

## KPR: Kultische Sühne und politische und gesellschaftliche Versöhnung

Rainer Albertz, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Um die Wechselbeziehung zwischen Kult und Gesellschaft in Bezug auf Krisensituationen zu studieren, bietet sich für das Alte Israel eine Untersuchung der Wurzel KPR an, die im Alten Testament 149 mal belegt ist. Handelt es sich doch hier einerseits um einen Schlüsselbegriff priesterlicher Kultpraxis und Kulttheologie der nachexilischen Zeit (ca. ¾ aller Belege): Das Verb כָּפַר (*kippér*) bedeutet hier „einen Sühneritus durchführen“, „Sühne schaffen“, „reinigen, entschütten“, das Abstraktnomen im maskulinen Plural כִּפּוּרִים (*kippurím*) bezeichnet den Vorgang „Sühnung“ (יּוֹם הַכִּפּוּרִים „der Tag der Sühnung“, später יּוֹם כְּפּוּר „Versöhnungstag“) und die feminine Abstraktbildung כַּפּוּרֶת (*kapporét*) ist der priesterliche Fachterminus für den Ort der Gegenwart Gottes im Allerheiligsten, der Ort der Sühne (Luther: „Gnadenstuhl“). Andererseits bildet die gleiche Wurzel einen Fachterminus der Rechtssprache aus (13 mal belegt): Die Segolatbildung כּוֹפֵר (*kófer*) bezeichnet die „Kompensationszahlung“ oder das „Lösegeld“ anstelle der Todesstrafe, das, mißbräuchlich angewandt, zum „Bestechungsgeld“ wird. Und neben diesem technischen Gebrauch im kultischen und juristischen Bereich begegnet das Verb כָּפַר zuweilen auch bei der zwischenmenschlichen und politischen Konfliktbewältigung mit den Bedeutungen „besänftigen, wiedergutmachen, versöhnen“.

Diese Streuung ein und derselben Wortwurzel über so unterschiedliche Lebensbereiche ist für die moderne Anschauung offenbar so ungewöhnlich, daß auf der Ebene Wortforschung von einigen Forschern zwei Lemmata angesetzt wurden: כָּפַר I bedeute ähnlich wie *kuppuru* im Akkadischen „abwischen, reinigen, sühnen“, dagegen sei כָּפַר II von כָּפַר denominiert und bedeute „als Lösegeld dienen“.<sup>1</sup> Ja, B.J. Schwartz hält es sogar für wahrscheinlich, daß zwei getrennte, nur homonyme Wurzeln KPR vorlägen, die sich erst nachträglich teilweise beeinflußt hätten.<sup>2</sup> Auf der Ebene der inhaltlichen Erforschung der Sühnevorstellung im Alten Israel meinte man teilweise, den juristischen Gebrauch ganz ausklammern zu können (K. Koch).<sup>3</sup> Neuere Untersuchungen zur Sühne beziehen den ju-

---

<sup>1</sup> So B.A. Levine, *Presence*, 67ff., und teilweise J. Milgrom in: *Studies*, 29-31, und ähnlich wieder in: *Atonement*, 80; *Leviticus I*, 1082.

<sup>2</sup> *Prohibitions*, 54.

<sup>3</sup> Sühneanschauung, 219 Anm. 5. Dahinter stehen bei Koch auch theologische Bedenken. Denn schließe man von dem durch כָּפַר bestimmten nichtreligiösen Gebrauch auf den religiösen, „so bringt man unfehlbar den Gedanken einer Kompen-

ristischen Gebrauch wieder ein (B. Janowski, A. Schenker), ja, versuchen sogar, vom juristischen Lösegeld-Konzept her teilweise auch die kultische Sühnevorstellung zu entschlüsseln: Janowski entnimmt ihm den Stellvertreter-Gedanken: Übernahme des Lösegeld (כֶּפֶר) die Funktion einer „Existenzstellvertretung“ zur Auslösung des verwirkten Lebens wahr,<sup>4</sup> so gehe es im kultischen Sühneritual „um den eigenen, vom Tod des sterbenden Opfertiers stellvertretend übernommenen Tod des Sünders“.<sup>5</sup> Schenker versteht כֶּפֶר als „Vergleichs- oder Beschwichtigungsgeld“ und darum auch das Wesen kultischer Sühne als Reduktion der Strafe aufgrund göttlicher Kompromiß- und Versöhnungsbereitschaft.<sup>6</sup>

Mir scheinen diese inhaltlichen Parallelisierungen etwas vorschnell zu sein. Die kultische Krisenbewältigung arbeitet, wie wir sehen werden, durchaus anders als die rechtliche oder politische. Ich möchte vielmehr den sprachlichen Befund zum Anlaß nehmen nach den funktionalen Parallelen und der Wechselwirkung von kultischer und außerkultischer Schuldverarbeitung zu fragen.

### 1. Zwischenmenschliche und politische Versöhnung

Eine typische zwischenmenschliche Versöhnung, die zugleich eine politische Dimension hat, wird am Ende der Jakoberzählungen (Gen 25-33) dargestellt: Jakob hatte seinen älteren Bruder Esau um den väterlichen Segen betrogen. Dieser drohte, Jakob umzubringen; Jakob konnte sich nur durch Flucht dem Tod entziehen. In der Fremde zu großem Herdenreichtum gelangt, zieht er mit seiner Familie in die Heimat zurück, sendet Boten an Esau, muß aber erfahren, daß dieser ihm mit einer Truppe von 400 Mann entgegenmarschiere. Militärisch ist Jakob in einer aussichtslosen Lage, er kann mit seinen langsamen Herden der Rache seines Bruders nicht entfliehen. Da entschließt er sich zu einer ausdrücklichen Versöhnungsgeste, er sendet dreimal Boten mit Herden als Geschenk für seinen Bruder Esau vor sich her mit der Begründung:

Gen 32,21      Denn er dachte:  
 Ich will sein Angesicht mit dem Geschenk (מִנְחָה), das vor mir hergeht,  
 besänftigen (כִּפֹּר פָּנָיִם), danach werde ich sein Angesicht schauen.  
 Vielleicht wird er mein Angesicht erheben.

