

Thomas Söding

Erlösung von dem Bösen

Jesu Umgang mit Schuld und Leid

1. Der Beitrag des Neuen Testaments im Gespräch über das Böse

Das Vaterunser endet bei Matthäus mit der Bitte um die Erlösung von dem Bösen (Mt 6,13). Diese Bitte faßt in redaktioneller Pointierung das Grundanliegen Jesu zusammen: Wenn Jesus das Nahekommen der Gottesherrschaft verkündet (Mk 1,15), geht es ihm um die Rettung der Menschen aus der Unheilsmacht des Bösen. Die neutestamentliche Jesustradition entwickelt keine Theorie über den Ursprung des Bösen.¹ Sie formuliert auch keine Antwort auf die neuzeitliche Theodizeefrage.² Sie ist aber geprägt von elementaren Erfahrungen, die Menschen in Galiläa und Judäa mit dem Bösen gemacht haben. Mehr noch ist sie geprägt von den intensiven Erfahrungen, die Jesu Jünger mit dem Guten gemacht haben, das ihnen in Gestalt ihres Meisters begegnet ist. Diese Erfahrungen unterscheiden sich stark von denen moderner, westlich zivilisierter Menschen. Was im Neuen Testament über Jesu Umgang mit dem Bösen zu lesen steht, muß heutige Europäer und Nordamerikaner befremden. Doch gerade im Umgang mit dem Fremden zeigen sich moralische Größe und intellektuelle Stärke. Es wäre kultureller Imperialismus, wollte man heutige, von Biologie und Psychologie, von Soziologie und Physik geprägte Erwartungshaltungen und Deutungsmuster unbesehen in die Vergangenheit des Neuen Testaments projizieren; und es wäre aufgeklärte Borniertheit, wollte man sich im Bann einer universellen Fortschrittsidee über den frühjüdischen Glauben an Teufel und Dämonen, an Engel und Geister, an Besessenheit und Wunderheilungen (den Jesus und die ersten Christen geteilt haben) schlichtweg erhaben sehen. Gott sei Dank gibt es medizinische und pharmazeutische, auch psychotherapeutische Fortschritte im Umgang mit Krankheit, Schmerz und Leid. Zum Glück haben sich die Naturwissenschaften und die Philosophie in einer Weise entwickelt, daß sie zu einer radikalen Herausforderung des biblischen Gottesglaubens geworden sind und deshalb die Theologie auf ganz neue Ideen bringen können, die tiefe Einsichten des Glaubens versprechen.³ Es geht nicht an, das Rad der Geschichte zurückzudrehen. Es kommt aber darauf an, die geschichtliche Eigenart neutestamentlicher Gottes- und Welterfahrungen in der Konfron-

tation mit dem Bösen zu erkennen, die Differenz zur Gegenwart nicht einzuebnen, das Anderssein zu respektieren und nach der Wahrheit zu fragen, die ihm innewohnt. Das ist die Aufgabe der Exegese.⁴ Indem sie, ausgehend von den synoptischen Evangelien, die Texte analysiert und interpretiert, die von Jesu Umgang mit dem Bösen handeln, bereitet sie das Beobachtungsmaterial aus, das eine systematische Theologie des Bösen, der Erlösung und der Theodizee in jedem Fall zu berücksichtigen hat, wenn sie auf biblischer Grundlage agieren will. Wenn die Exegese darüber hinaus das Bild Gottes zu entdecken vermag, das den neutestamentlichen Texten von Schuld und Sühne, Bosheit und Güte, Tod und Leben eingeschrieben ist, gelangt sie über reine Deskription hinaus und markiert die kanonischen Vorgaben christlicher Rede von Schuld und Vergebung, Leid und Gerechtigkeit, die von der Theologie auch im Gespräch mit der Biologie und der Philosophie der Neuzeit über den Ursprung und die Erscheinungsformen des Bösen, vor allem aber über die umfassende Verwirklichung des Guten eingebracht werden müssen.⁵

2. Die Gestalt des Bösen im Blickwinkel Jesu

Nach der früher geläufigen Übersetzung richtete sich die letzte Vaterunserbitte auf die Erlösung vom Übel. Damit war in einem umfassenden Sinn das Schlechte und Falsche gemeint, das moralisch Verwerfliche wie das natürlich Bedrängende, Krankheit und Ungerechtigkeit, Leiden und Tod. Die Übersetzung mit „dem Bösen“⁶ hat zwei Vorteile. Zum einen läßt sie offen, ob *das* Böse oder *der* Böse gemeint ist.⁷ Zum anderen setzt sie den Akzent stärker auf das sittliche Unheil. Das paßt besser zum Kontext: zur Bitte um die Vergebung der Schuld und um die Bewahrung vor der Versuchung. In beiden Fällen nehmen die Jünger Jesu ihre eigene Verantwortung ins Gebet, weil sie wissen, daß sie ihr nicht aus eigener Kraft, sondern nur in Gottes Gnade gerecht werden können. Die Schuld ist das persönliche Fehlverhalten, die Versuchung ist der Reiz des Bösen: die tödliche Verlockung, die darin besteht, die Befriedigung des eigenen Begehrens der Erfüllung des Willens Gottes vorzuziehen. Die Vergebung der Schuld und die Bewahrung vor der Versuchung setzen voraus, daß Gott dem Bösen keine Macht über die Beter gibt. Im Vaterunser ist das Böse ein Gegenbegriff zum Reich Gottes. Ist das Reich Gottes Leben in Fülle, so das Böse Tod in Vollendung; ist das Reich Gottes der Triumph der Gerechtigkeit, so das Böse der Sieg der Ungerechtigkeit; ist das Reich Gottes ewiger Friede, so das Böse ewiger Haß, ewiger Krieg, ewige Gewalt; ist das Reich Gottes

erfüllt vom Geist, so das Böse vom Ungeist (vgl. Röm 14,17).⁸ Dem Vater-
unser zufolge begegnet das Böse einerseits als menschliche Sünde, die
schlimme Folgen zeitigt, andererseits als widergöttliche Macht, der sich
die Menschen unterwerfen.⁹

2.1 Die Sünde der Menschen

Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft fordert Umkehr und Glaube ein
(Mk 1,15). Umkehr meint Abkehr von der Sünde und Hinkehr zum Heil,
das Gott in seiner Zukunft vollendet, aber schon in die Gegenwart Jesu
ausstrahlen läßt. Von der Notwendigkeit der Umkehr ist kein Mensch
ausgenommen, auch die Mitglieder des „Hauses Israel“ (Mt 10,6; Mt
15,24) nicht, an die Jesus sich wendet. Denn zum einen sprengt die Größe
der Gnade Gottes, die Jesus verkündet, jede Vorstellung, die man sich
machen kann; sie anzunehmen setzt deshalb die Aufsprengung aller
menschlichen Gottesbilder voraus. Zum anderen ist kein Mensch frei von
Schuld; alle sündigen, und alle *sind* Sünder. In großer Schärfe bringt ein
Stück aus dem lukanischen Sondergut diese bestürzende Einsicht zur Spra-
che (Lk 13,1-5):

¹In jener Zeit standen einige beisammen und berichteten ihm von den
Galiläern, deren Blut Pilatus mit dem ihrer Opfertiere vermischt hatte.
²Da erwiderte er ihnen: „Meint ihr, daß jene Galiläer Sünder gewesen
sind, alle anderen aber nicht, daß ihnen dies passiert ist? ³Nein, sage
ich euch, wenn ihr nicht alle umkehrt, werdet ihr ebenso sterben. ⁴Oder
jene achtzehn, auf die der Turm von Schiloach stürzte und sie tötete:
Meint ihr, daß sie schuldig gewesen sind, alle anderen Einwohner Jeru-
salems aber nicht? ⁵Nein, sage ich euch: Wenn ihr nicht alle umkehrt,
werdet ihr ebenso sterben.“

Jesus setzt sich mit zwei menschlichen Katastrophen auseinander, die in
Jerusalem Tagesgespräch gewesen sein werden.¹⁰ Er richtet sich gleichzei-
tig gegen zwei fatale Reaktionen auf das Unglück anderer. Zum einen
wendet er sich gegen die ebenso populäre wie zynische Auffassung, wer
Unglück habe, sei selber schuld, zum anderen gegen die beliebte Spielart
des Sündenbock-Syndroms, durch eine Strafe, die andere trifft, sich selbst
entlastet zu sehen. Das Unglück anderer soll vielmehr alle Israeliten, Gali-
läer wie Jerusalemer, zur Einsicht in die eigene Fehlbarkeit führen. Nie-
mand ist von Sünde frei – das ist das nüchterne Urteil, das Jesus fällen
muß.¹¹

a) Formen menschlicher Sünde

Die neutestamentlichen Evangelien decken zahlreiche Formen auf, in denen sich menschliches Fehlverhalten zeigt und verbirgt. Die direkte Übertretung der Gebote Gottes ist der eindeutigste Fall.¹² Der reiche Prasser, der den armen Lazarus vor seiner Tür verhungern läßt (Lk 16,19-31), gibt ein ebenso abschreckendes Beispiel heillosen Lebens wie der unbarmherzige Pächter, der aus seinen Schuldnern noch den letzten Pfennig herauspreßt, obgleich er selbst nur weiterleben kann, weil ihm eine ungleich größere Schuld vergeben worden ist (Mt 18,23-35). Nur wer sich konsequent an die Zehn Gebote hält, ist auf dem Weg zum ewigen Leben (vgl. Mk 10,17-20). Die Gemeinsamkeit Jesu mit all den Juden, denen es, voran die Pharisäer, ernst war mit dem Willen Gottes, ist unverkennbar.¹³

Die „Antithesen“ (Mt 5,21-48) schärfen freilich den Blick dafür, daß die Sünde nicht erst dort beginnt, wo gegen den Buchstaben des Gesetzes gehandelt wird. Nicht erst der Mord, schon der tödliche Haß (Mt 5,21f), nicht erst der vollzogene Ehebruch, schon der lüsterne Vorsatz (Mt 5,27f) verletzen das Recht des Nächsten und widersprechen dem Willen Gottes: Sie offenbaren verweigerte Liebe, die sogar den Feinden geschuldet wird (Mt 5,43-48). Auch zu diesen Texten gibt es nicht wenige jüdische Analogien, wiewohl die Härte der Weisungen Jesu einmalig ist. Ehebruch ist auch als Vorsatz verpönt.¹⁴ Daß niemand sich mit dem Fünften Gebot beruhigen kann, der Rufmord begeht, ist allgemein verbreitetes jüdisches Ethos¹⁵, wiewohl sich nur bei Jesus eine derart radikale und antithetische Formulierung findet. Daß Nächstenliebe ursprünglich immer Feindesliebe ist, geht aus Lev 19,17f (und 19,34; Dtn 10,18f) deutlich genug hervor und ist frühjüdisch nicht selten (vor allem in den „Testamenten der Zwölf Patriarchen“) auch so verstanden worden, wiewohl nur die jesuanische Formulierung – mit Berufung auf Gott – gezielt *jede* Grenze überschreitet, auch zu den Frevlern und den Nicht-Juden.¹⁶

Die Jesusgeschichten der Evangelien sprechen in großer Nüchternheit und Schärfe die stärksten Motive an, die zum Liebesentzug führen: die Gier nach Geld (Mt 6,21: „Wo dein Schatz ist, da ist dein Herz“; vgl. Lk 11,39), die Lust an der Gewalt (Mk 10,42ff), die Fixierung auf sexuelle Befriedigung (Mt 5,27f).¹⁷ Letztlich ist es die Sorge um das eigene Leben, die, so verständlich sie ist, zum Verlust des wahren Lebens führt (Mt 6,25-33 par. Lk 12,22-31).¹⁸

Sünde entlarvt sich aber nicht nur als Verstoß gegen das Liebesgebot, sie versteckt sich auch hinter Gesetzeseifer und Glaubenshärte. Einerseits gibt es die Menschen mit dem schrecklich guten Gewissen wie jenen Pharisäer im Tempel, der Gott zwar dankt, nicht so zu sein „wie dieser Zöllner da“,

aber seine eigene Angewiesenheit auf Gottes Gnade nicht wahrhaben will und den notorischen Sünder aus seinem Gebet ausgrenzt (Lk 18,9-14).¹⁹ Ihnen treten die „Heuchler“ zur Seite, die zwar gute Werke tun, aber zum Zweck der Selbstdarstellung vor Gott und den Menschen (Mt 6,1-18; 23,5ff).²⁰ Andererseits gibt es Fromme, die das Gesetz Gottes so eng auslegen, daß sie den Menschen den Weg ins Himmelreich versperren (Mt 23,13; vgl. Mk 3,1-6).²¹ Mit ihnen kann sich zum Beispiel der ältere Bruder des verlorenen Sohnes verbünden, der sich nicht mitfreuen will, daß der jüngere tot war und dank der Liebe seines Vaters wieder lebendig geworden ist (Lk 15,11-32); sie könnten auch der Anwalt jener Arbeiter im Weinberg werden, die dem Besitzer Vorhaltungen machen, daß er auch denen, die nur eine Stunde gearbeitet haben, den versprochenen Denar gibt, den jeder am Tag zum Leben braucht (Mt 20,1-16). Im Neuen Testament müssen vor allem die Pharisäer erhalten, um Anschauungsmaterial für Gesetzlichkeit und Hartherzigkeit zu liefern. Es wäre eine typisch christliche Sünde, aus den einschlägigen Texten das *tua res agitur* nicht herauszuhören, das vor allem Matthäus verstärkt hat.²²

