

„... der Schuld, Vergehen und Sünde vergibt ...“ (Ex 34,7)

Sünde und Schuld in der Hebräischen Bibel

Barbara Schmitz

³*Sei mir gnädig Gott, nach deiner Güte,
nach der Fülle deiner Barmherzigkeit tilge aus meine Verbrechen.*

⁴*Gründlich wasche mich ab von meiner Schuld
von meiner Sünde reinige mich.*

⁵*Ja, meine Verbrechen, ich kenne sie,
und meine Sünde ist vor mir immerdar.*

⁶*An dir, dir allein, habe ich gesündigt,
und was böse ist in deinen Augen, habe ich getan.
Auf dass du gerecht bist in deinem Reden
und rein bist in deinem Richten.¹*

Schonungslos, klar und freimütig bekennt sich der Beter zu seiner Situation und seinen Taten. Dieser Beter wird mit David identifiziert – und zwar in einer ganz konkreten Situation: David – so sagt der Psalm gleich zu Beginn – habe diesen Psalm gebetet, nachdem der Prophet Natan zu ihm gekommen sei, weil er zuvor zu Batscha gegangen sei (Ps 51,2, vgl. 2 Sam 11-12).

In der christlichen Tradition ist dieser sog. „Miserere-Psalm“ einer der sieben kirchlichen Bußpsalmen und avancierte zum biblischen Bittgebet schlechthin. „Dem David, der seine Sünden weder beschönigt noch verdrängt, sondern vor Gott bekennt und bereut, verzeiht Gott – und stiftet so Hoffnung für jeden Israeliten, der den Weg der Sünder verlässt und zu Gott zurückkehrt. ... An David soll Israel lernen, dass der, der steht, fallen kann, aber auch dass, wer gefallen ist, von der Barmherzigkeit Gottes wieder aufgerichtet werden kann, mehr noch: ‚neu geschaffen werden kann‘ (Ps 51,12).“²

1 Übersetzung nach Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, Psalmen. Psalmen 51-100, Freiburg/Basel/ Wien 2000 (= HThK.AT), 38-39.

2 Erich Zenger, Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg 1997, 403-404.

Was hier in klarer und nicht beschönigender Sprache an radikalem Schuldeingeständnis auf individueller Ebene begegnet, findet sich durchgehend in der Hebräischen Bibel als eine Reflexion von Sünden- und Schuld-Zusammenhängen auf gesellschaftlicher, struktureller, politischer und geschichtstheologischer Ebene. Menschliches Unvermögen und Schuld, Zuwiderhandeln gegen Gott, Versagen und Brutalität gegenüber den Mitmenschen sind in der hebräischen Bibel keine voneinander zu trennenden Aspekte, sondern gehören zusammen und bedingen einander. Daher soll im ersten Schritt die Semantik des Wortfelds „Schuld und Sünde“ betrachtet werden. Aufgrund der Pluralität des Befundes wird sodann der Blick auf drei Konstellationen gerichtet, die in den Texten als „Verfehlungen“ und „Verkehrtheiten“ begriffen werden. Diese drei Konstellationen sind exemplarisch ausgewählt und eröffnen drei unterschiedliche Perspektiven auf die alttestamentliche Rede von Sünde, Schuld und Versagen, wobei die drei im ersten Teil erläuterten Sündenbegriffe einen Leitfaden liefern. So wird die klassischerweise als „Sündenfall“ interpretierte Erzählung in Gen 3 im Horizont von Gen 2-4 unter der Perspektive von Sünde und Schuld neu gelesen (mythische Konstellation), sodann wird der Blick auf die theologische, politische und soziale Kritik des Amosbuches auf eine prophetische Konstellation gerichtet, um schließlich mit einer intertextuell geschichtstheologischen Konstellation zu schließen (2 Kön 17 und Ex 32), die in eine theologische Reflexion mündet (Ex 34,6-7).

Der semantische Befund

Im biblischen Hebräisch gibt es für den Schuld-Sünde-Gedanken im Wesentlichen drei Hauptlexeme: חטא (*hāṭā*), עוה (*ʿāwā*) und פשע (*pāšā*). Um die Semantik des Lexems חטא (*hāṭā*), das der zentrale Sündenbegriff im Alten Testament ist, zu erfassen, ist seine praktische Grundbedeutung wichtig, die sich aus Ri 20,16 ablesen lässt: „Unter diesen Männern befanden sich siebenhundert besonders auserlesene Männer; sie waren alle Linkshänder und konnten einen Stein haargenau schleudern und sie verfehlten [ihr Ziel] nicht“. Vom Bogenschuss, der sein Ziel erreicht oder verfehlt, ergibt sich die Grundbedeutung „das Ziel verfehlen“ (vgl. auch Spr 8,35-36; 19,2; Ijob 5,24), von dem sich die Semantik „fehlen“, „sich verfehlen“, aber auch „etwas verfehlen“ ableiten lässt.³ Die verschiedenen Nomina חטא (*hāṭā*), חטאת (*hāṭā't*) und חטאתא (*hāṭā'ā*) werden meist mit „Fehler“, „Verfehlung“ oder auch „Sünde“ übersetzt. Zugleich können die Nomina חטאתא (*hāṭā'ā*) und חטא

³ Vgl. hierzu Klaus Koch, חטא, in: ThWAT 2, 857-879.

