

Hans Maaß

# Christus ist nicht verblutet

Zu Entstehung und Inhalt der Botschaft vom Heilstod Jesu



Hans Maaß

## Christus ist nicht verblutet.

Zu Entstehung und Inhalt der Botschaft vom Heilstod Jesu

### Vorbemerkung

Alle wissenschaftlichen Beschäftigungen mit dem Tod Jesu, d. h. seinen politisch-historischen Ursachen sowie mit der Entstehung des Glaubens, daß dieser Tod für andere in irgendeiner Weise Bedeutung besitzt, unterliegen und erliegen oft der Gefahr einer distanzierenden Verobjektivierung, als ginge es um nur die Klärung eines Sachverhalts, der - aus welchen Gründen auch immer - unsere Aufmerksamkeit erregt. Auch eine dogmatisch interessierte theologische Beschäftigung mit dem Tod Jesu bildet hierin keine Ausnahme. Sie unterscheidet sich lediglich hinsichtlich ihres erkenntnisleitenden Interesses. Es handelt sich im Grunde um ungerührte, herzlose Betrachtungsweisen, die nicht wahrnehmen, daß hier ungeachtet aller Bedeutung für andere ein Mensch mit menschlichen Empfindungen gefoltert und auf eine äußerst schmerzhaft, qualvolle Weise hingerichtet wurde.

Dies soll bei den nachfolgenden sachlich-nüchternen Erörterungen nie aus dem Blick geraten. Doch sollen diese Überlegungen auch nicht umgekehrt zu einer mystischen Aneignung des Todes Jesu führen. Die mystische Begegnung mit dem Tod Jesu nimmt zwar Schmerzen und Leiden ernst, überhöht sie aber als Leiden Gottes. Auch dadurch wird ihnen die schonungslose Realität in ihrer letzten Härte genommen.

### 1. Durch sein Blut gerecht geworden

Schon die ältesten schriftlichen Zeugnisse eines christlichen Autors, die Briefe des Apostels Paulus, belegen, daß die Heilsbedeutung des Todes Jesu sehr früh<sup>1</sup> mit der Be-

---

<sup>1</sup> Für die Frage der Entstehung und Entwicklung theologischer Motive sind die lebensgeschichtlichen Daten des Apostels Paulus nicht ohne Bedeutung.

Das Leben des Apostels läßt sich anhand einer 1905 veröffentlichten Inschrift, die den Statthalter Gallio (vgl. Apg 18,12) erwähnt, in Verbindung mit einigen Angaben im Galaterbrief einigermaßen datieren. Danach war Paulus vom Winter 49/50 bis Sommer 51 in Korinth; im Jahr 48 oder 49 fand das Aposteltreffen in Jerusalem statt (Gal 2,1 ff.; Apg 15,1 ff.). Die Berufung des Paulus zum Völkerapostel fand entweder 14 oder 17 Jahre davor statt, je nachdem, ob man die vierzehn Jahre (Gal 2,1) von seiner Berufung oder von seinem ersten Jerusalem-Besuch (Gal 1,18) an rechnet. Als Jahr seiner Berufung ergibt sich dann das Jahr 32 oder 35. Die Frage ist nicht endgültig zu entscheiden. Sicher datieren läßt sich der Vorfall, den Paulus 2.Kor 11,32 erwähnt. Diesen Feldzug führte der Nabatäer-König Aretas IV. im Jahr 36 gegen Herodes Antipas. Paulus hielt sich also zu dieser Zeit in Damaskus auf. Er war allerdings zweimal in Damaskus, 1. als er die dortige Gemeinde verfolgen wollte, durch seine Lebenswende aber davon abgehalten wurde (Apg 9), und 2. nach einer (dreijährigen?) Missionstätigkeit in Arabien (Gal 1,17), also im Herrschaftsgebiet der Nabatäer. Kenntnisse über Ereignisse während dieses Arabienaufenthalts besitzen wir nicht. Der Versuch des Heerführers des nabatäischen Königs Aretas, Paulus gefangenzunehmen, könnte auf einen Zwischenfall während seines Aufenthalts im Nabatäerreich zurückgehen. Dann wäre sein Berufungserlebnis für das Jahr 32 anzusetzen, also ein bis zwei Jahre nach dem Tod Jesu. Allerdings erzählt Lukas in Apg 9,25 einen ähnlichen Vorfall im Zusammenhang mit dem ersten Damaskusaufenthalt des Paulus. Sollte es sich dabei um dasselbe Ereignis und nicht um einen legendarischen Zug bzw. um eine Verwechslung handeln, wäre die Berufung des Paulus auf den späteren Termin anzusetzen. In jedem Fall ist jedoch nicht anzunehmen, daß Paulus *alle* von ihm später verwendeten Traditionsstücke bereits bei seiner Berufung kennenlernte. Dies geschah wohl erst in Antiochien (Apg 11,25). Für den Anfang seiner missionarischen Tätigkeit betont Paulus seine Unabhängigkeit (Gal 1,16).

Dennoch ist davon auszugehen, daß die Bekenntnisformulierungen, die Paulus aus der Gemeindevätertradition übernommen hat, bereits bis zum Jahr 35 entwickelt waren.

grifflichkeit vom Vergießen seines Blutes verbunden wurde.<sup>2</sup> Diese theologische Terminologie steht allerdings in Spannung zum tatsächlichen Sterbevorgang bei Kreuzigungen. Ein Gekreuzigter starb nicht infolge des Blutverlustes. „Der Tod trat nach mehrstündigem Todeskampf durch Ersticken ein; Ziel dieser Hinrichtungsart war offenbar neben dem Quälen des Delinquenten ... ein Abschreckungseffekt bei den Zuschauern (und Zuhörern!).“<sup>3</sup> Es erhebt sich also die Frage, wie es dazu kommen konnte, daß am Tod Jesu ausgerechnet ein Element zentrale theologische Bedeutung erlangte, das für diese Todesart (etwa im Unterschied zur Enthauptung) nicht kennzeichnend ist.

Die Kreuzigung Jesu ist kein Thema neben anderen. Die paulinische Verkündigung konzentriert sich, soweit es um die historische Person Jesu geht, fast ausschließlich auf Ereignisse im Zusammenhang mit seinem Tod. Das Gemeinschaftsmahl setzt Jesus „in der Nacht, als er ausgeliefert wurde“, ein (1.Kor 11,23); Tod und Auferstehung Jesu bilden das Zentrum der Verkündigung (1.Kor 15,1 ff.); die Geburt Jesu spielt für Paulus nur hinsichtlich der Abstammung (Röm 1,3) und der Einbindung in die normalen menschlichen Lebensbedingungen (Gal 4,4)<sup>4</sup> eine Rolle. Darüber hinaus bezieht sich Paulus nicht auf Ereignisse aus dem Leben Jesu. Es fehlen die Gleichnisse ebenso wie Wundererzählungen, Einzelheiten über Verhaftung und Prozeß Jesu ebenso wie eine Bezugnahme auf die Autorität<sup>5</sup> des lehrenden Jesus.<sup>6</sup> Angesichts der Tatsache, daß Paulus das kategorische Desinteresse an der Geschichte des irdischen Jesus theologisch begründet (2.Kor 5,16), verwundert diese Feststellung nicht.

Auf diesem theologischen Hintergrund wäre es jedoch niemals zur Entstehung von Evangelien gekommen, da das sachliche Interesse an der Lebensgeschichte Jesu gefehlt hätte. Es muß also von Anfang an neben dieser paulinischen Fixierung auf Sterben und Auferstehung Jesu eine Jesusverkündigung gegeben haben, die andere theologische

---

<sup>2</sup> Z. B. Röm 3,25; 5,9; 1.Kor 11,25;

<sup>3</sup> Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, S. 260. Ähnlich Hans-Ruedi Weber, *Kreuz* (TT Ergänzungsband), Stuttgart 1975, S. 15 ff.

Überlegungen zur taktischen und strategischen Bedeutung der Kreuzigung Aufständischer durch Titus bei der Belagerung Jerusalems während des Jüdischen Krieges stellt Flavius Josephus an. Josephus schildert auch, daß die Soldaten mit Hingerichteten Spott trieben, indem sie jeden in einer anderen Stellung ans Kreuz nagelten (vgl. [Hrsg.] Otto Michel/Otto Bauernfeind, *Flavius Josephus, De bello Judaico*, Bd. II,1, Darmstadt 1963, S. 180 f.)

<sup>4</sup> Dieter Betz, *Der Galaterbrief*, München 1988, S. 359 ff., geht ausführlich auf Struktur und Traditionsgeschichte der Stelle ein und stellt dabei fest: „Diese anthropologische Definition wird zu einer christologischen Aussage“ (S. 363).

<sup>5</sup> Walter Schmithals, *Paulus und der »historische« Jesus*; in: [ders.] *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche*, Neukirchen 1972, S. 39, stellt fest: „Jesu *authentische* Verkündigung scheint für Paulus irrelevant gewesen zu sein, und historische Jesus-Überlieferung überhaupt ist für Paulus, zumindest direkt, von keiner großen Bedeutung.“

<sup>6</sup> Auch wenn die Mahnungen zum Frieden und zum Verzicht auf Rache (Röm 12,18 ff.) der Bergpredigt sehr nahe stehen (Mt 5,38 ff.), begründet Paulus diese nicht unter Bezugnahme auf die Autorität Jesu. Auch 1.Kor 7,10 wird man nicht als Beispiel für einen Bezug auf die Lehrautorität Jesu ansehen dürfen, da die Ähnlichkeit zu Mt 5,32 eher tendenziell ist, als daß eine überlieferungsgeschichtliche Abhängigkeit anzunehmen wäre. Außerdem bezeichnet Paulus mit „Herr“ nie den irdischen Jesus, sondern den auferstandenen und erhöhten (vgl. Phil 2,11).

Akzente setzte. Wie hat sie ausgesehen? Welche Rolle spielte in ihr der Tod Jesu? Welche Rolle spielte er möglicherweise in seiner eigenen Verkündigung?

