

# Keine Differenz zwischen Suendern und Bedraengten? : Reflexionen zur Anthropologie und Soteriologie in den synoptischen Evangelien

Autor(en): **Hedinger, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **32 (1976)**

PDF erstellt am: **24.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961413>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

**KEINE DIFFERENZ  
ZWISCHEN SUENDERN UND BEDRÄNGTEN ?  
Reflexionen zur Anthropologie und Soteriologie  
in den synoptischen Evangelien**

*von Ulrich Hedinger, Zürich*

So wenig in den vorjohanneischen Evangelien eine abgerundete Christologie anzutreffen ist, so wenig auch eine einheitliche Anthropologie, Hamartologie und Soteriologie. Der vorliegende Aufsatz reflektiert das Verhältnis Jesu zu den Sündern und zu den Bedrängten. Seine Grundfrage lautet : Besteht in den Synoptikern oder in einzelnen Schichten derselben eine Differenz zwischen Sündern und Bedrängten, derart, dass sie die Qualifizierung der letzteren als Sünder ausschliesst ? Die Beantwortung dieser Frage ist in dogmatisch-theologischer und in politischer Hinsicht von Relevanz. Das Problem taucht in der Theologie nur auf exegetisch- historischer Ebene auf und versinkt zumeist rasch wieder, weil die Frage kaum gestellt wird, bzw. im vorneherein im Sinne der Identität von Sündern und Bedrängten beantwortet ist. Auch die Exegese der Synoptiker steht unter dem Primat der Anthropologie und Hamartologie von Römer 3 : Alle Menschen sind unterschiedslos Sünder<sup>1</sup>. An dieser Zentralaussage paulinisch-lutherischer Anthropologie hält selbst die Theologie Jürgen Moltmanns fest, welche die Hoffnung für die Armen und Bedrängten durchaus nicht in den mythischen Bereich jenseits von Klassengeschichte und Klassengesellschaft verlegen will. Zwar hat Moltmanns Satz, dass mit dem Tod des Gottessohnes die Unterschiede zwischen « Besitzenden und Besitzlosen », « Freien und Unfreien » unterwandert und gesprengt werden<sup>2</sup>, eine Spitze, die sich gegen die Religiosität und Moralität der Besitzenden richtet. Im Zusammenhang mit dem von ihm übernommenen paulinischen Bekenntnis « Alle sind unterschiedslos Sünder »<sup>3</sup> vermag sich Moltmanns Satz jedoch nicht von derjenigen religiösen Tradition zu lösen, welche den Gegensatz zwischen Bedrängern und Bedrängten hamartologisch einklammert, bzw. auch die Bedrängten als Sünder qualifiziert.

\* \* \*

I. Jesus hat sich sowohl mit der Not und Bedrängnis sozial unterdrückter, religiös diskriminierter und moralisch entmündigter Menschen befasst als auch mit der Sünde, die er konkret als Unbarmherzigkeit,

