

Sandra Huebenthal

## Sünde und ihre Loslassung

### Ein synoptisches Triptychon

#### I. Sünde im Neuen Testament

„Sünde im Neuen Testament“ klingt nach einem stehenden Begriff, und es besteht die Gefahr, das Thema nach dem Standardschema abzuarbeiten: Man schaut sich alle Stellen an, an denen *Sünde*, *Sünder* oder *sündigen* – kurz das Wortfeld *Sünde* – begegnet und systematisiert die Ergebnisse. Bei einer solchen Zusammenschau wird schnell deutlich, dass der griechische Begriff *hamartía* (ἁμαρτία) im Neuen Testament 174-mal vorkommt und zumeist im Plural, zur Bezeichnung konkreter Sündentaten oder in stereotypen Wendungen wie „Bekennen von Sünden“ oder „Erlassen von Sünden“, verwendet wird.<sup>1</sup> Im wörtlichen Sinne bedeutet der an diesen Stellen verwendete griechische Begriff „Verfehlung“ oder „Danebentreffen“ und ist nicht direkt moralisch konnotiert. Erst wenn sie religiös aufgeladen wird, bekommt die *hamartía* (ἁμαρτία) eine moralische Komponente.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Theobald, Michael, Art. Sünde II. Neues Testament: LThK<sup>3</sup> IX, 1120–1123, zur Herleitung: Quell, Gottfried, Art. ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία A: ThWNT I, 267–288; Bertram, Georg, Art. ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία B: ThWNT I, 288–290; Stählin, Wilhelm: Art. ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία CD: ThWNT I, 290–299; Stählin, Wilhelm; Grundmann, Walter, Art. ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία E: ThWNT I, 299–305; Grundmann, Walter, Art. ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία F: ThWNT I, 305–320 und Fiedler, Peter, Art. ἁμαρτωλός: EWNT I, 157–165. Neben dem Begriff ἁμαρτία finden sich auch die schwächeren bzw. anders konnotierten Begriffe *hamartēma* (ἁμαρτήμα)/*paráptōma* (παράπτωμα) = Verfehlung/Fehltritt, *parábasis* (παράβασις) = Gesetzesübertretung und *anomia* (ἀνομία) = Gesetzlosigkeit.

<sup>2</sup> Reiser, Marius: Sünde und Sündenbewusstsein in der Antike, bei Paulus und bei uns, EuA 77 (2001), 455–469, 457. Vgl. auch Rengstorff, Karl Heinrich, Art. ἁμαρτωλός, ἀναμάρτητος: ThWNT I, 320–339, 321.

So weit, so einfach. Was aber würde man mit einer solchen Systematisierung erarbeiten? Ist die Herangehensweise geeignet, um das neutestamentliche Verständnis von Sünde zu erhellen? Wohl kaum, würde ich als kulturwissenschaftlich arbeitende Bibelwissenschaftlerin sagen, und das aus mehreren Gründen. Zum einen erhellt ein solches Vorgehen nicht die Sündenkonzeption neutestamentlicher Texte, sondern unternimmt lediglich den Versuch, in neutestamentlichen Texten reflektierte frühchristliche Diskurse über Sünder und Sünden zu (re-)konstruieren. Es würde sich demnach, mit Peter Lampe gesprochen, um Wirklichkeitskonstruktionen zweiter Ordnung handeln.<sup>3</sup> Zum anderen wird ein solcher Zugang dem Zeugnis der einzelnen biblischen Texte und der Glaubens- und Lebenserfahrungen, die sich in ihnen spiegeln, nicht gerecht. Und schließlich gibt es nicht *das* eine neutestamentliche Verständnis von Sünde. Das zeigen die unterschiedlichen neutestamentlichen Texte, die den Sachgegenstand je verschieden rahmen, sehr deutlich. So ließe sich fragen, welche Verständnisweisen die einzelnen Paulusbrieve oder die johanneische Tradition spiegeln, doch lassen sich diese Beobachtungen weder zu einem einzigen Konzept verrechnen, noch ist damit gesagt, dass die synoptischen Evangelien oder Katholische Briefe das genauso sehen.

Hinzu kommt ein weiteres, nicht zu unterschätzendes hermeneutisches Problem: Biblische Lexika und systematische Überblicke neigen nicht selten dazu, die literarische Ebene der Texte mit der historischen zu verwechseln und beides ineinander aufzulösen. Es besteht dabei die Gefahr, dass unterschiedliche literarische Zeugnisse der Jesuserinnerung, wie es die Evangelien sind, auf der Ebene des neutestamentlichen Kanons zu einem stimmigen Jesusbild „verrechnet“ und auf (den historischen) Jesus zurückprojiziert werden. So hält der Eintrag zur *Umkehr* im *Lexikon für Theologie und Kirche* etwa fest: „Im Neuen Testament ist das aus der Prophetie herkommende Verständnis im Wortfeld  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\alpha/\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\upsilon\upsilon$  aufgenommen, das freilich in den einzelnen ntl. Schr. unterschiedlich stark z. Zug kommt. Während im joh. Schrifttum die Rede v. der U. völlig zurücktritt (...) u. auch bei Paulus nur selten vor-

<sup>3</sup> Lampe, Peter: Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung, *EvTh* 69, 2009, 186–193, 188.

kommt (...), hat sie in anderen Zusammenhängen große Bedeutung“.<sup>4</sup> Der nun folgende Überblick betrachtet jedoch nicht einzelne Texttraditionen, sondern im Falle von Johannes dem Täufer und Jesus werden die kanonischen Gestalten dargestellt, deren Position jeweils aus allen drei synoptischen Evangelien rückgeschlossen wird: „Bei Jesus tritt die Rede v. der U. zurück. Dennoch ist auch die Verkündigung Jesu v. Ruf z. bedingungslosen Abkehr v. bisherigen Leben u. z. entschiedenen Hinwendung zu Gott geprägt. Freilich steht der U.-Ruf dabei ganz im Horizont der Basileiaverkündigung (vgl. die spätere Zusammenfassung der Verkündigung Jesu in Mk 1,14f.). U. bedeutet für Jesus die gänzl. Hinwendung z. Geschenk der Herrschaft Gottes u. den Beginn eines neuen Lebens, das v. der Heimsuchung Gottes bewegt ist (Mt 13,44ff.; Lk 15,11–32).“<sup>5</sup> Es ist aus diesen Ausführungen nicht ersichtlich, ob mit „Jesus“ der historische, der erinnerte oder der kanonische Jesus gemeint ist und welche Kriterien für die Verlängerung der Texte in die außersprachliche Wirklichkeit sowie ihre Zusammenschau zu einem Bild angelegt werden.<sup>6</sup>

Bei genauerem Hinsehen erweisen sich biblische Lexika und Theologische Wörterbücher nicht als objektive Quellen, die neutral über einen Sachverhalt informieren, sondern auch sie sind perspektivisch gebunden und nicht unabhängig von ihrem eigenen Diskurs zu verstehen. Bei biblischen Lexika ist dies gewöhnlich das historisch-kritische Forschungsparadigma, bei theologischen Wörterbüchern die Verständigung über die Grundlagen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft, sprich: die Verständigung darüber, in welcher Wechselwirkung die biblischen Texte zur eigenen Glaubenstradition stehen. So gelesen, sind die gängigen Nachschlagewerke vor allem auch Nachschlagewerke zum eigenen Selbstver-

<sup>4</sup> März, Claus-Peter: Art. Umkehr I. *Biblisch-theologisch*: LThK<sup>3</sup> X, 364–366, 365.

<sup>5</sup> März, Art. Umkehr 365. Das Problem begegnet bereits in den Einträgen in *Biblischen Lexika*, die in diesem Artikel verarbeitet sind: Vgl. Behm, Johannes; Würthwein, Ernst, Art.  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\alpha$ : ThWNT 4, 972–1004; Merklein, Hans, Art.  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\alpha$ : EWNT II, 1022–1031.

<sup>6</sup> Zu diesem grundsätzlichen hermeneutischen Problem s. a. Huebenthal, Sandra: *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253). Göttingen 2014, 355–371.

ständnis, das sich aus dem Zusammenspiel von Schrift und Tradition speist. Es liegt nahe, die biblischen Texte bei einem solchen Zugriff systematisch-kanonisch als Ur-kunde und Gründungstexte der eigenen Glaubens-tradition zu lesen und nicht die einzelnen Schriften, sondern das Gesamtzeugnis zu betrachten. Ein solcher kanonisch-systematischer Blick auf die neutestamentlichen Texte ist aus exegetischer Perspektive jedoch zu grob, um die feinen Unterschiede der einzelnen Textzeugnisse zu erkennen und ihren unterschiedlichen theologischen Ausprägungen gerecht zu werden. Genau darum soll es aber im Folgenden gehen: um einen vertieften Blick darauf, wie Jesus, Sünde und Sünder in den ersten drei Evangelien dargestellt und diskutiert werden. Wenn die theologischen Profile dieser drei Texte nebeneinander gestellt werden, wird deutlich, wie unterschiedlich sie sich dem Thema nähern und wie wenig ihnen Überblicke über die Konzepte *Sünde*, *Umkehr* und *Vergebung im Neuen Testament* gerecht werden.

Zwar gilt landläufig, dass Sünde im Neuen Testament bei Frauen etwas mit Sexualität und bei Männern mit Geld zu tun hat und Sünde mit Götzendienst und dem Anhängen an andere Gottheiten verbunden sein könne. Doch schon ein zweiter Blick zeigt, dass es so einfach nicht ist. Zwar spielt ersteres – vielleicht auch unbewusst von Mt 21,31–32 her gedacht – beispielsweise im Lukasevangelium tatsächlich eine Rolle,<sup>7</sup> letzteres jedoch gar nicht.<sup>8</sup> Fragen von Götzendienst – und damit häufig verbunden: Unreinheit – interessieren Lukas im Grunde überhaupt nicht. Um solche Feinheiten wahrzunehmen, muss man jedoch den Makrotext, in

<sup>7</sup> Vgl. bspw. Lk 7,36–50; 12,16–21; 15,13.30; 16,1–14; 19,1–10.

<sup>8</sup> Auch wenn sich dieser Gedanke bei einem zweiten Blick auf Lk 15,15 durchaus anbietet. Das dort verwendete Verb *kolláomai* (κολλάομαι) = anhaften, ankleben, das die Verbindung zwischen dem jüngeren Sohn und dem Bürger des fremden Landes verwendet wird, begegnet nicht nur in der Septuagintafassung von Gen 2,24 als Übersetzung des hebräischen *dbq*, wo es die treu liebende und einander körperlich anhaftende Beziehung von Mann und Frau beschreibt, sondern wird in Dtn 10,20; 11,22; 13,5; 30,20; Jos 23,8 und 2 Kön 18,6 auch für die Beziehung des Menschen zu Gott verwendet. Ich danke Pfarrer Christof Forst für die Erinnerung an diese Verbindung, die unser gemeinsamer Lehrer, Hans-Winfried Jüngling, in seinen Vorlesungen aufgezeigt hat.

diesem Falle das ganze Lukasevangelium, am Stück betrachten. Bei einer systematisch-kanonischen Zusammenschau des Neuen Testaments geht ein solcher Eindruck gewöhnlich ebenso verloren wie bei der kleinteiligen diachronen Arbeit an Einzelperikopen. Deshalb ist mein Ausgangspunkt beim exegetischen Arbeiten gewöhnlich nicht ein einzelnes theologisches Thema oder ein Konzept, sondern ein ganzes biblisches Buch.<sup>9</sup>

Will man dennoch für den Einstieg nicht auf einen Überblick verzichten, ist man nichtsdestotrotz relativ schnell fertig. Wenn wir uns auf die Frage beschränken, wie Jesus sich in den synoptischen Evangelien zu Sünde und Sündern positioniert, lässt sich lediglich sagen, dass er sich in den neutestamentlichen Texten nicht grundsätzlich über die Sünde äußert. Sein Thema ist vielmehr die Sündenvergebung, das Erlassen oder schlicht *Loslassen* (*aphiēmi*, ἀφίημι) von Sünden,<sup>10</sup> die einen Grundzug seines Wirkens zum Vorschein bringt.<sup>11</sup> Die Nähe der angebrochenen Königsherrschaft Gottes, die er verkündet, schließt die voraussetzungslose Annahme von Sündern und die daraus resultierende Tischgemeinschaft

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Steins, Georg: Kanonisch lesen. In: Utzschneider, Helmut/ Blum, Erhard (Hg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments. Stuttgart 2006, 45–64, 58f: „Die *Elementargröße* einer kanonischen Lektüre ist nicht der Einzeltext im Sinne einer Perikope, sondern das *Buch*. Bücher sind unstrittig abgegrenzte Ganzheiten, die durch einen Titel oder eine Überschrift markiert sind. (...) Literarisch besonders ausgezeichnet ist die Buchebene; die niederen und die höheren Ebenen treten nicht in dieser Deutlichkeit hervor und sind in der Wissenschaft strittig. Der Gesamtkanon ist allerdings wieder ähnlich klar umschrieben wie das Buch, so dass sich eine beachtenswerte Relation von Buch und Kanon ergibt. Die zufünftübliche Ausrichtung auf Perikopen (d. h. Ausschnitte) erscheint daher methodisch problematisch“ (Hervorhebungen im Text).

<sup>10</sup> Das griechische Verb *aphiēmi* (ἀφίημι) hat viele unterschiedliche Nuancen, die „von *wegschleudern*, *wegwerfen* bis *los-* oder *freilassen*, *überlassen*, *gestatten* (...) und zwar im eigentlichen wie im übertragenen Sinne“ reichen. Leroy, Herbert, Art. ἀφίημι: EWNT I, 436–441, 437. Subjekt für das Loslassen von Sünden ist zunächst Gott allein (s. a. Bultmann, Rudolf, Art. ἀφίημι ThWNT I, 506–509); diese Vorstellung verändert sich jedoch, wie weiter unten gezeigt wird, in den neutestamentlichen Texten.

