

Gerd Häfner

Nach dem Tod Jesu fragen

Brennpunkte der Diskussion aus neutestamentlicher Sicht

Die Beiträge dieses Buches dokumentieren die Bandbreite des Themas, das uns mit dem Tod Jesu gestellt ist. Dies gilt in doppeltem Sinn. *Zum einen* kann man in verschiedener Hinsicht nach dem Tod Jesu fragen: historisch nach den Vorgängen, die zur Hinrichtung Jesu geführt haben; neutestamentlich nach den verschiedenen Weisen, den Tod Jesu zu deuten; systematisch-theologisch nach der Bedeutung des Todes Jesu für das christliche Bekenntnis; liturgiewissenschaftlich nach der Möglichkeit, diesen Tod zu feiern. *Zum andern* zeigen die Beiträge aber auch, wie strittig unser Thema ist. Die jeweils bezeugende inhaltliche Diskussion macht deutlich: Mit eindeutigen oder selbstverständlichen Ergebnissen darf man nicht rechnen, wenn man nach dem Tod Jesu als Gegenstand der heutigen theologischen Debatte fragt.

So kann es in diesem abschließenden Beitrag nicht darum gehen, ein eindeutiges Fazit zu ziehen. Aus den voranstehenden Aufsätzen möchte ich vielmehr Fragen aufgreifen, deren Bearbeitung mir aus *neutestamentlicher* Perspektive wichtig und lohnend scheint – als Teil der Diskussion, nicht als Schlusswort. Brennpunkte der Debatte aus neutestamentlicher Sicht sind m.E. die folgenden Fragen: (1) die historischen Hintergründe des Prozesses gegen Jesus; (2) das Todesverständnis Jesu und die Frage nach der Bedeutung der historischen Rückfrage; (3) die Stellung der Sühne-Aussage im Gesamt der neutestamentlichen Deutungen.

1. Beteiligung der jüdischen Obrigkeit am Prozess gegen Jesus?

Die Diskussion um den historischen Hintergrund des Prozesses Jesu konzentriert sich auf die Frage, ob und inwiefern die jüdische

Obrigkeit am Vorgehen gegen Jesus beteiligt war. Diese Zuspitzung hat vor allem zwei Gründe. (1) Die Beteiligung der *römischen* Obrigkeit steht historisch außer Frage. Jesus wurde gekreuzigt, diese Hinrichtungsart kennzeichnet römische Praxis. Die Passionsgeschichten der Evangelien erzählen übereinstimmend von der Verurteilung Jesu durch Pilatus, obwohl sie alle (mehr oder weniger stark) die Tendenz zeigen, die Rolle des Statthalters zurückzudrängen¹. Literarische Gestaltung kann also nicht verantwortlich sein für das Auftreten des Pilatus in der Passionstradition; hier muss historische Erinnerung vorliegen. Schließlich bestätigen auch römische Quellen die Hinrichtung Jesu durch Pilatus. (2) Die unselige antijüdische Wirkungsgeschichte der Passionstradition provoziert die Frage, ob hier in einem doppelten Sinn Unrecht geschehen ist: nicht nur in den absurden Konsequenzen, die aus einer jüdischen Beteiligung am Prozess gegen Jesus gezogen wurden, sondern auch in den geschichtlichen Grundlagen. Es geht, wie Ekkehard Stegemann zu Recht fordert, darum, dem Judentum historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.²

1.1 Diskussion des »Ob«

Die Untersuchung von Peter Egger, auf die sich Ekkehard Stegemann in seinem obigen Beitrag bezieht, arbeitet einen Grundzug des Herrschaftssystems in den römischen Provinzen heraus.³ Die lokale Oberschicht wird in die Verwaltung einbezogen, sie ist mitverantwortlich, ja sogar erstverantwortlich für die Wahrung der öffentlichen Ordnung mittels begrenzter polizeilicher Vollmachten. »Verantwortlich« heißt auch: die römische Obrigkeit kann Sanktionen gegen die Lokalbehörden verhängen, wenn diese die übertragene Pflicht vernachlässigen. Nur wenn sie mit ihren

¹ Besonders stark im Lk- und im JohEv; s. dazu die Darstellung im Beitrag von E.W. Stegemann (Abschnitt 5, S.42-52).

² S.o. S.23.

³ Vgl. P. Egger. »Crucifixus sub Pontio Pilato. Das »crimen« Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen (NTA 32), Münster 1997, 60-133; zusammenfassend ebd. 133-136.206.

Mitteln ihrer Aufgabe nicht gerecht werden können, greift die römische Militärmacht ein. Folgt man dieser Einschätzung, wofür in der Tat vieles spricht, ergibt sich als Konsequenz: Es ist in hohem Maß wahrscheinlich, dass der Hohe Rat als Träger der jüdischen Selbstverwaltung in Judäa beteiligt war beim Vorgehen gegen Jesus. Ein unmittelbares Einschreiten der römischen Obrigkeit dagegen ist extrem unwahrscheinlich.

Gerade die Analyse des Werkes von Flavius Josephus, die Egger vorlegt, führt zu diesem Schluss. Josephus erwähnt an mehreren Stellen ein direktes Eingreifen des römischen Militärs. Dabei ist aber stets als Situation vorausgesetzt, dass sich eine Menge um einen Anführer geschart hat und deshalb Aufruhr droht. Der Anführer ist häufig ein Prophet, der die endzeitliche Wiederholung der Wunder aus der Zeit von Exodus und Landnahme verspricht (»eschatologischer Zeichenprophet«). Die Römer fürchten eine Eskalation und greifen deshalb unmittelbar ein. Betroffen von der Aktion ist stets die Anhängerschaft, gegen die mit Waffengewalt vorgegangen wird. Der Anführer wird meist getötet oder gefangen genommen und dann hingerichtet.⁴

In der Jesustradition gibt es keinen Anhaltspunkt für ein solches Eingreifen der römischen Obrigkeit. Jesus wird als Einzelner festgesetzt, seine Anhänger kommen alle davon. Dies ist nicht das Muster für eine unmittelbare römische Intervention.⁵ Die Schilderung des Verhaftungstrupps in Mk 14,43 entspricht genau den Gegebenheiten, die Egger für die Rechtsverhältnisse in Judäa rekonstruiert. Eine Schar kommt, bewaffnet mit Schwertern und Knüppeln, und sie kommt »von den Hohepriestern, Ältesten und Schriftgelehrten«, also dem Hohen Rat. Dieser nimmt seine polizeiliche Vollmacht wahr, insofern plausibel, als sich die Aktion

⁴ Ich beziehe mich dabei auf die Beispiele, die Egger in seinem Werk für antirömische Widerstandsbewegungen bespricht (vgl. *P. Egger*, *Crucifixus* [s. Anm. 3], 76-97). Mit einer Ausnahme (aber ohne Bedeutung für den hier angezielten Gedanken) kommt es in allen Fällen zu einer direkten militärischen Reaktion der römischen Obrigkeit, lokale Instanzen sind nicht betroffen.

⁵ Auch die Festnahme des Paulus nach Apg 21 setzt eine andere Situation voraus. Zwar wird Paulus als Einzelner verhaftet. Aber er scharht erstens keine Anhänger um sich, zweitens ist bereits ein Tumult entstanden, ehe der Oberst mit seiner Kohorte eingreift. Die Aktion dient eher der Rettung des Paulus vor einer Lynchjustiz.

gegen einen Einzelnen richtet und kein Aufruhr droht, den die »Tempelpolizei« nicht mehr hätte bändigen können. Nur wenn man, ohne Anhalt in den Quellen, eine solche Tumultszene postuliert, könnte man die Verhaftung Jesu direkt mit der römischen Besatzungsmacht in Verbindung bringen.⁶

Somit lässt sich festhalten: Gerade wenn man, zu Recht, die Einbindung lokaler Instanzen in das römische Herrschaftssystem betont, ergibt sich als Konsequenz die Beteiligung des Hohen Rates bei der Verhaftung Jesu.

1.2 Diskussion des »Warum«

1.2.1 Ordnungspolitische Aufgaben versus religiöse Überzeugungen?

Wenn die lokale Obrigkeit, wie dargestellt, in das römische Herrschaftssystem eingebunden war, dann legt sich natürlich eine bestimmte Antwort nahe, wenn man nach dem Motiv für das Vorgehen gegen Jesus fragt. Ekkehard Stegemann hat sie in seinem Beitrag eindrucksvoll vertreten: Nur *ordnungspolitische* Motive können eine jüdische Instanz dazu gebracht haben, Maßnahmen gegen Jesus zu ergreifen. Die Hinrichtung Jesu geht nicht zurück auf einen innerjüdischen religiösen oder theologischen Konflikt; die mögliche Beteiligung des Hohen Rates erklärt sich aus den Vorgaben *römischer* Ordnungspolitik, deren Erwartungen die lokalen Behörden zu entsprechen hatten. Ich möchte im Folgenden das Gespräch mit dieser Position aufnehmen.

Sie ist in ihrem positiven Teil sehr gut begründet und m.E. auch nicht zu widerlegen. Die sozial- und rechtsgeschichtlichen Gegebenheiten in römischen Provinzen lassen es als plausibel erscheinen, dass der Hohe Rat gegen Jesus vorging, weil er in seinem Wirken eine potenzielle Störung der öffentlichen Ordnung sah, für die er nicht verantwortlich gemacht werden wollte. Schwieriger ist, dies als *alleiniges Motiv* für die Verhaftung Jesu wahrscheinlich zu machen. Ordnungspolitische Motive lassen sich höchstens als *ausreichend* für ein Einschreiten des Synhedriums gegen Jesus

⁶ Zur Tempelaktion s.u. zu Anm. 12

ausweisen. Wie aber kann man *ausschließen*, dass auch ein theologisch begründeter Konflikt im Hintergrund steht? Können sich nicht beide Motive auch miteinander verbinden? Eine bejahende Antwort auf die letzte Frage legt sich nahe, weil im Judäa des 1. Jh. n.Chr. die öffentliche Ordnung wesentlich mit religiösen Vorstellungen zusammenhing. Werden diese verletzt, droht Unruhe bis zum gewaltsamen Widerstand.⁷ Könnte diese Verbindung auch für das Vorgehen gegen Jesus gelten? Dieser Frage gehen die folgenden Überlegungen nach.

1.2.2 Die Botschaft vom Gottesreich als Angriffspunkt?

a) Spielen wir zunächst die Möglichkeit durch, dass das Wirken Jesu im Ganzen das Einschreiten gegen ihn provoziert hat. Peter Egger verweist auf die Botschaft Jesu vom Reich Gottes. Endzeitlich-prophetisches Auftreten galt als politisch subversiv. Wenn Jesus beansprucht, dass in seinem Wirken und seiner Person die Königsherrschaft Gottes nahe gekommen ist, dann liege darin aus römischer Sicht eine ernsthafte Bedrohung der öffentlichen Ordnung. Nicht ein einzelner Vorgang bringe Jesus vor den Richterstuhl des Pilatus, sondern »das gesamte öffentliche Tun Jesu«⁸. Dies scheint auf den ersten Blick das *rein* ordnungspolitisch motivierte Eingreifen zu favorisieren. Aus Sicht der obersten jüdischen Behörde liegt darin aber zugleich eine Stellungnahme zur Botschaft Jesu. Diese wird wahrgenommen als Störung der öffentlichen Ordnung, nicht als das endzeitliche Heilsangebot Gottes, auf das man eingehen müsste. Auch in der ordnungspolitisch motivierten Maßnahme ist also eine theologische Position enthalten. Hätte der Hohe Rat die Gottesverkündigung Jesu akzeptiert, wäre er auch nicht gegen Jesus als potenziellen Unruhestifter vorgegangen. Damit ist noch nicht behauptet, dass eine theologische Differenz unmittelbar zur Beseitigung Jesu geführt hätte. Aber es zeigt sich: ordnungspolitische und theologische Motive lassen sich nicht eindeutig trennen, sondern verbinden sich miteinander.

⁷ Ein Beispiel dafür findet sich bei Flavius Josephus, Ant. 18,55-59: Pontius Pilatus bringt das Volk gegen sich auf, weil er Feldzeichen mit dem Bild des Kaisers nach Jerusalem bringen ließ, »obwohl uns das Gesetz das Verfertigen von Bildern verbietet«.

⁸ P. Egger, Crucifixus (s. Anm. 3), 200; zum Ganzen ebd. 195-200.

b) Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Verhaftung Jesu überhaupt zu erklären ist als Folge seiner Wirksamkeit im Ganzen. Zugegebenermaßen wissen wir nichts Genaues über die zeitliche Erstreckung des Wirkens Jesu. Aber wenn allein die Tatsache einer endzeitlich ausgerichteten Heilsbotschaft genügt, um Jesus als potenziellen politischen Unruhestifter anzusehen, ist zu fragen, warum er offensichtlich eine ganze Weile ungehindert auftreten konnte und die Obrigkeit erst bei seinem Aufenthalt in Jerusalem gegen ihn vorging.⁹ So ist die Annahme sinnvoll, dass es in Jerusalem zu einer Zuspitzung kam, die das Wirken Jesu nicht insgesamt kennzeichnet.

Nun wäre freilich denkbar, dass die Behörden überhaupt erst in Jerusalem auf Jesus aufmerksam wurden, Jesus also erst in diesem Rahmen als politischer Störfaktor wahrgenommen werden konnte. Also: Zuspitzung in Jerusalem? Ja – aber nicht aufgrund besonderer Vorkommnisse, sondern weil Jesus jetzt erst für den Hohen Rat als endzeitlich ausgerichteter Prophet erkennbar wird. Auch dieses Szenario hat seine Schwierigkeiten. Zwar war Jesus zur Zeit eines großen Pilgerfestes in Jerusalem, so dass man an einen verstärkten Zulauf denken könnte. Aber die Evangelien belegen diesen Zusammenhang letztlich nicht. Jesus konnte als Einzelner festgenommen werden, seine Anhänger zerstreuten sich; niemand mehr trat für ihn ein.¹⁰

Dieser Umstand zeigt auch eine prinzipielle Schwäche der Einschätzung, dass Jesus als Gefahr eingestuft wurde, weil er als endzeitlich ausgerichteter Prophet auftrat. Einerseits nähert man Jesus in der Außenwahrnehmung sehr stark den eschatologischen Zeichenpropheten an; andererseits muss man aber zugleich den Unterschied anerkennen. Wie bereits gesehen, lässt sich die Reaktion der römischen Behörde auf das Auftreten Jesu nicht vergleichen mit dem Vorgehen gegen die Zeichenpropheten.¹¹ Dass

⁹ Die Konflikte in Galiläa münden nicht direkt in Verhaftung und Verurteilung Jesu. Mk 3,6 ist ein deutlich vom Redaktor Markus gesetztes Signal, das nicht historisch auszuwerten ist.

¹⁰ Mk 11,18; 12,12 sind redaktionelle Notizen, wie Mk 3,6 nicht unmittelbar historisch auswertbar.

¹¹ S.o. S.141f.

Jesus einen Tumult ausgelöst hat, ist in den Quellen nicht überliefert und aus ihnen auch nicht zu erschließen.¹² Es ist also nicht zu begründen, dass Jesus aufgrund seines »prophetischen« Wirkens als Störer der öffentlichen Ordnung verfolgt und dingfest gemacht wurde. So ist die Annahme sinnvoll, dass Jesu Verhaftung nicht allein provoziert wurde durch die Tatsache, dass er die endzeitliche Königsherrschaft Gottes in Jerusalem zur Zeit des Paschafestes verkündet hat.¹³

c) Angesichts des bisherigen Befundes ist es nicht unwahrscheinlich, dass das Vorgehen gegen Jesus in Zusammenhang steht mit einer Besonderheit Jerusalems: dem Tempel.¹⁴ Für diese Deutung sprechen folgende Überlegungen. (1) In den Passionsgeschichten erscheint das so genannte Tempelgion, zum einen im Verhör vor dem Hohen Rat (Mk 14,58par), zum andern in der Verspottung des Gekreuzigten (Mk 15,29par). Nimmt man noch die Tempelprophetie Mk 13,2parr hinzu, so könnte nach dem Kriterium der mehrfachen Bezeugung¹⁵ hier ein historisch ernst zu nehmender Hinweis auf das *crimen* Jesu vorliegen.¹⁶ (2) Der

¹² Am ehesten käme hier die so genannte Tempelaktion in Frage (Mk 11,15-18parr). Wäre sie durchgeführt worden, wie sie uns in den Evangelien begegnet, müsste tatsächlich ein Tumult entstanden sein. Allerdings nehmen die Befürworter der Historizität der Aktion diese Folge nicht an, sondern minimieren den Vorgang so, dass er keinen Aufruhr auslöst (vgl. z.B. *J. Gniska, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* [HThK.S 3], Freiburg u.a. 1990, 278). Konsequenter wäre wohl, auf die Annahme der Historizität zu verzichten, als die Aktion so lange harmloser zu machen, bis man sie sich historisch vorstellen kann (vgl. auch *J. Becker, Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996, 409).

¹³ Dies verhindert aber nicht, dass nach der Verhaftung Jesu die Ausrufung der Königsherrschaft Gottes eine Rolle bei der Verurteilung Jesu gespielt hat. Man muss die Verbindung zwischen dem Königs-Titel bei der Kreuzigung als Angabe der Schuld und Jesus als Verkünder der Königsherrschaft Gottes nicht bestreiten (vgl. *P. Egger, Crucifixus* [s. Anm. 3], 198f).