Egal ob man für die Wendung כִּפֹּר פָּנָיִם auf eine Grundbedeutung „das Gesicht reinigen“, nämlich von dem es bedeckenden Zorn, zurückgeht (so

sation an ihn heran, auf den er - für sich betrachtet - mit keinem Zug hinweist“, Sühneanschauung, 83.

<sup>4</sup> Sühne als Heilsgeschehen, 157.

<sup>5</sup> A.a.O., 220.

<sup>6</sup> Versöhnung, 55ff.; 81 ff.

B.J. Schwartz),<sup>7</sup> oder gleich vom Kontext her eine Bedeutung „besänftigen“ annimmt, wichtiger ist, daß כִּפָּר hier einen förmlichen gesellschaftlichen Versöhnungsakt zwischen zwei verfeindeten Lagern beschreibt, mit dem der Täter das Opfer bewegen will, von der Vergeltung des ihm ange-tanen Unrechts abzusehen: Hierzu gehören eine materielle Verzichtsl-eistung des Schuldigen zugunsten des Opfers (32,14f.; 33,8-11), das Aus-senden verbender Abgesandter mit Geschenken als eine Art von Wieder-gutmachung (32,16ff.) und schließlich ein sorgfältig inszeniertes demüti-ges Unterwerfungsritual ihm gegenüber: Als Jakob Esau begegnet, geht er aus seiner genau nach Rangfolge aufgestellten Familie auf seinen Bruder zu, indem er sich 7 mal vor ihm niederwirft. Das zwischenmenschliche Versöhnungsritual gelingt, Esau läuft seinem Bruder entgegen, umarmt und küßt ihn. Die beiden Brüder liegen sich weinend in den Armen.

Es bleibt allerdings nicht bei dieser rührseligen Vereinigung ehemals Verfeindeter. Nach höflichen Einladungen und ebenso höflichen Ausreden trennen sich die beiden Brüder wieder. Dennoch hat der mit כִּפָּר benannte ritualisierte politische Versöhnungsakt das böse Fortwirken der Schuld, die Kette von Unrecht und Gewalt, durchbrochen.

Im engeren zwischenmenschlichen Bereich fehlen die ritualisierenden Elemente von כִּפָּר, aber auch hier werden regelmäßig Mittel benannt, wodurch Besänftigung von Menschen bzw. Sühne von Schuld erreicht wird:

|            |   |
|------------|---|
| Prov 16,14 | Des Königs Grimm — Todesboten<br>aber ein weiser Mann besänftigt ihn. |
| Prov 16,6  | Durch Liebe und Treue wird Schuld gesüht...                           |

Wenn es aber um die Beseitigung von Störungen im Zusammenleben von Gruppen bzw. innerhalb der Gesellschaft geht, erhöht sich der Ritualisierungsgang von כִּפָּר sofort. Dies gilt insbesondere bei ungesühnter Blutschuld, die in Israel als eine schwere Bedrohung für die Gemeinschaft angesehen wurde. In diesem Fall ist immer Gott tangiert, darum haben darauf bezogene politische Sühnehandlungen immer auch eine religiös-magische Komponente.

In 2.Sam 21,1-14 geht es um eine Sühnehandlung, die David gegen-über den fremdstämmigen Gibeoniten durchführt. Saul hatte trotz Schutz-verträgen versucht, die Gibeoniten aus seinem benjamitischen Stammland auszurotten (V.5). Diese ungesühnte Blutschuld, so verkündete ein göttliches Orakel, sei der Grund für die schon dreijährige Hungersnot. Als Kö-nig für das Wohl seines Volkes verantwortlich, tritt David daraufhin mit den Gibeoniten in Verhandlungen ein:

---

<sup>7</sup> Prohibitions, 52f., Anm. 2.

2.Sam 21,3

Was soll ich für euch tun?

Wodurch kann ich Sühne bewirken (כִּפָּר),  
daß ihr den Erbteil JHWHs segnet?

Es geht erstmal um eine politische Aussöhnung mit der zuvor verfolgten Volksgruppe, wobei den Opfern das Recht eingeräumt wird, die angemessene Kompensation zu bestimmen. Aber diese hat wegen der Schwere des Falles zugleich eine religiös-magische Komponente: JHWH wurde erzürnt, und solange die Gibeoniten mit vergeltenden Fluchworten Israels Existenz zu schädigen trachten, ist eine Abwendung der Hungersnot nicht möglich. Sie müssen dazu gebracht werden, Israel wieder zu segnen. Den Gibeoniten ist die religiöse Dimension des politischen Konflikts bewußt, sie wollen sich auf die Möglichkeit einer finanziellen Wiedergutmachung, die im Falle Esaus zum Erfolg führte, nicht einlassen (V.4). Sie, denen die Ausübung der Blutrache an Israeliten verwehrt ist (V.4), verlangen statt dessen vom König die Auslieferung von sieben männlichen Mitgliedern der Saulfamilie, um sie „vor JHWH“, d.h. wahrscheinlich auf dem Berg-Heiligtum von Gibeon, zu pfählen (V.5f.). Diese in unseren Augen grausame Ausgleichsforderung wird ihnen von David ohne Widerspruch gewährt, er hält sie offenbar dem begangenen Verbrechen für angemessen (V.9).

