

Versöhnung und Sühne

Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker¹

Von Raimund Schwager

Eine der Grundkomponenten der großen theologischen Tradition war die unumstrittene Überzeugung von der inneren Einheit der beiden Testamente. Seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Forschung wurde jedoch der Blick geschärft für den großen Abstand zwischen der unmittelbaren Bedeutung alttestamentlicher Aussagen und ihrer Neudeutung durch die neutestamentlichen und kirchlichen Schriftsteller. Eine Grundüberzeugung, die seit der geistigen Bewältigung des Gnostizismus im zweiten Jahrhundert (vor allem Irenäus gegen Markion) – trotz vieler anderer Spannungen und Spaltungen – unangefochten war, drohte in Brüche zu gehen. Es fehlte allerdings nicht an Bemühungen, der alten Überzeugung auf neue Weise Geltung zu verschaffen². Am bekanntesten wurde der Versuch von Gerhard von Rad. Er arbeitete heraus, daß es bereits innerhalb des ATs einen Prozeß dauernder Reinterpretation gegeben hat. Daraus folgert er für die neutestamentliche Exegese des ATs: „Die aktualisierende Neuinterpretation von Alttestamentlichem durch die junge Christusgemeinde ist also, vom Standpunkt auch der vorchristlichen Überlieferungsgeschichte aus gesehen, ein ganz legitimer Vorgang.“³ Diese Antwort dürfte richtig sein. Sie bleibt aber sehr formal und bietet keine inhaltlichen Kriterien, um die Geschichte der Neuinterpretationen auf ihre innere Kohärenz hin beurteilen zu können. Die Frage nach der Einheit der beiden Testamente bleibt deshalb weiterhin von großer Aktualität, und so ist es sehr zu begrüßen, daß A. Schenker den Versuch unternommen hat, die angesprochene Problematik unter dem zentralen Thema von Versöhnung und Sühne etwas aufzuhellen.

kofär-Preis als Schlüsselbegriff

Im ersten Teil seiner Arbeit analysiert der Alttestamentler von Fribourg (Schweiz) eine konkrete Geschichte der Versöhnung, nämlich die Josefserzählung. Er arbeitet heraus, daß nach einer Erfahrung von Neid und tödlichem Haß die wahre Versöhnung erst eintreten konnte, nachdem die älteren Söhne Jakobs eine ähnliche Erfahrung wegloser Angst wie der von ihnen verkaufte Bruder durchgemacht und in dieser Situation bewiesen hatten, daß sie nicht mehr die gleichen wie früher waren. Eine ähnliche Zielrichtung zeigt Sch. in der Erzählung von der „Schuld und Sühne des Königs David“ (Vergehen mit der Frau des Urija) auf. Wieder steht die Frage der Gesinnungsänderung und der wahren Reue im Zentrum: „Wie dort die Gesinnungsänderung der Brüder sich in ihrer Bereitschaft äußerte, lieber Unrecht zu leiden als anzutun, so erweist hier die Reue (Davids) ihre Kraft darin, daß sie *lieber einen Ersatz für eine nicht mehr mögliche Wiedergutmachung leistet als auf die Bezahlung eines Preises zu verzichten*.“⁴

¹ A. Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (BiBe 15), Freiburg/Schweiz 1981.

² Vgl. D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible. A study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testaments*. Illinois 1977.

³ G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*. 2. Bd.: *Die Theologie der prophetischen Überlieferung*. München⁵ 1968, 409; vgl. N. Lohfink, *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt a. M. 1967, bes. 185–213.

⁴ Schenker (Anm. 1) 53. Hervorhebung vom Autor.

Die Frage nach der Bezahlung eines Preises („kofär-Zahlung“) wird schließlich zum zentralen Thema des dritten (gütlicher Ausgleich) und vierten Teiles (Liturgie der Sühne) der Studie von Sch. Als Sühne für ein Vergehen unter Menschen habe man in Israel die Vergleichszahlung gekannt, die der geschädigte Teil aus freier Entscheidung annehmen konnte oder nicht. Sie habe dazu gedient, Streit durch einen teilweisen Ersatz im Guten zu regeln, um den Ausbruch von Rache und Gewalt zu mäßigen. Nur bei direkter Tötung und vorsätzlichem Mord habe das alttestamentliche Gesetz keine *kofär-Zahlung* zugelassen und auf der vollen Strafe (Todesstrafe) bestanden. Durch eine Analyse der „Liturgie der Sühne“ zeigt Sch. schließlich, daß Israel jene Bereitschaft zur Mäßigung und Versöhnung, die eine Voraussetzung der *kofär-Zahlung* war, auch in Gott wiedererkannt hat. Die Menschen hätten im Rahmen des Kultes Jahwe eine Gabe dargebracht, die von ihm als Ausgleich anerkannt und angenommen wurde. So habe Gott selber die Möglichkeit zur gewaltfreien Beilegung von Konflikten zwischen ihm und seinem Volk geboten. Nur für „öffentliche vorsätzliche Verbrechen“ habe es auch hier keine andere Möglichkeit der Schuldlöschung als die volle Abbüßung der Strafe gegeben⁵. Sch. schließt aus seiner Untersuchung, das AT sei – entgegen einer weit verbreiteten Meinung – von einem Geist der Mäßigung bestimmt gewesen. Sühne und Aussöhnung hätten den spezifischen Zweck gehabt, eine abzuleistende Strafe aufzuheben, um sie durch eine leichtere Abfindung zu ersetzen. Sühnung schaffe so die Strafe aus der Welt, bevor sie abgebußt werden müsse. Sie sei eine Frucht der Versöhnlichkeit dessen, dem Unrecht geschehen ist. Wo von der Übernahme fremder Strafe gesprochen werde, sei dies hingegen „kein Zeugnis von Versöhnlichkeit, sondern von seltester brüderlicher *Solidarität* und innigster Freundschaft, die dem Schuldigen die Härte der Bestrafung, selbst um den Preis des eigenen Leidens und Untergangs ersparen möchte.“⁶