<sup>11</sup> Grundmann, Art. ἀμαρτάνω, ἀμαρτήμα, ἀμαρτία, 307 fasst zusammen: „Jesus als Überwinder der Sünde – das ist das aus der Geschichte entstandene synoptische Kerygma“. S. a. Fiedler, Art. , ἀμαρτωλός, 159.

mit ihnen ein. Wie Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen und die Annahme von Marginalisierten aller Art zeigen, nimmt er die Wirklichkeit menschlicher Entfremdung, in die er Gott heilend und rettend einbrechen sieht, in einer Radikalität wahr, die die Sünden der einzelnen Menschen im Licht einer generellen Sündigkeit oder Unheilssituation erscheinen lässt. Echos davon sind beispielsweise in den Wendungen vom „sündigen“ oder „ungläubigen“ Geschlecht zu hören.<sup>12</sup> Die für seine Generation typische ursächliche Verbindung von Sünde und Leid, insbesondere Krankheit, lehnt der Jesus der synoptischen Evangelien ab. Der *Tun-Ergehen-Zusammenhang* hat für ihn – und jene, die ihm nachfolgen – keine Bedeutung, wie sich bspw. an der Heilung des Blindgeborenen in Joh 9 erkennen lässt. Die Frage, ob nun der Blindgeborene selbst oder seine Eltern gesündigt hätten (Joh 9,2), weist Jesus als nicht zweckdienlich zurück. Für ihn ist es schlicht die falsche Frage.<sup>13</sup>

Um einen Eindruck davon zu bekommen, wie unterschiedlich Fragen rund um Sünde und Sünder in den synoptischen Evangelien behandelt werden, folgen nun Bilder von den jeweiligen Diskursen, die die Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas spiegeln. Dabei werden die Evangelien in unterschiedlicher Ausführlichkeit behandelt, was vor allem daran liegt, dass das Lukasevangelium den meisten Stoff für eine vertiefte Auseinandersetzung gerade auch für heutige Leserinnen und Leser bietet.

<sup>12</sup> Vgl. Mk 8,38; 9,19; Mt 12,39.45; 16,4; 17,17 und Lk 9,41; 11,29. Die Denkfür erinnert an das aus der Befreiungstheologie bekannte Konzept der „strukturellen Sünde“.

<sup>13</sup> Ähnlich äußert sich Jesus auch in Lk 13,1–5 und wendet sich damit gegen Vorstellungen, wie sie bspw. in Ex 20,5//Dtn 5,9 oder Ez 18,2 ausgedrückt sind. Für einen Überblick vgl. Freuling, Georg: Art. *Tun-Ergehen-Zusammenhang*: Wibilex 2006 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298/>).

## II. Sünde und ihre Loslassung im Markusevangelium

Wie wenig der kanonisch-systematische Zugriff für das Verständnis eines Einzeltextes austragen kann ist am Beispiel des Markusevangeliums gut zu erkennen. Der Begriff „Sünde“ kommt im Markusevangelium als Einzelwort nicht vor. Wie bei den anderen Synoptikern auch wird der Begriff im Markusevangelium nicht definiert, sprich: Es wird vorausgesetzt, dass die Leserinnen und Leser wissen, wie Sünde zu verstehen ist. Die *erzählte Welt* des Markusevangeliums kennt zwar einen Begriff von Sünde, wie diese die Welt beeinflusst, ist jedoch unklar. Konsens ist lediglich, dass Gott allein die Sünde erlassen kann (Mk 2,7).

Mit Jesus ändert sich dieses Verständnis. Der neue Blick auf die Dinge, der damit einhergeht, wird direkt zu Beginn des Textes in Mk 1,16–3,6 narrativ entfaltet. Es lohnt sich, dieses Textstück genauer anzuschauen. Die Stichworte Sündenvergebung, Sabbatheilung, Streitgespräche und Selbstverständnis Jesu kommen alle in diesem Abschnitt vor und ergeben zusammen ein Bild, das auch ein Stück markinischer Theologie transportiert. Die leitenden Fragen für einen vertieften Blick auf diesen Abschnitt lauten dabei: *Was ist über Sünde, Sündenvergebung und das Selbstverständnis Jesu zu erfahren? Und: Was ist der Grund für den Tötungsbeschluss in Mk 3,6?*

*Mk 1,16–3,6 in der Fassung der Elberfelder Übersetzung:*

*Und als er am See von Galiläa entlangging, sah er Simon und Andreas, Simons Bruder, im See die Netze auswerfen, denn sie waren Fischer. Und Jesus sprach zu ihnen: Kommt mir nach, und ich werde euch zu Menschenfischern machen! Und sogleich verließen sie die Netze und folgten ihm nach. Und als er ein wenig weiterging, sah er Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und seinen Bruder Johannes, auch sie im Boot, wie sie die Netze ausbesserten; und sogleich rief er sie. Und sie ließen ihren Vater Zebedäus mit den Lohnarbeitern im Boot und gingen weg, ihm nach.*

*Und sie gehen nach Kapernaum hinein. Und sogleich ging er am Sabbat in die Synagoge und lehrte. Und sie erstaunten sehr über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht*

hat, und nicht wie die Schriftgelehrten. Und sogleich war in ihrer Synagoge ein Mensch mit einem unreinen Geist; und er schrie auf und sagte: Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus, Nazarener? Bist du gekommen, uns zu verderben? Ich kenne dich, wer du bist: der Heilige Gottes. Und Jesus bedrohte ihn und sprach: Verstumme und fahre aus von ihm! Und der unreine Geist zerrte ihn und rief mit lauter Stimme und fuhr von ihm aus. Und sie entsetzten sich alle, so dass sie sich untereinander befragten und sagten: Was ist dies? Eine neue Lehre mit Vollmacht? Und den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm. Und die Kunde von ihm ging sogleich hinaus überall in die ganze Umgebung Galiläas. Und sobald sie aus der Synagoge hinausgingen, kamen sie mit Jakobus und Johannes in das Haus Simons und Andreas'. Die Schwiegermutter Simons aber lag fieberkrank danieder; und sofort sagen sie ihm von ihr. Und er trat hinzu, ergriff ihre Hand und richtete sie auf; und das Fieber verließ sie, und sie diente ihnen.

Als es aber Abend geworden war und die Sonne unterging, brachten sie alle Leidenden und Besessenen zu ihm; und die ganze Stadt war an der Tür versammelt. Und er heilte viele an mancherlei Krankheiten Leidende, und er trieb viele Dämonen aus und ließ die Dämonen nicht reden, weil sie ihn kannten. Und frühmorgens, als es noch sehr dunkel war, stand er auf und ging hinaus und ging fort an einen einsamen Ort und betete dort. Und Simon und die, die mit ihm waren, eilten ihm nach; und sie fanden ihn und sagen zu ihm: Alle suchen dich. Und er spricht zu ihnen: Lasst uns anderswohin in die benachbarten Marktflecken gehen, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich ausgegangen. Und er ging und predigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.

Und es kommt ein Aussätziger zu ihm, bittet ihn und kniet nieder und spricht zu ihm: Wenn du willst, kannst du mich reinigen. Und er war innerlich bewegt und streckte seine Hand aus, rührte ihn an und spricht zu ihm: Ich will. Sei gereinigt! Und sogleich wich der Aussatz von ihm, und er war gereinigt. Und er bedrohte ihn und schickte ihn sogleich fort und spricht zu ihm: Sieh zu, sage niemand etwas! Sondern geh hin, zeige dich dem Priester, und opfere für deine Reinigung, was Mose geboten hat, ihnen zu

einem Zeugnis! Der aber ging weg und fing an, die Sache eifrig zu verkünden und auszubreiten, so dass er nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen konnte; sondern er war draußen an einsamen Orten, und sie kamen von allen Seiten zu ihm.

Und nach einigen Tagen ging er wieder nach Kapernaum hinein, und es wurde bekannt, dass er im Hause sei. Und es versammelten sich viele, so dass sie keinen Platz mehr hatten, nicht einmal vor der Tür; und er sagte ihnen das Wort. Und sie kommen zu ihm und bringen einen Gelähmten, von vieren getragen. Und da sie ihn wegen der Volksmenge nicht zu ihm bringen konnten, deckten sie das Dach ab, wo er war; und als sie es aufgebrochen hatten, lassen sie das Bett hinab, auf dem der Gelähmte lag. Und als Jesus ihren Glauben sah, spricht er zu dem Gelähmten: Kind, deine Sünden sind vergeben. Es saßen dort aber einige von den Schriftgelehrten und überlegten in ihren Herzen: Was redet dieser so? Er lästert. Wer kann Sünden vergeben außer einem, Gott? Und sogleich erkannte Jesus in seinem Geist, dass sie so bei sich überlegten, und spricht zu ihnen: Was überlegt ihr dies in euren Herzen? Was ist leichter? Zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind vergeben, oder zu sagen: Steh auf und nimm dein Bett auf und geh umher? Damit ihr aber wisst, dass der Sohn des Menschen Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben – spricht er zu dem Gelähmten: Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett auf und geh in dein Haus! Und er stand auf, nahm sogleich das Bett auf und ging vor allen hinaus, so dass alle außer sich gerieten und Gott verherrlichten und sagten: Niemals haben wir so etwas gesehen!

Und er ging wieder hinaus an den See, und die ganze Volksmenge kam zu ihm, und er lehrte sie. Und als er vorüberging, sah er Levi, den Sohn des Alphäus, am Zollhaus sitzen. Und er spricht zu ihm: Folge mir nach! Und er stand auf und folgte ihm nach. Und es geschieht, dass er in seinem Hause zu Tisch lag, und viele Zöllner und Sünder lagen mit Jesus und seinen Jüngern zu Tisch, denn es waren viele, und sie folgten ihm nach. Und als die Schriftgelehrten der Pharisäer ihn mit den Sündern und Zöllnern essen sahen, sagten sie zu seinen Jüngern: Mit den Zöllnern und Sündern isst er? Und Jesus hörte es und spricht zu ihnen: Nicht die Starken brauchen einen Arzt,

*sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.*

*Und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten; und sie kommen und sagen zu ihm: Warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht? Und Jesus sprach zu ihnen: Können etwa die Hochzeitsgäste fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten. Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen weggenommen sein wird, und dann, an jenem Tag, werden sie fasten. Niemand näht einen Flicker von neuem Tuch auf ein altes Gewand; sonst reißt das Eingesetzte von ihm ab, das Neue vom Alten, und ein schlimmerer Riss entsteht. Auch füllt niemand neuen Wein in alte Schläuche; sonst wird der Wein die Schläuche zerreißen, und der Wein und die Schläuche verderben; sondern neuen Wein füllt man in neue Schläuche.*

*Und es geschah, dass er am Sabbat durch die Saaten ging; und seine Jünger fingen an, im Gehen die Ähren abzupflücken. Und die Pharisäer sagten zu ihm: Sieh, was tun sie am Sabbat, das nicht erlaubt ist? Und er spricht zu ihnen: Habt ihr nie gelesen, was David tat, als er Mangel hatte und als ihn und die, die bei ihm waren, hungerte? Wie er in das Haus Gottes ging zur Zeit Abjatars, des Hohenpriesters, und die Schaubrote aß, die außer den Priestern niemand essen darf, und auch denen gab, die bei ihm waren? Und er sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen; somit ist der Sohn des Menschen Herr auch des Sabbats.*

*Und er ging wieder in die Synagoge; und es war dort ein Mensch, der eine verdorrte Hand hatte. Und sie lauerten auf ihn, ob er ihn am Sabbat heilen würde, damit sie ihn anklagen könnten. Und er spricht zu dem Menschen, der die verdorrte Hand hatte: Steh auf und tritt in die Mitte! Und er spricht zu ihnen: Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, das Leben zu retten oder zu töten? Sie aber schwiegen. Und er blickte auf sie umher mit Zorn, betrübt über die Verhärtung ihres Herzens, und spricht zu dem Menschen: Strecke die Hand aus! Und er streckte sie aus, und seine Hand wurde wiederhergestellt. Und*

*die Pharisäer gingen hinaus und hielten mit den Herodianern sofort Rat gegen ihn, wie sie ihn umbringen könnten.*

Wenn man die Perikopen in ihrem Kontext liest und ihren jeweiligen Platz in der Gesamtstruktur beachtet, entsteht eine Geschichte, die mehr ist als die Summe ihrer Teile. Der Kontext weist den Einzelgeschichten Bedeutungen zu, die sie für sich genommen nicht haben. An der Erzählung von der *Heilung eines Menschen mit einer verdorrten Hand* lässt sich das gut zeigen. Im Kontext gelesen, ist sie viel mehr als eine einfache Heilungsgeschichte: Die ersten Szenen in Kapharnaum zeigen Jesus als jemanden, der am Sabbat in der Synagoge lehrt und Dämonen austreibt. Das ist nicht problematisch, sondern wird – ganz im Gegenteil – als Zeichen seiner Vollmacht verstanden. Die Leute sind beeindruckt. Auch die Heilung der Schwiegermutter des Petrus findet am Sabbat statt. Wiederum umgeht Jesus anders als die Leute aus Kapharnaum, die warten, bis die Sonne untergegangen ist, das Sabbatgebot. Dass Jesus sich nicht generell gegen die Gebote der Thora stellt, zeigt die Heilung des Aussätzigen: Jesus fordert den Mann auf, die vorgeschriebenen Reinigungsrituale zu vollziehen und stellt sich damit klar in den religiösen Kontext seiner Zeit. Man kann ihm also nicht vorwerfen, gegen jegliche Gebote zu verstoßen und es mit der Reinheit nicht so genau zu nehmen.