Hartherzigkeit, Neid, Herrschsucht, Uebertretung des Dekalogs und mangelnde Solidarität mit den Armen verstand<sup>4</sup>. Sünde beruht auf Schuld<sup>5</sup>, sie trifft in ihren Auswirkungen Schuldige und Unschuldige zugleich. Zwischen den Bereichen von Not einerseits und von Sünde und Schuld andererseits erstreckt sich sozusagen eine mittlere Zone, in welcher Jesus mit den « Sündern » umgeht, eine Zone, welche sowohl durch die Koordinate « Not » als auch durch die Koordinate « Schuld » bestimmt wird. Jesus hat sich mit den outcasts solidarisiert und sich gegen teils pharisäische, teils vulgär-traditionalistische Gesetzlichkeit gewandt, welche Unglück und Bedrängnis von der Grösse der Sünde ableitet<sup>6</sup>. Indessen wird Jesu Solidarisierung mit den Bedrängten durch die Rede von einem « radikalen » Sündenverständnis abgefangen. Alle menschliche Existenz ist in der theologischen Tradition durch Sünde und Schuld qualifiziert. Die Universalität dieser Bestimmung verflüchtigt die Sünde in den Bereich mythischer Abstraktion von der Geschichte, widerspricht dem (für Jesus und die Synoptiker konzidierten) konkreten Charakter der Sünde. Die angebliche Radikalität dieses Sündenverständnisses kann sich nur noch in thesi, nicht mehr in re, von gnostischer Verhängnistheorie abgrenzen. Für die « radikale » Sündenauffassung verweist H. Braun auf die « primären Sprüche » mit dem Urteil « böses Geschlecht » (*genea poneera kai moichalis*)<sup>7</sup>. Er versteht sie als Beweis und als Betonung des « grundsätzlichen Bösesseins des Menschen » durch Jesus, bzw. die Jesustradition<sup>8</sup>. Dabei lässt er ausser acht, dass die Adressaten dieses Urteils diejenigen sind, die von Jesus Zeichen fordern. Zwar nimmt Braun andere Linien und Tendenzen in der Anthropologie der Jesustradition wahr<sup>9</sup>. Er bezeichnet sie jedoch als die « Inkonsequenz » (statt Infragestellung) des sog. radikalen Sündenverständnisses; dadurch büsst letzteres seinen Primat über die Anthropologie nicht ein. Blind ist Braun und mit ihm der consensus communis theologorum für die Spiritualität von Anthropologie und Soteriologie, welche der redaktionelle Text von Matthäus 9,36 artikuliert. Blind ist er für das hier bezeugte Erbarmen Jesu mit der Menge der Abgequälten und Erschöpften. Im Bann des Bedürfnisses, eine einheitliche, alle menschliche Existenz in sich fassende Anthropologie zu konstruieren, stülpt sich die Kategorie « grundsätzliches Bösessein » auch über die abgequälten Menschen. Mannigfaltigkeit und Relevanz des Umganges Jesu mit den Menschen werden verstümmelt, wenn die Verlorenen, Abgequälten und Kleinen<sup>10</sup>, diese hirtelosen Schafen zu vergleichenden Menschen, plötzlich in den Reihen des « bösen und abtrünnigen Geschlechtes » auftauchen. In der Geschichte der protestantischen Dogmatik ist meist die Leugnung oder Bagatellisierung von Sünde und

Schuld bekämpft worden<sup>11</sup>. Ueber der Verlorenheit, die Schuld oder mangelndes Schuldbewusstsein heisst, wurde *die* Verlorenheit vergessen, die Not heisst, vielfach auch Schuldkomplex, dem keine reale Schuld entspricht. Der « arme Lazarus » wurde zum stimulans karitativer Frömmigkeit ; die einheitlich gemachte, unter den Primat der Hamartologie gestellte Anthropologie wurde durch ihn nicht erschüttert. Dabei wies er genau auf diejenige menschliche Existenz hin, die so von Not geprägt wird, dass die Rede von der Schuld aller Menschen nicht nur zum unbarmherzigen, sondern auch zum unrealistischen Gerede wird. Zum Bereich der Verlorenheit jenseits des Bereiches der Schuld gehören die sozial und geistig-religiös Armen, die um der ihnen verheissenen Zukunft willen in der Jesustradition beide selig gepriesen werden<sup>12</sup>. Der Heilandsruf an die Mühseligen und Beladenen<sup>13</sup> sollte die Fixierung auf menschliche Schuld lösen können ; jedenfalls zeigt er auf den Bereich, der nur durch Not und nicht auch durch vorwerfbare Schuld regiert wird.

Dass der Heilandsruf zugleich auch an Sünder ergeht, auch Sünde und Schuld in die Mühseligkeit und Last einschliesst, ist damit nicht bestritten. Seine Adressaten sind sowohl im Bereich der Not als auch im oben erwähnten Zwischenbereich von Not und Schuld anzutreffen ; auf den letzteren konzentrieren sich die drei lukanischen Gleichnisse vom Verlorenen<sup>14</sup>, insbesondere das Gleichnis vom Verlorenen Sohn<sup>15</sup>.

II. Ein Grund für die auch die Bedrängten umfassende Herrschaft der Kategorie « Sünde » liegt im Terminus « Sünder » (hamartooloi), bzw. in der Zweideutigkeit dieses Terminus in den Schichten der synoptischen Evangelien. Nach dem Q genannten Ueberlieferungsstrang ist Jesus der Freund der « Zöllner und Sünder »<sup>16</sup>. Wiederholt trifft Jesus der Vorwurf, mit den « Zöllnern und Sündern » zu essen<sup>17</sup>. Dieser Vorwurf wird mit den beiden Logien abgewehrt : « Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken »<sup>18</sup> ; « Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder »<sup>19</sup>. Die « Annahme », Charakteristikum der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern<sup>20</sup>, schliesst tendenziell die Sündenvergebung ein. Letztere ist freilich nicht einfach forensische Annullierung des Geschehenen, sondern Heilung, ein Prozess, welcher die verschiedenen Wurzeln des Sünderseins und Ausgestossenseins überwindet. Die Mahlgemeinschaft ist freilich auch nicht an Sündenbewusstsein und Sündenbekenntnis der Zöllner und Sünder gebunden. Für die synoptische Anthropologie, die der sozialen und geistigen Situation der Zöllner und Sünder entspricht, können Sünde und Not, Verstoss gegen Gottes Gebot und Ausgestossensein von der herrschenden Religiosität, nicht rigoros

