

# Der gekreuzigte Jesus — Gottes letztes »Opfer«

Zur Bedeutung der Kultmetaphern im Zusammenhang der urchristlichen Soteriologie

Der Tod Jesu gehört zu den am sichersten bezeugten Ereignissen der öffentlichen Geschichte Jesu. Andererseits wird dieser Tod im Zentrum des urchristlichen Bekenntnisses als Sühnetod „für unsere Sünden“ verstanden (1 Kor 15,3). Gerade dort also, wo sich eindeutig erweisen muß, wie über das Verhältnis von Glaube und Geschichte im Bezug auf Jesus von Nazaret zu denken ist, stoßen wir im NT auf die für uns problematische Kategorie des stellvertretenden Sühnetodes. Der folgende Beitrag geht den damit zusammenhängenden Sachfragen und Verständnisproblemen nach mit dem Ziel, die inhaltliche Bedeutung sühnetheologischer Aussagen in Bezug auf den Tod Jesu und ihre Leistung als Kategorien der urchristlichen Soteriologie zu bestimmen. Hintergrund ist dabei ein neu erwachtes Interesse an sühnetheologischen Kategorien in der exegetischen Diskussion der letzten Jahre.<sup>1</sup>

## 1. Das Problem

Im NT gibt es verschiedene Deutungen des Todes Jesu<sup>2</sup>, die aus heutigem Verständnis nachzuvollziehen aus jeweils verschiedenen Gründen schwierig ist. Für unsere Fragestellung genügt es, wenn wir diese Deutungen in zwei Grundtypen zusammenfassen: in das sendungstheologische und in das sühnetheologische Modell.

Man findet im NT in vielen Varianten die Aussage, der Tod Jesu sei wie das unvermeidliche gewalttätige Geschick aller Boten gewesen, die Gott seinem widerspenstigen Volk gesandt hat (Lk 13,34f/Mt 23,37-39; Lk 11,47f. 49-51 / Mt 23,29-31.34-36). Jesus teilt dieses Schicksal als der letzte Bote Gottes, als der einzige Sohn (vgl. Mk 12,1-12). Dabei wird der Tod Jesu nicht als ein heilsames Sterben „für“ andere gesehen, sondern als ein lediglich in Kauf ge-

nommenes unvermeidliches Opfer in der Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem Volk. Ähnlich unsoteriologisch sehen die Leidensvorhersagen den Tod Jesu (Mk 9,31; vgl. Mk 8,31; 10,33f), nämlich als das Schicksal, das der Menschensohn, die letzte Inkorporation der transzendenten göttlichen Weisheit, erleidet, wenn er in die Hände der Menschen fällt. Die Auferweckung Jesu durch Gott beziehungsweise die Auferstehung des Menschensohnes stellen demgegenüber den Sieg der göttlichen Seite im Konflikt zwischen Gott und Welt dar.

Dieses Modell ist durchaus geeignet, die Dramatik des Weges Jesu von der Taufe im Jordan bis ans Kreuz aus urchristlicher Sicht nachzuvollziehen. Hier wird der Tod Jesu gesehen als Konsequenz des Einsatzes Jesu im Kampf Gottes um die Aufrichtung seiner Gerechtigkeit in der Welt zur Befreiung der Menschen aus der Sklaverei der dämonischen Todesgewalten. Eine direkte Übernahme dieser Deutung des Todes Jesu scheitert allerdings daran, daß aus heutiger Perspektive, aus zweitausendjähriger Distanz, der Tod Jesu nicht als „letztes“ Opfer Gottes zur Aufrichtung seiner Herrschaft erscheint. Soweit die Aufrichtung der Gottesherrschaft „uns“ angeht, stehen „wir“ nach wie vor mitten in diesem Konflikt. „Mußte“ der Christus leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen? Warum konnte es nicht bei den positiven Zeichen und Wundern Jesu bleiben, die den Sieg Gottes über die Dämonen doch schon als definitiv verkünden? Ist die Auferweckung Jesu am Ende eine überflüssige Demonstration der Macht Gottes?