In der Episode mit dem Gelähmten kommen zwei Themen zusammen: Heilung und Sündenvergebung. Jesus tritt mit dem Selbstanspruch auf, der Menschensohn zu sein und fügt hinzu, dass der Menschensohn die Vollmacht habe, auf Erden Sünden zu erlassen. Hier zeigt sich das bahnbrechend Neue, denn bislang war das einhellige Verständnis in der *erzählten Welt* des Markusevangeliums, dass nur Gott Sünden vergeben kann. Im Gespräch mit Pharisäern und Schriftgelehrten koppelt Jesus Heilung und Sündenvergebung aneinander, so dass es schlussendlich die Heilung ist, die die Sündenvergebung dokumentiert. Oder anders herum formuliert: Die Vollmacht des Menschensohns, Sünden zu vergeben, manifestiert sich in der Heilung des Gelähmten.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Vgl. hierzu: Klumbies, Paul Gerhard: Die Grenze form- und redaktionsgeschichtlicher Wunderexegese, BZ 55 (2014), 21–45, 33–38.

Die in der nächsten Episode erzählte Hinwendung Jesu zu den Sündern, die Tischgemeinschaft mit ihnen und seine Reaktion auf die Kritik der pharisäischen Schriftgelehrten führen diesen Gedanken weiter: Es sind die Kranken, die den Arzt brauchen – die Vollmacht des Menschensohns, Sünden zu vergeben, manifestiert sich in Heilungen. Eckhard Rau fasst zusammen: „Was Lk 15,11–32 breit entfaltet, bringt Mk 2,17 knapp und programmatisch auf den Begriff: Jesu Sendung gilt den Sünderinnen und Sündern und nicht den Gerechten, weil erstere ihn brauchen, letztere dagegen nicht“.<sup>15</sup> Dass mit Jesus tatsächlich etwas Neues angebrochen ist und er eine andere Rolle spielt als andere Lehrer, deuten die folgenden Worte über Fasten, Hochzeiten und Weinschläuche an.

Die kurze Episode über das Abreißen der Ähren am Sabbat führt das Menschensohn-Thema jenseits der Sündenthematik weiter. In dieser Sequenz bezeichnet Jesus den Menschensohn als Herren über den Sabbat. *Der Sabbat, so sagt er, wurde für den Menschen gemacht, nicht der Mensch für den Sabbat* (Mk 2,27). Ähnlich wie bei der Heilung des Gelähmten wird der Anspruch Jesu, Herr über den Sabbat zu sein, auch dieses Mal in einer Handlung manifest: Ein kranker Mensch – einer, um dessentwillen der Sabbat gemacht wurde – kommt am Sabbat in die Synagoge. Seine Wiederherstellung ist, wie der Blick auf den Kontext zeigt, nicht die erste Sabbatheilung, sondern die Pointe liegt vielmehr darin, dass sich Jesus durch sie als Menschensohn offenbart: So wie er mit der Heilung des Gelähmten die Vollmacht dokumentiert hat, auf Erden Sünden erlassen zu können, dokumentiert Jesus mit der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand die Vollmacht über den Sabbat und sagt damit implizit auch: „Ich bin der Menschensohn“. Die Reaktion erfolgt prompt: Seine Gegner wollen Jesus vernichten. Und das nicht wegen der Sabbatheilung, wie es auf den ersten Blick erscheint, sondern aufgrund seines Selbstverständnisses als Menschensohn, der die herangenahte Königsherrschaft Gottes offenbar werden lässt. Die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand wird so gelesen zum Anlass, etwas viel Größeres über Jesus zu erzählen. Das

<sup>15</sup> Rau, Eckhard: Jesu Auseinandersetzung mit Pharisäern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern. Lk 15,11–32 und Lk 18,10–14a als Worte des historischen Jesus, ZNW 89 (1998), 5–29, 14.

sieht man allerdings erst, wenn man nicht die Perikope für sich liest, sondern im Kontext betrachtet.

Jesus bringt in seinem Wirken Gottes Erbarmen gegenüber Sündern, Verlorenen, Verirrten und Vergessenen zur Geltung, und im Kontext seines Handelns kommt es auch zur Umkehr, die sich in Sündenbekenntnissen, Umkehr und Bitten dokumentiert. Dazu werden wir noch mehr bei Lukas sehen, der die Umkehrgeschichten narrativ ausformuliert.

Wie sieht es sonst mit Sündern und Sünden im Markusevangelium aus? Wenn man den soeben betrachteten Eingangsteil des Evangeliums beiseitelässt, kommen Sünde und ihre Loslassung im Markusevangelium kaum vor.

Im Vorspann wird erzählt, dass Johannes der Täufer die Umkehrtaufe zur Vergebung der Sünden verkündete und dass das ganze Land Judäa und die Einwohner Jerusalems zu ihm an das Jordanofer kamen und sich taufen ließen, während sie ihre Sünden bekannten (Mk 1,5). Zu dieser Stelle ist anzumerken, dass die Gleichzeitigkeit des verwendeten Partizips *exomologoúmenoi* (ἐξομολογούμενοι), *bekennend* oder *indem sie bekannten* in vielen Übersetzungen nicht adäquat wiedergegeben wird, sodass das Sündenbekenntnis in manchen Übersetzungen der Taufe vorausliegt, während es in anderen direkt im Anschluss an sie erfolgt. Die Einheitsübersetzung liest an dieser Stelle: *Sie bekannten ihre Sünden und ließen sich im Jordan von ihm taufen*. In der Lutherübersetzung steht stattdessen: *Und ließen sich von ihm im Jordan taufen und bekannten ihre Sünden*. In der griechischen Fassung findet das Sündenbekenntnis jedoch *während* der Taufe statt, nicht davor und auch nicht danach. Dabei wird durchaus gesprochen, und die Taufe ist keine Zeichenhandlung, die das Sündenbekenntnis ausdrückt, sonst wäre der griechische Satz andersherum konstruiert: *Sie bekannten ihre Sünden, indem sie sich taufen ließen*.<sup>16</sup> Der kleine Ausflug in die Welt der Übersetzung zeigt, wie stark die Übersetzung das Verständnis einer Stelle beeinflussen kann. Auch theologische und dogmatische Konsequenzen werden sichtbar: Würde man die Einheitsübersetzung absolut setzen, wäre das

<sup>16</sup> Nicht „bekennen“ müsste dann als Partizip konstruiert sein, sondern „taufen“.

Sündenbekenntnis eine Voraussetzung für die Umkehrtaufe, und würde man den Luthertext absolut setzen, würde die Umkehrtaufe das Bekenntnis der Sünden überhaupt erst ermöglichen.<sup>17</sup>

Die nächste Stelle, an der es um Sünde geht, schließt unmittelbar an das Messiasbekenntnis des Petrus und die erste Leidensankündigung an. An dieser Stelle ruft Jesus zu Nachfolge und Selbstverleugnung auf (Mk 8,38). Um Sünde geht es dabei nur am Rande – Jesus nennt die Menschen seiner Zeit eine „ehbrecherische und sündige Generation“. Was an dieser Stelle spannend ist, ist die Verbindung *Wer sich jetzt meinetwegen und wegen meiner Worte schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters (wieder-)kommt*. Vom erzählerischen Bogen des Markusevangeliums her gedacht, fungiert die Stelle als Brückentext, der unterschiedliche Vorstellungen von Jesus, die im Markusevangelium diskutiert werden, verknüpft. Sie verbindet den irdischen Jesus und den am Ende der Zeiten wiederkommenden Menschensohn, der – dadurch, dass er mit seinem Vater kommt – als Gottessohn erscheint. Auch hier spricht Jesus vom Menschensohn in der dritten Person, doch ist es naheliegend, die Gleichung Jesus = Menschensohn = Gottessohn aufzumachen, auch wenn letzteres endgültig erst bei der Parusie erkennbar wird.

Jesus nicht richtig zu verstehen, kann mit dem Markusevangelium durchaus als „Sünde“ verstanden werden. Unmittelbar bevor das Verhaftungskommando im Garten Getsemani tätig wird (Mk 14,14), sagt Jesus, dass nun die Stunde gekommen sei, in der der Menschensohn in die Hände der Sünder übergeben werde. Sprich: in die Hände derjenigen, die schuld an seinem Tod sind und ihn hinrichten werden. Deutlicher kann man eigentlich nicht werden – und auch hier wird noch einmal unterstrichen, was die Leser bereits seit Mk 2,10 wissen: Jesus versteht sich selbst als Menschensohn. Damit sind wir mit der Frage „Markus und die Sünden“ im

<sup>17</sup> Im katholischen Ritus ist es heute so, dass ein Bekenntnis gegen die Sünde – dem Satan und allen seinen Verlockungen und Werken zu widersagen – der Taufe (notwendig) vorausgeht. Bei der Kindtaufe werden diese Worte stellvertretend für den Täufling von den Eltern gesprochen, bei der Erwachsenentaufe (und bei der Firmung als Vollendung der Taufe) sprechen die Katechumenen dieses Bekenntnis selbst.

Grunde am Ende angekommen und können zusammenfassen, dass es im Markusevangelium weniger um Sünde und eine Definition von Sünde geht, als darum, wie man die Sünden wieder loswird.<sup>18</sup>

Wenn wir den Blick vom Markusevangelium auf die anderen beiden Synoptiker lenken, zeigt sich das jeweilige theologische Profil der einzelnen Texte noch deutlicher. Dabei muss man nicht allzu weit in die Tiefe gehen, sondern für einen ersten Eindruck ist es ausreichend, sich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Überblick anzuschauen. Die gerade etwas ausführlicher entfalteten Stellen, an denen im Markusevangelium von Sünden und Sündern die Rede ist, sehen in tabellarischer Form folgendermaßen aus:

#### Sünder/Sünden im Markusevangelium

- |       |   |
|-------|---|
| 1,4   | Johannes predigt Umkehrtaufe zum Sündenerlass   |
| 1,5   | Judäer und Einwohner Jerusalems lassen sich taufen, während sie ihre Sünden bekennen  |
| 2,5   | Jesus zum Gelähmten: Deine Sünden sind dir vergeben   |
| 2,7   | Pharisäer/Schriftgelehrte: Wer kann Sünden erlassen außer Gott?   |
| 2,9   | Was ist leichter: Heilen oder Sünden erlassen?  |
| 2,10  | Der Menschensohn hat die Vollmacht, Sünden loszulassen  |
| 2,15  | Jesus isst mit Zöllnern und Sündern   |
| 2,16  | Pharisäer und Schriftgelehrte bemängeln diese Tischgemeinschaft   |
| 2,17  | Jesus sagt, er sei gekommen, Sünder zu rufen, nicht Gerechte  |
| [3,28 | Alle Fehlritte werden losgelassen außer denen gegen den heiligen Geist]   |
| [3,29 | Wer den heiligen Geist lästert, ist eines ewigen Fehltritts schuldig]   |
| 8,38  | Wer sich aus diesem sündigen Geschlecht Jesu und seiner Worte schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit Gottes kommt |
| 14,14 | Die Stunde ist gekommen, in der der Menschensohn übergeben wird in die Hände der Sünder   |

<sup>18</sup> Dazu passt auch Mk 3,28–29, eine Stelle, in der es nicht eindeutig um Sünde (*hamartia*, ἁμαρτία) geht, sondern um ein Vergehen, einen Irrtum oder Fehler, der infolge von Sünde entsteht (*hamartēma*, ἁμαρτήματα). Der Begriff ist nur geringfügig anders, doch wenn man berücksichtigt, dass Markus sonst sauber mit den Begriffen hantiert, könnte tatsächlich etwas anderes gemeint sein und die Lästerung gegen den Heiligen Geist ist nicht Sünde an sich, sondern eine Verfehlung infolge von Sünde.



Wenn man eine solche Tabelle für das Matthäusevangelium erstellt und die textlichen Übernahmen aus dem Markusevangelium kursiv setzt, sieht das so aus:

### Sünder/Sünden im Matthäusevangelium

1,21	„Du sollst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk erretten von ihren Sünden“
3,6	<i>Jerusalemer und Judäer lassen sich taufen, während sie ihre Sünden bekennen</i>
9,2–8	<i>Heilung des Gelähmten</i>
9,10–13	<i>Jesu Mahl mit den Zöllnern und Sündern + Reaktion</i>
11,19	Jesus, Freund der Zöllner und Sünder
12,31	<i>Sünde gegen den heiligen Geist wird nicht erlassen</i>
18,15–18	Umgang mit Sünden des Bruders in der Versammlung ( <i>ekklēsia, ἐκκλησία</i> )
18,21	Wie oft sind dem Bruder die Sünden zu erlassen?
26,28	Kelchwort: Das Blut Jesu wird ausgegossen zum Erlass der Sünden
26,45	<i>Der Menschensohn wird übergeben in die Hände der Sünder</i>
27,4	Judas: „Ich habe gesündigt, indem ich unschuldiges Blut übergeben habe“

Eine baugleiche Tabelle für das Lukasevangelium, bei der die Stellen, die Übernahmen aus dem Markus- und Matthäusevangelium darstellen, wiederum kursiv gesetzt sind, das Lukanische Sondergut aber unterstrichen, sieht schließlich so aus:

### Sünder/Sünden im Lukasevangelium

1,77	<u>Benedictus: Täufer wird das Volk mit der Erfahrung des Heils (Sündenerlass) beschenken</u>
3,3	<i>Bußpredigt des Johannes zum Erlass von Sünden</i>
5,8	<u>Petrus: „Ich bin ein sündiger Mann“</u>
5,20–24	<i>Heilung des Gelähmten: „Wer kann Sünden erlassen?“</i>
5,27–32	<i>Gastmahl mit Zöllnern: „Wie kann er mit Zöllnern und Sündern essen?“</i>
6,27–36	<i>Feindesliebegebot: So tun auch die Sünder</i>
7,34	<i>Jesus als Freund der Zöllner und Sünder</i>
7,38–50	<u>Begegnung mit der sündigen Frau: „Wer ist dieser, der auch Sünden erlässt?“</u>
11,4	<i>Vaterunser: „Erlass uns unsere Sünden, denn auch wir erlassen unseren Schuldner“</i>

13,2	<u>Galiläer als Sünder/Tun-Ergehn-Zusammenhang</u>
15,1–2	<u>Zöllner und Sünder kommen, um Jesus zu hören</u>
15,7.10	<u>Freude im Himmel über den reuigen Sünder</u>
15,18.21	<u>Bekennnis des verlorenen Sohns: Sünde gegen den Himmel und vor dem Vater</u>
17,3–4	<i>Umgang mit dem sündigen Bruder</i>
18,9–14	<u>Pharisäer und Zöllner im Tempel</u>
19,7	<u>Zachäus: „Bei einem sündigen Mann ist er eingekehrt, um zu bleiben“</u>
24,7	<u>Engel im Grab: Der Menschensohn musste übergeben werden in die Hand sündiger Menschen</u>
24,47	<u>Auftrag an die Jünger, allen Völkern Umkehr zu predigen, damit ihre Sünden erlassen werden</u>

Ohne die Stellen im Einzelnen zu kennen, fällt beim Blick auf die Tabellen auf, dass im Markusevangelium die Frage, wie man mit Sündern umgehen soll, abgesehen von der Feststellung, dass Jesus sich ihnen zuwendet, nicht thematisiert wird. Auch treten nicht einzelne Personen als Sünder auf, sondern der Begriff „Sünder“ wird für Kollektive verwendet. Der Fokus liegt im Markusevangelium offenbar eher darauf, wie Sünden losgelassen werden können, und hier tritt wie bereits gesehen, der Menschensohn auf den Plan. Er ist derjenige, der Sünden erlassen kann. Die Vorstellung, dass Menschen einander Sünden erlassen können, begegnet im Markusevangelium nicht.

