

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 22 (1966)
Heft: 3

Artikel: Der Ort der Versöhnung nach Paulus : zu der Frage des "Sühnopfers Jesu"
Autor: Fitzer, Gottfried
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878813>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Ort der Versöhnung nach Paulus

Zu der Frage des «Sühnopfers Jesu»

Paulus habe den Tod Jesu als ein Sühnopfer verstanden, das ist weithin die Meinung der theologisch-wissenschaftlichen Exegese der paulinischen Äußerungen über den Tod Jesu und ebenso die Meinung der kirchlich-kerygmatischen Benutzung. Sie wird als etwas Selbstverständliches weitergegeben. In der liturgischen Rede – auch protestantischerseits, natürlich erst recht im römisch-katholischen Bereich – gilt der Tod Jesu als ein «vollgültiges ewiges Opfer». Die folgenden Ausführungen wollen beweisen, daß *Paulus* für diese Anschauung *nicht* als Kronzeuge angeführt werden darf. Der Ausdruck «Opfer» wird dabei im Sinne des Opferkultus ernst genommen und nicht als Metapher in irgendeinem abgeblaßten Sinne verstanden.

1.

Wir gehen von der augenblicklichen Gesprächslage zu *Röm. 3, 21–26* aus.

Ernst Käsemann hat in seinem Aufsatz «Zum Verständnis von *Röm. 3, 24–26*» Rudolf Bultmanns vorsichtige Bemerkungen, Paulus habe hier Traditionsgut übernommen, weitergeführt und die Argumente Bultmanns zu verstärken gesucht¹. Ob Paulus wirklich christologische Formulierungen der judenchristlichen Urgemeinde in seine Argumentation einbaue, kann man – nach Bultmann – wohl nicht mit Sicherheit sagen. Jedenfalls habe sich der Apostel in *Röm. 3, 23f.* und *4, 25* sichtlich an traditionelle Formulierungen angelehnt, ja vielleicht (jedenfalls teilweise) zitiert.

Dieses Traditionsgut in *Röm. 3, 24f.* sei:

¹ R. Bultmann, *Theologie des N. T.* (1953), S. 47, vgl. S. 282; E. Käsemann, *Zs. ntl. Wiss.* 43 (1950/51), S. 150–154, = *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1 (1960), S. 96–101.

δικαιούμενοι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.

In diesen übernommenen Satz habe Paulus die Worte «geschenkweise durch seine Gnade» nach dem ersten Wort und «durch den Glauben» nach Hilasterion eingefügt.

Bultmann führt für diese Annahme drei Gründe an: 1. Hilasterion begegnet als Bezeichnung Christi bei Paulus nur hier. 2. Vom «Blut Christi» redet Paulus nur in Sätzen, die er aus der Tradition übernommen habe, wie 1. Kor. 10, 16; 11, 25. 27 – außer in Röm. 5, 9. 3. Die Vorstellung von einer Sühne für die vordem begangenen Sünden sei seinem Begriff von der δικαιοσύνη θεοῦ fremd.

Es ist zu prüfen, ob diese Gründe stichhaltig sind. Die Tatsache des einmaligen Vorkommens bei Paulus – außer dem Zitat in Hebr. 9, 5 kommt das Wort Hilasterion ja überhaupt nur an dieser Stelle im N. T. vor – ist an sich kein Grund, die Wendung Paulus abzusprechen. Es kommt auf den Bedeutungsgehalt bei Paulus an, sofern er sich für dieses Wort erarbeiten läßt.

Wenn die Blutformel in 5, 9 paulinisch ist, warum nicht auch in 3, 25? Daß sie auch in der Abendmahlstradition vorkommt, läßt fragen, ob 3, 25 genetisch in dieser Tradition anzusetzen ist, ist aber noch kein Beweis dafür, daß dort, wo die Blutformel vorkommt, der ganze Satz aus der Urgemeinde stammt. Paulus könnte sie aus der Abendmahlstradition übernommen und auf seine Weise verstanden haben. Dieses Verständnis wäre zu entfalten.

Die von Käsemann anerkannte These Bultmanns wird an diesen beiden Punkten argumentativ nicht wesentlich verstärkt. Hingegen macht Käsemann mit Recht auf die Schwierigkeit der parallel gebauten Wendungen zur ἔνδειξις der Gerechtigkeit Gottes aufmerksam, die weder stilistisch noch sachlich zueinander passen. Indem Käsemann die Bultmannschen Vermutungen bejaht, wird ihm die Parallele verständlich, da «Paulus einen ‚judenzenden‘ Satz aufnimmt und korrigiert». Durch ein Sühnemittel (ἱλαστήριον) werde die Gerechtigkeit bzw. Bundestreue Gottes restituiert. «Gott hat... in eschatologischem Handeln den befleckten und zerbrochenen Bund durch das Mittel des Todes Jesu entschönt und wieder hergestellt... Vergebung ist die Gabe der Heilszeit» (S. 99). Paulus selbst freilich verstehe den Neuen Bund nicht als Restitution, sondern als Antithese des Alten Bundes. Paulus «kleidet seine Korrektur in die Form eines weiterführenden Parallelsatzes und verklammert mit 26b die beiden differierenden v 25b und v 26a». Käsemann schließt: «Paulus war die judenchristliche Vorlage deshalb wichtig, weil sie das Heilsereignis als durch Christi Tod begründete Rechtfertigung beschrieb» (S. 100).

Die scharfsinnige Analyse, in der Käsemann die stilistischen und sachlichen Schwierigkeiten herausarbeitet, ist durchaus überzeugend. Indes die Folgerungen Käsemanns sind durch die Prämisse bestimmt. Macht man hingegen Bultmanns Vermutungen erneut zum Problem, so erweisen sich die Folgerungen alsbald als brüchig.

Die Schwierigkeiten, die Käsemann aufgedeckt hat, müssen dann anders gelöst werden.

a) Stiluntersuchung zu Röm. 3, 25b. Die formale Parallelität der beiden ἔνδειξις-Wendungen scheint offensichtlich:

εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ
 πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ

Es fällt auf, daß diese Parallelwendungen völlig unverbunden nebeneinander stehen. Das ist für den partikelfreudigen Paulus ungewöhnlich. Er verbindet mit καί, δέ, γάρ, οὖν. In Aufzählungen werden um der rhetorischen Wirkung willen Fragesätze unverbunden nebeneinander gestellt (vgl. Röm. 2, 21f.); aber hier geht es nicht um Aufzählung, sondern um einen Gegensatz. Hier hilft die These Käsemanns nichts. Denn wenn Paulus einen (übernommenen) Gedanken korrigiert, hätte er sicher mindestens ein δέ eingefügt – oder gar ein τὸ λοιπόν oder πλὴν (vgl. Phil. 3, 1; 4, 8; 1. Thess. 4, 1; 2. Kor. 13, 11). Schon von dieser Beobachtung her wird man gegen eine von den beiden Wendungen skeptisch, und zwar gegen die erste; denn sie schließt in sich wiederum eine stilistische Schwierigkeit, die man nicht einmal «einer judenzenden» christologischen Aussage zutrauen darf. Gott hat Jesus Christus zum Hilasterion gesetzt, zum Erweis seiner Gerechtigkeit wegen der Vergebung der zuvor geschehenen Sünden in der Geduld Gottes. Daß zu dem Subjekt θεός im selben Satz bei einer präpositionalen, auf das Subjekt bezogenen Wendung das Subjekt wiederholt wird anstelle eines αὐτοῦ wie bei δικαιοσύνη, ist unwahrscheinlich und deutet darauf hin, daß die Wendung εἰς ἔνδειξιν bis ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ ursprünglich nicht in den Zusammenhang gehört.

b) Sachuntersuchung zu v. 25b und 26a. Die durch die Literaranalyse gewonnene Vermutung läßt sich durch sachliche Überlegungen verstärken.

Stellt man die Frage nach dem sachlichen wie stilistischen Zusammenhang, so ergibt sich unter Weglassung der als Einschub vermuteten Wendung: «Gott hat Jesus Christus zum Hilasterion gesetzt, zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, auf daß er gerecht sei und den gerecht mache, der auf Grund des Jesusglaubens lebt.»

Dies erscheint als ein klarer Zusammenhang. Die Jetztzeit ent-

spricht dem νυνὶ δὲ... πεφανέρωται (v. 21), das δίκαιον αὐτὸν εἶναι der δικαιοσύνη θεοῦ (v. 21).

Mit v. 27 beginnt stilistisch ein neuer Einsatz. V. 21 und 26 umschließen das Heilswerk Gottes, nämlich die Offenbarung seiner Gerechtigkeit an der Gestalt Jesu.