Von diesem atl. Hintergrund her versucht nun Sch. auch den Tod Jesu zu deuten. Die Versöhnung gehe von Gott aus. Er habe das sprechendste Zeichen für seine Versöhnungsbereitschaft eingesetzt, indem er seinen eigenen Sohn sandte, um den *kofär-Preis* anstelle der Menschen zu zahlen, die für ihn nicht aufkommen konnten. Dabei habe es sich nicht um ein stellvertretendes Tragen der Strafe gehandelt, sondern um eine mildere Vergleichszahlung mit dem Ziel, die Strafe selber zu erlassen.

Gegen diese Deutung des Todes Jesu erheben sich jedoch beträchtliche Schwierigkeiten. Wenn die Sühne von der Strafe losgelöst wird, bleibt es unverständlich, weshalb überhaupt eine Ausgleichszahlung notwendig ist, da das Leiden des Sohnes ja keine Gabe ist, an der der Vater sich freuen und die deshalb als Ersatzzahlung dienen könnte. Zudem steht die vorgeschlagene Deutung im Widerspruch zu Gal 3, 13, wo Paulus davon spricht, daß Christus für uns zum Fluch gemacht wurde. Vf. bemerkt dieses Problem selber. Er muß zur fraglichen Stelle sagen: „Es geht hier *nicht* um den Vorgang der Sühne. Dies festzuhalten ist für ein angemessenes, richtiges Verständnis der Sühne wichtig.“⁷ Da eine für die Erlösungslehre des Paulus zentrale Stelle im klaren Widerspruch zu jenem Sühneverständnis steht, wie Sch. es entwirft, muß er die entsprechende Aussage zu einem bloßen *Bild* für solidarische Liebe umdeuten⁸. Er sieht sich auch genötigt, auf ähnliche Weise „die Aussage des Gottesknechtliedes, die unstreitig ins NT hinein fortwirkt“⁹, abzuschwächen. Die Rede von der stellvertretenden Strafe stamme nicht aus dem Bereich der Sühne, weil in diesem Bereich die Strafe nichts zu tun habe, sie sei vielmehr als Metapher zu verstehen und ein Ausdruck für die brüderliche Gesinnung¹⁰. Bei dieser Deutung wird allerdings schwer verständlich, wes-

⁵ Ebd. 109f.

⁶ Ebd. 126. Hervorhebung vom Autor.

⁷ Ebd. 125. Hervorhebung vom Autor.

⁸ Ebd. ⁹ Ebd. 124.

¹⁰ Ebd. Diese Deutung ist deshalb besonders zweifelhaft, weil im Lied vom Leidensknecht gar nicht die Gesinnung des Knechtes, sondern die Sicht der bekehrten Übeltäter im Vordergrund steht.