(*hēṭ'*) auch eine Opferform, das sog. „Sündopfer“, bezeichnen, welches für eine unbewusste Verfehlung vorgesehen ist (Lev 4, vgl. Ps 40,7).⁴ Interessant ist, dass es sich bei חטא (*hāṭā*) um eine spezifisch religiöse Bewertung handelt: Es bezeichnet gemeinschaftswidriges Verhalten, das als negativ bewertet wird, wobei der Bewertungsmaßstab nicht aus dem zwischenmenschlichen oder anthropologisch-ethischen Bereich, sondern dem theologischen Bereich entnommen ist; חטא (*hāṭā*) ist die religiöse Disqualifikation menschlichen Tuns.⁵

Das Lexem עוה (*ʿāwā*) bedeutet „krümmen“, im Piel „etwas verdrehen“ (Nomen: עָוֹן *ʿāwōn*) und bezeichnet eine „krumme Sache“, eine „Verkehrtheit“, eine Sache, die sich als verkehrt erweist, ein „Schaden“. Dabei kann der Begriff sowohl „Schuld“ als auch „Strafe“ als auch die Folgen der Schuld bezeichnen und wird „ab der exilisch/nachexilischen Zeit im prophetischen und kultischen Schrifttum zum zentralen Begriff für menschliche Schuld und Verhängnis“⁶.

Das Lexem פשע (*pāšā*) meint „einen Rechtsbruch begehen“ (Verletzung fremden Eigentums, z.B. Gen 31,36; Ex 22,8), „rauben“, allgemeiner: ein „Verbrechen“ oder auch „brechen mit“, d.h. „abtrünnig werden, sich auflehnen, (politisch) abfallen“ (vgl. 1 Kön 12,19; 2 Kön 1,1 u.ö.).

Damit decken die Begriffe ein breites Bedeutungsspektrum ab, die sich nicht auf einen einfachen Begriff bringen lassen: „Redete es [= das Alte Testament, BS] von Sünde und Schuld, so bezeichnet es einzelne Taten oder Tatzusammenhänge mit ihren oft tödlichen Folgen als Normabweichungen, ohne dabei auf einen speziellen Habitus des Sünders zurückzugreifen. Es ist gleichzeitig objektiv an der Tat und nicht an der Absicht des Täters orientiert.“⁷ Man hat es also mit randunscharfen, variablen und sich ergänzenden Begrifflichkeiten zu tun, die quer zu unseren juristischen wie theologischen Denkkategorien liegen, mit denen versucht wird, unterschiedliche Phänomene auch begrifflich klar zu unterscheiden. Als eine semantische Quersumme für die unterschiedlichen Begriffe im biblischen Hebräisch bietet sich am ehesten an, dass „die so bezeichneten Taten oder Täter von einer Norm abweichen, sei es von einer religiösen oder einer sozialen“⁸ – als Treubruch gegen Gott oder als Verstoß gegen das Recht des Nächsten.

⁴ Vgl. hierzu auch Rolf Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965.

⁵ Vgl. Klaus Koch, חטא, in: ThWAT 2, 857-870, 859.

⁶ Vgl. Klaus Koch, עוה, in: ThWAT 5, 1160, 1160-1177.

⁷ Otto Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 3: Jahwes Gerechtigkeit, Göttingen 2003, 71.

⁸ Ebd. 73.

Die mythische Konstellation: Gen 2-4

Die Begriffe „Fehler/Sünde“ חַטָּא (*ḥāṭā'*) und „Verkehrtheit/Schuld“ עֲוֹן (*'āwōn*) finden sich in der Bibel zum ersten Mal in der Geschichte von Kain und Abel (Gen 4,7). Dieser lexikalische Befund überrascht angesichts der Tatsache, dass wir daran gewohnt sind, die Erzählung von Gen 3 als „Sündenfall“ zu bezeichnen, obwohl sich in dieser Erzählung weder der Begriff „Sünde“ noch der Begriff „Schuld“ findet. In Gen 2-3, der zweiten und älteren Schöpfungserzählung, vollzieht sich die Menschenschöpfung in einem längeren Prozess:⁹ Der erste Mensch אָדָם (*'ādām*) wird von Gott aus dem Erdboden אֲדָמָה (*'ādāmāh*) geformt. Dabei erhält er die Erlaubnis Gottes, von allen Bäumen des Gartens zu essen, nicht jedoch vom „Baum des Erkennens Gutes und Schlechtes“¹⁰, wobei dieses Verbot mit der Androhung des Sterbens belegt wird (Gen 2,16-17). Dieser durch das Verbot eröffnete Erzählfaden wird in der Geschichte erst einmal nicht weiterverfolgt, vielmehr schließt sich der zweifache Versuch Gottes an, dem Menschen ein Gegenüber zu modellieren (Gen 2,18-20.21-25). Dies glückt erst in der Formung des zweiten Menschen, was die Differenzierung in „Mann“ אָדָם (*'āḏ*) und „Frau“ אִשָּׁה (*'iššā'h*) zur Folge hat (Gen 2,21-26). Der begonnene Erzählfaden des Essverbots wird im Folgenden aber weder vom Mann noch von der Frau aufgegriffen, sondern erst durch die in Gen 3,1 neu eingeführte Figur der Schlange, die nach dem grammatischen Geschlecht im Hebräischen ein maskulines Wesen ist und die „klüger“ als die anderen Tiere beschrieben wird. Dieses Klüger-Sein der Schlange bewirkt, dass zum ersten Mal eine Figur in der Urgeschichtlichen Welt die bisher geschaffenen Differenzierungen hinterfragt und das Verbot Gottes aus Gen 2,16-17 in einer Frage an die Frau falsch wiedergibt (Gen 3,1). Die Frau, die ihrerseits bei dem Erlass von Gottes Verbot nicht anwesend war, weil sie noch gar nicht existierte, berichtigt die Schlange, indem sie aber ihrerseits das Verbot nicht auf den Baum der Erkenntnis, sondern auf den Baum in der Mitte des Gartens bezieht, der nach Gen 2,9 eigentlich der Baum des Lebens ist (Gen 2,2-3). Daraufhin korrigiert die Schlange nun ihrerseits die Frau, indem sie die in Gottes Verbot genannte Folge des Sterbens als falsch bezeichnet und stattdessen als eigentliche Folge das Erkennen von Gutem und Schlechtem angibt (Gen 3,4-5), welches die Schlange zugleich als ein „sein wie Gott“ qualifiziert. In der Tat: Die

