

Bemerkungen zu einer Theologie der Sünde

Von Henri Rondet S. J., Grenoble

Hat der moderne Mensch noch einen Sinn für das, was Sünde ist? Man ist versucht, es zu verneinen. Ist die Sünde nicht ein freier Ungehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes? Wie sollte man einen Sinn für das, was Sünde ist, haben, wenn man den Sinn für Gott verloren hat? „Wenn Gott nicht existiert“, schreibt Dostojewskij, „ist alles erlaubt“. Zum Glück ist die Mehrzahl unserer Zeitgenossen nicht der Meinung, alles sei erlaubt. Selbst wenn sie das Sittengesetz verletzen und gegenüber den Sanktionen eines anderen Lebens gleichgültig bleiben, so setzen sie doch voraus, daß es ein solches Gesetz, daß es gut und böse gibt. Von Gott sprechen sie nicht mehr, aber sie beschwören doch die Vorstellung der Gerechtigkeit oder der Wahrheit und berufen sich auf irgendein persönliches oder Gemeinschafts-Ideal.

Die Christen haben sich den Sinn für das, was Sünde ist, bewahrt; aber ihr Gewissen ist oft abgestumpft und die Unterscheidung zwischen schwerer und läßlicher Sünde, zwischen *materia gravis* und *levis*, bleibt theoretisch, wird gelernt, aber nicht gelebt. Sobald einer nur nachdenkt, kommen ihm lauter Fragen: Kann man denn für eine einzige Todsünde verdammt werden? Für das Versäumen einer hl. Messe? Wer hat überhaupt die Liste der Todsünden aufgestellt? Gott? Christus? die Kirche? oder irgendein Theologe? Unter dem Druck des sozialen Milieus ist man versucht, in solchen Fragen eine persönliche Entschuldigung zu suchen. Man ist geneigt, sich auf Vererbung, Erziehung oder auch auf die Abweichungen des sittlichen Gewissens zu berufen: „Wahrheit jenseits der Pyrenäen, Irrtum diesseits“.

Um nun den einen den Sinn für das, was Sünde ist, zurückzugeben, den andern aber diesen Sinn zu läutern und zu erhellen, wird es vielleicht nützlich sein, sich die Etappen zu vergegenwärtigen, die das Gewissen der Menschheit durchlaufen hat. Der Begriff der Sünde ist so alt wie das Menschengeschlecht; er hat sich nicht verändert, und dennoch hat die Theologie der Sünde eine Geschichte, in der die Gnade Gottes, die göttliche Offenbarung und die vom (sittlichen) Leben selbst beeinflußte menschliche Reflexion ineinanderfließen.

Nach einer kurzen Studie über die heidnische Welt wollen wir uns mit der Lehre der Schrift befassen und dann – ohne ins einzelne zu gehen – mit der patristischen und theologischen Tradition, um so besser die moderne Problematik zu sehen. Zum Schluß versuchen wir noch, eine Synthese der Theologie der Sünde zu skizzieren.

Die Sünde in der Geschichte der Religionen

Bevor man in dieses Kapitel eintritt, müßte man erst einige unannehbare Theorien ausräumen, die bereits die Darstellung der Tatsachen beeinflussen. Mehr als ein Verfechter des Evolutionismus behauptet, die Primitiven hätten den Unterschied von gut und böse nicht gekannt, ihr Begriff der Sünde sei der einer physischen Verunreinigung, von der man sich durch rituelle Reinigungen magischer Art befreie. Dieser Begriff der Sünde – physische Verunreinigung – finde sich am Anfang der Entwicklung der fortgeschrittensten Völker, besonders der Griechen und der Juden.

Diese Auffassung hat in bedauernswerter Weise sonst ausgezeichnete und sehr nützliche Arbeiten beeinflußt (Rohde, Westermarck). Es möge der Hinweis auf die Kritik genügen, die Bergson an diesen Theorien übt, wo er von der Entwicklung der Moral spricht. Mag uns auch die Verhaltensweise des Primitiven noch so sehr befreunden, dennoch ist seine Moral sowohl wie seine Logik die eines mit uns spezifisch identischen Wesens.

Der Wahrheitskern dieser Theorien liegt darin, daß sich die Moral (wie auch die Religion) langsam geläutert hat, ausgehend von Grundgegebenheiten, die der ganzen Menschheit gemeinsam sind. Sie ist allmählich innerlicher geworden. Unter dem Einfluß der Religion und der philosophischen Reflexion hat man immer mehr verstanden, daß die Sünde vor allem eine geistige Unordnung ist, und daß ihre äußeren Folgen weniger bedeuten als die durch sie in den Seelen angerichteten Verheerungen. Dieser Fortschritt ist offensichtlich mit dem wachsenden Bewußtwerden des „unendlichen“ Wertes der menschlichen Person und des Begreifens der menschlichen Bestimmung verbunden. Unzucht und Mord können von einem Christen nicht in der gleichen Weise gesehen werden wie von einem Menschen, der kaum etwas von der Unsterblichkeit der Seele ahnt. Um in diese Untersuchungen Licht zu bringen, müßte man sich sowohl die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen, insbesondere bei den Griechen und Juden, vergegenwärtigen, wie auch die Geschichte des Dogmas von der Erbsünde. Wir können hier unmöglich im einzelnen die Vorstellungen studieren, die sich die verschiedenen Völker von der Sünde gemacht haben und sich noch machen. Jedenfalls sind die Völker, die wir kennen – mag ihr moralisches Bewußtsein noch so unentwickelt sein –, sich alle darin einig, daß gewisse Taten, deren Liste übrigens variiert, tadelnswert sind und Bestrafung verdienen. Es sind das Verbrechen gegen die Gesellschaft, die den Schuldigen aus ihrem Schoß ausschließt, aber auch Verbrechen gegen die Gottheit, die diese Schuld am Schuldigen oder an seiner Nachkommenschaft rächt; – daher gewisse Praktiken von „Schuldbekenntnissen“ und Bußen öffentlicher und geheimer Art. Die Ethnologen bemühen sich, immer mehr den moralischen Sinn der vielfältigen Verbote herauszuschälen, die das Leben der Primitiven einzäunen, oder zu zeigen, daß die am wenigsten vorgeschriftenen Völker mehr oder weniger geschickt versuchen, das Freiwillige und Unfreiwillige, z. B. im Falle eines Totschlages, zu unterscheiden. Zur Erklärung der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins braucht man nicht auf die evolutionistischen Prinzipien zurückzugreifen; es genügt die Annahme *eines* moralischen Grundstrebens, das sich bei den Primitiven in einer Vielfalt moralischer Maximen und ritueller Verbote ausdrückt, die Religion und sittliche Reflexion zu reinigen suchen. Eine Tatsache ist sicher, daß nämlich der Mord und der Ehebruch (als Vergehen gegen die Gerechtigkeit) von allen Völkern verdammt werden.

Wir können hier nicht die Etappen der Reinigung des sittlichen Empfindens in der Geschichte der Menschheit verfolgen. Doch müssen die Völker besonders erwähnt werden, mit denen Judentum und Christentum in Berührung waren. Es sei erinnert an das berühmte Sündenbekenntnis, das man im ägyptischen Totenbuch findet. Bei den Assyro-Babylonieren fragte man sich angesichts eines Unglücks, welches Vergehen der betroffene Mensch wohl begangen haben möchte; das Bewußtsein der Sünde, der Beleidigung der Gottheit, war sehr lebhaft und drückte sich in den Gebeten aus.

die als Vorläufer der Psalmen anzusehen sind. Der Glaube der Perser an die Auferstehung und an das Jüngste Gericht schloß die Vorstellung einer verpflichtenden Moral ein, auf der eine Sanktion ruhte. Aber mehr als all diese Völker interessieren uns hier die Griechen und Römer.

