

Stefan Schreiber

Weitergedacht: Das versöhnende Weihegeschenk Gottes in Röm 3,25

Abstract: In response to criticisms of my proposal to understand the term ἱλαστήριον in Rom 3,25 as “votive offering”, both theologically and lexicographically, this article tries to develop the matter a step further. Therefore, it first discusses the various problems concerning the widely held interpretation that the term refers to the “mercy seat” of Lev 16^{LXX} and describes the death of Jesus as the establishment of a new place of atonement. Furthermore, the philological possibility of translating ἱλαστήριον as “votive offering” or, more precisely, as “propitiatory offering” is elaborated in detail. Finally, the article discusses the application of the ancient practice of propitiatory offerings to Rom 3,25, directing attention to its possible reception by the listeners and to the theological significance of this process.

DOI 10.1515/znw-2015-0013

Vor einigen Jahren habe ich eine neue Deutung des schwierigen Begriffs ἱλαστήριον in Röm 3,25 als „Weihegeschenk“ vorgeschlagen.¹ Mit diesem Begriff vermittelt Paulus eine Interpretation des Todes Jesu. Die Stelle ist von erheblicher Bedeutung, weil sie im Kontext von Röm 3,21–31 die Voraussetzung für die Rettung bzw. Erlösung des Menschen (klassisch lutherisch: für die „Rechtfertigung aus Glauben“) im „Sühnetod“ Jesu formuliert und so einen Kerntext der Theologie des Paulus bildet. Bibeltheologisch geschulte Ausleger leiten die Verwendung von ἱλαστήριον in Röm 3,25 vom frühjüdischen Jom Kippur und dem dabei durchgeführten, der Reinigung des Priesters, seines Hauses und ganz Israels dienenden Blutritus im Jerusalemer Tempel nach Lev 16,11–17^{LXX} her. Tatsächlich findet sich der größere Teil der antiken Belege für ἱλαστήριον in diesem Kontext. Alle 21 Belege im Pentateuch referieren auf die *kapporæt*, die „Deckplatte“ oder (mit

¹ S. Schreiber, Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, ZNW 97 (2006) 88–110.

der *Septuaginta deutsch*) „Sühnestätte“ an der Bundeslade im ersten Tempel,² wobei nur Lev 16,11–17^{LXX} den Blutritus am Jom Kippur beschreibt. Wenn Paulus in Röm 3,25 Jesus als *ἱλαστήριον* bezeichnet, übernimmt Jesus nach dieser Deutung die Funktion des Blutritus am Jom Kippur, d. h. er tritt an die Stelle des Sühneortes bzw. Sühnerituals und leistet so in seinem Tod ein für alle Mal Sühne für die Vergehen der Menschen. J. Roloff deutet dies typologisch: „An die Stelle der im Tempel verborgenen *kapporǣt* und des auf sie bezogenen Sühneritus hat Gott Jesus treten lassen, der durch ‚sein Blut‘, d. h. durch seine Lebenshingabe Sühne wirkte“. Und W. Kraus formuliert kultmetaphorisch: „Die Einsetzung zum *ἱλαστήριον* hat mit ‚Weihe‘ des Ortes der Sühne, Präsenz und Offenbarung Gottes zu tun“; „Jesus wurde aufgrund seiner Lebenshingabe als *ἱλαστήριον*, als Ort, an dem Gott anzutreffen ist, inauguriert“.³

Diese Interpretation von Röm 3,25 erhält ihre Plausibilität nicht zuletzt dadurch, dass sie *bibeltheologisch* begründet ist und sich so in den größeren Rahmen paulinischer Schriftauslegung einfügen lässt. Aus dem Bezug auf Lev 16^{LXX} können weitreichende Schlussfolgerungen für das neue Verhältnis der Christen zum Kult am Jerusalemer Tempel bzw. dessen Ablösung durch Christus gezogen werden. Mit der Auslegung von *ἱλαστήριον* sind also grundlegende hermeneutische Entscheidungen für das Verständnis der paulinischen Theologie verbunden.

So verwundert es nicht, dass mein Vorschlag einer alternativen Deutung auf der Basis einer sozio-religiösen Praxis der hellenistisch-römischen Kultur deutlichen Widerspruch gefunden hat. W. Kraus stellt sowohl die Tragfähigkeit der von mir angeführten Belege als auch die theologische Logik, die sich aus meiner

² LXX Ex 25,17–22 (7 Belege); 31,7; 35,12; 38,5–8 (4 Belege); Lev 16,2 (2 Belege); 16,13–15 (5 Belege); Num 7,89. – Anders verwendet Gen 6,15^{Sym} den Begriff für die Arche des Noah.

³ J. Roloff, Art. *ἱλαστήριον*, EWNT² 2 (1992) 455–457, hier 456; W. Kraus, Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21–26, in: *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft*, hg. v. L. Doering/H.-G. Waubke/F. Wilk (FRLANT 226), Göttingen 2008, 192–216, hier 206.208–216, Zitat 214 f (mit weiterer Literatur). Vgl. mit unterschiedlichen Akzenten W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991; R. Jewett, *Romans. A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2007, 284–290; M. Zugmann, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (WUNT II/264), Tübingen 2009, 381–387; C.A. Eberhart, *Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament* (WUNT 306), Tübingen 2013, 160–170. Häufig wird damit die Ablösung des Tempelkults in Christus verbunden. – M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 108 wendet sich gegen eine typologische Identifikation Jesu mit dem *ἱλαστήριον*, da es sich um ein Abstraktum handelt, und spricht stattdessen von einer funktionalen Analogie zum Blutritus des Versöhnungstags.

Deutung ergibt, in Frage.⁴ Unlängst hat A. Weiß die philologische Möglichkeit, *ἱλαστήριον* in den griechisch-römischen Quellen als Weihegeschenk zu übersetzen, bestritten.⁵ Durch eine erneute Betrachtung der philologischen Fragen um den Begriff *ἱλαστήριον* als auch der leserlenkenden Signale in Röm 3,21–26 möchte ich meine These bedenken und weiterführen.