## 2. Jesusverkündigung ohne Passionstheologie

„Ob sich die theologische Interpretation des Todes Jesu bereits in der Jerusalemer Gemeinde ausgebildet hat, läßt sich nicht mehr feststellen.“<sup>7</sup> Dieser Satz enthält mehr Zündstoff, als beim ersten Lesen erkennbar wird; denn er unterstellt, daß es eine Jesusverkündigung gab, die den Tod Jesu nicht theologisch reflektierte. Köster fährt zwar fort: „Jedenfalls hat Paulus aus der antiochenischen Gemeinde eine Reihe von Traditionen übernommen, die eine solche Entwicklung bereits voraussetzen.“ Dabei bleibt jedoch offen, ob diese in Antiochien selbst oder schon vorher entstanden.<sup>8</sup>

### 2.1 Die Spruchquelle Q

Die nur aus den Evangelisten Matthäus und Lukas rekonstruierbare Sammlung von Worten Jesu ist bereits seit dem letzten Jahrhundert bekannt.<sup>9</sup> Hinsichtlich ihrer theologischen Eigenart läßt sich feststellen, „außer der Passions- und Ostergeschichte fehlen ... die Worte, die von Leiden, Sterben und Auferstehen des Menschensohnes reden“.<sup>10</sup> Umstritten ist jedoch die Wertung dieses Sachverhalts. Vielhauer ist der Überzeugung: „Die Auferweckung und dh die Erhöhung des Gekreuzigten durch Gott ist ... vorausgesetzt, auch wenn diese Ereignisse nicht erwähnt werden.“<sup>11</sup>

Günther Bornkamm wertet denselben Sachverhalt anders: „Höchst auffällig ist, daß in Q nicht nur jede Spur von einer Passionsgeschichte, sondern auch jeder Hinweis auf sie fehlt. Darum ist die Meinung verbreitet, Q sei lediglich unter dem Gesichtspunkt, der Gemeinde eine Lebensordnung zu geben, zusammengestellt worden. Indessen läßt sich ein großer Teil seiner Überlieferung und das Motiv der Sammlung in keiner Weise als bloße Paränese verstehen, die das Passionskerygma der Gemeinde ergänzen sollte. *Dieses ist in Q überhaupt noch nicht vorausgesetzt. Q ist vielmehr von einer anderen theologischen Konzeption geprägt.*“<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Helmut Köster, Einführung in das Neue Testament, Berlin 1980, S. 522

<sup>8</sup> Köster, Einführung, S. 525, nennt als spätestes Gründungsjahr dieser Gemeinde das Jahr 35, „da die Gemeinde in Antiochien noch vor der Berufung des Paulus gegründet wurde“. Man wird wohl etwas vorsichtiger formulieren müssen: bevor Paulus nach Antiochien kam. Denn es ist nicht auszuschließen, daß die Gemeinde in den Jahren entstand, die Paulus in Arabien verbrachte. Auch die Apostelgeschichte setzt die Gründung dieser Gemeinde nach der Berufung des Paulus an (Apg 11,20). Diese Präzisierung ist vor allem dann wichtig, wenn man für eine Frühdatierung der Lebenswende des Paulus eintritt, weil sonst die Gründung der antiochenischen Gemeinde fast noch in Jesu Todesjahr fallen würde. Dies kann aber mit Sicherheit ausgeschlossen werden.

<sup>9</sup> Wolfgang Schenk, Synopse zur Redenquelle der Evangelien, Düsseldorf 1981, S. 11 f., bietet einen knappen Überblick über die wichtigsten Etappen der Forschung zu dieser Sammlung.

<sup>10</sup> Philipp Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, S. 323

<sup>11</sup> Vielhauer, Geschichte, S. 319

<sup>12</sup> Günther Bornkamm, Art. Evangelien; in: RGG Bd. II, 3. Aufl., Tübingen 1958, Sp 759; Hervorhebung von mir.

Diese Auffassung vertritt vor allem H. E. Tödt.<sup>13</sup> Vielhauer macht dagegen den Vorbehalt geltend, „das Nichtvorhandensein des Passionskerygmas ist als Basis zu schwach, um Tödts Konstruktion der Entstehung von Q aus einer besonderen Urgemeinde zu tragen.“<sup>14</sup>

Helmut Köster geht mit seinen Beobachtungen noch einen Schritt weiter. Anhand des Thomasevangeliums gelangt er zu der Erkenntnis: „Die Grundlage des Thomasevangeliums war eine Spruchsammlung, die ursprünglicher als die kanonischen Evangelien ist, obgleich ihr Grundprinzip mit dem Bekenntnis von Leiden und Auferstehung nichts zu tun hat. ... Danach wird der Glaube verstanden als ein Glaube an die Worte Jesu“.<sup>15</sup> In einer solchen Spruchsammlung sieht er einerseits eine immanente gnostisierende Tendenz. Andererseits sieht er in der Einarbeitung einer apokalyptischen Menschensohnerwartung in die ursprüngliche Überlieferung den Versuch, „die gnostisierenden Tendenzen dieses Spruchevangeliums zu kontrollieren“. Schließlich erkennt er, daß das Thomasevangelium, das auf ein älteres Spruchevangelium zurückgeht, von dessen „Wachstum in die gnostische Theologie hinein ein beredtes Zeugnis ablegt.“<sup>16</sup>

Es kann damit als nachgewiesen gelten, daß es in der Tat eine frühe Jesusbewegung gab, die direkt an die Verkündigung Jesu anknüpfte und sich in direkter Kontinuität mit dieser sah. Im Blick auf Q kann man mit Recht von einer „nachösterliche(n) Verkündigung“<sup>17</sup> sprechen. Es ist aber anzunehmen, daß diese Jesusverkündigung nicht erst nachösterlichen Ursprungs ist, sondern bereits parallel zu Jesu Wirken erfolgte.<sup>18</sup> So erklärt sich einerseits das Fehlen jeglicher Passionsmotive ebenso problemlos wie andererseits die spätere Erweiterung durch eine Menschensohn-Christologie. Entscheidend ist dabei, daß diese in ihren Ursprüngen vorösterliche Jesusverkündigung auch nach Tod und Auferstehung Jesu noch weiterlebte, ehe sie in einem späteren traditions- bzw. redaktionsgeschichtlichen Stadium mit dem Passionskerygma zusammenwuchs.

---

<sup>13</sup> Heinz Eduard Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 5. Aufl., Gütersloh 1984, S. 212-245

<sup>14</sup> Vielhauer, *Geschichte*, S. 327 f.

<sup>15</sup> Helmut Köster, *Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen*; in: [Hrsg.] Helmut Köster/James M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, S. 172

<sup>16</sup> Köster, *Jesus*, S. 172 f.

<sup>17</sup> Vgl. Heinz-Wolfgang Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus*; in: *ZThK* 69. Jg. (1970), Heft 3, S. 309. Ob man allerdings sagen kann, daß hier „die *Gerichtsankündigung* des irdischen Jesus“ bestimmend war (Hervorhebung von mir), muß insofern bezweifelt werden, als Jesus im Unterschied zu Johannes d. T. wohl nicht das kommende Gericht Gottes, sondern die nahe herbeigekommene Gottesherrschaft verkündigt hat. Die Gerichtsterminologie scheint Anknüpfung an die apokalyptische Tradition Johannes des Täufers zu sein.

<sup>18</sup> Dafür gibt es eine Reihe von Indizien. Die Aussendung der Zwölf (Mk 6,7 ff.) und der Siebzig bzw. Zweiundsiebzig (Lk 10,1 ff.) setzt voraus, daß Jesus nicht allein tätig war, sofern man in diesen Stellen nicht nur eine Legitimation der nachösterlichen Mission sehen will. Noch aufschlußreicher ist etwa ein Wort wie Mk 4,22, das von der unaufhaltsamen Außenwirkung der Verkündigung spricht, oder die Episode von dem fremden Dämonenaustreiber (Mk 9,38).

## 2.2 Die Wunderverkündigung

Das durch die Evangelien vermittelte Gesamtbild des Wirkens Jesu hat unsere Vorstellungen so sehr geprägt, daß uns die Vorstellung einer *Christusverkündigung* ohne Bezugnahme auf das Lehren des irdischen Jesus ebenso schwerfällt, wie die Vorstellung einer nur an seinem Wort interessierten *Jesusverkündigung* ohne Bezugnahme auf dessen Tod und Auferstehung. Sie war jedoch nicht die einzige Jesusverkündigung ohne Passionskerygma.

Köster nennt als weitere Evangeliumsgattung die *Aretalogien*, in denen *Jesus als göttlicher Mensch* dargestellt wird. Er nimmt an, die kanonischen Evangelien „müssen noch eine weitere Quelle benutzt haben, aus der sie ihre Erzählungen von Jesu Wundern bezogen.“<sup>19</sup> Köster sieht den Sinn solcher Aretalogien in ihrem propagandistischen Zweck. Sie stellen daher „das wesentliche Glaubensbekenntnis einer religiösen Bewegung dar. ... An ein solches »Evangelium zu glauben«, bedeutet Zugang zu den Segnungen dieser wunderbaren Krafftaten, oder es impliziert sogar die Fähigkeit, diese Taten in der religiösen Erfahrung des Glaubenden zu wiederholen.“<sup>20</sup>

Auch diese Aretalogien kennen keine Passionsthematik. Daher korrigiert das Johannesevangelium diese unkritische Jesusverherrlichung durch die Betonung der *Verherrlichung Jesu am Kreuz*, das Markusevangelium durch das sog. *Messiasgeheimnis*, das erst am Kreuz gelüftet wird. Auch die Apostelgeschichte weiß um die Problematik des Wunderglaubens. *Petrus und Johannes* müssen sich gegen Verherrlichung ihrer Person schützen, indem sie ein Bekenntnis zu dem Gott der Väter ablegen, der den getöteten Jesus auferweckte, so daß in seinem Namen Heilungstaten möglich sind (Apg 3,12 ff.). *Barnabas und Paulus* haben es dagegen in Lystra weit schwerer, weil sie nicht auf Tod und Auferstehung Jesu verweisen können, sondern nur auf die Abkehr von den falschen Göttern und Hinwendung zu dem lebendigen Gott (Apg. 14,15).<sup>21</sup>

