

Vergebung der Sünden

Soteriologische Perspektiven des Neuen Testaments

von

THOMAS SÖDING

Dass die Vergebung der Sünden möglich ist, gehört fest zum Evangelium. Es ist aber alles andere als klar, worin sie besteht, wie sie sich vollzieht und ob es sie überhaupt geben kann oder darf. Strittig ist schon der Begriff der Sünde selbst in ihrem Verhältnis zu Schuld, Verfehlung und Verstrickung, Unrecht und Unheil. Strittig ist das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Verantwortung. Strittig ist auch, ob Vergebung nicht notwendig die Sünde und das von ihr ausgelöste Leid verharmlost: Woher soll die Kraft kommen, Vergebung nicht nur zu wollen, sondern auch zu gewähren und zu schaffen? Strittig ist nicht zuletzt die Frage, wie Täter und Opfer gesehen werden, wenn von der Vergebung der Sünden gesprochen wird, wie Gott zu Wort kommt und welche Rolle diejenigen spielen, die mit Berufung auf Gott Vergebung zusprechen.

Eine Antwort muss im Kern vom Neuen Testament ausgehen, das als Teil der ganzen Heiligen Schrift gesehen wird, weil hier die Zusage der Vergebung erstmals im Namen Jesu Christi bezeugt wird, grundlegend für den christlichen Glauben gleich welcher Konfession. Es muss versucht werden, (1.) die Verheißung der Vergebung in ihrer Größe und Streitigkeit zu beschreiben, (2.) die Vielfalt der Aspekte, die im Neuen Testament angesprochen werden, in den Perspektiven zu bestimmen, die sie auf die Verheißung der Vergebung öffnen, und (3.) die Vielfalt zu vermitteln, so dass die Problematik der Verheißung zusammen mit dem Ansatz einer Lösung deutlich wird, bevor (4.) der Blick, den die neutestamentliche Schriften auf Jesus werfen, unter dem Aspekt beobachtet wird, ob die Sündenvergebung nur verheißen oder von denen, die sie überliefern, auch erfahren und bezeugt wird.

1. Die Verheißung der Vergebung – und die Herausforderung, sie zu verstehen

Nach dem Matthäusevangelium spricht ein Engel zu Joseph, dass er Marias Kind den Namen »Jesus« geben soll; »denn er wird sein Volk retten von ihren Sünden«, so die alte und die neue Lutherübersetzung (Mt 1,21). *Nomen est omen*: Jesus bringt Gottes Hilfe, indem er sein Volk von den Sünden befreit. Wer

zu seinem Volk gehört, worin die Sünden bestehen und wie die Rettung, die Heilung oder Erlösung erfolgt (das griechische Verb heißt *σώσαι*),¹ wird sich durch das »Buch« des Evangelisten herausstellen – weil es die Frage beantwortet, wer Jesus ist, »der Sohn Davids, der Sohn Abrahams« (Mt 1,1). Der Auftrag des Engels ist eine Verheißung; dass Joseph, der Gerechte (Mt 1,18),² ihm folgt (Mt 1,25), markiert den irreversiblen Beginn ihrer Erfüllung.

Mit dem Matthäusevangelium ist im kanonischen Prozess der Name Jesu samt seiner Deutung an den Anfang des gesamten Neuen Testaments zu stehen gekommen. Die theologische Programmatik ist unübersehbar. Das Engelswort ist jüdisch geprägt und christologisch aufgeladen; es bildet eine Schnittstelle zur Heiligen Schrift Israels und stößt eine Geschichte an, die eschatologische Dimensionen in der Spannung von Heilszukunft und Heilsgegenwart gewinnt; es verwurzelt in der Nachfolge Jesu die Heilsendung der Kirche, weil überall dort, wo der Name Jesu angerufen wird, ohne lediglich ein Lippenbekenntnis zu sein (Mt 7,21), auch seine Proexistenz als Gottes Rettungsmacht zur Wirkung kommen wird (vgl. Mt 28,18ff).

Was sich bei Matthäus in der Namensgebung verdichtet, tritt im gesamten Neuen Testament als Grundzug der Sendung Jesu hervor: Sie ist Heildienst; von ihm profitieren zuerst seine Jünger; an ihm werden sie aber auch teilhaben, weil zu ihrer Berufung die Vergebung der Sünden gehört (vgl. Mt 18,15–20; Joh 20,22f; Apg 2,38; 3,19 u. ö.). Dass Sünden vergeben werden können, ist im religionsgeschichtlichen Umfeld von Judentum und Christentum höchst strittig. Eine Vergebung, die nicht nur hinwegnimmt, was war, sondern aufnimmt, was in Zukunft sein wird, setzt den einzig-einen Gott voraus und sein eschatologisches Heilshandeln; denn eine Versöhnung, die definitiv mit der Vergangenheit abschließt und ein neues Leben eröffnet, hat die Dimensionen einer neuen Schöpfung, wie Paulus erkannt hat (2Kor 5,17). Im Blickwinkel Jesu Christi erhellt, dass die Vergebung nicht nur höchster göttlicher Heilswille, sondern zugleich tiefste menschliche Anteilnahme ist; die Vergegenwärtigung der Versöhnung im Geist erhellt, dass sie nicht nur eine Entscheidung über die Menschen ist, sondern deren Verwandlung (vgl. 2Kor 6,1ff).

So eindeutig und klar die Option des Urchristentums für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Sündenvergebung ist,³ so wenig selbstverständlich ist sie

¹ Den judenchristlichen Entstehungs- und Rezeptionzusammenhang öffnet B. REP-SCHINSKI, »For He Will Save His People from Their Sins« (Matthew 1:21). A Christology for Christian Jews (CBQ 68, 2006, 248–267).

² Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Josef, der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2 (HBS 55), 2008.

³ Einen Überblick verschafft JAN VAN DER WATT (Hg.), *Salvation in the New Testament. Perspectives in Soteriology* (NT.S 121), 2005.

und so strittig bleibt sie. Interpretationskonflikte und Geltungskontroversen fängt schon das Neue Testament ein. Darf Jesus Sünden vergeben (Mk 2,1–12 parr.)? Ist sein Tod die Entlarvung seines Frevels (Mk 15,29–32) oder die Aufgipfelung seines Heildienstes (Mk 10,45)? Ist seine Auferstehung eine Illusion (Mt 27,64) oder die Offenbarung seiner rettenden Liebe (Röm 8,34) und die Initialzündung der Vergebungsmision durch seine Jünger (Joh 20,22f)? Ist die Umkehrforderung und Vergebungszusage der Jünger (Apg 2,38) eine Anmaßung (Apg 4,15ff) oder die Erfüllung einer Verheißung (Apg 4,23–31)?

Die Exegese und die mit ihr korrespondierende Dogmatik stellen neue Fragen. Hat Jesus Sünden vergeben?⁴ Wie steht sein Leben im Verhältnis zu seinem Sterben und seiner Auferstehung? Welche Beziehung besteht zwischen seinem Heildienst und dem Sendungsauftrag seiner Jünger? Welche Bedeutung verliert oder behält der für das Judentum charakteristische Tempelkult?⁵ In welchen Dimensionen tritt das vor Augen, was die Moderne Schuld und Sünde nennt?⁶ Welche Formen gewinnt⁷ und welche Wirkungen⁸ zeitigt die Vergebung?

In der Diskussion und der Beantwortung dieser Fragen zeichnet sich ab, welche Orientierung aus dem Neuen Testament, das im Rahmen der gesamten Heiligen Schrift gelesen wird, für die theologische Klärung des Begriffs der Sünde und der Vergebung gewonnen werden kann, für die glaubwürdige Vermittlung des Evangeliums und für die freudige Feier der Versöhnung, aber auch für die Weitergabe der empfangenen Vergebung im persönlichen Miteinander, im kirchlichen Leben und in der sozialen Friedensarbeit.

⁴ Pro: O. HOFIUS, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b (JBTh 9, 1994, 125–143); contra: R. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von G. THEISSEN (FRLANT 29), (1921) 1979, 12ff; offener urteilen: G. THEISSEN / A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 1996, 459f.

⁵ Vgl. J. MAIER, Jüdisches Grundempfinden von Sünde und Erlösung in frühjüdischer Zeit (in: H. FRANKEMÖLLE [Hg.], Sünde und Erlösung im Neuen Testament [QD 161], 1996, 53–75). Eine Vermittlung versucht CH. H. SUNG, Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum (WUNT II/57), 1993.

⁶ Vgl. H.-P. GROSSHANS u. a. (Hg.), Schuld und Vergebung. FS M. Beintker, 2017.

⁷ P. FIEDLER, Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition (in: FRANKEMÖLLE [s. Anm. 5], 76–91), urteilt, Jesus habe nicht die Autorität Gottes beansprucht, sondern lediglich »versichert[e]«, Sünder dürften »sich von Gott angenommen wissen«, und einige Sünder hätten geglaubt, »daß er die Autorität besaß, sie der Vergebung Gottes zu vergewissern« (aaO 88).

⁸ Hier ist der Ort der Debatte über *simul justus et peccator*; vgl. TH. SCHNEIDER / G. WENZ (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen 11), 2001.

