

Zur Frage der Passions-Theologie heute

VON DR. THEOL. HERMANN EBERHARDT

Vorbemerkung

Schon seit langem begleitet mich die Frage nach einem zeitgemäßen Verständnis der Passion Christi. Dieser Frage von Grund auf nachzugehen, erlaubte mir dann erst der Ruhestand. Was ich nun vorlege, ist eine Arbeit aus der Werkstatt eines langjährigen Praktikers. Das will sagen, daß ich mich dazu, bis auf eine Ausnahme, einfach meiner eigenen Handbibliothek bediente. Für die grundlegende Klärung einer die geistliche Existenz betreffenden Frage erscheint mir diese wissenschaftliche Beschränkung zulässig. Die Tatsache, daß ich in meinem aktiven Dienst auch keine(n) jüngere(n) Kollegen/Kollegin traf, der/die hier weiter war als ich es hätte sein können, hätte ich mich früher ans Werk gemacht, spricht dafür, daß neue Einsichten nicht zwangsläufig von der jüngsten Bibliothek abhängen. Sie tun es vor allem dann nicht, wenn ihr entscheidender Gehalt bis in existentielle Tiefen reicht und es um Abschied von vertrauter Tradition geht.

Ich versuche darzulegen, daß der Abschied vom immer noch gängigen Sühnopfer-Dogma mit allen seinen Implikationen nicht nur theologisch wohl begründet, sondern auch seelsorgerlich geboten erscheint. Da es damit "ans Eingemachte" geht und ein sogenannter Paradigmenwechsel ansteht, dürfte dieser Abschied sicher auch noch auf der Tagesordnung von übermorgen stehen.

0. Persönliche Annäherung

Seit ich Pastor bin, habe ich – mit Paulus 1.Kor 2,2 zu reden – die Aufgabe, "Jesus Christus, den Gekreuzigten", zu predigen. Das Kreuz ist das Erkennungssymbol der Christen. Seit ich Pastor bin, gehört zu meinen Pflichten auszulegen, was es mit dem Kreuz Christi bzw. mit dem Passionsgeschehen auf sich hat. Für die Unterweisung im Christlichen Glauben ist dem Pastor dazu der Katechismus vorgegeben. Der "Heidelberger Katechismus" spricht ausdrücklich vom "Sühnopfer" Christi. Die Rede vom Sühnopfer bereitet nicht nur mir Unbehagen. Ich finde dieses Unbehagen bei vielen evangelischen Kollegen, und auch katholische Freunde teilen es. Wie ich haben sie Mühe mit dem überkommenen Dogma vom sog. Sühnopfer Christi am Kreuz. Zur Abendmahlsliturgie gehört die Formel vom "*Lamm Gottes*, das der Welt Sünde trägt". Auch diese Formel macht Mühe.

Wie stark das Bild vom Christentum nicht nur mit dem Kreuz, sondern mit dem Opferlamm verbunden ist, bezeugt die vom Philosophen Herbert Schnädelbach eröffnete kritische Debatte in der Wochenzeitung DIE ZEIT (Nr. 20, 11. Mai 2000, S. 41f. "Der Fluch des Christentums"). Gleichsam als Erkennungs-Bild hat die Redaktion auch den folgenden Beiträgen die Abbildung des gefesselten Opferlamms ("Agnus dei", F. de Zurbaran 1635-1640) hinzugefügt.

Daß das Bild vom "Lamm Gottes" nicht aus der Luft gegriffen ist, weiß jeder Bibelkundige. In Joh 1,29 z.B. findet er Johannes den Täufer auf Jesus hinweisen mit den Worten: "Seht, das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt". 1.Petr 1,19 ist von der Erlösung "mit dem teuren Blut Christi als (wie) eines unschuldigen und

unbefleckten Lammes" zu lesen. Schließlich ist die Offenbarung voll der Rede vom "Lamm".¹ Muß ich noch daran erinnern, wie selbstverständlich das "Lamm" zum Inventar von Gesangbuchliedern gehört?²

Versuche ich zu fassen, was mir bei der überkommenen Deutung des Kreuzes bzw. der Passion Christi Unbehagen bereitet, so ist es vornehmlich zweierlei.

Zum ersten: Nach dem, was Jesus von Gott-Vater etwa mit dem Gleichnis vom "Verlorenen Sohn" (Lk 15,11ff.) vermittelt, habe ich ein anderes Gottesbild als das eines in Rechts- bzw. Strafwängen Verfangenen, der unbedingt ein "Sühnopfer" braucht.

Zum zweiten: Mag die Rede vom Opfer Jesu treffend und unumgänglich sein – im Verbund mit der Vorstellung von Opferlamm und Sühnopfer, will sagen: im Verein mit archaischen Bildern eines Opfervollzuges, wird die Passion Christi zu einem (Bühnen-)Geschehen, in dem dem Christen nur noch die Rolle des passiven Betrachters bzw. Nutznießers zuzukommen scheint. Doch was soll dann die ausführliche Schilderung der Passion mit all ihren Akteuren in den Evangelien? Die Passionsgeschichte der Evangelien bringt "Schwächen" und Abgründe im Menschen und die menschliche Gottesfeindschaft bis zur letzten Konsequenz ins Bild. Daß sich Gott dieser lediglich bediente, um "seine Ehre" wiederherzustellen³, steht quer dazu. Darüber hinaus erscheint mir das Bild vom (passiven) "Lamm" im Blick auf den lebendigen (aktiven) Jesus der Evangelien mehr als fragwürdig.

Die Schwierigkeiten der überkommenen Passionstheologie sind für mich unübersehbar. Zweifellos wird sie vom Dogma des Sühnopfers Christi im Sinne uralter Opfervorstellungen beherrscht. Seit 1000 Jahren spielt dabei Anselm von Caterburys Satisfaktionslogik eine bedeutsame Rolle. Das Bild vom Opferlamm Christus hat sich tief eingepreßt. Wenn Paulus 1.Kor 1,23 die Predigt vom gekreuzigten Christus ein Ärgernis für die Juden und eine Torheit für die Griechen nennt, kann dies jedoch nicht heißen, daß jedwedes Unbehagen gegenüber der gängigen Deutung des Kreuzes zwangsläufig sein müßte und unbesehen zu ertragen sei. Dogmen sind immer auch zeitbedingte Gestalten zur Formel geronnener Glaubenserkenntnis. Sie ungeprüft zu übernehmen, hieße, den eigenen Glauben aus der Konserve nähren – ohne Rücksicht auf deren mögliches Verfallsdatum.

Ich möchte in gut evangelischer Weise an der "Heiligen Schrift" selbst prüfen, welches Verständnis der Passion bzw. des Kreuzes Christi theologisch zwingend ist, und nehme mir dabei die Freiheit, die Schriftzeugnisse auch nach ihrer Nähe zum Evangelium zu gewichten. Der Hebräerbrief z.B. mit seinen Ausführungen zum Selbstopfer des Hohenpriesters Christus wurde an "Hebräer", d.h. mit dem Ritus des jährlichen Versöhnungsfestes vertraute Menschen, in apologetischer wie paränetischer Absicht geschrieben. Seine Apologetik kann bei heutigen Lesern nicht mehr unmittelbar ankommen, und sein "Wort der Ermahnung" (Hebr 13,22) die Unmöglichkeit einer zweiten Buße betreffend wurde schon bald nicht mehr angenommen. Gehe ich davon aus, daß das Evangelium von Jesus Christus nicht nur gestern, sondern auch heute "Wort des Lebens" (1.Joh 1,1) zu sein vermag, müßte sich in ihm auch ein Verständnis der Passion Christi finden lassen, das ohne Umwege oder Irritationen in heutiges Leben hinein spricht.

1. Das Passionsverständnis Jesu

Folge ich evangelischen Prinzipien der Schriftauslegung, muß ich zunächst danach fragen, wie Jesus selbst nach gegebener Quellenlage seine Passion verstanden hat.⁴ Die Synoptischen Evangelien sind dafür die erste Adresse.

1.1 Das neutestamentliche Schriftzeugnis

In der Mitte des Markusevangeliums (Mk 8,27ff.), findet sich die Szene des sog. Petrusbekenntnisses. "Du bist der Christus!", antwortet Petrus auf Jesu Frage, wer er sei. Jesus konfrontiert daraufhin (8,31ff.) die Jünger erstmals mit der Ankündigung der Passion des "Menschensohns" und erfährt alsbald unter vier Augen den Widerspruch von Petrus. Leiden, Verwerfung und Tod passen nicht zum Messias/Christus-Bild des ersten Jüngers. Jesus läßt sich jedoch nicht von seiner eigenen Sicht abbringen. Allzu menschlich denkt Petrus. Der Gott entsprechende Weg des Christus ist der der Passion. Woher weiß Jesus seinen Weg?

Nach der Verklärungsszene (Mk 9,11ff.) versuchen die Jünger ihre Wahrnehmung zu klären. Elia soll doch *vorher* kommen! Wie ist das? Jesus sieht Elia schon gekommen. Aber Elia hat nicht der Lehrmeinung der Schriftgelehrten entsprechend alles wieder zurecht gebracht, und deshalb "heißt es dann vom Menschensohn *in der Schrift*, er werde viel leiden müssen und verachtet werden."⁵ Offenbar "in der Schrift" findet Jesus seine Passion als "Menschensohn" vorgezeichnet. Die "Schrift", die er vor Augen hat, spricht von Leiden und Verachtetwerden.

Mk 9,30ff. berichtet die zweite Leidensankündigung; und wieder folgt aus gegebenem Anlaß (Rangstreit der Jünger 9,33ff.) ein Wort Jesu zur ihm gemäßen Haltung. Dienen ist angesagt, nicht Herrschen. In der dritten Leidensankündigung (10,32ff.) folgenden Gesprächsszene (10,35ff.) führt Jesus die Rede vom Dienen weiter aus und beschließt die Aufforderung, "Knecht aller" zu sein, mit dem Hinweis auf seine eigene Bestimmung als "Menschensohn". "Auch der Menschensohn ist nicht gekommen", sagt er (10,45)⁶, "daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele."

Leidender – Verworfener – Verachteter – sein Leben als Lösegeld gebend für viele – Diener/Knecht aller – diese Stichworte umreißen Jesu Selbstverständnis bzw. das Verständnis seiner Passion und kommen ihm aus der "Schrift" zu.

Im Zusammenhang der Abendmahlsszene begegnen erneut Aussagen Jesu, die das Verständnis seiner Sendung aufzeigen. Im Kontext des Kelchwortes deutet Jesus sein Blut als "Blut des Bundes [...] für viele vergossen" (Mk 14,24).⁷ Im Rahmen der nur bei Lukas der Abendmahlsszene folgenden Rede Jesu an die Jünger bezieht Jesus (Lk 22,37) ausdrücklich das Schrift(propheten)wort "er ist zu den Übeltätern gerechnet worden" auf sich.

Ob es sich hier um ein unmittelbar überliefertes Jesuswort oder um ein Produkt lukanischer Komposition handelt – Jesus zitiert hier Jes 53,12 und erscheint damit selbstverständlich mit dem "Gottesknecht" von Jes 52,13-53,12 identifiziert. Diesem Befund entsprechen die vorher bereits herausgestellten Stichworte zum Eigenverständnis Jesu. Alle finden sich Jes 52,13ff. wieder. Jesus versteht sich als *Diener/Knecht der Vielen bzw. aller*. In dieser so gar nicht "messianisch"

erscheinenden Gestalt begegnen ihm völliges Mißverstehen, allgemeine *Verachtung* und *Verwerfung*. Er nimmt sein Leiden stumm wie ein geduldiges Lamm hin. Er *setzt sein Leben* als "Schuldopfer" *ein, gießt es aus* in den Tod *als "Lösegeld"* – und trägt damit bzw. schafft fort, was die Vielen von Gott trennt. Die Prophetie Jesajas sieht den "Knecht Gottes" letzten Endes nach *göttlichem* Plan "erhöht zum erhabenen Fürsten" in unangefochtenem Leben im Licht. Jesu Leidensankündigungen münden in die Ankündigung seiner Auferstehung. Ausdrücklich stellt er in der Auseinandersetzung mit Petrus das *göttliche* Konzept dem *menschlichen* Verständnis Petri entgegen.

Daß Jesus sich als Gottesknecht im Sinne von Jes 52,13-53,12 verstanden hat, ist nicht eigentlich neu. Aus dem Jahre 1952 liegt mir in dritter verbesserter Auflage die Monographie von Hans Walter Wolff "Jesaja 53 im Urchristentum"⁸ vor. Nach Wolff "beschreibt [Jesus] mit fragloser Selbstverständlichkeit sich selbst mit den Worten der Prophetie Jes. 53."⁹ Dementsprechend *haben wir mit Jes 53 sozusagen eine ausführliche Vorlage des Passionsverständnisses Jesu vor uns*. Natürlich waren "Rabbi" Jesus auch andere Schriftzeugnisse gegenwärtig. Jesus lebt mit dem Alten Testament. Seinen schriftgelehrten Gegnern kann er durchaus das Wasser reichen. Die besondere Nähe Jesu zu Jes 53 begründet schlüssig auch sein Hoheitsbewußtsein – er nimmt den Hoheitstitel "Menschensohn" für sich in Anspruch – und sein Reden und Handeln in Vollmacht.¹⁰ "Siehe, es *siegt* mein *Knecht*" beginnt die Prophetie. Dieser Satz ist als Überschrift bzw. Leitsatz zum folgenden zu verstehen.¹¹

1.2 Die alttestamentliche Vorlage Jes 52,13-53,12

Trifft zu, daß Jesu Selbstverständnis entscheidend durch die Prophetie vom Gottesknecht Jes 52,13-53,12 geprägt ist, kommt diesem Text natürlich auch grundlegende Bedeutung für die Auslegung der Passion Jesu zu. Sowohl, was hier gesagt ist, als auch, was hier *nicht* gesagt ist, verdient in der Auseinandersetzung mit der späteren Lehre vom Sühnopfer Christi besondere Beachtung. Um dem Text möglichst nah zu kommen, vergegenwärtige ich mir zunächst einmal seinen Wortlaut in der Übersetzung durch H.W. Wolff¹²:

Kap 52,

13 Siehe, es siegt mein Knecht, / wird erhöht zum erhabensten Fürsten.

14 Wie über ‚ihn‘ viele starr waren vor Entsetzen, / – so unmännlich ‚entstellt‘ war sein Aussehen, seine Gestalt unmenschlich –,

15 gleich so werden viele Völker vor Staunen vor ihm ‚aufspringen‘, / Könige werden ihren Mund verschließen. / Denn was ihnen nie erzählt, das werden sie sehen, / was sie nie gehört, werden sie vernehmen.

Kap 53,

1 Wer glaubt der Kunde, die uns ward! / Und Jahwes Arm, wem ist er offenbart?!

2 Denn er wuchs auf vor ‚uns‘ wie ein Sproß / und wie ein Wurzelschoß im trocknen Land. / Keine Gestalt hatte er, keine Hoheit, / wir sahen ihn, doch keine Erscheinung, die ihn bei uns beliebt gemacht hätte.

3 Verachtet war er, Männer rückten von ihm ab, / ein Mann der Schmerzen, vertraut mit Krankheit. / Vor solchem verhüllt man das Angesicht. / – Verachtet war er –, wir zählten ihn gar nicht.

4 Aber unsere Krankheiten hat er getragen / und unsere Schmerzen geschleppt. / Und wir rechneten ihn als einen Geschlagenen, / von Gott getroffen und geplagt.

5 Doch ist er von unseren Verbrechen durchbohrt, / von unseren Missetaten geschlagen. / Strafe liegt auf ihm, die zu unserem Frieden führt, / und durch seine

Strieme ist uns Heilung zuteil geworden.

6 Wir alle irrten wie Schafe umher, / jeder von uns war seinem Weg zugewandt. /
Aber Jahwe ließ ihn treffen / unser aller Schuld.

7 Mißhandelt und gepeinigt war er, / und öffnete nicht seinen Mund; / wie ein Lamm,
zum Schlachten abgeführt, / und wie ein Schaf vor dem, der's schert, / – war stumm
(und öffnete nicht seinen Mund).

8 Aus Haft und Gericht ward er abgeführt, / und seine Wohnstatt – wer denkt noch
daran? / Denn abgeschnitten ward er vom Land der Lebendigen, / um ,deren Schuld
man ihn zu Tode schlug‘.

9 Und man gab ihm bei Frevlern sein Grab, / und bei ,Übeltätern‘ seine Stätte, /
obschon er Gewalttat nicht übte / und Trug nicht in seinem Munde war.

10 Aber Jahwes Plan war's, ihn zu zerschlagen (mit Krankheit). / Wenn ,er‘ sein
Leben als Schuldopfer einsetzt, / soll er Nachwuchs sehen, lange Tage leben. / Und
Jahwes Plan wird in seiner Hand glücken.

11 Nach der Mühsal seines Lebens, ,wird er ihn sein Licht sehen lassen‘, / ,ihn
sättigen‘ mit seiner Erkenntnis. / Gerecht macht mein Knecht (der Gerechte) die
Vielen, / und ihre Schulden schleppt er weg.

12 Darum will ich ihm die Vielen zuteilen, / und Gewaltige kann er als Beute
austeilen, / dafür, daß er ausgoß in den Tod sein Leben / und den Übertretern
zugezählt ist. / Während er doch die Sünde der Vielen getragen hat / und für die
Verbrecher eintritt.

Daß heute ein alttestamentlicher Text zumindest einigen Hintergrundwissens bedarf, um voll verstanden werden zu können, liegt auf der Hand.¹³ Besonders bedeutsam ist m.E. in unserem Fall, was Gerhard v. Rad in seiner Theologie des Alten Testaments¹⁴ die "synthetische Lebensanschauung" Israels z.Zt. der Priesterschrift nennt. Mit ihr "wird das engstmögliche Korrespondenzverhältnis von Tat und Ergehen vorausgesetzt". Besagter synthetischer Lebensanschauung entspricht das Verständnis von "Sünde" bzw. "Schuld"¹⁵. Der alttestamentliche Mensch findet sich in ein Netz der Gottesbeziehung und der (sozialen) Beziehung zu den (Gottes-) Volksgenossen eingebunden (und von ihm getragen). Hier löst jegliche wissentliche und auch unwissentliche Übertretung/Mißachtung der geschriebenen und ungeschriebenen Gebote (ge)rechten Lebens Un-Heil aus, und dieses Unheil schlägt dann nicht nur auf den jeweiligen Täter zurück, sondern betrifft das gesamte "Volk Gottes" bzw. die Kultgemeinde lebensbedrohlich. Den geschilderten Gegebenheiten entspricht, jegliches Unheil (auch Krankheit und Behinderung) als Sündenfolge bzw. -strafe zu deuten. Auch ergibt sich die Notwendigkeit eines Sühnerituals zur Abwehr (bzw. Lösung) des Unheils(banns) und zur Wiederherstellung "reiner"/intakter Beziehung. Dabei erscheint Jahwe selbst – vom Priester vertreten – als derjenige, der letztlich die Sühne wirkt. "Er war", schreibt v. Rad, derjenige, der "die zerstörende Unheilswirkung einer Tat aufhob. Er unterbrach den Sünde-Unheilzusammenhang, und zwar geschah das in der Regel auf die Weise, daß die Unheilswirkung des Bösen auf ein Tier abgeleitet wurde, das stellvertretend für den Menschen (oder den Kultgegenstand) starb."¹⁶ Allerdings galt keineswegs jede Sünde/Untat als vergeb- oder sühnbar. "War die Sünde unvergebbar, so mußte der Betreffende seine ,Verschuldung tragen“, d.h. er wurde "mit dem von ihm angerichteten Bösen allein gelassen"¹⁷, was – nach dem "Gesetz" – dann Ausgrenzung aus der Gemeinschaft des Gottesvolkes, wenn nicht gar Ausrottung bedeutete...

Ich denke, die Vergegenwärtigung dieses Hintergrundes genügt, um nicht nur zu verstehen, was mit einschlägigen Begriffen des Prophetentextes angesprochen ist. Es dürfte vor dem Hintergrund dessen, was das Evangelium von Jesus berichtet, zugleich auch aufscheinen, in welcher Freiheit gegenüber dem "Gesetz" Jesus

die Prophetie Jesajas auf sich bezogen haben muß.¹⁸ Doch sehen wir im einzelnen am Text entlang. Ich fasse dabei nach meinem Verstehen zusammen:

Die Eingangsverse in direkter Gottesrede künden absolut Unerwartetes: Der "Knecht"¹⁹ siegt, wirkt Erfüllung²⁰, wird höchster Herr sein. Der abstoßend Unansehnliche wird höchsten Respekt erfahren. Nach menschlichem Empfinden – hier redet der Prophet – ereignet sich Unglaubliches:

Wie sehr sprach der Augenschein dagegen – und entsprechend fügte sich die Beziehung. Einen so Unansehnlichen sieht und achtet keiner. Er zählt nicht. Einen, der Krankheit²¹ und Schmerzen kennt, den meidet man doch. "Schuldig – von seiner Sünde eingeholt – von Gott geschlagen", war das Urteil. Dabei ging es in all dem nicht um *seine*, sondern um *unsere* gestörte (Gottes)Beziehung, unsere Krankheit, unsere Verbrechen/Missetaten²². *Er* trug sie²³, er litt die Strafe²⁴, und *uns* erwuchs daraus "Frieden"²⁵ und Heil(ung)²⁶. Wir lebten ohne Orientierung, jeder folgte nur sich selbst.²⁷ Aber nicht *uns*, sondern *ihn* ließ Gott unsere Schuld treffen. In Mißhandlung und Pein klagte er nicht, blieb stumm wie ein Schlachtlamm, ein Schaf in der Schur. Er wurde verhaftet, gerichtet, zu Tode gebracht, ausgegrenzt aus dem Leben, dem Leben derer, deren Schuld seinen Tod wirkte. Und die Ausgrenzung ging noch weiter. Er war weder Gewaltverbrecher noch Betrüger, doch man gab ihm sein Grab unter "Übeltätern"²⁸. Will man das alles verstehen, gibt es nur eine Erklärung: Was geschah, geschieht nach Jahwes Plan. Die Krankheit²⁹ zum Tode, mit der der "Knecht" geschlagen wird, bringt über seinen Lebenseinsatz als "Schuldopfer"³⁰ (neues) Leben. In der Verwirklichung durch den Knecht wird Jahwes Plan (vom erfüllten Leben) gelingen. Er selbst wird weiterleben in langen Tagen und Nachkommen. Er wird nach der Mühsal Gottes Licht sehen und satt werden von (Gottes-)Erkenntnis. Das aber heißt: Er, der Gerechte, macht die Vielen gerecht. Er schleppt die Last ihrer Verbrechen/Sünden-Schulden³¹ fort. Daß er die Folgen der Vergehens/Sündenschuld der Vielen getragen hat, indem er (dafür) sein Leben³² in den Tod ausgoß, indem er den Frevlern, den Gottfernen zugezählt wurde, während er doch bittend für sie eintrat – das veranlaßt Jahwe, ihm die Beute³³ der/unter den Vielen zuzuteilen, und die Mächtigen unterstehen seiner Macht.