halb Jesus überhaupt eines gewaltsamen Todes sterben mußte. Der Autor stößt selber auf das Problem, und er sagt dazu: „Diese Notwendigkeit können wir nicht dadurch erklären, daß Todesstrafe zur Versöhnung mit Gott unentbehrlich sei. Denn die Sühnung setzt sich gerade die Ersetzung von Todesstrafe durch das die Rache eliminierende Einvernehmen der entzweiten Parteien zum Ziel!“¹¹ Wenn Sühne gerade die Todesstrafe ersetzen will, Jesus aber trotzdem gewaltsam hingerichtet wurde, dann taugt offenbar der so verstandene Begriff der Sühne nicht, den Tod Christi zu deuten. Sch. läßt hier auch tatsächlich seine in alttestamentlichen Texten erarbeitete Vorstellung von der Sühne als *Abfindung* ganz in den Hintergrund treten. Zum Verständnis des Kreuzes als eines gewaltsamen Todes sagt er, es sei ein von Gott gestiftetes *Zeichen der Aussöhnung*. Die Wahl Gottes sei auf dieses Zeichen gefallen, „weil es wie kein anderes geeignet war, die göttliche Versöhnlichkeit in klarstem Licht zu zeigen“¹². Ist ein gewaltsamer Tod aber tatsächlich das deutlichste Zeichen göttlicher Versöhnlichkeit, wenn dieser Tod wegen der Sünden und Sündenstrafen gar nicht notwendig war? Bei dieser Deutung wird auf alle Fälle die fundamentale Tatsache ganz übersehen, daß die ntl. Schriften die Sünde konsequent als Lüge und Gewalt beschreiben und zugleich aufzeigen, wie Jesus gerade lügnerisch verurteilt und gewaltsam hingerichtet wurde¹³. Desgleichen wertet Sch. die von ihm selber festgestellte Tatsache kaum aus, daß der Hebräerbrief die Hingabe Christi zwar als Opfer bezeichnet, aber zugleich energisch unterstreicht, es sei kein Opfer nach der Ordnung Aarons gewesen. Kann man Aussagen über die aaronitischen Opfer sinnvollerweise als Schlüssel zum Verständnis des Kreuzestodes vorschlagen, wenn das NT selber gerade in diesem Punkt einen entschiedenen Einhalt gebietet? Vor allem aber: wie läßt sich die zentrale Aussage von 1 Petr 2, 24, wonach Christus mit seinem Leib unsere Sünden auf das Kreuz hinaufgetragen hat, in einer Deutung unterbringen, die die Sühne gegen ein stellvertretendes Tragen von Sünde und Strafe ausspielt?

Opferritus und Opfervorstellung

Die kurz angeführten Argumente, die sich bei einer umfassenden Analyse durch weitere vermehren ließen, dürften deutlich belegen, daß die vom Vf. vorgeschlagene Deutung des Kreuzes Christi kaum befriedigen kann. Stehen wir damit einmal mehr vor der Tatsache, daß historisch-kritische Forschungen notwendigerweise zur Feststellung der Diskontinuität führen, ja einen tiefen Graben zwischen Altem und Neuem Testament aufreißen? Bevor eine solche Folgerung zu erwägen ist, müssen wir uns fragen, ob die Aufarbeitung des atl. Hintergrundes bei Sch. befriedigend ausgefallen ist. Seine Analysen wirken zwar, soweit sie sich streng an die von ihm behandelten Themenkreise halten, in vielem überzeugend, (auch wenn ich mir diesbezüglich kein Fachurteil erlauben kann). Fraglich bleibt allerdings, wie etwa die Tat eines Pinhas, der durch die Tötung eines Schuldigen Israel entsühnt hat (Num 25, 1–13), in ein Sühneverständnis paßt, wonach es bei der Sühne gerade darum geht, die Todesstrafe durch eine mildere Ausgleichszahlung zu ersetzen. Eigentlich problematisch wird die Studie von Sch. aber, wenn er seine Ergebnisse verallgemeinert und sich von anderen Auffassungen abgrenzt. Im besonderen wendet er sich immer wieder gegen die Theorie R. Girards, der aufgrund eines reichen ethnologischen Materials die Opferriten als Nachbildungen einer ursprünglichen gewalttätigen Entladung deutet¹⁴. Gemäß dieser Theorie entstand die Grundordnung einer Gesellschaft dadurch, daß in einer tiefen Krise instinktiv ein

¹¹ Ebd. 126 f.

¹² Ebd. 127.

¹³ Vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978, 152–172, 189–205.

¹⁴ R. Girard, La violence et le sacré. Paris 1972; ders., Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris 1978; ders., Le bouc émissaire. Paris 1982.

Glied aus der bedrohten Gemeinschaft ausgestoßen (getötet) und so durch die kollektive Entladung ein neuer Friede geschaffen wurde (Sündenbockmechanismus)¹⁵. Die Opferriten dienen dazu, die neue Ordnung zu stabilisieren, indem das unterschwellige Potential an Aggressivität immer wieder in kontrollierter Weise geweckt und auf Opfergegenstände (Mensch/Tier) abgeladen und so aus der Gemeinschaft entfernt wurde.