¹⁴ Ein solcher Zusammenhang wird recht häufig angenommen; vgl. z.B. *G. Dautzenberg, Über die Eigenart des Konfliktes, der von jüdischer Seite im Prozeß Jesu ausgetragen wurde*, in: *ders., Studien zur Theologie der Jesustradition* (SBAB 19), Stuttgart 1995, 301-333, hier 327-331.

¹⁵ Gemeint ist ein Kriterium der historischen Jesusforschung: Eine Tradition hat dann Anspruch auf Ursprünglichkeit, wenn sie gehäuft auftritt. Dabei spielt auch das Vorkommen in verschiedenen Gattungen und Zusammenhängen eine Rolle (vgl. *J.P. Meier, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Bd. I, New York u.a. 1991, 174f).

¹⁶ Vgl. z.B. *E.P. Sanders, Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 61.71f.

Tempel ist auch ein ordnungspolitisch relevanter Faktor. So könnte die Verantwortung des Hohen Rates für die Wahrung der öffentlichen Ordnung gerade im Zusammenhang mit dem Tempel das Vorgehen gegen Jesus mit begründen. (3) Zugleich wären mit dem Tempel für die Priesterschaft auch religiöse Belange berührt.¹⁷ Damit wäre zu erklären, dass der Hohe Rat aktiv wird, obwohl das Auftreten Jesu keinen Tumult produziert, der die Römer alarmiert hätte. Anders gesagt: Der kritische Punkt für eine Aktivierung der ordnungspolitischen Aufgabe liegt deshalb niedriger, weil mit dem Tempel auch das theologische Zentrum der Priesterschaft betroffen ist. Dieser Zusammenhang wird bestätigt durch den meines Wissens einzig sonst überlieferten Fall, in dem der Hohe Rat einen öffentlich auftretenden Juden, nämlich Jesus ben Ananias, vor den Statthalter bringt.

1.2.3 Der Fall des Jesus ben Ananias

Die Deutung dieser Episode¹⁸ ist allerdings strittig. Peter Egger wertet sie als Beleg für die Einschätzung, dass der Hohe Rat in Wahrnehmung seiner ordnungspolitischen Aufgabe gegen Jesus ben Ananias vorgeht.¹⁹ Ich stelle eine andere Interpretation zur Diskussion.

Fragen wir, warum die jüdische Behörde im Jahr 62 gegen den Unheilspropheten einschritt, so nennt Josephus zunächst den Ärger über das Unglücksgeschrei (Bell VI 302). Diese Notiz wird von Egger kurz genannt, im Folgenden aber nicht mehr berücksichtigt. Stattdessen widmet er sich der Aussage, die die Überstellung des Propheten an den Statthalter begründet. Dieser Satz wird gewöhnlich so verstanden:

¹⁷ Auch P. Egger, *Crucifixus* (s. Anm. 3), 212, sieht im Übrigen eine solche Verbindung theologischer und ordnungspolitischer Motive. Im Ganzen der Ausführungen kommt diese »Wende« freilich etwas überraschend, denn zuvor war von einem anstößigen Anspruch Jesu nur im Blick auf *Pilatus* die Rede (vgl. ebd. 198f).

¹⁸ Im Beitrag von E.W. Stegemann findet sich eine Darstellung des Falles (s.o. S.38f).

¹⁹ Vgl. P. Egger, *Crucifixus* (s. Anm. 3), 136-147. E.W. Stegemann stellt diese Deutung in seinem Beitrag etwas näher vor. In diesem Sinn auch S. Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament* (UTB 2130), Tübingen/Basel 2000, 200f.

»Da glaubten die Obersten, was ja auch zutraf, dass den Mann eine übermenschliche Macht treibe und führten ihn zu dem Landpfleger, den die Römer damals eingesetzt hatten.«²⁰

Entscheidend für die Diskussion ist die Wendung, die mit »übermenschliche Macht treibe« übersetzt ist. Für »übermenschliche Macht« steht das griechische Wort *daimonioteros*, das Moment des Antriebs wird im griechischen Text durch *kinema* bezeichnet. Egger kritisiert das übliche Verständnis. Mit *kinema* meine Josephus sonst in seiner Schrift *De bello judaico* mit einer Ausnahme »Aufruhr, Aufstandsbewegung«.²¹ Der Begriff *daimonios* dagegen ist »ein wichtiges Interpretament der Geschichtsdeutung des Josephus«²². Mit seiner Hilfe präsentiert Josephus menschliches Handeln als von Gott gefügt. Entsprechend seien die beiden Begriffe auf zwei unterschiedlichen Ebenen zu interpretieren. Die jüdische Behörde erkennt im Auftreten des Propheten eine relevante Störung der öffentlichen Ordnung, ein *kinema* und überstellt Jesus ben Ananias deshalb an den Statthalter (narrative Ebene). Josephus versteht dies als »gottgefügt«, weil das Auftreten des Propheten ein Vorbote des Untergangs Jerusalems ist (textpragmatische Funktion).

Diese Deutung hat m.E. zwei Schwachpunkte. (1) Die Aufteilung in die zwei Ebenen kann nicht gelingen, weil der Begriff *daimonioteros* selbst auf der narrativen Ebene angesiedelt ist.²³ »Die Obersten meinten, dass Jesus sich auszeichne durch ein *daimonioteros kinema* ...«. Hier gibt also nicht der Erzähler seinen Kommentar ab. Ein solcher Kommentar begegnet im Einschub »was ja auch zutraf«. (2) Die sonstigen Belege für die Bedeutung von *kinema* als »Aufruhr« passen nicht auf die Wortverkündigung

²⁰ Übersetzung nach: Flavius Josephus, *De bello Judaico*. Der Jüdische Krieg, hg. v. O. Michell/O. Bauernfeind, 3 Bde., Darmstadt 1959-69.

²¹ Die Ausnahme steht in Bell I 377: Erdbeben.

²² P. Egger, *Crucifixus* (s. Anm. 3), 143.

²³ Hier liegt der Unterschied zu den übrigen Belegstellen von *daimonios* bei Josephus (s. dazu P. Egger, *Crucifixus* [s. Anm. 3], 61-68). Die Bemerkung in der Jesus-Episode ist auch nicht vergleichbar mit dem Vorgehen in Bell VII, wo Josephus in der Rede des Sikarierführers Eleazar seine eigene Deutung der Geschichte des Aufstands einarbeitet (vgl. Bell VII 323-336.341-388).

eines Einzelnen, wie sie bei Jesus ben Ananias vorliegt. In den übrigen Fällen sind gewaltsame Auseinandersetzungen und Erhebungen gemeint.²⁴ Dazu passt, dass der Statthalter im Tun des Propheten keinen Aufruhr erkennt, sondern ihn schließlich freilässt.

Das überwiegend vertretene Verständnis der Stelle ist also gut begründet. Dies führt zu folgender Rekonstruktion. Entscheidender Anstoß ist die Unglücksprophetie über Tempel und Stadt, der Ärger darüber setzt das Verfahren in Gang (Bell VI 302). Da die Mittel der jüdischen Behörde nicht ausreichen, um die Stimme zum Verstummen zu bringen, wird der Prophet dem Statthalter übergeben, der schärfere Zwangsmittel zur Verfügung hat. Die römische Instanz übernimmt das Verfahren. Dies zeigt, dass sie die Gefahr der Unruhestiftung ernst nimmt. Der Ausgang des Verfahrens dagegen erweist: die Unheilsprophetie eines Einzelnen ist aus römischer Sicht keine relevante Störung der Ordnung.²⁵ Und dies bestätigt, dass der Hohe Rat nicht nur aktiv wurde, um Ruhe und Ordnung zu wahren. Er stößt sich (verständlicherweise!) am Inhalt der Unheilsbotschaft.

1.3 Niedere Motive?

Die bisherigen Überlegungen haben ergeben: Es ist historisch wahrscheinlich, dass der Hohe Rat von der ihm übertragenen politischen Verantwortung Gebrauch gemacht und Jesus von Nazareth verhaftet hat. Das Motiv für dieses Vorgehen lässt sich zum einen ordnungspolitisch bestimmen; zum andern sind auch theologische Überzeugungen berührt. Wahrscheinlich bildete die Verkündigung Jesu über den Tempel den unmittelbaren Anlass für das Eingreifen des Hohen Rates, und aus Sicht der jüdischen (Hohe-)Priesterschaft verbinden sich hier ordnungspolitische und theologische Motive.

²⁴ Belege bei P. Egger, *Crucifixus* (s. Anm. 3), 144.

²⁵ Der Fall des Jesus von Nazareth ging anders aus, weil er nicht nur als Einzeltäter auftrat. Er war durch die Tatsache seiner Anhängerschaft belastet, auch wenn diese, wie gesehen, bis zum Prozess gegen ihn kein römisches Eingreifen provoziert hatte.

Dieses Ergebnis ist nun aber nicht so zu verstehen, als würde der theologische Protest der Priesterschaft gegen Jesus historisch kritisiert. Damit greife ich den Faden auf, den Ekkehard Stegemann mit seiner Forderung gesponnen hat, dem Judentum historisch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn wir vom Tod Jesu reden. Er kritisiert eine Rekonstruktion, die der obersten jüdischen Instanz den Willen zur Tötung Jesu zuschreibt, verbunden mit einer Manipulierung der römischen Behörde, weil ein eigentlich religiöser Konflikt auf die politische Ebene verschoben werden musste, um die Hinrichtung Jesu zu erreichen. So erscheint das Vorgehen des Hohen Rates »oft als unethisch«²⁶.

Einer solchen Abqualifizierung wäre der Boden auch dann entzogen, wenn wir von einer Verbindung ordnungspolitischer und theologischer Motive ausgehen. Dies nicht nur deshalb, weil man das Verhalten der jüdischen Behörde im Rahmen der Aufgabe sehen müsste, die ihr im Rahmen des römischen Herrschaftssystems zukommt. Auch das Moment des theologischen Konfliktes muss, was die Seite des Hohen Rates betrifft, befreit werden von dem Vorwurf, niedere Motive hätten sein Handeln geleitet. Dies hat gerade Lorenz Oberlinner in einem »Plädoyer für die Gegner Jesu« betont.²⁷ Im Rahmen eines Ansatzes, der hinter der Verhaftung Jesu eine Kontroverse um die rechte Gottesverkündigung erkennt, tritt er ein für eine positive Würdigung der Motive des Hohen Rates. Jesus traf mit seiner Botschaft vom Gottesreich auf Zustimmung und Widerspruch. Auch der Widerspruch muss von seinen theologischen Grundlagen her beurteilt werden. Aus Sicht der Entscheidungsträger im Synhedrium bedeutet dies: »Der Beschluß, gegen Jesus vorzugehen, war nicht Konsequenz ihres Unglaubens, sondern ihres Glaubens.«²⁸ Wenn Jesus im Rahmen seines Auftretens in Jerusalem die soteriologische Ausschließlichkeit des Tempels und des Kultes in Frage stellte, dann war

²⁶ S.o. S.31.

²⁷ L. Oberlinner, »Wer kann sich in Wahrheit auf Gott berufen?«. Ein Plädoyer für die Gegner Jesu, in: J. Niewiadomski/W. Palaver (Hgg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck 1992, 37-48.

²⁸ Ebd. 44.

»Israel in der Mitte seines Glaubens und seiner Existenz als von Jahwe erwähltes Volk betroffen«²⁹.

Auf der Linie dieses Verständnisses kann man nicht »missgünstige jüdische Kreise«³⁰ für den Tod Jesu verantwortlich machen. Nicht Missgunst, sondern Sorge um das rechte Gottesverhältnis Israels leitet das Verhalten des Hohen Rates. Der Kult war ja aus Sicht der Priesterschaft nicht nur eine äußerlich vollzogene Routinehandlung, sondern bedeutsam für das Leben des Volkes vor und mit seinem Gott.³¹ Ihr Vorgehen gegen Jesus entspringt dann nicht moralisch fragwürdigen, sondern durchaus ehrenwerten Motiven. Zwar wäre mit einer Tötungsabsicht des Hohen Rates zu rechnen. Doch würde es sich um eine Absicht handeln, die im vorgestellten historischen Rahmen verständlich wäre und keinen Anlass böte zu moralischer Abqualifizierung der jüdischen Instanz.³²

1.4 Fazit

1. Eine Beteiligung des Hohen Rates beim Vorgehen gegen Jesus ist historisch wahrscheinlich, gerade wenn man die Einbindung der lokalen Instanzen in das römische Ordnungssystem berücksichtigt.
2. Zum Einschreiten gegen Jesus wird der Hohe Rat motiviert durch ordnungspolitische und theologische Motive. Keiner der beiden Faktoren lässt sich ausschließen. Auf eine genauere Gewichtung muss man wohl verzichten.
3. Als Konsequenz ergibt sich: Vor dem Statthalter musste der Anklagepunkt nicht umgebogen werden. Wenn der Hohe Rat im Wirken Jesu auch eine Störung der öffentlichen Ordnung

²⁹ Ebd. 48.

³⁰ S.o. die Kritik E.W. Stegemanns an entsprechenden Äußerungen K. Bergers, s. S.29f.

³¹ Vgl. z.B. J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB.AT Erg 3), Würzburg 1990, 218-235.

³² Wir können ja nicht unsere modernen Vorstellungen von Menschenwürde und Schutz des individuellen Lebens auf die Antike übertragen. Dass wir nicht akzeptieren können, dass Menschen aufgrund religiöser Differenzen getötet werden, ergibt sich aus unserem geschichtlichen Standort und seinen Voraussetzungen. Diesen Horizont können wir nicht für Gesellschaften des 1. Jh. n.Chr. voraussetzen und zur Grundlage ethischer Urteile machen.

sah, gab es einen Ansatzpunkt, die römische Behörde einzuschalten – unabhängig von der Tatsache, dass diese sich für den theologischen Konflikt nicht interessierte.

4. Auch wenn man das Moment des theologischen Konfliktes im Hintergrund des Prozesses Jesu erkennt, folgt daraus in historischer Sicht keine Negativ-Wertung des Hohen Rates. Von seinen Glaubensvoraussetzungen aus konnte er sich aus guten Gründen veranlasst sehen, gegen Jesus einzuschreiten.

2. Zur Diskussion um das Todesverständnis Jesu

Die Frage, wie Jesus seinen Tod verstanden hat, ist unser zweiter Brennpunkt. Helmut Hoping greift in seinem Beitrag das Problem auf, Martin Karrer geht darauf ein in der Frage, wie der »Erstim-puls« der Deutung des Todes Jesu als eines »Todes für« zu bestimmen ist.³³ Beide Autoren markieren deutlich den kontroversen Diskussionsstand, beide favorisieren eine heilsmittlerische Todesdeutung durch Jesus. Ich nehme dies zum Anlass, einen etwas weiteren Bogen zur exegetischen Kontroverse zu schlagen.

2.1 Das Verhältnis der Sühnetod-Deutung zur Verkündigung Jesu

2.1.1 Der Streitpunkt

Grundsätzlich wird gefragt, ob die Vorstellung eines stellvertretenden Sühnetodes überhaupt in die Botschaft Jesu integrierbar ist. Jesus verkündet das Reich Gottes als voraussetzungsloses göttliches Vergebungsangebot, Zugang zum Heil ist eröffnet »aufgrund des existentiellen Eingehens auf den von ihm proklamierten Heils- und Heiligkeitwillen Gottes«³⁴. Zu diesem Modus der Heilsvermittlung träte, so das Argument gegen eine heilsmitt-

³³ S.o. Abschnitt 2 im Beitrag von H. Hoping (S.86-91); Abschnitt 6.1 im Beitrag von M. Karrer (S.74f).

³⁴ A. Vögtle, Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu, in: *ders.*, Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Freiburg u.a. 1985, 141-167, hier 166.

lerische Todesdeutung durch Jesus, die Vergebung aufgrund des Todes in Konkurrenz: »Ein 'sowohl – als auch' ist auszuschließen.«³⁵ Man müsste einen »qualitativen Sprung« annehmen, wie es denn Hermann Patsch auch getan hat.³⁶

Diese Annahme ist allerdings strittig. Verschiedentlich wird versucht, eine innere Verbindung zwischen Basileia-Botschaft und einer Sühnetod-Deutung durch Jesus aufzuzeigen. Darum soll es im Folgenden gehen.

2.1.2 Der Sühnetod als integraler Bestandteil der Gottesreichbotschaft?

Versuche, eine Sühnetod-Deutung durch Jesus in die Botschaft von der Gottesherrschaft zu integrieren, setzen heute meist beim faktischen *Scheitern* des Wirkens Jesu an.³⁷ Jesus sei zur Überzeugung gekommen, dass Israel das von ihm verkündete Heilsangebot zumindest mehrheitlich abgelehnt habe. Eine solche Annahme ist freilich nicht leicht zu begründen, wie Lorenz Oberlinner gezeigt hat: Man kann das Wirken Jesu nicht unterteilen in die Phasen von Erfolg und Misserfolg; das Auftreten Jesu in Jerusalem zielt positiv auf den Glauben an Jesu Botschaft vom Gottesreich und hat in sich kein Gefälle auf das Scheitern hin.³⁸ Ändert die Tatsache, dass Jesus in einen Konflikt mit den offiziellen *Repräsentanten* gerät, etwas an dieser Situation? Helmut Merklein bemerkt dazu:

³⁵ P. Fiedler, *Jesus und die Sünder* (BET 3), Frankfurt/Bern 1976, 281.

³⁶ Vgl. H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (CThM.BW 1), Stuttgart 1972, 219.