Ich brachte unseren Text nach bestem Wissen ein Stück näher und verdeutlichte damit seine Aussage. Angesichts der Leitfrage, wie Jesus seine Passion selbst verstanden haben mag, fällt an ihm folgendes besonders auf:

Von einem Opferlamm ist nicht die Rede. Das Lamm bzw. Schaf wird lediglich als Bild des stummen oder auch widerspruchslosen Duldens angeführt. Gilt das Gesetz gehobener Sprache vom Parallelismus Membrorum, deutet das Schaf unter seiner Schur jedenfalls nicht auf eine *Opfersituation*.

Nur einmal ist im Zusammenhang der Lebenshingabe von "Opfer" die Rede, genauer: von "Schuldopfer", das der Gottesknecht eingesetzt habe. Was gängig mit "Schuldopfer" übersetzt wird, heißt im Urtext ‚âschâm‘. Gehe ich die verschiedenen Opfertermini des Alten Testaments durch, ist der hier verwendete der unsicherste oder auch offenste. ‚âschâm‘ kann sehr wohl einfach auch *materielle* Entschädigung bedeuten. Von daher darf auch nicht verwundern, wenn in der neutestamentlich-griechischen Fassung des Jesuswortes Mk 10,45 von der Hingabe des Lebens als "Lösegeld" (lytron) die Rede ist. "Lösegeld" läßt kaum an ein *blutiges* Opfer denken! Wir werden hier noch genauer hinsehen müssen.

Am Schluß der Prophetie wird das Werk des Knechtes noch einmal zusammengefaßt mit den Worten, daß er "sein Leben [seine Seele] in den Tod ausgoß". Der Ausdruck läßt an "Blut vergießen" denken und vergegenwärtigt dem Kundigen nicht nur die priesterschriftlichen Bestimmungen zum (Opfer)Blut von 3.Mose 17,10-14, sondern auch das Kelchwort Jesu (Mk 14,24 par), in dem er davon spricht, daß sein "Blut für viele vergossen" wird. Auch hier ist genauer hinzuschauen.

Das Ergebnis der Mission des Knechtes besteht darin, daß er "die Vielen *gerecht* macht", indem er "ihre Schulden wegschleppt". Es geht – möchte ich sagen – in seinem Werk um Überwindung grundlegender Beziehungsstörung, einer Störung, die sich nach der Wahrnehmung des Propheten bereits in der Beziehung der in sich eingesponnenen Zeitgenossen zum Knecht abbildet. Der Verkenntung des Knechtes entspricht der verkehrte Umgang mit ihm bis zu seiner völligen Ausgrenzung.

2. Der weitere alttestamentliche Hintergrund

2.1 Das sogenannte "Schuldopfer"

Jes 53,10 begegnet der Begriff des "Schuldopfers" (,âschâm'). Daß er unter den verschiedenen Opfertermini des Alten Testaments³⁴ der offenste ist, bemerkte ich schon. In seinem RGG-Artikel "Opfer II. Im AT" stellt R. Hentschke fest³⁵, daß "die Eigenart des dem Sünd-O. ähnlichen Schuld-O.s [...] nicht mehr deutlich erkennbar" sei. Vergegenwärtige ich mir sämtliche in Gesenius' "Handwörterbuch über das Alte Testament" (S. 72) notierten Fundstellen zu ,âschâm', ergibt sich folgendes: Zunächst meint ,âschâm' einfach "Schuld" oder es ist von einem "Mittel d. Schuld wieder gut zu machen" die Rede. Erscheint ,âschâm' im Zusammenhang eines Opferrituals, was v.a. im 3.Mose 5-7.14.19 und 4.Mose 6 der Fall ist, so zeichnet sich³⁶ auch hier kein eindeutiger Gebrauch des Wortes ab. 3.Mose 5 bezeichnet ,âschâm' "nicht eine besondere Opferart", sondern hat vielmehr "die Bedeutung, ,Buße', ,Bußleistung'", wobei der herzubringende "Widder" für den zu erbringenden "Gegenwert in Geld" steht.³⁷ Was mit dem 3.Mose 7 gesondert genannten "Schuldopfer" gemeint ist, läßt sich, nach M. Noth³⁸, "am ehesten" aus 3.Mose 14 schließen, wo ein "Ritual zum Zwecke kultischer Reinigung" (von einer unwillkürlich zugezogenen kultischen Unreinheit) einschließlich Opferhandlung beschrieben wird. In der Mitte der Handlung³⁹ wird Blut des Opfertieres (ein männliches erwachsenes Schaf) auf die Extremitäten des zu Reinigenden appliziert und das gleiche geschieht mit Öl⁴⁰. Dem Blut dürfte dabei sühnende bzw. schützende, dem Öl Leben erneuernde Wirkung zugedacht sein. Nebenbei interessant im Zusammenhang der begleitenden Bestimmungen dürfte sein, daß es hinsichtlich dieser "Hauptelemente des Verfahrens" keinen Armutsnachlaß geben kann.⁴¹ Nach 3.Mose 6,10 bleibt der "Rest der Opfermaterie" in der Verfügung der Priester – und stellt damit auch ihre Entlohnung dar. Nachlaß würde das Einkommen der Priester schmälern.

Fasse ich die Beobachtungen zu ,âschâm' zusammen, erscheint gerade dieser spezielle "Opfer"-terminus am wenigsten geeignet eine klassische Opfervorstellung zu stützen. Wo ,âschâm' mit Blut verbunden ist, geht es vermutlich um dessen apotropäische (schützende) Wirkung. Daß der Blutritus in den Kontext eines Rituals zur Wiedererlangung der *kultischen Reinheit* gehört, darf nicht übersehen werden, wenn danach gefragt wird, wie Jesus ,âschâm' wohl verstanden haben mag.⁴²

2.2 Brauch des Blutes

Zum Ritual der Wiedererlangung kultischer Reinheit und damit der Rückkehr in die (Kult-)Gemeinde des Gottesvolkes gehört nach 3.Mose 14 die Berührung mit dem Blut des Opfertieres. Daß Blut schon für das alte Israel "ein ganz besondrer Saft"⁴³ ist, findet sich im Rahmen des sog. Heiligkeitsgesetzes 3.Mose 17,10-14 dokumentiert. Ausdrücklich wird hier allen Volksgenossen und denen, die in Israel Gastrecht haben, jeglicher Blutgenuß verboten und auch die Begründung dazu geliefert. V. 11 heißt es: "Denn das Leben [,näfäsch'] des Fleisches sitzt im Blute, und ich selbst habe es (das Blut) euch zur Verfügung gestellt (zum Gebrauch) auf dem Altar, damit ihr (damit) für euch selbst Sühne schafft; denn das Blut ist es, das kraft des (in ihm sitzenden) Lebens sühnt."⁴⁴ Blut repräsentiert danach die gottgegebene "lebendige Seele". Wer mit ihm gezeichnet ist, ist – ich erinnere hier an den bereits beschriebenen Wirkungszusammenhang und das entsprechende Verständnis von Sühne – davor geschützt, daß ihn durch Schuld ausgelöstes lebensbedrohendes Unheil befällt. Bemerkenswert erscheint mir des weiteren die absolute Gestalt der zitierten Begründung. Es geht um Bedeutung und Funktion des Blutes an sich – ohne Rücksicht auf die Klasse des zu opfernden Tieres! Letztere hängt eher vom sozialen Stand bzw. materiellen Leistungsvermögen dessen ab, der um "Sühne" einkommt. "In den entsprechenden O.ritualen", schreibt R. Hentschke,⁴⁵ "spielt das Blut eine entscheidende Rolle, dessen sühnende, reinigende und Weihende Wirkung eher mit seiner besonderen Heiligkeit als mit der Idee der Stellvertretung des Tieres für den schuldig gewordenen Menschen zusammenhängt, wie überhaupt dieser Gedanke nur selten und nicht in Verbindung mit dem O. im eigentlichen Sinn auftaucht."

Ausdrücklich bekundet auch die Passafestlegende 2.Mose 12 die apotropäische Funktion des Blutes. Der mit dem Blut des Passalammes – mit "Lamm" ist hier ein einjähriger Schaf- oder Ziegenbock gemeint – bezeichnete Hauseingang signalisiert die Zugehörigkeit seiner Bewohner zur Gemeinde des Gottesvolkes und schützt vor dem Verderben.

Ebenso aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch die Bundesschlußgeschichte nach ihrer 2.Mose 24,1-11 vorliegenden Gestalt. Nachdem das Volk dem Bund zugestimmt hat, wird es mit dem "Blut des Bundes" (als Opfertiere dienen junge Stiere) besprengt. Das Blut besiegelt den Bund – und offensichtlich auch den mit der Zugehörigkeit zum Bundesvolk gegebenen heiligen Schutz. Die bei Gott auf dem Berge zum Bundesmahl versammelten Repräsentanten Israels bleiben auch in unmittelbarer Nähe zu Gott von "seiner Hand" verschont.

2.3 Stellung und Grenzen der Opferpraxis

Ich vergegenwärtigte bisher alttestamentliche Aussagen zum sog. "Schuldopfer" und zur Bedeutung des Blutes. Die Auswahl der Aussagen hängt natürlich mit dem speziellen Thema zusammen. Es geht darum, den Hintergrund zu erhellen, der für Jesu Selbstverständnis bestimmend ist. In diesem Zusammenhang ist dann natürlich auch die allgemeine Entwicklung des Opferverständnisses Israels wichtig.

Vor allem in den priesterschriftlichen Passagen des Alten Testaments findet sich eine Menge priesterlichen Berufswissens dokumentiert. Daneben sind aber auch die kritischen Sprüche der Propheten zur Opferpraxis nicht zu übersehen. Eindrücklich

weist Amos (5,21ff.) eine hohle Opferpraxis zurück und erinnert daran, daß Israel in der Wüste auch ohne Opfer auskam. Selbstverständlich setzt Hosea (6,6) Prioritäten: Liebe und Gotteserkenntnis sind mehr als Opfer. Auf das Tun des Rechtes kommt es an, sagt Jesaja (1,10ff.). Opfer wirkt nicht als ‚opus operatum‘. Ohne die entsprechende Haltung ist es nutzlos. Diese Erkenntnis spiegelt sich auch in den Psalmen wieder. Es ist ein Irrtum zu meinen, Gott habe die Opfer gar zu seiner Ernährung nötig. Die rechte Gottesbeziehung ist entscheidend, die sich in Dank und Treue ausdrückt (Ps 50,7ff.). "An Schlachtopfern hast du nicht Gefallen, und ‚brächte ich‘ Brandopfer, du möchtest (es) nicht. ‚Mein Schlachtopfer‘, ‚Jahwe‘, ist ein zerbrochener Geist; ein zerschlagenes und zerbrochenes Herz, o Gott, verachtest du nicht", heißt es Ps 51,18.⁴⁶

Sicher belebte sich Israels Opferwesen nach dem Exil. Das kann – so der Alttestamentler R. Hentschke⁴⁷ – "jedoch an der Tatsache nichts mehr ändern, daß die Kräfte, die es hervorgebracht haben, abgestorben waren. Die einseitige Unterordnung aller Opferarten unter den Gesichtspunkt der Sühne und die dadurch bedingte Nivellierung leisteten u.a. der Auffassung des Opfers als einer bloßen Gehorsamsübung Vorschub. Dies bedeutete eine Sinnentleerung, die das Opfer letzten Endes entbehrlich machte. Sein Aufhören gefährdete deshalb das Judentum nicht in seiner religiösen Existenz. Die entsprechende Überlieferung wurde theoretisch weiter tradiert."

Nach den Evangelien befindet sich Jesus durchaus noch von kultischem "Opferbetrieb" umgeben. Zugleich kann aber auch kaum Zweifel daran bestehen, daß Jesus die prophetische Distanz zum Opferbetrieb teilte. Mit Sicherheit war ihm gegenwärtig, was für Israel mit dem Augenblick der schriftlichen Fixierung seines Glaubens im Alten Testament galt: *Menschenopfer* kommt nicht in Frage. Kinder dem Moloch zu opfern, bedeutet Abgötterei. Wer es tut, muß aus Gottes Volk ausgerottet werden.⁴⁸ Sollte es in Vorzeiten auch Menschenopfer gegeben haben, vermittelt die Geschichte von der Opferung eines Widders anstelle Isaaks 5.Mose 22 die Erkenntnis, daß sich der Gott Israels mit der *Bereitschaft* zum höchsten Opfer durchaus begnügen kann und seines *Vollzuges* nicht bedarf.⁴⁹

3. Beobachtungen zum Passionsverständnis im Neuen Testament

Über einen ersten Eindruck der Zeugnisse vom Passionsverständnis Jesu in den Evangelien kam ich auf die Vorlage vom leidenden Gottesknecht in Jes 53 und vergegenwärtigte dann den weiteren alttestamentlichen Hintergrund. Alles, was sich hier erheben läßt, hilft zu eingehenderem Verständnis der wenigen direkten Äußerungen Jesu und dürfte bedeutsam sein, wenn es darum geht, spätere Aussagen des Neuen Testaments zur Passion Christi angemessen einzuordnen. Ich untersuche hier zunächst die bisher noch nicht hinreichend berücksichtigten Aussagen Jesu.

3.1 Jesu Wort vom "Lösegeld" Mk 10,45

Daß das Wort vom "Lösegeld" Mk 10,45 in gleichem Wortlaut bei Matthäus (20,28) erscheint, deutet auf seine frühe Prägung. Bei beiden Evangelisten folgt es auf die dritte Leidensankündigung im Zusammenhang der Rangstreitperikope. Um seine Rede vom Dienen zu begründen, verweist Jesus auf sein Selbstverständnis bzw. das Verständnis seiner Mission. "Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich

dienen lasse", sagt er, "sondern daß er diene und sein Leben [seine ‚psychä‘] gebe als Lösegeld [‚lytron‘] für viele".

Hans Walter Wolff sieht in der Formel: "für viele" eine "scharfe Zusammenfassung der Aussagen in Jes. 53,10-12" und "mit dem Wort ‚Lösegeld‘ das gesamte stellvertretende Werk des leidenden und sterbenden [Gottes]Knechts zusammengefaßt".⁵⁰ Ob hier Jesaja 53 für Jesus im Hintergrund steht oder nicht – in jedem Fall fordert das Wort vom "Lösegeld" besondere Aufmerksamkeit. Jesus beschreibt mit ihm sein Passionswerk, und jede Deutung dieses Werkes wird daran nicht vorbeigehen können.

Was bedeutet hier (‚lytron‘) genauer? Zur Übersetzung durch das Wort "Lösegeld" scheint es keine Alternative zu geben.⁵¹ Um so mehr interessiert der weitere lexikalische Befund, zumal ‚lytron‘ ein Hapaxlegomenon ist, d.h. im NT nur an dieser Stelle vorkommt. Daneben finden sich im NT freilich noch weitere vom Wortstamm ‚lytr‘ her gebildete Begriffe. So das Verbum ‚lytroomai‘ (med. et pass. Lk 24,21; Tit 2,14; 1.Petr 1,18), das Substantiv ‚lytroosis‘ (Lk 1,68; Lk 2,38; Heb 9,12) und der Titel ‚lytrootäs‘ (Apg 7,35).⁵²

Nach Walter Bauer (Sp. 954) bedeutet ‚lytron‘ die "Lösegabe, d. Lösegeld (bes. auch d. Loskaufgeld für freizulassende Sklaven [...])". Unsere Stelle übersetzt Bauer: "Lösegeld zu Gunsten vieler". Wie selbstverständlich beim Loskauf ursprünglich an eine finanzielle Transaktion zu denken ist, spiegelt sich noch 1.Petr 1,18 im Gebrauch des Verbs ‚lytroomai‘ wider. Ausdrücklich hebt "Petrus" hervor, daß der Loskauf "nicht mit vergänglichem Silber oder Gold [...], sondern mit dem kostbaren Blut Christi" geschah.⁵³ Auch beim Substantiv ‚lytroosis‘ handelt es sich, nach Bauer (Sp. 954), ursprünglich um einen "t[erminus] t[ehnicus] des Rechts- und Geschäftslebens."

Ziehe ich das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament zu ‚lytron‘ zu Rate, begegnen mir in F. Büchsels altem Artikel⁵⁴ nur hinsichtlich der Lösegeld-Vorstellungen *außerhalb* des NT verwertbare Erkenntnisse. Zu Mk 10,45 selbst meint Büchsel, der "Sinn des Wortes [sei] im Zusammenhange des Mk-Ev bzw des Jesusbildes bei Mk festzustellen"⁵⁵, und gerät daraufhin in eine Flut dogmatischer Erwägungen, die dem Reflexionsstand seiner Zeit entsprechen.⁵⁶ In Büchsels Ausführungen zu "‚lytron‘ und Lösegeld-Vorstellungen außerhalb des NT" lese ich (S. 341): "Der Sprachgebrauch der Septuaginta schließt sich deutlich an den allgriechischen an, nur daß die kultische Verwendung von ‚lytron‘ reicher belegt und eigentümlich ausgeprägt ist [...]. Man sieht: der Brauch des Lösegelds war der Umwelt Jesu völlig geläufig."

2.Mose 30,12 z.B. erscheint in der Septuaginta ‚lytron‘ in Mehrzahl (‚lytra‘), als "Sühnegeld, um sein Leben auszulösen, damit ihnen nicht eine Plage widerfahre, wenn sie gezählt werden." Im hebr. Urtext steht hier ‚cofär nafscho‘. 3.Mose 25,24ff. erscheint im Urtext für das Auslösen von Land oder Schulden der Wortstamm ‚g-a-l‘, der so viel wie "Auslösen, Zurückkaufen, Einlösen, Erlösen" meint. Nach Ps 49,8f.⁵⁷ gibt es Grenzen der Möglichkeit, durch "Sühnegeld" an Gott Leben auszulösen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß sich das Psalmwort an Leute wendet, "die sich verlassen auf Hab und Gut und pochen auf ihren großen Reichtum." Zum "Deal" mittels Lösegeld gehört immer auch der Partner, der sich gnädig auf ihn einläßt.⁵⁸ "Lösegeld gehört", so Büchsel, "nicht in den Bereich des strengen Rechts mit seinen

Zwangsleistungen von fest bestimmter Wirkung." Es ist "einer der Punkte, in denen sich Recht und Gnade berühren."

Fasse ich den lexikalischen Befund zusammen, so ergibt sich: Die Rede vom "Lösegeld" schließt nicht nur vom einfachen Wortsinn her von vornherein Gedanken an ein "Opfer" im Sinne eines blutigen Opferszenarios aus. Ihren originalen Sitz hat sie im undramatischen Geschäftsleben. Ihre Ebene ist die *gütlicher* Einigung. Von daher haben wir selbst bei "Hingabe von Leben" als "Lösegeld" einen gütlichen Vorgang vor uns. In keinem Fall paßt der von Jesus dergestalt beschriebene Akt zur Vorstellung eines in seiner Ehre verletzten unerbittlich strafenden Gottes. Hätte Jesus solch eine Vorstellung gehabt, hätte er sich mit Sicherheit anders ausgedrückt und an unserer Stelle würde der entsprechende Begriff in griechischer Fassung erscheinen. Inhaltlich weist ‚lytron‘ in Richtung *Befreiung*, Befreiung aus "Schuld(en)" und/oder "Knecht-" bzw. "Gefangenschaft".

Wenn Paulus Gal 5,1 sagt, Christus habe "uns zur Freiheit befreit", liegt das auf der Linie. Sehe ich Jes 53 im Hintergrund, fügt sich die Vorstellung von Befreiung aus der Gefangenschaft in Gottesferne.

Wie schwer das Passionsgeschehen als Befreiung zu begreifen ist, bekundet die Geschichte von den Emmausjüngern. Ihre Hoffnung auf Er-Lösung⁵⁹ haben sie mit dem Kreuzestod Jesu erst einmal begraben.

3.2 Jesu Rede vom "vergossenen Blut" im Kelchwort

Vergegenwärtigt man sich die alttestamentliche Gleichung von Blut und gottgegebenem/r Leben/Seele, verwundert es nicht, wenn Jesus beim letzten Passamahl (Mk 14,24) sein Werk der Hingabe des Lebens mit der Formel "mein Blut [...] für viele vergossen" ausdrückt. Auch in der matthäischen Parallele (Mt 26,27f.) erscheinen die "Vielen" als Empfänger des "vergossenen" Blutes, und es fällt nicht schwer, Jes 53 im Hintergrund zu sehen. In der lukanischen Fassung (Lk 22,20) ist die Empfängerangabe mit der Formel "für euch" auf die unmittelbar Anwesenden fokussiert. Zugleich präzisiert das lukanische Kelchwort den mit der Blutgabe verbundenen Bundesgedanken. Entsprechend der schon Paulus vorliegenden Fassung der Einsetzungsworte (1.Kor 11,23ff.) ist Jesu Handeln ausdrücklich als Stiftung eines "*neuen* Bundes" zu verstehen. Zur Besiegelung des *alten* Bundes gehörten, nach 2. Mose 24, die Heiligung der Bundespartner Gottes durch das Blut von Opferstieren und die Mahlgemeinschaft.⁶⁰ Mag die Erinnerung an das erste Bundesmahl nicht allen Teilnehmern des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern gegenwärtig sein, da hier das Passamahl gefeiert wird, ist die Passalegende sicher präsent. Nach ihr signalisierte das Blut eines Kleinviehlaufes einst die Zugehörigkeit zum Gottesvolk und bewahrte damit dessen Leben. Indem Jesus den Wein mit seinem Blut gleichsetzt – wie vorher das Brot mit seinem Leib – , stiftet er die Mahlgemeinschaft des "Neuen Testaments". Wer an ihr essend und trinkend teilhat, ist der Teilhaber an ihm und seinem Werk, d.h. seiner Leben in Gottes Nähe gewährenden, heiligenden Gegenwart versichert. Es ist schlüssig, wenn sich schon in der bereits Gemeindefradition wiedergebenden paulinischen Fassung der Abendmahlsworte (und dann auch bei Lukas) der Befehl zur erinnernden Wiederholung findet.

