

Schuld und Sünde des Menschen und göttliche Strafen in paganer und christlicher Sicht in der Antike¹

Wolfram Kinzig

Einleitung

„Da freilich, wie der Apostel sagt, ‚in Adam alle sterben‘ (1. Kor 15, 22), weil auf ihn der Ursprung des Vergehens gegen Gott, der das gesamte Menschengeschlecht betrifft, zurückzuführen ist, darum sind alle Menschen gewissermaßen ein einziger Sündenklumpen, der die Strafe der höchsten, göttlichen Rechtsprechung verdient hat. Ob sie eingefordert oder erlassen wird – sie ist nicht ungerecht“².

Diese Worte des Kirchenvaters haben das abendländische Denken über die Existenz des Menschen vor Gott revolutioniert. Kein Theologe der Alten Kirche hat die biblische Lehre von der Sünde des Menschen und Gottes Antwort darauf in derselben Radikalität formuliert wie der nordafrikanische Bischof. In seiner Paulusauslegung hebt Augustin dabei mit solchem Nachdruck auf die Gerechtigkeit der Strafe für die Sünde Adams und die Unerforschlichkeit von Gottes Gnade ab, dass Kurt Flasch seine Ausführungen eine ‚Logik des Schreckens‘ genannt hat³.

Der Kirchenvater zieht damit gewissermaßen die Konsequenz aus einer jüdisch-christlichen Tradition, die über Paulus (vor allem dessen Ausführungen in Römer 9) in das Buch Genesis des Alten Testaments zurückreicht. Adam und Eva, denen ewiges Leben möglich ist, dürfen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse im Paradies nicht essen, sonst werden sie sterben (Gen. 1, 17). Sie tun es freilich, verführt durch die

Schlange, doch und erhalten daraufhin die ihnen angekündigte Strafe. Dabei ist es Eva, die zunächst die verbotenen Früchte isst und dann ihrem Mann davon gibt (Gen. 3, 6).

Wer von dieser Geschichte her auf die spätantike Ikonographie von Adam und Eva blickt⁴, dem fällt schon bei den frühesten Darstellungen – den Fresken aus den Katakomben von San Gennaro in Neapel und Santi Martiri in Cimitile⁵ sowie der Hauskirche von Dura Europos⁶ – die Symmetrie zwischen den beiden Stammeltern auf. Der Sündenfall wird – trotz einer großen Zahl von Variationen in den Details – meist so dargestellt, dass Adam und Eva links und rechts des Baumes, um den sich die Schlange windet, in Frontalansicht zu sehen sind. Manchmal pflückt Eva allein, manchmal pflücken beide Stammeltern gleichzeitig mit je einer Hand die verbotene Frucht vom Baum⁷. Dabei deuten Blätter, welche die ersten Menschen vor ihre Scham halten, bereits proleptisch an, welches die Folge der Sünde sein wird: die Erkenntnis der eigenen Nacktheit (Gen. 3, 7). Keineswegs wird die Frau als Urheberin der Sünde dargestellt, die den Mann zum Bösen verführt. Auch findet die göttliche Gnade in Christus, die den Menschen von dieser Sünde erlöst (1. Kor 15, 22: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“), allenfalls andeutungsweise einen bildlichen Niederschlag, etwa wenn in der Augs-

1 Die Literatur zum Thema ist unüberschaubar. Vollständigkeit wurde daher im Folgenden nicht angestrebt. Stattdessen wird neueste Literatur oder solche, die einen Überblick zur jeweiligen Thematik vermittelt, zitiert. Bibelzitate nach der Luther-Übersetzung 2017. Für hilfreiche Kommentare und Verbesserungsvorschläge danke ich Dr. Julia Winnebeck und Susanna Kinzig.

2 Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1, 2, 16.

3 Schäfer – Flasch 1990.

4 Überblicke bei von Erffa 1989, 162–248; Kaiser-Minn 2017.

5 Vgl. Kaiser-Minn 2017, 10.

6 Vgl. Jensen 2003, 26–28 mit Abb. 1.

7 Angesichts der großen Zahl von Beispielen verzichte ich hier auf Nachweise im Einzelnen. Vgl. hierzu etwa die Register in Lange 1996 für Deichmann u. a. 1967 sowie in Christern-Briesenick 2003 für die Sarkophage. Ferner Jensen 2003 mit zahlreichen Abbildungen.

burger Glasschale⁸ über dem Baum der Erkenntnis vom Künstler ein Christusmonogramm eingeritzt wurde.

So düster wie Augustin haben die spätantiken Christen also offenbar den Sündenfall nicht gesehen. Bei der Augsburger Glasschale (II.4.3 Kat. 8) ist dies besonders auffällig: Der Baum der Erkenntnis treibt schlanke Ranken, die Schlange windet sich elegant vor dem Stamm. Eva hat eine auffallend kunstvolle Frisur und trägt teuren Schmuck. Ihre Darstellung ist weitgehend identisch mit der Abbildung der Venus auf einer Schale im Museum der Stadt Worms (II.4.3 Abb. 10), welche aus derselben Kölner Werkstatt und – angesichts der frappierenden Übereinstimmungen auch in den Details der Gravur – sogar vom selben Künstler stammen dürfte⁹.

Auch für die Bildkomposition insgesamt dürften Darstellungen paganer Mythen (etwa Herakles im Garten der Hesperiden oder Jason und Medea¹⁰) Pate gestanden haben. Demnach ist auch nicht ohne weiteres erkennbar, dass die erotisch aufgeladene Pose der ersten Frau gerügt würde, im Gegenteil: Der Vergleich mit der Wormser Schale deutet darauf hin, dass der dekorative Aspekt im Vordergrund steht.