³⁷ Dass der »Misserfolg als *innerlich notwendiges* Ge-Schick der Basileia selbst« Jesus von Anfang an klar gewesen sei (so H. Schürmann, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg 1983, 49 [Hervorhebung von mir]), lässt sich nicht wirklich begründen. Zur Kritik vgl. A. Vögtle, *Grundfragen* (s. Anm. 34), 148-167. A. Jilek, *Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier* (Kleine Liturgische Bibliothek 2), Regensburg 1994, 77-81, ordnet zwar das Abschiedsmahl in die »*Lebens- und Sendungsperspektive Jesu*« (ebd. 78) ein; doch gilt sein Interesse nicht dem heilsmittlerischen Aspekt des Todes Jesu. Dies trifft auch für die Ausführungen zum Kelchwort zu (vgl. ebd. 99-102).

³⁸ Vgl. L. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung* (SBB 10), Stuttgart 1980, 129.

»Zwar wird man konzedieren müssen, daß eine Verwerfung durch die Hochpriesterschaft noch keine Ablehnung durch ganz Israel war. Doch wird man den repräsentativen Charakter einer hochpriesterlichen Ablehnung nicht übersehen können, die nicht ohne Auswirkung auf die Mehrheit des Volkes bleiben konnte.«³⁹

Damit ergab sich ein *theologisches* Problem, die Frage nach der Wirksamkeit des göttlichen Heilswillens, den Jesus für Israel verkündet hatte. In dieser Situation bot der Sühnegedanke – »wohl unter Rückgriff auf Jes 53« – die Möglichkeit, an der Basileia-Botschaft festzuhalten. Er stellte sicher, dass »selbst die Verweigerung den eschatologischen Heilsentschluß Gottes nicht rückgängig machen und die Wirksamkeit des göttlichen Erwählungshandelns nicht in Frage stellen kann«. Gerade im Tod des endzeitlichen Boten Gottes erweist sich das Heilshandeln Gottes als wirksames Geschehen, insofern in diesem Tod Sühne geschieht und Israel auf diese Weise »weiterhin Adressat und Objekt göttlichen Heilshandelns« bleibt. Also begründet der Sühnetod Jesu

»kein neues Heil, das auch nur im entferntesten in Spannung steht zu jenem Heilsgeschehen, das Jesus seit Beginn seines Wirkens proklamiert und repräsentiert hat. Das Heil des Sühnetodes Jesu ist vielmehr integraler Bestandteil eben dieses Geschehens der Gottesherrschaft.«⁴⁰

Kann man auf diesem Weg wirklich den Sühnetod in die Gottesreich-Botschaft einordnen? Dazu zwei Anmerkungen.

(1) Auch Merklein erkennt einen Bruch, wenn er die Verkündigung Jesu durch den Tod Jesu ins Unrecht gesetzt sieht. Jesus konnte seine Botschaft insofern nicht durchhalten, als sie beeinträchtigt, letztlich sogar »ad absurdum geführt«⁴¹ wurde durch die Entwicklung in Jerusalem. Das Moment der Kontinuität liegt allein darin, dass Jesus trotz dieser Situation an seiner Überzeugung vom endzeitlichen Heilswillen Gottes für Israel festgehalten habe.

³⁹ H. Merklein, *Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?*, in: *ders.*, Studien zu Jesus und Paulus, Bd. II (WUNT 105), Tübingen 1998, 174-189, hier 185.

⁴⁰ Ebd. 185.

⁴¹ Ebd. 185.

Dies ergäbe sich auch aus den Positionen, die allein den eschatologischen Ausblick Mk 14,25 als Todesdeutung Jesu reklamieren.⁴² Die Annahme, Jesus müsse seinem Tod heilsmittlerische Bedeutung zugemessen haben, um an seiner Botschaft festhalten zu können, ist reines Postulat.⁴³ Dass der Tod Jesu, verstanden als Sühnetod, der *Weg* ist, auf dem Gott sein Heil Israel zueignet, wäre ein wesentlich *neuer* Gedanke, der erst durch die Zuspitzung der Lage in Jerusalem provoziert wäre. Somit ist es schwierig, das Heil des Sühnetodes als »integralen Bestandteil des Geschehens der Gottesherrschaft« zu verstehen. Er ist nach Merkleins Modell eher eine *Notlösung*⁴⁴, notwendig aufgrund der Ablehnung durch die offiziellen jüdischen Repräsentanten, aber nicht wirklich angelegt in der Botschaft Jesu vom Reich Gottes.

(2) Erkennt man das drohende Scheitern der Verkündigung Jesu als entscheidenden Ansatzpunkt für die Sühnetod-Deutung durch Jesus, so besteht das Problem für Jesus vor dem Forum der Öffentlichkeit. Seine Verkündigung ist »als offensichtlich *unwirksames* Geschehen ... ad absurdum geführt⁴⁵«. Hier geht es ja nicht darum, dass Jesus selbst an seiner Botschaft zweifelte, sondern dass diese für seine Adressaten als widerlegt erscheinen müsste. Auf dieses Problem kann das Verständnis des Todes Jesu als eines Sühne geschehens nur sehr bedingt antworten. Als Deutekategorie hat sie keine externe Überzeugungskraft: Wer Jesu Botschaft aufgrund seines Todesgeschicks für erledigt hält, wird durch die Nachricht nicht beeindruckt, in diesem Tod sei Sühne für die Sünden des Volkes geschehen. Angebliches Problem (Scheitern der Basileia-Botschaft) und Lösung (Sühnetod) passen nicht zusammen.

⁴² S. dazu auch unten Abschnitt 2.3.2, S.161-166.

⁴³ Es ist nicht notwendig, dass Jesus seinem Tod eine positive *Funktion* einräumt, um an seiner Botschaft festhalten zu können. Er müsste vor seinen Jüngern nur klären, dass sein Tod nicht gegen seine Botschaft von der angebrochenen Basileia spricht. Dies heißt nicht, Jesus würde die weitere Gültigkeit seiner Botschaft »trotzig behaupten«; (so H. Merklein, *Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in: A. Gerhards/K. Richter [Hgg.], *Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg u.a. 2000, 59-91, hier 64).

⁴⁴ So schon A. Vögtle, *Grundfragen* (s. Anm. 34), 154, zur Position von Rudolf Pesch.

⁴⁵ H. Merklein, *Tod* (s. Anm. 39), 185.

2.1.3 Sühnetod-Deutung für die Jünger?

Könnte man die zuletzt genannte Schwierigkeit umgehen, wenn man ausschließlich die Jünger als Adressaten der Aussage vom Sühnetod versteht? Ging es darum, *sie* trotz der Ablehnung und des drohenden Todes Jesu an der Basileia-Botschaft festhalten zu lassen? Immerhin hätte für sie als Anhänger Jesu eine deutende Aussage ihres Meisters ein Gewicht, das man außerhalb der Jesusbewegung nicht voraussetzen kann. Genau darin liegt aber ein Problem: Aufgrund ihrer Nähe zu Jesus hätten sie auch einer Versicherung über die weiterhin bestehende Gültigkeit seiner Botschaft trauen können. Für sie, die Jesu Verkündigung akzeptiert hatten, hätte genügt, wenn Jesus ihnen versichert hätte, dass auch sein Tod nichts ändere an der unbedingten Entschiedenheit Gottes zum Heil für Israel, wie es Jesus in seinem bisherigen Wirken verkündet hat.⁴⁶

Auch eine andere Möglichkeit empfiehlt sich nicht: dass Jesus zu seinen Jüngern von seinem Sühnetod gesprochen habe im Blick auf eine entsprechende Verkündigung nach seinem Tod, und dies aus drei Gründen.⁴⁷ (1) Ein solcher Verkündigungsauftrag ist in keiner Fassung der Abendmahlstradition belegt. (2) Es gibt in der ganzen neutestamentlichen Überlieferung keinen Anhaltspunkt für die Annahme, die Jünger hätten nachösterlich im ehemaligen Wirkungsbereich Jesu seinen Sühnetod als neue Möglichkeit oder Voraussetzung des Zugangs zum Heil verkündet. (3) Wenn der »Erstimpuls« von Jesus ausging, indem er seinen Tod als »für die vielen« geschehen deutete, überrascht die mangelnde Nachgeschichte dieses Impulses: *Eindeutige* Bezüge auf Jes 53 finden sich in der neutestamentlichen Überlieferung, gerade im Zusammenhang des Sühnedankens selten.⁴⁸ Hätte Je-

⁴⁶ Dies ist formuliert aus der Perspektive Jesu. Dass für die Jünger dies offensichtlich nicht genügt hat, um den Glauben auch angesichts des Todes Jesu durchzuhalten, steht auf einem anderen Blatt. Doch spricht dieser Umstand noch stärker gegen eine Vorbereitung der Jünger auf den Tod Jesu mittels einer Sühnedeutung.

⁴⁷ Vgl. zu den folgenden Argumenten *A. Vögtle*, Grundfragen (s. Anm. 34), 159.

⁴⁸ Vgl. 1Petr 2,22-25 als sicherer Bezug. Dagegen bezeugen Mt 8,17; Lk 22,37; Joh 12,38; Apg 8,32f; Röm 10,16 einen Rückgriff auf Jes 53 abseits des Sühnedankens.

sus bereits seinen Jüngern diese Deutekategorie mit auf den Weg gegeben, wären deutlichere Spuren zu erwarten.⁴⁹

Die letzten Überlegungen führen zu Argumenten, die sich auf konkrete Traditionen beziehen. Ehe wir dies weiterverfolgen, ist aber der Einwand zu beachten, den Helmut Hoping in seinem Beitrag gegen die vorgetragene Argumentationslinie erhoben hat.

2.2 Ein Einwand: Kein sachlicher Widerspruch zwischen Verkündigung Jesu und Sühnetod-Deutung

Die Kritik Hopings richtet sich gegen die Tragweite des dargelegten Arguments. Wer einen Widerspruch erkenne zwischen der Verkündigung Jesu und der Deutung des Todes Jesu als eines Sühnetodes, verlasse den Rahmen historischer Argumentation.⁵⁰ Zu beachten seien auch die theologischen Implikationen: die biblische Sühnetheologie wäre als illegitim erwiesen und müsste aufgegeben werden, ebenso die auf ihr gründende Abendmahlstradition und -praxis.

Der Einwand zwingt zu einer Präzisierung. Zwar kann man historisch einen Widerspruch zwischen Verkündigung Jesu und Sühnetod-Deutung erkennen; dieser Tatbestand lässt sich aber nicht einsetzen für eine theologische Abwertung der Sühnevorstellung. Einen Ansatzpunkt für eine solche Abwertung bietet das Urteil, der Sühnetod würde die Aufrichtung einer *Bedingung* für die göttliche Vergebung mit sich bringen und deshalb in Widerspruch geraten zur Verkündigung Jesu. So fragt Peter Fiedler in diesem Zusammenhang: »Bleibt der Gott, den Jesus dann verkünden würde, nicht hinter dem zurück, was dem Glauben Israels längst gewiß war?«⁵¹ Die Sühnevorstellung erscheint hier unter kritischem Vorzeichen, insofern sie wahrgenommen wird als Aufrichtung einer Bedingung. Theologisch höherwertig ist dagegen die bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes, die bereits im

⁴⁹ Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass sich ein Einfluss von Jes 53 in der frühen Tradition zu erkennen gibt (s.u. Abschnitt 3.2.2; S.177f).

⁵⁰ S.o. S.87.

⁵¹ P. Fiedler, *Jesus und die Sünder* (s. Anm. 35), 281.

Bekenntnis Israels verankert ist. Hier scheint tatsächlich mehr vorgetragen zu sein als ein historisches Argument.

Der Widerspruch zwischen der Verkündigung Jesu und der Deutung seines Todes als Sühnetod ist anders zu bestimmen. Entscheidend ist nicht der Gegensatz zwischen Bedingung und Bedingungslosigkeit. Entscheidend sind folgende Fragen. (1) Müsste Jesus den Grundzug seiner Verkündigung wenigstens *modifiziert* haben, wenn er sein Sterben als stellvertretende Sühne deutet – unabhängig von einer theologischen Wertung beider Konzepte? (2) Gibt es ein historisch plausibles Szenario für eine solche Modifizierung? (3) Bietet die neutestamentliche Tradition ausreichende Anhaltspunkte für eine solche Modifizierung? Diesen Fragen bin ich in der obigen Diskussion nachgegangen.⁵² Sie legen m.E. das *historische* Urteil nahe, dass Jesus sein Sterben nicht als stellvertretende Sühne verstanden hat.

Dieses historische Urteil kann nicht dazu führen, die biblische Sühnetheologie als theologisch illegitim zu erweisen. Wenn die Sühnetod-Deutung nicht in die Verkündigung Jesu integriert werden kann, ist nur gesagt: im Rahmen des Lebens und Wirkens Jesu kann der Sühneaussage kein sinnvoller Ort zugewiesen werden. Davon bleibt unberührt, dass nach Tod und Auferstehung eine neue Situation entstanden ist, in der die Sühnedeutung zu verankern ist. Ein »sachlicher Widerspruch« zwischen Verkündigung Jesu und biblischer Sühnetheologie besteht nicht in dem Sinn, dass es von Jesus her ausgeschlossen sei, seinen Tod als stellvertretende Sühne zu verstehen. Gemeint kann nur sein: Es ist (angesichts der Botschaft Jesu und des neutestamentlichen Gesamtbefundes) unwahrscheinlich, dass Jesus selbst seinen Tod als Sühnetod gedeutet hat.

Wir müssen für die theologische Wertung der Sühneaussage auch bedenken, dass nach Ostern ja nicht einfach die Verkündigung Jesu wiederholt wurde. Zwar wurden Jesus-Traditionen bewahrt und weitergegeben – ein Prozess, der in die Abfassung der Evangelien mündete. Im Zentrum stand aber nach Ostern die Bedeutung der Person Jesu als Gekreuzigter und Auf-

⁵² S.o. Abschnitt 2.1. Die biblische Textgrundlage ist Thema des nächsten Abschnittes (2.3).

erwecker, als Messias und heilsentscheidende Gestalt. Die Frage, wie Verkündigung Jesu und Deutung seines Todes zusammengehen, musste sich in diesem Rahmen nicht als Problem stellen.

Die historische Rückfrage nach dem Todesverständnis Jesu muss sich auf ihre Aufgabe beschränken, historische Wahrscheinlichkeiten zu begründen. Leitet sie theologische Wertung aus historischen Ergebnissen ab,⁵³ setzt sie sich berechtigter Kritik aus. Man kann dieses Problem von zwei Seiten betrachten. Zum einen von der *theologischen* Seite. Das Bekenntnis zu Jesus Christus kann sich nicht abhängig machen von Ergebnissen historischer Jesusforschung,⁵⁴ nicht nur weil Wahrscheinlichkeitsurteile eine die ganze Existenz betreffende Entscheidung nicht begründen können⁵⁵; auch die Situation der Jesusforschung mit ihren extrem divergierenden Ergebnissen verhindert eine solche Bedeutung der historischen Rückfrage – auf welche Jesus-Rekonstruktion soll man sich denn verlassen?⁵⁶ Das Problem ist sodann auch von der Seite *historischer Jesusforschung* zu betrachten. Ist historische Rückfrage überhaupt möglich, wenn die Ergebnisse unmittelbare Auswirkung haben sollen auf das christologische Bekenntnis? Gerät sie nicht von vornherein unter den Zwang, bestimmte Ergebnisse zu erzielen, weil das bereits bestehende Bekenntnis und die kirchliche Praxis nicht in Frage gestellt oder umgekehrt gerade kritisiert werden sollen?

Um ein nahe liegendes Beispiel aufzugreifen: Sind Feier und Verständnis der Eucharistie abhängig davon, was der historische Jesus im Abendmahlssaal gesagt und getan hat? August Jilek stellte bei der Tagung, auf die die voranstehenden Beiträge zu-

⁵³ Vgl. z.B. *W. Zager*, Der Sühnetod Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung, in: *A. Wagner* (Hg.), *Sühne – Opfer – Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls*, Neukirchen-Vluyn 1999, 37-61, hier 55-59.

⁵⁴ Werner Zager bestreitet diese Konsequenz, bietet dafür aber keine überzeugende Begründung (vgl. *W. Zager*, *Jesus von Nazareth. Von der theologischen Notwendigkeit der Frage nach dem historischen Jesus und unseren exegetischen Möglichkeiten*, sie zu beantworten, in: *ders.*, *Jesus und die frühchristliche Verkündigung. Historische Rückfragen nach den Anfängen*, Neukirchen-Vluyn 1999, 1-33, hier 9).

⁵⁵ Vgl. dazu *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 264f.286.