Es wird von Lietzmann², Käsemann u. a. mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß der Inhalt der ersten ἐνδειξις-Wendung sachlich nicht zu der Argumentation paßt. Über den Sünden der Menschen steht die ὁργή θεοῦ, nicht die Vergebung. Von einer rückwirkenden Vergebung kann keine Rede sein, wie 5, 13f. zeigen, zumindest steht diese Frage außerhalb der paulinischen Reflexion. Von der göttlichen Güte, Langmut und Geduld redet Paulus dort, wo es um die göttliche Führung zur Umkehr der Lebenden geht (vgl. 2, 4).

Wir finden nirgends im N. T. den Gedanken, daß die zuvor geschehenen Sünden einfach vergeben werden. Wer behauptet, daß dieser Gedanke aus der judenchristlichen Tradition stammt, müßte es belegen. Was sollte es auch für eine judenchristliche Tradition sein? Sie müßte sich Gedanken gemacht haben über die Vergebung der Sünden. Diese ist im Urchristentum entweder im einzelnen an Jesus geknüpft worden (s. Mark. 2, 10) oder allgemein mit der Taufe verbunden worden (τὸ βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mark. 1, 9, vgl. Apg. 2, 38). Soll es sich um Sünden der Zeitgenossen handeln, bevor sie getauft wurden? Oder um Sünden der Verstorbenen, der früheren Geschlechter? Sind damit die Juden gemeint? Oder alle Menschen?

Anklingende Gedanken könnte man in Apg. 17, 30 finden: τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, aber hier geht es nicht um Vergebung, sondern um ein Übersehen, ähnlich wie Paulus in Röm. 5, 13 davon spricht, daß die Sünde nicht angerechnet wurde, da kein Gesetz da war. Man könnte auch an 1. Petr. 3, 19; 4, 5 denken, aber auch da geht es nicht um Vergebung, sondern um die Richtbarkeit.

Der Gedanke von der Vergebung der zuvor geschehenen Sünden ist nicht von dem aus formuliert, was vorher steht, nämlich, daß Gott Jesus zum Hilasterion gesetzt hat. Vielmehr ist er von dem zweiten πρὸς τὴν ἐνδειξιν her konstruiert. Er stellt die Glosse eines etwas primitiven Fragers dar, der auf Grund der Feststellung des Paulus, daß die Heilsveranstaltung Gottes zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit diene und zur Rechtfertigung des Glaubenden führe, aus einem falschen Vollständigkeitsstreben heraus fragt: und was ist mit den vor Christus geschehenen Sünden? Der Glossator antwortet: Gott ist geduldig gewesen, als sie geschahen – das entnahm er auf seine Weise aus 2, 4 – und Gott vergibt rückwirkend und pauschal.

² H. Lietzmann, *An die Römer* (31928), S. 50f., versucht einen Ausgleich mit Hinweis auf die «bei genauem Zusehen auch hier schillernde Bedeutung der Formel δικαιοσύνη θεοῦ». Das Inconzinne der parallelen Wendungen wird mit Lagrange respektiert.

Lietzmann folgert denn auch: unter der Voraussetzung der Argumentation von Lagrange, der den Parallelismus der beiden ἐνδειξις-Wendungen leugnet, wäre dann die genannte Wendung «ein mehr wie störender, eigentlich sinnloser Zwischenschub» (S. 51).

Die Eintragung erfolgte aus einer ähnlichen theologischen Überlegung, wie sie in Hebr. 9, 15 angedeutet ist: sein Tod diene zur Erlösung von den im ersten Bunde geschehenen Übertretungen.

Daß der Gedanke durchaus unpaulinisch ist, ergibt sich auch daraus, daß Paulus kein theologisches Interesse an der Sündenvergebung hat. «Vergebung der Sünden» findet sich nur in Kol. 1, 14; hier steht es nach Käsemann³ in einer Taufliturgie.

Für das theologische Denken des Paulus geht es um sehr viel mehr als um Sündenvergebung, nämlich um die neue Schöpfung und um den Frieden mit Gott.

c) Literaranalytische Fragen zu v. 24 und v. 25. Lassen sich die Worte εἰς ἐνδειξιν bis ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ als eine wenig sachgemäße Glosse zum Paulustext erweisen, dann ist die Wendung πρὸς τὴν ἐνδειξιν nicht mehr eine Korrektur des Paulus zu dem ersten ἐνδειξιν, sondern die Fortsetzung zu v. 25a.

Stilistisch scheint der Einsatz in v. 24 mit dem Partizip δικαιούμενοι hart. Das πάντες ἡμαρτον hat sicher seine Entsprechung in dem εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. Wer diese «alle» sind, hat Paulus in cap. 1 und 2 ausgeführt: Juden und Völker, die ganze Welt ist ὑπόδικος τῷ θεῷ (3, 19) und über alle gilt der Satz διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

Sicher hat O. Michel recht, daß das Partizip als Weiterführung von v. 22a gedacht ist und daß Paulus den Gedanken πάντες ἡμαρτον gewissermaßen zur Verstärkung dazwischengeschoben habe⁴.

σωπεῖν, welches Bultmann für einen paulinischen Zusatz hält, empfindet O. Michel (S. 91) als «bewußt feierlich und liturgisch», es «stammt wohl aus einer älteren Vorlage».

ἀπολύτρωσις steht hier nicht im abgeschwächten Sinn von Heil = σωτηρία, meint Lietzmann (zur Stelle S. 49), wie in 8, 23; 1. Kor. 1, 30, sondern im ursprünglichen Sinn von Loskaufung, wie Kol. 1, 14; Eph. 1, 7. Gleichwohl stammen Ausdruck und Inhalt nicht erst aus der Zeit der Deuteropaulinen, wie Käsemann andeutet, sondern der Ausdruck ist genuin paulinisch, wenn man ihn im Sinne von Gal. 3, 13; 4, 5 sieht (vgl. 1. Kor. 6, 20; 7, 23).

Es ist der Loskauf vom Fluch des Gesetzes, von dem Gesetz der Sünde, aus der Knechtschaft des Widergöttlichen. Der Preis für den Loskauf ist sicher der Tod Jesu. Insofern ist der Tod Jesu, die Lebenshingabe, das Lösegeld, das ἀντίλυτρον von 1. Tim. 2, 6 und das λύτρον aus Mark. 10, 45. Daß

³ E. Käsemann, Eine Taufliturgie: Festschrift für R. Bultmann (1949), S. 135f.; vgl. K. G. Eckart, Urchristliche Tauf- und Ordinationsliturgie: Theologia viatorum 8 (1962), S. 23–38.

⁴ O. Michel, Der Römerbrief (1955), S. 91.

diese Stellen nichts mit Sühne oder gar Sühnopfer zu tun haben, wird später im Zusammenhang zu zeigen sein.