Darstellungen des Sündenfalls dienten demnach zwar möglicherweise der Kommemoration biblischer Inhalte, hatten aber augenscheinlich nicht die Funktion, die Betrachter zur Buße anzuleiten. Im Fall der Augsburger Glasschale ist nicht einmal die Frucht dargestellt, die Eva pflückt. Es könnte sich genauso gut um eine Blüte handeln (so wie Adam augenscheinlich an einer Blüte riecht). Außerdem ist das Bild mit einem lateinisch-griechischen Trinkspruch verbunden, der am Rand umlaufend eingeritzt ist: „VIVAS IN DEO P[ie] Z[eseis]“ (Lebe in Gott, trinke, du wirst/sollst leben)¹¹. Ein ähnlicher Spruch findet sich auf einer in Köln aufbewahrten Schale (II.4.3 Kat. 7)¹² und anderswo¹³. Andernorts brachte man auf kleinen Büchsen Beschläge an, die das Motiv von Adam und Eva neben dem Paradiesbaum zeigen¹⁴, oder brannte es in Geschirr ein (II.4.3 Kat. 6)¹⁵.

Der Beschlag mit der Darstellung des Sündenfalls auf der Schmalseite des Trierer Paulinus-Sarkophags (II.4.3 Kat. 2) war, wie die Schlitze zeigen, ursprünglich ein Schlossblech¹⁶, dürfte aber vorher noch eine andere Verwendung gehabt haben, da die Schlitze die Darstellung zerschneiden. Auf Sarkophagen ist – wie beim Sarkophag aus Arles (IV.3.4 Kat. 1)¹⁷ – der Sündenfall meist Teil eines großen Bildprogramms aus einzelnen biblischen Szenen, deren Zusammenhang aber nicht ohne weiteres zu erkennen ist. Hier wird die biblische Geschichte bisweilen – wie im Fall des Sarkophags aus Arles – mit der Arbeitszuweisung an Adam und Eva kombiniert, bei der Gott bzw. der Logos/Christus Adam Ähren und Eva ein Schaf oder einen Hasen übergibt¹⁸. Daneben finden sich die Arbeitszuweisung separat¹⁹, die Darstellung der Vertreibung aus dem Paradies²⁰ und weitere Szenen.

Die theologische Deutung des Sündenfalls, wie sie in besonders prägnanter Weise Augustin formuliert hat, ist also zu unterscheiden von dem Umgang mit der biblischen Geschichte im Alltag der Menschen²¹. Man erinnerte sich beim Gastmahl möglicherweise zunächst an eine *good story* und bewunderte das kunstvolle Geschick der Graveure, Töpfer und Steinmetzen und damit auch den Reichtum des Besitzers²².

Wenn also hier von Schuld und Sünde des Menschen in paganer und christlicher Sicht die Rede ist, so muss man sich stets daran erinnern, dass theologische Diskurse, wie Bischöfe sie in Traktaten und Predigten pflegten, nicht ohne weiteres verallgemeinert werden dürfen. Was man im Gottesdienst hörte und wie man sich daran im täglichen Leben erinnerte, waren durchaus verschiedene Dinge.

Wie gesehen, verdanken sich die frühchristlichen Darstellungen des Sündenfalls teilweise paganen ikonographischen Vorbildern. Gilt das auch für das christliche Nachdenken über und den Umgang mit Schuld und Sünde und Gottes Strafen? Waren sie ebenfalls in paganen Kulturen oder paganer Literatur grundgelegt? Eine Antwort auf diese Frage fällt nicht leicht, weil die methodologischen Schwierigkeiten immens sind. Zum

8 Augsburg, Römisches Museum, Inv.-Nr. 2000,4189. Dazu L. Bakker in: Otten – Ristow (Hrsg.) 2006, 54 f.; ders. in: Demandt – Engemann (Hrsg.) 2007, CD Nr. I.14.26.

9 Worms, Museum der Stadt Worms, Inv.-Nr. R 422. Vgl. Harden 1960, Nr. 13 mit Abb. 26.

10 Vgl. dazu Kaiser-Minn 2017, 10 bzw. 12.

11 Vgl. L. Bakker, in: Demandt – Engemann (Hrsg.) 2007, CD Nr. I.14.26.

12 GAVDIAS IN DEO PIE Z(eses) „Freue dich in Gott, trink, du wirst/sollst lebe.“ Dazu Harden 1960, 59 Nr. 16 mit Abb. 33; H. Hellenkemper, in: Demandt – Engemann (Hrsg.) 2007, CD Nr. I.14.25. Vgl. außerdem eine im Louvre (Inv.-Nr. MNC 919) aufbewahrte Glasschale aus Homblières; dazu Harden 1960, 58 f. Nr. 15 mit Abb. 14. 32; V. Arveiller, in: Demandt – Engemann (Hrsg.) 2007, CD Nr. I.14.24. Ferner Jensen 2003, 52 mit Anm. 59.

13 Zum Beispiel auf einer Schale aus Wint Hill (Ashmolean Museum, Oxford, Inv.-Nr. AN1957.186; Harden 1960, 48–53 Nr. 1 und Abb. 1–7). Zur Inschrift Harden 1960, 51; allerdings steht hier statt „IN DEO“ „CVM TVIS“, was auf Gebrauch in einem paganen Haushalt hindeuten könnte (vgl. dazu auch Harden 1960, 54 Nr. 3 mit Abb. 11). Weitere Beispiele für ähnliche Inschriften Harden 1960, 59. 62 Nr. 17 mit Abb. 34; 62 f. Nr. 18 mit Abb. 35; 63 Nr. 19 mit Abb. 36; 64 Nr. 21.

14 Vgl. den Kästchenbeschlag mit alttestamentlichen und mythologischen Szenen aus der Sammlung C.S.; dazu C. Schmidt, in: Demandt – Engemann (Hrsg.) 2007, CD Nr. II.4.46.

15 Dazu auch G. Clauß in: Demandt – Engemann (Hrsg.) 2007, CD Nr. II.4.49.

16 Dazu auch S. Faust, in: Demandt – Engemann (Hrsg.) 2007, CD Nr. II.4.33.

17 Musée départemental de l'Arles Antique, Inv.-Nr. PAP.7400.1–5, um 325. Dazu auch Christern-Briesenick 2003, 23–26 Nr. 38.