2. Die Vielfalt der Aspekte – und die Aufgabe, sie zu bestimmen

Das Neue Testament gibt auf die Heilsfrage eine vielstimmige, keine einstimmige Antwort.⁹ Die Polyphonie ist keine Kakophonie, weil der Grundton – der gute Name Jesu lässt sie anklingen – Gottes Vergebung ist, die im Glauben empfangen, gefeiert und weitergegeben wird. Die Melodie der Gnade ist nicht homophon, weil Gottes Vergebung schöpferisch ist, reich an Wirkungen und Ausdrucksformen, an Erfahrungs- und Reflexionsweisen. Die Vielfalt lässt sich exegetisch bestimmen und theologisch verstehen: als Pluralität der Gattungen, der Bilder und Begriffe, der Personen und der Positionen wie der von ihnen aus geöffneten Perspektiven.

a) Die Vielfalt der Gattungen

Die Vielfalt der theologischen Aspekte in der Verkündigung und Praxis der Sündenvergebung wird in einem breiten Spektrum an Gattungen eingefangen, die das Evangelium ertönen lassen: von den expliziten Vergebungsworten Jesu (Mk 2,5 parr.; Lk 7,48) bis zum österlichen Sendungsauftrag an seine Jünger (Joh 20,22f), von vielen Gleichnissen (Lk 15,11–32 u. ö.) und den prophetischen Zeichen der Sündergastmähler (Mk 2,15ff parr.; Lk 15 u. ö.) bis zu den Rechtfertigungsdebatten der Paulustradition (Gal 2 u. ö.), von Gebeten, Liedern und Psalmen (Kol 1,15–20 u. ö.) bis zu Gemeindeordnungen (Mt 18), von der Passionsgeschichte mit dem Letzen Abendmahl (Mt 26,28) und der Fußwaschung (Joh 13) über die Osterbotschaft (Joh 21,15ff) bis zur Parusieerwartung, die mit dem Jüngsten Gericht die Möglichkeit einer letzten Verurteilung und Freisprechung eröffnet sieht (Mt 25,31–46). Die Feier der Taufe ist ebenso mit der Ver-

⁹ Die Vergebung der Sünden ist ein zentrales Thema in allen Arbeiten zur Theologie des Neuen Testaments; vgl. B. S. CHILDS, *Die Theologie der einen Bibel*. Bd. 1: Grundstrukturen. Bd. 2: Hauptthemen, (zuerst engl. 1992) 1996, Bd. 2, 170–223 (rechtfertigungssoziologisch im Rahmen der Bundestheologie); P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. Bd. 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Der Kanon und seine Auslegung, (1992) ²1997/1999, Bd. 1, 190–194. 310–348; Bd. 2, 96f (versöhnungstheologisch, konzentriert auf Jesu Tod); F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. Bd. 2: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, 2002 (³2011), Bd. 2, 373–412 (christologisch); U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Bde., 6 Teilbde., 2005–2017, Bd. II/1, 190–195 (mit Blick auf die irdische Sendung Jesu). 230–249 (sühnetheologisch); U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB), ³2016 (als durchlaufende Kategorie in zahlreichen Varianten von Jesus bis zur Johannesoffenbarung).

gebung der Sünden verbunden (Apg 2,38; 5,31; 10,43; 1 Kor 6,11; Kol 2,13; Eph 4,32) wie die Feier der Eucharistie (Mt 26,28), die Salbung von Kranken (Jak 5,14f) ebenso wie die Bekehrung von Sündern (Jak 5,20).

An keiner Stelle findet sich eine umfassende Darlegung, die das Thema erschöpfte; die Fülle der Texte lotet vielmehr die Unerschöpflichkeit der Verheilung aus, dass Gott durch Jesus ein für alle Mal die Sünde besiegt hat und dass deshalb eine Vergebung der Sünden möglich ist, die nicht den *status quo ante* wiederherstellt, sondern die Neuheit des ewigen Lebens antizipiert. In der Auslegung muss die Gattung berücksichtigt werden: Ein Gleichnis ist kein Dogma, ein Gebet keine Abhandlung, ein öffentliches Gastmahl nicht die Eucharistie. Die Vielfalt zeigt, dass Vergebung nicht nur diskutiert, sondern gewährt sein will, nicht nur erfahren, sondern auch erkannt, nicht nur erbeten, sondern auch gefeiert. In diesen Spannungsbögen kommt die Frohe Botschaft bei den Menschen an; um dieser Vergegenwärtigung willen ist Theologie zu treiben.

b) Die Vielfalt der Bilder und Begriffe

Die Vielfalt der Aspekte zeigt sich auch in der Fülle der Bilder und der Begriffe, die der Versöhnungsbotschaft Inhalt und Farbe, Tiefe und Weite geben.¹⁰ Von der Sünde (Joh 1,29 u. ö.: ἁμαρτία) und den Sünden (Mk 2,5 parr. u. ö.: ἁμαρτίαι) handeln die neutestamentlichen Texte, von Übertretungen (Röm 2,23; 4,15 u. ö.: παράβασις) und Verfehlungen (Röm 4,25 u. ö.: παραπτώματα), vom Unrecht (Röm 3,5 u. ö.: ἀδικία) und vom Bösen (Mt 6,13 u. ö.: πονηρός), auf der Gegenseite von Rettung (Mt 1,21 u. ö.: σῶζω), Erlösung (1 Kor 1,30 u. ö.: ἀπολύτρωσις), Reinigung (2 Kor 7,1; Eph 5,26: καθαρίζω), Heilung (Mt 13,15; Joh 12,40 [Jes 6,10^{LXX}]; Jak 5,16: ἰάομαι), Heiligung (1 Kor 6,11 u. ö.: ἀγιάζω), Rechtfertigung (1 Kor 6,11 u. ö.: δικαιοῦν), Vergebung (Mt 18,21 u. ö.: ἀφίεμι) und Versöhnung (2 Kor 5,18 u. ö.: καταλλάσσω). Die Therapie einer Krankheit wird vor Augen gestellt (Mk 2,17 parr.) und die Auferstehung von den Toten (Röm 6,1–11), der Nachlass einer Schuld (Mt 6,12: ἄφεσις), das Verhüllen einer Blöße (1 Petr 4,8; Jak 5,20; Spr 10,12) und das Abwaschen von Schmutz (1 Kor 6,11: ἀπελούομαι; vgl. Eph 5,26: λουτρόν), das Opferlamm, das die Sünde wegträgt (Joh 1,29) und der Philanthrop, der einen Sklaven freikauf (Mk 10,45 parr.), der Anwalt, der sich für einen Angeklagten einsetzt (Röm 8,31–38), und der Richter, der einen

¹⁰ Den Blick öffnet H.-J. KLAUCK, Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament (in: FRANKEMÖLLE [s. Anm. 5], 18–52).

Menschen freispricht (Röm 8,1), aber auch der Priester, der ein Opfer als Sühne darbringt (Hebr 9,11–28).¹¹

Keines dieser Bilder und keiner dieser Begriffe kann alle Aspekte des Heilsgeschehens erfassen; jedes und jeder hat aber seine eigene Perspektive. Auf der dunklen Seite wird teils eher der Verstoß gegen Gottes Gebot reflektiert, teils eher die Macht eines Unheils, das weit über persönliches Versagen hinausgeht, teils die schlimme Missetat, die zum Himmel schreit, teils das miese Lavieren, das harmlos scheint, aber in Abgründe blicken lässt, teils die Heuchelei, teils die Blasphemie. Auf der hellen Seite wird einmal die Abkehr vom Schlechten erhellt, die Befreiung, die Entfesselung, einmal die Heilung der Wunden und die Erneuerung des Menschen, einmal die Überwindung einer schlimmen Vergangenheit, einmal die Vermittlung einer heilsamen Gegenwart, einmal die Eröffnung einer guten Zukunft, die immer das Beste noch vor sich hat. Es ist weder sinnvoll noch möglich, die einzelnen Bilder und Begriffe gegeneinander auszuspielen; sie finden sich nach-, neben- und miteinander in denselben Schriften. Sie lassen sich auch nicht distinkt auf verschiedene Konstellationen von Sünde und Vergebung verteilen, sondern erscheinen in wechselseitigen Spiegelungen und Brechungen, so dass sie im Detail das Ganze aufleuchten lassen und das Ganze in vielen Details.

c) Die Vielfalt der Personen

Die Vielfalt der Aspekte zeigt sich überdies in der Vielzahl der Personen. Im Neuen Testament wird nicht nur Jesus mit der Sündenvergebung verbunden, sondern auch, als sein Vorläufer, Johannes der Täufer (Mk 1,4 parr.), sowie, als seine Nachfolger, die Apostel und Zeugen: Petrus (Apg 2,36; 3,18 u. ö.) und Paulus, die Zwölf (Joh 20,22f) und die ganze Jüngergemeinde (Mt 18). Der Hebräerbrief reflektiert, dass die Einrichtung des Jerusalemer Tempels und des levitischen Priestertums im Kern nichts anderem als der Sündenvergebung dient (Hebr 9,1–10) – wenngleich sie nie und nimmer ein für alle Mal die Sünde zu vergeben vermag (was auch kein alttestamentlicher Text behauptet).¹² Nach der Bergpredigt fordert Jesus, die Versöhnung mit dem Bruder oder der Schwester, die Unrecht getan haben, zu suchen, bevor das Opfer am Altar dargebracht wird

¹¹ Vgl. K. BACKHAUS, *Der neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA 20), 1996, 181–207.