Bei den Griechen erscheint die moralische Übertretung zugleich als Vergehen gegen die Götter und gegen die Menschen. Der Schuldige wird – manchmal für immer – aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, und die Götter rächen den ihnen zugefügten Schimpf an den Frevelnden. Man hat gesagt, die Griechen hätten ein Gefühl sittlicher Verpflichtung nicht gehabt; doch diese Behauptung, die sich vor allem auf die Philosophen bezieht, beruht auf einem Mißverständnis. Man braucht nur eine griechische Tragödie zu lesen, wie etwa den Philoktet von Sophokles. Die Unterscheidung von materieller und formeller Sünde ist allerdings nicht immer sehr klar; man hat Riten beibehalten, die voraussetzen, daß das Töten eines Tieres mehr oder weniger Sünde ist: die Axt, die es getötet hat, muß verurteilt werden. Die Unterscheidung von Kollektiv-Verantwortung und persönlicher Verantwortung vollzieht sich nur langsam. Die Begriffe gesetzlicher und moralischer Reinheit sind ineinander verschrankt. Vor allem aber unterscheidet man nicht immer zwischen dem Gesetz der Polis und dem Sittengesetz im eigentlichen Sinne. Der Gegensatz zwischen dem geschriebenen und dem ungeschriebenen Gesetz, zwischen dem menschlichen und dem ewigen, begründet das tragische Schicksal der Antigone, und Sokrates starb, weil er eine Sittlichkeit predigte, die im Gegensatz zu der des Staates stand. Wer sich in die eleusinischen Mysterien einweihen ließ, um von seinen „Vergehen“ gereinigt zu werden und an der glückseligen Unsterblichkeit teilzuhaben, hatte keine sehr deutliche Vorstellung von dem Unterschied zwischen ritueller und sittlicher Bekleidung; der Orphismus bringt darüber auch keine größere Klarheit. Aber diese Tatsachen beweisen nicht, daß das sittliche Bewußtsein verschwunden wäre: zu der gleichen Zeit, da sich bei den einen das sittliche Bewußtsein verfeinert, kann es sich bei den anderen verwischen; das beweist die Entwicklung unseres modernen Bewußtseins zur Genüge.

Was Sokrates und sein Schüler Platon in Griechenland leisten, als sie das sittlich Gute, den Begriff des Gerechten und Ungerechten der Nützlichkeitsmoral der Sophisten gegenüberstellen, ist in jeder Weise eine wahre moralische Revolution. Die Sophisten waren ihrerseits keine unmoralischen Philosophen, aber sie brachten trotzdem den Begriff der Moral in Gefahr. Sokrates und Plato erheben sich gegen sie und zeigen – auf die alte Tradition zurückgreifend –, daß das größte der Übel in der Ungerechtigkeit bestehe. Die Griechen zum Zeitalter der Vernunft geführt zu haben, ist die Größe des Sokrates; bei Plato ist der Fortschritt, den er auf dem Gebiet der Moral vollendete, korrelativ zu seinen Auffassungen von der Unsterblichkeit der Seele.

Nichtsdestoweniger gibt es in der sokratischen Moral eine unglückliche Vorstellung, die nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Moral bleiben sollte. Indem er Tugend mit Wissen und Sünde mit Unwissenheit gleichsetzte, verkannte Sokrates einen grundlegenden Aspekt. Zweifellos setzt die Sünde eine Unwissenheit und einen Irrtum voraus; sie wäre unmöglich, wenn der Mensch das volle Bewußtsein der Konsequenzen des Aktes hätte, den er setzt. Aber zu einem schuldbaren Akt gehört dennoch, daß er frei gesetzt wird, daß der Mensch sich mit Überlegung über

den strengen Befehl seiner Einsicht, das Echo der Stimme Gottes, hinwegsetzt. Dieses Problem der Zusammenhänge zwischen Unwissenheit und Sünde präzisiert sich nur langsam und ist eines von denen, die niemals eine endgültige Lösung erfahren werden.

Aristoteles, der hier an Sokrates Kritik übt, bedeutet für das Verständnis des Sündenbegriffes keinen Fortschritt. Seine Analysen der Leidenschaft, seine Klassifizierung der Tugenden werden wohl später vom christlichen Denken assimiliert, aber nur durch eine gewisse Vergewaltigung seines Werkes, das zu ausschließlich philosophisch bleibt und in dem die religiösen Begriffe im eigentlichen Sinne nahezu fehlen. Die Ethik des Aristoteles ist von einer rein irdischen Konzeption des menschlichen Glücks inspiriert; er hat weder Klarheit in den Begriff der sittlichen Verpflichtung noch in den der Freiheit gebracht, die er auf die Kontingenz zurückführt. Der Begriff der Sünde endlich bleibt bei ihm ein ausschließlich philosophischer; er ist so sehr metaphysischer Natur, daß er ebenso auf Fehler der Technik und des Geschmackes anwendbar ist wie auf das eigentliche sittliche Vergehen (ἀμορτία kommt von ἀμορτάω, das Ziel verfehlen).

Seltsamerweise haben sich im griechisch-römischen Heidentum die Begriffe der sittlichen Verpflichtung und der sittlichen Schuld mit dem stoischen Pantheismus ver deutlicht. Wie später Spinoza fordern diejenigen, die nicht an eine persönliche Unsterblichkeit glauben und Deterministen sind, uns auf, unseren Willen mit der Natur, der Vernunft, dem „Willen Gottes“ in Übereinstimmung zu bringen. In ihrem Begriff des Gesetzes versöhnen sie Physik und Moral, und ihr Pantheismus hat einen tief religiösen Aspekt. Sie predigen ein sehr hochstehendes sittliches Ideal, so hochstehend, daß wir bei ihnen eine merkwürdige These auftauchen sehen, deren Einfluß auf die Theologie eine der ersten genaueren Begriffsbestimmungen der Sünde her vorrief. Da für sie jede Schuld eine freie Übertretung des sittlichen oder göttlichen Gesetzes ist, gibt es keinen Unterschied zwischen Sünde und Sünde, sondern alle sittlichen Vergehen sind von gleicher Schwere. Von dieser Behauptung sagt Augustinus: „das bedeutet, gegen das allgemeine Empfinden der Menschheit angehen“.

Im Laufe der Zeit wird der Stoizismus weniger stolz. Er bereitet die Seelen auf die Aufnahme der christlichen Botschaft vor. Mehr noch als der Aristotelismus, von dem er übrigens eine ganze Reihe von Elementen entlehnt, wird er von den Kirchen vätern benutzt. Der Stoizismus des Panetius wird über Ciceros Schrift „*De officiis*“ die Moral des hl. Ambrosius beeinflussen. Tiefer indessen hat der mehr oder weniger eklektische Stoizismus, der gegen Ende der heidnischen Welt viele gewann, sich der Moral des Evangeliums angepaßt, um die römischen Christen des 4. und 5. Jahr hunderts zu bilden. Noch im 16. Jahrhundert beeinflußt das Handbuch Epiktets die Christen der Renaissance und die besten Vertreter des „devoten Humanismus“. Erst Pascal zeigt die Unzulänglichkeiten des Stoizismus auf und stellt ihm die Moral des hl. Augustinus entgegen.

Als das Christentum in die Welt eintritt, hat das jüdische Denken dem griechischen schon einige Elemente entlehnt. So ist Philo, der um die sittliche Vollkommenheit besorgte hellenisierte Jude von Alexandrien, Platoniker und Stoiker zugleich, einer der ersten Denker, die uns eine philosophisch-religiöse Lehre der Sünde vor legen. Sünde ist ihm ein Sich-von-Gott-entfernen, verursacht durch den freien Wil-

len des Menschen, der sich über den Befehl seines Gewissens hinwegsetzt. Es ist bekannt, wie sehr Philo die Hl. Schrift allegorisch erklärt. Nun, seine Schriften und besonders seine Kommentare zur Genesis wurden von manchen Kirchenvätern viel gelesen, ja selbst abgeschrieben. Die christliche Sündenlehre wurde darum nicht weniger aus bestimmten Daten der griechischen Philosophie herausgearbeitet als aus der jüdisch-christlichen Offenbarung. Deren Einfluß blieb allerdings vorherrschend. Von ihr gilt es nun zu sprechen.

Die Sünde im Alten Testament

Die Juden haben immer das tiefe Empfinden gehabt, daß die Menschen sowohl auf Grund ihrer persönlichen Verfehlung als auch auf Grund einer geheimnisvollen Solidarität im Bösen alle Sünder sind. Die Schrift zeigt uns hierin eine fortschreitende Verinnerlichung der Begriffe „gut und böse“, so daß die Geschichte der Übertretungen des jüdischen Volkes gleichsam Symbol und Erweiterung jeder individuellen Schuld ist. Wir sprechen heute von den Sünden einer Rasse, einer Epoche oder eines Volkes nur in Analogie zu den individuellen Sünden. Umgekehrt in Israel. Beim jüdischen Volk, dem Typ des Sünder, ist Israel selbst bald Freund und bald Feind Gottes. Das Volk als solches wendet sich von Jahwe ab, bereut und bekehrt sich. Ihm ist das Gesetz gegeben und das ganze Volk leidet, wenn die Verletzungen des Gesetzes sich vervielfältigen. Sünde und Sündenstrafe, Sühne und Erlösung, das alles hat einen ausgeprägten sozialen Charakter. Wenn die Propheten die individuelle Verantwortlichkeit betonen, unterstreichen sie nur die Schuld jedes einzelnen Gliedes der Gemeinschaft, die als solche Sünderin ist (Jer 31, 29; Ez 18, 1-32). Ist diese Sünde ein Ehebruch, so heißt das, daß der Typ des Sünder, Israel selbst, seinem Gott untreu ist, der sich die Nation in geheimnisvoller Weise zur Ehe verbunden hat (Ez 16; 23).

