

Der stellvertretende Sühnetod Jesu (II)*

Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas

Von Martin Hengel

Historische und traditionsgeschichtliche Einwände

Gegen das bisher Gesagte könnte man freilich verschiedene Einwendungen erheben:

1. Einmal scheinen der Kult und die mit ihm verbundenen Gesetzesbestimmungen für die *Judenchristen* in Judäa doch eine gewisse Bedeutung besessen zu haben. Das läßt sich aus der Aufforderung des Jakobus an Paulus zur Übernahme der Auslösung der Nasiräer, der Überlieferung jesuanischer Texte wie Mt 5, 23 f. und den lukanischen Notizen über die Aufnahme von Priestern und pharisäischen Eiferern erschließen. Auf der anderen Seite hören wir von Paulus (1 Thess 2, 14; vgl. Gal 1, 22), daß die Gemeinden in Judäa verfolgt wurden. Nach Lukas war hier vor allem der sadduzäische Priesteradel die Triebfeder, eine spätere Verfolgungswelle ging von König Agrippa I. (40–44 n. Chr.) aus. Im Jahr 62 ließ das Sadduzäerhaupt, der damalige Hohepriester Hannas, Sohn des Hannas der Leidensgeschichte, den Herrenbruder Jakobus und andere Christen wegen Bruch des Gesetzes steinigen (Jos. Ant. 20, 200ff.). Nach den apokryphen »anabathmoi Iakobou« soll dieser »gegen den Tempel, die Opfer und gegen das Altarfeuer« polemisiert haben (Epiphan. pan. 30, 16, 7; vgl. 16, 5; 19, 3, 6), auch die judenchristlich beeinflussten Pseudoclementinen lehnen den Opferkult ab. Die konstante Gegnerschaft des sadduzäischen Priesteradels gegenüber den Judenchristen würde sich am besten durch eine ständige christliche Kritik am Opferkult erklären. Es ist meines Erachtens darum wahrscheinlich, daß die Judenchristen gegenüber dem Kult an sich eine grundsätzlich kritische Stellung einnahmen, jedoch mit Rücksicht auf ihre Umwelt zu Kompromissen bereit waren. Auch die Essener, die den realen Kult in Jerusalem verwarfen, waren doch bereit, den Tempel mit Weihegeschenken (*ἀναθήματα*) zu ehren (Jos. Ant. 18, 18). Dafür, daß die Judenchristen in Judäa sich dem Kult auf dem Zionsberg ohne Einschränkung verpflichtet wußten, haben wir keinerlei Hinweise, vielmehr spricht einiges dafür, daß sie zu ihm in einem distanzierten Verhältnis standen, jedoch um ihrer Existenz willen eine gewisse Nachgiebigkeit zeigen mußten. Meines Erachtens wird dies auch aus der Mt 17, 24–27 verarbeiteten Überlieferung über die Tempelsteuer deutlich, die wohl geraume Zeit vor 70 entstanden ist, da nach der Tempelzerstörung die Halbschekelsteuer als *fiscus Judaicus* an den Tempel des Jupiter Capitolinus in Rom gezahlt werden mußte. Dort betont Jesus gegenüber Simon Petrus, daß sie an sich als

* Vgl. den ersten Teil des Beitrags in dieser Zeitschrift 1/80, S. 1–25.

Söhne Gottes von der Tempelsteuer frei seien, aber, um Ärger zu vermeiden, dieselbe dennoch zahlen sollten. Diese Ablehnung des traditionellen Kultes muß ganz frühe Wurzeln gehabt haben, da sie unter dem äußeren Druck in späteren Jahrzehnten bis 70 eher abgeschwächt wurde. Sie läßt sich am besten dadurch erklären, daß auch die Judenchristen im palästinischen Mutterland an der grundsätzlichen Heilsbedeutung des Todes Jesu als des sündlosen Messias festhielten und dem Opfer im Heiligtum keine Sühnewirkung mehr zuschrieben.

Die folgenden Einwände sind schwieriger zu beantworten. Hier geht es um das *traditionsgeschichtliche* Problem. Konnte im aramäischsprechenden Milieu im jüdischen Palästina um das Jahr 30 n. Chr. überhaupt die Vorstellung von der universalen stellvertretenden Sühne durch den Tod des Messias entstehen? Gegen diese Möglichkeit wurden mehrere Gegenargumente vorgebracht.

2. Zu diesen gehört u. a. die *Wirkungsgeschichte von Jes 53*, dem einzigen alttestamentlichen Text, der bei der Entstehung dieser Vorstellung Pate gestanden haben könnte, da das AT sonst die stellvertretende Sühne bzw. den Tod eines Menschen für fremde Sünden eher ablehnt (Ex 32,32ff. u. ö.; vgl. Dtn 24,16; *οὐκ ἀποθανοῦνται πατέρες ὑπὲρ τεκνῶν*...: vgl. 3 Reg 16,18). Man vermisst jedoch gerade hier eine nachweisbare Interpretationsgeschichte in vorchristlicher Zeit. Auch auf die messianische Deutung des Kapitels im Prophetentargum könne man sich nicht berufen, da dieses nachchristlich sei und dort nicht nur die Leidensaussagen auf die Völker übertragen und damit in Heilsaussagen für Israel verkehrt werden, sondern auch der Gedanke des stellvertretenden Leidens weginterpretiert werde. Die Möglichkeit einer »antichristlichen« Interpretation halte ich für wahrscheinlich, sie läßt sich aber nicht sicher erweisen.