Gegen diese Deutung betont Schenker mehrfach, bei den alttestamentlichen Opfern habe kein Abwälzen der Strafe stattgefunden¹⁶, und es könne für Gott keinen Sündenbock geben, an dem eine unverdiente Strafe vollzogen werde¹⁷. Die gleiche kritische Abwehr findet sich auch bei W. Kornfeld: „Völlig unhaltbar ist der Versuch, blutige Opfer und Übertragung kollektiver Gewalt miteinander in Verbindung zu setzen. Das Brandopfer wurde primär dargebracht zur Huldigung (Gen XXII), Danksagung (1 Sam VI 14 f.), Bitte (1 Sam VII 9), ohne daß eine Sühnewirkung erwartet wurde ... Erst im nachexilischen Kult wurde das Brandopfer vor allem zur Sühne für Sünden gegen Bundespflichten vollzogen. Dabei erfolgte aber weder eine Sündenabladung noch eine Straftötung des Opfertieres als Sündenträger ...“¹⁸ Diesen Urteilen liegt jedoch ein fundamentales Mißverständnis zugrunde. Girard behauptet nie, die Opfer*vorstellungen* würden direkt die Entladung kollektiver Aggressivität darstellen. Aus der Stabilität des Opferritus bei einer gleichzeitigen äußerst bunten Vielfalt der religiösen *Vorstellungen* schließt er vielmehr, der Ritus folge in seiner „Materialität“ einem anderen Gesetz als die über ihn gelagerten Vorstellungen. Die letzteren würden zum größten Teil den untergründigen Vorgang verdecken und höchstens einige indirekte Hinweise auf ihn enthalten. Zudem gilt die Theorie vom Sündenbock im vollen Maße nur für jene Gesellschaften, die keine zentrale Autorität kannten und deshalb das Problem der inneren Ordnung nicht durch staatliche Organe lösen konnten. Sobald eine zentrale Autorität geschaffen wurde, verloren – nach Girard – die Opferriten viel von ihrer ursprünglichen vitalen Funktion und die darübergelagerten Vorstellungen konnten sich relativ selbständig weiterentwickeln und zum Ausdruck neuer Erfahrungen werden. Dies gilt im besonderen Maße für das AT. Gemäß der Theorie Girards wirkt hier einerseits die alte Sakralwelt weiter, andererseits zeigt sich ein ganz neuer anders gerateter Impuls, die Offenbarung, die sich unter anderem gerade darin als Offenbarung erweist, daß sie die verdeckenden Vorstellungen der Sakralwelt offenlegt und als Lüge entlarvt. Die atl. Texte erweisen sich deshalb von dieser Theorie her als „Mischtexte“, die einerseits noch von der verschleiernenden Sakralität beherrscht werden und deshalb zu entschlüsseln sind und die andererseits bereits selber die wesentlichen Elemente für diese Entschlüsselung enthalten. Was Sch. zum Begriff *kofār* und zu den Opfervorstellungen in Israel sagt, widerspricht deshalb keineswegs der Theorie Girards. Im Gegenteil, diese setzt gerade voraus, daß die bewußte Ebene in Spannung steht zu dem, was sich im Ritus selber unbewußt vollzieht.

Tiefere Deutung und Bekehrung

Die entscheidende Frage lautet deshalb: Ist es legitim, wie Girard es tut, über die unmittelbaren Aussagen des Textes hinaus nach einer tieferen Struktur zu fragen? Zunächst kann festgehalten werden, daß die große exegetische Tradition der Väter und

¹⁵ Damit ist nicht direkt der Sündenbock*ritus* gemeint. Beim Sündenbock*mechanismus* geht es um eine *reale* gewalttätige Erregung, Entladung und Tötung, die den Beteiligten nicht eigentlich bewußt ist. Der Sündenbock*ritus* hingegen *symbolisiert* nur das Element der Übertragung und des Wegtragens.

¹⁶ Schenker (Anm. 1) 90, 94, 107, 118 f.

¹⁷ Ebd. 93, 107, 119.

¹⁸ K. Kornfeld, QDŠ und Gottesrecht im Alten Testament, in: Internationaler Kongreß für alttestamentliche Bibelwissenschaft. 1980. Vienna Congress Volume (VT.S 32). Hg. von J. A. Emerton. Leiden 1981. 1–9, hier 5.

des Mittelalters ein solches Vorgehen nicht nur für legitim, sondern sogar für unbedingt notwendig gehalten hat. Jenen, die sich sklavisch an den Buchstaben halten wollten, warfen die Väter immer wieder vor, sie würden zu einer fleischlichen Deutung und zum tödenden Buchstaben zurückkehren und Christus erneut kreuzigen¹⁹. Da die historisch-kritische Forschung gerade an diese Tradition aber massive Fragen stellt, soll hier nicht direkt von ihr her argumentiert werden. Wohl aber läßt sich leicht zeigen, daß auch Forscher, die von der historisch-kritischen Methode ausgehen, spontan beginnen, sobald sie größere Zusammenhänge aufzeigen wollen, Texte gegen den unmittelbaren Buchstaben zu deuten. So folgert zum Beispiel Sch., wie wir bereits weiter oben gesehen haben, aus der Erzählung von der Schuld und Sühne Davids, die wahre Reue wolle lieber einen Ersatz für eine nicht mehr mögliche Wiedergutmachung leisten, als auf die Bezahlung eines Preises zu verzichten. Im Text steht aber wörtlich genommen genau das Gegenteil; dort wird nämlich gezeigt, wie David diesen Ersatz (das Leben des Kindes) *nicht* leisten wollte und zu Gott flehte, davor verschont zu bleiben. Ferner muß Sch. von seiner Deutung der Sühneliturgie her die opferkritischen Texte der Propheten abwerten und gegen deren Wortlaut behaupten, die Kritik richte sich nur gegen „eine theologisch vulgäre Auffassung“ vom Kult²⁰. Was ist nun angebrachter: die Opfer auf eine Tiefendimension hin zu deuten oder die opferkritischen Texte bewußt einzugrenzen? Diese Frage läßt sich wohl nur vom Versuch einer Gesamtdeutung des ATs her beantworten. Vf. liefert keinen Ansatz für eine solche umfassendere Interpretation. Obwohl er sich ausdrücklich mit dem Thema Versöhnung beschäftigt, läßt er zum Beispiel die äußerst zahlreichen Gerichtstexte völlig außer Betracht. Gerade die Gerichtsworte stellen aber harte Fragen an seine aus Opfertexten erhobene Aussage über die Versöhnungsbereitschaft Jahwes. Viele Gerichtstexte klingen doch ihrem Wortlaut nach ganz anders. Wie lassen sich diese in Einklang bringen mit den Aussagen über die Barmherzigkeit und Versöhnungsbereitschaft Jahwes? Das ist eine der zentralen Fragen atl. Theologie, an der Sch. vorbeigeht. Dabei dürfte die Problematik der inneren Einheit von Altem und Neuem Testament nur dann richtig ins Blickfeld treten, wenn gleichzeitig die Frage nach der inneren Einheit zwischen den divergierenden Strömungen im AT selber gestellt wird. Für diese umfassende Problematik will die Theorie Girards einen Lösungsvorschlag anbieten²¹. Danach können Menschen erst dann zur vollen Einsicht in ihr eigenes Tun gelangen und die Elemente der Projektion in ihren Gottesvorstellungen erkennen, wenn sie auch die untergründigen Gesetze der Opferriten durchschaut haben. Diese Offenlegung kündigt sich nach Girard in den opferkritischen Texten der Propheten an. Sie zeigt sich aber ebenso in den harten Gerichtstexten, die als von Gott geschenkte Einsicht in die unerbittliche Eigengesetzlichkeit des bösen menschlichen Tuns zu deuten sind²².