Diese Korrekturen sind freilich nicht so eindeutig wie bei Markus und Johannes. So kann man mit einigen Einschränkungen Kösters Urteil über die lukanische Theologie zustimmen: „Die Erzählung von Jesu Leiden und Tod als solche ist in diesem Evangelium nicht mehr der Brennpunkt des Offenbarungsgeschehens. Sie ist vielmehr die Erzählung vom vorbildlichen Märtyrer, dessen Leidensgeschichte so das letzte Kapitel der »Aretalogie Jesu« bilden kann. - Die gleiche Theologie des göttlichen Menschen tritt noch krasser in der lukanischen Apostelgeschichte hervor.“<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Köster, Jesus, S. 173

<sup>20</sup> Köster, Jesus, S. 175

<sup>21</sup> Klaus Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, S. 347 f., bezweifelt „die These, daß **Aretalogien** den formgeschichtlichen Hintergrund der Evangelien bildeten. ... Die Gattung wurde nur erschlossen, um die angeblich wunderkritische Tendenz der Evangelien und deren angebliche *theologia crucis* von der Gattungsvorlage abheben zu können.“ Bergers Gattungsbezeichnung „Enkomion“ als „lobende Darstellung eines Menschen“ (S. 345) bringt jedoch nichts anderes zum Ausdruck, als der Begriff Aretalogie meint; es geht daher nur um die Frage, ob die Passionsmotive eine nachträgliche Korrektur darstellen oder von vornherein zum Gesamtbild gehörten. Die Tatsache, daß es sich bei den Passionsmotiven um konzeptionelle, kompositorische Elemente der Evangelisten handelt, sprechen dafür, daß es eine Vorstufe im Sinn einer Aretalogie gab, die nachträglich korrigiert wurde.

<sup>22</sup> Köster, Jesus, S. 177

Wir haben es also hier mit einer zweiten Konzeption christlicher Verkündigung zu tun, die ohne ein Passionskerygma auskommt, allerdings die Tatsache des Todes Jesu integrieren kann, ohne dadurch in ihrer Tendenz verändert zu werden, wie an Apg 3,12 ff. zu sehen ist.

### *2.3 Der Tod Jesu als Durchgangsstadium*

Es fällt auf, daß die Apostelgeschichte eine Reihe von Stellen enthält, die den Tod Jesu erwähnen, ohne daß dieser an sich Heilsbedeutung besäße. Der Ton liegt hier eindeutig auf den Auswirkungen der Auferstehung Jesu, die zwar den Tod Jesu voraussetzt, aber ihm keine selbständige theologische Bedeutung zuschreibt. Paulus muß sich in Korinth mit Christen auseinandersetzen, die vermutlich eine Auffassung vertreten, wonach sich die Kraft des Auferstandenen in gegenwärtig erlebten Geisterscheinungen manifestiert, also nicht den Tod, d. h. das Ende der gegenwärtigen Existenzweise voraussetzt.<sup>23</sup> Daher muß davon ausgegangen werden, daß es eine Auferstehungstheologie gab, die den Tod Jesu nur als Durchgangsstadium, nicht aber als Ereignis mit selbständiger theologischer Bedeutung ansah.

Dies wird schon in der Pfingstrede des Petrus deutlich. Apg 2,32 f. wird in Aufnahme von V. 23 f. die Erfüllung der Geistverheißung als Auswirkung von Jesu Tod und Auferstehung verstanden. Dabei liegt der Ton auf der Erhöhung, nicht auf der Hinrichtung Jesu. Auch das Zeugenmotiv bezieht sich wie auch an anderen Stellen auf die Auferstehung, nicht auf die Kreuzigung.<sup>24</sup>

Nach Apg 3,15 f. bewirkt der Glaube an den Getöteten und Auferweckten Heilung. Dies wird in 4,9 f. nochmals aufgenommen. Auch hier haftet das Interesse an dem trotz seines Todes Lebenden und Wirkenden, nicht an einer irgendwie gedachten Wirkung des Todes.

Nach Apg 5,30 f. und 13,28-39 ist Vergebung der Sünden die Wirkung des Glaubens an Jesus. Obwohl in der christlichen Theologie das Motiv der Sündenvergebung traditionell mit dem Tod Jesu in Beziehung gebracht wird, liegt an diesen beiden Stellen das Interesse eindeutig und einseitig an Jesu Auferstehung. Im Hauptsatz von 5,30 f. ist Gott Subjekt des Handelns; dieser hat Jesus auferweckt. Die Menschen sind Subjekt im Nebensatz; sie haben Jesus getötet. 13,28-39 ruht das Gewicht noch eindeutiger auf der Auferstehung, da es sich um ein Florilegium von Auferstehungsbelegen handelt.

---

<sup>23</sup> Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther (KEK V)*, Göttingen 1969, S. 309 f., setzt sich mit den verschiedenen Deutungen des entscheidenden Zitats auseinander, „es gibt keine Auferstehung der Toten“ (1.Kor 15,12). Er neigt der Deutung Hans von Sodens zu, die „Enthusiasten“ von Korinth nähmen „im Geist“ die Auferstehung schon vorweg. Er sieht diese Deutung zwar im Einklang mit 4,8 und der gesamten Auseinandersetzung des Briefes, aber in Spannung zum Wortlaut von 15,19 und 32. Dieser Einwand ist jedoch nicht überzeugend. Auch die ausschließliche Fixierung auf Geistwirkungen ist eine Form des „Hoffens in diesem Leben“ (V. 19). In V. 32 zeigt Paulus in bitterem Sarkasmus die Konsequenz einer nur diesseitig gedachten Auswirkung der Auferstehung Jesu auf: Schlemmen statt Bereitschaft zum Martyrium.

<sup>24</sup> Vgl. Apg 1,22 3,15; 10,41; 13,31; auf die Erscheinung des Auferstandenen beziehen sich 22,15 und 26,16, auf das gesamte Wirken Jesu 5,32; 10,39.

Nach Apg 10,40 ff. und 17,31 wird Jesus durch die Auferstehung zum Richter eingesetzt, wobei an der letztgenannten Stelle sogar nur von der Auferstehung ohne Bezug auf die Kreuzigung die Rede ist.

Die Fülle dieser Belege zeigt gerade wegen der unterschiedlichen, mit der Auferstehung verbundenen Auswirkungen, daß es sich hier um ein Verkündigungsschema handeln muß, das zwar inhaltlich mit verschiedenen Erwartungen gefüllt werden kann, jedoch das eigentliche Heilsereignis immer in der Auferstehung sieht, den Tod dagegen nur als Durchgangsstadium ohne eigene Heilsbedeutung versteht.

Diese Konzeption konnte sich sowohl mit der Wunderverkündigung als auch mit der Vorstellung von Jesus als dem zum Gericht kommenden Menschensohn verbinden. Daß sie ausgerechnet bei Lukas so breit belegt ist, hat sicher damit zu tun, daß er in Jesus ohnehin den vorbildlich leidenden Gerechten sieht.<sup>25</sup>

#### *2.4 Durch Leiden zur Herrlichkeit*

Diese Vorstellung steht an der Grenze zwischen einem theologisch neutralen und einem theologisch reflektierten Verständnis des Todes Jesu. Der Tod ist hier zwar von Bedeutung, aber zunächst einmal nur für Jesus selbst, erst indirekt auch für die Glaubenden. Daß diese Vorstellung an der Grenze steht, trifft jedoch nur im Sinn einer theologischen Systematik zu. Sie stellt keineswegs ein motivgeschichtliches Entwicklungsstadium dar; denn sie läßt sich sowohl als Zwischenstufe auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie verstehen wie auch als völlig selbständiges theologisches Element einer vorbildhaften Märtyrerretalogie.

Sie findet sich beispielsweise in der Emmausgeschichte als rhetorische, argumentative Frage: „Mußte der Christus nicht solches leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24,26). Bemerkenswert ist dabei, daß dieses Leiden als eine von Mose und den Propheten verkündigte Notwendigkeit für den Messias angesehen wird. Da es im Judentum keine Vorstellung von einem gewaltsam getöteten Messias gibt, muß es sich hierbei um eine spezifisch christliche Schriftauslegung handeln, auf die später noch zurückzukommen ist. Wichtig ist jedoch die Feststellung, daß hier der Tod Jesu, ganz im Sinne einer Märtyrerhoffung, wie sie sich etwa in 2.Makk 7 findet, als *Voraussetzung*, nicht nur als Durchgangsstadium zur Erlangung seiner Vollendung verstanden wird. Erst im Kontext anderer christlicher Glaubensaussagen kann die Auswirkung dieser himmlischen Herrlichkeit zugunsten der Gläubigen gesehen werden. Diese Unterscheidung ist um der begrifflichen Klarheit willen wichtig.

Es ist wohl deutlich, daß die Leidensansagen in den Evangelien<sup>26</sup> ebenfalls in diesem Zusammenhang zu sehen sind. Einerseits nennen sie Stationen des letzten Lebensabschnitts Jesu ohne Wertung nebeneinander, andererseits setzen sie durch den Begriff „Menschensohn“ als Bezeichnung für den irdischen Jesus bereits das Bekenntnis der

---

<sup>25</sup> Es ist sicher kein Zufall, daß ausgerechnet bei ihm das Bekenntnis des Hauptmanns am Kreuz lautet: „Tatsächlich, dieser Mensch war ein Gerechter.“ (Lk 23,47)

<sup>26</sup> Mk 8,31; 9,31; 10,33 f. mit Parallelen

Gemeinde voraus, Jesus sei auferstanden, um als Menschensohn zu Gericht und Rettung wiederzukommen.<sup>27</sup>

Ebenfalls in diese Reihe einzuordnen ist die von Paulus zitierte Bekenntnisformel Röm 1,3 f., sofern sie nicht sogar dem vorhergehenden Abschnitt zuzurechnen ist. Sie unterscheidet deutlich zwischen dem, was über Jesus aufgrund seiner genealogischen Abstammung zu sagen ist, und dem, was er aufgrund der Auferstehung Toter geworden ist. Deutlich ist, daß auch hier der Tod Jesu keine direkte Heilsbedeutung für die Gläubigen besitzt, sondern der Einsetzung Jesu in eine Heilsfunktion dient. Unklar bleibt, ob der Tod Jesu Voraussetzung dafür ist oder nur Durchgangsstadium.