כִּפָּר meint hier einen besonderen, ersatzweisen Vollzug der Blutrache, die zuvor aus politischen Gründen nicht möglich war. Die Grausamkeit der Tötungsart - das mit „pfählen“ wiedergegebene Verb קָע<sup>9</sup> hi. meint offenbar ein Aussetzen mit verrenkten Gliedern - soll Genugtuung bei der von Völkermord bedrohten Gruppe schaffen, die demonstrative Zurschaustellung der Leichen vor Gott dessen Zorn über die ungesühnten Morde beschwichtigen (vgl. עָתָר ni. V.14).<sup>8</sup> Diese Beschwichtigung Gottes geschah allerdings in der jetzigen Gestalt der Erzählung erst dann, als die ausgesetzten Leichen der Sauliden endlich beerdigt wurden und damit auch das der Täterfamilie angetane Leid ein Ende fand.

Dtn 21,1-8 wird ein Ritual für den Fall beschrieben, daß eine Leiche auf freier Flur aufgefunden wurde, ohne daß die gerichtliche Nachprüfung einen Täter namhaft machen konnte. Hier haben die Ältesten und Richter<sup>9</sup> der nächstgelegenen und damit zuständigen Stadt die Verantwortung, die ungesühnte Blutschuld zu eliminieren. Dies geschieht mit Hilfe einer jungen Kuh, die ersatzweise in eine Wadi-Schlucht mit ständigem Fließgewässer gestürzt wird und sich dabei das Genick bricht. Wichtig ist, daß die Kuh noch nicht in das menschliche Arbeitsleben integriert war und daß der

<sup>8</sup> Das Verb עָתָר ist nicht das normale hebräische Wort für „beten“, sondern bezeichnet von Hause aus ein beschwichtigendes Einwirken auf Gott mit erkennbarer magischer Konnotation, vgl. R. Albertz, THAT II, 385f.

<sup>9</sup> Die Beteiligung der levitischen Priester an dem Ritual in V.5 erfolgt post festum und bleibt ganz pauschal. Darin erweist sie sich deutlich als sekundär.

Ritus abseits des bebauten Ackerlandes stattfindet. So soll sichergestellt werden, daß die ungesühnte Schuld entsorgt wird - auf die Kuh übertragen und vom Wasser weggeschwemmt, ohne die menschliche Gemeinschaft zu infizieren. Unschuldsgeste, Unschuldsbekenntnis und ein Gebet, daß Gott den Sühneritus wirksam sein lassen möge, schließen das Ritual ab:

Dtn 21,8 „Schaffe Sühne (כִּפֹּר pi.) für dein Volk, das du erlöst hast, JHWH!  
Gib nicht das unschuldig (vergossene) Blut in die Mitte deines Volkes!“  
So wird für sie die Blutschuld gesühnt sein (כִּפֹּר ni.).

Der Gefährdung der Gemeinschaft durch Blutschuld wird hier dadurch begegnet, daß die nicht mögliche Bestrafung des Täters ersatzweise rituell an einem Tier vollzogen und das Unheil religiös-magisch beseitigt wird. Gebet und magisches Ritual gehören dabei eng zusammen.

## 2. Rechtlicher Ausgleich in besonderen Fällen

Das altisraelitische Recht zielte auf Wiedergutmachung. Meist geschah dies durch eine materielle Ausgleichszahlung. Das galt im Grundsatz auch für die Todesstrafe, insofern der Täterfamilie - insbesondere unter der Bedingung der Blutrache, die bis in die frühe Königszeit geübt wurde - der gleiche Schaden zugefügt wurde, welchen die Opferfamilie hatte erleiden müssen.

Das Institut des כִּפֹּר scheint nun überall da zur Anwendung gekommen zu sein, wo in besonders gelagerten Fällen die Todesstrafe eine unbillige Härte bedeutet hätte. Ein solcher Fall ist Ex 21,28-32 dargestellt:

- 28 Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau stößt und sie sterben, dann soll das Rind gesteinigt werden und sein Fleisch darf nicht verzehrt werden, doch der Besitzer des Rindes geht straffrei aus.
- 29 Doch wenn das Rind schon seit einiger Zeit gestoßen hat, es dem Besitzer bekannt war und er es nicht bewacht hat, und es einen Mann oder eine Frau tötet, dann soll das Rind gesteinigt werden und auch der Besitzer soll sterben.
- 30 Wenn ihm Kompensationszahlung (כֹּפֶר) auferlegt werde, soll er das Lösegeld für sein Leben zahlen ganz so, wie ihm auferlegt wurde.
- 31 Wenn es einen Sohn oder eine Tochter stößt, soll nach dem gleichen Recht verfahren werden.
- 32 Wenn es einen Sklaven oder eine Sklavin stößt, dann soll er ihrem Herrn 30 Schekel zahlen, doch das Rind soll gesteinigt werden.

Beschrieben ist hier ein Mitverschulden eines Mannes an einem Todesfall, der durch sein Rind verursacht wurde, weil er seine Aufsichtspflicht nicht gebührend wahrgenommen hatte. Da es dabei ganz unterschiedliche Grade der Mitschuld geben konnte - von leichtfertig bis grobfahrlässig - konnte es zu Fällen kommen, wo die generelle Straffolge Todesstrafe ungerecht erschien (V.29). In diesem Fall konnten die Richter der geschädigten Familie nahe legen, sich mit einer Kompensationszahlung einverstanden zu erklären. Die Regelung V.30 stellt fest, daß die vom Gericht auferlegte Summe nicht mehr verhandelbar, sondern in voller Höhe zu bezahlen war. Immerhin handelte es sich um ein „Lösegeld für sein Leben“ (פְּדִיּוֹן נַפְשׁוֹ). Offenbar bestand ein Druck seitens der Täter auf Gericht und Opferfamilie, möglichst billig davonzukommen.