1 Der Ausgangspunkt: Probleme der Herleitung aus Lev 16^{LXX}

Den Ausgangspunkt für meine damalige These bildeten die Probleme, die mit einer Deutung von *ἱλαστήριον* auf dem Hintergrund des Blutritus am Jom Kippur aus Lev 16,11–17^{LXX} verbunden sind.⁶ Auch im Tanach ist die Referenz von *ἱλαστήριον* nicht eindeutig: Die „Deckplatte“ erfüllt in Num 7,89 eine andere Funktion (Ort der Offenbarung Gottes), in Ez 43 wird damit ein anderer kultischer Ort bezeichnet (eine Stufe am endzeitlichen Brandopferaltar), und Am 9,1 bleibt unklar (ein Säulenkapitell, ein kultischer Ort?). Die für Röm 3,25 anzunehmende Metaphorik ist eigenartig: Jesus erscheint als Opfer („in seinem Blut“) und zugleich als besonderer Ort dieses Opfers. Die konkrete Anschauung, die die Rezeption der Metapher fördert, fehlt: Der erste Tempel wurde 586 v. Chr. zerstört, und seitdem existierte die Bundeslade zusammen mit der Deckplatte nicht mehr.

Ein gewichtiges Problem sehe ich darüber hinaus darin, dass sich die (angenommene) Anspielung auf Lev 16^{LXX} in Röm 3,25 auf den einzelnen Begriff *ἱλαστήριον* beschränkt und damit eine auffällige Unklarheit enthält: Es bleibt offen, ob *ἱλαστήριον* den so bezeichneten Gegenstand (die „Deckplatte“), die Riten und Funktion des Jom Kippur oder den gesamten Tempelkult meinen soll. Dabei scheint es fraglich, ob die Hörer/innen in Rom genau wissen, welcher Ritus (Blutritus am *ἱλαστήριον*, Verbrennung der Opfermaterie, Sündenbockritual) welche Funktion (Reinigung, Sündenvergebung, welcher Art von Sünden) besitzt.

⁴ Kraus, Erweis (s. Anm. 3), 201–203.208. Ferner Zugmann, Hellenisten (s. Anm. 3), 380 f.; M. Tiwald, Christ as Hilasterion (Rom 3:25). Pauline Theology on the Day of Atonement in the Mirror of Early Jewish Thought, in: *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, hg. v. T. Hieke/T. Nicklas (Themes in Biblical Narrative 15), Leiden/Boston 2012, 189–209, bes. 193 f.

⁵ A. Weiß, Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnemal? Anmerkungen zu einer neueren Deutung von *hilasterion* (Röm 3,25) samt einer Liste der epigraphischen Belege, ZNW 105 (2014) 294–302.

⁶ Vgl. ausführlicher Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 1), 91–96, zu alternativen Deutungen – Märtyrertod und Heldentod – ebd. 96–99.

Weiter ist unklar, ob eine typologische oder kultmetaphorische Anwendung auf den Tod Jesu, ob eine positive Entsprechung zum Vorbild oder aber die Ablösung des Jom Kippur durch Christus aus dem Text zu erschließen ist.⁷

Eine entscheidende Rolle spielen die Rezeptionsmöglichkeiten der Adressaten des Römerbriefs. Der Brief richtet sich nicht an Tempelpriester in Jerusalem oder pharisäische Schriftgelehrte, sondern an Gemeinden *in Rom*, die neben Judenchristen überwiegend aus *Heidenchristen* bestanden. Zumindest für diese liegt es nicht nahe, beim Hören des Begriffs *ἱλαστήριον* ohne weitere Erklärung an den Jom Kippur und die damit verbundenen Funktionen zu denken. Ein kultisches Ritual am Jerusalemer Tempel war ihnen aus der Anschauung unbekannt.

Ein Bezug auf den Jom Kippur in Röm 3,25 dürfte auch denjenigen, die mit der Jom Kippur-Überlieferung aus Lev 16^{LXX} vertraut waren, eher problematisch erschienen sein. Denn die Konsequenzen einer solchen Übertragung auf Jesu Tod wären unvermeidlich: Der Tod Jesu würde die Ablösung des Jom Kippur, d. h. die christologisch begründete Außerkraftsetzung dieses Rituals, oder wenigstens eine starke Relativierung seiner Funktion bedeuten. Dem steht die jüdische Hochschätzung des Jom Kippur⁸ entgegen, und gerade bei Paulus als *jüdischem* Briefautor werden die Hörer/innen nicht damit gerechnet haben, dass er eine solch entscheidende Konsequenz wie die Abschaffung des Jom Kippur lediglich impliziert und gleichsam nebenbei voraussetzt. Unabhängig von der umstrittenen Frage, ob in Röm 3,25 eine urchristliche Tradition aufgenommen ist, würden die Rezipienten von einem Autor wie Paulus, dessen Denken grundlegend in der theologischen Vorstellungswelt des Frühjudentums verankert ist, eine vertiefte Reflexion über das Verhältnis des Todes Jesu zum Jom Kippur erwarten. Im

7 Die Unklarheit spiegelt sich in den Unterschieden der Auslegungen. So differenziert z. B. Kraus, *Erweis* (s. Anm. 3), 206, dass nicht Sühne für persönliche Sünden, sondern „Reinigung bzw. Weihe des Heiligtums“ den Bezugspunkt bilden, während Tiwald, *Christ* (s. Anm. 4), 205 den Bezug sehr weit interpretiert: *ἱλαστήριον* „as a metonymic *pars pro toto* expression“ für den Jom Kippur, ja den ganzen Tempelkult, so dass in Jesu Tod „the apex of fulfilment of all the expectations of redemption has now been reached“ (kursiv im Original). Auch wenn Tiwald darauf hinweist, dass frühjüdische Kultmetaphorik per se keine Ablehnung des Tempelkults bedeutet (195–201), entgeht er am Ende der Spannung nicht, wenn er Christus als „the deepest fulfilment of all that temple service stood for in the now upcoming *eschaton*“ beschreibt (206; kursiv im Original). Jewett, *Romans* (s. Anm. 3), 290 spricht direkt von „replacement of the temple“. – C. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen* (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn 2002, 140–158.289–331 spricht sich gegen eine Konzentration der Sühnefunktion auf die *kapporæet* aus und bezieht den Sündenbockritus und den Verbrennungsvorgang zentral mit ein.