Auch der Christushymnus Phil 2,6-11 gehört hierher; allerdings besitzt der Tod Jesu hier (auch ohne die betonte Hervorhebung „Tod am Kreuz“, V. 8) begründende Funktion für seine „Übererhöhung“ (V. 9). Dennoch kommt dieser Tod nicht direkt den Gläubigen, sondern nur Jesus zugute. Für die Gläubigen wirkt er sich indirekt aus, indem sie zu dem beten können, der aufgrund seines Gehorsams bis zum Tod über alles erhöht ist (V. 10 f.).

Zu verweisen ist schließlich auf das Johannesevangelium insgesamt, das den Tod Jesu als Verherrlichung<sup>28</sup> und Erhöhung<sup>29</sup> beschreibt und diese Linie bis in die Ostergeschichte hinein festhält, indem Maria davon zurückgehalten wird, den Auferstandenen zu berühren, weil er noch nicht zum Vater gegangen ist.<sup>30</sup>

Diese Beispiele mögen genügen. Sie zeigen ein breites Spektrum theologischer Aussagen über die Bedeutung des Todes Jesu, die nichts mit Opfertheologie und Sühnevorstellungen zu tun haben, sondern Jesus als Vorbild für einen konsequent gottergebenen Lebenswandel oder als Vermittler himmlischer Segnungen verschiedener Art beken-  
nen.

### *3. Wofür der Tod Jesu gut ist*

Das Neue Testament verwendet eine Vielzahl von Vorstellungen und Begriffen, um die direkte Bedeutung des Todes Jesu für die Gläubigen auszudrücken. Diese Vielfalt verteilt sich nicht nur auf verschiedene neutestamentliche Autoren, sondern ist teilweise auch innerhalb einer einzigen Schrift anzutreffen. Damit wird deutlich, daß die Fixierung auf eine einzige oder auf die Summe aller theologischen Deutungen des Todes Jesu, die das Neue Testament enthält, nicht schriftgemäß ist, weil sie der konvergierenden Suchbewegung der frühen Christenheit nach dem Sinn dieses Todes nicht gerecht wird.

---

<sup>27</sup> Ungeachtet der Frage, ob Jesus selbst vom kommenden Menschensohn gesprochen hat, läßt sich ein deutlicher Unterschied zwischen Mk 8,38 und Mt 10,32 f. feststellen. Bei Mt ist die Identifikation zwischen Jesus und dem kommenden Menschensohn bereits soweit fortgeschritten, daß statt des Begriffs Menschensohn das auf Jesus bezogene Personalpronomen gebraucht werden kann.

<sup>28</sup> Joh 7,39; 12,16.23; 13,31 f.; 17,1.5. Hinzu kommen die Stellen, die von der Verherrlichung Jesu im irdischen Leben oder durch Glaubenserfahrungen der Jünger handeln: 8,54; 11,4; 16,14; 17,10

<sup>29</sup> Joh 3,14; 8,28; 12,32.34

<sup>30</sup> Joh 20,17

### 3.1 Für uns gestorben

Welche exegetische Hilflosigkeit entsteht, wenn man falsche Unterscheidungsmerkmale heranzieht, läßt ein Satz aus dem Grundriß der Theologie des Neuen Testaments von Hans Conzelmann erkennen. „Zur Deutung des Todes Jesu verwendet man kultische und juristische Vorstellungen. Sie werden nicht scharf auseinander gehalten, wie ja der Kult eine juristische Komponente hat.“<sup>31</sup> Über die Feststellung, daß die nachfolgende Übersicht keine „reinliche Einordnung jeder Stelle in eine bestimmte Kategorie“ beabsichtige, gelangt er schließlich zu der Feststellung, an das Sühnopfer sei vor allem gedacht, wenn die Formel *hypèr hemôn* (für uns) benutzt werde, nennt er jedoch anschließend Belege für andere Bedeutungen dieses Begriffs.

Wie ist diese Unsicherheit zu erklären? Geht man vom Sprachgebrauch der Septuaginta (LXX) aus, so stellt man fest, daß die Präposition *hypér* für verschiedene hebräische Präpositionen steht, am häufigsten für *‘al* = über. Soweit nicht tatsächlich die räumliche, sondern eine übertragene Bedeutung vorliegt, schimmert das ursprüngliche Verständnis noch durch; es heißt dann „in Bezug auf“, „wegen“.<sup>32</sup> Auch der Stellvertretungsgedanke läßt sich nachweisen.<sup>34</sup> Für unseren Zusammenhang ist jedoch die Bedeutung „zugunsten“ wichtig.<sup>35</sup> Sie kommt auch zum Ausdruck, wo ein Verb, das mit *‘al* konstruiert wird, eine Handlung zugunsten anderer bezeichnet.<sup>36</sup>

Andererseits ist auffällig, daß *hypér* in der gesamten Tora nur Dtn 24,16 und 28,23 vorkommt, also nicht im Zusammenhang mit den biblischen Opfervorstellungen. Es scheint mir daher unerlaubt, die *hypér*-Formel im Zusammenhang mit Aussagen über den Tod Jesu von jüdischen Opfervorstellungen her erklären zu wollen. Riesenfeld tut dies leider, obwohl er auch für den neutestamentlichen Sprachgebrauch von *hypér* dieselbe Bedeutungsbreite nachweist, die sich bereits aus der hebräischen Bibel für den Sprachgebrauch der LXX ergibt.<sup>37</sup> Dennoch läßt sich nach seiner Meinung „das Zugutekommen (*hypér*) des Todes einer Person ... nur unter Bezugnahme auf die im Hinter-

---

<sup>31</sup> Hans Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl., München 1967, S. 88 f.

<sup>32</sup> Z. B. Nah 1,14

<sup>33</sup> Z. B. 2.Sam 6,8; 1.Kön 16,7; Jona 4,10.11; 1.Chron 29,9; 2.Chron 31,9

<sup>34</sup> Z. B. Dtn 24,16; 2.Kön 14,6; 2.Chron 25,4. - In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß *hypér* auch die Wiedergabe von *tachat* = „anstelle von“ sein kann (z. B. Jes 43,3 f.)

<sup>35</sup> Ri 9,17; 2.Sam 18,5

<sup>36</sup> Z. B. das Verb *ganan* = einfriedigen, umhegen, schützen (vgl. *gan* = Garten): Jes 31,5; 37,35; 38,6. Entsprechendes gilt, wenn Gutes „über“ Menschen geweissagt wird, z. B. 2.Sam 7,19.28. Aber auch das Gegenteil ist belegt (Jer 18,20), so daß sich der jeweilige Sinn der grundsätzlich neutralen Präposition aus dem Kontext ergibt.

<sup>37</sup> Harald Riesenfeld, Art. *hypér*; in: [Hrsg.] G. Kittel/G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd VIII, Stuttgart 1969, S. 510 ff.: *zugunsten von*: z. B. Mk 9,40; Röm 8,31; aber auch für alltägliches Verhalten: 1.Kor 12,25; 2.Kor 1,11; 7,7.12; 8,16.23; Phil 1,7; 4,10; Kol 4,12.13; Heb 13,17. *Einsatz, Hingabe*: z. B. Röm 9,3; 2.Kor 12,15; Eph 3,1. *Christologische Aussagen i. S. v. zugute*: z. B. Röm 5,6 ff.; 2.Kor 5,14 f.; 1.Petr 3,18; aber auch in Übertragung auf Paulus 1.Kor 1,13.

grund stehenden alttestamentlichen Opfervorstellungen verstehen. Ausschließlich ein Handeln, das Leben opfernd einsetzt, kann die negative Tatsache des Todes in ein positives Geschehen verwandeln, das fruchtbare Folgen für andere zu zeitigen vermag.<sup>38</sup> - Wieso eigentlich? Hier wird die Befangenheit in systematisch-theologischen Vorstellungen deutlich.

Exegetisch-theologisch ist umgekehrt vorzugehen. Wenn wir wissen wollen, was mit der Aussage, Jesus sei für uns gestorben, gemeint ist, müssen wir zunächst von der Grundbedeutung „zugunsten von“ ausgehen. Diese *tendenzielle* Überzeugung (Riesenfeld spricht mehrfach von „Heilsintention“) ist *offen für unterschiedliche* inhaltliche Erklärungen, wie diese „Heilsintention“ zustandekommt.

### 3.2 Retter vor dem kommenden Zorn

In der ältesten erhaltenen christlichen Schrift, dem 1.Thessalonicherbrief, sieht Paulus den Nutzen des Todes Jesu für die Gläubigen in der Rettung vor dem Zorn Gottes. Zu Beginn nennt er als Ziel seiner Mission unter den Völkern die Bekehrung „zu Gott, weg von den Götzen, dem lebendigen und wahren Gott zu dienen, und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, der uns vor dem kommenden Zorn rettet“ (1,9 f.). Dieser Aussage entspricht 5,9 f.: „Nicht hat uns Gott dem Zorn ausgesetzt, sondern zur Erlangung des Heils durch unseren Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit wir - ob wir wachen oder schlafen<sup>39</sup> - zusammen mit ihm leben.“

Beide Stellen interpretieren sich gegenseitig aufgrund verwandter Begrifflichkeit. Beidemale geht es darum, daß die Gläubigen nicht dem Gericht Gottes verfallen. Beidemale ist dies durch Jesus sichergestellt, der von den Toten erweckt wurde, um uns vor dem Zorn Gottes zu retten (1,10), bzw. für uns gestorben ist, damit wir zusammen mit ihm leben (5,10).