¹² Vgl. A. VANHOYE, *L'Épître aux Hébreux. Un pretre différent* (Rhétorique semitique 7), 2010, 133–257. Der Autor entwickelt im Zuge einer Strukturanalyse des Hebräerbriefes eine typologische Opfertheologie, die christozentrisch orientiert ist.

(Mt 5,21–26), wobei ersichtlich nicht kultische, sondern persönliche Vergebung im Blick steht.¹³ Zum Vaterunser gehört die Bitte um die Vergebung der Sünden – gesprochen von den Jüngern und allen, die ihrerseits zur Vergebung der Sünden bereit sind (Mk 6,12 par. Lk 11,4).

Die Fülle der Personen ist im Neuen Testament christologisch zentriert – sei es im Blick der Evangelien auf Jesu Leben, Tod und Auferstehung, sei es im Blick der Briefe auf den Gekreuzigten und Erhöhten. Die Christozentrik begründet aber kein Monopol, sondern eine Partizipation. Der Täufer agiert, den Evangelien zufolge, im Vorfeld jenes Stärkeren, der nicht mit Wasser, sondern mit dem Geist taufen wird (Mk 1,8 parr.); die Jünger partizipieren an der *exousia* Jesu, weil er sie bevollmächtigt und sendet. Deshalb vergeben sie Sünden nicht im eigenen, sondern in Jesu Namen. Zwar fehlt das Motiv in den vorösterlichen Aussendungsreden (Mk 6,6b–13 par. Lk 9,1–6; Mt 10,5–15 par. Lk 10,4–12). Aber zum einen gehört nach allen Synoptikern die wechselseitige Vergebung zum Kern ihres Miteinanders (Mk 11,25 par. Mt 21,22; Mt 18), nach der Bergpredigt und der Feldrede erreicht sie sogar die Feinde (Mt 5,38–48 par. Lk 6,27–36; Mt 6,14f.), während das wechselseitige Richten, das den Stab über einen anderen Menschen bricht, mit Verweis auf das Richteramt Gottes untersagt wird (Mt 7,1–5 par. Lk 6,37–42). Nach Lukas und Johannes gehört die Vergebung der Sünden explizit zum Sendungsauftrag des Auferstandenen (Lk 20,47; Joh 20,23f); nach Matthäus ist sie im Taufauftrag einbeschlossen (Mt 28,19f). In der Vergebung von Sünden durch diejenigen, die der von den Toten auferweckte Jesus selbst gesandt hat, geschieht an der empfindlichsten Stelle des Heilsgeschehens jene Vergegenwärtigung des Evangeliums, ohne die es für Menschen keine Rettung in Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes gäbe.

Da Gottes- und Nächstenliebe zusammengehören (Mk 12,28–34 parr.), muss die Vollmacht, Sünden zu vergeben, dem Sozialverhalten entsprechen, ohne dass die Nachfolge moralisch heroisiert werden könnte. Deshalb muss die Bitte um Vergebung durch die Bereitschaft zur Vergebung verifiziert sein, um glaubwürdig sein zu können (Mt 6,12 par. Lk 11,4; vgl. Mt 6,14f), und der Empfang der Vergebung zur Praxis der Vergebung führen, wie das Gleichnis von unbarmherzigen Schuldner vor Augen stellt, nicht ohne mit der quantitativen Differenz zwischen zehntausend Talenten und hundert Denaren die qualitative Differenz zwischen der Heilsgabe Gottes und der moralischen Verpflichtung eines Menschen zu markieren (Mt 18,23–35).¹⁴

¹³ Vgl. P. WICK, Die erste Antithese (Mt 5,21–26). Eine Pilgerpredigt (ThZ 52, 1996, 236–242).

¹⁴ Vgl. H. ROOSE, Das Aufleben der Schuld und das Aufheben des Schuldenerlasses (Vom unbarmherzigen Knecht) Mt 18,23–35 (in: R. ZIMMERMANN u. a. [Hg.], Kompendium der Gleichnisse Jesu, 2007, 445–460).

Die christologische Zentrierung ist das Ergebnis einer Glaubenshermeneutik, die im Kern von der Erinnerung an das Heilswirken Jesu selbst geprägt ist, wie es im Licht des Osterglaubens aufscheint. Explizite und implizite Sündenvergebung sind in der synoptischen und der johanneischen Tradition, später angereichert durch die Erzählung von der Rettung der Ehebrecherin vor der Todesstrafe (Joh 8,1–11), so breit gestreut und so tief verwurzelt, dass es merkwürdig wäre, wenn hier nicht das Wirken Jesu selbst Eindruck hinterlassen hätte. Dass gleichwohl die Auferweckung Jesu den kirchlichen Heildienst der Sündenvergebung begründet, hält fest, dass es gerade der Tod ist, in dem Jesus seine Diakonie vollendet (Mk 10,45 parr.).

d) Die Vielfalt der Positionen und Perspektiven

Die Vielfalt der Aspekte formt sich schließlich in der Vielfalt der Positionen und Perspektiven, die in den neutestamentlichen Schriften gesammelt worden sind. Auf diese Differenzen, die teils als Divergenzen betrachtet werden, konzentriert sich meist die kritische Exegese, die theologische Ambitionen hat, ebenso wie die kritische Dogmatik, die schriftgemäß arbeiten will. Die notwendigen Unterscheidungen basieren freilich auf basalen Gemeinsamkeiten. Es gibt keine neutestamentliche Schrift, die nicht vom Problem der Sünde und des Unrechts bewegt würde; es gibt auch keine, die an der Möglichkeit der Vergebung verzweifelte, wiewohl der Hebräerbrief mit dem Ausschluss einer zweiten Buße für Apostaten eine Grenze streift (Hebr 6,4ff),¹⁵ was Luthers vorsichtige Distanzierung begründet hat, und obgleich die »Sünde wider den Heiligen Geist« (Mk 3,28f parr.) wie die Todsünde nach 1Joh 5,16 festhalten, dass die Vergebung eine Voraussetzung hat: die Heiligkeit des lebendigen Gottes, die zu lästern und zerstören zu wollen eine Vergebung zur Absurdität verdammt.¹⁶

Aber es gibt durchaus unterschiedliche Ansätze und Akzente, Konzepte und Kontexte. Matthäus rekonstruiert aus der Erinnerung an Jesus eine Theologie der Gerechtigkeit, die der Barmherzigkeit Gottes ihren Ort in Gottes Verheißung gibt und die Verantwortung der Jünger für die Erfüllung des Gesetzes nicht in schönen Reden, sondern in guten Werken betont (Mt 7,21), die dem

¹⁵ Vgl. I. GOLDHAHN-MÜLLER, Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jahrhundert bis Tertullian (GThA 39), 1999, 75–114.

¹⁶ Zur Frage vergebbarer und unvergebbarer Sünden im Neuen Testament vgl. U. SCHNELLE, Die Johannesbriefe (ThHK 17), 2010, 179f.

Glauben Ausdruck verleihen.¹⁷ Lukas hat in seinem Evangelium die langen Wege nachgezeichnet, die Jesus geht, um die Verlorenen zu suchen und zu retten, die umkehren und ein neues Leben führen dürfen (Lk 19,10), während er in der Apostelgeschichte genau diese Dynamik des Heilsweges weiterverfolgt, die sich entwickelt, nachdem Jesus die Jünger neu zur Verkündigung des Evangeliums berufen hat, weil der Heilige Geist ihnen Sprache verleiht (Apg 1,8).¹⁸ Johannes hat die Krise beschrieben, die Gott durch die Sendung seines geliebten Sohnes in der Welt auslöst, um sie zu retten (Joh 3,16), so dass diejenigen, die »aus Wasser und Geist« wiedergeboren werden (Joh 3,3,5), an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn teilhaben können (Joh 17).¹⁹

Paulus entwirft einen ganzen Kosmos soteriologischer Konzepte, die in hohem Maße interferieren und zugleich mit den Gemeinden interagieren. Der Erste Thessalonicherbrief schaut auf die Rettung der Gläubigen im kommenden Zorngericht Gottes, die jetzt schon verheißen ist (1Thess 1,9f).²⁰ Der Erste Korintherbrief entwickelt die Theologie des Kreuzes und der Auferweckung als Grundlage einer Konformität mit Christus, die der Versöhnung gewiss werden lässt (1Kor 2,16),²¹ um in Glaube, Hoffnung und Liebe Gestalt zu gewinnen (1Kor 13,13).²² Der Zweite Korintherbrief schreibt eine Theologie der Versöhnung, die nicht einem Interessenausgleich, sondern einer Friedensinitiative Gottes selbst geschuldet ist (2Kor 5,1–21).²³ Die Rechtfertigungslehre, die hier

¹⁷ Diesen Ansatz entwickelt gegen die Alternative von Indikativ und Imperativ D. MARGUERAT, *Indicatif du salut et impératif éthique selon Matthieu: Une alternative?* (in: D. P. SENIOR [Hg.], *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* [BETHL 243], 2011, 241–261).

¹⁸ Die bekannte Theologie des Weges hat soteriologisch und ethisch rekonstruiert: L. BORMANN, *Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium* (StUNT 24), 2001.

