.1 Begriffe und Modelle von Schuld | 16 |
| 2.2 Zurechnung von Schuld | 21 |
| 2.3 Unheil und Sünde | 27 |
| 2.4 Der Umgang mit Sünde und Schuld | 30 |
| 2.4.1 Blutrache und die Beschränkung von Schuld | 30 |
| 2.4.2 Körperverletzung und die Beschränkung von Vergeltung | 32 |
| 2.5 Paulinische Sündentheologie | 34 |
| 2.5.1 Die Universalität des Gesetzes | 35 |
| 2.5.2 Die Macht der Sünde | 38 |
| 2.5.3 Stellvertretendes Opfer und Ansprüche der Moral | 40 |
| 2.5.4 Moralisierung der Religion: Folgen und Ursachen | 43 |
| 2.6 Gibt es eine Sühne von Sünden? | 45 |
| 2.6.1 Rückblick und Ausblick | 46 |
| 2.6.2 Der Weltgerichtsdiallog als „moral exemplarism“? | 48 |
| 2.7 Schuld und Sünde modern | 58 |
| 2.7.1 Sünde | 59 |
| 2.7.2 Individuum und Kollektiv | 60 |
| 2.7.3 Erbsünde | 74 |
| 2.8 Fazit | 86 |
| 3. Reziprozität: Vergeltung und Vergebung | 91 |
| 3.1 Wer vergibt hier wem? | 101 |
| 3.2 Von Schuld und von Schulden | 106 |
| 3.3 Vom Suchen und Finden – und von einer Umkehr | 111 |
| 3.4 Positive Reziprozität: Den Nächsten lieben wie sich selbst | 115 |
| 3.4.1 Von Helden sozialer Gerechtigkeit | 115 |
| 3.4.2 Der Umgang mit Verfehlungen: göttliche oder menschliche Vergebung? | 121 |
| 3.5 Negative Reziprozität: Wie steht es mit der Feindesliebe? | 127 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 3.6 | Spiritualisierung und Eschatologisierung | 141 |
| 3.7 | Fazit | 144 |
| 4. | Vergebung | 151 |
| 4.1 | Selbstachtung | 155 |
| 4.2 | Kriterien der Herabwürdigung | 157 |
| 4.3 | Sind Selbst- und Fremdachtung voneinander abhängig? | 162 |
| 4.4 | Vergeben und Vergessen? | 174 |
| 4.5 | Individuelle und dividuelle Rationalität | 179 |
| 4.6 | Fazit | 186 |
| 5. | Gott und die Vergebung | 190 |
| 5.1 | Voraussetzungen für eine ethisch fundierte Eschatologie | 190 |
| 5.2 | Diesseitige und jenseitige Vergebung | 197 |
| 5.3 | Darf Gott vergeben? | 199 |
| 5.4 | Stellvertretende Vergebung? | 205 |
| 5.5 | Bedingungslose Vergebung? | 211 |
| 5.6 | Ethische Bewertung von Schuld in eschatologischer Perspektive | 221 |
| 5.7 | Fazit | 223 |
| 6. | Ertrag | 227 |
| | Literaturverzeichnis | 231 |
| | Sachregister | 240 |
| | Personenverzeichnis | 243 |

Vorwort

Die Arbeit an grundlegenden Reflexionen zu Schuld und Vergebung, die Teile der Studie „Das Gebot der Liebe – Kontur und Provokation“ wiederaufnahm und weiterführte, erhielt angesichts des kirchlichen Missbrauchsskandals besondere Brisanz. Sie unternimmt freilich nicht den Versuch, Kausalzusammenhänge zwischen theologischen Mustern, die einen solchen Missbrauch begünstigen mögen, einerseits und den Missbrauchshandlungen andererseits ausmachen zu wollen, auch wenn sich solche Verbindungen unwillkürlich aufdrängen und vermutlich durch empirische Belege gestützt werden könnten. Stattdessen soll exemplarisch der Hintergrund ausgeleuchtet werden, vor dem sich Missbrauch auf vielen Ebenen auch und gerade in einem Feld ereignete, das, jedenfalls seinem Selbstverständnis nach, davon vollkommen frei sein müsste. Dies soll anhand der Begriffe von Schuld und Vergebung geschehen.

Generell markieren diese beiden Begriffe instabile Zustände normativer Ordnungen, Schuld durch Normabweichung, die Vergeltung evoziert, Vergebung durch den Verzicht auf Vergeltung um der künftigen Normbefolgung willen. Historisch gesehen wurden innerhalb der biblischen Theologie soteriologische Überlegungen nach und nach zugunsten eines ethischen Zugriffs auf diese Thematik zurückgedrängt: Schuld und Vergebung erscheinen als unvertretbar. Die christliche Theologie zeigt eine gegenläufige Tendenz: Soteriologische Erwägungen überlagerten nach und nach den ethischen Zugriff, Konzepte von Schuld und Vergebung wurden durch den Gedanken der Stellvertretung tiefgreifend verändert. In diesem Prozess wird Vergebung von Schuld in das Innere des Menschen sowie in das Jenseits von Zeit und Geschichte verlegt, wofür es Anzeichen schon in den biblischen Schriften gibt.

Strukturell wird dieser semantische Transformationsprozess durch eine zunehmende Individualisierung sowie, damit untrennbar verbunden, durch die allmähliche Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionen angeregt: Mehr und mehr erscheint unsicher, wie sich Schuld religiös deuten lässt, was zur schon erwähnten Verinnerlichung und Verjenseitigung von Vergebung führt. In dieser Entwicklung wird das Recht Schritt für Schritt (etwa auch von religiösen Determinanten) freigesetzt, der juridische Umgang mit Schuld dominiert den religiösen Umgang. Anders formuliert: Die rechtliche Bewältigung von Schuld, die sich öffentlich ereignet oder zumindest ereignen soll, drängt die religiöse, die im Geheimen stattfindet (nämlich im Gewissen des Einzelnen, das das Gericht Gottes vorwegzunehmen hat), zurück. Im juridischen Kontext wird Vergebung dagegen weitgehend privatisiert, im religiösen Kontext weitgehend Gott überantwortet, wodurch das Opfer, das

dem Täter zu vergeben hat, faktisch enteignet wird. Beide Male wird der Konnex von Täter und Opfer zumindest gelockert oder ganz zertrennt. Doch ist menschliche Schuld durch das göttliche Sühnopfer, das man biblisch begründet sieht, vergeben? Bedarf es dann noch einer individuellen oder kollektiven Schuldbewältigung? Und warum sollte es, wenn es sich so verhält, überhaupt noch ein göttliches Gericht geben?

Systematisch unternimmt die Studie den Versuch einer zeitgenössischen theologischen Konturierung von Schuld und Vergebung, vor allem des Gedankens ihrer Unvertretbarkeit. Hier ist auch zu klären, welche Form von Schuld überhaupt Vergebung erfordert. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei auf die Unterscheidung von Regeletablierung und Regelbefolgung, Tätern zweiter und Tätern erster Ordnung, primären und sekundären Opfern, dividieller und individueller Schuld sowie von Versöhnung und Vergebung gelegt. Gleichzeitig werden Überlegungen zu einer ethisch fundierten Eschatologie vorgelegt, die klären sollen, unter welchen Bedingungen dann überhaupt von Vergebung zu sprechen ist und welche Rolle Gott dabei spielt. Hier wird die Vorstellung einer Seelensubstanz zurückgewiesen, weil sie die Persönlichkeit einer Person nicht ernst nimmt, was sich traditionell in der Konstruktion eines Zwischenzustandes auswirkte, der den Tod eines Menschen von seiner Auferstehung trennt. Schließlich soll bedacht werden, ob es eine Pflicht zu vergeben gibt, ob Vergebung an Bedingungen geknüpft oder von Bedingungen freigehalten werden darf, und was ist, wenn ein Opfer seinem Täter nicht zu vergeben bereit ist.

Konzeptionell ist mit den folgenden Ausführungen die Überzeugung verbunden, dass Begriffe wie „Schuld“ und „Vergabung“ Werkzeuge zur Bewältigung von existenziellen Situationen darstellen und, wie alle Werkzeuge, ihre spezifische Bedeutung und Geltung haben, die wiederum von konkreten Kontexten abhängen. Sie besitzen deshalb auch eine bestimmte Reichweite, womit gleichzeitig auch ihre Grenzen beschrieben sind. Bedeutung und Geltung sind außerdem nicht asozial und ahistorisch verfasst. Jede Entkontextualisierung würde deshalb den Zugang zu diesen Begriffen versperren. Übergesellschaftliche und überzeitliche Aussagen zu Schuld und Vergebung kann es daher, auch aus theologischer Sicht, nicht geben, wie ja auch die Geschichte dieser Begriffe deutlich zeigt.