18 Dabei könnten die Ähren auf Gen 3, 17–19 verweisen. Der biblische Bezug des Schafes und Hasen (die sinnbildlich für Viehzucht oder Spinnerei bzw. die Jagd stehen dürften) zur Urgeschichte lässt sich freilich nicht ohne weiteres herstellen.

19 So z. B. in Deichmann u. a. 1967, Bd. I, 18 f. (Nr. 21), 35 f. (40), 41–43 (44), 139–141 (241), 319 f. (772), 354 f. (840), 411 (984), 417 f. (999).

20 Deichmann u. a. 1967, Bd. I, 116–119 Nr. 188, vgl. auch 20 f. Nr. 23.

21 So auch Jensen 2003, 37 f.

22 Für eine liturgische Verwendung der Augsburger Glasschale (so vermutet von Bakker, in: Demandt – Engemann (Hrsg.) 2007, CD Nr. I.14.26), gibt es, wenn ich recht sehe, aus der Fundsituation keine Hinweise. Zu den Produkten der Kölner Werkstatt der Wint Hill-Gruppe zählen auch Schalen mit Jagdszenen und weiteren mythologischen Motiven (s. etwa o. IV.1.3 Kat. 14). Vgl. dazu grundlegend Harden 1960; s. dazu auch Gottschalk 2015, 158–195, und u. V.11.

23 Vgl. etwa Sitzler-Osing 1999.

einen sind die Definitionen von ‚Schuld‘ und ‚Sünde‘ strittig²³. Zum anderen verfügte die pagane Antike über keinen gemeinsamen Referenzpunkt in ihrem Reden von und ihrem Umgang mit menschlichen Verfehlungen, wie die Bibel ihn für Judentum und Christentum bot. Antike Mythen, die die Problematik hätten thematisieren können, waren ja nirgendwo in autoritativer Fassung niedergeschrieben. Am ehesten konnte noch Homer, die wichtigste Schullektüre, als Bezugsgröße dienen, aber ein Blick in jedes beliebige mythologische Lexikon zeigt, wie frei man mit dem Traditionsbestand umging. Inwiefern philosophische Diskussionen des Themas verallgemeinerungsfähig sind, ist ebenfalls unklar. Dementsprechend kann im Folgenden nur eine relativ grobe Skizze einer Entwicklung gegeben werden, die im Einzelnen viel komplizierter gewesen ist.

Menschlicher Frevel und göttliche Strafen in der paganen Antike

Ob es in der paganen Antike (hier verstanden als der griechisch-römisch geprägte Kulturraum rund um das Mittelmeer) so etwas wie Sünde gegeben hat, ist natürlich in erster Linie abhängig von der Definition des Begriffs. Ich verstehe im Folgenden unter Schuld bzw. Sünde²⁴ ein Fehlverhalten, welches sich nicht allein auf Handlungen bezieht, die unmittelbar gesetzeswidrig sind oder einem bestimmten, allgemein akzeptierten Verhaltenskodex widersprechen, sondern ebenso ein Schuld- bzw. Sündenbewusstsein bezüglich Verfehlungen gegenüber einer Gottheit voraussetzen, die im Idealfall zu einer Verhaltensänderung – evtl. verbunden mit bestimmten Bußleistungen – führen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Fehlverhalten gegenüber den Mitmenschen ebenso als Verfehlung gegenüber der Gottheit gedeutet wird, ja dass umgekehrt Sündlosigkeit sich gerade im Dienst am Nächsten realisiert. In diesem (engeren) Sinn scheint es weder terminologisch noch der Sache nach Schuld/Sünde in der paganen Antike gegeben zu haben²⁵. Die vor- und außerchristliche griechische und lateinische Lexik bietet nur teilweise eine entsprechende Begrifflichkeit. Umgekehrt gesprochen, bildet die jüdisch-christliche Tradition griechischer wie lateinischer Zunge ein Vokabular aus, in dem traditionelle Begriffe neu ins Bewusstsein getretene Sachverhalte bezeichnen, und sie tut dies auch nicht unmittelbar, sondern in einem über längere Zeit andauernden Prozess. Natürlich gab es unter Nichtjuden und Nichtchristen Religionsfrevel, also Verstöße gegen rituelle Vorschriften oder Beschädigung oder Zerstörung von Tempeln und Kultgegenständen. Dies wurde meist als ‚Asebie‘ eingestuft und dementsprechend strafrechtlich geahndet²⁶. Auch

findet sich die Vorstellung, die Götter bestraften Vergehen gegen staatliche Gesetze²⁷. In paganen Quellen, zumal den älteren, wird aber menschliches Fehlverhalten selten auf ein Schuld- oder Sündenbewusstsein bezogen und mit ethischen Fragen verknüpft. Dies setzt ja die individuelle Zurechnungsfähigkeit und damit auch einen freien Willen, der moralische Entscheidungen ermöglicht, voraus. Demgegenüber werden willentliche und unwillentliche Vergehen von den Göttern nach älterer Ansicht in gleicher Weise bestraft²⁸. Mit Platon und Aristoteles setzt dann eine Reflexion über den Zusammenhang von Willens- bzw. Entscheidungsfreiheit und ethisch richtigem Verhalten ein, welches darauf ausgerichtet ist, zur Angleichung an Gott bzw. zur Glückseligkeit zu führen, aber dabei geht es um die Frage, wie falsches Verhalten durch Erkenntnis korrigiert werden kann, um so den eigenen Fortschritt in der Weisheit zu befördern, nicht um Buße als Folge von Einsicht in das, was dem Mitmenschen schadet.