Will man also ein genaues Bild davon erhalten, wie sich die Juden die Sünde vorstellten, so muß man sich das Incinanderwirken des individuellen und des sozialen Gesichtspunktes gegenwärtig halten. Dann erscheint sofort der wesentlich religiöse Charakter dieses Sündenbegriffes. Die jüdische Moral kennt eine Sanktion, weil sie auch eine Verpflichtung kennt, und diese Verpflichtung gründet sich vor allem auf ein göttliches Gebot, auf das Verhältnis des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, des Menschen zu einem persönlichen Gott. Die Sünde ist das Übel des Menschen, weil sie Gottes Übel ist. Gott selbst wird angesichts einer Sünde unwillig und zornig, trauert oder klagt, greift ein, um entweder die seinem Namen angetane Schmach zu rächen oder aber sich der Schwäche des Geschöpfes zu erbarmen und seine Wiederaufrichtung zu versprechen. Unter dieser Rücksicht sind die Berichte der Ursünde (Gn 3), der Geschichte Kains (Gn 4, 9), der Sintflut (Gn 6, 5-7) bedeutungsvoll. Das gleiche Verhalten Gottes findet man in der Geschichte Abrahams und seiner Zeitgenossen (Gn 18); besonders charakteristisch ist der erschütternde Dialog zwischen Abraham und Jahwe über die Zerstörung Sodoms (Gn 13, 10; 19, 24).

Bald aber machte man sich von Gott eine höhere Vorstellung, und er erschien so transzendent, daß dieser Anthropomorphismus gefährlich erschien. Gott entfernt sich, aber nur, um Boten zu senden, die der Sünde und dem Sünder gegenüber das gleiche Verhalten wie er selbst zeigen. So ist z. B. Samuel, ein Mann Gottes, der Heli

die Verbrechen seiner Söhne vorwirft (1 Sam 2, 27–36), von Gott gesandt (1 Sam 8, 7–8), und wie Moses in der Wüste (Ex 22), bestraft er die Schuldigen oder ruft sie zur Reue (1 Sam 12, 6–25). Man käme an kein Ende, wollte man in der Bibel die Entwicklung der Idee von der Sünde als eines Bruches des göttlichen Bundes weiterverfolgen. Auch wenn es sich um ausgeprägtere individuelle Übertretungen handelt, sieht man die Propheten sich vor den Schuldigen erheben, um ihnen ihre Schuld vorzuwerfen. So sagt z. B. Nathan zum schuldig gewordenen David: tu es ille vir, du bist jener Mann (2 Sam 12, 7); Elias brandmarkt scharf die Verbrechen Achabs und Jezabels (1 Kg 21, 19–24). Die göttlichen Boten sind also gleichsam ein Hörbarwerden der Stimme des Gewissens, das in sich selbst nur das Echo der Stimme Gottes ist. Je mehr sich die Religion verinnerlicht, desto mehr spricht Gott direkt zum Herzen des Schuldigen.

Liest man die Psalmen oder die Propheten, dann begegnet man auf Schritt und Tritt der Vorstellung, daß die Sünde Gott nicht gleichgültig läßt, sondern als Mißachtung seines Gesetzes, als Untreue gegenüber dem geschlossenen Bund, als Vertrauensmangel und Untreue gegen ihn selbst, ihn bis ins Tiefste trifft. Gott wird zornig, er droht, er straft, aber er klagt auch, daß man ihn vergißt, ihm Götzenbilder oder die vergänglichen Güter dieses Lebens vorzieht. Wenn die Theologie in der Sünde eine Abwendung von Gott in der Hinwendung zu den Geschöpfen sieht, dann systematisiert sie nur die Daten der Schrift; und die Liturgie nimmt ihre Gebete, in denen der Sünder seine Angst und seine Reue ausdrückt, aus dem Psalter.

In den Anfängen ihrer Geschichte darf man von den Juden keine allzu große Genauigkeit in bezug auf den Begriff der Verantwortlichkeit oder die Beziehungen zwischen materieller und formeller Sünde verlangen. Oft wird die Sünde als Unwissenheit hingestellt, ja man sagt auch, *Gott* mache die Sünder blind und verhärtet ihr Herz (Is 6, 10). Diese Formulierungen geben zwar den Protestanten und besonders den Calvinern Anlaß zu der Behauptung, gewisse Sünder seien zur Sünde vorherbestimmt; sie drücken aber an sich nur die souveräne Herrschaft Gottes über seine Geschöpfe in ungeschickter Form aus. Im Laufe der Zeit rückt das Judentum die Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen besser ins Licht (Prd 15, 11–20). Daß Formulierungen, die zu ihrer Zeit die Juden nicht schockierten, später als gefährlich empfunden wurden, sieht man beim Vergleich bestimmter Texte. Der Verfasser des Buches Samuel zeigt uns Gott, wie er David zu der anmaßenden Zählung der ihm unterworfenen Völker veranlaßt (2 Sam 24, 1; 24, 10), aber an den Parallelstellen im Buch der Chronik ist es Satan, der als Versucher eingreift (1 Chr 21, 1), während Gott zürnt, als er David der Versuchung erliegen sieht (1 Chr 21, 7); auch die Entwicklung der Engellehre muß bei dem Bemühen, die Läuterung des moralischen Bewußtseins in Israel zu erkennen, mit herangezogen werden. Der hl. Jakobus wird später den Christen von Jerusalem sagen: „Gott versucht niemand; der Mensch erliegt vielmehr den Verlockungen seiner Begierlichkeit“ (Jk 1, 13–15).

All diese und ähnliche Ausdrucksweisen dürfen uns nicht in Erstaunen setzen. Gott hat die Erziehung des auserwählten Volkes langsam vollzogen; daß er mit einem Schlag die religiösen Vorstellungen dieses Volkes umstürzte, war weder möglich noch wünschenswert. Von Anfang an kann man eine gewisse Sorgfalt der Unterscheidung, z. B. des freiwilligen Totschlages vom unfreiwilligen und der Bemessung der Strafe

nach dem Grad der Verantwortlichkeit (Ex 21, 13) beobachten. Doch bleibt man lange Zeit bei groben Annäherungen, die von der Vorstellung begünstigt werden, daß eine Kollektiv-Verantwortlichkeit vorliegt und die Schuld des Vaters zu Recht die Bestrafung seiner Söhne nach sich ziehen kann. Mit Jeremias und Ezechiel wird der Gedanke der individuellen Verantwortlichkeit ins volle Licht gerückt. Nicht mehr die Häupter des Volkes und die Führer der Nation allein tragen persönliche Verantwortung vor Gott, sondern jeder Mensch wird von nun an als vollgültige Person behandelt, die Gott, und nicht mehr nur die Gesellschaft, bestraft oder belohnt (Jer 31, 29; Ez 18).

Ein analoger Fortschritt vollzieht sich in bezug auf den Katalog und die Unterscheidung der *Sünden*. Am Anfang ist noch alles ungeschieden. Die fundamentalsten Gebote finden sich in der Nachbarschaft von rituellen Vorschriften, die wir kaum verstehen und denen die Kirchenväter einen geistlichen Sinn geben, von dem die Juden, die ihnen unterworfen waren, sich nichts träumen ließen. Die mosaische Gesetzgebung, die die früheren Gebräuche aufnimmt und ergänzt, bringt Ordnung in das moralische Bewußtsein der Juden. Bei Gelegenheit dieses oder jenes Sonderfalles formuliert sie allgemeine Prinzipien; der ursprüngliche Kern wächst in dem Maße, als neue Fragen gestellt werden. Die jüdische Gesetzgebung, die auch eine Klärung des sittlichen Bewußtseins darstellt, zeigt erst ihre volle Bedeutung, wenn man sie mit der Gesetzgebung anderer Völker vergleicht, die einen Einfluß auf sie ausüben konnten. Dabei muß man sich ins Gedächtnis rufen, daß im Altertum Recht, Moral und Religion aufs innigste miteinander verbunden sind, und sich daran erinnern, daß man den Wert einer Gesetzgebung oder Kodifizierung der Moral nicht nach unseren heutigen Gegebenheiten beurteilen darf, sondern vielmehr danach, ob sie zur Verbesserung der Sitten beigetragen oder aber im Gegenteil deren Entartung sanktioniert haben.