Aus solchen Schwierigkeiten kann die sühnetheologische Deutung des Todes Jesu herausheifen. Sie versteht ja den Tod Jesu grundsätzlich positiv als heilsam „für“ andere, als Hingabe des Lebens „als Lösegeld“ (Mk 10,45; 1 Tim 2,5f.; vgl. Tit 2,14) bzw.

<sup>1</sup> I. Baldermann u. a. (Hrsg.), *Altes Testament und christlicher Glaube. Jahrbuch für Biblische Theologie* 6, Neukirchen 1991; J. Blank — J. Werbeck (Hrsg.), *Sühne und Versöhnung, Theologie zur Zeit 1*, Düsseldorf 1986; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60, Neukirchen 1989; H. Gese, *Die Sühne*, in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, BEvTh 78, München 31989, 85-106; M. Hengel, *The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia 1981; O. Hofius, *Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu*, in: W. Maas (Hrsg.), *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, München 1983, 25-46; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und*

*zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a*, WMANT 66, Neukirchen 1991; H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: H. P. Heine u. a. (Hrsg.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*, QD 124, Freiburg i. Br. 1990, 155-183; P. Stuhlmacher, *Sühne oder Versöhnung*, in: U. Luz/H. Weder (Hrsg.), *Die Mitte des Neuen Testaments*, FS E. Schweizer, Göttingen 1983, 291-316.

<sup>2</sup> Vgl. M. L. Gubler, *Die frühen Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung*, OBO 15, Freiburg i. Ue./Göttingen 1977.

als „Blut des Bundes“, das ausgegossen wird „für die vielen“ (Mk 14,24 parr), als Sterben bzw. Dahingabe des Lebens „für unsere Sünden“ (1 Kor 15,3; Gal 1,4), „für uns“ (1 Thess 5,10; Röm 5,6.8; 1 Joh 3,16), „für mich“ (Gal 2,20). Diese Hingabe wird Eph 5,2 kultterminologisch bezeichnet als „Gabe und Opfer, Gott zum Wohlgeruch“.

Dieser Deutungsansatz macht uns heute allerdings noch größere Schwierigkeiten als der sündentheilungstheologische. Die Aussage, daß Jesus „für uns“ gestorben ist, verbindet sich aufgrund der mittelalterlichen Satisfaktionstheorie mit der Vorstellung, der Tod Jesu sei als Ersatzleistung für die Schuld der sündigen Menschen deshalb erforderlich gewesen, weil die schuldigen Menschen der verletzten Majestät Gottes gegenüber nicht satisfaktionsfähig seien. Wenn dann zur Wiedergutmachung der menschgewordene Sohn Gottes statt der schuldigen Menschen sterben muß, erscheint Gott als unerbittlicher Feudalherr, der unter den Zwängen juristischen Denkens seine biblische Barmherzigkeit letztlich dem Prinzip opfert, daß Strafe sein muß, und wäre auch das Exempel an einem Unschuldigen zu statuieren. „Diese mythologische Interpretation, in der sich Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktionstheorie mischen, ist für uns nicht nachvollziehbar.“<sup>3</sup> „In welchem Sinne kann von einem Menschen gesagt werden, daß er sich mit einem anderen identifiziere, wenn doch unleugbar ist, daß Schuld und Tod, aber auch Schmerz und Strafe nicht übertragbare Phänomene sind?“<sup>4</sup>

Ist damit ein zentraler Satz unseres Glaubensbekenntnisses obsolet geworden?

## 2. Der Ansatzpunkt einer Antwort

Jede theologische Auseinandersetzung mit dem Tod Jesu hat von zwei Feststellungen auszugehen:

1. Der Tod Jesu war kein kultisches Ritual. Jesus wurde aufgrund eines durch eine römische Instanz ausgesprochenen Todesurteils als politischer Straftäter durch Kreuzigung hingerichtet.

2. Dieser amtlichen „Interpretation“ des Todes Jesu<sup>5</sup> steht eine positive Alternative vor allem deswegen gegenüber, weil Jesus selbst seinem Tod eine bestimmte positive Bedeutung gegeben und diese Bedeutung unmißverständlich zum Ausdruck gebracht hat.<sup>6</sup>

Dabei spielen, zumindest faktisch, auch Vorstellungen von Sühne eine Rolle, die dem damaligen Jerusalemer Tempelkult beziehungsweise der nachexilischen Sühnetheologie entsprechen.