Daß die opferkritischen Texte tatsächlich eine fundamentale Bedeutung haben und nicht bloß gegen eine Vulgärtheologie gerichtet sind, kann durch eine Reihe von Gründen einsichtig gemacht werden. Erstens beanspruchen sie selber in ihrem unmittelbaren Wortlaut eine universale Geltung. So stammen etwa nach Jeremia die Opfervorschriften gar nicht von Gott, sondern sind menschliche Einrichtungen (Jer 7, 21 ff., vgl. Am 5, 21–55)²³. Ferner bezeugt auch der historische Hintergrund ihre fundamentale Be-

¹⁹ Maximus Confessor; amb. 10 (PG 91, 1129 CD); ders., quaest. ad Thal. 65 (PG 90, 745 D–748 B. 764 C–765 B); Gregor von Nyssa, cant. prol. (VI, 3–13 Jäger); Athanasius, cont. Ar. I, 53; III, 27–28 (PG 26, 121 C–124 A. 380 A–385 A).

²⁰ Schenker (Anm. 1) 110. ²¹ Vgl. Schwager (Anm. 13) 54–142. ²² Ebd. 64–81.

²³ Vgl. H. Schüngel-Straumann: „Die Opfervorschriften stammen nicht aus dem Willen Jahwes, sondern sind menschliche Erfindungen. Damit gibt Jeremia eine Deutung der Urzeit als Idealzeit, wie sie auch Hosea und Amos kennen. Am tatsächlichen historischen Ablauf ist Jeremia genausowenig wie jene interessiert. Auch sagt er nicht, in der Wüste seien keine Opfer dargebracht worden, sondern nur, daß sie von Jahwe nicht geboten wurden.“ Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten. (SBS 60). Stuttgart 1972, 34.