In all diesen Dimensionen läßt Jesus die Sünde nicht nur als robuste Vertretung der (vermeintlichen) Eigeninteressen auf Kosten anderer, als unterlassene Hilfeleistung, verweigerte Solidarität und direkte Schädigung des Nächsten um (scheinbar) eigenen Vorteils willen entdecken, sondern zugleich als Störung der Beziehung zu Gott. Ohne die Einbindung in einen ungemein vitalen Gottesglauben verströmte selbst die jesuanische Rede von Schuld und Sünde einen moralinsauren Geruch. Sünde ist Widerspruch zum Menschsein des Nächsten und Widerspruch zum Gottsein Gottes. Die Sünde will nicht wahrhaben, daß Gott als der Schöpfer und Erlöser der Herr ist, der Anspruch auf Anerkennung hat. Mit seiner Predigt von der nahekommenden Gottesherrschaft klagt Jesus das Recht Gottes auf den Gehorsam der Menschen in Israel ein (vgl. Mt 21,28-32). Freilich macht er weit mehr noch die Liebe geltend, die Gott rein von sich aus Israel schenkt, um seine Herrschaft als Herrschaft des Heiles anzutreten (vgl. Mt 11,28ff). Wer das Recht des Nächsten verletzt, mißachtet immer zugleich das Recht Gottes, der ja den Nächsten leben läßt und retten will (Mt 5,45). Umgekehrt mißachtet die Würde des Nächsten, wer ihn nicht als Kind Gottes bejaht, selbst wenn er als Feind begegnet (Mt 5,43-48 par. Lk 6,27-36). Gottesliebe und Nächstenliebe gehören untrennbar zusammen (Mk 12,28-34 parr.)²³; umgekehrt ist der Haß gegen den Nächsten Widerspruch gegen Gott, und die Abwendung von Gott führt dazu, den Nächsten nicht mehr als den annehmen zu können, dem die Zuneigung Gottes gilt. Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46) läßt die Dimensionen geschenkter und

verweigerter Liebe erkennen: Der königliche Richter, der sich im Guten wie im Schlechten mit den geringsten seiner Brüder identifiziert, verweist auf Gott, dem das Leben der Armen, der Hungernden und der Weinenden so sehr am Herzen liegt, daß er für sie nicht nur in der transzendenten Zukunft sein Reich errichten wird (Lk 6,20f par. Mt 5,3-10), sondern auch schon in der Gegenwart durch den Dienst Jesu und seiner Jünger einen Vorgeschmack der kommenden Vollendung geben will (Mk 10,42ff).

b) Die Folgen der Sünde

Das Wesen der Sünde ist es, in Worten und Werken, in Gedanken und Wünschen das Gottsein Gottes und das Menschsein des Nächsten zu mißachten. Deshalb ist die Folge der Sünde der Tod.²⁴ Die Gerichtsworte Jesu, von denen es eine ganze Reihe gibt, sind nicht nur Warnung, daß es ja nicht zum Äußersten kommt²⁵; sie stellen vielmehr die ernststen Konsequenzen der Sünde heraus: daß sie die Beziehung zu Gott und die Beziehung zum Nächsten, aber auch die Beziehung zur eigenen Person zerstören. Der ältere Bruder im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) bleibt verstockt draußen vor der Tür des Festhauses, wenn er sich nicht von seinem Vater für die Mitfreude gewinnen läßt; er bleibt auf die Arbeit festgelegt, die er leistet; er kann seinen Vater nur als Gebieter sehen, dem er Gehorsam schuldet, nicht aber als Liebenden, der ihm alles gibt. Die fünf törichten Jungfrauen bleiben vom Hochzeitsfest ausgesperrt (Mt 25,1-13). Der reiche Prasser (Lk 16,19-31), der den armen Lazarus vor seiner Türe hat verhungern lassen, ist nach seinem Tode weit weg von Abrahams Schoß; er kann die Distanz zu Lazarus nicht mehr überbrücken, er kann mit seinen Brüdern keinen Kontakt mehr aufnehmen, und er hat sein eigenes Leben verloren.

Wer sündigt, zerstört nicht nur andere, sondern auch sich selbst. In den Gerichtsworten des Täufers sind die Sünder „Schlangenbrut“ (Lk 3,7 par. Mt 3,7): Sie vergiften nicht nur das Leben anderer, sie tragen das Gift selbst in sich. Im Munde Jesu finden sich dergleichen Urteile nicht. Aber auch für ihn ist klar, daß das Fehlverhalten den Sündern nicht äußerlich bleibt, sondern ihr Leben beherrscht. Gewiß gibt es den „guten Menschen“, der „aus dem guten Schatz seines Herzens Gutes hervorbringt“, doch auch den „bösen“, der „aus dem bösen das Böse hervorbringt“ (Lk 6,45). Bei Lichte besehen, kann man beide Typen gar nicht genau voneinander scheiden; vielmehr ist das Gute und das Böse in jedem Menschen lebendig – auf vielfältige Weise so miteinander vermischt, daß nicht das eine gegen das andere aufgehoben werden kann. So viel die Menschen auch immer das Gute wollen und tun, so wenig sind sie davor bewahrt, das Böse zu tun.

Insofern sie Gutes tun, *sind* sie gut; insofern sie Böses tun, sind sie böse (Mt 7,11): nicht weil sie von Natur aus schlecht wären, sondern weil sie sich vom Bösen beherrschen lassen. Deshalb muß allen Menschen aus ihrem Elend geholfen werden. Diejenigen, zu denen Jesus sich gesandt wußte, sieht er als „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 15,24; vgl. 10,6): Obgleich sie zu Israel gehören, sind sie verloren – wie das Schaf, das sich verlaufen hat und ohne die Suche des Hirten umkommen müßte (Lk 15,3-7), oder wie der jüngere Sohn, der sein Erbe durchgebracht hat, nun danach giert, sich wenigstens mit Schweineschoten den Bauch vollschlagen zu können, und so elendiglich dahinvegetiert, daß er im Grunde schon tot ist (Lk 15,11-32).

In seiner verheißungsvollen Form lautet das Urteil über das Böse im Menschen (Mk 10,18):

Niemand ist gut außer dem einen Gott.

In seiner negativen Form heißt es (Mk 7,21ff):

²¹Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, ²²Ehebruch, Habgier, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Dummheit. ²³All das Böse kommt von innen und macht den Menschen unrein.

Wenn das Böse das Herz des Menschen besetzt, kann er den Kampf gegen das Böse nicht durch das Gute gewinnen, das gleichfalls in seinem Herzen lebendig ist. Er ist auf Hilfe von außen angewiesen, die sein Herz verwandelt.²⁶

Jesus lehrt zu unterscheiden: Einerseits ist die Sünde nicht nur ein geistiger Vorgang; sie hat desaströse Folgen für die Gemeinschaft, sie kann sich auch in Krankheit zeigen (Mk 2,1-12).²⁷ Andererseits ist es im besten Fall Unwissenheit, im schlechten Fall Sünde, das Böse, das Menschen widerfährt, als Indiz ihrer Schuldverfallenheit zu werten. Was Sünde ist, erschließt sich nur *sub specie Dei*. Sie zerstört das Leben, weil sie das Verhältnis zu Gott zerstört.

2.2 Die Unheilsmacht des Bösen

Das Kommen der Gottesherrschaft offenbart nicht nur die ganze Größe des eschatologischen Heiles (Lk 6,20f par. Mt 5,3-10), sondern – als Nebeneffekt – zuerst das ganze Ausmaß des Widerstandes gegen Gott. Nicht wenige Gleichnisse Jesu handeln davon. Erst die Aufforderung des Vaters, im

Weinberg zu arbeiten, bringt ans Licht, daß bei seinem ersten Sohn Reden und Tun auseinanderklaffen, während der zweite sich zwar zunächst verweigert, aber dann zur besseren Einsicht kommt (Mt 21,28-32). Erst in dem Moment, da das Festmahl unmittelbar beginnen soll („Kommt, es ist alles bereit!“), wird deutlich, wie groß der Widerspruch der Eingeladenen gegen den Gott Jesu ist, weil es für sie offenbar nichts Wichtigeres gibt, als ihren Besitz zu mehren, ihre Arbeit zu tun und den Fortbestand ihrer Familie zu sichern (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10).²⁸

Das Kommen der Gottesherrschaft deckt aber nicht nur auf, wie stark die Menschen sich dagegen sperren, die eigene Schuld zu bekennen und dem eigenen Tod ins Auge zu sehen; es ruft auch den Widersacher Gottes auf den Plan, jene rätselhafte Gestalt des Versuchers, die sich jeder genauen Beschreibung entzieht und der synoptischen Tradition zufolge in Konfrontation mit Jesus auf den Plan tritt.²⁹ In den synoptischen Evangelien ist der Teufel kein ebenbürtiger Gegenspieler Jesu; das gerade zeigen die Versuchungsgeschichten, die vor die Erzählungen vom öffentlichen Wirken und Leiden Jesu gestellt sind (Mk 1,12f; Mt 4,1-11 par. Lk 4,1-13).³⁰ Der Teufel ist aber ernst zu nehmen als Feind der Jünger (Mt 13,39; vgl. Lk 10,19): Er verlangt, sie „wie Weizen zu sieben“ (Lk 22,31), d.h., sie in der Versuchung zu Fall zu bringen; er lenkt ihre Gedanken von dem, „was Gottes ist“, zu dem, was Menschen Gott vorschreiben wollen (Mk 8,33 par. Mt 16,23); er stiftet Judas zum Verrat an (Lk 22,3)³¹; er stiehlt den Samen des Wortes Jesu aus dem Herzen der Hörer (Mk 4,15); er sät Unkraut unter den Weizen der Jüngergemeinde (Mt 13,39); er nimmt unschuldige Menschen in die Gefangenschaft von Dämonen (Mk 3,23.26; Lk 11,15ff par. Mt 12,24-27).³²

Den Teufel aus der neutestamentlichen Theologie zu verjagen, haben zahlreiche liberale Exegeten versucht.³³ Bultmanns Entmythologisierungsprogramm³⁴ stand Pate; die Angst vor der Hölle zu nehmen war das pastorale Motiv. Tatsächlich kann kein Zweifel bestehen, daß die traditionsgeschichtlichen Quellen des Teufelsglaubens weit vor den Toren der Bibel im Mythos der Babylonier, Ägypter und Griechen liegen und daß die Teufelspredigten in der Kirche vielfach verheerende Folgen hatten. Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, welche Rolle der Teufel und seine Dämonen in der frühen Jesustradition gespielt haben³⁵ und welche Bedeutung diese Rolle heute hat.³⁶ Eine Antwort verlangt nicht nur umfangreiche Detaillexesen (die an dieser Stelle nicht vorgeführt werden können), sondern zugleich eine Auseinandersetzung mit der Leistungsfähigkeit und Ausdruckskraft mythischer Sprache³⁷. Daß Menschen von ihrer Schuld nicht loskommen; daß sie in ungerechten Verhältnissen leben und daran

zugrunde gehen; daß sie von einer fremden Macht besessen sind, die ihr Ich gefangenimmt; daß es der „Fluch der bösen Tat“ ist, „fortzeugend immer Böses zu gebären“ (Friedrich Schiller, Piccolomini V 1) – der Moderne sind all diese Phänomene nicht unbekannt: Sie bringt sie auf (scheinbar) abstrakte (in Wahrheit mythische) Begriffe wie Unglück, Unheil, Schicksal, Verhängnis oder auch Kontingenz und Determination, um sie auf psychische, soziale, politische oder biologische Gründe zurückzuführen. Das hat den großen Vorteil, Ursachen diagnostizieren und Therapien konzipieren zu können, soweit dies möglich ist. Es hat aber aus theologischer Sicht nicht selten den Nachteil, ein horizontalistisches System zu konstruieren und damit den wesentlichen Aspekt der Wirklichkeit auszublenken: all das, was mit dem Wesen und Wirken Gottes zu tun hat, mit der Spannung zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, mit der Geschichte der Sünde und dem Drama der Erlösung.