9 Vgl. hierzu ausführlich „Ihr werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses“ (Gen 3,5). „Gut“ und „Böse“ – Grenzziehungen in der Urgeschichte (Gen 1-9), in: Beatrice Acklin-Zimmermann / Barbara Schmitz (Hg.), *An der Grenze. Theologische Erkundungen zum Bösen*, Frankfurt a.M. 2007, 13-41.

10 Das hebräische Wort „böse“ ist ein Relationsbegriff, der seine Bedeutung im jeweiligen Lebensbezug gewinnt und Aspekte des Unguten oder Negativen umfasst. Damit kann er „böse“ oder „schlecht“, „Unglück“ oder „Bosheit“ bezeichnen, vgl. Hans Joachim Stoebe, רַע רַע 'schlecht sein, in: THAT 2, 794-803 sowie Christoph Dohmen, רַע רַע, in: ThWAT 7, 582-611.

Frucht, die „Einsicht“ שָׂכָל (*śakæl*) zu geben vermag, bewirkt auch diese Einsicht (Gen 3,6), so dass den Menschen die Augen geöffnet werden und sie *nicht* sterben, wie Gott es ihnen angekündigt hatte. Insofern wird der Schlange Recht gegeben, weil das erste Menschenpaar das Essen der Frucht überlebt. Weil sich das Verb „nehmen“ bisher stets auf das Handeln Gottes (Gen 2,15.21.22, vgl. 2,23) bezieht, ist die Frau in diesem Tun „wie Gott“ (vgl. Gen 3,5) geworden. Diese Grenzüberschreitung verändert den Status der Menschen fundamental, indem sie an dem bisherigen Handlungsmonopol Gottes partizipiert. Die Folge davon ist, dass den beiden Menschen „die Augen geöffnet werden“ (passiv) und sie „erkennen“ (aktiv; Gen 3,7). Interessanterweise lässt die Erzählung an dieser Stelle offen, wer ihnen die Augen geöffnet hat; wenn Gott als *passivum divinum* Subjekt ist, dann wird an dieser Stelle deutlich, dass Gott selbst die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis gewollt hat. Die Frau wollte somit nicht das Gebot Gottes übertreten, sondern sie wollte „Einsicht“ שָׂכָל (*śakæl*), jene positive Grundeigenschaft des klugen, weisen und Gott-verständigen Menschen (vgl. Ps 2,10; 14,2; 32,8; Spr 1,3; 10,5; 14,35). Mit anderen Worten: „Die Frau will klug werden, sonst nichts!“¹¹ Mit geöffneten Augen können die physisch bereits vorher sehenden Menschen erst jetzt ‚Gut‘ und ‚Böse‘ erkennen¹²; damit ist deutlich, dass die Überschreitung des Verbots *nicht* eine Entscheidung zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘, sondern eine Entscheidung für das Erkennen ist. Dieses Erkennen wird durch die Formulierung ‚Gut‘ und ‚Böse‘ als ein Wahrnehmen von Differenzen charakterisiert. ‚Gut‘ und ‚Böse‘ sind zwei aufeinander angewiesene Pole, die die Funktion haben, Differenzen deutlich zu machen, Grenzen zu ziehen und damit unterscheidendes Erkennen zu ermöglichen. Damit nehmen die Menschen jetzt erst wahr, was sie schon lange sind und was sie schon längst hätten sehen können: Sie sind nackt (Gen 3,7, vgl. 2,25). Durch das Erkennen von Gegensätzen entsteht erst ein Bewusstsein für sich selbst und für den Anderen, daher benötigen sie nun zum ersten Mal Kleidung (Gen 3,7). Die zweite Konsequenz ist eine Veränderung in der Gottesbeziehung: Während sie zuvor in naiver Vertrautheit mit Gott umgegangen sind (Gen 2), verstecken sie sich jetzt vor Gott (Gen 3,8). Offenbar hat das Gespür für ‚Gut‘ und ‚Böse‘ die Menschen so verändert, dass sie Gott jetzt erst als den ganz Anderen erfahren.

11 Rainer Albertz, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), in: Frank Crüsemann / Christoph Hardmeier / Rainer Kessler (Hg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (FS H.W. Wolff), München 1992, 11-27, 20.

12 Das Verb ‚erkennen‘ ist polyvalent und „bezeichnet das dem Gegenstand der Betrachtung entgegengebrachte adäquate Erkennen, das vollständige und angemessene Erfassen seiner Beschaffenheit. Das wirkliche Erfassen eines Gegenübers kann auch sexuelle Erfahrungen einschließen“, Frank Matheus, *Pons Kompaktwörterbuch Althebräisch*, Stuttgart 2006, 120. Martin Buber nimmt als ursprüngliche Bedeutung des Verbs „in unmittelbarem Kontakt stehen“ an, Martin Buber, *Bilder von Gut und Böse*, Köln/Olten 1952, 24.