Als einziges »Relikt« wird auf die armenische Version des TBenj 3 verwiesen, die eine ältere, nicht christlich interpolierte Fassung vom stellvertretenden Leiden eines Sündlosen enthalte. Aber die Ursprünglichkeit des Textes bleibt umstritten. Auf der anderen Seite muß man jedoch sehen, daß wir, von Ps Sal 17 und 18 abgesehen, überhaupt nur ganz wenige »messianische« Texte aus vorchristlicher Zeit besitzen und darum über die jüdische Messiaserwartung vor der Zeitenwende nicht allzuviel wissen. Eine festgeprägte »Messiasdogmatik« gab es gerade nicht. Weiter ist zu beachten, daß schon die vom hebräischen Text stark abweichende Übersetzung der LXX eine recht eigenwillige »Interpretation« darstellt, die zeigt, daß dieser Text nicht wirkungslos war. Dasselbe gilt von Aquila, Theodotion, Symmachus und dem Targum, auch wenn sie nachchristlich sind. Auch die rabbinische Auslegung ist nicht uninteressant. Man hat offenbar ständig an und mit diesem widerborstigen Text gearbeitet. Darüber hinaus hat J. Starcky schon in der RB 70, 1963, 492 auf einen aramäischen Text verwiesen, der vermutlich aus einem Testament Jakobs stammt und in dem von einem eschatologischen Heilsbringer die Rede ist, der »Sühne wirkt

für alle Söhne seines Geschlechts«, der »Gottes Willen lehrt« und dessen Wort »bis an alle Enden der Erde wirkt«. Er stößt jedoch auf Widerstand und Feindschaft: »und (in) Betrug und Gewalttat befindet er sich«. Abbé Starcky, der mir diesen Text freundlicherweise zur Verfügung stellte, teilte mir noch mit, daß in einem weiteren Fragment derselben Schrift und vielleicht sogar derselben Kolumne von einer verfolgten Person die Rede ist: In der ersten Zeile erscheint *wmk'bjn 'l*, in der dritten ist nur *ngdj mk'bjkh* erhalten. Da in Jes 53,3 und 4 das im Alten Testament relativ seltene *mak'ôb* nacheinander zweimal erscheint, könnte hier sehr wohl ein Bezug auf dieses Kapitel vorliegen. Der Gottesknecht ist ja der »Mann der Schmerzen«. Sichereres können wir freilich auch hier nicht eruieren. Unser Wissen bleibt wahrhaftig »Stückwerk«, es muß sich damit begnügen, was Würmer und Käfer von den alten Dokumenten übriggelassen haben. Das »Nichtwissen« gilt freilich auch für die gegenteilige Position. Wir können nicht behaupten, daß Jes 53 im vorchristlichen Judentum *keinerlei* Wirkung gehabt habe. Es sind uns einfach zu wenig Texte aus vorrabbinischer Zeit erhalten. Welche Schätze mag die Bibliothek von Qumran mit ihren gegen 1000 Rollen enthalten haben und welcher kleiner Bruchteil ist uns davon geblieben? Von den Jesaja-Pescharim sind leider nur Teile zu Jes 11, nicht aber zu 53 bekannt. Daß die 1. Jesajarolle aus Höhle 1 in Jes 52,14 statt des rätselhaften Wortes *mšht* (*mišsat* oder *mošsat*) *mšhtj* (das heißt vermutlich *māšaḥti*, vgl. Jes 61,1) las, könnte ebenfalls auf eine messianische Deutung hinweisen, bleibt aber wiederum ungewiß.

Wir besitzen bisher keinen *eindeutigen* Text aus dem vorchristlichen Judentum, der im Anschluß an Jes 53 vom stellvertretenden Leiden des Messias spricht. Dies schließt freilich nicht völlig aus, daß es diese Tradition gab, unsere Quellenbasis ist einfach zu eng.

Auf der anderen Seite muß man sich fragen, ob das traditionsgeschichtliche Argument zur Zeit nicht überbewertet wird, da man in der frühesten Urgemeinde, die ganz unter dem Einfluß der enthusiastisch-endzeitlichen Geisterfahrung stand, wie erst recht bei Jesus selbst, mit schöpferischen Innovationen rechnen muß.

3. Daß Jes 53 auf die Entstehung und Ausgestaltung des *frühesten Kerygmas* eingewirkt hat, sollte man dagegen nicht mehr bestreiten. Es war zwar vielleicht eine verständliche Reaktion, daß man, nach längerer Überbetonung des Gottesknechtsthemas bei Jesus selbst, gewissermaßen als Gegenbewegung plötzlich den »äbäd Jahwä« mit Schwertern und mit Stangen« aus weiten Teilen des Neuen Testaments vertreiben wollte. Dies ist jedoch nur mit einer gewissen Gewalttätigkeit möglich. Weder die Formel von der »Dahingabe« Jesu, noch die von seinem stellvertretenden Sterben »für die vielen« bzw. »für uns« wären ohne den Hintergrund dieses rätselhaften Textes entstanden. Man wird hinzufügen müssen, daß neben den Psalmen Jesaja die mit Abstand wichtigste profetische

Schrift für Jesus und das Urchristentum war. Die Einwirkung eines alttestamentlichen Textes auf die urchristlichen Überlieferungen läßt sich auch nicht ohne weiteres an der Summe der wörtlichen Zitate ablesen, sonst hätte zum Beispiel Hosea 6,2, das man gerne zur Erklärung des 3. Tages in 1 Kor 15,4 heranzieht, überhaupt keine Bedeutung, da es erstmalig bei Tertullian zitiert wird. Im übrigen zeigt ein Blick auf die »loci citati et allegati ex vetere testamento« im neuen Nestle-Aland (26. A.), daß die unmittelbar nachweisbare Wirkung dieses umstrittenen Textes gar nicht so klein ist: Auf die 15 alttestamentlichen Verse von Jes 52,13–53,12 entfallen immerhin 10 wörtliche Zitate und 32 Anspielungen. So weit ich sehe, handelt es sich hier um eines der besten Ergebnisse für einen alttestamentlichen Text im NT überhaupt. Im übrigen kennen wir auch heute Texte und Zitate, die allen so sehr vertraut sind, daß man Hemmungen hat, sie immer wieder auszusprechen, und sich daher eher mit Anspielungen begnügt. Dies mag auch für einen im Blick auf das neutestamentliche Kerygma so grundlegenden Text wie Jes 53 gelten.