Wenn es Prov 13,8 heißt: „Lösegeld (כֶּפֶר) für eines Mannes Leben ist sein Reichtum“, dann wird darüber hinaus deutlich, daß es straffälligen Wohlhabenden offenbar recht gut gelang, sich über das כֶּפֶר-Institut vor Todesstrafe zu schützen; sie konnten durch lukrative Angebote Richter und Opferfamilie dazu bewegen, möglichst weitgehend Kompensationszahlung zuzulassen. Infolge dieser Mißbrauchsmöglichkeit, nahm כֶּפֶר auch die Bedeutung Bestechungsgeschenk an (1.Sam 12,3; Am 5,12; Prov 6,35). Der Rückgriff auf die berühmte Talionsformel „Auge um Auge, Zahn um Zahn... Leben für Leben“ ist als Versuch zu werten, die Bevorzugung der Reichen bei Geldstrafen und damit auch solchen Mißbrauch von Lösegeldzahlungen einzuschränken (Ex 21,24f.). Später schlossen die priesterlichen Gesetzgeber die Kompensationszahlung bei Todschatz und Mord wieder generell aus; dem Todschläger stand nur noch das Asyl offen (Num 31,31f.). Dahinter stand die magische Vorstellung, daß das Land durch jede Blutschuld verunreinigt werde und eigentlich nur durch das Blut des Täters entschützt werden könne (V.33f.).

So eröffnete כֶּפֶר die Möglichkeit, einen gerechten Täter-Opfer-Ausgleich herzustellen, indem man in Ausnahmefällen eine Umwandlung von Todesstrafe in eine Geldstrafe zuließ. Dies bedeutete eine Humanisierung des Strafrechts, konnte aber - besonders von wohlhabenden Tätern - auch mißbraucht werden. Der Mißbrauch wiederum wurde u.a. aus dem Bereich des Kultes heraus mit magischen Vorstellungen bekämpft.

### 3. Kultische Sühne

Die kultische Sühne wurde immer vom Priester und meist am Tempel im Rahmen einer gottesdienstlichen Handlung vollzogen. Obgleich in ihr, wie wir gleich sehen werden, durchaus Elemente und Vorstellungen außerkultischer Sühnehandlungen und Versöhnungsrituale anklingen, bildete die kultische Sühne damit einen klar abgegrenzten Bereich.

Die Reformpriesterschaft der nachexilischen Zeit (P) hat aufgrund von Erfahrungen mit der Exilskatastrophe die Sühnefunktion des israelitischen Kultes enorm ausgeweitet; hier ist der Einfluß einer geschichtlich politischen Krise auf den Kult mit Händen zu greifen. Den meisten Opfern wird

eine Sühnefunktion zugeschrieben und eine ganze Fülle neuer Sühnrитуale geformt. Zu nennen sind hier erstens das Sünd- oder besser Sühnopfer<sup>10</sup> bei Verstoß gegen göttliche Gebote (תָּאָחַת; Lev 4), das aus Weihe- und Reinigungsritus für das Heiligtum heraus entwickelt wurde,<sup>11</sup> zweitens das Schuldopfer (אֲשָׁם; Lev 5), ein nicht ganz klar vom תָּאָחַת abgrenzbarer Ritus zur Sühnung von mehr privaten Verschuldungen mit sakraler Relevanz, und drittens der neu geschaffene Sühne- oder Versöhnungstag (יּוֹם הַכִּפּוּרִים; Lev 16), der mehrere Sühnrитуale zusammenfaßt. Hinzu kamen eine ganze Anzahl von Reinigungsriten zur Wiederherstellung der kultischen Reinheit nach Verunreinigung durch Krankheit, vor allem Aussatz (Lev 14), durch Geburt (Lev 12), Menstruation oder Samenfluß (Lev 15) und schließlich Reinigungsriten für vom „Aussatz“ befallene Häuser (Lev 14,33-53). Dieses imposante kultische Sühninstitut sollte nach Auffassung der Priester Wiederholung einer existenzgefährdenden politischen Katastrophe in Zukunft ein für alle Mal verhindern.

Schon aus der gegebenen Übersicht wird zweierlei deutlich: Erstens konnte kultische Sühne sich nicht nur - wie die außerkultische - auf Personen, sondern auch auf Gegenstände beziehen, neben den genannten Privathäusern vor allem auf den Tempel, d.h. den Brandopferaltar, das Tempelgebäude<sup>12</sup> und das Allerheiligste. So hören wir aus der Ritualanweisung Lev 16,15-19 davon, daß der Hohepriester am Versöhnungstag vom Blut der תָּאָחַת-Opfertiere einige Tropfen auf und vor die כַּפֹּתֶיךָ im Allerheiligsten sprengen, die Hörner des Brandopferaltars mit Blut bestreichen und ihn 7 mal besprengen solle. Das Resultat lautet:

- Lev 16,16      So wird er dem Allerheiligsten Sühne schaffen (כִּפֹּר עָלָי) von (אֲשָׁמֹתַי) den Verunreinigungen der Israeliten und von ihren Missetaten und allen ihren Sünden.  
Genauso soll er mit dem Tempelgebäude („Begegnungszelt“) verfahren,  
das bei ihnen wohnt inmitten ihrer Unreinheit...
- Lev 16,19      So wird er ihn (den Altar) reinigen und heiligen (וַיְטַהַר וַיְקַדְּשׁוּ) von aller Unreinheit der Israeliten.

Der Tempel, so ist hier die Vorstellung, wird von der Unreinheit und den Sünden Israels regelrecht verschmutzt. So bedarf er einer alljährlichen

<sup>10</sup> So überzeugend J. Milgrom, Sin-Offering, 237; Milgroms Beschränkung der Funktion des תָּאָחַת auf die Reinigung des von unwillentlichen Sünden kontaminierten Heiligtums, von der die Sündenvergebung für die Betroffenen zu trennen sei (vgl. zusammenfassend Leviticus I, 254-258), halte ich dagegen für eine zu weitgehende Systematisierung.