getrennt werden. Die dem Kreis der Zöllner und Sünder entsprechende Anthropologie — die keineswegs die für alle Menschen gültige sein kann — impliziert zwar eine *unscharfe* Unterscheidung zwischen Sünde und Not, berechtigt aber nicht zur Unterordnung der Anthropologie unter den Primat von Sünde und Schuld, wie das weitgehend im (westlichen) Katholizismus und Protestantismus geschah. Der Umgang Jesu mit Menschen, der Annahme von Sündern ist, zugleich der Heilung von Kranken verglichen wird und in der Mahlgemeinschaft mit den Ausgestossenen kulminiert, überholt die Frage nach der metaphysischen, ethischen oder psychologischen Willensfreiheit der einzelnen Menschen — eine Frage, die von der unter dem Primat von Sünde und Schuld stehenden Anthropologie in der einen oder anderen Variante streng bejaht wird <sup>21</sup>.

Die Situation der « Zöllner und Sünder » lässt sich unter den Gesichtspunkten (a) der Schuld und (b) der Bedrängnis einer gesonderten Betrachtung unterziehen. Unter dem Gesichtspunkt (a) sind die « Zöllner und Sünder » Sünder, die der Vergebung und Heilung bedürfen. Sie haben sich der Beachtung des Dekalogs entschlagen, dessen zweite Tafel mit den sozialen Forderungen übertreten, deren Erfüllung Jesus wichtig war <sup>22</sup>. Ihr Leben bewegt sich fern von der pharisäischen Halacha (Gesetz), die durchaus nicht bloss kasuistisch-ritualistische Spezialforderungen enthält, sondern noch etwas vom Geist des Dekalogs und der Ethik der Schriftpropheten atmet <sup>23</sup>. Es wäre einseitig, die Halacha einfach als « verknöcherte Moral » abzutun <sup>24</sup>, knüpft sie doch mit dem Gedanken von der Heiligung des täglichen Lebens mindestens auch an prophetische Ueberlieferungen an <sup>25</sup>. « Sünder und Zöllner » bedrücken und bedrängen in sozialer Hinsicht ihre Mitmenschen : die Zöllner erscheinen nach der Zeit Jesu auf einer Liste, welche die als räuberisch geltenden Berufe notierte <sup>26</sup>. Sie zeigt die von legalisierter Klein- und Mittelkriminalität geprägten Gewerbe und Tätigkeiten auf, welche zu einer agrarischen, unter Fremdbesetzung lebenden Gesellschaft passen. Die negative Rede von « Zöllnern und Sündern » ist also nicht schon per se Ausfluss moralistisch « pharisäischer » Selbstgerechtigkeit ; in ihr kann sich durchaus auch der Protest derer artikulieren, die von den Vertretern oder Trägern der Klein- und Mittelkriminalität betrogen werden <sup>27</sup>. Berufs- und Lebensvollzug der Zöllner und Sünder unterscheidet sich von demjenigen der Gerechten oder Gesunden, die sich als Individuen an den Geboten orientieren <sup>28</sup>. Zwischen der Beachtung der auf Solidarität hin orientierten Gebote und der Gesetzlichkeit der religiös herrschenden Kreise muss scharf unterschieden werden ; sonst entsteht die Gefahr, die Zöllner idealisierend nur als « der Gesetzlichkeit widerstrebende



Schicht » zu verstehen, sie mit den Bedrängten schlechthin zu identifizieren und ihre Ferne vom göttlichen Gebot ausser Acht zu lassen<sup>29</sup>. Gegenüber der reformatorischen Sünden- und Gnadenlehre ist zu betonen, dass der Begriff des « Gerechten », der Gegenbegriff zu den « Zöllnern und Sündern », nicht a priori ein ironischer Begriff ist. Den Zöllnern und Sündern als Uebertretern der Gebote kontrastieren die Gerechten als « wirklich Gerechte »<sup>30</sup>. Die jesuanische Verheissung des Reiches Gottes lässt freilich die Pervertierung des Begriffes « Gerechter » zu einem statisch-individualistischen nicht zu. Gerecht ist nicht der, der abseits von der Gesellschaft gut ist, sondern der, der nach umfassender Gerechtigkeit hungert und dürstet<sup>31</sup>.

