

Das Weihegeschenk Gottes: eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2006. "Das Weihegeschenk Gottes: eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 97 (1-2): 88–110.
<https://doi.org/10.1515/ZNW.2006.005>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Das Weihegeschenk Gottes

Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25

von Stefan Schreiber

(Ludgeristr. 72, D-48143 Münster)

Die Fremdheit der Texte des Neuen Testaments zeigt sich uns an kaum einem Thema deutlicher als bei der Rede vom »Sühnetod Jesu«. Alle Voraussetzungen dieses geschichtlichen Modells sind uns fremd: die Vorstellung vom Gottesknecht, die Sühne im Tempelkult, das Martyrium als sühnendes »Sterben für«. ¹ Für kirchliche Kreise gehört der Sühnetod Jesu ins theologische Sprachspiel. Hier ist die Fremdheit vertraut geworden – ein fester Bestandteil des eigenen Sinnsystems. Gesellschaftlich bleibt der Sinnzusammenhang ein Fremdkörper. Und das ist gut so. Es erinnert uns daran, dass wir es mit Gedanken der Antike zu tun haben – und mit religiösen Gebrauchstexten, die nicht ewige Fragen mit immer gültigen Wahrheiten beantworten, sondern in ganz konkrete Alltagssituationen bestimmter Gruppen sprechen – und, so der Verdacht, eben *nur dort* sprechen. Der älteste christliche – oder besser: jüdische – Zeuge für eine Erklärung des Todes Jesu ist Paulus. Das Gewicht, das er der Sühnetod-Vorstellung beimisst, ist jedoch nicht unumstritten.

1. Der Sühnetod Jesu bei Paulus: eine Problematisierung

Während noch Ulrich Wilckens in seinem Römerbrief-Kommentar urteilt, dass »die kultische Sühne-Vorstellung durchweg der Horizont ist, unter dem der Tod Christi in seiner Heilsbedeutung im Neuen Testament gedacht wird«², äußert sich die neuere Forschung vorsichtiger und differenzierter. Udo Schnelle beginnt in seinem neuen Paulus-Buch den Abschnitt »Der Tod Jesu Christi als Sühnegeschehen«³ mit der Bemerkung: »Die Sühnevorstellung im Tempel- und Opferkontext gehört *nicht* zu den tragenden paulinischen Theo-

¹ Zur religionsgeschichtlichen Ableitung der Sühne-Vorstellung vgl. nur H. Merklein, Art. Sühne. 2. Neues Testament, LThK³ 9 (2000) 1099–1102.

² U. Wilckens, Der Brief an die Römer I (EKK VI/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 240. Auch noch O. Hofius, Art. Sühne IV. Neues Testament, TRE 32 (2001) 342–347, hier 343; ferner V. Gäckle, Sühne und Versöhnung bei Paulus, in: ders. (Hg.), Warum das Kreuz? Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu, Wuppertal 1998, 87–105, bes. 104f. (unter undifferenzierter Auswertung der Deuteropaulinen).

³ U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003, 507.

logumena. Paulus greift sie nur einmal auf, allerdings an zentraler Stelle⁴; und verweist auf Röm 3,25.26a. Auch Cilliers Breytenbach kann in einer Studie zur Versöhnung in den Paulusbriefen resümieren: »Bis auf diese eine Stelle kommt Paulus ohne die Begriffe ›Sühne‹ und ›sühnen‹ aus, wenn er das Evangelium, das er verkündigt, den Gemeinden verdeutlicht.«⁵ Freilich – die zentrale Stelle Röm 3,25 bleibt, und für Jan Willem van Henten ist dabei in der Optik des Paulus völlig klar, »that God regarded Jesus' death as a propitiating expiation«.⁶ Wer muss dabei besänftigt werden, wer genau leistet hier Sühne? Es lohnt sich, die Formulierung in 3,25 noch einmal genauer zu betrachten und im Rahmen der Vorstellungs- und Erlebnismöglichkeiten ihrer Zeit zu sehen.

2. Der Text: Röm 3,21–26

Hatte Paulus im vorausgehenden Kontext klargestellt, dass sowohl Heiden als auch Juden Sünder und der Gnade Gottes notwendig bedürftig sind (1,18 – 3,20), erläutert er nun seine Zentralaussage von der Gerechtigkeit Gottes, die er bereits am Ende des brieflichen Proömiums (1,16f.) angedeutet hatte. Der Text Röm 3,21–26 sei zunächst in deutscher Übersetzung geboten:

²¹Nun aber ist ohne Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart, bezeugt vom Gesetz und den Propheten, ²²die Gerechtigkeit Gottes aber durch Glauben an Jesus Christus für alle Gläubenden.

Denn nicht ist ein Unterschied, ²³weil alle sündigten und die Herrlichkeit Gottes entbehren; ²⁴(sie werden) geschenkwiese gerecht gesprochen in seiner Gnade durch die Befreiung im Christus Jesus:

²⁵den stellte Gott (öffentlich) auf als ἱλαστήριον durch [den] Glauben in seinem Blut zum Offenlegen seiner Gerechtigkeit wegen des Erlasses der vorher geschehenen Vergehen ²⁶während der Geduld Gottes, zum Offenlegen seiner Gerechtigkeit in der Jetzt-Zeit, (nämlich) dass er gerecht ist und gerecht spricht den aus Glauben an Jesus.

Die Argumentationsstruktur des kurzen Textes ist einsichtig. V. 21.22a formuliert die These: Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich nicht durch die

⁴ Ebd. (kursiv im Original).

⁵ C. Breytenbach, Versöhnung, Stellvertretung und Sühne, NTS 39 (1993) 59–79, hier 66. Zur Kritik an einem kultischen Bezug ders., Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989, 169f.204f. Ablehnend gegenüber der Herleitung vom kultischen Sühnopfer B.H. McLean, The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology, NTS 38 (1992) 531–553.

⁶ Nur weil er dies zur unhinterfragten Voraussetzung macht, lässt sich seine Herleitung vom Lebensopfer der Märtyrer durchführen: J.W. van Henten, The Tradition-Historical Background of Romans 3,25. A Search for Pagan and Jewish Parallels, in: From Jesus to John. FS Marinus de Jonge (JSNT.S 84), Sheffield 1993, 101–128, hier 102f.

Tora, sondern durch Glauben an Jesus Christus. In V. 22b–26 schließt Paulus die Begründung dafür an, indem er noch einmal die Voraussetzung nennt (V. 22b–24): Der sündige Mensch bedarf der geschenkten Gnade; daraufhin folgt der Erweis (V. 25.26): Die Gerechtigkeit Gottes ist in Jesus Christus sichtbar.

Die gängigen deutschen Übersetzungen von ἰλαστήριον in V. 25 lauten:

Einheitsübersetzung: »Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben«

Luther-Revision (1984): »Den hat Gott für den Glauben hingestellt als Sühne in seinem Blut ...«

Eines haben beide Übersetzungen gemeinsam: Sie zerstören die Struktur des griechischen Satzes, indem sie »Sühne« und »Blut« zusammenziehen und den »Glauben« dann dazu in Beziehung setzen. Der griechische Text jedoch bringt den »Glauben« *direkt* in Bezug zu ἰλαστήριον und trägt dann das »Blut« nach.

Udo Schnelle hatte die angebliche Sühneaussage in Röm 3,25.26a als Ausnahme bezeichnet. Er erklärt diese Ausnahme damit, dass Paulus eine geprägte urchristliche Tauftradition aufgreift.⁷ Ein Großteil der Ausleger erkennt hier ein vor-paulinisches Traditionsstück.⁸ Dabei stehen die Argumente jedoch auf schwachen Beinen. Das Vokabular der Stelle ist überwiegend auch sonst bei Paulus nachweisbar,⁹ und die Fremdheit der Sühnetod-Vorstellung bei Paulus fällt eben nur dann auf, wenn eine solche wirklich gemeint ist – was gerade auf dem Prüfstand steht. Dass ἰλαστήριον paulinisches Hapaxlegomenon ist, zeigt doch nur, wie Paulus hier einmalig und situationsbezogen

⁷ Schnelle, Paulus (s. Anm. 3), 351.510.

⁸ Wilckens, Röm I (s. Anm. 2), 183f.; E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEK), Göttingen 2003, 129.131–133; M. Theobald, Römerbrief I (SKK 6/1), Stuttgart ²1998, 99f.; J.D.G. Dunn, Romans I (WBC 38A), Dallas 1988, 163; J. Roloff, Art. ἰλαστήριον, in: EWNT II (²1992) 455–457, hier 456; P.-G. Klumbies, Der Eine Gott des Paulus. Röm 3,21–31 als Brennpunkt paulinischer Theologie, ZNW 85 (1994) 192–206, hier 195; W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991, 15–20; P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments. I. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 193; ausführlich begründend D. Zeller, Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24–26, ThPh 43 (1968) 51–75. Vorsichtiger van Henten, Background (s. Anm. 6), 103: »it is probable that Paul made use of traditional imagery and terminology«. Ablehnend K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, 89; D. Moo, The Epistle to the Romans (NICNT), Grand Rapids 1996, 220.

⁹ So ἀπολύτρωσις 1 Kor 1,30; Röm 8,23; προτίθεσθαι semantisch variierend Röm 1,13; αἵμα Röm 5,9; 1 Kor 10,16; 11,25.27; πίστις typisch paulinisch; ἐνδειξις 2 Kor 8,24; Phil 1,28; ἀμάρτημα 1 Kor 6,18; ἀνοχή Röm 2,4. Paulinische Hapaxlegomena sind ἰλαστήριον und πάρεσις.

schreibt. Besser also geht man von einer genuin paulinischen Formulierung aus, bei der Paulus mittels des Begriffs ἱλαστήριον ein bekanntes Motiv evoziert. Aber welches?¹⁰

3. Zwei gängige Deutungen

3.1. »Sühneort« nach Lev 16

Der Randapparat von Nestle/Aland²⁷ gibt als alttestamentlichen Bezug der Aussage »Lev 16,13–15« an. Damit ist eine Auslegung vorprogrammiert.