Die neutestamentliche Rede vom Teufel indes kann gerade durch ihre mythologische Dimension zur Sprache bringen, daß das Böse eine Unheilsmacht ist, die aus der Absage an Gott resultiert und sich den Menschen immer neu als Versuchung zum Bösen aufdrängt. Mehr noch kann sie ausdrücken, daß sich die Sünde den Anschein gibt, die ureigensten Interessen der Menschen im Auge zu haben: die Befriedigung ihres Begehrens. Vor allem aber vermag sie in großer Präzision das Widergöttliche des Bösen zur Sprache zu bringen und darin seine zerstörerische Kraft aufzuzeigen. Der Teufel ist nicht einfach das personifizierte Böse. Er ist, um mit Joseph Ratzinger zu sprechen, überhaupt nicht Person, er ist die Un-Person schlechthin.³⁸ Der „Leibhaftige“ hat kein Gesicht und keine Gestalt; seine Unsichtbarkeit ist Ausdruck seiner Gefährlichkeit und Nichtigkeit. Die Monstrosität des Bösen kommt heraus. Als Leugner des Guten, als Anwalt des Todes, als der „böse Feind“ (Mt 13,39; vgl. Lk 10,19) ist er kein Produkt menschlicher Sünde, kein Betriebsunfall der Schöpfung, sondern ein *agent provocateur*, der das Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes auszunutzen sucht, indem er die Spannung zwischen Schöpfer und Geschöpf, Erlöser und Erlösungsbedürftigen zum Widerspruch steigert. Als Ausbund der Widergöttlichkeit ist er in der menschlichen Sünde so am Werk, daß die Sünder sich selbst verlieren, indem sie ihr Leben gewinnen wollen (vgl. Mk 8,35).

Die neutestamentliche Rede vom Teufel dient nicht dazu, die Menschen von ihrer Verantwortung freizusprechen. Schon gar nicht etabliert sie ein dualistisches Weltbild, das den Radius des authentischen Handelns Gottes verkürzen würde. Sie dient vielmehr dazu, den Menschen, die Jesu Worte hören, den Kontext und die Dimensionen ihres Handelns sichtbar zu ma-

chen. Sie sind kein Spielball numinoser Mächte. Aber in ihren besten Absichten und in ihren besten Taten stehen sie doch immer schon in einer Sphäre, die von der Macht des Todes und des Bösen bestimmt ist. Wenn sie sündigen, folgen sie der Einflüsterung des Bösen, der sich als Anwalt ihres Ich und sogar als Anwalt Gottes ausgibt, um doch nur das Werk der Vernichtung zu betreiben.³⁹

3. Die Befreiung vom Bösen durch Jesus

Erlösung kann es nur geben, wo das Böse in all seinen Gestalten überwunden wird. In der Bitte um Erlösung von dem Bösen findet die Einsicht der Beter Worte, daß sie sich nicht selbst befreien können, aber auch das Vertrauen, daß Gott ihre Bitte erhört. Beides ist vom Evangelium Jesu gedeckt. Das Böse hat Dimensionen, die das Menschenmögliche übersteigen: Jede Schuld, die Menschen auf sich laden, ist auch Sünde gegen Gott; jede Erlösung setzt umfassendes Heil voraus, das nur Gott verwirklichen kann. Umgekehrt ist eben dies die Grunderfahrung Jesu: daß Gott der Vater ist, der seinen Namen heiligt und sein Reich nahekommen läßt, damit die Menschen nicht in den Fesseln des Bösen gefangen bleiben, sondern vom Bösen befreit werden.

Dies geschieht gerade durch Jesus – durch sein Wirken und durch sein Leiden. Das ganze Leben und Sterben Jesu steht unter dem Vorzeichen, die rettende Nähe der Gottesherrschaft nicht nur zu verkündigen, sondern zu vermitteln. Den Kampf gegen das Böse führt Jesus nicht in erster Linie mit moralischen Imperativen. Zwar ist die Ethik integraler Bestandteil seiner Verkündigung; seine Weisungen dienen durchaus der Eindämmung des Bösen im eigenen Herzen und in der Welt (vgl. Mt 5,38-48). Aber es hieße, die Macht des Bösen und die ungleich größere Macht Gottes zu unterschätzen, wollte man glauben, es fehle den Menschen nur an ethischer Orientierung und sittlicher Motivation, um gegen die Sünde anzukommen. Deshalb muß Jesus tiefer ansetzen: Sein Dienst an den Menschen besteht vor allem darin, ihnen in Wort und Tat, schließlich im Leiden und Sterben die Heilswirklichkeit zu erschließen, die Gott mit dem Kommen seiner Herrschaft gesetzt hat. Es sind nicht nur einzelne Worte und Taten, es ist ein ganzes Bündel von Aktionen, mit denen Jesus den Menschen zeigt, wie Gott sie vom Bösen befreien wird und gegenwärtig schon befreit; und es ist letztlich sein Tod am Kreuz, der seinen Dienst an den Menschen verifiziert.

3.1 Der Sturz Satans und die Dämonenaustreibungen Jesu

Die spektakulärsten Aktionen, in denen Jesus die Erlösung vom Bösen ins Werk setzt, sind seine Dämonenaustreibungen. In ihnen zeitigt sich die Entmachtung Satans, die den Freiraum zur Reich-Gottes-Verkündigung schafft.

Im lukanischen Sondergut findet sich eine kurze Aussage Jesu über ein prophetisches Wissen, das mit der Grunderfahrung seiner Reich-Gottes-Verkündigung zu tun haben könnte (Lk 10,18)⁴⁰:

Ich sah Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.

Der Sturz aus dem Himmel bedeutet die eschatologische Entmachtung Satans durch Gott.⁴¹ Sie verweist auf die Vollendung der Gottesherrschaft und stellt die Gegenwart unter ihr Vorzeichen. Die Pointe ist (anders als in Offb 12) nicht, daß Satan sich nun desto heftiger auf Erden austobt, sondern daß auch hienieden sein Stündlein geschlagen hat.

Jesu weiß nicht nur jetzt schon, daß der Teufel sein Spiel verloren hat, und teilt dieses Offenbarungswissen seinen Jüngern mit. Jesus demonstriert auch in den Exorzismen, daß es mit dem Satan aus ist. Im Streitgespräch über den Vorwurf der Besessenheit, das Markus überliefert, kommt dieser Zusammenhang heraus (Mk 3,22-27)⁴²:

²²Schriftgelehrte kamen von Jerusalem herab und sagten: „Er hat den Beelzebul; denn im Namen des Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus.“ ²³Doch er rief sie zusammen und sagte ihnen in Bildworten: „Wie kann Satan Satan austreiben? ²⁴Wenn ein Reich in sich gespalten ist, kann es keinen Bestand haben. ²⁵Und wenn ein Haus in sich gespalten ist, kann es keinen Bestand haben. ²⁶Und wenn Satan gegen sich selbst aufsteht und sich spaltet, kann er nicht bestehen, und es ist aus mit ihm. ²⁷Aber keiner kann ins Haus eines Starken eindringen und seinen Hausrat rauben, wenn er den Starken nicht zuerst gefesselt hat; dann kann er sein Haus ausrauben.“

Der Streit dreht sich nicht darum, ob Jesus Wunder wirkt. Das ist vorausgesetzt. Der Streit dreht sich darum, ob Jesus im Namen des Teufels oder im Namen Gottes die Dämonen austreibt. Wenn man nur auf die numinose Macht des Exorzisten schaut, scheint dies nicht ohne weiteres klar zu sein. Deshalb vollzieht Jesus einen Blickwechsel: vom Faktum auf den Effekt der Exorzismen, d.h. auf die Befreiung der Menschen von den Dämonen. In dieser Perspektive ist klar, daß die Exorzismen die Macht Satans nicht erhöhen, sondern brechen. Jesus stellt sich im Bild eines Diebes dar, der

dem Teufel die armen Seelen raubt, oder eines Plünderers, der den besiegten Satan um seinen Besitz bringt (vgl. Lk 11,21f). So stark der Teufel auch sein mag, Jesus ist stärker. Daß er Dämonen austreibt, zeigt, daß er im Vorgriff auf die Vollendung am Sieg Gottes über den Satan partizipiert (vgl. Jes 49,24f).

Daß Jesus seine Exorzismen in diesem Horizont sieht, beschreibt ein archaisch klingendes Wort aus der Redenquelle (Lk 11,20 par. Mt 12,28)⁴³:

Wenn ich mit dem Finger Gottes (Mt: mit dem Geist Gottes) die Dämonen austreibe, ist die Gottesherrschaft zu euch vorgestoßen.

Der Anspruch ist unverkennbar: Jesus bricht der Gottesherrschaft in all ihrer rettenden Dynamik inmitten der menschlichen Leidensgeschichte Bahn, indem er die Dämonen aus dem Feld schlägt, deren Oberst Beelzebul ist. Wenn aber Jesus Menschen aus der Gewalt der Dämonen befreit, schenkt er ihnen die Möglichkeit eines ganz neuen Lebens; er holt sie aus dem Bereich des Bösen heraus und stellt sie hinein in den Bereich des Guten. Der unglückliche Mensch aus Gerasa, der angekettet auf dem Totenfeld dahinvegetierte, „bei Tag und Nacht unaufhörlich schrie ... und sich mit Steinen schlug“, kann wieder, von einer Legion unreiner Geister befreit, nach Hause gehen und seiner Familie berichten, „was der Herr“ für ihn „getan hat“ – ein wunderbares Glück, auch wenn es zweitausend Schweinen das Leben kostet (Mk 5,1-20).⁴⁴ Der Junge, den ein „stummer und tauber“ Geist, „immer, wenn er ihn packt, zu Boden wirft“, so daß dem Kind „Schaum vor den Mund tritt und er mit den Zähnen knirscht und starr wird“, kann, nachdem Jesus den Dämon mit einem Machtwort vertrieben hat, seinem Vater zurückgegeben werden, der mit ganzem Herzen um seine Heilung gebeten hatte (Mk 9,14-29).⁴⁵

In den weiteren Zusammenhang dieser Offensive Jesu für die Reinigung der Welt vom Bösen gehören auch die Heilungswunder.⁴⁶ Das Neue Testament kennt keine einseitig dämonologische Erklärung von Krankheiten. Aber in der Heilung der Kranken ereignet sich im Vorgriff auf die Vollendung der Sieg über den Tod, den Gott mit seiner Herrschaft bringen wird. Die Heilungswunder befreien die Menschen nicht nur vom körperlichen Leiden, das sie quält: Fieber und Lähmung, Blindheit und Taubheit, Aussatz und Blutungen. Sie befreien sie gleichzeitig von dem Verdacht, in den Augen Gottes nicht geliebt zu sein. Wenn Jesus die blutflüssige Frau heilt (Mk 5,25-34), macht er sie nicht nur gesund, er durchbricht die Grenzen von Rein und Unrein⁴⁷, ermöglicht ihr ein Leben im Kontakt mit anderen Menschen und nimmt sie als „Tochter“ in die Familie Gottes auf, während ihr früher der Kult versperrt gewesen war.⁴⁸ Die Aussätzigen, die Jesus

reinigt, werden nicht nur von ihrem Gebrechen geheilt, sondern zugleich in die soziale und religiöse Gemeinschaft Israels eingeordnet (Mk 1,40-45 parr.; Lk 17,11-19).

Die Forderung hingegen, sich durch ein Wunderzeichen als der eschatologische Prophet Gottes auszuweisen, hat Jesus als Versuchung strikt abgelehnt (Mk 8,11ff parr.; Lk 11,29-32 par. Mt 12,38-48). Hätte er die Forderung erfüllt, hätte er gerade nicht zeigen können, was es mit dem Reich Gottes auf sich hat und worin seine eigene Bedeutung besteht. Das Wunder wäre zum Zweck der Selbstlegitimation Jesu funktionalisiert worden. Jesus wirkt aber Wunder nur aus Mitleid – um zu heilen und zu helfen. So schroff er deshalb die Zeichenforderung abweist, so offen ist sein Ohr gegenüber den Heilungsbitten, die an ihn herangetragen werden.

3.2 Sündenvergebung in Wort und Tat

Jesus hat die endzeitliche Erlösung vom Bösen nicht nur in den Exorzismen und Dämonenaustreibungen antezipiert; er hat auch Sünden vergeben – explizit und implizit.⁴⁹ Sofern der Satan als Ankläger der Menschen vor Gott im Blick steht, ist sein Sturz aus dem Himmel (Lk 10,18) die Kehrseite eschatologischer Sündenvergebung.⁵⁰

a) Vergebungsbitten und Vergebungsbereitschaft

Die an Gott gerichtete Bitte um Sündenvergebung setzt die eigene Bereitschaft zur Vergebung voraus (Lk 11,4 par. Mt 6,12; vgl. Mt 6,14f; Mt 18,23-35). Die Feindesliebe erweist sich nicht nur in der Überwindung von Rache und Groll, sondern auch in der Vergebung persönlicher Schuld. Wie groß die Bereitschaft sein soll, klärt das (apophthegmatisch stilisierte) Gespräch zwischen Jesus und Petrus (Mt 18,21f)⁵¹:

²¹ „Herr, wie oft muß ich meinem Bruder vergeben, wenn er sich gegen mich versündigt? Siebenmal?“

²² Jesus antwortete: „Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal!“

Was aber Jesus von seinen Jüngern fordert, Vergebungsbereitschaft als praktizierte Feindesliebe, hat er auch selbst gelebt.