Im Kelchwort Jesu kann ich mit dem Stichwort "Blut" vom "alten Bund" lediglich die Konnotation "Heilswirkung" übernommen sehen. Jesu Selbsthingabe in den Tod mit der Vorstellung eines blutigen Opfers seiner Person zu verknüpfen, hieße demgegenüber, noch hinter das Alte Testament zurückzugehen. Nicht nur, daß in den genannten Geschichten des alten Bundes die Opfertiere lediglich als Blutgeber Bedeutung haben und Menschenopfer grundsätzlich nicht in Frage kommt, das Alte Testament verbietet jeglichen Blutgenuß! Nur jenseits alter Opferrituale ist es möglich, im Wein Christi Blut und mit ihm Christi lebendige, Gemeinschaft stiftende Gegenwart zu sehen.

Ist dies erst einmal deutlich, sollte damit auch klar sein, daß die Rede vom "Blut Christi" nicht unbedacht aus dem Abendmahlskontext herausgelöst werden darf. Im Zusammenhang des Kelchwortes ist ihr metaphorischer Charakter unbestreitbar. Losgelöst vom Kelchwort können die Gesetze des Umgangs mit Metaphern leicht vergessen werden – zumal in einem Umfeld, das alten Opfervorstellungen zuneigt. Wenn Paulus 1.Kor 5,7 Christus mit dem Passalamme "für uns geopfert" vergleicht, weist der Textzusammenhang zweifellos metaphorische Rede aus. Bei der Vorstellung des Hebräerbriefes von Christus als "Hohem Priester", der sich selbst zum Opferobjekt macht, sieht das schon anders aus. Wenn 1.Petr 1,18f. vom Loskauf durch das kostbare Blut Christi die Rede ist, entspricht das Jesu Rede vom 'lytron', solange "Blut" mit Leben bzw. Lebenshingabe gleichgesetzt wird. Wird in Fortsetzung (V.19) dann jedoch Christus mit einem "unschuldigen und unbefleckten Lamm ohne Fehl und Mangel" verglichen, halten Opfervorstellungen Einzug, die dann so leicht nicht mehr gebannt werden können.

Mit den letzten Beobachtungen bin ich bereits jenseits von Jesu eigenen Worten und beim Stichwort "Lamm" angelangt. Den Aussagen vom "Lamm" ist ein eigener Abschnitt zu widmen. Vorher soll jedoch dem weiteren Vorkommen der Rede vom "Blut" im NT noch ein wenig nachgegangen werden.

3.3 Die Rede vom "Blut Christi"

Mit 1.Petr 1,18f. begegnete bereits die Rede vom Blut Christi. Der Verfasser des 1. Petrusbriefes bezeichnet das Blut in 1,19 ausdrücklich als "teuer" bzw. "kostbar" und vermittelt damit schon den Eindruck, daß es wertvoller ist als "vergängliches Silber oder Gold", das üblicherweise für einen "Loskauf" eingesetzt wird. Steht Blut für den Einsatz von Leben und für Lebenshingabe, ist die Aussage schlüssig. Einsatz "bis aufs Blut" ist mehr als bloßer Einsatz von ersetzbarem Geld. Doch der Verfasser denkt vermutlich bei seinem Hinweis auf die Vergänglichkeit materieller Loskaufsmittel an mehr. Mit vergänglichen Mitteln läßt sich nur Vergängliches erreichen. Schon der Psalter weist darauf hin. Es ist, nach Ps 49,8ff., mit Sühne*geld* nicht zu machen, daß einer "die Grube nicht sehe". Leben in rechter Gottesbeziehung kann nur über den Einsatz von Leben gewonnen werden. Jesus spricht davon Mk 8,34ff. im Anschluß an die erste Leidensankündigung und handelt selbst danach. Wenn Jesus sagt, daß er sein Leben als "Löse*geld*" einsetze, richtet er damit allerdings auch eine Schranke gegen rituelle Opfervorstellungen auf.

Ich möchte zunächst annehmen, daß der Verfasser des 1. Petrusbriefes auch das Kelchwort Jesu im Blick hat und – er ist da nicht der einzige – von daher seine Rede vom "Blut Christi" ableitet. Er beachtet dabei aber die Schranke zu rituellen Opfervorstellungen nicht. Mit dem "Blut" kommt er an unserer Stelle zum Opferlamm

und begründet die Kostbarkeit des Blutes mit der Makellosigkeit des Lammes. In einer Zeit blühender Opfervorstellungen liegt solche Rede nahe. Ohne den entsprechenden Hintergrund könnte 1. Petr auch im Eingang seines Briefes (1,2) nicht von der "*Besprengung* mit dem Blut Jesu Christi" schreiben, um seine Adressaten als Christus zugehörig zu bezeichnen. Statt dessen hätte er freilich seine Adressaten auch als "Teilhaber am Blut Christi im Abendmahl" ansprechen können. Daran, daß er das nicht tut, sondern der Lebenshingabe Christi rituelle Opfervorstellungen anheftet⁶¹, haben wir bis heute zu tragen.

Im 1. Petrusbrief begegnet spätes Neues Testament. Wenn Paulus vom Blut Christi redet, geschieht dies offener. 1. Kor 10,16 bildet das Abendmahl den Hintergrund seiner Rede von der "Gemeinschaft des Blutes Christi". Da Röm 3,25 in einem besonderen Abschnitt über Paulus behandelt werden wird, sei diese Stelle hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Röm 5,9 steht Christi Blut einfach für seine Lebenshingabe "für uns".

Eph 1,7 und 2,13 zeigen ähnlichen Befund. Eph 2,14 spricht dann noch – die Abendmahlsworte schimmern durch – vom "Opfer seines Leibes" und reflektiert im Folgenden die Wirkung des Passionswerks. Christus wirkt Nähe zu Gott und Frieden – wie der Gottesknecht Jes 53,5. Jes 53 schildert, wie derjenige, den man im Sinne der Redensart für "den letzten Menschen" hält, der Erste wird. Kol 1,18 nennt Christus "in allem der Erste". Durch Christus "versöhnte" Gott "alles mit sich", "indem er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz" (Kol 1,20). Auch hier steht Blut für Lebenshingabe, ohne daß an ein blutiges Opferritual gedacht werden müßte. Wenn Eph 5,2 Christi Selbsthingabe "für uns" "als Gabe und Opfer, Gott zu einem lieblichen Geruch" bezeichnet, liegt metaphorische Rede vor. In gleicher Weise kann Paulus Röm 12,1 dazu auffordern, "die Leiber" als ein lebendiges, Gott wohlgefälliges "Opfer" hinzugeben.

Hart an der Grenze der Verbindung von Lebenshingabe Christi und blutigem Opferritual findet sich dagegen 1. Joh 1,7. Daß "das Blut Jesu [...] uns rein (macht) von aller Sünde", läßt weniger ans Abendmahl als an die "Besprengung" von 1. Petr 1,2 denken.

Im Zusammenhang der Sichtung späterer Aussagen zum Werk Christi wird noch einmal auf den 1. Johannesbrief zurückzukommen sein. Jetzt liegt nahe, sich erst einmal speziell der Rede vom "Lamm" zuzuwenden, die im 1. Petrusbrief ja unübersehbar zu rituellen Vorstellungen leitet.

3.4 Die Rede vom "Lamm"

Jesus spricht von seinem für viele vergossenen Blut im Kontext eines Passamahles. Wie bereits bemerkt, kann Paulus 1. Kor 5,7 Christus mit einem Passalamm gleichsetzen. Christus als (neues) Passalamm der Christen zu sehen, entspricht, sich vom "alten Sauerteig", der alles durchsäuern kann, zu reinigen und gleich einem neuen, ungesäuerten Teig zu leben.

2. Mose 12,10.46 und 4. Mose 9,12 erscheint innerhalb der Passabestimmungen das Gebot, keinen Knochen des geschlachteten Lammes zu zerbrechen. Dem Text der Septuaginta entspricht das Zitat, das der Evangelist Johannes in 19,36 als Beleg der Erfüllung der "Schrift" bringt – angesichts des Zeugnisses, daß die Beine des

gekreuzigten Jesus nicht zerbrochen wurden.⁶² Auf diesen "Schriftbeweis" würde der Evangelist Johannes vermutlich nicht kommen, wäre ihm nicht der Vergleich Christi mit dem Passalamm gegenwärtig. Er sieht in Jesus Christus das wahre Passalamm. Unübersehbar bezeugt für ihn Johannes der Täufer Joh 1,29.36 Jesus als "Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt/wegschafft." Die Rede vom Tragen bzw. Wegschaffen der Sünde der Welt (Joh 1,29) erinnert deutlich an Jes 53,11f. Den "Vielen" dort entspricht der johanneische "Kosmos". Auffällig ist daraufhin dann natürlich, mit welcher Selbstverständlichkeit im vom Evangelisten überlieferten Zeugnis des Täufers aus dem "Knecht Gottes" der Prophetie das "Lamm Gottes" geworden ist. Sicher erscheint auch Jes 53,7 das "Lamm", doch hier ist es nur Gleichnis für das stille Dulden des "Knechtes". Jesus einfach mit dem "Lamm" (,agnos') zu identifizieren, bedeutet, den "Knecht Gottes" dergestalt zu beschreiben, daß sich seine Selbsthingabe mit gängigen Opfergedanken und vertrauter Heilsgeschichte verknüpft.⁶³ Wie Joh 19,36 zeigt, steht hier für den Evangelisten wahrscheinlich das Passalamm im Hintergrund. Aus guten Gründen stellt sich andererseits aber doch die Frage, ob schon im originalen Zeugnis des Täufers ausdrücklich vom "*Lamm Gottes*" die Rede war.

Diese Frage ist zumindest nicht eindeutig zu beantworten.⁶⁴ Der Täufer sprach original nicht griechisch, sondern aramäisch, und Joachim Jeremias⁶⁵ weist darauf hin, daß das vom Täufer vermutlich verwendete aramäische Wort ,talja' sowohl "Lamm" als auch "Knabe" bzw. "Knecht"⁶⁶ bedeuten kann. Zur ursprünglichen Version "Knecht" würde die folgende Parallele zu Formulierungen von Jes 53 besser passen. Auch ist, wie Philippus' Erklärung von Jes 53,7 in Apg 8,32ff. zeigt, die Identifikation Jesu mit dem "Gottesknecht" der Urgemeinde nicht fremd. Nach Apg 3,13 und 4,27.30 war ihr durchaus geläufig, von Jesus als dem "Knecht Gottes" zu reden.

Findet sich in der Formel vom "Knecht" noch ein unmittelbarer Niederschlag des Selbstverständnisses Jesu, fragt sich dann natürlich, wieso die Rede vom "Lamm" so selbstverständlich in der Überlieferung Platz greifen konnte und das ,agnus dei' schließlich auch das Passionsverständnis bis in die heutige Abendmahls- bzw. Meßliturgie dominiert. Ich vermute: Der Grund liegt in der bildlichen Kraft der Rede vom "Lamm" und der mit dem "Lamm" verbundenen durchaus anrührenden Vorstellung vom klaglosen, unschuldigen Opfer.⁶⁷ Wird Christus als "*Lamm Gottes*" genommen und nicht mehr als Gottes *Knecht*, kann die Bedeutung seiner Selbsthingabe ohne weiteres mittels gängiger Opferkategorien und der ihnen eigenen Logik dargelegt werden. 1.Petr 1,19 bildet ein Beispiel: Was Gottes "Knecht" im einzelnen darstellt, läßt sich unter der Vorstellung vom *Opferlamm* auf dessen umfassende Makellosigkeit reduzieren. Ist Christus erst einmal als "Opferlamm" verstanden, kann schließlich auch über das Werk des "*Menschensohns*" in den Bahnen archaischer Opferlogik nachgedacht werden – und keinem Frommen stößt dabei auf, daß die Selbsthingabe oder auch -aufopferung Jesu am Kreuz zu einem regelrechten Menschenopfer geworden ist.

Eindeutig in den Bahnen archaischer Opferlogik finden sich die Ausführungen des Hebräerbriefes zum hohenpriesterlichen Werk Christi. Doch zunächst ist noch einen ausführlicheren Blick auf den ältesten schriftlichen Zeugen des NT zu werfen, den Apostel Paulus.

3.5 Das Werk Christi im Zeugnis des Paulus

Mehrfach begegnete Paulus schon. 1.Kor 11,23ff. referiert er den ihm überkommenen Bericht vom Abendmahl einschließlich der Aufforderung, Brot und Wein als Leib und Blut Christi zum Gedächtnis des neuen Bundes zu verzehren. Selbstverständlich kann Paulus Heilselemente des Alten Bundes im neuen aktualisiert sehen, wenn er 1.Kor 5,7 die Funktion des Passalamms auf Christus überträgt.

Natürlich sind dem Rabbiner Paulus die Propheten Israels vertraut und mit Sicherheit ist ihm gegenwärtig, was Jes 52,13-53,12 gesagt wird. Daß der "Knecht die Vielen gerecht macht" (Jes 53,11b), paßt vollkommen zu Paulus' Verständnis vom Werk Christi. Nicht von ungefähr zitiert er Röm 10,16 ausdrücklich Jesaja (53,1), wo es ihm um die Predigt von Christus als "Ende des Gesetzes" geht. Röm 15,21 begründet Paulus den universellen Horizont seiner Mission mit dem "Schrift"-Zitat von Jes 52,15.⁶⁸ Nach Röm 5,19 gilt das Werk Christi "den Vielen". Wo Paulus – wie etwa Röm 4,25 – in kurzen Worten zusammenfaßt oder auch weitergibt, was von Christus zu sagen ist, leuchten Aussagen von Jes 53 im Hintergrund auf. Der "von keiner Sünde wußte" und "für uns zur Sünde gemacht" wurde, "damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt" (2.Kor 5,21), ist derjenige, den Jesaja 53 vor Augen stellt. Christi Selbsthingabe für unsere Sünden (Gal 1,4) erscheint in Jes 53 vorgebildet. Der von Paulus Phil 2,5ff. überlieferte Christushymnus zeichnet den siegenden "Knecht"⁶⁹ nach.

Ausdrücklich sieht sich Paulus bereits als Übermittler von Überlieferung, wenn er 1.Kor 15,3 feststellt, daß Christus "gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift". Gehen wir davon aus, daß Paulus den Tod Christi in Jes 53 vorgebildet sieht, verwundert es nicht, ihn über die schlichte Rede vom "für uns" hinaus recht zurückhaltend zu finden. Seine Rede von Christus als "geopfertem" Passalamm dürfte aus dem Kontext heraus spontan entstanden sein. Im übrigen begibt sich Paulus nur einmal in spezifische Opferbegrifflichkeit. Röm 3,24f. verwendet er einen Fachausdruck aus dem Opfergeschehen des jüdischen Versöhnungsfestes, um das "Erlösungswerk"⁷⁰ Christi zu beschreiben. Paulus sieht hier Christus als ‚hilastärion‘.⁷¹ Mit dem Kultus seines Volkes vertraut, legt sich für ihn nahe, Christus und ‚hilastärion‘ zu verbinden. Er spricht – das Kelchwort Jesu vom für viele vergossenen Blut ist gegenwärtig – davon, daß Gott Christus "öffentlich als Sühne [‚hilastärion‘] herausgestellt" habe, "(die ergriffen wird) durch Glauben kraft seines Blutes".⁷² So verwickelt diese Aussage auch erscheinen mag, eines ist klar: Paulus redet mit ‚hilastärion‘ nicht von einem "Opfer" oder "Geopferten", sondern von einem Gegenstand, der für das Sühne- bzw. Versöhnungsgeschehen steht und in besonderer Weise die Nähe Gottes⁷³ repräsentiert. Indem Paulus Christus als ‚hilastärion‘ bezeichnet, nimmt er das Zentrum der Begegnung mit Gott bzw. des (kultischen) Bemühens um die Nähe Gottes aus dem Allerheiligsten des Alten Bundes heraus und siedelt es in Christus selbst an. Christus ist der Garant des Neuen Bundes. In Christus ist Gott nah. In ihm und durch ihn ist alle Gottesferne überwunden. Hier macht der Gerechte gerecht (Röm 3,26 – vgl. Jes 53,11b). Über ‚hilastärion‘ das Werk Christi als "Opfer" im Sinne einer Satisfaktionstheorie zu verstehen, liegt Paulus fern.⁷⁴ Er hat mit seinem Verständnis vom Werk Christi längst den Horizont alter Opfervorstellungen überschritten. Anders dagegen der Verfasser des Hebräerbriefes. Wo er vom ‚hilastärion‘ redet⁷⁵, befinden wir uns mitten im alttestamentlichen Opferritual.

3.6 Spätere Aussagen zum Werk Christi (Nachtrag)

Die Aussagen des 1. Petrusbriefes wurden schon eingehend gesichtet. Auch der 1. Johannesbrief war mit 1.Joh 1,7 schon in Blick gekommen. Mit weiteren Aussagen des 1. Joh. muß ich mich jedoch noch etwas befassen. Dabei denke ich an 1.Joh 2,2 und 4,10, in denen von Christus als ‚hilasmos‘ "für unsere Sünden" die Rede ist.

Nach W. Bauer (Sp. 742f.) bedeutet ‚hilastärion‘ – das Wort begegnete bei Paulus – "das Versöhnende, das Sühnende, konkr. d. Sühnemittel, d. Sühnegabe, d. Sühnegeschenk." In ‚hilastärion‘ erscheinen Sühne und Versöhnung miteinander verknüpft. Wo Schuld(en), wo Beziehungsstörung aus der Welt geschafft werden, greift Versöhnung, greift gute Beziehung Platz. Wie ‚hilastärion‘ dürfte ‚hilasmos‘ ein Derivat des Adjektivs ‚hileoos‘ ("gnädig, huldvoll") oder des Verbs ‚hilaskomai‘ ("versöhnen, gnädig machen [...] sühnen") sein, und so verwundert es nicht, wenn ‚hilasmos‘ für "Sühnung"/"Versöhnung" steht. Die Einheits- und die Lutherübersetzung teilen sich die genannten Bedeutungen bei der Wiedergabe von 1.Joh 2,2 und 4,10. Beide Male ist mit der Bezeichnung Christi als "‚hilasmos‘ für unsere Sünden" das Heilswerk Christi umrissen. 1.Joh 2,2 findet sich darüber hinaus eine ausdrückliche Erweiterung auf die Sünden "der ganzen Welt." Daß Christi Werk (den) "Vielen" zugeordnet ist, sagt schon Jesu Kelchwort bei Markus und Matthäus und liegt auf der Linie von Jes 53. Ein weiterer Bezug zu Jes 53 liegt unter der Übersetzung verborgen. ‚hilasmos‘ kann, nach dem Wortgebrauch etwa in 4.Mose 5,8, auch das sog. "Schuldopfer" meinen. Wo in der Septuaginta ‚hilasmos‘ verwendet wird, steht im Masoretischen Text ‚âschâm‘!⁷⁶ Hat der Verfasser des 1. Johannesbriefes Jes 53,10 vor Augen, dürfte er allerdings – *anders als Jesus selbst!* – das "Schuldopfer" im Zusammenhang eines Reinigungsrituals im Sinn haben. Seine Aussage in 1,7 vom "Blut Jesu", das "uns *rein*" macht "von aller Sünde", entspricht dem.⁷⁷ Einen Schritt weiter geschieht Betrachtung und Würdigung des Werkes Christi unter den Bedingungen blutiger (Sühn-)Opfervorstellungen.

3.7 Die Opfertheorie des Hebräerbriefes

Jedem, der dem neutestamentlichen Vorkommen der Begriffe "Blut" und "Opfer" im Zusammenhang der Passions-Frage nachgeht, wird deren Häufung im Hebräerbrief auffallen. Der Grund dafür ist schnell ermittelt. Der Verfasser des Hebräerbriefes unternimmt eine Deutung des Werkes Christi vor dem Hintergrund des Opferkults am jüdischen Versöhnungstag.

Nach dem priesterschriftlichen Gesetz über den Versöhnungstag 3.Mose 16 geht es an diesem Tag um das jährliche Ritual der "Entsühnung" bzw. "Reinigung von allen Sünden" (ebd. Vers 30). Die "Reinigung" wird vom obersten Priester durch "Besprengen" mit Opfertierblut vollzogen. Einzig im Zusammenhang des Versöhnungstagsrituals betritt der Hohepriester das Allerheiligste und "besprengt" dort auch das ‚hilastärion‘ (ebd. V. 14f.).⁷⁸ Daß Paulus das Inventar des Versöhnungstages vor Augen hat, wenn er Christus mit dem ‚hilastärion‘ vergleicht, ist sicher anzunehmen. Desgleichen dürfte die im Eingang des 1. Petrusbriefes begegnende Formel von der "Besprengung" und die 1.Joh 1,7 erscheinende Rede vom "rein machenden Blut" ihren unsprünglichen "Sitz im Leben" des Versöhnungstagsrituals haben. Das Ritual des Versöhnungstages ist Juden und Judengenossen vertraut. Es bietet sich an für Analogien zum Verständnis des Werkes Christi, zumal wenn dieses Christen aus hebräischem Umkreis vermittelt

werden soll. So wird schon im ersten Satz des Hebräerbriefes (V.3) der "Sohn Gottes" als der vorgestellt, der die "Reinigung von den Sünden" bewirkt habe.

Doch der Verfasser des Hebräerbriefes⁷⁹ beläßt es nicht bei dieser Bemerkung, sondern begibt sich im Zuge seiner Ausführungen tief in das Opferritual des Versöhnungstages hinein und beschert damit der Christenheit eine Theorie vom persönlichen Sühnopfer Christi – weit entfernt vom Selbstverständnis Jesu und auch weit entfernt von dem, was Paulus über das Werk Christi zu sagen für angemessen hält.