<sup>11</sup> S. R. Albertz, Religionsgeschichte, 494; vgl. Ex 29,36f.; Ez 43,20.26; 45,20.

<sup>12</sup> Dazu gehört wohl auch die jährliche Entsühnung des vor dem Allerheiligsten befindlichen Räucheraltars, Ex 30,10.

Entsühnung, um ihn wieder zu reinigen und zu heiligen, d.h. für den kultischen Gebrauch weiter nutzbar zu machen.

Zweitens wird deutlich: Sünde und Unreinheit gehören nach priesterlicher Vorstellung eng zusammen. In der kultischen Sühnekonzption wird Sünde körperlich vorgestellt, sie klebt förmlich wie Schmutz am Tempelgebäude oder an Personen. כִּפֹּר meint in diesem Zusammenhang insbesondere in Bezug auf Sachen, aber auch in Bezug auf Personen einen quasi physischen magisch-religiösen Reinigungsvorgang wie das akkadische Äquivalent *kuppuru* in babylonischen medizinischen und magischen Ritualtexten.<sup>13</sup> Das zeigt sich grammatisch daran, daß כִּפֹּר in Bezug auf Sachen einem Akkusativobjekt konstruiert werden kann; es heißt dann „etwas reinigen, entschuldigen“.<sup>14</sup> Aber auch die häufigste präpositionale Konstruktion כִּפֹּר עַל „einen Reinigungs- bzw. Sühneritus vollziehen über“,<sup>15</sup> die für Personen und Sachen begegnet, hat noch den Reinigungsvorgang vor Augen, wo sich der Reinigende über die zu reinigende Person oder Sache beugt.

Zur Reinigung braucht man immer ein Medium, ein Reinigungsmittel<sup>16</sup> und/oder einen Träger, der den Schmutz auffängt. Im israelitischen Kult ist das vorherrschende Reinigungsmittel eigenartigerweise das Blut. Die Sühnriten sind zum großen Teil Blutriten: Das Sprengen von Blutstropfen mit dem Finger auf die כִּפֹּרֶת am Versöhnungstag, bzw. an den Vorhang vor dem Allerheiligsten bei der חַטָּאת von Priester und Volk, das Bestreichen der Hörner des Altars mit Blut und das Ausgießen des Blutes an den Sockel des Altars bei der חַטָּאת des Fürsten und Privatmanns sind am ehesten als beschwichtigende Riten gegenüber der erzürnten Gottheit gemeint, auch wenn Gott nie als Objekt von כִּפֹּר genannt ist.<sup>17</sup> Beim Bestreichen der Altarhörner am Versöhnungstag bzw. beim Betupfen des

<sup>13</sup> Vgl. dazu B. Landsberger, *Date Palm*, 30-34; CAD III, 178-180 in Differenz zu AHW 442f.; sodann B. Janowski, *Sühne*, 29-60. Die daneben begegnende und teilweise nur schwer abgrenzbare komplementäre Bedeutung „einschmieren“ (vgl. arab. *kafara* „zudecken“) erklärt sich ebenfalls vom Reinigungsvorgang her.

<sup>14</sup> Lev 16,20,33; Ez 43,20,23; 45,20.

<sup>15</sup> Insgesamt 55 mal. Gängigerweise wird dies עַל mit „für“ wiedergegeben, weil damit die Person oder Sache genannt ist, zu deren Gunsten die Sühnehandlung vollzogen wird. Doch ist das schon eine vom konkreten Vorstellungshorizont abstrahierende Interpretation. Mit der normalen Präposition „für“, hebräisch לְ, wird כִּפֹּר nur Dtn 21,8 und Ez 16,63 konstruiert. Daneben begegnet כִּפֹּר noch 14 mal mit בְּעַד „zugunsten von, für“, einer Präposition, die sonst gerne (15 mal) bei der Fürbitte verwendet wird, vgl. Gen 20,7; Ex 8,24; 1.Sam 7,9 u.ö.

<sup>16</sup> Konstruiert mit einem כִּי-instrumenti, vgl. Ex 29,33; Lev 5,16; 7,7; 17,11; 19,22; Num 5,8; 35,33.

<sup>17</sup> So richtig beobachtet von B. Janowski, *Sühne*, 176, der daraus aber doch zu weitreichende theologische Konsequenzen zieht; doch wird immerhin in Num 17,11f. explizit der Zorn Gottes durch eine כִּפֹּר-Handlung beschwichtigt und die Plage abgewandt.



Kranken mit Blut (Lev 14,14.25) könnte man daran denken, daß das Blut sowohl reinigend als auch als Schutzfilm wirken soll, um Neuinfizierung für eine Weile zu verhindern. In Lev 17,11 wird eine - wahrscheinlich nachträgliche - Erklärung gegeben, warum dem Blut eine solche Bedeutung im Sühneritual zukommt. Dort heißt es in einem Gesetz, das den sorgfältigen Umgang mit Tierblut vorschreibt:

Lev 17,11      Denn die Lebenskraft (נִפְשׁוֹ) des Körpers, im Blut liegt sie.  
 Ich habe es darum für euch auf den Altar gegeben,  
 damit man Sühne schaffe für eure Leben (לְכַפֵּר  
 עַל-נַפְשֹׁתֵיכֶם).  
 Denn das Blut ist es, das mit der Lebenskraft (בְּנִפְשׁוֹ יִכַּפֵּר) Süh-  
 ne schafft.<sup>18</sup>

Weil das Blut Träger der Lebenskraft ist, hat Gott es als kultisches Sühnemittel bestimmt. Mit der ihm innewohnenden Lebenskraft kann es durch Sünde und Unreinheit belastetes Leben reinigen, stärken und schützen.