Ohne die authentische Sinngabe des Todes Jesu wäre eine nachträgliche positive Deutung des Todes Jesu als heilsbedeutsames Ereignis durch seine Jünger schwerlich plausibel zu machen und vor dem alten Verdacht zu retten, daß mit der christlichen Soteriologie geschichtliche Tatsachen umgedeutet worden sind.

Das besagt, daß wir nicht um die Aufgabe herumkommen, uns mit den sühne- und opfertheologischen Anschauungen des nachexilischen Tempelkultes, soweit sie in die ursprüngliche Deutung des Todes Jesu eingeflossen sind, vertraut zu machen. Selbst wenn wir mit Bultmann solche Formen theologischen Denkens für obsolet halten, können wir es uns jedenfalls nicht leisten, sie nicht mehr zu verstehen, weil damit auch die Kompetenz, unsere eigene Soteriologie von ihrem Ursprung her zu verstehen, verloren wäre. Im übrigen wird sich ergeben, daß die Frage der prinzipiellen Ersetzbarkeit oder Unersetzlichkeit kultischer Sühnevorstellungen im Rahmen der christlichen Soteriologie von der Funktion kultischer Kategorien in den soteriologischen Aussagen des Neuen Testaments her beantwortet werden kann.

<sup>3</sup> R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: H. W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1967, 42.

<sup>4</sup> D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Stuttgart 1982, 128.

<sup>5</sup> „Interpretation“ ist das römische Urteil nur, sofern der Titulus am Kreuz Jesu (Mk 15,26) anzeigt, als wer der Gekreuzigte verurteilt worden ist. Als Todesurteil ist diese „Interpretation“ aber die den tatsächlichen Tod Jesu nach sich ziehende Begründung. Der Realitätsgehalt dieser Begründung ist also offenkundig. Vgl. J. Nilka, *Jesus von Naza-*

*ret. Botschaft und Geschichte, Sonderausgabe Freiburg i. Br. 1993, 298-308.*

<sup>6</sup> Diese nicht unumstrittene Einschätzung der historischen Grundlage der Abendmahls Paradosis wird am eindrucklichsten vertreten durch H. Schürmann. Die verschiedenen Beiträge zur Frage des Todesverständnisses Jesu liegen jetzt vor in: H. Schürmann, *Jesus — Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, hrsg. von K. Scholtissek, Paderborn 1994. Vgl. besonders auch P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 125-143.

### 3. Die Deutung des Todes Jesu im Rahmen des letzten Passah-Mahles Jesu

Jesus hat am Vorabend seines Todes im Rahmen eines Passah-Mahles durch Hervorhebung bestimmter Rahmenelemente der Liturgie des Seder-Abends, nämlich vor und nach der Hauptmahlzeit<sup>7</sup>, auf seinen bevorstehenden Tod voraus „gedeutet“ und seinem Tod auf diese Weise eine positive Bedeutung gegeben. Jede weitere Deutung des Todes Jesu muß sich in diesem Rahmen bewegen.

Am Seder-Abend wird des Exodus aus Ägypten gedacht. Dadurch zeichnet er sich als besonderer Abend aus. Die Frage, mit der der jüngste Sohn am Tisch zum Vortrag der Passah-Haggada durch den Hausvater überleitet, hebt gerade dies hervor: „Worin unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten?“ Die Passah-Feier vergegenwärtigt das Geschehen der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei. Dies geschieht durch das Wort der Haggada und durch das Verzehren der für diesen Abend charakteristischen Speisen, deren teilweise allegorische Bedeutung Thema der Gespräche am Tisch ist.<sup>8</sup> Insofern ist die Sprache der deutenden Gesten und Worte Jesu beim letzten Mahl in der Form der Passah-Liturgie bereits angelegt.

