

# Der stellvertretende Sühnetod Jesu

Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas

*Von Martin Hengel*

## 1. RELIGIONSGESCHICHTLICHE VORFRAGEN

Kein Tod eines Menschen hat die spätantike Welt, ja die Geschichte der Menschheit so sehr beeinflußt wie der Tod jenes galiläischen Handwerkers und Wanderpredigers, der im Jahr 30 n. Chr. vor den Toren Jerusalems als Aufrührer gekreuzigt wurde. In den 60 Jahren zwischen der Verwandlung Judäas in eine römische Provinz und dem Ausbruch des jüdischen Krieges wurden durch die römischen Präfekten und späteren Prokuratoren Hunderte, ja vielleicht Tausende von Menschen gekreuzigt. Josephus nennt einige wenige Namen, sonst sind sie alle vergessen. Daß dieser eine Galiläer nicht vergessen wurde, sondern gerade von seinem Tode eine einzigartige Wirkung ausging, hängt mit der Deutung dieses Todes zusammen, der zur Grundlage des christlichen Glaubens wurde. Unsere wichtigste Frage wird im folgenden sein: Wie kam es dazu, daß jene grausame unheilvolle Hinrichtung von den Jüngern Jesu als unüberbietbar heilvolles Ereignis verkündigt werden konnte? Mit anderen Worten: Wie erhielt die Kreuzigung Jesu ihren Platz in der Mitte der frühchristlichen Predigt?

Als Neutestamentler versuchen wir in der Regel, dem gemeindegründenden Urgeschehen durch eine form- und traditions geschichtliche Analyse der uns erhaltenen ältesten Überlieferungsstücke näher zu kommen. Damit werden wir auch im folgenden noch zu tun haben. Zunächst möchte ich jedoch mit einer ganz anderen, etwas ungewohnten Frage einsetzen: Wie haben die antiken Hörer diese sonderbare, neuartige Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Erlöser und Gottessohn verstanden? Waren die Kategorien derselben, etwa die des stellvertretenden Sühnetodes Jesu, ihnen völlig fremd? Oder gab es – so barbarisch und anstößig sie gerade dem Gebildeten erscheinen mußte – nicht doch auch in ihr Grundbegriffe, die den Menschen in Ephesus, Korinth oder Rom durchaus vertraut waren?

Dazu noch eine Vorbemerkung. Zu den wichtigsten historischen Unterscheidungen, mit denen die neutestamentliche Forschung seit dem Auftreten der religionsgeschichtlichen Schule arbeitet, gehörte die möglichst scharfe Trennung zwischen »alttestamentlich-jüdischer« und »hellenistischer« Tradition. In der deutschen Forschung war diese Distinktion fast zu einer Art von Glaubensbekenntnis geworden, das sogenannte »konservative« und »kritische« Theologen trennte. Zwar hat sich in den letzten Jahren – langsam genug – die Einsicht ver-

breitet, daß diese schroffe Unterscheidung viel zu unscharf, ja zuweilen direkt irreführend ist, da die Juden zur Zeit Jesu und der Apostel gerade auch im palästinischen Mutterland seit rund 400 Jahren im Einflußbereich der wissenschaftlich und technisch überlegenen griechischen Zivilisation lebten, und zum anderen die Spätantike eine relative geistige Einheit darstellt, die weithin eine gemeinsame, elementare religiöse *Koinē* sprach, die sich auch über die semitisch-griechische Sprachbarriere hinwegsetzte. Nur unter Berücksichtigung dieser Tatsache sind Phänomene wie die Entstehung der Septuaginta und der Literatur des griechischsprechenden Judentums – das bis nach Palästina reichte –, wie auch der überraschende missionarische Erfolg der von Judäa aus rasch in die griechisch-römische Welt vordringenden jüdisch-messianischen Sekte der Christen historisch erklärbar.

Es ist nun freilich eigenartig, daß solch wachsender Einsicht zum Trotz in der Frage der *Herkunft der soteriologischen Deutung des Todes Jesu* der alte Streit zwischen »Hellenisten« und »Judaisten« in neuer Schärfe entbrannt ist. Gegenüber der eher traditionellen Ansicht, daß die Interpretation des Sterbens Jesu als stellvertretenden Sühnetodes aus alttestamentlich-jüdischen Quellen stamme, hat sich gerade in Deutschland im letzten Jahrzehnt nachdrücklich die Ansicht zu Wort gemeldet, das »Sterben Jesu für uns« sei letztlich aus griechischen Quellen herzuleiten und sei zuerst in der hellenistisch(-judenchristlich)en Gemeinde ausgeformt worden. Demgegenüber habe es ältere, typisch jüdische Deutungskategorien gegeben, die sich bis in die älteste palästinische Urgemeinde, ja vielleicht bis in die Verkündigung Jesu selbst zurückverfolgen lassen – einmal, daß Profeten von ihrem eigenen Volk getötet werden, und zum anderen, daß der Gerechte nur durch Leiden und Sterben hindurch zu Gott erhöht werde.

Der Konflikt deutet auf ein echtes Problem hin. Wäre die Deutung des Todes Jesu am Kreuz als ein heilvolles, universale Sühne wirkendes Geschehen traditionsgeschichtlich allein auf die aramäisch-sprechende früheste judenchristliche Gemeinde Palästinas zurückzuführen, bliebe es schwer verständlich, daß eben diese Deutung in der an Heidenchristen gerichteten »Missionsliteratur« des Neuen Testaments, etwa dem Corpus Paulinum, dem Hebräer- und 1. Petrusbrief so stark hervortritt, während sie in der palästinischen Jesustradition der Synoptiker nur an ganz wenigen Stellen auftaucht. Dort scheinen in der Logienquelle die Tradition vom Profetenmord und in der Passionsgeschichte das Motiv des »leidenden Gerechten« wirklich zu überwiegen. Darüber hinaus ist es durchaus zutreffend, daß sich in der griechischen Welt eine – sagen wir es vorsichtig – ganze Reihe von näheren und fernerer Analogien zur Deutung des Todes Jesu als Voraussetzung seiner Erhöhung wie auch als stellvertretender Sühnetod für andere entdecken lassen.

Beginnen wir mit einigen nur allzu bekannten Beispielen: Der selbsterwählte Weg in den Tod als der gleichzeitig von den Göttern gewiesene Weg zu göttlichen Ehren begegnet uns mehrfach im griechischen Mythos gerade bei herausra-

genden Gestalten, so vor allem bei den beiden populärsten Heroen der Antike, Herakles und Achilleus. Den Sohn des Zeus »erhob vom brennenden Scheiterhaufen eine Wolke und führte ihn mit Donnergetöse zum Himmel« (Apollodor 2,7,7), der Pelide entschließt sich trotz der Warnungen seiner göttlichen Mutter, in den Kampf gegen Hektor zu eilen, um den Mörder des geliebten Freundes zu treffen: »... und dann empfangen ich selber mein Los, wenn es immer Zeus zu vollenden beschließt und die anderen unsterblichen Götter« (Il 18, 114 ff.). In der nachhomerischen Sage entrückt Thetis den Leichnam ihres Sohnes, bei Pindar erscheint er als Totenrichter (Ol. 2,77), andere Dichter versetzen ihn ins Elysium oder aber auf die Insel Leukē im Schwarzen Meer, wo er als Gott verehrt ein unsterbliches Leben führt. Man könnte aber auch auf historische Gestalten verweisen, so auf Empedokles, bei dem die Sage – gewissermaßen zur Auswahl für den Hörer – den zum Zwecke der eigenen Apotheose vollzogenen Sturz in den Ätna wie auch die wunderbare nächtliche Entrückung berichtet (Diog. Laert. 8, 67f.), oder aber auf den ganz anders gearteten platonischen Bericht über den Tod des Sokrates, der sich getreu dem inneren Befehl des Gottes und aus Achtung vor den Gesetzen der Stadt der ungerechten Todesstrafe nicht entzog, sondern furchtlos den Schierlingsbecher nahm. Er wird damit zum Prototypen des Märtyrers, der, um der von ihm vertretenen – letztlich göttlichen – Wahrheit willen, unerschütterlich dem Tod ins Auge sieht.

Das antike Ideal der heroischen, selbstgewählten Apotheose durch den Tod begegnet uns wieder bei dem Kyniker und zeitweiligen Christen Peregrinus Proteus, der sich 165 n. Chr. in Olympia selbst verbrannte. Sein Leben und Sterben hat der Spötter Lukian in einer bössartigen Satire beschrieben. Er soll sich mit dem Ruf »mütterliche und väterliche Götter nehmen mich gnädig auf« in den brennenden Scheiterhaufen gestürzt haben, und wie in der Romulussage und der römischen Kaiserapotheose wurde seine Entrückung in den Himmel durch Augenzeugen bekräftigt (Lukian, Peregr. 36, 39f.). Seine Heimatstadt Parium stellte ihm ein Standbild auf, von dem Wunder berichtet wurden (Athenagoras 26). Er handelte damit nach dem Vorbild des Herakles, der indischen Brahmanen und der strengen kynischen Lehre, daß der Tod auf keinen Fall zu fürchten sei. Im Gegensatz zu dem Zerrbild Lukians scheint Peregrinus Proteus bei vielen Zeitgenossen wegen seines unerbittlichen Ethos angesehen gewesen zu sein, scheute er doch nicht vor Angriffen gegen den Kaiser, die Verwaltung und die Mächtigen des Reiches zurück und wurde darum aus Rom verbannt.

Diese Beispiele vom freiwilligen Tod als dem Weg zur Vergöttlichung könnten ergänzt werden durch zahlreiche Legenden über die Entrückung von Lebenden und Toten zu den Göttern, von Romulus oder Alkmene über den sagenhaften Dichter Aristeas bei Herodot bis hin zur Entrückung Cäsars und der späteren Kaiser im Zusammenhang mit ihrer Apotheose.

Es ist dagegen auffallend, daß wir zwar im Alten Testament die Entrückung von zwei Lebenden, Henoch und Elia, finden, jedoch nicht von Verstorbenen

und erst recht keine numinose Verklärung des Todes oder gar eine göttliche Verehrung von Toten. Der Tod wird mit einer für die antike Welt einzigartigen Radikalität seiner religiösen Eigenmächtigkeit beraubt, und der allgemein menschliche, gemeinantike Totenkult unmöglich gemacht. Man möchte es fast als eine revolutionäre Entwicklung bezeichnen, daß die verstorbenen Ahnen in Israel aufhörten, eigenständige numinose Wesen zu sein. Es gibt zwar den durch Gesetz und Sitte geregelten Trauerbrauch, und der Verstorbene geht durch den Tod in die »Gemeinschaft der Väter« ein, man begegnet jedoch keinerlei Verehrung oder kultisch-magischem Verkehr mit dem Toten mehr. Wo Derartiges noch am Rande auftaucht – etwa bei der Hexe von Endor –, wird es als religiöser Frevel schroff verurteilt.