Das Verhalten der Frau, das von dem Wunsch nach „Einsicht“ motiviert ist, was in der Bibel eine grundlegend positive Eigenschaft ist, bringt damit erst die Voraussetzungen hervor, die zu ethischem Handeln notwendig sind: das Erkennen von Differenzen. Erst mit der Unterscheidung von gut und böse werden die Menschen in den Stand gesetzt, ethisch verantwortlich handeln zu können. Dies beinhaltet immer auch die Möglichkeit, das Schlechte zu wählen; und genau damit ist aber der Mensch bereits aus dem Paradies vertrieben. Die Welt, in der der Mensch, der das Gute wählen und sich immer auch sich für das Schlechte und Böse entscheiden kann, ist eine Welt, die Schmerzen und saure Arbeit kennt (Gen 3,16.17-19). Mit dieser Lektüre von Gen 2-3 erscheint eine Interpretation der Erzählung als „Sündenfall“ wenig angemessen.

Der erste „Sündenfall“ der Bibel wird vielmehr der Sache nach in Gen 4 erzählt – und zudem finden sich in dieser Erzählung auch das erste Mal die Begriffe Schuld חַטָּאת (*‘āwōn*; Gen 4,13) und Sünde/Verfehlung חַטָּאת (*ḥattā’t*; Gen 4,7). In Gen 4 wird erzählt, wie Kain über seinen Bruder so zornig wird (Gen 4,5), dass Gott ihn warnen muss und ihm in seiner Rede zwei Handlungsoptionen eröffnet – das Gute oder die Sünde/Verfehlung (Gen 4,7). Weil Kain nach diesen beiden explizit benannten Handlungsoptionen mit offensichtlichem Vorsatz seinen Bruder Abel erschlägt, ist dies in der Textwelt der Urgeschichte die erste *bewusste* Entscheidung eines Menschen für die „Sünde“ (Gen 4,7). Damit lädt Kain eine Schuld auf sich, was er im Folgenden eingestehen wird (Gen 4,13).

Während in der Tradition die Übertretung des Gebots Gottes immer als der Sündenfall angesehen wurde, kann man Gen 2-3 als eine Erzählung darüber verstehen, wie Einsicht und Erkenntnis in die Welt kamen. Gen 4 hingegen kann man als eine Erzählung, die unter den Bedingungen ethischen Handelns – im Stand der Erkenntnis von Gutem und Bösen – eine Verfehlungsgeschichte erzählt, in der sich ein Mensch bewusst entschieden hat und die Konsequenzen seines Handelns tragen muss. Damit werden im Modus einer mythischen Erzählung die Grundbedingungen menschlichen Handelns reflektiert. Diese Konstellation erzählt davon, dass menschliches Erkennen die Voraussetzung zu ethischem Handeln ist, und damit immer auch die Möglichkeit des Wählens beinhaltet. Und diese Wahl eröffnet die Möglichkeit zu gutem und zu schlechtem Handeln, deren Folgen die Menschen jeweils zu tragen und zu verantworten haben.

Die prophetische Konstellation: Amos

Das aus vier Teilen bestehende Amosbuch (Am 1,3-2,16; 3,1-6,14; 7,1-9,6; 9,7-15) thematisiert insbesondere in seinem ersten Teil, dem Völkerspruchzyklus (Am 1,3-2,16), und seinem dritten Teil, dem Visionszyklus (Am 7,1-9,6), die Verstrickungen Israels in Schuld- und Verbrechenstrukturen. Im Völkerspruchzyklus werden in sich steigernder Dramatik Schuldanklagen gegen sechs Nachbarvölker, Juda und Israel erhoben, die einem festen Aufbau folgen: Auf die einleitende Botenspruchformel und die Unwiderruflichkeitserklärung („Wegen der drei Verbrechen, die ... beging, wegen der vier nehme ich es nicht zurück“) folgen die Anklage mit dem Schuldaufweis sowie die Strafanündigung. Damit verleiht das Lexem „Verbrechen“ פָּשָׁע (*pāša’*) dem ersten Teil des Amosbuches eine feste Struktur. Verwüstungen ganzer Landstriche (Am 1,3), Verschleppung (Am 1,6), Beteiligung am Menschenhandel (Am 1,9), Völkermord und Brutalität gegen Wehrlose und Schwangere (Am 1,13), Leichenschändung (Am 2,1) sind die Verbrechen, wegen derer die Nachbarvölker angeklagt werden. Diese Anklagen beziehen sich auf Verbrechen im Krieg und Verbrechen gegen andere Völker. Die Verbrechen Judas hingegen sind spezifisch theologische: die Missachtung der Weisung/Tora JHWHs und der Abfall von JHWH (Am 2,4). Wieder einen anderen Akzent setzt die siebte und letzte Anklage, die in vier Vorwürfen gegen Israel gerichtet ist: „⁶So spricht der HERR: Wegen drei Verbrechen von Israel und wegen vier werde ich es nicht rückgängig machen, weil sie den Gerechten für Geld und den Armen für ein Paar Schuhe verkaufen. ⁷Sie treten nach dem Kopf der Geringen wie auf den Staub der Erde, und den Rechtsweg der Elenden beugen sie. Und ein Mann und sein Vater gehen zu demselben Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen. ⁸Und auf gepfändeten Kleidern strecken sie sich aus neben jedem Altar, und Wein von Strafgeldern trinken sie im Haus ihres Gottes.“¹³ Die Anklage der Verbrechen kulminiert somit in dieser längsten und ausführlichsten, die sich von den anderen deutlich unterscheidet: Es ist eine massive Kritik, die sich sozialkritisch sowohl gegen soziale Missstände und Ausbeutung, als auch individualetisch gegen sexuelle Praktiken richtet.¹⁴ Das Entscheidende jedoch ist, dass diese Kritik in den Horizont Gottes gestellt wird: Das Verhalten resultiert nicht einfach aus Gottvergessenheit, sondern es gibt auch ein bewusstes, massives Vorgehen gegen Propheten, um auf diese Weise die unbequemen Gottes-Künder mundtot zu machen (Am 2,11-12). Die Anklage dieser Verbrechen stellt sich auf die Seite der Opfer und richtet sich gegen die Mächtigen. Dabei wirkt sich der Kontext der anderen Anklagen gegen die Nachbarvölker, die sich