Schon die Vergebung im zwischenmenschlichen Bereich betrifft immer auch das Gottesverhältnis; das „muß“ in der Frage des Petrus, das der Sache nach in Jesu Antwort aufgegriffen wird, verweist auf das Gebot Gottes. Freilich: Ein ausdrücklicher *Sündennachlaß* ist Sache Gottes; Gott allein kann man um Vergebung der Schuld bitten, wie das Vaterunser sagt

(Mt 6,12 par. Lk 11,4). Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18, 9-14) bringt das Grundvertrauen Jesu auf Sündenvergebung durch Gott zur Sprache. Im Anklang an Ps 51 sagt der Zöllner:

Gott, sei mir Sünder gnädig.

Diese Bitte bleibt nicht unerhört. Daß Gott den Sünder seines Glaubens wegen rechtfertigt, dessen ist Jesus gewiß (Lk 18,14).

b) Jesu Worte der Sündenvergebung

Jesus lebt nicht nur aus der Hoffnung auf Gottes Vergebungsbereitschaft, er spricht selbst die Vergebung der Sünden zu.

Schon Johannes spendet die „Taufe zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4 parr.). Daß sie diesen Effekt tatsächlich hat, wird in der Jesus-Tradition nirgends bestritten, im Benedictus vielmehr ausdrücklich bestätigt (Lk 1,77). Die Wirkung der Sündenvergebung, die aufgrund ihrer Einmaligkeit und ihrer Bindung an den Täufer von allen Reinigungswaschungen sich qualitativ abhebt, die das Judentum kennt, hat eschatologische Dimensionen: Wenn die Umkehr Früchte trägt (Lk 3,8 par. Mt 3,8), führt die Taufe zur Rettung im Endgericht (Lk 3,7 par. Mt 3,7). Faktisch beansprucht also der Täufer, denen, die Buße tun, „sakramental“ zuzusprechen, daß Gott ihre Sünde vergibt. Vorstellbar ist dies nur, wenn der Täufer im Auftrag und im Namen Gottes zu taufen wußte. Jesus mag (was umstritten ist) eine Weile wie der Täufer getauft haben (vgl. Joh 4,1f). Doch wählt er in seiner selbständigen Verkündigung andere Formen.

Sündenvergebende Worte verbinden sich – aus gutem Grund – zum einen mit der Heilungstätigkeit Jesu, zum anderen mit seiner Zuwendung zu Zöllnern und Dirnen. Dem Gelähmten, der auf seiner Bahre durch das Dach hindurch vor ihn herabgelassen wird, sagt er (Mk 2,5b.11):⁵²

Kind, deine Sünden sind dir vergeben ...

Ich sage dir: Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Haus.

Dasselbe Wort der Sündenvergebung findet sich bei Lukas (7,48) in einem ganz anderen Kontext: in der Geschichte von der großen Sünderin, wahrscheinlich einer stadtbekanntesten Prostituierten, die Jesus bei einem Gastmahl die Füße küßt und mit kostbarstem Öl salbt (7,36-50). Das Kernwort dieser Erzählung ist von der markinischen Parallele unabhängig.⁵³ Es lautet (7,47):

Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt.

Man kann darüber streiten, ob es sich im einen oder im anderen Fall um ein *ipsissimum verbum* Jesu handelt. In jedem Fall bringen die Verse zum Ausdruck, wie die älteste Tradition Jesu Sündenvergebung verstanden hat: Gott ist am Werk⁵⁴; er allein vergibt die Sünden (vgl. Mk 2,6). So entspricht es der Vaterunserbitte. Aber Gott vergibt die Sünde durch Jesus. So entspricht es Gottes Handeln im Zuge der nahekommenden Gottesherrschaft. Das erregt Anstoß (vgl. Mk 2,6-10; Lk 7,39.49). Aber es entspricht der prophetischen Vollmacht Jesu – die nachösterlich als die des Menschensohnes erkannt wird (Mk 2,10). Die Vergebung der Sünden erfolgt auf den Glauben (Mk 2,5a; vgl. Lk 7,50) und die Liebe der Sünder (Lk 7,47)⁵⁵ hin. Im Glauben öffnen sie sich Jesus als dem Mittler der Gottesherrschaft; in der Kraft Gottes, der seine Herrschaft nahekomenen läßt, vergibt Jesus die Sünden. Diese Linie zieht die Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin aus, die sich in wichtigen Handschriften des Johannes-evangeliums wiederfindet (Joh 8,1-11): Ohne ihre Sünde zu relativieren, erklärt Jesus (im Namen Gottes), sie nicht zu verurteilen; ohne die Gnade der Sündenvergebung zu relativieren, hält er sie an, hinfort nicht mehr zu sündigen.⁵⁶

c) Jesu Taten der Sündenvergebung

Vergebung der Sünden ereignet sich freilich nicht nur an den Stellen, an denen sich ein ausdrückliches Wort Jesu findet. Sie vollzieht sich auch in Taten Jesu. Am wichtigsten sind die prophetischen Zeichenhandlungen der Gastmähler, die Jesus mit Sündern, auch mit Zöllnern und Dirnen, feiert (Mk 2,15ff parr.; Lk 7,36-50; 19,1-10; vgl. Lk 15,2; Mt 11,19 par. Lk 7,34).⁵⁷ Ihre Pointe gewinnen sie aus der Symbolik des Mahles. Im Kontext des Wirkens Jesu dienen die Gastmähler nicht nur der Sättigung und der Pflege der Geselligkeit. Sie berühren empfindliche Fragen von Reinheit und Unreinheit (vgl. Lk 7,39). Vor allem gewinnen sie im Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung Bedeutung. Nicht nur bei Jesaja (25,6ff) und im äthiopischen Henochbuch (62,13f), auch in Gleichnissen (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10; Lk 15,22f) und Logien Jesu (Mk 2,18f parr.; Mt 8,11f par. Lk 7,29; 13,29; vgl. Lk 6,21 par.) ist das festliche Essen ein Bild für das vollendete Reich Gottes. Was also Jesus tut, wenn er sich mit Zöllnern und Dirnen zu Tisch setzt, ist nichts anderes als ihre Aufnahme in die Tischgemeinschaft des Reiches Gottes. Das setzt die Vergebung ihrer Sünden voraus – nicht in Form eines ausdrücklichen Zuspruchs, aber in Form der Segensvermittlung im Nahen der Gottesherrschaft. Es scheint, als hätten seine Gegner Jesus an diesem Punkt gut verstanden. Denn es wird alte

Vorwürfe gegen ihn wiedergeben (vgl. Lk 15,2; Mk 2,19 parr.), was die Redenquelle als Jesuswort überliefert (Lk 7,33f par. Mt 11,19)⁵⁸:

³³Johannes der Täufer ist gekommen, er aß nichts und trank nichts, und ihr sagt: Er hat einen Dämon.

³⁴Der Menschensohn ist gekommen, er ißt und trinkt, und ihr sagt: Seht den Menschen, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Dirnen.

Die Freundschaft Jesu kann aber noch weiter als bis zur Tischgemeinschaft gehen. Markus erzählt, daß Jesus den Zöllner Levi sogar in seine Nachfolge berufen hat (2,13f).⁵⁹ Levi gehört bei Markus (anders als bei Matthäus) nicht zu den Zwölfen. Aber er gehört zu denen, die Jesus erwählt und befähigt hat, in enger Lebens- und Lerngemeinschaft mit ihm selbst einen Dienst an der Reich-Gottes-Verkündigung zu tun. Das geht über die Sündenvergebung hinaus. Es führt in umfassende Heilung hinein. Die markinische Tradition hat die Pointe mit sicherem Gespür ausgedrückt (Mk 2,17)⁶⁰:

Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.

Jesu ist der Arzt der Kranken, indem er Sünden vergibt und die Gemeinschaft des Reiches Gottes vermittelt. Sündenvergebung und die Berufung in die Nachfolge haben die Dimensionen einer Krankenheilung, sofern sie aus dem Unfrieden heraus in den Frieden Gottes, aus der Feindschaft gegen Gott in die Freundschaft mit Gott hineinführen.⁶¹

Jesu Worte und Taten der Sündenvergebung sind nicht darin begründet, daß die Schuld, die ihm entgegentritt, weniger schlimm als angenommen wäre. Weder leugnet Jesus die Verfehlung der Ehebrecherin (Joh 8,1-11) noch der Sünderin, der er im Haus des Simeon begegnet (Lk 7,36-50), noch den notorischen Betrug der Zöllner (vgl. Lk 19,8). Vielmehr ist in allen Fällen sichtbar, daß es sich um schwere Schuld handelt. Erst wenn die Größe der Schuld ungeschminkt vor Augen tritt, kann auch die Größe der Vergebung einleuchten. Überdies ist die Vergebung der Sünden schlüssig mit der Aufforderung verbunden, nicht der Sünde neuen Tribut zu leisten. In Joh 8,11 findet sich die ausdrückliche Forderung:

Geh und sündige nicht mehr.

In Lk 19 wird die heilsame Wirkung der Selbsteinladung Jesu im Haus des Oberzöllners durch seinen guten Vorsatz erläutert (Lk 19,8):

Siehe, die Hälfte meines Besitzes will ich den Armen geben; und wenn ich jemanden betrogen habe, will ich es ihm vierfach erstatten.

Welche Gnade die Sündenvergebung bedeutet, wird von den Menschen erst erfahren, wenn sie auf den Weg des Guten sich begeben.

d) Die Sünde wider den Heiligen Geist (Mk 3,28f)

So hochgemut freilich die synoptischen Evangelien in ihrer Erinnerung an die Dämonenaustreibungen und die Sündenvergebung durch Jesus sind, so hart steht das Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist im Raum (Mk 3,28f):

²⁸Amen, ich sage euch:

Alles wird den Menschenkindern vergeben werden, selbst die Lästereien, wieviel sie auch lästern mögen.

²⁹Wer aber den Heiligen Geist lästert, der wird in Ewigkeit keine Vergebung erlangen, sondern ist ewiger Sünde schuldig.

Vers 28 spitzt in äußerster Weise die umfassende Vergebungsbereitschaft und Vergebungsfähigkeit Gottes zu, die Jesus verkündet (stärker noch als die Q-Parallele Mt 12,31f und Lk 12,10). Mk 3,28 zeigt, daß prinzipiell kein Vergehen, sei es noch so groß, von Gott nicht vergeben werden kann. Vers 29 wird demgegenüber häufig als unerträgliche Einschränkung bewertet.⁶² Tatsächlich ist er – gerade von vielen Schwachen und Bedrängten – in einer Weise verstanden worden, die sehr viel Leid ausgelöst hat. Ob der Ausweg hilft, die Verse als sekundär zu erklären⁶³, mag dahingestellt bleiben. Jede moralisierende Deutung der Verse führt in die Irre, jede kirchenpolitische Funktionalisierung erst recht. Der Heilige Geist scheint als das Medium der Sündenvergebung durch Gott begriffen zu sein; Ausdruck der Heiligkeit, der überirdischen Macht und himmlischen Reinheit Gottes, ist der Geist zugleich seine Kraft der Heiligung und Verlebendigung des Menschen, gebunden an die Person Jesu, aber unterscheidbar von ihr. Die Lästerung des Heiligen Geistes meint also die radikale Zurückweisung der Erlösung, die Gott durch Jesus mit dem Nahkommen seiner Herrschaft wirkt. Wird damit der Gnade eine Grenze gezogen? Oder gerade die Voraussetzung eschatologisch-umfassender Sündenvergebung genannt? Wo die Sündenvergebung an den Glauben gebunden ist (Mk 2,5; Lk 7,47.49), ist die Gnade Gottes nicht konditioniert, sondern zur Geltung gekommen. Im Vaterunser schränkt die Beteuerung „wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ das Vertrauen auf die Erhörung der Bitte um Vergebung der Schuld nicht ein, sondern kennzeichnet die Haltung, in der die Erhörungsgewißheit überhaupt erst entstehen kann, weil der Beter

seiner ethischen Verantwortung vor Gott und den Menschen eingedenk ist (Mt 6,12 par. Lk 11,4). Mk 3,28f nennt mit dem Heiligen Geist jene Macht, durch die Gott die Macht des Bösen gebrochen hat und die Vergebung der Sünden bringt. Es wäre widersinnig, Sündenvergebung gegen den reklamieren zu wollen, der allein sie zusprechen kann. Darauf weist Jesu Wort hin. Nicht die Voraussage ewiger Verdammnis ist die Pointe, sondern die Warnung, die Heiligkeit Gottes, an der jede Hoffnung auf Rettung hängt (vgl. Mk 6,9ff par. Lk 11,2f), nur ja nicht zu profanieren. Diese Warnung erfolgt im Interesse der Sünder. Ihnen soll aufgehen, daß der Geist göttliche Macht der Sündenvergebung ist und daß seine Heiligkeit zu lästern die Voraussetzung der Sündenvergebung negieren würde.