Martin Ebner darf ich für wertvolle exegetische Hinweise herzlich danken. Angela Kern gebührt Dank für die kritische Durchsicht des Manuskripts. Es versteht sich von selbst, dass alle verbliebenen Fehler zu Lasten des Autors gehen. Besonders danke ich schließlich Clemens Carl vom Verlag Herder für die anregende konzeptionelle Betreuung.

1. Einleitung

1.1 Eingrenzung des Gegenstandes

Über Vergebung nachzudenken erfordert, auch benachbarte Begriffe wie „Schuld“ und „Vergeltung“ zu klären.¹ Das Vorliegen von Schuld ist Voraussetzung für Vergeltung wie für Vergebung. Nur wenn eine Person für ihr Handeln belangt werden kann, kann ihr auch vergeben werden. Schon biblische Texte und Kontexte setzen eine Absicht voraus, um von zurechenbarer Schuld sprechen zu können. Aus ethischer Sicht kommt es darauf an, Schuld möglichst exakt zu bestimmen und möglichst korrekt zuzurechnen. Erst dann kann darüber nachgedacht werden, wie wir uns von Schuld befreien können. Der Begriff der Entschuldigung, der damit ins Spiel gebracht wird, soll deshalb zweierlei bedeuten: (1) Der Täter wird entschuldigt, wenn er für eine Tat nicht oder nur teilweise verantwortlich gemacht werden kann, wenn es also um den Ausschluss oder die Verminderung von Schuld geht. Vergebung hat nichts mit mildernden Umständen zu tun, die zu einem angemessenen Urteil über die (gegebenenfalls verminderte) Schuld eines Menschen bzw. über die Strafe, die verhängt werden soll, Anlass geben.² Wo eine Minderung von Schuld zu konstatieren ist, geht es nicht um Vergebung, sondern um eine möglichst angemessene Feststellung von Schuld bis hin zur vollständigen „Entschuldigung“: Wenn wir einer Person aus vernünftigen Gründen nichts nachtragen müssen bzw. dürfen, brauchen bzw. können wir auch nicht vergeben. (2) Der Täter entschuldigt sich, was voraussetzt, dass er

¹ Für die biblischen Schriften ist Leid, das Menschen einander zufügen, ein zentral wichtiges Thema, das durch den Begriff der Schuld überhaupt erst handhabbar wird. Nur wo über Schuld gehandelt wird, kann der Versuch unternommen werden, von Menschen verursachtes Leid zu überwinden, sei es durch Vergeltung, sei es durch Vergebung. Mit der christlichen Theologie sei die gesteigerte Sensibilität gegenüber menschlichem Leid durch eine gesteigerte Sensibilität gegenüber Schuld und Sünde abgelöst worden, so konstatiert Johann Baptist Metz. Die Zuschreibung von Schuld und Sünde hat sich sogar verselbstständigt. Es ist nicht mehr das Leid, das die Zurechnung von Schuld und Sünde hervorbringt, ganz im Gegenteil: die Zurechnung von Schuld und Sünde bringt nun Leid hervor. Vgl. dazu J. B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: J. B. Metz/G. B. Ginzler/P. Glotz/J. Habermas, D. Sölle (eds.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92, 85: „Das Christentum verwandelte sich aus einer Leidensmoral in eine Sündenmoral, aus einem leidempfindlichen Christentum wurde ein sündenempfindliches.“ Allerdings hat die Zurechnung von Schuld und Sünde, wie gesagt, nicht nur eine destruktive, leid-fördernde, sondern auch eine konstruktive, leid-mindernde Komponente, macht sie doch auf Unrecht allererst aufmerksam.

² Zu denken ist hier an Einschränkungen der Willensfreiheit und der Handlungsfreiheit (etwa durch eine Drohung), womit jeweils eine verminderte Schuldfähigkeit einhergehen kann.

für seine Tat zu Recht verantwortlich gemacht werden kann, dass seine Schuld also erkannt und anerkannt und die Bitte um Vergebung womöglich mit dem Ausdruck von Reue und Buße artikuliert wird, um die Vergeltung einer Unrechthandlung abzumildern oder sogar auszuschließen. Dabei kann Vergeltung vom expressiv dargestellten Groll des Opfers bis hin zur Bestrafung des Täters, die individuell oder kollektiv erfolgen kann und eigens gerechtfertigt werden muss, reichen. Somit sind bereits mehrere Vorentscheidungen getroffen, was Vergebung und Vergeltung, Schuld und Strafe betrifft, Vorentscheidungen, die bestritten werden können und deshalb mit Gründen ausgestattet werden müssen.

Dies gilt auch für die Annahme, dass sich der Diskurs um Vergebung auf Reziprozitätskontexte zu beziehen hat, was im Verlauf dieser Studie sowohl historisch als auch systematisch plausibilisiert werden soll. Für den historischen Kontext folgt daraus, dass Phänomene positiver wie negativer Reziprozität in den Blick genommen werden müssen. Dies soll mit Blick auf die Bibel anhand der so genannten Gebote der Nächsten- und der Feindesliebe sowie mit Blick auf die pagane Umwelt anhand des Konzepts der Freundschafts- und Feindesliebe diskutiert werden. Obwohl es den Anschein haben könnte, als handle es sich hier um Exkurse, wird in Wirklichkeit der historische Hintergrund ausgeleuchtet, auf dem Prozesse wie Vergeltung und Vergebung – alltagsweltlich konturiert – erst verständlich werden. Übrigens begreifen Reziprozitätskontexte sowohl biblischer wie auch paganer Herkunft die Position einer Gottheit unabdingbar mit ein, was in der systematischen und auch für zeitgenössische Verhältnisse applizierbaren Betrachtung auf eine *ethisch fundierte Eschatologie der Vergebung* hinauslaufen soll.

Historisch lässt sich Folgendes beobachten: Wo der imaginierte Kreislauf von Geben und Nehmen zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Menschen unterbrochen wird, treten Reaktionen wie Vergeltung oder eben Vergebung und Überlegungen zu Schuld und Strafe auf den Plan. Systematisch gesehen ist Vergebung da erforderlich, wo Verhältnisse positiver Reziprozität ge- oder zerstört wurden. Vergebung kann geübt werden, um nicht, nämlich mittels Vergeltung, in einen Zustand negativer Reziprozität zu gelangen bzw. um aus einem solchen Zustand wieder herauszufinden. Rache ist eine Form der Vergeltung, die so genannte Talion eine andere: Beide Formen können auch unter dem Begriff der Strafe verhandelt werden. Wir werden darauf mit Blick auf die biblischen Texte zurückkommen. Schuld kann dann als Zeichen außer Kraft gesetzter Reziprozität gelten, Strafe als Zeichen in Kraft zu setzender Reziprozität, mit allen Unsicherheiten, die damit verbunden sind. Von Vergebung sprechen wir, so sei noch hinzugefügt, wenn der Täter im Blickfeld ist, von Verzeihung, wenn die Tat im Vordergrund steht: Einem Täter wird vergeben, eine Tat wird verziehen.