13 Übersetzung nach der Elberfelder Bibel.

14 Vgl. hierzu Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos*, Göttingen 1995 (ATD 24,2), 20-24.

speziell auf Kriegssituationen und Verbrechen im Krieg richten, auf die Israel-Anklage aus: Die sozial- und individualethischen Anklagen gegen die Mächtigen in Israel erscheinen in diesem Kontext als ein Krieg, den die wirtschaftlich mächtigere Oberschicht gegen das Volk führt, so dass „gegen die Kriegsverbrecher Jahwe selbst Krieg führt“¹⁵. Dabei ist es genau dieser Gottes-Maßstab, der das entscheidende Kriterium für die Beurteilung des ethischen Verhaltens liefert und der zugleich der Seismograph für das Gottgemäße selbst ist: „Die ‚Wahrheit‘ des biblischen Gottes entscheidet sich an der ‚Wahrheit‘ des gesellschaftlichen Zusammenlebens, d.h. die Praxis von gesellschaftlicher Solidarität insbesondere mit den Schwachen ist der biblische ‚Offenbarungserweis‘ Gottes par excellence.“¹⁶ Damit fungiert die Anklage gegen Israel (Am 2,6-16) geradezu als eine Zusammenfassung der Botschaft des Amosbuches in ethischer und sozialkritischer Hinsicht.

Der erste Teil dieses Buchs eröffnet einen Horizont, der auch die anderen Teile des Buches prägt. Im zweiten Teil werden Israel die Folgen seines Tuns in scharfen Bildern vor Augen geführt: So wird Israel in Am 3-4 der Tod angekündigt, auf den in Am 5-6 die Totenklage folgt. Das Luxusleben in der Hauptstadt Samaria (Am 3,9-4,3; 6,1-11), Gewalt gegenüber Schwachen (Am 3,10; 4,1), die Umgehung des bestehenden Rechts durch Bestechung (Am 5,7.10-12.14-15; 6,12) und schließlich die religiöse Verbrämung dieses Verhaltens (Am 4,4-5; 5,4-5.21-24) werden kritisiert. Der Grundgedanke hierfür wird gleich zu Beginn des Abschnitts geschildert: Israel wird zur Rechenschaft gezogen für seine Schuld (Am 3,2), wobei dafür das nur an dieser Stelle im Amosbuch gebrauchte Lexem „Schuld“ חַטָּא (*‘āwōn*) verwendet wird.

Der im dritten Teil folgende Visionszyklus nimmt durch seine Gestaltung in vier Strophen und einer fünften als Höhepunkt den ersten Teil nicht nur formal, sondern auch inhaltlich wieder auf, indem die Folgen des Unheils und der geschilderten Zustände in den Visionsbildern veranschaulicht und den Lesern vor Augen geführt werden.

Trotz der massiven Anklagen endet das Amosbuch mit einer Heilsperspektive (Am 9,11-15), nicht jedoch ohne am Ende und wahrscheinlich aus exilischer Perspektive die Gerichtsperspektive noch einmal zu erwähnen: So wird das Gottesgericht am Ende des Buches als ein Läuterungsgericht interpretiert, das eben die Chance auf Umkehr und Änderung der bestehenden Verhältnisse eröffnet (Am 9,7-10). Entscheidend ist jedoch hierbei, dass nichts beschönigt wird, sondern dieser wie eine Kurzfassung des Amosbuches konzipierte Teil bringt die Anklage mit dem Lexem

¹⁵ So Hans-Walter Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*, Neukirchen 1969 (BK XIV/2), 210.
¹⁶ Erich Zenger, Amos, in: Erich Zenger / Christian Frevel, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2011, 651.

„Sünde“ חַטָּא (*hātā*), das sich im Amosbuch nur hier und in Am 5,8 findet, noch einmal auf den Punkt: Gott blickt auf das *sündige* Königreich (Am 9,8) und auf die *Sünden* seines Volks (Am 9,10), die die Folgen ihres Tuns tragen müssen. Doch bei all dem – so die Botschaft des Amosbuches – steht Gottes-Bindung an Israel, wie der „neuralgische“¹⁷ Vers Am 9,7 in rhetorischer Frage eindrücklich betont.

Den ökonomischen Veränderungen, die einen sozialen Umwälzungsprozess in der Gesellschaft nach sich ziehen,¹⁸ hält Amos die Vorstellung einer Gesellschaft entgegen, in der Verteilungsgerechtigkeit herrscht. Diese gewinnt ihre Maßstäbe nicht von ihrem ökonomischen Wohlstand, sondern in der Orientierung an der Weisung des Gottes Israels. Und dieser Maßstab erweist sich in der Lebenssituation der Armen und Benachteiligten. Damit stellt das Amosbuch heraus, dass Verstöße gegen Gottes Gebote immer auch ethische Verstöße sind und das soziale Miteinander der Menschen so stören, dass sich darin die gestörte Gottesbeziehung spiegelt. Schuld, Verbrechen und Sünde, ganz gleich ob individualethisch, gesellschaftlich oder strukturell, sind daher nicht zu trennen, sondern bilden einen inneren und untrennbaren, reziprok aufeinander bezogenen Zusammenhang.