8 Zur Bedeutung des Jom Kippur vgl. D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 163), Tübingen 2003.

weiteren Kontext des Römerbriefs nehmen die Hörer/innen einen Paulus wahr, der umsichtig seine neue Interpretation und Anwendung der Tora aus der Perspektive des Christus-Ereignisses entwickelt – angefangen von Röm 2,12 bis zum torahermeneutischen Grundsatz in 13,8–10⁹. Daher ist es kaum einsichtig, dass er keine Erklärung seiner begrifflichen Andeutung geboten hätte, um drohende Missverständnisse auszuschließen. Dies gilt umso mehr, wenn man die Intention des Römerbriefs berücksichtigt, eine ausführliche, abgewogene und gut begründete Darstellung des paulinischen Evangeliums zu präsentieren, um die römischen Adressatengemeinden für Paulus und sein Anliegen der geplanten Spanienmission zu gewinnen. Die Rezipienten werden nicht vermuten, dass Paulus diese Intention durch eine implizierte Ablehnung des Jom Kippur quasi nebenbei gefährden könnte.

2 Eine semantische Alternative: ἱλαστήριον als Weihegeschenk

Angesichts der Probleme mit der üblichen Deutung von ἱλαστήριον auf dem Hintergrund von Lev 16^{LXX} lohnt sich die Suche nach semantischen Alternativen, die den Hörer/innen in ihrer römischen Alltagskultur zur Verfügung standen. Dabei wird man in der epigraphischen und literarischen Überlieferung der Antike an einzelnen Stellen fündig. Die von mir damals angeführten Belege ergänzt A. Weiß um drei Inschriften, sodass nun acht Belege – sechs epigraphische und zwei literarische – aus den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende vorliegen, in denen das Substantiv außerhalb der Septuaginta bzw. des Jom Kippur-Kontextes verwendet wird.¹⁰

⁹ Dazu S. Schreiber, *Law and Love in Romans 13.8–10*, in: *The Torah in the Ethics of Paul*, hg. v. M. Meiser (LNTS 473), London/New York 2012, 100–119.

¹⁰ Vgl. Schreiber, *Weihegeschenk* (s. Anm. 1), 100 f. Weiß, *Christus* (s. Anm. 5), 297 fügt Nr. (3)–(5) hinzu. Inschriften von der Insel Kos: (1) W.R. Paton/E.L. Hicks (Hg.), *The Inscriptions of Cos*, Oxford 1891 (Nachdruck Hildesheim 1990), 126 Nr. 81. (2) Ebd. 225 f Nr. 347. (3) *Bulletino del Museo dell'Impero Romano* 3 (1932) 14 Nr. 11. (4) SEG LIV Nr. 769. – Inschriften aus der Stadt Lindos auf Rhodos: (5) C. Blinkenberg/K.F. Kinch, *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902–1914. II: Inscriptions*, Berlin 1941, Nr. 425. (6) C. Blinkenberg, *Die Lindische Tempelchronik* (KIT 131), Bonn 1915, 12 Nr. VIII (B 48–53). – Dazu (7) Dion Chrysostomos, or. 11,121, und (8) Josephus Flavius, *Ant* 16,182. – POxy. 1985 ist spät (543 n. Chr.) und bleibt unklar: ἱλαστήριον als Teil einer Mechanik (Pumpe, Bewässerungsanlage?) in beweglicher Funktion (zum Ausgleichen, Neigen?).

Weiß stellt zunächst fest, dass bei den Inschriften „die unspezifische Übertragung von *hilasterion* mit ‚Weihegeschenk‘ möglich“ ist, äußert dann aber Bedenken und lehnt am Ende meine Interpretation als „philologisch nicht möglich“ ab.¹¹

Bekanntermaßen hängt die Bedeutung eines Lexems vom Kontext seiner Verwendung ab, was besonders für ein polysemes Lexem wie *ἱλαστήριον* gilt. Die semantischen Merkmale oder Bedeutungskomponenten eines Lexems lassen sich durch Analysen der syntagmatischen Beziehungen, in denen es verwendet wird, und durch Wortvergleiche mit Begriffen, die in paradigmatischer Relation zum betreffenden Lexem stehen, erheben.¹² Bei den Inschriften, die den Großteil der Belege bilden, stellen sich die syntagmatischen Beziehungen, in denen *ἱλαστήριον* steht, so dar: Es wird ein menschlicher Urheber des *ἱλαστήριον* genannt, als Adressat eine Gottheit, meist ein Begünstigter („für“). Ein Verb erscheint, wie für Inschriften nicht untypisch, nicht; ergänzt werden kann „geben“ oder „weihen“. Als Beispiel kann eine Inschrift von der Insel Kos (in deutscher Übersetzung) dienen:

Das Volk (gab/weihete) für das Heil des Imperator Caesar, Sohn eines Gottes, Augustus, den Göttern ein *ἱλαστήριον*.¹³

Die Textgattung „Inschrift“ macht ersichtlich, dass das Lexem einen damit erklärten Gegenstand bezeichnet, und es handelt sich um eine Gabe an die Götter, mit der ein bestimmtes Anliegen des Gebers verbunden ist. Dem entspricht grundsätzlich die sehr verbreitete antike Praxis von Weihegeschenken: Hat man sich in einem (privaten oder politischen) Anliegen an eine Gottheit gewandt, bringt man dieser als Dank für die erfahrene Hilfe oder als Vorleistung für die erhoffte Unterstützung ein Weihegeschenk dar.¹⁴

Interessant sind nun die Stellen, an denen Weiß seine eigene Übersetzung mit „Sühnemaß“ entwickelt. Diese Stellen erfordern eine differenzierte Analyse des semantischen Befundes und tragen so zu einem genaueren Verständnis des Lexems *ἱλαστήριον* bei.