Um so bezeichnender ist es, daß in hellenistischer Zeit, doch wohl unter dem Einfluß des Zeitgeistes, der Bereich der Toten auch in Palästina und Babylonien seine – freilich auch jetzt streng eingegrenzte – eigene Mächtigkeit wiedererhält.

Aus diesem Grunde ist dem Alten Testament auch die Verherrlichung oder gar übermenschliche Verklärung des Märtyrers völlig fremd. Er kommt im alten Israel einfach nicht vor. Erst im spätesten Buch des alttestamentlichen Kanons, der auf dem Höhepunkt des Makkabäeraufstandes 165 v. Chr. entstandenen Danielapokalypse, wird das Martyrium der Frommen zum eigenständigen Problem (Dan 11,33 ff.), und dies ist nur möglich, weil am Ende, gewissermaßen als Gottes Antwort, die Auferstehungshoffnung zur Sprache kommt (c. 12,2 f.). Darum ist auch die literarische Form des Märtyrerberichts den alttestamentlichen Texten unbekannt, denn er setzt die den Tod überwindende Auferstehungshoffnung voraus.

Unsere ersten Beispiele 2 Makk 6 und 7 sind von einem griechischgebildeten Juden geschrieben, der freilich mit palästinischer Frömmigkeit vertraut war. Im Alten Israel gibt es dagegen kein als heldische Tat hervorgehobenes *Sterben* für das Volk, das Gesetz oder das Heiligtum. Für »der Toten Tatenruhm« war hier kein Raum. Es ging allein um Gottes Ehre: »Nicht uns, Jahwe, nicht uns, deinem Namen gib Ehre« (Ps 115,1).

Wenn einmal, wie in Ps 44,23 vom *Sterben um Gottes willen* die Rede ist:

»Ja, deinetwegen werden wir gemordet tagtäglich,  
werden wir geachtet wie Schlachtschafe«,

geschieht es nicht zum Preis der so Getöteten oder zum Ruhm eigener Tapferkeit, sondern um Gott anzuklagen, der dem unschuldigen Volk seine Hilfe verweigert:

»Wach auf! Warum schläfst du, Herr?  
Erwache und verwirf nicht auf Dauer!  
Warum verbirgst du dein Angesicht  
und vergißt unser Elend und unsere Drangsal?«  
(Ps 44,24 f.).

Der Tod, gerade auch der für Griechen und Römer so ruhmvolle auf dem Schlachtfelde, ist uneingeschränkt Gottes Gericht und Geheimnis, selbst bei einem Jonathan, dem so sympathisch geschilderten Freund Davids, oder einem so gottesfürchtigen König wie Josia. Die Klage über den geheimnisvollen »Durchbohrten« Sach 12, 10ff., die wohl an die Überlieferung vom Tode Josias anknüpft, verhüllt mehr als sie offenbart. Sein Tod bleibt ein unauflösbares Rätsel. Auch das heroische Ende Simsons, jenes hebräischen Herakles, der durch den eigenen Tod sich an seinen Gegnern rächt, wirkt wie ein Fremdkörper im Alten Israel.

Wir besitzen zwar Hinweise auf einzelne Profeten, die getötet (Jer 26, 20ff.; 2 Chr. 24, 20ff.) oder verfolgt wurden, wie auch die deuteronomistische Anklage wegen des Profetenmordes in Israel (vgl. Neh 9, 26), aber keinen eigenen profetischen Märtyrerbericht. Das Profetenmordmotiv begründet Gottes Gericht an seinem Volk, am sterbenden Profeten ist es nicht interessiert. Der Tod oder das Leiden des Frommen durch die Hand des Frevlers bildet kein eigenständiges Thema. Das Gedenken an die profetischen Märtyrer und die dazugehörigen Legenden treten dann erst in hellenistischer Zeit in Palästina in stärkerem Maße hervor.

Ein stellvertretendes Sterben zur Sühne für fremde Schuld kann es darum im Alten Testament bestenfalls ganz am Rande – etwa in Jes 53, das K. Koch zu Recht als einen »Erratischen Block« bezeichnete – geben. Die Deutung und Wirkungsgeschichte gerade dieses Textes ist bis heute besonders umstritten, wir werden darauf noch später einzugehen haben. In der Regel wird die Möglichkeit solcher Stellvertretung direkt zurückgewiesen, denn »jeder soll nur für seine eigene Sünde sterben« (Dtn 24, 16). Das Angebot Moses, für die Schuld des Volkes zu sühnen, wird von Gott ausdrücklich abgelehnt: »Ich streiche nur den aus meinem Buche, der wider mich gesündigt hat« (Ex 32, 33).

Wieder finden wir erst in hellenistischer Zeit, seit der Makkabäerzeit, Beispiele eines heroischen *Sterbens für das eigene Volk oder das Gesetz*. In dem ursprünglich *hebräisch* abgefaßten 1. Makkabäerbuch ermahnt Mattathias seine Söhne: »Eifert für das Gesetz und gebt euer Leben für (*ὑπέρ*) den Bund der Väter« (1 Makk. 2, 50). Josephus gibt dieser Aufforderung eine noch stärker gräzisierungsfähige Fassung: »Macht die Seelen so bereit, daß sie, wenn notwendig, für (*ὑπέρ*) die Gesetze sterben« (Ant. 12, 281, formuliert nach Aristot. eth. Nik 1169<sup>a</sup>20). Ähnliche Beteuerungen finden sich dann mehrfach auch im Munde jüdischer Märtyrer innerhalb des jüdisch-hellenistischen Schrifttums. Typisch für das neue, durchaus griechisch klingende Verständnis des Heldentodes ist die Schilderung der heroischen Tat des Makkabäerbruders Eleazars, der einen seleukidischen Elefanten tötete und von dem stürzenden Tier erdrückt wurde: »Er glaubte, daß sich darauf der König befinde. Da gab er sich selbst hin, um das Volk zu retten und sich einen bleibenden Namen zu machen« (1 Makk. 6, 44).

Ganz anders bei den Griechen. Dort war seit der klassischen Zeit das aus den neutestamentlichen christologischen Formeln so vertraute *ἀποθνήσκειν ὑπέρ* (und seltener auch das *διδόναί ἐαυτὸν ὑπέρ*) ein festgeprägter Ausdruck für die freiwillige Lebenshingabe im Interesse der Heimatstadt, der Freunde, der Familie oder auch der philosophischen Wahrheit. Es wurde dazu ein eigenes Kompositum *ὑπεραποθνήσκειν* geprägt. Die Sache begegnet uns in erschütternder Weise in Euripides' *Alkestis*, wo die Gattin für ihren Mann Admetos bereit ist zu sterben, während seine alten Eltern diesen Dienst verweigern, oder in den *Phoinissen*, wo Kreons Sohn Menoikeus gegen den Willen des Vaters – der, um seinen Sohn zu schonen, selbst »bereit ist als Sühnopfer (*ἐκλυτήριον*) für die Stadt zu sterben« (969) – heimlich aufbricht: »Ich gehe und werde die Stadt retten, und ich werde die Seele hingeben, um für dieses Land zu sterben« (*εἶμι καὶ σώσω πόλιν ψυχὴν τε δώσω τῆς δ'ὑπερθανεῖν χθονός*) (997f.). Die Formulierungen berühren sich in eigenartiger Weise mit Mk 10,45. In Platons *Symposion* wird das Sterben für den Geliebten als besonderer Ausdruck der Macht des Eros hervorgehoben (179bff.: *καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνου ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες* vgl. 208 d).

In zahlreichen Inschriften, ethischen Traktaten, politischen Reden, aber auch in der Tragödie begegnet uns der Preis des Sterbens für die Polis. Sokrates in Platons *Menexenos* nennt dieses Lob der für die Stadt Gefallenen: »die für das Heil der Lebenden den Tod eingetauscht haben« (237 a: *τὴν τελευτὴν ἀντὶ τῆς τῶν ζώντων σωτηρίας ἠλλάξαντο*: vgl. 243 a. 246 b.) sowohl ein angemessenes Lob der Väter als auch ein berechtigtes Selbstlob. Pindar kann den Tod der Männer, die »für die Stadt« starben, als einen »heiligen Opfertod« bezeichnen (fr. 66 Werner). Man darf dieses Sterben für die Gemeinschaft nicht einfach als einen rein profanen Akt beiseiteschieben. Es hatte durchaus seine religiöse Komponente. Noch zur Zeit Plutarchs (gegen 100 n. Chr.) wurden den Gefallenen von Platäa (478 v. Chr.), die »für die Freiheit Griechenlands gestorben waren«, Jahr für Jahr Totenopfer dargebracht und dabei die Seelen der Toten zum Genuß des Opferbluts herbeigerufen (Aristides 21).

Dieses Ideal des stellvertretenden Sterbens für die Gemeinschaft im Sinne des bekannten Horazverses »dulce et decorum est pro patria mori« (Od. 3,2,13) war jedem Römer und Griechen von Kindheit an vertraut. Die Pflicht, »für die Heimatstadt zu sterben«, hatte in erster Linie vor allem der König oder Feldherr selbst. Ein typisches Beispiel ist die Sage von dem athenischen König Kodros, der auf Grund eines Orakelspruches allein in Sklaventracht den Feinden entgegenging, von diesen unerkant getötet wurde und damit Athen rettete. Noch häufiger finden sich derartige Beispiele in Rom. Selbst ein Vercingetorix lieferte sich den Römern aus, um Schonung für die Gallier zu erwirken – freilich ohne Erfolg (Bell. Gall. 7,89 *seu morte sua Romanis satisfacere seu vivum tradere velint*). Der gebildete konservative Römer Clemens verwendet dieses Motiv des Opfers eines einzelnen Helden für das ganze Volk, um die aufmüpfigen

Korinther nach Möglichkeit zur Auswanderung im Interesse des Gemeindefriedens zu bewegen: »Viele Könige und Fürsten haben sich, wenn eine Zeit des Unheils herrschte, auf den Spruch eines Orakels hin dem Tode ausgeliefert, um durch ihr Blut die Bürger zu retten« (55,1). Wahrscheinlich hat er dabei den altrömischen Brauch der *devotio* des Feldherrn im Sinn, oder er denkt an Aufzählungen, wie wir sie bei Cicero und anderen Rhetoren finden (Tusc 1,116, vgl. 89). Derartiges gehörte zum festen Pensum der antiken Schule. Als biblisch-jüdisches Gegenstück nennt er Judith, die »aus Liebe zur Vaterstadt und dem eingeschlossenen Volk ... sich selbst der Gefahr auslieferte« (55,5), die Heldin einer jüdischen Novelle der Makkabäerzeit, die hellenistische Züge trägt.