Die Geschichte Israels ist ebenso wie die der anderen Völker kein kontinuierlicher Aufstieg zum Licht und zur Sittlichkeit. Entartung und Reform wechseln einander ab. In der Berührung mit Kanaan finden die Hebräer zur Zeit des Moses wieder Geschmack am Götzendienst, an der kultischen Prostitution oder am Menschenopfer. Grausamkeit, Betrug und andere Äußerungen der Leidenschaft riefen nach Reformatoren. Gelegentlich kommt es sogar vor, daß eine uns erschreckende Brutalität großer Gottesliebe benachbart ist; so z. B. bei David, der trotz äußerst grausamer Racheakte – um von seinen Übertretungen, die er wie ein Christ bereut, ganz zu schweigen – doch ein großer Heiliger wurde und von der Heiligkeit Gottes und von der Weise, in der man die Beleidigung Gottes verabscheuen muß, eine bewunderungswürdige Auffassung hatte. Seine Geschichte, die nach außen hin so menschlich erscheint, ist ganz von der Gegenwart Gottes durchdrungen, eines Gottes, der strenger Hüter des Moralgesetzes ist.

Die Läuterung des sittlichen Bewußtseins war vor allem das Werk der Propheten. Jeder gab auf seine Weise und unter anderen Umständen den Juden eine höhere Vorstellung von Gott und seinen sittlichen Forderungen. Amos brandmarkt den Luxus und die Ausschweifungen (Am 4, 1) oder die Ungerechtigkeit der Reichen (Am 5, 11); Osee klagt die Ehebrüche der Nation an, die mit den Baalsgötzen buhlt (Os 2, 18); er bringt das treulose Schwanken Israels ans Licht, das aus Anmaßung

sündigt (Os 6, 1–3). Isaias fordert im Auftrag Gottes Besserung des Lebens und weniger Abgaben und Opfer (Is 1, 11–13). Er tadeln den eitlen Putz der Frauen (Is 3, 16–24), er flucht den Ausschweifungen und Ungerechtigkeiten aller Art (Is 5, 11–19) und sagt in einer großartigen Formulierung: „Weh, die ihr Böses gut und Gutes böse nennt! Die ihr Finsternis zu Licht und Licht zu Finsternis macht!“ (Is 5, 20). Jeremias schleudert weniger Blitze, doch bei ihm leuchten um so mehr die Zärtlichkeit und das Erbarmen Gottes auf. Jahwe beklagt sich über sein Volk; er erinnert es an alles, was er für es tat; wie ein betrogener Ehemann wirft er der Treulosen ihre Ehebrüche vor; sie, die Braut des Allerhöchsten, hat sich wie eine Dirne vielen Liebhabern preisgegeben (Jer 3, 1–5. 6–13); ihre Verbrechen sind die vielen persönlichen Übertretungen; Raub, Lüge, Ehebruch, Greuelaten jeder Art (Jer 6, 13–15); nicht ein einziger Gerechter findet sich im Königreich Juda (Jer 5, 1). Jahwe droht in seinem Ärger, doch man spürt, daß er wie verwundet ist; er weiß, daß die Sünder selbst auf Warnungen hin nicht bereuen (Jer 7, 27) und ist gleichsam selbst mit Entsetzen erfüllt ob des unvermeidlichen Strafgerichtes. Er weiß auch, daß sein eigenes Herz barmherzig ist und daß er die Ratschlüsse seiner Gerechtigkeit zurücknehmen wird (Jer 18, 7), sobald sein Volk bereut; er fürchtet darum, seine Güte möchte Schwäche werden, und er möchte allzu leicht dem Flehen der Gerechtigkeit nachgeben (Jer 11, 14). Sobald die Strafe eintritt, Jerusalem erobert ist und ihre Söhne in Gefangenschaft geführt sind, beginnen die stolzen Herzen, sich zu erweichen, und Jahwe beeilt sich, die künftige Wiederaufrichtung sichtbar zu machen. Auch bei der Bestrafung seiner treulosen Gattin hatte er immer nur Gedanken des Erbarmens; er wollte ihr zeigen, wie wenig diejenigen, denen sie sich preisgegeben hatte, sie liebten (Jer 30, 14), daß die Liebe ihres Gatten dagegen unwandelbar ist (Jer 31, 3). Diese Liebe ist exklusiv, sie zieht auf einzigartige Weise vor; nur das Strafgericht an anderen Nationen ist endgültig; Ägypten, Moab, Babylon werden geopfert werden (Jer 46–51) wegen ihrer Sünden. Der Gegensatz dieser beiden Schicksale enthüllt zugleich die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes. All diese wunderbaren Stellen haben der christlichen Verkündigung – man lese nur bei Bossuet – dazu gedient, die großartige Haltung Gottes der Sünde gegenüber zu preisen.

Die anderen Propheten nehmen diese Themen wieder auf. Nach Isaias (5) benutzt Ezechiel die Allegorie des auserwählten Weinbergs (Ez 15); er entfaltet ausführlich den Gedanken des von Jerusalem verübten Ehebruchs, aber so, daß er hier zugleich den Bericht über die Treulosigkeit des Königreichs des Nordens einflicht (Ez 23); er personifiziert die Verbrechen von Tyrus und führt sie auf den großen Stolz zurück, dessen Strafgericht entsetzlich ist (Ez 27–28); er zeigt, wie die Sünden Ägyptens, wieder zusammengefaßt in der Person des Königs, bestraft wurden (Ez 32). Eins nach dem anderen wurden die sündigen Völker vom Zorne Gottes zerbrochen und begraben in der Scheol, aus der niemand zurückkehrt (Ez 32, 17–32). Diese Bilder sollen den Juden die Sünde und ihre Bestrafung vor Augen führen. Ezechiel müht sich, im einzelnen zu erklären, daß die Zeit vorbei sei, in der die Kinder die Vergehen der Väter büßten. Wenn der Tod die Strafe für die Sünde ist, so muß jeder, der gesündigt hat, sterben, d. h. hinabsteigen in die Scheol, in der das Schicksal des Menschen in einem dahinsiechenden Leben endigt (Ez 18).

Den Fortschritt der Verinnerlichung der Begriffe von „gut und bös“, des Begrei-

fens des Wesens der Sünde und der persönlichen Verantwortung, steht in realer Wechselbeziehung zu der Entwicklung der Lehre von der Eschatologie. Wir kennen die Wegstrecken dieser Entwicklung und wissen, wie der Gedanke der nationalen Wiederherstellung von dem Gedanken der persönlichen Auferstehung sich abzeichnet. Nachdem Gott die Juden lange Zeit hatte glauben lassen, daß Laster und Tugend ihre Vergeltung auf Erden fänden, ließ er sie schließlich begreifen, daß die wahren Güter geistiger Art sind. Die Tugend und die Treue gegenüber den Anordnungen Jahwes werden in einem anderen Leben endgültig belohnt, die Übertretungen auf ewig bestraft. Will man diesen Fortschritt ermessen, so braucht man nur einige Texte zu vergleichen und etwa die Stellen nachzulesen, wo Job über die Kürze des menschlichen Lebens klagt (Jb 14) und sich über den Anblick des Gedeihens der Bösen erregt (Jb 21), oder auch jene Stellen in den Psalmen, wo der Gerechte vor dem Abstieg in das Grab zurückschreckt (Ps 88), oder die berühmten Sätze, in denen der Prediger die Eitelkeit des menschlichen Lebens kundtut (Prd 2, 12–17) und das Grab als das Ende von allem hinstellt (Prd 3, 19–22; 66, 6–9, 10), – um dann über die lichtvollen Seiten zu staunen, auf denen der Verfasser des Buches der Weisheit die Scheidung der Guten und der Bösen im Jenseits beschreibt (Weish 1–5).

Doch all diese Fortschritte setzen auch ein besseres Verständnis der Messiasidee voraus. Der Begriff der Sünde kann von dem der Erlösung nicht getrennt werden. Hierfür ist Deutero-Isaias sehr bezeichnend. Er kündigt den Befreier Israels an; Jahwe hat die Treulose nicht verstoßen, keinen Scheidebrief ausgestellt (Is 50, 1), die Strafe wird ein Ende nehmen (Is 51, 17). Jahwe erinnert sich seiner Braut (Is 54, 5–8). Allerdings gilt es der Sünde zu entsagen und einzusehen, daß Fasten und Sabbat nichts bedeuten, wenn das Herz schlecht ist (Is 58, 5–6), daß man auf das sittliche Ideal schauen muß, welches der Prophet in der Beschreibung des gerechten Knechtes Jahwes vor Augen stellt (Is 42, 1–4). Statt eines gerechten und von allen geehrten und geschätzten Mannes aber wird dieser Knecht hier beschrieben als einer, der verfolgt wird, der leidet, der erniedrigt und durch die Bösen zum Tode gebracht wird (Is 53). Zur selben Zeit also, da sich die Juden des Gegensatzes zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben bewußt werden und ihr sittliches Bewußtsein sich läutert, reinigt sich ihre Messiasidee und erscheint ganz in der Ferne schon die wirkliche Gestalt des Heilandes.