¹¹ Weiß, Christus (s. Anm. 5), 298.301.

¹² Zur Methode vgl. W. Egger/P. Wick, Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbstständig auslegen, Freiburg i. Br. 2011 (Neuausgabe), 163–169.

¹³ W.R. Paton/E.L. Hicks (Hg.), The Inscriptions of Cos, Oxford 1891 (Nachdruck Hildesheim 1990), 126 Nr. 81. Zur Übersetzung vgl. Weiß, Christus (s. Anm. 5), 296.

¹⁴ Mehr zu dieser Praxis bei Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 1), 102–105.

2.1 Die Tempelchronik aus Lindos (99 v. Chr.)¹⁵

Die Inschriftenstele aus Lindos enthält in Teil A den Volksbeschluss zur Herstellung der Stele, die die Bedeutung des Tempels der Lindischen Athena dokumentiert. Dabei werden die besonderen Weihegeschenke (ἀναθήματα), die für die Göttin aufgestellt wurden, hervorgehoben (A 3.4.7).

Teil B beginnt mit der Überschrift τοῖδε ἀνέθηκον τᾷ Ἀθάναι, die auf die genannten ἀναθήματα zurückgreift und sich übersetzen lässt: „Die Folgenden brachten der Athena (Weihegeschenke) dar“. Eingeleitet wird damit eine ausführliche Liste mit Weihegeschenken von Seiten prominenter Gestalten aus Mythos und Geschichte, wobei meist die mit dem Weihegeschenk verbundene Inschrift zitiert wird. Durch diese Anordnung der Teile A und B auf der Stele werden alle aufgelisteten Weihegeschenke unter dem Terminus ἀνάθημα subsumiert, ohne dass der Begriff an jeder Stelle wiederholt zu werden bräuchte.

An der Stelle, die uns interessiert (B 48–53), wird ein Weihegeschenk des Telephos, eine Schale mit goldenem Buckel, in der zitierten Inschrift als ἰλαστή[ρι]-ον bezeichnet (B 49).¹⁶ Der Begriff bezieht sich also auf ein Weihegeschenk. Durch die Nennung in der Inschrift, die zu der Schale gehörte, steht der Begriff ἰλαστήριον in einer paradigmatischen Relation zu ἀνάθημα. Das deutet eine *grundlegende* Synonymität an und ordnet beide Begriffe dem gemeinsamen Wortfeld ‚Weihegeschenk‘ zu. Allerdings – und hier ist Weiß Recht zu geben – verweist die Variation der Terminologie auf eine Spezifizierung der Bedeutung von ἰλαστήριον im Vergleich zur allgemeinen Bezeichnung ἀνάθημα und geht so über eine einfache Synonymität hinaus.

Zur Klärung des Verhältnisses trägt die sprachwissenschaftliche Differenzierung von Hyperonym (Oberbegriff) und Hyponym bei. Dabei bildet im antiken Sprachgebrauch ἀνάθημα (oder in der in hellenistischer Zeit möglichen Schreibweise ἀνάθημα) den geläufigen und verbreiteten Begriff für „Weihegeschenk“.¹⁷ Aus der Tempelchronik von Lindos geht hervor, dass ἰλαστήριον im Zitat einer einzelnen Inschrift in einer hyponymischen Relation zu ἀνάθημα, das die Aufzählung einleitet, steht, also einen speziellen Fall eines Weihegeschenks darstellt: ἀνάθημα ist Oberbegriff zu ἰλαστήριον. Weitere inschriftlich belegte Hyponyme

¹⁵ Text und Kommentar: C. Blinkenberg, Die Lindische Tempelchronik (KIT 131), Bonn 1915; C. Higbie, The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past, Oxford 2003.

¹⁶ Die Schreibweise ohne Sigma verdankt sich dem „inseldorischen Dialekt“, so Weiß, Christus (s. Anm. 5), 298 Anm. 9, und ist nicht als Fehler oder Abweichung zu erklären, wie ich angenommen hatte (Schreiber, Weihegeschenk [s. Anm. 1], 101).

¹⁷ Vgl. den Hinweis von Weiß, Christus (s. Anm. 5), 298 auf mehrere tausend Belege in den Inschriften.

sind *χαριστήριον*, *εὐχαριστήριον* und *δῶρον*. Die semantische Spezifizierung, die das Lexem *ἱλαστήριον* beinhaltet, ergibt sich aus der Bedeutung der Wortfamilie, die durch das Verb *ἰλάσκομαι* repräsentiert ist: ‚versöhnen, sich eine Gottheit geneigt, gewogen, gnädig machen‘.¹⁸ Als Übersetzung lässt sich ‚Versöhnungsgeschenk‘¹⁹ oder ‚versöhnendes Weihegeschenk‘ vorschlagen.

Telephos versucht also durch die Schale, die er der Lindischen Athena als Weihegeschenk darbringt, die Beziehung zu dieser Göttin zu versöhnen, sich diese Göttin (wieder neu?) geneigt zu machen. Mehr erfahren wir an dieser Stelle nicht.

Die hyponymische Relation von *ἱλαστήριον* zum Oberbegriff *ἀνάθημα* bestätigt der zweite Beleg, den Weiß diskutiert:

2.2 Dion Chrysostomos, or. 11,121

In seiner 11. Rede präsentiert Dion die klassische homerische Troja-Narration ganz entgegen der Darstellung Homers in einer neuen, kritischen Weise. Dabei verwendet er in 11,121 die hier untersuchten Begriffe in syntaktischer Parallelstellung. Den Kontext bilden die erzählten Friedensverhandlungen zwischen Troern und Griechen (11,118–122), wobei die Troer eine Rückerstattung der Kriegskosten und Wiedergutmachung fordern, was die Griechen unter Hinweis auf fehlende finanzielle Möglichkeiten ablehnen. Um jedoch eine „gewisse Gerechtigkeit“ geschehen zu lassen, wollen die Griechen der Göttin Athena „ein sehr schönes und großes *ἀνάθημα*“ zurücklassen mit der Aufschrift: „Als *ἱλαστήριον* (gaben/weiheten dies) die Achaier der trojanischen Athena“ (11,121). Nach Dion handelte es sich dabei um das berühmte hölzerne Pferd.