Die Allgegenwart der christlichen ‚Fachtermini‘ (gr. *hamartia* bzw. lat. *peccatum*) für ‚Sünde‘ im abendländischen Bewusstsein verdeckt, dass diese Lexeme im paganen Sprachgebrauch ursprünglich andere Bedeutungen hatten²⁹. *Hamartia* (und das eng verwandte *hamartema*) meint eigentlich das Verfehlen eines Ziels (zum Beispiel der Tugend), ein Versehen und dann eben auch einen Fehler und das Tun von Unrecht³⁰. Das lateinische Äquivalent *peccatum* steht demgegenüber zunächst für ein konkretes Vergehen³¹. Der Gebrauch von *hamartia* im Sinne von ‚Sünde‘ geht in erster Linie auf die griechische Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) zurück. Tatsächlich ist hier, im Alten Testament, der Ursprung des christlichen Schuld- und Sündenverständnisses zu suchen, welches dann vor allem durch Paulus weiter ausbuchstabiert wird. Dementsprechend sucht man auch vergebens nach dem Eintrag ‚Sünde‘ in vielen altertumswissenschaftlichen Lexika³².

Das bedeutet jedoch nicht, dass es in der vor- und außerchristlichen Antike kein ‚Bewusstsein von Schuld‘ (im Unterschied zum ‚Schuldbewusstsein‘) gegeben habe. Wenn ich recht sehe, hat man auf vier Ebenen über menschliche Schuld und göttliche Strafe nachgedacht: (1) in der Mythologie, (2) in der Literatur (vor allem in der klassischen griechischen Tragödie), (3) in philosophischen Abhandlungen und (4) schließlich in dem, was man ‚Volkskultur‘ nennen könnte.

(1) Ganz ohne Schuld- oder Sündenbegriff kam aus, wer sich das Leben als ein Rad vorstellte, in dem es ständig auf- und abgeht und welches von Tyche bzw. Fortuna gedreht wird, oder wer vom Leben als einem unabänderlichen Schicksalszusammenhang ausging, über dem Ananke

24 Die beiden Begriffe werden von mir nicht unterschieden. Zur Diskussion vgl. etwa Krötke u. a. 2004. Zur Etymologie der deutschen Lexeme vgl. Wrzcionko u. a. 1998, 598; Seebold 2005.

25 Dies ist freilich strittig; anders etwa M. Karrer in: Sitzler-Osing 2001, 378.

26 Vgl. Cohen 1991 (1998), bes. 205 f. Ferner u. a. Mommsen 1907; Mommsen 1899, 760–776; Nestle 1950; Parker 1996, 144–190; Linderski 2006.

27 Vgl. z. B. Dover 1974, 255–261; Versnel 2012, 1369 f.

28 Vgl. Versnel 2012, 1369; ferner Skaftø Jensen 1997.

29 Zum Folgenden grundlegend Quell u. a. 1933; Rengstorff 1933; Gleib, in: Gleib u. a. 1992, 1442–1446.

30 Vgl. auch Skaftø Jensen 1997, 51. Natürlich müssten in diesem Zusammenhang auch andere Begriffe wie *adikia/adikema* (absichtlich getanes Un-

recht), *atychema* (Missgeschick) und *kakia* (Bosheit, Schlechtigkeit) untersucht werden. Das kann in diesem begrenzten Rahmen nicht geleistet werden. Vgl. dazu etwa Schrenk 1933; Grundmann 1938 (wegen der NS-Vergangenheit des Verfassers allerdings mit Vorsicht zu lesen).

31 Vgl. neben den einschlägigen Lexika v. a. Wilhelm-Hooijbergh 1954, 1–37, bes. 36 f.; Skaftø Jensen 1997, 51. Allerdings kann *peccatum* dann auch schon in paganer Literatur eine Sünde im Sinne einer Überschreitung religiös vorgegebener Normen und sogar Sündenbewusstsein bezeichnen, während *culpa* dann dem deutschen ‚Schuld‘ sehr nahe kommt (vgl. Wilhelm-Hooijbergh 1954, 36 f. 38–71).

32 Ein entsprechender Eintrag fehlt etwa in der RE, dem Kleinen Pauly oder auch dem Neuen Pauly.

thront³³. Götter, die man in erster Linie mit menschlicher Schuld und göttlicher Strafe in Verbindung brachte, waren die Erinyen, Nemesis und Moira bzw. die Moiren. Die Erinyen (lat. Furien) waren Schreckens- und Rachegeister, die schweren Rechtsbruch strafte. Nemesis ahndete hingegen Fehlverhalten gegenüber Göttern und Menschen, ohne dass eine strenge Abgrenzung zu den Erinyen vorgenommen werden kann. Derartige göttliche Strafen vollzogen sich im Rahmen einer Gesamtordnung, über die Moira bzw. oft auch im Plural: die Moiren (die Töchter Anankes) wachten und die in ambivalenter Funktion als Geber von Heil und Unheil angesehen wurden. Auch wenn der Glaube an böse Geister antikes Allgemeingut war, stellte man sich im griechisch-römischen Kulturkreis das Böse i. a. nicht wie in der jüdisch-christlichen Tradition³⁴ in personalisierter Form eines Teufels oder Satans als des *einen* Widersachers des Guten vor³⁵.

Während diese Götter im Wesentlichen den öffentlichen Heiligtümern zuzuordnen waren, die das Wohlergehen des Gemeinwesens sicherstellten, gingen Kulte, die man mit einem unscharfen Sammelbegriff als ‚Mysterienreligionen‘ bezeichnet, einen Schritt weiter, indem sie in besonderer Weise den Einzelnen in die rituellen Vollzüge mit einbezogen³⁶. Diese Kulte (zu denen zum Beispiel der Kult des attischen Eleusis, die Dionysos- und Sabaziosmysterien, der Kybele-/Magna Mater-Kult, der Isis/Osiris-Kult und die Mithrasreligion zählten) ähnelten sich darin, dass sie dem Mysten durch eine Einweihungszeremonie Zugang zur Kultgemeinde ermöglichten. Strittig ist, ob das in der Initiationszeremonie (teilweise durch Ekstase) herbeigeführte Einswerden mit der Gottheit Erlösung im Jenseits (wovon?) oder primär Glück und Sicherheit in diesem Leben versprach³⁷.