¹⁹ Zur Begründung der Teilhabe in der Patrozentrisk Jesu selbst vgl. die neue Strukturbestimmung der johanneischen Offenbarungstheologie durch PH. VAN DEN HEED, *Der Exeget Gottes. Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie* (HBS 86), 2017.

²⁰ Das Verhältnis von Gericht und Heil mit der Konsequenz für enge Beziehung zwischen Soteriologie und Ethik bestimmt M. KONRADT, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1Kor* (BZNW 117), 2003.

²¹ Auf die identitätsbildende Kraft des Seins »in Christus« achtet CH. W. STRÜDER, *Paulus und die Gesinnung Christi. Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1Kor 1–4* (BETHL 190), 2005.

²² Vgl. TH. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie* (SBS 150), 1992, 139–144.

²³ Vgl. TH. SCHMELLER, *Der Zweite Brief an die Korinther I* (EKK VIII/1), 2010, 306–340.

durchschimmert, rückt im Philipper-, im Galater- und im Römerbrief nach vorn; sie erlaubt es, einerseits in größter Schärfe zu analysieren, was jene Sünde ist, die der Vergebung bedarf, und andererseits im umfassender Sicht die prägende Kraft des Glaubens zu entdecken, der sich nicht auf »Werke des Gesetzes« stützt, um »in der Liebe wirksam« zu werden (Gal 5,6).²⁴

Die Briefe in der Paulusschule weiten zum einen die Versöhnungstheologie ins Kosmische (Kol 1,15–20)²⁵ und Heilsgeschichtliche (Eph 2,11–22);²⁶ zum anderen bauen sie jene Strukturen der Kirche auf, die der Versöhnung mit Gott nachhaltige Erneuerung verleihen sollen (1Tim 2,3–7; 3,14–16; 2Tim 1,11–13; Tit 2,11–15).²⁷ Der Brief an die Hebräer hebt von den Sünden, die immer wieder neu im Kult vergeben werden müssen, die Sünde ab, die ein für alle Mal durch Jesus Christus selbst vergeben worden ist (Hebr 9,26 u. ö.). Beim Blick auf die katholischen Briefe und die Johannesoffenbarung ließe sich das Spektrum noch einmal erweitern. Während der Erste Petrusbrief eine mit dem *Corpus Paulinum* hoch kompatible Soteriologie der Gnade erkennen lässt (1Petr 5,12), die Freiheit als Knechtschaft Gottes zum Tun des Guten versteht (1Petr 2,16), warnt der Jakobusbrief vor einem Glauben, der nur Bekenntnis, nicht aber Praxis wäre, die in solidarischer Unterstützung der Armen das »vollkommene Gesetz der Freiheit« erfüllt (Jak 2).²⁸

Die Breite des Spektrums lässt die Bedeutung des Themas erkennen und die Notwendigkeit, den Grundansatz mit der Fülle der Lebenssituationen zu verbinden, in denen die Heilsbotschaft ankommen soll, um Menschen zu überzeugen und zu verändern, so dass sie in der Gemeinschaft des Glaubens zusammenfinden und ihren Dienst an den anderen zu leisten vermögen.

²⁴ Vgl. M. A. SEIFRIED, Christ, our Righteousness. Paul's theology of justification (New Studies in Biblical Theology 9), 2000, 133–139 (»Faith as obedience in the Gospel«).

²⁵ Vgl. G. H. VON KOOTEN, Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a new Synopsis of the Greek Texts (WUNT II/171), 2003, 112–121.

²⁶ Vgl. A. CH. MAYER, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (WUNT II/150), 2002, 57–61.

²⁷ Vgl. (mit Hinweis auf die starken Ambivalenzen einer Entwicklung, die für ihn weit ins 2. Jh. führt) M. THEOBALD, Das »Kirchliche Amt« – kein Grund für Kirchenspaltung. Oder wie wir die paulinische Briefsammlung lesen sollten: von hinten (Pastoralbriefe) oder von vorne her (Römerbrief)? Historisch-kritisch oder kanonisch? (in: U. LUZ / TH. SÖDING / S. VOLLENWEIDER [Hg.], Exegese – ökumenisch engagiert. Der EKK in der Diskussion über 500 Jahr Reformation, 2016, 119–128).

²⁸ Vgl. R. BAUCKHAM, Wisdom of James? Disciple of Jesus the Sage, 1999, 102ff (der hier eine Verwandtschaft mit Jesus erkennt).

3. Die Vermittlung der Vielfalt – und das Problem, sie zu erkennen

Die soteriologischen Perspektiven des Neuen Testaments öffnen sich deshalb, weil es, später zum zweiten Teil der Heiligen Schrift geworden, das Evangelium Gottes bezeugt, werde es auf die Nähe der Gottesherrschaft bezogen, wie in der synoptischen Tradition (Mk 1,15 par. Mt 4,17; Mt 10,7 par. Lk 10,9.11), oder auf Tod und Auferstehung, wie bei Paulus (1 Kor 15,1–5 u. ö.), oder auf das ewige Leben, wie im Johannesevangelium (Joh 3,16.36 u. ö.). In der Spannung zwischen dem geschriebenen Text und dem lebendigen Geist Gottes, der die Vergebung der Sünden bewirkt (Joh 20,22f), ergibt sich beides: die hermeneutische Notwendigkeit, die Breite der neutestamentlichen Überlieferung in soteriologischer Perspektive zu reflektieren, und die hermeneutische Aufgabe, diese Heilsperspektive in der Vielfalt der Aspekte zu konkretisieren, die im Neuen Testament sichtbar gemacht werden, so dass deren spezifische Positionen und Perspektiven bestimmt werden können.

Das hermeneutische Problem besteht darin, dass zwischen den verschiedenen Soteriologien, die das Neue Testament speichert, nicht nur Unterschiede, sondern in Teilen auch Gegensätze gesehen werden, so bekanntlich oft zwischen Paulus und Jakobus,²⁹ teils auch zwischen Paulus und Matthäus.³⁰ Die Bewertungsunterschiede werden im Kern von Martin Luther vorgegeben, der in seinen Vorreden zum Neuen Testament nicht nur den Jakobusbrief als »stroherne Epistel« in die Ecke stellen wollte,³¹ sondern auch freimütig erklärte, »das Evangelium des Johannes« sei »das einzige, schöne, rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit, weit vorzuziehen«, wie auch »des Paulus und Petrus Briefe weit den drei Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas« vorzuziehen seien.³² Das Konzil von Trient hingegen stützt im Rechtfertigungs-

²⁹ Vgl. M. HENGEL, Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III (WUNT 141), 2001, 510–548.

³⁰ So CH. LANDMESSER, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13 (WUNT 133), 2001 (der aaO 141–149 eine sekundäre Konditionierung des Heiles meint beobachten zu müssen). U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1), 1985, 69f, urteilte, Matthäus hätte im galatischen Streit wohl auf der Seite der Paulusgegner gestanden. In der Neubearbeitung (²2002) fehlt diese Überlegung; die Begründung liefert er in: DERS., Exegetische Aufsätze (WUNT 357), 2016, 390f.

³¹ WA.DB 6; 10,33f: »eyn rechte stroern Epistel«. Vgl. auch Vorrede auf die Episteln Sankt Jakobi und Judas, 1522 (WA.DB 7; 384–386).

³² Das Neue Testament Deutsch. 1522. Vorrede (WA.DB 6; 10,25–28): »ist Johannis Euangelion das eynige zartte recht hewbt Euangelion und den andern dreyen weyt weyt fur zu zihen und hoher zu heben, Also auch Sanct Paulus und Petrus Epistelln, weyt uber die drey Euangelia Matthei, Marci und Luce furgehen«.

traktat seine große Erzählung, wie ein Mensch zum Glauben und dann in die katholische Kirche mit ihren Sakramenten gelangt, um in der empfangenen Gnade zu wachsen, umstandslos sowohl auf Paulus und Johannes als auch auf Matthäus und Jakobus.³³

Die moderne evangelische Theologie transformiert die theologische Kritik Luthers hermeneutisch, indem sie einen »Kanon im Kanon«³⁴ oder eine »Mitte der Schrift« definiert,³⁵ durchweg von der paulinischen Rechtfertigungslehre bestimmt, während die moderne katholische Theologie eher zum Modell von Spannungspolen findet, das Einheit stiften soll.³⁶ Beide Konzepte werfen tiefgreifende Probleme auf, weil sie das neutestamentliche Zeugnis entweder zu reduzieren oder zu harmonisieren drohen; sie machen aber auf die Notwendigkeit einer theologischen Urteilsbildung aufmerksam, die an den entscheidenden Stellen erfolgen muss, wenn das Neue Testament nicht nur ein Sammelbecken von Möglichkeiten, sondern auch eine Richtschnur christlicher Theologie sein soll.

a) Die Horizonte des Heilsgeschehens

Die Vergebung der Sünden ist ein zentrales Ereignis des neutestamentlichen Heilsgeschehens, aber bei weitem nicht das einzige. Sie hat einen Kontext, der ihre Bedeutung mitbestimmt, so wie sie ihrerseits dem gesamten Heilshandeln Gottes einen Stempel aufdrückt.