### III. Sünde und ihre Loslassung im Matthäusevangelium

Im Matthäusevangelium ändert sich die Tonart. Die Linie, dass Jesus eher zu den Sündern gekommen ist als zu den Gerechten und diese ihn viel dringender brauchen, wird hier weitergeführt. Ungeachtet der Frage, ob die Gerechten eifersüchtig sind auf die Sünder, denen Jesus sich viel intensiver zuwendet, findet sich bei Matthäus die Beschwerde, dass Jesus ein Fresser und Weinsäufer und ein Freund der Zöllner und Sünder (Mt 11,19) sei.

Was im Matthäusevangelium ebenfalls begegnet, ist die Frage, wie man denn mit dem sündigen Bruder in der Gemeinschaft verfahren solle. Die Worte Jesu dazu sind anders, als man es viel-

leicht erwarten würde: *Wenn aber dein Bruder gesündigt hat gegen dich, geh, überführe ihn zwischen dir und ihm allein. Wenn er dich hört, hast du deinen Bruder gewonnen* (Mt 18,15). Hier ist zwar von Sünde die Rede, aber nicht von Erlassen oder Vergeben. Die folgenden Verse lassen vermuten, dass es hier auch nicht um Vergebung geht, sondern darum, den anderen von schlechtem Tun abzuhalten. Wir wären damit bei μετανοία im ursprünglichen Sinn des Wortes: „Sinnesänderung“ und „Änderung des Verhaltens“. Wer dazu nicht bereit ist, wird sanktioniert: erst durch den Bruder, dann (entsprechend Dtn 19,15) durch zwei oder drei Zeugen und schließlich durch die Versammlung (ἐκκλησία, ἐκκλησία), was bei Nichtbeachtung letztlich den Ausschluss zur Folge zu haben scheint. Von Vergebung ist nicht die Rede. Erst die Frage des Petrus, wie oft er seinem Bruder, der an ihm sündigt, vergeben soll (Mt 18,21), bringt diesen Aspekt ein.<sup>19</sup> Für Leser, die vom Markusevangelium her kommen, ist das völlig überraschend. War das Loslassen von Sünden im Markusevangelium noch auf Gott und den Menschensohn beschränkt, so wird hier die Vorstellung sichtbar, dass auch Menschen einander vergeben können.<sup>20</sup> Das ist schon eine kleine Sensation.

Generell hält sich aber auch Matthäus mit dem Begriff *Sünde* und *Sünder* sehr zurück. Die Bergpredigt kommt überraschenderweise sogar ganz ohne diesen Begriff aus, und selbst im Vaterunser ist im Matthäusevangelium von Sünden nicht die Rede: *Erlaß uns unsere Schuldigkeiten, wie auch wir erließen unseren Schuldner*, heißt es in Mt 6,12. Das Matthäusevangelium arbeitet an dieser Stelle mit wirtschaftlichem Vokabular: Es geht um Schul-

<sup>19</sup> Die Antwort „siebzimal siebenmal“ bedeutet, das Einsehen des Bruders vorausgesetzt, schlicht „immer“.

<sup>20</sup> Das in Mt 18,21 verwendete griechische Verb ist dasselbe, das auch für den Sündenerlass durch Gott oder den Menschensohn verwendet wird. Vorbereitet wird dieses Verständnis bereits in Mt 9,1–8. Die Heilung des Gelähmten schließt mit dem Lobpreis Gottes, *der den Menschen solche Vollmacht gegeben hat* (Mt 9,8). Die Worte deuten bereits an, dass die Vollmacht zur Sündenvergebung nicht beim Menschensohn allein bleiben wird. Mt 16,19 und 18,18 deuten diese Vollmacht ebenfalls an, gänzlich entfaltet findet sich der Gedanke in Joh 20,23: *Wem immer ihr die Sünden loslasst, sind sie losgelassen, wem ihr (sie) behaltet, sind sie behalten*.

den im ursprünglichen Sinn, weniger darum, ob jemand im übertragenen Sinne etwas schuldig bleibt. Inwiefern Schulden transparent sind für Sünden und Ent-Schuldung mit dem Loslassen von Sünden gleichzusetzen ist, müsste am Kontext des Matthäusevangeliums untersucht werden und kann nicht einfach von der lukianischen Parallele rückgeschlossen werden, wo es heißt: *Erlaß uns unsere Sünden, denn auch wir selbst erlassen jedem uns Schuldenden* (Lk 11,4).<sup>21</sup> In beiden Fällen ist der Erlass durch Gott an den Erlass durch die Menschen gekoppelt: *Denn wenn ihr erlaßt den Menschen ihre Übertretungen, wird erlassen auch euch euer himmlischer Vater; wenn ihr aber nicht erlaßt den Menschen, auch euer Vater wird nicht erlassen eure Übertretungen*, heißt es in Mt 6,14–15.<sup>22</sup>

Der einzige, der im Matthäusevangelium als bekennender Sünder auftritt ist – völlig überraschend – Judas Iskariot. Nachdem Jesus zum Tode verurteilt wurde, reut ihn seine Tat, und er geht zu den Hohenpriestern und Ältesten, gibt das Geld zurück und sagt: *Ich habe gesündigt, denn ich habe schuldloses Blut überliefert* (Mt 27,4). Judas bringt sich schlussendlich um, da er mit seiner Schuld nicht leben kann.<sup>23</sup>

Wie schon im Markusevangelium, geht es auch im Matthäusevangelium weniger um Sünden als um Sündenerlass. Die Frage nach der Loslassung der Sünden ist bei Matthäus programmatisch: *Du sollst ihn Jesus nennen*, sagt der Engel zu Joseph im Traum (Mt 1,21), *denn er wird sein Volk erretten von ihren Sünden*.<sup>24</sup> Das Volk selbst wird vom Immanuel reden, vom Gott, der mit uns ist (Mt 1,24). Im Traum wird Joseph verkündet, dass Jesus der Messias, der Erlöser Israels ist. Diese Linie wird im Evangelium weitergeführt, und die zentrale Bedeutung, die die Sündenvergebung

<sup>21</sup> Das kann dieser Beitrag aber nicht leitsen.

<sup>22</sup> Während in der lukianischen Fassung *hamartía* (ἁμαρτία) verwendet wird, spricht die mathäische von *paráptōma* (παράπτωμα).

<sup>23</sup> Der Logik des Mt folgend, müsste man fragen: Wer hätte ihm auch vergeben können?

<sup>24</sup> Im griechischen Text steht an dieser Stelle nicht *aphiēmi* (ἀφίημι), loslassen, sondern – vermutlich wegen der volksetymologischen Erklärung des Namens Jesu „Jehoshua“ – JHWH rettet – aus dem Hebräischen das griechische Verb *sōzō* (σῶζω), „retten“.

hat, zeigt sich auch beim Kelchwort in der Abendmahlserzählung des Evangeliums: *Und er nahm einen Kelch und dankte und gab ihnen den und sprach: Trinkt alle daraus! Denn dies ist mein Blut des Bundes, das für viele ausgegossen wird zum Erlass von Sünden* (26,27–28.) Dass das Blut zum Erlass von Sünden ausgegossen wird, kommt nur bei Matthäus vor, weder bei den anderen Synoptikern, noch bei Paulus. Im Hintergrund dürfte der matthäische Fokus auf die Sündenvergebung stehen.

Vor diesem Hintergrund, dass das Blut Jesu den Vielen die Sünden erlässt, bekommt auch der vielzitierte und notorisch schwierige Vers: *Da antwortete das ganze Volk: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder* (Mt 27,25) vor Pilatus einen tieferen Sinn. Wenn Jesus sein Volk von seinen Sünden erlösen soll und dies (auch) durch sein Blut geschieht, bekommt der Ruf des Volkes nach seinem Blut als Ruf nach Erlösung von den Sünden theologisch Sinn. Dazu passt, dass Judas angibt, *schuldloses Blut* überliefert zu haben. Dieser Punkt sei hier nur kurz angerissen. Die Frage nach der Opfertheologie des Matthäus und was er mit Blut, insbesondere im Zusammenhang mit Vergebung, verbindet, wäre viel genauer zu betrachten als das im Rahmen dieses Beitrags möglich ist. Hier geht es lediglich darum, mögliche theologische Horizonte aufzuzeigen. Im Falle des Matthäusevangeliums heißt das einerseits, dass Jesus durch sein Blut sein Volk von ihren Sünden errettet, und andererseits kommt zum Ausdruck, dass Menschen einander Sünden loslassen können und die Vergebung durch Gott an die Vergabungsbereitschaft der Menschen untereinander gebunden ist.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> So auch Leroy, Art. ἀφίημι, 439.

#### IV. Sünde und ihre Loslassung im Lukasevangelium<sup>26</sup>

Im Lukasevangelium ändert sich gegenüber Markus und Matthäus noch einmal die Tonart. Zwar ist das Hauptthema auch hier nicht die Sünde, sondern ihre Überwindung, und sie ist eines der zentralen Anliegen Jesu, doch das Lukasevangelium erzählt anders davon als die anderen beiden Synoptiker. Er erzählt exemplarisch und persönlich von Umkehr und Sündenvergebung und hat dabei insbesondere auch die Adressatenkommunikation im Blick. Wer die „Sündergeschichten“ – Geschichten von Männern und Frauen, sie sich selbst als sündig bezeichnen oder von anderen so genannt werden – liest, kommt nicht umhin, sich selbst zu positionieren – zu Jesus *und* zu denen, die man für Sünder hält. Das gleiche Thema ist uns schon bei den anderen beiden Synoptikern begegnet, doch Lukas als etwas versierterer Erzähler entfaltet das wesentlich breiter.

Von „Sünden“ an sich ist auch im Lukasevangelium nicht die Rede. Gewöhnlich ist der Begriff „Sünde“ mit „Erlass“ und/oder „Umkehr“ verbunden und kommt im Text überhaupt nur im Plural vor. Auch im Lukasevangelium liegt der Fokus nicht auf der Sünde, sondern darauf, wie sie überwunden – oder im doppelten Sinne losgelassen werden kann. Im doppelten Sinne, weil nicht nur dem Menschen die Sünden erlassen werden, sondern weil der Mensch auch selbst die Sünden, spricht: die Orientierung an ihnen und den Blick auf die Welt in der Kategorie von „Sünde“ loslassen muss.

Der Perspektivwechsel, zu dem das Lukasevangelium einlädt, tritt deutlicher hervor, wenn man erkennt, dass im Lukasevangelium mehr von *Sündern* als von *Sünden* die Rede ist und Sünde nicht als theoretisches Konzept begegnet, sondern immer in Verbindung mit konkreten Menschen, die als „sündig“ oder als „Sünder“ bezeichnet werden. Wir betreten im Lukasevangelium mehr noch als bei den anderen beiden Synoptikern den Raum der sozia-

<sup>26</sup> Die Ausführungen dieses Unterpunkts wurden zuerst publiziert in: Huebenthal, Sandra: „Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen!“ (Lk 15,2). Zur Konstruktion von Sünderrollen im Lukasevangelium: SNTU 40 (2015), 15–41. Die Autorin dankt den Herausgebern der Zeitschrift für die Genehmigung zum Wiederabdruck in leicht veränderter Form.

len Konstruktion: Sünder ist man nicht einfach so, sondern wird es erkennbar erst durch soziale Interaktion. Man könnte daher auch fragen: Wer oder was macht Sünder zu Sündern? Hier ist zunächst die *Verfehlung* oder das *Danebentreffen* zu nennen, was das griechische Wort *hamartia* (ἁμαρτία) im eigentlichen Sinne bedeutet. Doch von der einzelnen Sünde zum Sünder ist es noch ein weiter Weg. Damit jemand zum Sünder wird, muss ihm das Adjektiv „sündig“ zugewiesen werden. Wenn bei Lukas also jemand als Sünder erscheint oder erkennbar werden soll, muss zuvor die Sünderrolle konstruiert werden.