Die Vorstellung von der *Rettung* infolge des Todes Jesu hat hier eindeutig nichts mit Opfertheologie zu tun und setzt diese auch nicht voraus. Sie folgt vielmehr im ersten Beispiel einem apokalyptischen Modell, wonach der Menschensohn die Frommen rettet.<sup>40</sup> Der Tod Jesu geschah innerhalb dieses Vorstellungsrahmens deshalb *zugunsten*

---

<sup>38</sup> Riesenfeld, ThWb NT VIII, S. 514

<sup>39</sup> Gemeint ist aufgrund des Textzusammenhangs, „leben oder gestorben sind“.

<sup>40</sup> Der Menschensohn nimmt in der jüdischen Apokalyptik bei aller Unterschiedlichkeit der Einzelvorstellungen durchweg die Rolle des beschützers und Halts für die Gerechten wahr. „Er wird ein Stab für die Gerechten sein, daß sie sich darauf stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker und die Hoffnung der Betrüben sein. Alle Erdenbewohner fallen dann vor ihm nieder, beten an und preisen, loben und lobsingen dem Herrn der Geister.“ (äthHen 48,4 f.; [Übers.] Paul Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, S. 383).

Vor dem Menschensohn stehen am Gerichtstag die Auserwählten (äthHen 62,7 f.). Während sie mit dem „Gewand der Herrlichkeit“ bekleidet sind (62,15), werden die Mächtigen und Gewalttätigen von seinem Angesicht verstoßen (63,11).

Vgl. zur gesamten Terminologie und Vorstellungswelt: Hans Maaß, „Bist du, der da kommen soll?“, Beiträge Pädagogischer Arbeit, Sonderband, Karlsruhe 1995.

der Gläubigen, weil Jesus durch ihn in die *Rolle des rettenden Menschensohnes* eingesetzt wurde.<sup>41</sup>

### 3.3 Anteil am Leben des Gestorbenen und Auferstandenen

Das Moment der engen *Verbundenheit* der Gläubigen mit dem Auferstandenen aufgrund von Tod und Auferstehung Jesu aus dem zweiten Beispiel (1.Thess 5,10) begegnet auch Röm 14,9 (ohne die *hypér*-Formel) und Gal 2,19 f.; in beiden Fällen wird diese Gemeinschaft als Folge davon gesehen, daß Jesus „sich für mich hingegeben hat.“

Diese Aussage steht 2.Kor 5,14 f. sehr nahe. Dort gilt es sogar als *Zweck* des Todes für die Glaubenden, daß diese nicht mehr „sich selbst leben“. Dies wird noch schärfer pointiert mit der Aussage begründet, daß alle gestorben sind, wenn einer für alle gestorben ist.<sup>42</sup> Die Erklärung eines stellvertretenden Todesverständnisses reicht dafür nicht aus. Sie wird durch die Wechselseitigkeit sogar ausgeschlossen,<sup>43</sup> jedenfalls überboten. Paulus schreibt diese Verse im Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung um das Thema „sich rühmen“ (V. 12). Dieses Rühmen ist eine Form des „sich selbst leben“. Man kann daher auch übersetzen: „zum eigenen Nutzen und Vorteil leben“, worin dieser Vorteil im einzelnen auch besteht. Ein solches Leben ist für die ausgeschlossen, für die Christus gestorben ist; denn: „Die vermöge der Aneignung des Todes Christi Gestorbenen gehören ihm.“<sup>44</sup>

Paulus bewegt sich damit in Denkkategorien antiker Mysterienkulte. Er übernimmt dieses Modell, den Tod Jesu als Heilsgeschehen für die Gläubigen zu verstehen, jedoch nicht unbesehen und kritiklos. Gerade mit der Kampfansage gegen das Rühmen wendet er sich gegen eine dem *Kreuzestod* Jesu nicht angemessene Übernahme dieses Vorstellungsmusters. Es geht nicht wie in den Mysterienreligionen um die Vergottung des Menschen, sondern um eine verlässliche Hoffnung, deren Erfüllung aber noch aussteht (Röm 8,24).

---

<sup>41</sup> Vgl. dazu auch die Einsetzung als Christus durch die Auferstehung Röm 1,4

<sup>42</sup> Es ist nicht nötig, wie Riesenfeld (ThWb NT VIII, S. 516) anzunehmen, hier liege „ein Wortspiel mit zwei einander naheliegenden“ Bedeutungen von *hypér* vor. Auch wenn in V. 15 eine kerygmatische Formel aufgenommen ist (vgl. 1.Kor 15,3; Röm 14,9), geht dieser Vers von einer übereinstimmenden Bedeutung der Präposition *hypér* aus. Damit wird wechselseitig begründet, wieso man davon reden kann, alle seien gestorben, wenn einer *für* sie gestorben sei, und wieso der Zweck dieses Sterbens ein Leben zugunsten des Gestorbenen ist.

Auch Rudolf Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, KEK Sonderband, [Hrsg.] Erich Dinkler, Göttingen 1976, S. 152 f., setzt in V. 14 die Bedeutung „an Stelle von“ voraus, während er an allen anderen entsprechenden Stellen (einschließlich Abendmahlstexten), auch in V. 15, von der Bedeutung „zugunsten von“ ausgeht.

<sup>43</sup> Röm 14,8 f. setzt eindeutig kein Stellvertretungsdenken voraus, sondern „leben“ und „sterben“ *zugunsten*.

<sup>44</sup> Bultmann, *Korinther*, S. 154. Es ist daher nicht verständlich, warum er für V. 14 den Gedanken einer „sakramentalen oder mystischen Sterbengemeinschaft“ ausschließt; denn mit dem Ausdruck „vermöge der Aneignung des Todes Christi Gestorbenen“ interpretiert er V. 15 von V. 14 her sakramental-mystisch und weist in der vorangehenden Begründung auch ausdrücklich auf Röm 6,5.11 und Gal 2,20 hin.

Deshalb würde die Wirkung von Tod und Auferstehung asymmetrisch beschrieben. Röm 6,5.8 wird von der Auferstehung im Futur geredet; V. 11 macht allerdings deutlich, daß auch das mit Christus Gestorbensein eher eine Option ist, die sich daran als real erweist, daß das irdische Leben ein Leben für Gott ist. Hier ist Paulus von seinem jüdisch-biblischen Glauben her einer griechisch-hellenistischen Menschenvergottung entgegengetreten, obwohl ihm andererseits das Motiv mystischer Schicksalsgemeinschaft für die Interpretation des Todes Jesu als Heilsereignis geeignet erschien.

Religionspädagogisch ist der Gedanke eines stellvertretenden Todes nicht weniger problematisch als der eines sühnenden Opfertodes, da in beiden Fällen der Empfänger ein Gott wäre, der auf seinem Recht pocht, auch wenn es Menschenleben kostet. Daß der Gedanke an einen Stellvertretungstod Jesu im Neuen Testament tatsächlich nicht vorliegt, mag auch noch durch die Tatsache unterstrichen werden, daß *hypér* in der LXX nur an drei Stellen einen Sachverhalt in der hebräischen Bibel wiedergibt, der vom Töten eines Menschen anstelle eines anderen spricht. In allen drei Fällen wird dies abgelehnt. Dies macht deutlich, daß auf jüdischem Hintergrund der Gedanke eines stellvertretenden Sterbens fernliegt.

### 3.4 Der leidende Gottesknecht

Daß Jes 53 christologisch auf Jesus gedeutet wurde, geht zumindest aus Apg 8,32 ff. hervor, auch wenn die Stelle darüber schweigt, *wie* die Übertragung des dort geschilderten Schicksals auf Jesus gedacht ist. Andere Bezugnahmen auf diesen Text im Neuen Testament sind nicht so eindeutig, aber auch nicht so häufig, wie oft angenommen wird.<sup>45</sup>

Eine deutliche Bezugnahme auf Jes 53 als Deutung des Todes Jesu liegt 1.Petr 2,22 ff. vor. Man kann geradezu von einem Midrasch zu Jes 53,4-9 sprechen. Dabei werden Einzelzüge aus der Passionsgeschichte mit Begriffen aus Jes 53 deutend wiedergegeben. Doch sind auch noch andere biblische Traditionen im Spiel. Das Bild vom Hinauftragen der Sünde an das Holz erinnert eher an den Sündenbock-Ritus des Versöhnungstages in biblischer Zeit<sup>46</sup> als an Jes 53.

Die theologische Frage ist allerdings, ob und in welchem Sinn Jes 53 von einem stellvertretenden Leiden spricht. Leider ist die historische Situation, die dieses Gottesknechtslied im Auge hat, ebenso unklar wie die Frage, ob es sich bei diesem Knecht um eine Einzelperson, um Israel oder einen Teil Israels handelt. Daher läßt sich auch nicht sagen, inwieweit hinter den geschilderten Leiden konkrete Ereignisse sichtbar werden, oder ob diese so sehr stilisiert sind, daß sich die konkrete Situation nicht mehr erkennen läßt.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Eindeutig zitiert wird Jes 53,1 als Beleg für den vorausgesagten Unglauben Joh 12,38; Röm 10,16. Beide Stellen sind für unseren Zusammenhang ohne Bedeutung.

Mt 8,17 wird Jes 53,4 zitiert; aber das Tragen der Krankheit wird nicht als stellvertretendes oder sühnendes Leiden verstanden, sondern auf die *Heilungen* Jesu bezogen.

<sup>46</sup> Vgl. Lev 16,22; Hebr 13,11 wird Lev 16,27 auf den Tod Jesu außerhalb der Stadt gedeutet. Die Versöhnungstag-Tradition ist also ein nachweisbares Deutungsmuster im Neuen Testament.

<sup>47</sup> Claus Westermann, *Das Buch Jesaja*, Kap. 40-66, ATD 19, Göttingen 1966, S. 213, weist darauf hin, daß dieses Leiden in den Versen 4-6 und 7-8 völlig unterschiedlich geschildert wird.