(2) Diese mythologischen Vorstellungen, die auch mit entsprechenden kultischen Handlungen verbunden waren, wurden in der Dichtung und im Theater reflektiert, indem die Dichter oder die großen griechischen Dramatiker göttliches Handeln und menschliche Schicksale in komplexer Weise aufeinander bezogen. Menschen können sich gegen die Götter auflehnen und werden dann entsprechend bestraft³⁸, denn „auch die Götter schätzen keine Überhebung (*hybris*)“³⁹. Häufig ist es der ‚Zorn‘ der Götter, der als Ursache der Bestrafung angegeben wird⁴⁰: Bei Homer klagt Äneas, dass die Rache Gottes für die Übertretungen der Menschen hart sei⁴¹. Die homerischen Epen bieten selbst viele Beispiele für die Wahrheit dieser Behauptung⁴². Bei Pindar wird Ixion deshalb von den Göttern auf das Rad geflochten, weil er seinen Platz im Leben nicht kannte, sondern es ihn nach Hera, der Gattin des Zeus, gelüstete⁴³. Agamemnon lässt sich im gleichnamigen Drama des Aischylos nach seiner Rück-

kehr aus dem Trojanischen Krieg von seiner Frau Klytaimnestra überreden, auf einem roten Teppich das Haus zu betreten, weshalb er sich der Hybris schuldig macht (und folgerichtig von Klytaimnestra ermordet wird). In den *Eumeniden* desselben Autors wird der Protagonist Orest nur deshalb vor göttlicher Strafe gerettet, weil letztlich Athene über seine Freisprechung für die Schuld am Muttermord entscheidet und sich damit gegen die Erinyen durchsetzt. Bei Sophokles hingegen wird König Ödipus die göttliche Unterstützung für den unwissentlichen Vatermord und den Inzest mit der Mutter versagt: Die Orakel, die ihm die Verbrechen voraussagen und die er ignoriert, vollziehen sich in geradezu unerbittlicher Konsequenz. Im Unterschied dazu fühlen sich Orest und Elektra bei Euripides dazu verpflichtet, ein Apollonorakel auszuführen und ihre Mutter Klytaimnestra zu ermorden, um damit deren Mord an ihrem Vater zu rächen. Allgemein gesprochen, ist menschliche Verfehlung hier Folge eines Schicksalszusammenhangs, der – mit oder ohne göttliche Beteiligung – eine Kette von Ereignissen in Gang setzt, die letztlich unaufhaltsam sind. Oft ist dies eine Folge menschlicher ‚Überhebung‘; denn – so stellt der Chor im ‚Agamemnon‘ fest – Hybris gebiert Hybris und mit ihr Unbesonnenheit und schwarzes Unheil⁴⁴. Die Katastrophe kann dann allenfalls – wie in *Iphigenie in Aulis* von Euripides – durch eine *dea ex machina* abgewendet werden. Bekanntlich erhält die Gattung der Tragödie daraus ihre besondere künstlerische Dynamik, weshalb ihre Aussagen über Schuld und Strafe auch nur begrenzt verallgemeinerbar sind.

(3) Die philosophische Reflexion über das menschliche Unrecht tun lässt sich ebenfalls nicht ohne weiteres auf einen Nenner bringen⁴⁵. Während im christlichen Bereich über den Zusammenhang zwischen Sünde/Schuld und Vergebung in Predigten und in Auslegungen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers in vielfältiger Weise nachgedacht wurde, finden sich bei paganen Autoren keine vorausgehenden oder parallelen philosophischen Diskurse zum Thema – im Unterschied zu den zahlreichen Abhandlungen über Tugenden und Laster. Diese unterschiedliche Akzentuierung hatte einen sachlichen Grund. Denn – wie oben bereits angedeutet – hielten die Philosophen bei allen Unterschieden im Einzelnen daran fest, dass Unrecht grundsätzlich durch Wahrheitserkenntnis überwunden wird. Dem Unrecht stellten sie die Tugend (*arete/virtus*) gegenüber, die infolge dieser Wahrheitserkenntnis geübt werden kann und mit deren Hilfe man die ‚Glückseligkeit‘ (*eudaimonia/beatitudo*) oder (bei den Platonikern) die „Angleichung an Gott“ erreicht⁴⁶. Die Vorstellung eines radikal Bösen in der Welt, gegen das auch der beste Wille nichts ausrichten kann oder von dem der Wille selbst affiziert wird, war der antiken Philosophie eher fremd⁴⁷. Auch

33 Für weitere Informationen über die Götternamen ist auf die entsprechenden Artikel im Neuen Pauly zu verweisen, auf deren Nennung ich hier aus Platzgründen verzichtet habe.

34 Vgl. Klein u. a. 2002.

35 Vgl. Klein in Klein u. a. 2002, 113–115.

36 Grundlegend dazu Auffarth 2013.

37 Vgl. Auffarth 2013, 461 f.

38 Vgl. dazu im Einzelnen Procopé 1991, bes. 801–803. Grundlegend zu Hybris Procopé 1991, Fisher 1992 und Cairns 1996.

39 Sophokles, *Trachinierinnen* 280.

40 Vgl. Kleinknecht in: Kleinknecht u. a. 1954, 384–392 mit reichem Material.

41 *Ilias* 5, 178.

42 Vgl. Kleinknecht in: Kleinknecht u. a. 1954, 385.

43 Pindar, *Pythische Ode* 2, 21–52.

44 Aischylos, *Agamemnon* 763–771.

45 Vgl. zum Folgenden Dihle 1962, 61–71; Mühlenberg 2006, 11–38. Zu den anthropologischen Grundlagen Volp 2006, 22–54.

46 Vgl. dazu die klassischen Darstellungen bei Merki 1952; Merki 1959, 459–462.

47 Vgl. Dihle 1966, 681–685.

die mit dem christlichen Sündenbegriff verbundene Vorstellung einer eschatologischen Vergeltung kannten die Philosophen nicht. Fehlverhalten hatte Konsequenzen in der hiesigen Welt, nicht im Jenseits⁴⁸.