In einem Erzähltext wie dem Lukasevangelium kann eine solche Konstruktion einer Sünderrolle auf drei Ebenen geschehen: Einerseits auf der *Ebene der Erzählfiguren*, die sich selbst oder andere als sündig bezeichnen. Ein Beispiel hierfür sind die Menschen in Jericho, die über Jesus sagen: *Bei einem sündigen Mann ist er eingekehrt* (Lk 19,7). Hinzu kommt die *Ebene des Erzählvorgangs*, auf der die Erzählstimme einer oder mehrerer Erzählfiguren das Attribut „sündig/Sünder“ zuweist und so eine Sünderrolle konstruiert. Ein Beispiel hierfür ist der Beginn des Kapitels über Verlorenes, wo es heißt: *Es näherten sich ihm alle Zöllner und Sünder, um ihn zu hören* (Lk 15,1). Die dritte Ebene ist schließlich die *Ebene der Rezeption*, auf der Rezipienten kulturelle Skripte im Text finden und aktualisieren. Als Beispiel könnte hier gelten, dass im Text eine Handlung, ein Berufsstand oder ein anderes Attribut einer Erzählfigur beschrieben wird, ohne als sündig bezeichnet zu werden, die Rezipienten aber aufgrund ihrer eigenen oder einer anderen Enzyklopädie, mit der sie den Text aktualisieren, eine Sünderrolle konstruieren. Beispiele hierfür wären Reiche, Pharisäer oder Zöllner, die je nachdem, wer den Text liest, geradezu als paradigmatische Sünder durch die Rezeptionsgeschichte geistern, ohne dass sich so recht am Text festmachen lässt, warum das so ist. Wie auf der Ebene der Erzählfiguren und des Erzählvorgangs Sünderrollen konstruiert oder aktiviert werden, wird im Folgenden anhand der „Sündertexte“ des Lukasevangeliums betrachtet, bevor in einem zweiten Schritt die Lesefrüchte dieses Durchgangs ausgewertet werden.

### *Petrus*

Die erste Erzählfigur, die im Lukasevangelium als sündig bezeichnet wird, ist Petrus. Bei der Berufung der ersten Jünger in Lk 5,1–11 wird erzählt, dass Petrus angesichts der vielen Fische, die die Fischer auf Jesu Wort hin nach einer Nacht ohne Fang an Land bringen, vor Jesus auf die Knie fällt und sagt: *Geh weg von mir, weil ich ein sündiger Mann bin, Herr* (Lk 5,7). Die Erzählstimme erklärt diese Aussage mit einem Schrecken, der Petrus und die Umstehenden erfasst hatte. Bedeutsam ist, dass die Selbstbezeichnung des Petrus als sündig aufgrund eines Tuns Jesu erfolgt. Der Text hat hier starke Züge einer Epiphanie: Petrus erschrickt ob der Heiligkeit Jesu – und Petrus, der sich im Angesicht Jesu als Sünder erkennt, wird bedingungslos von ihm angenommen. Jesus reagiert auf das Erschrecken Petri mit dem klassischen Satz, den göttliche Boten in solchen Fällen sagen und den auch Zacharias (Lk 1,13) und Maria (Lk 1,30) gehört haben: *Fürchte dich nicht*. Die Zusage: *Von nun an wirst du Menschen lebendig fangen* deutet an, dass nun etwas Neues beginnen wird.

Festzuhalten ist, dass Simon (Petrus) nicht nur die *einzig* Erzählfigur des Evangeliums ist, die sich selbst als sündig bezeichnet, er ist auch die *erste* Erzählfigur, die den Leserinnen und Lesern als Sünder entgegentritt. Seine Berufungsgeschichte hat für den Fortgang der Gesamterzählung paradigmatischen Charakter. Worin seine Sündigkeit besteht, wird nicht erzählt und bleibt ebenso wie bei den anderen als „sündig/Sünder“ bezeichneten Erzählfiguren unklar. Auch wenn das Wort *metánoia* (μετάνοια) nicht fällt, lässt sich die Berufungsgeschichte mit dem Zurücklassen des Bootes und der Nachfolge Jesu als Geschichte von Sinneswandel und verändertem Handeln lesen. Eine „Umkehrgeschichte“, wenn man so will. Die Reaktion des Petrus auf die Worte Jesu an den Oberen in Lk 18,28 *Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt*, greifen diesen Zusammenhang wieder auf. Petri Selbsterkenntnis als sündiger Mann im Angesicht der Heiligkeit Jesu motiviert sein Umdenken. Auch hier erweist sich Petrus als exemplarisch. Auch bei den anderen Erzählfiguren, die sich auf den Weg der *metánoia* (μετάνοια) – des Umdenkens und der veränderten Praxis – machen, ist dies eine Reaktion auf die Selbsterkenntnis angesichts der Begegnung mit Jesus und der

Annahme durch ihn. Und zwar ohne dass Jesus ihre sündigen Taten noch einmal explizit verbalisiert oder sie persönlich zur Umkehr aufgerufen hätte.

#### *Levi, Pharisäer und Zöllner*

Eine zweite Berufungsgeschichte und ihre Folgen werden in Lk 5,27–32 erzählt. Diesmal geht es um einen Zöllner namens Levi, den Jesus von seiner Zollstation weg in die Nachfolge beruft. Auch von diesem Mann heißt es, er *ließ alles zurück, stand auf und folgte ihm*. In der Folge bereitet Levi Jesus einen großen Empfang in seinem Haus, bei dem viele Zöllner und andere mit ihnen zu Tisch liegen. Pharisäer und ihre Schriftgelehrten reagieren auf diese Situation – offenbar nachträglich, denn sie werden einerseits kaum dabei gewesen sein und andererseits wenden sie sich an die Jünger, von deren Teilnahme am Mahl die Erzählstimme gar nicht gesprochen hat. *Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten*, wird weiter erzählt, *murrten auf die Jünger hin: Weshalb esst und trinkt ihr mit den Zöllnern und Sündern?* Doch nicht die Jünger, sondern Jesus beantwortet die Frage: *Nicht die Gesunden sind des Arztes bedürftig, sondern die Kranken*, und: *Ich bin nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder in die metánoia (μετάνοια) – die Veränderung, den Richtungswechsel oder Sinneswandel hinein.*<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Das griechische Wort *metánoia* (μετάνοια) beschreibt zunächst eine Sinnesänderung oder den Entschluss, eine andere Gesinnung anzunehmen, die gewöhnlich auf einen Einzelfall bezogen und nicht moralisch konnotiert ist. Der Aspekt der *Reue* oder *Umkehr* ist im Profangriechischen eher sekundär und wird für die neutestamentlichen Texte aus der Tradition der prophetischen Kritik hergeleitet und mitunter absolut gesetzt, so dass sich eine Frontstellung von profangriechischem *Sinneswandel* und biblisch-griechischer *Reue, Umkehr* ergibt. In den Lexika für neutestamentliches Griechisch taucht dann zu meist nur noch der Aspekt *Reue, Umkehr* auf, der sich theologiegeschichtlich erst in der nachbiblischen frühchristlichen Zeit entwickelt hat, vgl. Behm/Würthwein, Art. μετάνοια, μετάνοια; ferner: Merklein, Art. μετάνοια. So sehr die Biblischen Handwörterbücher, insbesondere ThWNT sich noch immer als Fundgrube erweisen, so groß sollte die Vorsicht bei deren Gebrauch in hermeneutischer Hinsicht sein. Eine Analyse der Vorverständnisse und (theologischen) Grundannahmen der einzelnen Einträge ist beim Gebrauch dringend geboten; so entpuppt sich der in manchen Beiträgen konstatierte existentielle Unterschied zwischen profangriechischem und neutestamentlichem Ver-

An dieser Sequenz ist gut zu sehen, wie Sünderrollen konstruiert werden: In Lk 5,29 sagt die Erzählstimme: *Und Levi bereitete ihm einen großen Empfang in seinem Haus und es war eine große Menge von Zöllnern und anderen mit ihnen zu Tische liegend*. Im direkt folgenden Vers machen die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten daraus: *Weshalb esst und trinkt ihr mit Zöllnern und Sündern*. Zöllner und andere werden in der pharisäischen Lesart zu Zöllnern und Sündern. Ob dabei die Sünder der Pharisäer und Schriftgelehrten mit den anderen der Erzählstimme kongruent sind, die Gruppen als teilweise deckungsgleich verstanden werden oder die Zöllner als *pars pro toto* für Zöllner und andere Sünder stehen und gewissermaßen eine Überblendung der beiden Sätze darstellen, bleibt unklar.

Jesus reagiert darauf mit den Worten: *Ich bin nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder in die μετάνοια*. In diesem abschließenden Satz ist von Zöllnern keine Rede. Jesus spricht von seiner Sendung zu den Sündern im Allgemeinen. Dass die Zöllner keine herausgehobenen Adressaten der Umkehrpredigt Jesu sind, könnte von der Logik der Makronarration her damit begründet werden, dass sie sich bereits auf dem Weg der Umkehr befinden und von Johannes haben taufen lassen (vgl. Lk 3,12; 7,29). Ich würde noch weiter gehen und vermuten, dass Zöllner bei diesem Jesuslogion nicht im Blick sind, sondern die Erzählung hier assoziativ arbeitet. Tatsächlich vermeidet der lukanische Jesus generell die Gleichsetzung von Zöllnern und Sündern. Dafür spricht, dass die Erzählstimme einigermaßen wertneutral von Zöllnern und anderen spricht, die bei den Pharisäern und Schriftgelehrten gewertet und zu Zöllnern und Sündern werden.<sup>28</sup> Damit beginnt auf der Ebene der Erzählfiguren eine moralische Auseinandersetzung über

ständnis bei genauerem Hinsehen nicht selten als *confirmation bias*, der das spätere christliche Verständnis in die neutestamentlichen Texte einträgt und Strukturanalogien im Verständnis in paganen (und mitunter auch frühjüdischen) Texten entweder gar nicht zur Kenntnis nimmt oder als Ausnahme abtut. Eine gründliche Untersuchung dieses Phänomens wäre ein lohnendes hermeneutisches Forschungsprojekt.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu Wolter, Michael: Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 228.

Sünde und Umkehr, an die sich im weiteren Verlauf der Erzählung assoziativ weitere Anfragen an das Verhalten der Jünger anschließen.<sup>29</sup>

Zwei Kapitel später kommuniziert der lukanische Jesus seine Einschätzung Johannes' des Täufers (Lk 7,24–28) und schließt daran auch Gedanken zu Zöllnern und Pharisäern an (Lk 7,29–30), bevor er zu einer Art rhetorischem Rundumschlag auf die Menschen dieser Zeit ansetzt. Wir haben es hier größtenteils mit Figurenrede der Erzählfigur Jesus zu tun. Im Laufe dieser Figurenrede sagt Jesus zweierlei: *Einerseits* deutet er an, dass sich das ganze Volk *und* die Zöllner vor Gott gerechtfertigt haben, indem sie sich mit der Johannestaufe taufen ließen. Im Gegensatz dazu stehen die Pharisäer und Schriftgelehrten, die den Willen Gottes verwerfen und sich zu ihrem Schaden nicht taufen lassen. *Andererseits* sagt Jesus, dass der Vergleich Jesu mit dem Täufer in den Augen der Menschen dieser Generation dazu geführt hat, dass sie Jesus – da er anders als Johannes isst und (Wein) trinkt – als Fresser und Weinsäufer bezeichnen und ferner als Freund von Zöllnern und Sündern (Lk 7,34). Auch hier wird fein differenziert: Jesus spricht von der Rechtfertigung der Zöllner, ohne den Begriff „Sünder“ zu verwenden, die Reaktion der Menschen spricht von „Zöllnern und Sündern“. Auch hier wird wiederum assoziativ gearbeitet, das verbindende Glied ist Johannes der Täufer.

Ungeachtet der etwas komplexen traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge dieser Textsequenz lässt sich festhalten, dass in den Worten Jesu einerseits Zöllner (und Volk) Pharisäern und Schriftgelehrten gegenüber gestellt werden und andererseits mit der Formulierung *Freund von Zöllnern und Sündern* offenbar ein Stereotyp Jesu gegenüber wiederholt wird. Ob dieses Stereotyp aus dem Mund von Pharisäern stammt, ist unklar, scheint mir an dieser Stelle aber nicht wichtig. Viel entscheidender ist, dass die Formu-

<sup>29</sup> Deutliche Unterschiede zwischen der lk und der mk/mt Fassung des im Hause des Levi beschriebenen Empfangs sind zum einen, dass Lk von Zöllnern und anderen spricht, Mk/Mt hingegen von Zöllnern und Sündern. Zum anderen sind bei Lk auch die Jünger als Gäste im Blick, während beim Mk/Mt nur Jesus an dem Empfang teilgenommen zu haben scheint. Die Beobachtungen funktionieren daher nur mit dem lukanischen Text.

lierung „Freund von Zöllnern und Sündern“ nicht unmittelbar an den Kontext „Essen und Trinken“ anschließt, sich aber daher erklären ließe, dass Jesus häufiger mit Menschen aß und trank, die als Zöllner und Sünder galten. Wir hätten es demnach mit einer Art „Standardsituation“ zu tun, von der erzählt wird.

#### *Eine anonyme Städterin*

Die Begegnung Jesu mit einer anonymen Frau im Hause des Pharisäers Simon während eines Essens (Lk 7,36–50), die unmittelbar auf Jesu Einschätzung des Täufers folgt, und als „narrative Veranschaulichung“<sup>30</sup> des Urteils über ihn fungiert, ist in Hinblick auf die Konstruktion von Sünderrollen ein besonderer Fall. In dieser Sequenz herrscht auf der *Ebene der Erzählstimme* und auf der *Ebene der Erzählfiguren* Einigkeit darüber, dass es sich bei der Frau um eine sündige Frau (*gynē hamartōlós*, γυνή ἀμαρτωλός), handelt. Dies wird zunächst von der Erzählstimme konstatiert: *Siehe, eine Frau, die war in der Stadt, sündig* (Lk 7,37), und zwei Verse später im inneren Monolog des Simon wiederholt: *Wenn er ein Prophet wäre, wüsste er, was das für eine Frau ist, welche ihn berührt, dass sie sündig ist* (Lk 7,39).