Eine christologische Wendung erhält dieses Motiv in der »Weissagung« des Hohepriesters Kaiphas (Joh 11,50), daß es besser sei, »daß ein Mensch für das Volk sterbe und nicht das ganze Volk zugrunde gehe«. In der schon erwähnten archaischen *devotio* weihte der Feldherr sich oder andere den Unterweltsgöttern mit dem Ziel, durch den eigenen Opfertod auch die Gegner der Unterwelt zuzuführen. Kam er dann mit dem Leben davon, galt er zeitlebens als *impius*. Der dahinterstehende Gedanke des *unum pro multis dabitur caput* (Vergil Aen. 5,815) konnte schließlich sogar als rabbinische Regel formuliert werden (Bill 2,545 f.). Bei den alexandrinischen Vätern seit Clemens wurde dann der klassisch griechische Begriff des *ὑπεραποθνήσκειν* auf Jesu Sühnetod übertragen, während Celsus den Jüngern Jesu den Vorwurf macht, daß sie »weder mit noch für ihn starben« (Orig. c. Cels 2,45: *οὔτε συναπέθανον οὔτε ὑπεραπέθανον αὐτοῦ*), sondern ihn verleugneten.

Klaus Wengst (Christolog. Formeln u. Lieder des Urchristentums, S.64f., 67ff.), der mit Nachdruck auf die griechische Herkunft des *ἀποθνήσκειν ὑπέρ* als des stellvertretenden Sterbens für andere verwiesen hat, möchte nun freilich die Vorstellung der *kultischen Sühne* jüdischer Tradition zuschreiben. Gewiß, im Blick auf die Sühne von Schuld wird man vor allem intensiv die alttestamentlich-jüdische Tradition befragen müssen, aber es gehört zu der bereits betonten gemeinantiken »religiösen Koinē«, daß das Motiv der Sühne im Sinne der »Reinigung« des Landes bzw. der Versöhnung des Zornes der Götter über menschliche Verschuldung auch in der römisch-griechischen Überlieferung durchaus nicht fehlt und hier besonders mit dem Menschenopfer »im Sinne einer extraordinären Sühne« (K. Fauth KP 4,309) verbunden wurde. Schon relativ früh als barbarischer Brauch zurückgewiesen, finden wir es dennoch immer wieder bis in die hellenistisch-römische Zeit hinein. Menoikeus sühnt mit seiner freiwilligen Lebenshingabe (s. S.6) für die alte Blutschuld des Oedipus. Das Opfer der Iphigenie soll die erzürnte Artemis versöhnen – ihre Entrückung zeigt freilich bereits die Distanz zum grausamen Ritus –, das der Polyxena den »Geist« des Achilleus (Ovid. met. 13,448: *Placet Achilleos mactata Polyxena manes*), damit er die Heimfahrt nicht verhindere. Die griechische Tragödie hat in vielfältiger Weise das Motiv des freiwilligen Opfer- und Sühnetods dargestellt. Im

7. Jh. soll der »kylonische Frevel«, ein politischer Mord an heiliger Stätte, aufgrund dessen eine Pest über Athen hereinbrach, durch das freiwillige Selbstopfer zweier Jünglinge gesühnt worden sein (Athen 13,602c; Diog. Laert. 1, 110). Noch häufiger findet sich dieses sagenhafte Motiv im Zusammenhang der Lebenshingabe von Schwestern, so etwa bei den beiden Töchtern des Orion im böotischen Aonia, die sich bereit erklärten, bei einer Pest die beiden Götter der Unterwelt dadurch zu versöhnen (*ἰλάσσεσθαι τοὺς δύο ἐριουνίους θεούς*), daß sie »für ihre Bürger den Tod auf sich nahmen« (*ὑπὲρ ἀστῶν θάνατον ἐδέξαντο*). Aus freien Stücken boten sie sich den Göttern als Opfer an (*αὐτοῖς ἐκοῦσαι θύματα γίνονται*). Hades und Persephone erbarmten sich ihrer jedoch und entrückten sie als Sterne an den Himmel. Ihre Mitbürger errichteten ihnen einen Tempel mit jährlicher Festfeier und mit Opfern zur Versöhnung der Toten (Ant. Lib. 25). Von einem anderen Schwesterpaar, das an Stelle seines Vaters sich freiwillig für das Wohl seiner Heimatstadt Theben geopfert haben soll, beachtete der Tourist Pausanias noch Scheiterhaufen und Asche (9, 17, 1f.), ein Zeichen für die Volkstümlichkeit solcher Sagen. Berühmt war auch das Schicksal der Töchter des Erechtheus, des Urkönigs von Athen. Als ihr Vater, um den Zorn des Poseidon zu versöhnen, eine von ihnen tötete, gaben sie sich alle den Tod (Hyginus fab. 46, andere Versionen b. C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea*, 1968, S. 22f.). Besondere Bedeutung erhielt dieser offenbar beliebte Topos vom Selbstopfer einzelner Jungfrauen oder auch Schwestern in den Dramen des Euripides. Bei ihm spielte, der Aufklärung und der Entdeckung des Individuums in seiner Zeit entsprechend, die freie Entscheidung des menschlichen »Sühneopfers« eine besondere Rolle.

Als politisches Mittel werden Menschenopfer noch aus der Zeit des Themistokles, ja noch unter Cäsar und Augustus berichtet. Zum festen Bestand dieser Überlieferungen gehörte u. a., daß die Weisung, einen Menschen – häufig den Herrscher oder ein Glied seiner Familie – als Sühne zur Rettung der Gemeinschaft zu opfern, aus dem Munde eines Sehers oder durch Orakel, das heißt mit göttlicher Autorität erfolgte. Hinter diesen Sühneriten stehen verbreitete gemeinantike Opfervorstellungen, die bis in die archaische Zeit zurückreichen. Der scheinbare Gegensatz zwischen dem Orient und den Griechen wird hier völlig relativiert. Am bekanntesten ist hier wohl die »Reinigung des Landes« durch den *φάρμακος* in einzelnen ionischen Städten, ein menschliches Gegenstück des Sündenbocks, der vertrieben oder getötet wurde.

Wir brechen diese Aufzählungen von Analogien aus dem griechischen und römischen Bereich, die man durch über den Mittelmeerraum hinausgehende Parallelen noch wesentlich erweitern könnte, ab, denn die Frage, von der wir ausgingen, ist damit hinreichend beantwortet. Nicht nur der selbstgewählte Heldentod als Weg zur Apotheose »per aspera ad astra« und das Motiv des stellvertretenden Sterbens für andere aus Liebe, sondern auch die Vorstellung eines freiwilligen Todes als sühnendes Opfer war dem heidnischen Hörer des

Evangeliums in seiner Weise durchaus vertraut und konnte von ihm nachvollzogen werden. Auch wenn ihm derartige Bräuche archaisch oder barbarisch erscheinen mochten, er kannte sie durch den Mythos, die patriotische Sage und das Drama. Wenn hier grundsätzliche Verstehensschwierigkeiten auftreten, so betreffen sie nicht die antiken, jüdischen oder heidnischen Hörer, sondern uns, als Menschen der Neuzeit. Im Blick auf die archaische Welt handelt es sich letztlich um ein allgemeinmenschliches Phänomen, um ein »archetypisches« Geschehen. Aber eben um dieser, unserer Verstehensschwierigkeiten heute willen sollten wir uns davor hüten, die grundlegende Bedeutung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne für die *urchristliche Verkündigung* aus im Grunde apologetischen Gründen einzuschränken. Es gibt ja heute nicht nur einen »fundamentalistischen«, sondern auch »radikal-kritischen« Biblizismus, der aus apologetischen Gründen die urchristliche Botschaft nach Möglichkeit von all dem entlasten will, was er für »mythologisch« und daher für theologisch obsolet hält. Demgegenüber müssen wir als wissenschaftliche Ausleger versuchen, mit den uns gegebenen philologischen und historischen Mitteln, diese zentrale Glaubensaussage der Urkirche in ihrer Entstehung zu erhellen und sie von ihren antiken Denkvoraussetzungen her zu begreifen.

## 2. DER URSPRUNG DER SOTERIOLOGISCHEN DEUTUNG DES TODES JESU

Bei diesem Versuch könnten zugleich drei weitere grundlegende Fragen beantwortet werden, die sich auf Grund des bisher Gesagten ergeben:

a) Was war nun eigentlich das *Proprium* der urchristlichen Aussage vom stellvertretenden Sühnetod Jesu, das dieselbe von analogen griechischen (und jüdischen) Vorstellungen unterscheidet? Worin lag die offenbare Anstößigkeit und sieghafte Kraft und eben damit das Neue dieser Botschaft?

b) In welchem Maße besteht eine Verbindung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition, zumal das Urchristentum in seinen allerersten Anfängen eine jüdisch-palästinische Bewegung messianisch-apokalyptischen Charakters war?

c) Damit ist zugleich die Frage nach dem Alter dieser Überlieferung gestellt: Drang sie relativ spät als sekundäres »Interpretament« in das frühe urchristliche Kerygma ein, etwa erst in der sogenannten hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde, oder war sie von Anfang an ein konstitutiver Bestandteil der christlichen Botschaft? Man könnte auch fragen: Ist sie erst über die weiterentwickelte theologische Reflexion der »hellenistischen« Gemeinde sozusagen »nebeneingekommen«, oder ist sie untrennbar mit dem Ostergeschehen selbst verbunden, ja geht sie in ihrem Kern vielleicht auf Jesu Reden und Handeln selbst zurück?

Die erste und die zweite Frage werden im Grunde durch die Lösung der dritten mit beantwortet.

### *Paulinische Formeln und vorpaulinische Tradition*

Wir beginnen methodisch sinnvoll am besten damit, daß wir uns den frühesten Texten, den echten Paulusbriefen, zuwenden, die nur ca. 20–25 Jahre nach dem gemeindegründenden Urgeschehen entstanden sind. Durch sie kommen wir zeitlich und sachlich am ehesten der ältesten noch faßbaren Verkündigung der Urgemeinde nahe.

Die Darstellung der Frühzeit der Gemeinde in der Apostelgeschichte des Lukas ist demgegenüber rund 30 Jahre jünger und wird gerade in den für unsere Fragestellung bedeutsamen Petrusreden bei aller Verwendung »archaischen« Materials doch außerordentlich stark redaktionell geprägt. Im Gegensatz zur Darstellung des angeblich ältesten urchristlichen Kerygmas durch Lukas in den Actareden, kann man bei den Paulusbriefen mit dem besten Willen nicht behaupten, daß in ihnen die Aussagen über das stellvertretende Sterben Jesu »für uns« nur eine geringe Rolle spielen. Zu häufig und vielfältig sind bei dem größten Missionar und Theologen des Urchristentums die Formeln und Aussagen, die die Heilsbedeutung des Todes Jesu zur Sprache bringen und die zum Teil schon durch ihre geprägte Form auf ältere Traditionen zurückverweisen.