Jesus vergibt den Evangelien zufolge nicht nur Sünden; er treibt auch Dämonen aus und heilt Krankheiten; er öffnet die Augen für die Nähe der Gottesherrschaft; er beruft in die Gemeinschaft der Nachfolge, er preist die Armen selig und hilft denen, die Not leiden, weil er barmherzig ist. So geht es nach der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen in der Urkirche weiter, weil der Heilige Geist die Fähigkeit verschafft, in Wort und Tat das Evangelium zu verkünden, und weil das Ethos der Nachfolge die Chancen zu nutzen anhält.

³³ Vgl. P. WALTER, Schriftverständnis und Schriftauslegung auf dem Konzil von Trient (in: W. DAMBERG / U. GAUSE / I. KARLE / Th. SÖDING [Hg.], Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche, 2015, 83–95).

³⁴ E. KÄSEMANN (Hg.), Das Neue Testament als Kanon, 1970, 405 (Zusammenfassung).

³⁵ W. SCHRAGE, Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion (in: J. FRIEDRICH u. a. [Hg.], Rechtfertigung. FS E. Käsemann, 1976, 415–437).

³⁶ F. MUSSNER, Petrus und Paulus – Pole der Einheit (QD 76), 1976. Konfliktfreudiger sind manche Beiträge in: M. EBNER / G. HÄFNER / K. HUBER (Hg.), Kontroverse Stimmen im Kanon (QD 279), 2016.

Zwischen der Sündenvergebung und den vielfältigen anderen Heildiensten gibt es enge Verflechtungen. Denn zum einen macht Sünde krank (vgl. Mk 2,1–12 parr.); sie tötet sogar, wie Paulus hervorgehoben hat (Röm 3,12–21; 5,12–23 u. ö.), so zynisch der Umkehrschluss von einer Krankheit auf eine Sünde ist, wie Jesus nach dem Johannesevangelium seinen Jüngern angesichts des Blindgeborenen vor Augen führt (Joh 9,1ff). Zum anderen sind diejenigen, die sündigen, in den Augen Jesu nicht Monster, sondern Menschen, die zwar auf Kosten anderer leben und deshalb verurteilt, aufgehalten und verändert werden müssen, aber auch Opfer ihrer selbst oder der Verhältnisse und deshalb im Bild verrirrter (Mt 18,12ff.) und verloreener Schafe (Mt 10,6; 15,23; Lk 15,4–7; vgl. Mk 6,34 par. Mt 9,36) eingefangen werden können. Am tiefsten hat Paulus in Röm 7 analysiert, wie der Sünder ein betrogener Betrüger wird, der sich selbst verfehlt, indem er andere ausnutzt – unabhängig davon ob der Apostel dem »Ich« des angefochtenen Christenmenschen Stimme leiht oder Adam zu Wort kommen lässt.³⁷ Weil Sünder Gott verachten, das Recht beugen und anderen Menschen Leid zufügen, müssen sie zur Rechenschaft gezogen werden, was der neutestamentlichen Gerichtsbotschaft reichlich Stoff bietet.³⁸ Weil sie aber Menschen bleiben, auch wenn sie unmenschlich handeln, verdienen sie Barmherzigkeit, wie auf andere Weise die Leidenden, die Kranken, die Besessenen auch – am besten so, dass ihre Not nachhaltig behoben wird.

Innerhalb des Heildienstes Jesu und seiner Kirche kommt aber der Vergabe der Sünden eine spezifische Bedeutung zu. Denn wie immer der Begriff weiter definiert werden kann, ist Sünde Feindschaft mit Gott, die zum Zerwürfnis mit anderen Menschen und mit sich selbst führt. Deshalb ist – wie Paulus es im Römerbrief formuliert – nicht weniger als Gottes totenerweckende Macht (Röm 4,17), seine Feindesliebe (Röm 5,5ff) gefragt, um die Menschen mit Gott zu versöhnen (2Kor 5,11–21); und da Gott die Sünde hinwegnimmt, ohne die Opfer des Bösen zu übergehen, geschieht die Versöhnung durch den Kreuzestod, den Jesus »für uns« erlitten hat, um den Fluch, den das Gesetz über jeden Täter verhängt, in den Segen der Gotteskindschaft zu verwandeln (Gal 3,13f mit Rekurs auf Dtn 21,23). Bei den Synoptikern ruft Johannes der Täufer schon vor dem Kommen Jesu die Sünden als das eigentliche Problem der Kinder Israels auf, das Gott lösen wird (Mk 1,4 parr.); nach Johannes ist sein erstes Glaubenszeugnis, dass Jesus das »Lamm Gottes« ist, das die »Sünde der

³⁷ Zur Diskussion vgl. M. WOLTER, *Der Brief an die Römer I* (EKK V/1), 2014, 426f. 465ff.

³⁸ Auch bei Paulus; vgl. CH. STETTLER, *Das Endgericht bei Paulus. Framesemantische und exegetische Studien zur paulinischen Eschatologie und Soteriologie* (WUNT 371), 2017.

Welt« hinwegträgt (Joh 1,29).³⁹ Im Ersten Johannesbrief ist die Vergebung der Sünden das erste große Thema, das erörtert wird, weil alles davon abhängt, dass die Christen nicht nur mit ihrer Vergangenheit abgeschlossen haben, sondern auch in der Gegenwart Gottes- und Bruderliebe vereinen (1Joh 1,5–2,2).

Von der Vergebung der Sünden kann, vom Neuen Testament aus geurteilt, nicht gesprochen werden, ohne dass von der umfassenden Überwindung aller Not und Bedrängnis gesprochen wird, die Jesus für das vollkommene Reich Gottes verheißt, aber *hic et nunc* schon spüren lassen will. Eine Engführung der Heilsbotschaft auf die Vergebung der Sünden wäre deshalb verfehlt. Aber die Zusage der Vergebung ist die heilsnotwendige Verdichtung des Evangeliums. Ohne sie gehörte die Frohe Botschaft zu den *fake news*.

Der Kontext des Evangeliums bestimmt den Stellenwert: Das Neue Testament ist nicht geschrieben worden, damit man Sünden oder die Sünde besser kennenlernen kann, sondern damit man zu glauben vermag, dass Vergebung geschieht. Das Neue Testament leuchtet das Dunkel der Sünde und die Schatten der Sünden aus – mit dem Licht des Evangeliums. Das Nachdenken, das Erschrecken darüber, was Sünde ist und wie weh Sünden tun, zielt nicht auf Verzweiflung, sondern auf Versöhnung, weil es von denen erfahren und vorangetrieben wird, die sich der Freiheit Gottes erfreuen und in ihr die Kraft zur Analyse, zum Bekenntnis, zur Vergebung aufbringen können. Wenn Petrus von Jesus hört, nicht »bis zu siebenmal«, sondern »bis zu siebenmal siebenmal« dem Sünder vergeben zu sollen (Mt 18,21f), soll ihm deutlich werden, dass sein ganzes Wirken von der Vergebung der Sünden geprägt sein soll. Wenn die Synoptiker nur ein- oder zweimal explizit von einer Sündenvergebung durch Jesus sprechen, weist dies darauf hin, dass die Vergebung der Sünden nicht schon das Ganze der biblischen Heilsbotschaft erfasst, sondern eine spezifische Pointe bildet.

b) Die Sünden und die Sünde

Der theologische Begriff, der im Neuen Testament und in seiner Auslegung die größte Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist ἀμαρτία, die Sünde. Sie ist, auch bei Paulus, eng mit den »Übertretungen« und »Verfehlungen« verbunden (Röm 5,12–21; vgl. Kol 2,13; Eph 1,7; 2,1.5), also den willentlichen Verstößen gegen das Gesetz, handele es sich um das geschriebene der Tora oder um das ungeschriebene des Gewissens (Röm 2,12–29). Der Zusammenhang ist essentiell, so

³⁹ Vgl. M. HASITSCHKA, *Befreiung von der Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung* (IthSt 27), 1989, 52–134.

wenig »Werke des Gesetzes« zu rechtfertigen vermögen (Röm 3,28) und so wenig das Unwesen der Sünde sich in Regelverstößen erschöpft (Röm 5,21–21; 7,7–25). Auf das Vaterunser, das mit einem Bild aus der Ökonomie um die Vergebung der Schulden bittet (Mt 6,12), folgt in der Bergpredigt die Beschreibung des Ethos, in dem diese Bitte gesprochen werden kann: Nur diejenigen dürfen darauf bauen, dass Gott ihnen ihre Verfehlungen vergibt, die auch ihrerseits bereit sind, Verfehlungen zu vergeben, die sich andere haben zuschulden kommen lassen (Mt 6,14f); alles weitere bleibt Hoffnung und Fürbitte.

Dass die ἀμαρτία mit Verfehlungen und Übertretungen verbunden wird, zeigt, dass sie keine abstrakte Größe ist, sondern konkretes Fehlverhalten erfasst, für das Menschen Verantwortung übernehmen müssen. Wenn die Übertretungen und Verfehlungen aber als ἀμαρτία als Sünde, angesprochen werden, steht nicht der Regelverstoß als solcher im Blick, sondern die verkehrte Einstellung einer Person, ihre Ungerechtigkeit, oder das abgrundtief Böse, das sich austobt. Die Septuaginta thematisiert mit der ἀμαρτία das verfehltete Gottesverhältnis, das sich in verfehelter Menschlichkeit zeitigt. Dieser Grundbedeutung folgt das Neue Testament. Im Begriff der Sünde, der in nahezu allen neutestamentlichen Schriften belegt ist, kommen die Unmoral und das Ungerechte zum Ausdruck, das die moderne Ethik und Jurisprudenz als »Schuld« versteht, aber in ihrer unlösbaren Verbindung mit dem Ungehorsam gegen Gottes Gebot, so wie auf der anderen Seite sich die Liebe zu Gott in der Liebe zum Nächsten erweist (Mk 12,28–34 parr.).