Der Exodus wird am Seder-Abend in Erinnerung gebracht als das für die kulturelle Identität<sup>9</sup> Israels grundlegende Handeln Gottes. Auch dies ist ausdrückliches Thema der Seder-Abend-Liturgie: „In jeder Generation soll der Mensch sich so ansehen, wie wenn er selber aus Ägypten ausgezogen wäre; denn es heißt: ...wegen dessen, was Gott mir getan hat, als ich aus Ägypten zog“ (Ex 13,18). Auch dies ist von grundlegender Bedeutung für das

Verständnis des Todes Jesu. Daß Jesus seinen Tod in diesem Zusammenhang gedeutet hat, besagt, daß er seinen Tod als endzeitliche Besiegelung und endgültige Zueignung der Befreiung „der vielen“ durch Gott verstanden hat.

### 4. Sühnetheologische Elemente

Die konkreten Gesten und vor allem die Worte, mit denen Jesus nach der Abendmahl-Paradosis seinem Tod diese Bedeutung gegeben hat, nehmen unter anderem auch sühnetheologische Vorstellungen auf. Auf diese ist jetzt einzugehen.

Das Brechen und Austeilen des ungesäuerten Brotes vor der Hauptmahlzeit durch den Hausherrn gehört zum Ritus des Passahmahles. Betont wird dadurch vor allem der Gemeinschaftsaspekt des Exodus-Gedächtnis-Mahles. Mit dem Brotwort (Mk 10,22) stellt Jesus zwischen dem Brechen, Verteilen und Essen dieses Brotes und seiner leibhaftigen Person überhaupt einen Verweiszusammenhang her. Der Opfer-Aspekt ist dabei im Gestus des Brechens zwar angelegt, aber noch nicht expliziert. Dies geschieht „nach dem Mahl“ (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25) durch das von Jesus veränderte Gebet über den 3. Becher, den Segensbecher. Das Becher-Wort bezeichnet den Inhalt des Segensbechers als „mein Blut des Bundes, das für die vielen vergossen wird“ (Mk 14,24). Damit wird dem Blutvergießen beim gewaltsamen Tod Jesu, auf den hier vorausgeschaut wird, die Bedeutung gegeben, die dem Ritual des Blutaussießens bei der Stiftung einer Bundesbeziehung zukommt.

Unabhängig von der Frage, ob mit Mk 14,24 ausdrücklich auf Ex 24,8 angespielt wird (oder auf Jes

<sup>7</sup> Aufbau der Passah-Feier am Seder-Abend:

1. Vorspeise

a) Segensspruch zum Fest und Segen über den 1. Becher (Kiddusch-Becher)

b) Vorspeisen (Grünkräuter, Bitterkräuter, Fruchtmas)

c) Auftragen des Hauptmahles einschließlich des 2. Bechers (Haggada-Becher)

2. Passahliturgie:

a) Vortrag der Passahhaggada durch den Hausvater

b) erster Teil des Passah-Hallel (Ps 113-114)

c) Trinken des Haggada-Bechers

3. Hauptmahl

a) Tischgebet des Hausvaters über das ungesäuerte Brot (vgl. Mk 14,22)

b) Essen des Lammes mit dem Brot und weiteren Beilagen

c) Tischgebet über den 3. Becher (Segensbecher), mit dem die Hauptmahlzeit endet (vgl. Mk 14,23)

4. Abschluß

a) Einschenken des 4. Bechers (Hallel-Becher)

b) zweiter Teil des Passah-Hallel (Ps 115-118)

c) Gebetspruch über den Hallel-Becher

<sup>8</sup> Das ungesäuerte Brot erinnert z. B. an die Eile des Aufbruchs (Ex 12,39), die Bitterkräuter an die Bitternis der Knechtschaft (Ex 1,14). Diese Deutungen werden im Rahmen der Mahlfeier ausdrücklich ausgesprochen; vgl. Traktat Pesachim 10,5.

<sup>9</sup> Zum Begriff der „kulturellen Identität“ aufgrund des „kulturellen Gedächtnisses“. Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 (bes. 200 ff).