προέθετο: O. Michel lehnt mit Recht die Deutung dieses umstrittenen Wortes im Sinne von «einen Vorsatz fassen» ab, (S. 92 A. 2) und wählt die zweite in der Geschichte der Exegese häufig vertretene Auffassung: «öffentlich hinstellen, zur Schau stellen». Lietzmann variiert diese Bedeutung in das ein wenig neutralere: hinstellen. Das Simplex ist ein Allerweltswort. Paulus benutzt es öfter in ähnlichem Sinn wie in Röm. 3, 25 das Kompositum, etwa 1. Kor. 12, 18 Gott hat die Glieder am Leibe gesetzt zu... (vgl. 1. Kor. 12, 28; 1. Thess. 5, 9). Es ist zu beachten, daß Paulus eine gewisse Vorliebe für die Vorsilbe προ- hat: Röm. 3, 9 προέχεσθαι etwas voraus haben und προαιτιάσθαι im vorhinein beschuldigen, Röm. 12, 10 προηγείσθαι zuvorkommen im Achten, 2. Kor. 9, 7 προαιρείσθαι zuvor im Herzen erwählen, Gal. 3, 8 προευαγγελίζεσθαι (2mal) zuvor verkündigen, 2. Kor. 9, 5 προκαταρτίζειν vorher fertigstellen zusammen mit προεπηγγεμένον (vgl. Röm. 1, 2) und προέλθωσιν, 12, 21 und 13, 2 προαμαρτάνειν vorher sündigen zusammen mit προείρηκα und προλέγω, Gal. 3, 17 προκυροῦσθαι vorher rechtskräftig machen, alles Hapaxlegomena im N. T. Dazu kommen die von προλέγω gebildeten Formen: Röm. 9, 29; 2. Kor. 7, 3; 13, 2; Gal. 1, 9; 5, 21; 1. Thess. 3, 4; ferner Wendungen wie 1. Kor. 11, 21 ...προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, Röm. 12, 17 und 13, 14 προνοεῖν und πρόνοια, 2. Kor. 8, 21 προνοεῖσθαι, Gal. 3, 8 προῖδοῦσα... ἡ γραφή, vor allem auch Röm. 8, 29 προέγνω und προώρισεν (2mal) (vgl. 1. Kor. 2, 7). – Die meisten dieser mit προ- zusammengesetzten Worte bedeuten bei Paulus: vorher, voraus, zuvor etwas tun. Die Häufigkeit dieser Wendungen mit προ- macht wahrscheinlich, daß προτιθεσθαι in Röm. 3, 25 paulinischem Sprachgebrauch zuzurechnen ist. Dann muß es die Bedeutung «zuvor setzen» haben. Diese Beobachtung wird verstärkt, wenn man den Gebrauch des zu dem Verbum προτιθέναι gehörigen Substantivs πρόθεσις beachtet. Von den zehn Stellen haben die zwei im Römerbrief, 8, 28 und 9, 11, typisch paulinische Bedeutung. Es geht um das zuvorkommende, voraussetzende Handeln Gottes. Paulus bildet mit der πρόθεσις κατ' ἐκλογὴν geradezu einen Schlüsselbegriff, der ihm erlaubt, das Rätsel «Israel» zu lösen. Eine ähnliche Bedeutung des Wortes ist in den Briefen aus der Schule des Paulus festzustellen, Eph. 1, 11; 3, 11; 2. Tim. 1, 9. Es liegt auf der Hand, daß wegen der deutlichen Prägung des Wortes in Röm. 9, 11 Paulus und nicht den nachpaulinischen Briefen das Prius im Gebrauch des Wortes zukommt. – πρόθεσις und προτιθεσθαι meinen das Handeln Gottes, und zwar das initiiierende, souveräne, von ihm aus setzende, jedem menschlichen Handeln vorausgehende, zuvor-kommende Handeln Gottes.

Von hier aus ergibt sich, daß Wortbedeutung und Wortgebrauch eher die Hand des Paulus zeigen, als daß sie zu der Annahme zwingen, daß ein anderer unpaulinische, ja geradezu die Meinung des Paulus verändernde Wendungen in den Text des Röm. gebracht habe.

2.

Die schwierigste Frage, vor der die Exegese seit langem steht⁵, ist die, wie das Wort *Hilasterion* zu deuten ist. Sowohl im griechischen Sprachbereich wie im biblischen ist das Wort spärlich bezeugt. Im N. T. selbst haben wir kaum Vergleichsmöglichkeiten. Zwar kommt das Wort noch einmal vor, in Hebr. 9, 5; aber an dieser Stelle ist es Zitat aus Ex. 26, 34 und beschreibt mit Ausdrücken der LXX das Allerheiligste.

a) A. Deißmann hat vor sechs Jahrzehnten die *lexikalischen* und *methodischen* Grundlagen geschaffen, die seitdem, soweit ich sehe, weder wesentlich vermehrt noch entscheidend verändert wurden, nur daß man nicht streng genug die Linien auszog⁶.

Die fünf Belege für ἱλαστήριον aus der antiken Welt weisen im wesentlichen auf eine Bedeutung hin: Weihegabe, eine heilige Gabe an die Götter, die sie zugunsten von jemandem, der dabei genannt werden kann, gnädig stimmt. So heißt es in dem Faijûmfragment 337⁷: τοῖς θεοῖς εἰλαστη[ρίο]ς θυσίας ἀξιω[θε]ντες ἐπιτελείσθαι (2. Jh. n. Chr.). Es ist die einzige Stelle, an der ἱλαστήριον mit θυσία zusammengebracht ist; eine stilistische Härte liegt in dem Dativ, wie sich an den anderen Stellen zeigt. Die Inschrift von Cos (1. Jh. n. Chr.) ...θεοῖς ἱλαστήριον, in einer anderen als Widmung

⁵ W. Bauer, Wörterbuch zum N. T. (⁵1958), 742; F. Büchsel, Theol. Wörterb. 3 (1938), S. 321: «Die Entscheidung der Frage: was meint Paulus Röm. 3, 25 mit ἱλαστήριον, die כַּפֶּרֶת im besonderen oder ein Sühnmittel im allgemeinen? läßt sich nicht mit völliger Klarheit vollziehen.» O. Kuss, Der Römerbrief (1957), S. 155: «Es ist umstritten, was Paulus präzis damit (sc. ἱλαστήριον) meint.»

⁶ A. Deißmann, ἱλαστήριος und ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie: Zs. ntl. Wiss. 4 (1903), S. 193–212.

⁷ B. P. Grenfell, A. S. Hunt and D. G. Hogarth, Fayûm Towns and their Papyri (1900), S. 313, Nr. 337: «Parts of two incomplete columns of a philosophical work concerning the gods.» Von den 29 Zeilen der ersten Spalte sind außer den zitierten Worten noch spätere fünf Zeilen erhalten; aber auch aus ihnen ist nichts für die Bedeutung unseres Wortes zu erschließen. Das von W. Bauer genannte Vorkommen von ἱλαστήριον in B. P. Grenfell and A. S. Hunt, Oxyrhynchus Papyri 16 (1924), S. 231f. Nr. 1985 Z. 11, ergibt überhaupt nichts. Der Papyrus aus dem Jahre 543 n. Chr. enthält eine Empfangsbestätigung für eine Wasserschöpfmaschine zu landwirtschaftlichen Zwecken; zwischen zwei technischen Bezeichnungen steht ἱλαστηρίου ἑνός – die Herausgeber sagen zu dem Wort: obscure here. Wahrscheinlich ist das Wort verschrieben oder verlesen (?) aus ἐλαστρ[η]ῖος von ἐλαστρέω «unablässig treiben».

an Zeus⁸, ähnlich in der Lindischen Tempelchronik⁹ für Athene zeigen, daß es sich um eine Weihgabe an die Gottheit in der Form eines Males, Malzeichens aus Stein handelt. Das wird bestätigt durch Jos. Ant. XVI, 182 (7, 1): aus Furcht errichtete Herodes am Eingang von Davids Grab, das er plündern ließ, ein kostbares Denkmal (μνῆμα) aus weißem Stein als ἱλαστήριον, gnädigmachende Weihgabe. Die lexikalische Bestätigung gibt Dion Chrysostomus (Ende des 1. Jh. n. Chr.). In der Rede «über Troja, daß es nicht fiel», läßt er Odysseus sagen: καταλείπειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθημα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ Ἀθηνᾷ καὶ ἐπιγράψειν ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι. (XI, 121). Es ist ἱλαστήριον die Widmung der Weihgabe an die Gottheit, um diese gnädig zu stimmen aus Furcht oder aus Dankbarkeit. Immer scheint es um die Errichtung eines Males zu gehen, ein sichtbarer Ort der Gnade wird fixiert.

Merkwürdigerweise entwickelt sich gerade in diesem Sinn der Sprachgebrauch weiter, wie Deißmann gezeigt hat¹⁰, wenn mit ἱλαστήριον die Arche Noahs, die Umfriedung des Altars, dann der Altarraum, der Altar selbst, das Kirchengebäude oder das Kloster bezeichnet wird. Deißmann führt dafür acht Belege aus dem 3. bis 10. Jh. n. Chr. an. In beiden Fällen, dem antikeidnischen Bereich und dem späteren christlichen bezeichnet ἱλαστήριον das Weihmal, den heiligen Ort, den Ort der Gnade und der Bewahrung. Aber zugleich ist auch der Unterschied deutlich. In dem einen Fall geht es um eine kultische Veranstaltung des Menschen, im anderen um einen Gnade schenkenden, Bewahrung vermittelnden Ort Gottes. Der Unterschied ist zu groß, als daß er sich ohne Einwirkung einer anderen Anschauung erklären ließ. Die Zeugnisse der christlichen Zeit spiegeln eine Prägung des Begriffs im Sinn des heiligen, Gott geweihten Ortes wider, der ein Ort der Gnade und der Errettung ist.

Der antiken Auffassung liegt offenbar die nicht reflektierte Anschauung zugrunde, daß die Votivgabe an sich schon die Gottheit gnädig stimmt. Ob noch Sühneveranstaltungen oder Opfer notwendig sind, ist mit dem Wort selbst nicht gesagt, vom Wort her jedenfalls nicht gefordert.