Die geschichts- und theo-logische Konstellation: 2 Kön 17 und Ex 32; 34,6-7

Der Begriff „große Sünde“ חַטָּאת גְּדוֹלָה (*h^atā’ā g^dolā*) findet sich im Alten Testament selten und bezeichnet in erster Linie den Abfall von JHWH durch den Dienst am goldenen Kalb (Ex 32,21.30.31). Dieser Stoff wird in der hebräischen Bibel in einer doppelten Brechung erzählt: im Buch Exodus (Ex 32) und in Bezug auf den durch Jerobeam initiierten Kult (2 Kön 17,21).¹⁹ Theologisch wird der Gedanke der „großen Sünde“ zudem in Ex 34,6-7 weitergeführt.

Interessant an dieser Erzählkonstruktion ist, dass wir hier nicht nur den im Alten Testament seltenen Fall einer Doppelüberlieferung haben, sondern dass vielmehr diese doppelte Brechung des Erzählstoffs die Funktion hat, sich gegenseitig zu beleuchten: Von der kanonischen Abfolge her begegnen die Leser zuerst dem am Sinai geschilderten Abfall von Gott und erst später dem durch Jerobeam neu initiierten Kult im Nordreich Israel in dem JHWH-Heiligtum in Bet-El und Dan. Durch diese

¹⁷ Vgl. hierzu Georg Steins, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*, Stuttgart 2010 (SBS 221), 105-125.

¹⁸ Vgl. hierzu Rainer Kessler, *Frühkapitalismus, Rentenskapitalismus, Tributarismus, antike Klassengesellschaft. Theorien zur Gesellschaft des Alten Israel*, in: *Evangelische Theologie* 54 (1994) 413-427.

¹⁹ Sonst findet sich der Begriff nur noch in Koh 10,4 und für Ehebruch in Gen 20,9 (vgl. Gen 39,9).

Abfolge erscheint die als „Sünde“ חַטָּאת (*ḥattā't*) in 1 Kön 12,30 „qualifizierten Tat“ Jerobeams als noch größere Sünde, wiederholt sie doch die „große Sünde“ חַטָּאת הַגְּדוֹלָה (*ḥ'ā'ā g'dolā*) vom Sinai. Literarhistorisch ist die Abfolge der beiden Erzählungen wohl genau umgekehrt: Die Kult(ort)traditionen des Nordreiches sind aus späterer (judäischer) Perspektive scharf negativ bewertet worden. Dies motivierte sich zum einen aus der Notwendigkeit, den Untergang des Nordstaates Israel (722 v. Chr.) theologisch erklären zu müssen, weil Israel und Juda, was in dieser Zeit in der südlichen Levante unüblich war, den gleichen Staats- und Dynastiegott JHWH verehrten, dessen Wirksamkeit und Macht durch den Untergang des Staates Israel massiv in Frage stand. Zum anderen trug auch der mit dem judäischen König Joschija (639–609) verbundene Gedanke der Kultzentralisation in Jerusalem dazu bei, die Kultorte des früheren Nordstaates Israel zu desavouieren, die zumindest, was Bet-El angeht, erstaunlicherweise das politische Ende Israels überlebt hatten und in Funktion waren (vgl. 2 Kön 17,29–34; 23,15).

Dass die Erzählungen über die Errichtung der Heiligtümer in Bet-El und Dan (1 Kön 12,26–33) aus judäischer Perspektive gestaltet sind, zeigt sich dadurch, dass die Handlung durch einen Erzählstimmenkommentar²⁰ unterbrochen wird (1 Kön 12,19), der die Nicht-Anerkennung von Rehabeam, dem Nachfolger und Sohn Salomos, im Norden als „Abfall“ („Rechtsbruch“, „Rebellion“; עָשָׂה *pāš'a*) vom „Haus David“ bewertet.²¹ Durch den Hinweis auf „bis auf den heutigen Tag“ (1 Kön 8,8; 9,13.21; 12,19 u.ö.) wird deutlich, dass diese Wertung aus einer späteren Zeit perspektiviert ist.

In der Textwelt wird die Installation der Heiligtümer im Norden in Analogie zu der Errichtung des Jerusalemer Tempels durch Salomo geschildert. Anders jedoch als bei Salomo werden die Aktivitäten Jerobeams als „Verfehlung/Sünde“ חַטָּאת (*ḥattā't*) abgewertet (1 Kön 12,30; 13,34; 14,16). Dabei findet sich die gewählte Formulierung „und diese Sache wurde zur Verfehlung/Sünde“ in der Hebräischen Bibel nur zweimal und beide Male in diesem Kontext (1 Kön 12,30; 13,34). Die in 1 Kön 12,30 und 13,34 durch das Lexem „Verfehlung/Sünde“ חַטָּאת (*ḥattā't*) eröffnete Deutungsperspektive durchzieht die in den Königsbüchern folgende Schilderung, weil mit diesem Bewertungsmaßstab die kultischen Anordnungen Jerobeams in den Königsbüchern als der Anfang vom Ende interpretiert werden. In der Darstellung der Königsbücher wird die kulturelle Selbständigkeit des Nordstaates zum Maßstab für die Bewertung der weiteren

²⁰ Zum Terminus „Erzählstimme“ siehe Barbara Schmitz, *Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, Tübingen 2008 (FAT 60), 21–42.