Noch einmal indessen fällt Israel zurück; das Ideal verblaßt. Zwischen der Rückkehr aus der Gefangenschaft und der Predigt der Taufe erstreckt sich eine Periode der Verwirrung, in der die Messiasidee in verschiedenstem Sinne interpretiert wird. Bald kommt das Judentum mit dem Hellenismus in Berührung, teils zum Guten, aber auch zum großen Schaden der Seelen. Die Verfolgung des Antiochus Epiphanes und der Aufstand der Makkabäer zeigen uns, wie sich Israel nun angesichts der Sünde verhält: die einen lassen sich verführen, die anderen widerstehen; aber auch bei diesen ist das Gefährliche, zu sehen, wie der einzelne immer nur in der sozialen Gruppe handelt, die sich in sich selbst verschließt und ebenso entschieden an den Gesetzesvorschriften festhält wie an den Forderungen des sittlichen Bewußtseins.

Die Sünde im Evangelium

Jesus nimmt das von den Propheten begonnene Werk wieder auf und vollendet es. Er klagt den Formalismus des pharisäischen Gewissens an. Die Sünde besteht nicht in einer äußeren Verunreinigung, sie liegt im bösen Willen; aus dem „Herzen“ des Menschen gehen die schlechten Gedanken hervor, die Morde, Ehebrüche, Diebstähle, die falschen Zeugnisse und die lieblosen Worte. Dies macht den Menschen unrein, nicht das Essen mit ungewaschenen Händen (Mt 15, 11).

Jesus weiß, daß überall Sünde ist. Er weiß, daß alle Menschen böse sind (Mt 7, 11); er legt die verkehrten Motive in ihren Absichten bloß (Mt 7, 5); er fühlt sich wie inmitten eines verkehrten Volkes, eines ehebrecherischen Geschlechts (Mt 12, 39; 16, 4). Von daher die erschreckenden Formulierungen in seinen Reden über die Bestrafung der Sünden im Jenseits und über die furchtbare Teilung der Menschheit in zwei unverbindbare Lager, die sich beim Jüngsten Gericht ereignen wird (Mt 25, 31). Eine ganze Reihe von Gleichnissen erläutert diese Lehren des Erlösers über das Verhältnis von Sünde und den letzten Dingen: das Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen (Mt 13, 24), vom Netz (Mt 13, 47), vom armen Lazarus und dem reichen Prasser (Lk 16, 19–31), von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1–12), von den Talenten (Mt 25, 14–30) und vom schlechten Knecht (Mt 24, 45–51).

Wie Johannes der Täufer über das kommende Gericht gesprochen hat, so klagt auch Jesus das Böse nur an, um die Sünder zur Buße einzuladen. Er ist weniger gekommen, zu richten, als zu retten (Joh 3, 18), was verloren war (Lk 19, 10), wie ein guter Arzt, der den Kranken zu Hilfe kommt und nicht den Gesunden (Lk 5, 31). Seine Heilungswunder sind ebenso viele Sinnbilder geistiger Bekehrungen, die er in den Seelen hervorrufen möchte. Die Kirchenväter – Origenes und Augustin vor allem – werden sich später darangeben, diesen wunderbaren Symbolismus des Evangeliums zu studieren; der Lieblingsjünger öffnet ihnen dazu den Weg, wo er von der Heilung des Blindgeborenen erzählt (Joh 9). Er gibt übrigens nur die Interpretation Jesu selbst wieder, der bei dieser Gelegenheit die freiwillige Blindheit der Pharisäer aufdeckt (Joh 9, 41). Die Sünde ist eine Krankheit, ist Lähmung (Mt 9, 2–6), geistiger Aussatz (Mt 8, 2), Blindheit der Seele (Mt 11, 46–52), die den Menschen ins Verderben führt – denn wenn ein Blinder einen anderen führt, fallen beide in die Grube (Mt 15, 14). Das ist der Geist des Evangeliums; man müßte eigentlich das ganze Evangelium anführen.

Bei den Juden ist der Begriff des moralischen Übels mit dem des physischen verbunden. Man kann sich kaum mehr vorstellen, daß das Leiden etwas anderes sein könnte als eine Strafe für die Sünde. So denken auch die Jünger angesichts des Blindgeborenen (Joh 9, 2). Es war eine ungenügende Betrachtungsweise, und Jesus korrigiert bisweilen die Vorstellungen seiner Zeitgenossen. Er, der sich trotz seiner Sündenlosigkeit für die bittersten Leiden bestimmt weiß, kennt auch deren erlösenden Wert. Leiden oder Tod können Wohltaten Gottes sein, Mittel zur Offenbarung seiner Eigenschaften (Joh 9, 3; 11, 4, 15). Um so weniger darf man in einem unvorhergesehenen Schlag die Strafe für diese oder jene Sünde erblicken (Lk 13, 1–5). Für gewöhnlich indessen paßt sich Jesus der Mentalität seiner Zuhörer an, die z. B. in gewissen außergewöhnlichen Krankheiten teuflische Besessenheiten sehen. Als er einen Besessenen heilt, hat Jesus das Bewußtsein, denjenigen zu vertreiben, der als

Sünder schlechthin die Menschen quält und sie zur Sünde verführt (Mt 12, 22–30; Mk 9, 24). Als er dem Gichtbrüdigen seine Gesundheit zurückgibt, verzeiht er ihm auch seine Sünden (Lk 5, 18–26). Diejenigen, die von ihm zur Verkündigung des Evangeliums ausgesandt werden, sollen ebenso Leib und Seele heilen (Lk 10, 8–9).

Der aus einer Seele vertriebene Dämon kann indessen wieder zurückkehren und noch größeres Unheil anrichten (Mt 12, 11). Er kann sich auch weigern auszufahren. Der Fall der Pharisäer, die sich dem Licht verweigern, ist in dieser Hinsicht kennzeichnend. Jesus zeigt sich ihnen gegenüber von einer Härte, die uns in Erstaunen setzt. Nicht nur, daß er ihren unsinnigen Formalismus brandmarkt und ihnen eine Reihe schrecklicher Verfluchungen ins Gesicht schleudert (Mt 23, 1–36), er enthüllt auch die schlechte Absicht ihres Herzens (Mt 23, 25). Übertünchte Gräber sind sie, außen bewundernswert, inwendig voller Verwesung und Unrat (Mt 23, 27), schlechte Bäume, die keine guten Früchte tragen können (Mt 7, 15–20; 12, 33–34), und die am Ende ins Feuer geworfen werden (ebd.). Man muß sich hüten sie nachzuahmen, um dem kommenden Zorn zu entgehen (Mt 5, 20), man muß ihre Unterweisungen hören, aber darf nicht ihr Verhalten zum Vorbild nehmen (Mt 23, 3), nicht tun wie diese Heuchler, die ostentativ tugendhaft handeln, um von den Menschen geschen zu werden (Mt 6, 1–5), lange Gebete aneinanderreihen, aber die Häuser der Witwen verschlingen (Mt 23, 14) und schlummer sind als ihre Väter, die Mörder der Propheten (Mt 20, 31), da sie sich schon anschicken, Mörder zu werden an dem letzten Gesandten des Vaters im Himmel, seinem geliebten Sohn (Mt 21, 38). Wer immer sie nachahmt, wird bestraft werden wie sie. Die Sünde ist weiter das schlimmste Übel, das den Menschen bedrohen kann: Nicht die muß man fürchten, die den Leib töten, sondern jene, die die Seele töten (Mt 10, 28). Denn besser ist es, hinkend oder einäugig in das Himmelreich einzugehen als mit voller Gesundheit in die Hölle (Mt 5, 29; 18, 8), wo der Wurm nicht stirbt und das Feuer nie mehr erlischt (Mk 9, 43, 45).