53,12 oder auf beide Stellen), setzt das Becher-Wort der Abendmahls-Überlieferung das zeitgenössische Verständnis der Bedeutung von rituellen Formen der Applikation von Blut und der entsprechenden sühnetheologischen Vorstellungen voraus. Auf diesem Gebiet hat die neuere Forschung wichtige Einsichten gewonnen. Eine entscheidende Korrektur der eingangs skizzierten Vorstellung von Sühne als stellvertretender Genugtuung ergibt sich aus der Erkenntnis, daß im Mittelpunkt von sühnewirkenden Opferhandlungen im nachexilischen Tempelkult nicht die Tötung (rituelle Schlachtung) des Opfertieres steht, sondern der Ritus der Applikation von Blut, mit dem der Gedanke einer Bestrafung überhaupt nichts zu tun hat. Wir erläutern dies kurz an drei unterschiedlichen Sachverhalten, die geeignet sind, die ursprüngliche Deutung des Todes Jesu in soteriologischer Hinsicht zu beleuchten.

Ex 24,1-11 – eine Stelle, auf die das Becher-Wort der Abendmahlsüberlieferung anspielt – stellt einen Ritus dar, der im jetzigen Zusammenhang mit der Bundesschließung am Sinai zu tun hat: Mose und Aaron steigen mit Nadab, Abihu und siebenzig Ältesten des Volkes auf den Gottesberg hinauf, um im Angesicht Gottes zu essen und zu trinken. Dieser ideale kultischen Mahl-Szene geht ein Blutritus voraus, bei welchem Mose das Blut von Jungtieren nimmt und die Hälfte an den Altar ausgießt, die andere Hälfte auf das Volk sprengt, dessen Anwesenheit in der Gestalt von zwölf Steinmalen dargestellt ist. Hier ist zu erkennen, daß die Applikation von Blut die Grundlegung des Lebenszusammenhangs bezeichnet zwischen den beiden Größen, die durch den Altar und die zwölf Steine dargestellt sind: Gott und das Volk. Der Aspekt der Entsühnung von Sünde spielt dabei noch keine Rolle.

Lev 4 handelt vom Sündopfer. Im Unterschied zu solchen Opfern, bei denen Gott etwas dargebracht wird (Erstlingserträge oder anderes, das Gott zusteht), deren positiver Sinn also die Darbringung (lat.: offerre; daher unser Wort „Opfer“) ist, ist das Sündopfer notwendig wegen einer Verfehlung gegen die von Gott gegebene Lebensordnung. Der dar-

auf bezogene Ritus des Sündopfers (chattat) zeigt, wie dabei über Versündigung und Sühne gedacht wird.<sup>10</sup> Bei Sündopfern kommt es zunächst darauf an, wer die Versündigung begangen hat: der Hohepriester (4,3 ff), das Volk (4,13 f), ein Fürst (4,22 ff) oder ein einfacher Mann (4,27 ff). Je nach der gesellschaftlichen Position dessen, der durch eine Versündigung den Lebenszusammenhang der Gemeinde mit Gott objektiv verletzt, ist der angerichtete Schaden von unterschiedlichem Gewicht. Entsühnt wird er aber im Prinzip gleich.<sup>11</sup> Entsühnung ist nur möglich bei unwissentlich begangenen Fehlern (vgl. 4,13.22.27). Willentliche Verstöße gegen Gott und die Gemeinschaft sind also nicht sühnbar. Voraussetzung der Sühne ist, daß die Beeinträchtigung des Lebenszusammenhangs durch eine unwissentliche Versündigung überhaupt erkannt und bekannt wird (4,14.23.28.; vgl. 5,1-5). Erst dann kann rituell damit umgegangen werden. Der Ritus beginnt damit, daß der Opferherr, der sich versündigt hat, einem Opfertier die Hände aufstemmt (4,4.15.24.29). Das Volk wird, wenn es um seine Entsündigung geht, bei diesem Akt durch Älteste vertreten. Auf diese Weise wird das Tier konsekriert, d. h. es wird kultischer Darsteller und in diesem Sinne Stellvertreter des Opferherrn. Der nächste Schritt ist die Schlachtung des Tieres durch den Opferherrn (4,15.24.29), nicht durch den Priester, außer daß er selber der Opferherr ist (4,4). Von dem bei der Schächtung aufgefangenen Blut nimmt der Priester, der zwischen dem Opferherrn bzw. dem Volk und der Gottheit vermittelt, einen Teil, trägt ihn an den jeweils dafür vorgesehenen Sühneort und appliziert etwas davon an den Kultgegenstand, der beim Vorgang der Sühne die Gottheit vertritt (4,7.18 der Altar im Offenbarungszelt, 4,25.30 der Brandopferaltar im Vorhof). Darin besteht die Wiederherstellung des durch Versündigung gestörten Lebenszusammenhangs. Alles weitere ist ohne Bedeutung für den Anlaß, der dieses Opfer hat erforderlich werden lassen. Das übrige Blut wird am Brandopferaltar ausgegossen, der Tierkadaver kultisch rein außerhalb des Tempels entsorgt.