Die « Sünder und Zöllner » sind auch unter dem Gesichtspunkt (b) ihrer *Bedrängnis* zu verstehen. Dazu führt schon das Logion, das sie mit Kranken vergleicht. In ihrem räuberischen, Gebote brechenden Tun reflektiert sich auch die Sünde der herrschenden Moralität und Frömmigkeit. Ihr Lebensvollzug, ihre gesellschaftliche Stellung ist nicht einfach durch ihre Schuld zu charakterisieren. Sie sind eine Art « Mittelklasse » und zugleich, im religiös-moralischen Sinn, outcasts. Sie werden von der Moralität der religiös herrschenden Kreise diskriminiert — und zugleich von diesen indirekt gebraucht. Die religiös herrschenden Kreise haben sich, die Fraktion der Sadduzäer offensichtlicher als die Fraktion der Pharisäer, mit den römischen Okkupanten arrangiert; die wirtschaftliche und soziale Funktion der « Zöllner und Sünder » stützt dieses arrangement. Im Verkehr mit den moralisch und religiös herrschenden Kreisen und darüber hinaus sehen sich die Sünder und Zöllner immer wieder « Gerechten » gegenüber, deren Tun und Sein keinerlei Hunger und Durst nach umfassender Gerechtigkeit bezeugt, sondern sich als Auszeichnung gegenüber den « übrigen »<sup>32</sup> versteht. Ihre Gebotserfüllung pervertiert so zur Selbstgerechtigkeit, welche die « übrigen » von Gerechtigkeit und Heil ausschliesst. Im Zuge dieser Perversion entfremden sich die von ihnen respektierten Gebote von ihrem prophetischen Ursprung, vermehren und verflechten sie sich zu Netzen kasuistischer Vorschriften, schliesslich setzen sie das göttliche Gebot der Solidarität ausser Kraft<sup>33</sup>. Dabei werden sie denen, die sie befolgen und beachten, entweder zu einem harten Joch<sup>34</sup> oder zum Alibi bequemen Wohllebens<sup>35</sup>. Ihre Härte wirkt sich auch bei denen aus, die sie nicht befolgen; deren äussere und innere Distanz zu den (zu Potenzen der Heteronomie, bzw. Gesetzlichkeit pervertierten) Geboten schlägt ihnen zur Diskriminierung aus, ihnen wird der Name « Sünder » zugeschoben. Dem moralischen und teilweise auch schon sozialen Druck<sup>36</sup> der « Gerechten » gegenüber sind die Zöllner und Sünder bedrängte Kreatur.

Jesus ironisiert den ihnen übergestülpten Schandnamen « Sünder ». Angesichts des Moralismus der « Gerechten », der sie zu outcasts macht, vollends aber angesichts der Gemeinschaft Jesu mit ihnen sind die Zöllner und Sünder nur noch « Sünder », deren Sünde (nur noch) in ihrer Distanz zur Gesetzlichkeit besteht. Sie sind Jesu Freunde<sup>37</sup>.

J. Haas bezeichnet als Grund der Freundschaft zwischen Jesus und den Zöllnern deren « Empfänglichkeit für seine Heilsverkündigung », « da sie sich selber als Sünder fühlten »<sup>38</sup>. Solche Ableitung der Bereitschaft für Jesu Verkündigung von Sündenbewusstsein und Sündengefühl ist Kennzeichen einer unter dem Primat der Hamartologie stehenden Anthropologie. Sie übersieht, dass die Sünder und Zöllner einfach auch von ihrer Bedrängnis und Not her für Jesu messianische Verkündigung empfänglich waren, bzw. durch seine der Gesetzlichkeit radikal absagende Gemeinschaft empfänglich gemacht wurden. Zwar könnte sich die pietistisch geprägte Ansicht von J. Haas und anderer auf Jesu Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner berufen<sup>39</sup>. Sie verabsolutiert jedoch die Erzählung dieses Gleichnisses, lässt sie zu einer allgemein gültigen Anthropologie (für Zöllner und Sünder) gerinnen. Sie übersieht die messianische, Sündengefühl und Sünde überragende Tat Jesu, welche den Vorwurf der « Gerechten » provoziert : dass Jesus mit den Zöllnern und Sündern ist und isst<sup>40</sup>.