3.3 Jesu Leiden und Sterben

Die urchristliche Bekenntnistradition bindet die Befreiung von den Sünden vor allem an den Tod Jesu. Vorausgesetzt ist die Auferweckung Jesu von den Toten; aufgenommen sind aber auch Ansätze des irdischen Jesus. In der synoptischen Tradition wird der Tod Jesu „als Lösegeld für viele“ qualifiziert (Mk 10,45): Er befreit aus der Sklaverei des Bösen, indem Jesus durch sein Sterben den Preis bezahlt, den die Sünde kostet.⁶⁴ Vor allem aber ist die Herrenmahlsüberlieferung wichtig.⁶⁵ Das Motiv des „für euch“ resp. des „für die vielen“ zielt auf die Anteilhabe der Mahlteilnehmer am Reich Gottes (Mk 14,25) resp. auf die Rettung bei der Wiederkunft des Kyrios (1 Kor 11,26). Nach der markinischen Version des Becherwortes ist diese Heilsbedeutung des Todes Jesu an sein „Blut“ gebunden, das er „für die vielen vergossen“ hat (Mk 14,24); Matthäus fügt hinzu: „zur Vergebung der Sünden“ (26,28). Nach der paulinisch-lukanischen Version stiftet Gott den „Neuen Bund im Blute Jesu“ (1 Kor 11,25 par. Lk 22,20), d.h., durch das Sterben des Gottessohnes „für euch“, die Mitglieder der Ekklesia. In all diesen Texten verbinden sich vorösterliche Erinnerungen mit nachösterlichen Reflexionen.

a) Die nachösterliche Perspektive

Daß Jesus „für unsere Sünden gestorben“ ist, gehört zur ältesten Bekenntnistradition (1 Kor 15,3-5):

³Christus ist gestorben für unsere Sünden gemäß den Schriften

⁴und begraben worden

und auferweckt worden am dritten Tag gemäß den Schriften

⁵und erschienen dem Kephais und den Zwölfen.

„Unsere“ Sünden sind die Ursache für den Heilstod Jesu; sie hätten „uns“ in den Tod gebracht, den an „unserer“ Stelle aber Jesus erleidet; vor allem aber erlöst „uns“ Jesu Tod von „unseren Sünden“: Daß er für „uns“ stirbt, kommt „uns“ zugute, indem er „unsere Sünde“ wegnimmt.⁶⁶ Das Bekenntnis zum „Für“ des Todes Jesu, in dem sich Proexistenz, Sühne und Stellvertretung verbinden, leuchtet nur in Verbindung mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu ein. Gott bringt das „Für“ des Todes Jesu gerade dadurch zu eschatologischer Wirksamkeit, daß er seinen Sohn von den Toten auferweckt. Wie Paulus (Röm 8,34) und der Hebräerbrief (7,25; 9,24) es festhalten, tritt der Erhöhte in eben derselben Ausrichtung „für“ die Seinen ein, wie er „für“ sie gestorben ist. Daß der Tod Jesu kein vergangenes, sondern ein gegenwärtiges und alle Zukunft bestimmendes Heilsereignis ist, ist die Wirkung der Auferweckung und Erhöhung Jesu. Nicht die Bestätigung allein der Tat und des Leidens, nur die Bejahung der Person Jesu in Form seiner Auferweckung von Toten kann die erlösende Wirkung des Todes Jesu hervorrufen, weil Jesus ganz in seinem Dienst an den Menschen aufgeht und die Heilsbedeutung seines Leidens von seiner Person gedeckt ist.

Gleichzeitig wird im Licht der Auferweckung der innere Zusammenhang zwischen dem Wirken und dem Leiden Jesu sichtbar, wie er die Form der Evangelien prägt. Denn *erstens* offenbart die Auferweckung endgültig, daß Jesus tatsächlich im Namen Gottes aufgetreten ist: Seine Vision vom Satanssturz wird verifiziert, seine Dämonenaustreibungen werden eindeutig als Taten Gottes erwiesen; sein Anspruch, im Namen Gottes Sünden zu vergeben, wird bestätigt. *Zweitens* offenbart die Auferweckung, daß der Tod Jesu, welche Verkettung unglücklicher Umstände immer zu ihm geführt hat, nicht ein reiner Zufall ist, sondern die Konsequenz seines Wirkens und Resultat der Dahingabe Jesu durch Gott (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,32ff).

Der untrennbare Zusammenhang, der im Prozeß der Erlösung vom Bösen zwischen dem Wirken, dem Leiden und der Auferstehung Jesu besteht, ist in der Gottesherrschaft begründet, die Jesus verkündet.⁶⁷ Die Entmachtung Satans, die Vertreibung der Dämonen, die Vergebung der Sünden ereignen sich im Zuge der nahekommenden Gottesherrschaft. Sie sind eschatologische Fakten, die Gott durch Jesus schafft. Durch Gott sind sie zugleich christologische Fakten, die Jesus in der Hoffnung auf das künftig vollendete und im Glauben an das gegenwärtig nahekommende Gottesreich schafft. *Einerseits* setzen die Dämonenaustreibungen und Sündenvergebungen Jesu – ebenso wie seine Heilungswunder und seine befreiende Lehre – eine Intensität der Zuwendung zu den vom Bösen beherrschten Menschen vor-

aus, die von vornherein Ganzhingabe verlangt und deshalb mit innerer Konsequenz nach Golgotha führt, unter welchen Versuchungen auch immer Jesus „den Gehorsam gelernt“ hat (Hebr 5,7-10; vgl. 2,14-18; 4,15f; 12,2). Diese Radikalität der Zuwendung Jesu – bis in den Tod – ist aber nichts anderes als die geschichtliche Gestalt der radikalen Zuwendung Gottes zu den Kranken, die des Arztes, die des Arztes (Mk 2,18), und den Sündern, die der Vergebung bedürfen (Lk 15,11-32).

Andererseits ist es eine biblisch-theologische Grundeinsicht, daß nur Gott vom Bösen erlösen kann und daß es der Liebe Gottes entspricht, nicht etwa mit großer Geste an den Opfern vorbei und über die Sünde hinweg die Schuld zu vergeben, sondern in Solidarität mit den Opfern und durch die Sünde mitsamt ihren katastrophalen Folgen hindurch. Beides verbindet sich in der Sendung Jesu: Der Gottessohn stellt sich aus seiner einzigartigen Gottesbeziehung heraus so rückhaltlos an die Stelle der Opfer menschlicher Sünde, daß Gott selbst in der Erlösung vom Bösen am Werk ist. Diese Proexistenz Jesu prägt sein gesamtes Leben, soweit es für die Basileia-Verkündigung belangreich ist, und prägt eben deshalb auch sein Sterben.⁶⁸

b) Vorösterliche Ansätze

Sowohl das Lösegeld-Wort Mk 10,45 als auch die Herrenmahlstradition sind von der Erfahrung der Auferweckung und Erhöhung Jesu, seiner eschatologischen Bejahung durch Gott und seiner Gegenwart für die Gemeinde geprägt. Zugleich bringen sie in konzentrierter und stilisierter Weise auf den Begriff, was über die Einstellung des irdischen Jesus zu seinem Tod gesagt werden kann.

In großer Übereinstimmung mit der historischen und juristischen Forschung muß *erstens* festgehalten werden, daß Jesus zu Unrecht verurteilt worden ist; er war unschuldig. Zwar hat der römische Richter einen Schuldspruch gefällt: „König der Juden“ ist ans Kreuz geschrieben (Mk 15,26). Aber die Passionsgeschichten halten übereinstimmend fest, daß Pilatus im Grunde von der Unschuld Jesu überzeugt gewesen ist. Und daß ein Justizmord vorliegt, wie er in der römischen Herrschaft über Judäa nicht vereinzelt dasteht, ist völlig unbestreitbar.⁶⁹

Zweitens mußte Jesus – das Schicksal des Täufers vor Augen – durchaus mit einem gewaltsamen Tod rechnen⁷⁰; er ist aber seinem drohenden Tod nicht ausgewichen, wie es ihm leicht möglich gewesen wäre. Er ist nicht aus Jerusalem geflohen, sondern hat standgehalten. Er hat den Tod nicht gesucht, aber auch nicht gescheut. Das Getsemani-Gebet hält, wenngleich

in starker Stilisierung, die Härte der Anfechtung fest und die Intensität seines Gottvertrauens (Mk 14,32-42).⁷¹

Beides zusammen zeigt: Der Tod Jesu war in bestimmter Hinsicht ein Opfertod. Jesus ist den Tod eines unschuldigen Opfers gestorben – wie andere vor ihm und nach ihm; und der Tod Jesu war das, was ein Opfer ursprünglich ist: Hingabe des Lebens an Gott.⁷² Daß der Satan dabei seine Hand im Spiel hatte, ist eine späte lukanische Reflexion (Lk 22,3), die nicht ohne bedenkliche Folgen blieb. Daß Jesus der leidende Gerechte ist, der in einer Welt der Sünde sterben mußte, ist ein christologisches Leitmotiv der ältesten Passionstradition.⁷³ Es ist nicht ohne Anhaltspunkte an der Geschichte Jesu.

Am Kreuz Jesu scheint das Böse zu triumphieren. Es stimuliert die Verachtung des Verlierers, die Verwerfung des Sünders, die Verspottung des gescheiterten Messias (Mk 15,29-32). Am Kreuz aber hält Jesus bis zum bitteren Ende seine Feindesliebe durch. Lukas hat dies expliziert:

Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun,

ist das Wort, das Jesus für seine Henker hat (Lk 24,43). Daß Jesus in seiner Passion bei seiner Gewaltlosigkeit und seiner Fürbitte für die Verfolger geblieben ist, die er in der Bergpredigt von seinen Jüngern verlangt hat, ist mehr als wahrscheinlich. Am Kreuz bricht Jesus schon dadurch dem Bösen die Spitze ab, daß jedenfalls er sich, von Gott und aller Welt verlassen (Mk 15,34 [Ps 22,2]), im Letzten nicht zur Rache und Vergeltung hinreißen läßt, sondern das Leiden, das ihm auferlegt worden ist, in angefochtener und bewährter Liebe zu Gott und den Menschen erträgt.

Nach der österlichen Bekenntnistradition ist Jesus freilich nicht nur ein Märtyrer der gerechten Sache, sondern der leidende Gottesknecht. Daß der geschichtliche Jesus sich selbst in dieser Gestalt wiedererkannt und sein eigenes Sterben im theologischen Modell des Vierten Liedes vom Gottesknecht verstanden hat, ist nicht auszuschließen⁷⁴, setzt aber voraus, daß Mk 10,45 im wesentlichen ein *ipsissimum verbum Jesu* ist bzw. daß die *verba testamenti* – in ihrer markinisch-matthäischen oder lukanisch-paulinischen Version – historisch sind⁷⁵. Methodische Vorsicht scheint am Platz. Daß Jesus sein Wirken radikal als Dienst an der Gottesherrschaft und dadurch an den Menschen verstanden hat (Mk 10,45a), wird man schwerlich bestreiten können; daß er in den Gaben von Brot und Wein beim Letzten Abendmahl sich selbst den Jüngern (und „den vielen“) als den geschenkt hat, der bis in sein Sterben hinein „für“ sie da ist, wird man als historischen Kern des Abendmahlsgeschehens kaum leugnen können.⁷⁶ Daraus aber ist – auch ohne ausdrückliche Sühne- und Stellvertretungs-

theologie – zu folgern, daß Jesus im Vertrauen darauf gestorben ist, sein Tod werde nicht etwa das Scheitern seiner Basileia-Verkündigung sein (vgl. Mk 14,25), sondern von Gott noch einmal für deren Verwirklichung in Dienst genommen werden. Dann aber ist mehr als wahrscheinlich, daß Jesus seinen Tod nicht nur hingenommen, sondern angenommen hat. Weil er seinem Gott treu bleiben wollte, war er bereit, den Preis zu zahlen, den die Konsequenz seiner Sendung ihm abverlangte. Weil er seinem Gott vertraute, hoffte er, den Menschen selbst noch einmal mit seinem Tod einen Dienst zu leisten, um sie vom Bösen zu befreien.

Der Tod Jesu zeigt nicht etwa auf, daß die Dämonenaustreibungen und Sündenvergebungen im Wirken Jesu noch unzulänglich gewesen seien und durch seinen Tod ergänzt werden müßten. Der Tod Jesu am Kreuz zeigt vielmehr, wie unbedingt Jesus die Menschen vom Bösen erlöst, wenn er sie von den bösen Geistern und von ihrer Schuld befreit. Jesus kann nur deshalb im Namen Gottes die Dämonen austreiben und Sünden vergeben, weil er ganz darauf setzt, daß Gott ihn nicht bedingt, sondern unbedingt gesandt hat, Sünder zu berufen und Kranke zu heilen. Die Dämonenaustreibungen und Sündenvergebungen Jesu zeigen, daß Gottes Liebe stärker ist als die Macht des Bösen; wie stark – das zeigt der Tod Jesu am Kreuz.