Daß derartige soteriologische Formeln in der synoptischen Tradition zurücktreten, steht auf einem ganz anderen Blatt. Immerhin begegnen sie uns auch dort *expressis verbis* an zwei höchst bedeutsamen Stellen: Mk 10,45 (= Mt 20,28) und dann in der Abendmahlsüberlieferung (Mk 14,24). Wenn sie darüber hinaus fehlen, so ist das kein Beweis dafür, daß sie den synoptischen Autoren unbekannt waren, ihr Zurücktreten ist vielmehr dadurch begründet, daß sie in der Verkündigung Jesu verständlicherweise keine zentrale Rolle spielten. Er wollte in erster Linie die anbrechende Gottesherrschaft ansagen, sein eigenes Schicksal trat gegenüber dieser Aufgabe zurück. Selbst die eigenartige Zurückhaltung des Lukas gegenüber einer soteriologischen Deutung des Todes Jesu mag bei diesem ersten Historiker des frühen Christentums durch seine Orientierung an der für ihn exemplarischen Jesustradition begründet sein.

Die angeblich eigenständigen, definitiv nachösterlichen, von der Person Jesu völlig getrennten »Theologien« sogenannter »Gemeinden« von Q oder des Markus sind dagegen ein Kunstprodukt moderner Exegese. Man kann keinesfalls unter Berufung auf sie behaupten, es habe im Urchristentum auch ein Kerygma gegeben, bei dem Tod und Auferstehung Jesu keine oder nur eine geringe Rolle spielten. Q und Markus wollen keine »Gemeindetheologie«, sondern die Botschaft und das Wirken Jesu darstellen.

Bei Paulus begegnen uns geprägte Aussagen über den Sühnetod Jesu vor allem in zweierlei Form: Einmal in Sätzen, die die *Dahingabe* Jesu zu unserem Heil zum Ausdruck bringen, verbunden mit dem Kompositum *παραδίδοναι* oder auch nur mit *διδόναι*. Diese sogenannte »Dahingabeformel« ist freilich sehr variierbar, so daß man nur *cum grano salis* von einer festen Formel sprechen

kann. In zwei Fällen ist Gott selbst der »Dahingebende«. So einmal in Röm 8,32, wo er als Subjekt erscheint: »Welcher seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben.« Die erste Zeile erhält dabei einen Hinweis auf Gen 22,12, die Opferung Isaaks (*καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ*). In der zweigliedrigen Formel Röm 4,25 begegnet uns dagegen ein Passivum divinum:

»Welcher dahingegeben wurde (*ὃς παρεδόθη*) wegen (*διὰ*) unserer Übertretungen und auferweckt wurde wegen (*διὰ*) unserer Rechtfertigung«.

Hier ist eine Abhängigkeit von Jes 53,12 sehr wahrscheinlich. In Gal 1,4; 2,20 und den deuteropaulinischen Texten Eph 5,2.25; Tit 2,14 und 1Tim 2,6 ist Christus das Subjekt, der sein Leben selbst »für uns« dahingab«. Beim letzten Beleg wird dabei diese Lebenshingabe als »Lösegeld« (*ἀντίλυτρον*) bezeichnet; der Vers erweist sich dadurch als eine gräzisierte Traditions-Variante der älteren semitisierenden Aussage Mk 10,45.

Bei allen paulinisch-deuteropaulinischen Texten ist die zueignende Präposition *hyper* mit Ausnahme von Röm 4,25, wo das *dia* auf den Einfluß von Jes 53,12 LXX zurückgeht, und Gal 1,4, wo die Textvariante *peri* möglicherweise ursprünglich ist. Der Ursprung dieser »Dahingabeformeln« ist freilich recht umstritten. Schaut man sich nach einer alttestamentlichen Vorlage um, stößt man rasch auf Jes 53, wo in der LXX das Verb *paradidonai* für die Dahingabe des Gottesknechtes dreimal erscheint und dabei zweimal auf »unsere Sünden« bezogen wird (53,6.12).

Dies entspricht der traditionellen Deutung, die jedoch z.T. heftigen Widerspruch fand. Daneben wäre – wie jüngst Werner Grimm gezeigt hat – auch Jes 43,3f. heranzuziehen, da sich dieser Text mit der ältesten Form unserer Tradition, Mk 10,45, relativ eng berührt. Freilich ist damit über das »Alter« dieser Tradition noch nichts Entscheidendes gesagt. Wir werden darum diesen ganzen Komplex zunächst zurückstellen und uns der anderen, bei Paulus wichtigeren und geschlosseneren Formelgruppe zuwenden, da sie eher einen historisch überprüfbaren Rückgriff auf die dunkle »vorpaulinische« Zeit der urchristlichen Bekenntnisbildung erlaubt.

Die zweite, die sogenannte *Sterbensformel*, beschränkt sich vornehmlich auf Paulus selbst. Ihre bekannteste Ausprägung findet sich in der formelhaft-katechetischen Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums 1Kor 15,3b: *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Sonst verwendet Paulus diese Formel jedoch meist in einer verkürzten Form: *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν* (oder ähnlich). Die Kurzform wird dabei durch die Langform erst voll verständlich: *ὑπὲρ ἡμῶν* bedeutet: zur Vergebung unserer Sünden, durch die wir uns von Gott getrennt haben, und zwar gerade schon in der vor- und außerpaulinischen Tradition, da Paulus den Plural »Sünden« wie auch die Vorstellung von der Vergebung nur selten verwendet. Bei der Langform mag ein gewisser Einfluß

von Jes 53 vorliegen. Darauf könnte außer dem auffallenden *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν* (vgl. Gal 1,4) auch das für Paulus einzigartige *κατὰ τὰς γραφάς* hinweisen.

Die für die Lang- und Kurzformel konstitutiven Bestandteile sind also: 1. Das Subjekt *Χριστός*, 2. der Aorist *ἀπέθανεν*, der auf ein einmaliges, unwiederholbares Geschehen der Vergangenheit hinweist (vgl. Röm 6,9f.), 3. die Präposition *ὑπὲρ* mit Genetiv, die die soteriologische Deutung enthält. Freilich ist auch diese Formel variabel und ihre jeweilige Gestalt vom Kontext abhängig. Das Subjekt *Χριστός* findet sich 7mal (1 Kor 15,3; Röm 5,6.8; 14,9; 1 Kor 8,11; Gal 2,21; 1 Petr 3,18; vgl. auch 1 Thess 5,10), das Verb *ἀποθνήσκειν* im Aorist dagegen 10mal (1 Kor 15,3b; Röm 5,6.8; Röm 14,9; 1 Kor 8,11; 2 Kor 5,14.15 zweimal; Gal 2,21; 1 Thess 5,10 Partizip Aorist; 1 Petr 3,18 als *varia lectio* von *ἔπαθεν*).

Noch häufiger verwendet Paulus die Präposition *ὑπὲρ* im soteriologischen Sinne, sie beherrscht außerdem die Dahingabeformeln. Auch 1 Kor 1,13; 2 Kor 5,21; Gal 3,13; ja sogar Röm 6,2.8–10 scheinen mir von der Sterbeformel abhängig zu sein.

Für Paulus ist die Langform von 1 Kor 15,3b ein Teil jener »Paradosis«, die er bei der Gründung der Gemeinde 49/50 n. Chr. den Korinthern »als Hauptstück« (*ἐν πρώτοις*) und als Zusammenfassung seines Evangeliums mitteilte. Es geht darin für ihn um objektive, in Raum und Zeit geschehene Ereignisse, die zugleich letzte, unüberbietbare, kurz »eschatologische« Heilsbedeutung besitzen.

Im Grunde liegt in 1 Kor 15,3–5 (bzw. –8) ein in bekennnishaft Form gebrachter, aufs äußerste zusammengedrängter *Geschichtsbericht* vor, der freilich untrennbar mit theologischen Deutungselementen verschmolzen ist. Zu diesen gehört vor allem das *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, aber auch in dem Subjekt *Χριστός*, das hier in seinem ursprünglichen Sinne titulare Bedeutung hat und auf den Tod des Messias hinweist. Der erbitterte Streit, der vor nun über 10 Jahren um die ursprünglich titulare Bedeutung des artikellosen »Christos« geführt wurde, ist ein eindrückliches Indiz dafür, wie bei manchen Vertretern der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft der einfachste historische und philologische Sachverstand abhanden gekommen war. *Χριστός* war für den Griechen als Name völlig ungewohnt, dies zeigt noch seine Verwechslung mit dem Sklavennamen *Χρηστός* bei Sueton (und wohl auch Tacitus), die Christen in Antiochien und den paulinischen Gemeinden waren sich der heilsgeschichtlichen Herkunft dieses eigenartigen Namens natürlich sehr wohl bewußt. Die Kurzformel *Χριστός ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν* ist neben der Auferstehungsformel *θεὸς ἤγειρεν τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν* die häufigste und wichtigste bekennnishaft Aussage der Paulusbriefe und zugleich auch der hinter ihr stehenden urchristlichen Überlieferung in griechischer Sprache. Die Bedeutung von 1 Kor 15,3f. liegt darin, daß hier beide Formeln in einer erweiterten Form miteinander verbunden wurden, während die sonstigen relativ seltenen zweigliedrigen For-