\* \* \*

III. Der Umgang Jesu mit denen, die zugleich (vor dem göttlichen Gebot) Sünder und (vor der herrschenden Moralität) « Sünder » sind, darf sein Verhältnis zu Gruppen, Klassen, Einzelnen nicht zurücktreten lassen, die alternativ von Schuld oder Not bestimmt sind. Der Kreis der Sünder und « Sünder » ist von dem unter Abschnitt (I) notierten Kreis der im spezifischen Sinn Bedrängten, nämlich der Abgequälten, der « Kleinen », der sozial und religiös- geistig Armen wohl zu unterscheiden. Dem Bedrängten im spezifischen Sinn des Wortes steht nicht der Gerechte gegenüber<sup>41</sup>, vielmehr die Verführer der « Kleinen », bzw. die (sozial oder geistig) Reichen, welche die Armen ihrer Armut überlassen<sup>42</sup>. Zwar könnte die Kategorie « religiöse Armut » den Kreis der Zöllner und Sünder treffend charakterisieren. Während aber deren Ferne vom göttlichen Gebot auch unter dem Aspekt der Schuld bedacht werden kann, entfällt die Schuld für die von Jesus, bzw. der matthäischen Tradition selig gepriesenen geistig Armen. Offen lassen müssen wir die Frage, wie nah die geistig Armen denen zu rücken wären, die nach Gerechtigkeit hungern, wie nah oder fern denen, die « Gnade bei Gott und Menschen » finden<sup>43</sup>.

Sowohl die sozial als auch die religiös-geistig Armen sind Bedrängte, an die Jesus die Verheissung der Zukunft richtet und an die er seine Gegenwart bindet. Tendenziell bestand in der Geschichte des Christentums die Gefahr, Jesu Solidarisierung mit den religiös-geistig Armen gegen seine Solidarisierung mit den sozial Armen auszuspielen. Der umgekehrten Gefahr erliegt K. Kautskys von der Theologie wenig beachtetes Werk « Der Ursprung des Christentums ». Der Autor meint in der Verschiedenheit des Begriffes der Armen in der Seligpreisung der lukanischen Feldrede und in der matthäischen Bergpredigt<sup>44</sup> einen Prozess der Spiritualisierung der sozial-ökonomischen Armut erkennen zu müssen; eine Spiritualisierung, die ihn zur Verurteilung der matthäischen Bergpredigt als « revisionistisch » führt<sup>45</sup>. Der Vorwurf übersieht den geschichtlich, soziologisch und theologisch komplexen Sachverhalt, dass zur Zeit Jesu die religiös Armen nicht mit den sozial Armen koinzidierten<sup>46</sup>. Beide waren Diskriminierte, Bedrängte. Die Feindschaft, die Jesus erfuhr, richtete sich sowohl gegen seine Solidarisierung mit den einen als auch gegen diejenige mit den andern. Seine Gemeinschaft mit den religiös (aber nicht sozial) Armen, mit den Zöllnern, war wohl ein Grund dafür, dass Jesus doch nicht den unbedingten Rückhalt bei den zelotisch inspirierten Schichten, den « Proletariern Jerusalems » und den « Banden Galiläas » besass, den Kautsky aus den — gegen ihre eigene revisionistische Tendenz interpretierten — Evangelientexten herausliest<sup>47</sup>. Keineswegs aber berechtigt Jesu Gemeinschaft mit den religiös Armen zu einer Eliminierung des lukanischen Wehes gegen die Reichen. Wo eine solche stattfand, wurde auch die Seligpreisung der religiös-geistig Armen pervertiert: an die Stelle der messianischen, die religiös-geistigen Unterschiede überholenden Zukunft trat die moralistische Empfehlung der gegenwärtigen Tugend Demut, welche den Reichen letztlich zur Bestätigung ihres Reichseins diente<sup>48</sup>. Für die sozial Armen und Gedrückten führte die Empfehlung der Demut zur Glorifizierung ihres Status. Im Zuge der Purifizierung Jesu vom politischen Messianismus konnte schliesslich das Theologische Wörterbuch die Matth 5,5 selig gepriesenen Sanftmütigen verstehen « als solche, die auf Grund ihrer gedrückten Lage nicht ihren eigenen Willen, sondern Gottes grossen und gnädigen Willen anerkennen »<sup>49</sup>. Die hier propagierte Identifizierung der gedrückten Lage mit dem « gnädigen Willen Gottes » verdrängt das Bewusstsein von Bedrängnis und Unrecht und lässt an seine Stelle ein inflatorisches Bewusstsein von Sünde treten. Die Verkündigung des gnädigen Willens Gottes, bzw. der Vergebung der Schulden wird eskamotiert, wenn sie an die Stelle der Solidarisierung Jesu mit den Bedrückten und an die Stelle seines Wehes gegen die tritt, welche die Bedrängnisse heraufführen. Wo die Bedrängnis der Armen unter die Sünde gerückt wird, da wird Jesu Lieben zur Vergebung verkürzt, des Grundzuges der sich mit den Armen solidarisierenden Auflehnung beraubt und — ungläubhaft.