In diesem Sinne versteht eine stattliche Anzahl von Auslegern den Begriff ἱλαστήριον als Übersetzung des hebräischen כַּפֹּרֶת: Nach Ex 25,17–22¹¹ handelt es sich dabei um einen zentralen kultischen Gegenstand des ersten Tempels: eine goldene Platte, an deren Seiten sich zwei geflügelte Cherubim befinden und die auf der Bundeslage liegt. Sie symbolisiert den Thron JHWHs, ist Ort seiner Gegenwart und Offenbarung.¹² Nach Lev 16 wird alljährlich am Versöhnungstag (dem Jom Kippur) ein Blutritus an dieser כַּפֹּרֶת vollzogen. Die LXX gibt den hebräischen Wortlaut hier äquivalent wieder. Zunächst soll der Priester Aaron das ἱλαστήριον mit einer Art Weihrauch einhüllen, damit er »nicht stirbt« (V. 13); der Rauch dient dem Schutz des Lebens und symbolisiert die Gegenwart JHWHs. Dann nimmt er vom Blut des Jungstiers (den er zuvor für seine eigene Sünde geschlachtet hat, V. 11) und sprengt es mit dem Finger einmal an die Ostseite des ἱλαστήριον und siebenmal davor (V. 14). Danach schlachtet er einen Bock »für die Sünde für das Volk« und vollzieht mit dessen Blut den gleichen Ritus (V. 15). Der Opferritus dient der Entsündigung des Priesters, seines Hauses und ganz Israels (vgl. V. 17).¹³

¹⁰ Einen Einblick in die Forschung bis Anfang der 80er Jahre ermöglicht N.S. Fryer, *The Meaning and Translation of Hilasterion in Romans 3,25*, *EvQ* 59 (1987) 99–116; umfangreiche Literatur bis ca. 1990 bei Kraus, *Tod* (s. Anm. 8), 4f. Anm. 16 (zur Forschung ebd. 1–8).

¹¹ Auch in LXX Ex 31,7; 35,12; 38,5.7f. (MT 37,6–9). Die *kapporæt* in MT Ex 26,34; 30,6; 39,35; 40,20 ist in LXX nicht aufgenommen. In 1 Chr 28,11 übersetzt LXX mit ἐξίλασμός – soll damit spezifizierend eine sühnende Funktion des Ortes bezeichnet sein (die dann im Begriff ἱλαστήριον nicht gehört worden wäre)?

¹² Zur *kapporæt* und zu den in Lev 16 beschriebenen Riten vgl. jetzt die kontextuell begründete Darstellung bei B. Jürgens, *Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext* (HBS 28), Freiburg u. a. 2001. Das Targum-Fragment 4Q156 (DJD VI 86–89) bestätigt die Vorstellung der *kapporæt* als einer Art »Aufsatz«.

¹³ In Lev 16,33 ist Sühne für das Heiligtum, das heilige Zelt, den Altar, die Priester und das ganze Volk genannt; vgl. noch 16,20. Solche Zusammenfassung lenkt den Blick auf ein umfassendes Sühnegehehen und rät so einer Differenzierung in Einzelriten ab, wie sie Kraus, *Tod* (s. Anm. 8), 45–70 vornimmt: am ἱλαστήριον geschehe speziell die Reinigung des Heiligtums; vgl. ders., *Der Jom Kippur, der Tod Jesu und die »Biblische Theologie«*. Ein Versuch, die jüdische Tradition in die Auslegung von Röm 3,25f. einzubeziehen.

Auf der Basis von Lev 16 kann man eine typologische Deutung des ἱλαστήριον in Röm 3,25 auf Jesus als den »Sühneort« versuchen – mit den Worten von Jürgen Roloff: »An die Stelle der im Tempel verborgenen *kapporæ* und des auf sie bezogenen Sühneritus hat Gott Jesus treten lassen, der durch »sein Blut«, d. h. durch seine Lebenshingabe Sühne wirkt.«¹⁴

Peter Stuhlmacher formuliert ganz ähnlich: »An die Stelle des jährlich zu wiederholenden, den Augen des Gottesvolkes verborgenen Sühnerituals im Tempel tritt die von Gott selbst öffentlich durch Jesu Kreuz ein für allemal erwirkte Sühne.«¹⁵ Impliziert sei »eine radikale Kritik am Sühnopferkult im Jerusalemer Tempel: Der von Gott gewollte Sühnetod Jesu am Kreuz hebt den Sühnekult auf dem Zionsberg auf.«¹⁶ Stuhlmacher folgert weiter: Christus am Kreuz *ist* (!) »der dem Gottesvolk gnädig begegnende Gott und der stellvertretend für die Sünder leidende Gottesknecht, wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Gestalt und an einem Ort.«¹⁷ Dieser Anachronismus dokumentiert die Offenheit des Begriffs ἱλαστήριον, die Stuhlmacher hier theologisch ausnutzt. Er übersieht dabei das besondere Interesse des Paulus am Judentum im Römerbrief, der kurz vor der Jerusalemreise des Paulus geschrieben wurde.

Die beiden neuesten Monographien zum Thema – die Dissertation von Martin Gaukesbrink (1999) und die Habilitationsschrift von Thomas Knöppler (2001) – schließen sich der typologischen Interpretation an.¹⁸ Wenigstens Knöppler gibt freilich zu, dass »Eindeutigkeit« hier »letztlich nicht möglich ist.«¹⁹ Beide Arbeiten sind dabei von vornherein durch den »Sühne«-Gedanken geprägt. Wenn Knöppler die Typologie so versteht, dass im Tod Jesu

hen, JBTh 6 (1991) 155–172. Die Differenzierung von Sühne in mShevu I 2–7, auf die Kraus (ebd. 164f.; mit J. Milgrom, Art. Day of Atonement, EJ 5 [1971] 1384–87, hier 1384) hinweist, überfrachtet den Begriff ἱλαστήριον und ist zudem mit chronologischer Unsicherheit belastet.

¹⁴ Roloff, Art. ἱλαστήριον (s. Anm. 8), 456. Vgl. Hofius, Art. Sühne (s. Anm. 2), 344f.; Wilckens, Röm I (s. Anm. 2), 190–193; Theobald, Röm I (s. Anm. 8), 100f. (101: Formel – Polemik gegen Tempelkult im Stephanuskreis); ders., Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 94; Fryer, Meaning (s. Anm. 10), 105–111; Kraus, Tod (s. Anm. 8), 150–157 (229–334: Formel – Auseinandersetzung der Hellenisten um Tempelkult); H. Merklein, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 1–106, hier 33; ders., Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod, in: ebd. 181–191, hier 185f.; ferner C.J. den Heyer, Jesus and the Doctrine of the Atonement. Biblical Notes on a Controversial Topic, Harrisburg 1998, 60–64.

¹⁵ P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989, 55–57, Zitat 56; vgl. ders., Theologie I (s. Anm. 8), 193f. (Formel aus dem Stephanuskreis).

¹⁶ Stuhlmacher, Theologie I (s. Anm. 8), 194 (kursiv im Original).

¹⁷ Ebd. 194f. (Zitat im Original kursiv); vgl. ders., Röm (s. Anm. 15), 58.

¹⁸ M. Gaukesbrink, Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert (FzB 82), Würzburg 1999, 229–233; T. Knöppler, Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (WMANT 88), Neukirchen-Vluyn 2001, 115–117.

¹⁹ Knöppler, Sühne (s. Anm. 18), 117. Sicher ist sich Gaukesbrink, Sühnetradition (s. Anm. 18), 229: »unzweifelhaft alttestamentlich-kultisch geprägte Sühneterminologie«.

Christi der eschatologische Jom Kippur geschieht, dessen alljährlicher Vollzug damit obsolet wird²⁰, entsteht eine Antithetik mit anti-jüdischer Wertung und eine Verzeichnung, die übersieht, dass man auch schon zur Zeit des Paulus in der Diaspora den Jom Kippur *ohne* Kult feiern konnte. Keine Ersetzung des Tempelkults, sondern eine Ergänzung liest hingegen Daniel Stökl Ben Ezra: Gott richte »an additional eschatological Yom Kippur« ein, dessen »spiritual blood rite« Juden wie Heiden im Glauben gleichermaßen betreffe.²¹ Aber löst nicht der eschatologische Jom Kippur als solcher den alten Jom Kippur ab, und wird nicht Jesu gewaltsamer Tod als »spiritualisiert« entschärft?

Bei näherem Hinsehen erheben sich schwerwiegende Einwände gegen die typologische Interpretation. (1) Die Voraussetzung dafür ist, dass ἱλαστήριον in Röm 3,25 mit *hinreichender Eindeutigkeit* auf Lev 16 Bezug nimmt; und diese Voraussetzung ist falsch. Der lexikalische Befund in der LXX zeigt ein weiteres Spektrum: Nach Ex 25,22 besitzt das ἱλαστήριον eine andere Funktion²²; JHWH spricht zu Mose: »Ich werde mich dir dort zu erkennen geben, und ich werde reden zu dir von oberhalb des ἱλαστήριον ... über alles, was ich dir auftragen will für die Söhne Israels.« Von Sühne ist keine Rede, das ἱλαστήριον ist Ort der Gottesgegenwart, der Offenbarung Gottes im Wort. Bis in die Formulierung hinein findet sich in Num 7,89 der gleiche Gedanke. Und auch nach Lev 16,2 *erscheint* Gott in einer Wolke am ἱλαστήριον (weswegen der Zugang dazu beschränkt werden muss).

In Ez 43, wo JHWH dem Propheten einen neuen Tempel weissagt, bezeichnet der Begriff einen anderen kultischen Ort: Dort steht in der LXX ἱλαστήριον für hebräisch קִדְשׁ קִדְשִׁים. Die exakten Maßangaben für den Brandopferaltar (das θυσιαστήριον) nennen ein oberes und ein unteres ἱλαστήριον (μέγα/μικρόν); die genaue Beschreibung lässt an Absätze bzw. Einfassungen des Altars denken (V. 14.17). Zusammen mit anderen Teilen des Altars sollen

²⁰ Knöppler, Sühne (s. Anm. 18), 116. Vgl. Gaukesbrink, Sühnetradition (s. Anm. 18), 237. Radikal ersetzend interpretiert Breytenbach, Versöhnung (1989) (s. Anm. 5), 167f.: »urchristliche Ablehnung des Tempelkults« (168), der Gekreuzigte ersetzt das Allerheiligste als Sühneort; vgl. ders., Versöhnung (1993) (s. Anm. 5), 78f.; Kraus, Tod (s. Anm. 8), 163: »Der eschatologische Jom Kippur hat am Karfreitag stattgefunden«.