Die Frau wird also auf der Figurenebene und der Erzählebene übereinstimmend als „sündige Frau“ eingeführt, ohne diese Sündhaftigkeit genauer zu spezifizieren. Dass es sich bei ihr um eine „sündige Frau“ und nicht um eine „Sünderin“ handelt, geht in der Rezeption meist unter. Das zeigt: Nicht nur die Erzählfiguren zementieren Rollen, die Auslegung tut das auch, beispielsweise durch Übersetzung. Während Petrus, der uns bereits begegnet ist, und Zachäus, dem wir noch begegnen werden, in den meisten Übersetzungen als sündige Männer durchgehen und diejenigen, in deren Hände Jesus übergeben wird, meist als sündige Menschen verstanden werden, wird die gleiche grammatikalische Konstruktion bei der anonymen Frau in Lk 7 nicht adjektivisch übersetzt, sondern substantivisch: Sie ist keine sündige Frau, sondern eine Sünderin, diese Eigenschaft schiebt sich in der Rezeption vor alle anderen Eigenschaften, so dass sie nunmehr als Sünderin wahrge-

<sup>30</sup> So Wolter, Lukasevangelium, 290.

nommen wird. Auch das ist eine Konstruktion – wenngleich eine moderne – und sie ist überraschend weit verbreitet: in den rezeptionssteuernden Zwischenüberschriften von Bibelübersetzungen wie der Einheitsübersetzung und vielen Kommentaren steht diese Perikope unter der Überschrift „Die Begegnung Jesu mit der Sünderin“.

Worin die *Verfehlung* der Frau liegt, bleibt ebenso wie zuvor schon bei Petrus unklar. Für den Plot ist das unwichtig, denn die Erzählung von Sündenvergebung, Liebe und der Einladung zum Perspektivwechsel funktioniert auf der *Ebene der Erzählfiguren* ebenso wie auf der *Ebene der Erzählung* auch ohne die Kenntnis der genauen Umstände. Die Bezeichnung als „sündige Frau“, charakterisiert sie in Bezug auf ihr Verhältnis zu Gott und macht sie zu einem Menschen, der dem Willen Gottes zuwiderhandelt. Lukas liegt daran, den Bruch im vertikalen Beziehungsgefüge deutlich zu machen, der im Verlauf der weiteren Erzählung überwunden wird. Es geht ihm auch nicht um ein Festhalten an der Sünde, sondern vielmehr darum, diesen Bruch zu überwinden und die Sünde loszulassen, wie das in diese Geschichte eingewobene Gleichnis von den beiden Schuldnern zeigt.<sup>31</sup>

Auf der Ebene der Rezeption scheint das schwieriger zu sein. Ein Blick in gängige Auslegungen zeigt, dass Leserinnen und Leser meist nach dem Grund für die Attribuierung der Frau als sündig fragen, obwohl das für das Verständnis der Erzählung irrelevant ist. Dass sie sich im antiken Sinne einer Verfehlung schuldig gemacht und im religiösen Verständnis ihrer Zeit das Verhältnis zu Gott (und damit auch zu den Mitmenschen) erheblich gestört hat, ist als Ausgangspunkt für die Auslegung offenbar nicht ausreichend, und die Spannung, ob der Bruch im vertikalen und horizontalen Beziehungsgefüge nun durch Betrug, Diebstahl, Verleumdung, Ehebruch oder – die gängige Interpretation – Prostitution entstanden ist,<sup>32</sup> wird auf der Rezeptionsebene – anders als im

<sup>31</sup> Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 291.

<sup>32</sup> So bspw. Hotze, Gerhard: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (FzB 111), Würzburg 2007, 139f mit Hinweis darauf, dass die überwiegende Zahl der Kommentare und Beiträge zur Stelle dies so sehe. Zu den wenigen Ausnahmen, die in der Frau keine Prosti-

Text – gewöhnlich aufgelöst. In der Rekonstruktion der Sünderrolle sowohl durch antike als auch durch moderne Rezipienten spielt die Ursache der Sündigkeit eine große Rolle. Das wird besonders deutlich, wenn es um Fragen von Identifikation und Textpragmatik geht, denn die Festlegung auf eine bestimmte Kategorie von Sünde eröffnet die Möglichkeit der Abgrenzung. Die Frage, ob man sich als Leser mit der sündigen Frau identifiziert kann, ist von vorneherein entschieden, wenn sie als Prostituierte verstanden wird.

Ähnlich wie in den anderen Texten, in denen Sünderrollen zugewiesen werden, geht es auch hier weniger um die betroffenen Menschen selbst, als um die Auswirkungen, die ihr Sündig-Sein auf andere haben kann. Am Beispiel der anonymen sündigen Frau lässt sich das gut sehen: Obwohl sie die Handelnde ist, steht für den Pharisäer nicht sie im Fokus, sondern die Auswirkungen auf den Gast Jesus, der durch die Berührung der Frau verunreinigt wird. Anders formuliert: Das Schicksal der Frau ist für den Gastgeber nicht interessant, sondern nur das Schicksal Jesu. Ähnliches war bereits beim Empfang im Hause des Levi geschehen. Obwohl er handelte, interessiert die Pharisäer und Schriftgelehrten nur, welche Auswirkungen es auf Jesus (und die Jünger) hat, wenn sie sich mit Zöllnern und Sündern einlassen.<sup>33</sup>

#### *Noch einmal Pharisäer und Zöllner*

Der Begriff „Sünder“ im Hinblick auf konkrete Personen, begegnet nach dieser Sequenz erst wieder in der Eröffnung des 15. Kapitels, mit seinen drei Parabeln zum Verlieren, Suchen und Finden. Hier lässt sich wiederum etwas Ähnliches beobachten wie auch beim Empfang im Hause des Levi: In der Eröffnung erzählt die Erzählstimme davon, dass *alle Zöllner und Sünder sich ihm*

---

tuerte sehen, gehört Oberlinner, Lorenz: Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lk 7,36–50, in: Gielen, M.; Kügler, J. (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz (FS Helmut Merklein), Stuttgart 2003, 253–278.

<sup>33</sup> Es ist natürlich auch möglich, die Reaktion des Pharisäers ebenso wie die der (anderen) Pharisäer und ihrer Schriftgelehrten in 5,32 als impliziten Vorwurf zu verstehen, dass Jesus als Lehrer ein schlechtes Vorbild sei.

näherten, um ihn zu hören. Im folgenden Vers ist wie in Lk 5,30 vom Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten die Rede, diesmal mit den Worten: *dieser duldet Sünder und isst mit ihnen* – oder verschärft übersetzt: *dieser nimmt Sünder an und isst mit ihnen* (Lk 15,2).

Wenn man die Imperfekte in beiden Versen ernst nimmt, ließe sich auch übersetzen: *Wieder einmal näherten sich ihm alle Zöllner und Sünder, um ihn zu hören und wieder murrten die Pharisäer und Schriftgelehrten mit den Worten: Dieser nimmt Sünder an und isst mit ihnen.* Bei dieser Übersetzung entsteht der Eindruck, es handle sich um eine Standardsituation, die stellvertretend für andere ähnliche Situationen erzählt werde. Aus der Perspektive der Leser gehört die Verschärfung der Situation durch pharisäische und schriftgelehrte Erzählfiguren mittlerweile ebenfalls zum Standard. In ihren Worten werden zum einen Zöllner und Sünder zusammengenommen und bilden eine Gruppe, die Sünder. Zudem ist in der beschriebenen Szene von einem gemeinsamen Mahl gar nicht die Rede: Die Zöllner und Sünder kommen, um Jesus zu hören. Es werden also gleich zwei Standardsituationen aufgerufen und wieder treten Pharisäer und Schriftgelehrte als murrende<sup>34</sup> und einseitig wertende Erzählfiguren auf, die Zöllner und Sünder gleichsetzen und sich daran stören, dass Jesus sich ihnen bedingungslos zuwendet.

Die Parabel vom Pharisäer und Zöllner, die Jesus in Lk 18 jenen erzählt, *die sich selbst für gerecht halten und andere verachten* (Lk 18,9–14), ist ein Beispiel dafür, wie die Konstruktion von Sünderrollen der persönlichen Identitätskonstruktion dienen kann. Während das Gebet des Zöllners *O Gott, sei gnädig mir, dem Sünder* lediglich den Bruch der Beziehung zwischen Mensch und Gott zum Ausdruck bringt, wird im Gebet des Pharisäers Identität über Dritte konstruiert. Die Dankbarkeit, die der Pharisäer zum Ausdruck bringt, fußt auf der Abgrenzung gegenüber einer ‚Negativen Reihe‘, die aus *Räubern, Ungerechten, Ehebrechern und dem*

<sup>34</sup> Murren (*goggízō, γογγύζω*) wird in Ex 15–17 und Num 14–17 LXX für den Einspruch gegen Gottes Tun und Unzufriedenheit verwendet.

ebenfalls anwesenden *Zöllner* besteht.<sup>35</sup> Wenn der Pharisäer fortfährt, dass er *zweimal in der Woche fastet und alles, was er erwirbt, verzehntet*, so deutet das auf ein den Regeln seiner religiösen Community konformes Leben hin, das sich auch durch religiöse Praxis von anderen Menschen absetzt. Dieses Absetzen, impliziert im Selbsterhöhen auch die Konstruktion von „Niedrigeren“. Der Pharisäer ist ein beredtes Beispiel dafür, und eine solche Selbstkonstruktion wird von Jesus als Weg zur Rechtfertigung ausgeschlossen. Das Gleichnis kritisiert den abwertenden Dualismus von „ich/wir“ und „die anderen“ mehr als deutlich, und schlussendlich ist der Zöllner, den Jesus in seiner Rede sich selbst als Sünder bezeichnen lässt, derjenige, der gerechtfertigt nach Hause geht.

Eine Seitenbemerkung: Dies sollte freilich nicht als Versuch verstanden werden, ein negatives Bild von den Pharisäern zu zeichnen. Wenn pharisäische Erzählfiguren sich in lukanischen Erzählungen verfehlen, ist die erwünschte Reaktion nicht die Erkenntnis „Gottlob bin ich nicht so wie die Pharisäer“, sondern vielmehr die Selbsterkenntnis angesichts der Reaktion des Pharisäers. Andernfalls entsteht auf der Ebene der Rezeption das gleiche Phänomen wie auf der Figurenebene: So wie Sünder den Pharisäern als Requisiten ihrer Selbstkonstruktion dienen, würden Pharisäer diese Rolle für die Leser spielen. Da das Verhalten des Pharisäers im Tempel von Jesus deutlich missbilligt wird und die Parabel überdies denjenigen erzählt wird, die sich selbst für gerecht halten und andere verachten, ist nicht nur die gewünschte Reaktion vorweggenommen, sondern die pharisäischen Erzählfiguren treten in der Erzählkommunikation immer deutlicher als Spiegel für die Rezipienten hervor. Das negative Pharisäerbild, das auch noch heute viele Leser haben und das landauf landab in Predigten immer wieder aktualisiert wird, ist in nicht unbeträchtlichem Maße auch dem Umstand geschuldet, dass sich die Leserinnen und Leser diesen Spiegel nicht vorhalten lassen wollten und lieber auf eine „Identität durch Abgrenzung“ setzen. Mit dem

<sup>35</sup> So Herrenbrück, Fritz: Jesus und die Zöllner: Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen (WUNT II 41), Tübingen 1990, 269f.



Splitter im Auge des anderen ist halt doch leichter umzugehen als mit dem Balken im eigenen Auge.

*Ein sehr reicher Oberer und ein reicher Oberzöllner*

Bevor unser kleiner Spaziergang durch das Lukasevangelium und seine Sünderkonstruktionen bei Zachäus endet, machen wir kurz Station bei der Figur des sehr reichen Oberen (Lk 18,18–27), der zwischen der Parabel vom Pharisäer und Zöllner und dem Aufenthalt Jesu in Jericho in den Erzählfaden eingewoben ist. Diese Erzählfigur wird zwar weder auf der *Ebene der Erzählfiguren* noch von der *Erzählstimme* „sündig“ genannt, doch ließe sich durchaus überlegen, ob hier nicht vermittels der Diskussion über die Gefahr des Reichtums auch die Vorstellung von Sündigkeit suggeriert wird. Der sehr reiche Obere kommt jedenfalls zu Jesus und möchte wissen, was er getan haben muss, um ewiges Leben zu ererben. In seiner Antwort bezieht sich Jesus zurück auf den Dekalog. Es geht darum, Gott an die erste Stelle zu setzen, und das zeigt sich praktisch im Halten der Gebote. Dabei steht dem Oberen letztlich sein Besitz im Weg, deshalb weist Jesus ihn an, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, damit der Schatz im Himmel bleibt und Gott (wieder) an der ersten Stelle steht.

In dieser Episode geht es vor allem um *den rechten Umgang mit Besitz*. Nicht Besitz an sich ist das Problem, sondern das Verhältnis, die Haltung zu ihm. Der barmherzige Samariter (Lk 10,25–37) wäre ohne die Denare nicht in der Lage gewesen, so nachhaltig zu helfen, wie er es getan hat. So auch hier. Jesus macht den thoragemäßen Umgang des Mannes mit seinem Besitz zum Kriterium der Nachfolge. Der Obere verwechselt hier jedoch offenkundig den Weg mit dem Ziel. Jesu Ermahnung, alles was er hat zu verkaufen, ist nicht das Ziel, sondern der Weg, und die Nachfolge Jesu nicht der Weg, sondern das Ziel. Wer seinen Besitz verkauft, bloß weil Jesus ihm das aufgetragen hat, erbt nicht automatisch ewiges Leben, sondern nur wer versteht, warum der Besitz ein Hindernis sein könnte. Damit ist das Hindernis jedoch kein Hindernis mehr, sondern wird im doppelten Sinne zur Aufgabe. Nicht dass der Obere reich ist, steht ihm im Weg, sondern der Reichtum verstellt den Blick auf das Notwendige, wie Jesus es auch Marta zuspricht (Lk 10,42). Wer den Vorrat nur für sich an-

legen will, wie der reiche Mensch in Lk 12,16–21, wird davon keinen Gewinn haben und auch kein ewiges Leben erben. In diesem Punkt ist sich Jesus mit den Pharisäern und ihrer Halacha einig: Gott steht im Zentrum, und die Befolgung der Gebote ist der Weg zum Erbe des ewigen Lebens. Wer aus *diesem* Zusammenhang herausfällt, ist ein *hamartōlós* (ἁμαρτωλός) im ursprünglichen Sinne des Wortes: jemand, der das Ziel, die Aufgabe verfehlt.