Ausgangspunkt ist für Hebr. die Offenbarung Gottes in seinem Sohn. Die Gottheit des Sohnes wird alsbald mit hohen Worten belegt und seine Bedeutung für die Menschen mit der schon erwähnten Formel von der "Reinigung von den Sünden" angesprochen. Der Sohn ist höher als die Engel. Seine Menschwerdung und sein Tod geschah um der Menschen und um ihrer Befreiung aus der Knechtschaft der Todesfurcht willen. Er "mußte in allem seinen Brüdern gleich werden, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott zu sein und die Sünden des Volkes zu sühnen", schreibt Hebr. in 2,17.⁸⁰

Daß er nun nicht alsbald mit 4,14ff. fortfährt, sondern vergleichend auf die alttestamentliche Mosegeschichte blickt, deutet auf eine besondere Absicht. Jesus steht, so führt Hebr. nunmehr aus, als Sohn Gottes natürlich auch über Mose. Daher ist die von Jesus erwirkte und "heute" angebotene Einkehr zur Ruhe in Gott eine endgültige Chance, die nicht versäumt werden darf.

4,14ff. nimmt das Stichwort "Hoherpriester" wieder auf. Der von Menschen genommene Hohepriester des alten Bundes war als sündiger Mensch seinen Mitmenschen nahe, mußte also auch für sich selbst Sündopfer bringen. Beim Mensch gewordenen Sohn Gottes ist das anders. Er ist bei sonst menschengleichen Bedingungen – er hat nicht sich selbst eingesetzt und teilte gehorsam menschliches Leiden – ohne Sünde.

Wieder unterbricht Hebr. mit 5,11ff. seinen "christologischen" Gedankengang: Was nutzt erneute Belehrung für Leute, die schon einmal "das gute Wort Gottes geschmeckt haben und dann doch abgefallen sind"? Eine zweite Umkehr/Buße wäre unmöglich; sie hieße, "den Sohn Gottes abermals kreuzigen und zum Spott machen" (6,6). Die Drohung, die damit über Hebr.s Lesern schwebt, ist deutlich. Daß er mit seinen Ausführungen fortfährt, zeigt indes, daß er seine Adressaten noch für belehrungsfähig hält.

Über den 7,1ff. einsetzenden komplizierten Vergleich mit dem Priestertum Melchisedeks kommt Hebr. zum "unvergänglichen Priestertum" des Gottessohnes und leitet aus diesem ab, daß "er auch für immer selig machen kann, die durch ihn zu Gott kommen" (7,24f.). Weil der Sohn "ewig und vollkommen" ist, ist er als Hoherpriester – im Unterschied zu den menschlich eingesetzten – "heilig", "unschuldig", "makellos" und "geschieden von den Sündern". Als solcher muß er auch nicht tagtäglich für die Sünden Opfer darbringen, "denn das hat er ein für allemal getan, als er sich selbst opferte" (7,27).

Mit den letzten Gedanken ist Hebr. (8,1ff.) erklärtermaßen bei der "Hauptsache" seiner Ausführungen, dem Analogieschluß a minore ad majus von den

unzureichenden und daher überholten Opfergegebenheiten des Alten Bundes (9,7 nimmt auf das Versöhnungsfestritual Bezug) zu denen des Neuen Bundes. Als "Hoherpriester der künftigen Güter" erwirbt der entsprechend Ausgestattete, indem er "durch sein eigenes Blut" ins Allerheiligste eingeht, ein für allemal "ewige Erlösung". "Denn wenn schon", schreibt Hebr. (9,13f.), "das Blut von Böcken und Stieren und die Asche von der Kuh durch Besprengung die Unreinen heiligt, so daß sie äußerlich rein sind, um wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst als Opfer ohne Fehl durch den ewigen Geist Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von den toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott."

Wie fest Hebr. damit Christi Selbsthingabe in den Tod mit blutigen Opfervorstellungen verbunden hat, zeigt sich auch im folgenden (9,15ff.). Der erste Bund wurde mit Blut besiegelt, der Neue Bund muß das natürlich auch sein. Bildet der neue Bund die Erlösung von den Übertretungen des alten Bundes ab, muß sein (Blut-)Opfer höhere Qualität haben (9,23) – und die hat es, weil hier nicht fremdes Blut geopfert wird. "Durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben" ist nur "ein einziges Mal" möglich (weil jeder Mensch nur *einen* Tod sterben kann). Entsprechend ist Christi Opfer ein für allemal geschehen und "zum zweiten Mal wird er nicht der Sünde wegen erscheinen, sondern denen, die auf ihn warten, zum Heil" (9,28). Das aber heißt: Wer einmal in den neuen Bund eingetreten ist, kann kein neues Opfer um späterer Sünden willen erwarten – zumal die Opferpraxis des alten Bundes mit ihren unzureichenden, jährlich daher zu wiederholenden und eben durch das Blut von Stieren und Böcken die Sünde nicht wirklich wegnehmenden Opfern (10,4.11) nach Christi vollkommenem Opfer nicht mehr infrage kommt. Ein für allemal wurde Vergebung der Sünden erwirkt. Damit gibt es auch kein Sündopfer mehr (10,18).

Die Konsequenz, die sich aus Hebr.s Gedankenführung ergibt – frühere Einschübe ließen es schon ahnen – ist deutlich (10,19ff.): Es gilt, am Christusbekenntnis festzuhalten und nicht abzufallen, "denn wenn wir mutwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, haben wir hinfort kein andres Opfer mehr für die Sünden, sondern nichts als ein schreckliches Warten auf das Gericht und das gierige Feuer, das die Widersacher verzehren wird" (10,26f.). Der Schluß a minore ad majus untermauert die Gerichtsdrohung. Im Alten Bund folgte auf Übertretungen des Gesetzes die Todesstrafe. Wer "den Sohn Gottes mit Füßen tritt" (V.29), muß die Schrecken des lebendigen Gottes gewärtigen (V.31).

Der Hebräerbrief ist mit 10,31 nicht zu Ende. Es folgt seelsorgerlich orientierte Rede, die für unsere Frage nach seinem Verständnis des Werkes Christi nicht mehr viel austrägt. Zur Einordnung des Briefes kann allerdings der Rest des 10. Kapitels noch Hinweise geben. Hebr.s eindringlicher Appell, nicht abzufallen, sondern am Christenglauben festzuhalten, richtet sich an Menschen, die bereits Christenverfolgung durchgestanden haben. Nach ihm gilt es, "nur noch eine kleine Weile" bis zur Wiederkunft Christi durchzuhalten.

Ich vergegenwärtigte den Hebräerbrief nicht nur so ausführlich, um sein Passionsverständnis hinreichend darzustellen. Es ging auch um den Aufweis, wie eng Hebr.s Ausführungen zum Werk Christi mit einem paränetischen Anliegen verknüpft sind. Machen wir uns klar, daß Hebr. sich an Christen wendet, die eigentlich selbst schon "Lehrer" des Glaubens sein könnten (5,12), legt sich nahe, daß es ihm nicht um einfache Katechismusunterweisung geht. Im Vordergrund steht

vielmehr Hebr.s besonderes paränetisches Anliegen. Die von ihm entwickelte Christologie dient diesem Anliegen. Vermutlich bestimmt das paränetische Ziel auch die besondere Gestalt der Aussagen über das Werk Christi. Jedenfalls würden sich so deren Ungereimtheiten erklären lassen. Denn Ungereimtheiten gibt es einige – nicht nur aus heutiger Sicht.

Hebr. braucht z.B. das Selbstopfer des Hohenpriesters Jesus, um mit ihm die Tieropfer des alten Bundes überholt zu sehen. "Wo Vergebung der Sünden ist, da geschieht kein Opfer mehr für die Sünde", bemerkt er 10,18. Nach ihm liegt das Unzureichende der Tieropfer darin, daß sie immer wieder neu dargebracht werden müssen. Doch genau dies ist nicht von ungefähr so! Menschen geraten immer wieder neu in Schuld. Die Institution des alttestamentlichen Versöhnungsfestes ist daraufhin angelegt. Soll das alte Institut der Vergewisserung der Gottesnähe über Opferrituale ein für allemal überzeugend überholt werden, bedarf es eines Versöhnungsaktes, der nicht nur für frühere, sondern auch für spätere Sündenschuld gilt. Hebr. setzt seine ganze Argumentationskraft ein, um das Werk Christi als Super-Opfer zu zeichnen. Er überschreitet dabei unbekümmert die Schwelle zum Menschenopfer und verletzt damit ein Tabu des alten Bundes. Gleichwohl bleibt er in den alten Opfervorstellungen gefangen, denn für ihn kann auch das Super-Opfer Christi als naturgemäß unwiederholbares Menschen(Sohn)opfer nur der Bereinigung *früherer* Schuld dienen. Das Sühninstitut des Alten Bundes ist nach Hebr. mit Christus überholt und abgeschafft. Von einer Verbesserung der Situation für den Menschen, der doch – man denke etwa an das "Vaterunser" – jeden neuen Tag der Vergebung bedarf, kann damit keine Rede sein. Der täglich vergebungsbedürftige Mensch post Christum hat nach Hebr. nicht einmal mehr das alte Sühninstitut zur Verfügung, um wenigstens "äußerlich" (9,13) immer wieder mit Gott ins Reine zu kommen.

Daß an dieser Stelle eine Untersuchung des Sündenbegriffs im Hebräerbrief einiges zu Tage fördern würde, liegt auf der Hand. Wer wie Hebr. die sog. zweite Buße ablehnt, muß so etwas wie eine Unterscheidung von läßlichen und Todsünden im Hinterkopf haben, soll seine Theorie vom *einmaligen* Opfer Christi für die Sünden des alten Bundes (9,15) überhaupt praktikabel sein. Wie dem auch sei: Der radikalen Ablehnung der zweiten Buße entspricht das radikale Verständnis der Selbsthingabe Christi als blutiges Menschen(Sohn)opfer. Eines bedingt das andere, und an beidem haftet archaische Opferlogik.

Daß Hebr.s Ausschluß einer "zweiten Buße" mit dem Ausbleiben der von ihm noch bald erwarteten Wiederkunft Christi theologisch nicht bestehen konnte, ist klar. Die Kirche mußte hier über Hebr. hinweggehen, wollte sie in angefochtenen Zeiten weiter existieren.⁸¹ Sie konnte den Ausschluß einer "zweiten Buße" angesichts ihrer weiteren Geschichte nicht übernehmen. Wäre man dabei konsequent vorgegangen, hätte man nun aber auch Hebr.s Begründung für diesen Ausschluß und damit seine Menschen(Sohn)opfer-Theorie hinter sich lassen müssen. Mit dem Ausschluß weiterer Vergebung fand sich die christliche Lehre in einer Sackgasse. Aus einer Sackgasse wirklich herauszukommen, ist nur möglich, wenn man sich auch deren Eingang verschließt. Das aber geschah offensichtlich nicht. Der theologische Weg des Hebräerbriefes, Christi Versöhnungswerk über alte Opfervorstellungen zu deuten, wurde zur dogmatischen Hauptstraße.

4. Das Verständnis der Passion Christi in der Sackgasse der Opfertheorie des Hebräerbriefes

Nach Hebr 2,17 mußte Gottes Sohn Mensch werden, d.h. "in allem seinen Brüdern gleich werden, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott zu sein und die Sünden des Volkes zu sühnen." Das Blut von Opfertieren kann keine "ewige Erlösung" wirken. Das Blut des Gottessohnes kann es. Er, der ohne Sünde ist, stellt ein "Opfer ohne Fehl" (9,14) dar. Über das Verständnis der Lebenshingabe Christi als hohenpriesterliches Opferwerk macht der Hebräerbrief Christi Passion im Opferszenario des Alten Testaments fest und unterwirft sie damit unübersehbar entsprechenden Deutungszwängen.

4.1 Anselm von Canterburys Satisfaktionstheorie

Was aus solchen Zwängen folgen kann, zeigt zunächst rund 1000 Jahre später deutlich Anselm von Canterburys Satisfaktionstheorie⁸². Schon der Eingang des Hebräerbriefes bietet Ansätze einer ausgeführten Trinitätslehre. Nach ihm muß man sich "den Sohn" bereits präexistent und als Mitschöpfer vorstellen. Sein Weg ins Menschsein dient der "Reinigung von den Sünden". Nach Anselms Traktat über die Frage, warum Gott Mensch werden mußte, erscheint der Weg des Gottessohnes ins Menschensein zwangsläufig. Die Menschen haben mit ihrem sündhaften Ungehorsam Gott mißachtet und damit seine Ehre verletzt. Seine Ehre wieder herzustellen, bleibt Gott nur die Wahl, entweder das Menschengeschlecht der Strafe der Vernichtung auszuliefern oder eine Satisfaktion zu inszenieren, die der Schwere der Verschuldung genügt. Gott entscheidet sich für letzteres und bestimmt seinen Sohn zu dieser Satisfaktionsleistung, kann allein doch nur das Opfer eines Sündlosen hinreichende Genugtuung leisten.

Wenn der "reformierte" Dogmatiker Otto Weber 1962 bemerkt⁸³, "erst Anselm" habe "die Grundzüge einer Versöhnungslehre geschaffen, die dann über die hohe Scholastik bis über die Reformation und die Orthodoxie wirksam geblieben sind", ist dem nur eingeschränkt zuzustimmen. Grundzüge der Versöhnungslehre, die das Jahrtausend nach Anselm geprägt hat, finden sich schon im Hebräerbrief. Anselm begründet dann allerdings den Zwang zum Menschen(Sohn)opfer ausdrücklich mit einem Zwang in Gott selbst. Gottes Ehre verlangt das Opfer. Wie selbstverständlich Gott hier einer bestimmten Ehrvorstellung unterworfen erscheint, ist sicherlich bemerkenswert. Doch die Argumentation des Hebräerbriefes erweist sich nicht minder archaischer Opferlogik unterworfen, wenn erst das blutige Selbstopfer des Hohenpriesters wirkliche Versöhnung leisten kann. Versöhnung nach Opfer- oder auch Satisfaktionslogik pflegt einen juristischen, d.h. statischen Gottesbegriff. Verstehe ich Jes 53 oder auch 2.Kor 5,15ff. richtig, geht es in der Lebenshingabe Christi um ein intensives Beziehungsgeschehen, in das Gott und Mensch bewegend einbezogen sind. Doch zurück zur Sühnopfertheorie des Hebräerbriefes in Anselms bis heute wirksamer Aufbereitung.

4.2 Der Niederschlag der Sühnopfertheorie im Katechismus

In meiner letzten durch das evangelisch-reformierte Bekenntnis geprägten Gemeinde galt der *Heidelberger Katechismus* von 1563 als überkommene Grundlage des Kirchlichen Unterrichts, und an einigen Gottesdienststätten pflegte man nach der Bibellesung im Gottesdienst auch die Lesung aus dem Katechismus. Fraglos

schimmert Anselm durch⁸⁴, wenn im Heidelberger Katechismus auf die Frage 11: "Ist denn Gott nicht auch barmherzig?" geantwortet wird: "Gott ist wohl barmherzig, er ist aber auch gerecht. Deshalb fordert seine Gerechtigkeit, daß die Sünde, die gegen die *allerhöchste Majestät Gottes*⁸⁵ begangen ist, auch mit der höchsten, nämlich der ewigen Strafe an Leib und Seele gestraft wird." Oder wenn es etwa zu Frage 16 heißt: "Gottes Gerechtigkeit verlangt, daß die menschliche Natur, die gesündigt hat, für die Sünde bezahlt; wer aber selbst ein Sünder ist, kann nicht für andere bezahlen."

Der Heidelberger Katechismus pflegt seine Lehrentworten mit Bibelzitatzen zu stützen. Zu Frage 11 zitiert er 2.Mose 34,6f. und Ps 5,5. Zu Frage 16 gibt er Hebr 2,17f.⁸⁶ und Jes 53,1-3 [!] an. Im Anschluß an die Antwort zu Frage 37 ("Was verstehst du unter dem Wort: gelitten?") zitiert er nur Jes 53,4-6. Davor lese ich: "Christus hat an Leib und Seele die ganze Zeit seines Lebens auf Erden, besonders aber an dessen Ende, den Zorn Gottes über die Sünde des ganzen Menschengeschlechts getragen. Durch dies *einmalige Sühnopfer seines Leidens* hat er unseren Leib und unsere Seele von der ewigen Verdammnis erlöst und Gottes Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben erworben." Wie fraglos hier Jes 53 für die eigene Sühnopfertheorie steht, kann schon erstaunen, hat man sich einmal eingehender mit Jes 53 befaßt. Nicht anders geht es mir, wenn ich die Antwort auf Frage 40 ("Warum hat Christus den Tod erleiden müssen?") durch Mk 10,45 im Verein mit Röm 5,10 untermauert sehe. Die Antwort lautet nämlich: "Um der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes willen konnte für unsere Sünden nicht anders bezahlt werden als durch den Tod des Sohnes Gottes." Nur unter der Klammer des Sühnopferdogmas, bestätigen die zitierten Schriftstellen die Aussage des Heidelberger Katechismus!

Was dem Evangelischen Katechismus recht ist, ist dem *Katechismus der Katholischen Kirche*⁸⁷ billig. Auch hier finde ich Bibeltexte entsprechend "verwertet". Ich zitiere die Topoi 613 bis 616:

613 Der Tod Christi ist das *österliche Opfer*, worin ‚das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt‘ (Joh 1,29), die endgültige Erlösung der Menschen vollzieht. Zugleich ist er das *Opfer des Neuen Bundes*, das den Menschen wieder in die Gemeinschaft mit Gott versetzt, indem er den Menschen mit Gott versöhnt durch das ‚Blut, [...] das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden‘ (Mt,26,28).

614 Dieses Opfer Christi ist einmalig; es vollendet und überholt alle Opfer. Es ist zunächst eine Gabe Gottes des Vaters selbst: Der Vater gibt seinen Sohn dahin, um uns mit sich zu versöhnen. Gleichzeitig ist es eine Opfergabe, des menschengewordenen Gottessohnes, der aus freiem Willen und aus Liebe im Heiligen Geist sein Leben seinem Vater darbringt, um unseren Ungehorsam zu sühnen.

615 ‚Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden‘ (Röm 5,19). Durch seinen Gehorsam bis zum Tod wurde Jesus zum leidenden Gottesknecht, der stellvertretend ‚sein Leben als *Sühnopfer* hingab‘, ‚die Sünden von vielen trug‘ und so ‚die vielen gerecht

macht', indem er ,ihre Schuld auf sich lädt' (Jes 53,10-12). Jesus hat unsere Sünden wiedergutmacht und Gott dem Vater für sie Genugtuung geleistet.

616 [...] Kein Mensch, selbst nicht der größte Heilige, wäre imstande, die Sünden aller Menschen auf sich zu laden und sich als Opfer für alle darzubringen. Doch kraft der göttlichen Person des Sohnes in Christus, die über alle menschlichen Personen hinausgeht und sie zugleich umfängt, und Christus zum Haupt der ganzen Menschheit macht, kann das Opfer Christi *für alle* erlösend sein.

Bedarf es weiteren Zitierens, um zu belegen, wie selbstverständlich die im Hebräerbrief inaugurierte und von Anselm weiterentwickelte Sühnopfertheorie das kirchliche Verständnis der Passion Christi dominiert?

Für das katholische Verständnis ist hier der erst 1992 vom Papst zur Veröffentlichung freigegebene Katechismus ein beredter Zeuge. Auf evangelischer Seite könnte natürlich gegen den Heidelberger Katechismus als Zeuge angeführt werden, daß er bei den "lutherisch" orientierten Evangelischen nicht gleichermaßen gegenwärtig ist. Mag das so sein – der "Heidelberger" ist immer noch gültiges Lehrdokument! Im übrigen braucht, wer wahrnehmen will, wie selbstverständlich der Sühnopfergedanke bis in unsere Tage das Evangelische Verständnis der Passion Christi prägt, nur das derzeit gültige Evangelische Gesangbuch aufzuschlagen.

4.3 Das Passionsverständnis in den Liedern des Evangelischen Gesangbuchs

Gesangbuchlieder haben die Aufgabe, dem Glauben der Gemeinde Stimme zu verleihen. Was als Lied in das im Gottesdienst gebrauchte Gesangbuch aufgenommen ist, ist als gängiger oder auch gültiger Ausdruck des Glaubens zu verstehen. Sicher versammelt ein Gesangbuch notwendig mehr Glaubensaussagen bzw. –gestalten als eine Generation oder gar ein einzelner Christ für sich nachzuvollziehen vermag. Der Bandbreite des Glaubens der Gemeinde entspricht im Idealfall die Bandbreite der ihr im Gesangbuch zur Verfügung stehenden Lieder. Selbst, wer das derzeit gültige Evangelische Gesangbuch hier nicht für ideal hält, wird es als herausragendes Dokument gängigen Glaubensverständnisses ernst nehmen müssen. Liedtexte wollen nicht nur gelesen, sondern "aus voller Brust" gesungen, d.h. gemütvoll vergegenwärtigt werden. Es mag sein, daß dabei die Melodie herzhafter spricht als der Text. Das ändert aber nichts daran, daß man singend letztlich auch seinen Sangestext verantworten können muß. – Wie steht es mit den Liedern, die das "EG" für die Passionszeit vorsieht? Das Verständnis der Passion Christi, das sie transportieren, ist in jedem Fall als repräsentativ anzusehen!⁸⁸

Halte ich mich zunächst an den für alle angeschlossenen Landeskirchen gültigen Stammteil mit seinen 535 Liedern, finde ich unter Nr. 75-98 insgesamt 24 Lieder, die speziell für die Passionszeit vorgesehen sind. Der Heidelberger Katechismus stammt aus der Reformationszeit und hat immer noch Gültigkeit. Von den 24 Passionsliedern des EG-Stammteils bieten drei Viertel der Lieder Texte, die mindestens rund 250 Jahre alt sind. Fünf Lieder (75-79) stammen aus dem 16., zehn (80-89) aus dem 17. und zwei (90-91) aus dem 18. Jahrhundert. Das Lied aus dem 19. Jahrhundert (92) geht auf einen Hymnus des 9. Jahrhunderts zurück. Das 20. Jahrhundert ist mit

sechs Liedern (93-98) vertreten, die letzten vier datieren aus den 70er Jahren, eines davon (Nr.96) auf einen ungarischen Text von 1641 zurückgehend. Was für ein Passionsverständnis bietet diese wahrlich traditionslastige Textsammlung? Was ergibt die Durchsicht der Texte?