meln bei Paulus, die Sterbens- und Auferstehungsaussage verbinden, meist verkürzt sind. Sachlich am nächsten kommt 1 Kor 15,3 darum die traditionsgeschichtlich unabhängige zweigliedrige Formel Röm 4,25. Was das Alter der Paradosis von 1 Kor 15,3f. anbetrifft, so ist der Ausgangspunkt eindeutig. Paulus hat sie in festgeprägter Form den jungen Christen in Korinth bei der Gemeindegründung mitgeteilt, und er hält an ihr auch noch 5–6 Jahre später bei der Abfassung des 1. Korintherbriefes unverändert fest. Die christologische Basis des paulinischen Kerygmas zeigt eine feste Prägung und war keinen wesentlichen Metamorphosen mehr unterworfen. Die Überlieferung von 1 Kor 15,3 war in der langjährigen missionarischen Praxis des Apostels offenbar vielfach erprobt. Inhaltlich deutet sie durch die aufgezählten Personen (wenn man von Paulus absieht) auf Palästina und vor allem auf Jerusalem zurück. Das Überlieferungsstück erklärt so, warum der Apostel trotz aller Schwierigkeiten die Verbindung zur jüdischen Metropole so beharrlich, gewissermaßen fast um jeden Preis, zu erhalten suchte. Man darf wohl vermuten, daß sie bereits bei der 14jährigen Missionsarbeit des Apostels in Syrien und Cilicien grundsätzliche Bedeutung besessen hatte, ja daß sie auch bei der Übereinkunft zwischen Paulus und Barnabas und den Säulen in Jerusalem (Gal 2, 1–10) den gemeinsamen Ausgangspunkt gebildet hatte, von dem aus man die Einigung anstreben konnte. Sie war sachlich die Grundlage jenes »Evangeliums«, das Paulus den Heiden verkündigte und das er den Jerusalemer Autoritäten »vorlegte« (Gal 2,2). Einen konkreten Hinweis gibt dafür der abschließende Satz 1 Kor 15,11: »Ob nun ich oder jene, so verkündigen wir und so habt ihr geglaubt«. Mit den *ἐκείνοι*, die dasselbe verkündigen wie Paulus, sind die aufgezählten Prediger des Evangeliums von Petrus an gemeint. Wir dürfen dabei auch nicht vergessen, daß Paulus bei der Gründung der Gemeinde in Korinth von einem Jerusalemer Missionspartner, Silas-Silvanus, begleitet war. Man wird so sagen können, daß die Form der Paradosis bis in die frühe Zeit der antiochenischen Wirksamkeit des Paulus, ja vielleicht sogar bis nach Damaskus zurückreicht, daß sie jedoch inhaltlich in nahezu allen ihren Aussagen nach Jerusalem verweist. Die vielumstrittene Frage, ob es eine aramäische Urform gegeben habe, verliert dagegen ihre Bedeutung. Denn *die griechischsprechende judenchristliche Gemeinde hatte ihre Wurzeln in Jerusalem selbst*. Jerusalem war ja eine mehrsprachige Stadt mit einer großen griechischsprechenden Minderheit. Man darf im Grunde annehmen, daß es seit der Konstituierung der Gemeinde in Jerusalem durch das Pfingstereignis dort auch eine griechischsprechende Gruppe gab, die sich dann rasch verselbständigte und die neue Botschaft und die noch unmittelbar lebendige Jesustradition ins Griechische übertrug.

Auch der lange Zeit heißumkämpfte Gegensatz zwischen »hellenistischer« und »palästinisch-jüdischer« Herkunft wird dadurch – zumindest was die »hellenistische« Herkunft anbetrifft – gründlich relativiert. Zwar kann man kaum annehmen, daß jüdische aramäische oder hebräische Texte in der Diaspora

des Römischen Reiches außerhalb Palästina entstanden sind – auch in Phönizien und in Syrien sprach man in den Synagogen der Städte Griechisch, und Mesopotamien gehörte zum Partherreich –, aber griechische Texte können sehr wohl auch im jüdischen Palästina, in Jerusalem so gut wie in Tiberias oder Sepphoris verfaßt worden sein. »Hellenistisch« und »palästinisch-jüdisch« muß durchaus kein unbedingter Gegensatz mehr sein. Über die aramäischsprechende Gemeinde in Palästina können wir sowieso nur sehr eingeschränkt und indirekt Aussagen machen, weil ihre eigene Tradition weithin verlorengegangen ist. Keinesfalls darf man diese einfach mit Q oder anderen Teilen der synoptischen Tradition gleichsetzen. Wir wissen im Grunde über Jesus mehr als über die Gemeinde des Jakobus, außerdem ist es auffallend, daß der spätere Gemeindeleiter und Bruder Jesu in der synoptischen Tradition überhaupt keine Rolle spielt. Dies müßte eigentlich für deren Ursprünglichkeit sprechen.

### *Der gekreuzigte Messias*

Freilich, mit solch allgemeinen Erwägungen können wir das Alter der Paradosis nur sehr unscharf bestimmen, sie *kann*, aber sie *muß* nicht aus dem Kreis der Jerusalemer Hellenisten stammen. Um sie näher zu fixieren, bedarf es noch einer eingehenderen Analyse ihrer Einzelbestandteile. Aufschlußreich sind hier zunächst Subjekt und Prädikat: *Χριστὸς ἀπέθανεν*, das heißt, »*der Messias starb*«.

Wir wissen, daß durch die Heidenmission in Antiochien etwa ab der Mitte der dreißiger Jahre der Messiasitel *Christos* allmählich zum Eigennamen wurde und die Christen schließlich als eine personengebundene Sekte die Bezeichnung *Χριστιανοί* erhielten. Aus der Akklamation *Χριστὸς Ἰησοῦς* wurde entsprechend ein Doppelname. Dieser Vorgang muß freilich Jahre in Anspruch genommen haben und die messianisch-titulare Bedeutung von *Christos* blieb in der Kirche auch noch später präsent. Genau so wie die Formel »Gott hat (den Menschen) Jesus von den Toten auferweckt« möchte auch das »*der Messias starb*« etwas Besonderes, Einzigartiges zum Ausdruck bringen. Daß der Mensch Jesus starb, besagte wenig, wohl aber, daß der als ein Verbrecher hingerichtete Jesus von Gott auferweckt wurde. Dasselbe gilt auch für den Tod des Messias.

Daß Gott dem Messias den Sieg gibt, war eine Selbstverständlichkeit, sein Tod dagegen ein Ärgernis. Denn nach allem, was wir bis heute wissen, war der leidende und sterbende Messias im Judentum des 1. Jh. n. Chr. noch keine vertraute Traditionsfigur. Erst auf Grund der Katastrophen von 70, 115–117 und 132–135 n. Chr. taucht in der rabbinischen Haggada etwa ab der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. die Gestalt des leidenden Messias aus dem Stamm Ephraim auf. Die Botschaft: »*Der Messias starb*...« muß für den jüdischen Hörer etwas unerhört Neues, ja Anstößiges bedeutet haben, das – zumindest nach unserer heutigen

Kenntnis der erhaltenen Quellen – der vorherrschenden volkstümlichen Messiaserwartung widersprach.

Der historische Fixpunkt dieser für den jüdischen Hörer aggressiven Aussage vom Sterben des Messias ist leicht zu finden. Im *Passionsbericht des Markus* wird Jesus von der obersten jüdischen Behörde als Messiasprätendent ausgeliefert, von Pilatus auf Grund seiner eigenen *confessio* verurteilt, von den Soldaten als *König der Juden* verspottet und schließlich als solcher gekreuzigt. Die *causa poenae* auf dem *titulus* bringt zusammen mit dem Spott der Volksführer über den gekreuzigten Messias Jesu völliges menschliches Scheitern zum Ausdruck, das dann in dem verzweifelten Gebetsschrei von Ps 22,1 gipfelt. Man hat in jüngster Zeit das Sterben Jesu nicht mehr unter dem Vorzeichen des leidenden messianischen Gottesknechtes sehen wollen, sondern dafür das verbreitete Motiv des »leidenden Gerechten« zur Deutung des Todes Jesu herangezogen und sich dabei auf die Verwendung der Leidenspsalmen in der Markuspassion berufen. Es werde hier das Schema von Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten, wie es sich ähnlich auch in Sap. Sal 2–5 finde, verarbeitet. Durch eine einseitige Heranziehung dieses Motivs wird freilich die Intention der Markuspassion mißdeutet. Das Schema von der Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten ist viel zu allgemein und unpräzise, um das von Markus meisterhaft erzählte und theologisch durchreflektierte Geschehen zu deuten. Es geht ihm um das schlechterdings einzigartige, religionsgeschichtlich nicht verrechenbare Ereignis der *Passion und Kreuzigung des Messias Israels*, die wenigen Leidenspsalmen, die einzelne Züge des Leidens und Sterbens Jesu beleuchten, wie Ps 22 und 69, sind für ihn exklusiv *messianische* Psalmen, nicht anders als Ps 110 oder 118, der Begriff des »Gerechten« erscheint weder in den beiden Psalmen noch bei Markus in bezug auf Jesus, erst der rabbinisch geschulte Mt macht den Messias Jesus zum exemplarischen *šaddiq*. Wo Züge aus der *passio iusti* auftauchen, etwa in der Verspottungsszene, stehen auch sie unter messianischem Vorzeichen. Das Leiden »des Gerechten« ist ganz und gar in das Leiden des Messias zu integrieren. Der Messias allein ist der Gerechte und Sündlose schlechthin. Sein Leiden hat daher unverwechselbare einzigartige Bedeutung.

Auch die Kategorie des »Märtyrerprofeten« reicht bei Mk nicht aus, um die Passion Jesu zu verstehen: Mk 12, 1–11 wird sehr deutlich der Sohn und Erbe von den zuerst gesandten Sklaven unterschieden. Die in Deutschland seit Wrede üblich gewordene *unmessianische* Deutung der Person und Wirksamkeit Jesu verbaut nicht nur das historische und theologische Verständnis der Entstehung der frühen Christologie der ersten Gemeinde, sondern auch das der Passion Jesu. Ich kann hier nur mit Nachdruck auf N. A. Dahl verweisen, der mit Recht hervorhob, daß die Auferstehung und Erhöhung die Messianität Jesu allein nicht begründen könne (in: *Der hist. Jesus u. d. kerygmat. Christus*, ed. H. Ristow u. K. Matthiae 161). Es gab keine jüdische Lehre von der Einsetzung zum Messias und Menschensohn durch die Auferstehung und Erhöhung eines Toten.

Um so elementarer bricht aber die Frage auf, die die ganze zweite Hälfte des Markusevangeliums beherrscht und mit dem Verweis auf den »leidenden Gerechten« und den »Märtyrerpropheten« gerade nicht beantwortet werden kann: *Warum* muß der Messias-Menschensohn nach Gottes Willen, jedoch gegen die uns bekannte zeitgenössische jüdische Messiastradition leiden? Markus beantwortet diese Frage zureichend mit Mk 10,45, das er bewußt an den Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu außerhalb Jerusalems stellt und durch den Abendmahlsbericht (14,22–25) ergänzt, der zugleich die letzte Jüngerunterweisung vor der Passion darstellt. Hier wird der bevorstehende Tod Jesu im Anschluß an Jes 53 und das Bundesopfer von Ex 24,8 (vgl. auch Sach 9,11) als stellvertretender Sühnetod »für die vielen«, das heißt in inklusiver, universaler Bedeutung im Sinne von »für alle Menschen« gedeutet.