Gehen wir weiter zu Zachäus. Die Verbindung der Erzählung vom sehr reichen Oberen mit der Zachäusgeschichte liegt darin, dass der von der Erzählstimme als Mann mit Namen Zachäus Eingeführte doppelt attribuiert wird: Zum einen als Oberzöllner und zum anderen als reich. Aus dem unmittelbaren Kontext schwingen noch die Fragen nach der Rechtfertigung des Zöllners, der sich selbst einen Sünder nennt (18,13), und danach, wie ein reicher Mensch ewiges Leben erben kann (Lk 18,24–27), mit. Zachäus vereinigt damit zwei Rollenskripte, die mit Sünde verknüpft werden, auf sich: Er ist ein ‚Zöllner-Vorsteher‘ und er ist reich. Wenn wir auf der Suche nach einem paradigmatischen Sünder sind, wäre Zachäus ein guter Kandidat.

Der weitere Verlauf der Zachäusgeschichte kann als *μετάνοια* gelesen werden. Zachäus kündigt einerseits an, die Hälfte seines Besitzes oder seiner Ressourcen – nicht seines Einkommens, wie gerne verstanden wird –<sup>36</sup> den Armen zu geben und andererseits, wenn er einem etwas erpresste, es ihm vierfach zurückzugeben. Dieses Eingeständnis zeigt, dass es klare Tarife gab und diese auch bekannt waren, wenngleich sie offenbar nicht immer eingehalten wurden. Es impliziert ferner, dass die Zuschreibung der

<sup>36</sup> Vgl. hierzu Wolter, Lukasevangelium, 614: „(a) *ὑπαρχόντα* bedeutet nicht ‚Einkommen‘, sondern ‚Vermögen‘, und es ist ausgeschlossen, dass jemand *regelmäßig* ‚die Hälfte‘ seines Vermögens weggeben kann – bzw. es ist unsinnig, eine solche Behauptung nicht mit Spezifikationen zu versehen, die eine derartige Praxis vielleicht möglich machen (wie ‚alle 10 Jahre‘ oder so ähnlich). (b) Dass Zachäus regelmäßig vierfach zurückerstattet, was er anderen abgepresst hat, wäre eine recht merkwürdige Rechtfertigung, denn damit würde er gleichzeitig sagen, dass es ihm auch eine liebe Gewohnheit ist, wirtschaftlich und sozial Schwächeren Geld abzupressen, und dass er nicht die Absicht hat, von ihr zu lassen.“

Leute von Jericho so ganz falsch nicht war, wenngleich Zachäus wesentlich differenzierter reagiert. Nicht auf eine globale Sündigkeit reagiert er, sondern auf konkret begangenes Unrecht und stellt Schritte vor, mit denen er es wieder gutmachen will. Damit liegt er ganz auf der Linie der Umkehrpredigt Johannes' des Täufers (Lk 3,12–14). Das Abgeben der Hälfte spiegelt die Aufforderung des Täufers, jemand, der zwei Gewänder hat, möge eines dem geben, der keines hat und die Versicherung, abgepresstes Geld vierfach zu erstatten, ist ein Echo der Weisung, die der Täufer den Soldaten erteilt hatte: niemanden zu erpressen und sich mit dem Sold zu begnügen. Eine ähnliche Weisung war zuvor an die Zöllner ergangen: nicht mehr zu fordern als das Verordnete. „Das römische Recht“, formuliert Vincenzo Petracca, „verlangt bei Zolldelikten die zwei- bis dreifache Restitution, bei erwiesenem Diebstahl die vierfache Rückerstattung. Mit der vierfachen Restitution, die Zachäus ankündigt, stellt er sich auf eine Stufe mit einem Dieb. Ob er tatsächlich geraubt hat, lässt die Erzählung jedoch offen“.<sup>37</sup> Die *metánoia* (μετάνοια) des Zachäus ist demnach eine doppelte: Er antwortet mit der Abgabe der Hälfte auf seinen *Reichtum* und mit der Rückzahlung auf potentiell begangene Übergriffigkeiten als *Zöllner* und reagiert somit auf beide Sünderrollen. Zachäus hat also nicht eine, sondern zwei Obligationen zu erfüllen. Der häufig zu lesende Vorwurf, nur die Hälfte seines Vermögens den Armen geben zu wollen, sei angesichts der Forderung Jesu an den reichen Oberen (Lk 18,22) nur ein halbherziger Umkehrversuch, trägt genau aus diesem Grund nicht. Er spiegelt vielmehr das Festhalten an einer Sünderrolle seitens der Rezipienten, wenn sie überlegen, ob die Umkehr des Zachäus nun ausreichend und er in der christlichen Gemeinschaft willkommen sei. Eine Frage, die Jesus längst beantwortet hat: Auch dieser Mann ist ein Sohn Abrahams.

Wenn wir noch einmal in die Geschichte selbst zurückgehen und uns anschauen, wie die Menschen in Jericho auf Jesu Selbst-Einladung bei Zachäus reagieren, kommen wiederum die „Standard-einstellungen“ in den Sinn: Auch die Menschen in Jericho *Murren* und sagen: *Bei einem sündigen Mann ging er ein, um zu*

<sup>37</sup> Petracca, Vincenzo: Lazarus, Zachäus und das Nadelöhr. Geld und Reichtum in der Bibel, in: Diak. 38,1 (2007) 18–23, 23.

*bleiben*. Analog zu den anderen betrachteten Stellen ist es auch hier wieder Jesus, um den sich die Menschen sorgen, nicht Zachäus. Und wiederum sind es die Erzählfiguren, die die Sünderrolle konstruieren bzw. das Attribut *sündig* zuweisen. Die Erzählstimme hatte Zachäus sachlich beschrieben, die Erzählfiguren werten diese Information moralisch aus.

#### *Sünder als Requisit von Identitätskonstruktionen*

Was lässt sich aus diesen Beobachtungen schließen? Zunächst zeigt sich, dass Sünderrollen im Lukasevangelium gewöhnlich auf der *Ebene der Erzählfiguren* zugewiesen werden und sich die *Erzählstimme* bei der Konstruktion von Sünderrollen weitgehend zurückhält. Dass die Erzählstimme von Sünde bzw. Sündern spricht, kommt im ganzen Lukasevangelium nur an zwei Stellen vor.<sup>38</sup> Außerdem ist zu beobachten, dass die Erzählfigur Jesus, wenn sie von Sündern spricht, dies eher auf einer allgemeinen Ebene tut und keine Einzelfiguren im Blick hat.<sup>39</sup> Die Konstruktion von Sündern findet also zumeist auf der Ebene der Erzählfiguren – mit Ausnahme der Erzählfigur Jesus – statt. Es sind ferner hauptsächlich Pharisäer und Schriftgelehrte, die von der Sündhaftigkeit anderer Menschen sprechen, und ihr Lieblingsobjekt sind dabei die Zöllner.

Die vorgestellten sündigen Männer und Frauen aus dem Lukastext verbindet, dass sie sich alle im Angesicht Gottes oder durch Jesu Zuwendung als *sündig* erkennen und verändern (*metánoia*, μετάνοια). Es wird in keinem Fall erzählt, dass Jesus sie als Sünder attribuiert oder sie auffordert, umzudenken und ihr Leben zu ändern. Anders als pharisäische Erzählfiguren kommt Jesus im direkten persönlichen Kontakt ohne die Zuweisung des Attributs „sündig/Sünder“ aus. Seinen in 5,32 skizzierten Auftrag *Nicht die Gesunden sind des Arztes bedürftig, sondern die Kranken. Ich bin*

<sup>38</sup> Wenn man den inneren Monolog bei der Erzählfigur belässt und nicht der Erzählstimme zuschreibt.

<sup>39</sup> Z. B. Lk 5,32; 6,32–34; 15,7.10; 11,4; 17,3–4 und 24,47. Ein Spezialfall ist die Sündenvergebung, die Jesus einzelnen Erzählfiguren zuspricht (Lk 5,20–26 und 7,47–49). Hier geht es jedoch nicht um die Zuweisung einer Rolle oder das Ankleben eines Etiketts, sondern im Gegenteil um das Lösen desselben.

nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder in die *metánoia* (μετάνοια) erfüllt er ohne Selbstabgrenzung und erhobenen moralischen Zeigefinger.

Wenn wir bei den bislang betrachteten Erzählungen bleiben, ist ferner interessant, dass es bei der Konstruktion der Sünderrollen jeweils nicht um die betroffenen Personen selbst geht – also nicht sie und ihre Sünden im Vordergrund stehen, sondern um den Umgang mit ihnen – und damit das, was im Markusevangelium überhaupt keine Rolle gespielt hat. Die Pharisäer und die Leute in Jericho kümmern sich nicht um die Sünder selbst, sondern es kümmert sie, dass Jesus mit den Sündern Umgang hat. Daran nehmen sie Anstoß. Die Sünder werden dabei verobjektiviert und als Requisite bei der Entscheidung über den Status von Reinheit oder Unreinheit betrachtet. Der Sünder am Tisch ist sozusagen „die Leiche im Keller“ – wer sich mit ihm abgibt, läuft Gefahr, selbst verunreinigt zu werden. Deshalb hält man sich besser von ihm fern. Der Pharisäer im Tempel zeigt diese Tendenz deutlich in seinem Gebet: Wie auch Räuber, Betrüger und Ehebrecher wird der Zöllner im Denken des Pharisäers zu einem Requisite der eigenen Reinheits- und Gerechtigkeitskonstruktion. Er ist jemand, von dem man sich abgrenzen kann. Es ist sicher kein Zufall, dass das Gebet des Pharisäers nach der Abgrenzung vom Zöllner die beiden Punkte aufgreift, die im Zusammenhang mit Zöllnern im Makrotext des Evangeliums immer wieder auftauchen: Speisevorschriften bzw. Mahlgemeinschaft und Geld. Mit dem Zöllner, der sich u. a. durch seine vermeintlich unfairen Geldgeschäfte verunreinigt, hat man besser keine Tischgemeinschaft. Das geht so weit, dass dem Pharisäer dazu nur noch Fasten einfällt.

Sünder sind dabei die Anderen, die nicht als Subjekte in den Blick kommen, sondern in der Rolle „Sünder“ als Objekte oder eben Requisiten der eigenen Lebensgestaltung auftauchen und dazu dienen, dass man sich von ihnen abgrenzen kann: „Das Label ‚Sünder‘ fungiert als Indiz für oder besser gegen die Gruppenzugehörigkeit: Sünder haben aus dieser Sicht grundsätzlich keinen Zugang zur Gruppe“, fasst Andreas Leinhäupl-Wilke zusammen.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Leinhäupl-Wilke, Andreas: Zu Gast bei Lukas. Einblicke in die lukanische Mahlkonzepktion am Beispiel von Lk 7,36–50, in: Ebner, M. (Hg.), Herren-

Die Rolle „Sünder“ ist dabei jenseits ihrer konkreten inhaltlichen Füllung festgeschrieben, und eine Veränderung der Perspektive ist nicht vorgesehen, weil sie auch eine Veränderung des Selbstkonstrukts implizieren würde.

Gut zu besichtigen ist dieser Mechanismus beim älteren Bruder in der Parabel Lk 15,11–32, der das Angebot des Vaters zum Perspektivwechsel ausschlägt und – zumindest im Verlauf der Erzählung – nicht von seiner Konstruktion des Bruders als Sünder abweicht, der des Vaters Besitz mit Prostituierten aufgezehrt habe. Auch er konstruiert die Rolle seines Bruders anders als sie von der Erzählstimme ausgeführt wird: Nicht der Besitz des Vaters ist es, der verloren geht, sondern sein eigener, und er wird nicht mit Prostituierten aufgebraucht, sondern in einem unerlösten Leben unheilvoll zerstreut – oder wie die Elberfelder Übersetzung es fasst, *vergeudete er sein Vermögen, indem er verschwenderisch lebte*. Wenn man die Sünderkonstruktion des älteren Bruders und die der Pharisäer und Schriftgelehrten am Anfang des Kapitels zusammen nimmt, erzählt Lk 15 nicht nur auf wenigstens zwei Ebenen von einer fragwürdigen Art der Konstruktion von Sünderrollen, sondern lädt auch zum Perspektivwechsel ein, wobei in beiden Fällen offen bleibt, wie die Angesprochenen reagieren. Ob der ältere Sohn am Festmahl teilnehmen wird und ob die Pharisäer und Schriftgelehrten ihre Haltung gegenüber den Sündern ändern werden, ist aus dem Text nicht zu erfahren. Auch in Lk 7 findet sich eine solche offene Stelle: Wird der Pharisäer Simon – und mit ihm die anderen Anwesenden – seine Haltung gegenüber der Frau verändern und sich ihr zuwenden?

Diese offenen Stellen sind Ansatzpunkte für die Identitätskonstruktionen der Leserinnen und Leser. In beiden Fällen – in Lk 7 ebenso wie in Lk 15 – rekonstruieren die Leserinnen und Leser die Rollen jedoch zumeist anders als die Erzählstrategie es nahe legt. Ob man sich den älteren Bruder beim Fest vorstellen kann und ob man den beschriebenen Sinneswandel des jüngeren Bruders als echte und adäquate *μετάνοια* oder lediglich als berechnende Rückkehr versteht, hängt stark davon ab, mit welcher Erzählfigur

mahl und Gruppenidentität (Quaestiones Disputatae 221), Freiburg 2007, 91–120, 108.

man sich identifiziert. Beim Pharisäer Simon und der anonymen Frau ist das nicht viel anders. Auch hier wird zunächst überlegt, was die Frau für ein Typ von Sünderin gewesen sein könnte und wie ihr Auftreten beim Pharisäermahl zu bewerten ist, bevor eine Identifikation möglich wird.