Deißmann stellt auf Grund des Befundes einen guten methodischen Grundsatz auf: «Welches im einzelnen Falle das Versöhnende oder Sühnende ist, ob ein Weihgeschenk oder Denkmal, ob ein Gnadenort wie die Arche Noah... oder ein Gebet, ein Almosen, eine Wallfahrt, ein Stuhl, ein Opfer

⁸ W. R. Paton and E. L. Hicks, *The Inscriptions of Cos* (1891), Nr. 81, S. 126 und Nr. 347, S. 225f. Die Inschrift ist vollständig bei Deißmann (A. 6), S. 195, wiedergegeben. Sie fand sich auf einer Säule «in a tank», in einer Zisterne (Wasserbehälter) nicht weit vom Theater in Cos; sie wird von Paton der Zeit des Augustus zugeschrieben (S. 389). Die andere Inschrift, Nr. 347, mit einer Widmung an Ζεὺς σπράπιος ist trotz der namentlichen Erwähnung eines hohen (römischen) Beamten nicht sicher zu datieren.

⁹ Chr. Blinkenberg, *Die Tempelchronik von Lindos*, Kl. Texte 131 (1915), datiert 99 v. Chr. B VIII (49f.): eine Schale als Versöhnungsgabe.

¹⁰ Deißmann (A. 6), S. 196f.

(für diese Fälle haben wir bis jetzt noch keinen Beleg), das hat überall der Zusammenhang zu entscheiden» (S. 198).

Vom griechischen Sprachgebrauch her gesehen ist also für Paulus mit Hilasterion keinesfalls ohne weiteres der Opfergedanke verbunden. Da für Paulus aber entscheidend ist, daß nicht der Mensch der Gottheit ein Hilasterion weiht, sondern daß Gott selbst für die Menschen ein Hilasterion setzt, ein Mal der Gnade, einen Ort als Gnadenort markiert, muß eine ähnliche Vorstellung eingewirkt haben, wie sie in den Belegen für Arche, Altar, Kirche, Kloster als Gnadenort später maßgeblich wurde.

b) Dafür bietet sich die LXX. Auch hier ist die Exegese in den Folgerungen unsicher. Das Material selber erscheint zunächst durchaus eindeutig. Nach Ex. 25 und 26 ist ἱλαστήριον als hebr. כַּפֹּרֶת der etwa 1,50 m lange und 0,75 m breite Deckel aus Gold, der auf der Lade lag. Er ist nach unseren Texten nicht ein Kultgerät für die Opferpraxis. Er ist vielmehr der Ort, von dem aus Jahwe im Zelt der Begegnung spricht (Ex. 15, 22); er ist der Ort der Anwesenheit Gottes, der mit Rauch verhüllt sein muß, wenn ihm der Priester naht (Lev. 16, 13).

Ob die Lade bzw. der Deckel mit den Cheruben, der auf der Lade lag, ursprünglich den Thronszitz Jahwes dargestellt hat, ist umstritten¹¹; auf jeden Fall aber repräsentiert er in Ex. 25, 22 und Lev. 16, 2 und Num. 7, 89 die Gegenwart Jahwes. Auf keinen Fall ist in diesem Zusammenhang der «Deckel» der Lade, das Hilasterion, ein Sühnemittel oder Sühnegegenstand¹². Das gilt im Grunde auch für die spätere Opferpraxis, wie noch zu zeigen ist.

¹¹ M. Dibelius, *Die Lade Jahwes* (1906); H. Greßmann (1920); vgl. M. Noth, *Geschichte Israels* (1950), S. 79; J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis. Bundeslade, Gottesthron und Märkābāh* (1964). Die goldene Kapporät ist auch in der priesterschriftlichen Kombination von Lade und Deckplatte nicht Thron, sondern Epiphaniestätte (S. 88, vgl. S. 84). E. Kutsch, *Lade Jahwes: Die Rel. in Gesch. u. Geg.* 3 (³1960), Sp. 197: «Außerhalb P nie erwähnt, ist ihre Existenz für die salomonische Zeit (und damit überhaupt) ausgeschlossen»; vgl. Art. Zelt: ebd. 6 (1962), Sp. 1893f.: «Im Zelt, über der Deckplatte der Lade, 'läßt sich treffen', 'begegnet' hier wohnend Jahwe dem Mose, um ihm seinen Willen kundzutun...»

¹² Die Erklärung Deißmanns (A. 6), daß Kapporät nicht Deckel, sondern «Verwischung» bedeute (vom pi. כִּפֵּר) und daher in einer Breviloquenz als Sühnungsgegenstand zu betrachten sei, ist gezwungen; sie beachtet nicht die Ortsgebundenheit der Epiphanie Jahwes, die besonders betont erscheint: von der Kapporät her erfolgt die Offenbarungsrede Jahwes (Ex. 25, 22; Lev.

Zur Zeit des Paulus existierte das Hilasterion von Ex. 25 überhaupt nicht; denn es gab weder im Tempel Serubbabels noch im herodianischen Tempel eine κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου, אָרֹן הָעֵדוּת. Darum geht es in der späteren Zeit bei diesem Wort nicht mehr um einen kultischen Gegenstand, sondern allenfalls um ein vom Gegenständlichen abgelöstes Theologumenon. Das gilt schon für den Priesterkodex, zu dem diese Texte gehören, wenngleich das Verhältnis von vorexilischem Traditionsgut und nachexilischer literarischer Fixierung und Weiterbildung im einzelnen problematisch ist.

Man muß annehmen, daß die Vorstellungen von Ex. 25f. und Lev. 16 in dem Opferkultus, den der Hohepriester auch in der Zeit des Paulus noch praktiziert, wirksam sind. Dann muß unter Hilasterion der Ort verstanden werden, an dem sich die kultische Heiligung vollzieht. Ein Kalb für den amtierenden Priester, zwei Ziegenböcke für das Volk werden als Opfer dargebracht, wobei das Blut der Opfertiere an die Kapporät und siebenmal vor sie gesprengt wird; die geschlachteten Tiere werden «vor dem Lager» verbrannt (Lev. 16). Dabei geht es um die kultische Unreinheit, die durch diese Opferzeremonien beseitigt wird, im wesentlichen um «unbewußte Sünden». So versteht es auch Hebr. 10, 1–3. Am «Versöhnungstag» wird die Sünde des Volkes dem Bock aufgeladen, der in die Wüste getrieben wird. Dieser Vorgang wiederum hat nichts mit der Kapporät, dem Hilasterion, zu tun, ebenso wenig wie bei der Blutsprengung die Kapporät das Sühnemittel ist; allenfalls kann das Blut so bezeichnet werden.

Man muß annehmen, daß derjenige, der den Ausdruck ὁ θεὸς προέθετο ἱλαστήριον prägte oder ihn auf Jesus anwandte – ob es nun Paulus war oder ein Judenchrist vor ihm – mit dem Zeremoniell vertraut war, das zwischen 30 und 60 n. Chr. in Jerusalem prakti-

16, 2; Num. 7, 89). Natürlich könnte man fragen, ob nicht der Sühnungsvorgang im Zusammenhang mit der Opferdarbringung das Primäre gerade für die Priesterschrift ist und dadurch die Qualifizierung des Ortes als Stätte der Epiphanie erst in abgeleiteter Weise erfolgt. Da aber die kultisch-priesterliche Form in Israel ohne Zweifel später ist als die charismatisch-offenbarungsmäßige, muß man annehmen, daß es Stätten der Offenbarung gegeben hat, die durch die Institutionalisierung im kultisch-priesterlichen Bereich Fixierungen erfuhren, die dann kultisch immer mehr ausgestattet wurden und die Opferbräuche an sich zogen.

ziert wurde, und ebenso mit den entsprechenden Ausdrücken in der LXX.

In jedem Fall müßte man die mit der LXX vertraute, also wohl nicht palästinische, sondern eher die syrische Urgemeinde in Betracht ziehen, zumal ja Antiochia für Paulus immer Missionszentrum gewesen ist.

Fragt man, was die jüdischen Gelehrten von Alexandria zweihundert Jahre vor Paulus unter der Kapporät verstanden haben, als sie das Wort mit Hilasterion übersetzten, so ist es sicher das Moment des «Gnädigmachenden», das für sie maßgeblich war. Daß sie das Hilasterion als einen Deckel verstanden, zeigt Ex. 25, 16¹³. Die Vorstellung vom Thronszitz scheint für die LXX an dieser Stelle keine Rolle gespielt zu haben, denn dafür stand das Wort «Thron» zur Verfügung (siehe Ps. 102, 19 oder als Gerichtsthron Ps. 9, 8); in Hebr. 4, 16 wird der Ausdruck «Thron der Gnade» gebraucht.