Neben nicht rechtfertigbaren Asymmetrien, die wir mit den Begriffen Schuld und Strafe abhandeln, gibt es auch rechtfertigbare Asymmetrien, die uns unter den Stichworten „Supererogation“ und „reiner Altruismus“ beschäftigen werden. Eine zentrale Überlegung, die wir am Ende dieser Studie noch einmal aufgreifen werden, soll deshalb sein, was es heißt, bedingungslos zu vergeben, also jede Form von Vergeltung möglichst zurückzudrängen. Intuitiv liegt es uns ungleich näher, Vergebung an Bedingungen zu knüpfen, beispielsweise an das Eingeständnis von Schuld (die wir voraussetzen müssen, um von Vergebung sprechen zu können), die Artikulation von *Reue* und die Bereitschaft zur *Buße*, die eine Wiedergutmachung, sofern möglich, einschließt. Reue wird sich zunächst in die Vergangenheit richten: Eine Person bedauert, was sie getan hat, doch nicht hätte tun sollen, sie wünscht also, sie hätte nicht getan oder könnte doch wenigstens ungeschehen machen, was sie getan hat. Reue sollte sich allerdings auch in die Zukunft richten und in dem Entschluss ihren Ausdruck finden, das verübte Unrecht nicht wieder zu tun bzw. überhaupt kein Unrecht mehr zu begehen. Der Blick in die Vergangenheit hilft vornehmlich dem Opfer und dem Täter, der Blick in die Zukunft eher der Gesellschaft und auf diesem Weg wiederum dem Opfer wie dem Täter. Man könnte Reue als notwendige und Buße als hinreichende Bedingung für Vergebung statuieren. Der Zusammenhang von Reue und Buße im beschriebenen Sinn kann dann – zumindest vorläufig – wie folgt plausibilisiert werden: Reue allein kann nicht garantieren bzw. hinreichend sicherstellen, dass vom Täter nicht weiteres Unrecht ausgeht, zumindest wird dies durch die Institution von Buße wahrscheinlicher – was etwa gleichzeitig für die Einrichtung wie für die Einschränkung von Strafe spricht. Genau genommen dürfte man, solange die Gefahr besteht, dass der Täter in irgendeiner Weise rückfällig wird, nicht vergeben. Was jedoch ist, wenn eine Person, die in der Vergangenheit Unrecht begangen hat, kein Unrecht mehr begehen *kann*? Liegt dann bereits eine hinreichende Bedingung für Vergebung vor? Von Seiten der Gesellschaft ja (zumindest wenn sie nicht geschädigt wurde), von Seiten des Opfers nein (weil der ihm entstandene Schaden, wo möglich, wiedergutmacht werden muss). Es ist jedoch grundsätzlich zu überlegen, ob Vergebung aus ethischer Sicht an Bedingungen geknüpft werden darf bzw. geknüpft werden soll.

Wir werden anhand von biblischen Texten beobachten, was wir in historischer Absicht als Rationalisierung von Schuld oder als Rechtfertigung für die *Zuweisung von Schuld* bezeichnen können. Daher sollen in systematischer Hinsicht sowohl die Zurechnung als auch die rationale Beschränkung der Zurechnung von Schuld als unabdingbare Voraussetzungen für Vergebung benannt werden. Die Einschränkung der Zurechnung von Schuld ist allerdings nicht schon Bestandteil dessen, was wir „Vergebung“ nennen werden. Wichtig für

die Bewältigung von Schuld ist zudem die *Vergeltung von Unrecht*, sei es, dass dadurch die normative Ordnung wieder in ihr Recht gesetzt wird, sei es, dass davon retributive oder präventive Wirkungen ausgehen. Wir werden Prozesse der Beschränkung von Vergeltung beobachten, die sich als Rationalisierung von Strafe und damit als Rechtfertigung (der Verhängung) von Strafe verstehen lassen. Die rationale Zumessung von Strafe rückt schon an das heran, was wir Vergebung nennen, sie bietet, so könnte man einstweilen formulieren, eine Art von Gehalt zu Akten der Vergebung. Zu Schuld und Strafe bzw. zu Vergeltung und Vergebung tritt zuletzt auch der Vorgang des Vergessens oder Nicht-Vergessens von Schuld. Hier lässt sich etwa beobachten, wie Schuld in biblischen Texten auf transmundane oder transhumane Kräfte bezogen wird, um sie, wenn eine Zurechnung auf Individuen oder die Gemeinschaft nicht gerechtfertigt werden kann, nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Auf diese Weise kann die normative Ordnung ohne den Preis einer ungerechtfertigten Zuweisung von Schuld aufrechterhalten werden. Zugleich existieren Prozesse, die ein kontrolliertes Vergessen erlauben, indem Schuld einer rettenden Macht überreignet wird.

Modern wird man die bereits ins Spiel gebrachten Phänomene – Schuld, Strafe, Vergelten, Vergeben und Vergessen – komplexer behandeln müssen. Hier ist etwa zu überlegen, ob Strafe eine unabdingbare Voraussetzung für Vergebung darstellt oder ob Vergebung nicht vielmehr den Verzicht auf Vergeltung erfordert. Ist Vergebung noch sinnvoll, wenn Schuld durch Strafe beantwortet wurde, und zwar nicht nur mit Blick auf die normative Ordnung der Gesellschaft, sondern auch mit Blick auf Akte der Wiedergutmachung, die vom Täter dem Opfer gegenüber zu leisten sind? Darf man vergeben und vergessen, oder soll man vergeben, ohne zu vergessen, was bedeuten würde, fortan misstrauisch zu sein? Zumindest scheint es plausibel zu behaupten, dass das Nichtwahrhabenwollen von Schuld bzw. des Fortdauerns von Schuld nicht mit Vergeben gleichgesetzt werden kann, weil Vergebung dann moralische Ansprüche schlichtweg ignorieren würde. Ebenso wenig kann, wie schon angedeutet, die rationale Minderung der Zurechnung von Schuld mit Vergebung gleichgesetzt werden. Sind Reue bzw. Buße, also Bekennen der Schuld und Wiedergutmachen des Schadens, dann Voraussetzungen für Vergebung? Erkennbar geht es also um die normativen Voraussetzungen von Vergebung, insbesondere um den Zusammenhang von Schuld und Vergebung. Dies ist auf der Seite der Vergebung nicht trivial, weil anstelle von Vergebung auch Vergeltung eine angemessene Reaktion darstellen kann; dies ist auf der Seite der Schuld nicht trivial, weil hier Einschränkungen der Zurechenbarkeit von Schuld thematisiert werden können. Schuld ist kein einheitliches Phänomen, vielmehr müssen die verschiedenen Aspekte von Schuld aufgliedert werden.

Fasst man Schuld formal als Defektion, als Abweichung von einer Regel, die mit Recht gilt, dann ist Voraussetzung dafür Kooperation, ohne die Regeln ja nicht vereinbart werden könnten. Abweichungen von Regeln verhalten sich deshalb unabweisbar parasitär zur Anerkennung von Regeln. Im biblischen Kontext wird Kooperation mit dem Begriff der Liebe bezeichnet. Sie ist das ubiquitäre normative Vorzeichen, das Interaktionen überhaupt erst möglich werden lässt. Wie verhält sich eine so verstandene Liebe dann zum Phänomen Schuld? Kann Liebe uneingeschränkt und doch nicht wahllos sein? Endliche Liebe, die nicht wählt und also diskriminiert, depotenziert sich selbst, würde sie doch alle Gegenstände gleichermaßen lieben, mithin leugnen, dass es auch Objekte gibt, die nicht liebenswert sind. Ist eine uneingeschränkte Liebe nicht gerade jene, die besonders sorgfältig wählt, also diskriminiert, zumindest Personen, die sich anderen Personen gegenüber verfehlt haben? Endliche Liebe kann, so gesehen, nicht bedingungslos sein. Man mag einwenden, kein endlicher Gegenstand sei der uneingeschränkten Liebe wert, weshalb ein jeder bedingungslos geliebt werden könne. Würde man dies, was naheliegt, auf eine unendliche Liebe übertragen, gäbe es gar keine endliche Menge liebenswerter Gegenstände, zumindest wenn „etwas zu schaffen“ bedeutet, es zu lieben. Man würde also eher sagen: Alles ist liebenswert, oder: jede Person ist liebenswert. Ändert sich dann für die endliche Liebe etwas, wenn eine Person sich gegen eine andere verfehlt? Und was ändert sich für eine unendliche Liebe? Gibt es für sie überhaupt Schuld? Und Vergebung?

1.2 Gang der Untersuchung

Wir beginnen mit der Befragung biblischer Konzepte von Schuld, die nicht nur in ihrer Vielgestaltigkeit, sondern auch in ihrer Entwicklung dargestellt werden sollen. Die auffälligste Veränderung ist mit dem Einzug rechtlicher Kategorien markiert, die die Stellung Gottes bzw. den Gedanken der stellvertretenden Wegnahme von Sünden zurückdrängt und den Menschen bzw. den moralischen Beitrag, den er zu leisten hat, in den Vordergrund rückt. Damit wird es möglich, Konzepte von Gerechtigkeit und damit von Vergeltung und Vergebung zu entwickeln, die unter den Begriff der Reziprozität subsumiert werden können. Wir beschreiben diese Verschiebung als Zurücktreten *kultisch-ritueller* zugunsten *moralischer* Vorstellungen von Schuld und Strafe, von Vergeltung und Vergebung, die deshalb präziser gehandhabt werden können, wie wir am Beispiel alttestamentlicher Texte darstellen wollen.