Doch nicht alle Menschen sind ungläubige, hochmütige Pharisäer. Die meisten sind mehr schwach als böse. Gewiß, Jesus klagt die freiwillige Verhärtung der Pharisäer an (Joh 10, 37); er ist unbarmherzig gegen alle, die ihre Augen vor dem Licht verschließen und gegen den Geist lästern (Mt 12, 32), indem sie die Werke Gottes Satan zuschreiben (Mk 3, 30); er zeigt sich hart gegen die, welche die Kleinen, die an ihn glauben, ärgern (Mt 9, 42; 18, 7–9); er hat über den Verrat des Judas ein Wort gesagt, das die Tradition entsetzlich fand (Mt 26, 24). Aber dieser gleiche Jesus zeigt sich von einer unvergleichlichen Zartheit gegenüber den armen Sündern. Er verwirrt die Ankläger der ehebrecherischen Frau und schickt diese fort, ohne sie zu verdammen (Joh 8, 8–10); er preist die Reue der Sünderin auf Kosten Simons des Pharisäers (Lk 7, 36–50); ruft zu sich den Zöllner Zachäus (Lk 19, 1–10) und unterhält sich mit der ehebrecherischen Samariterin (Joh 4, 1–42); er geht den Sündern und Dirnen entgegen, ohne sich um das Ärgernisnehmen der Pharisäer zu kümmern (Mt 9, 11), ja, er benutzt dieses Ärgernisnehmen, um sein Verhalten an einer ganzen Reihe von Gleichnissen (Lk 15, 1–3), in denen die christliche Tradition eine unerschöpfliche Quelle des Nachdenkens findet, aufzuhellen. Die Gleichnisse von den beiden Söhnen (Mt 21, 29–31), von der verlorenen Drachme, vom verlorenen Schaf, das wunderbare Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 1–32), sie alle werden in anderer Weise wieder aufgenommen im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk

18, 9–14); hier stellt Jesus die Reue der Sünder der Verhärtung der Pharisäer gegenüber, die sich für gerecht halten (Lk 18, 9). Aber über seine Zuhörer hinweg zielt Jesus durch die Jahrhunderte hindurch auf alle Sünder und Pharisäer, und seine Unterweisungen enthalten unzählige Anwendungsmöglichkeiten.

In diesen Gleichnissen sieht man das unendliche Erbarmen Gottes für den reuigen Sünder aufleuchten. Im 4. Jahrhundert sind die Christen versucht, ihr Heil für gesichert zu halten; sie glauben an den Menschensohn, sie sind „erwählt“ worden, – ist es da möglich, daß sie nicht gerettet werden? Aber das ist eine Vermessenheit, die schon Jesus verurteilt: die berufen sind, können auch verworfen werden. Im Gleichnis von den zur Hochzeit Geladenen versammelt der Herr nach dem Schimpf, den ihm seine Erstgeladenen angetan haben, andere Gäste; die Zöllner und Sünder gehen anstelle der Pharisäer in die Kirche ein; aber um dort zu bleiben, muß man außerdem ein hochzeitliches Gewand haben; wer es nicht hat, wird hinausgeworfen und in die Hölle geschickt (Mt 22, 14). Doch die Barmherzigkeit Gottes trägt, wenn man so sagen darf, in jeder Weise den Sieg über seine Gerechtigkeit davon. Jesus lädt die Menschen ein, damit zu rechnen, vorausgesetzt nur, daß sie selbst barmherzig sind, daß sie dem Nächsten seine Schulden erlassen (Mt 6, 12), daß sie ihrem Bruder von Herzensgrund verzeihen (Mt 19, 35), nicht nur einmal noch sieben Mal (Lk 17, 4), sondern siebzig mal sieben Mal (Mt 18, 22). Das bedeutet: Gottes Barmherzigkeit ist unerschöpflich.

Indes lehrt Jesus nicht, das Heil sei leicht. Man muß durch die enge Pforte eingehen, um zum ewigen Leben zu gelangen (Mt 7, 13–14). Der Weg, der zum Leben führt, ist voller Hindernisse; überall arbeitet Satan, um das Werk Gottes zu vereiteln, indem er Unkraut in den Acker des Vaters sät (Mt 13, 39); er macht sich sogar an die Apostel heran (Lk 22, 31). Um am ewigen Leben teilzuhaben, muß man das Gesetz erfüllen, das ganze Gesetz (Mt 5, 18). Es wäre umsonst, im Evangelium einen systematischen Katalog der zu übenden Tugenden oder der zu meidenden Fehler suchen zu wollen. Die oberste Regel des sittlichen Lebens ist die Liebe (Mt 22, 37–40). Man wird gerichtet nach seinem Verhalten dem Nächsten gegenüber (Mt 25, 31–46). Das neue Gesetz ist also von einer äußersten Einfachheit, aber es fordert darum um so mehr. Die Bürde, die die Pharisäer auferlegten, bleibt schließlich doch nur eine begrenzte; die Moralregeln, die die antike Gesellschaft dem Bürger vorschrieb, sind nicht unbegrenzt; der Christ indessen weiß niemals, wieweit die Forderungen der Liebe gehen können. Für ihn drückt sich die sittliche Pflicht nicht in abstrakten Regeln aus. Wohl findet man in der Bergpredigt oder an anderen Stellen des Evangeliums positiv christliche Vorschriften, aber Jesus führt sie nur als Beispiele an. Er stellt die Ehe in ihrer ursprünglichen Würde wieder her (Mt 19, 3–12; vgl. Mt 5, 31–32), verurteilt nicht nur Mord und Ehebruch, sondern verurteilt sie bis zum *Gedanken* des Ehebruchs und bis zu den Regungen des Zornes (Mt 5, 21–28); er schreibt die Feindesliebe vor – eine unerhörte Neuerung (Mt 5, 44). Aber er geht noch weiter und predigt ein Vollkommenheitsideal, ohne umständlich zu bestimmen, was Gebot oder Rat ist. Wir kennen die Antwort, die er dem reichen Jüngling gab (Mt 19, 21), auf die die Theologie später ihre Unterscheidung zwischen Rat und Gebot stützen wird; aber praktisch wird nur eine einzige allgemeine Regel gegeben: vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (Mt 5, 48).

Christus überläßt seiner Kirche die Sorge, für jeden besonderen Fall, für jede Epoche oder örtliche Situation genaue Verhaltensweisen zu bestimmen. Der Geist der evangelischen Moral wird sich einen Leib schaffen; er wird sich in den Moral-kodices inkarnieren, deren Einzelheiten veränderlich sind, wenn man nur bestimmten Grundgeboten treu bleibt. Der Dekalog bleibt auch ein *christliches* Gesetz, aber unter der Bedingung, daß er immer lebendig wird durch die Liebe. Mehr als für irgendeine andere gab es für die christliche Gesellschaft eine Pflicht, auf immer neue Lösungen zu sinnen.

Aber wie sie erfinden? Die Stoiker hatten einst so ausgezeichnet gesagt, das Maß der Tugend sei der tugendhafte Mensch. Aber wie soll man die Tugend von ihren Nachäffungen unterscheiden? Wie soll man die auseinandergehenden Meinungen unter den besten der Menschen beurteilen? „Wahrheit jenseits der Pyrenäen, Irrtum diesseits“, sagte Pascal. Nur ein Gott-Mensch konnte uns sagen, was der Mensch sein soll. Und er rechnet damit, daß die Seinen in ihrem eigenen Leben seine Haltungen und seine Beispiele nachzuahmen suchen (Joh 13, 15). Er, der das Licht der Welt ist (Joh 8, 12), fordert, daß auch sie ein Licht seien (Mt 5, 16), mehr noch durch ihr Leben als durch ihre Lehre (Lk 11, 33). Selbst ein heiliger Paulus konnte es darum wagen, seinen Söhnen im Glauben zuzurufen: seid meine Nachahmer, wie auch ich Nachahmer Christi bin (1 Kor 4, 16).

Die Sünde in der Theologie des hl. Paulus

Beim hl. Paulus entspringt die Theologie der Sünde einer absolut einzigartigen religiösen Erfahrung. Mehr als jeder andere ist Paulus, der Pharisäer, durch die evangelische Botschaft erschüttert worden. Wie Johannes weiß Paulus, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist (1 Kor 15, 3), aber mehr noch als Johannes kennt er die Universalität der Sünde; kein Mensch kann sich rühmen, ihr zu entkommen (Röm 3, 23). Alle Menschen, Juden wie Heiden, sind Sünder, ob sie nun gesündigt haben gegen das Licht der „natürlichen“ Vernunft oder gegen einen positiven Befehl Gottes (Röm 2, 12). Die einen wie die anderen werden vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, um nach ihrem Verhalten gerichtet zu werden (Röm 2, 7; 2 Kor 5, 10).

Das erste, was wir hervorheben müssen, ist die dramatische Art, in der uns Paulus die Herrschaft der Sünde in der Geschichte der Menschheit aufzeigt (Röm c. 1–5) und von den Verwüstungen spricht, die sie in der Seele jedes einzelnen von uns anrichtet. Die Sünde ist gleichsam eine böse Macht, die im Herzen des Menschen schlummert und aufwacht, sobald das Gesetz erscheint, das das Gute gebietet und das Böse verbietet. Das Gesetz in sich ist gut, und doch muß es die Übertretung herausfordern und den Tod verursachen (Röm 7, 7–12), so daß der von dieser Macht der Sünde besiegte Mensch sich unfähig findet, aus dem Zustand tiefster Spaltung, in den er gefallen ist, herauszukommen: „Nicht das Gute tue ich, das ich will – ich tue, was ich nicht will, das Böse. Wenn ich aber das, was ich nicht will, tue, so bin nicht ich es, der es vollbringt, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Ich habe Gefallen am Gesetz Gottes nach meinem inneren Menschen, aber ich spüre in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetz meiner Vernunft widerstreitet und mich gefangenhält unter dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen aus dem Leibe, der solchen Tod in sich birgt?“ (Röm 7, 19 ff.).