⁵⁶ Vgl. *J.P. Meier*, *Jew* (s. Anm. 15), 197f.

rückgehen, den Exegeten die Frage nach der historischen Bewertung der Abendmahlstradition. Die Frage zielte nicht allein auf die Rekonstruktion des Vergangenen, sondern bekundete in erster Linie aktuelles Interesse: die Ergebnisse der Rückfrage nach Jesus als Kriterium unseres Eucharistieverständnisses.⁵⁷ Angesichts des weit gefächerten exegetischen »Angebotes« an Rekonstruktionen ist aber die Gefahr kaum zu umgehen, dass vom eigenen Eucharistieverständnis her die dazu »passende« historische Begründung ausgewählt wird. Selbst wenn man annimmt, diese exegetischen Ergebnisse seien ohne entscheidenden Einfluss der theologischen Position der jeweiligen Forscher entstanden, bleibt für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft das Problem: Gesicherte Ergebnisse gibt es nicht, eine wirkliche Begründung des Eucharistieverständnisses ist durch Rückfrage nach dem historischen Jesus nicht möglich.⁵⁸

Abschließend ist zu diesem Fragenkreis festzuhalten: Hält man die Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne für nicht integrierbar in die Verkündigung Jesu, so ist daraus keine theologische Kritik der Sühnevorstellung zu folgern. Zwar wäre die Sühne in diesem Fall in ihrer Rolle als zentraler Kategorie der Biblischen Theologie⁵⁹ beeinträchtigt. Aber dies betrifft nur ein bestimmtes Konzept Biblischer Theologie, nicht den Sühnedenken selbst. Er kann theologisch auch dann positiv gewürdigt werden, wenn man ihn nicht zur theologischen Mitte des biblischen Zeugnisses erhebt. Dies soll unten im 3. Abschnitt geschehen. Zuvor blicken wir etwas näher auf die Texte, die in der Diskussion um das Verständnis des Todes Jesu eine Rolle spielen.

⁵⁷ Auch seine Darstellung in *A. Jilek*, Brotbrechen (s. Anm. 37), geht bei der Suche nach dem Ursprung (vgl. ebd. XIV) von dem aus, was als Stiftung Jesu anzusehen ist (vgl. ebd. 1-11).

⁵⁸ Sucht man nach biblischen Grundlagen, so ist besser an der Frage anzusetzen, welches Abendmahlsverständnis der Urkirche sich in den neutestamentlichen Texten zeigt (so führt auch *A. Jilek*, Brotbrechen [s. Anm. 37], seine Untersuchung fort; vgl. ebd. 11-18). Auf dieser Ebene ist die Abendmahlstradition primär angesiedelt, insofern die Träger dieser Tradition zur Abendmahl feiernden Urkirche gehören (sehr deutlich in 1Kor 11,23-26). Dieses Urteil ist unabhängig von der Antwort auf die Frage, inwieweit jene Tradition auf Jesus zurückgeht.

⁵⁹ Vgl. dazu *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 32f.

2.3 Deutungen des Todes Jesu in der Jesus-Tradition

2.3.1 Der schmale Befund

Suchen wir nach Deutungen des Todes Jesu in der Jesus-Tradition der synoptischen Evangelien, so mag eine erste Bestandsaufnahme überraschen: das Thema ist hier nicht besonders profiliert. Als Heil vermittelndes Sterben kommt der Tod Jesu nur in zwei Zusammenhängen zur Sprache: zum einen im *Lösegeldwort* (Mk 10,45par), zum andern in der *Abendmahlstradition* (Mk 14,22-25par). Der Befund ist außerdem dadurch charakterisiert, dass vom Tod Jesu auch ohne soteriologische Deutung die Rede sein kann. Die Leidensankündigungen in Mk 8,31; 9,31; 10,32-34⁶⁰ betonen nur das *muss* (griechisch *dei*) des Leidens. Sie bieten keine Deutung des Todes Jesu – außer dass dieser Tod auf verborgene Weise mit dem Willen Gottes übereinstimmt.⁶¹ Die Bilder vom Trinken des Bechers und von der Taufe (Mk 10,38)⁶², auf der Ebene urchristlicher Überlieferung wohl als Ankündigung des gewaltsamen Todes zu verstehen, enthalten kein auf den Heilstod deutendes Element.⁶³ Dasselbe gilt für die Sondertraditionen des LkEv. Das göttliche *muss*, die Schriften erfüllen sich im Weg Jesu, der ihn über die Niedrigkeit des Kreuzes zur Herrlichkeit führt (13,32f; 24,7; 24,25-27; 24,44-47). Für Lukas ist dies sogar die entscheidende Dimension bei der Deutung des Todes Jesu.⁶⁴

Der dargestellte Befund legt bestimmte Konsequenzen nahe. Wenn Jesus seinen Tod als heilsvermittelnd verstanden haben sollte, so hätte dieser Erstimpuls die Rede vom Tod Jesu in der Jesus-Tradition keineswegs dominiert. Dies wäre ein durchaus be-

⁶⁰ Jeweils mit Parallelen: Mt 16,21; 17,22f; 20,17-19; Lk 9,22.44; 18,31-33.

⁶¹ P. Stuhlmacher, *Theologie* (s. Anm. 59), 120, reklamiert sühnetheologisches Verständnis der Leidensankündigungen. Dies ist aber nicht aus deren Wortlaut zu begründen, sondern ergibt sich nur, wenn man diese Aussagen »im Licht von« Jes 43,4 und 53,12 liest (vgl. ebd.).

⁶² Lk bietet in anderem Zusammenhang (nicht im Rahmen der Frage der Zebedaidensöhne, die er ganz auslässt) nur das Bildwort von der Taufe, verbunden mit demjenigen vom Feuer (Lk 12,49f); Mt übernimmt den mk Rahmen, erwähnt aber den besten Textzeugen zufolge nur das Bildwort vom Becher (Mt 20,22).

⁶³ Zur Diskussion um diese Logien auf der Ebene der Verkündigung Jesu vgl. A. Vögtle, *Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu*, in: K. Kertelge (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (QD 74), Freiburg u.a. 51-113, hier 80-88.

⁶⁴ S. dazu unten 3.2.6 Abschnitt a, S.182f.

merkenswertes Faktum.⁶⁵ Jesus müsste sehr undeutlich vom Heilssinn seines Todes gesprochen haben, »weil die Jünger sonst von Anfang an einen geeigneten Schlüssel zur Deutung des Todes ihres Meisters in der Hand gehabt hätten«. Wenn man in diesem Zusammenhang damit rechnen muss, dass »der Schleier des Geheimnisses, den das älteste Evangelium um den Gottessohn ausbreitet, von Jesu eigenen Sprach- und Lehrformen provoziert worden ist«⁶⁶, dann stellt sich doch sehr dringlich die Frage, welche Bedeutung eine so unklare Sinngebung seines Todes durch Jesus für seine Jünger hatte. Kann sie dann wirklich der entscheidende Erstimpuls sein?⁶⁷

2.3.2 Zur Abendmahlstradition

Auch wenn man die dargestellten Schwierigkeiten ernst nimmt, so ist die Frage nach dem Todesverständnis Jesu doch nicht ohne Blick auf die Abendmahlstradition zu beantworten.⁶⁸ Das Lösegeldwort Mk 10,45par kann hier übergangen werden, denn es wird ganz überwiegend und mit guten Argumenten⁶⁹ als

65 Das Problem besteht nicht allein in der »statistischen« Einmaligkeit einer Heilsdeutung durch Jesus. *J. Gnllka*, *Jesus* [s. Anm. 12], 285, lässt dies nicht als Argument gelten aufgrund der besonderen Situation, in der sich Jesus beim letzten Mahl mit seinen Jüngern befand. Das Problem besteht aber in der *Folgenlosigkeit* einer von Jesus herrührenden Deutung. Neben der heilswirksamen Deutung gibt es noch *anders ausgerichtete Aussagen über den Tod Jesu*, und zwar anerkannt nachösterliche – dies ist schwer erklärlich, wenn denn Jesus selbst sein Sterben als heilsvermittelnd gedeutet hätte.

66 *S. Vollenweider*, *Diesseits von Golgotha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer*, in: *GILern* 11 (1996) 124-137, hier 126.

67 Auch der Gesamtbefund des Neuen Testaments unterstützt diesen Zweifel. Es ist nicht erkennbar, dass die Abendmahlstradition die deutenden Aussagen über den Tod Jesu geprägt hätte (s.a. oben S.155f). An keiner Stelle findet sich ein Bezug auf eine Ankündigung Jesu (etwa: »gestorben für die Vielen, wie er gesagt hat«; vgl. dazu auch *A. Vögtle*, *Grundfragen* [s. Anm. 34], 159).

68 Nach *A. Vögtle*, *Todesankündigungen* (s. Anm. 63), 111, ist sie der »Angelpunkt« unserer Frage, weil Jesus in der Situation des letzten Mahles »den Zeitpunkt gekommen sehen konnte, in dem er die Möglichkeit einer Fortsetzung seines bisherigen Bemühens um Israel nicht mehr gegeben sah«.

69 Vgl. *W. Zager*, *Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühngeschehen? Eine Auseinandersetzung mit Peter Stuhlmachers Entwurf einer »Biblisches Theologie des Neuen Testaments«*, in: *ZNW* 87 (1996) 165-186, hier 172-175.

nachösterliche Bildung betrachtet – auch von Autoren, denen zufolge Jesus seinen Tod als heilsvermittelnd gedeutet hat⁷⁰.

Zur Befassung mit der Abendmahlstradition ist eine Beschränkung nötig: Es geht nur um die wichtigsten Aspekte der Frage nach Jesu Todesverständnis. Die schwierigen traditionsgeschichtlichen Probleme kann ich hier nur streifen. Bekanntlich ist die Abendmahlsüberlieferung in zwei Strängen bezeugt.

Sie weisen im Wesentlichen drei Differenzen auf. (1) Die mk/mt Linie bietet eine Aussage über die Heilsbedeutung des Todes Jesu nur im Rahmen des Becherwortes (Mk 14,24; Mt 26,28), während Paulus und Lukas beim Brotwort vom »Leib für« sprechen⁷¹. (2) Nach Mk und Mt ist das Blut *für die vielen* ausgegossen; folgt man der Fassung von Lukas und Paulus, hat Jesus die anwesenden Jünger angesprochen: *für euch*. (3) Das Bundesmotiv ist unterschiedlich ausgerichtet. In 1Kor 11,25; Lk 22,20 ist in Aufnahme von Jer 31 die Rede vom *neuen Bund*; dagegen spielt der Bezug auf das Bundesblut in Mk 14,24; Mt 26,28 auf Ex 24,8 an und damit auf die Schließung des Sinai-Bundes.

Die Frage, welche der beiden Fassungen größeren Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben kann, wird kontrovers diskutiert. Dabei kann es nicht um ein Entweder-Oder gehen, sondern nur um die Frage, welche Fassung bei der Rekonstruktion dominiert.⁷² So wird wohl meist eine Mischung aus Elementen beider Traditionslinien als ursprünglich vorgeschlagen.⁷³ Ich konzentriere mich im Folgenden auf den mk Text, weil er mit dem »eschatologischen

⁷⁰ Vgl. z.B. *M. Karrer* in seinem obigen Beitrag S.75 Anm. 51; *H. Merklein*, Sühnege-danke (s. Anm. 43), 63. Als Gegenstimme ist zu nennen *P. Stuhlmacher*, Theologie (s. Anm. 59), 121f. Er rechnet mit der Authentizität des Logions.

⁷¹ Lk kombiniert beide Linien, denn er versieht sowohl Brot- als auch Becherwort mit einer Für-Aussage (vgl. Lk 22,19f; dagegen bietet 1Kor 11,24f das *für* nur im Zusammenhang des Brotwortes).

⁷² Nach *B. Klappert*, Art. Herrenmahl, in: TBNT² 1 (1997) 912-926, hier 915, ist man sich darin weitgehend einig.

⁷³ Vgl. *X. Leon-Dufour*, Art. Abendmahl, Letztes A. Jesu, in: LThK³ 1 (1993) 30-34, hier 30; *H. Merklein*, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: *ders.*, Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 157-180, hier 157. Der Versuch von *R. Pesch*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD 80), Freiburg u.a. 1978, Mk 14,22-25 im Ganzen als ältesten Abendmahlsbericht zu begründen, hat sich nicht durchgesetzt.

Ausblick« (Mk 14,25) einen Spruch enthält, der in der Diskussion um das Todesverständnis Jesu eine besondere Rolle spielt.

Gegen die Annahme, die mk Fassung der Abendmahlstradition könne im Ganzen Anspruch auf Historizität erheben⁷⁴, hat Anton Vögtle wichtige Argumente vorgetragen. Sie richten sich vor allem auf die Schwierigkeiten, die aus der nicht weiter kommentierten Einbeziehung der Jünger in das zu entschuldigende Israel rühren.⁷⁵ Soweit ich sehe, sind sie in der nachfolgenden Diskussion von den Vertretern eines heilsmittlerischen Todesverständnisses Jesu nicht bearbeitet worden. Damit soll nicht behauptet sein, sie seien nicht widerlegbar. Dies wäre nur eine Immunisierungsstrategie, die in wissenschaftlicher Auseinandersetzung keinen Platz hat.⁷⁶ Doch darf man darauf bestehen, dass ernsthafte Anfragen nicht einfach durch Schweigen erledigt werden. In diesem Sinn soll hier an jene Argumente erinnert werden.

Darüber hinaus will ich aber einige weitere Überlegungen anführen. Sie setzen an der eingangs dieses Kapitels behandelten Schwierigkeit an: Inwiefern lässt sich eine Sühnetod-Deutung mit der Gottesreich-Botschaft Jesu verbinden? Es fällt auf, dass die Sühne-Aussage in der Abendmahlstradition auf diese Frage keine Antwort gibt. Sie begegnet im Zusammenhang des Bundes-Motivs, das ansonsten in der Jesus-Tradition keine Rolle spielt. Umgekehrt finden wir den Zusammenhang von Tod Jesu und Gottesreich (Basileia) gerade in einem Logion, das keine Sühne-Aussage enthält: der »eschatologische Ausblick« in Mk 14,25.

Dieser Tatbestand ist kaum überzubewerten, denn dieser Ausblick bietet implizit eine Todesdeutung. Auch wenn man ihn als Todesprophetie versteht, ist er doch zugleich mehr als nur die Ankündigung des Todes. Die Spitze des Spruches liegt im zweiten

⁷⁴ So pointiert *R. Pesch*, *Abendmahl* (s. Anm. 73), 69-89.

⁷⁵ Vgl. *A. Vögtle*, *Todesankündigungen* (s. Anm. 63), 92-97. Dazu kommen Überlegungen, die bereits oben in 2.1 eine Rolle spielten: der Gang der nachösterlichen Verkündigung lässt sich nicht gut erklären, wenn man voraussetzt, »die Jünger hätten aus dem Abendmahlsaal das Wissen um die explizite oder wenigstens implizite Kundmachung der heilsmittlerischen Kraft des Sterbens Jesu mitgebracht« (ebd. 98; vgl. ebd. 97-104).

⁷⁶ Insofern ist auch die kritische Bemerkung *H. Hopings* in seinem Beitrag im *Recht* (s. S.87f Anm. 31).

Teil, der Teilhabe Jesu am endzeitlichen Festmahl des vollendeten Reiches Gottes. Dann geht es in dem Wort nicht nur darum, dass Jesus seinen Jüngern seine Todesgewissheit mitteilt; er versichert sie vielmehr angesichts seines nahen Todes des Kommens der Basileia. Trotz der persönlichen Formulierung (»bis *ich* von neuem trinken werde«) ist mit dem Bezug auf das Reich Gottes das Grundthema der Verkündigung Jesu eingebracht. Wenn Jesus von *seinem* Trinken im Reich Gottes spricht, dann ist damit zugleich ganz grundsätzlich die Vollendung der Basileia im Blick. Sie wird sich ereignen, auch wenn Jesus jetzt sterben muss. Gottesherrschaft und Tod Jesu werden miteinander verbunden, aber ohne dass Jesu Sterben eine Funktion für das Kommen der Gottesherrschaft hätte.⁷⁷ Wer meint, Jesu Botschaft sei durch die Ablehnung desavouiert worden, weshalb Jesus zur Überzeugung von der Notwendigkeit seines sühnenden Sterbens gekommen sei, begegnet mithin einem Problem: Es gibt keinen Spruch in der Jesusüberlieferung, der diesen Zusammenhang bezeugt. Mk 14,25 ist ein Beleg dafür, dass Jesus an seiner Botschaft *festgehalten* hat – auch angesichts des nahen Todes. Dass vom Kommen der Basileia nun *anders*, nämlich sühnethologisch, gesprochen werden müsse, ist ohne Textanhalt in der Jesustradition. So tritt die Todesdeutung des »eschatologischen Ausblicks« neben die des Becherwortes.

Verdankt sich eine solche Auslegung nur angestrebter Suche nach Differenzen? Kann man Mk 14,22-25 nicht auf *einer* Linie deuten, so dass man die Todesdeutung von V.24 in die Todesprophetie von V.25 eingeschlossen und mithin auf die Basileia bezogen denken könnte?⁷⁸ Einer solchen Interpretation stehen m.E. ernsthafte Schwierigkeiten entgegen, jedenfalls auf der Ebene des

⁷⁷ An diesem Punkt enthält die Argumentation von *H. Merklein*, Überlieferungsgeschichte (s. Anm. 73), 172, einen Sprung. Den Inhalt von 14,25 umschreibt er so: Jesus hält angesichts des Todes und *trotz* der »damit gegebenen Infragestellung des eschatologischen Boten und seiner eschatologischen Botschaft ... an der Geltung seiner Botschaft von der hereinbrechenden Basileia fest«. Daraus folgert er dann, dass »Jesus seinem Tod eine positive Deutung gibt und ihn als notwendigen Schritt im eschatologischen ... Handeln Gottes versteht«. Unversehens ist aus dem *trotz* ein *notwendiger Schritt* geworden.

⁷⁸ Nach Rudolf Pesch passen das Becherwort und die folgende Todesprophetie »vorzüglich« zusammen; vgl. *R. Pesch*, Abendmahl (s. Anm. 73), 101.