In dieser kleinen Szene bestätigt sich die semantische Relation der beiden Begriffe, die *ἀνάθημα* als Oberbegriff versteht, der in der Aufschrift als *ἱλαστήριον* spezifiziert wird. Erproben wir hier den Übersetzungsvorschlag „versöhnendes Weihegeschenk“ oder „Versöhnungsgeschenk“²⁰, so fügt sich der semantische Aspekt der Versöhnung gut in den Kontext der Friedensgespräche. Da die Griechen keine materielle Wiedergutmachung für die Kriegsverluste der Troer leisten

¹⁸ F. Passow, Handwörterbuch der Griechischen Sprache I/2, Leipzig 1847, Nachdruck Darmstadt 2008, 1478. Er nennt auch die Bedeutung ‚sühnen‘; dazu siehe unten.

¹⁹ Vgl. A. Deißmann, *ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΣ* und *ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΝ*. Eine lexikalische Studie, ZNW 4 (1903) 193–212, hier 210 f. ‚Versöhnungs- oder Sühnungsgeschenk‘ bzw. ‚Versöhnungs- oder Sühnungsmittel‘. Anders übersetzt Higbie, Chronicle (s. Anm. 15), 25.83 mit „supplicatory gift“ (etwa: Bittgabe), ohne dies näher zu erläutern.

²⁰ Was Weiß, Christus (s. Anm. 5), 301 als „zu schwach“ ablehnt.

können oder wollen, wird diese auf die religiöse Ebene übertragen: Sie findet als Versöhnung mit Athena, der Göttin der Troer, statt. Durch die Gabe des kostbaren Weihegeschenks wird die geforderte Gerechtigkeit erfüllt: Zum Ausdruck kommen das Eingeständnis der eigenen Niederlage, eine bußfertige Gesinnung und der Versöhnungswille der Griechen.²¹ Diese werden über die Beziehung zur Göttin Athena kommuniziert. Damit ist die Funktion des „versöhnenden Weihegeschenks“ erkennbar: Die Versöhnung mit der trojanischen Athena stellt die Gerechtigkeit wieder her und bedeutet so zugleich Versöhnung mit den Troern.

2.3 „Sühnmal“ oder „versöhnendes Weihegeschenk“?

Weiß schlägt an dieser Stelle „Sühnmal“ als deutsche Übersetzung von *ἱλαστήριον* vor.²² Diese Übersetzung bringt aber mehr Probleme, als sie löst. Zunächst ist der theologiegeschichtlich stark beanspruchte Begriff „Sühne“ äußerst unklar und missverständlich. Ist damit – mit Weiß – eine „Sühneleistung“ im Sinne einer „Wiedergutmachung“ gemeint? Der Begriffsgehalt schwankt zwischen Versöhnung, Wiedergutmachung und (stellvertretendem) Abbüßen einer Strafleistung. Der deutsche Begriff „Sühne“ stammt aus dem germanischen Rechtswesen und bezeichnete dort eine „Entstörung“ eines belasteten sozialen Verhältnisses. In der Theologie wird er häufig mit der Konnotation kultischer Opferhandlungen, die „Sühne“ als Wiedergutmachung vor Gott bewirken, verwendet. Er ist Bestandteil der theologischen Beschreibungssprache, ohne dass seine Verankerung in der antiken Quellsprache klar wäre. So bleibt der Begriff unscharf und zur präzisen Beschreibung ungeeignet.²³ Daher scheint mir ein Verzicht auf diesen Begriff und die Verwendung präziserer Lexeme (wie Versöhnung, Wiedergutmachung, kultisches Opfer) gefordert.

Auch die zweite Bedeutungskomponente „Mal“ ist nicht unproblematisch. Offenbar zählt sie nicht zu den semantischen Merkmalen von *ἱλαστήριον*, denn Josephus nennt daneben das „Denkmal“ (*μνημα*) eigens (Ant 16,182):

²¹ Vgl. G.A. Seeck, Dion Chrysostomos als Homerkritiker (or. 11), RMP 133 (1990) 97–107, hier 101: „als Buße und Eingeständnis ihrer Niederlage“.

²² Weiß, Christus (s. Anm. 5), 301.

²³ Dazu Wolter, Paulus (s. Anm. 3), 102f; J. Schröter, Sühne, Stellvertretung und Opfer, in: Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, hg. v. J. Frey/J. Schröter (WUNT 181), Tübingen 2005, 51–71.

Herodes d. Gr. ließ das Grab Davids öffnen und berauben, doch als zwei seiner Leibwächter durch Feuerflammen getötet wurden, „eilte er in großer Furcht hinaus und errichtete als von seiner Angst veranlasstes Versöhnungsgeschenk (τοῦ δέους ἱλαστήριον) ein Denkmal (μνῆμα) aus weißem Stein am Eingang unter hohen Kosten“.²⁴

Der Begriff ἱλαστήριον erklärt die Funktion des Denkmals, das μνῆμα die konkrete Gestalt des ἱλαστήριον. Auch hier bewährt sich die Übersetzung mit „Versöhnungsgeschenk, versöhnendes Weihegeschenk“: Herodes störte den Frieden des toten Königs David und sucht nun Versöhnung mit dem in Aufruhr versetzten Totenreich, indem er ein Denkmal als Versöhnungsgeschenk aufstellen lässt.