Das christliche Denken wird in dieser Stelle immer eine meisterhafte Beschreibung des Widerstreites zwischen Fleisch und Geist sehen. Man hat bisweilen versucht, darin, ich weiß nicht, was für einen manichäischen Dualismus zu entdecken, aber das steht dem Denken des hl. Paulus geradezu entgegen. Das Fleisch ist im Menschen nichts anderes als eben der Mensch, insoweit er Sünder ist, – es ist der alte Mensch, der sterben muß, damit der neue sich erhebe, und es ist zugleich Ursache und Wirkung der Sünde. Fleisch und Geist, das ist der ganze Mensch, geteilt in sich selbst, getrennt von Gott, gevierteilt zwischen der schlechten Welt und dem Schöpfer, zwischen seinem Streben zu Gott und der Menge seiner Begierden. Der beste Exeget des hl. Paulus wird hier Augustinus sein, der besser als jeder andere verstehen dürfte, was die Herrschaft der Sünde in uns ist und wie das Leben des Sünder Spaltung und Zerstückelung in ein und demselben Subjekt bedeutet.

Die Lehre der Sünde bei Paulus ist also reich und vielfältig. Die Sünde bleibt für ihn wie für jeden religiösen Menschen eine Übertretung des göttlichen Gesetzes (παράβασις: Röm 5, 14; 2, 23; 4, 15; 1 Tim 2, 14; – παράπτωμα: Röm 4, 25; 5, 15–20; 11, 11–12; 2 Kor 5, 19; Gal 6, 1; Eph 1, 7; 2, 1. 5; Kol 2, 13), ein Ungehorsam (παρακούνι: Röm 5, 19; 2 Kor 10, 6; Hebr 2, 13), ein freiwilliger Irrtum (1 Tim 6, 10; 2 Tim 3, 13; Tit 3, 3). Aber dieser Begriff der Sünde hat tiefere Resonanzen. Die Sünde ist weniger ein vorübergehender Akt (ἀμαρτία: 1 Kor 15, 3, für gewöhnlich im Plural außer Röm 4, 8; 2 Kor 11, 7; ἀμάρτημα: Röm 3, 25; 1 Kor 6, 18) als ein gewohnheitsmäßiger Zustand des Menschen, den die Übertretung (Röm 3, 7) zu einem Sünder macht (ἀμαρτωλός 1 Röm 5, 9), der dem Gericht verfallen ist. Die Sünde wird gleichsam personifiziert. Sie ist wie ein Herr, der in uns herrscht (Röm 3, 9; Gal 3, 22), dessen Sklaven wir sind (Röm 6, 16), dem wir verkauft worden sind (Röm 7, 14) und von dessen Tyrannie Christus allein uns zu befreien vermag (Röm 6, 20–22). Dieser Herr hat von unserem Leib Besitz ergriffen, um unsere Glieder zu seinen Werkzeugen zu machen (Röm 7, 14) und aus diesem Leib einen Leib der Sünde (Röm 6, 6), ein böses Fleisch, aus dem die Unzucht, die Unlauterkeiten, die Abgötterei, der Zorn und alle Laster hervorgehen (Gal 5, 20) – um so aus uns gleichsam lebende Leichname zu machen (Eph 2, 1; Kol 1, 14), so daß die Herrschaft der Sünde auch die des Todes (Röm 5, 12–14) und der Finsternisse ist (Eph 5, 8; Röm 13, 12; Eph 6, 12).

Die Sünde führt wieder zur Sünde, denn der fleischliche Mensch ist unfähig, die Dinge Gottes zu verstehen (1 Kor 2, 14); der Unglaube zieht die Geistesblindheit (2 Kor 4, 4; Röm 1, 21), die Zügellosigkeit des Herzens (Röm 1, 24) und jede Art von Unordnung nach sich, für die das Heidentum ein erschreckendes Schauspiel abgibt (Röm 1, 26–31). Die Juden sind im übrigen nicht sehr viel besser als die Heiden; auch sie befinden sich in der Finsternis der Sünde, während sie sich im Licht wähnen (Röm 2, 19).

Doch diese personifizierte Sünde, die in uns wohnt, ist in Wirklichkeit der Mensch, insofern er Sünder ist: ἐγώ σαρκικός εἰμι: (Röm 7, 15); seine Gefangenschaft ist eine freiwillige. Wenn er nur will, kann er den Herrn wechseln (Röm 6, 19), aus seinem Fleisch ein Werkzeug der Heiligkeit machen (Röm 6, 19), indem er es seinerseits zur Dienstbarkeit zurückführt (1 Kol 9, 27). All das wurde teilweise in der Taufe verwirklicht, in der die Bekehrten, die Finsternis waren, Licht wurden in Christus (Eph

5, 8). Voll von Lastern waren sie, jetzt sind sie gereinigt und geheiligt (1 Kor 6, 11), berufen zur Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8, 2; 2 Tim 1, 9). Die christliche Freiheit ist aber keine Zügellosigkeit (Gal 5, 13); der vom Gesetz freigelassene Christ ist nicht ohne Gesetz; er bleibt dem sittlichen Gesetz unterworfen (Röm 6, 2).

Nun aber kämpft auch bei den Gläubigen noch das Fleisch gegen den Geist (Gal 5, 17); der Gerechte ist vor den Verlockungen der Begierlichkeit nicht sicher (Römi 8, 13). Christus wohnt zweifellos in ihm, der Hl. Geist wohnt in ihm (Röm 8, 10–11), aber der Mensch kann den Tempel Gottes schänden (1 Kor 3, 17), kann Christus, der in ihm lebt, aufs neue kreuzigen (Hebr 6, 6). Der Mensch kann den Geist, der in ihm wie ein Feuer brennt (Röm 12, 11), auslöschen und verjagen (1 Thess 5, 19). Das geschieht nicht ohne Schaden. Es gibt Sünden, die vom Königreich des Himmels ausschließen: Ehebruch, Unzucht, Mord und gleichartige Vergehen (1 Kor 6, 9; Gal 5, 19–20) – (Eph 5, 5). Es gibt sogar Sünden, die den Christen schlimmer machen als einen Ungläubigen (1 Tim 5, 8); es gibt solche, die wie die Blutschande (1 Kor 5, 1) oder die Häresie (1 Tim 1, 20; 2 Tim 2, 17) die Kirche verpflichten, den Schuldigen auszustossen, ihn aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszuweisen (1 Tim 5, 11) und „dem Satan auszuliefern“ (1 Kor 5, 5). Doch diese Fälle sind in der ersten christlichen Generation noch selten. Viel häufiger sind jene Vergehen, die eine gewisse Unordnung und Verwirrung in den Seelen und in der Kirche hervorrufen, ohne vom Königreich des Himmels auszuschließen oder den Hl. Geist zu vertreiben. Sie betrüben den Hl. Geist (Eph 4, 30), und sie vor allem werden am Tage des Gerichtes bestraft. Da jeder der Gläubigen auf dem einzigen Fundament, das Christus ist, gebaut hat, wird das Feuer des Gerichtes den Wert seines geistlichen Gebäudes ans Licht bringen; hat einer anstelle des Goldes guter Taten nur Holz oder Stroh gesammelt, so wird das alles vom Feuer verzehrt. Er selber wird wohl gerettet werden, aber „nur wie durch Feuer“ (1 Kor 3, 12–17). Diese rätselhafte Stelle sollte viele Kommentare anrufen. Die Tradition knüpfte an sie später die Lehre vom Reinigungsamt an, aber diese Lehre steht ihrerseits wieder in enger Wechselbeziehung zur Unterscheidung zwischen schwerer und lässlicher Sünde, die hier einen sicheren Stützpunkt findet. Erinnern wir uns noch daran, daß Paulus anlässlich des den Götzen geweihten Fleisches und des Ärgernisses für die Schwachen (1 Kor 8, 11; Röm 14, 23) klar zwischen materieller und formeller Sünde unterschieden hat; er ist einer der wenigen Autoren des NT, die das sittliche Bewußtsein analysiert haben.