Man sage nicht, daß dieses Motiv im nachfolgenden Passionsbericht völlig fehle: Wie soll man Mk 15,38, das Zerreißen des Tempelvorhanges, der das Allerheiligste verschließt, anders deuten, als daß durch Jesu Sterben der Weg ins Allerheiligste, den Ort der Sühne für die Sünden Israels und der Gegenwart Gottes, geöffnet und der alte Kult außer Kraft gesetzt sei? Bereitet das Zitat aus Jes 56,7 vom Tempel als »Bethaus für alle Völker« dieses Ereignis vor, so zeigt das Wort des heidnischen Centurio, der stellvertretend »für alle Völker« bzw. »für die Vielen« als erster das rettende Bekenntnis des Glaubens ausspricht, daß solche Sühne jetzt in Kraft gesetzt ist. Auch, daß die Finsternis, die um die 6. Stunde zeichenhaft auf die Verspottung des gekreuzigten Messias folgt, mit dessen Todesschrei der Gottverlassenheit um die 9. Stunde endet, ist ein Zeichen dafür, daß Jesu Tod selbst als Heilsgeschehen verstanden wurde (Mk 15,33f.37). Aus alledem wird deutlich, warum das so beliebte Schema von der »passio iusti« so wenig zureicht, auch für die theologische Reflexion der Gegenwart. Der leidende Gerechte erwirbt nach Sap. 2–5 zunächst nur für sich *selbst* das Heil, für andere wirkt er als Beispiel, bzw. gegen seine Widersacher als Ankläger; es ist im Grunde die vertraute Formel des »per aspera ad astra«, die uns auch bei den Heroen der griechischen Welt, an erster Stelle bei Herakles begegnet.

Freilich bewegen wir uns damit noch zu einem guten Teil im Bereich der theologischen Deutung des Markus, der sein Evangelium vermutlich kurz vor 70 schrieb. Die meisterhafte Disposition seines Stoffes ist zumindest sein Werk, auch wenn er, wie ich glaube, in seiner Passionsgeschichte einen älteren Bericht verarbeitet hat. Wir wollen ja nach den Anfängen der Deutung des Todes Jesu als stellvertretender Sühne zurückfragen. Hier kann uns ein Vergleich zwischen Markus und dem älteren Paulus weiterhelfen: Markus schildert den Tod Jesu als das Sterben des gekreuzigten Messias. Er tut dies mit fast penetranter Beharrlichkeit. Achtmal gebraucht er zwischen Mk 15,13 und 16,6 das für antike Ohren so anstößige Verb *σταυροῦν*, dreimal spricht er vom *σταυρός* des Christus. Nur wer die äußerste Anstößigkeit dieses Wortes für antike, jüdische wie

heidnische Ohren begreift, kann ermessen, was das bedeutet. Hier wird das Skandalon nicht hagiographisch verklärt, sondern offen ausgesprochen. Die zweimalige Aufforderung der Volksführer Mk 15, 30 und 32, vom Kreuz herabzusteigen, enthält den Appell, den schändlichen Fluchtod in den Triumph zu verwandeln. Noch in der späteren Polemik etwa eines Celsus ist dieser Anstoß deutlich spürbar (Origen. c. Cels. 2, 33–37). Wir stoßen hier auf das schwerwiegendste Argument antichristlicher Polemik jüdischer wie heidnischer Herkunft: Durch seinen Tod am Fluchholz haben sich Jesus als erbärmlicher Betrüger und seine Anhänger als Betrogene erwiesen. Für das jüdische Verständnis mußte darüber hinaus die Rede von einem *gekreuzigten Messias* auf Grund von Dtn 21, 23 als Gotteslästerung erscheinen. Der Messias Israels konnte nie und nimmer zugleich der nach dem Wort der Tora von Gott Verfluchte sein. Möglicherweise hatten eben deshalb die Volksführer und ihre Klientele auf eine Hinrichtung Jesu am Kreuz gedrängt. Augenscheinlicher konnte sein messianischer Anspruch nicht widerlegt werden.

Obwohl unter den Seleukiden, den Hasmonäern und vor allem unter den Römern unzählige Juden gekreuzigt wurden, obwohl es so zahlreiche gekreuzigte Fromme und Lehrer gab, finden wir in den rabbinischen Quellen, so weit ich sehe, nur einen Hinweis auf einen gekreuzigten Märtyrer: Jose ben Joezer, den sagenhaften Lehrer aus der Makkabäerzeit (Gen. R. 65, 22). Es fiel auf Grund von Dtn 21, 23 offenbar schwer, einen Gekreuzigten religiös oder heroisch zu verklären. Eben darum umschreibt Paulus, in polemischer Zuspitzung, seine Botschaft in 1 Kor 1, 17 als *λόγος τοῦ σταυροῦ*, mit der er nichts anderes als den *Χριστὸς ἐσταυρωμένος*, das heißt den gekreuzigten Messias, verkünden will (1, 23; vgl. 2, 2; Gal 3, 1), der für die Juden ein religiöses Ärgernis und für die Griechen eine Wahnidee bedeutete.

Hier kommen wir zurück auf die erste Frage nach der Unverwechselbarkeit der Verkündigung vom universalen Sühnopfer des Gekreuzigten (siehe o. S. 1). Zu ihr gehört u. a. ihre für antike Ohren unüberbietbare Anstößigkeit. Daß die Deutung des Todes Jesu am Kreuz als »Verfluchung für uns« (Gal 3, 13 nach Dtn 21, 23) nicht ein bloßes exegetisches »Fündlein« des Paulus war, zeigen die Anspielungen auf Dtn 21, 23 in Apg 5, 30 und 10, 39, die freilich entsprechend der apologetischen Tendenz des Lukas entschärft sind.

Fragen wir vom Paulus der Briefe zurück nach der *Lebenswende* des Apostels, die chronologisch nur wenige Jahre nach Ostern, etwa in dem Zeitraum 32–34 n. Chr. anzusetzen ist, so ist das entscheidende Problem, *warum* der junge pharisäische Gelehrtenschüler Scha'ul-Paulus in Jerusalem an der Verfolgung und Zerschlagung der Gemeinde der christlichen »Hellenisten« so intensiv beteiligt war. Lag hier der Anstoß nicht eben in jener blasphemischen Botschaft vom gekreuzigten Messias und deren theologischen Konsequenzen? Apg 6, 13 wurden Stephanus, dem Anführer dieser Gruppe, Angriffe »gegen diesen heiligen Ort«, das heißt den Tempel, »und das Gesetz« vorgeworfen (vgl. 6, 20

und 7,48). Der »Eifer« des Verfolgers (Phil 3,6) muß sich gegen diese Bestrebungen gerichtet haben, an den Existenzgrundlagen Israels, ja der ganzen Schöpfung (Abot 1,1) zu rütteln. Was aber bildete die Grundlage derartiger Angriffe gegen Heiligtum und Tora? Vermutlich nichts anderes als die Gewißheit, daß durch den Tod des *gekreuzigten Messias*, der stellvertretend den Fluch des Gesetzes auf sich nahm, der *Tempel als Stätte immerwährender Sühne für die Sünden Israels obsolet geworden sei*, und darum auch das Ritualgesetz als heilsnotwendige Institution seine Bedeutung verloren habe. Die Intentionen so verschiedenartig klingender Aussagen wie 1 Kor 1,23; Mk 15,38; Apg 6,13 und Gal 3,13 stehen durchaus in einem inneren christologisch bestimmten Zusammenhang.

In Phil 3,8 nennt der Apostel als das Ziel seiner radikalen Lebenswende, »Christus zu gewinnen« und damit die neue »Gerechtigkeit aus Gott«, die »durch den Glauben an Christus« geschenkt wird, zu erhalten. Dieses *ἵνα Χριστὸν κερδήσω* bedeutet zunächst vor allem die Zueignung des Todes Christi, in dem Gottes Gerechtigkeit als Heilmacht offenbar wird. In Röm 3,21–26 beschreibt Paulus die Offenbarung dieser Gerechtigkeit und verbindet sie aufs engste mit dem Tod Jesu als stellvertretendem Sühneopfer. Wir stoßen dabei auf sprachliche Anklänge an den Ritus am Jôm kippûr im Allerheiligsten. Prof. Manson hat in seinem Artikel »Hilastärion« vor über 30 Jahren schon alles Wesentliche zu diesem so hart umstrittenen Vers gesagt: »Christ crucified . . . , like the mercy-seat in the Holy of Holies, . . . was the place where God's mercy was supremely manifested« (JTS 46, 1945, 4). Wir haben hier einen der wenigen Belege dafür, daß Paulus vom Tode Jesu in den Kategorien des Tempelkultes spricht. Er verwendet dazu ein älteres, geprägtes Überlieferungsstück, vielleicht, weil er wußte, daß diese Sprache in Rom gut verstanden wird. Ihm selbst lag nicht mehr viel an diesem kultischen Vokabular, der Jerusalemer Tempelkult war in seinem Blickfeld, das sich nach dem Westen, nach Rom und Spanien, ausrichtete, zurückgetreten, auch wenn er gezwungen war, die Verbindung mit der Gemeinde in Jerusalem um der Einheit der Kirche willen aufrecht zu erhalten.

Dennoch taucht bei ihm auch sonst noch mehrfach, meist in relativ fest geprägten Formulierungen, jene kultische Sprache auf, die den Tod Jesu als sühnendes Opfer deutet. Offenbar handelt es sich um eine ältere, wenn man so will »vorpaulinische« Sprachtradition. Der Hinweis auf das am Kreuz vergossene Blut Jesu erscheint nicht nur in Röm 3,25 im Kontext des Sühneopfers vom Jôm kippûr, sondern auch in der Abendmahlsparadosis 1 Kor 11,25 als Zeichen des Neuen Bundes. Dahinter steht doch wohl eine Interpretation der Selbsthingabe Jesu als Opfer, das den Neuen Bund besiegelt. In Röm 5,9 ist das Blut Jesu das Medium der geschehenen Rechtfertigung, eine Aussage, die aufs engste mit dem vorhergehenden Vers 8 verbunden ist, in dem der Sühnetod Jesu »für uns, die wir noch Sünder waren«, als Erweis der Liebe Gottes interpre-

tiert wird. Im Anschluß an die Sendungsaussage Röm 8,3 erscheint der menschengewordene Sohn als das Sühneopfer (*περὶ ἁμαρτίας* = *ἡττα'τ*), durch das Gott »die Sünde im Fleisch richtet«. Auch 2 Kor 5,21 ist die Aussage, daß Christus als der Sündlose von Gott »für uns zur Sünde gemacht« wurde (*τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*), in dem Sinne zu verstehen, daß Christus uns zugute als vollkommenes Sündopfer dahingegeben wurde. Man könnte noch an 1 Kor 5,7 erinnern; »unser Passalamm ist geschlachtet, Christus«, oder an die Intercessio des himmlischen Hohenpriesters zur Rechten Gottes Röm 8,34 und die *προσαγωγή* Röm 5,2, hinter der im Grunde der Zugang zur Gottesgegenwart im himmlischen Heiligtum steht. Das alles ist zwar nicht viel, um so auffälliger ist die *Vielfalt* der Motive. Paulus begnügt sich sonst mit den relativ häufigen, knappen »Sterbens«- und »Dahingabeformeln«, selbst das Motiv des Todes Jesu »für unsere Sünden« tritt auf Grund seiner Anthropologie neben dem bloßen »für uns« auffällig zurück. Daneben kennt er andere Begriffe wie den Loskauf oder das – aus dem zwischenmenschlichen Bereich stammende – *καταλλάσσεσθαι* bzw. *καταλλαγή*, eine Wortgruppe, die freilich auch im kultischen Sinne gedeutet werden konnte (vgl. z. B. Sophokles, *Aias* 744: *θεοῖσιν ὡς καταλλαχθῆ ἰχόλου*).