(1) *Der Plural*

Oft ist im Plural von der Vergebung der »Sünden« die Rede, so beim gläubigen Gelähmten (Mk 2,5 parr.) und bei der Frau, die Jesus die Füße salbt und küsst (Lk 7,48), aber auch beim Namen Jesu (Mt 1,21) und beim Letzten Abendmahl nach Matthäus (Mt 26,28), beim Vaterunser nach Lukas (Lk 11,4), sehr oft in der Apostelgeschichte (Apg 2,38; 3,19; 5,31; 10,43 u. ö.), überdies zuweilen im Corpus Johanneum (Joh 8,24; 9,34; 15,22; 16,8f; 20,23; 1Joh 1,7.9; 2,2.12; 3,5; 4,10) und bei Paulus (Röm 4,7; Ps 32,1; 1Kor 15,3.17; Gal 1,4),⁴⁰ weiter im Hebräer- (Hebr 1,3 u. ö.) und im Ersten Petrusbrief (1Petr 2,24; 3,18; 4,8). Der Plural hat im Fokus der Vergebung den Sinn, dass einzelne Sünden vergeben werden, die nicht in einer dunklen Wolke von Missetaten oder in einem weiten Meer von

⁴⁰ Auf die Sünden von Gläubigen fokussiert sich S. HAGENOW, Heilige Gemeinde – Sündige Christen. Zum Umgang mit postkonversionaler Sünde bei Paulus und in weiteren Texten des Urchristentums (TANZ 54), 2011. Er erkennt eine nur »relative Freiheit von der Sünde« (aaO 204); darin ist das Moment der Neuschöpfung unterbestimmt.

Unheil verschwinden dürfen; in christologischer Hinsicht soll er aber auch signalisieren, dass ausnahmslos alle Sünden vergeben werden können und dass jede einzelne Sünde vergeben wird; die »Sünde wider den Heiligen Geist« ist die Ausnahme, die die Regel bestätigt.

Der Plural nimmt wahr, dass es immer bestimmte Einstellungen und Handlungsweisen sind, unter denen andere Menschen leiden und auch die eigene Seele Schaden nimmt, weil Gott nicht die Ehre gegeben wird. Aber er stellt zugleich fest, dass ein Zusammenhang besteht, eine Verkettung falscher Gedanken, Worte und Werke, von der jede einzelne Fehlhandlung und -haltung mitbestimmt, der aber durch jede neu entsteht – wie es Octavio in Schillers Wallenstein ausdrückt: »Das eben ist der Fluch der bösen Tat, Daß sie, fortzeugend, immer Böses muß gebären« (Die Piccolomini V 1), wie aber auch umgekehrt jede einzelne Sünde als Ausgeburt des Bösen zu betrachten ist.

(2) *Der Singular*

Den abgründigen Zusammenhang zwischen den Sünden erschließt der theologisch ambitionierte Singular »Sünde«. Er sticht bei Paulus hervor, besonders im Römerbrief, ist aber auch im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief sowie bei Jakobus charakteristisch. Der Singular fokussiert in diesen Texten nicht nur eine einzelne Untat, so wie Stephanus es tut, wenn er als Märtyrer betet: »Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an« (Apg 7,60); der Singular entlarvt vielmehr das Unwesen, den Unsinn, das Unrecht des Sündigens selbst.

Paulus verbindet in seiner scharfen Analyse der ἀμαρτία eine Introspektion mit einer Extrapolation. Die Introspektion von Röm 7 lässt das »Begehren«, wie es im 9. und 10. Gebot untersagt wird (Ex 20,17; Dtn 5,19), als Sünde in den Sünden erkennen. Dieses Begehren ist weder mit dem identisch, was die lutherische Tradition *concupiscentia* nennt, noch mit dem, was die tridentinische Tradition nicht als Sünde im eigentlichen Sinn, sondern als *fomes peccati* beurteilt (DH 1515); es ist vielmehr in der Komposition des Dekalogs jenes Gebotspaar, das von den Tatsünden zur inneren Fehleinstellung gelangt, zum tiefen Motiv des Fehlverhaltens.⁴¹ Insbesondere die programmatische Verkürzung: »Du sollst nicht begehren« (Röm 7,7), die allerdings auch für das Fehlurteil verantwortlich ist, der Apostel habe ein gebrochenes Verhältnis zum Selbstbewusstsein und zur Selbstverwirklichung, leistet jene anthropologische Elementarisierung, die sich am besten auf die Genesisgeschichte vom Sündenfall beziehen lässt und damit den Bogen zurück zum Ersten Gebot schlägt (Ex 20,3; Dtn 5,7). Das

⁴¹ Vgl. CH. DOHMEN, Exodus 19–40 (HThKAT), 2004, 126f.

»Begehren« entlarvt den Ungehorsam Adams, von dem im Römerbrief zuvor die Rede war (Röm 5,21–21); nach Gen 3,5 erfolgte die Übertretung des Gebotes, vom Baum der Erkenntnis zu essen, aus dem Willen, wie Gott sein zu wollen; genau diese »Verfehlung« (παράπωμα) macht Paulus in Röm 5,17 namhaft. Hinter der Oberfläche moralischen Fehlverhalten verbirgt sich deshalb in jedem Einzelfall wie im Ganzen eine verkehrte Grundeinstellung zu Gott, die im Wunsch, selbst Gott zu sein, gipfelt, aber genau dadurch sich selbst verfehlt, so dass Entfremdung die Folge ist (Röm 7,15). Selbst der Eifer, das Gebot zu befolgen, kann zum Mittel werden, nicht Gottes, sondern die eigene Gerechtigkeit aufzurichten, wie Paulus im Philipperbrief an sich selbst demonstriert (Phil 3,9).

Die Extrapolation erfolgt – apokalyptisch zugespitzt – mit dem weisheitlichen Konzept von Tun und Ergehen,⁴² dass Fehlverhalten Folgen zeitigt, die beim besten Willen nicht mehr rückgängig gemacht werden können und nicht nur das Opfer, sondern auch den Täter belasten, überdies auf andere ausstrahlen und nicht durch gute Taten samt deren Folgen aufzuwiegen sind, weil sich, wie auch die juristischen und politischen Diskurse zeigen, Schuld nicht aufrechnen lässt und weil im theologischen Gespräch erhellt, dass nur Gott gutmachen kann, was Menschen einander angetan haben. Paulus zieht die tödliche Konsequenz der Sünde aus, die von Adam her alle Adamskinder erfasst; er beschreibt nicht ein Schicksal, dem sich niemand entziehen kann, sondern eine Belastung, die alle Menschen tragen müssen, ohne dass sie sich wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen könnten.

Ohne eine ähnliche Reflexionsdichte zeigen sich im Johannesevangelium verwandte Denkformen. Unglaube und Sünde gehen eine unheilvolle Allianz ein,⁴³ weil, wer Böses getan hat, das Licht scheut (Joh 3,14), das Jesus selbst ist (Joh 8,12), während diejenigen, die Jesus nicht glauben, Unrecht tun, indem sie ihn töten wollen (Joh 8,24), dann aber selbst von der Sünde verklart werden (Joh 8,34), weil sie die Lebensader durchschnitten haben, die sie mit Gott verbindet. Der Erste Johannesbrief hingegen konzentriert sich darauf, dass die Christen selbst immer noch der Unheilmacht der Sünde ausgesetzt sind, was sich im Auseinanderdriften von Gottes- und Bruderliebe ermessen lässt, aber im Gebet zu Gott geheilt werden kann (1Joh 1,5–2,2).⁴⁴ Jakobus ist an dieser

⁴² Die Differenzierungslogiken analysiert S. L. ADAMS, *Wisdom in Transition. Act and Consequence in Second Temple Instructions* (JSJ.Supplement 125), 2008.

⁴³ Vgl. R. METZNER, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122), 2000. Freilich ist Sünde bei Johannes nicht nur Unglaube, sondern auch Fehlverhalten.

⁴⁴ Hier, nicht bei Paulus, sieht einen neutestamentlichen Zugang zum *simul iustus et peccator*, das für das Luthertum prägend ist, U. WILCKENS, *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften* (BZNW 200), 2003, 136–146.