Wirkens Jesu. Hier müssen wir primär die Stoffe würdigen, die das Zentralthema seiner Botschaft ausdrücklich enthalten. Deshalb ist das Fehlen einer sühnetheologischen Todesdeutung in 14,25 stark zu gewichten, zumal, wie gesehen, das Element der Todesdeutung implizit gegeben und außerdem der Spruch in sich abgeschlossen ist. Auch die konkrete Textgestalt von 14,22-25 bestärkt die Einschätzung, dass der »eschatologische Ausblick« ursprünglich nicht in innerer Verbindung zum Becherwort steht. Dazu zwei Beobachtungen.

(1) Außer der Tatsache, dass inhaltlich der Tod Jesu die entscheidende Rolle spielt, gibt es keinen inneren Zusammenhang zwischen V.24 und V.25. Die nachfolgende Aussage nimmt nicht ein Stichwort aus der vorangegangenen auf.⁷⁹ Es gibt im Wortlaut also keinen positiven Hinweis darauf, dass der »eschatologische Ausblick« die Sühnedeutung aufgriffe.

(2) Über das Deutewort zum Becher hinweg zeigt sich ein Zusammenhang mit der Notiz vom Trinken aller (V.23). Das Stichwort »trinken« wird aufgenommen: »sie tranken alle aus ihm (dem Becher)« – »ich werde nicht mehr trinken...«. Der Anschluss von V.25 an V.23 ist also viel enger als an V.24. Auf das Trinken des Weines hin kündigt Jesus seine Todes- und Vollendungsgewissheit im Bildfeld des Weintrinkens an.⁸⁰ Hält man diesen Zusammenhang für ursprünglich, würde sich auch die Auffälligkeit erklären, dass Jesus erst seinen Tod deutet (V.24), ehe er von der Gewissheit seines Todes spricht (V.25): Das Element der Deutung wäre nachträglich hinzugekommen. Mit diesem Wachstum wäre auch verständlich, warum die Worte zum Becher strukturell ein solches Gewicht einnehmen gegenüber dem Brotwort.⁸¹

⁷⁹ Vgl. dazu auch *J. Becker, Jesus* (s. Anm. 12), 418f.

⁸⁰ Vgl. die in der folgenden Anmerkung genannten Angaben; außerdem auch *W. Zager, Deutung* (s. Anm. 69), 177: Mk 14,25 schließt sich »nahtlos an 14,23 an«.

⁸¹ Nach *H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster 1982, 308, ist das Becherwort bei Mk »hoffnungslos überladen«. Auch Helmut Merklein rekonstruiert im vorgestellten Sinn das Kelchwort Mk 14,24 als sekundär; allerdings ist für ihn das Brotwort ursprünglich mit einer soteriologischen Aussage verbunden (»für die vielen gegeben«). Dieses wäre dann sekundär ausgefallen; vgl. *H. Merklein, Überlieferungsgeschichte* (s. Anm. 73), 174; vgl. ebd. 167; etwas zurückhaltender *H.-J. Klauck, Herrenmahl* 321 mit Anm. 220.

Es gibt also Anlass, hinter Mk 14,22-25 eine ältere Überlieferungsform zu erkennen, in der Brot und Becher eine Rolle spielen, eine Deutung des Todes Jesu als sühnendes Sterben aber noch fehlt. Die Gabe des Brotes mit den Worten »das ist mein Leib« würde die Jünger der bleibenden Gemeinschaft mit Jesus versichern, gerade in Verbindung mit der »Todes- und Heilsprophetie Mk 14,25« als ursprünglichem Kelchwort.⁸² Dieser Kernbestand würde in der Frage, wie sich die Deuteworte der Abendmahlstradition entwickelt haben, alle Möglichkeiten offen lassen.⁸³

Doch wie auch immer man in diesen überlieferungsgeschichtlichen Fragen urteilt, ergibt sich als Fazit der historischen Betrachtung: Es ist extrem unwahrscheinlich, dass die Deutung des Todes Jesu als heilsmittlerisches Sterben auf Jesus selbst zurückgeht.

3. Sühne und Opfer im Neuen Testament

Das historische Urteil im zuletzt angeführten Fazit enthält keine Wertung über den Rang anders lautender Deutungen des Todes Jesu. Was sich mittels historischer Methoden über das Todesverständnis Jesu aussagen lässt, ist kein theologisches Kriterium zur Beurteilung der verschiedenen neutestamentlichen Aussagen zum Tod Jesu. Martin Karrer hat in seinem Beitrag die Vielfalt der Deutungen vorgestellt,⁸⁴ spricht allerdings beim »Deutungskreis des Sterbens 'für'« vom »Höhepunkt des Neuen Testaments«⁸⁵.

⁸² Vgl. A. Vögtle, Der verkündigende und verkündigte Jesus »Christus«, in: J. Sauer (Hg.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg u.a. 1977, 27-91, hier 64. Vgl. außerdem auch H.-J. Klauck, *Herrenmahl* (s. Anm. 81), 309: »Jesus macht die ausgeteilten Brotstückchen zu Trägern und Vermittlern des Segens, den er über sie sprach und der sein besonderes Gewicht aus der Abschiedsstunde heraus erhält« (als Möglichkeit vorgestellt).

⁸³ So könnte die Tatsache berücksichtigt werden, dass das Becherwort der paulinisch-lukanischen Linie darin einen ursprünglicheren Eindruck macht als Mk 14,24, dass es nicht so stark an das Deutewort angeglichen ist.

⁸⁴ Vgl. auch M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (GNT 11), Göttingen 1998, 72-173; außerdem G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992; A. Weiser, *Erlösung und Befreiung nach dem Neuen Testament*, in: *ders.*, *Studien zu Christsein und Kirche* (SBAB 9), Stuttgart 1990, 15-48.

⁸⁵ S.o. S.73.

Nun ist auch dieser Deutungskreis nicht durch einlinige Formulierungen gekennzeichnet. Wir finden die Rede vom *Loskauf*, von der Löschung des *Schuldbriefs*, von der *Versöhnung*, vom *Sterben für*, vom *Sterben für unsere Sünden* und *opferkultische Begrifflichkeit*; Lukas betont die Rolle Jesu als des *Anführers ins Leben*, der durch das Leiden vollendet wird. Dass der Tod Jesu anderen zugute kommt, zu ihrem Heil geschieht, verbindet alle diese Aussagen. An sie knüpfen sich zwei grundlegende Fragen. Exegetisch ist nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund der einzelnen Aussagen sowie ihrem inneren Zusammenhang zu fragen. Hermeneutisch stellt sich das Problem, wie der Tod Jesu »für uns« heute zu verstehen ist. An diesem Punkt wird das neutestamentliche Zeugnis für viele zum Stein des Anstoßes, vor allem im Zusammenhang der Rede vom Sühnetod Jesu. Im Folgenden versuche ich, beide Problemkreise aufzugreifen.

3.1 Sühne in alttestamentlich-jüdischer Tradition

3.1.1 Die Problematik der Rede von Sühne

Die Debatte um die Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament ist zur Zeit wesentlich geprägt von der Frage, welche Rolle dem Gedanken der Sühne, und dabei speziell der priesterlichen Sühntheologie des Alten Testaments zukommt. Kritischen Einschätzungen⁸⁶ stehen solche gegenüber, die einer kulttypologischen Deutung des Todes Jesu einen hohen Rang einräumen⁸⁷ oder sie gar in der Mitte einer gesamtbiblischen Theologie⁸⁸ verankern. Da im Zusammenhang der Sühne auch die größten

⁸⁶ Vgl. z.B. C. Breytenbach, Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: B. Janowski/M. Welker (Hgg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), Frankfurt 2000, 217-243. Auch Martin Karrer bleibt in seinem obigen Beitrag skeptisch und bemerkt im Rahmen des Deutungskreises des Sterbens »für«: Im Neuen Testament integriert die Opfer-Christologie »doch nicht unser Feld als ganzes« (s.o. S.73).

⁸⁷ Vgl. neben den hier aufgenommenen Arbeiten von Helmut Merklein auch U. Wilckens, Der Brief an die Römer, Bd. I (EKK VI,1), Köln/Neukirchen-Vluyn 1978, 236-241; O. Hofius, Sühne und Vergebung, in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 33-49.

⁸⁸ Vgl. P. Stuhlmacher, Theologie (s. Anm. 59), 33; ders., Wie treibt man Biblische Theologie? (BThSt 24), Neukirchen-Vluyn 1995, 70f.86-91.

Schwierigkeiten des heutigen Zugangs bestehen, lohnt ein näherer Blick auf diesen Fragenkreis.

In der Sühne geht es grundsätzlich um friedliche Aussöhnung verfeindeter Parteien durch einen Ausgleich, den die geschädigte Seite erhält. Diese Vorstellung, in rechtlichem Kontext angesiedelt,⁸⁹ ist auch im Alten Testament zu finden. Die tragenden Begriffe für »Sühne«⁹⁰ begegnen in Rechtstexten, also bezogen auf das Zusammenleben von Menschen und ihr gegenseitiges Verhältnis.⁹¹ Sie erscheinen aber auch in Zusammenhängen, in denen es um das Verhältnis des Menschen zu Gott geht. In diesem Rahmen bezieht sich Sühne auf die *Befreiung von Sünde und ihren Folgen*. Das Verhältnis zu Gott ist gestört, es kann aber wieder bereinigt werden, und dabei spielen Sühnehandlungen eine Rolle. Da im heutigen Sprachgebrauch »Sühne« in die Nähe von »Strafe« gerückt ist, geraten auch die biblischen Texte in diesen Kontext.⁹² Gott erscheint dann als Gott, der die Sühneleistung *fordert*, um das gestörte Verhältnis wieder bereinigen zu können. Der Mensch muss Genugtuung leisten, damit der Zustand des Friedens mit Gott wiederhergestellt ist. Übertragen auf den Sühnetod Jesu ergibt sich das Bild eines kleinlich abrechnenden Gottes, der den Tod seines Sohnes verlangt, um den Menschen vergeben zu können. Dagegen richtet sich Protest. Von Friedrich Nietzsche klassisch formuliert,⁹³ reicht er bis in heutige theologische Entwürfe⁹⁴. Trifft dieser Protest nur eine bestimmte Ausprägung der Rede vom Sühnetod oder auch das biblische Zeugnis selbst? Um

89 Vgl. *J.u.W. Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1942, Bd. X,4 1014f.1019.

90 Im Hebräischen die Wurzel *kpr*, in der griechischen Bibel übersetzt vor allem durch Worte vom Stamm *hilask-*.

91 Vgl. *A. Schenker*, Art. Sühne, in: NBL III 720-727, hier 720f.

92 Vgl. dazu auch *M. Gaukesbrink*, Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert (fzb 82), Würzburg 1999, 41f.

93 Vgl. *F. Nietzsche*, Antichrist, in: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe VI,3, Berlin 1969, 163-251, Nr. 41.

94 Vor allem aus der feministischen Theologie kommen kritische Anfragen; vgl. z.B. *R. Strobel*, Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien, in: *dies./D. Strahm* (Hgg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg/Luzern 1991, 52-64; *A. Wuckelt*, Ein Opfermahl? Überlegungen aus feministisch-theologischer Perspektive, in: *BiKi* 57 (2002) 40-45; außerdem die Kontroversen in *H.J. Luibl/S. Scheuter* (Hgg.), Opfer. Verschenktes Leben, Zürich 2001.

diese Frage zu beantworten, müssen wir wenigstens einen kleinen Streifzug in die alttestamentlich-jüdische Tradition unternehmen.

3.1.2 Der Sühnekult

Theologisch ist das Thema der Sühne am umfassendsten von der Priesterschrift (P) bearbeitet worden,⁹⁵ einer literarischen Schicht der fünf Bücher Mose. Zwar treffen wir in diesem Rahmen nicht ausschließlich auf kultische Zusammenhänge, doch ergibt sich ein eindeutiger Schwerpunkt: Sühne geschieht in Verbindung mit einem Opfer, das am Tempel dargebracht wird. Sie ist notwendig, weil durch die Sünde das Verhältnis zu Gott gestört ist. Dieser Bruch muss beseitigt werden, denn er betrifft nicht nur den Sünder allein, sondern auch die Gemeinschaft, zu der er gehört.⁹⁶ An diesem Punkt ist der Sühnekult angesiedelt. Er wird von Israel verstanden als Möglichkeit, loszukommen von den unheilvollen Folgen der Sünde. Und diese Möglichkeit hat Gott eröffnet, indem er den Kult in Israel gestiftet hat. Wie genau die Sühneriten⁹⁷ zu verstehen sind, ist strittig. Die unterschiedlichen Einschätzungen hängen vor allem mit der Deutung von zwei Handlungen zusammen.

(1) Der Sünder, der ein Opfertier bringt, stemmt vor der Schlachtung seine Hand auf den Kopf des Tieres (z.B. Lev 4,4.24.29). Eine Deutungsrichtung erkennt hier Subjektübertragung. Der Opfernde identifiziert sich mit seinem Opfertier, das nun an seine Stelle tritt.⁹⁸ Dies ist aber nicht unbestritten. Einer anderen Interpretation zufolge bezeichnet der Darbringende durch die Handaufstimmung das Opfertier als sein Eigentum, als seine

⁹⁵ Vgl. A. Schenker, Sühne (s. Anm. 91), 721.

⁹⁶ Sünde gilt als eine nach außen wirkende, objektive Wirklichkeit; sie ist nicht nur im Innern des Sünders angesiedelt (vgl. z.B. G. Barth, Tod [s. Anm. 84], 68f). Drastisch zeigt sich dieses Sündenverständnis etwa in Dtn 21: eine Bluttat vergiftet den Lebensraum; die Bewohner der entsprechenden Gegend müssen einen bestimmten Ritus ausführen, um diese Vergiftung aufzuheben.

⁹⁷ Die grundlegenden Texte stehen in Lev 4; 5; 16.

⁹⁸ Vgl. B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 199-221.

Gabe an Gott.⁹⁹ Wichtig ist diese Differenz vor allem im Zusammenhang mit dem Verständnis des zentralen Blutritus.

(2) Von dem Blut, das bei der Schlachtung des Tieres gewonnen wird, streicht der Priester etwas an die Hörner des Brandopferaltars oder bringt es ins Innere des Heiligtums; der Rest wird am Sockel des Brandopferaltars ausgegossen. Was ist der Sinn dieser Handlung? Im Wesentlichen werden heute drei Antworten vorgeschlagen: (a) Der Ritus wird gedeutet als *stellvertretende Lebenshingabe* für den Sünder, und zwar so, dass der Sünder in den Tod des Opfertieres einbezogen wird: in dessen Hingabe vollzieht sich zeichenhaft-real die Lebenshingabe des Sünders.¹⁰⁰ (b) Der Blutritus ist ein *Präsentationsritus*. Das Blut des Opfertieres, dem Genuss des Menschen entzogen, ist durch göttliche Verfügung das Zeichen der Versöhnung zwischen Gott und Mensch (s. Lev 17,11). Dieses Zeichen wird Gott präsentiert.¹⁰¹ (c) Es geht zentral um die *Reinigung des Heiligtums*: dieses ziehe die in Israel geschehene Sünde an; ohne rituelle Reinigung drohe der Auszug der Gottheit aus dem Heiligtum – und damit letztlich die Zerstörung des Volkes, da es die Gemeinschaft mit Gott verlieren würde.¹⁰²

Die vorgestellten Unterschiede sind in einer grundsätzlichen Frage ohne Bedeutung; sie haben aber Gewicht, wenn wir zur Deutung des Todes Jesu in der urchristlichen Tradition kommen. Zunächst zur grundlegenden Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Modellen. In allen Fällen ist der Kult eine von Gott eingerichtete Möglichkeit, von der Sünde und ihren unheilvollen

⁹⁹ Vgl. A. Schenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15), Freiburg/CH 1981, 105.

¹⁰⁰ Vgl. H. Gese, Die Sühne, in: *ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 84-106, hier 97; B. Janowski, Sühne (s. Anm. 98), 247. Helmut Hoping hat in seinem obigen Beitrag diese Deutungsrichtung aufgegriffen (s.o. S.95f).

¹⁰¹ Vgl. A. Schenker, Versöhnung (s. Anm. 99), 96-98.108; *ders.*, Sühne (s. Anm. 91), 722.

¹⁰² Vgl. J. Milgrom, Leviticus 1-16 (AncB 3), New York u.a. 1991, 254-258. Zu unterschiedlichen Deutungen des Sündopfers (hebräisch: *hattat*) vgl. auch A. Schenker, *Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice hattat*, in: Bib. 75 (1994) 59-70.

Folgen loszukommen. Es geht nicht darum, dass ein versöhnungsunwilliger Gott durch das Opfer erst versöhnlich gestimmt würde.¹⁰³ Vielmehr eröffnet ein versöhnungswilliger Gott im Kult die Möglichkeit, den Bruch im Verhältnis zu ihm zu überwinden. Das Sühnopfer hat also nichts zu tun mit Selbsterlösung des Menschen.

Dies zeigt sich auch an einer Eigenheit der Texte zum Sühnekult. Die Vergebung durch Gott erscheint jeweils als eigener Akt *nach* dem Sühneritual.¹⁰⁴ Sie wird also nicht durch das Ritual bewirkt; dieses ist nur die Voraussetzung für die Vergebung, die »prinzipiell nur durch Gott selbst gewährt werden kann«¹⁰⁵.