Da in einzelnen deuteropaulinischen Briefen, in 1 Petrus, 1 Johannes, der Johannesapokalypse und vor allem im Hebräerbrief die kultische Terminologie eine ähnliche Vielfalt aufweist und z. T. noch stärker hervortritt als bei Paulus, liegt die Vermutung nahe, daß diese Sprache nicht zufällig und am Rande der christologischen Lehrentwicklung entstanden ist, sondern – zusammen mit der Sterbens- und Dahingabeformel – eine *gemeinsame Wurzel* hat. Darauf weist übrigens auch die Verwendung der Metapher des makellosen Opferlammes für den Gekreuzigten und Erhöhten hin, die wir unabhängig voneinander 1 Petr 1,19; Joh 1,29 und in der Johannesapokalypse finden, die aber auch in 1 Kor 5,17 vorauszusetzen ist.

Die gemeinsame Wurzel ist doch wohl dort zu suchen, wo man grundsätzlich mit der sühnenden Heilwirkung der Opfer im Jerusalemer Tempelkult gebrochen hatte und diesen Bruch – der nicht ohne harten Widerstand abging – theologisch zu verarbeiten hatte. Dieser Bruch wurde ausgelöst durch die umstürzende Erkenntnis, daß der *Tod des Messias Jesus* auf Golgotha ein für allemal – man beachte die Bedeutung des *ἅπαξ* bzw. *ἐφάπαξ* in so verschiedenen Texten wie Röm 6,10; 1 Petr 3,18 und Hebr 7,27; 9,12 u. ö. – *universale Sühne* für *alle Schuld* gewirkt hatte.

### *Der Sühnetod Jesu in der frühesten Urgemeinde*

Daraus ergeben sich freilich weitere Fragen:

1. Handelt es sich bei dieser soteriologischen Deutung des Todes Jesu, die zum Bruch mit dem Opferkult im Tempel führen mußte, um einen Schritt, der

bei den Hellenisten durch eine im Grunde gegenüber dem elementaren Erlebnis der Begegnung mit dem Auferstandenen sekundäre, künstlich-schriftgelehrte Reflexion bedingt war und der darum notwendig in der noch verbliebenen engen Frist einen zeitlichen Verzug voraussetzt, oder ist die Erkenntnis von der Sühnewirkung des Todes Jesu für alle im Grunde genau so elementar wie die Gewißheit: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt?

2. Kann man eine analoge theologische Erkenntnis auch bei der aramäisch-sprechenden Gemeinde unter Petrus und den Zwölfen voraussetzen? Mit anderen Worten, wie steht es um die von Paulus 1 Kor 15, 11 bezeugte letzte Einheit der urchristlichen Verkündigung? Hat hier Paulus den Mund zu voll genommen, müssen wir ihm hier mißtrauen?

3. Läßt sich – mit einer gewissen historischen Wahrscheinlichkeit – die soteriologische Deutung des Todes Jesu auf die Initiative Jesu selbst zurückführen? Dann wären im Grunde auch die Fragen 1 und 2 mitbeantwortet.

Zunächst eine Vorbemerkung. Wir stehen hier in einer Auseinandersetzung, in der verschiedene kontroverse Thesen sich gegenüberstehen. Wirkliche historische *Sicherheit* ist in diesem dunklen Bereich des urchristlichen Gründungsgeschehens kaum zu erhalten. Diesem Phänomen begegnen wir in der christlichen Urgeschichte häufiger. Es ist von der Begründung unseres *Glaubens* grundsätzlich zu unterscheiden. Meine Gewißheit, daß Christus für meine Schuld in den Tod ging, wird durch das Endergebnis dieses Hypothesenstreites weder gestärkt noch angefochten. Es geht vielmehr um die schlichte historische Frage: Was ist nach sorgfältiger Prüfung der Quellen das Wahrscheinlichere? Freilich, das Ergebnis dieser Suche nach dem historisch Wahrscheinlicheren ist nicht ohne Bedeutung für ein besseres *theologisches Verständnis* der Entstehung des Urchristentums, seiner Verkündigung und seiner Christologie.

Die Beantwortung der oben gestellten Fragen hängt weiter untrennbar zusammen mit der Frage nach dem *messianischen Anspruch Jesu*. Wenn Jesus – wie die radikale deutsche Kritik vermutet – nie vom Messias oder Menschensohn gesprochen hat, wenn er – unverständlich genug – nur als »Rabbi und Profet«, als *ḥasid* und *ṣaddiq*, kurz als frommer Märtyrer gekreuzigt wurde, dann konnten die Erscheinungen des Auferstandenen nur als Bestätigung seiner untadeligen Frömmigkeit, seiner Erhebung ins Paradies zu den dort ruhenden Vätern und als Erweis der Wahrheit seiner Reich-Gottes-Predigt verstanden werden, freilich mit der Einschränkung, daß das von ihm angesagte Reich Gottes auch weiterhin im Verzug war. Im Grunde wäre damit zwar für die Jünger die ganz persönliche »Sache Jesu« bestätigt worden und »in Ordnung« gekommen, aber sie wäre wohl kaum in höchstem Maße wirkungskräftig »weitergegangen«. Man hätte den Fall Jesus – der jetzt zu Gott entrückt war – zufrieden abschließen und in Stille den Anbruch der Gottesherrschaft abwarten können. Ostern, das heißt die 1 Kor 15, 4 ff. genannten Erscheinungen des Auf-

erstandenen begründen keineswegs, wie aus dem angeblichen »Rabbi und Profeten« der Messias und Menschensohn und das heißt zugleich der erhöhte Herr – *maran* – der Gemeinde, kurz, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde. Bei einem völlig unmessianischen Jesus bliebe die Entstehung des christlichen Kerygmas völlig unerklärlich und rätselhaft. Man wird, um diese Kluft zu überbrücken, dann nur zu immer neuen, ungläubhaften Hypothesen verführt. So lange die sich »kritisch« nennende Forschung diesem historischen Problem nicht wirklich stellt, hat sie die Bezeichnung kritisch nicht verdient. Es gab im zeitgenössischen Judentum einige vollmächtige Lehrer und fromme Märtyrer, von denen man Himmelsreisen oder auch die Aufnahme in den Gan Eden bei ihrem Tode erzählte. Zum *Menschensohn-Messias* wurde *keiner* von ihnen gemacht. Wir haben auch keinerlei Beleg dafür, daß ein Märtyrerprofet durch die Auferstehung von den Toten zum Menschensohn erhöht werden konnte. Ebenso unwahrscheinlich ist ein längerer, d. h. über Jahre hingezogener Traditionsprozeß nach den Ostererscheinungen, in dem sich erst allmählich die grundlegenden Züge des urchristlichen Kerygmas, wie es etwa in 1 Kor 15,3 vorliegt, entwickelten und in dem die verschiedenen christologischen Titel so langsam nacheinander auf Jesus übertragen wurden. Man darf ja hier nicht mehr mit Jahren, sondern müßte mit Monaten oder gar Wochen rechnen, und bei solch kurzen Fristen sind wir kaum mehr zu feineren Differenzierungen in der Lage.

Die entscheidenden Aussagen müssen ja bereits geraume Zeit vor der Berufung des Paulus in griechischer Sprache ausformuliert worden sein. Sonst hätte es in den griechischsprachigen Synagogen Jerusalems keine Tumulte gegen Stephanus und seine Freunde gegeben. Die üblichen zeitlichen Schemata, die man ohne Rücksicht auf die wirkliche Chronologie verwendet, sogenannte »frühe oder spätere Traditionen«, sind zu unbestimmt und im Grunde nichtssagend. Wir sahen schon, daß das Kerygma der Hellenisten, die Paulus in Jerusalem bekämpfte und verfolgte, auf dem anstößigen Satz begründet war: »Der Messias starb für uns(ere Sünden)«. Diese Formulierung vom »Sterben für« ist nun freilich auffällig, denn sie hat keine Entsprechung im Alten Testament und im semitischen Sprachbereich, jedoch zahlreiche in griechischen Texten, nicht zuletzt auch »jüdisch-hellenistischer« Provenienz seit der Makkabäerzeit. Im Gegensatz dazu läßt sich die Dahingabeformel, wie vor allem ihre traditionsgeschichtlich älteste Ausprägung in Mk 10,45 zeigt, eindeutig auf eine semitische Grundlage zurückführen. Die Floskel *nātan nafsô'al* (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ) ist vielfältig in späteren hebräischen Texten bezeugt. Ein Hebraismus – vermutlich aus Jes 53 – liegt auch in der inkludierenden, universalen Bedeutung von πολλοί = *rabbīm* im Sinne von πάντες vor, und dem λύτρον ἀντί entspricht das hebräische *kofār taḥat*, hinter dem wohl Jes 43,3f. steht. Beide Formeln, die vom Sterben des Messias und die von der Dahingabe, haben so eine traditionsgeschichtlich verschiedene Herkunft.

Die Hellenisten in Jerusalem, die die urchristliche Botschaft (und die Jesustradition) erstmalig in die griechische Sprachform umgossen, wirkten in vieler Hinsicht sprachschöpferisch. Ihnen verdanken wir vermutlich die neue spezifisch christliche Bedeutung von *εὐαγγέλιον*, *εὐαγγελίζεσθαι*; *ἀπόστολος*, *ἐκκλησία*, *κοινωνία*, *παρουσία*, *χάρις*, *πίστις*, *ἀποκάλυψις* usw. oder auch das sprachlich so rätselhafte, da determinierte *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (statt dem *υἱὸς ἀνθρώπου* der LXX). Man wird diese hermeneutisch bedeutungsvolle und wirksame Übertragungstätigkeit als eine Frucht der enthusiastischen Geisterfahrung der frühesten Gemeinde betrachten dürfen. Die neue Botschaft sollte auch den zum Teil nur griechischsprechenden Juden und Gottesfürchtigen in Jerusalem, dem Küstengebiet Palästinas und den Städten Phöniziens und Syriens, ja der Diaspora überhaupt, verkündigt werden. Was liegt näher, als die Vermutung, daß auch die im vollen Sinne des Wortes *vorpaulinische* Formel *χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ (τῶν ἁμαρτιῶν..)*, im Zusammenhang mit dieser kreativen Übersetzung des neuen Kerygmas in die griechische Sprache gebildet wurde? Möglicherweise wollte man damit Aussagen der LXX, die ein »Sterben für andere« ablehnt (vgl. Dtn 24, 16; Jer 38(31), 30; Ez 3, 18f.; 18, 4ff.), widersprechen: Der Tod des Messias schafft die Möglichkeit der Stellvertretung.