Aber es muß nicht immer Blut sein, daneben kommen im israelitischen Kult auch Wasser (Lev 14,5f.50f.; 15,10ff.), Öl (Lev 14,18.29), Mehl (Lev 5,12) und Weihrauch (Num 17,11f.; vgl. Jes 6,5-7) als reinigende Sühnemittel vor.

---

<sup>18</sup> Bewertung und Interpretation der Stelle sind äußerst umstritten. Während B. Janowski, Sühne, 242, sie als „Summe der kultischen Sühnetheologie“ ansieht, hält B.J. Schwartz, Prohibitions, 55f., sie mit einigem Recht für eine Ausnahme innerhalb der priesterlichen Sühnetexte: „It is the only place in the Priestly code, or for that matter in the Bible, in which sacrificial blood is said to be a ransom for human life. This is the only place in which the כִּפָּר-action attributed to blood has the sense of ransom rather than purification.“ Diese Sonderbedeutung meint Schwartz wegen der Wendung לְכַפֵּר עַל-נַפְשֹׁתֵיכֶם annehmen zu müssen, da sie die Vorstellung vom Lösegeld für das Leben (כִּפָּר נַפְשׁוֹ Ex 30,10; vgl. Prov 13,8; Num 35,31; Ex 21,30; Ps 49,9) aufnehme (Ex 30,15f.). Doch scheint mir eine solche Annahme, gerade weil die priesterliche Sühnetheologie sonst nur Reinigungs- und Eliminationsriten und keine Substitutions- und Stellvertretungsrituale kennt, überflüssig und eher unwahrscheinlich zu sein. Das einzige Mal, wo die Priester eindeutig auf das כִּפָּר-Institut Bezug nehmen, handelt es sich nicht zufällig um die Tempelsteuer (Ex 30,10.15f.), die etwas gezwungen als „Lösegeld“ für die dafür nötige, aber gefährliche Volkszählung (vgl. 2.Sam 24) theologisch legitimiert wird, doch nie wird das Sühnopfer oder der Blutritus mit der כִּפָּר-Vorstellung zusammengebracht. So empfiehlt es sich, Lev 17,11 genauso auf der Linie der Purifikationsriten zu deuten wie alle übrigen Stellen. Wenn anstelle der zu entsühnenden Personen „eure Leben“ (נַפְשֹׁתֵיכֶם) genannt werden, dann um eine Analogie zur Lebenskraft des Blutes herzustellen. Doch selbst wenn die כִּפָּר-Vorstellung im Hintergrund stände, ließe sich aus Lev 17,11 keine Stellvertretungsvorstellung entwickeln, weil nur vom Sühnemittel und nicht vom Opfertier die Rede ist. Auch כִּפָּר ist ja eine Sache („Ersatz“), keine Person (gegen B. Janowski, Sühne, 247).

Zu den Reinigungsriten treten die magischen-religiösen Eliminationsriten hinzu: Der Sündenschmutz wird durch Kontaktmagie auf ein Tier übertragen und von diesem eliminiert. Am eindrücklichsten demonstriert dies der Sündenbockritus beim Versöhnungstag (Lev 16,20-22): Der Hohepriester bekennt über einem Ziegenbock alle Sünden Israels eines Jahres und überträgt sie auf diesen, indem er beide Hände auf den Kopf des Bockes aufstemmt.<sup>19</sup> Sodann wird der Bock zum Dämon Azazel in die Wüste getrieben, um alle Sünden aus der Gesellschaft fortzuschaffen. Ein ähnlicher Eliminationsritus ist bei der Reinigung von Aussatz belegt: Hier wird das bei der Reinigung verwendete Blut eines Vogels auf einen zweiten Vogel übertragen, der anschließend fliegen gelassen wird (Lev 14,7.53). Daneben fand aber auch eine Sündenübertragung beim  $\text{זָבַח שְׂמִימִם}$ -Opfer für Priester und Volk statt: Da es sich hier um schwerwiegende Sünden handelte, hatte sich nach priesterlicher Vorstellung während des Sühnerituals im Kadaver des Tieres so viel Sündenschmutz angesammelt, daß es nicht mehr vom Priester verzehrt werden durfte, sondern außerhalb des Heiligtums verbrannt werden mußte (Lev 4,12.21; 16,27).<sup>20</sup> Der Mann, der die Verbrennung vollzog, wurde dabei unrein (Lev 16,28); erst wenn er sich gereinigt hatte, war die Elimination der Sünde abgeschlossen.

Auch im kultischen Sühneritual spielten somit materielle Verzichtleistung (in der Gabe eines Opfertieres), Beschwichtigung des erzürnten

---

<sup>19</sup> B. Janowski möchte insbesondere auf dem Gestus des Handaufstimmens seine These begründen, es habe in der priesterlichen Sühnetheologie Israels eine Substitutionsvorstellung gegeben: „Weil der Opfernde durch das Aufstemmen seiner Hand auf das Opfertier an dessen Tod realiter partizipiert, indem er sich durch diesen symbolischen Gestus mit dem sterbenden Tier identifiziert, geht es im Tod des Opfertiers ... um den eigenen, von dem sterbenden Opfertier stellvertretend übernommenen Tod des Sünders“ (Sühne, 215ff., Zitat auf S. 220). Wohl gesteht Janowski zu, daß es beim Aufstemmen beider Hände auf den Sündenbock und dessen Vertreibung im Ritual des Versöhnungstages um kontagiöse Übertragung und Elimination der Sünden und nicht um Substitution geht; doch möchte er davon das eigentlich „kultische Sühne-geschehen“ unterscheiden, bei dem das Aufstemmen einer Hand eine „Subjektübertragung“ des Sünders auf das Opfertier meine. Doch scheitert seine Interpretation schlicht daran, daß der Ritus des Handaufstimmens auch bei Opfern begegnet, denen selbst die Reformpriester keinerlei sühnende Funktion zuschreiben, etwa beim  $\text{זָבַח שְׂמִימִם}$  Lev 3,2.8.13. Nirgends hat der Tod des Opfertieres als solches sühnende Wirkung, was schon dadurch sichtbar wird, daß der Sühneritus zur Not auch ohne jedes Opfertier mit einer schlichten Mehlgabe vollzogen werden kann (Lev 5,11-13). So hat man fast den Eindruck, als stehe hinter B. Janowskis Substitutionsthese das Anliegen, die neutestamentliche Vorstellung vom stellvertretenden Opfertod Christi schon im Alten Testament zu verankern; bei seinem Lehrer H. Gese, dem Janowski über weite Strecken folgt, ist dieses Anliegen offensichtlich (vgl. Die Sühne, 85f.; 105f.).