deutung. In ihnen spricht sich nämlich die Erfahrung aus, daß angesichts der drohenden (oder erfolgten) Vernichtung des Nord- und später des Südreiches die kultischen Opfer sich als völlig ungenügend erwiesen haben, das Unheil abzuwenden. Die Propheten überführten das Volk, daß jene Übel, die – wie Sch. selber zeigt – durch den Kult nicht gestöhnt werden konnten, nämlich Götzendienst, fundamentale Lüge und Mord, allgemein verbreitet waren²⁴. Sie sahen deshalb nur noch jenseits aller Opfer in einer ganz neuen und radikalen Bekehrung eine Heilsmöglichkeit. Wenn späteren Generationen, die diese Gerichtssituationen nicht mehr so lebendig vor Augen hatten, die prophetische Opferkritik nicht immer in ihrer vollen Tiefe lebendig blieb, spricht dies nicht gegen die einmal gewonnene Einsicht. Im Gegenteil, gerade die Tatsache, daß der Glaube Israels gestützt auf die Gerichtsworte und auf die Verheißung des Erbarmens sowohl die erste wie auch die nun fast zweitausend Jahre dauernde zweite opferlose Zeit im wesentlichen unbeschadet überstehen konnte, zeigt mit großer Klarheit, daß für diesen Glauben die prophetischen Worte zentraler sind als der Opfertult. In Übereinstimmung damit steht ebenfalls der „akultische Charakter der Umkehr“ in der deuteronomischen Theologie. „Dem leidenschaftlichen Interesse an der Abwehr der Fremdkulte entspricht keinerlei positives Interesse am Vollzug bestimmter Jahwerituale ... DtrG hat im wesentlichen einen Gebets- und Wortgottesdienst vor Augen, bei dem es grundlegend auf die Hinwendung auf die Stimme Jahwes selbst ... ankommt.“²⁵ Im weiteren belegen die Psalmen, daß selbst zur Zeit der priesterschriftlichen Opfertheologie die grundlegende Einsicht der Propheten nicht verloren ging. In ihnen bleibt einerseits die Opferkritik erhalten (Ps 40, 7–9; 50, 7–15; 69, 31–34); andererseits wird in den Klageliedern immer wieder geschildert, wie ein gläubiger Beter (Individuum und/oder Volk) von einer Rotte von Lügern und Gewalttätern bedroht wird. Es wird genau jene Situation beschrieben, in der die Propheten (oder das ganze Volk angesichts der Völker) immer wieder standen. Die Psalmen legen folglich das dauernde Weiterwirken jenes Tötens („kollektive Mechanik“) offen, von dem Girard spricht und das – auch nach Sch. – durch keinen Kult überwunden (gestöhnt) werden konnte²⁶. In voller Entsprechung zu diesen fundamentalen atl. Aussagen greift gerade jene ntl. Schrift (Hebräerbrief), die das Kreuz Christi in einem *neuen Sinne* als Opfer beschreibt, sehr bewußt die atl. Kritik an den kultischen Opfern auf (Hebr. 10, 5–10). Diese kritische Sicht ist auch in die Theologie der Kirchenväter eingegangen. So sagt zum Beispiel Gregor von Nazianz in Übereinstimmung mit dem Propheten Jeremia, die Opfer seien gar nicht vom Schöpfer angeordnet worden, sondern Gott habe sie nur geduldet²⁷. Ebenso lehrt Maximus Confessor – in Entsprechung zu Girard – man dürfe nicht glauben, daß Gott an den blutigen Tieropfern Freude gehabt und durch sie Verzeihung gewährt habe. Die Aussagen über die Opfer seien „geistig“ zu verstehen, damit man Gott nicht Leidenschaften zuschreibe²⁸.

Wir stehen vor einem eindeutigen Befund. Daß die opferkritischen Texte nicht bloß gegen eine Vulgärtheologie gerichtet waren, bezeugt eine Reihe konvergierender Gründe: die ausdrücklichen Aussagen der Propheten, ihr historischer Hintergrund und ihr Zusammenhang mit den Gerichtsworten, die Grundrichtung der deuteronomischen

²⁴ Schwager (Anm. 13) 58–63.

²⁵ H. W. Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, in: ZAW 73 (1961) 171–186, hier 183f.

²⁶ Zu beachten ist ferner die Feststellung von G. v. Rad: „Während das AT so voll ist von Hinweisen auf göttliches Geschehen, wo immer es unter Menschen wirksam wird, voll ist von intensiver Anrede, von ‚Offenbarung‘, ist hinsichtlich dessen, was Gott beim Opfer geschehen läßt, eine Zone des Schweigens und des Geheimnisses.“ Theologie des Alten Testaments, 1. Bd.: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 61969, 273.

²⁷ Gregor v. Nazianz, or. theol. 5, 25 (PG 36, 161 B).

²⁸ Maximus Confessor, quaest. ad Thal. 65 (PG 90, 760 CD).

Theologie, die Erfahrungen Israels in der opferlosen Zeit, die Theologie des NTs und der Kirchenväter. Diese wichtigen Feststellungen stimmen ganz mit der Theorie Girards überein, wonach die Opferkritik wesentlich zu einer radikalen Bekehrung gehört. Sch. weist zwar mit Recht darauf hin, daß auch die Sühneliturgie zu einer inneren Umkehr aufgefordert hat. Jene Bekehrung aber, die durch die harten Gerichtsworte notwendig wurde, mußte weit radikalerer Art sein. Ihr gegenüber erweisen sich die rituellen Opfer trotz ihrer positiven Elemente letztlich als ein religiöses Tun, das die tieferen Abgründe des menschlichen Herzens eher verschleiert, als aufdeckt. Von der wahren Bekehrung spricht Jes 53,4f. im berühmten Lied vom Leidensknecht: „Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt.“ Dieser Text enthält die höchste Stufe atl. Religions- und Gewaltkritik. Was die Menschen für eine göttliche Tat hielten, entpuppt sich ihnen nach ihrer Bekehrung als das Werk ihres bösen Herzens. Sie hatten ihr eigenes Tun zunächst gar nicht durchschaut. Ihre Bekehrung wurde deshalb nur möglich dank der Einsicht in ihre fundamentale Selbsttäuschung. In ihrer ursprünglichen Verhärtung meinten sie, im bösen Geschick des Knechtes eine Tat Gottes zu sehen; sie waren dabei völlig blind für das Übel, das sie selber über den Geschlagenen brachten. In diesem radikalen Umdenken, das letztlich ein neues Herz voraussetzt (vgl. Jer 31,33; Ez 36,26f.), enthüllt sich etwas vom Zentralsten atl. Theologie. Das NT hat deshalb mit Recht die Aussagen über den verfolgten Knecht zum Verständnis des Geschickes Jesu aufgegriffen.