Ein weiterer Teil unserer Untersuchung ist dem Anliegen gewidmet, neutestamentliche Texte vom Gesichtspunkt der Reziprozität her zu lesen, was zu überraschenden Ergebnissen im Blick auf die Phänomene von Schuld und

Strafe, von Vergeltung und Vergebung führt. Dabei sind deutlich *spiritualisierende* und *eschatologisierende* Tendenzen zu bemerken, womit eine weitere Verschiebung beschrieben ist, nämlich die Verlagerung moralischer Urteile zugleich in das Innere des Menschen wie in eine transzendente Welt hinein. Exemplifiziert wird die Betonung der Moral gegenüber Kult bzw. Ritus, des Individuums gegenüber dem Kollektiv und des Jenseits gegenüber dem Diesseits am so genannten Weltgerichtsdialog in Mt 25,31–46.

Der gewonnene Befund gibt Anlass für die Ausarbeitung einer ethisch fundierten Eschatologie. Vorbereitend dazu wird eine moderne Sicht von Sünde und Schuld skizziert, die darauf abzielt, eine möglichst exakte Zuschreibung zu gewährleisten, und zwar mit der Absicht, Vergeltung und Vergebung für diesseitige Verhältnisse zu rationalisieren, also nur so viel Vergeltung wie nötig und so viel Vergebung wie möglich zu erreichen. Dies berührt auch die so genannte Lehre von der Erbsünde, die eine Beschränkung in der Zuschreibung von Schuld artikulieren will und deshalb einer eingehenden Analyse anhand des Begriffs der Freiheit unterworfen wird. Mit den Instrumenten einer modernen Begrifflichkeit wird das Phänomen der Vergebung analysiert: Das Erfordernis, um Vergebung zu bitten bzw. Vergebung zu gewähren, wird der Beliebbarkeit entzogen, indem zunächst die Beschädigung der Selbstachtung zur Voraussetzung erhoben und Kriterien der Herabwürdigung begründet werden. Mit dem Begriff der Fremddachtung werden Gründe bereitgestellt, die die Wiederherstellung eines reziproken Verhältnisses, zu dem Vergebung ja führen soll, motivieren sollen. Auf diese Weise soll der epistemische wie auch der normative Rahmen für eine Ethik der Vergebung geschaffen werden. Leitend für einen solchen Rahmen ist die Unterscheidung von *individueller* und *dividueller* Schuld. Für die Ausarbeitung einer ethischen Eschatologie müssen schließlich die ontologischen Voraussetzungen für die Persistenz der Person bzw. einer Persönlichkeit geklärt werden, ohne die Vergebung von Schuld in einem Jenseits von Welt und Geschichte nicht denkbar ist. Wenn damit die Unverletzbarkeit einer Persönlichkeit festgehalten ist, muss die Frage beantwortet werden, ob Gott sozusagen über die Persönlichkeit eines Opfers hinweg oder an ihr vorbei einem Täter vergeben darf. Deshalb wird abschließend der Begriff der Stellvertretung für die ethische Sicht göttlicher Vergebung diskutiert.

1.3 Konzeptuelle Notiz

Der Vielgestaltigkeit der biblischen Vorstellungen von Schuld soll konzeptionell mit Hilfe von zwei Modellen bewältigt werden, die natürlich stark vereinfachend verfahren: Das erste Modell bewegt sich auf dem Hintergrund einer vergleichsweise überschaubaren Gemeinschaft, in der Tun und Ergehen

fast von selbst miteinander verwoben sind, weshalb Normen implizit zur Geltung kommen und sich die normative Aufmerksamkeit auf jene Fälle richtet, in denen Schuld unerkannt oder unbelangt zu bleiben droht. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang kann eine negative wie eine positive Wendung nehmen: Bei einer schlechten Tat wird sich der Täter selbst zum Opfer, bei einer guten Tat gibt es, wenn man so will, weder Täter noch Opfer, weshalb sich die normative Aufmerksamkeit auf die Abweichung, nicht auf die Erfüllung des sozial Erwarteten richtet. Dabei ist in den folgenden Darstellungen klar, dass es sich bei diesem Modell um eine soziale Konstruktion handelt, die mit sozial nicht bewältigbarer Schuld umgehen soll, wobei diese Konstruktion an die Realitäten gebunden bleibt und damit irritierbar wird, wie vor allem das Phänomen des unschuldig Leidenden zeigt. Die Irritierbarkeit des Modells verweist wiederum auf unerkannte oder unbelegbare Schuld. Das zweite Modell bewegt sich auf dem Hintergrund einer wesentlich differenzierteren und komplexeren Gesellschaft, die explizite Regeln des Rechts formuliert, um Gerechtigkeit herzustellen und, wo Ungerechtigkeit aus der Befolgung von Recht resultiert, auf Moral setzt, so dass nach dem Muster doppelter Reziprozität ein Geben und Nehmen zwischen Menschen mit einem Geben und Nehmen zwischen Gott und dem Menschen verschränkt erscheint. Für die moderne Fassung wird diese Verschränkung in die Unterscheidung von individueller und dividueller Schuld sowie in die Unterscheidung von Schuld und Sünde transformiert. Dies wirkt sich auf die Analyse des Phänomens der Vergebung aus, das zwischen Tausch und Gabe eingespannt bleibt und in der die Position des Menschen wie die Position Gottes unvertretbar ist.

1.4 Terminologische Notiz

Wir werden, wie schon angedeutet, den Zusammenhang von Schuld und Vergebung im Kontakt mit benachbarten Begriffen (vor allem mit dem Begriff der Vergeltung) behandeln. Der Begriff der Vergeltung kann sich auf die Bestrafung des Täters beziehen, die wiederum eine Wiedergutmachung dem Opfer gegenüber vorsehen mag. Traditionell bezeichnet man das Bekenntnis der Schuld als Reue, die Wiedergutmachung eines Schadens (wie Strafe überhaupt) als Buße. Nicht immer wird es möglich sein, diese Begriffe präzise voneinander zu unterscheiden oder aufeinander zu beziehen, ohne einen unverhältnismäßig hohen Aufwand an erläuternden Formulierungen zu betreiben, so dass Begriffe gelegentlich in der „Schwebe“ gehalten werden müssen. Dennoch soll im Gang der Untersuchung eine exakte Begriffssystematik wenigstens angezielt werden.

2. Schuld und Sünde aus biblischer und moderner Sicht

Eine Beschäftigung mit den Phänomenen Schuld und Vergebung ist für die theologische Ethik auch ohne historische und vor allem biblische Bezüge ohne Weiteres denkbar, sofern es etwa darum geht, systematisch darüber nachzudenken, was Gott mit der Vergebung von Schuld zu tun haben kann. Wenn wir uns dennoch mit biblischen Aussagen zu Schuld und Vergebung beschäftigen, dann nicht nur, um eine Auseinandersetzung mit Texten, die in diesem Rahmen die Referenz schlechthin darstellen, zu führen, sondern auch, um die Kontur für einen modernen Begriff von Schuld und Vergebung zu gewinnen und die Kontextabhängigkeit biblischer Vorstellungen bzw. die Distanz der modernen zur biblischen Vorstellungswelt zu markieren. Wir werden keine auffälligen Diskontinuitäten zwischen dem Alten und dem Neuen Testament bemerken, wenn wir auf Vergeltung und Vergebung, Schuld und Strafe zu sprechen kommen werden. Schon das Alte Testament zeigt eine Entwicklung in der Bestimmung dieser Begriffe, die im Neuen Testament nicht grundsätzlich revidiert wird, nur neues Konfliktpotential angesichts prekärer sozialer Verhältnisse sowie der Zuwendung zur paganen Welt erzeugt, weshalb die diskreditierende Gegenüberstellung zwischen einem alttestamentlichen Gott der Rache und einem neutestamentlichen Gott der Liebe als grob irreführend abgewiesen werden muss.¹

2.1 Begriffe und Modelle von Schuld

Eine verhältnismäßig allgemein gehaltene Bestimmung von Schuld und Sünde verweist im Alten Testament auf die Feststellung eines Fehlers, auf das Fehlen einer Eigenschaft oder Fähigkeit bzw. auf einen Mangel oder eine Verfehlung, und zwar durchaus in alltäglichen Situationen, wenn näm-