Alle gängigen Auslegungen befriedigen nicht, weil jede gefundene Erklärung neue Fragen aufwirft. So wird man am ehesten sagen können, daß hier eine Gruppe von Menschen ihre Fehleinschätzung des Leidens eines Dritten bekennt. Gemäß traditioneller Auffassung hielten sie sein extremes Leiden für die Folge einer entsprechenden Verfehlung und sein Schicksal für einen Schlag Gottes. So sehr spricht alles gegen ihn, daß ihre neu gewonnene Einsicht über die Ursache seines Leidens bei anderen kaum Glauben findet (53,1).

Worin besteht dieses Leiden? Die Wortwahl von V. 5 läßt an Folterung eines politischen Gefangenen denken. War es ein Exilsprophet, der den entmutigten Deportierten Hoffnung zusprach, und dafür von den Babyloniern bestraft wurde? Haben die Deportierten erst nach der Wende durch Kyros erkannt, daß er ein Opfer ihres Defaitismus war?<sup>48</sup> Ist mit dem „Abgeschnittensein vom Land des Lebens“ (V. 9) tatsächlich der Tod gemeint, oder handelt es sich um stilisierende Übertreibung? Wurde er krank, so daß man deshalb von ihm abließ (V. 10)?

Eindeutig ist, daß nicht Gott ein stellvertretendes Leiden über ihn verhängt, sondern diejenigen, die gegen ihn vorgehen. *Menschen* haben ihn als Geisel für andere behandelt; Gott aber hat sich zu dem Zerschlagenen bekannt.<sup>49</sup>

Was erbringen diese Überlegungen für unsere Fragestellung? Sie machen deutlich, daß menschliche Maßnahmen gegen einen Menschen als göttliches Handeln gegen ihn mißverstanden werden, aber im Rückblick in ihrer wahren Bedeutung erkannt werden können. Menschen nehmen Menschen als Geiseln für andere und fügen ihnen stellvertretend für diese Leiden zu, Gott nicht; im Gegenteil, er bringt sein Gefallen an dem von Menschen Mißhandelten (manchmal) zum Ausdruck, indem er ihn nachträglich rehabilitiert und zur Hoffnung für Dritte werden läßt, weil er für sie gelitten hat.

In diesem grundsätzlich strukturellen Sinn konnte Jes 53 für die Christenheit Modell des Leidens Jesu werden und prägend für die weitere theologische Entfaltung des Nachdenkens über den Tod Jesu werden. Diese inhaltliche Entfaltung ist jedoch ein zweiter Schritt. Sie setzt als ersten Schritt voraus, daß Jesu Leiden überhaupt als ein Geschehen zugunsten der Glaubenden verstanden wurde.

### *3.5 Für unsere Sünden gestorben nach der Schrift*

Es spricht viel dafür, daß das von Paulus als Tradition übernommene Bekenntnis 1.Kor 15,3 (ff.) sich auf Jes 53 bezieht. Seine Struktur muß hier nicht erklärt werden.<sup>50</sup> Beachtenswert ist allerdings die Tatsache, daß die erste und dritte Aussage der viergliedrigen

---

<sup>48</sup> Roland Gradwohl, *Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen*, Band 4, Stuttgart 1989, S. 270 f., denkt sogar daran, daß die eigenen Leute ihm, weil sie sein Leiden für eine Strafe Gottes hielten, zusätzliche Schläge gaben!

<sup>49</sup> Der Vers darf nicht so verstanden werden, als hätte Gott sadistische Freude an den Qualen des Gepeinigten. Vielmehr gefällt es Gott, daß einer bereit ist, um der anderen willen soviel zu erleiden. Es könnte sein, daß eine Erkrankung als Folge der Mißhandlungen seine Rettung war, so daß im Rückblick als rettende Tat Gottes bekannt werden kann: „Er machte ihn krank.“

<sup>50</sup> Vgl. Conzelmann, *Korinther*, S. 296 ff.

Bekenntnisformel einen begründenden Hinweis enthalten: „gemäß der Schrift“.<sup>51</sup> Bei der Formulierung, „gestorben für unsere Sünden nach der Schrift“, geht man überwiegend davon aus, „daß eine bestimmte Stelle vorschwebt, in diesem Fall offenbar Jes 53“,<sup>52</sup> obwohl die LXX im Unterschied zu 1.Kor 15,3 nicht den Ausdruck *hypér* verwendet. Dies braucht dann nicht zu stören, wenn man nicht an ein direktes Zitat, sondern an inhaltliche Beeinflussung denkt. Größere Schwierigkeiten bereitet der zweite Hinweis auf die Schrift. Wenn damit die Auferstehung am dritten Tag belegt werden soll, kommt nur Hos 6,2 in Frage.<sup>53</sup> Es muß aber auch erwogen werden, ob Jes 53,10 ff. etwa im Sinne einer Auferstehungsaussage verstanden wurde, vor allem dann, wenn man die Aussagen über den Tod des Gottesknechts wörtlich versteht.<sup>54</sup>

Der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Messias muß als spezifisch christliche Schriftdeutung von Jes 53 angesehen werden, zumal Jes 53 der Begriff „Messias“ gar nicht vorkommt. Voraussetzung für ein solches Verständnis ist allerdings, daß einerseits eine theologische Deutung der Auferstehung Jesu als Einsetzung in die Funktion des Messias existiert (Röm 1,4), andererseits Jes 53 als Modell des Geschickes Jesu verstanden wird. Der Gedanke eines leidenden Messias wäre dann das Ergebnis einer Kombination verschiedener Antworten auf die Frage nach dem Leiden Jesu.<sup>55</sup>

### 3.6 Nicht nur für das Volk

Eine Stelle im Johannesevangelium ist geradezu ein Paradebeispiel, wie sich das Verständnis des Todes Jesu wandeln kann. Dabei wird das *hypér* zunächst politisch-historisch als Stellvertretung verstanden, dann theologisch als Tod zugunsten anderer. Joh 11,47 f. berichtet von der Furcht der religiösen Führer Israels vor römischen Repressalien, wenn Jesu Popularität weiter zunimmt. Gedacht ist sicher an die militärische

---

<sup>51</sup> Der Plural „Schriften“ ist im Sinne der Gesamtheit aller biblischen Schriften gemeint, entspricht also unserem Sprachgebrauch „die Schrift“. Zugleich ist damit allerdings auch deutlich gemacht, daß nicht an die zwingende Herleitung aus einer oder mehreren Belegstellen gedacht ist, sondern die Schrift als ganze dafür in Anspruch genommen wird. Dies schließt nicht aus, daß einzelne biblische Aussagen die entsprechende Einsicht ausgelöst haben, so daß es lohnt, darüber nachzudenken, worauf sich die frühe Gemeinde berufen hat.

<sup>52</sup> Conzelmann, Korinther, S. 301

<sup>53</sup> Conzelmann, Korinther, S. 302

<sup>54</sup> Gradwohl, Bibelauslegungen, S. 276 f., hält die Aussage vom Grab bei Frevlern (V. 9) für „eine poetische Übertreibung und nicht wörtlich zu nehmen“, und meint: „Der Gottesknecht leidet - und er leidet zum Tode hin -, doch er ist nicht wirklich getötet worden. Es sei denn, man wolle M. Buber (Der Glaube der Propheten, 274) beipflichten, im Gottesknecht seien *mehrere* Gestalten und Lebensgänge enthalten“.

<sup>55</sup> Einen Hinweis auf ein fortgeschrittenes theologisches Entwicklungsstadium könnte man auch in der Tatsache sehen, daß das Christusbekenntnis in 1.Kor 15,3 f. zwar für Simon Petrus den *aramäischen* Ehrennamen „Kephas“ verwendet, für Jesus aber den *griechischen* Würdetitel „Christus“, nicht den hebräisch-aramäischen „Messias“. Daraus könnte man schließen, daß die Erinnerung an die Erscheinungen auf die älteste, d. h. aramäische Tradition zurückgehen, während das theologisch reflektierte und formal präzise gestaltete Bekenntnis zu Jesu Tod und Auferstehung seine uns bekannte Form erst in der hellenistischen Gemeinde erhielt.

Unterdrückung einer religiösen Massenbewegung mit messianischen Tendenzen.<sup>56</sup> Der Rat des Hohenpriesters Kajaphas, lieber einen Menschen für das Volk sterben, als das ganze Volk zugrunde zu lassen (V. 50), verrät bei allem Sarkasmus politische Klugheit und ist ein Akt der Staatsräson. Es handelt sich um eine Stellvertretung, die als solche dem Volk insgesamt zugute kommt, ein „Bauernopfer“, wie man gelegentlich in Anlehnung an die Schachsprache sagt.

Mit V. 51 wird deutlich die Erzählebene verlassen und der Rat des Hohenpriesters kommentiert: weil er dieses Amt bekleidete, sprach er eine sehr viel tiefere Wahrheit aus, als ihm bewußt war: Jesus sollte tatsächlich für das Volk sterben, aber in einem ganz anderen Sinn, mehr noch, für die verstreuten Kinder in der Welt. Wieder liegt nicht der Wortlaut von Jes 53,6 vor, aber die Bildwelt.

Dieser Text ist deshalb so wichtig für die Frage, wie das Verständnis des Todes Jesu als Sterben zugunsten anderer entstehen konnte, weil hier, ganz gleich welchen historischen Wert man dieser Episode beimißt, der Entwicklungsgang nachvollziehbar wird von einem buchstäblichen Verständnis der Stellvertretung zur Verhinderung von Unheil für andere zu einer übertragenen Bedeutung dieses Todes zugunsten anderer.

#### 4. Das Blut Jesu als theologische Metapher

In all diesen Überlegungen spielt das *Blut* Jesu keine Rolle. Dies ist wichtig. Ehe wir uns aber den neutestamentlichen Texten zuwenden, in denen der Tod Jesu im Blick auf sein Blut reflektiert wird, ist eine kurze Überlegung zur rituellen Bedeutung des Blutes im Judentum notwendig.