Eine mögliche innere Verbindung des Sühnekultes zur urchristlichen Rede vom Sühnetod Jesu gründet in der Tatsache, dass die Hingabe von Leben im Zusammenhang steht mit dem Nachlass von Sünden. Es bleibt in jedem Fall der Unterschied, dass nicht menschliches Leben in den Tod gegeben wird. Deshalb sind die Texte von besonderem Interesse, in denen das Sterben von Menschen sühnende Bedeutung hat.¹⁰⁶

3.1.3 Sühne durch das Sterben von Menschen

In der alttestamentlich-jüdischen Tradition ist eine solche Sühnevorstellung literarisch nur in zwei Fällen belegt.

a) Nach dem *Vierten Gottesknechtslied* (Jes 52,13-53,12) leidet der Gottesknecht nicht aufgrund eigener Verfehlung, sondern trägt die Schuld anderer.

»Doch er war durchbohrt um unserer Vergehen willen,
zerschlagen um unserer Sünde willen. Die Strafe lag auf

¹⁰³ S.a. unten Abschnitt 3.4.1, S.186.

¹⁰⁴ Vgl. z.B. Lev 4,20: »Und so erwirke der Priester Sühnung für sie; und es wird ihnen vergeben werden.«

¹⁰⁵ J. Maier, Sühne und Vergebung in der jüdischen Liturgie, in: JBTh 9 (1994) 145-171, hier 148.

¹⁰⁶ Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass es auch unblutige Möglichkeiten der Sühne in Altem Testament und Frühjudentum gibt. So kann man den negativen Folgen von Sünden auch dadurch entgehen, dass man das Gesetz einhält, dass man umkehrt und ablässt von Ungerechtigkeit oder fastet und sich demütigt (s.a. Tob 12,7; Spr 10,12). Ich kann dieses Thema hier aber nicht weiter verfolgen.

ihm zu unserem Frieden, und durch seine Striemen ist uns Heilung geworden.« (53,5)¹⁰⁷

Grundsätzlich begegnen wir derselben Vorstellung wie bei der kultischen Sühne, allerdings in einem unkultischen Rahmen. Es wird kein kultisches Vokabular verwendet und deshalb auch kein Sühneritus beschrieben.¹⁰⁸ Wie im Kult ist aber Gott eigentlicher Akteur der Vergebung (53,6); er gewährt den Schuldigen, dass sie von ihren Verfehlungen nicht zerschlagen werden. Dies geschieht dadurch, dass der Gottesknecht an die Stelle der Sünder tritt. Diese Stellvertretung gründet im Willen Gottes, sie zielt auf die Rettung Israels. »Israel, das zur Übernahme seiner Schuld nicht imstande war, musste ... aus ihr gelöst werden, um noch eine Zukunft zu haben.«¹⁰⁹ Stellvertretung bedeutet in diesem Zusammenhang nicht, dass der Einzelne ersetzbar wäre, weil seine persönliche Schuld auf einen anderen übertragen würde. Stellvertretung meint das Einstehen für einen anderen, der aufgrund seiner Schuld mit seinen eigenen Möglichkeiten am Ende ist.¹¹⁰ Insofern in diesem Geschehen Vergebung von Sünden geschieht, begegnen wir dem Gedanken der stellvertretenden Sühne.¹¹¹

Die griechische Übersetzung (LXX) »drängt das Sühneleiden des Knechtes zurück«¹¹², vor allem durch einen abweichenden Text in V.10¹¹³.

¹⁰⁷ Dass der Gottesknecht »unsere Sünden« trug, erscheint auch in V.6.11.12, in der LXX auch in V.4.

¹⁰⁸ Die Bedeutung von *ascham* (V.10; in Lev 5 für »Schuldopfer«) ist strittig; vgl. *B. Janowski*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 88-90. Nach *A. Schenker*, Knecht und Lamm Gottes (Jes 53) (SBS 190), Stuttgart 2001, 89, ist »ein liturgischer Horizont aufgerissen«, allerdings nicht im Rahmen des Sühnekultes, sondern in Anlehnung an 1Sam 6 (Votivgabe).

¹⁰⁹ *B. Janowski*, »Hingabe« oder »Opfer«? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: *R. Weth* (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 13-43, hier 36.

¹¹⁰ Vgl. ebd. 30, gegen den seit Kant vorgetragenen Einwand, individuelle Schuld sei nicht übertragbar auf einen Unschuldigen.

¹¹¹ Der Begriff der Vergebung erscheint nicht, doch ergibt sich der genannte Sachverhalt aus der Tatsache, dass der Knecht die Schuld der »Wir« trägt und sich für diese so ein Wechsel zum Heil vollzieht: Es geschah »zu unserem Frieden«, »wir wurden geheilt durch seine Wunden« (V.5); der Knecht »macht die vielen gerecht« (V.11).

¹¹² *M. Karrer*, Jesus Christus (s. Anm. 84), 123.

Dennoch verschwindet der Gedanke nicht vollständig. Dass das Leiden des Knechtes zu unserem Frieden geschah, wir geheilt sind durch seine Wunden (V.4), ergibt sich auch aus dem Wortlaut der LXX.

Wem gilt diese Sühne? Nach den obigen Ausführungen Israel – sicher die überwiegend vertretene Einschätzung. Dies ist freilich Interpretation, der Wortlaut des Textes bleibt in diesem Punkt undeutlich. Zum einen erkennen die Sprecher (»wir«) die Bedeutung des Geschehens für sich; zum andern ist die Rede von »den vielen«, die gerecht werden durch das Leiden des Knechtes. Die Offenheit des Textes ist von Bedeutung. Spätere Lektüre könnte durchaus den Kreis der Betroffenen ausweiten. Immerhin ist ein prinzipiell universaler Blickwinkel auch im vierten Gottesknechtslied zu entdecken. Jes 52,15 spricht von den »vielen Völkern«, die der Gottesknecht ins Staunen versetzt. Und im zweiten Lied vom Gottesknecht wird dieser als »Licht für die Völker« bezeichnet (Jes 49,6).

b) Das Leiden jüdischer Märtyrer ist der Rahmen von Sühneaussagen im 4. *Makkabäerbuch*¹¹⁴. Dabei dürften sich spezifisch jüdische Traditionen mit Einflüssen aus der hellenistischen Umwelt verbunden haben.

Für solche Einflüsse spricht nicht nur allgemein die Vertrautheit des Autors mit der hellenistischen Kultur.¹¹⁵ Auch die Darstellung des Märtyrergeschicks weist entsprechende Affinitäten auf, vor allem was den Gedanken des *Sterbens für* betrifft. Dieser Gedanke findet sich häufig in hellenistischer Literatur: Sterben im Einsatz für Freunde, das Gemeinwesen oder eine Idee.¹¹⁶ Entspre-

¹¹³ Dort ist die Rede von der Reinigung des Knechtes, so dass an die Befleckung durch die aufgeladenen Sünden gedacht ist. Außerdem findet sich, ganz gegen den hebräischen Text, die Anrede von Adressaten: »Wenn ihr gebt für die Sünde (gemeint wohl: für das Sündopfer), wird eure Seele Samen langen Lebens sehen«. Grund für diese Abweichung ist wohl der Sühnekult, der zur Zeit der LXX ja in Kraft war; vgl. *M. Karrer*, *Jesus Christus* (s. Anm. 84), 123.

¹¹⁴ Es handelt sich um eine jüdisch-hellenistische Schrift, wahrscheinlich abgefasst in Syrien oder Kleinasien, um die Wende vom 1. zum 2. Jh. n.Chr. Ältere Traditionen könnten in 4Makk allerdings verarbeitet sein; vgl. zu den Einleitungsfragen *H.-J. Klauck*, 4. *Makkabäerbuch* (JSHRZ III/6), Gütersloh 1989, 647-680.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 671: Verweis besonders auf Euripides und die Tragödie.

¹¹⁶ Vgl. die Darstellung von *M. Hengel*, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas, in: *IkaZ* 9 (1980) 1-25.135-147, hier 3-

chende Wendungen sind auch im 4Makk bezeugt: sterben für die Tugend (1,8); für das Schöne und Gute (1,10); für das Gesetz (6,27; 13,9); um Gottes willen (16,25).¹¹⁷ Auch in der Frage der Sühnewirkung des Märtyrertodes kann man Verbindungen ziehen zu hellenistischen Traditionen. Denn es begegnen in diesem Zusammenhang typisch hellenistische Begriffe.¹¹⁸ Und es wird in 6,28f eine Bitte an Gott formuliert, den Tod der schuldlosen Märtyrer als Sühne anzunehmen: Gott möge gnädig werden im Blick auf den Tod der Märtyrer, es sich an ihrer Bestrafung genügen lassen und ihr Leben anstelle der Schuldigen annehmen. Hier zeigt sich eine Nähe zur griechischen Sühneauffassung, die stärker ausgerichtet ist auf die Besänftigung der zürnenden Gottheit¹¹⁹; es geht um ein »Gnädigstimmen Gottes ... durch den Stellvertretungstod des Märtyrers«¹²⁰.

Neben diesen hellenistischen Elementen zeigt sich aber auch die Übertragung alttestamentlicher Kulttheologie und Kultsprache auf das Sterben von Menschen.¹²¹ Diese Spuren sind zu erkennen in der Bedeutung des Blutes und durch eine Anspielung auf das Ritual des Versöhnungstages in 17,22 (*hilasterios*¹²²). Auch der Rahmen dieser Anspielung weist auf Gedanken, die aus alttestamentlicher Tradition stammen. Es handelt sich um eine Bemerkung, mit der der Verfasser das Geschick der Märtyrer abschließend kommentiert.

8; außerdem die Belege bei G. Barth, Tod (s. Anm. 84), 62f; C. Breytenbach, Gnädigstimmen (s. Anm. 86), 238.

117 Verwendet werden dabei die Präpositionen *hyper* (1,8.10), *peri* (13,9) und *dia* (6,27; 16,25).

118 *Antipsycho* (Ersatz, Ersatzgabe), *pronoia* (Vorsehung), *katharsion* (Reinigung); vgl. dazu W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991, 38f. Dagegen kann *hilasterios* (sühnend) aus der alttestamentlichen Kultsprache abgeleitet sein (s.u.).

119 Vgl. dazu W. Speyer, Religionen des griechisch-römischen Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne, in: *ders.*, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze (WUNT 50), Tübingen 1989, 140-159.

120 C. Breytenbach, Gnädigstimmen (s. Anm. 86), 242.

121 Vgl. H.-J. Klauck, 4Makk (s. Anm. 114), 671; C. Breytenbach, Gnädigstimmen (s. Anm. 86), 242. Allein die hellenistischen Elemente betonen W. Kraus, Tod (s. Anm. 118), 38-41; M. Gaukesbrink, Sühnetradition (s. Anm. 92), 74 mit Anm. 152.

122 In 4Makk 17,22 wohl als Adjektiv gebraucht (»sühnender Tod«). Das Wort erinnert aber an das *hilasterion*, den Deckel der Bundeslade, an den der Hohepriester am Versöhnungstag Blut spritzte (vgl. Lev 16,14).

»Sie also, die sich heiligten um Gottes willen, fanden verdiente Ehre ... auch dadurch, dass um ihretwillen die Feinde unser Volk nicht überwältigen konnten, dass der Tyrann bestraft und unser Vaterland gereinigt wurde, sind sie doch zu einer Art Ersatzleistung für die Sünden des Volkes geworden. Durch das Blut jener Frommen und ihren sühnenden Tod hat die göttliche Vorsehung das zuvor schwer heimgesuchte Israel gerettet.« (4Makk 17,20-22)

Dieser Kommentar sagt gerade nicht, dass der göttliche Zorn besänftigt wurde. Er stellt umgekehrt das Handeln Gottes in den Vordergrund: *Gott* hat Israel gerettet durch den sühnenden Tod der Frommen (17,22). So dürfte, neben den unbestritten hellenistischen Elementen, auch die spezifisch alttestamentliche Sühnetradition in die Konzeption des 4Makk eingegangen sein.

3.2 Die Suche nach einer Mitte der Heilstod-Aussagen

3.2.1 Kein vorgegebenes Verständnismodell

Der Überblick über die atl-jüdische Tradition ergibt, dass nur wenig zu finden ist zur stellvertretenden Sühne durch das Sterben von Menschen.¹²³ Im Alten Testament finden sich sogar Texte, die das Sterben für andere ablehnen.¹²⁴ Die Rede vom »Sterben für« begegnet dagegen häufig in hellenistischem Kontext. Dennoch bekommen wir auch dadurch keinen eindeutigen Schlüssel für Herkunft und Verständnis der Botschaft vom heilsvermittelnden Sterben Jesu. Das breit belegte Motiv des Lebenseinsatzes¹²⁵ deckt höchstens einen Teil der neutestamentlichen Aussagen ab; der Gedanke, dass »sich ein Unschuldiger selber freiwillig als Sühnopfer anbietet«, begegnet in Griechenland und Rom nur

¹²³ Die gegenteilige Einschätzung Eduard Lohses beruht auf der ausgiebigen Auswertung rabbinischer Quellen (vgl. *E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Christi* [FRLANT 64], Göttingen 1955, 64-110). Zur Kritik vgl. *K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972, 62-65.

¹²⁴ S. Dtn 24,16; Jer 31,30; Ez 18,4ff; vgl. *M. Hengel, Sühnetod* (s. Anm. 116), 22.

¹²⁵ S.o. Anm. 121.

»selten«.¹²⁶ Außerdem erscheint der dort bestimmende Rahmen im Neuen Testament nicht: durch den Tod Jesu wird nicht göttlicher Zorn abgewendet.¹²⁷ Es gibt also keinen eindeutigen religionsgeschichtlichen Hintergrund, der klare Analogien zur Rede vom Sühnetod Jesu bieten könnte. Am ehesten ist damit zu rechnen, dass Kategorien unterschiedlicher Herkunft aufgenommen wurden, um auszudrücken, was im Tod Jesu geschehen ist.

Diese Vermutung wird bestätigt durch die Tatsache, dass die Formulierungen von der sühnenden Bedeutung des Todes Jesu keinen bestimmten Anknüpfungspunkt *eindeutig* favorisieren. Gerade weil Jes 53 aus urchristlicher Sicht attraktiv gewesen sein musste, überrascht der überwiegend nur andeutende Bezug auf diesen Text. So lässt sich »die Rezeptionsgeschichte dieser Schriftstelle in der frühesten Zeit nicht sicher nachzeichnen«¹²⁸. Auch eindeutig kultisches Vokabular ist eher selten, beschränkt sich auf Röm 3,25f; 1Joh 2,2; 4,10 sowie den Hebräerbrief. Schließt man die soteriologischen Aussagen vom Blut Jesu ein, erweitert sich zwar der Belegkreis; doch sind wir dann nicht notwendig beim Sühnekult, denn »das Alte Testament bietet Blutriten jenseits der Sünd- und Reinigungsoffer, namentlich beim Pascha, beim Bundesschluss und der Priesterweihe«¹²⁹. Häufig belegt sind die Wendungen, die einfach vom »für uns« des Todes Jesu sprechen.¹³⁰ Sprachlich weisen sie in hellenistischen Kontext, repräsentieren eine »unkultische, gräzisierung Formel«¹³¹.

Die aufgezeigten Schwierigkeiten deuten darauf hin, dass um die Deutung des Todes Jesu gerungen werden musste. Hier war

¹²⁶ *W. Speyer*, Religionen (s. Anm. 119), 156. Anders akzentuiert *M. Hengel*, Sühnetod (s. Anm. 116), 8f: der genannte Gedanke »war dem heidnischen Hörer des Evangeliums in seiner Weise durchaus vertraut und konnte von ihm nachvollzogen werden«.

¹²⁷ S. zu dieser Differenz auch *W. Speyer*, Religionen (s. Anm. 119) 157.

¹²⁸ *S. Vollenweider*, Golgotha (s. Anm. 66), 130; s.a. oben S.155f.

¹²⁹ *M. Karrer*, Jesus Christus (s. Anm. 84), 120. Belegt ist das Blutmotiv in der Abendmahlstradition; Joh 19,34; Apg 20,28; Röm 5,9; Eph 1,7; 2,13; Kol 1,20; 1Petr 1,2.19; 1Joh 1,7-9; häufig im Hebr und der Offb;.

¹³⁰ Die so genannten Sterbe- und Dahingabeformeln, auch mit anderen Objekten (etwa »alle«, »euch«, »mich«; vgl. z.B. Röm 5,8; 8,32; 2Kor 5,21; 1Kor 11,24; Gal 2,20. Einen Überblick bietet *G. Barth*, Tod Jesu (s. Anm. 84), 41.

¹³¹ *M. Hengel*, Sühnetod (s. Anm. 116) 22, bezogen auf die Sterbensformel. Bei den Aussagen von der Dahingabe rechnet Hengel mit semitischem Ursprung (vgl. ebd. 21).

etwas geschehen, für das es kein klares Verständnismodell gab. Die vorgegebenen Traditionen stellten kein Muster parat, in das der Tod Jesu einfach eingeordnet werden konnte. Dennoch sind Anknüpfungen an die genannten Vorgaben erkennbar.