¹ So etwa bei Sonja Fückler, *Vergebung. Zu einer Soziologie der Nachsicht*, Frankfurt am Main/New York 2020, 24: „So spricht vieles für die Annahme, dass die neutestamentarische Vergebungslehre den im Alten Testament amtierenden Rachegott ablöste, wo erfahrenes Unrecht durch die eingangs erwähnte Formel ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ ausgeglichen werde. In den Überlieferungen der Evangelien avanciert das Vergebungsprinzip als gelungener Emanzipationsversuch von der Rachelust der Nemesis zu einem Gebot der barmherzigen Feindesliebe. Das Prinzip der Gerechtigkeit wird durch das der (Nächsten-)liebe ersetzt, welches die Vergebung als selbstlose Gabenhandlung ... skizziert, mit der Betroffene im Modus des ‚being good‘ ... operieren.“ Freilich ist zu konstatieren, dass eine so krasse Fehleinschätzung nicht unbeeinflusst ist von theologischen Entwürfen, die ebenfalls von solchen schlichten Entgegensetzungen ausgehen.

lich durch das Tun oder Unterlassen eines Einzelnen oder einer Gruppe Erwartungen enttäuscht oder Normen verletzt werden. Dabei sind über die Feststellung eines Fehlers im Sinn einer enttäuschten Erwartung oder einer verletzten Norm hinaus zwei Tendenzen von Bedeutung: Es ist zum einen die Ausbildung von Begriffen „mittlerer Abstraktion“, die eine Verfehlung als Bewegung beschreiben, die ihr Ziel nicht erreicht.² Auffällig ist, dass auch die antike Philosophie eine Handlung als Bewegung denkt, die ihr natürliches, das heißt sozial erwartbares Ziel (τέλος) erreichen oder verfehlen kann. Mit der Ausbildung von Schuldbegriffen wird somit der *Regelcharakter* gesellschaftlicher Erwartungen angesichts der Möglichkeit ihrer Enttäuschung reflektiert. Es ist zum anderen die Ausbildung einer Semantik, die in einem rechtlichen Kontext verhandelte Verfehlungen religiös einfärbt: Von Sünde wird etwa dann gesprochen, wenn ein Mensch eine Regel verletzt, ohne dass dies gesellschaftlich bemerkt wird, weshalb der Verweis auf Gott, dem nichts verborgen bleibt, die Befolgung der geltenden Regeln motivieren soll, oder wenn ein Mensch zwar nicht von einer geltenden Regel abweicht, sie vielmehr befolgt, aber das Wohl der Gemeinschaft dennoch schädigt, also im Tun des Rechts Unrecht hervorbringt, was Gott nicht gefallen kann. Durch diese religiöse Konnotation gelingt es, den motivationalen Aspekt in der Befolgung von Normen sowie den Unrechtsgehalt von Rechtsnormen oder vielleicht besser: von Folgen der Befolgung von Rechtsnormen zu beleuchten. Recht und Moral bzw. Recht und Gerechtigkeit werden auf diese Weise unterschieden, wodurch Handlungen sowie (wenigstens grundsätzlich) Regeln einem Rechtfertigungsdiskurs unterworfen sind. Damit reagiert ein bemerkenswert differenzierter semantischer Bestand auf gesellschaftsstrukturelle Zustände: *Motiv* und *Folge* (bzw. *Motive* und *Folgen*) einer Tat können, wo erforderlich, isoliert werden; zugleich lässt sich – mehr implizit als explizit – der Regelzustand gesellschaftlicher Erwartungen moralisieren.

Die Folge, die sich vom Motiv der Tat gewissermaßen ablöst, wird so bildlich wie dinglich behandelt, und zwar zumeist in der Metapher der Last, die einen Menschen und natürlich auch die Gemeinschaft bedrückt, weit seltener in der Metapher der Befleckung: Schuld ist jedenfalls ein Schaden, der bleibt. Daher gilt es, die Last wegzutragen oder die Befleckung wegzuwischen, was einzig und allein Gott möglich ist. Wir werden den lebensweltlichen Sinn dieser Metaphern im Zusammenhang von Tun und Ergehen noch näher beleuchten. Es ist nicht erstaunlich, dass das soziale Gefüge einer kaum differenzierten und wenig komplexen Gesellschaft durch die Verlet-

² Vgl. dazu detailliert C. Berkenkopf, Sünde als ethisches Dispositiv. Über die biblische Grundlegung des Sündenbegriffs, Paderborn u. a. 2013, 20–56. Neben der Vorstellung des Verfehlens existieren die Vorstellungen eines Verbrechens im Sinn eines Bruchs bzw. einer Verkehrung im Sinn einer Abweichung.

zung elementarer Regeln stark beeinträchtigt wird. Auf diesem Hintergrund ist die Rede von der Macht der Sünde, die für eine Gemeinschaft wie ein Verhängnis wirken kann, plausibel. Im Bild des Wegtragens oder Wegwischens einer Schuld wird zudem der Sinn dessen, was wir dann „Vergeben“ nennen werden, bereits sichtbar.³ Wir verwenden für dieses Modell, das in der Literatur als „substance-frame“ bezeichnet wird, den Begriff der *Sünde*.

Nun könnte man einwenden, dass in solchen Aussagen der menschliche Anteil an der Bewältigung von Schuld auffällig unterbelichtet bleibt, obwohl in der Gesellschaft, in der sie artikuliert werden, zweifellos ein dichtes Gewebe an Normen existiert, das die Zurechnung von Schuld, das Verhängen von Strafen und auch, nicht minder wichtig, die Wiedereingliederung des Täters in die Gemeinschaft organisiert. Es ist wohl gerade Ausdruck einer schon fortgeschrittenen Rationalität, dass man diesen Errungenschaften zum Trotz mit unentdeckter und unbewusster Schuld rechnet, die durch eine Gemeinschaft oder durch ein Individuum nicht beherrscht werden kann und zu deren Bewältigung Gott angerufen werden muss, gerade weil er, was als Moral und Recht angesprochen wird (und gelegentlich auseinandertreten kann), auch will. Eine Person mag zudem ganz einfach ihrer sozialen Stellung wegen für die Zuweisung von Schuld und Strafe unerreichbar sein, doch wird ein solcher Zustand durchaus kritisch reflektiert. Die Tatsache, dass bei nicht belegbaren oder nicht belangbaren Vergehen Gott ins Spiel kommt, lässt plausibel werden, dass diese Art von Vergebung allein Gott zugeschrieben wird.

Schon im Alten Testament wird allerdings eine Entwicklung sichtbar, die die genannten Metaphern zurückdrängt und einem neuen Begriff von Schuld Raum gibt, der von der Vorstellung vertraglicher Verhältnisse geprägt ist, die verletzt werden, etwa wenn eine Person ihre Schulden nicht begleichen kann und in Schuldsklaverei gerät: Idealerweise sollte die monetär verfasste Schuld erlassen und die Person wieder in geordnete soziale Kreisläufe zurückgebracht werden. Wir verwenden für dieses Modell, das in der Literatur auch als „debt-frame“ bezeichnet wird, den Begriff der *Schuld*. Sie kann von Gott wie auch vom Menschen vergeben werden.⁴ Besser müsste man sagen,

³ Das Wort נָשָׂא kann Beides bedeuten, einmal das Tragen der Last (im Sinn eines Übels) und das Wegtragen der Last (im Sinn von Vergebung). Vgl. dazu Gary A. Anderson, *Sin. A History*, New Haven/London 2009, 16–21; J. S. Kselman, *Forgiveness*, in: *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, 831–833; M. G. Vanzant, *Forgiveness*, in: *New Interpreter's Dictionary of the Bible* 2 (2007), 480–485.

⁴ Von Sünde (substance-frame) ist in vorexilischen, von Schuld (debt-frame) in nachexilischen Texten auszugehen. Vgl. dazu R. Roitto, *The Polyvalence of ἀφίημι and the Two Cognitive Frames of Forgiveness in the Synoptic Gospels*, in: *Novum Testamentum* 57 (2015), 136–158, 142; „The imagination of forgiveness changed from removing a substance to remit-

dass göttliche und menschliche Vergebung ineinander verschränkt sind. Wir werden für diese Verschränkung den Begriff *doppelter Reziprozität* verwenden. Offenbar hat sich die Struktur der Gesellschaft so verändert, dass Mechanismen nachbarschaftlicher Solidarität nicht mehr selbstverständlich funktionieren, sondern nach beiden Seiten, also hin zum Kreditgeber wie auch hin zum Kreditnehmer, abgesichert werden müssen, und zwar mit Hilfe des Rechts. Wir werden noch ausführlicher sehen, was passiert, wenn im Fall der Schuldsklaverei der Sinn dieser *Vergeltung von Schulden*, nämlich die Rückzahlung des Kredits und damit die Wiederaufnahme geregelter Beziehungen, durchkreuzt und dann tatsächlich das Erlassen von Schulden und damit die *Vergebung von Schuld* thematisiert wird. Dabei spielt, wie gesagt, nicht nur das Verhältnis zwischen Menschen, sondern auch das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen eine entscheidende Rolle. Allerdings ist über den Wandel gesellschaftsstruktureller und semantischer Verhältnisse hinweg auf das zu achten, was gleich bleibt: Auch in der Vorstellung von Sünde als drückender Last ist von gestörten sozialen Verhältnissen die Rede, und selbst wenn es um vertragsrechtliche Beziehungen geht, bleibt Gott die entscheidende Instanz, um Schuld zu überwinden.