Die paulinische Sündentheologie ist nur die Kehrseite einer bewundernswerten geistlichen Lehre, die von den Vätern und anderen geistlichen Schriftstellern unzählte Mal wieder aufgenommen wird. Der Kampf des Fleisches und des Geistes, den der Römerbrief beschreibt (Röm 7), ist nicht allein der Anteil der Sünder, sondern auch der Gerechten. Das Leben der Gerechten wird ebensogut ein ständiger Kampf sein. Um zu leben, muß man sterben, durch einen beständigen Tod der Sünde sterben (Röm 8, 13) und dadurch den mystischen Tod der Taufe fortsetzen (Röm 6, 3); die Christen sind mit Christus begraben, mit ihm auferstanden, mit ihm thronend im Himmel (Eph 2, 6), aber sie sind nicht anders gerettet als auf Hoffnung hin (Röm 8, 23); das alles kann durch die Sünde wieder in Frage gestellt werden. Darum die Ratschläge und die Ermahnungen, die jeden Brief des hl. Paulus beschließen. Wir müssen unaufhörlich den alten Menschen kreuzigen und den Leib der

Sünde, die in uns wohnt, zerstören (Röm 6, 6; Gal 5, 24), seufzend die Last eines irdischen Lebens tragen (2 Kor 5, 4), das nur durch ein ständiges Sterben im ewigen Leben enden kann (2 Kor 4, 11). Kurz gesagt sucht die Sünde bis zum Ende unseres Lebens als ein fremdes Leben in uns zu wuchern, und der Mensch wird nur dann zu einer Einheit, wenn er es durch eine ununterbrochene Abtötung entfernt. Was Jesus für die Menschheit getan hat (Kol 2, 13–15), muß jeder von uns für seinen Teil mit Hilfe der Gnade vollenden; er muß gekreuzigt sterben, um Christus in sich leben zu lassen (Gal 2, 19–20) und eines Tages an der glorreichen Auferstehung teilzuhaben (Röm 8, 11).

Diese wenigen Bemerkungen geben nicht im entferntesten ein getreues und vollständiges Bild der Sündentheologie des hl. Paulus. Man müßte noch einiges über den sozialen Charakter der paulinischen Moral anfügen, müßte zeigen, wie die Sünde, als Übertretung des göttlichen Gesetzes, Verletzung, Krankheit oder Tod der Einzelseelen auch eine Verletzung des mystischen Leibes ist, und wie auch die Buße sozialen Charakter hat. Paulus verbietet die Lüge, indem er den Gliedschaftscharakter im mystischen Leib ins Gedächtnis ruft (Eph 4, 25), und es ist nur zu bekannt, daß seine Ehe- und Familienmoral aus der Betrachtung des mystischen Leibes erwächst (Eph 5).

Die Sünde bei Johannes

In der Theologie des hl. Johannes nimmt die Sünde einen beachtlichen Platz ein. Von der ersten Seite des Evangeliums an zeigt uns der Jünger, den der Herr liebhatte, in Christus denjenigen, der kam, um die Sünden der Welt zu tilgen (Joh 1, 29), und stellt uns seinen Tod als Sühne für die Sünden dar, die Sünden Israels sowohl als die der ganzen Welt (Joh 11, 50; vgl. 1 Joh 4, 10). Das Leben Christi ist ein fortwährender Kampf gegen das Reich der Sünde, das Universum das Feld eines gigantischen Kampfes zwischen Gott und der „Welt“ (Joh 7, 7; 15, 18). Die Welt ist der Feind Gottes und seiner Gesandten (Joh 17, 14; vgl. 1 Joh 3, 13), sie ist sündige Welt (Joh 16, 8), dem Satan unterworfen, der ihr Fürst ist (1 Joh 5, 19; Joh 14, 30); aber Christus besiegt die Welt durch sein Kreuz (Joh 12, 31; 16, 11). Dieses große Drama der Sünde und der Erlösung wird als ein Streit zwischen dem Licht und der Finsternis, dem TOD und dem LEBEN dargestellt. Das WORT, LEBEN und LICHT, ist gekommen, um die Menschen zu retten und ihnen das Licht und das Leben zu bringen (Joh 8, 12; 10, 10), aber die Menschen haben es nicht aufgenommen (Joh 1, 11). Die Sünde, die eine Übertretung des göttlichen Gesetzes ist (1 Joh 3, 4), erscheint so als ein Zurückweisen des Lichtes (Joh 3, 18–21) und des göttlichen Lebens (Joh 5, 40). Der Mensch zieht die Welt und die vergänglichen Güter Gott vor (1 Joh 2, 15–17). Durch diese Revolte wird er Sohn Satans (Joh 8, 44; 1 Joh 3, 9), der sich der Wahrheit widersetzt, Lügner, wie der Vater der Lüge (Joh 8, 44). Er macht sich zum Sklaven der Sünde (Joh 8, 34), wandelt in der Finsternis (1 Joh 2, 11) und bleibt im Tode (1 Joh 3, 15). Wenn er sich immer dem Licht widersetzt, stirbt er in seiner Sünde (Joh 8, 21–24) und wird nur auferstehen, um gerichtet zu werden (Joh 5, 29), um ausgeschlossen zu werden aus der Heiligen Stadt (Offb 22, 15), deren Licht das geopferte Lamm ist (Offb 21, 23), und den zweiten Tod zu sterben (Offb 21, 8), da er getilgt ist aus dem Buche des Lebens (Offb 21, 27).

Indessen gibt es Grade der Schuldhaftigkeit (Joh 19, 11). Die Schuldigsten sind

die Pharisäer, diese ungläubigen Juden, die gegen das Licht gesündigt haben (Joh 9, 41; 15, 22); sie sind auch die Häretiker, wahre Antichristen (1 Joh 2, 18), die nicht aus Gott geboren sind (1 Joh 5, 1), weder den Vater noch den Sohn in sich haben (1 Joh 2, 23; 1 Joh 1, 9) und ausgestoßen werden müssen (2 Joh 10). Als Tote, ausgeschlossen vom ewigen Leben, muß man nicht nur die Unzüchtigen, die Mörder, die Götzendiener und Lügner ansehen (Offb 21, 8; 22, 15), sondern auch alle, die sich weigern, das große Gebot der Liebe zu beobachten, und auf Grund dessen in der Finsternis bleiben (1 Joh 2, 9), im Tode (1 Joh 3, 14), fern dem ewigen Leben (1 Joh 1, 8). Es gibt sehr schwere Verbrechen, in die Christen fallen können und deren Vergebung nicht durch die Gebete der anderen Gläubigen erlangt werden kann (1 Joh 5, 17). Diese letzte Behauptung über *die Sünde*, die zum Tode führt, wird die Tradition in Verlegenheit bringen, aber sie dient auch als Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen der Todsünde und den anderen Sünden.

Die johanneische Sündentheologie wird von den Kirchenvätern, vor allem von Origenes und Augustin, aufgegriffen werden. Nachdem sie in der Sünde eine Krankheit, ein Siechtum der Seele gesehen haben, lieben sie ebenso, die Todsünde als dasjenige zu betrachten, was zum Tode führt und die Seele in die Finsternis stürzt. Noch lieber werden sie das johanneische und paulinische Thema von der Sklaverei der Sünde als Gegenstück der großen Idee von der befreienden Gnade entwickeln.

(Fortsetzung folgt.)

Heimweh nach Heiligkeit

Von der religiösen Unruhe des heutigen Menschen

Von Paul Mianecki S. J., Berlin

Überall gibt es Zeichen für das Wirken des Heiligen Geistes, und diese Zeichen sind so zahlreich, daß man von einer Jugend der Kirche sprechen kann, durch die das Wehen des Pfingstgeistes geht. Dieser kühne Satz von *Pierre Blanchard*¹ wirkt in unserem abendlich scheinenden Abendland erfrischend und herausfordernd, nicht allein zur Diskussion, sondern zum Streben nach Heiligkeit selbst. Blanchard weiß wohl, daß gerade heute die fortschreitende Entchristlichung und eine alles christliche Leben ertötende Gleichgültigkeit sich massiv aufdrängen. Aber das ist für ihn kein Grund, müde und resigniert zu sein. Denn über aller Trägheit der gott-entfremdeten Massen sieht er die Gnade am Werk, und das bedeutet für ihn mehr. Kann Gott Tote zu neuem Leben erwecken – und daß er es kann, ist der Kern der Frohen Botschaft –, so kann er erst recht die eingeschlafenen Gewissen wachrütteln und von der Verschüttung durch eine zivilisatorisch überorganisierte Welt befreien. „Es würde uns an Glauben fehlen, wenn wir meinen, der Mensch hätte sich derart

¹ *Pierre Blanchard*, Sainteté aujourd’hui. Etudes Carmélitaines. Desclée de Brouwer, 1954. S. 30.