(4) Ganz wenige Aussagen kann man hingegen darüber treffen, wie Menschen abseits der philosophischen Diskurse mit Fehlern und Irrtümern und deren Konsequenzen umgegangen sind und wie sie erlittenes Unrecht in einen größeren Plausibilitätszusammenhang (wenn überhaupt) eingeordnet haben. Hatte man sich gegen die Götter versündigt, etwa indem man Opfer oder Gebet gestört oder aber vergessen hatte, vorgeschriebene sakrale Handlungen zu vollziehen, so halfen entsprechende Opfer oder Reinigungsriten. In Rom gab es zu diesem Zweck zum Beispiel ein ausgeklügeltes System von Sühnopfern (*piacula*) zu Beginn eines jeden Jahres, mit denen man sicherstellte, dass kultische Verletzungen des Vorjahrs geheilt wurden⁴⁹. Darüber hinaus spielten in diesem Zusammenhang magische Praktiken eine große Rolle: Durch spezielle Fluchgebete bat man die Götter, Übeltäter zu bestrafen, mit Amuletten versuchte man böse Geister und üble Taten von sich abzuwehren und durch entsprechende Zaubersprüche, die man unter Umständen bei entsprechenden Spezialisten bestellte, suchte man Mitmenschen, denen man nicht wohlgesonnen war, Schaden zuzufügen⁵⁰. Eine Besonderheit Westkleinasiens sind die sog. Beichtinschriften aus dem 1. bis 3. Jh. n. Chr., in denen die Beter unter anderem die Heilung von Krankheit erlebten, indem sie ihre Vergehen offenbarten⁵¹. Hier ist vielleicht die größte Nähe zu den entsprechenden christlichen Vorstellungen von Sünde und deren Bekenntnis zu beobachten⁵².

Zusammengefasst kann man also festhalten, dass man in der vor- und außerchristlichen antiken Welt zwar ein Bewusstsein für Verstöße gegen die rechtliche, politische, kosmische oder göttliche Ordnung hatte, dass diese aber nur selten in Form von individuell zurechenbarer Schuld oder (religiöser) Sünde zum Ausdruck gebracht wurden. Wo es keinen Schuldbegriff gibt, gibt es dann übrigens auch keine *Vergebung* im Sinne der Vaterunserbitte als Verknüpfung von Wiedergutmachung zwischen Gott und Mensch und unter Menschen und darauf folgende Umkehr. Das griechische Substantiv *aphesis* und lateinische Begriffe wie *venia* oder *indulgentia* werden in paganer Literatur nur juristisch, nie im religiösen Sinn gebraucht⁵³.

Sünde und göttliche Strafe im Christentum

Auf den ersten Blick unterscheidet sich der jüdisch-christliche Gott von dem antiken Götterpantheon zunächst nicht: Auch er ahndet menschlichen Frevel, indem er in seinem ‚Zorn‘ Rache nimmt⁵⁴. Das gilt bereits für den Sündenfall, aber auch für den ersten Mord, für den Kain

verflucht wird (Gen. 4, 1–16). Doch bei näherem Hinsehen ist die Sache komplizierter: Als Mose sich auf dem Sinai die zwei Gesetzestafeln angefertigt hatte, sprach Gott zu ihm: „HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, der da Tausenden Gnade bewahrt und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, aber ungestraft lässt er niemand, sondern sucht die Missetat der Väter heim an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied“ (Ex. 34, 6–7). Gott ist also beides: er ist liebend und vergibt, und er ist gerecht und straft. Zwischen diesen beiden Polen changiert das jüdisch-christliche Gottesbild. Im Alten Testament wird die liebende Zuwendung Gottes unter dem Stichwort ‚Barmherzigkeit‘ und ‚Reue Gottes‘ verhandelt⁵⁵. Gott vergibt, wo doch eigentlich Strafe notwendig gewesen wäre – das ist schon die Pointe des Buches Jona (3, 9 f.; 4, 2), und dies ist letztlich die Pointe der Gnadentheologie des Paulus, Augustins und auch Luthers, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Möglicherweise auch deshalb (und nicht nur wegen der pittoresken und auf die Auferstehung gedeuteten Rettungsszene aus dem Bauche des Fisches) hat Jona schon relativ früh Eingang in die christliche Ikonographie gefunden (s. o. IV.2). Häufig sieht man hier den Propheten im Schatten der Kürbispflanze (Jona 4, 6) liegen, jene Szene also, in der Jona sich über Gottes Barmherzigkeit beklagt⁵⁶.

Doch leider scheint auch das Umgekehrte zu gelten: Gott straft, obwohl gar kein Vergehen vorliegt. Persönliche Schicksalsschläge oder Naturkatastrophen entziehen sich einer Schuld-Strafe-Logik. Diese Erfahrung, welche in der Neuzeit seit Leibniz als Frage nach der ‚Theodizee‘ diskutiert wird, wird bereits in paganer Literatur⁵⁷ und dann vor allem in der antiken christlichen Theologie breit reflektiert, freilich in letzterer durchweg negativ gedeutet: Gott straft nie in ungerechter Weise, da er nicht willkürlich handelt.

Das heißt, wo das eigene Leiden zunächst als unverdientes göttliches Geschick interpretiert werden könnte, liegt entweder die Ursache woanders (und nicht bei Gott) oder aber der leidende Mensch wird für bisher nicht erkannte Sünden bestraft. Allenfalls ist es möglich, dass Gott den Glauben des Menschen auf die Probe stellt. Die altkirchlichen Theologen können hierfür wiederum auf einen breiten Reflexionsschatz im Alten Testament zurückgreifen. Zwei Beispiele: In der Geschichte vom Opfer Isaaks durch Abraham (Gen. 22, 1–19) geht es ausweislich des ersten Verses ausdrücklich darum, dass Gott den Patriarchen auf die Probe stellen möchte (vgl. auch Vers 12). Hiob war „fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und mied das Böse“ (Hi. 1, 1) – und doch lässt Gott zu, dass ihm alles genommen wird, weil er Satan beweisen will, dass Hiobs Frömmigkeit auch in dieser Situation nicht ins Wanken gerät.