Nach dieser Durchsicht der zur Verfügung stehenden Quellen, die nicht zum Septuaginta- bzw. Jom Kippur-Kontext gehören, sind für das Lexem ἱλαστήριον zwei semantische Merkmale bedeutungstragend:

(1) Weihegeschenk:²⁵ Dieses Merkmal ergibt sich aus dem Verwendungskontext, denn sowohl die Inschriften, die sich auf Weihegeschenken finden oder auf solche beziehen, als auch die literarischen Belege zeigen, dass der Begriff ausnahmslos auf Weihegeschenke referiert.

(2) Versöhnung: Dass sich neben dem verbreiteten Zentralbegriff ἀνάθημα für „Weihegeschenk“ selten auch das Lexem ἱλαστήριον findet, verweist auf eine Spezifizierung der Bedeutung, die sich aus der Denotation des Wortstamms ἰλάσκ- ergibt und ‚versöhnen, sich gnädig/geneigt machen‘ umfasst. Die Endung -τηριον deutet im geläufigen griechischen Gebrauch auf einen Ort, an dem Versöhnung stattfindet oder zum Ausdruck kommt, und schließt so die Funktion ein.²⁶

Übersetzungen sind immer sprachliche Hilfskonstruktionen, weil sie den Ausgangstext nie vollständig abzubilden vermögen. Die eruierten semantischen Merkmale lassen aber „Versöhnungsgeschenk“ oder „versöhnendes Weihegeschenk“ als plausible Übersetzungsäquivalente erscheinen. Dieses Verständnis ist m. E. philologisch nicht nur möglich, sondern den griechischen Texten adäquat. Vom semantischen Merkmal der ‚Versöhnung‘ her lässt sich auch die Anwendung der Septuaginta auf konkrete kultische Gegenstände bzw. Orte erklä-

²⁴ Dabei lässt sich ἱλαστήριον als Substantiv und Prädikatsnomen verstehen, μνῆμα als Objekt des Satzes, der Genitiv τοῦ δέους als Gen. auctoris.

²⁵ Vgl. H.G. Liddell/R. Scott/H.S. Jones (Hg.), A Greek-English Lexicon, Oxford 1996, 828 s.v.: „2. (sc. ἀνάθημα) propitiatory gift or offering“ (kursiv im Original); dazu zählen sie auch Röm 3,25.

²⁶ T. Schumacher, Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις (BBB 168), Göttingen 2012, 338–340 zeigt, dass das Suffix -τηριον auch die Funktion (eines Ortes) bezeichnen kann; er übersetzt: „Instrument oder Mittel der Versöhnung“ (341). Ihm folgt N. Baumert, Christus – Hochform von ‚Gesetz‘. Übersetzung und Auslegung des Römerbriefs, Würzburg 2012, 59 f.

ren. Mit dem Begriff ἱλαστήριον (etwa „Versöhnungsort“ oder „Versöhnungsstätte“) tritt dann die Funktion dieser Orte in den Vordergrund.

3 Die Anwendung in Röm 3,25

Über die Anwendbarkeit der Semantik des Weihegeschenks auf Röm 3,25 ist mit diesem Ergebnis natürlich noch nicht entschieden. Die eingangs genannten Probleme der Herleitung von ἱλαστήριον aus dem Jom Kippur-Kontext der Septuaginta (Lev 16) lassen jedoch die pagane Bedeutung „versöhnendes Weihegeschenk“ als bedenkenswerte Alternative erscheinen.

Wir sind es gewohnt anzunehmen, dass Paulus seine Theologie auf der Basis alttestamentlicher Vorstellungen und Kategorien entwickelt, was in Bezug auf das Gottesbild und die grundlegenden theologischen Denkmuster sicher auch richtig ist. Aber gerade bei den Metaphern, die er gerne verwendet, greift er auf die weite kulturelle Enzyklopädie seiner hellenistischen Lebenswelt zurück, z. B. wenn er das Gesetz mit einem Pädagogen, der in der antiken Erziehung von Kindern (aus wohlhabenden Familien) eine Rolle spielte, vergleicht (Gal 3,24), wenn er die Verkündigung des Evangeliums auf dem Hintergrund eines athletischen Wettkampfs begreift (1Thess 2,2), oder wenn er, im direkten Kontext Röm 3,24, die Wirkung des Christus-Ereignisses als Loskauf, wie ihn die antike Welt als Loskauf von Kriegsgefangenen und Sklaven kennt,²⁷ beschreibt.

3.1 Die Rezeptionsmöglichkeit

Sowohl Philo als auch Hebr 9,5 markieren den Bezug von ἱλαστήριον auf Ex 25 bzw. Lev 16 im Kontext explizit und unmissverständlich.²⁸ Röm 3,25 tut dies nicht, und ich sehe auch keine Hinweise im Text, die die Rezeption auf den Jom Kippur-Kontext lenken würden. Das gilt auch für den Nachsatz „in seinem Blut“. Denn das Syntagma διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι bezeichnet nicht Opferblut in einem kultischen Kontext, sondern das gewaltsame Sterben des Menschen Jesus. Übersetzt man πίστις wie üblich mit „Glauben“, wird die Stellung zwischen ἱλαστήριον und der Wendung „in seinem Blut“ sperrig. Der Begriff πίστις besitzt im Griechischen aber einen weit größeren Bedeutungsumfang: Vertrauen, Treue,

²⁷ Aufgegriffen auch in Ex 6,6; 15,13; Dtn 7,8; 9,26 u. a. für die Befreiung Israels aus der Sklaverei in Ägypten und in Jes 43,14; 44,22.24 u. ö. aus dem Exil.

²⁸ Philo, VitMos 2,95.97; Fug 100 f; Her 166; Cher 25.