3.4 Die Verwirklichung der Herrschaft Gottes

Die Bitte um die Erlösung von dem Bösen nimmt die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes auf. Erst wenn die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes erfüllt ist, wird auch die Bitte um die Befreiung vom Bösen erfüllt. Die endgültige Erlösung von dem Bösen setzt die Vernichtung des Todes voraus.⁷⁷ Die Erlösung vom Bösen ist noch nicht wirklich geschehen, wenn die Toten noch nicht auferstanden und das Gericht Gottes noch nicht gehalten ist. Die Bitte um die Erlösung vom Bösen verweist deshalb auf die Auferweckung der Toten (Mk 12,14-27). Die Erlösung vom Bösen, wie sie im kommenden Reich Gottes erfüllte Wirklichkeit sein wird, läßt sich am besten in Bildern menschlichen Glücks erahnen: im Festmahl derer, die von den Straßenecken und Zäunen ins Haus des Gastgebers geladen worden sind (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10); in der Freude des Hirten, das verlorene Schaf (Lk 15,4-7 par. Mt 18,12ff), der Hausfrau, die verlorene Drachme (Lk 15,8ff), des Bauern, den Schatz im Acker (Mt 13,44), und des Kaufmanns, die schönste Perle (Mt 13,45f) gefunden zu haben.

Wie aber das Reich Gottes, der Verkündigung Jesu gemäß, aus der Zukunft Gottes heraus schon gegenwärtig nahekommt, ist auch die Erlösung von dem Bösen nicht nur eine große Verheißung, sondern im Vorgriff auf die Vollendung schon Gegenwart. Das aber bereitet die größten Glaubensprobleme. Denn wo wird diese Erlösung sichtbar? Der Hinweis auf den eschatologischen Vorbehalt ist wichtig – noch steht die Vollendung aus. Das Böse ist nicht aus der Welt. Aber gerade deshalb entstehen ja die Fragen und Zweifel. Darf man, kann man inmitten der menschlichen Leidensgeschichte von der eschatologischen Gegenwart der Erlösung vom Bösen sprechen?

Die Antwort der neutestamentlichen Jesus-Tradition ist positiv. Es ist möglich, im Vertrauen auf das Kommen der Gottesherrschaft das Vaterunser zu beten (Mt 6,9-13 par. Lk 11,1-4); es ist möglich, im Vertrauen auf die Wahrheit der Verkündigung Jesu in ihm dem geliebten Sohn Gottes zu sehen, den Gott gesandt hat (Mk 12,1-12); es verwandelt sich das Verhältnis zu den anderen Menschen, so daß es möglich ist, im Vertrauen auf die Gültigkeit der Seligpreisungen die anderen und selbst die Feinde als diejenigen zu bejahen, über denen Gott die Sonne aufgehen und es regnen läßt, ob sie gut oder böse sind, gerecht oder ungerecht (Mt 5,43-48); und es verwandelt sich das Verhältnis zur eigenen Person, so daß es möglich ist, im Vertrauen auf die Teilhabe an der Auferstehung Jesu das Leben zu verlieren, um es dadurch zu gewinnen (Mk 8,35). Das alles sind reale Veränderungen – Veränderungen der Realität, auch wenn sie all denen unsichtbar bleiben, die nicht aus dem Blickwinkel Gottes und Jesu die Wirklichkeit beobachten. Alles Leid dieser Welt, das gleichwohl die Herzen der Menschen quält, ruft die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes wach und begründet – wider aller Hoffnung – die Hoffnung auf das Reich Gottes.

4. Das Gespräch über das Böse im Blick auf das Neue Testament

Die Natur kennt Leben und Tod; sie kennt den Arterhaltungsdrang und den Aggressionstrieb, vielleicht sogar den „Kampf ums Dasein“; Sünde und Bosheit kennt sie nicht.⁷⁸ Nur dem Menschen sind sie eigen – als dunkle Seite seiner Freiheit und seiner Geschöpflichkeit, die auf seine Erlösung zielt.⁷⁹ Diese Einsicht der Paradiesgeschichte (Gen 2,4b-3,24)⁸⁰, die von der Jesus-Tradition und vor allem von Paulus (vgl. Röm 5,12-21) unter eschatologischem Vorzeichen vertieft wird, konvergiert mit soziologisch, psychologisch oder biologisch stimulierten Forschungen zur Anthropologie der (westlichen) Moderne. Könnten deterministische Theorien

verifiziert werden, käme die biblische Anthropologie in eine tiefe Krise; rechnet sie doch mit der (von Gott geschaffenen) Möglichkeit des Menschen, sich frei zu entscheiden (auch gegen Gott). Tatsächlich weisen einerseits biologische und medizinische Forschungen zur Genetik und zur Funktion des Gehirns, andererseits pädagogische, soziologische, politologische, historische sowie psychologische Forschungen zur Prägung der Persönlichkeit durch ihr Umfeld nach, wie stark „innere“ und „äußere“ Faktoren die Entwicklung eines Menschen, aber auch einer Gesellschaft, einer Kultur und des ganzen Menschengeschlechts beeinflussen. Doch zugleich belegen sie (entgegen mancher Vereinseitigung), daß die genetische Grundausstattung und die Umwelteinflüsse (wie immer man ihr jeweiliges Verhältnis bestimmt) die Freiheit menschlicher Entscheidungen nicht etwa aufheben, sondern ermöglichen und herausfordern, freilich auch bestimmen und beschränken. Umgekehrt erhellt der Aufweis jener Abhängigkeitsverhältnisse, in denen das menschliche Leben sich abspielt, weit über die Beobachtungen der Antike hinaus die Plausibilität der biblischen Anthropologie und Hamartologie, daß sich menschliche Identität nicht jenseits, sondern inmitten der Geschichte zeitigt, so daß die Belastungen aus der Geschichte den Menschen nicht äußerlich bleiben, sondern sie innerlich prägen und daß kein Leib-Seele-Dualismus etabliert werden kann, sondern die psychisch-somatische Einheit des Leidens betont werden muß. Daß sich die Macht des Bösen in politischen Unrechtsstrukturen, sozialen Gewaltverhältnissen und psychischen Deformationen zeitigt, sind Erfahrungen, deren Abgründigkeit im 20. Jahrhundert neu sichtbar geworden ist, in der Zeit der Toleranz und der Terrorkriege, der Völkerverständigung und des Völkermords, der Liberalität und der *Schoah*, der medizinischen Fortschritte und der Massenvernichtungswaffen. Das Ausmaß des Infernos, das die Mächte des Bösen im ausgehenden zweiten Jahrtausend anrichten können, überschreitet den Horizont dessen, was sich die Menschen in neutestamentlicher Zeit ausmalen konnten. Vielleicht vermögen nur die Bilder der Apokalypse die Realität des Bösen in der Gegenwart widerzuspiegeln. Die neuzeitliche Geschichte läßt in ihrer ganzen Ambivalenz von humanem Fortschritt und katastrophalem Elend auf neue Weise erweisen, wie wahr die jesuanische Einsicht in die Macht des Bösen ist.

Freilich ist aufgrund der Natur- und Humanwissenschaften im Vergleich zum Neuen Testament die Sensibilität für die psychischen, sozialen und kulturellen Beeinflussungsfaktoren menschlichen Handelns gewachsen. Die Unterscheidung zwischen der Sünde und dem Sünder wird dadurch leichter; die Möglichkeiten der Erklärung (und des Verstehens) menschlichen Fehlverhaltens werden verbessert. Damit kann die biblisch begründete

te Hamartologie des Christentums leichter aus Engführungen herausfinden, die in dem Moment entstehen müssen, in dem die neutestamentlichen Aussagen – gegen ihre Intention – im Horizont modernen Denkens psychologisiert und historisiert werden. Insbesondere in der Pastoraltheologie müssen diese Differenzierungen fruchtbar gemacht werden.

Was freilich weder von der Psychologie und der Biologie noch von der Soziologie und Politologie, sondern nur von der Philosophie und Theologie reflektiert werden kann, ist die widergöttliche Dimension des Bösen, die aber nach jesuanischem Verständnis die entscheidende ist. Daß es diese theologische Dimension gibt, kann weder natur- noch geschichts-, kultur- und sozialwissenschaftlich widerlegt oder bewiesen werden. Allerdings ist die Erfahrung des Bösen aufgrund der entwickelten Technik derart intensiv und global, daß neben dem existentialistischen Atheismus⁸¹ nur eine Philosophie und Theologie denkbar scheint, die das himmelschreiende Unrecht als Widerspruch zu Gott begreift.⁸² Jede andere Sündenlehre könnte sich kaum gegen den Verdacht der Verharmlosung wehren. Am Ende wird man den Opfern der Bosheit wohl nur gerecht, wenn man das Teuflische dessen beim Namen nennt, was ihnen angetan worden ist.

Das Widergöttliche des Bösen zu erkennen ist aber zugleich die Voraussetzung, die Möglichkeit der Erlösung vom Bösen überhaupt nur in Erwägung zu ziehen. Dem Existentialismus bleibt diese Hoffnung fremd; das begründet seine moralische Größe. Die Hoffnung auf Erlösung vom Bösen aber muß, wenn sie nicht pure Illusion sein soll, der Erfahrung des Bösen standhalten. Modelle zur Eindämmung der Gewalt, Strategien zur Milderung des sozialen Elends, Therapien zur Überwindung psychischer Neurosen und zur Heilung körperlichen Krankheiten sind höchst notwendig und wichtig für alle, denen in ihrer körperlichen, seelischen und sozialen Not geholfen werden muß. Aber die Vorstellung, durch menschlichen Einsatz umfassendes Heil zu wirklichen, ist – gerade im 20. Jahrhundert – die Keimzelle größten Terrors geworden. Effektiv sind die sozialen und medizinischen Hilfeleistungen nur, wenn sie *nicht* utopisch hochstilisiert werden, sondern pragmatisch orientiert sind. Die neutestamentliche Erinnerung daran, daß die Erlösung vom Bösen allein eine Möglichkeit Gottes ist, vollendet erst im Reich Gottes, trägt nicht nur der Größe menschlichen Leids Rechnung, sondern entlastet die Menschen zugleich von allen Versuchen, das Werk der Erlösung in die eigenen Hände zu nehmen. Das Ergebnis des Gottvertrauens ist nicht etwa die Vertröstung auf ein besseres Jenseits, sondern der Trost im Diesseits und die Hoffnung, daß Jesu Antwort auf die bange Heilsfrage der Jünger Gültigkeit hat (Mk 10,26f):

²⁶ „Wer kann überhaupt gerettet werden?“

²⁷ Jesus schaute sie an und sagte:

„Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott, denn bei Gott ist alles möglich.“

Anmerkungen

- ¹ Die tiefste Antwort im Neuen Testament gibt wohl Paulus mit seiner Reflexion auf die Geschichte von Adams Fall (Röm 5,12-21): Es ist dem Menschen, obgleich und weil er Gottes Geschöpf ist, eigen, sein eigener Gott sein zu wollen. Deshalb ist die Menschheitsgeschichte, in der sich Adams Sünde fortwährend wiederholt, Leidensgeschichte, und die Schöpfung ist von allem Anfang an auf die Erlösung angelegt (Röm 8,18-26).
- ² Die spezifisch neutestamentliche Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in einer Welt des Leidens ergibt sich aus der Mitte der Christologie: Indem Jesus in stellvertretender Sühne den Tod der Gottverlassenheit am Kreuz stirbt (Mk 15,34), vermittelt er dem Leiden aller Kreatur den Segen der Gottesherrschaft und öffnet den Tod damit für die eschatologische Vollendung.
- ³ So haben die Biologie und die Anthropologie – gegen hartnäckigen Widerstand – die Theologie schließlich zu der Einsicht geführt, daß die „Erbsünde“ ebenso wie der Sündenfall keineswegs den historischen Ursprung des Menschengeschlechtes in einem einzigen Menschenpaar voraussetzen: was den Blick für die Botschaft der biblischen Texte geöffnet hat.
- ⁴ Zur Methodik und Hermeneutik der Exegese vgl. Th. Söding, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*. Unter Mitarbeit von Christian Münch, Freiburg – Basel – Wien 1998.
- ⁵ Das Thema der Erlösung vom Bösen im Judentum kann trotz seiner großen Bedeutung für das Verständnis Jesu nicht behandelt werden; vgl. den kurzen Überblick von J. Maier, *Jüdisches Grundempfinden von Sünde und Erlösung in frühjüdischer Zeit*, in: H. Frankemölle (Hg.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (QD 161), Freiburg – Basel – Wien 1996, 53-75. Entscheidend ist, aus einer Hermeneutik herauszufinden, die alles auf den Kontrast zwischen Jesus und „dem“ Judentum abstellt, und dennoch das Proprium Jesu zu erkennen.
- ⁶ So die (reformierte) „Zürcher Bibel“ wie die (katholische) „Einheitsübersetzung“ und die „Luther-Bibel“. Die Vulgata schreibt „malo“, die „Holy Bible. New International Version“ übersetzt „the evil one“, die „Traduction oecuménique de la Bible“ (1972) entscheidet sich für „Tentateur“, „La Sainte Bible“ (1956) für „du Mauvais“ und gibt in einer Anmerkung die Variante „du mal“ an. Das griechische *ponerós* öffnet ein weites Bedeutungsfeld, wird im NT aber (anders denn im AT) als das sittlich Böse verstanden, besonders in der Sachparallele 2 Tim 4,18 (vgl. Did 10,8).
- ⁷ H. Frankemölle (Matthäuskommentar 1, Düsseldorf 1994, 253) deutet maskulinisch, U. Luz (Das Evangelium nach Matthäus I [EKK I/1], Neukirchen-Vluyn 1985, 349) neutrisch. H. Schürmann (Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, Freiburg – Basel – Wien ⁴1980, 123) sucht zu vermitteln. Mt 13,19 nennt den Teufel „den Bösen“; vgl. Eph 6,11.16; 1 Joh 3,8.12.
- ⁸ U. Luz (Mt I, 349) deutet von jüdischen Gebeten her (Schemone Esre 7. Beraka; bBer 60b; 16b) auf „Alltagserfahrungen ...: Krankheit, Drangsal, böse Menschen, der böse Trieb“. Doch müßten diese Alltagserfahrungen in den Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung gestellt werden.
- ⁹ E. Brandenburger (Das Böse. Eine biblisch-theologische Studie [ThSt 132], Zürich 1986) argumentiert in seiner exegetisch und hermeneutisch bedeutenden Arbeit gegen eine einheitlich hamartologische Interpretation des Bösen. Gleichwohl lenkt das Vaterunser das Verständnis des