<sup>10</sup> Vgl. I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse. Stuttgarter Bibel-Studien 153, Stuttgart 1993, 96-100.*

<sup>11</sup> Zur Semiotik kultischer Rollen beim Sündopfer vgl. Chr. Wassermann, *Biblische Sühnetheologie im Kontext eines Weltbildes der modernen Physik, in: JBTh 6, 195-211, bes. 201-205.*

Aufschlußreich für das nachexilische Verständnis von Sünde und Sühne ist die Begehung der jährlichen Entsühnung des Tempels am Jom Kippur. Das Ritual wird Lev 16 geschildert.<sup>12</sup> Im Unterschied zum einzelnen Schuldopfer bezieht sich das Ritual des Jom Kippur auf die Wiederherstellung der Reinheit des Sühneortes selbst, der goldgetriebenen Sühneplatte mit den zwei Cheruben im Allerheiligsten. Im Zentrum steht auch hier die Applikation von Blut, und zwar von einem Stier für die kultischen Versündigungen der Priesterschaft (vgl. 16,6) und von einem Widder für die kultischen Versündigungen des Volkes (vgl. 16,15). Der oft mißverständene Sündenbock-Ritus hat mit der eigentlichen Entsühnung nichts zu tun. Durch Losentscheid über zwei Widder wird zuvor bestimmt, welcher Widder als Sündopfer geschlachtet wird, dessen Blut also zum Sühneritual für die Reinigung des Tempels verwendet wird. Der andere Widder wird zu Asasel bestimmt. d. h. ihm werden die nicht-kultischen Sünden, die ethischen Verfehlungen des Volkes aufgestemmt, damit er sie in die Wüste trage, zu dem Bereich, dem sie zugehören, dem Chaos. Die Trennung dieser beiden Vorgänge macht am deutlichsten sichtbar, daß das Fortschaffen der Schuld nicht an die Tötung eines Opfers gebunden ist, wohl aber die Wiederherstellung der kultischen Reinheit des Sühneortes.

Der hier erkennbare Begriff von Sühne hat es also im wesentlichen zu tun mit der Restitution der von Gott ursprünglich geschaffenen besonderen Beziehung zwischen ihm und seinem Volk. Diese geschieht nicht durch die Bestrafung des Übeltäters, sondern durch Reinigung, bewirkt durch die Applikation von Blut. Der Tod des Opfertieres hat darin primär den Zweck der Ermöglichung dieser Sühne. Sekundär mag dabei auch der Gedanke eine Rolle spielen, daß der Tod die Unterbrechung des objektiven Unheilszusammenhangs darstellt, der aufgrund der Versündigung die Lebensgrundlage der Kultgemeinde bedroht.

## 5. Konsequenzen

Diese Überlegungen zum nachexilischen Opfer- und Sühneverständnis dürfen natürlich nicht direkt

auf die Deutung des Todes Jesu übertragen werden, schon weil der Kreuzestod kein kultisches Ritual ist. Die Bezugnahme auf sühnetheologische Vorstellungen in der Abendmahls-Paradosis besagt nicht, daß Jesus seinen Tod als Sündopfer im Sinne von Lev 4 gedeutet hat, sondern daß er die Bedeutung seines Sterbens (auch) in Kategorien ausgesagt und mitgeteilt hat, die der levitischen Sühnetheologie seiner Zeit entsprechen. Dies sollte auch auf dem Hintergrund der Tatsache gewichtet werden, daß es ein Konflikt um den Tempel war, der den Priesteradel unter Hannas und Kajaphas veranlaßt hat, den römischen Prozeß gegen Jesus herbeizuführen.