Zuverlässigkeit innerhalb von Beziehungen, Überzeugung²⁹. Versteht man das Syntagma als „durch Treue in seinem Blut“, ergibt sich eine stimmige Gesamtaussage: Es geht um *Jesu Treue*, die er auch in seinem gewaltsamen Sterben durchhält. Das Blut steht dabei metonymisch für den gewaltsamen Tod.³⁰

Der Kontext in Röm 3,21–26 bietet kleine Textsignale, die eine Rezeption von *ἱλαστήριον* als „Versöhnungsgeschenk“ fördern. Bereits der Beginn des Abschnitts in 3,21 sagt die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes „unabhängig vom Gesetz“ (*χωρὶς νόμου*) an und lenkt damit den Blick auf *Christus*, den Repräsentanten Gottes, in dem Gott nun in direkte, unmittelbare Beziehung zu den Menschen tritt.³¹ Das ermutigt die Hörer/innen nicht dazu, ein paar Sätze später den Sinn von *ἱλαστήριον* im Pentateuch zu suchen. Die Gerechtersprechung geschieht in Christus Jesus „geschenkweise“, aus Gottes „Gnade“ (3,24). Diese Formulierungen können die Rezipienten an die bekannte Praxis erinnern, dass Menschen sich durch Gaben, durch Weihegeschenke eine Gottheit geneigt und gnädig machen. Wie die Gerechtersprechung näherhin geschieht, vermittelt in 3,24 die Metapher des „Loskaufs im Christus Jesus“, die in die sozio-politische Lebenswelt der Hörer/innen führt (und keine kultischen Assoziationen weckt). Diesen Loskauf erläutert 3,25 durch die Metapher von Christus als *ἱλαστήριον*. Ein wichtiges Rezeptionssignal bietet dabei die Formulierung, die vom Hin- oder Aufstellen (*προέθετο*)³² des *ἱλαστήριον* durch Gott spricht und so den sichtbaren, ja öffentlichen Charakter zeigt. Das entspricht der in der paganen wie jüdischen³³ Welt der Antike gleichermaßen bekannten Praxis des Aufstellens von Weihegeschenken. Dass mit *ἱλαστήριον* ein Begriff der hellenistischen Alltagssprache (der immerhin durch acht Belege bezeugt ist) metaphorisch aufgenommen ist, können die Hörer/innen dann durchaus wahrgenommen haben.

²⁹ Vgl. F. Passow, Handwörterbuch der Griechischen Sprache II/1, Leipzig ⁵1852, Nachdruck Darmstadt 2008, 928–930; Schumacher, Entstehung (s. Anm. 26), 199–209 (342–345 zu Röm 3,25 als Treue Christi zu den Menschen).

³⁰ Vgl. Mt 23,30.35; 27,4.6.8.24 f; Lk 11,50 f; Apg 5,28; 18,6; 20,26; 22,20; Röm 3,15; Kol 1,20; Hebr 12,4; Offb 6,10; 16,3.6; 17,6; 18,24; 19,2.

³¹ Von dieser neuen Beziehung aus stellt Paulus dann das Verständnis der Tora in ein neues Licht; die Tora wird nicht außer Kraft gesetzt, sondern auf der Basis des Christus-Ereignisses neu angewandt (vgl. Röm 7,1–6).

³² Weil *ἱλαστήριον*, das hier als Objekt von *προέθετο* steht, immer einen Gegenstand bezeichnet, keinen Opfervorgang, kann das Verb hier auch nicht auf die Darbringung eines Opfers deuten.

³³ Von jüdischen Weihegeschenken sprechen 2Makk 2,13; Jdt 16,19; Josephus, Ant 18,18 f; Lk 21,5; 2Hen 45,2.

3.2 Die theologische Bedeutung

Auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen lässt sich Röm 3,25 f so übersetzen:

Ihn (Jesus Christus) stellte Gott (öffentlich) hin als versöhnendes Weihegeschenk (ἱλαστήριον) durch [die] Treue (διὰ τῆς πίστεως) in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit wegen des Erlasses der vorher geschehenen Vergehen während der Geduld Gottes, zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der Jetzt-Zeit [...]

Die Metapher des ἱλαστήριον, bezogen auf den Tod Jesu, lässt aufhorchen, macht aufmerksam, ja provoziert, denn sie stellt eine doppelte Durchbrechung des kulturellen Wissens der Hörer/innen dar:

(1) Nicht mehr Menschen stellen Weihegeschenke für eine Gottheit auf, um ein Gelübde einzulösen oder diese gnädig zu stimmen, sondern nun ist es in Umkehrung dieser Praxis *Gott*, der im Tod Jesu ein Weihegeschenk zur Versöhnung mit den Menschen aufstellt. Die intendierte Versöhnungsaussage wird darin sichtbar, dass statt des gängigen Begriffs ἀνάθημα das seltene ἱλαστήριον steht.

(2) Während ἱλαστήριον sonst immer einen *Gegenstand* bezeichnet (und das gilt auch für die Septuaginta-Belege!), bezieht es sich hier auf den gewaltsamen Tod Jesu, des Christus. Bei diesem Versöhnungsgeschenk handelt es sich also um ein Geschehen, bei dem Gott unmittelbar und direkt (und das heißt ohne eine übliche kultische Vermittlung durch Priester, Opfermaterie und Opferritual) die Beziehung zu den Menschen aufnimmt, und es wird sichtbar, dass Gott darin für die Menschen bis zum Äußersten geht, weil sein einzigartiger Repräsentant, der Christus (Messias), in der Treue zu seiner Sendung, zu Gott und den Menschen, sein Leben gibt. Mit dieser Aussage stößt man tatsächlich ins Zentrum der paulinischen Theologie vor.