²¹ D. Stökl Ben Ezra, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century (WUNT 163), Tübingen 2003, 197–205, Zitat 204. – Einen Schritt weiter geht T. Söding, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen 2005, 375–396, hier 382f.: Das Kultische impliziere »Möglichkeit und Notwendigkeit einer sakramentalen Vergegenwärtigung des Todes Jesu in seiner Heilsbedeutung«; er deutet von der Abendmahlsparadosis 1 Kor 11,23f. her Jesu Blut als »Mittel der Sühne, die Gott vollzieht, indem er den neuen Bund stiftet« – erst diese Christologie verbinde kultische Sühnetheologie und Stellvertretungsoteriologie.

²² Zwei verschiedene Funktionen der *kapporæt* hält auch Fryer, Meaning (s. Anm. 10), 106 fest.

auch diese Einfassungen zur Entsündigung des Altars mit Blut besprengt werden (V. 20) – ἱλαστήριον meint hier einen anderen kultischen Bereich als in Lev 16, hat auch mit einem sühnenden Blutritus zu tun, ist dabei aber nicht exponiert.

Am 9,1 bleibt in der LXX unklar: Der Prophet soll auf das ἱλαστήριον schlagen, und der Tempelvorhof wird beben – ein Gerichtssymbol, das freilich topographisch nicht gut zusammenpasst. Vermutlich liegt ein Übersetzungsfehler vor: Der hebräische Text spricht von einem »Säulenkapitell«²³.

Fazit: Lexikographisch betrachtet ist die Bedeutung von ἱλαστήριον in der LXX nicht eindeutig.²⁴ Zwei verschiedene kultische Orte sind so bezeichnet, im realen Tempel ist es Ort der *Gegenwart Gottes*, an dem ein Sühneritus vollzogen werden *kann*. Es ist also nicht einfach ein »Sühneort«,²⁵ vielmehr ist die Funktion des Ortes jeweils eigens anzugeben.²⁶ Um Eindeutigkeit zu erreichen, hätte Paulus deutlicher werden müssen.

²³ Hebräisch כַּפֹּתֹרַיִם, das durch Konsonantenvertauschung mit כַּפֹּתֶיךָ verwechselt werden konnte. Die Bedeutung »Säulenkapitell« korrespondiert mit dem folgenden Gerichtswort vom Zerschlagen der Häupter.

²⁴ Symmachus übersetzt in Gen 6,15 die Arche Noahs mit griechisch ἱλαστήριον, doch spiegelt dies kaum geläufigen Sprachgebrauch, zeigt aber die Offenheit der Denotation des Substantivs.

²⁵ Zu schnell abstrahiert man hier vom kultischen Gegenstand zum theologischen Sühneort, z. B. ist nach Knöppler, Sühne (s. Anm. 18), 116 »nicht ein bloßer Kultgegenstand, sondern theologisch der Ort, an dem irdischer und himmlischer Bereich einander berühren«, im Blick. Vgl. Breytenbach, Versöhnung (1989) (s. Anm. 5), 167: »Sühnemal oder Sühneort«, »Ort der sühnenden Gegenwart Gottes«; D.A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21–26* (JSNT.S 65), Sheffield 1992, 112: »the point of the metaphor derives from the sacrificial associations that surround the *kp̄rt*, and not the *kp̄rt itself*« (kursiv im Original); ebd. 130–133: »a more functional reference to atonement, and, therefore, possibly to the atoning ritual central to the Jewish feast of atonement, *Yom Kippur*« (130), als »analogy« zu Jesu Tod (133); Kraus, Tod (s. Anm. 8), 31.154 (»Sühneort«); ders., *Der Tod Jesu als Sühnetod bei Paulus. Überlegungen zur neueren Diskussion*, ZNT 2 (1999) 20–30, hier 24f. Noch abstrakter G. Röhser, *Stellvertretung im Neuen Testament* (SBS 195), Stuttgart 2002, 118f., der (ausgehend vom Konzept der »Heiligtumsweihe« nach W. Kraus) vom »Ort« spricht, an dem »die Sünden der Menschen »konzentriert« und beseitigt werden« (118).

²⁶ Die subtile Differenzierung innerhalb Lev 16 (Reinigung des *Heiligtums*), die Kraus, Tod (s. Anm. 8), 45–79 erarbeitet, wirft erhebliche rezeptionsgeschichtliche Schwierigkeiten auf und macht eine einfache Ableitung bei Paulus noch unwahrscheinlicher. Ihm folgt aber auf Formelebene M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (GNT 11), Göttingen 1998, 121. – McLean, *Absence* (s. Anm. 5), 545 bestimmt sein Verständnis unter Absehung vom Sühnopfer-Gedanken spezifisch auf den Gegenstand bezogen als Ort der Gegenwart Gottes. Vgl. auch W. Schenk, »Sühnemittel« oder »Gnadenort«? Zur ursprünglichen Codierung von ἱλαστήριον Röm 3,25, in: *Nach den Anfängen fragen*. FS Gerhard Dautzenberg (GSTR 8), Gießen 1994, 553–567, der von einer etymologischen Basis her ebenfalls an den Ort der Gegenwart und Gnade Gottes (566) denkt.

Das kann man am Hebräerbrieff und bei Philo von Alexandrien studieren. Hebr 9,5 kennt das ἱλαστήριον im (ersten) Tempel und erwähnt in V. 7 die alljährliche Darbringung des Blutes; der Bezug zum Tempel wird hier jedoch ausdrücklich hergestellt. Im Kontext findet sich auch der Gedanke des blutigen Opfers Christi, der aber *nicht* mit dem ἱλαστήριον in Verbindung gebracht wird, sondern typologisch den Tempelopfern kontrastiert ist (9,12–14). Philo spricht vom ἱλαστήριον in bezug auf Ex 25, doch macht er den Bezug im Kontext explizit klar und *erklärt* auch, was gemeint ist: ein Aufsatz auf der Lade.²⁷ Der Begriff allein genügt also nicht zur eindeutigen semantischen Referenz. Überdies verbindet Philo mit ἱλαστήριον (etymologisch inspiriert) allegorische Interpretationen,²⁸ ohne dabei ein Sühnopfer auch nur zu erwähnen.

(2) Paulus ruft mit der Sprachfigur der Metapher einen Kontext wach, den die Hörerinnen und Hörer kennen. Das ist die Voraussetzung für die Aktivierung ihrer Vorstellungskraft. Nun ist aber das ἱλαστήριον Bestandteil des *ersten* Tempels²⁹ und geht zusammen mit der Lade bei dessen Zerstörung 586 verloren. In den Schilderungen des Versöhnungstages bei Josephus (Ant 3,240–243) und in der Mischna (mYom V) kommt es nicht vor. Es ist also nur noch literarisch überliefert und spielt in der »Erfahrungswelt« der Zeit keine Rolle mehr.³⁰ Und selbst die literarische Gestaltung von Lev 16

²⁷ Aufschlussreich sind VitMos 2,95 (ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἱλαστήριον) und Fug 100 (ἐπίθημα τῆς κιβωτοῦ καλεῖ δὲ αὐτὸ ἱλαστήριον). VitMos 2,97 greift auf 95 zurück, Her 166 und Fug 101 zitieren lediglich (Ex 25,22), Cher 25 paraphrasiert Ex 25,19 (ἱλαστήριον bleibt ohne Eigengewicht im Kontext der Cherubim).

²⁸ Bzgl. der gnädigen Kraft Gottes (mit einer Art Wortspiel mit dem Adjektiv ἱλεως) in VitMos 2,95 und Fug 100; bzgl. der Demut des Menschen in VitMos 2,95. – Wenn Knöppler, Sühne (s. Anm. 18), 113 ἱλαστήριον schon »vom Begriff her« der »Sühnetradition« zuweist, nimmt er eine etymologische Engführung vor; vgl. z. B. auch J. Gnllka, Theologie des Neuen Testaments (HThK.S V), Freiburg u. a. 1994, 81 Anm. 11. Sprachwissenschaftlich lässt sich von diesem »Sinn« des Lexems seine »Denotation« (d. h. sein Bezug auf einen bestimmten Gegenstand) differenzieren; dazu J. Lyons, Semantik I (Beck'sche Elementarbücher), München 1980, 190–228; S. Schreiber, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin/New York 2000, 23–27.

²⁹ Und bereits dort war es im Allerheiligsten positioniert und so der Öffentlichkeit völlig unzugänglich. Im herodianischen Tempel existierte dieser Ort nicht mehr; vgl. A. Deißmann, ἸΛΑΣΤΗΡΙΟΝ und ἸΛΑΣΤΗΡΙΟΝ. Eine lexikalische Studie, ZNW 4 (1903) 193–212, hier 206. Mir ist nicht einsichtig, wie Gaukesbrink, Sühnetradition (s. Anm. 18), 51 Anm. 26 behaupten kann, nach 587 »wird die Kapporeth im Tempel zum Ersatz der Lade« (mit Bezug auf J.-M. de Tarragon, La kapporet est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?, RB 88 [1981] 5–12, hier 11). Den Verlust der Tempelgeräte belegt indirekt 2 Makk 2,4–8.