Damit wurde freilich eine andere, an sich naheliegende Möglichkeit abgewiesen. Die LXX verwendet sehr häufig zur Übersetzung des hebräischen *kippār 'al* die Floskel *ἐξιλάσκεσθαι περὶ* bezogen entweder auf Personen (bzw. Pronomen) oder aber auf deren Sünden. Es stehen so auch hier Kurz- oder Langformen (etwa *περὶ ὑῶν* bzw. *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν*) relativ gleichberechtigt nebeneinander. Daß dieser Sprachgebrauch unter Verwendung der Wurzel *ἰλασ-* auch einen gewissen, freilich begrenzten Einfluß auf die soteriologische Deutung des Todes Jesu hatte, zeigten nicht nur Röm 3, 25 und Hebr 2, 7, sondern vor allem der 1. Johannesbrief, wo Christus gleich zweimal als *ἰλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (2, 2; 4, 10) bezeichnet wird.

Dieser Sprachgebrauch war stärker unmittelbar auf den sühnenden Opferkult des Tempels bezogen als die durchaus griechisch klingende Formel des Paulus und – wie ich vermute – der Hellenisten. Warum diese die unkultische, gräzisierte Formel der von der LXX vorgegebenen, mehr an den Jerusalemer Kult gebundenen vorzogen, ist leicht zu erklären: Durch die Formel *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ* ... wurde die *Einzigartigkeit* des Todes Jesu und seiner soteriologischen Bedeutung gegenüber den ständigen Sühnopfern im Tempel zum Ausdruck gebracht, die im Gegensatz zur universalen Sühnewirkung des Todes Jesu nur eine sehr eingeschränkte Kraft besaßen und darum dauernd wiederholt werden mußten. Die rabbinische Tradition, die ganz bewußt die Wirkung des *Jôm kippûr* in mehrfacher Weise begrenzt, beruht auf älterer Tradition, die auf den zweiten Tempel zurückgeht. Wenn dort zum Beispiel die Sühne auf die drei Komponenten Umkehr, *Jôm kippûr* und eigener Tod (M. Joma 8, 8 u. ö.)

verteilt wird, so vereinigte sich im Tode Jesu die Heil gewährende Sühnewirkung auf einen Punkt: den Tod des Messias am Kreuz. Alles eigene menschliche Tun mußte demgegenüber zurücktreten. Der Gedanke des Paulus, den er auch in Rom als bekannt voraussetzt, daß im Tode Jesu alle gestorben sind, hat hier letztlich seinen Grund (2 Kor 5,14f.; vgl. Röm 6,3f.).

Durch die neue kerygmatische Formel von der Heilsbedeutung des Messias-todes betonten die Hellenisten das *radikal Neue* der auf Golgotha geschehenen einmaligen, endzeitlichen Sühne für alle, die durch die Auferstehung Jesu offenbar geworden war und jetzt auch allen verkündigt werden mußte. Die Formel bedeutete so eine Abgrenzung vom Tempelkult, die den grundsätzlichen, qualitativen Unterschied zwischen dem Sterben Jesu am Fluchholz auf Golgotha und den fortlaufenden Sühnopfern auf dem Zionsberg zum Ausdruck brachte. Wenn man so will, könnte man sagen, daß die durch Christus gewirkte Sühne unmittelbar im himmlischen Heiligtum und nicht nur auf dem Altar und im irdischen Allerheiligsten ihre rettende Macht entfaltet. Den Glaubenden war damit der Zugang zur unmittelbaren Gegenwart Gottes selbst eröffnet. Der Tempel hatte damit freilich noch nicht alle Funktionen verloren, er war aus einer Opferstätte zum »Bethaus für alle Völker«, man könnte sagen: zum universalen Zentrum aller Synagogen geworden. Eine Übernahme der aus der LXX vertrauten Formel des *ἐξιλάσκεσθαι περὶ* hätte das Mißverständnis gefördert, der Tod Jesu habe im Grunde ein ähnliches Gewicht wie der Tempelkult, stünde neben diesem und bedeute nicht dessen eschatologische Überbietung und Ablösung. Letztlich erhält das erstaunliche Vorherrschen der Präposition *ὑπέρ* als Ausdruck der Heilswirksamkeit des Todes Jesu in den neutestamentlichen Texten gegenüber dem durch die LXX vertrauteren *περὶ* als Übersetzung für das hebräische *‘al* damit seine Begründung.

Daß daneben dennoch auch die alttestamentlichen Opferbezüge – und zwar in erstaunlicher Vielfalt und Variierbarkeit – auf den Tod Jesu bezogen wurden, hängt einerseits mit einem naheliegenden Analogiedenken, aber noch mehr mit dem konsequent eschatologisch-christologischen *Schriftbeweis* zusammen: Da die alttestamentlichen Schriften als *τύποι* für die eschatologische Gegenwart geschrieben sind, müssen ihre Opferausagen – im rechten Sinne verstanden – über sich hinaus auf ihre endzeitliche Erfüllung in Christus hinweisen. Die Sühne durch den Tempelkult findet in dem eschatologischen Heilsereignis auf Golgotha ihr Ende, aber zugleich auch ihre Erfüllung. Aus dieser mehrfachen Beziehung, die sowohl die sachliche Distanz wie das Analogieverhältnis und eine eschatologische Typologie zum Ausdruck bringt, erklärt sich der eigenartige Sachverhalt, daß in den neutestamentlichen Texten von Paulus bis zum Corpus Johanneum nicht allzuoft, aber doch unübersehbar und in ständig wechselnden Bezügen der Tod Jesu in Analogie zum Tempelkult gedeutet wird. Die Vielfalt dieser Auszeichnungen hängt dabei – ganz ähnlich wie die der christologischen

Titel – mit der bewußt gewählten »Vielfalt der Annäherungsweisen« zusammen.

Die Rückfrage nach den Ursprüngen geht jedoch weiter. Läßt sich die soteriologische Deutung des Todes Jesu mit einiger Wahrscheinlichkeit nur bis zu den »Hellenisten« zurückverfolgen, so daß man damit rechnen muß, daß diese jenen zentralen Gedanken des urchristlichen Kerygmas – unter dem schöpferischen Impuls des Geistes – erstmalig zur Sprache brachten, oder gibt es Hinweise, die uns veranlassen könnten, nach dem *Ursprung dieser Glaubensaussage im gemeindegründenden Urgeschehen* selbst zurückzufragen? Auf einen Punkt haben wir schon hingewiesen. Die Dahingabeformel, wie sie uns in Mk 10,45 begegnet, weist auf eine semitische Urform zurück, die doch wohl aus der aramäischsprechenden Gemeinde oder von Jesus selbst stammen muß. Weiter kann man sich kaum vorstellen, wie die – Paulus so teure – Einheit der Gemeinde erhalten geblieben wäre, wenn die Gemeinde in Jerusalem den Glauben an die soteriologische Wirkung des Todes Jesu nicht geteilt hätte. Daß Paulus – bis auf relativ wenige Belege – sich mit formelhaften Aussagen begnügt und den Sühnetod des Messias »für uns« nicht expliziert, hängt doch wohl damit zusammen, daß das »daß« dieser Formel in keiner Weise kontrovers war, auch nicht in Galatien, wohl aber die Folgerungen, etwa in bezug auf die Tora und die in ihr geforderten Werke. Paulus hat die bereits von den Hellenisten vorgezeichneten Konsequenzen der Heilsbedeutung des Todes Jesu radikal zu Ende gedacht, die Sache selbst geht jedoch weder erst auf ihn noch auf die Hellenisten zurück, ihre Wurzeln liegen noch tiefer.

Es ist zum Beispiel auffällig, daß zwei Schriften, die nach der – meines Erachtens durchaus vertrauenswürdigen – altkirchlichen Tradition dem petrinischen Überlieferungsbereich zugerechnet werden müssen – das Markusevangelium und der 1. Petrusbrief – die soteriologische Deutung des Todes Jesu als Sühnetod in unübersehbarer Weise hervorheben, der 1. Petrusbrief unter ausdrücklicher Zitierung von Jes 53, das Markusevangelium an zwei Stellen in einer archaischen, semitisierenden Sprachform. Wir wissen über die Wirksamkeit des Petrus als Gemeindeführer in Jerusalem und später als Missionar herzlich wenig. Wenn man – was immer noch das Wahrscheinlichste ist – annimmt, daß er in der neronischen Verfolgung 64 n. Chr. in Rom hingerichtet wurde, so betrug die Zeit seines Wirkens immerhin 34 Jahre; sie ist länger als die des Paulus. Daß sie nicht fruchtlos war, zeigen – trotz der gereizten Bemerkung 1 Kor 15,10: *ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα* – gerade die Korintherbriefe, aber auch Gal 1 und 2. An der besonderen theologischen Autorität eines Petrus innerhalb der 1. Generation der urchristlichen Geschichte – selbst innerhalb der paulinischen Missionsgemeinden – kann man kaum zweifeln, auch wenn heute zuweilen über das Urchristentum gesprochen wird, als hätte es einen Petrus nie gegeben. Der Schluß ergibt sich mit gewisser Notwendigkeit: Auch das petrinische Kerygma muß als zentrale Aussage den Sühnetod Jesu gekannt und

geteilt haben. Paulus hätte sonst in Antiochien ihm gegenüber überhaupt nicht polemisch argumentieren können, da die Grundvoraussetzungen jeglicher argumentativen Kommunikation gefehlt hätten.

Umgekehrt ist es wenig glaubhaft, daß die größte urchristliche Autorität der Frühzeit dieses zentrale Bekenntnis irgendwann später einmal von den – um ihrer Polemik gegen den Tempel aus Jerusalem vertriebenen – Hellenisten übernommen oder in eigener Vollmacht gebildet hätte. Wenn überhaupt, muß ihre Wurzel untrennbar mit der Begründung seiner eigenen Glaubenserfahrung verbunden sein.

*(Der zweite, abschließende Teil folgt.)*