Das Handeln Jesu im Rahmen seines letzten Passahmahles gibt seinem bevorstehenden Tod seine eigene Bedeutung primär nicht in Analogie zum Tempelkult, sondern innerhalb der Sinnbezüge der Exodus-Memoria der häuslichen Passah-Feier und der Rollen, die an diesem Abend zu übernehmen sind. Was darüber hinausgeht, insbesondere die identifikatorischen Deuteworte über Brot und Wein, machen aus diesem Mahl kein rituelles Schuldopfer und erst recht nicht aus dem wirklichen Tod Jesu einen Opferritus oder gar ein Nachspiel zu dem eigentlichen Ritus.

Muß man aber deshalb den Tod Jesu als eine Abgabe an kultische Sühnerituale sehen? Das wäre eine anachronistische Projektion. Der levitische Sühnegedanke gehört vielmehr zu den Konnotationen der Sprache, der Gesten und Deuteworte Jesu, die mit dazu beitragen, den Sinn des Sterbens Jesu seiner Sinnggebung gemäß verständlich zu machen: Der Exodus, der hier stattfindet, führt aus einer Sklaverei, die eben nicht nur in der moralischen Bosheit einzelner Menschen Ausdruck findet und deshalb nicht schon durch Umkehr und Nachfolge Jesu zu bewerkstelligen ist.

Es kommt darauf an, daß Umkehr überhaupt ermöglicht wird. Der objektive Sündenbegriff der nachexilischen Sühnetheologie kann verdeutlichen, daß die lebensvernichtenden dämonischen Mächte, gegen die Gott seine gerechte Herrschaft aufrichtet, Sühne in dem umfassenden Sinn erfordern, daß Gott den zerstörten Lebenszusammenhang zwischen sich und seinem Volk (und allen Menschen) von Grund auf wiederherstellt.

Damit ist ein weiterer Punkt des urchristlichen Bekenntnisses berührt, dessen Stellenwert im Horizont der nachexilischen Sühnetheologie genauer erfaßt werden kann. Lev 4,26 heißt es im Zusammenhang der Sündopfer für den Fürsten: „Wenn der Priester ihm (dem Fürsten) so Sühne wegen seiner Versündigung gegeben hat, dann wird sie ihm vergeben werden.“ Darin wird deutlich, daß in der nachexilischen Theologie des priesterlichen Kultes Sühne letztlich als eine von Gott gegebene und letztlich von ihm allein bewirkte restitutio ad integrum verstanden worden ist.

Es hängt von Gottes „Wohlgefallen“ ab, ob Sühne geschieht oder nicht. Dies ist letztlich der Sinn des Jom Kippur, der die Sühne des Sühneortes begeht. Dies ist letztlich auch der Sinn der Erzählungen Ex 25 ff von den Anweisungen, die Mose auf dem Gottesberg zum Bau des Wüstenheiligtums erhält. Gott selbst läßt den Ort errichten, an dem Sühne gewährt wird — das „Herzstück der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption“.<sup>13</sup>

Daß Gott es ist, von dem letztlich der Realitätsgehalt aller Deutungen des Todes Jesu abhängt, auch der Deutung Jesu selbst, wird im urchristlichen Glaubensbekenntnis ausgesagt mit der Formel: „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“ (Röm 10,9; vgl. 1 Thess 1,9f; Röm 4,24; 8,11; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Kol 2,12; Eph 1,19 f; 1 Petr 1,21). Die Passionstradition, die die Auferweckung Jesu ja nicht erzählerisch darstellt, hat diesen Aspekt eindrucksvoll auf andere Weise gestaltet. Beim Tod Jesu öffnet sich der Vorhang vor dem Allerheiligsten, so daß der Gekreuzigte nun vor dem eigentlichen Sühneort des