Dass bei den « Zöllnern und Sündern » Bedrängnis und Schuld einander nahe rücken, berechtigt nicht zur Leugnung der Differenz zwischen Bedrängnis und Schuld, zwischen Bedrängten und Sündern.

Zum Schluss muss kurz nach dem Verhältnis Jesu zu denen gefragt werden, die weder als Bedrängte im spezifischen Sinn des Wortes noch als Bedrängte und Sünder zugleich bestimmt werden können, sondern sich als Sünder qualifizieren. Sie konstituieren den Kreis, der Hunger, Hoffnungslosigkeit, Gefangenschaft, Elend verursacht oder



aufgrund schuldhafter Ignoranz duldet. Die synoptischen Traditionen geben hier keinerlei Anlass, das Verhältnis Jesu zu diesem Kreis wie zum Kreis der Sünder und « Sünder » als Vergebung aufzufassen. Gericht und Ausschluss von der messianischen Zukunft Gottes drohen denen, welche sich der Hungernden, Fremden, Kranken und Gefangenen nicht angenommen haben<sup>50</sup>. Ebenso droht dem hartherzigen Knecht das Gericht, welcher die ihm von Gott erwiesene Barmherzigkeit (Vergebung) seinem verschuldeten Bruder nicht erweisen oder bezeugen wollte<sup>51</sup>. Die erwähnten Ueberlieferungen bilden zusammen mit anderen eine Sperre gegen eine « all-versöhnlerische » Soteriologie, welche die Vergebung allen Menschen zuspricht, ohne die Verbindung der Vergebung mit der Entmachtung der Unrechttäter zu wahren. Dass aber Vergebung aus dem Kreis der spezifischen Schuld und Sünde ausgeschlossen wäre, dem widerspräche schon die vom Strang Q überlieferte Bitte um Vergebung der Schulden im Unservater. Schliesslich weist auch die im lukanischen Sondergut (auftauchende in gewichtigen Handschriften allerdings fehlende) Bitte des Gekreuzigten : « Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun »<sup>52</sup> darauf hin, dass es keine Höllenzonen menschlicher Schuld gibt, an der die Vergebung abprallen müsste. Der im Unterschied zu sechs der sieben makkabäischen Märtyrer<sup>53</sup> ohne Drohung gegen die Feinde sterbende Jesus richtet sich gegen den Zwang zur Reziprozität menschlichen Verhaltens. Indessen muss und darf die jesuanische Vergebungsbitte für seine Mörder dem Kolorit und der Gestalt nach von der Vergebung unterschieden bleiben, welche Jesus im Zuge der Gemeinschaft und Freundschaft den Zöllnern und Sündern zusprach<sup>54</sup>. Die Vergebungsbitte für seine Mörder kann und soll Jesu Protest gegen die Diskriminierung von Sündern, « Sündern » und Bedrängten nicht wirkungslos machen, wie er integral mit dem Vergebungszuspruch an die « Zöllner und Sünder » verbunden ist. Ebenso wenig kann Jesu Vergebungszuspruch alle Bedrängten zunächst zu Sündern machen ; dadurch würde sein Protest gegen ihre Situation und gegen ihre Bedränger verblassen und schliesslich zum Lobpreis des den Bedrängten und Demütigen gerade in ihrer Situation offenbaren « grossen und gnädigen Willen Gottes »<sup>55</sup> umgeleugnet werden.