Die Metapher des „versöhnenden Weihegeschenks“ lässt die Funktion des Todes Jesu hervortreten: Gott selbst handelt darin, er ergreift von sich aus die Initiative und wirkt Versöhnung mit den Menschen, d. h. er wendet sich ihnen unmittelbar heilstiftend zu und nimmt die Beziehung zu ihnen neu und ohne Vorbedingungen auf. Das verdeutlicht die Fortsetzung in 3,25 f, die gleich zweimal formuliert: „zum Erweis seiner (sc. Gottes) Gerechtigkeit“, d. h. seiner rettenden Zuwendung,³⁴ die in Jesu Tod sichtbar und wirksam wird. Sogleich gibt

³⁴ So schon im Thematsatz Röm 1,16 f. Zur „Gerechtigkeit Gottes“ als „rettender Zuwendung“ vgl. Ps 98,2; Jes 56,1; 45,8; 46,13; 51,5; 59,17; Ps 40,11; 71,15; auch 4Esra 8,36.

der Text auch den Grund dafür an (kausales $\delta\acute{\iota}\alpha$ mit Akk.): „wegen des Erlasses³⁵ der vorher geschehenen Vergehen während der Geduld Gottes [...]“. Gottes heilschenkende, vergebende, versöhnende Gerechtigkeit ist notwendig, weil „alle sündigten und die Herrlichkeit Gottes entbehren“, d. h. ihre Beziehung zu Gott beeinträchtigt ist (3,23; vgl. 1,18–3,20).

Der Tod Jesu wird durch die (damals wie heute) ungewohnte Metapher vom Hinstellen eines versöhnenden Weihegeschenks für die Menschen *durch Gott* als unmittelbare, direkte Beziehung Gottes zu den Menschen und darin als heilstiftend gedeutet. Dann bedeutet die Aussage keine Anwendung des Jom Kippur-Rituals auf den Tod Jesu und schon gar keine Ablösung dieser kultischen Praxis durch Jesu Tod. Das steht nicht im Fokus des Textes, der an Gemeinden gerichtet ist, die fern vom Jerusalemer Tempel leben. Für sie ist entscheidend, dass Gott ihnen in Christus von sich aus und unwiderruflich seine heilvolle Gegenwart zugewandt und die rettende, befreiende Beziehung zu sich eröffnet hat.

Den auf der Basis einer unmittelbaren „persönlichen“ Beziehung (und nicht vom Opferkult her) gedachten Charakter der Interpretation des Todes Jesu vertieft Paulus in 5,5–8, wo er das Sterben Jesu für uns als Geschehen aus der Liebe Gottes deutet. Mit dem Motiv des Sterbens für einen anderen aus Liebe greift er ein weiteres Motiv aus dem hellenistischen Kulturkreis auf.³⁶ Mehr als sein Leben hat niemand zu geben, und so erscheint das Sterben für einen anderen als höchste, letzte Form der Liebe und Zuwendung. In Jesu Tod ist, so die Aussage, diese größte Liebe Gottes zu den Menschen sichtbar und wirksam. Damit verbindet Paulus in 5,1 den Frieden mit Gott für die, die ihm vertrauen, und in 5,10 f die Metaphorik der „Versöhnung“ ($\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}$) mit Gott, die das in der antiken Welt bekannte Motiv der Versöhnung durch Friedensschlüsse bzw. Friedensverträge zwischen politischen Parteien oder Völkern auf Jesu Tod anwendet (vgl. 2Kor 5,19; Röm 11,15). Im Tod Jesu, des „Sohnes“, geschah die umfassende Versöhnung Gottes mit den Menschen.

³⁵ Ich entscheide mich aufgrund des Kontextes der „Gerechtigkeit Gottes“ für diese Bedeutung von $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Anders Kraus, Erweis (s. Anm. 3), 199 f: „hingehen lassen“.

³⁶ Zum Hintergrund C. Eschner, Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi. Bd. 1: Auslegung der paulinischen Formulierungen. Bd. 2: Darstellung und Auswertung des griechischen Quellenbefundes (WMANT 122), Neukirchen-Vluyn 2010; H.S. Versnel, Making Sense of Jesus' Death. The Pagan Contribution, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen (s. Anm. 23), 213–294, hier 227–253. Vgl. J. Schröter, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen/Basel 2000, 263–287, hier 277.284; Wolter, Paulus (s. Anm. 3), 104.

Mit meiner Auslegung von Röm 3,25 ohne Bezug auf den Jom Kippur lässt sich auch leichter die Beobachtung erklären, dass das Fest des Jom Kippur von den ersten Christen weiterhin wertgeschätzt wurde. Lukas erwähnt es in Apg 27,9 mit dem Terminus *νηστεία* und geht offenbar selbstverständlich davon aus, dass es von (Juden-)Christen begangen wurde.³⁷

4 Ergebnis

Eindeutigkeit in der Herleitung des Begriffs *ἱλαστήριον* ist kaum zu erreichen. (Juden-)Christen, die mit Israels Schriften vertraut waren, können die „Deckplatte“, die in Lev 16^{LXX} als zentral für das Jom Kippur-Ritual beschrieben wird, assoziiert haben. Die Schwierigkeiten, die mit dieser Deutung auf der Basis des Jom Kippur verbunden sind und zu auffallend unterschiedlichen Interpretationen im Einzelnen geführt haben, geben jedoch zu denken. Daher scheint mir ein – philologisch und historisch mögliches – Verständnis auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Praxis, die Versöhnung mit einer Gottheit durch ein Weihegeschenk sucht, zumindest bedenkenswert. Den Adressaten in Rom war diese Praxis aus ihrer kulturellen Alltagserfahrung sicher vertraut. Spielt man dieses Verständnis einmal durch, eröffnet es eine alternative Deutung, die theologisch stimmig und im Kontext der paulinischen Theologie überzeugend ist und die vielen Unschärfen der herkömmlichen Deutung vermeidet. Klarheit in der theologischen Sprache des Paulus und ein weiteres Beispiel für seine starke, innovative Metaphorik zu finden, steht als Gewinn dieses Versuchs in Aussicht.

³⁷ Dazu Stökl Ben Ezra, *Impact* (s. Anm. 8), 108.214 f; aufgenommen von Tiwald, *Christ* (s. Anm. 4), 196. Mit dem Begriff *νηστεία* referieren Strabo 16,2,40; Philo, *SpecLeg* 2,193–195; Josephus, *Ant* 14,66; 18,94 auf den Jom Kippur.