Für Philo scheint es nicht zweifelhaft, daß die Kapporät nicht einfach ein Sühnmittel ist, sondern daß der Ausdruck vom «bedecken» her zu verstehen ist. Philo versucht auch die Übersetzung ins Griechische zu erklären. Auf der Lade (κιβωτός) sei ein Deckel (ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα), der in den Heiligen Büchern Hilasterion genannt werde. Dies sei im geschichtlichen Bereich (φυσικώτερον) ein Symbol der gnadenvollen Macht Gottes (τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ δυνάμεως), im ethischen Bereich ein Sinnbild der Vernunft usw. (De vita mosis II, 95–97). Ganz ähnlich erklärt er das Hilasterion als Deckel auf der Lade, der die gnadenvolle Gewalt Gottes darstellt (De fuga et invent. 100).

Weder von der LXX noch von Philo her ist Hilasterion Sühnopfer oder Sühnmittel, sondern der Ort der *Gegenwart* Gottes, der Gnade Gottes, an welchem durch die Manipulationen des Priesters, nämlich durch die kultischen Heiligungsriten, die Gnade Gottes zur Wirklichkeit wird.

In dem Ausdruck Röm. 3, 25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον wird nun Jesus gerade nicht mit den Manipulationen des Priesters verglichen, sondern ist gewissermaßen selbst schon der die Gnade Gottes darstellende Ort der Gegenwart Gottes.

c) Zu ἱλαστήριον ist ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ hinzugefügt. Die *Blutformel*

¹³ In Ex. 25, 17 dient die Hinzufügung von ἐπίθεμα zu ἱλαστήριον lediglich zur Erklärung, wie v. 21 zeigt ἐπιθήσεις τὸ ἱλαστήριον ἐπὶ τὴν κιβωτὸν ἁνῶθεν, vgl. 31, 7. Dieser «Deckel» wurde also als Ort der Gnade verstanden.

weise, wie man sagt, auf den Blutritus hin und er gehöre zum Opfer; ohne Blut kein Opfer bzw. keine Vergebung (vgl. Hebr. 9, 22). Dazu wäre zunächst festzustellen, daß dann das Blut Jesu das Sühnemittel wäre, aber nicht das Hilasterion. Denkt man diese Vorstellung durch, so ergäbe sich: Gott hat Jesus zum Ort seiner gnadenvollen Gegenwart gemacht, zu dem dann Jesus selbst – etwa als Priester, wie es der Hebr. mit seinen inkonsequenten Gedankengängen versucht vorzuführen – sein Blut, nämlich als das Blut des Opfers, als zu dem Hilasterion gebracht hat. Zu einem solchen Unsinn kommt man, wenn man Paulus partout von der Opfervorstellung her verstehen will.

Indes die Blutformel führt nicht einmal notwendig zur Opfervorstellung. Sie kommt in den unbestrittenen Paulusbriefen nur an fünf Stellen vor. Davon gehören drei in den Bereich der Abendmahlstradition: 1. Kor. 10, 16 und 11, 25 und 27; genauer gesagt: die auch bei den Synoptikern bezeugte Abendmahlsformel scheint in 11, 25 auf; v. 27 und 10, 16 sind Kommentare bzw. Anwendungen.

In der Abendmahlstradition hat die Blutformel sicher ihren Sinn vom Passalamm und Passamahl her. Paulus sagt in 1. Kor. 5, 7 wie mit einer geläufigen Formel τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Ob die Auffassung, daß Jesu Tod im Sinne der Passamahldogmatik zu verstehen sei, auf Jesus selbst zurückgeht oder ein Theologumenon der Urgemeinde ist, ist für die Auslegung der paulinischen Auffassung gleichgültig (vgl. Joh. 1, 29. 36; 6, 53–56; 19, 14. 36). In keinem Fall aber kann die Darbringung des Passalammes als Sühnopfer verstanden werden, nicht einmal in strengem Sinn als Opfer. Es geht um eine sakrale Schlachtung – diesen Sinn hat θύειν auch in 1. Kor. 5, 7 – es geht um ein sakrales Mahl und um die dadurch gestiftete Mahlgemeinschaft. In diese Richtung weisen auch die Ausführungen des Apostels in 1. Kor. 10 mit der Betonung der κοινῶν. Natürlich stellt das Ausschütten oder Ausgießen des Blutes des Passalammes eine Verbindung mit Gott her – das ist der Sinn der sakralen Schlachtung; aber es bewirkt nicht wie das Blut des Sündopfers eine Reinigung von den Sünden¹⁴.

Es ist ein durch den Hebr. und eine falsche Auffassung der Passalammschlachtung herbeigeführtes Mißverständnis der traditionellen

¹⁴ Man kombiniert unerlaubt die Sühnopfervorstellung mit der Passalammvorstellung. Die Schlachtung des Passalammes ist kein Sündopfer; vgl. P. Billerbeck, Kommentar, 4 (1928), S. 41ff.

Exegese, daß die Blutformel unbedingt auf die Opfervorstellung hinweise.

Vielmehr ist der Ausdruck «durch sein Blut» zu verstehen im Sinne des Blutvergießens, d. h. der gewaltsamen Lebenswegnahme bzw. der Lebenshingabe. So wird in Matth. 23, 30. 35 (Luk. 11, 50) vom Blut der Propheten gesprochen, ähnlich in Apk. 16, 6; 17, 6; 18, 24; oder vom Blut der «Märtyrer», Apk. 6, 10; 19, 2. Wenn in Apg. 22, 20 vom Blut des Stephanus, des Gotteszeugen, gesagt wird, daß es «ausgegossen» wurde, so wird niemand an die Opfervorstellung denken, vgl. auch Röm. 3, 15. Auch die Wendung vom Blutlohn und vom Blutacker (Matth. 27, 6. 8; Apg. 1, 19) meinen das Blutvergießen im Sinne der gewaltsamen Lebenswegnahme. Methodisch muß man es offen halten, ob dort, wo die Blutformel vorkommt, die Opfervorstellung vorliegt oder eine andere, die das Opfer ausschließt, aber doch aus einem sinnvollen größeren Zusammenhang erklärt werden kann. Jedenfalls muß man endlich aufhören, in der paulinischen Anschauung die Blutformel schematisch mit der Opfervorstellung zu verbinden. Es ist nachweisbar, daß sie im paulinischen System dieser Verbindung widerstrebt.

3.

Sieht man einmal von der eigentümlichen Konstruktion des Hebr. ab, so wird *im ganzen N. T.* Jesus weder als Sühnopfer noch als Sühnemittel bezeichnet¹⁵.

a) *Eph. 5, 2* ist nur scheinbar eine Ausnahme. προσφορά καὶ θυσία sind hier im metaphorischen Sinne gebraucht, wie v. 26 zeigt: als Beispiel der Liebe, die sich selbst hingibt und «aufopfert», wird die Lebenshingabe Jesu hier mit alttestamentlichem Wort als «Opfer» bezeichnet; in keinem anderen Sinn, als wenn in Joh. 15, 13 von der Lebenshingabe für die Freunde gesprochen wird. Zur Interpretation von *Eph. 5, 2* könnte man eher das von Hebr. 10, 5 zi-

¹⁵ Auch ἱλασμός in 1. Joh. 2, 2 und 4, 10 darf nicht als Sühnopfer verstanden oder mit Sühnemittel übersetzt werden, da weder ein Mensch noch Jesus – nach Joh. – ein Opfer bringen, sondern Gott ist es, der durch Jesus die Versöhnung schafft, wie in 4, 10 deutlich ist. Der Sinn des Todes Jesu im Joh.ev. ergibt sich ebenfalls aus dem Anlaß: er erfolgt im Gegensatz zur Welt.

tierte Psalmwort (40, 7) benutzen: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας. Die überlegungsarme Benutzung von Eph. 5, 2 zu einer Opfertodchristologie übersah, daß das 2. Kap. im Eph. den Opfertgedanken geradezu ausschließt. Die Motive, infolge deren Eph. 5, 2 falsch benutzt wurde, sind leicht zu durchschauen. Die Christologie des Eph. steht Paulus näher als diese Exegese. Aus dem paulinischen System aber läßt sich eine klare Ausgrenzung des Opfertgedankens gewinnen.

b) Nimmt man an, daß *Paulus* den umstrittenen Ausdruck Hilasterion aus der antiochenischen Gemeinde übernommen hat, so haben wir keine Vergleichsmöglichkeit, um herauszufinden, was der Erfinder dieses Ausdruckes meinte – eben außer dem dargelegten Verständnis der LXX; und eben dies schließt die Übersetzung «Sühnemittel» oder «Sühnopfer» aus. Folgt man den Beobachtungen, die wir zu dem Sprachgebrauch von προέθετο machten, und nimmt an, daß Paulus den Satz geformt hat, so kann man aus der *christologischen* Konzeption des Paulus sehr genau sagen, was für Paulus Hilasterion in Anwendung auf Jesus bedeutet.