##### 4.1 Blut als Tabu und Sühnemittel

Körperausscheidungen machen einen Menschen unberührbar; dies stellt bereits Lev 15 fest. Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob es sich um männlichen Samenfluß oder weibliche Blutungen handelt. Die Frage, ob inwieweit der Begriff *tamé* (unrein) ein Tabu bezeichnet, kann insofern auf sich beruhen, als in jedem Fall wie bei einem Tabu die Berührung übertragend wirkt und für eine gewisse Zeit ebenfalls „unrein“ macht (Lev 15,7.19) und Reinigungsrituale erfordert. Da nicht erklärt wird, worin die Unreinheit besteht, ist die Einordnung in ein gedankliches System nicht möglich.

Wie ernst diese Bestimmungen nicht nur in biblischer Zeit genommen wurden, läßt sich daran erkennen, daß zwei Talmud-Traktate, Nidda und Zabim, Detailfragen zu dieser Bestimmung regeln.

Es ist durchaus möglich, daß das Blut in seiner Bedeutung als Sitz des Lebens<sup>57</sup> diese besondere Achtung genießt. Tierblut darf deshalb nicht genossen werden,<sup>58</sup> sondern muß bei der Schlachtung im Boden versickern.<sup>59</sup> Die talmudischen Vorschriften über

---

<sup>56</sup> Vgl. Hans Maaß, Soll ich euren König kreuzigen? in: [Hrsg.] Gerhard Büttner/Hans Maaß, Erziehen im Glauben, Karlsruhe 1989, S. 30 f.; vgl. auch: Hans Maaß, Durch die Hand der Heiden ans Kreuz geschlagen; in: [Hrsg.] Albrecht Lohrbächer, Was Christen vom Judentum lernen können, Freiburg 1993, S. 138 ff. und 181-188

<sup>57</sup> Gen 9,4; Lev 3,17;

<sup>58</sup> Lev 17,10 ff.

<sup>59</sup> Dtn 12,23 ff.

das Schlachten und Zubereiten des Fleisches wollen darüber hinaus sicherstellen, daß einerseits alles Blut mit Bestimmtheit abfließt, ohne daß andererseits die Tiere Schmerzen empfinden oder einen Todeskampf erleiden.<sup>60</sup> Außerdem soll das Blut im Gewebe restlos ausgewaschen werden.<sup>61</sup>

Daß Menschenblut erst recht nicht genossen werden darf, versteht sich daher von selbst. Dennoch muß in diesem Zusammenhang deutlich darauf hingewiesen werden, damit von vornherein der Rahmen dafür abgesteckt ist, inwieweit bei Jesus und innerhalb des *judenchristlichen* Bereichs überhaupt in einem realistischen Sinn vom Blut Jesu gesprochen werden konnte. Mit Sicherheit kann ausgeschlossen werden, daß das Deutewort des Kelchs beim Abendmahl den Inhalt als reales Blut Jesu versteht. Dies wäre im Zusammenhang mit dem Vollzug des Trinkens völlig undenkbar. Aber auch das Vergießen von Opferblut ist im Blick auf den Tod eines Menschen nicht nachvollziehbar; denn Menschenopfer sind in Israel verboten und werden von den Propheten angeprangert, wenn sie dennoch vorkommen.<sup>62</sup> Beide Fragestellungen müssen noch genauer untersucht werden.

Sühnende Handlungen mit Blut werden in biblischer Zeit vor allem im Zusammenhang mit dem Versöhnungstag vorgenommen. Dabei ist wichtig, daß mit dem Blut der Opfertiere immer nur Kultgegenstände besprengt oder bestrichen werden, nämlich die „Deckplatte“ der Bundeslade (Lev 16,14 f.).<sup>63</sup> und der Altar (V. 18), *nicht* jedoch das Volk! Andererseits wird auch nicht erklärt, worauf die sühnende Wirkung des Blutes beruht. Wir haben es hier mit einem Ritus zu tun, der für damaliges Denken in sich so selbstverständlich war, daß seine Wirkung als gegeben hingenommen und nicht weiter reflektiert wurde. Einen Hinweis könnte vielleicht Lev 17,11 geben. Dort wird die Sühnekraft des Blutes damit begründet, daß das Leben<sup>64</sup> in ihm ist. Man könnte daher sagen: „Die Sühnewirkung liegt also nicht im Blut, sondern im Leben, dessen Träger das Blut ist.“<sup>65</sup> Doch macht diese Erklärung bereits im Bibeltext selbst den Eindruck einer nach-

---

<sup>60</sup> Chulin 17 b/18 a wird die Beschaffenheit des Schlachtmessers erörtert, ab 18 a/b die Frage, wie der Schnitt mit der Klinge durchgeführt werden muß, damit das Fleisch als vorschriftsmäßig geschlachtet gegessen werden darf.

<sup>61</sup> Chajim Halevy Donin, Jüdisches Leben, Jerusalem/Zürich 1987, S. 114 ff., stellt die einschlägigen Vorschriften und Praktiken anschaulich dar.

<sup>62</sup> Vgl. Hos 13,2; außerdem kann man die Erzählung von Isaaks Bindung (Gen 22) als Begründungserzählung für den Ersatz jeglichen Menschenopfers durch Tieropfer verstehen. Der Talmud (Taanit 4 a) nennt sogar in einer Auslegung zu Jer 19,5 die Opferung Isaaks als Beispiel dafür, was Gott „*nie in den Sinn gekommen ist*“. Vgl. generell zu Gen 22,1-14: Hans Maaß, Grausamer Glaubensgehorsam?; in: [ders.], Für ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden, Idstein 1995, S. 123 ff.

<sup>63</sup> Luther übersetzt das hebräische Wort *kapporet* mit „Gnadenstühl“, Buber mit „Verdeck“, LXX mit *‘ilastérion*. Dieses Wort ist Röm 3,25 wieder aufgenommen.

<sup>64</sup> Interessanterweise steht hier für „Leben“ nicht „*chajim*“, sondern „*nepesch*“, was üblicherweise auch mit „Seele“ übersetzt wird. Es geht also um die Lebendigkeit, Vitalität.

<sup>65</sup> Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I; München 1957, S. 269

geschobenen Begründung,<sup>66</sup> so daß sie keine echte Erklärung für die Sühnewirkung darstellt. Außerdem führt sie keineswegs weiter, da die Sühnewirkung von Leben grundsätzlich nicht einsichtiger ist als die Wirkung von Blut.

#### 4.2 Das Blut Jesu in der vorpaulinischen Erlösungstradition

„Das Blut Christi spielt in der Soteriologie des Paulus selbst nur eine traditionelle Rolle. Das Stichwort erscheint nur, wo er zitiert“.<sup>67</sup> D. h. der Sinn dieser Stellen ist nicht aus der theologischen Gesamtkonzeption des Paulus zu erheben, sondern aus ihren eigenen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß Paulus diese theologischen Aussagen seiner Verkündigung nutzbar machen konnte.

Röm 3,25 nimmt Paulus ein Traditionsstück auf, an dem er Gottes Gerechtigkeit besonders gut deutlich machen kann.<sup>68</sup> Durch unpaulinische Begriffe und Gedanken sind die Verse 24 ff. als Tradition erkennbar.<sup>69</sup> Allerdings machen es sich die Ausleger unnötig schwer, wenn sie die symbolische Bezugnahme des Textes auf Elemente des Versöhnungsfestes verkennen und statt dessen die Aussage an Gesetzen der Logik messen. So meint Käsemann, „Jesus kann schließlich nicht gut die Opferstätte und das Opfer zugleich sein.“<sup>70</sup> Und Conzelmann fragt: „Warum dieser komplizierte Vorgang, daß Gott eine Versöhnung mit sich selber herstellt?“<sup>71</sup> Diese Fragen müssen gestellt werden, um zu erkennen, daß der Text nicht auf diesem Weg zu Erkenntnissen gelangt, sondern sehr viel assoziativer und formelhafter vorgeht.

Paulinisches Thema von V. 21 her ist die von der Tora und den Propheten bezeugte Gerechtigkeit Gottes, die unter Absehung von der Tora durch den Glauben an Jesus Christus zustande kommt. Dies wird unter Verwendung von dogmatischen Begriffen mehr behauptet als begründet. So wird beispielsweise die Bedeutung Jesu als „Erlö-

---

<sup>66</sup> Dies zeigt der Gedankengang der Verse eindeutig. V. 10 wird jeglicher Blutgenuß mit harter Strafandrohung verboten. V. 11 begründet dieses Verbot zunächst mit dem Hinweis, daß das Leben (*nephesch*) des Fleisches im Blut sei. Bereits die Feststellung, daß Gott das Blut dem Volk für den Altar gegeben habe, „zu sühnen für eure Seelen“ (auch hier wird das Wort *nephesch* verwendet), stellt eine Weiterführung des apodiktischen Verbots des Blutgenusses dar. Sie ist in der Kultpraxis begründet und legitimiert die Verwendung von Blut im Sühneritus als Ausnahme vom Bluttabu. Die anschließende Erklärung, wieso dieser Ritus wirken kann, zeigt, wie eine Interpretation die nächste nach sich zieht.

<sup>67</sup> Conzelmann, Korinther, S. 235

<sup>68</sup> Ernst Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1973, S. 88, weist auf den engen Zusammenhang von Christologie und Rechtfertigungslehre bei Paulus und damit auf die Verankerung dieses Traditionsstücks im Zusammenhng des Römerbriefs hin.

<sup>69</sup> Vgl. Conzelmann, Grundriß, S. 90

<sup>70</sup> Käsemann, Römer, S. 90

<sup>71</sup> Conzelmann, Grundriß, S. 90

sung“ bezeichnet, ohne daß ausgeführt würde, wie diese Erlösung gedacht ist.<sup>72</sup> Die aus der Begrifflichkeit des Versöhnungstags genommenen Vokabeln „Sühneort“<sup>73</sup> (*‘ilasterion*) und „Blut“ stellen nur assoziative Impulse dar, keine logisch stringente Erklärung. Wenn Käsemann darauf hinweist, daß diese Verse „ohne die Voraussetzung geprägter Tradition unbegreiflich“ sind,<sup>74</sup> so ist für diese Tradition, die im jüdischen Bereich beheimatet sein muß, der Ritus des Versöhnungstags präsent, an dem nach biblischer Darstellung die Deckplatte der Bundeslade mit Blut besprengt wurde.<sup>75</sup> Dieser Entsündigungsvorgang als ganzer ist hier im Blick, nicht die Einzelemente.