4. Ein weiteres Argument für eine hellenistisch-judenchristliche Herkunft der Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu wird in der Tatsache gesehen, daß wir vorchristliche Hinweise auf die stellvertretende Sühnewirkung des Märtyrertodes angeblich nur in *jüdisch-hellenistischen* Texten finden. In 2 Makk 7,32f. und 37f. wird diese nur angedeutet, in dem noch stärker griechisch klingenden, im Stil einer hellenistischen Prunkrede aufgeputzten 4 Makk, das wohl aus der jüdischen Gemeinde Antiochiens des 1. Jhs. n. Chr. stammt, wird dagegen der Stellvertretungsgedanke deutlich ausgesprochen. So in dem Gebet des Eleazar 6,28f. und der Schlußbetrachtung 17,21f. Doch kann man die Grenze zwischen dem »hellenistischen« und »palästinischen« Judentum so scharf ziehen? Ganz gewiß nicht, zumal das 2. wie das 4. Makkabäerbuch zahlreiche »palästinische« Traditionen enthalten. Hinzu kommt, daß wir auch in Schriften, die in Palästina entstanden sind, wenigstens Ansätze in dieser Richtung finden: In dem wohl aus der makkabäischen Notzeit stammenden *Bußgebet*, das ursprünglich in hebräischer Sprache abgefaßt war und das ein unbekannter Autor in die griechischen Zusätze zu Daniel einfügte, wo es nach der LXX von allen drei Männern im Feuerofen gesprochen wurde, während es Theodotion allein Azarja in den Mund legt (3,24–25), wird zunächst bekannt, daß Gott »wegen unseren Sünden« Gericht über das Volk verhängt habe, daß er »uns in die Hände unserer gesetzlosen Feinde und der verhaßten Abtrünnigen preisgegeben« habe, darauf aber folgt die Bitte um Erbarmen um der Verdienste der Väter, das heißt Abrahams, Isaaks und Israels willen. In ähnlicher Weise vergibt Gott nach der »hellenistischen« LXX von *Iob* und dem »palästinischen« TgHiob aus Höhle 11 den Freunden Hiobs ihre Sünden »um Hiobs willen«, das heißt wegen seiner Fürbitte und des – im Gegensatz zu M – von ihm *für seine Freunde* dargebrachten Opfers. Am Ende des *Gebets Azarjas* wird hervorgehoben, daß –

wegen der Zerstörung des Tempels – keine Opfer mehr dargebracht werden können, »um Erbarmen zu finden«. An ihrer Stelle bittet der Beter, daß sie selbst »mit niedergedrücktem Geist« angenommen werden mögen:

»wie mit Ganzopfern von Widdern und Stieren
wie mit Zehntausenden fetter Schafe
so sei unser Opfer vor dir heute
um Sühne zu wirken vor dir« (*καὶ ἐξιλάσαι ὀπισθὲν σου LXX*).

In der ursprünglichen Fassung des Bußgebets mag das sühnende Opfer sich auf das Gebet selbst bezogen haben, im Munde Azarjas (bzw. der drei Männer) im Feuerofen, wird jedoch das Martyrium der drei Männer zu diesem Gott dargebrachten Sühnopfer. Nach Dan 3,28 »gaben sie ihre Leiber dahin«, um keinen Gott außer dem Israels verehren zu können (*jihabû gäsmêhôn = 3,95 LXX: παρέδωκαν τὰ σώματα αὐτῶν*). Hier stoßen wir auf den ältesten jüdischen Märtyrerbericht, der freilich durch ein Gotteswunder mit der Rettung endet. Für die spätere rabbinische Tradition werden die drei – trotz ihrer wunderbaren Rettung – zu Prototypen des frommen Märtyrers.

5. Ein weiterer, in seinem Alter umstrittener Komplex ist die *'aqedat Jišbaq*, die »Bindung Isaaks zur Opferung« nach Gen 22. Ihr wird in rabbinischen Texten seit dem 2. Jh. stellvertretende Sühnewirkung für ganz Israel zugeschrieben. Spuren weisen jedoch in frühere Zeit zurück. Dies gilt u. a. für die Identifikation der Berge Morija und Zion und die Datierung der Opferung Isaaks auf das Passafest im Jubiläenbuch (18,7.13; vgl. 17,15). In dem gegen Ende des 1. Jhs. n. Chr. entstandenen pseudophilonischen *Liber Antiquitatum Biblicarum* wird auf die Opferung Isaaks mehrfach Bezug genommen. Sie erhält darin einzigartigen Rang. Zunächst vergleicht sich Isaak mit dem Lamm, das ausgewählt wird »in oblationes domini«, bzw. mit den Opfertieren, die »pro iniquitatibus hominum« dargebracht werden. Als Mensch ist er jedoch bestimmt, »die Welt zu erben«. Darauf folgt eine Weissagung: »Es wird aber meine Seligkeit (*beatitudo*: hier im Sinne von Segen?) über allen Menschen sein (oder auch: zu allen Menschen kommen?), weil kein anderes (scil. Opfer) mehr sein wird, und Generationen wird über mich erzählt werden, und durch mich werden Völker erkennen, daß Gott die Seele eines Menschen zum Opfer gewürdigt hat« (32,3).