Ein methodischer Gesichtspunkt scheint mir zu beachten wichtig: manche profilierten Wendungen des N. T. sind nicht einfach auf lexikalischem Wege in ihrem Sinn bestimmbar, wie sich besonders auch an den Prädikationen Jesu zeigt; die Wortgeschichte kann Motive aufhellen, aber der Sinn des Ausdrucks ergibt sich erst aus der besonderen, häufig komplexen Gesamtkonzeption.

Der Ausgangspunkt der paulinischen Theologie ist die Vorstellung: Gott ist am Werk (Röm. 11, 33 ff.), dementsprechend gilt als Ziel: «bis daß Gott sei alles in allem» (1. Kor. 15, 28).

Die Gerechtigkeit wird nicht von Menschen gemacht, sie ist offenbart (Röm. 1, 27; 3, 21). Auch der Zorn Gottes ist vom Himmel her offenbart (Röm. 1, 18). Gott tut alles. «Als die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn» (Gal. 4, 4; Röm. 8, 3). «Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit ihm selber», «Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht» (2. Kor. 5, 19. 21). Das Evangelium ist eine Kraft Gottes (Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 18). Dementsprechend gilt: Gott hat Jesus Christus in zuvorkommendem Handeln zum Hilasterion gesetzt.

Die paulinische Christologie steht gleichsam in der Klammer dieses göttlichen Handelns. Ihr System hat zwei Pole: der eine ist

der gewaltsame Tod Jesu, der andere die Auferweckung Jesu (Röm. 4, 25; 6, 3ff.; 8, 34; 1. Kor. 15 u. ö.).

Diese Doppelpoligkeit wird häufig außer acht gelassen, und ganz unschuldig ist daran wohl nicht die reformatorische Überbetonung der *theologia crucis*. Es ist immer die Gefahr, wenn die *theologia crucis* und die *theologia resurrectionis* alternativ gegeneinander gestellt werden, daß die Spannung, die in der Doppelpoligkeit liegt, aufgelöst wird und ein statisches System an ihre Stelle tritt, so daß der Sinn des Todes – nach geläufigem Schema – im *opus operatum* gesehen und die Auferstehung zum ewigen Mirakel wird; allein das Durchhalten der Spannung bewahrt davor, daß aus dem Kreuzestod eine Weltverneinung folgt und aus der Auferstehung eine Weltverklärung oder eine Verklärung der hierarchisch etablierten Weltkirche gefolgert wird.

Der gewaltsame Tod Jesu – das ist die Wirklichkeit dessen, was Paulus mit dem Wort vom Kreuz bezeichnet – hat für den Apostel seinen Sinn in der Sequenz «Gesetz – Sünde – Tod». Der Tod, der den Menschen trifft, ist im Zusammenhang mit der Tat des Menschen gesehen. Der Mensch ist primär als Handelnder verstanden. Sinnvoll motiviertes Handeln sieht Paulus im «Gesetz» bestimmt. Für ihn als Pharisäer ist es das durch Moses übermittelte Gottesgesetz. Dieses von Gott gegebene Gesetz ist das von dem Menschen übernommene Motiv des Handelns. In etwas mühsamen Gedankengängen weist Paulus in Röm. 2 nach, daß auch die Nichtjuden, die «Völker», ihr «Gesetz» haben. Im Gesetz hat der Jude die Gestaltung der Wahrheit und Erkenntnis (Röm. 2, 20).

Der zweite Schlüsselsatz des Röm. über das Gesetz lautet: durch das Gesetz kommt die Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20). Der Mensch lebt in einer Diastase von erkanntem Gesetz und verwirklichendem Handeln; so verfehlt der Mensch Gott; mit anderen Worten: die Gerechtigkeit Gottes, welche Leben mit Gott, Gottes Leben mit uns bedeutet, wird gerade auf dem Wege des normativen Handelns nicht erreicht. Es ist das Nicht-hören auf Gott, das An-ihm-vorbeihören, welches das Handeln sein Ziel verfehlen läßt, es zu einem verfehlten Handeln macht. Paulus zieht die Folgerung: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch vor Gott gerechtfertigt» (Röm. 3, 21). In der Folge «Gesetz – Sünde» ist der Tod der notwendige Endpunkt. Der Mensch gehört, sofern er dieser «Gesetzlichkeit» unterliegt, in die Adam-Reihe der Menschheit: Adam,

der Mensch überhaupt, hat seinen Charakter gewonnen im Selberwissen, was gut und böse ist; er wollte ‚sein wie Gott‘ und verlor das Paradies, die Gottesgemeinschaft und damit zugleich das Leben. Der Tod wird hier primär unter theologischem Aspekt gesehen.

Es gehört zu den «Säkularisierungserscheinungen» unserer simplifizierenden Zeit, daß der Tod wesentlich als natürliches Vergehen gesehen und mit dem Verwesen verwechselt oder sogar mit ihm identifiziert wird.

Jesus ist Mensch, seiner geschichtlichen Abstammung nach Jude (Röm. 1, 3; 9, 5), geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan (Gal. 4, 4), und das Gesetz führt zum Tode.

Es ist ein eklatanter Fall: durch das Gesetz ist Jesus zum Tode verurteilt. Er ist unter dem Fluch des Gesetzes (Gal. 3, 13). Man könnte die Anschauung des Paulus, der als Pharisäer von dem Begriff des Gesetzes herkommt, durchaus mit dem Wort der Juden interpretieren nach Joh. 19, 7: «Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben.» Liegt hier ein Justizirrtum vor? Sicher nicht! Für Paulus ist das keine Frage. Es scheint eine unaufgelöste Inkonzinnität mit der Behauptung der Sündlosigkeit Jesu vorzuliegen.

Zunächst ist etwas anderes festzustellen. Es trifft bei dem Tode Jesu das Merkwürdige zusammen, daß einer legal wegen Gotteslästerung – das ist paradoxerweise wegen des Zeugnisses für Gott – zum Tode verurteilt wird, daß er, der am Holze hängt, nach dem Gesetz der Verfluchte sein muß, und daß eben dieser in einer repräsentativen und in einer stellvertretenden Weise genau den Tod stirbt, den wegen des Zusammenhanges von Gesetz – Sünde – Tod ein jeder sterben muß, «auf Grund dessen, daß er gesündigt hat» (Röm. 5, 12).

Daß Jesus nicht gesündigt hat, ist an seinem Tode nicht ablesbar, wie ja denn auch Paulus als Pharisäer niemals durch die Betrachtung des Todes Jesu Christ geworden wäre. Sentimentale Mitleidsregungen braucht man von einem Gesetzestreuen und Gesetzesstrengen nicht zu erwarten. «Der Tod ist der Sünde Sold» (Röm. 6, 23). Daß dieser Satz im Sinne des paulinischen Systems auch für den Tod Jesu gilt, sieht man an der unerhört harten Formulierung, daß Gott Jesus zur Sünde gemacht hat, ihn, der mit der Sünde keine (Liebes-)Gemeinschaft gehabt hat (2. Kor. 5, 21), und der an-

deren, daß Gott seinen Sohn in der «Gestalt des Sündenfleisches» sandte (Röm. 8, 3).

Paulus hat begriffen, daß die Defizienz des handelnden Menschen nicht in dem «Noch nicht gut» oder «Nicht ganz gut» oder «dem Mangel an Liebe» liegt, sondern in der Defizienz des Lebens, dem Verfehlen des Lebens. Der Balken des Todes liegt auf dem Leben, das den Blick schon geöffnet bekommen hat für das ewige Leben, für die Qualifizierung des Lebens als des Lebens Gottes.

Der Tod Jesu steht bei Paulus konkret und grundsätzlich in kausalem Zusammenhang mit dem Gesetz; das eine, weil Jesus legal zum Tode verurteilt und hingerichtet worden ist; grundsätzlich, weil der Tod des Menschen nicht anders als im Zusammenhang mit der Sünde zu begreifen und die Sünde durch das Gesetz aufgedeckt ist. Sünde ist letztlich nichts anderes als die Tatsache, daß der Mensch mit seinem Handeln Gott verfehlt. Das juristische System von Gesetz – Verfehlung – Strafe wird hier theologisch transcendiert; insofern wäre es nicht ganz richtig, den Tod Jesu bei Paulus als Strafleiden zu verstehen.