Stelle nicht weit von Paulus entfernt. Einerseits schreibt er: »Jeder wird versucht vom eigenen Begehren, gereizt und verlockt; wenn dann das Begehren schwanger geworden ist, gebiert es Sünde; die Sünde aber, vollendet, gebiert Tod« (Jak 1,14f)⁴⁵. Andererseits dient ihm diese Überlegung nicht dazu, einzelnes Fehlverhalten zu relativieren (vgl. Jak 2,9), sondern zu klassifizieren, um den Täter bei seiner Verantwortung zu behaften: »Wer nun weiß, Gutes zu tun und tut's nicht, dem ist's Sünde« (Jak 4,17) – so, fett gedruckt, die Lutherbibel.⁴⁶

Die Spannungen zwischen Singular und Plural, zwischen Tat und Unheil, zwischen Schuld und Unglaube sind im Neuen Testament signifikant⁴⁷ – nicht nur bei Paulus, sondern in weiten Zonen urchristlicher Theologie. Sie sind in der Sündenerfahrung und Vergebungshoffnung Israels verwurzelt und gewinnen durch den Heildienst Jesu Christi eschatologische Dimensionen, die im Glauben wahrgenommen werden.⁴⁸ In ihnen zeigt sich das Heildrama, dass Gottes Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit vollendet. Jede Soteriologie, die schriftgemäß sein will, muss diese Spannungsbögen aufrechterhalten.

c) Die Dimensionen der Vergebung

Im Evangelium kommt eine Vergebung der Sünden zur Sprache, die mehr als menschliche Großherzigkeit ist, nämlich Gottes Liebe selbst, die nicht unter Vorbehalt, sondern rückhaltlos geschenkt wird. Umgangssprachlich kann man diese Vergebung von einem Verzeihen unterscheiden, das ganz im Sinn Jesu ist, aber nicht die vollen Konsequenzen der Vergebung zu tragen vermag: Menschliches Verzeihen kann weder die Folgen tödlicher Kräfte übernehmen, die in

⁴⁵ Zusammenhänge rekonstruiert R. RIESNER, Taufkatechese und Jesus-Überlieferung (2Tim 2,11–13; Röm 6,3–11; Jak 1,2–27; 1Petr 1–4; 1Joh 2,7–29; 2Kor 1,15–21) (in: V. LEHNERT [Hg.], Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes. FS K. Haacker [AGB 27], 2007, 305–339).

⁴⁶ Erschlossen von K.-W. NIEBUHR, Glaube im Stresstest. Pistis im Jakobusbrief (in: J. FREY [Hg.], Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen [WUNT 373], 2017, 473–501).

⁴⁷ In der Paulusforschung wird die Spannung zuweilen einseitig aufgelöst, so wenn die Sünde einerseits nur als Unheilsmacht, nicht auch als unheilvolle Tat oder ungute Haltung beschrieben oder wenn der Machtcharakter der Sünde bezweifelt wird. Der erste Ansatz findet sich bei H. UMBACH, In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus (FRLANT 181), 1999; den zweiten verfolgt G. RÖHSE, Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellung und paulinische Harmartia (WUNT II/25), 1987; für ihn ist ἀμαρτία ein »personifiziertes Abstraktnomen« (aaO 157).

⁴⁸ Vgl. R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, 2011, 309–338.

jedem Fehlverhalten spürbar werden, noch die Verheißung neuen Lebens erfüllen; es kann aber auf das Heilswalten Gottes vertrauen, das Herzengüte erlaubt und stimuliert, ohne die eschatologische Rettung auf die moralischen Kräfte von Menschen zu reduzieren.

In der synoptischen Tradition bricht sich die eschatologische Dimension der Sündenvergebung im Widerspruch, den Jesus erntet, Gott allein könne Sünden vergeben, und dessen Antwort, die im Verweis auf den Dienst des Menschensohnes auf Erden besteht (Mk 2,1–12 parr.; vgl. Lk 7,36–50). Beim Letzten Abendmahl nach Matthäus zeigt sie sich, wenn auf das Kelchwort mit der Verheißung der Sündenvergebung die Prophetie der Tischgemeinschaft mit dem Messias im vollendeten Reich Gottes (Mt 26,29) folgt, die durch die eucharistische Tischgemeinschaft antizipiert wird. Bei Johannes wird die Eschatologie der Sündenvergebung schon in der Inkarnation begründet (Joh 1,14), Paulus macht sie an Kreuz und Auferweckung Jesu fest (1 Kor 15,3–5). Der Hebräerbrief baut zu diesem Zweck den Kontrast zwischen dem levitischen und dem christologischen Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks auf.

Die Vergebung der Sünden antizipiert die Vollendung des Heiles im kommenden Reich Gottes, kann sie aber jetzt schon realisieren, weil das Reich Gottes nahegekommen ist (Mk 1,15f) und Jesus ein für alle Mal sein Leben für die Sünder hingegeben hat (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10). Diese Vorwegnahme setzt *exousia*, Macht und Recht, voraus – die Macht und das Recht Jesu selbst, der Gottes Macht und Recht auf Erden wahrnimmt. Die eschatologische Vollendung geschieht nicht ohne das Gericht; so wie auch die Sünde nicht vergeben werden kann, ohne dass der Sünder vom gerechten Gott verurteilt wird; aber das Gericht dient der Rettung, so wie der Sünder gerechtfertigt und der Tote wieder lebendig gemacht wird (Gal 2,19f; Röm 6,1–11).⁴⁹

(1) *Der Nachlass der Sünden*

Eine Reihe von Verben hebt hervor, dass die Sünde, die vergeben wird, nicht mehr die Gegenwart und die Zukunft belastet, sondern getrost der Vergangenheit überantwortet werden kann. In den Evangelien und in der Apostelgeschichte haben ἀφίεμι und ἄφεσις die weiteste Verbreitung. Meist begegnet das Verb im Passiv (Mk 2,5 parr. u. ö.), um anzuzeigen, dass Gott handelt, indem Jesus (Mk 2,5 par.; Lk 7,47) oder ein Mensch in seinem Namen spricht (Apg 10,43; vgl. 4,30). Im profanen Sprachgebrauch ist ein Zurücklassen gemeint (Mk 1,18.20 parr. u. ö.), ein Entlassen (1 Kor 7,11) und Verlassen (Joh 4,3), ein

⁴⁹ Vgl. H. MERKLEIN, Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), 1998, 60–81.

In-Ruhe-Lassen (Mt 11,6; 19,14). Auf diese Weise klärt sich das Bild: Von der Sünde heißt es, dass sie verlassen und zurückgelassen wird, auf dass sie die Menschen fürderhin in Ruhe lässt. Ein Mensch, dem die Sünden vergeben werden, ist aus dem Machtbereich – der Sklaverei – der Sünde entlassen. Die Anwendung ist ganz und gar Gottes und so der Menschen Tat und Wille: Die Menschen vollziehen nach, dass Gott sie von der Sünde trennt und auf den Weg in eine bessere Zukunft mitnimmt.

Die Abwendung von einer Vergangenheit, die Gott bewirkt, spiegelt sich auch in anderen Metaphern und Begriffen wie derjenigen der Erlösung (*ἀπολύτρωσις*)⁵⁰ und des Herausreißen (Gal 1,4; vgl. Apg 7,10.34; 12,11; 23,27; 26,27), aber auch der Befreiung (Gal 5,1.13). Im ersten Fall (vgl. Kol 1,14; Eph 1,7; Hebr 9,15) fängt Paulus ein, dass es sich um eine Wirkung des Sühnetodes Jesu handelt (Röm 3,24f); anderenorts kommt der Lebenseinsatz Jesu zur Sprache, in dem sich der unendliche Wert derer spiegelt, die aus der Sklaverei der Sünde und des Todes geführt werden (1 Petr 1,18f; vgl. 1 Kor 6,20; 7,23).⁵¹ Bei der Befreiung öffnet sich der Blick auf das Leben, das in der Kraft des Geistes geführt werden soll (Gal 5,13–26), das aber nicht begonnen werden könnte, wenn nicht kraft desselben Geistes die Fesseln des Todes und der Sünde gelöst worden wären (Röm 8,1f).⁵²

In der Perspektive der Vergebung darf der Blick zurück nicht verdeckt werden, weil sonst weder der grundlegende Wechsel der Lebenseinstellungen noch die Kreativität der Gnade Gottes zu erkennen wären und zudem das Unheil verschleiert würde, das die Erlösung notwendig macht. Im Fokus der Sozialgeschichte lässt sich erkennen, dass die neutestamentlichen Autoren, Paulus voran, harte Metaphern verwenden, die schreiende Not, qualvolles Leiden, empörendes Unrecht vor Augen stellen; sie wollen damit nicht das ebenso zynische wie populäre Motto propagieren: Selber schuld; sie wollen im Gegenteil die Ausweglosigkeit der Sünde erkennen lassen, in der Gott durch Jesus doch einen Weg zum Leben gebahnt hat, und den unaufhörlichen Schmerz des Sünders, der desto schlimmer wehtut, je mehr er betäubt wird. Gott allein kann ihn therapieren – für den Menschen, der an ihm leidet, mit und in ihm. Im Fokus der Sozialgeschichte wird an den gewählten Bildern aber auch deutlich, dass die Erlösung keine Unabhängigkeit vom Erlöser begründet, sondern eine dauernde

⁵⁰ Vgl. K. KERTELGE, Art. *Ἀπολύτρωσις* (EWNT I, 1980, 331–336).

⁵¹ A. DEISSMANN, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 41923, 275. 277f, hat einen sakralen Sklavenfreikauf als Folie projiziert.

⁵² Vgl. S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), 1989, 361–364 (zum Zusammenhang mit Röm 7).

Bindung an ihn, die sich kulturgeschichtlich im Patronatswesen, theologisch aber im Glauben an den eigenen Gott konkretisiert, der alle sozialen Verbindlichkeiten transzendiert (Gal 3,26ff).