3.2.2 Zur Bedeutung von Jes 53

Dass Jes 53 einen wichtigen Anknüpfungspunkt geboten hat, ist trotz der vielfach zurückhaltend formulierten Bezüge anzunehmen. Spuren finden wir in der Rede von der *Dahingabe*, ein Leitwort in Jes 53 (VV.6.12). Der Tod Jesu zugunsten der *vielen* (Mk 10,45par; 14,24par) weist ebenfalls auf das vierte Gottesknechtslied, in dem wiederholt dieser Begriff erscheint. Der Gottesknecht trägt die Sünden von vielen (V.12), er macht die vielen gerecht (V.11). Der Begriff begegnet nicht nur, wenn es um die Bedeutung des Gottesknechtes für andere geht; er kennzeichnet auch die anderen in ihrer Stellung zum Gottesknecht: viele haben sich über ihn entsetzt (52,14); viele Völker setzt er ins Staunen (52,15). Schwieriger ist der Befund beim Stichwort *Sünden*. Es ist ebenfalls mehrfach belegt (VV.4.5.6.10.11.12), allerdings nicht mit der Präposition »für«, die für das neutestamentliche Zeugnis kennzeichnend ist. Röm 4,25 kommt in dieser Hinsicht Jes 53 am nächsten, denn hier steht die Präposition »wegen« (*dia*), die auch im alttestamentlichen Text mit den »Sünden« verbunden ist.¹³² Zwar ist denkbar, dass die Formulierung mit »für« (*hyper*) sich der griechischen Sprachtradition verdankt; dennoch kann der Bezug auf Jes 53 in der Wendung »für unsere Sünden« nicht als gesichert gelten.¹³³

3.2.3 Zur Bedeutung der Kulttypologie

Die Bedeutung von Jes 53 besteht grundlegend darin, dass hier der Tod eines *Menschen* als stellvertretende Sühne dargestellt

¹³² Ausgerechnet in Röm 4,25 wird allerdings für »Sünde« ein Begriff verwendet, der von der LXX-Fassung des vierten Gottesknechtsliedes abweicht: Übertretungen (*paraptomata*, nicht *hamartiai*). Da aber das Stichwort »überliefern« erscheint, kann ein Bezug zu Jes 53 angenommen werden.

¹³³ Kritisch zu einer solchen Annahme M. Karrer, *Jesus Christus* (s. Anm. 84), 124 mit Anm. 147.

wird. Demgegenüber ist bei Bezügen auf den Sühnekult erst ein Transfer zu leisten: in den Sühnopfern stirbt kein Mensch. Wenn kultisches Vokabular herangezogen wird, um den Tod Jesu zu deuten, muss also dessen sühnende Funktion schon angenommen sein. Kulttypologische Aussagen können nicht am Ursprung des Bekenntnisses zum Sühnetod Jesu stehen. Allerdings ist ohne weiteres einsichtig, dass dieses Bekenntnis die Frage nach der Beziehung zum Kult herausforderte. Wenn in Jesu Tod Vergebung der Sünden geschah, und zwar als einmalige, endzeitliche Sühne, musste die Frage entstehen, wie sich dazu die im Tempel dargebrachten Sühnopfer verhalten. Dass die Bedeutung des Todes Jesu mit Hilfe kultischer Kategorien umschrieben wurde, überrascht deshalb nicht. Die vorpaulinische Formel in Röm 3,25f belegt in jedem Fall das Alter solcher Überlegungen.

Eine zweite mit dem Kult verbundene Frage wird kontrovers diskutiert, die Frage nach der *Reichweite* der kultischen Symbolik. Beschränkt sie sich auf die Fälle, in denen eindeutig kultische Konzepte aufgegriffen sind? Oder haben diese theologisch eine größere Wirkung entfaltet als sich an den verwendeten Begriffen ablesen lässt? Wer diese zweite Frage bejaht, greift zurück auf ein bestimmtes Verständnis des Sündopfers. In ihm gehe es um die zeichenhaft-reale Lebenshingabe des Sünders, der sich zuvor mit dem Opfertier identifiziert hat.¹³⁴ Und von hier aus wird ein Bogen geschlagen zu Texten wie 2Kor 5,21; Röm 8,3; Gal 3,13 sowie zu den Partizipationsaussagen, in denen von der Teilhabe der Glaubenden am Geschick Jesu die Rede ist.¹³⁵ Eine solche Position ist aber von zwei Seiten her zu befragen. *Zum einen* setzt sie nicht nur eine bestimmte Deutung des Opferrituals voraus, die nicht unbestritten ist¹³⁶; sie behauptet auch ein traditionsgeschichtliches Kontinuum priesterlicher Theologie seit Abfassung von P bzw. der Endredaktion des Pentateuch bis in neutestament-

¹³⁴ S.o. S.170 zur Deutung des Sündopfers.

¹³⁵ Vgl. H. Merklein, Sühnegedanke (s. Anm. 43), 73-79. T. Knöppler, Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis des Todes Jesu (WMANT 88), Neukirchen-Vluyn 2001, 145, erkennt einen Zusammenhang der paulinischen Stellvertretungsaussagen (»für« + Personalpronomen) mit der Sühnopfertheologie.

¹³⁶ S.o. S.170.

liche Zeit¹³⁷. Zum *andern* ist fraglich, ob man die paulinische Teilhabevorstellung wirklich mit der priesterlichen Opfertheologie in Verbindung bringen kann. »Es sind gerade nichtkultische Äußerungen, welche das Teilhabemotiv, den 'seligen Wechsel und Tausch', explizieren«. ¹³⁸ Die Bedeutung opferkultischer Sühne kann also nicht ohne weiteres über die Belege mit eindeutig kultischem Vokabular hinaus ausgedehnt werden.

3.2.4 Die »Für-Formeln«

Wie ordnen sich die »Für-Formeln« in die Sühnedeutung des Todes Jesu ein? Sie begegnen prinzipiell in zwei Formen: in der Langfassung »für unsere Sünden«; in der Kurzform »für uns«, »für alle«, »für sie« o.ä. Bezeugen diese Aussagen den Gedanken der stellvertretenden Sühne? Meist wird die Frage heute bejaht.¹³⁹ Das »für« (*hyper*) kann *zugunsten von* und *anstelle von* bedeuten.¹⁴⁰ Indem Jesus für uns stirbt, tritt er an unsere Stelle als Sünder und befreit von der Sünde, handelt also uns zugunsten. Nun ist die Sünde nur in der Langfassung mit den Für-Formeln direkt verbunden (1Kor 15,3; Gal 1,4; auch 1Petr 3,18). Doch ergibt sich an einigen Stellen der Zusammenhang aus dem Kontext.

Christus starb für uns, als wir noch Sünder waren (Röm 5,8); er wurde für uns zur Sünde gemacht (2Kor 5,21), für uns zum Fluch (Gal 3,13); er starb für Gottlose (Röm 5,6) – jeweils verbindet sich das Thema der Sünde mit der Für-Aussage. Dass zu diesem *für* auch die Befreiung von der Sünde gehört, legt sich in diesem Rahmen nahe.

Kann man deshalb die Kurzfassung »für uns« prinzipiell gleichsetzen mit der Langform? Bedeutet »für uns« immer auch

¹³⁷ Dies kritisieren J. Becker, Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu, in: ZThK.B 8 (1990) 29-49, hier 42; C. Breytenbach, Gnädigstimmen (s. Anm. 86), 231-234.

¹³⁸ S. Vollenweider, Golgotha (s. Anm. 66), 130 (Verweis auf Gal 3,13; 2Kor 8,9b; 5,21).

¹³⁹ Vgl. die entsprechende Einschätzung von R. Bieringer, Die *hyper*-Aussagen im Neuen Testament, in: F. van Segbroeck u.a. (Hgg.), The Four Gospels 1992, FS F. Neirynck (BETHL 100), Leuven 1992, 219-248, hier 233. Als Gegenstimme vgl. J. Becker, Sühnetod (s. Anm. 137), 39, der aber offensichtlich den Begriff der Sühne für kultische Zusammenhänge reserviert.

¹⁴⁰ Vgl. R. Bieringer, Die *hyper*-Aussagen (s. Anm. 139), 238-241.

»zur Vergebung unserer Sünden«, so dass der Sühnegedanke stets präsent ist?¹⁴¹ Sollte sich die Kurzfassung aus der längeren entwickelt haben, kann man in der Tat an verkürzte Redeweise denken. Dies schließt aber nicht aus, dass an einzelnen Stellen der Sühnegedanke tatsächlich zurücktritt und der Schwerpunkt sich verlagert.¹⁴²

Trotz solcher Akzentverlagerungen ist es aber schwierig, den Gedanken der Stellvertretung von der Sühne zu isolieren. In diesen Fall wäre zu klären, inwiefern uns der Tod zugekommen und Jesus in seinem Sterben an unsere Stelle getreten wäre. Hier liegt die Grenze der Parallelen aus der griechischen Welt, die das »Sterben für« verstehen im Sinne des Lebenseinsatzes für Nahestehende, Freunde oder das Gemeinwesen. In diesen Fällen verbindet sich der Lebenseinsatz mit einer Rettung, die sich im Weiterleben der Geretteten unmittelbar dokumentiert. Dies ist in der Verkündigung des Todes Jesu nicht der Fall. »Der Tod Jesu rettet nicht die Einwohner Jerusalems vor einer Pest, er stirbt nicht stellvertretend, um einige seiner Freunde oder seine Familie aus einer physischen Notlage zu befreien. Der Tod Jesu durchbricht den Tat-Folge-Zusammenhang zwischen Sünde und Todesgericht, und zwar für alle.« Die verhandelten Formeln »implizieren eine 'Sühnevorstellung'«¹⁴³. Ist in diesem Sinn geklärt, wie der Tod Jesu »für uns« geschehen sein kann, können bestimmte Aspekte dieses Geschehens herausgehoben werden, ohne dabei den Sühnegedanken zu betonen. Vorausgesetzt ist er dennoch.

3.2.5 Entfaltungen des Sühnegedankens

Auch andere Aussageweisen des Heilstodes Christi setzen den Sühnegedanken voraus. Die Rede vom *Loskauf* knüpft am antiken Sklavenwesen sowie an Regelungen zur Freilassung von Kriegsgefangenen an.¹⁴⁴ Entscheidend ist die Lösung aus fremder Herr-

¹⁴¹ So z.B. *M. Hengel*, *Sühnetod* (s. Anm. 116), 11.

¹⁴² S. dazu unten 3.4.6 Abschnitt b, die Ausführungen zu Paulus (S.183f).

¹⁴³ *C. Breitenbach*, *Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditions-geschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe*, in: NTS 39 (1993) 59-79, hier 70.

¹⁴⁴ Vgl. *M. Karrer*, *Jesus Christus* (s. Anm. 84), 108. Hier sind die Belege einzuordnen, die von Auslösung (*[anti]lytron*, *[apo]lytrois*, *lytrousthai*) und Freikauf (*[ex]agora-*

schaft. Dies geschah durch den Tod Jesu, der Kaufpreis, das Lösegeld wurde gezahlt, indem Jesus starb. Dieser Zusammenhang scheint nur einsichtig, wenn er als Variation des Sühnedankens begriffen wird. Es muss schon geklärt sein, inwiefern gerade im *Tod Jesu* eine »Aus-Lösung« geschah. Dazu passt die Beobachtung, dass sich das Motiv auch ausdrücklich mit der Sühne verbinden konnte (Röm 3,24; Hebr 9,12.15). Außerdem ist fraglich, ob an allen Stellen überhaupt noch das Bild des Loskaufs mit-schwingt oder nicht allgemein von Erlösung gesprochen ist.¹⁴⁵ Noch deutlicher zeigt sich die innere Verbindung zur Sühnevorstellung beim Bild von der *Löschung des Schuldbriefs* im Tod Jesu (nur in Kol 2,14).

Zwar klingt *Versöhnung* an »Sühne« an, doch gilt diese Verwandtschaft nur in der deutschen Übersetzung. Im Griechischen erscheint für »versöhnen« eine Wortgruppe, die nicht verbunden ist mit den Begriffen, die für den Sühnekult verwendet werden.¹⁴⁶ Es besteht keine traditionsgeschichtliche Verbindung zwischen beiden Aussageweisen. Bei der Versöhnung geht es in der hellenistischen Literatur überwiegend im Rahmen profaner Diplomatensprache um die »Beendigung kriegerischer Feindschaft«¹⁴⁷. Ein religiöser Kontext begegnet vor Paulus in jüdisch-hellenistischen Werken, ohne dass Paulus aber an einer gängigen religiösen Verwendung einer Versöhnungsvorstellung hätte anknüpfen können.¹⁴⁸ Trotz dieses traditionsgeschichtlichen Befundes können wir neutestamentlich eine Verbindung von Versöhnung und Sühne erkennen, wenn man Sühne nicht begrenzt auf den Zusammenhang des Opferkultes. Die Vorstellung ist bei Paulus ab-

zein) sprechen: Mk 10,45par; Röm 3,24; 1Kor 6,19f; 7,23; Gal 3,13; 4,5; 1Tim 2,6; Tit 2,14; Hebr 9,12.15; 1Petr 1,18f; 2Petr 2,1; Offb 5,9f; 14,3f (vgl. ebd. Anm. 98).

¹⁴⁵ Dies ist z.B. zu erwägen für Tit 2,14, wo »reinigen« parallel zu *lytrousthai* steht; für 1Petr 1,18, wo die Lösung aus dem »nichtigen Lebenswandel« geschieht. Vgl. auch *M. Karrer, Jesus Christus* (s. Anm. 84), 109: »'Auslösung' geht zur allgemeineren Bedeutung einer einzigartigen Zuwendung Gottes in Christus über, die vielschichtige Traditionen zu absorbieren vermag.«

¹⁴⁶ Für »versöhnen« erscheint *katalassein, dialassein*, »Sühne« übersetzt Worte vom Stamm *hilask-* (s.o. S.168 Anm. 90). Grundlegend dazu *C. Breytenbach, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989.

¹⁴⁷ *C. Breytenbach, Stellvertretung* (s. Anm. 143), 62.

¹⁴⁸ Vgl. *C. Breytenbach, Versöhnung* (s. Anm. 146), 79; vgl. ebd. 68-81.

gewandelt: Versöhnung wird nicht erreicht durch eine Übereinkunft zwischen zwei verfeindeten Parteien, sondern gründet allein im Handeln Gottes. In Röm 5,10 heißt es: Wir wurden versöhnt durch den Tod seines Sohnes; zuvor ist die Rede vom sühnenden Tod (5,6-8). Dieselbe Grundstruktur erscheint in 2Kor 5,18-21. Der Gedanke der Versöhnung verbindet sich mit dem Tod Christi »für uns«, Gott ist der Versöhnende, und zwar dadurch, dass er Übertretungen nicht anrechnet. »Paulus interpretiert die Versöhnungsvorstellung so, daß Versöhnung durch den stellvertretenden Sühnetod Christi ermöglicht wird.«¹⁴⁹

3.2.6 Über den Gedanken der Sühne hinaus

a) Die grundlegende Bedeutung des Sühnegedankens wird, etwas paradox, auch dort sichtbar, wo er zurücktritt. Es ist weithin anerkannt, dass für *Lukas* die Bedeutung des Todes Jesu primär nicht in stellvertretender Sühne liegt. Heil ist nach dem Lukas-Evangelium und der Apostelgeschichte nicht allein im Tod Jesu begründet, sondern in Jesu ganzem Weg. Jesus ist »als der gehorsame Sohn Gottes, als Prophet und Messias im Einsatz für die Armen, Kranken und Sünder den Weg des unschuldig leidenden Gerechten durch Leiden und Tod in die Herrlichkeit Gottes gegangen«¹⁵⁰. Anteil am Heil ist zu gewinnen in der Nachfolge dieses Weges (Lk 9,23; Apg 14,22), den Jesus als der Anführer zum Leben »vorausgegangen ist und ... jetzt mitgeht«¹⁵¹. Aus dem Lösegeldwort Mk 10,45 lässt Lukas das Moment der Sühne aus (Lk 22,27); Vergebung der Sünden gründet nach der Predigt der Apostel in der Apg im Glauben an den Namen Jesu und im Taufempfang.¹⁵² Dennoch streicht Lukas den Sühnegedanken nicht vollständig. In der Abendmahlsüberlieferung erscheint er ebenso (Lk 22,19f) wie in der Abschiedsrede des Paulus (Apg 20,28). Obwohl die Sühnevorstellung keine positive Bedeutung für die

¹⁴⁹ C. Breytenbach, *Versöhnung* (s. Anm. 146), 221 (dort kursiv). Zur »Versöhnung« in Kol und Eph vgl. M. Karrer, *Jesus Christus* (s. Anm. 84), 118.

¹⁵⁰ A. Weiser, *Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien* (KStTh 8), Stuttgart u.a. 1993, 146.

¹⁵¹ Ebd. 147.

¹⁵² Vgl. Apg 2,38; 10,43; 13,38; 26,18; auch Lk 24,47 (vgl. zu diesen Stellen ebd. 145).

Theologie des Lukas hat, wird sie dennoch aus der Tradition wenigstens punktuell übernommen. Dies deutet hin auf eine feste Verankerung jener Vorstellung im urchristlichen Bekenntnis.

b) Auch *Paulus* kann das auf seine Weise bestätigen. Einerseits ist er für uns die wichtigste Quelle bei der Frage nach den frühen Formulierungen des urchristlichen Glaubens, und er bietet ja, wie gesehen, an zahlreichen Stellen die Sühnevorstellung. Andererseits setzt er diese Vorstellung eher selbstverständlich voraus, als dass er sie in seiner eigenen Theologie entfaltet. Stärker als an der Vergebung geschehener Sünden ist er interessiert am Herrschaftswechsel, der mit dem Gläubigwerden verbunden ist.¹⁵³ Die im Tod Jesu geschehene stellvertretend gewirkte Sühne ist also eher fraglose Voraussetzung als zentrales Thema paulinischer Theologie. Paulus baut aber auf den vorgegebenen Formulierungen auf, um seine eigenen Akzente einzubringen. So heißt es in 2Kor 5,14, einer sei *für alle* gestorben. Die Fortsetzung schließt alle in diesen Tod des einen ein.¹⁵⁴ Es geht demnach nicht um den Gedanken des Nachlasses von Sünden, sondern um Teilhabe am Geschick Jesu und Eingliederung in den Herrschaftsbereich Christi (5,15; s.a. Röm 14,8f).