Ist erwiesen, daß der Tod Jesu von Paulus primär im Zusammenhang mit dem «Gesetz» gesehen wird, dann ergibt sich eindeutig, daß er nichts mit Opfer oder Sühnopfer zu tun hat. Die Opfervorstellung entspricht nicht dem paulinischen System. Paulus hat zum mindesten an dieser wesentlichen Stelle seine Konzeption stillrein durchgeführt; es ist die pharisäische, nicht die saddukäische, es ist die nomistische, nicht die kultisch-priesterliche. Man kann noch weiter gehen. Es ist die personal-dynamische Konzeption, die geschichtliche, nicht die institutionelle und übergeschichtliche. Jesus Christus ist bei Paulus der Anfänger einer Reihe, deren Fortgang Geschichte bildet, nicht der Begründer einer hierarchischen Institution, die in prächtiger Statutarik kultisch wiederholbarer Zeremonien die Vergangenheit einsargt und die Geschichte steril macht.

c) Diese Betrachtung des Todes Jesu ist weder aus dem – dem Pharisäer gegebenen – Begriff des Gesetzes ableitbar, noch aus der Weise des Todes und aus der Art, wie Jesus sich bei seinem Leiden und Sterben verhielt. Für Paulus ist der Tod Jesu nicht das Letzte und das Entscheidende; er ist gleichsam das Vorletzte vor seiner «Bekehrung». Die Entscheidung fällt im paulinischen System bei der *Auferweckung* Jesu. Der lebendige Jesus Christus begegnet ihm. Hier liegt für ihn der Beweis des Geistes und der Kraft.

Es ist leicht, die Stellen zusammenzustellen, an denen Paulus – sei es der Tradition folgend wie in Röm. 1, 3f. oder 1. Kor. 15, 3, sei es in eigenen Formulierungen – von der Auferstehung Jesu als der durch Gott erfolgten Auferweckung spricht. Sie ist das eigentlich Wendende, von hier beginnt das neue Leben (Röm. 4, 25; 5, 10; 6, 4f.; 7, 4; 8, 11; 1. Kor. 15 passim). Von der Auferweckung her läßt sich der Tod Jesu erst in seiner ganzen Bedeutung erfassen. Vorher war er ein Tod durch und infolge des Gesetzes wie jeder Tod des Menschen; jetzt ist er der Durchbruch ins Grundsätzliche, ins Repräsentative, jetzt wird er zur Stellvertretung des Menschen, jetzt wird er zum Auffangen und Zusammenfassen aller Fäden, die den Tod des Menschen bestimmen – hier hat Jesus, um mit Lukas zu sprechen, die «Wehen des Todes gelöst» (Apg. 2, 24); hier ist die Anwartschaft darauf, daß der letzte Feind, der Tod, überwunden wird; hier ist der Jubel jetzt schon – und nicht nur proleptisch gegeben: «Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel, Unterwelt, wo ist dein Sieg? Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch Jesus Christus, unseren Herrn!» (1. Kor. 15, 55ff.). Es gibt keinen Tod mehr, «der uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus da ist, unserem Herrn» (Röm. 8, 39).

Von der Auferstehung her bekommt der *Tod* seinen Sinn; er wird «bestimmt», er ist nicht mehr ein Gespenst im Knochengerüst und mit Sense und Stundenglas; nun ist ihm eine Grenze gesetzt und darüber kommt er nicht. Denn die Auferweckung ist nichts anderes als die Möglichkeit, «in einem neuen Leben zu wandeln» (Röm. 6, 4f.). Beide – Tod und Auferstehung – sind, wenn man die Spannung dieser Doppelpoligkeit durchzuhalten fähig ist, Bestimmungsmomente, die das «neue Dasein» ermöglichen. In diesem Sinne sind sie notwendig; sie sind «wirklich». Das System des Paulus ist nicht wie ein schlechtes Theater, in dem die eigentliche Wendung, die Wendung zum Besseren auf einen *deus ex machina* zurückgeht. Das theologische System und das Leben kommen bei Paulus zur Kongruenz. Die Auferweckung Jesu gibt nicht nur eine Antwort auf eine Rätselfrage des Lebens, sondern sie bedarf des Todes, um ihn zu bestimmen. Hier liegt das geheime Gleichgewicht eines Systems, das die Welt nicht festnagelt, sondern in der Schwebe läßt, daß sie sich bewegt.

Wenn Paulus nur den Tod Jesu gekannt hätte, wäre alles beim alten ge-

blieben. Jesus wäre der Gelehrte, der Rabbi, ein genialer Kollege, der mit seiner Tiefsinnigkeit nicht ganz an der Lästerung vorbeigekommen ist. Erst von der Auferweckung her wird das in und für Gott gelebte Leben zur Bestimmung und Aufhebung des Todes. Die Auferstehung kommt nicht als ein unbegreifliches Mirakel hinzu, sondern sie ist dieses Todes andere Seite; der Auferstandene ist nicht ein heiliges Gespenst, sondern «Fleisch und Bein», er ist Geschichte. Mit anderen Worten: die Doppelpoligkeit von Tod und Auferweckung Jesu begründen den Fortgang der Geschichte als einer Geschichte des Menschen in Gott, indem sie den Gestorbenen und Begrabenen und nach drei Tagen Auferstandenen zum Anfänger und zum Anfang eines neuen Lebens machen.

Hier erst bekommt die Rechtfertigung ihren Sinn: sie ist eine Erweisung in der Jetztzeit, dem $\nu\nu\kappa\alpha\rho\acute{o}\varsigma$, daß Gott gerecht sei und gerecht mache, den der auf Grund dieses Jesus-Glaubens lebt. Es ist klar, daß der Hinweis auf das Juristisch-Forensische längst nicht den gesamten Umfang dieser Vorstellung trifft.

Von dem neuen durch Gott in Jesus Christus gegebenen Leben bekommt auch die Voraussetzung der Rechtfertigung, nämlich daß auf Grund der Gesetzeswerke kein Fleisch vor Gott gerecht wird, seinen Sinn.

In der theologischen Wissenschaft haben wir die paulinischen Briefe in jeder Richtung durchsucht, jedes Wort umgedreht und seinen Feingehalt geprüft, wir haben keinen Stein seines theologischen Gedankengebäudes auf dem anderen gelassen, um die Struktur dieses monumentalen Werkes zu erkennen. Es dürfte unter uns kein Zweifel sein, daß die Auferweckung Jesu für das paulinische Denken der Inbegriff seines Christseins, des «In-Christoseins» ist.

Daß das ontologische Mißverständnis der Auferstehung, als sei sie ein sogenannter objektiver Sachverhalt, uns allen naheliegt, sei nur angemerkt. Die Schuld dafür liegt aber nicht im paulinischen System, sondern in einer späteren Zeit.

Fragt man nun von der Beobachtung der Doppelpoligkeit von Tod und Auferstehung Jesu bei Paulus nach Beziehungen zur *Opferanschauung*, so muß man feststellen: in der Opferanschauung hat die Auferstehung nichts zu suchen. Zugespitzt kann man sagen: die ganze Opfervorstellung wird zur Farce, wenn das Opfer wieder aufersteht. Umgekehrt gilt auch: wäre die Opferanschauung für Paulus in bezug auf den Tod Jesu maßgebend, so wäre die Auferstehung eine sinnlose Arabeske.

d) Das Problem der *Versöhnung* ist für unseren Zusammenhang insoweit wichtig, als es zur Bedeutung des Wortes Hilasterion als Bezeichnung Jesu und zur historisch-sachlichen und literarkritischen Beurteilung von Röm. 3, 25ff. beiträgt. Dazu kommt, daß in unserem heutigen Sprachgebrauch Sühne, Sühnemittel, Sühnopfer in nahen Zusammenhang mit Versöhnung gebracht werden.

Der gewaltsame Tod Jesu (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) steht für Paulus, wie wir sahen, unter einem doppelten Aspekt. Sofern er im Rahmen des Gesetzes zu sehen ist, dokumentiert er das menschliche Schicksal, daß der Tod der Sünde Sold ist. Sofern aber die Begegnung mit Jesus Christus seine Lebendigkeit erweist und Gottes Ja zu dem Hingerichteten – in der Auferweckung Jesu aus göttlicher Souveränität – ein neues Dasein stiftet und schafft, bekommt der Tod Jesu grundsätzliche Bedeutung und stellvertretenden Charakter; er wird zum Tod für uns, zum «Sterben für unsere Sünden» (1. Kor. 15, 3; Röm. 5, 7).