³⁰ Auch wenn darüber dann bei den Rabbinen diskutiert wird; vgl. Bill III 165–185. – Mit diesem Argument modifiziere ich den häufig vorgetragenen (und ebenso häufig zurück-

enthält einen ganzen Komplex verschiedener Rituale, die notwendig sind und von denen mit ἱλαστήριον nur ein Ausschnitt erfasst wird.³¹ Im übrigen wird die Vorstellung dadurch erschwert, dass Jesus zugleich als Spender des Opferblutes und als der Ort, an den dieses gesprengt wird, zu denken wäre.³²

(3) Wenn Paulus wirklich von Sühne sprechen will – warum spielt er nicht mit größerer sprachlicher Eindeutigkeit auf den Jom Kippur, das Tempelopfer, den Sündenbock oder den Opferaltar an?³³ Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Paulus spricht in Röm 3,21 von Gottes Gerechtigkeit χωρὶς νόμου, was sich als Rezeptionsanweisung lesen lässt: Es geht um ein Geschehen *außerhalb* der Tora; Lev 16 wäre ausgeschlossen.³⁴

3.2. »Sühnopfer« im Sinne der Märtyrer-Tradition

Aufgrund solcher Schwierigkeiten besitzt in den neuen Römerbrief-Kommentaren von Klaus Haacker und Eduard Lohse eine andere Erklärung Attraktivität. Nach Lohse »bietet die zeitgenössische jüdische Märtyrerüberlieferung die nächsten Parallelen«, so dass hier der »Sinn eines sühnenden Opfers« vorliegt.³⁵ Er zitiert als Beleg 4 Makk 17,21f.: Die Märtyrer, von denen dort die Rede ist, erwirkten,

»daß der Tyrann bestraft und unser Vaterland gereinigt wurde, sind sie doch zu einer Art Ersatzleistung für die Sünden des Volkes geworden. Durch das Blut jener Frommen und ihren sühnenden Tod (τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου) hat die göttliche Vorsehung das zuvor schwer heimgesuchte Israel gerettet.« (Übers. H.J. Klauck)

gewiesenen) Einwand, den überwiegend heidenchristlichen römischen Gemeinden wären die kultischen Gegebenheiten am Jerusalemer Tempel nicht geläufig, so dass sie die Anspielung nicht verstehen würden: *Bekanntheit* mit dem Jom Kippur und auch den LXX-Texten mag wohl gegeben sein, nicht aber der praktizierte *Umgang*, die eigene *Erfahrung* mit dem rituellen Symbolsystem.

³¹ Das arbeitet Jürgens, Heiligkeit (s. Anm. 12), zusammenfassend 427f. überzeugend heraus.

³² Diese Vorstellungsschwierigkeit wird häufig angemerkt, vgl. Lohse, Röm (s. Anm. 8), 135; Haacker, Röm (s. Anm. 8), 91; Schnelle, Paulus (s. Anm. 3), 508.

³³ Ein semantisches Feld »ἱλαστήριον, Blut, Sünde« lässt sich nur unter Absehung weiterer Lexeme reduzieren und keineswegs eindeutig auf Lev 16 beziehen.

³⁴ Das Fehlen des Artikels bei ἱλαστήριον kann nicht argumentativ genutzt werden, da es grammatisch begründet ist: Es handelt sich um einen doppelten Akkusativ (Prädikatsakkusativ; vgl. BDR § 157); ἱλαστήριον ist Gattungsbegriff, wobei das Verb »(öffentlich) hinstellen« signalisiert, dass es vorher nicht bekannt war, also auch kein Bezug darauf genommen (vgl. BDR § 273) werden kann.

³⁵ Lohse, Röm (s. Anm. 8), 135.

Der stellvertretende Tod der Frommen wirkt Sühne für die Sünden des Volkes, ein Opfer, das Gott angenommen hat.³⁶ Den Gedanken der Lebenshingabe des Märtyrers als Sühnopfer kennt bereits Dan 3,40; Asarja spricht im Feuerofen: »Wie Brandopfer von Widdern und Stieren, wie Tausende fetter Lämmer, so gelte heute unser Opfer vor dir und verschaffe uns bei dir Sühne.«³⁷ Der Begriff ἱλαστήριον begegnet jedoch nicht. Mit dieser Begrifflichkeit habe nun die urchristliche Verkündigung die Heilsbedeutung des Todes Christi ausgesagt. Auch Lohse baut dabei eine Typologie auf:

»Während aber die Märtyrer durch ihren Tod nur auf begrenzte Zeit göttliche Rettung erwirken konnten, ist Christi Tod ein für allemal geschehen, weil Gott selbst ihn hingab als Sühnopfer.«³⁸

Und er fährt fort:

»Nicht durch menschliche Initiative ist Sühne geschaffen worden, sondern Gott selbst hat in seiner unergründlichen Barmherzigkeit Christus dahingegeben, ihn als Sühne öffentlich aufgestellt und eben darin seine Gerechtigkeit als seine Bundestreue erwiesen.«³⁹

Lohse macht darauf aufmerksam, dass Gott hier der Handelnde ist, und dass dieses Handeln dem Erweis seiner Gerechtigkeit dient. Problematisch ist an Lohses Deutung, dass die Terminologie des ἱλαστήριον – und an diesem Begriff hängt alles – nicht einschlägig ist.

Zwar gibt er den griechischen Text von 4 Makk 17,22 – im Einklang mit der LXX-Ausgabe von Alfred Rahlfs – mit τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου wieder (ἱλαστήριον ist demnach Substantiv), doch hat Hans-Josef Klauck in seiner deutschen Ausgabe des 4. Makkabäerbuches zu Recht darauf hingewiesen, dass diese Lesart schwächer bezeugt und begründeter τοῦ ἱλαστηρίου

³⁶ Mit H.J. Klauck, 4. Makkabäerbuch (JSRZ III/6), Gütersloh 1989, 671 kann man hier eine »Übertragung kultischer Begrifflichkeit« diagnostizieren, ohne dass die kultische Vorstellung relevant wäre; vgl. auch D. Seeley, The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation (JSNT.S 28), Sheffield 1990, 98. Anders setzt H.S. Versnel, Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des »effective death«, in: J.W. van Henten (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (StPB), Leiden 1989, 162–196, hier 192, hellenistischen Einfluss voraus.

³⁷ Vgl. auch 2 Makk 7,37f. und 4 Makk 6,28f. – Vorsicht geboten ist jedoch gegenüber dem Hinweis von Haacker, Röm (s. Anm. 8), 91 Anm. 38 auf AssMos 9f.: Das Martyrium ist *ultima ratio* der Gesetzeserfüllung (empfohlen wird der Rückzug) und steht in *keinem* kausalen Zusammenhang mit dem Anbruch der Königsherrschaft Gottes (auch wenn Gott das vergossene Blut rächen wird; 9,7)! Der Sühnetodgedanke wird gerade nicht genutzt. Vgl. S. Schreiber, Hoffnung und Handlungsperspektive in der *Assumptio Mosis*, JSJ 32 (2001) 252–271, hier 267f.

³⁸ Lohse, Röm (s. Anm. 8), 135. Vgl. auch D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 86f.; schon ders., Sühne (s. Anm. 8), 53–59; Dunn, Romans I (s. Anm. 8), 170–172.

³⁹ Lohse, Röm (s. Anm. 8), 135.

θανάτου zu lesen ist, also adjektivischer Gebrauch vorliegt.⁴⁰ Das Substantiv ἱλαστήριον findet also beim Themenkomplex »Märtyrertod und Sühne« überhaupt keine Verwendung, und auch das Adjektiv in 4 Makk ist erst deutlich nach Paulus, gegen Ende des 1. Jh., bezeugt.⁴¹ Eine Anspielung mittels dieses Begriffes wäre von Paulus zumindest sehr ungeschickt und von den Adressatinnen und Adressaten kaum wahrnehmbar.

Jan Willem van Henten fasst die Terminologie deutlich weiter – nämlich in der Motiv-Trias Sühne/Gnade – Glaube/Treue – Blut; diese sieht er aus der frühjüdischen Märtyrertradition übernommen.⁴² Zu 2 Makk 7,37f. stellt er fest: »So the combination of intercessory prayer and martyrdom should bring about the atonement.«⁴³ Dieses Schema spielt freilich in Röm 3,25 keine Rolle. Zudem liegt beim Märtyrertod der Akzent auf der Entscheidung der *Märtyrer* zu Standhaftigkeit, Überzeugungstreue und Tod, was dann von Gott honoriert wird, während Paulus *Gottes* Handeln an Jesus betont. Gott ist grammatisch und theologisch *Subjekt* des Geschehens. Der Tod der Märtyrer bleibt stark situationsgebunden – die Bewahrung jüdischer Identität in der Bedrohung⁴⁴, während Paulus potentiell eine universal-eschatologische Perspektive entfaltet.⁴⁵

Haacker geht noch einen Schritt weiter, indem er rezeptionsgeschichtlich fragt, wie im *römischen* Wirkungskreis das »Lebensopfer von Menschen« verstanden werden konnte.⁴⁶ Dort ist die »Verehrung von Helden, die ihr Leben für das römische Volk geopfert hatten«, bezeugt (91). Davon sprechen sowohl Seneca (Ep 76,25; 67,9) als auch Josephus (Bell 5,419), ein Beispiel ist Cato (bei Lucan 2,312f.).⁴⁷ Horaz drückt es so aus: *dulce et decorum est pro patria mori* (Carm 3,2,13). Solche Lebensopfer »wurden nicht nur nachträglich religiös gedeutet, sondern zum Teil auch in einem überlieferten Zeremoniell als

⁴⁰ Klauck, 4 Makk (s. Anm. 36), 753.

⁴¹ Zur Datierung J.W. van Henten, Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches, in: Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. FS Jürgen Christian Lebram (StPB 36), Leiden 1986, 136–149; Klauck, 4 Makk (s. Anm. 36), 668f. Einwände bei Schnelle, Paulus (s. Anm. 3), 509 Anm. 162.

⁴² Van Henten, Background (s. Anm. 6).

⁴³ Ebd. 118.

⁴⁴ Vgl. 2 Makk 13,14 den Tod περὶ νόμων, ἱεροῦ, πόλεως, πατρίδος, πολιτείας.

⁴⁵ Vgl. Breytenbach, Versöhnung (1993) (s. Anm. 5), 70: »der Tod Jesu durchbricht den Tat-Folge-Zusammenhang zwischen Sünde und Todesgericht, und zwar für alle.«

⁴⁶ Haacker, Röm (s. Anm. 8), 91. Vgl. auch Karrer, Jesus Christus (s. Anm. 26), 126.