An anderer Stelle vergleicht sich die durch ein Versehen ihres Vaters ebenfalls zum Opfer bestimmte Tochter Jephtas mit Isaak. Sie befürchtet, daß – im Gegensatz zu dessen Hingabe – das Opfer ihres Lebens Gott nicht wohlgefällig sei, doch Gott selbst bestimmt, »daß ihr Leben auf Grund ihrer Bitte hingegeben werde und daß ihr Tod kostbar vor meinem Angesicht sei für alle Zeit« (40,3.4).

Ein weiterer Beleg findet sich im Bileamsorakel, wo von Isaak gesagt wird: »Und weil er nicht widersprach, wurde seine Darbringung vor mir wohlgefällig,

und *auf Grund seines Blutes* erwählte ich diese« (18,5). Hier ist die stellvertretende Heilswirkung der Opferung Isaaks in eindeutiger Weise ausgesprochen.

Daß dagegen die Vorstellung der Sühne für die Sünde Israels noch nicht *expressis verbis* erscheint, mag damit zusammenhängen, daß sich der Blick auf die Zukunft Israels richtete und hier seine Erwählung und seine zukünftige Größe im Vordergrund standen. Daß im 1. Jh. n. Chr. die soteriologische Deutung der Opferung Isaaks im Judentum schon bekannt war, wird u. a. auch durch die Anspielung in Röm 8,32 nahegelegt.

6. Wir können hier auf die komplizierte Frage der stellvertretenden Sühne in der *rabbinischen Literatur* nicht mehr ausführlich eingehen. Man sollte jedoch das Argument, daß haggadische Traditionen erst im Verlauf des 2. Jhs. auftauchen, nicht überbetonen, denn die uns erhaltene haggadische Überlieferung von Lehrern des 1. Jhs. ist sehr gering. Dies zeigt schon ein Blick in Bachers Aggada der Tannaiten. Man kann, wenn eine Haggada bei einem Lehrer in der Mitte des 2. Jhs. erstmalig erscheint, nicht einfach behaupten, daß sie im 1. Jh. noch nicht vorhanden gewesen sei. Gerade im Blick auf die Vielzahl der politischen Märtyrer des 1. und 2. Jhs. hat sich die rabbinische Tradition später einer strengen Selbstzensur unterworfen. Wenn so von dem römerfeindlichen, fast möchte man sagen: zelotischen Schimon b. Jochai, der die hadrianische Verfolgung überlebte, in Auslegung von 1 Kge 20,42 und 22,34 der Satz überliefert wird: »Jeder Tropfen (Blut), der aus jenem Gerechten (1 Kge 20,37: einer von den Profetenschülern) heraustrat, wirkte Sühne für ganz Israel« (j Sanh 11,7 Z. 39ff.), so handelt es sich sicherlich um keinen völlig neuen Gedanken, sondern um eine Vorstellung, die ihren »Sitz im Leben« in den blutigen Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Juden im 1. und in der 1. Hälfte des 2. Jhs. hatte. Ähnliches gilt von der anonymen Tradition des tannaitischen Midrasch Sifre Dtn 32,43 (§333 Finkelstein S.383,6): »die durch die Heiden getöteten Israeliten sind eine Sühne für die kommende Welt« oder eine ganze Reihe von Sätzen aus dem ebenfalls tannaitischen Midrasch Mekh Ex, so etwa zu 12,1 (Lauterbach 1,10), wo R. Jonathan, ein Zeitgenosse Schimon b. Jochais, aus der Bereitschaft Jonas, sein Leben zur Rettung des Schiffes zu opfern (Jona 1,12), den weiteren Schluß zieht: »und so findest du, daß die Väter und Profeten ihr Leben für Israel hingaben«. Auf alte zelotische Tradition geht wohl auch die Verbindung von Nu 25,13 mit Jes 53,12 zurück, nach der Gottes Segenswort für den Eifer des Pinehas durch Jes 53,12 erläutert wird: »dafür, daß er sein Leben dem Tode preisgab«. Damit habe er nicht nur damals Sühne gewirkt, »sondern er steht (immerfort) und schafft Sühne, bis die Toten auferstehen werden« (Sifre Nu 25,13 §131, dazu M. Hengel, *Die Zeloten*², S. 161f). Pinehas setzte in Eifer für Gott sein Leben aufs Spiel, und dieser Tat wurde ähnlich wie bei der *Aqedat Jizḥaq* überzeitliche Sühnewirkung zugeschrieben.