- Bösen in die Richtung des sittlichen Übels, also der Sünde und ihrer negativen Folgen, wobei freilich die Dimensionen der Sünde den Horizont menschlichen Fehlverhaltens weit übersteigen.
- ¹⁰ Von der Ermordung der Pilger durch Pilatus berichtet auch Josephus (Bell 5,145).
- ¹¹ Vgl. U. Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 28f. J. Becker (Jesus von Nazaret, Berlin 1995, 63ff) akzentuiert, wenn er formuliert: „Ganz Israel steht in einem ausgewogenen Negativverhältnis zu seinem Gott“. Noch härter spricht H. Merklein (Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze [SBS 111], Stuttgart ³1989 [1983], 35f) vom „Unheilskollektiv“ Israel. Das scheint überzogen. Die Rede vom „bösen Geschlecht“ (Mk 8,12; Lk 11,16.29-42 par. Mt 12,38-42; Mt 12,45), die in der Gerichtspredigt der Redenquelle akzentuiert worden ist, diagnostiziert in prophetischer Manier, daß auch die Israeliten vom Bösen beherrscht sind, indem sie sich Jesus verweigern.
- ¹² In der „liberalen Exegese“ wurde Jesus eine prinzipielle Überwindung des alttestamentlich-jüdischen Gesetzes zugeschrieben. Dagegen wird heute zu Recht – auch von protestantischen Exegeten – die positive Grundeinstellung Jesu zum Gesetz betont, auch wenn es für ihn wegen des Nahkommens der Gottesherrschaft nicht mehr in jeder Hinsicht der Maßstab des Handelns sein kann; vgl. U. Luz, Neues Testament, in: R. Smend – U. Luz, Gesetz, Stuttgart u.a. 1981, 58-75.
- ¹³ Mt 5,18f wird akzentuiert sein, ist aber nicht einfach das Ergebnis einer rejudaisierenden Redaktion (so wieder H. Weder, Die Rede der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985, 92f; P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 104f), sondern ebenso wie Lk 16,17 Ausdruck der Hochschätzung des Gesetzes durch Jesus. Die Spannung zu Texten, die Kritik am Sabbatverständnis (Mk 2,18-3,6 par.), an den Reinheitsgeboten (Mk 7,1-23 par.), an der Ehescheidungsregelung (Mk 10,1-12 par. Mt 19,3-9; Mt 5,31f) und an der Eidespraxis (Mt 5,33-37) üben, sind offenkundig nicht als Widerspruch, sondern als Ausdruck des apostrophierten Gesetzesgehorsams gesehen worden.
- ¹⁴ Vergleichstexte zitiert U. Luz, Mt I, 264f.
- ¹⁵ Sir 34,21f LXX nennt denjenigen einen Mörder, der den Armen beraubt; das slavische Henochbuch (44,2f) stellt einen Zusammenhang zwischen dem Zürnen gegen den Nächsten und dem Zorn Gottes im Gericht her.
- ¹⁶ Vgl. Th. Söding, Der Anstoß des Glaubens. Anmerkungen zum Streit um die Ethik Jesu, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein, Paderborn 1995, 175-198.
- ¹⁷ Die rabbinische Theologie kennt – auf der Basis von Gen 6,5 und 8,21 – die Lehre vom „bösen Trieb“, der im Menschen wohnt und ihn zum Bösen verleitet. Diese Anthropologie wird von der Jesus-Tradition nicht aufgenommen.
- ¹⁸ Vgl. O. Wischmeyer, Matthäus 6,25-34 par.: Die Spruchreihe vom Sorgen, in: ZNW 85 (1994) 1-22.
- ¹⁹ In der Literatur wird an dieser Stelle immer wieder ein scharfer Gegensatz zur pharisäischen Theologie behauptet. Tatsächlich arbeitet Jesus mit einem provozierenden Rollenspiel, das vorgefaßte Erwartungen durchkreuzt. Aber sein Schlußurteil hätte gerade bei Pharisäern, die ein wachsames Auge auf die Gefährdungen ihrer Frömmigkeit hatten, Zustimmung finden können – und ist auf die Gewinnung der Zustimmung bei all denen angelegt, die von der pharisäischen Bewegung beeindruckt sind: nicht um sie von ihr abzubringen, sondern um sie für die Gottesverkündigung Jesu zu gewinnen.
- ²⁰ Der Kommentar von U. Luz (Mt I, 320-328) zitiert zahlreiche jüdische Parallelen, die gleichfalls vor heuchlerischer Frömmigkeit warnen.
- ²¹ Daß dies die Kehrseite des respektablen Versuches vor allem der pharisäischen Bewegung gewesen ist, durch ein engmaschiges Netz halachischer Bestimmungen den Gesetzesgehorsam zu sichern, wird man nicht übersehen dürfen, auch wenn die neutestamentlichen Texte einseitig polemisieren.

- ²² Die Weherede Mt 23 ist, wie der Kontext (Kap. 24-25) und die Einleitung (23,1-12) zeigen, geeignet, die Jünger auf die Gefahren des (im negativen Wortsinn verstandenen) „Pharisäismus“ in ihren eigenen Reihen hinzuweisen; vgl. H. Frankemölle, Matthäuskommentar 2, Düsseldorf 1997, 366-371.
- ²³ Vgl. Th. Söding, Leben nach dem Evangelium. Konturen markinischer Ethik, in: ders. (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), Stuttgart 1995, 165-197, hier 177-182. Im Doppelgebot kann, so Markus, Jesus mit einem verständigen Schriftgelehrten übereinstimmen (Mk 12,34).
- ²⁴ Paulus bringt diesen Gedanken auf den Begriff – und reflektiert seine Kehrseite. Einerseits gilt Röm 6,23: „Der Sold der Sünde ist der Tod“; andererseits 1 Kor 15,56: „Der Stachel des Todes ist die Sünde“. In beidem findet der Apostel eine theologisch reflektierte Entsprechung zum Sündenverständnis Jesu.
- ²⁵ So die Grundlinie der Deutung von M. Reiser. Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23). Münster 1990.
- ²⁶ Zum Motiv des bösen Herzens vgl. E. Brandenburger, Böse, 58-62.
- ²⁷ Nur der Umkehrschluß ist falsch – wie die johanneische Tradition festhält: Wer angesichts eines Kranken fragt: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder seine Eltern?“ (Joh 9,2), muß sich eines Besseren belehren lassen (vgl. Joh 5,14; 9,34).
- ²⁸ Vgl. Th. Söding, Das Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: R. Kampling – Th. Söding (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, Freiburg – Basel – Wien 1996, 56-84.
- ²⁹ Vgl. K. Kertelge, Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht, in: W. Kasper – K. Lehmann (Hg.), Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978, 9-39.
- ³⁰ Vgl. Th. Söding, Der Gehorsam des Gottessohnes. Zur Christologie der mathäischen Versuchungserzählung (4,1-11), in: Chr. Landmesser – H.-J. Eckstein – H. Lichtenberger (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 711-750. Die nachösterliche Christologie aller synoptischen Versuchungserzählungen ist unverkennbar. Das Motiv der Versuchungen und ihr Bestehen hat aber unzweifelhaft einen historischen Kern.
- ³¹ Zur kritischen Aufarbeitung des in vieler Hinsicht problematischen Judas-Bildes im Neuen Testament vgl. H.-J. Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg – Basel – Wien 1987.
- ³² Es ist unmöglich, all diese Verse unmittelbar auf Jesus zurückzuführen; einige sind offenkundig sekundär. Aber auf ihre Weise geben sie ein Echo dessen, was auch im Wirken Jesu aufs Konto des Teufels gesetzt worden ist.
- ³³ Vgl. vor allem H. Haag, Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen, Zürich ⁸1990 (¹1969); ders. u.a., Teufelsglaube, Tübingen ²1980 (¹1974); ders., Vor dem Bösen ratlos?, München 1978. Die Bücher enthalten zahlreiche gute Beobachtungen und wichtige Differenzierungen. Aber es fehlt eine Hermeneutik des Mythos, und die Tendenz, aus guter Absicht das Böse zu moralisieren, läßt sich nicht übersehen.
- ³⁴ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), hg. v. E. Jüngel (BEvTh 96), München 1985.
- ³⁵ Gute Beobachtungen sammelt O. Böcher, Das Neue Testament und die dämonischen Mächte (SBS 58), Stuttgart 1972.
- ³⁶ Dieses Postulat findet sich auch bei E. Brandenburger, Böse, 81-84.
- ³⁷ Wichtig ist vor allem die Position von G. Picht, Kunst und Mythos, Stuttgart ³1990 (¹1986). Er arbeitet die Fähigkeit des Mythos heraus, Aspekte der Wirklichkeit sichtbar zu machen, die der Wissenschaft verborgen bleiben.

- ³⁸ J. Ratzinger, *Abschied vom Teufel?*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 225-234, hier 233f.
- ³⁹ Vgl. K. Lehmann, *Der Teufel – ein personales Wesen?*, in: W. Kasper – K. Lehmann (Hg.), *Teufel – Dämonen – Besessenheit*, 71-98.
- ⁴⁰ H. Schürmann (*Das Lukasevangelium 2/1* [HThKNT III/2,1], Freiburg – Basel – Wien 1993, 89ff) bezweifelt jesuanische Authentizität. Doch besteht Grund zu größerem Optimismus; vgl. H. Merklein, *Botschaft*, 60ff. Er denkt an eine Berufungsvision Jesu; ähnlich G. Theißen – A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 196f.236. Zurückhaltender sind P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 82; J. Becker, *Jesus*, 131ff. Beide denken an eine prophetische Inspiration Jesu. Nähert es sich Rationalismen, wenn man auf die Beobachtung eines Meteors verweist? So (im Rahmen einer ausgezeichneten Deutung) S. Vollenweider, „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), in: *ZNW* 79 (1988) 187-203.
- ⁴¹ Die Vergleichstexte aus der jüdischen Apokalyptik sind eindeutig; vgl. *Jub* 23,29; 50,2; *Ass-Mos* 10,1.
- ⁴² Der Vorwurf der Besessenheit dürfte wegen seiner Anstößigkeit und Plausibilität historisch sein. Das Streitgespräch ist zweifellos redaktionell komponiert; die Bildfelder der Gleichnisse sind unterschiedlich. Aber die Meschalim in ihrem Kern Jesus abzusprechen besteht kein Grund. Die Anstößigkeit des Bildes (Jesus als Dieb oder Plünderer) ist groß, die Vernetzung mit anderen Exorzismus-Traditionen eng, die Parallelüberlieferung in der Redenquelle (Lk 11,14-20 par. Mt 11,22-28) unverkennbar. J. Gnllka (*Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* [HThKNT.S 3], Freiburg – Basel – Wien 1990, 136f) führt Mk 3,27 auf Jesus zurück, hört aber einen harten Kampf mit Satan heraus; doch setzt das Gleichnis voraus, er sei schon besiegt und werde nun beraubt. M. Ebner (*Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß* [HBS 15], Freiburg – Basel – Wien 1998, 346-372) akzentuiert Unterschiede: Während Mk 3,24f resp. Lk 11,17Q vom Kampf Jesu gegen mächtige Dämonen rede, versuche Mk 3,27 resp. Lk 11,21fQ „einen zaghaften (?) positiven Nachweis“ aus erfolgreichen Exorzismen auf den Sieg über Satan.
- ⁴³ Üblicherweise wird Lk 11,20 als „Urgestein“ der Basileia-Verkündigung Jesu angesehen; vgl. H. Merklein, *Botschaft*, 63-66; H. Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993, 26-34; J. Becker, *Jesus*, 133ff; J. Gnllka, *Jesus*, 258; G. Theißen – A. Merz, *Jesus*, 236f; skeptisch ist allerdings E. Brandenburger, *Böse*, 72.
- ⁴⁴ Vgl. H. Merklein, *Die Heilung des Besessenen von Gerasa* (Mk 5,1-20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese, in: F. v. Segbroeck u.a. (Hg.), *The Four Gospels. FS F. Neirynek* (BETHL 100), Leuven 1992, 1017-1037.
- ⁴⁵ Vgl. Th. Söding, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Wunderglaube und Gebetsglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie* (SBS 12), Stuttgart ²1987 (¹1985), 456-484.
- ⁴⁶ Richtig gesehen von K. Berger, *Darf man an Wunder glauben?*, Heidelberg 1996, 127-140.150-153.
- ⁴⁷ Vgl. P. Trummer, *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1991.
- ⁴⁸ Vgl. Th. Söding, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*, Freiburg – Basel – Wien ²1996 (¹1995), 248-256.
- ⁴⁹ Das wird freilich von P. Fiedler (*Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition*, in: H. Frankemölle [Hg.], *Sünde*, 76-91) bestritten. Allerdings traut er Jesus durchaus zu, daß er Sündern „versicherte“, sie dürften „sich von Gott angenommen wissen“, und daß diese glaubten, „daß er die Autorität besaß, sie der Vergebung Gottes zu vergewissern“ (ebd. 88). Das ist nicht weit von expliziter Sündenvergebung im Namen Gottes entfernt, bleibt aber in der Aussage zu schwach. Das Kriterium der vielfachen Bezeugung spricht für einen historischen Anhaltspunkt der Sündenvergebung. Nicht nur auf verschiedenen Traditionswegen, auch in verschiede-

nen Gattungen ist die Erinnerung an Jesu Sündenvergebung – selbstverständlich in nachösterlicher Prägung – lebendig geblieben.