⁴⁷ Vgl. noch Statius, Theb 10,756–790; Cicero, Fin 2,61f.; Tusc 1,89f.; als frühjüdische Analogie könnte man den Suizid des Razis in 2 Makk 14,37–46 verstehen. Zur *devotio* W. Speyer, Religionen des griechisch-römischen Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne, in: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (WUNT 50), Tübingen 1989, 140–159, hier 155. – Seeley, Noble Death (s. Anm. 36), 19–27.99–141 versteht (allgemein) das antike Konzept des »noble death« des Philosophen als Hintergrund für Paulus' Deutung des Todes Jesu.

»Weihehandlung« (*devotio*) vollzogen« (91). So stelle Röm 3,25 das Bemühen des Paulus dar, »das Evangelium *ad homines Romanos* auszulegen« (91). Der Einbezug der römischen Lebenswelt ist sicher weiterführend, die Frage ist, ob das Modell des politischen Heldentodes dafür geeignet ist. Paulus spricht davon nicht, ἱλαστήριον ist kein Begriff dieses Modells. Ob Paulus ein »Lebensopfer« meint, müsste gerade erwiesen werden. Und wieder gilt der Einwand, dass kein Mensch, sondern *Gott* handelt.

3.3. Methodologische Reflexion

Beide Ansätze bleiben unbefriedigend und treffen nicht den Kern der paulinischen Aussage.⁴⁸ In der bisherigen Diskussion scheint mir ein Aspekt vernachlässigt: der metaphorische Charakter der Sprechweise.⁴⁹ Der Begriff ἱλαστήριον ruft eine Vorstellung, eine Erfahrung wach; diese wird (als Bildspender) in den spezifischen Sprechkontext des Paulus (Bildempfänger) übertragen⁵⁰. Um den für das Verstehen der Metapher konstitutiven Inhalt dieser Vorstellung – ich könnte auch sagen: den außer-textlichen Wissensbestand, der als »Inferenz« für den Text erschlossen wird – auch heute noch (wenigstens umrisshaft) »sehen« zu können, muss man sozial- und religionsgeschichtlich fragen, und zwar sowohl was Erfahrungen des Paulus als auch der Rezipierenden betrifft. Wir wissen heute aufgrund der Ergebnisse von Wissenssoziologie, Rezeptionsästhetik und reader-response-criticism⁵¹ um die Funktion der Rezipienten beim Verstehen eines Textes und müssen diese Einsicht in die Exegese einbeziehen. Damit öffnet sich eine »andere Welt«, nicht die der »hohen« Literaturproduktion und von dieser vielleicht kaum erfasst, sondern die Welt des Alltagslebens, der *vita cotidiana*, die das Denken, die Weltanschauung breiter Volksgruppen prägt und damit als Verstehensvoraussetzung wichtig wird. Sie spiegelt sich u. a. im omnipräsenten Medium der Inschriften.

⁴⁸ Dazu auch die Kritik bei Schnelle, Paulus (s. Anm. 3), 508f.

⁴⁹ Den metaphorischen Aspekt thematisiert nun J. Schröter, *Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphortheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus*, in: J. Frey u. a. (Hg.), *Metaphorik und Christologie* (TBT 120), Berlin/New York 2003, 53–73, hier 63–66 (freilich unter jüdisch-kultmetaphorischer Prämisse). Zur Theorie der Metapher vgl. nur R. Zimmermann, *Metaphertheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch*, ThZ 56 (2000) 108–133.

⁵⁰ Bereits Aristoteles (Poet 1457b) definierte die Metapher als ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά (Übertragung eines fremden Begriffs).

⁵¹ Auch in der rhetorischen Analyse tritt zunehmend die Situation der Briefadressaten in den Blick; so z. B. bei S. Elliott, *Cutting Too Close for Comfort. Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context* (JSNT.S 248), London 2003, 5f.

4. Eine Alternative: das Weihegeschenk

Ein Blick in diese Welt wird frei, wenn wir in der Forschungsgeschichte hundert Jahre zurückgehen. 1903 veröffentlichte Adolf Deißmann im damals vierten Band dieser Zeitschrift eine lexikalische Studie, in der er zeitgenössische Belege für den Begriff ἱλαστήριον außerhalb der LXX zusammenstellt.⁵² Es sind nicht viele, und so kann ich sie kurz präsentieren; sie stammen alle aus der frühen römischen Kaiserzeit.

(1) *Inscription von der griechischen Insel Kos*

ὁ δᾱμος ὑπὲρ τᾱς Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον⁵³

Das Volk (gibt) für die Rettungstaten des Selbstherrschers, Kaisers, Gottessohnes, Augustus den Göttern ein ἱλαστήριον.

Die Inschrift befand sich wohl an einer Statue, den Göttern für den Kaiser zum Geschenk gemacht. Man nennt so etwas ›Weihegeschenk‹ oder ›Weihegabe‹, was hier genau die Bedeutung von ἱλαστήριον ausmacht: Das Volk gibt den Göttern ein Weihegeschenk als Dank für die kaiserlichen Wohltaten. Wie in der Antike auch gar nicht anders denkbar, enthält der religiöse Vollzug eine politische Absicht.

(2) *Inscription von Kos, auf dem Fundament einer Säule*

[ὁ δᾱμος ὁ Ἀλεντίων Σε]βας[τ]ῶ Διῖ Σ[τ]ρατίῳ ἱλαστήριον δαμαρχεῦντος Γαίου Νωρβανοῦ Μοσχίωνος φιλοκαίσαρος⁵⁴

Das Volk von Haleis dem Augustus, Zeus, Heerlenker ein ἱλαστήριον durch den Bürgermeister Gaius Norbanus Moschion, den Kaiserfreund.

Wieder wird das Weihegeschenk mit ἱλαστήριον bezeichnet, und wieder ist der politische Kontext maßgeblich (vgl. den »Kaiserfreund«). Adressat ist Kaiser Augustus selbst.

(3) *Dio Chrysostomus, Or 11,121* (mit ihm betreten wir römischen Boden, da er sich etwa Mitte der 60er bis Mitte der 80er Jahre des 1. Jh. in Rom aufhielt)

καταλείπειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθημα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ Ἀθηνᾷ καὶ ἐπιγράψειν ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι

Denn sie (sc. die Griechen) lassen ihnen zurück ein sehr schönes und großes Weihegeschenk für Athena mit der Inschrift: Die Achaier (geben) ein *hilasterion* für die Athena Ilias.

Interessant ist an dieser Stelle die Parallelsetzung der Begriffe ἀνάθημα – das ist der geläufige griechische Terminus für ›Weihegeschenk‹ – bei der Beschreibung und ἱλαστήριον bei der Inschrift. Damit ist auch ἱλαστήριον als technischer Terminus für ›Weihegeschenk‹ gesichert. Im übrigen steht auch

⁵² Deißmann, *ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ* (1903) (s. Anm. 29).

⁵³ W.R. Paton/E.L. Hicks (Hg.), *The Inscriptions of Cos*, Oxford 1891 (Nachdruck Hildesheim 1990), 126 (Nr. 81). Vgl. auch Deißmann, *ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ* (s. Anm. 29), 195.

⁵⁴ Paton/Hicks, *Inscriptions* (s. Anm. 53), 225f. (Nr. 347).

hier wieder das Weihegeschenk im politischen Kontext und gibt dem Staat, dessen Gottheit es geweiht ist, »Ehre«/τιμή (ebd.).

(4) *Josephus, Ant 16,182 (in Rom verfasst)*⁵⁵

Herodes d.Gr. ließ das Grab Davids öffnen und berauben, doch als zwei seiner Leibwächter durch Feuerflammen getötet wurden, »eilte er in großer Furcht hinaus und errichtete τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα aus weißem Stein am Eingang unter hohen Kosten.«

Deißmann versteht ἱλαστήριον als Substantiv und Prädikatsnomen, der Genitiv τοῦ δέους lässt sich als Genitivus auctoris fassen: »er errichtete als von seiner Angst veranlasstes Weihegeschenk ein Denkmal«. Auch jüdisch-hellenistischem Sprachgebrauch gilt ἱλαστήριον somit als »Weihegeschenk«. – Über Deißmann hinaus lässt sich noch ein weiterer Beleg beibringen:⁵⁶

(5) *Die Lindische Tempelchronik*⁵⁷

Es handelt sich um eine Inschriftstele, die 1904 bei Ausgrabungen in der Stadt Lindos auf Rhodos gefunden wurde und auf das Jahr 99 v. Chr. datiert wird.⁵⁸ Darauf ist ein Katalog von Weihungen, die im Tempel aufgestellt waren, angeführt.

[Τήλ]εφος φιάλαν χρυσόμφαλον, ἐφ' ᾧς ἐπεγέ[γρ]απτο· Τήλεφος Ἀθάναι ἱλατή[ρι]ον (sic!), ὡς ὁ Λύκιος Ἀπόλλων εἶπε.

Telephos (gab) eine Trinkschale mit goldenem Mittelteil, auf der geschrieben war: Telephos der Athana (als) Weihegeschenk, wie der Lykische Apollon sagte.

Zur Versöhnung der lindischen Göttin Athana wird hier eine Trinkschale als Weihegeschenk gegeben. Die Aufschrift gibt die wichtigsten Daten an: Spender, Empfänger, Funktion und Veranlassung. Die orthographische Abweichung ἱλατήριον sollte man dabei nicht überbewerten, weil Fehler und Abweichungen bei Inschriften häufiger begegnen.

Insgesamt ist der Sprachgebrauch eindeutig. Alle fünf bekannten Belege verwenden ἱλαστήριον in der Bedeutung »Weihegeschenk«.