Auch die schon oben erwähnte, in Mischna, Tosephta und der frühen tannaitischen Diskussion bezeugte Lehre von den 3 bzw. 4 Arten der Sühne (durch Buße, durch den Versöhnungstag, durch den Tod und durch Leiden) setzt eine längere Traditionsentwicklung und eine recht vielseitige Lehre von den verschiedenen Arten der Sühne voraus, wobei die stellvertretende Sühne nicht ausgeschlossen ist. Sicher in die Zeit des zweiten Tempels zurück führt auch die beliebte Formel »Ich will für dich (bzw. für euch) Sühne sein«, die bei Unglücks- und Trauerfällen durch die Bereitschaft der Übernahme des Leidens die Solidarität gegenüber dem (bzw. den) Betroffenen zum Ausdruck brachte, dann aber zu einer verbreiteten Floskel wurde. Sie findet sich mehrfach in der Mischna und Tosephta in Anekdoten, die den noch bestehenden zweiten Tempel betreffen (M Sanh 2, 1f. par TSanh 4, 1 Z. 420; TScheb 1, 4 Z. 446 par. SiNu 35, 34 § 161; vgl. auch MNeg 2, 1). Die Behandlung der rabbinischen Texte bei Wengst ist völlig unzulänglich, seine Auseinandersetzung mit E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, einfach ungerecht (S. 63f.).

Man wird darum bei sorgfältiger Abwägung aller Quellenhinweise Jeremias und Lohse darin recht geben müssen, daß die stellvertretende Sühnewirkung des Todes oder auch des Leidens eines Gerechten im palästinischen Judentum unabhängig von der Sprachenfrage nicht unbekannt waren. Die Einwendungen gegen eine Herkunft der soteriologischen Deutung des Todes Jesu aus der ältesten aramäischsprechenden Gemeinde sind darum auch traditionsgeschichtlich keinesfalls überzeugend. Dies schließt nicht aus, daß die urchristliche Botschaft von Selbstopfer des Messias Jesus am Kreuz zum Heile der »Vielen« in ihrer eschatologischen Radikalität und Universalität sowohl gegenüber der Überlieferung des griechisch- wie des aramäischsprechenden Judentums eine unerhört neue und kühne und das heißt zugleich anstößige Aussage bildete.

Der Ursprung der Botschaft vom Sühnetod des Messias Jesus

Die Botschaft vom heilbringenden Tod des Messias Jesus von Nazareth als »Sühnopfer« für unsere Sünden läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das für uns so schwer durchschaubare »gemeindegründende Urgeschehen« selbst zurückführen.

Doch in welchem Verhältnis steht dieselbe dann zu den Auferstehungsereignissen und dem daraus resultierenden Auferstehungsbekenntnis? Die Erscheinungen des Auferstandenen brachten den durch den schändlichen Fluchtod ihres messianischen Meisters völlig verstörten und orientierungslos gewordenen Jüngern die Gewißheit, daß sich Gott selbst zu dem als Messiasprätendent hingewendeten Jesus von Nazareth bekannt hatte. Auf Grund dieser Erfahrung formte sich das älteste Auferstehungsbekenntnis: »Gott hat Jesus von den Toten auferweckt«, wahrscheinlich in Anlehnung an die Gottesprädikation des Acht-

zehnbittengebetes, das in der 2. Bitte Gott als *meqîm metîm* anspricht (Staerk 11 pal. Rezension). Diese Erfahrung bedeutete jedoch sehr viel mehr als nur die Gewißheit, daß Jesus jetzt als profetischer Märtyrer oder leidender Gerechter in besonders ostentativer Weise von Gott »angenommen« und in die himmlischen Wohnungen der Gerechten entrückt sei, wie dies uns etwa bei den beiden vom Tode auferweckten Profeten Apok 11, 11 f. oder den Kindern Hiobs Test Iobi 39, 8–40, 4 begegnet. Für die Jünger enthielten die Begegnungen mit dem Auferstandenen einmal die Bestätigung jenes messianischen Anspruches Jesu, der ihn ans Kreuz gebracht hatte, durch Gott selbst und das heißt zugleich seine jetzt offenbare Identifikation mit dem nun zur Rechten Gottes erhöhten (Ps 110, 1) und als Richter kommenden Menschensohn. Zugleich hatte ihn Gott durch die Auferweckung als den einzig Schuldlosen »der keine Sünde kannte« (2 Kor 5, 21) erwiesen.

Diese ersten Tage, Wochen und Monate der Jüngerschar nach Ostern darf man sich wohl kaum als das meditative Beisammensein eines quietistischen Zirkels mit esoterisch-mystischen Erfahrungen vorstellen; was sie erlebten, müßte eher mit der Gewalt einer traditionellen Konventionen und bürgerliche Sicherheiten sprengenden Explosion verglichen werden. Hier brach eine neue, unerhörte, den Alltag der palästinischen Fischer, Bauern und Handwerker radikal transzendierende Erfahrung auf. Man lebte gewissermaßen in der enthusiastischen Gewißheit des geöffneten Himmels und des hereinbrechenden Gottesreichs. Nicht umsonst waren die Auferstehungserscheinungen mit der endzeitlichen Erfahrung des Geistes verbunden, der mit der Kraft himmlischen Feuers verglichen wurde. Das heißt zugleich: Die sich neu formierende erste nachösterliche Jesusgemeinde verstand diese Ereignisse als den Anfang des *Weltendes* und als den *Anbruch der Gottesherrschaft*. Die Auferstehung bildete den Beginn der allgemeinen Auferstehung der Toten, noch bei Paulus erscheint Jesus als »Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15, 20) und im Kolosserhymnus und der Johannesapokalypse als »Erstgeborener von den Toten« (Kol 1, 18; vgl. Apok 1, 5), ihm würden, so hoffte man, die Glaubenden bei seiner Ankunft gleichgestellt werden.