Durch die Rede von dem, was einer dem anderen schuldet, kommen Rechtsverhältnisse einer differenzierteren und komplexeren Gesellschaft zur Sprache, die ein gewandeltes Verhältnis zu Schuld und Strafe, zu Vergeltung und Vergebung herausfordern. Eine rechtliche Regelung von Interaktionen weist, zumal Normen generell aus enttäuschten Erwartungen heraus geboren werden, auf die *Regelmäßigkeit von Abweichungen* gegenüber dem gesellschaftlich Erwarteten und Geforderten hin. Die Reziprozität von Geben und Nehmen ist nicht mehr selbstverständlich, gesellschaftliche *Asymmetrien* entstehen. Und die Verschränkung von göttlicher und menschlicher Sphäre wird problematisiert – und zwar unter dem Eindruck von Verhältnissen, die ein umstandsloses Umschlagen von Gottesliebe in Menschenliebe nicht erlauben: Wo gestörte Beziehungen wieder in eine *Symmetrie* gebracht werden (sollen), ist es, wie man dachte, möglich, durch Taten oder aufgrund von Leiden Schätze im Himmel zu erwerben. Diese Verschiebungen machen sich auch in der Zuordnung von Kult bzw. Ritus und Moral bemerkbar, die idealerweise in einem „ausgewogenen Verhältnis“ zueinander stehen: Gottesliebe hat sich in der Nächstenliebe zu bewähren. Wo sich die kultisch-rituelle Sphäre gegenüber der moralischen verselbstständigt, muss das Gewicht der Moral in diesem Verhältnis wieder in Erinnerung gerufen werden.

ting a debt. With the cognitive frame of debt, new ways of thinking about sin developed, such as the idea that one could pay the debt of sin through suffering and good deeds.“

Mit der allmählichen Verschiebung vom Modell der Sünde (substance-frame) hin zum Modell der Schuld (debt-frame) wird die Verantwortung des Menschen seinem Handeln bzw. auch seinem Leiden gegenüber betont. Tendenziell wird eine stärker meritorische Moral erzeugt, die Verdienstlichkeit dort fordert, wo der Ausgleich von Geben und Nehmen bedroht ist und im Sinn sozialer Gerechtigkeit wieder in Kraft gesetzt werden soll. Die Rede vom „Schatz im Himmel“ kommt deshalb zunächst ohne Spiritualisierung bzw. Eschatologisierung aus, sie kann im Sinn der Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe verstanden werden, ebenso die Zuordnung einer Rechtfertigung aus Glauben und einer Rechtfertigung aufgrund von Werken – auf beide Muster werden wir im Detail zurückkommen. Je mehr sich die Gesellschaft nach Funktionen ausdifferenziert und je mehr sich die religiöse Logik insbesondere von ökonomischen Belangen und von rechtlichen oder auch politischen Randbedingungen emanzipiert, desto weniger wird diese Verschränkung plausibel, was in der christlichen Theologie im Begriff reiner Gnade (*sola gratia*) oder im Ablassstreit bzw. insbesondere im Erstarken sozialstaatlicher Initiativen, die wohlthätige Werke marginalisieren, bemerkbar wird.⁵

Auch im Neuen Testament bleiben, wenn von Vergebung gesprochen wird, beide Modelle erhalten: Der Begriff ὀφίημι nimmt sowohl auf das Modell der Sünde (substance-frame) als auch auf das Modell der Schuld (debt-frame) Bezug.⁶ Ideengeschichtlich wird man den Begriff der Erbsünde, der sich in der christlichen Theologie herausbildet, als Gegenhalt zu einer immer stärkeren Moralisierung von Schuld, die ihre ritualisierte Bewältigung zurückdrängt, sehen können. Das Neue Testament gibt also den Sündenbegriff nicht auf, auch wenn der Schuldbegriff deutlich gestärkt wird, was wiederum Auswirkungen auf den Diskurs über Vergebung hat. Semantisch wird hier, soll von einer Verfehlung die Rede sein, ein Begriff mit hohem Abstraktionsniveau, nämlich ἀμαρτία, verwendet, der Sünde insbesondere als Verfassung oder Macht versteht, ein Zustand, der über die individuelle Verfügung hinausgeht, sei es, weil ein Mensch nichts oder kaum etwas dafür kann, dass er einen Fehler begangen hat, sei es, weil die Folgen einer Verfehlung kollektiv erfahren werden. Hier verfügt der Einzelne also zumindest nicht vollständig über Ursache oder Wirkung einer schädigenden Handlung. Daneben sind

⁵ Vgl. M. Flynn, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400–1700*, Itaca 1989; C. Lindberg, *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor*, Minneapolis 1993.

⁶ In außerbiblischen Texten wird ὀφίημι nicht oder nur selten im Sinn von Vergebung verwendet. Am ehesten ist an das Wort συγγιγνώσκω zu denken, wenn die biblische Bedeutung von Vergebung in nichtbiblischen Kontexten zum Ausdruck kommen soll. Das Wort ὀφίημι wird gebraucht, um סלה und נשא zu übersetzen.

insbesondere die Begriffe ᾄδικία sowie ἀνομία in Gebrauch, die einen juristischen Hintergrund verraten.

2.2 Zurechnung von Schuld

Für eine nicht weiter differenzierte Kollektivschuld gibt es in den biblischen Schriften (wie im Alten Orient insgesamt) keine Belege.⁷ Im Gegenteil kann im Lauf der Zeit eher eine individuelle Zurechnung und in diesem Sinn eine Rationalisierung des Verständnisses von Schuld je nach Wissen und Willen beobachtet werden, auch wenn hier kein einfacher evolutionärer Prozess weg von einer korporativen, wie man besser formulieren muss, hin zu einer individuellen Schuldauffassung statuiert werden kann.⁸ Die Tendenz der Rationalisierung ist am besten dort zu beobachten, wo die Vorstellung von Sünde und Strafe als irritierend, rätselhaft, ja irrational erscheint, wie es im „Leiden des Gerechten“ stilisiert wird. Auch wenn die Wirkung oder die Wirkkraft einer Sünde nicht nur den Täter, sondern die Gemeinschaft treffen kann und meist auch trifft, weil Sünde in aller Regel eine gemeinschaftsschädigende Handlung bezeichnet (wir werden darauf zurückkommen), soll der Täter bestraft werden. Allerdings ist die Betonung individueller Gesichtspunkte eher als Qualifizierung, nicht als Ablösung älterer korporativer Modelle von Schuld zu verstehen. Individuelles und korporatives Verständnis von Schuld wurden wohl zunehmend in ihrer Komplementarität und damit auch in ihrer Eigenbedeutung erkannt.⁹

⁷ Vgl. K. Schmid, Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient, in: Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 5 (1999), 193–222.