Aus diesem allgemeinen hellenistischen Sprachgebrauch lässt sich vielleicht auch die Anwendung der LXX als Spezifizierung plausibel erklären:⁵⁹ für konkrete kultische Orte bzw. Gegenstände, die ja auch Gott »geweiht« sind. Philo (VitMos 2,95) scheint diesen Pro-

⁵⁵ Der Gewährsmann des Josephus, Nikolaos von Damaskus, lebte am Hof Herodes' d.Gr. und schrieb nach dessen Tod im Jahre 4. v. Chr. den Großteil seiner Werke in Rom.

⁵⁶ Adjektivischer Gebrauch aus dem 2. Jh. n. Chr. liegt in P. Fayûm Nr. 337 (B. Grenfell/A. Hunt/D. Hogarth [Hg.], Fayûm Towns and Their Papyri, London 1900, 313) vor: εἰλαστη[ρί]ους θυσίης (gnädig stimmende/sühnende Opfer). – Aelius Herodianus, De prosodia catholica 3,1,365 (2. Jh.) nennt das Substantiv lediglich im Kontext grammatischer Fragen. – Mehr datierbare pagane Belege aus der frühen Kaiserzeit lassen sich auch dem Thesaurus Linguae Graecae nicht entnehmen.

⁵⁷ C. Blinkenberg (Hg.), Die Lindische Tempelchronik (KIT 131), Bonn 1915, 12 (B 49, Z. 48–50).

⁵⁸ Ebd. 4.

⁵⁹ Die zahlenmäßige Überlegenheit der LXX-Belege muss nicht die faktische Alltagsverwendung des Begriffs spiegeln, denn sie verdankt sich einer festen Überlieferungslinie und konzentriert sich auf wenige Texteinheiten; Umgangssprache wird hingegen wesentlich seltener schriftlich fixiert (und so tradiert).

zess zu reflektieren: Er weiß wohl, dass ἱλαστήριον in der Umwelt ›Weihegeschenk‹ bedeutet, denn er vermittelt zuerst eine konkrete Vorstellung des Lade-Deckels (ἐπίθεμα ὡσαύει πῶμα/Aufsatz wie ein Deckel), bevor er den Namen einführt – er muss die Anwendung erklären.⁶⁰

Deißmann selbst bleibt hinter seinen eigenen Beobachtungen zurück, wenn er als mögliche Bedeutungen in Röm 3,25 »Versöhnungs- oder Sühnungsgeschenk« (210) bzw. »Versöhnungs- oder Sühnungsmittel« (211) nennt.⁶¹ Viel eher liegt es nahe, den Terminus technicus ›Weihegeschenk‹ zu erproben.

5. Was aber ist ein Weihegeschenk?

Es handelt sich in der Antike um geläufige Formen des Kontaktes mit der göttlichen Welt, die an den Bedürfnissen der Menschen orientiert sind. In konkreten Anliegen wie Krankheit, Kinderwunsch, Liebe, einer gefährlichen Reise zur See oder übers Gebirge wendet man sich an eine Gottheit. Als Dank für die Hilfe oder als Vorleistung für die Unterstützung, dann häufig im Kontext eines Gelübdes/*votum*, gibt man der Gottheit ein Weihegeschenk.⁶² Der Religionswissenschaftler Jörg Rüpke beschreibt die Grundstruktur dieser religiösen Ausdrucksform: »Das Gelübde ist die Bitte an eine Gottheit um eine bestimmte Leistung; für die Erfüllung der Leistung wird vom Bittenden eine bestimmte Gegenleistung in Aussicht gestellt.«⁶³ Dahinter kann die Vorstellung stehen, dass Krankheit und Not eine gestörte Gottesbeziehung anzeigen, in gewisser Weise Formen göttlicher Strafe sind. Die religiöse Mentalität der Antike rechnet mit dem Zorn der Götter.⁶⁴ Dann will der Mensch das gute Verhältnis zur Gottheit wieder herstellen, was schließlich der Erfüllung seines Wunsches dient. Man kann dabei vielleicht von »Versöhnung« sprechen, die

⁶⁰ Vgl. schon Ex 25,17 LXX das erklärende ἱλαστήριον ἐπίθεμα bei der ersten Nennung.

⁶¹ Deißmann, ἸΛΑΣΤΗΡΙΟΣ (s. Anm. 29), 210f. Auch G. Barth, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, 39f. und Schnelle, Paulus (s. Anm. 3), 509 bevorzugen eine Allgemeinbedeutung »Sühne«, »Sühnemittel«. Diese ist jedoch praktisch nicht belegt.

⁶² Dazu allgemein C. Frateantonio, Art. Weihung, Weihgeschenk. II. Klassische Antike, DNP 12/2 (2002), 421f.; F.T. van Straten, Gifts for the Gods, in: H.S. Versnel (Hg.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (SGRR 2), Leiden 1981, 65–151 (Grundsätzliches zu privaten Weihegaben und Klassifizierungen mit Schwerpunkt auf der griechischen Welt 65–104, Votivkatalog im Anhang 105–146); D. Wachsmuth, Art. Weihungen, KP 5 (1975) 1355–1359.

⁶³ J. Rüpke, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, 162. Vgl. van Straten, Gifts (s. Anm. 62), 72.

⁶⁴ Zu dieser in der antiken Dichtung verbreiteten Vorstellung vgl. Speyer, Religionen (s. Anm. 47), bes. 145–156. Auch in der frühjüdischen Apokalyptik bildet der Zorn Gottes eine Denkkategorie, hier freilich eschatologisch-universal gedacht. Eine Nähe zur griechischen Vorstellung zeigt z. B. Jos 7,1–12.

freilich von Seiten des Menschen ausgeht.⁶⁵ Das ersehnte Gottes-Verhältnis findet in Weihegeschenken materiellen Ausdruck. Aber nicht immer wird man so weit gedacht haben.

Der griechische Hauptbegriff, der in zahlreichen Inschriften spezifiziert wird, ist ἀνάθημα, häufig inschriftlich belegt sind auch χαριστήριον und εὐχαριστήριον, daneben δῶρον und selten eben auch ἱλαστήριον; lateinisch begegnen *donum* und *donarium*, der Akt der Weihung heißt *consecratio* bzw. *dedicatio*.⁶⁶

In privaten Anliegen sind sehr vielfältige Weihegeschenke erhalten: Bronze- und Tonfiguren, Holz- und Tontafeln, Standbilder (Stelen, Denkmäler), Gemälde, Gefäße, Dreifüße u. ä. Immer wieder klären Inschriften über das Anliegen oder die geschehene Hilfeleistung einer Gottheit auf. Beliebte Darstellungen zeigen Körperteile oder Torsi, die den Ort des Problems anzeigen, kleine Kinder als Wunschbild, den Votanden selbst als Bittenden, Opfern oder in Szenen mit einer Heilgottheit; daneben begegnen Abbildungen bestimmter Szenarien wie Seenot oder individueller Geschehnisse.⁶⁷

Solche Weihegeschenke sind regelrechte Massenphänomene, meist serienmäßig nach bestimmten Typen produziert.⁶⁸ Sie sind nach Rüpke »Zeugnisse einer weit verbreiteten individuellen religiösen Praxis, die nur geringen Niederschlag in der Literatur gefunden hat.«⁶⁹ In Rom z. B. hat man bei Grabungen 1885–1887 im Tiber zahlreiche Körpervotive gefunden, die sich im Zusammenhang mit dem Aesculapius-Kult auf der Tiberinsel erklären.⁷⁰ Es

⁶⁵ Der Begriff »Sühne« wäre hier zu theologisch-theoretisch, da ein Schuldbewusstsein dabei nicht der entscheidende Faktor ist. Vielmehr geht es um existenzielle Bedrohung, Erwartung von Hilfe und Gottes-Verhältnis. Das belegen auch Votive, die die Geber in Verehrung der Gottheit zeigen: Sie erstreben die heilende und schützende Zuwendung über die Augenblicksnot hinaus für ihr ganzes physisches Wohlergehen. Vgl. auch Aelius Aristides, Or 42,7 (C.A. Behr); dazu van Straten, Gifts (s. Anm. 62), 151.

⁶⁶ Zur Differenzierung von *dedicatio* und *consecratio* vgl. W. Kierdorf, »Fusus« und »consecratio«. Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, Chiron 16 (1986) 43–69, hier 46–49; C. Frateantonio, Art. Consecratio, DNP 3 (1997) 127f.; dies., Art. Dedicatio, DNP 3 (1997) 359f.

⁶⁷ Das Material ist nur anfanghaft erschlossen und systematisiert. Hilfreich ist die Katalogisierung bei van Straten, Gifts (s. Anm. 62), 105–146. Vgl. auch Rüpke, Religion (s. Anm. 63), 156.159 und die in Anm. 70 genannten Arbeiten.

⁶⁸ Rüpke, Religion (s. Anm. 63), 155; van Straten, Gifts (s. Anm. 62), 78 (Belege in Anm. 64). Vgl. z. B. Cicero, NatDeor 3,89: Heiligtum in Samothrake voller Votive; ferner Lukian, Podagr 142: ναὸς ὄλβου περικρεμῆς ἀγάλμασιν.

⁶⁹ Rüpke, Religion (s. Anm. 63), 157.

⁷⁰ Rüpke, Religion (s. Anm. 63), 161; M. Guarducci, L'Isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera, RAL Ser. VIII 26 (1971) 267–281; umfassende Hintergründe, Katalog und Abbildungen bieten P. Pensabene u. a., Terracotte Votive dal Tevere (Studi Miscellanei 25), Rom 1980. Zu Körpervotiven, besonders in Rom und an der mittellitalienischen Westküste, vgl. M. Fenelli, Contributo per lo studio del votivo anatomico: i votivi ana-

handelt sich v. a. um Terrakotten menschlicher Körper(teile). Ein Stück »Lokalkolorit« wird sichtbar. (Noch heute steht dort in topographischer Kontinuität das Ospedale dei Fatebenefratelli.)