²¹ Vgl. ebd. 128–135.

politischen Entwicklung, die Jerobeam als die grundlegende „Verfehlung/Sünde“ חַטָּאת (*ḥattā't*) bis zum Ende des Nordreiches angelastet wird. Diese „Verfehlung“ Jerobeams im Rahmenformular wird zu dem Maßstab, an dem alle nun folgenden Könige von Israel gemessen werden.²² „Diese Rahmenformular“ ist aus der Perspektive Gottes fokalisiert und lässt daher unhinterfragt, ob ein König „recht“ oder „schlecht in den Augen JHWHs“ sei. So wird ein Deutungsraum eröffnet, der es so erscheinen lässt, als ob die Entwicklung geradezu zwangsläufig in die 200 Jahre spätere Eroberung des Nordstaates Israel durch die Assyrer hätte münden müssen.

Auf diese Weise wird ein geschichtstheologisches Modell entwickelt, das über den Zeitraum des meist drei Generationen umfassenden kommunikativen Gedächtnisses hinausgeht und ein Erklärungsmodell auf der Grundlage des „Sünde“-Begriffs bietet. Dieses Deutungsmodell wird theologisch durch den Bezug zur Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32 und dessen theologischer Reflexion vertieft. Der Bezug auf das Exodusgeschehen wird in 1 Kön 12,28 nicht nur explizit hergestellt, sondern Jerobeam wird auch in enger Anlehnung an Aaron gezeichnet. Mit der Aussage „Das sind deine Götter Israel, die dich aus Ägypten herausgeführt haben“ werden den Figuren Jerobeam und Aaron genau dieselben Worte in den Mund gelegt, um jeweils die Einweihung ihrer jeweiligen „goldenen Kälber“ vorzunehmen (1 Kön 12,28, vgl. Ex 32,4.8) und an die sich jeweils „selbst erfundene“ Feste anschließen.²³

Der Begriff der „Sünde/Verfehlung“ חַטָּאת (*ḥ'ā'ā*) taucht in der Exoduserzählung nach der Geschichte vom Goldenen Kalb erst wieder in der großen und theologisch bedeutsamen Selbstvorstellung Gottes in Ex 34,6–7 auf (Ex 34,7.9),²⁴ wo sich dieser zusammen mit dem Lexem „Schuld“ עָוֹן (*'āwōn*; Ex 34,7bis.9) und „Verbrechen“

²² „Verfehlungen Jerobeams“ (חַטָּאת הַיָּדוֹנָה) und „Wege Jerobeams“, „zu denen er Israel verleitet hatte“ werden in 1 Kön 14,16; 15,30.34; 16,2.19.26.31; 21,22; 22,53; 2 Kön 3,3; 10,29.31; 13,2.6.11; 14,24; 15,9.18.24.28; 17,21.22; 23,15 erwähnt.

²³ Zu den Bezügen von 1 Kön 12 zu Ex 32, vgl. Gary N. Knoppers, *Aaron's calf and Jeroboam's calves*, in: Astrid B. Beck (Hg.), *Fortunate the eyes that see. Essays in honor of David Noel Freedman in celebration of his seventieth birthday*, Grand Rapids 1995, 92–104; Moses Aberbach / Leivy Smolar, *Aaron, Jeroboam and the Golden Calves*, in: JBL 86 (1967), 129–140 arbeiten 13 Parallelen zwischen Aaron und Jerobeam heraus, vgl. auch Christoph Dohmen, *Exodus 19–40*, Stuttgart 2004 (HthK.AT), 296–301.

²⁴ Zu Ex 34,6–7, vgl. Michael Konkel, *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle*, Tübingen 2008 (FAT 58); Ruth Scoralick, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, Freiburg/Basel/Wien 2002 (HBS 33); Matthias Köckert / Erhard Blum (Hg.), *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10*, Gütersloh 2001.

פָּשָׁע (pāšā'; Ex 34,7) findet.²⁵ Auf diese Weise ist Ex 34,6-7 nicht nur eine theologische Reflexion über das Wesen JHWHs, sondern auch eine Antwort auf die Erzählung von der „großen Sünde“ in Ex 32.

Die Selbstvorstellung Gottes in Ex 34,6 setzt mit der Offenbarung seines doppelt genannten Namens JHWH ein und wird durch die vierfache Qualifikation JHWHs als „barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade und Treue“ (Ex 34,6, vgl. Ex 33,19) fortgeführt. Diese Gottesbeschreibung setzt mit dem Bild des mit „Mutterschoß“ verbundenen Gedankens der mütterlichen Barmherzigkeit Gottes (רַחֵם rəḥēm, vgl. Jes 49,15; Ps 103,13; Hos 2,6.15; vgl. Jes 63,15-16) und seines Erbarmens (רַחֲמִים rahamīm, vgl. Gen 43,30; 1 Kön 3,26; Spr 12,10) ein und wird durch den Gedanken des mit Gnade eigentlich schlecht übersetzten Wortes fortgeführt חַנּוּן (hannūn; eigentlich: Schönheit und Anmut, vgl. Spr 11,16 bzw. Wohlwollen, vgl. Gen 6,8; 18,3; Ex 33,12.13.16.17). Diese an erste Stelle gesetzte Qualifikation Gottes wird aber notwendig ergänzt um seine Fähigkeit, zornig zu werden, die aber keinen vernichtenden Zorn meint (vgl. Ex 34,7-9), sondern einen Zorn, der „langsam“ ist.