Um es kurz und bündig zu sagen: Fast ausnahmslos selbstverständlich sind die Passionslieder des Evangelischen Gesangbuchs vom Sühnopfergedanken geprägt!

Auf den ersten Blick sieht das freilich nur punktuell danach aus. Da und dort begegnen Stichworte, die das Menschen(Sohn)opfer-Konzept des Hebräerbriefes und Anselms Satisfaktionstheorie aufscheinen lassen: Lied 75 zeichnet die Menschwerdung Christi als Rettung von ewiger Verdammnis. Lied 76 spricht ausdrücklich von der Notwendigkeit des Opfers angesichts des Zornes Gottes. Lied 80 sieht im Kreuz die Vernichtung der Menschen abgewendet. Lied 83 spricht vom stellvertretenden Aufsichnehmen der "Zornesruten", Lied 84 vom Strafleiden. Lied 87 sieht im Schmerzensmann das "unbefleckte Lamm". Lied 88 folgt alttestamentlicher Sühnelogik. Weitere Sünden würden weitere Leiden verursachen. Der Gottessohn, der in Lied 89 seinen Thron verlassen muß, um Rat zu schaffen, erinnert an Anselm, könnte aber etwa auch aus Joh 3,16 abgeleitet sein. Der gerechte Gott als "Rächer alles Bösen" in Lied 91 mag Anselm anklingen lassen, desgleichen die Formel von der Gnade, die den "Zorn bedeckt" in Lied 92 oder die Rede vom Schöpfer, der sich selbst "zum Opfer" gibt in Lied 93.

Mit ihrer Verwendung von Naturbildern heben sich die letzten beiden Lieder (97 und 98) deutlich von den älteren Liedern ab. Eingehende Betrachtung der Passion findet hier nicht statt. Die Weise, in der Lied 95 die Passion vergegenwärtigt, erscheint gegenüber den anderen Liedern einzigartig. Hier entwickelt sich die Wahrnehmung nicht mehr aus der Warte des dogmatisch vorgegebenen heraus, sondern aus unmittelbarem Eintauchen in die Passionsgeschichte. Jesus ist nah in seinem Erleben, und ebenso nah sind die, die ihm sein Leid bereiten.

Damit bin ich beim entscheidenden Merkmal. Daß die Passionslieder im EG in der Regel alte *Opferanschauung* transportieren, ist nicht immer deutlich an einzelnen Aussagen festzumachen, wohl aber durchgehend an der Haltung, aus der heraus das Passionsgeschehen betrachtet bzw. meditiert wird. Es ist die Haltung des vom unmittelbaren Geschehen auf der Bühne abgerückten, als Nutznießer des Opfergeschehens betroffenen Zuschauers. Über die Lehre der Kirche weiß der Betrachter, daß es um (das Opfer zur) Sühnung seiner eigenen Sündenschuld geht. Doch die Sündenschuld erscheint im Drama der Opferung nur als abstrakte – eben dogmatische – Vorgabe und führt mit entwickelterem Bewußtsein und entsprechenden Schuldgefühlen allenfalls zur Empathie gegenüber dem betroffenen *Opfer*, während die tatsächlichen *Täter* des Passionsgeschehens lediglich die Rolle von funktionierenden Werkzeugen spielen. Daß dies nicht anders sein kann, liegt auf der Hand, solange – nach kirchlicher Lehre – Gott selbst in seiner Sohnes-Person zugleich als Subjekt und Objekt der Opferhandlung gilt. Im übrigen entspricht der Haltung des tief betroffenen Nutznießers natürlich der in vielen Liedern begegnende Vorsatz zu ergebener Nachfolge und heiligem (die "Sünde" bzw. "sündliche Begier" meidendem) Leben.

Offensichtlich nicht mehr auf der überkommenen Linie liegen die Lieder Nr. 95, 97 und 98. Lied 97 bemüht sich, die Vorgegebenheit von Schuld vor dem Hintergrund

der drohenden ökologischen Katastrophe zu aktualisieren und faßt das Kreuzholz als Baum des Lebens. Lied 98 besingt über das alte Bild vom in die Erde gesenkten Weizenkorn (vgl. Joh 12,24) die den Tod überwindende Liebe Gottes und weckt "grünes" Lebensgefühl mit der stimmungsträchtigen Aussage, daß der "Halm" der Liebe "grün" sei. Daß Naturbilder geeignet sind, Christi Passion angemessen zu reflektieren, möchte ich bezweifeln. Nach meinem Eindruck zielen beide Lieder eher auf Stimmung als auf klare Aussagen⁸⁹ und spiegeln theologische Ratlosigkeit im Umgang mit der fragwürdig gewordenen Sühnopfertradition.

Einen angemessenen Ansatz, die Sühnopfertradition zu überholen, sehe ich allein in Lied 95. Es ist unter den im Stammteil des EG versammelten Passionsliedern das einzige, das die Passion Christi andeutungsweise in doppelseitiger Betroffenheit vergegenwärtigt und damit neue Wege weist. Darüber hinaus finde ich mit Lied 556 nur noch im landeskirchlichen Teil meines EG (Ausgabe Westfalen) ein Passionslied, welches das Kreuzesgeschehen – nun ganz deutlich – aus unmittelbarer Betroffenheit *des Täters*, meditiert.

Hier sein Text (Arno Pöttsch 1962):

- (1) Ich steh an deinem Kreuz, Herr Christ, / und seh dein Bildnis an / und weiß: was hier geschehen ist, / das hab ich dir getan.
- (2) Du kamst aus deines Vaters Haus / zur Welt und suchtest mich, / ich aber, Herr, ich stieß dich aus, / ans Kreuzholz schlug ich dich.
- (3) Ging eignen Weg verschloßnen Sinns, / wollt Gottes Weg nicht gehn, / verriet dich, Herr: ja, Herr, ich bins; / durch den dir Leids geschehn.
- (4) Nun steh ich hier mit meiner Schuld / und weiß nicht aus noch ein / und weiß nur dich und deine Huld. / Ach, Herr, erbarm dich mein!
- (5) Ich steh an deinem Kreuz, Herr Christ, / und seh dein Bildnis an / und weiß: was hier geschehen ist, / das hast du mir getan.

Schon im vorausgehenden "EKG" hatte dieses Lied unter Nr. 422 einen Platz im Westfälischen Anhang. Daß es den Sprung in den allgemeinen Stammteil des "EG" nicht schaffte, deutet auf Widerstände. Man konnte oder wollte in diesem Lied keinen allgemeingültigen Ausdruck volkstümlichen Passionsverständnisses sehen. Offensichtlich fällt der Abschied vom Sühnopferdogma und der mit ihm transportierten Weise, das Passionsgeschehen zu fassen, schwer.

5. Neubesinnung

5.1 Abschied vom Sühnopferdogma

Im Zuge der Untersuchung des Passionsverständnisses im Hebräerbrief stellte ich fest, wie stark die Vorstellung vom hohenpriesterlichen Selbstopfer Christi bzw. die Sühnopfertheorie des Hebr. von seinem paränetischen Anliegen bestimmt ist. Hebr. will mit dem Ausschluß der sog. zweiten Buße jedem möglichen Abfall vom Glauben wehren und schneidet das Verständnis des Werkes Christi daraufhin zu. Wollte die Kirche die nachfolgenden Zeiten schwerer Anfechtung überleben, mußte sie sich schließlich doch zur Vergebung selbst eines (zwischenzeitlichen) Abfalls vom Glauben bekennen und sich damit auch ein Stück vom Hebräerbrief distanzieren. Konsequente Theologie hätte hier zugleich Abstand vom Sühnopferkonzept des Hebräerbriefes nehmen müssen. Dies geschah, wie wir sahen, jedoch nicht. Aus dem Sühnopferkonzept wurde ein Dogma, das bis heute das Passionsverständnis des christlichen Volkes prägt. Wieso diese Entwicklung? Warum gewann und behielt

das Sühnopferdogma das Sagen, obwohl die Heilige Schrift durchaus andere Möglichkeiten bietet, das Werk Christi zu verstehen, und entsprechende Wege weist?

Ich vermute, es gibt dafür zwei Gründe, und beide hängen im Begriff des "Opfers" zusammen.

Zum einen: Zum Umfeld des Neuen Testaments und des Urchristentums gehörte selbstverständliche Opferpraxis. Opfervorstellungen konnten entsprechend leicht herangezogen werden, um Aussagen über die neue, erlösende Gestalt der Gottesbeziehung in Christus zu verdeutlichen. Die Formel vom "vergossenen Blut" wird über Opferbilder leicht zugänglich; die Rede vom "Lamm Gottes" erscheint ohne entsprechende Opfervorstellungen schwierig.

Zum zweiten: Das Werk Christi als Sühnopfer zu verstehen, machte – ohne die rigiden Konsequenzen etwa des Hebr., die man ja bald hinter sich ließ – den Glauben relativ leicht zugänglich. Sich in der Rolle des einfachen Nutznießers (eines innergöttlichen Dramas) zu sehen, hat seine Bequemlichkeiten. Sicher sprach das Dogma von Sünde und Schuld als schlimmer Vorgegebenheit des Opfers. Ein entsprechend eingestelltes Gewissen mußte am Opfertode Christi die Größe der eigenen Sündenlast ablesen. Doch nicht jedes Gewissen unterwirft sich selbstverständlich dem dogmatischen Rückschluß auf eigene Schuld, und dem Volksglauben liegt nicht unbedingt nahe, ein überkommenes Dogma existentiell zu verifizieren, zumal der Topos von der "Erbsünde" solches auch nicht gerade leicht macht. Natürlich pflegte die Kirche eindringlich die "Predigt des Gesetzes", um mangelhaftem Sündenbewußtsein aufzuhelfen, doch diese Bemühungen verstärkten wohl eher das Selbstverständnis als Nutznießer der Passion als daß sie dazu anleiteten, sich selbst auch auf der Seite derer zu finden, die den Herrn Jesus konkret zu Tode bringen. So konnten bis in unsere Zeit einfach "die Juden" für die Ermordung Jesu verantwortlich gemacht werden; und "die Juden" waren dabei eben keineswegs Menschen wie Ich und Du. Sie repräsentierten vielmehr die Gottesferne, während sich das Ich des Christen beim Drama der Passion auf der sicheren Zuschauer- bzw. Nutznießerseite wußte.

"Den Juden" unbesehen die Schuld am Tode Christi zu geben, ist heute keinem ernsthaften Christen mehr möglich. Entsprechende amtliche Verlautbarungen der Kirchen bekräftigen dies.⁹⁰ Sind sich ihre Verfasser auch bewußt, daß sie damit den mentalen Raum des Sühnopferdogmas verlassen? Im Zusammenhang der Untersuchung des Sühnopferkonzepts des Hebräerbriefes sprach ich von Theologie in der Sackgasse. Spätestens, wo die Unmöglichkeit der Judenschuld-These erkannt ist, dürfte die theologische (und psychologische!) Sackgasse wahrgenommen sein, in die das Sühnopferdogma hineinführt. Es ist an der Zeit, Abschied vom Sühnopferdogma zu nehmen. Ein sogenannter Paradigmenwechsel ist angesagt, soll die Passion Christi heute angemessen gedeutet werden.

Noch eine letzte Beobachtung in diesem Zusammenhang: Seit Menschengedenken erscheint das Kreuz bzw. der Kruzifixus als Wahrzeichen des Christenglaubens. Das gräßliche Bild eines am Kreuz Erhängten vergegenwärtigt, was Christen glauben, und kann hier und da sogar als freundlicher Anhänger einen höchst weltlichen Hals zieren oder gar als Amulett dienen. Inzwischen mehren sich auch im christlichen Abendland ernst zu nehmende Stimmen, die hinter solch Wahrzeichen der Christen

ihr Fragezeichen machen. Unter dem alten Sühnopferdogma vergegenwärtigt der Gekreuzigte die Erlösungsbotschaft: "Das tat ich für Dich! (- was tust Du für mich?)" Sicher wäre das ‚Skandalon‘ des Kreuzes näher, begegnete mit seinem Anblick in erster Linie oder gar ausschließlich die Aussage: "Sieh, das hast Du mir angetan!" Der Harm bzw. Stachel des Kreuzes wäre dann keinesfalls zu übersehen. Es ist auch die mit dem Sühnopferdogma der Zeit nach dem Hebräerbrief vermittelte Sicht der Passion Christi, die das Kreuz so weit verharmlost, daß es als Anhänger getragen werden kann. Auf jeden Fall steigen "Risiken und Nebenwirkungen" des Dogmas vom Sühnopfer in dem Maße, in dem die "Gesetzespredigt" nicht mehr verfährt.

So heißt es denn nicht nur Abschied vom Sühnopferdogma zu nehmen, sondern auch danach auszuschaun, wie die Passion Christi heute angemessen verstanden werden kann.

5.2 Bausteine zum Verständnis der Passion Christi heute

Nach den Worten des Apostels Paulus (1.Kor 2,2) zentriert sich die christliche Botschaft, die gute Botschaft des "Evangeliums", um "Jesus Christus, den Gekreuzigten". Als der Gekreuzigte ist Jesus der "Christus".

Wer der Entstehung der Evangelien nachgeht, stößt bald darauf, daß die Passionsgeschichte wohl als erstes zusammenhängend überliefert wurde und das weitere Evangelium dann hinzuwuchs. Nicht von ungefähr finden sich beim ersten Evangelisten (Markus) noch keine Aussagen zur Geburt Jesu. Demgegenüber bietet das letzte Evangelium (Johannes) eine bis zum Anfang aller Zeit ausgeweitete Sicht und vermittelt in seinen ersten Zeilen auch schon Leitgedanken zum Verständnis des Wirkens Christi. "In ihm war das Leben", das "Licht der Menschen", "Licht in der Finsternis" (des Lebens ohne IHN), heißt es da. Als Jesus in Person erstmals im Johannesevangelium begegnet, nennt ihn der Täufer (1,29) das "Lamm Gottes, das der Welt Sünde aufhebt". Mit "Lamm" wird – wie wir sahen – vom "Gottesknecht" gesprochen.

Wo im Neuen Testament Christi Werk in eine kurze Formel gefaßt wird, geht es stets um neues Leben stiftendes Tragen, Wegschaffen, Aufheben der "Sünde" "für uns". Dementsprechend kann das Werk Christi nur richtig begriffen werden, wenn auch recht erfaßt ist, was "Sünde" bedeutet.

Wie können Menschen im 3. Jahrtausend nach Christus "Sünde" so verstehen, daß sich ihnen daraus Christi Werk heute existentiell erschließt? Über das Dogma vom Sühnopfer kommt ihnen dazu nur ein höchst fragwürdiger Schlüssel zu. Die Selbsthingabe Jesu ist hier mit blutigen Opfervorstellungen verknüpft. Die Vorstellungen von einem blutigen Opfer setzen einen vermittelnden Priester und ein Sündenverständnis auf der Linie längst vergangener Opferpraxis voraus. Es mag sein, daß dem Menschen von heute hier manches aus archaischen Schichten seines Gemüts entgegenkommt, und von daher mag ihm dann selbst das im Alten Testamen schon überholte Menschenopfer unbewußt einleuchten. Doch dem bewußten, kritischen Zeitgenossen läßt sich kaum ein Verständnis von Sünde übermitteln, das zwangsläufig ein blutiges Menschenopfer nötig macht. Ja er empfindet – in solchem Kontext – möglicherweise "Sünde" überhaupt als etwas Fremdes, das ihm nur andemonstriert werden soll⁹¹, um dann mit dem Herrn Jesus⁹²

oder dem nur von (Priestern) der Kirche zu vermittelnden Heil bei ihm landen zu können.

Daß des Menschen "Sünde" den Kreuzestod Christi anrichtet bzw. im Gefolge hat, ist schlüssig, wenn sie nach dem Evangelium mit eben diesem Kreuzestod überwunden sein soll. Die Überwindung in Gestalt eines (archaischen) Opferrituals vollzogen zu sehen, ist jedoch keineswegs zwingend. Mit der Deutung der Lebenshingabe Christi als blutiges "Sühnopfer" haben wir ein situationsbedingtes Konstrukt aus der ersten Zeit der Christenverfolgung vor uns. Die Überwindung der Sünde mit der alten Sühnopfervorstellung zu verbinden, hieße, dem Begriff der "Sünde" ein überlebtes Lebensgefühl anheften. Wer Sünde auch im eigenen Leben gegenwärtig und sich selbst als erlösungs- und heilsbedürftig sehen soll, muß jedoch nicht von Vorgestern sein. Müßte er das, wäre mit dem Verfallsdatum des Sühnopferdogmas auch das Datum der Genießbarkeit der Rede von der Sünde, ja der christlichen Botschaft überhaupt überschritten. Daß das Evangelium durchaus aktuell ist, muß ein lebensnaher Begriff von Sünde erweisen.

Geht es darum, ein aktuelles Verständnis der Passion Christi zu entwickeln, empfiehlt sich zuvor jedoch nicht nur die Vergegenwärtigung dessen, was mit "Sünde" gemeint ist. Auch das Verständnis von "Rechtfertigung", "Gesetz" und "Gnade" sowie von "Liebe" als "des Gesetzes Erfüllung", will gegenwärtig sein, soll sich das Passionswerk Christi heutigem Verstehen voll erschließen. Ich entfalte in Kürze, was nach meinem Verständnis hinter den genannten theologischen Topoi steht.

5.2.1 Zum Verständnis von "Sünde"

Schon aus der sog. "synthetischen Lebensanschauung" des Alten Testaments ergibt sich, daß "Sünde" ein beziehungsbezogener Begriff ist. Leben vollzieht sich in-Beziehung.⁹³ Nicht von ungefähr bedeutet z.B. ‚shalom‘ ein "ungestörtes Verhältnis zwischen verschiedenen Personen".⁹⁴ Sünde markiert Lebensstörung, Störung oder gar Zerstörung von Beziehung. Der Sünder läßt Schuld auf sich, indem er schuldig bleibt, was zu gutem, gelingendem Leben-in-Beziehung gehört. Die "böse" Tat wirkt, einmal in der Welt, Unheil, nicht nur für die dem Täter in-Beziehung Verbundenen, sondern auch rückwirkend für ihn selbst. Wer zum Schuldiger wird, wird dabei – nach biblischem Verständnis – zu allererst vor Gott schuldig, ist Gott doch der Geber und Garant guten Lebens bzw. der entsprechenden Lebensordnung.

Daß die Lebensordnung des AT über das mehrdimensionale Liebesgebot oder den Dekalog hinaus eine Menge Bestimmungen zur Regelung des Lebens des "Gottesvolkes" enthält, die in der Tiefensicht Jesu überholt erscheinen, bezeugt das Neue Testament. Jesus hinterfragt das Sabbatgebot und die Reinheitsvorstellungen. Er muß die Ehebrecherin nicht steinigen⁹⁵, weiß er doch, daß auch ihre Ankläger "ausgerottet" werden müßten, könnte man dem Bösen einfach mit der Todesstrafe begegnen.⁹⁶ Jesus macht die Problematik einer archaischen Vergeltungslogik bewußt, gibt es doch Krankheit, Behinderung und Tod, die sich nicht einfach nach Vergeltungsschema erklären lassen.⁹⁷ Das alles bedeutet jedoch nicht, daß er damit die Grundordnung des Lebens überholt sähe. Er denkt nicht daran, "das Gesetz" im Kern anzutasten.⁹⁸ Er arbeitet vielmehr dessen eigentliche Intention heraus, die Intention, Leben in guter Beziehung zu weisen, und bezeichnet daher das Gebot mehrdimensionaler Liebe als "höchstes" Gebot.⁹⁹

Versuche ich auf dem Hintergrund biblischen Lebensverständnisses das Wesen der Sünde in wenigen Worten zu fassen, so erscheint Sünde als Ausdruck der Negation von lebendiger Gewiesenheit in Beziehung. Gewiesenheit in Beziehung verlangt die Achtung oder auch Berücksichtigung des Beziehungsgegenübers. Sie ist Bedingung gelingenden Lebens. Wird sie negiert, verkrümmt sich das Lebewesen sozusagen in sich selbst, verabsolutiert sich *eine* Lebensdimension, ist das Leben gestört. Entfremdung geschieht. Es kann auch keinen tragenden Sinnbezug mehr geben. Leben verkümmert. Sünde schlägt auf den Sünder zurück, selbst wenn dieser es in seiner Selbstverfangenheit nicht wahrnimmt.

Dem Wesen biblischen Glaubens, ja überhaupt der Religion – ‚religio‘ heißt "Rückbezug" – entspricht, in Gott den Grund allen Lebens zu sehen. In Gott liegt das Urdatum des Lebens. An der Beziehung zu *ihm* entscheidet sich Leben über die physische Vergänglichkeit, über den Tod hinaus. Wer in der Beziehung zu Gott ruht, ist auch im Grabe in Frieden geborgen. Es entspricht dem religiösen Charakter des Sündenbegriffs, in jeder Erscheinungsform von Sünde nicht nur das Leben in seinen horizontalen oder auch immanenten Beziehungsdimensionen gestört zu sehen. Immer ist damit auch die vertikale Dimension, die Dimension der Gottesbeziehung berührt, und immer steht damit auch die Ruhe bzw. Geborgenheit in Gott, das Leben nach dem Tode, die "Seligkeit" auf dem Spiel. Der Sünder muß gewärtigen, angesichts seiner Mißachtung dessen, was Leben in guter Beziehung fordert, Gott nicht recht zu sein und von ihm fallengelassen zu werden.¹⁰⁰ Von Gott fallen gelassen und ihm absolut fern zu sein, bedeutet Ver-Nichtung, wie denn, aus einer Beziehung – selbst- oder fremdverschuldet – herauszufallen, immer (ein Stück) Herausfallen aus dem Leben-in-Beziehung bedeutet.