Stellvertretendes Tragen der „Sünde-Strafe“

Das Lied vom geschlagenen Gottesknecht darf auch bei einer systematischen Betrachtung des alttestamentlichen Opferkultes nicht übergangen werden, denn in ihm findet sich an zentraler Stelle die Opferterminologie. J. Blank schreibt dazu: „Das hebräische Wort, das an dieser Stelle Jes 53,10 vorkommt und das man gewöhnlich mit Schuldopfer übersetzt, heißt *’ascham*. Der Ausdruck kommt im AT vorwiegend im Kontext der *Sündopfer*, also des Sühnerituals vor (Lev Kap. 4–5; 7; 14), in enger Verbindung mit dem Begriff *chattat* ... (Denn sowohl nach Jes 53,4–6 wie nach dem abschließenden JHWH-Wort 53,11–12 ist klar, daß hier ein *kultisches Übertragungsmotiv* aus dem Sühneritual aufgenommen wurde. Im Sühneritual spielt nämlich das Moment der *Übertragung* eine bedeutsame Rolle. Diese Übertragung muß man sich für die Frühzeit, aber auch noch im Hinblick auf das vorliegende Sühneritual sehr realistisch vorstellen; es geht um die Übertragung der gesamten Schuld-Materie auf das Opfertier. Im Ritual geschieht diese Übertragung zeichenhaft durch das ‚Aufstemmen der Hände‘ auf das Opfertier, den Farren oder Widder, durch den Betroffenen (vgl. Lev 4,4.15.24.29.33).“²⁹ Nach Hinweisen auf das ausdrückliche Sündenbock-Ritual folgert Blank schließlich: „Somit erweist sich der Übertragungs-Ritus als das entscheidende Element im ganzen Sühneritual und darf als eine sehr alte Überlieferung angenommen werden.“³⁰ Weil Blank nicht bloß das *kofär*-Motiv, sondern auch die Begriffe *’ascham* und *chattat* und das Sündenbockritual in seine Überlegungen einbezieht, kommt er – bezüglich der gesamten Sühneliturgie – zu einem etwas anderen Ergebnis als Sch. Danach ist gerade das Element der Übertragung, gegen das sich Vf. immer wieder wendet, von entscheidender Bedeutung.

Durch diese Feststellung soll nun keineswegs – im Gegensatz zu unserer früheren Feststellung – nachträglich behauptet werden, der von Girard analysierte Sündenbockmechanismus sei zentral für die atl. Opfervorstellungen. Zunächst ist die von Blank vor-

²⁹ J. Blank, Der leidende Gottesknecht (Jes 53), in: Woran wir leiden. Hrsg. P. Pawlowsky und E. Schuster. Innsbruck 1979, 28–67, hier 43f. Hervorhebungen vom Autor.

³⁰ Ebd. 44.

getragene Sicht nicht unumstritten³¹, vor allem aber haben wir es mit zwei verschiedenen Arten von Übertragungen zu tun. Beim Sündenbockritual (und wahrscheinlich auch Opferritual) handelt es sich um eine *bewußte* und *symbolische* Übertragung, beim Sündenbock*mechanismus* hingegen um ein reales Abwälzen, das den Beteiligten wegen ihrer Verblendung zunächst *verborgen* bleibt und ihnen erst nach einer radikalen Bekehrung zugänglich werden kann. Die von Girard anhand eines äußerst reichen ethnologischen Materials rekonstruierte untergründige Struktur der Opfer kann deshalb in keinem atl. Opferritus voll sichtbar werden³². Nur in einem „Opfer“ wird die untergründige Struktur weitgehend aufgedeckt, nämlich in jenem „Sühnopfer“, das sich außerhalb des Kultes findet und das der verfolgte Gottesknecht selber ist³³. An seinem Geschick kommen Menschen zu einer radikalen Umkehr, und deshalb kann die verborgene Wahrheit offenkundig werden. Zu einem angemessenen Verständnis vom „Sühnopfer“ des Gottesknechtes gehört allerdings auch ein entsprechender Begriff der Strafe. Im AT ist damit nicht eine Sanktion gemeint, die von einer richterlichen Instanz rein äußerlich als Antwort auf eine Untat verhängt würde. Da „im hebräischen Ganzheitsdenken die Vokabel ‚Schuld‘ (‘āwōn) zugleich die Sündentat als auch die Sündenfolge impliziert“³⁴, ist die Strafe als eine innere Folge der Sünde selber zu verstehen. Eine Untat ist auf die eine oder andere Weise immer ein Vergehen gegen den Nächsten, und weil mit der Sünde stets ein Element der Lüge gegeben ist³⁵, wird auch die Verantwortung für das Böse instinktiv anderen zugeschoben. Die Betroffenen (oder andere, die sich mit ihnen solidarisieren) handeln aber ähnlich; sie wälzen die Last zurück, und so fällt die Untat früher oder später auf das Haupt des Täters zurück. Anders geschah es beim Gottesknecht. Ihm hat Gott „jeden Morgen das Ohr geöffnet“, deshalb wurde er fähig, sich nicht zu wehren (Jes 50, 4–6). So wurde er zum „Sühnopfer“, durch das Gott den Kreislauf des Bösen eingedämmt und den Übeltätern die Umkehr ermöglicht hat. Von hier her ergeben sich direkte Parallelen zum NT. Die Tat Christi am Kreuz war ebenfalls ein Opfer, aber nicht ein rituelles Opfer nach der Ordnung Aarons, sondern ein „Sühnopfer“ nach der Art des Gottesknechtes. Die rituellen Opfervorstellungen des ATs symbolisieren gewisse Aspekte vom Kreuzesopfer, zugleich verschleiern sie aber eine tiefere Dimension. Diese wurde im AT bereits deutlich angesprochen im Geschick des Gottesknechtes. Ihn haben die Sünden anderer und deren Folge (Strafe) getroffen, und er hat sie stellvertretend³⁶ getragen. Auf entsprechende Weise haben