Mit dem gewaltsamen, durch das Gesetz veranlaßten Tode Jesu behält Gott recht, seine Gerechtigkeit wird erwiesen gerade an diesem Tode – der Mensch Jesus wird nicht geschont, die ignominia crucis bleibt ihm nicht erspart, er ist unter dem Fluch. Jesus hat damit die «Feindschaft des Todes», die äußerste Gottferne auf sich genommen – um Gottes willen, im Gottesgehorsam; mit den Synoptikern gesprochen: um der Herrschaft Gottes willen. Diese Gottferne des Todes fällt zusammen mit der Todfeindschaft des Menschen gegen Gott im Menschen. Darum wird der «Gott im Menschen» durch die todbesessenen Menschen umgebracht. Paulus spricht diesen Gegensatz nie so deutlich aus; aber er leuchtet bei allen Wendungen, die Paulus über den Tod und die Feindschaft, über das Mitsterben, dem Tode Gleichgestaltet-werden formuliert, durch (Röm. 5, 6. 8. 10; 1. Kor. 15, 26. 55; Röm. 6, 5; Phil. 3, 10 u. ö.).

Das Verhältnis der Feindschaft zwischen Gott und Mensch, zu dessen Bestand Sünde und Tod als seine Bestandteile gehören, ist geändert durch den gewaltsamen Tod Jesu, der um der Sünde willen starb und um der Gerechtmachung willen auferweckt wurde (Röm. 4, 25).

Für Paulus fallen die Herstellung der Gerechtigkeit durch Gott als neue Gemeinschaft mit ihm – dokumentiert durch die Auferweckung Jesu und seine Sohnschaft – und die Aufhebung der Feindschaft zwischen Gott und Mensch – anfangend in Jesus Christus – zusammen. Das bedeutet, daß Jesus Christus die Versöhnung des Menschen mit Gott (im theologischen System) darstellt und (im liturgischen Bereich) darbietet.

Im Jesus-Christus-Glauben hat der Mensch diese Versöhnung empfangen und ist neue Schöpfung, wandelt in einem neuen Leben,

gewinnt eine neue Gestalt in der Erneuerung durch die neue Erkenntnis.

Daß dieser Jesus-Christus-Glaube bei Paulus ein sehr komplexer Sachverhalt ist, der das in Christus Sein, das Sterben und Leben mit Christus – synoptisch gesprochen: die Nachfolge – einschließt und Jesus als den Anfänger einer neuen Geschichte und als ihren Vollender sieht, sei nur angedeutet.

Wie Gott bei der Rechtfertigung nach Paulus der Handelnde ist, so auch bei der Versöhnung. Die klassische Formulierung dafür ist der Satz: «Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber» (2. Kor. 5, 19).

Bei der «Versöhnung» geht es um die Aufhebung der Feindschaft, der Feindschaft zwischen Gott und dem Menschen, die ihren letzten Ausdruck findet in der Tatsache, daß der Tod den Menschen beherrscht, und als letzter Feind Gottes und des Menschen wird der Tod aufgehoben. Es ist die Liebe Gottes, durch die letztlich diese Feindschaft aufgehoben wird. Sie wird sichtbar in der Auferweckung Jesu. Darum wird sein Tod zu einem Sterben für uns, die wir Feinde waren. Der Tod im Rahmen dieser Versöhnung ist kein Opfer und Opfertod, sondern Erfüllung des Gesetzes, unter dem die Menschen stehen.

Es ist also auch bei der von Paulus in Röm. 5, 6–11 und 2. Kor. 5, 18–21 ins theologische System aufgenommenen «Versöhnung» jede *Opfertheorie* auszuschalten. Gott kann nicht als Priester dargestellt werden, der sich seinen Sohn selber zum Opfer bringt, schon gar nicht in der Konzeption des Paulus, der nicht müde wird zu betonen, daß Gott es ist, der die Rechtfertigung und der die Versöhnung durch Jesus Christus, in seinem Sterben und seiner Erweckung, vollzog.

Auch die Konstruktion des Hebr., daß Jesus Hoherpriester und Opfer zugleich sei, kann hier – abgesehen von den Ungereimtheiten, in die sie notwendig gerät – nicht herangezogen werden; denn der Tod Jesu ist nicht im Sinne des getöteten Opfertieres Substitution für den Menschen; denn sie müssen alle «sterben». Ein Opfer macht opere operato etwas gut; der Tod Jesu macht nicht durch sich selber etwas gut; denn er ist die Folge von Gesetz und Sünde. Erst mit der Auferweckung Jesu hat Gott diesem Tod eine neue ungeheure «todüberwindende» Bedeutung gegeben. Damit ist die Einmaligkeit eines geschichtlichen Ereignisses gegeben. Dieser Tod ist

nicht wiederholbar, nicht als kultisches Opfer ewig wiederholbar, sondern mit Tod und Auferweckung ist der Anfang eines neuen Lebens für den Menschen gegeben. Es öffnet sich der Weg des Nachfolgers in die Geschichte, der unter den gleichen Bedingungen der Gottfeindlichkeit der Weltmächte zu dem gleichen Leiden und dem gleichen Sterben führt und zu einer «Erfüllung dessen, was noch übrig geblieben ist von den Leiden Christi» (Kol. 1, 24).

*

Aus den Erwägungen über die Bedeutung von Tod und Auferweckung Jesu für Rechtfertigung und Versöhnung hat sich ergeben, daß der Tod Jesu nicht als Opfer oder als Sühnopfer verstanden werden darf. Die Opfertheorie sollte definitiv als unbrauchbar zur Erklärung der paulinischen Christologie und Theologie beiseite getan werden.

Es ergibt sich für unsere Ausgangsfrage, daß Hilasterion nicht mit Sühnemittel oder Sühnstätte übersetzt werden darf. Um Sühne, Strafe, Strafleiden geht es bei dem Tod Jesu im paulinischen Denken nicht – übrigens auch sonst nicht im N. T. Diese Begriffe sind zu linear, als daß sie sachgemäß das Verständnis erschließen können.

Luthers Übersetzung von כַּפָּרֶת = ἱλαστήριον im A. T. und N. T. mit «Gnadenstuhl» trifft sehr schön die beiden Momente, das des «Gnädigmachenden» und das des «Thronsitzen», spiegelt aber zugleich die Differenz, die zwischen dem hebräischen Wort und seiner griechischen Übersetzung klafft. Es ist für uns nicht mehr geeignet, zumal es paulinischer Vorstellung nicht entspricht, daß Jesus der «Thron Gottes» sei.

Jesus ist für Paulus, um den alttestamentlichen Sprachgebrauch aufzunehmen, der *Ort*, von dem aus Gott zu den Menschen spricht und an dem in Tod und Auferweckung die «Gerechtigkeit Gottes» wiederhergestellt und dargestellt wird, an dem die Versöhnung geschieht und die neue Gemeinschaft des Menschen mit Gott eröffnet wird.¹⁶

Man müßte also paraphrasierend übersetzen: Gott schafft und erlöst jedem menschlichen Handeln voraus. In der Diastase des

¹⁶ Anders Nygren, *Christus der Gnadenstuhl*: In memoriam Ernst Lohmeyer (1951) S. 89–93.

menschlichen Handelns zu ihm, das eine tödliche Feindschaft bedeutet, hat Gott in souveränem, zuvorkommenden Handeln den geschichtlichen Menschen Jesus zum «Ort» der Herstellung der göttlichen Gerechtigkeit, damit zum Ort der Versöhnung für die Menschen gemacht; in seinem gewaltsamen Tod erweist sich die göttliche Gerechtigkeit, in seiner durch Gott vollzogenen Auferweckung wird die Gnade Gottes zur neuen Lebensmöglichkeit des Menschen. «Gott hat Jesus vorgreifend zum Ort der Gnade gesetzt, im gewaltsamen Tod zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit...»

Aus der paulinischen Christologie ist die Opfertheorie zu verbannen. Daß sie in die christliche Anschauung eingezogen, in der Theologie eine so starke und in der kirchlich-kultischen Praxis eine so verkehrte Rolle gewinnen sollte, daran ist nicht Paulus schuld. Ein mißverständener Hebr., ferner die Verlockung durch den israelitisch-jüdischen Opferkultus und die breite Streuung der kultischen Opferpraxis in der Umwelt des ersten Christentums, sowie der vielfältige Rückfall des Frühkatholizismus in das juristisch-priesterlich-kultische Denken des starkwirkenden nach-exilischen Judentums haben veranlaßt, daß der Tod Jesu als Opfer verstanden wurde. Damit wurde die aktuelle Bedeutung des Todes Jesu zum kultisch-institutionellen Wert. Für Paulus aber sind Tod und Auferstehung Jesu etwas Bewegendes, daß sein Leben davon ergriffen und er zum Beweger der Geschichte wurde.

Gottfried Fitzer, Wien