Die Gruppen in Korinth, die sich auf verschiedene menschliche Größen berufen (mit Ausnahme der schwer zu deutenden »Christuspartei«), werden u.a. darauf hingewiesen, dass nicht Paulus für sie gekreuzigt wurde (1Kor 1,13). »Christus hat sie durch seinen Kreuzestod erlöst. Das ist die entscheidende Tat. Darum gehören sie ihm und keinem anderen.«¹⁵⁵ Und diese Zugehörigkeit hat Konsequenzen für das Leben in der Gemeinde. Der Tod Jesu »für uns« ist also nicht allein rückblickend von Interesse, als Sünden vergebendes Geschehen; aus ihm ergeben sich vor allem Folgen für das gegenseitige Verhalten.

¹⁵³ Vgl. *E.P. Sanders*, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen* (StUNT 17), Göttingen 1985, 438-443.

¹⁵⁴ Dass im Hintergrund dieses Einschlusses der Identifikationsritus des alttestamentlichen Opferkults stehe (Handaufstimmung), lässt sich nicht nachweisen (gegen *T. Knöppler*, *Sühne* [s. Anm. 135], 151); s.a. oben Abschnitt 3.2.3, S.177-179.

¹⁵⁵ *G. Friedrich*, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (BThSt 6), Neukirchen-Vluyn 1982, 73.

Dies zeigt sich auch in einem anderen Zusammenhang. Zum gegenseitigen Umgang von »Starken« und »Schwachen« in der Gemeinde schreibt Paulus: Zwar gibt es eigentlich nichts Unreines; dennoch sollen diejenigen, die nach dieser zutreffenden Erkenntnis leben, Rücksicht nehmen auf die »Schwachen«, die noch unterscheiden zwischen rein und unrein. »Richte durch deine Speise nicht den zugrunde, für den Christus gestorben ist« (Röm 14,15; s.a. 1Kor 8,11). Hier steht nicht der Gedanke im Vordergrund, dass im Tod Christi Sünden vergeben sind, sondern: der Lebenseinsatz Christi für den »Schwachen« wäre umsonst gewesen, wenn dieser nun an einer solchen Kleinigkeit wie den Speisefragen zugrundeginge. Entscheidend ist, dass Christus mit seinem Leben für den Bruder eingestanden ist. Dies erfordert ein entsprechendes Verhalten in gegenseitiger Rücksichtnahme.

3.3 Ertrag

Der wesentliche Ertrag des obigen Durchgangs lässt sich in drei Punkten zusammenfassen.

(1) Die Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne ist *grundlegend* für das neutestamentliche Zeugnis. Sie zeigt sich in unterschiedlichen Formulierungen, in einer großen Breite von Schriften und selbst dort, wo die Sühne nicht positiv als Deutekategorie entfaltet wird. Dieser Befund lässt sich nur erklären, wenn die Botschaft vom Sühnetod am Ursprung urchristlicher Verkündigung steht und in dieser Qualität tradiert wurde. Dies bestätigt die Glaubensformel, die Paulus in 1Kor 15,3b-5 zitiert. Sie enthält das Bekenntnis zum Tod Jesu »für unsere Sünden« (V.3), wird von Paulus als rettendes Evangelium vorgestellt, das ihm selbst überliefert wurde (VV.1-3a) und auch von den anderen Aposteln verkündet wird (V.11). Die fundamentale Bedeutung der Rede von der stellvertretenden Sühne gilt unbeschadet der Vielfalt, die sich im Neuen Testament beim deutenden Zugriff auf den Tod Jesu zeigt.

(2) Die Rede von Sühne ist nicht per se gleichzusetzen mit opferkultischer Sühne. Zwar sind im Neuen Testament zweifellos kultische Begriffe im Zusammenhang der Deutung des Todes Jesu

aufgegriffen; und es zeigt sich, dass die Rede vom sühnenden Sterben auch in ihrer Konsequenz für den Sühnekult am Tempel bedacht wurde. Dennoch ist die verwendete Begrifflichkeit zu beachten. Dass sie in den meisten Fällen nicht von kultischen Zusammenhängen bestimmt ist, kann man als Vermeidung eines Missverständnisses deuten; des Missverständnisses nämlich, »der Tod Jesu habe im Grunde ein ähnliches Gewicht wie der Tempelkult, stünde neben diesem und bedeute nicht dessen eschatologische Überbietung und Ablösung«¹⁵⁶. Die nicht-kultische Terminologie erweist auch in diesem Fall die Absetzung vom Kult. Bestimmend ist nicht, was die Deutung des Todes Jesu mit den Sühnopfern verbindet, sondern was sie davon unterscheidet. Die begriffliche Lücke lässt sich nicht schließen durch angeblich identische theologische Vorstellungen. Welchen Sinn die Sühnopfer genau haben, ist durchaus strittig; und die paulinische Christologie der Teilhabe ist nicht problemlos mit einer bestimmten Deutung des Sühnekults zu verbinden – zumal eine zeitliche Lücke bleibt: die rekonstruierte Theologie der Priesterschrift ist nicht fraglos für das 1. Jh. n.Chr. vorzusetzen.

(3) Das Neue Testament bleibt nicht beim Sühnegedanken stehen. Sühne ist zwar in mehreren Formulierungen präsent oder vorausgesetzt; diese Kategorie reicht aber nicht aus, um das neutestamentliche Zeugnis vom Tod Jesu zu erfassen. Sie ist, wie in Punkt (1) dargestellt, Basis; als solche umfasst sie aber nicht alles. Schon für Paulus war sie nicht mehr genug. Lukas nimmt sie am Rande auf, interessiert sich aber für anderes. So kann man vom Neuen Testament her von der Bedeutung des Todes Jesu sprechen, ohne auf den Sühnegedanken *abzuheben*. Man kann das »für« des Todes Jesu auch anders positiv entfalten als mit Bezug auf die Sühne. Man kann aber schwerlich diesen Gedanken *verwerfen*, ohne etwas Grundlegendes vom neutestamentlichen Zeugnis zu nehmen. Deshalb scheint mir, einerseits, die Suche nach hermeneutischer Aneignung der Sühne-Kategorie vom Neuen Testament her als Aufgabe der Exegese dringend nahe gelegt. Andererseits ist es aber auch legitim, persönlich andere Schwer-

¹⁵⁶ M. Hengel, *Sühnetod* (s. Anm. 116), 23.

punkte zu setzen und sich etwa an das Modell des Lukas zu halten.

3.4 Hermeneutische Hinweise

Abschließend versuche ich einige Schritte in Richtung einer Antwort auf die Frage, wie man die Rede vom Sühnetod aus biblischer Sicht heute verstehen kann; wie sich bestehende Schwierigkeiten vielleicht überwinden lassen.

3.4.1 Sühne ist nicht Besänftigung eines zürnenden Gottes

Aus biblischer Sicht sind die Vorzeichen falsch gesetzt, wenn man Sühne versteht als Besänftigung eines eigentlich unversöhnlichen, zürnenden Gottes. Bei allem Unterschied in der Deutung der kultischen Sühne, ist doch dies ein fast durchgängig festgehaltener Grundzug: Es geht nicht um Einwirkung des Menschen auf Gott, sondern um eine von Gott eröffnete Möglichkeit, von der Sünde und ihren Folgen loszukommen.

Adrian Schenker relativiert zwar unsere Schwierigkeiten mit der Rede vom Besänftigen. Sie sei zu verstehen als »Anthropomorphismus, der die Qualität der Versöhnlichkeit in Gott bezeichnet«¹⁵⁷. Doch dürften von heutigen Voraussetzungen her die Akzente anders liegen: besänftigt wird nicht ein versöhnungswilliger, sondern ein versöhnungsunwilliger Gott. Gegen ein solches Missverständnis ist an den biblischen Horizont von Sühne zu erinnern.¹⁵⁸

3.4.2 Der Tod Jesu als Sühnetod: Deutung von Ostern her

Eine Schwierigkeit beim Bekenntnis zum Sühnetod besteht wohl darin, dass man gewissermaßen von Gott her denkt. Gott hätte beschlossen, seinen Sohn nicht nur in die Welt zu senden, sondern ihn auch den Tod am Kreuz sterben zu lassen. Zur Deutung des

¹⁵⁷ A. Schenker, Sühne (s. Anm. 91), 722.

¹⁵⁸ Immerhin zeigt auch die Konstruktion des für »sühnen« verwendeten Verbs, dass Gott nicht »Objekt der Handlung« ist, »er wird nicht gnädig gestimmt«: C. Breytenbach, Gnädigstimmen (s. Anm. 86), 231. Dies gilt für die Texte zum Sühnekult, nicht für das ganze Alte Testament.

Todes Jesu als stellvertretendes Sühnesterben kam es aber nicht durch abstrakte Überlegungen über Tun und Willen Gottes. Am Anfang stehen *Erfahrungen*, die die Jünger mit und nach dem Tod Jesu gemacht haben. Das Bekenntnis zum sühnenden Kreuzestod ist der Versuch, diese Erfahrungen zu verstehen.¹⁵⁹

Nach dem Karfreitag war der Jüngerkreis Jesu zunächst auseinandergefallen. Der Tod Jesu am Kreuz war für die Jünger das Ende der Hoffnungen, die sie in Jesus und seine Botschaft vom Reich Gottes gesetzt hatten. Sie flohen bei der Verhaftung Jesu und kehrten zurück nach Galiläa. Erst durch die Ostererfahrung kam es zur erneuten Sammlung als Jüngerkreis, weil das Kreuz nun nicht mehr als das letzte Wort über den Gekreuzigten erschien. Mit Ostern ging den Jüngern auf: Gegen allen Anschein war Jesus nicht gescheitert und nicht von Gott verflucht; vielmehr hat sich Gott auf die Seite des Gekreuzigten gestellt, indem er ihn auferweckt, in gottgleiche Macht eingesetzt und zur entscheidenden Heilsgestalt bestimmt hat. Von diesem Osterglauben her musste notwendig ein neues Licht auf das Kreuz fallen: Es konnte nun nicht mehr ein Ort der Gottesferne sein. Wenn Gott sich so auf die Seite Jesu stellt, wie es der Osterglaube bekennt, dann konnte er auch im Kreuz Jesu nicht abwesend gewesen sein. Das bedeutet: Kreuz und Tod Jesu müssen einen positiven Sinn haben, sowohl für das Verhältnis Jesu zu Gott, als auch für das Verhältnis Jesu zu den Menschen; denn um beide Verhältnisbestimmungen geht es auch im Osterglauben.

Das Verständnis des Todes Jesu als stellvertretender Sühne bot nun die Möglichkeit, Auferstehung und Kreuz eng miteinander zu verbinden, wie es von Ostern her notwendig wurde. Jesus kann als *Heilsmittler schon in seinem Tod* gesehen werden, wenn sein Tod als stellvertretende Sühne verstanden wird, als Tod, in dem die unheilvollen Folgen der Sünde aufgefangen wurden. Gott bietet den Tod des Schuldlosen als den Ort an, an dem das eigentlich verwirkte Leben der Sünder stellvertretend in den Tod gegeben wurde, ohne sie zu zerschlagen. Der Gott, der im Kreuz Jesu han-

¹⁵⁹ Zur Frage, ob der entscheidende Impuls für dieses Bekenntnis von Jesus ausging, s.o. Abschnitt 2, S.151-166.

delt, braucht nicht das Kreuz, um vergeben zu können; er gibt vielmehr zu verstehen, dass der Tod seines Sohnes ein universales und endgültiges Heilsangebot an die Menschen ist.

3.4.3 Heutige Kontexte der Rede von Sühne

Bislang ging es darum, Schwierigkeiten mit dem Bekenntnis zum Sühnetod auszuräumen. Kann man auch versuchen, eine *positive* Bedeutung des Bekenntnisses zum Sühnetod für die heutige Zeit aufzuzeigen? Die folgenden Überlegungen sind ein Beitrag zu einem solchen Versuch.¹⁶⁰

a) Es gibt auch heute einen Zugang zum Sündenverständnis, das dem Sühnegedanken zugrundeliegt. Zwei Aspekte dieses Sündenverständnisses sind uns nicht so fremd, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

(1) Sünde verselbständigt sich gewissermaßen vom Sünder und bleibt nicht nur als persönliche Schuld in seinem Innern. So sind die im Namen Deutschlands verübten Verbrechen nicht nur an die jeweiligen Täter und Verantwortlichen gebunden; sie strahlen aus in die nachfolgende Zeit und erreichen auch uns, die nicht mit persönlicher Schuld an diesen Verbrechen beladen sind. Auch unabhängig von dieser kollektiven Erfahrung scheint jenes Sündenverständnis noch zu existieren. Ein Beispiel aus dem Jahr 1998, das durch die Medien ging: Nachdem die Todesstrafe an Karla Faye Tucker, einer Mörderin, vollstreckt war, sagte der Mann ihres Opfers: »Die Erde ist jetzt ein besserer Ort.« Offensichtlich ist die Überzeugung noch lebendig, dass das Verbrechen eines Menschen die Lebenswelt vergiftet und das Übel erst durch seinen Tod aus der Welt geschafft ist.

(2) Es gibt Verfehlungen, die auch nicht durch ein Wort der Vergebung aus der Welt zu schaffen sind. Sie bleiben am Täter haften, schlagen auf ihn zurück, so dass er nicht von ihnen loskommt. Diese alte Erfahrung, ausgedrückt in den Worten Kains,

¹⁶⁰ Dabei orientiere ich mich an den hilfreichen Gedanken von *H. Merklein*, *Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage*, in: *ders.*, *Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43)*, Tübingen 1987, 181-191, hier 190f, und *G. Kittel*, *Der Name über alle Namen II. Biblische Theologie/NT*, Göttingen 1990, 69-87.

ist auch heute nicht veraltet: »Zu groß ist meine Schuld, als dass ich sie tragen könnte« (Gen 4,13). Das Leben erscheint durch die Schuld verwirkt.

b) Vor dem Hintergrund dieses Zugangs eröffnet sich auch ein Zugang zum Bekenntnis, dass Jesus »für unsere Sünden« gestorben ist. Was ist mit jener Schuld, die aufgrund ihrer Schwere ausstrahlt auf andere, die aufgrund ihrer Schwere dem Täter sein Leben als endgültig verwirkt erscheinen lassen muss? Ist auch dort noch Tilgung der Schuld möglich, wo der Sünder sich selber nicht vergeben kann? Das Bekenntnis zum Sühnetod Jesu eröffnet einen solchen Horizont von Hoffnung. In ihm spricht sich die Überzeugung aus, dass Gott die Schuld der Menschen nicht auf sie zurückfallen lassen will. Er hat den von Menschen herbeigeführten Tod seines Sohnes zu dem Ort gemacht, an dem sich alle Sünden dieser Welt ausgewirkt haben. Dies hat, um das vorige Beispiel aufzugreifen, in der heutigen Debatte um die Todesstrafe eine wichtige Konsequenz: die Erde wird nicht dadurch ein besserer Ort, dass wir die Untat auf den Täter zurückfallen lassen.

Das neutestamentliche Zeugnis lehrt uns, dass aus dem Bekenntnis zum Sühnetod Jesu keine prinzipielle Heilsgarantie folgt. Aber wir begegnen im christlichen Bekenntnis einem Gott, der grundsätzlich dem Sünder das Leben ermöglichen will, auch dann, wenn es nach menschlichen Maßstäben keine Vergebung mehr gibt. Die Realität von Schuld wird dabei nicht einfach durch ein göttliches Wort der Vergebung aus der Welt geschafft, womit über die Opfer der Schuld hinweggegangen wäre. Gott hat in Jesus Christus vielmehr selbst die Gewalt dieser Welt erlitten, hat sich also die Vergebung etwas kosten lassen. So können einerseits die Opfer und ihre Empfindungen in die Botschaft von der Versöhnung aufgenommen werden, ohne andererseits die schuldig Gewordenen mit ihrer Schuld allein zu lassen.

Versucht man auf die dargestellte Weise einen Zugang zur Botschaft vom Sühnetod Jesu zu gewinnen, so wird dadurch der »Anstoß des Kreuzes« (1Kor 1,23) keineswegs beseitigt. Es bleibt die Niedrigkeitsgestalt des Kreuzes. Dass der Weg Jesu in die äußerste Ohnmacht führt, ist nicht selbstverständlich, erschließt sich

nur dem Glauben. Der Glaube bekennt: In diesem Weg hat sich Gott zu erkennen gegeben. Dies ist und bleibt im besten Sinne anstößig und soll nicht »wegerklärt« werden. Andererseits dürfen nicht Hindernisse aufgebaut werden, die vom biblischen Zeugnis her nicht bestehen. Deshalb ist zu klären, dass Gott nicht den Tod seines Sohnes fordert, um den Menschen vergeben zu können. So verstanden könnte das Kreuz nicht Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen sein. Doch auch wer es als solchen Ausdruck deutet, ist herausgefordert, nach seinem Sinn zu fragen und Antworten zu suchen.