Gerade wenn man bedenkt, daß nach Lev 17,11 die sühnende Kraft des Blutes damit begründet wird, daß es Träger des Lebens ist, wird man auch in Röm 3,25 den Begriff „Blut“ symbolisch für Lebenshingabe verstehen und nicht an Blutvergießen im wörtlichen Sinn denken müssen. Dies erklärt, wieso im Blick auf eine Todesart, die nicht durch Verbluten gekennzeichnet ist, dennoch vom Blut die Rede sein kann. Diese Ausdrucksweise ist durch den traditionsgeschichtlichen, nicht durch den realgeschichtlichen Zusammenhang zu erklären.<sup>76</sup>

#### 4.3 Das Blut Jesu in der Abendmahlstradition

Für unsere Fragestellung genügt es, das Kelchwort in der Markuskfassung mit Paulus zu vergleichen.<sup>77</sup> Beide verwenden die Stichworte „Bund“ und „Blut“, aber in umgekehrter Abhängigkeit.<sup>78</sup> Bei Mk ist „Bund“ eine Näherbestimmung zu „Blut“, bei Paulus ist „Blut“ eine Näherbestimmung zu „Bund“. Offensichtlich gehen beide damit auf unterschiedliche Traditionen zurück, die eine Sinndeutung des Todes Jesu mittels der Blut-symbolik ermöglichen.

Dabei verweist die Verbindung von „Bund“ und „Blut“ eindeutig auf Ex 24,6. Dort sprengt Mose zur Besiegelung des Bundes Gottes mit dem Volk Blut an den Altar. Gemäß V. 8 wird sogar das Volk damit besprengt. Dabei fällt wörtlich der Ausdruck „Blut des Bundes“, der auch in LXX wörtlich wie bei Mk belegt ist. Im Zusammenhang mit

---

<sup>72</sup> Käsemann, Römer, S. 89, trägt von paulinischer Gesamtheologie her den Sinn in diese Stelle ein: „Christi Tod hat ein für alle Male gewirkt, was Gnade uns fortlaufend zugute kommen läßt. Daß die Aussage sich sachlich durchaus paulinischer Theologie einfügt, ist nicht zu bestreiten.“ Die letzte Feststellung ist deshalb nicht zu bestreiten, weil Käsemanns Hauptaussage von der Theologie des Paulus her formuliert, aber nicht aus dieser Stelle gewonnen ist.

<sup>73</sup> So die revidierte Elberfelder Bibel

<sup>74</sup> Käsemann, Römer, S. 89

<sup>75</sup> Lev 16,14 ff. - Daß im Zweiten Tempel der Ritus in dieser Form gar nicht mehr vollzogen werden konnte, weil die Bundeslade seit der Babylonischen Gefangenschaft verloren war, ist insofern belanglos, als das Volk diesen Ritus sowieso nie miterlebte (Lev 16,17).

<sup>76</sup> Daß Röm 5,9 deutlich im Anklang an 3,25 formuliert ist, dürfte einleuchten, so daß auf diese Stelle nicht gesondert eingegangen werden muß.

<sup>77</sup> Ausführliche Analysen und Gegenüberstellungen der gesamten Abendmahlsformel bei Lührmann, Markus, S. 238 ff., und Conzelmann, Korinther, S. 235 ff.

<sup>78</sup> Mk 14,24; 1.Kor 11,25

dem Abendmahl wird damit eindeutig der *Inhalt* des Kelches gedeutet.<sup>79</sup> Trotz der wörtlichen Formulierung aus Ex 24,8 ist jedoch zu fragen, ob für jüdische Menschen ein solcher Gedanke nachvollziehbar war. Ich neige zu der Annahme, daß eine so massive Aussage, die durch die Feststellung, „sie tranken alle daraus“ (Mk 14,23), noch unterstrichen wird, so nur im heidenchristlichen Bereich denkbar ist, also eine spätere Angleichung an einen in der Bibel vorgefundenen Wortlaut darstellt, durch den das Verständnis der Gemeinde von der Bedeutung des Todes Jesu legitimiert werden soll.

Kann die paulinische Formel mehr Ursprünglichkeit für sich beanspruchen?<sup>80</sup> Die paulinische Formel setzt voraus, daß das Wirken Jesu als neuer Bundesschluß Gottes mit Israel (und der Völkerwelt) verstanden wurde. Dieser Ausdruck begegnet bei Paulus allerdings nur noch 2.Kor 3,6; außerdem in der Mt-Fassung des Kelchwortes, die zeigt, wie sich im Laufe liturgischer Praxis Formulierungen einander angeglichen haben. Jesus wäre dabei der Bundesmittler aufgrund seines Lebensopfers. Wie früh ist eine solche Theologie denkbar?

Andererseits ist diese Formel im jüdischen Umkreis nachvollziehbar. Hier wird weder der Gedanke eines Blutgenusses nahegelegt, noch der Tod Jesu als Menschenopfer im Sinne eines Sühnetods verstanden. Daß zum Bundesschluß Blut gehört, ist kulttraditionell durch Ex 24,6 vorgegeben. Insofern kann auch vom Blut Jesu die Rede sein, ohne daß damit an einen Tod mit Blutvergießen gedacht werden muß. Auch die Vorstellung, daß der „neue Bund“ schon inkraft sei, ist dem Judentum jener Zeit nicht völlig fremd. Der Begriff ist jedenfalls in der Damaskusschrift nachweisbar.<sup>81</sup> Da die paulinische Formel auch keine weiteren, das Blut interpretierenden Aussagen enthält, ist sie mindestens in dieser Hinsicht als ursprünglicher zu betrachten.

Aber auch die Formulierung des markinischen Kelchwortes läßt sich aus dem jüdischen Kontext erklären, wenn man sie genauer auf ihre Tradition untersucht. Dabei wird sichtbar, daß nicht zwangsläufig und von Anfang an die Vorstellung eines rituell-symbolischen Blutgenusses vorgelegen haben muß.

Bei Mk findet sich die Interpretation, das Blut (Jesu) sei „ausgegossen für die Vielen“ (Mk 14,24). Darin sieht Lührmann einen Anklang an die Formulierung von Jes 53,12 nach der LXX.<sup>82</sup> Dies trifft jedoch nur für den Ausdruck „viele“ zu. Aufschlußreicher ist dagegen der hebräische Wortlaut von Jes 52,15, dem sich die LXX allerdings nicht angeschlossen hat. Dort ist vom Besprengen der Völker die Rede, was wohl auf einen Bundesschluß (Ex 24,8) oder (weniger wahrscheinlich) auf den Ritus des Versöhnungstags

---

<sup>79</sup> Vgl. Lührmann, Markus, S. 239

<sup>80</sup> Vielhauer, Geschichte, S. 37, urteilt: „Die von Paulus zitierte Paradosis ist nicht nur literarisch, sondern auch traditions geschichtlich älter als der Mk-Text. Denn sie zeigt noch Spuren einer älteren Form der Feier. Der Genuß des eucharistischen Brotes und Kelches waren ursprünglich durch eine Mahlzeit getrennt“. Allerdings sagt diese richtige Feststellung noch nichts darüber aus, ob auch alle Formulierungen in den „Deuteworten“ älter sind.

<sup>81</sup> CD VI,19; XIX,33; XX,12. In allen Fällen geht es um den „neuen Bund in Damaskus“ als Ausdruck für die exklusive Heilsgemeinschaft. Ob damit an Jer 31,31 ff. gedacht ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.

<sup>82</sup> Lührmann, Markus, S. 239

(Lev 16) schließen läßt.<sup>83</sup> Wir hätten damit auch in der Abendmahlsformel des Mk einen Beleg dafür, daß Jesu Tod zwar als Heilstod, jedoch nicht als sühnendes Blutopfer verstanden wurde, sondern als Bundesschluß Gottes mit seinem (nun um Heiden erweiterten) Volk.

#### 4.4 Ausblick auf die weitere Wirkungsgeschichte

In beiden Kelchtraditionen läßt sich die Bezugnahme auf das Blut Jesu offensichtlich nicht von den faktischen Umständen seines Todes am Kreuz her erklären, sondern ist dem Vorstellungskreis der Bundestheologie entnommen. Sobald Jesus als Begründer eines neuen Bundes verstanden wurde,<sup>84</sup> lag es nahe, seinen Tod in Analogie zu altisraelitischen Bundesschlüssen als *Bundesopfer* zu deuten und im Abendmahl symbolisiert zu sehen. Der verwendete Wein mag dabei das Seine zur sinnenfälligen Unterstützung dieser Vorstellung beigetragen haben.

War aber auf diese Weise das Blut Jesu erst einmal zum Gegenstand theologischer Reflexion geworden, dann war der Schritt zu weiteren Deutungen des Blutes Jesu als „Loskauf“ (1.Petr 1,19) oder Reinigung von Sünden (1.Joh 1,7; Hebr 9,14; Offb. 1,5) nur noch gering.

Es kam der Durchsetzung dieser Vorstellung sicher entgegen, daß in der hellenistischen Umwelt des Christentums im 1. Jahrhundert sowohl im weitverbreiteten Mithraskult als auch in anderen Mysterienreligionen Blutriten eine bedeutende Rolle spielten.

4. Mai 1995

---

<sup>83</sup> Für das Bundesschluß-Motiv spricht: 1. Der Begriff „Bund“ kommt im Kelchwort vor. 2. Am Versöhnungstag wird der Altar, nicht das Volk besprengt. Eine ähnliche Vorstellung scheint auch 1.Petr 1,2 vorzuliegen.

<sup>84</sup> Z. B. 2.Kor 3,6; Gal 4,23 ff.; Heb 7,22; 8,6 ff.