- ⁵⁰ Kultische Sündenvergebung spielt hingegen in der Jesus-Tradition keine Rolle – kaum nur als Ergebnis nachösterlicher Selektion. Daß es für Jesus und die Urgemeinde „keine Konkurrenz zur kultischen Sühne“ gegeben habe (P. Fiedler, a.a.O. 88f), widerspricht der ältesten Bekenntnistradition, die Heil und Sündenvergebung auf breiter Linie exklusiv an den Tod Jesu bindet (1 Kor 15,3ff; Röm 3,25; 4,25), und unterschätzt das kritische Potential der Tempelaktion Jesu; vgl. Th. Söding, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, in: TThZ 101 (1992) 36-64. Mt 5,23f wird überfrachtet, wenn dem Wort, das zur Vergebungsbereitschaft ruft, die Beweislast für urchristliche Hoffnungen auf eine Wiederherstellung des Jerusalemer Tempels aufgebürdet wird.
- ⁵¹ Vielleicht steht das Q-Logion Lk 17,3f im Hintergrund, so J. Gnllka, Das Matthäusevangelium II (HThkNT I/2), Freiburg – Basel – Wien 1988, 144. Eher liegt eine Doppelüberlieferung vor.
- ⁵² Das Streitgespräch 2,6-10 zeigt alle Anzeichen nachösterlicher Prägung. Die redaktionskritische Forschung neigte z.T. dazu, auch Mk 2,5b als redaktionell anzusehen; vgl. I. Maisch, Die Heilung des Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung (SBS 52), Stuttgart 1971. Doch sprechen die besseren Gründe für die Ursprünglichkeit; vgl. K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23), München 1970, 78f. Religionsgeschichtliche Gründe nennt überdies H.-J. Klauck, Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 par.), in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 286-312. Es war erst die vorgegebene Verbindung von Krankenheilung und Sündenvergebung, die das Streitgespräch an sich gezogen hat.
- ⁵³ Auf den Einfluß der markinischen Parallele geht eher Lk 7,48ff zurück; anders J. Roloff, Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesu-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970, 162. Ob Lk 7,47a (Lk 7,47b setzt eine etwas andere, auf das Gleichnis 7,41ff abgestimmte Pointe) ein ausdrückliches Wort Jesu aufnimmt oder die Quintessenz der erzählten Geschichte wiedergibt, kann an dieser Stelle offenbleiben. H. Schürmann (Das Lukasevangelium I [HThkNT III/1], Freiburg – Basel – Wien 1969, 440) sieht in V. 47a die redaktionelle Umformung eines V. 47b entsprechenden positiven Wortes. Das bleibt ein Postulat. P. Fiedler (Jesus und die Sünder [BET 3], Frankfurt/Main 1976, 112-116) führt sowohl 4,47a als auch 7,48ff auf die Markus-Parallele Lk 5,20f zurück, kann aber damit die Differenz zwischen 7,47a und 7,48ff nicht erklären. Den ursprünglichen Zusammenhang mit der Erzählung (und die leichte Spannung zum Gleichnis) betont F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas I (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn 1989, 394f.
- ⁵⁴ Mk 2,5b und Lk 7,47.49 sind als *passivum divinum* formuliert (vgl. Mk 3,28). Das bestreitet O. Hofius, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b, in: JBTh 9 (1994) 125-143, hier 125f. Ein sog. „*passivum messianicum*“ findet – mit Berufung auf Otto Betz – 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), Tübingen 1993, 217.230.
- ⁵⁵ Die Liebe der Frau ist nicht Erkenntnis-, sondern Realgrund der Vergebung; gemeint ist die Christusliebe; vgl. H. Schürmann, Lk I, 437; auch gegen den gut begründeten Widerspruch von U. Wilckens, Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36-50), in: P. Hoffmann (Hg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, FS J. Schmid, Freiburg – Basel – Wien 1973, 394-424, hier 404-411. Eine (ökumenische) Vermittlung, die aber Fragen aufwirft, versucht F. Bovon, Lk I, 394f.
- ⁵⁶ Historische Erinnerung ist nicht auszuschließen; vgl. U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Berlin 1998, 153; skeptisch ist allerdings H. v. Campenhausen, Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11), in: ZNW 68 (1977) 164-175.
- ⁵⁷ H. Schürmann (Jesus – Gestalt und Geheimnis, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994, 36) hält sie freilich für „wissenschaftliche Legenden“, insofern ihnen sündenvergebende Kraft zugespro-

- chen wird; vgl. P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, 149-153. Doch sind die Texte, die sie bezeugen, zu zahlreich und vielfältig; vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 72f.
- ⁵⁸ Daß vom „Menschensohn“ gesprochen wird, sollte nicht übergroße Zweifel an der Authentizität begründen; vgl. J. Becker, *Jesus*, 208ff.
- ⁵⁹ Vgl. D.-A. Koch, *Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Erwägungen zur Entstehung von Mk 2,13-17*, in: ders. u.a. (Hg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche*. FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 57-73.
- ⁶⁰ Zur Traditionsgeschichte und Rückfrage vgl. die Beobachtungen von M. Ebner, *Lehrer*, 133-169, der allerdings die implizite Christologie des Arzt-Wortes herabspielt.
- ⁶¹ H.-J. Klauck (*Heil ohne Heilung? Zur Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament*, in: H. Frankemölle [Hg.], *Sünde*, 18-52, hier 22-26) untersucht den Zusammenhang von Krankheit und Sünde als „medizinisches Paradigma“. Ps 103 ist die Basis.
- ⁶² So auch – auf höchstem exegetisch-theologischem Problemniveau – U. Luz, *Das Matthäusevangelium II (EKK I/2)*, Neukirchen-Vluyn 1990, 263-268.
- ⁶³ So auch J. Gnllka, *Das Markusevangelium I (EKK II/1)*, Neukirchen-Vluyn ⁴1994 (¹1978), 151; anders R. Pesch, *Das Markusevangelium I (HThKNT II/1)*, Freiburg – Basel – Wien 1976, 217f; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 72.
- ⁶⁴ Zur Auslegung vgl. K. Backhaus, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu im Markusevangelium, in: Th. Söding (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163)*, Stuttgart 1995, 91-118, hier 108f.
- ⁶⁵ Vgl. Th. Söding, *Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie seiner ältesten nachösterlichen Tradition*, in: J. Hilberath – D. Sattler (Hg.), *Vorgeschnack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*. FS Th. Schneider, Mainz 1995, 134-163.
- ⁶⁶ Vgl. K. Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1991, 62-80.
- ⁶⁷ H. Schürmann (zuletzt *Jesus – Gestalt und Geheimnis*) arbeitet die implizite Heilsbedeutung, die Jesus seinem Tod gegeben hat, gut heraus, belastet seine Erklärung aber durch die These vom „Scheitern“ der öffentlichen Basilea-Verkündigung Jesu. Für diese These gibt es aber keinen textlichen Anhaltspunkt; im Licht des Todes und der Auferweckung Jesu wird sie falsifiziert. Umgekehrt verstellt sich A. Vögtle (zuletzt *Art. Jesus Christus*, in: BThWb [1994] 337ff) den Blick für die heilsmittlerische Bedeutung des Todes Jesu, weil er, auf ein problematisches Gnaden- und Sühneverständnis festgelegt, behauptet, das reine Heilsangebot Gottes, das Jesus auf die Fahnen seines öffentlichen Wirkens geschrieben habe, werde in der Rede von der Heilsbedeutung des Todes Jesu durch ein anderes Modell der Soteriologie ersetzt.
- ⁶⁸ Vgl. Th. Söding, *Buch*, 218-231.
- ⁶⁹ Vgl. P. Egger, *Crucifixus sub Pontio Pilato. Das crimen Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen (NTA 32)*, Münster 1997.
- ⁷⁰ Das hat H. Schürmann (*Jesus*) im einzelnen überzeugend dargelegt, auch unter methodischer Absehung der expliziten Leidensankündigungen und unabhängig von der Herrenmahlstradition.
- ⁷¹ Vgl. Th. Söding, *Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani. Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32-42*, in: *BZ* 31 (1987) 76-100.
- ⁷² Zur neutestamentlichen Opfertheologie vgl. die – durchaus kritischen – Erwägungen von F. Hahn, *Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament* (1983), in: ders., *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze I*, Göttingen 1986, 262-302.
- ⁷³ Vgl. Th. Söding, *Lernen unter dem Kreuz – Neutestamentliche Lektionen. Zum markinischen Kreuzigungsbericht (Mk 15,20-41)*, in: H. Maier (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse (QD 166)*, Freiburg – Basel – Wien 1996, 77-108.
- ⁷⁴ Positiv behauptet wird es von P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 125-143, bes. 142f.
- ⁷⁵ Recht zuversichtlich sind (mit unterschiedlichen Versionen) H. Merklein, *Botschaft*, 137-144; J. Gnllka, *Jesus*, 280-287; skeptisch bleibt J. Becker, *Jesus*, 417-421.

- ⁷⁶ Hingegen bleibt es fraglich, ob das Letzte Abendmahl historisch zutreffend als Kultstiftung zu deuten ist, wie G. Theißen und A. Merz vermuten (Jesus, 382f).
- ⁷⁷ Paulus hat dies in 1 Kor 15,20-28 in großer Nähe zur Basileia-Verkündigung Jesu reflektiert.
- ⁷⁸ Von daher ist es konsequent, wenn K. Lorenz (Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963) im Rahmen biologischer Forschungen vom „sogenannten Bösen“ spricht – und inkonsequent, wenn einige Epigonen eine Übertragung auf den Menschen versuchten, während Lorenz in der Distanzierung des Menschen von seinen natürlichen Lebensbedingungen den Keim zu bösartigen Aggressionen erkennt.
- ⁷⁹ In der philosophisch-theologischen Literatur wird bisweilen nur die Freiheit als Kehrseite der Bosheit betrachtet (und als hinreichend großer Gegenwert für das Böse verrechnet). Doch wäre im biblisch-theologischen Sinn die Freiheit als Möglichkeit zur Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit zu kurz definiert. Freiheit meint Einstimmung in die Freiheit Gottes, mit der er sein Reich verwirklicht. Das ist die Bedingung der Möglichkeit der Selbstverwirklichung als Geschöpf Gottes und aus Gnaden gerechtfertigter Sünder. Vgl. J. Ratzinger, Freiheit und Wahrheit, in: *Comm (D)* 24 (1995) 527-543.
- ⁸⁰ Zur alttestamentlichen Basiserzählung vgl. Ch. Dohmen, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. Aktualisierte Neuausgabe (SBB 35), Stuttgart 1996 (1988).
- ⁸¹ Vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (frz. Orig. 1943), Hamburg 1962.
- ⁸² In der französischsprachigen Philosophie sind es vor allem Paul Ricœur (*Finitude et culpabilité* [*Philosophie de la volonté II*], Paris ²1988 [¹1960]) und sein Lehrer Jean Nabert (*Elements pur une éthique*, Paris ²1962 [¹1943]; *Essai sur le mal*, Paris ²1970 [¹1950]), die das Phänomen dem Bösen in radikaler Konzentration auf die theologisch-philosophische Frage nach der Gerechtigkeit beschrieben haben.