⁸ Vgl. J. S. Kaminsky, Corporate Responsibility in the Hebrew Bible, Sheffield 1995, 119: „Although there is evidence of some movement toward an innovative new theology that individualizes retribution, to read this movement as a radical shift towards individualism that completely rejected older corporate notions is problematic. It both oversimplifies the relationship between corporate and individualistic ideas by portraying these two sets of ideas as poles in an evolutionary schema, and it often leads scholars to read every passage that highlights the individual as automatically rejecting corporate ideas.“

⁹ Vgl. J. S. Kaminsky, Corporate Responsibility in the Hebrew Bible, Sheffield 1995, 137f.: „This new stress upon the individual does not signal a complete rejection of older corporate ideas. This tendency to pay greater attention to the individual should be understood as an attempt to qualify the older corporate ideas ... Although there is evidence of a growing awareness of the importance of the individual, there is also evidence that texts from the later biblical period continue to highlight the importance of the community. The fact that there are passages within the latest strata of the Hebrew Bible that support the idea of communal responsibility (Dan. 6.25; Est. 9.7–10), and the fact that this view is still alive well into New

Was den Täter betrifft, so wird eine Erklärung der Tat mit Hilfe von Affekten wie Begehren, Eifersucht, Angst, Neid, Zorn oder Hass vorgenommen, womit gleichzeitig ein rationaler und ein irrationaler Zug deutlich wird: Rational ist der Versuch, eine Handlung auf einen Affekt zurückzuführen; der Affekt selbst weist in den Bereich des Irrationalen. Der Gedanke, dass Schuld im Sinn einer Abweichung von dem, was kollektiv als Recht gilt, individuell rational sein kann, weshalb, wie wir noch sehen werden, *individuelle* und kollektive oder besser: *dividuelle* Rationalität auseinandertreten, was wiederum die Moral auf den Plan ruft, ist für die normative Logik der Bibel nicht plausibel. Gleiches gilt, wenn man die Erklärung einer Verfehlung als Rechtfertigung versteht: Nicht die Handlung, nur der Handelnde mag, wenn man eine traditionelle Unterscheidung aufgreift, mit dem Verweis auf einen Affekt als entschuldigt gelten. Die Lösung der griechischen Philosophie, auf einen Mangel an Vernunft bzw. auf Willensschwäche zuzurechnen, ist dem biblischen Denken fremd. Auch wenn sowohl Willensschwäche als auch affektgeleitetes Handeln als Mangel an Vernunft gedeutet werden können, verfahren, stark vereinfacht formuliert, biblische Erklärungsmuster affekt-, griechische vernunftbetonter. Rationalisierung von Schuld bedeutet also, möglichst den oder die Täter zur Rechenschaft zu ziehen. Wo ein Täter nicht greifbar ist, bietet es sich an, eher auf eine stellvertretende Figur zuzurechnen, als eine Gemeinschaft als Ganze mit Strafe zu überziehen.

Grundsätzlich werden die Ordnung des Zusammenlebens und die dazugehörigen Normen als göttliche Ordnung bzw. als göttliche Normen verstanden.¹⁰ Die Unterscheidung von sakralen und profanen Anteilen ist nur als Tendenzbestimmung verständlich. So ist es denkbar, dass die Missachtung einer Rechtsnorm für sich steht und behandelt wird, sie kann freilich – sei es in einem anderen Kontext, sei es in demselben Kontext unter anderen Bedingungen, beispielsweise dann, wenn ein Schuldiger durch menschliche Mittel nicht gefunden werden kann und göttliche Mittel in Anspruch genommen werden müssen – genauso gut auf Gott bezogen werden. Profan und sakral sind nicht so stark voneinander geschieden, dass man nicht bei Bedarf von der einen in die andere Sphäre zu wechseln vermag. So können Schuld und Unreinheit, moralische und kultisch-rituelle Aspekte in einen Zusammenhang gebracht werden.¹¹ Unbemerkte bzw. unbeabsichtigte Vergehen werden dort moralisch

Testament times, suggests that those passages that stress the individual never intended to dismiss the importance of the community.“

¹⁰ Damit ist nicht ausgeschlossen, dass Normen gleichzeitig als veränderbar begriffen wurden.

¹¹ Vgl. R. C. Cover, Artikel „Sin, Sinners“, in: Anchor Bible Dictionary, New York 1992, 31–40, 34; K. van der Toorn, Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study, Assen 1985, 23–36.

relevant, wo die gesellschaftliche Ordnung gestört wird. Während man innerhalb einer modernen Normativität systematisch zwischen Täter, Opfer, Tat und Normsystem unterscheidet, ergeben sich für die biblische Gesellschaft unterschiedliche Möglichkeiten der Akzentsetzung, wobei alle vier Dimensionen eine religiöse Färbung annehmen können, wenn etwa die Stellung des Täters, der Einfluss des Opfers, der Kontext der Tat oder die Begründung der Norm eine Rolle spielen.¹² So muss unter Umständen festgestellt werden, ob der Täter zum Zeitpunkt der Tat eine religiöse Funktion innehatte, ob die Schuld im Lebensbereich des Opfers, etwa bei Ahnen oder der Gemeinschaft, der er angehört, zu suchen ist, ob eine Tat zu heiligen Zeiten oder an heiligen Orten begangen wurde bzw. ob die religiöse Fundierung von Normen eigens bedacht werden muss, eine Reflexionslage, die – wenn auch nur im Ansatz – aitiologische oder eschatologische Überlegungen anregen und Probleme der Rechtfertigung Gottes auslösen kann.

Wird also Schuld als Sünde bezeichnet und somit der Beobachtung durch Gott ausgesetzt, werden dadurch Zweifel an der Legitimität von Normen oder an der Zurechenbarkeit von Schuld bzw. an der Durchsetzbarkeit von Strafe durch den Menschen bearbeitet (wenn Schuld nicht eindeutig zu beweisen oder der Schuldige nicht zu fassen ist). Auch daran lässt sich die Bedeutung des Prinzips der Verursachung ermessen, das dazu angetan ist, eine willkürliche Zuschreibung von Schuld zumindest in der eigenen Gemeinschaft auszuschließen. Mit der religiösen Qualifizierung einer Tat als Sünde wird das Urteil Gottes über das des Menschen gestellt: Der Mensch mag sich irren, weshalb er sich alle Zweifel selbst anlasten muss. Damit wird ein vergleichsweise hohes Maß an Unsicherheit weniger über den Tatbestand der Schuld (die relevanten Normen waren – wenigstens in aller Regel – bekannt) als vielmehr über deren Zuschreibung auf bewusste oder unbewusste Zustände, auf humane oder transhumane Kräfte, auf den Einzelnen oder die Gemeinschaft reflektiert. Umso mehr weist gerade die Reflexion der Unsicherheit auf den Bedarf an Sicherheit hin, der eine rationalisierende Klärung herausfordert.

Insgesamt können mit Begriffen des Verfehlens unterschiedliche Momente berührt werden: Affekt und Vernunft, unbewusste und bewusste Zustände des Täters, Motiv und Folge einer Tat, der Einzelne genauso wie die Gemeinschaft, und schließlich Gott, der die Ordnung der Gemeinschaft hervorbringt, beobachtet und, wo nötig, wiederherstellt.¹³ Gerade die unbewusste oder unentdeckte Sünde ist dazu angetan, die Initiative Gottes auf

¹² Vgl. D. Sitzler-osing, Art. „Schuld I“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 30, Berlin/New York 1999, 573–577.

¹³ Diese Aspekte können ineinander übergehen, das heißt, es wäre ein unangemessener Zugang zum biblischen Begriff von Schuld und Sünde, würde man sie schematisieren bzw. systematisch voneinander isolieren wollen.

sich zu ziehen, soll doch, was dem Menschen nicht gelingt, wenigstens auf diesem Weg wieder in Kraft gesetzt werden, nämlich die – nun gestörte – Ordnung des Zusammenlebens. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die unbewusste bzw. unentdeckte Sünde in die Nähe des Rituals gerät, wobei diese Beziehung in zwei Richtungen gelesen werden kann: (1) Wo eine Ordnung durch Gott wiederhergestellt werden soll, da dies dem Menschen nicht möglich ist, muss Gott angerufen werden, und dies geschieht kultisch-rituell. Werden Leid und Unglück also auf ein menschliches Vergehen zurückgeführt, ist, wo der Verursacher Wiedergutmachung nicht leisten kann oder nicht leisten will, Gott als vermittelnde Instanz zu beteiligen. Es gibt somit unterschiedliche Möglichkeiten einer unbewussten bzw. unentdeckten Sünde: (a) Der Verursacher selbst bemerkt nicht, dass er einen Schaden stiftet, (b) er bemerkt es zwar, verbirgt seine Tat aber vor der Gemeinschaft bzw. vor Gott, (c) eine Gemeinschaft sündigt, ohne es zu bemerken, das heißt, ohne einer Tat den Charakter der Sünde beizumessen, oder (d) eine Gemeinschaft sündigt, weiß um den Charakter dieser Tat bzw. dieser Taten und verbirgt die Sünde vor Gott. Sonderfälle dürften die soziale Unerreichbarkeit einer Person und die affektive Unzugänglichkeit für eine rationale Zuweisung von Schuld sein. (2) Diese Konstellationen einer unbewussten oder unentdeckten, bzw. allgemeiner gesagt: einer unbeherrschbaren Sünde tragen in sich die Tendenz zur kultisch-rituellen Verselbstständigung. Wo nämlich eine Sünde im sozialen Gefüge unsichtbar zu bleiben droht, obwohl sie die Ordnung des Zusammenlebens gefährdet, ist es geboten, den Ritus auch dann auszuüben, wenn kein (offenkundiger) Anlass dazu besteht. Deswegen kann das Versäumnis des Ritus selbst Sünde sein.