Angesichts dieser Gottesbeschreibung und des erzählten Kontextes der „großen Sünde“ folgt nun eine Reflexion über die Vergebungsbereitschaft Gottes (Ex 34,7): Die Trias der Schuld- und Sünd-Begriffe erscheint konzentriert (פָּשָׁע וְחַטָּאת וְעֲוֹן 'awōn wāpāša' w'ḥaṭṭā'ā) zugleich wird die Bereitschaft Gottes, diese „aufzuheben“ (נָסָא nāsā'), herausgestellt. Auf diese Weise wird betont, dass sich Gottes Barmherzigkeit und Treue in seiner Bereitschaft zeigt, nicht am Zorn festzuhalten, sondern Schuldzusammenhänge „aufzuheben“. So wird die aus Ex 32,33-34 bekannte Sündenterminologie aufgenommen, aber in den Kontext der Gnade gestellt, die nach Ex 34,6-7 in JHWH um ein Vielfaches überwiegt. Diese Asymmetrie zugunsten der Gnade ist aber kein Freischein, sondern steht in einem generationsübergreifenden Prüf-Zusammenhang: JHWH „überprüft“ die Schuld der Väter an den Kindeskindern, an der dritten und vierten Generation (Ex 34,7). Das Verb פָּקַד (pāqād) meint nicht „ahnden“, „heimsuchen“ oder „verfolgen“, sondern bedeutet „nach jemandem fragen, sich für jemanden interessieren, sich um jemanden kümmern“ (Ri 15,1; 2 Kön 9,34; Jer 23,2; Sach 11,6; Jer 3,16).²⁶ Statt des unüberschaubaren Zeitraums der Gnade wird für den Schuldzusammenhang der

überschaubare Zeitraum von drei bzw. vier Generationen gewählt. Ex 34,6-7 betont damit, dass „die Großzügigkeit eines Höheren gegenüber einem Untergebenen (,Gnade'), die selbstlose und opferbereite Solidarität zwischen Verwandten und Liebenden (,Güte') und die durch nichts zu zerstörende Bindung von Eltern an ihre Kinder (,Erbarmen')“²⁷, die JHWH in sich vereinigt, nicht den Blick für Schuld- und Sünd-Zusammenhänge verschleiert oder verharmlost. Vielmehr werden diese Aspekte gerade offen benannt, um einen Weg aufzuzeigen, der es ermöglicht, mit den persönlichen, gesellschaftlichen und strukturellen Schuldzusammenhängen zurecht zu kommen. Diese sind der Horizont, in dem die Frage nach Sünde und Schuld gestellt und theologisch reflektiert wird. Vor diesem Hintergrund kann dann Mose JHWH um Vergebung für die „Sünde/Verfehlung“ חַטָּאת (ḥaṭṭā'ā) und die „Schuld“ עָוֹן ('awōn) seines Volkes bitten (Ex 34,9). Mit dem verwendeten Lexem סָלַח (sālāh) bittet Mose nicht um Nachsicht Gottes, sondern um die Vergebung, die nicht Menschen einander, sondern die nur Gott erteilen kann.²⁸

Fazit

In der hebräischen Bibel werden „Sünde“ und „Schuld“ intensiv und in ihren verschiedenen Dimensionen vielschichtig thematisiert. Dies sind keine Momentaufnahmen, sondern über Jahrhunderte gewachsene Reflexionen von Schuldverfehlungen im zwischenmenschlichen, politischen, sozialen und gesellschaftlichen Miteinander, die untrennbar mit dem Gottesgedanken verwoben sind. Dabei werden Schuld und Sünde in die Gottesreflexion integriert, um vor Gott einen Umgang mit ihnen zu suchen. Schuld und Sünde werden radikal benannt. Zugleich wird deutlich gemacht, dass alle Hoffnung auf den barmherzigen Gott gesetzt werden darf. So kann für die Hebräische Bibel als Ganze gelten, was Erich Zenger für Ps 51 schreibt: Ps 51 hält daran fest, „dass der Destruktivität des Sündezusammenhangs die erneuernde, belebende Zuwendung des barmherzigen Gottes entgegenwirkt. Die tiefste Bedeutung aller ‚Sündentheologie', wie immer sie durchbuchstabiert wird, liegt in dieser Botschaft vom erneuernden Gott.“²⁹

25 Die theologische Bedeutung der sog. Gnadenformel (Ex 34,6) ergibt sich auch daraus, dass diese in der hebräischen Bibel mehr als sieben Mal zitiert (Num 14,18; Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Joel 2,13; Jona 4,2; Nah 1,3) und über 20-mal alludiert wird.

26 Es kann auch „prüfen, ob jemand da ist oder nicht“ und daher auch „vermissen“ bedeuten (vgl. 1 Sam 14,16, vgl. 1 Sam 17,18; 20,6.25.27), es wird verwendet bei der Musterung des Heeres (vgl. Jos 8,10; 2 Sam 18,1; 1 Kön 20,15; 2 Sam 18,1), bei der Volkszählung (vgl. Num 1-4), meint „beauftragen, bestellen“ (vgl. 2 Sam 3,8; Gen 40,4), steht aber auch für göttliches Richten (vgl. Jer 11,22; 23,2; Jer 29; 32).

27 Erich Zenger, Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg 1997, 407.

28 Das Lexem סָלַח sālāh kann nur mit Gott als Subjekt verwendet werden.

29 Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, Psalmen. Psalmen 51-100, Freiburg/Basel/Wien 2000 (HThK.AT), 59.