Die Zuweisung einer bestimmten Form von Sünde ermöglicht, wie weiter oben angedeutet, die Möglichkeit der Identifikation oder Abgrenzung: „Sobald eine solche Zuordnung stattgefunden hat“, hält Lorenz Oberlinner fest, „können die, die solches nicht von sich sagen müssen, aufatmen. ‚Wir sind nicht gemeint!‘ Mit dieser Identifizierung ist ein Trennungsstrich gezogen. Dort steht die Sünderin, von der man sich mit bestem Gewissen distanzieren darf, ja distanzieren muss“.<sup>41</sup> Das ist insofern problematisch, als sie die exemplarische Haltung durchkreuzt, die durch Petrus eingeführt wurde und die sich auch Leserinnen und Leser zu eigen machen sollen: sich im Angesicht Jesu selbst als sündig zu erkennen und auf den Weg der *metánoia* (μετάνοια) zu machen.

Dass die Art der Verfehlung bei den Erzählfiguren, die „sündig“ genannt werden, offen bleibt, unterstützt die Identifikation mit ihnen. Wenn die sündige Frau als Prostituierte verstanden wird, ist die Identifikation mit ihr schwierig bis unmöglich. Statt die eigene Sündigkeit anzuerkennen, entscheiden sich Leserinnen und Leser in dieser Geschichte dann gegen die Erzählstrategie für die Identifikation mit Jesus und überlegen, wie Sünderinnen und Sündern zu begegnen ist. Oberlinner fasst zusammen: „Mit dem von Lk bewusst gewählten Sprachgebrauch bleibt offen, welche Sorte von ἀμαρτωλός da vor Jesus steht. Dann aber fällt die Möglichkeit einer Abgrenzung dieser Frau gegenüber bedeutend schwerer, ja sie wird unmöglich. Denn wer kann schon von sich behaupten, er/sie sei kein Sünder, keine Sünderin? Das bedeutet aber auch, dass ‚wir‘, die Kirche und alle, die zu ihr gehören, nicht auf der Seite Jesu stehen. Alle, die sich zur Gemeinschaft mit Jesus und zur Kirche zählen, stehen auf der Seite der Frau, Jesus gegenüber, vor Jesus. Sie teilen mit der Frau den Status des

<sup>41</sup> Oberlinner, *Begegnungen*, 276f.

ἀμαρτωλός“.<sup>42</sup> Zur Erinnerung: „sündig“ ist auch der Status, den Petrus hat.

Dieser Vorgang läuft bei der Rezeption gewöhnlich unbewusst ab. Wenn man sich das bewusst macht, wird klar, dass sich Rezipienten über die Identifikation mit einer der Erzählfiguren auch in eine Meta-Rolle hineinbegeben: In dem Moment, in dem sie entscheiden, ob die Umkehr des jüngeren Sohnes „echt“, die vermeintliche Reue der Frau „angemessen“ und das Angebot des Zachäus „ausreichend“ sind, nehmen sie eine Position ein, die im Erzähluniversum des Lukasevangeliums nur Gott selbst und dem Menschensohn zustehen. Ob einem Menschen die Sünden erlassen werden, entscheidet Gott, nicht die anderen Erzählfiguren – und auch nicht die Leser. Insofern bekommen im Lukasevangelium nicht nur die Erzählfiguren einen Spiegel vorgehalten und werden von Jesus zum Perspektivwechsel eingeladen, sondern auch die Leser.

In diesen Spiegel zu sehen, ist mitunter äußerst unerquicklich, doch ich halte es für dringend notwendig, wenn man sich mit Sünde und Sündern auseinandersetzt. Im Lukasevangelium wird dies durch die offenen Stellen äußerst geschickt angesteuert, denn sie fordern die Leser auf, sich zu positionieren. Dabei werden vor allem die Selbst- und Fremdkonstruktionen sichtbar. Schauen wir uns das noch einmal am Beispiel der verlorenen Söhne an. Mit der Vermutung, dass die Umkehr des jüngeren Sohnes gar nicht echt sei und er für sich selbst nur eine bessere Position herauschlagen wolle, nehmen sie, wie gesagt, eine Position ein, die im Erzähluniversum des Lukasevangeliums nur Gott selbst und dem Menschensohn zusteht.

Wenn man hinzunimmt, dass der Vater im Gleichnis von den verlorenen Söhnen meist als Bild für Gott verstanden wird, bekommt der Impuls, den Vater doch vor dem Sohn zu schützen, der seine Umkehr nicht ernst meint und ihn im Grunde übervorteilen möchte, ein noch viel hässlicheres Gesicht. Er wird zum Bestreben, Gott vor den Sündern zu schützen, die ihn nur ausnutzen wollen. Die Hybris, Gott selbst in Geiselschaft für die eigene Gerechtig-

<sup>42</sup> Oberlinner, *Begegnungen*, 277.

keitskonstruktion zu nehmen, ist vielen Menschen überhaupt nicht bewusst. Sie sind, ganz im Gegenteil, überzeugt davon, etwas Gutes, Richtiges und Wichtiges zu tun. Doch anstatt Gott selbst zu überlassen, wie er sich den Menschen nähert und von wem er sich vielleicht auch gerne übervorteilen lassen möchte, zwingen sie ihm und ihren Mitmenschen lieber die eigenen Kategorien auf und rechnen mitunter minutiös, welche Form der Reue, Umkehr und Wiedergutmachung angemessen ist, damit Gottes Güte und Heiligkeit nicht beschädigt werden. Für Gott zu entscheiden und sich selbst an seine Stelle zu setzen, ist ein klarer Verstoß gegen das erste Gebot, selbst wenn es hier nur um das Bild von Gott geht, das man sich gemacht hat. Man könnte hier auch ganz einfach von Sünde sprechen.

#### *Sünde und ihre Loslassung*

Um nicht beim Vorwurf der Sünde stehen zu bleiben – was nicht dem Erzählinteresse des Lukasevangeliums entspricht –, folgt ein letzter Blick auf die Frage der Überwindung oder des Loslassens von Sünden.

Umkehr und Vergebung heißt auch, nicht bei der Sünde und Sünderrollen zu verharren, sondern eigene Sündigkeit zurücklassen und das Überwinden und Zurücklassen von Sünden auch bei anderen für möglich halten. Um dies zu verdeutlichen, kehren wir noch einmal zum Pharisäermahl in Lk 7,36–50 zurück, bei dem uns bereits eine Frau begegnet ist, mit der die Auslegungsgeschichte nicht gerade zimperlich umgegangen ist und die seit fast 2000 Jahren für eine Identität durch Abgrenzung erhalten muss. In seinem inneren Monolog zweifelt der Pharisäer die kardiognostischen Fähigkeiten Jesu, sein Charisma an: *Als Prophet müsste er doch wissen, was das für eine Frau ist*, denkt er. Und richtig, Jesus weiß es. Und er weiß noch viel mehr, während der Pharisäer bei der Sünderkonstruktion stehen bleibt. Jesus zwingt ihn nun zum Perspektivwechsel, und der erste Schritt ist, dass er ihn mit seinem Namen anspricht: *Simon, ich möchte dir etwas sagen*. Simon wird so für die Leser gut erkennbar aus dem Rollenskript „Pharisäer“ herausgenommen: Gefragt ist nicht der Pharisäer in seiner gesellschaftlichen Rolle, sondern Simon als Simon.

Dem Leser klingt hier vielleicht noch nach, dass sich mit Petrus ein anderer Simon just als sündiger Mann bezeichnet hatte. Jesus lenkt den Blick des Simon auf die Frau, die nun nicht mehr als „sündige Frau“, sondern nur noch als Frau erscheint und damit also vom Attribut „sündig“ befreit wird. *Siehst du diese Frau*. Wenn man den griechischen Text genau betrachtet, zeigt sich, dass bereits bei ihrem Auftauchen in den ersten Versen der Episode die „Frau“ von der „Sündigkeit“ getrennt war. In Lk 7,37 heißt es: *Siehe, eine Frau, die war in der Stadt, sündig*, und in seinem inneren Monolog formulierte Simon selbst: *Wenn er ein Prophet wäre, wüsste er, was das für eine Frau ist, welche ihn berührt, dass sie sündig ist*. Schon der lukanische Erzähler differenziert also zwischen der Frau und der Sündigkeit, und Jesus entledigt sich des Attributs „sündig“ dann generell. Nicht mehr die Frau ist sündig, sondern sie hat Sünden begangen, doch da diese vergeben sind, sind sie nunmehr von ihr getrennt. Übrig bleibt eine Frau, die dankbar und frei ist. Lediglich die Rezeption hält sie noch in der Sünderrolle und perpetuiert etwas, das längst überwunden ist. Das ist gemeint, wenn es im doppelten Sinne darum geht, die Sünden loszulassen. Sich selbst aus den liebgewonnenen Denkmustern von *schwarz und weiß* und *gut und böse* zu lösen, setzt ebenfalls Umkehr voraus – sowohl Umdenken als auch eine veränderte Praxis. Wem die Sünden vergeben sind, den darf man nicht länger als Sünder behandeln. Darin liegt die eigentliche Zumutung. Simon ist aufgefordert, seine Haltung gegenüber der Frau zu ändern, der ältere Sohn ist aufgefordert, seine Haltung gegenüber dem jüngeren zu ändern und die Pharisäer gegenüber den Zöllnern. Da können Leserinnen und Leser nicht unbeteiligt bleiben – auch sie sind aufgefordert, die liebgewonnenen Bußkataloge hinter sich zu lassen und den Menschen als Menschen zu begegnen. Das ist schwer auszuhalten, denn niemand wird gerne als selbstgerecht und umkehrbedürftig entlarvt, wo er doch nur gut und korrekt sein wollte.

So lässt sich abschließend für Sünde und ihre Loslassung im Lukasevangelium festhalten, dass auch im dritten Evangelium „Sünde“ ein bekanntes Konzept in der erzählten Welt ist, das bei den Lesern ebenfalls als bekannt vorausgesetzt wird. Sünden können von Gott, vom Menschensohn und vom Nächsten losgelassen werden und sowohl dem lukanischen Jesus als auch dem Evange-

listen geht es um die Überwindung von Sünden, nicht um das Festhalten an Sünden und Sünderrollen. Im Lukasevangelium ist die Rede von Sünden und Sündern in der ersten Person legitim und erlaubt, nicht aber in der dritten Person. Das heißt auch, dass Sünde eine personale Dimension hat und nicht einer reinen Gesetzesethik unterliegt, wie sie insbesondere dem Matthäusevangelium gerne unterstellt wird.<sup>43</sup> Mit den offenen Stellen fordert das Lukasevangelium die Leser auf, sich zu positionieren – und hält ihnen den Spiegel der eigenen Sündigkeit und Umkehrbedürftigkeit vor.

## V. Fazit: Synoptisches Triptychon

Generell geht es in den synoptischen Evangelien weniger um die Sünde selbst, die als eine Art anthropologischer Konstante hingenommen und nicht eigens thematisiert wird, sondern darum, wie Sünden losgelassen und Sünderrollen überwunden werden können.

Die Entwicklung vom Markusevangelium zum Matthäusevangelium ist, dass nicht nur Gott und der Menschensohn, sondern auch Menschen einander Sünden loslassen können. Man könnte bei der Lektüre des Matthäusevangeliums dabei durchaus auf den Gedanken kommen, dass der Ermöglichungsgrund dafür in der Erlösungstat Christi liegt, der sein Volk durch sein Blut von seinen Sünden errettet hat. Im Lukasevangelium wird der Gedanke der sozialen und personalen Dimension weiterentwickelt: Nicht nur können Menschen einander die Sünden loslassen, es sind auch Menschen, die einander in Sünderrollen festhalten (können). Die Art und Weise, wie das Lukasevangelium von Sünden und Sünderrollen spricht, hält dabei den Lesern stärker den Spiegel vor als die anderen beiden Synoptiker. Es zwingt die Leser, Stellung zu beziehen und legt die Verantwortung für ein soziales Miteinander

<sup>43</sup> Dieser Gedanke ist in der Diskussion im Anschluss an den Vortrag am 4. 11. 2015 in Passau entwickelt worden. Ich danke meinen Kollegen Hermann Stinghammer und Peter Fonk herzlich für die Impulse, in dieser Richtung weiterzudenken.

jenseits von Sünden- und Sünderkonstruktionen zunehmend in die Hände der Menschen.

Als zentrale Erkenntnis lässt sich ferner festhalten, dass „Sünde“ selbst in den synoptischen Evangelien kein theologisches Thema ist und eine einseitige Fokussierung darauf, was Sünde und wer Sünder ist, von der Frohen Botschaft wegführt.

Mk	Mt	Lk
Neben Gott hat der Menschensohn auf Erden die Vollmacht, Sünden loszulassen.	Jesus errettet durch sein Blut sein Volk von ihren Sünden.	Im Zentrum steht Überwindung von Sünden, nicht das Festhalten an Sünden und Sünderrollen. Die Rede von Sünden und Sündern in der ersten Person ist legitim und erlaubt, nicht aber in der dritten Person.
Der Anbruch des Reiches Gottes und die Vollmacht des Menschensohnes, auf Erden Sünden loszulassen, manifestieren sich in Heilungen.	Auch Menschen können einander Sünden loslassen. Die Vergebung durch Gott ist an die Vergebungsbereitschaft der Menschen untereinander gekoppelt.	Mit seinen offenen Stellen fordert der Text die Leser auf, sich zu positionieren – und hält ihnen den Spiegel der eigenen Sündigkeit und Umkehrbedürftigkeit vor.
Es geht weniger um die Sünde(n) selbst als um ihre Loslassung und darum, den eigenen Sinn zu ändern.		