5.2.2 Zum Verständnis der "Rechtfertigung"

Wird "Sünde" dergestalt als Beziehungskategorie und lebensrelevant verstanden, erschließt sich auch das Verständnis der biblischen Rede vom "gerecht"-Sein und von der "Rechtfertigung". "Gerecht" ist der, der dem Leben-in-Beziehung gerecht wird. "Gerechtfertigt" erscheint der, der als "gerecht" geachtet wird, d.h. nicht aus der Beziehung gefallen, obwohl seine Sündhaftigkeit oder auch Schuld dies zur Folge haben müßte. Von hier aus ist schlüssig, Rechtfertigung als einen Akt der Gnade und den Gerechtfertigten als gerecht und zugleich als Sünder zu sehen.

Wird Sünde bzw. die aus ihr folgende Schuld vergeben, ist das Trennende bedeckt, die Beziehungsstörung ist aufgehoben und rechte Beziehung wieder hergestellt. Dem entsprechend könnte die konkrete Vergebung einer Schuld auch als Rechtfertigung im konkreten Fall verstanden werden. Der spezielle Begriff der Rechtfertigung bleibt jedoch tunlich der Gottesbeziehung vorbehalten. Die Gründe dafür liegen in den besonderen Gegebenheiten der Gottesbeziehung, d.h. in der Weise, wie sich der Mensch als Beziehungspartner Gottes (hinsichtlich dessen, was er Gott zu bieten hat) sehen muß. Dem Gefälle Schöpfer-Geschöpf entspricht, daß Gott gegenüber "gerecht" zu sein hieße, ihm immer und überall die Ehre zu geben und seinen Geboten zu entsprechen. So wie sich der Mensch vorfindet, vermag er das nicht. Die Geschichte vom "Sündenfall" bringt es ins Bild. Die Nachkommen Adams sind "Sünder".¹⁰¹ Mit der Vergebung der sog. "Erbsünde", mit einem einmaligen Vergebungsakt, der gleichsam die Auswirkung von Adams Erbe hinter sich läßt, wäre jedoch nur die Beziehungsvergangenheit "erledigt", nicht aber die Zukunft der Gottesbeziehung gesichert. Auch in ihr wird der Mensch Sünder sein, in

Schuld geraten und vollkommenen Ansprüchen nicht genügen. Daß Gott ihn gleichwohl als "gerecht" anzusehen und nicht (aus der Beziehung) fallenzulassen bereit ist, ist der Kern der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders. Gott hält in seiner Gnade seine Nähe zum Menschen durch. Daß dies keine billige Freigabe für ein verantwortungsloses Leben sein kann, ist klar. Ernsthafte Rede von der Gottesbeziehung des Menschen bedeutet natürlich, auch den Menschen Gott gegenüber in Beziehungspflichten zu wissen. Sich seinerseits ernstlich um Nähe zu Gott zu bemühen, ist mit der Gabe der Beziehung aufgegeben.

Nach dem Grundgebet der Christen erscheint Vergebung von Schuld als täglicher Bedarf der Seele, d.h. des Lebens-in-Beziehung.¹⁰² Nur unter Voraussetzung der "Rechtfertigung" des Sünders wird möglich, von einer lebensstüchtigen Gottesbeziehung, der lebendigen Beziehung zwischen vollkommenem Gott und unvollkommenem Menschen zu sprechen. Nur unter dieser Voraussetzung macht ethische Zielsetzung mit ihren Visionen gerechten Lebens nicht im vornherein mutlos. Besonders, wo Menschen mit der ihnen überkommenen frommen Rede von der "Sünde" nicht mehr viel anfangen können, ist es wichtig wahrzunehmen, daß "Sünde" wie "Rechtfertigung" Beziehungskategorien sind und als solche auch heute durchaus erfahrbar.

5.2.3 Zum Verständnis von "Gesetz" und "Gnade"

Wird "Rechtfertigung" im dargelegten Sinne verstanden, erschließt sich auch das Verständnis des "Gesetzes", wie es Paulus darzulegen nicht müde wird.

"Das Gesetz" steht zunächst einmal für Gottes gute Gebote.¹⁰³ Von daher gilt selbstverständlich, daß es ernst zu nehmen und zu beachten ist. Wird indes gefragt, was das Befolgen des Gesetzes durch entsprechende "Werke" bringen kann, so sind alsbald die Grenzen menschlichen Vermögens zu beachten. Wer meint, er könne aus eigener Kraft bzw. kraft persönlicher Erfüllung des Gesetzes vor Gott vollkommen "gerecht" werden, überschätzt sein Vermögen und damit sich selbst. Zu wähnen, sich selbst "rechtfertigen" zu können und nicht auf Gottes Gnade angewiesen zu sein, zeugt von selbtherrlichem Hochmut und hat eindeutig die Qualität von Sünde, wird hier doch die grundlegende Gewiesenheit an Gott negiert.

Es gehört zum Wesen des Gesetzes, daß der in ihm wohnende Aufruf zur Vollkommenheit unter entsprechenden Voraussetzungen zur Sünde der Selbtherrlichkeit bzw. des entsprechenden Selbstruhms verführt.¹⁰⁴ Begegnet die Forderung des Gesetzes dagegen einem hinreichend selbstkritischen Menschen, kann sie diesen wiederum nur in Verzweiflung stürzen. Er sieht, daß er das Gesetz nicht vollkommen zu erfüllen und damit auch nicht "gerecht" zu werden vermag. Im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit kann er nur Gericht und Verurteilung erwarten – solange er nicht auf Gottes Gnade hoffen und dieser Gnade gewiß sein darf. Je nach dem also, wie der Mensch das Gesetz und die mit ihm geforderte Gerechtigkeit aus eigener Leistung aufnimmt, führt es ihn entweder in tiefere Sünde oder in Verzweiflung, es sei denn, er begreift sich und seine Gottesbeziehung letztlich unbedingt auf Gottes Gnade angewiesen. Vor diesem Hintergrund versteht Paulus Gal 3,24f. das Gesetz als "Zuchtmeister [...] auf Christus hin, damit wir durch den Glauben gerecht werden", und sieht mit dem Glauben an Gottes Gnade in Christus auch die frühere Zwingherrschaft des Gesetzes gebrochen.

Nicht, daß das Gesetz und seine Forderung gerechten Lebens damit aufgehoben wäre. Aufgehoben ist lediglich ein absolutes Verständnis des Gesetzes und die Meinung, Gesetzeserfüllung könne lebensförderlich sein, ohne daß dabei die Beziehungsgegebenheiten des Lebens berücksichtigt werden. Um der Beziehungsgegebenheit des Lebens willen, darf das Gesetz sich nicht verabsolutieren. Nur im Verbund mit Gnade kann es letztlich förderlich sein. In der Dimension der Gottesbeziehung ist dies über die Formel von der "Rechtfertigung allein aus Gnade" schlüssig. In den horizontalen Beziehungsdimensionen des Lebens, gilt es nicht minder: Auch hier wirken absolute Forderungen und die Abwesenheit von Gnade letztlich zerstörerisch. Selbstverständlich verknüpft das Vaterunser die Bitte um Gottes Vergebung mit der Bereitschaft, den eigenen Schuldigern zu vergeben. Zu den eigenen Schuldigern gehört vor der unbestechlichen Instanz des Gesetzes immer auch das eigene Selbst!¹⁰⁵ Erst wenn das Evangelium von Gottes Liebe und der Rechtfertigung des Sünders dergestalt angekommen ist, daß ihr Empfänger auch sich selbst lieben kann, gewinnt das Gebot, den Mitmenschen "wie sich selbst" zu lieben, förderlichen Sinn.

Wird das "Gesetz" in die Beziehungsgegebenheiten des Lebens eingebunden begriffen, versteht sich Erfüllung des Gesetzes niemals abgesehen von der Haltung, in der sie geschieht. Zum Gebot gehört die entsprechende Haltung der ungeteilten Zuwendung zu Gott. Wer daraus eine Frömmigkeitsdemonstration macht, hat "seinen Lohn schon gehabt"¹⁰⁶. Auch gebotene zwischenmenschliche Hilfeleistungen wollen spontan und ohne Schielen nach öffentlicher Anerkennung geschehen.¹⁰⁷ Aus der Beziehungsgewiesenheit des Gesetzes leitet Jesus seine Kritik an einem "gesetzlich", d.h. absolut verstandenen Sabbatgebot ab. Gott hat den Sabbat dem Menschen zugute eingerichtet. Man kann den Sabbat nicht wirklich heiligen, wenn die Mitmenschlichkeit dabei offensichtlich zu kurz kommt.¹⁰⁸ Man versteht auch die Reinheitsgebote nicht recht, werden sie von der Frage der inneren Haltung gelöst.¹⁰⁹

Eindeutig zielt Jesu Verständnis des Gesetzes auf Leben-in-Beziehung, wenn er das Gesetz in der "goldenen Regel" zusammengefaßt sieht¹¹⁰ und das mehrdimensionale Liebesgebot als oberstes Gebot¹¹¹ versteht. Dem Liebesgebot in allen Dimensionen von Beziehung vollendet nachzukommen, kann keinem Menschen gelingen. So verweist lebensförderliches Gesetz letztlich immer auch auf Gnade. Werden hingegen "des Gesetzes Werke" als Mittel der Selbst-Rechtfertigung verstanden und wird aus ihnen der Anspruch vollkommener eigener Gerechtigkeit abgeleitet, etabliert sich ein gesetzliches Lebensmuster, das gleichermaßen beziehungs- wie gnadenlos ist und letztlich nur in Lebens- und Gottesferne münden kann. Es ist dieses gesetzliche Lebensmuster, dem Paulus energisch entgegentritt, wenn er Röm 3,28 schreibt, daß der Mensch "*ohne* des Gesetzes Werke, *allein* durch den Glauben gerecht wird", und Röm 10,4 feststellt, Christus sei "das Ende des Gesetzes". Daß damit die Beachtung lebensförderlicher Gebote überholt sei, ist natürlich nicht behauptet.¹¹² Das Gebot der Liebe als "des Gesetzes Erfüllung" (Röm 13,8-10) gilt selbstverständlich. Liebe schließt das gesetzliche Lebensmuster aus und versteht die Zehn Gebote als Ordnung guten Lebens-in-Beziehung. "Die Liebe tut dem Menschen nichts Böses".

5.2.4 Zum Verständnis der "Liebe" als "Erfüllung des Gesetzes"

Wiederholt hatte ich den Begriff "Liebe" im Zusammenhang der Frage guter Lebensordnung eingebracht. Unbestreitbar ist Liebe eine Beziehungskategorie. Ist

das oberste Gebot guter Lebensordnung das Gebot mehrdimensionaler Liebe, erscheint damit auch das Verständnis von Leben als Leben-in-(mehrdimensionaler)Beziehung abgesichert. In meinem Buch "Pastorale Ethik"¹¹³ legte ich ausführlich dar, wie der biblische Begriff von Liebe meines Erachtens zu verstehen ist. Im Rahmen des Anliegens einer angemessenen Deutung des Passionswerkes Christi möchte ich mich auf einige relevante Beobachtungen beschränken.

Joh 3,16 beschreibt Jesu Sendung und Hingabe als Ausdruck der "Liebe" Gottes gegenüber dem "Kosmos". Die Aufforderung, dem Liebesgebot nachzukommen, wird 1.Joh 4,19 damit begründet, daß ER uns zuerst geliebt habe. Die in Christus offenbar gewordene Beziehung Gottes zu den Menschen soll in allen Dimensionen menschlichen Lebens-in-Beziehung ihre Entsprechung finden. So erfüllt sich Leben in guter Freiheit ohne Angst.

Wenn 1.Joh 4,17 bemerkt, Furcht sei nicht in der Liebe, weist sein Verfasser daraufhin, daß die von Liebe getragene Beziehung frei von Strafängsten ist. Deswegen ist sie jedoch keineswegs respektlos. Luthers alte Katechismusformel, daß wir Gott "fürchten und lieben" sollen, bringt das Moment des Respektes deutlich zum Ausdruck und wehrt damit dem Mißverständnis, eine Beziehung in Liebe bedeute einfach nur bedingungslose Nähe und nicht auch achtungsvolle Distanz zwischen den Beziehungspartnern. Jede Nähe in Liebe muß die Beziehung auf Dauer pervertieren, gilt im Prinzip dabei nicht zugleich gute, achtungsvolle Distanz. Achtungsvolle Distanz bewahrt bei aller Nähe in Liebe davor, die Würde des Beziehungsgegenübers anzutasten. Wird Liebe unter der Polarität von guter Nähe und guter Distanz verstanden, ist klar, daß es weder gegenüber Gott, noch gegenüber Mitmenschen ein billiges Ausnutzen der Liebe geben und rechte Liebe niemals zum Freibrief achtlosen Verhaltens werden kann.¹¹⁴

Wird "Liebe" im beschriebenen Sinne verstanden, ist klar, daß ihr gegebenenfalls auch strenge bzw. unerbittliche Züge eignen. Jedenfalls sind grenzenlose Nachsicht oder gar billige Verwöhnung nicht ihre Sache, und deshalb kann auch Gottes Gnadengeschenk seiner Nähe nicht zur "billigen Gnade" werden.¹¹⁵ Im übrigen verdeutlicht schon die Tatsache des *Gebots* der Liebe, daß "Liebe" nicht als "reine Gefühlsangelegenheit" zu sehen, sondern grundsätzlich mit Pflichten angemessener Beziehungspflege verbunden ist. "Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner" bemerkt 1.Joh 4,20 schlicht. Leben in der Nähe zu Gott und unüberwindliche böse Distanz zum Mitmenschen stimmen nicht zueinander. Dem entspricht, daß Jesus Mt 5,43f. Liebe auch gegenüber den Fernsten, d.h. den "Feinden", geboten sieht.

Fasse ich Leben und Werk Jesu Christi vor diesem Hintergrund zusammen, so geht es mit ihm um die Überwindung der Gottesferne des Menschen, "auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern" Leben gewinnen, das in Gott beständig bleibt (Joh 3,16).

5.3 Das Verständnis der Passion Christi als Sieg der Nähe Gottes

Die Untersuchung des biblischen Textbefundes ergab gleich zu Anfang, daß das Passionsverständnis Jesu höchstwahrscheinlich von Jes 52,13-53,12 her zu begreifen ist. Selbst, wer in Deuterocesajas Prophetie vom Gottesknecht nicht Jesu

Selbstverständnis eindeutig vorgezeichnet findet, wird bemerken, daß es in der Gestalt des Gottesknechtes und seines Werkes um das Drama der Gottesbeziehung aus der Sicht Gottes und der Menschen geht. "Es siegt mein Knecht", heißt es da. Was geschieht, geschieht nach Gottes Plan. Der Knecht macht die Vielen "gerecht". Der die Nähe Gottes ins Leben bringt, wird von den ihn umgebenden Menschen absolut verkannt. Ihrem Deutungsmuster entspricht, den Geschlagenen Gott fern zu sehen, während sie sich für die Gerechten halten. Doch das Gegenteil ist der Fall. Ihre Gottesferne ist die Ursache seines Leidens. Indem er das Leiden geduldig auf sich nimmt und sein Leben hingibt, trägt er Gottes Nähe siegreich durch.

Nach Jesu Wort Mk 10,45 wirkt seine Selbsthingabe in den Tod Erlösung. Mit anderen Worten heißt das: Befreiung vom Bann der Sünde bzw. der ihr eigenen Wirkung der Gottesferne. "In Christus Jesus", sagt Eph 2,13, "seid ihr, die ihr einst Ferne wart, Nahe geworden durch das Blut Christi." Die Formel vom "Blut Christi" erinnert an Jesu Kelchwort. Seine Selbsthingabe begründet den Neuen Bund. Wer am Abendmahl teilhat, darf der Nähe Gottes im Neuen Bund gewiß sein. Das Blut wurde "vergossen zur Vergebung der Sünden". Die von Gott trennende Sünde ist bedeckt. In der Botschaft vom Kreuz begegnet die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders, das Evangelium, daß Gott den Menschen vor sich recht sein läßt, obwohl der Mensch (erfahrungsgemäß) von sich aus nichts zu bieten hat, was solche Beziehung, solche Nähe Gottes bringen oder gar beanspruchen könnte.

Das soeben Gesagte mag erst einmal als eine abstrakte (dogmatische) Aussage erscheinen. Es wird aber sofort anschaulich, vergegenwärtigt man sich die Geschichte Jesu in den Evangelien und dann besonders auch die Passionsgeschichte. Jesus lebt die Nähe Gottes. Wo er sich mit den Religionsführern seiner Zeit anlegt, geht es stets um sein Verständnis dieser Nähe. Entsprechend interpretiert Jesus Gottes Gebote. Ausdrücklich pflegt er Gemeinschaft mit den "Sündern", d.h. den religiös und dann natürlich auch gesellschaftlich Ausgegrenzten. Seine "Jünger", d.h. die Menschen seiner unmittelbaren Umgebung, sind normale Menschen einfachen Standes, die sich von ihm ansprechen lassen. Als die Jüngerschaft bedrohlich wird, versagt trotz heldenhafter Vorsätze selbst der "erste Jünger" und verleugnet seinen Herrn. Ja schon, wo es darum geht, für Jesus mit zu wachen und zu beten, sehen wir die ausgewählten Jünger ihrem Schlafbedürfnis erliegen.

Mit seinem Reden und Wirken zieht sich Jesus die grundsätzliche Gegnerschaft der Wächter von Religion und Sitte zu. Nach ihrem Gottes-, Gesetzes- und Lebensverständnis ist Jesu Reden und Wirken ein absolutes Ärgernis. Wer so wie er Gottes Nähe verkündet und mit dem "Gesetz" umgeht, erscheint ihnen als gotteslästerlicher Verführer, ein Sünder, den es unbedingt auszugrenzen, ja auszurotten gilt. Dabei heiligt der Zweck dann auch die Mittel.

Aus der Sicht der Partei Jesu erscheinen Verfolgung, Prozeß und Hinrichtung Jesu als ein Lehrstück der ideologischen Verblendung seiner Gegner. Betrachte ich die Ereignisse mit unvoreingenommenen Augen, begegnen mir – wie vorher in Jesu Jüngern – (auch) in Jesu Gegnern Menschen wie Ich und Du. So können Menschen sein, sobald der Kampf um die eigene "Weltanschauung" in blinde Selbstverteidigung übergeht. Aber auch in den Politikern der Passionsszene und in ihren Handlangern, ja schließlich in der großen Schar der Mitläufer spiegelt sich das Antlitz des Menschen – das Antlitz des Menschen nicht nur von damals! Nur, wer sich hier in

eine ahnungslose bzw. selbstgerechte Zuschauerrolle zurückzieht, wird in den Akteuren und Aktionen der Passionsgeschichte nicht das Antlitz des sündigen Menschen erkennen. Nur wer noch keinen Kontakt zu eigenen Tiefen bzw. Schatten hatte, findet sich nicht auch selbst unter den "Typen" wieder, die die Passionsgeschichte bevölkern. Ich mag mich möglicherweise von den aktiven Anklägern und den folgsamen Henkersknechten distanzieren, die mit dem Leidenden noch ihren Spott treiben, aber da bleibt immer noch die Menge derjenigen, die von ferne zuschauen, *nicht* eingreifen und *nicht* protestieren. Da sind immer noch die vielen kleinen Leute, die das geschehende Unrecht wie ein Schicksal nehmen, an dem sie selbst nichts ändern können.

Wo immer heute Unrecht in der Welt geschieht und zugelassen wird, wiederholt sich die Passionsgeschichte. Wo immer einer heute Unrecht erfährt oder un-recht leidet, ist Christus ihm voraus. Christus hält die Nähe Gottes zu den Menschen selbst dort durch, wo ihre Gottesferne unübersehbar triumphiert. Zugleich ist er all denen nah, die sich in schicksalhafterm eigenen Leid von Gott verlassen fühlen. Er teilt ihre Verlassenheit. Auch seine Seele schreit "Warum?", erlebt den quälenden Durst nach dem lebendigen Gott. Christus am Kreuz kündigt die Nähe Gottes selbst in völliger Gottverlassenheit.

Solcher Sieg der Nähe Gottes gibt auch dem Tod ein neues Gesicht. Tiefsinnig hat Paulus Röm 6,23 den Tod als "der Sünde Sold" bezeichnet. Der Tod scheidet unübersehbar von allem Leben-in-Beziehung, das wir Menschen kennen. Ihn als Fall ins Nichts oder als Strafe bzw. Konsequenz der Sünde zu verstehen, legt sich (abendländischem Lebensgefühl) nahe, zumal jeglicher Beziehungsverlust immer auch als ein Stück Sterben erlebbar wird und Todesangst wesentlich von der Furcht vor dem totalen Ende von Beziehung genährt wird.¹¹⁶ Wo nun Vergebung der Sünden, wo Rechtfertigung, wo Gottes Nähe selbst in tiefster Verlassenheit gilt, hat auch der Tod als der Sünde Sold seine Macht verloren, und "Leben und unvergängliches Wesen" leuchtet für den Glauben auch im Angesicht des Todes auf.¹¹⁷ Schon Jesaja sieht den Gottesknecht am Ende Gottes Licht sehen. Der Jesus der Evangelien spricht von der Auferstehung des Menschensohns. Mit den Ostergeschichten kommt Christi Sieg über den Tod (als der Sünde Sold) ins Bild. Nach Paulus (1.Kor 15) liefe Jesu Selbsthingabe am Kreuz und der Glaube an Gottes (Leben erhaltende) Nähe ins Leere, wäre da nicht auch die Gewißheit der Auferstehung¹¹⁸, die Gewißheit, daß der Tod seinen "Stachel" verloren hat und nun "weder Tod noch Leben [...] uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn" (Röm 8,38f.).