## NOTAE

- <sup>1</sup> Der katholische Theologe J. Haas konzidiert, dass Jesus nicht lehrhaft über die Sünde gesprochen, sondern sich mit der « konkreten Sünde » auseinandergesetzt hat. Im Sinne der entkonkretisierenden, entgeschichtlichen Mythisierung der Sünde meint er dann doch, Jesus habe die « allgemeine Verbreitung der Sünde vorausgesetzt » (Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien, 1953, S. 34). Die Auffassung vom « grundsätzlichen Bösessein des Menschen » ist nach H. Braun in den poneeros- Stellen der synoptischen Evangelien begründet, während die Terminologien mit den Stämmen hamart', opheileema, paraptooma das grundsätzliche Sündersein « kaum » betonen (Spätjüdisch- häretischer und frühchristlicher Radikalismus II, 2) 1969, S. 117f). Im Zuge seiner Interpretation des synoptischen Befundes nimmt sich die Bemerkung, die Jesustradition könne die Sünde auch « unradikal » fassen, als Zugeständnis aus (s.aaO, S. 212, n. 3).
- <sup>2</sup> Der gekreuzigte Gott, 1972, S. 181.
- <sup>3</sup> ebd.
- <sup>4</sup> Hamartia wird in den Synoptikern als Einzelsünde verstanden. Jesus und die Urgemeinde « sahen den Menschen in der Wirklichkeit der Sünden, die ganz bestimmte Einzelsünden waren » (W. Grundmann, ThW I, 308). Solange freilich noch von « dem » Menschen gesprochen wird, ist die Sünde nicht konkret verstanden.
- <sup>5</sup> Zu recht betont J. Haas den unauflöschlichen Zusammenhang zwischen Sünde und Schuld in den Evangelien (aaO, S. 102f).
- <sup>6</sup> s. Luk 13, 1f. Der sich hier ausdrückende religiöse Pragmatismus mit antigaliläischer Spitze ist nicht einfach auf das Konto pharisäischer Frömmigkeit zu verbuchen. Jesu Verhalten ist seinerseits nicht auf den Nenner eines abstrakten Antipharisäismus zu bringen (vgl. dazu U. Hedinger, Bubers Kritik an Jesus, ThZ, 1969, S. 40ff). Zur Zeit Jesu waren die Nichtpharisäer, der 'Am- Hâ-Ares, noch nicht identisch mit dem « religiös und sozial gedrückten kleinen Mann », an den sich die messianische Botschaft Jesu vorzüglich wandte (s. R. Meyer, Der'Am-Hâ-Ares, Judaica 3, 1947, S. 194).
- <sup>7</sup> Mt 12, 39/ Luk 11, 29 ; Mt 16,4.
- <sup>8</sup> aaO, S. 121, n. 3.
- <sup>9</sup> Etwa Stellen, die vom « guten Menschen » sprechen ; ebd.
- <sup>10</sup> Zu den Mikroi vgl. Mk 9, 42b par.
- <sup>11</sup> Typisch der Satz von Julius Müller : Die Schuld ist viel grösser und reicht weiter als das Schuldbewusstsein des Menschen (Die christliche Lehre von der Sünde I, 1844, S. 241).
- <sup>12</sup> Lk 6, 20 u. Mt 5,3.
- <sup>13</sup> Mt 11, 28f.
- <sup>14</sup> Lk 15, 1ff.
- <sup>15</sup> Lk 15, 11-24.
- <sup>16</sup> Mt 11, 19 ; Lk 16, 34. Gerade im Ueberlieferungsstrang Q werden die Zöllner und Sünder auch negativ qualifiziert : als diejenigen, die sich nur unter den Bedingungen bequemer Reziprozität aufs Lieben einlassen (Mt 5, 46 u. Lk6, 32 ; hier ist allerdings nur der Ausdruck « Sünder », dort nur der Ausdruck « Zöllner » anzutreffen). Die Frage ist nicht leicht zu entscheiden, ob sich in dieser Qualifizierung pharisäisch geprägte Frömmigkeit artikuliert oder eine theologisch zu beachtende Abwehr irreflex antinomistischer Tendenzen vollzieht. Im matthäischen Sondergut begegnet die rigorose Zensurierung des sich verfehlenden und halsstarrigen Bruders als « Heiden und Zöllner » (Mt 18, 17).
- <sup>17</sup> Mk 2, 16 par.