<sup>20</sup> Zu den beiden Arten des Sühnopfers vgl. J. Milgrom, Two Kinds; Leviticus I, 262-264.

Gegenübers, Ersatzopfer und Schuldübertragung und Beseitigung der Sünde eine Rolle, wie bei den außerkultischen Versöhnungs- und Sühnehandlungen. Aber es war deutlich stärker kultisch und magisch überformt (Opfer, Blutriten, Reinigung) und mußte unbedingt rite vollzogen werden. Dadurch kam der kultischen Sühne schon an sich eine hohe Bedeutung für die Gesellschaft zu, versprach sie doch einen erhöhten Grad von Wirksamkeit. Wenn es am Ende der Ritualanweisungen stereotyp heißt: לֹא פָּלִיטָהּ „so wird ihm vergeben“ (Lev 4,20.26.31.35; 5,10.16.18.26; Num 15,25.28), dann nahmen die Priester für die kultische Sühne eine sichere Einwirkungsmöglichkeit auf Gott in Anspruch, auch wenn sie sich bewußt waren, daß die Wirksamkeit des Rituals Gottes Entscheidung blieb.

#### 4. Auswirkungen kultischer Sühne auf die Gesellschaft

Primäre Aufgabe kultischer Sühne war es, das Gottesverhältnis, das durch Verunreinigung und Sünde gestört war, wieder ins reine zu bringen. Einerseits konnten Privatleute, kultische und politische Funktionsträger, ja, sogar die Volksversammlung die für sie vom Tempel bereitgestellten תָּאֲזַנֶּה- und מִשְׁפָּחָה-Rituale in Anspruch nehmen, um eine Verfehlung gegen Gott, die sie belastete, aus der Welt zu schaffen. Andererseits bewirkte der Hohepriester alljährlich mit dem Jom-Kippur-Ritual eine Reinigung des Kultortes und die göttliche Vergebung aller Sünden für die Gesamtgesellschaft.

Nun könnte man daraus folgern, die kultische Sühne sei darum für das zwischenmenschliche Verhältnis unerheblich, ja, sie könne sogar dazu führen, daß moralische Verfehlungen und soziales Unrecht zugedeckt werde. Doch entsprach das nicht dem Anliegen der nachexilischen Reformpriesterschaft. Ihr ging es darum, vom kultischen Sühninstitut her gestaltend in das gesellschaftliche Zusammenleben einzugreifen. Ich will das an einigen Fällen erläutern:

1. Es ist ein auffälliger Tatbestand, daß die meisten Sühnrituale für unabsichtliche Sünden (בְּשִׁגְגָה) vorgesehen werden (Lev 4,2.13.22.27). Dahinter steht einerseits die seelsorgerliche Absicht der Priester, die Schwelle für die Inanspruchnahme kultischer Sühne möglichst niedrig zu hängen. Wer nach inneren Kämpfen ein תָּאֲזַנֶּה-Ritual begehrte und sich damit öffentlich zu einem Vergehen bekannte (vgl. die geforderten Sündenbekenntnisse Lev 5,6; Num 15,7) wird sich in den meisten Fällen damit entschuldigt haben, daß es unabsichtlich geschah. Andererseits wollten die Priester die Gewissen ihrer Mitbürger schärfen, daß sie selbst für Verfehlungen vor Gott haftbar und gegenüber der Gesamtgesellschaft verantwortlich seien, die sie unbewußt, unbeabsichtigt oder aus Leichtsinn getan hätten.<sup>21</sup> Mit dem breiten Angebot an kultischen Sühnemöglichkeiten wollten die Priester ihre Mitbürger ermutigen, auch die Verfehlungen, die nicht justitiabel waren, nicht zuzudecken, sondern einzugestehen und den Scha-

<sup>21</sup> Dies betont mit Recht A. Schenker, Haftung, 165ff.

den wiedergutzumachen, bevor der Berg ungesühnter Sünden zu einer Gefahr für die Gesamtgesellschaft anwachsen konnte.

2. Kultische Sühne und soziale Wiedergutmachung gingen nach Ansicht der Priester durchaus Hand in Hand. Lev 5,20-26 handelt von einem Schuldopfer-Ritual für den Fall, daß jemand seines Nächsten anvertrautes Gut gestohlen oder Gefundenes nicht zurückgegeben und dies durch einen Meineid vor Gericht geleugnet hat. Es handelt sich hier, worauf A. Schenker mit Recht aufmerksam gemacht hat,<sup>22</sup> um ein absichtliches Vergehen, das sowohl den Mitmenschen als auch Gott, vor dem der Eid geleistet wurde, betraf. Der Text regelt nun, daß am Tag, an dem das kultische Sühnritual stattfinden soll, zuerst der gesamte Wert des durch Meineid erschlichenen Gutes dem Nächsten ersetzt und dazu ein Aufschlag von 20 Prozent gezahlt werden muß. Die Priester werden hier rechtsschöpfend wirksam. Daß diese Einbeziehung sozialer Wiedergutmachung in die kultische Sühne grundsätzlich gemeint war, zeigt der Nachtrag in Num 5,5-10, wo geregelt ist, daß Rückzahlung auch dann erfolgen muß, wenn der Geschädigte nicht mehr greifbar ist. Die Zahlung erfolgt in diesem Fall an Gott bzw. die Priester und darf nicht mit dem Opfertier verrechnet werden.