(2) *Die Rettung der Sünder*

Wenigstens so stark wie die Prädikate und Attribute, die der Überwindung der Sünde gelten, sind jene, die der neuen Lebensprägung Ausdruck verleihen. Durchweg ist Gott durch Jesus Christus das Subjekt; sehr oft wird der Heilige Geist als die innere Kraft dieser Erneuerung benannt. Vielfach weisen diese Worte schon in ihrer Semantik auf die Probleme hin, die gelöst worden sind: Gereinigt werden muss, wer unrein war, also getrennt von Gott und ausgestoßen aus seinem Volk; wer geheilt wird, war krank und verwundet; wer gerechtfertigt wird, war im Unrecht;⁵³ wer versöhnt wird, lebte im Unfrieden; wer gerettet wird, war in größter Gefahr; wer geheiligt wird, hatte sich weit von Gott entfernt.

Allerdings reicht der Bedeutungsradius dieser Worte über die Behebung von Problemen weit hinaus. Rein zu sein, heißt nach dem Johannesevangelium, Anteil an Jesus selbst gewonnen zu haben. Eine Heilung ist nur dann nachhaltig, wenn ein Leben in Frieden folgt; so sagt es Jesus der Sünderin ebenso zu, wie er es Kranken nach ihrer Therapie auf ihren Glauben hin versichert (Lk 7,50; vgl. Mk 5,34 parr.). Heiligung ist bei Paulus und ähnlich bei Johannes die Prägung des gesamten Lebens durch die Liebe Gottes, die Glauben verdient.

Auch und gerade die Rechtfertigungslehre hat bei Paulus diese Bedeutung. Sie kann auf den Freispruch des Sünders durch Gott zurückgeführt werden, der die Stellvertretung durch Jesus Christus realisiert. Aber das Wort Gottes hat Schöpferkraft; deshalb wird, wer gerechtfertigt wird, ein neuer Mensch, der nicht etwa wieder der Sünde Tribut leistet, sondern sich in den Dienst der Gerechtigkeit stellt (Röm 6,1–11).⁵⁴ Die Verbindung der Rechtfertigung mit der Vergebung der Sünden zeigt, dass an ihrer anthropologischen Grunddimension festgehalten werden muss, auch wenn die »Werke des Gesetzes« von Paulus nicht deshalb aus der Rechtfertigung ausgeschlossen werden, weil sie als religiöse Leistungen verbucht würden, die Ansprüche vor Gott begründen sollten, sondern als Ausdruck eines Heilsvertrauens auf das Gesetz, das ihm selbst nicht

⁵³ Auf diesen Zusammenhang verweist im Kontext der Rechtfertigungslehre E.-G. LYU, Sünde und Rechtfertigung bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht (WUNT II/318), 2011.

⁵⁴ Die Effektivität der Rechtfertigung stark betont hat E. KÄSEMANN, Gottesgerechtigkeit bei Paulus (1961; in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964, 181–193).

gerecht wird und allenfalls auf die Belohnung dessen setzen kann, was Menschen mit Gottes Hilfe an Gutem getan haben (Röm 4,2.4), aber nie und nimmer auf jene Rechtfertigung, in der die eschatologische Rettung antizipiert wird (Röm 4,16 u. ö.). Freilich kann die Rechtfertigung der Gläubigen nicht nur individualistisch gedacht werden; sie hat eine ekklesiale Dimensionen, weil sie die Einheit der Kirche begründet (Gal 2,1–10) und Menschen aufgrund ihres Glaubens den Weg in die Kirche, aber auch das aktive Leben in der Kirche eröffnet.⁵⁵ So wie die Sünde nicht nur persönliches Versagen, sondern globales Unheil ist, kann auch die Rechtfertigung als gnadentheologisch bestimmte Vergebung nicht nur den Einzelnen betreffen, sondern muss immer auf die eschatologische Vollendung (Röm 14,17) und im Vorgriff auf sie auch auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezogen bleiben. Wenn Paulus die Vergebung als Rechtfertigung und die Rechtfertigung spätestens im Römerbrief als Theologie der Gerechtigkeit Gottes entwickelt (Röm 1,16f), stellt er zweierlei klar: zum einen, dass der Nachlass der Sünden und die Befreiung der Sünder nicht etwa ein Akt der Willkür Gottes ist, sondern im Gegenteil Gottes Verheißungstreue verdankt wird, und zum anderen, dass Gott im Prozess der Rechtfertigung keinen Sünder auf seine Sünde reduziert, sondern Recht schafft, indem er sein Menschsein hervorbringt, das in der Liebe Jesu Christi zu sich selbst gebracht wird.⁵⁶

4. Der Blick auf Jesus – und die Verheißung, ihm zu folgen

Die Vergebung der Sünden ist im Neuen Testament eine Verheißung. Wer im Glauben auf Jesus schaut, kann in ihm das »Bild des unsichtbaren Gottes« erkennen (Kol 1,15), der »Frieden gestiftet hat durch das Blut seines Kreuzes« (Kol 1,20).

Im Neuen Testament wird diese Verheißung nicht nur postuliert und reflektiert; es wird im kanonischen Text auch festgehalten, wie sie sich gebildet hat, und es wird in den Verfasserkonstruktionen der Alten Kirche zusammen mit dem Schrifttext überliefert, wem er verdankt wird. Paulus ist der Verfolger, der zum Verkünder geworden ist; ihm wird das Bekenntnis zugeschrieben: »Christus

⁵⁵ Diese Perspektive ist in der Paulusforschung Ende des 20. Jh. neu eröffnet worden, teils gegen eine anthropologische Interpretation; vgl. E. P. SANDERS, *Paul*, 1991; J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 1998.

⁵⁶ In Teilen lutherischer Theologie wird die Gerechtigkeit Gottes, um sie von einer menschlichen *iustitia distributiva* abzusetzen, wesentlich anders als die menschliche Gerechtigkeit, sei es die Tugend, seien es sozialpolitische und juristische Konzepte, verstanden. Das beginnt bereits bei Luther, vgl. V. MÄTZKE, *Gerechtigkeit als »fromkeit«*. Luthers Übersetzung von *iustitia Dei* und ihre Bedeutung für die Rechtfertigungslehre heute (MThSt 118), 2013.

kam in die Welt, Sünder zu retten, deren erster ich bin« (1Tim 1,15). Petrus ist der Verleugner, der zum Bekenner geworden ist, weil er nach dem Lukasevangelium von dem Wort Jesu lebt: »Ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt; und wenn du dich einst bekehrst, stärke deine Brüder« (Lk 22,32). Der literarische Autor des Johannesevangeliums ist der Lieblingsjünger, der Jesus fragen muss, wer es ist, der ihn ausliefern werde (Joh 13,25). Matthäus wird als der Zöllner gesehen, der zum Jünger (Mt 9,9), als der Jünger, der zum Evangelisten, und als der Evangelist, der zum Spitzenautor des Neuen Testaments geworden ist; Epiphanius kommentiert, dass der erste Evangelist ein begnadigter Sünder habe sein müssen, »damit er nicht nur mit dem Wort überzeuge, sondern auch mit seinem Leben das Evangelium verkünde« (haer. 51,5,2f).

Auch wer heute im Blick auf Jesus über die Vergebung der Sünden nachdenkt, kann dies nicht von einem sicheren Standpunkt unangefochtener Objektivität aus, sondern nur in teilnehmender Beobachtung, also in der Haltung des Zöllners, den Jesus im Tempel beten lässt: »Gott, sei mir Sünder gnädig« (Lk 18,13). Wenn deutlich wird, dass in der Nachfolge Jesu alle, die Sündenvergebung verheißen und vermitteln, sie immer zuerst empfangen haben und weiter empfangen müssen, gewinnt die die Vermittlung der Vielfalt an Vielschichtigkeit, die Vielfalt der Aspekte an Eindeutigkeit und die Verheißung der Vergebung an Glaubwürdigkeit. Dies wiederum ist die Voraussetzung dafür, in der Verheißung der Vergebung weder nur die Täterperspektive einzunehmen noch die Opfer auf ihre Opferrolle festzulegen. Den Freiraum schafft der Glaube an Gott, der die Vergebung der Sünden in den Dimensionen der Auferstehung von den Toten als neuen Anfang, neue Freiheit und neue Verantwortung schenkt.

Summary

According to the New Testament, the forgiveness of sins is a promise given by Jesus Christ himself. The greatness of this promise is revealed in an overwhelming richness of literary genres, images, concepts, persons, positions and perspectives, all concretizing the reality of liberation and healing in different situations. This diversity is mediated by the Gospel, opening up the horizons and dimensions of salvation. Forgiveness of sins does not stand alone here, but is an essential and specific expression of grace, overcoming evil on the one hand and anticipating the perfection of salvation on the other. Both aspects of salvation are developed in the dialectic relation between the sins which must be forgiven and the sin representing the power of evil that can be overcome through new creation. The New Testament does not bear witness to this promise from a neutral viewpoint of superior and undisputed knowledge, but in the participatory observation of those who are in need of forgiveness themselves, yet know they have been sent and authorized to forgive sins.

Schlagworte: Sünde, Sünden, Vergebung, Versöhnung, Befreiung, Heilung, Verheißung, Nachlass, Rettung