48 Vgl. Skafte Jensen 1997, 52 f.

49 Vgl. Rosenberger 1998; Rosenberger 2006; Siebert 2006.

50 Vgl. dazu z. B. Versnel 2009; Frenschkowski 2010, 876–903.

51 Vgl. dazu im Einzelnen Petzl 1994; Petzl 1997; Petzl 1998; Graf 2004; Chanotis 2009; John 2016, bes. 125–132.

52 Zu weiteren, wohl nicht ganz so einschlägigen Beispielen aus den Samothrake-Mysterien und dem Isiskult vgl. Graf 2004, 268.

53 Vgl. Bultmann 1933a, 506 f. Griechisch *syggnome* ist eher ‚Nachsicht‘, wenn jemand einen Fehler begeht (vgl. Bultmann 1933b, 716 f.). Das später gän-

gigste lateinische Wort für ‚Vergebung‘ (*remissio*) trägt im paganen Latein überhaupt keine juristische Konnotation, sondern meint so viel wie ‚Nachlassen‘ oder ‚Erholung‘. Ferner Schenker u. a. 2002.

54 Vgl. dazu Kleinknecht u. a. 1954; Bendemann 2010; Wälchli 2014.

55 Vgl. Döhling 2012; Kosman in: Kosman – Gregory 2015, 962–969.

56 Vgl. Corby Finney 2017.

57 Vgl. Versnel 2012, 1370.

Nicht immer ist freilich der Grund für den Zorn Gottes erkennbar. Zahlreiche Klagepsalmen reflektieren diese Erfahrung. So heißt es in Psalm 77, 7 f.: „Ich denke des Nachts an mein Saitenspiel / und rede mit meinem Herzen, mein Geist muss forschen. Wird denn der Herr auf ewig verstoßen und keine Gnade mehr erweisen?“ Sehr resignativ stellt schließlich Kohelet fest, dass es „kein Glück unter der Sonne“ gebe, da es auch gesetzestreuen Menschen so ergeht, „als hätten sie Werke der Gottlosen getan“ (Pred/Koh. 8, 12–15). Doch sind solche Stimmen eher die Ausnahme.

Gottes Strafe kann sogleich erfolgen, sofern man von einem einfachen Tun-Ergehens-Zusammenhang ausgeht, wie er sich im Alten Testament etwa in den Königsbüchern allenthalben findet, im Neuen Testament allerdings auch bestritten wird (vgl. etwa Lk. 13, 4 f; Joh. 9, 3). Oder sie kann auf einen eschatologischen Zeitpunkt, auf das Endgericht verschoben werden, bei dem die, welche nicht barmherzig waren, hingehen werden „zur ewigen Strafe, aber die Gerechten in das ewige Leben“ (Mt. 25, 46). Im Neuen Testament⁵⁸ radikalisiert dann vor allem Paulus die Rede von Gottes Zorn, der nunmehr alle Menschen trifft, weil alle in Adam gesündigt haben (Röm. 1, 18 – 3, 20). Hier wird Sündhaftigkeit behauptet, ohne dass notwendigerweise Einzelverfehlungen vorliegen. Diese Sünde wird in der Taufe abgewaschen. Damit ergab sich ein neuartiges Problem, welches Origenes († um 254) in aller Schärfe formulierte: „Aber vielleicht sagen Zuhörer in der Gemeinde: Die Alten hatten es wohl leichter als wir; denn damals wurde den Sündern, wenn nach diesem oder jenem Ritus ein Opfer dargebracht wurde, Verzeihung gewährt. Bei uns aber gibt es nur eine einzige Sündenvergebung, die durch die Taufgnade bei der Aufnahme gewährt wird; danach wird dem Sünder keinerlei Barmherzigkeit und keine Verzeihung eingeräumt“⁵⁹. Doch war die kirchliche Praxis anders: Da es vielen Menschen nicht möglich war, nach der Taufe sündenfrei zu bleiben, entwickelte sich in einem längeren Prozess ein kirchliches Bußverfahren, mittels dessen postbaptismale Sünden gesühnt werden konnten⁶⁰.

Die diesem Verfahren zugrunde liegenden theologischen Überlegungen blieben aber kontrovers: Ging das überhaupt, sich der Sünden, die man sich nach der Taufe zugezogen hatte, durch die Buße gewissermaßen zu entledigen? Oder positiv gesprochen: Konnte man durch die Übung von Tugend sündenfrei bleiben? In der lateinischen Kirche gab Augustin darauf eine radikale Antwort: Ihm zufolge ist die Ursünde Adams als eine grundlegende und radikale Störung der Gottesbeziehung im vorfindlichen Menschen a priori ‚eingebaut‘. Gottes Strafe ist daher immer gerecht. Die Stärke dieser Konzeption lag darin, dass das Ergehen des Menschen in seiner ganzen Ambivalenz als Folge dieser grundsätzlichen Störung gesehen und akzeptiert werden konnte. Wenn im Leben etwas schief ging, wusste man warum. Damit ging eine moralische Entlastung einher: Gelungenes Leben musste nun nicht, ja konnte nicht einmal durch tugendhaftes Verhalten ‚hergestellt‘ werden, sondern war ausschließ-

lich Geschenk Gottes. Freilich lief sie in dem Moment Gefahr, in eine ‚Logik des Schreckens‘ umzuschlagen, in dem Gottes Gerechtigkeit nicht als durch seine Liebe begrenzt gesehen wurde, sondern umgekehrt Gottes Erbarmen nur als eine dem Menschen letztlich vollständig unerforschliche und somit augenscheinlich dem Zufall unterworfenen ‚Großmut‘ erschien, welche der Willkür eines Despoten ähnelte. Dies dürfte auch der Hauptgrund dafür sein, warum sich der ‚strenge‘ Augustinismus, kirchengeschichtlich gesehen, nicht durchgesetzt hat, sondern man dem Menschen einen ‚Rest‘ an Wahl zwischen Gut und Böse aufgrund seines (wie auch immer begrenzten) freien Willens zugestand. Dementsprechend spielte in der Praxis die Warnung vor der Tatsünde, deren negative Auswirkungen durch Buße bzw. durch Beichte eingedämmt werden konnte, vor allem in der christlichen Predigt eine unverändert große Rolle.