Sicher gewollt ist die Öffentlichkeitswirkung; noch einmal Rüpke:

»Die Dokumentation in Form der Weihgaben vergrößert das Publikum noch über den Augenblick hinweg, mehr und mehr auch durch Schriftgebrauch. Weihinschriften machen neben Grabinschriften einen großen Teil des epigraphischen Materials überhaupt aus, sie begleiten gerade größere gestiftete Objekte, einen Altar, eine Statue.«⁷¹

Das Anliegen bleibt Menschen und Göttern in Erinnerung, die Wirksamkeit der göttlichen Zuwendung gewinnt an Dauer.⁷²

Im öffentlichen Bereich begegnen Weihgeschenke in größeren Dimensionen: Tempel, Altäre, Kultbilder, Grundstücke etc. Die Weihung wird durch einen öffentlichen Rechtsakt vollzogen. Da sich im antiken Erleben religiöse und politische Dimension durchdringen, besitzen öffentliche Weihgeschenke auch politischen Symbolwert. Wenn der römische Kaiser z. B. eine Statue in einem griechischen Heiligtum aufstellen lässt, bedeutet das einen Statusgewinn für die Stadt (z. T. mit *beneficia* verbunden). Wenn eine Stadt ein Weihgeschenk für den Kaiser gibt, zeigt sie ihre Loyalität. Erreicht wird die Sicherung des politischen Systems. Nicht zufällig dürfte in Rom das Kapitol ein bevorzugter Ort für die Aufstellung von Weihgeschenken gewesen sein (vgl. Livius 6,29,8). Im Staatskult nehmen öffentliche *vota*/Gelübde zum Jahresanfang, bei Amtsantritten von Kaisern oder bei Kriegsbeginn einen festen Platz ein. Die *vota* müssen dann natürlich durch Weihgeschenke eingelöst werden. Weihgeschenke sind also auch auf höchster politischer Ebene von Bedeutung und besitzen große Öffentlichkeits-Präsenz.

Bemerkenswert ist an dieser Stelle noch, dass die Praxis der Weihgaben auch in der jüdischen Kultur Raum fand; das bezeugen einige (wenige) Belege für den Jerusalemer Tempel⁷³ und der Hinweis in sIHen 45,2 auf Lampen als

tomici di Lavinio, ArCl 27 (1975) 206–252 (mit einer nach Orten und Anatomie geordneten Tabelle 232–245).

⁷¹ Rüpke, Religion (s. Anm. 63), 157.

⁷² Van Straten, Gifts (s. Anm. 62), 74.

⁷³ Vgl. 1 Chr 28,12 (LXX: ἄγια meint wohl »Weihgaben«; Kontext: Tempelschätze!). Josephus, Ant 14,34–36 erwähnt einen »Weinstock oder Garten«, den die Inschrift »Geschenk Alexanders, des Königs der Juden« als Weihgeschenk Alexander Jannäus' an den Tempel ausweist (später wurde er zum Geschenk Aristobuls II. an Pompeius und gelangte in den römischen Tempel des Jupiter Capitolinus). Möglicherweise besteht ein Zusammenhang mit den in Bell 5,210 genannten »goldenen Weinstöcken mit mannshohen Trauben« über dem Tor vor dem innersten Tempelraum (vgl. Middot III 8 den Weinstock, an dem als Weihgaben Blätter, Beeren oder Trauben gehängt werden). 2 Makk 2,13 erwähnt eine Bibliothek in Judäa (wohl am Tempel in Jerusalem), wo u. a. »Briefe der Könige über Weihgeschenke (περὶ ἀναθεμάτων)« aufbewahrt wurden – offenbar Weihgeschenke am Tempel. Lk 21,5 nennt ἀναθήματα am Tempel. Nach Josephus,

Votivgaben für die Synagogen.⁷⁴ Die Handlungsstruktur des Weihegeschenks scheint in der Judith-Erzählung durch: Judith bittet Gott im Gebet um Hilfe (Jdt 9), nach erfolgter Erhörung und vollzogener Rettungstat gibt Judith den Hausrat des Holofernes und das Mückennetz von dessen Bett als (öffentlich sichtbares) ἀνάθημα an den Tempel (Jdt 16,19).

6. Die Metaphorik des Weihegeschenks bei Paulus

Meine These ist, dass Paulus mit dem Begriff ἱλαστήριον in Röm 3,25 absichtlich auf die vielfältige Praxis der Weihegeschenke anspielt.

Dazu passt das Verb προέθετο, das im Medium »öffentlich hinstellen« bedeutet (und zwar so, dass der Handelnde persönlich beteiligt ist). Paulus ruft also eine verbreitete, konkrete Praxis bei den Hörerinnen und Hörern seines Briefes wach. Aber während im bekannten Vollzug es immer der Mensch ist, der etwas gibt, um die Gottheit gnädig zu stimmen⁷⁵, funktioniert das bei Paulus gerade umgekehrt: *Gott* stellt ein Weihegeschenk für die Menschen hin! Und zwar in aller Öffentlichkeit, für alle sichtbar.⁷⁶ Diese Handlungsstruktur entspricht genau dem, was Paulus über die Gerechtigkeit Gottes sagt, die eine »Gerechtersprechung« des Menschen wirkt; in V. 26: »dass er (Gott) gerecht ist und gerecht spricht den aus dem Glauben an Jesus«.

Die Metaphorik des Paulus evoziert ein einfaches Bild: Gott stellt ein Weihegeschenk für die Menschen auf. In der Umkehrung des Gewohnten (in der neuen Verbindung von Bildspender und -empfänger) ist dieses Bild jedoch

Ant 18,18f. schicken die Essener ἀνάθηματὰ in den Tempel, bringen dabei aber kein Opfer dar (was also sonst offenbar üblich war), da sie »heiligere Reinigungsmittel zu besitzen vorgeben«. – Vgl. den Hinweis von J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB.AT.Erg 3), Würzburg 1990, 232 auf die große Bedeutung der Weihegaben an den Tempel, die auch den Tempelschatz mehrten.

⁷⁴ Undeutlich sIHen 62,1. Vgl. C. Böttrich, Das slavische Henochbuch (JSRZ V/7), Gütersloh 1996, 962 Anm. 2a; ders., Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult. Studien zum slavischen Henochbuch (WUNT II/50), Tübingen 1992, 200.

⁷⁵ Auch in einigen frühjüdischen Zeugnissen geht eine entsprechende Haltung des Menschen der Versöhnung mit Gott voraus, z. B. 2 Makk 1,5; 8,29 (Gebet); Philo, Praem 166 (»Besserung«); Josephus, Ant 7,153 und JosAs 11,18–13,15 (Reue); Josephus, Bell 5,415 (Bekenntnis und Reue). Vgl. ferner die Fürbittfunktion (des Mose) in Philo, Vit-Mos 2,166; QuaestEx 2,49; Josephus, Ant 3,315, deren Infragestellung Ant 6,143f. und das »Menschenopfer« in 7,295–297.

⁷⁶ Vgl. zur Öffentlichkeitsgestalt des Gekreuzigten ganz plastisch die Metaphorik in Gal 3,1: κατ' ὄφθαλμοὺς ... προεγράφη. Ferner die Eingangsformulierung mit dem Verb πεφανέρωται in Röm 3,21: Offenbarung als Bekanntgabe von etwas sonst Verborgenen. – Gott als *Subjekt* der Versöhnung ist auch in 2 Kor 5,19 sprachgeschichtlich auffallend; vgl. Breitenbach, Versöhnung (1993) (s. Anm. 5), 64; Barth, Tod (s. Anm. 61), 115f.

zugleich ein Paradox, eine Ungeheuerlichkeit, nahezu Blasphemie. (In heutige Bildsprache gekleidet: Ich sitze in der Kirche und *Gott* stellt *für mich* eine Kerze auf!) Aber genau diese Provokation sprengt die antike Kategorie des göttlichen Zornes – Gott bestimmt das Verhältnis neu im Jesus-Christus-Ereignis. Die metaphorische Spannung löst sich in einer Novellierung des Gottesbildes.

Das Verstehen dieses Bildes will Paulus aber noch steuern. Daher fügt er zunächst die Apposition »durch den Glauben« an. Die Stellung vor dem Syntagma »in seinem Blut« ist grammatisch auffällig und trägt so einen Akzent. Paulus gibt damit die Weise der Wahrnehmung und Akzeptanz an: Ohne den Glauben sieht man an Jesus gar nichts, bleibt seine Bedeutung als Weihegeschenk Gottes verborgen.⁷⁷ Zugleich wird im Glauben als Zugangsweise – bewusst oder unbewusst – die *ethnische* Grenze jüdischer Identität geöffnet.

Die zweite Apposition »in seinem Blut« bezeichnet metonymisch den gewaltsamen Tod Jesu (vgl. 5,9f.). Das Weihegeschenk Gottes ist also der ermordete Jesus von Nazaret; es geht nicht um Dinge, sondern um Personen. Das ist blutiger Ernst, eine tatsächliche Wirklichkeit, die jeder sehen kann.⁷⁸

⁷⁷ Strukturanalog Röm 1,17: die Gerechtigkeit Gottes »aus Glauben zum Glauben«. – Es mehrten sich v.a. englischsprachige Stimmen, die die πίστις in V. 25 wie auch in 3,22 als *Treue Jesu* verstehen wollen; vgl. z. B. van Henten, Background (s. Anm. 6), 103 (mit Lit. in Anm. 1 und 3); I.G. Wallis, The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions (MSSNTS 84), Cambridge 1995, 72–102; Seeley, Noble Death (s. Anm. 36), 105–107; Campbell, Rhetoric (s. Anm. 25), 58–69; einflussreich R.B. Hays, The Faith of Jesus Christ, Chico 1983, 158–162. M.E. spricht der Duktus des ganzen Abschnitts, in dem die πίστις als adäquate Antwort des Menschen auf Gottes Gerechtmachung gezeichnet ist (vgl. die partizipiale Ergänzung εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας in V. 22 und das Objekt der Gerechtmachung τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ in V. 26; πίστει als menschliche Haltung innerhalb Gottes Gerechtsprechung in V. 28), deutlich für den Glauben als menschliche Reaktion auf Gottes Handeln. Jesus ist *Gegenstand* des Glaubens (nicht *exemplum* wie Abraham in Röm 4), d. h. an seiner Person *entscheidet* sich Glaube. Für Klumbies, Gott (s. Anm. 8), 194.197f.205 ist der Glaube konstitutiv für das Verhältnis Gott – Mensch; der Begriff sichert in 3,22–26 »primär die Teilhabe des Menschen an dem von Gott an und mittels Christus vollzogenen Heilsgeschehen für den Menschen« (205). Die »subjektive Dimension der Heilsaneignung« (238) stellt Gaukesbrink, Sühnetradition (s. Anm. 18), 237–239 heraus.