Die Predigt Jesu vom kommenden Menschensohn wurde jetzt im Lichte der Ostererfahrung in das Kerygma vom auferstandenen, erhöhten und kommenden Herrn der Gemeinde umgeformt, die Herrschaft Gottes und seines Gesalbten war gewissermaßen in *statu nascendi* schon gegenwärtig. Die Jünger verstanden sich als den endzeitlichen Rest Israels und damit zugleich als den Kern des neuen Gottesvolkes. Sie wußten sich vom Auferstandenen selbst ausgesandt, ihre Brüder zum Glauben an den Erhöhten und Kommenden zu rufen. In alledem war der dynamische und schöpferische Enthusiasmus des Geistes, als der endzeitlichen Gabe Gottes an sein erneuertes Volk, wirksam. Das Sehen des Auferstandenen zusammen mit der Gabe des Geistes bildeten die Voraussetzung zur Sendung der »Boten des Messias«, der *ἀπόστολοι Χρι-*

στοῦ. Selbst für Paulus ist die Bevollmächtigung als Apostel Jesu Christi noch untrennbar mit dem Sehen des Kyrios verbunden (1 Kor 9,1; 15,8ff.).

Gleichzeitig darf man jedoch nicht die für Menschen unüberwindbare Schranke übersehen, die die Jünger von ihrem Meister trennte. Zwischen der mit der Auferweckung und Erhöhung des Messias Jesus hereinbrechenden Gotte-sherrschaft und den ehemaligen Jüngern und Nachfolgern Jesu stand das Bewußtsein von deren völligem Versagen und *schwerer Schuld*. Wieder ist es die Markuspassion, die in eindrucklicher Weise das Schuldigwerden *aller* gegenüber dem Gesalbten Gottes darstellt. Diese Solidarität der Sünde vereinigt alle Mitspieler, die hier auftreten. Niemand wird dabei ausgenommen: Von Pilatus und den Soldaten des Hinrichtungskommandos über die Volksführer und die von ihnen angestachelte Menge bis hin zu den Zwölfen, mit Judas dem Verräter und Petrus dem Verleugner, ja bis hin zu den Frauen am Grabe, die voller Entsetzen fliehen und aus Furcht dem Befehl des Engels zuwiderhandeln (Mk 16,8). Ihre Flucht entspricht der Jüngerflucht 14,50; auch sie haben damit an dem Ärgernis Anteil, das Jesus 14,27 voraussagte. Dem gekreuzigten Messias stellt Mk so die geschlossene Mauer menschlicher Schuld gegenüber. Hier kann man wirklich mit Paulus in Röm 3,23 sagen: »Denn alle haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes«.

Die Frage von *Schuld und Vergebung* angesichts der bevorstehenden Gotte-sherrschaft geht jedoch noch weiter zurück. Schon in der Erweckungs- und Buß-bewegung des Täufers, aus deren Milieu heraus dann Jesus selbst in seinen mes-sianischen Dienst gerufen wurde, waren die Umkehr und die Sündenvergebung durch die Taufe im Jordan als einzige Möglichkeit verkündigt worden, um dem drohenden Zorn des kommenden Gottes bzw. dem Feuergericht des kommenden Menschensohns zu entrinnen (Mt 3,11f.; Lk 3,16f. Q). Jesus selbst hatte in einer bewußten Abkehr von der Täuferpredigt die grenzenlose Liebe des Vaters zu allen Verlorenen in Wort und Tat verkündigt und einzelnen Sünd-ern selbst Vergebung zugesprochen. Im Vaterunser war die Bitte um Verge-bung der Schuld ein wesentlicher Bestandteil: Das Kommen des Reiches und die Beseitigung der Sünde gehörten untrennbar zusammen.

Daß die früheste Gemeinde das für Johannes den Täufer wie für Jesus zentrale Problem der Vergebung der Sünden selbst in den Mittelpunkt ihrer Verkündi-gung stellte, ja sich gewissermaßen als Erbin und Vollstreckerin der mit Johannes dem Täufer aufgebrochenen »Erweckungsbewegung« betrachtete, ergibt sich auch daraus, daß sie erneut als »eschatologisches Sakrament« bzw. »Versiege-lung« für die kommende Herrschaft Gottes und seines Messias die *Taufe »zur Vergebung der Sünden«* verbindlich machte, freilich jetzt »im Namen des Mes-sias Jesus«, um damit die Zueignung zum Garanten des Heils zum Ausdruck zu bringen. Diese schon in der Frühzeit in Palästina selbst – vermutlich unter dem Impuls des Geistes – vollzogene Wiedereinführung der Taufe setzt ihrer-

seits die Einsicht voraus, daß durch das eschatologische Ereignis des Todes Jesu »für uns« vergangene Schuld gesühnt und »Frieden mit Gott« geschaffen sei. Nach MekhEx 20, 25 (Lauterbach 2, 290) wurde auf dem Altar »der Friede zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel« bewirkt. Für dieses ständige Geschehen war jetzt am Ende des Alten und am Anbruch des Neuen Äons der gekreuzigte Messias ein für allemal eingetreten. Diese Gewißheit begründete zugleich die drängende Frage, *warum der Messias den Fluchtod am Kreuz sterben mußte*: um als Unschuldiger für die Schuldiggewordenen zu sühnen, das heißt Vergebung ihrer Sünden zu wirken. Hinter der älteren »Dahingabeformel« wie hinter dem Credo vom Sterben des Messias für uns stand die Gewißheit der Vergebung eigener Schuld durch den Tod Jesu.