Der Glaube an die Auferstehung ist der Glaube, daß sich das Leben nicht im Tode verliert. Es kann sich nicht verlieren, wenn gilt, daß Leben Leben-in-Beziehung ist und der, der das Leben gibt, seine lebensbegründende Beziehung zum Menschen durchhält, auch wenn dieser an das Ende seiner selbsteigenen Lebensmöglichkeit und -zeit gekommen ist. "Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir", sagt Paulus Gal 2,20. Wo "in Christus" Gottes Nähe gegenwärtig ist, hat nicht nur der physische Tod am Ende menschlicher Lebenszeit seine schreckende Macht verloren. Auch die verschiedensten Gestalten von Beziehungseinbruch und -abbruch im Leben, all die vorläufigen partiellen Tode der menschlichen Lebenszeit erscheinen relativiert. "Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Heil", heißt es Ps 73,26. Solcher Trost des Herzens ist freilich nicht leichtfertig oder billig zu haben. Nach Paulus (2.Kor 1,9)

erwächst er aus Grenzerfahrungen, "damit wir unser Vertrauen nicht auf uns selbst setzen, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt".¹¹⁹

6. Schluß

Auslöser meiner Untersuchung zum Verständnis der Kreuzes Christi war das entschiedene Empfinden des Ungenügens der überkommenen Sühnopfer-Theologie. Die dieser Theologie zugrundeliegende Vorstellung eines blutigen Opfers zur Versöhnung Gottes mit dem Menschen sowie die Bildrede von Christus als Opferlamm Gottes entstammen einer archaischen Vorstellungswelt und einer Denkweise, die nur im Stande völliger Regression einfach übernehmbar ist. Was ist das für ein Gott, der gesetzlichen Handlungszwängen unterliegt und eines Menschenopfers bedarf, um gegenüber seinen Geschöpfen Gnade walten lassen zu können? Welch passives Menschenbild vermittelt die Vorstellung von einem durch Gott selbst inszenierten Opfervollzug! Das in der Bibel abgebildete Beziehungsdrama Gott-Mensch läßt sich nur unter Verlust nachvollziehbarer Lebendigkeit auf den Leisten der Sühnopfertheologie schlagen. In der Passionsgeschichte Jesu nur ein Geschehen dem Sünder zugute zu sehen, heißt, den lebendigen Sünder in Aktion auszublenden und das Selbstverständnis des Menschen als Sünder von der Annahme einer Lehraussage abhängig zu machen. Daß dies nicht sein muß, wird in dem Augenblick deutlich, in dem die biblischen Texte selbst sprechen und Sünde konsequent als Beziehungsphänomen begriffen wird.

Evangelischen Prinzipien der Schriftauslegung folgend ging ich zunächst den Zeugnissen von Jesu eigenem Passionsverständnis nach und fand es in der Prophetie Deuterocesajas vom Gottesknecht vorgebildet. Jesu Lebenswerk ist demnach als Dienst der Vergegenwärtigung der Nähe Gottes und der Überwindung der Gottesferne zu verstehen. Daß er im Zuge dieses Dienstes sein Leben hingeben muß, liegt in der Dynamik der gestörten Gottesbeziehung des vorfindlichen Menschen. Natürlich kann die Lebenshingabe Jesu als "Opfer" gefaßt werden. Dieses Lebensopfer im Sinne eines rituellen Opfervollzugs zu verstehen, ist indes keineswegs zwingend, ja widerspricht ursprünglichem neutestamentlichem Verständnis. Sicher erscheinen im Neuen Testament mancherlei Formeln, die ihren originalen Sitz im Leben vertrauter Opfervollzüge haben.¹²⁰ Doch die direkte und in mancherlei Hinsicht fragwürdige Verknüpfung von Christi Werk und blutigem Opferritual bleibt der situationsbedingten Argumentation des Hebräerbriefes vorbehalten, steht eindeutig im Dienst einer kurzlebigen Warnung vor dem Abfall und erweist sich nicht nur deshalb aus heutiger Sicht als theologische Sackgasse.

Über die Deutung des Kreuzes als Sühnopfer erscheint die Botschaft Jesu von der Nähe Gottes und sein konsequenter Einsatz für diese dem unmittelbaren Beziehungserleben entnommen und gesetzlichen Bedingungen unterworfen, die letztlich auch Gottes Gnade keine freie Gnade mehr sein lassen. Die Vorstellung, daß Gott des Sühnopfers bedürfe, um gegenüber seinem Geschöpf gnädig sein zu können, zeichnet das "Ende des Gesetzes" in gesetzlichen Bahnen und verstellt so das eigentliche Paradox des Passionsgeschehens, ein Paradox, welches unmittelbar nur als Beziehungsparadox verstanden werden kann. Der Aufrichtung des Gesetzes durch den Menschen im Namen Gottes stellt Gott die Aufrichtung der Gnade im Namen des Lebens entgegen. Im Aufstand der Gottesferne siegt Gottes Nähe. Das Leiden Jesu Christi *durch uns* ist Leiden *für uns*.

Wo das Verständnis der Passion Christi nicht mehr von dogmatischen Vorgaben dominiert wird, läßt sich das Passionsgeschehen auch unmittelbar als Beziehungsgeschehen begreifen. Daß Sünde/Schuld Leben-in-Beziehung verdirbt und gute Nähe lebens-tüchtig macht, ist jedem erfahrungsfähigen Menschen zugänglich. Sich trotz offenkundigen und heimlichen Versagens durch Christus im Grunde des Lebens geborgen wissen zu dürfen, kann dem am ehesten von Verlassenheitsängsten umgetriebenen heutigen Menschen zum Trost werden.

Sicher kommen des Menschen Elend und seine Erlösung heute über einfache Beziehungsparameter treffender zur Sprache als über das letztlich gesetzliche Paradigma vom Sühnopfer. Die Vorstellung vom Sühnopfer entbehrt heute nicht nur jeder lebensnahen Anschaulichkeit, sie hat, wie die Untersuchung zeigte, auch keinen evangelischen Grund in der Schrift.

Noch ein Letztes sei darüber hinaus kritisch angemerkt und mag zugleich andeuten, daß im Zusammenhang der Frage nach einem angemessenen Passionsverständnis noch viel Aufräumarbeit wartet. Das Sühnopfer-Paradigma erscheint mir nicht nur nach Schriftbefund höchst fragwürdig, sondern auch seelsorgerlich bzw. pastoralpsychologisch sehr bedenklich. Hier verstellen abstrakte Vorgaben das unmittelbare Verständnis der Passionsgeschichte und damit die Möglichkeit, sich selbst – wie etwa Jesaja in seiner Rede vom Gottesknecht – in die Passionsgeschichte direkt verwickelt zu finden. Das Dogma verhaftet mich als "Sünder", hält mich zugleich aber aus dem konkreten Passionsgeschehen heraus. Ausgestattet mit diffusen Schuldgefühlen kann ich im Stande des bloßen Nutznießers nur nachsprechen, was man mir sagt, nicht aber zu eigenständigem Urteil kommen. Wer ich bin und was gut für mich ist, weiß das Dogma – nicht ich selbst. So bequem die im Dogma überkommene Entmündigung sein mag, so abhängig läßt sie mich werden. Aus dem Sühnopferkonzept leitet sich Kirche als Verwalterin des von Christus erworbenen Heils ab. Wo immer es um die Entwicklung mündigen Glaubens geht, steht eine Auseinandersetzung auch mit den Folgen der Sühnopfervorstellung obenan.

Anmerkungen

Hinweis: Da die HTM-Fassung keine griechischen oder hebräischen Zitate zuläßt, behelfe ich mir mit entsprechender Transskription in einfachen Anführungszeichen. Die Transskription hebräischer Zeichen bleibt problematisch, da auch die "Sonderzeichen" nicht ausreichen, um das Hebräisch voll darzustellen.

¹ Im Urtext findet sich hier freilich nicht mehr der in den bisher zitierten Stellen gewählte Begriff ‚amnos‘, sondern es ist von ‚arnion‘ die Rede.

² EG Stammteil: 33,2; 36,4; 66,6; 87,2; 90,1; 96,1; 114,6; 141,4; 179,3; 180.1; 180.3; 190.1-4; 396,1; 400,2. Besonders eindrücklich Paul Gerhardts Passionslied EG 83 "Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld der Welt und ihrer Kinder."

³ Siehe zu Anselm von Canterburys Satisfaktionstheorie und zu entsprechenden Passagen im "Heidelberger Katechismus" unten zu 4.1.

⁴ Natürlich kann hier nicht übersehen werden, daß Jesu Passionsverständnis im Zeugnis der Evangelien nur mittelbar begegnet. Was Jesus original selbst gesagt und gedacht hat, ist angesichts der Quellenlage nicht mit letzter Sicherheit zu erheben. Das erübrigt mein Fragen

aber nicht, zumal der für den Glauben relevante Jesus der der Evangelien und nicht der sog. "historische Jesus" ist.

⁵ Zitiert nach der Einheitsübersetzung.

⁶ Im gleichen Wortlaut Mt 20,28!

⁷ Der Paralleltext bei Matthäus (26,28) enthält den Zusatz: "zur Vergebung der Sünden". Lukas (22,20) spricht vom "neuen Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird." An die Stelle der allgemeinen Adresse der "Vielen" ist das unmittelbar nahe "für euch" getreten. Der Bund wird als "neuer Bund" genauer bezeichnet.

⁸ S. Literaturverzeichnis. Die Arbeit geht auf Wolffs Dissertation von 1942 zurück.

⁹ Wolff S. 69.

¹⁰ Vgl. die Perikope von der Heilung des Gelähmten Mk 2. Mk 2,10: "Damit ihr aber wißt, daß der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben [...]" Zur Wiederherstellung der ungestörten Gottesbeziehung gehört hier bezeichnenderweise für Jesus kein "Sündopfer".

¹¹ S. Wolff S. 32.

¹² Wolff S. 19f.

¹³ Auch ist zu gewärtigen, daß das Alte Testament und damit auch unser Text der griechisch sprechenden Urkirche in der Regel nicht im hebräischen Original, sondern in der griechischen Gestalt der Septuagintaübersetzung vorlag. Wie wichtig Jesaja 53 für die frühe Kirche war, erhellt aus der Tatsache, daß der Text im Kapitel 16 des 1.Klemensbriefes vollständig nach LXX zitiert wird. In der Übertragung der Septuaginta finden sich – wie könnte es anders sein! – dann freilich auch vom genauen Urtext abweichende Deutungsansätze, zumal der Urtext nicht durchweg klar gesichert ist.

¹⁴ v. Rad, Theologie S. 264.

¹⁵ Ebd. S. 261ff.

¹⁶ V. Rad, Theologie S. 269f. – Siehe etwa die Bestimmung z.B. 3.Mose 3,13 und 4,4, daß derjenige, der sich "versündigt" hat, seine Hand auf den Kopf des Opfertieres stützen soll, ehe es geschlachtet wird. Vermutlich wird in dieser Handlung das Böse/Unheil auf das Tier abgeleitet. Das ausführliche "Sündenbock"-Ritual findet sich 3.Mose 16,8ff.20ff. im Kontext der Begehungen zum Versöhnungstag.

¹⁷ Ebd. S. 266.

¹⁸ Nach dem "Gesetz" (3.Mose 20,10; 5.Mose 22,22) ist Ehebruch nicht zu sühnen. "Das Böse" muß per Todesstrafe "ausgerottet" werden. Jesus entläßt die Ehebrecherin (Joh 8,11) einfach ins Leben mit der Weisung: "Sündige hinfort nicht mehr"!

¹⁹ ‚-b-d‘ (Gesenius S. 555f.) Verb. "arbeiten, eine Arbeit ausrichten", für jemand den Dienst (eines Sklaven) tun.; ‚äbäd‘ Subst.: "Sklave, Knecht, Diener" – "Beiname [...] von denen, die in göttl. Aufträge u. Dienste Gottes Wort reden und sein Werk ausrichten" – von LXX mit ‚pais‘ wiedergegeben, nach Bauer Sp. 1198ff. = hinsichtlich des Alters: Knabe, Jüngling; hinsichtlich Abstammung: Sohn; hinsichtlich des Standes: Bursche, Diener, Sklave.

²⁰ ‚ß-c-l‘ Hi – Gesenius S. 786: "Erfolg haben".

²¹ Substantiv des Wortstamms ‚ch-l-ch‘ in der Bedeutung: Krankheit, Leiden überhaupt (Gesenius S. 233).

²² ‚p-sch-‘/awon‘ – s. dazu auch folgende Anmerkungen.

²³ ‚s-b-l‘ (Gesenius S. 535): "tragen [...] bes. eine Schwere Last [...] d. Schmerzen [...] d. Sünde jem. tragen [...] die Strafe tragen, die ein anderer verdient hat".

²⁴ Das Urtextwort für "Strafe" ist ‚musar‘ = (Gesenius S. 405f.) "Züchtigung [...] Zurechtweisung [...] Erziehung". LXX übersetzt: ‚paideia‘!

²⁵ ‚Schalom‘ (Gesenius S. 830f.): "Unversehrtheit, Heilsein, Wohlbefinden [...] ungestörtes Verhältnis zw. versch. Personen".

²⁶ ‚r-f-‘ Ni (Gesenius S.769): "geheilt w., v. einer Wunde od. Krankheit".

²⁷ "... war in sich selbst verkrümmt" könnte man sagen.

²⁸ Im Masoretischen Text steht hier ‚aschir(im)‘, was zunächst einmal "Reiche" heißt. LXX nimmt das mit ‚plousioi‘ auf! – Das könnte dann ein Licht auf die Bestattung des Gekreuzigten im Grab des "Reichen" Josef von Arimathia werfen. Der Textapparat bietet als Alternative ‚oße-ra‘ = "die Böses Tuenden", was offenbar dann von Luther und Folgenden – nicht zuletzt über die dem Hebräischen eigentümliche Doppelung des Ausdrucks naheliegend – aufgenommen wird. Die "Übeltäter" erscheinen in 53,12 noch einmal. Hier

liegt indes das Wort ‚poschîm‘ von ‚p-sch-‘ = "abtrünnig werden, abfallen" zugrunde. LXX übersetzt mit ‚anomoi‘. Lk 22,37 erscheint ebenfalls ‚anomoi‘ = wörtlich "Leute, die sich an kein Gesetz halten".

²⁹ Verb. ‚ch-l-h‘ (Gesenius S.231ff.): schwach, kraftlos, krank-sein, Schmerz empfinden.

Subst. ‚châli‘ : Krankheit, Leiden überhaupt, Übel.

³⁰ ‚âschâm‘ (Gesenius S. 72): "Schuld, die jem. auf sich ladet [...], d. Verschuldete, durch Unrecht an sich Gebrachte [...] Mittel, d. Schuld wieder gut zu machen [...] Schuldopfer". Das Verb ‚ß-j-m‘ = "setzen, stellen, aufstellen" – hier in der Bedeutung "[als Pfand] einlegen" (Gesenius S. 783f.).

³¹ ‚awon‘ Plural ‚awonot‘ (Gesenius S. 572): Verbrechen, Vergehen, Sünden; Folgen der Sünde. Im Folgenden erscheinen wieder die weiteren Hauptbegriffe für Sünde/Frevel/Übeltat/Schuld usw. ‚ch-th-‘ und ‚p-sch-‘. Siehe dazu v. Rad, Theologie S. 261f.

³² Urtext: ‚nafscho‘ – das Grundwort (hier mit Possessivsuffix), das den alttestamentlichen Begriff von "Seele" repräsentiert. Die Septuaginta gibt es mit ‚psychä‘ wieder!

³³ ‚schâlâl‘ –auch "Ausbeute, Gewinn" (Gesenius S. 836) – Die Formel vom ‚harpagmos‘ = "Raub" von Phil 2,6 dürfte den gleichen "Sitz im Leben" haben.

³⁴ Die Priesterschrift unterscheidet 3.Mose 1-5 "Brandopfer", "Speisopfer", "Heisopfer" und "Sündopfer" – vgl. dazu v. Rad Theologie, S. 249.

³⁵ Hentschke Sp. 1645.

³⁶ Ich stütze mich hier auf die ATD-Kommentare von M. Noth.

³⁷ Noth, ATD 7, S. 35ff.

³⁸ Ebd. S. 47.

³⁹ Vgl. Noth ebd. S. 92ff.

⁴⁰ Der Rest des Öls in der Hand des Priesters wird dann dem zu Reinigenden aufs Haupt gegeben! Ich vermute, daß wir damit den alttestamentlichen Urtyp der sog. "Krankensalbung" vor uns haben.

⁴¹ vgl. 3.Mose 14,21ff. – Noth, ATD 7 S. 94.

⁴² Mk 7,1-23 Par. weist Jesus als Kritiker der Reinheitspraxis aus.

⁴³ Mephistopheles in: Goethe, Faust I, Studierzimmerszene.

⁴⁴ Übersetzung nach M. Noth, ATD 6, S. 110. Vgl. auch v. Rad, Theologie S. 268.

⁴⁵ Hentschke Sp. 1643.

⁴⁶ Nach der Übersetzung von Hans-Joachim Kraus in seinem Psalmenkommentar.

⁴⁷ Hentschke Sp.1644.

⁴⁸ 3.Mose 20,2 vgl. 3.Mose 18,21 und 5.Mose 18,10.

⁴⁹ Im übrigen geht es bei der Zumutung der Opferung Isaaks sicher um mehr als ein Menschenopfer. Mit Isaaks Leben steht Gottes Verheißung an Abraham auf dem Spiel. "In dieser Versuchung stellt Gott an Abraham die Frage, ob er die Verheißungsgabe Gott auch wieder zurückgeben könne", also "wirklich als ein reines Geschenk versteht." (G. v. Rad ATD 2/4, S. 209.)

⁵⁰ Wolff S. 61f.

⁵¹ Alle mir zugänglichen Übersetzungen bestätigen das. In Luthers Bibelausgabe letzter Hand von 1545 lese ich: "[...] vnd gebe sein Leben zu bezalung fur viele."

⁵² Ich stelle fest: Vier der insgesamt 7 Stellen, die den Wortstamm ‚lytr‘ verwenden, finden sich bei Lk, die weiteren sind später. Lk 24 im Kontext der Rede der Emmausjünger; Lk 1,68 am Anfang des "Benedictus"; Lk 2,38 im Kontext der Rede der Hanna; Act 7,35 im Kontext der Stephanusrede über das Werk Moses'. Tit 2,14 auf das Werk Christi bezogen; 1.Petr 1,18 im Zusammenhang der Rede vom Loskauf durch Christus; Hebr 9,12 im Zusammenhang der Rede vom hohenpriesterlichen Werk Christi.

⁵³ Bei der Übersetzung unserer Stelle, spricht die Lutherübersetzung bezeichnenderweise schon von "erlösen"!

⁵⁴ S. Literaturverzeichnis. Band IV des ThWNT erschien 1942. Hermann Martin Friedrich Büchsel, zuletzt ordentl. Prof. in Rostock, wurde 1883 geboren und verstarb im Mai 1945.

⁵⁵ Büchsel S. 343.

⁵⁶ Z.B. findet Büchsel zwar (S. 344 Anm. 22) "daß das Lösegeldwort Ähnlichkeit mit Jes 53 aufweist", meint dann aber, es sei, da es "nicht ausdrücklich, auch nicht deutlich Bezug auf Js 53" nähme, "methodisch auf jeden Fall unrichtig, zur Erklärung des Lösegeldwortes von

Js 53 auszugehen." Büchsel schreibt (S. 344): "Da für Jesus das eigentliche Unglück der Menschen stets ihr Getrenntsein von Gott, ihr Verfallensein an Gottes Gericht, ihre Sünde ist, kann hier keine andere Befreiung als von der Sünde gemeint sein [...] Das Lösegeldwort enthält auf jeden Fall einen Stellvertretungsgedanken. Denn mag man ‚anti‘ mit ‚anstelle‘ oder ‚zum Besten‘ deuten: indem Jesus sich selbst in den Tod gibt, geschieht mit ihm, was mit den Vielen geschehen müßte, tritt er an ihre Stelle. Das Wort sieht deutlich auf Mk 8,37; Mt 16,26 zurück (© ‚antallagma‘). Was kein Mensch leisten kann, leistet er, der Einzigartige, der Sohn Gottes." Mit keinem Wort erwähnt Büchsel hier, daß bei Mk 8,37 par. sicher eine Reminiszenz an Ps 49,8 vorliegt. Nach Ps 49,8f. gibt es Grenzen der Möglichkeit, durch "Sühnegeld" an Gott Leben auszulösen. Dabei ergeht diese Warnung nicht von ungefähr an die Widersacher, die sich auf ihren Reichtum verlassen – es materiell also durchaus hätten! Mit seiner Wendung zum dogmatischen Topos der *einzigartigen Stellvertretung* verliert sich Büchsel im weiten Feld überkommener dogmatischer Denkfiguren.

⁵⁷ LXX zählt Ps "48" und verwendet an der entsprechenden Stelle den Wortstamm ‚lytr‘. Im Masoretischen Text findet sich ‚c-ph/f-r‘.

⁵⁸ Büchsel S. 342: "Es ist bedeutsam, daß die Annahme von Lösegeld ebenso wie seine Höhe, vom guten Willen dessen abhängt, dem es angeboten wird." – Auch die folgenden Zitate ebd.!

⁵⁹ Lk 24,21 – dazu s.o. Anm. 52.

⁶⁰ S. o. zu 2.2.

⁶¹ Nach der Geschichte vom Bundesschluß am Sinai 2.Mose 24 gehört das "Besprengen" mit Opferblut (ebd. V.8) zum *Alten Bund*! S. o. zu 2.2.

⁶² Natürlich könnte hier auch an Ps 34,21 (LXX 33,21) gedacht werden. Der Kontext des Psalms weist jedoch auf Bewahrung im *Leben* eines "Gerechten".

⁶³ Im Zusammenhang seiner Passionsgeschichte berichtet der Evangelist Johannes Joh 13 nicht vom Passamahl Jesu mit seinen Jüngern, sondern von der Fußwaschung. Ausdrücklich vollzieht Jesus hier einen *Knechtsakt* – und dieser Akt wirkt Reinigung!

⁶⁴ Rudolf Bultmann hält in seinem Johannes-Kommentar zur Stelle (S. 67), für "möglich, daß der Titel ‚Lamm Gottes‘ aus Jes 53,7 stammt". Den im folgenden referierten Überlegungen von J. Jeremias kann er sich nicht anschließen.

⁶⁵ Artikel zu ‚amnos‘ in: ThWNT Bd. I, S. 342-44.

⁶⁶ Daß "Knabe" und "Knecht" auf das nämliche Urwort zurückgehen können, zeigt auch das griechische Wort ‚pais‘, das in LXX für "Knecht" (‚äbäd‘) steht und entsprechend in der Apostelgeschichte (s.u.) Verwendung findet.

⁶⁷ In den Visionen der Offenbarung erscheint das Lamm dann unter der Gloriele des Siegers. Hier finden wir dann aber auch ein anderes Wort für "Lamm" verwendet. Statt ‚amnos‘ erscheint ‚arnion‘. Das ursprüngliche Diminutiv in ‚arnion‘ steigert noch den Kontrast.

⁶⁸ Wortwörtlich nach der Septuaginta.