Luther brachte schließlich die schroffe Gnadenlehre Augustins zwar einerseits wieder neu zur Geltung (etwa durch seine Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit in der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam), hob andererseits aber – stärker als Augustin – den existential-befreienden Charakter der göttlichen Gnade für den Menschen, der seine Hoffnung auf Gott setzte, hervor.

Mit dieser Gnadentheologie knüpfte Luther seinerseits an Einsichten an, die sich bereits im Alten Testament finden. Denn schon hier wird etwa in den Psalmen zum Ausdruck gebracht, dass Gottes Gnade alle Strafmaßnahmen übertrifft: „Barmherzig und gnädig ist der HERR, geduldig und von großer Güte. Er wird nicht für immer hadern noch ewig zornig bleiben. Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unser Missetat. Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, lässt er seine Gnade walten über denen, die ihn fürchten. So fern der Morgen ist vom Abend, lässt er unsre Übertretungen von uns sein. Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der HERR über die, die ihn fürchten“ (Ps. 103, 8–13).

Im Neuen Testament gilt Gottes Gnade zunächst all denen, die an ihn glauben (Joh. 3, 15 f; Gal. 3, 22). Aber es gibt auch Aussagen, die auf einen unbeschränkten Heilsuniversalismus hindeuten (vgl. Röm. 11, 32: „Denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“; 1 Kor. 15, 22: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“; 1 Tim. 2, 4: Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“). In Apg. 3, 21 ist von der endzeitlichen „Wiederherstellung von allem“ die Rede, und Paulus betont in 1 Kor 15, 28, dass am Ende aller Tage Gott „über alles und in allem“ herrschen werde. An Stellen wie diese schließt die Lehre von der Allversöhnung an, wie sie Origenes gepredigt hat, der davon ausging, dass eines Tages der gesamte Kosmos in Gott eingehen werde. Doch heißt das, dass auch der Teufel schließlich ins Himmelreich gelangen wird? Die überwiegende Mehrheit des Christentums war der Meinung, dass dies nicht der Fall sein dürfe, was

58 Der Sündenbegriff im Judentum kann hier nicht näher erörtert werden. Vgl. dazu etwa Lipinski – Jacobs 2007. Zur Ethik im antiken Christentum grundlegend Dihle 1962; Dihle 1966; Mühlenberg 2006; Horn – Zimmermann 2009; Brennecke – van Oort 2011; Horn u. a. 2013; Volp 2017; Zimmermann – Joubert 2017.

59 Homiliae in Leviticum 2, 4 (Übers. H. Karpp). Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Kinzig – Wallraff 2002, 356–367.

60 Vgl. Frank 1980; Benrath 1981, 452–458; Kinzig – Wallraff 2002, 359–361; Graf 2004.

auch einer der Gründe war, warum Origenes' Auffassungen auf dem 5. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel im Jahre 553 als ketzerisch verurteilt wurden.

Schlussbemerkung

Insgesamt gesehen wird man – bei aller methodischen Vorsicht – sagen dürfen, dass sich in der jüdisch-christlichen Tradition in einem Prozess der zunehmenden Individualisierung und Personalisierung ein spezifischer Sündenbegriff entwickelt, der in engem Zusammenhang mit der Reflexion über die Überwindung der Sünde durch Mittlerfiguren, allen voran Jesus Christus, steht. Gott ist nicht länger nur ein Gegenüber des Menschen, das zwar Schutz und Wohlergehen zu gewähren vermag, aber diesen Beistand an klar definierte rituelle Vollzüge und ein Verhalten der Kultteilnehmer, welches durch Ehrfurcht und Unterwerfung charakterisiert ist, knüpft. Stattdessen überwindet Gott menschliches Fehlverhalten, ohne menschliche Vorleistungen zu verlangen, womit auch der traditionelle Opferkult, welcher der Wiederherstellung gestörter Gottesbeziehungen dient, letztlich obsolet wird.

Freilich stammen diese Überlegungen aus der Feder von Theologen. Wie sind demgegenüber die einfachen Menschen auf dem Land in

Nordafrika oder Kleinasien oder die Eliten in den Großstädten Rom, Alexandrien oder Antiochien mit ‚Sünde‘ umgegangen? Im günstigsten Fall werden sie versucht haben, in Nachahmung des bischöflichen oder priesterlichen Vorbilds und in Erinnerung an die Predigten, die sie vielleicht im Gottesdienst gehört hatten, ein einigermaßen anständiges Leben zu führen. Vor bösen Dämonen, die Schaden bringen könnten, suchten sie sich mit Amuletten und den heiligen ‚Zaubersprüchen‘ Glaubensbekenntnis und Vaterunser sowie vielleicht dem Singen von Psalmen zu schützen⁶¹. Und wenn sie meineidig geworden waren oder Ehebruch begangen hatten und man sie dabei ertappt hatte, so wurden sie exkommuniziert und mussten sich dem bereits genannten öffentlichen (und dementsprechend mit erheblicher sozialer Stigmatisierung behafteten) Bußverfahren unterziehen, zu dem einfache Bußkleidung, die Spende von Almosen und häufiges Gebet um Wiederzulassung zur Gemeinschaft gehörten⁶². Adam und Eva waren diesen Menschen warnende Beispiele (sofern sie die biblische Geschichte kannten), aber vielleicht sahen sie in ihnen – wie im Fall der Augsburger Glasschale (Il.4.3 Kat. 8) – auch nur zwei schöne nackte Menschen in einem Paradiesgarten.

61 Vgl. dazu Kinzig 2018.

62 Vgl. oben Anm. 62. Später wurde dieses Verfahren durch die Privatbeichte ersetzt.