- <sup>18</sup> Mk 2, 17b par ; in Lk ist der Begriff « Starker » ersetzt durch « Gesunder ».
- <sup>19</sup> Mk 2, 17c par. K. Kautsky betrachtet es als Verfälschung der Solidarisierung Jesu mit den der « Gesetzlichkeit widerstrebenden Schichten », dass in Lk 5, 32 noch der Begriff (Berufung) « zur Busse » eingefügt wurde. Dass Jesus die Sünder zur Busse beruft, das wäre ihm von den Herrschenden nicht verübelt worden (s. Der Ursprung des Christentums, 1910/1968, S. 385) ; vgl. unten.
- <sup>20</sup> Vgl. die Einleitung zu den lukanischen Gleichnissen vom Verlorenen, Lk 15,2.
- <sup>21</sup> J. Haas bestimmt die Willensfreiheit als entscheidende Grösse der Anthropologie und Hamartologie ; dabei ordnet er mit Thomas die Möglichkeit des Menschen, das Böse zu wollen, dem bloss zulassenden Willen Gottes unter (aaO, S. 40 u. 75, n. 4). Auch für Calvins Hamartologie spielt die psychologische Willensfreiheit eine zentrale Rolle ; wie seine Rezeption des Bernhardinischen Begriffes « absolutum velle » zeigt (s. Institutio von 1559, Ausgabe P. Barth und W. Niesel, 1928ff ; Buch II, 3,5).
- <sup>22</sup> Vgl. Mk 10, 19f par.
- <sup>23</sup> Sonst könnte der Zöllner sein Bekenntnis schon gar nicht im Spiegel der pharisäischen Forderung gewinnen ; s. H. Braun, aaO, S. 117, n. 4.
- <sup>24</sup> So tendenziell J. Haas, aaO, S. 88.
- <sup>25</sup> s. R. Meyer, aaO, S. 182.
- <sup>26</sup> Kodifiziert wurde die Liste erst um 150 n. Chr. ; sie nennt die Transportgewerbe, Hirten, Krämer, Veranstalter von Taubenwettflügen ; Hausierer und Gerber (als Berufe, die mit Frauen in Berührung kommen) ; vor allem Steuerheber und Zöllner (s. J. Jeremias, Zöllner und Sünder, ZNW 1930, S. 295ff).
- <sup>27</sup> Vielleicht hat die negative Qualifizierung der Zöllner und Sünder in Q, bzw. im matthäischen Sondergut ihre Wurzel hier (s. N. 13).
- <sup>28</sup> s. Mk 10, 20 par.
- <sup>29</sup> So in der Tendenz K. Kautsky, ebd (N. 16).
- <sup>30</sup> Der Begriff « wirklich Gerechter » deckt bei Braun nur die einzelnen Punkte seines Verhaltens (S. 34, n. 3 ; ähnlich schon ThW I, 335).
- <sup>31</sup> s. Mt 5,6. Hunger und Durst nach Gerechtigkeit als Kennzeichen des Gerechten oder Guten wird von Bonhoeffers Bestimmung des Gutseins nicht berücksichtigt. Bonhoeffer anerkennt das Gutsein des Menschen nur in Hinsicht auf das « Vorletzte » ; für diese Beschränkung bezahlt er mit einer statisch- individualistischen Auffassung des Guten (s. Ethik, 1949, S. 90). Restlose Zustimmung verdient sein Protest gegen eine Christologie, die aus der Anthropologie zunächst immer Hamartologie macht, s. Widerstand und Ergebung, 1956, S. 231).
- <sup>32</sup> s. Lk 18, 11f.
- <sup>33</sup> s. Mk 7, 13 u. Mt 15,3.
- <sup>34</sup> Mt 11, 30.
- <sup>35</sup> Mt 23, 23.
- <sup>36</sup> Vgl. N. 4.
- <sup>37</sup> Mt 11, 19.
- <sup>38</sup> J. Haas, aaO, S. 87.
- <sup>39</sup> s. N. 20.
- <sup>40</sup> Mk 2, 16 par ; Lk 15,2.
- <sup>41</sup> Nach Mt 10, 40-42 besteht sogar ein inniger Zusammenhang zwischen « Kleinen », « Gerechten » und « Propheten ».
- <sup>42</sup> s. Lk 16, 20f.

<sup>43</sup> Vgl. Lk 2, 52. Der « Heilandsruf » (s. N. 10) geht die « religiös Armen » in beiderlei Gestalt an, sowohl die von aussen Bedrängten als auch die zugleich Schuldigen und Bedrängten.

<sup>44</sup> s. N. 9a.

<sup>45</sup> Der Ursprung des Christentums, 1910/1968, S. 346.

<sup>46</sup> Vgl. N. 4.

<sup>47</sup> aaO, S. 385 ; vgl. S. 387.

<sup>48</sup> s. 1Tim 6, 17ff.

<sup>49</sup> ThW VI, 649f. Im selben Atemzug spricht der Autor vom Gegensatz Jesu zum « politischen Messianismus », von einem Gegensatz, der die antijüdische, spiritualisierende Tradition des Christentums anzeigt.

<sup>50</sup> Mt 25, 41ff.

<sup>51</sup> Mt 18, 33ff.

<sup>52</sup> Lk 23, 34.

<sup>53</sup> 2 Makk 7, 9ff.

<sup>54</sup> s. N. 13.

<sup>55</sup> s. N. 42.