Wodurch konnten die Jünger diese *neue Gewißheit* der Vergebung nach Ostern begründen, angefangen bei dem ersten Augenzeugen Simon Petrus, der seinen Meister verleugnet, über Jakobus, der seinem leiblichen Bruder mißtrauisch gegenübergestanden hatte (vgl. Joh 7, 5), bis hin zu dem letzten von allen, dem Messias-hasser und Verfolger Saulus–Paulus? Woher wußten sie, daß der Menschensohn *für sie* dahingegeben wurde? Die legendär ausgemalten Erscheinungsgeschichten berichten nicht *expressis verbis* von einem Zuspruch der Vergebung durch den Auferstandenen, wohl aber vom immer wieder aufbrechenden Unglauben der Jünger und ihrer Zurechtweisung (Mt 28, 17; Lk 24, 11. 25. 38; Joh 20, 19. 25. 29; 21, 12. 16 ff.). Andererseits ist zumindest der betonte Friedensgruß des Auferstandenen (Lk 24, 36; Joh 20, 19. 21. 26) als Heilszusage zu verstehen. Daß die Frage der gewißmachenden Begründung der Vergebung für das Selbstverständnis der Jünger wie auch für ihre missionarische Botschaft gegenüber ihrem eigenen Volk von entscheidender Bedeutung war, läßt sich kaum bezweifeln. Durch die Passion Jesu war die Schuldfrage ostentativ in den Mittelpunkt gestellt worden. Im Gegensatz zur Verkündigung des Täufers, der die Vergebung an die ureigene Tat der persönlichen Umkehr und die daraus resultierenden Früchte band, gründete die neue Gewißheit in der allem menschlichen Tun vorauslaufenden Tat der Liebe Gottes durch seinen Messias, das heißt *extra nos* im Sinne Luthers, oder um es mit der ältesten soteriologischen Formel, die wir kennen, zu sagen: in dem Dienst des Menschensohnes, der sein Leben als »Lösegeld für die Vielen«, das heißt für alle, dahingab. Damit war zugleich die brennende Frage beantwortet: Warum *mußte* der Messias leiden? Diese Gewißheit der Vergebung war wohl kaum das Ergebnis einer längeren Entwicklung, verbunden mit schriftgelehrter Reflexion, der eine zunächst »nicht-soteriologische« Deutung des Todes Jesu und seiner Auferstehung vorausging, vielmehr wurde, wie schon die alte Dahingabeformel, die Paulus in Röm 4, 25 anführt, zeigt, der Tod des Messias und seine Auferweckung bzw. Erhöhung von den Toten im Blick auf das dadurch geschenkte Heil als untrennbare Einheit verstanden: »Welcher wegen unseren Übertretungen dahingegeben wurde und auferweckt wegen unserer Rechtfertigung.«

Die zweigliedrigen Glaubensformeln, die die Einheit von Jesu Sterben für uns und seiner Auferstehung bekennen, wird man daher sachlich-theologisch nicht als sekundär gegenüber den eingliedrigen Aussagen, etwa über die Auferweckung Jesu durch Gott, bezeichnen dürfen. Ein reines Auferstehungs*kerygma* als eine soteriologische Deutung des Todes Jesu läßt sich nicht in eindeutiger Weise nachweisen. Man konnte sich darum umgekehrt auch nicht allein auf den Tod Jesu berufen, ohne die Auferstehung zu bekennen: »wenn Christus nicht auferweckt wurde, ist euer Glaube nichtig, dann seid ihr noch in euren Sünden« (1 Kor 15,17). Dieser Satz des Paulus galt sachlich im Grunde von Anfang an: Durch die Auferstehung wurde der Tod des Messias Jesus als stellvertretende Sühne von Gott selbst als gültig und wirkungskräftig offenbar gemacht.

Wenn sich so das Kerygma von Tod und Auferweckung Jesu zu unserem Heil als Einheit erweist, die sich auch in der Zeit des Ursprungs der Kirche nicht zeitlich auseinanderreißen läßt, so bleibt als letzte Frage: *Wie kamen die Jünger dazu, doch im Grunde wider die uns zur Zeit bekannte messianische Tradition, die Kreuzigung Jesu auf Grund ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen als endzeitliches Heilsereignis im Sinne des stellvertretenden Sühnetodes des Messias zu verstehen?*

Läge die Wurzel dazu in der schriftgelehrten messianischen Interpretation von Jes 53 *allein*, so müßte sich doch so etwas wie ein längerer Werdeprozeß innerhalb der soteriologischen Interpretation des Sterbens Jesu nachweisen lassen. Eben dieser ist jedoch unwahrscheinlich, denn eine eigenständige unsoteriologische Deutung des Todes Jesu und seiner Auferstehung kann als älteste Überlieferung gerade nicht nachgewiesen werden. Auf den Philipperhymnus oder die Petrusreden in der Apostelgeschichte des Lukas sollte man sich in diesem Zusammenhang nicht berufen, weil in diesen traditionsgeschichtlich relativ späten Texten ein Heilsverständnis des Sterbens Jesu selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Auffallend ist weiter, daß die frühen kerygmatischen Formeln sehr rasch das universale »für alle« einschränken und im Sinne des »für uns« auf die Gemeinde der Glaubenden reduzieren. Dies zeigt etwa ein Vergleich von Mk 10,45 und 1 Tim 2,6 mit den anderen Dahingabeformeln oder von Mk 14,24 mit 1 Kor 11,24 (vgl. jedoch 10,17). Diese verständliche Tendenz der Reduktion auf die eigene Gemeinde setzte vermutlich bereits mit den Osterereignissen ein, die ja nur eine begrenzte Gruppe betrafen.