Auch mit der Figur der Stellvertretung war die Vorstellung greifbar, eine Sünde könne, wie bereits angedeutet, selbst dann gesühnt werden, wenn der Täter unbekannt ist oder die Tat (vor dem Täter, der Gemeinschaft oder vor Gott) unbemerkt bleibt. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang, auf den wir noch genauer zu sprechen kommen werden, wird hier nicht am Opfer, das zugleich Täter ist, sondern durch ein Opfer stellvertretend hergestellt, wo ein Täter nicht greifbar ist. Dadurch wird es möglich, die soziale Ordnung wieder in Kraft zu setzen. Auch bei Vergehen, die nicht wesentlich und willentlich begangen wurden, kann der „Täter“ durch ein kultisches Opfer entsühnt werden. Dabei bewirkt nicht der Sünder seine Sühne, vielmehr ist es ein Priester, der durch die Darbringung des Opfers dem Sünder Sühne erwirkt. So stellt auch die nicht wesentlich und willentlich begangene schlechte Tat eine quasi dingliche Realität, eine objektive Wirklichkeit dar, während es moderner Sicht entspricht, ein Vergehen als subjektive Wirklichkeit zu betrachten und zu beurteilen (nur die seltenen Fälle, in denen ein „Täter“ nichts für eine Tat kann, werden wie ein Natur-

ereignis behandelt).¹⁴ Der Priester handelt nicht als Beauftragter des Sünders gegenüber Gott, sondern als Repräsentant Gottes gegenüber dem Sünder. Es ist Gott, der die Vergebung der Sünden gewährt. Deswegen kann Paulus die christologische Formel prägen, nach der Jesus die von Gott aufgerichtete Versöhnung ist, wobei nicht der Mensch sich mit Gott, vielmehr Gott sich mit dem Menschen versöhnt (2 Kor 5,18–20). Es ist, mit anderen Worten, nicht der Mensch, der durch ein Opfer auf Gott, sondern Gott, der durch seine Vergebung auf den Menschen einwirkt. Insbesondere die Erfahrung des Exils hat wohl den Mechanismus der stellvertretenden Entsöhnung als kultisches Ritual verselbstständigt und verstetigt, weshalb der Tempel, verstanden als Ort der Sühne für jene Sünden, die das Exil nach sich zogen, zum Zentrum des Glaubenslebens wurde. Wo ein Unglück als Strafe für Schuld gedeutet wird, gewinnt die Hoffnung auf Vergebung von Schuld an Gewicht. Dabei zeigen sich Oszillationen zwischen Individualität und Kollektivität im Verständnis von Schuld, Strafe und Vergebung. Je mehr die mit diesen Begriffen assoziierten Realitäten individualisiert erscheinen und je mehr sich eine Unschärfe im Ganzen einstellt, weil vormals kollektiv verstandene und behandelte Phänomene individuell gedeutet und bearbeitet werden, so dass die Individualisierung zugleich, wenn man so will, ein Rauschen erzeugt, desto mehr wird eine Art Gegenperspektive geschaffen, die als Phänomen unwillkürlich hervortritt. Man könnte deshalb auch sagen, dass sich die Ritualisierung des Umgangs mit Vergehen im Zug einer zunehmenden Moralisierung menschlichen Handelns, die sich durch eine Betonung des Schuldbegriffs (debt-frame) gegenüber dem Sündenbegriff (substance-frame) artikuliert, re-emanzipiert. Insgesamt leistet diese Entwicklung jedoch der Moralisierung von Sünde, Strafe und Vergebung weiter Vorschub und drängt ihre Ritualisierung zurück. Im christlichen Verständnis ersetzt Jesu Tod am Kreuz den Tempel als Ort der Entsöhnung, ein Ereignis, das freilich wieder kultisch begangen wird, wobei unklar ist, ob die Ausdehnung des Glaubens auf die Heiden Ursache oder Wirkung dieses Transfers war.

Während auf der Seite des Menschen Kontingenz herrscht, insofern er sich dem Guten wie dem Schlechten zuwenden kann, wird dies auf der Seite Gottes, zumindest wenn man von einer monotheistischen Position spricht, vermieden: Gott wird als ausnahmslos gut dargestellt. Im Monotheismus, wie er uns in den biblischen Schriften (mit kosmotheistischen bzw. mit monolatrischen Vorstufen) begegnet, ist Gott moralisch gebunden: Er ist der Gott, der stets das Gute will (und daran gebunden bleibt), auch wenn der Mensch das Böse schafft. Schlechtes kommt also vom Menschen, von Geistern, Dämonen oder Ahnen. Mag der Mensch sich auch von einer schlechten

¹⁴ Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1–5), Neukirchen-Vluyn ²1987, 236–238.

Folge betroffen sehen, die er nicht selbst verursacht hat, kann er dahinter jedenfalls keinen bösen, nur einen guten Gott vermuten. Wo Kontingenzen allein oder wenigstens vornehmlich auf der Seite des Menschen situiert werden, wird nicht nur generell die zeitliche Dimension sozialen Handelns betont, es entstehen spezifische Ansätze für ein Geschichtsbewusstsein, die im Alten ebenso wie im Neuen Testament ausgearbeitet werden. Das Fehlverhalten des Menschen und die vorauslaufenden Aktionen (etwa der Erlass von Weisungen) oder nachgehenden Reaktionen Gottes können beobachtet und die Beobachtungen in Vergangenheit wie Zukunft ausgezogen werden. Lohn und Strafe, Glück und Unglück, Freiheit und Knechtschaft werden zu geschichtlichen Kategorien.¹⁵ Die Bindung oder besser: Selbstbindung Gottes evoziert die Bindung des Menschen an von Gott gegebene Regeln. Wo Heil oder Unheil auf menschliches Handeln zugerechnet werden, auch wenn Gott selbst Heil oder Unheil (nämlich als Lohn oder Strafe) schickt, und zwar immer dann, wenn Heil oder Unheil (bzw. Lohn und Strafe) sich nicht als Folgen menschlichen Handelns „von selbst“ einstellen, wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch als asymmetrisch begriffen: Selbst wenn der Mensch Böses will und Schlechtes tut, bleibt Gott der Gute; wenn der Mensch Gott untreu wird, ist Gott doch treu; wenn der Mensch die Liebe Gottes ausschlägt, erneuert Gott seine Liebe unentwegt. Diese Asymmetrie wirkt sich, zeitlich gesehen, so aus, dass die Geschichte zunehmend als unumkehrbar begriffen wird: Was geschehen ist, ist geschehen, auch wenn Wiedergutmachung und Vergebung möglich bleiben. Nicht zuletzt wird durch dieses geschichtliche Verständnis ein Begriff von Erlösung als unwiederholbar, weil unüberbietbar evoziert, ein göttlicher Akt, der nun allerdings in menschlichen Akten der Wiedergutmachung und Vergebung verheutigt und so verstetigt werden muss. Auch in dieser Hinsicht scheint die Ritualisierung der Behandlung von Sünde, Strafe und Vergebung zu verblassen, ihre Moralisierung führt zu einem Eschatologisierungsschub: Die Zuschreibung oder Nichtzuschreibung von Schuld wird unter Vorbehalt gestellt, der Ausfall von diesseitigem Lohn und diesseitiger Strafe verweist auf ein jenseitiges Gericht. Dadurch werden aitiologische Überlegungen, die auf den Anfang der Schöpfung verweisen, schlechte Zustände als menschliche Artefakte darstellen und die Annahme eines guten Gottes rechtfertigen, eher zurückgedrängt. Wir werden überlegen, ob und wie auch der Begriff der Vergebung durch diese Eschatologisierung verändert wird. Doch wenden wir uns zunächst dem Zusammenhang von Unheil und Sünde zu.

¹⁵ Es besteht ein Zusammenhang zwischen der dem Menschen zugestandenen Freiheit und der Beziehung Gottes zu seinem Volk, da Gott auf kontingente Aktionen in kontingenter Weise reagieren muss. Diese Relation kann kaum anders als geschichtlich gedacht werden, wovon Gott nicht unberührt bleibt.