³¹ Kornfeld deutet zum Beispiel die Handauflegung als ein Symbol der Stellvertretung, „d. h. das Tier wurde zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott stellvertretend für die Opfernden dargebracht und mit der Lebenshingabe im Blut Sühne geleistet (Lev. XVII 11, 14)“ (Anm. 18) 6; vgl. H. Gese, Die Sühne, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. München 1977, 85–106, bes. 95–97.

³² Sollte die These von J. Blank, wonach das Element der Übertragung im alttestamentlichen Sühneritual entscheidend ist, zutreffen, würde dies nur bedeuten, daß die untergründige Struktur des Ritus auf der bewußten Ebene wenigstens teilweise symbolisch dargestellt wird. Diesbezüglich ist die Theorie Girards aber für verschiedene Möglichkeiten offen.

³³ Weitere Anklänge finden sich vielleicht in Psalm 40; „Der unbekannte Psalmist, der hier spricht, identifiziert sich vielleicht mit dem deuterocesajanischen ‚Jahweknecht‘, der ‚sein Leben als Schuldopfer hingab‘ und ...“ N. Füglistler, Grundweisen biblischer Heilserfahrung, in: Erlösung in Christentum und Buddhismus (Beiträge zur Religionstheologie 3). Hrsg. A. Bsteh. Mödling 1982, 147–174, hier 164.

³⁴ Ebd. 168; vgl. K. Koch, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (WdF 125) Darmstadt 1972.

³⁵ Schwager (Anm. 13) 58–63, 152–172.

³⁶ Da jede Sünde notwendigerweise ein Abschieben auf andere beinhaltet, werden auch alle Menschen von den Sünden anderer getroffen. Insofern müssen alle stellvertretend tragen. In spezifisch biblischen Sinn spricht man vom stellvertretenden Tragen jedoch nur dort, wo das erlittene Böse in bewußter Entscheidung nicht „zurückgegeben“ wird.

durch die lügnerische Verurteilung und gewaltsame Hinrichtung auch die Sünden der Vielen Jesus getroffen und durchbohrt. Wie beim Geschick des Gottesknechtes die Wahrheit erst nachträglich durch die Bekehrung der Übeltäter offenkundig wurde, so enthüllte sich die tiefere Wahrheit des Kreuzes den Jüngern ebenfalls erst im Rückblick, nachdem sie durch die Oster- und Pfingsterfahrung zur Einsicht in ihr eigenes Versagen gelangt waren.

Damit kommen wir zu einem abschließenden Ergebnis. Die Deutung des Kreuzes Christi, die Sch. von atl. Texten her entwirft, kann, wie wir gesehen haben, kaum befriedigen. Der Grund dafür liegt aber keineswegs in einer unüberbrückbaren Diskontinuität zwischen beiden Testamenten. Im Gegenteil, bei einer umfassenderen Analyse atl. Texte treten gerade jene als Schlüsseltexte hervor, die auch das NT besonders aufgegriffen hat. Für diese ganzheitliche Deutung erweist sich die Theorie Girards als besonders geeignet. Sie greift das Anliegen der großen exegetischen Tradition auf, führt es aber auf eine Weise durch, die der modernen kritischen Fragestellung entspricht. Dabei werden die Texte insofern typologisch oder spirituell gedeutet, als sie im umfassenden Rahmen gesehen und zur Vermeidung von Widersprüchen auf eine Tiefendimension hin entschlüsselt werden. So ergibt sich eine „Entmischung“³⁷ zwischen dem Impuls der Offenbarung und dem Weiterwirken alter sakraler Vorstellungen, eine „Entmischung“ allerdings, die notwendigerweise den Versuch einer tiefgehenden Umkehr einschließt.

³⁷ Auch Maximus Confessor kann sagen, den atl. Texten sei etwas Widersprüchliches (paralagon) „beigemischt“ worden, damit wir den tieferen Sinn suchen. Vgl. quaest. ad Thal 65 (PG 90, 753 A).