Tempels, der Sühneplatte, erscheint. So sieht ihn der römische Hauptmann und erkennt ihn als Gottes Sohn.<sup>14</sup> Selbstverständlich ist dies eine Perspektive, die es in der textexternen Topographie Jerusalems so nicht gibt. Sie entspricht jedoch der vorpaulinischen Aussage Röm 3,25: „Ihn hat Gott öffentlich hingestellt als Sühneort (ἱλαστηριον) ... in seinem Blut.“ Mit dieser kühnen Metapher wird der Tod Jesu als Heiligtumsweihe im Sinne von Lev 16 interpretiert.<sup>15</sup>

Die Deutung des Todes Jesu, die auf Jesus selbst zurückgeht, ist die Grundlage aller soteriologischen Deutungen des Todes Jesu nach Ostern, vor allem solcher, die unter Aufnahme sühnetheologischer Motive den Tod Jesu als Sündopfer (2 Kor 5,21),<sup>16</sup> als Heiligtumsweihe (Röm 3,25-26a) und als Stiftung eines himmlisch-vollkommenen Kultes verstehen (Hebr).<sup>17</sup> In allen diesen Aussagen ist die levitische Sühnetheologie Interpretament bzw. Metaphernspender, also prinzipiell ersetzbar durch andere als kultische Sprachmuster.<sup>18</sup> Dennoch dürfte sich herausgestellt haben, daß es durchaus der Mühe wert ist, die Fremdsprache der nachexilischen Sühneriten sorgfältig zu studieren, um die ursprüngliche Bedeutung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu wiederzugewinnen gegen die Mißverständnisse, von denen wir in diesem Beitrag ausgegangen sind.

*Dr. Karl Löning ist Professor für Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster. Seine Anschrift: Jupiterweg 22 in 48163 Münster.*

<sup>12</sup> Vgl. W. Kraus, *Der Jom Kippur, der Tod Jesu und die „Biblische Theologie“: Ein Versuch, die jüdische Tradition in die Auslegung von Röm 3,25f einzubeziehen*, in: *JBTh* 6, 155-172.

<sup>13</sup> I. Willi-Plein, *Opfer und Kult*, 109.

<sup>14</sup> Vgl. R. Feldmeier, *Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“: Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft*, in: M. Philonenko (Hrsg.), *Le Trône de Dieu*, WUNT 69, Tübingen 1993, 213-232.

<sup>15</sup> Vgl. W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, 150-167.

<sup>16</sup> Hinzuwiesen ist vor allem auf die Möglichkeit, das Wort *Hamartia* 2 Kor 5,21 entsprechend dem Sprachgebrauch der Septuaginta als Bezeichnung für „Sündopfer“ aufzufassen. Damit bekommt der gesamte Aussagezusammenhang über den apostolischen Versöhnungsdienst des Paulus im 2. Korintherbrief eine sühnetheologische Konnotation. Vgl. O. Hofius, *Erwägung zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens*, in: *ders., Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1989; *ders., „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“* (2 Kor 5,19), in: *ebd.*, 15-32; *ders., Sühne und Versöhnung*, in: *ebd.*, 33-49. Anders da-

gegen C. Breitenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60, Neukirchen 1989; Vgl. dazu die vehement-kritische Besprechung im Sinne der sühnetheologischen Interpretation von P. Stuhlmacher, *Cilliers Breitenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung*, in: *JBTh* 6, 339-353.

<sup>17</sup> Der Hebräerbrief stellt den Tod Jesu in antitypischem Verhältnis zum levitischen Sühnekult dar als die eschatologisch definitive und vollkommene Sühne, die durch das Eintreten Christi mit seinem eigenen Blut in das Urbild des irdischen Sühneortes, das himmlische Zeltheiligtum (vgl. Hebr 9,11) erwirkt wird. Die Soteriologie des Hebr lebt geradezu von der Kraft der von der levitischen Kultordnung her gewonnenen Kultmetaphern. Die metaphorische Qualität der Kultsprache des Hebr betont besonders S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews*, JSNT. S 44, Sheffield 1990; vgl. demnächst K. Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebr im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (erscheint in der Reihe NTA).

<sup>18</sup> Vgl. I. U. Dalferth, *Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers*, in: *JBTh* 6, 173-194.