⁶⁹ Phil 2,7: Gestalt des ‚doulos‘.

⁷⁰ Die Rede von der ‚apolytroosis‘ erinnert an Jesu Rede vom ‚lytron‘ Mk 10,45. Dazu s. o. zu 3.1.

⁷¹ Nach 2.Mose 25,17ff. handelt es sich bei dem in der Septuaginta mit ‚hilastärion‘ übersetzten ‚capporät‘ um eine Art "Sühnaufsatz" auf der Bundeslade. Luther übersetzt ‚capporät‘ mit "Gnadenstuhl". Auf der Bundeslade liegend gehört das ‚capporät‘ zum Inventar des "Allerheiligsten". 3.Mose 16,2ff. (LXX) erscheint ‚hilastärion‘ im Zusammenhang des Sündopfers am Versöhnungstag. Hier wird es mit dem Blut der Opfertiere besprengt.

⁷² So Ernst Käsemanns Übersetzung von Röm 3,25 in seinem Römerbrief-Kommentar.

⁷³ Vgl. 2.Mose 25,22: "Dort will ich dir begegnen, und vom Gnadenthron aus, der auf der Lade mit dem Gesetz ist [...] will ich mit dir alles reden, was ich dir gebieten will für die Israeliten." (Luther)

⁷⁴ Käsemann S. 90: "Man kommt durchaus mit den Bedeutungen des griechischen Wortes aus, die eine mit Sühne zusammenhängende Sache, konkret die Sühnengabe oder das Sühnemal, allgemein das Sühnemittel bezeichnen [...]. Die Satisfaktionslehre läßt sich damit keineswegs begründen".

⁷⁵ Hebr 9,5 – die zweite Stelle, an der ‚hilastärion‘ im NT vorkommt.

⁷⁶ Nach M. Noth (ATD 7 zur Stelle) haben wir 4.Mose 5,8 den schon bekannten "Sühne-

Widder" vor uns, den es in Geld-Wert darzubringen gilt. Vgl. im übrigen den ausführlichen Abschnitt zum sog. Schuldopfer o. 2.1.

⁷⁷ Rudolf Bultmann denkt daher in seinem Kommentar zu den Johannesbriefen (S. 30, Anm. 1) bei ‚hilasmos‘ an ein personales "Sühneopfer" [sic!].

⁷⁸ S. o. zu 3.5.

⁷⁹ Im Folgenden "Hebr." abgekürzt.

⁸⁰ Bei den wörtlichen Zitaten halte ich mich an verschiedene Übersetzungen.

⁸¹ Martin Luthers Reserven gegenüber dem Hebräerbrief drücken sich auch darin aus, daß er ihn in seiner Bibelübersetzung zusammen mit dem Jakobusbrief hinter den 3. Johannesbrief rückt. In seiner "vorrede auf die epistel: an die ebreer" in der Bibelausgabe letzter Hand spricht er (S. 2433) vom "harten Knoten", daß die "Epistel [...] am vj. vnd x. Cap. stracks verneinet und versaget die Busse den Sündern nach der Taufe [...]"

⁸² Ich zitiere dazu Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, Zweiter Band, S. 237ff.: "Erst *Anselm* von Canterbury hat in seinem als Dialog gefaßten Traktat *Cur Deus homo* (begonnen 1094, vollendet 1098 in Oberitalien) die Grundzüge einer Versöhnungslehre geschaffen, die dann über die hohe Scholastik bis über die Reformation und die Orthodoxie wirksam geblieben sind. Der Traktat ist eine der bedeutungsvollsten Arbeiten der ganzen Kirchengeschichte. Es geht *Anselm*, wie der Titel seines Traktats zeigt, um den Aufweis, daß Gott *notwendig* habe Mensch werden müssen [...] Die Sünde versteht Anselm als exhonoratio Gottes. Gottes Ehre ist von uns angegriffen [...] Jeder Sünde folgt entweder die Genugtuung oder die Strafe [...] Satisfactio ist für Anselm eine Leistung, die geeignet ist, die verletzte Ehre Gottes – im Sinne einer öffentlichen Rehabilitation – wiederherzustellen [...]. Diese Leistung muß der Mensch vollbringen; denn er hat ja Gottes Ehre angetastet. Der Mensch aber, an sich betrachtet, kann dies nicht schaffen [...]. Hat sich also Gott, um die menschliche Kreatur nicht zugrunde gehen zu lassen, für die satisfactio (239) entschieden (statt der tödlichen Poena), so hat er sich damit bereits für den Deus homo entschieden. Einzig das Leben des Deus homo ist nicht bereits dem Tod verfallen, weil es sündloses Leben ist. Die Ordnung in der Welt kann daher nur durch die Menschwerdung Gottes wiederhergestellt werden [...] der Tod des Sohnes Gottes schafft ein Verdienst, das Gott vergelten muß, um seiner Gerechtigkeit willen. Der Sohn selbst bedarf dieses Verdienstes nicht. Wenn Gott zur retributio verpflichtet ist, so muß er das meritum *denen* zuwenden, die als parentes et fratres des Sohnes die Nächsten dazu sind [...]. Die Gemeinde kann sich auf das meritum Christi berufen [...] (240).

⁸³ Weber S. 237.

⁸⁴ Jacobs S. 91: "Wahre Gottheit und wahre Menschheit – um der Sünde und um der Erlösung willen! –, das ist das durchgängige Zeugnis der Bekenntnisschriften. Bei allen diesen Aussagen hat die Fragestellung Anselms nach dem Warum der Gottmenschheit Pate gestanden. Was im Heidelberger Katechismus (12-18) deutlich hervortritt, gilt im Ansatz auch von den anderen Bekenntnisschriften."

⁸⁵ Hervorhebung auch im folgenden von mir!

⁸⁶ Auch zu Frage 15 ist der Hebräerbrief Zeuge. Sie lautet: "Was für einen Mittler und Erlöser müssen wir denn suchen?" Antwort: "Einen, der ein wirklicher und gerechter Mensch und doch stärker als alle Geschöpfe, nämlich zugleich wirklicher Gott ist." Als Schriftbeleg wird neben Hebr 7,26 u. 27 auch 1.Tim 3,16 angeführt.

⁸⁷ Deutsche Ausgabe München 1993, S. 187ff. Überschrift: "III Christus hat sich für unsere Sünden seinem Vater dargebracht." Ich zitiere im folgenden nach den Topos-Nummern.

⁸⁸ Werden in der Passionszeit noch besondere Passionsandachten gehalten, haben die Passionslieder darin zwangsläufig bevorzugt Platz.

⁸⁹ "Liebe wächst wie Weizen, und ihr Halm ist grün" kann nur als unausgereifte Aussage gelten. Der Halm reifen, fruchtbaren Weizens ist nicht "grün", sondern weißgelb!

⁹⁰ Ein wichtiges Datum für die Katholische Kirche ist hier der 27.3.59 (Karfreitag). Die Liturgie der "Feier vom Leiden und Sterben Christi" sieht die Fürbitte für die "*ungläubigen*" („perfidii“) Juden vor. Papst Johannes XXIII. läßt in seiner Fürbitte das belastete Adjektiv "ungläubig" fort. Das II. Vatikanische Konzil (1962) stellt in seiner "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" (Dokument "Nostra Aetate") unter "4. Die jüdische Religion" fest: "Obgleich die jüdische Obrigkeit mit ihren Anhängern auf den Tod Christi

gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen." (Zitiert nach: Konzilsdekrete 2 S. 32).

Allgemein verweise ich auf die Quellensammlung von Rolf Rendtorff u. Hans Hermann Henrix (s. Literaturverzeichnis). Die hier gesammelten Dokumente zeigen eindrücklich, wie schwer sich die Evangelischen Kirchen taten, ihren alten Antijudaismus aufzuarbeiten. Meilensteine stellen sicher die "Erklärung ‚Juden und Christen‘ vom 22.7.1961" vom Berliner Kirchentag 1961 und der "Synodalbeschuß ‚zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden‘ vom 11.1.1980" der Synode der EKIR dar. Im Bericht der "Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes" vom August 1982 über "Die Bedeutung des Judentums für Leben und Mission der Kirche" wird im "Anhang I" an "Die Zehn Punkte von Seelisberg" (Tagung der "International Conference of Christians and Jews") aus dem Jahre 1947 [!] erinnert. Punkt 7 (a. a. O. S. 436) heißt es da: "*Wir müssen verhindern, die Passion so darzustellen, daß die Abscheulichkeit der Tötung Jesu auf alle Juden oder auf die Juden allein zurückfällt.* Denn nicht alle Juden haben den Tod Jesu gefordert. Nicht die Juden allein sind dafür verantwortlich, denn das Kreuz, durch das wir alle gerettet werden, offenbart, daß Christus wegen unser aller Sünden gestorben ist. Wir müssen alle christlichen Eltern und Erzieher an ihre schwere Verantwortung erinnern, wenn sie das Evangelium und ganz besonders die Passionsgeschichte vereinfachend darstellen. Denn dadurch laufen sie Gefahr, ob sie es wollen oder nicht, im Bewußtsein oder Unterbewußtsein ihrer Kinder oder Zuhörer Abneigung zu wecken. Psychologisch ausgedrückt, *kann bei einfachen Gemütern, die von brennender Liebe und heftigem Mitleid für den gekreuzigten Retter erfaßt werden, aus der Abscheu, die sie ganz natürlich für die Verfolger Jesu empfinden, leicht ein allgemeiner Haß auf die Juden aller Zeiten entstehen, auch auf die heute lebenden.*" (Hervorhebungen von mir.)

Siegfried Hermle, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945, beleuchtet besonders die Zeit bis 1961. Der Einblick, den er gibt, bestärkt mich in der Vermutung, daß nicht zuletzt inniges Eintauchen in die Vorstellung vom Sühnopfer im Verbund mit dem Theologumenon von der "Verwerfung Israels" auch die redlichsten Theologen für antisemitische Regungen anfällig macht(e).

⁹¹ Oder als Kind andemonstriert wurde!

⁹² "Auch *Du* brauchst Jesus!"

⁹³ Ausführlich dazu meine "Praktische Seel-Sorge-Theologie" s. Literaturverzeichnis.

⁹⁴ Vgl. o. Anm. 25.

⁹⁵ Siehe die eindrückliche Perikope Joh 8,1-11.

⁹⁶ Lk 13,1-5 wird Jesus mit einem für Juden schrecklichen Tötungsfall konfrontiert.

Entschieden wendet er sich dagegen, die von Pilatus Umgebrachten gegenüber ihren Mitmenschen als besondere Sünder und daher besonders todeswürdig anzusehen. Das Gleiche gilt für ihn auch im Fall der Einsturzopfer von Siloah. Wird ihr Tod als Sündenstrafe verstanden, sind die übrigen Bewohner Jerusalems gleichermaßen Todeskandidaten.

⁹⁷ Vgl. die Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen am Sabbat Joh 9. Ausdrücklich stellt Jesus in V.3 fest, daß die Behinderung des Blinden nicht als Sündenfolge zu verstehen ist.

⁹⁸ Mt 5,17 "Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen." (Einheitsübersetzung).

⁹⁹ Mk 12,28ff. parr.

¹⁰⁰ Je anthropomorpher Gott vorgestellt wird, desto eingehender wird Gottes Reaktion auf des Menschen Sünde als Zornesreaktion gezeichnet und Sündenstrafen erscheinen entsprechend ausgemalt. Der von Gott fallengelassene Sünder sieht sich in der "Hölle" als Ort absoluter Gottesferne von Höllenqualen gepeinigt. Nach der alten Beispielgeschichte vom "Reichen Mann und armen Lazarus" (Lk 16,18ff.) steht "Durst" für die Qual der Hölle. Dem entspricht die Psalmenrede vom "Dürsten" der Seele nach Gott (vgl. Ps 42,3; 63,2 u. ö.).

¹⁰¹ Die Feststellung, daß "das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens [...] böse von Jugend auf ist" (1.Mose 8,21) und bleiben wird, veranlaßt Jahwe, von einer Vernichtungsaktion wie der Sintflut in Zukunft Abstand zu nehmen.

¹⁰² Mit der Versicherung, auch selbst die Schuld anderer zu vergeben, kommt die eigene Beziehungspflicht zur Sprache.

¹⁰³ Röm 7,12: "So ist also das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut."

¹⁰⁴ Von daher will sich Paulus 2.Kor 12,9 – wenn überhaupt – "am allerliebsten" seiner Schwachheit rühmen.

¹⁰⁵ Mit eigener Unvollkommenheit und Schuld zu leben und sich gleichwohl selbst zu lieben, erweist sich unter der Zwingherrschaft des Gesetzes möglicherweise als das Schwierigste. Den zerstörerischen Folgen der Unfähigkeit, sich selbst anzunehmen, setzt die transaktionsanalytische Therapie das "Ich bin o.k. – Du bist o.k." entgegen (vgl. Thomas A. Harris' so betiteltes Buch).

¹⁰⁶ Mt 6,5. Vgl. des weiteren Jesu Beispielgeschichte vom Pharisäer und vom Zöllner Lk 18,9ff. Der Pharisäer hat sicher einiges vorzuweisen. Seine hochmütige Haltung gegenüber dem Zöllner weist dies jedoch als Aufbau von Selbstrechtfertigung aus. So geht denn nicht er, sondern der demütige Zöllner gerechtfertigt nach Haus.

¹⁰⁷ Vgl. Mt 6,1ff. "vom Almosengeben". Zur Öffentlichkeit, vor der Pluspunkte eigener Gerechtigkeit gesammelt werden, gehört gegebenenfalls auch das eigene Selbst. Von daher die Aufforderung, die linke Hand nicht wissen zu lassen, was die rechte tut.

¹⁰⁸ Eindrücklich in diesem Zusammenhang die Perikope Mk 3,1-6. Selbstverständlich kann für Jesus das Sabbatgebot keine unterlassene Hilfeleistung begründen. Wenn im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) Träger geistlicher Berufe als Folie zum Samaritaner erscheinen, schließt Jesus damit jegliches fromme Alibi für Lieblosigkeit aus.

¹⁰⁹ Vgl. Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten Mk 7,1-23 zur Reinheitsfrage.

¹¹⁰ Mt 7,12.

¹¹¹ Mk 12,28ff.

¹¹² Gegen solch Mißverständnis argumentiert später Jak 2,14ff. entschieden, wenn er feststellt, Glaube ohne Werke sei in sich selber tot.

¹¹³ Praktische Seel-Sorge-Theologie II, s. Literaturverzeichnis.

¹¹⁴ Die Meinung, Gottes Geschäft sei das Vergeben, ja er könne gar nicht anders, liegt eindeutig auf der Linie einer mißverstandenen Liebe Gottes.

¹¹⁵ Wenn Paulus Phil 2,12 mahnt, sich "mit Furcht und Zittern" um das Heil zu mühen, betont er deutlich das Moment des Respekts.

¹¹⁶ Nicht von ungefähr stellt die Versicherung, sich im Jenseits wieder zu sehen, ein wichtiges Trostmoment dar.

¹¹⁷ Vgl. 2.Tim 1,10.

¹¹⁸ 1.Kor 15,14: "Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich."

¹¹⁹ Es gibt gute Gründe, die suizidale Situation als Situation des Endes aller eigenen Möglichkeiten zu verstehen. Neues Leben zu ergreifen, erscheint nur durch das Ende hindurch möglich. Der Suicidversuch wäre demnach als Versuch des Durchbruchs zu verstehen und keineswegs auf Selbstvernichtung zielend.

¹²⁰ Hinter der Formel vom "*Lamm* Gottes, das der Welt Sünde (fort)trägt", wäre z.B. die Vorstellung vom sog. "Sündenbock" auszumachen, der laut Versöhnungsfestritual 3.Mose 16,20ff. die Sünden der Israeliten in die Wüste trägt. Wird die archaische Sündenbockvorstellung direkt auf Jesu Passionswerk übertragen, stimmt es freilich hinten und vorne nicht mehr. Vom "*Knecht* Gottes, der der Welt Sünde fortträgt", zu reden, fügt sich hier in jedem Fall besser, schließt dann aber natürlich die naive Konnotation passiven Geopfertwerdens aus.

Literatur

Bauer, Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 5. verb. Aufl., Berlin 1963. – **Büchsel**, Friedrich, ‚lytron ktl.‘, Artikel in: ThWNT Bd. IV, S. 341-351. – **Bultmann**, Rudolf, Das Evangelium des Johannes (KEK II), 17. Aufl., Göttingen 1962. – ders., Die drei Johannesbriefe (KEK XIV, 7. Aufl.), Göttingen 1967. – **Clemen**, Otto (Hrsg.), Luthers Werke in Auswahl, Bde. 1–4, 5. verb. Aufl., Berlin 1959. – **Eberhardt**, Hermann, Praktische Seel-Sorge-Theologie. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung, 2. überarb. Aufl., Bielefeld 1993. – ders., Pastorale Ethik. Praktische Seel-Sorge-Theologie II, Bielefeld 1999. – **Evangelisches Gesangbuch** (EG), Ausgabe für die EKvW, die EKiR und die Lippische LK, Gütersloh / Bielefeld / Neukirchen-Vluyn 1996. – **Gesenius**, Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 17. Aufl., Berlin 1915/1959. – **Harris**, Thomas A., Ich bin o.k. Du bist o.k. Wie wir uns selbst besser verstehen und unsere Einstellung zu anderen verändern können – Eine Einführung in die Transaktionsanalyse, (rororo-Sachbuch Nr. 6916) Hamburg 1975. – **Der Heidelberger Katechismus**. Für den Jugendunterricht in evangelischen Gemeinden vereinfachte Ausgabe, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1964. – **Hentschke**, Richard, Opfer II. Im AT, Artikel in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Auflage, Band IV, Sp. 1641-1647. – **Hermle**, Siegfried, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945, (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Band 16) Göttingen 1990. – **Jeremias**, Joachim, ‚amos ktl.‘ Artikel in: ThWNT Bd. I, S. 342-44. – **Jacobs**, Paul, Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen-Vluyn 1959. – **Käsemann**, Ernst, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1973. – **Kraus**, Hans-Joachim, Psalmen (BK XV/1 u. 2), 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1966. – **Katechismus der Katholischen Kirche**, München 1993. – **Konzilsdekrete 2**, Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Nichtkatholiken (erste Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe), 6. Aufl., Recklinghausen 1966. – **Luther**, Martin, Die gantze Heilige Schrifft Deudsch, Wittenberg 1545 (Sonderausgabe der Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1972). – **Noth**, Martin, Das zweite Buch Mose. Exodus. Übersetzt und erklärt, (Das Alte Testament Deutsch, Teilband 5) 8. unveränderte Aufl., Göttingen 1988 (zitiert als ATD 5). – ders., Das dritte Buch Mose. Leviticus. Übersetzt und erklärt, (Das Alte Testament Deutsch, Teilband 6) 4. unveränderte Aufl., Göttingen 1978 (zitiert als ATD 6). – ders., Das vierte Buch Mose. Numeri. Übersetzt und erklärt, (Das Alte Testament Deutsch, Teilband 7) 4. unveränderte Aufl., Göttingen 1982 (zitiert als ATD 7). – **v. Rad**, Gerhard, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1961. – ders., Das erste Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt, (Das Alte Testament Deutsch, Teilband 2/4) 7. Aufl., Göttingen 1964 (zitiert als ATD 2/4). – **Rendtorff**, Rolf u. Henrix, Hans Hermann (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/München 1988. – **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament** (ThWNT), hrsg. von Gerhard Kittel u. Gerhard Friedrich, 10 Bände., Stuttgart 1933–1979. – **Weber**, Otto, Grundlagen der Dogmatik, 2. Bd., Neukirchen-Vluyn 1962. – **Wilckens**, Ulrich, Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert, Hamburg 1970. – **Wolff**, Hans Walter, Jesaja 53 im Urchristentum, 3. verb. Aufl., Berlin 1952.

Zum Autor - Copyright (Alle Rechte liegen beim Autor)

© Dr. theol. Hermann Eberhardt, Winkelweg 42, 32758 Detmold, im Januar 2001
E-Mail: Eberhardt-Detmold@t-online.de,
Internet: <http://home.t-online.de/home/Eberhardt-Detmold/Homepage.html>
Quelle: <http://home.t-online.de/home/Eberhardt-Detmold/PTAufsatz.htm>

Inhalt:

Vorbemerkungen	1
0. Persönliche Annäherung	1
1. Das Passionsverständnis Jesu	3
1.1 Das neutestamentliche Schriftzeugnis	3
1.2 Die alttestamentliche Vorlage Jes 52,13-53,12	4
2. Der weitere alttestamentliche Hintergrund	7
2.1 Das sogenannte "Schuldopfer"	7
2.2 Brauch des Blutes	8
2.3 Stellung und Grenzen der Opferpraxis	8
3. Beobachtungen zum Passionsverständnis im Neuen Testament	9
3.1 Jesu Wort vom "Lösegeld" Mk 10,45	9
3.2 Jesu Rede vom "vergossenen Blut" im Kelchwort	11
3.3 Die Rede vom "Blut Christi"	12
3.4 Die Rede vom "Lamm"	13
3.5 Das Werk Christi im Zeugnis des Paulus	15
3.6 Spätere Aussagen zum Werk Christi (Nachtrag)	16
3.7 Die Opfertheorie des Hebräerbriefes	16
4. Das Verständnis der Passion Christi in der Sackgasse der Opfertheorie des Hebräerbriefes	20
4.1 Anselm von Canterburys Satisfaktionstheorie	20
4.2 Der Niederschlag der Sühnopfertheorie im Katechismus	20
4.3 Das Passionsverständnis in den Liedern des Evangelischen Gesangbuchs	22
5. Neubesinnung	24
5.1 Abschied vom Sühnopferdogma	24
5.2 Bausteine zum Verständnis der Passion Christi heute	26
5.2.1 Zum Verständnis von "Sünde"	27
5.2.2 Zum Verständnis der "Rechtfertigung"	28
5.2.3 Zum Verständnis von "Gesetz" und "Gnade"	29
5.2.4 Zum Verständnis der "Liebe" als "Erfüllung des Gesetzes"	30
5.3 Das Verständnis der Passion Christi als Sieg der Nähe Gottes	31
6. Schluß	33
Anmerkungen	35
Literatur	42
Zum Autor - Copyright	42
Inhaltsverzeichnis	43