Es besteht daher methodisch das Recht, ja die *Notwendigkeit, nach Jesus selbst zurückzufragen*. Er war gewiß alles andere als ein weltfremder Schwärmer, der nichtsahnend dem in Jerusalem drohenden Tode in die Arme lief. Daß er, spätestens nach dem gewaltsamen Tode des Täufers mit seiner Hinrichtung rechnete, sollte man nicht mehr bezweifeln. Welche spätere Gemeinde könnte ein Inter-

esse daran gehabt haben, nachträglich ein so dunkles, ja fragwürdiges Logion wie Lk 12, 50 zu bilden? Auch die Gethsemaneerzählung war für die antichristlichen Polemiker der Antike ständiger Grund zu Spott und Hohn. Die Anfechtung Jesu widersprach völlig jedem Märtyreriideal. Schwieriger ist die Frage, ob und wie er seinen Todesweg verstanden und gedeutet hat. Die Fragestellung konzentriert sich dabei vor allem auf den letzten Kampf Jesu in Jerusalem. Auch hier stoßen wir wieder auf eine eigenartige Übereinstimmung unserer ältesten schriftlichen Zeugen, Paulus und Markus, in deren *Abendmahlsberichten*. Da in diesem besonders kontroversen Bereich der vor kurzer Zeit verstorbene Joachim Jeremias das Wesentliche gesagt und Rudolf Pesch seine Thesen zu einem guten Teil bekräftigt hat, kann ich mich kurz fassen. Jesus hat in der Nacht vor seinem Tode, »in der er dahingegeben wurde« (1 Kor 11, 23), mit seinen Jüngern das Passamahl gefeiert und dabei – vermutlich in Parallele zu den traditionellen Deuteworten – in einer Art von Gleichnishandlung das gebrochene Brot auf das Zerbrechen seines Leibes und am Ende des Mahles den Wein im Segensbecher auf das Vergießen seines Blutes hin gedeutet, durch das der neue, endzeitliche Bund Gottes gestiftet und Sühne für alle gewirkt werde. Er hat damit gleichzeitig seinen bevorstehenden Tod als endzeitliches Heilsgeschehen dargestellt, das – in Anschluß an Jes 53 – im Blick auf die hereinbrechende Gottesherrschaft für alle Menschen Versöhnung mit Gott bewirkt und Gottes endzeitlichen neuen Bund mit seinen Geschöpfen besiegelt. Die Begegnung mit dem Auferstandenen setzte bei den Jüngern dieses Vermächtnis, dessen Sinn durch die unmittelbar folgende Katastrophe der plötzlichen Verhaftung, der schändlichen Kreuzigung und des eigenen Versagens überschattet worden war, in Kraft. Nicht ihre eigenen Reflexionen, sondern vor allem anderen Jesu Deuteworte wiesen ihnen den Weg, seinen Tod richtig zu verstehen. Auch Mk 10, 45 gehört wohl als Jesuswort in den Zusammenhang jener letzten Nacht, mit dem er seine rätselhafte Zeichenhandlung verdeutlichte. Becherwort und Lösegeld verbindet der universale – vermutlich aus Jes 53 herzuleitende – Dienst »für die Vielen« im Sinne von »für alle«. Diese Grenzenlosigkeit der Heilszueignung entspricht der Freiheit der Verkündigung und des Wirkens Jesu gegenüber allen Ausgestoßenen, Verlorenen und Sündern in Israel.

Die nachösterliche Feier der Eucharistie, die – da sie mindestens wöchentlich erfolgte – nicht mehr die Züge des jährlichen Passamahles tragen konnte, wurde wohl ursprünglich als Todah-Opfermahl des Auferstandenen verstanden. Man gedachte darin sowohl seiner stellvertretenden Lebenshingabe am Kreuz wie seiner Erhöhung und seines erhofften Kommens, wobei die Deuteworte des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern in den Mittelpunkt rückten, weil Jesus selbst darin den Jüngern – aber darüber hinaus allen Menschen – die Frucht seines gewaltsamen Todes zugeeignet hatte. Es war wohl in erster Linie die gemeinsame Mahlfeier, in der immer neu – auf Grund der eigenen Worte Jesu –

die Heilsbedeutung seines stellvertretenden Sterbens zur Sprache gebracht wurde.

Kehren wir zu unserer Frage am Anfang zurück. Formal bestehen eine ganze Reihe von Analogien zwischen den griechisch-römischen und erst recht den jüdischen Sühnevorstellungen und der urchristlichen Deutung des Todes Jesu als stellvertretender Sühne. Aufs Ganze betrachtet durchbricht jedoch das neutestamentliche Geschehen den antiken Vorstellungsrahmen und überbietet auch die zeitgenössischen jüdischen Parallelen. Dies betrifft nicht nur das unerhörte Ärgernis, daß hier Gottes Sohn am Kreuz den schimpflichsten Tod starb, den die römische Welt kannte, sondern auch die alle Menschen betreffende Universalität der durch diesen Sohn gewirkten Sühne, die nicht den Zorn eines Gottes über bestimmte Taten abwehrte, sondern für alle unsere Sünden geschah und die damit – als eschatologischer Akt im Blick auf das anbrechende Gottesreich – die abtrünnigen Geschöpfe mit ihrem Schöpfer versöhnte.

Die freiwillige, ein-für-allemal geschehene Lebenshingabe des sündlosen Gottessohnes wurde für Paulus – und nicht erst für ihn – der unüberbietbare Ausdruck von Gottes freier Liebe:

»Gott aber bezeugt seine Liebe gegen uns, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb« (Röm 5,8). Hier geht es nicht um eine mythische Anschauung, die beiseite geschoben werden könnte, hier stoßen wir auf die Mitte des Evangeliums, das unseren Glauben, nicht anders als den der ersten Zeugen, begründet und trägt.