3. Das kultische Sühninstitut gab den Priestern eine Möglichkeit an die Hand, die sakrale Gerichtsbarkeit in den Bereich der weltlichen Strafgerichtsbarkeit hinauszuschieben, indem sie das kultische Sühnritual - quasi als kultisches כִּפּוּר - als Strafersatz anboten, um damit unbillige Härten zu mildern. In Lev 19,20-22 wird der spezielle Fall eines Ehebruchs geschildert, bei dem ein Herr mit seiner Sklavin noch geschlechtlich verkehrt hat, obwohl sie schon einem Mann anverlobt, aber noch nicht freigekauft oder -gelassen war. Das ältere Strafrecht gestand zwar dem Herrn sexuelle Rechte über seine Sklavin zu (Ex 21,7-11), sah jedoch für sexuellen Verkehr mit einer verlobten jungen Frau die Todesstrafe für beide, in jedem Fall für den Mann vor (Dtn 22,23-27). Mit dem Hinweis darauf, daß sich die Frau noch im Status einer Sklavin befand, schließen die Priester die Todesstrafe für beide aus. Statt dessen sollte der Mann der Frau bzw. ihrem Verlobten gegenüber schadensersatzpflichtig (בְּקִרְתָּ) sein und sollte sich selber einem Ascham-Ritual unterziehen.

4. Die Priester sahen eine Grenze für die Inanspruchnahme kultischer Sühne vor, um ihren Mißbrauch zu verhindern: Jeder der „mit erhobener Hand“ sündigte, d.h. nicht nur absichtlich, sondern - wie A. Schenker überzeugend nachgewiesen hat<sup>23</sup> - demonstrativ und schamlos, der war damit ein Gotteslästerer, dem keine kultische Sühnemöglichkeit mehr offen stand. Er sollte nach dem Willen der Priester aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden (Nu 15,30-31).

Die Priester versuchten somit durchaus mit der kultischen Sühne, der Gesellschaft neue Möglichkeiten der Beseitigung von Schuld und Beendi-

<sup>22</sup> A.a.O., 170f.

<sup>23</sup> A.a.O., 171-173.

gung von Konflikten anzubieten, die zwischenmenschliche und soziale Versöhnung in die religiös-magische Sühnepraxis mit einzubeziehen und ihre Mißbrauchsmöglichkeit einzuschränken. Es ist durchaus auf der Linie ihres Anliegens, wenn im Talmud später der Zusammenhang zwischen der Versöhnung Gottes und der Versöhnung unter den Menschen mit den Worten zusammengefaßt wird:

Wer sagt: Ich werde sündigen und der Versöhnungstag wird mir Sühne bringen, dem wird der Versöhnungstag keine Sühne bringen. Sünden der Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag, Sünden gegen den Mitmenschen erst, wenn er diesen versöhnt hat (Joma 8,9).

**Literatur:**

- R. Albertz,  
Magie, II. Altes Testament, TRE XXI, Berlin 1991, 691-695.
- R. Albertz,  
עֲתָר 'tr beten, THAT II, München 1976, 385-386.
- R. Albertz,  
Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde., GAT 8,1-2, Göttingen <sup>2</sup>1996, <sup>2</sup>1997.
- H. Gese,  
Die Sühne, in: Ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, München 1977, 85-106.
- G.B. Gray,  
Sacrifice in the Old Testament. Theory and Practice, New York <sup>2</sup>1971.
- J.H. Hayes,  
Atonement in the Book of Leviticus: Interp. 51, 1998, 5-15.
- 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, <sup>2</sup>2000.
- K. Koch,  
Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen, Masch. Habil. Erlangen, 1956.
- B. Landsberger,  
The Date Palm by its By-products according to the Cuneiform Sources, AfO.B 17, Graz 1967.
- B. Lang,  
כִּפָּר kippær: TWAT IV, Stuttgart 1984, 303-318.
- B.A. Levine,  
In the Presence of the Lord. A Study of Cult and some Cultic Terms in Ancient Israel, Studies in Judaism in Late Antiquity 5, Leiden 1974.
- F. Maas,  
כִּפָּר pi. sühnen: THAT I, München 1971, 842-857.
- J. Milgrom,  
Atonement in the OT (כִּפָּר, *kippær*): IDB.S, 78-82.
- J. Milgrom,  
Leviticus 1-16, The Anchor Bible 3, 1991.
- J. Milgrom,  
Sin-Offering or Purification-Offering: VT 21, 1971, 237-239.
- J. Milgrom,  
Studies in Levitical Theology I, Berkley 1970, 29-31.
- J. Milgrom,  
Two Kinds of ḤATTĀT: VT 26, 1976, 333-337.
- R. Rendtorff,  
Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967.

- A. Schenker,  
Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: Ders. (Hrsg.), Studien zum Opfer und Kult im Alten Testament, FAT 3, Tübingen 1992, 45-66.
- A. Schenker,  
Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle der Haftung und Intentionalität in den Opfern hattât und 'aşâm (Lev 4-5): ZAR 3, 1997, 164-173.
- A. Schenker,  
Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Biblische Beiträge 15, Stuttgart 1981.
- B.J. Schwartz,  
The Prohibitions Concerning the 'Eating' of Blood in Leviticus 17, in: G.A. Anderson / S.M. Olyan, Priesthood and Cult in Ancient Israel, JSOT.S 125, Sheffield 1991, 34-66.
- J.J. Stamm,  
Erlösen und Vergeben im Alten Testament, Bern 1940.