⁷⁸ Das Bild besagt *nicht* das Abwaschen der Sünden durch Jesu Blut, sondern: Gott geht bis zum Äußersten für die Menschen. – Zum Blut als Bild für den gewaltsamen Tod vgl. G. Friedrich, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament (BThSt 6), Neukirchen-Vluyn 1982, 78f.; C. Breytenbach, Art. Blut, RGG⁴ 1 (1998) 1650f. (der aber für Röm 3,25 die Sühnewirkung konnotiert sieht). Vergleichbar ist der Gebrauch in Röm 3,15; Mt 23,30.35; 27,4.6.8.24f.; Lk 11,50f.; Apg 5,28; 18,6; 20,26; 22,20; Hebr 12,4; Offb 6,10; 16,3.6; 17,6; 18,24; 19,2; 1 Kor 10,16; Kol 1,20; zum Blut als apokalyptischem Todessymbol AssMos 10,5; 4 Esr 5,5; Apg 2,19f. (= Joel 3,3f. LXX); Offb 6,12; 8,7; 14,20; 19,13. Anders z.B. P. Stuhlmacher, Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung, JBTh 6 (1991) 339–354, hier 350: »das Blut Christi als das von Gott selbst

Der Christus, der Messias, ist der Repräsentant Gottes, und so ist in diesem Sterben Gott selbst abgebildet. Der Tod Jesu repräsentiert Gottes Handeln zugunsten des Menschen. In Röm 5,5–8 bringt Paulus diesen Zusammenhang in anderen Worten zum Ausdruck:

»Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn Christus starb, als wir noch schwach waren, noch zu der Zeit für (uns) Gottlose. Denn kaum wird einer für einen Gerechten sterben; für das Gute wagt vielleicht auch einer zu sterben. Gott stellt aber seine Liebe zu uns dar, weil Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren.«⁷⁹

Wer sein Leben gibt, gibt alles.⁸⁰ Die Motivation Gottes für die Menschen kann Paulus hier nicht anders benennen denn als ἀγάπη, Liebe.⁸¹ Die äußerste Intensivierung der Beziehung zwischen zwei Menschen wird zur Metapher der Zuneigung Gottes, repräsentiert im Sterben Jesu.

Warum Paulus den seltenen Begriff ἱλαστήριον statt des geläufigen ἀνάθημα verwendet, lässt sich nur mutmaßen. Möglicherweise war ἱλαστήριον in der Volkssprache geläufiger, als wir heute noch erkennen können. Etymologisch könnte das Geneigtsein Gottes zu hören sein:⁸² Gott wendet sich dem Menschen von sich aus auf neue Weise zu, nimmt eine auf »Zuneigung« gegründete Beziehung zu ihm auf. Vielleicht will Paulus ein

eingesetzte eschatologisch wirksame Sühnmittel (vgl. Lev 17,11).« – Bereits das Opferblut von Lev 16 steht über die enge kontextuelle Verbindung zu Lev 17 (das wiederum Anklänge an Gen 9 aufweist) mit gewaltsamem Blutvergießen (Tötung von Tier und Mensch) in Zusammenhang; entsprechende Rituale dienen auch der Einschränkung von Gewalt; zu diesem Kontext Jürgens, Heiligkeit (s. Anm. 12), 162–186.427.

⁷⁹ Vgl. 8,32; ferner 2 Kor 5,18–21. Von daher versteht sich auch die »Liebe Christi« in 2 Kor 5,14a. Liebe als Motivation eines Menschen, für einen anderen zu sterben, kennt die griechische Kultur; prominentes Vorbild ist Euripides' Tragödie Alkestis. Dazu C. Breytenbach, »Christus starb für uns«. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten »Sterbeformeln«, NTS 49 (2003) 447–475, hier 457f.; J.N. Bremmer, The Atonement in the Interaction of Greeks, Jews, and Christians, in: ders./F. García Martínez (Hg.), Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 5), Kampen 1992, 75–93. Zum griechisch-römischen Hintergrund des »Sterbens für« Speyer, Religionen (s. Anm. 47), bes. 154f.; ferner M. Hengel, The Atonement. The Origin of the Doctrine in the New Testament, London 1981, 6–18; Versnel, Quid Athenis (1989) (s. Anm. 36). – Man kann auch aus Liebe zum Vaterland sterben – Cicero, Tusc 1,90: *Quia tanta caritas patriae est, ut eam non sensu nostro, sed salute ipsius metiamur.*

⁸⁰ Vgl. im Kontext des freiwilligen Sterbens für das Vaterland Seneca, Ep 76,27: *omnia enim relinquis, ut hoc (sc. bonum) habeas.*

⁸¹ Die Vokabel benennt weniger einen Affekt (eine Emotion) denn eine (menschliche) Grundhaltung.

⁸² Das Verb ἱλάσκομαι (Med.) bedeutet »die Gottheit für sich wieder geneigt machen«; das Suffix -τήριον bezeichnet den Ort des Geschehens (BDR § 109,10) – etymologisch ist das ἱλαστήριον also ein »Geneigtmach-Ort«.

Missverständnis ausschließen, denn der lautlich (und hellenistisch auch begriffsinhaltlich) mit ἀνάθημα nahezu identische Begriff ἀνάθεμα (mit Epsilon!) wird in der LXX und im Neuen Testament in spezifischer Bedeutung gebraucht: für den Gegenstand eines Fluches oder den Fluch selbst.⁸³ Diese negative Konnotation gilt für Röm 3,25 nicht.

Die Gerechtmachung durch Gott bildet in V. 21 den übergeordneten Verstehenshorizont, das Thema. In V. 24 beschreibt sie Paulus mit der Metapher ἀπολύτρωσις; der Begriff besitzt eine weite Semantik: hellenistisch den Loskauf von Sklaven und Kriegsgefangenen,⁸⁴ alttestamentlich die Befreiung Israels aus Ägypten, aus der Sklaverei (Ex 6,6; 15,13; Dtn 7,8; 9,26; u. ö.), bzw. analog aus dem Exil (Jes 43,14; 44,22–24; u. ö.). Dabei handelt es sich um geschenkwiese (δωρεάν, V. 24) gegebene Gnade.⁸⁵ Diese Befreiung geschieht »im Christus Jesus«,⁸⁶ was V. 25 – wieder metaphorisch – näher erläutert: Gott stellte ihn öffentlich als Weihegeschenk auf. Dieses Geschehen bestimmt Paulus nun funktional, und zwar zweimal als »Offenlegen«/ἐνδείξις der Gerechtigkeit Gottes (womit sich der Kreis zu V. 21 schließt): In seiner Gerechtigkeit lässt Gott die Versündigungen nach (V. 25) und spricht den Menschen schon in der Jetzt-Zeit gerecht (V. 26). Von sich aus stellt Gott die Beziehung zu den Menschen auf eine neue Basis. Das ist Gottes Gerechtigkeit.⁸⁷ Der Tod Jesu legt die Gerechtigkeit Gottes offen. Es geht darum, was in diesem Jesus von Gott zu sehen ist! Jesu Tod ist so *wirksames Zeichen* für das Heilshandeln Gottes.⁸⁸

7. Ergebnisse

Ich habe versucht, die lexikalische Möglichkeit und die religions- und sozialgeschichtliche Relevanz eines Verständnisses des Begriffs ἱλαστήριον als Weihegeschenk in Röm 3,25 zu zeigen. Daraus ergibt sich:

⁸³ Paulus wendet ἀνάθεμα in Röm 9,3 in Bezug auf sich selbst an; vgl. 1 Kor 12,3; 16,22; Gal 1,8f.

⁸⁴ Vgl. zu diesen Gedanken auch 1 Kor 6,20; 7,23. – Befreiung ist notwendig angesichts der Sündigkeit und Verlorenheit der Welt vor Gott, die Paulus in 1,18–3,20 thematisiert.

⁸⁵ Auch Aelius Aristides weiß, dass das Wohlergehen der Physis, das viele mittels Weihegeschenken erbitten, als göttliches Geschenk gegeben wird (Or 42,7 C.A. Behr) – auch er benutzt das Adverb δωρεάν.

⁸⁶ Ps 48,8f. LXX drückt die Unmöglichkeit des Loskaufs durch den Menschen selbst aus: λυτρώσεται ἄνθρωπος; οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίασμα αὐτοῦ καὶ τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.

⁸⁷ Gott wendet sich den Menschen direkt und unmittelbar zu im Menschen Jesus, worauf eine ebenso unmittelbare Antwort im Glauben folgen kann. Anders macht Gaukesbrink, Sühnetradition (s. Anm. 18), 245 den Sühnetod zur Basis: »Paulus begründet die Glaubensgerechtigkeit damit sühnetheologisch« (vgl. noch 262–266).

⁸⁸ Vgl. die Formulierung bei Theobald, Röm I (s. Anm. 8), 115. Gleichgerichtet ist Pauli Aussage in 2 Kor 5,19: θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.

(1) Paulus entwickelt seine Sinnzuschreibung an den Tod Jesu mittels der befremdlichen, provokanten Metapher des Weihegeschenks, wobei er die Anschaulichkeit einer bekannten Praxis beansprucht: Gott dreht die Verhältnisse in der Beziehung zu den Menschen total um, gibt selbst – im Sterben seines Repräsentanten – alles für die Menschen. Die Bildwelt des Weihegeschenks ist heute verloren und weitgehend unverständlich, also nur *geschichtlich* zu verstehen, nicht einfach für alle Zeiten gültig zu systematisieren. Die Zeitgebundenheit macht eine je neue Übersetzung notwendig. Was bleibt, ist die theologische Grundstruktur: die voraussetzungslose Zuwendung Gottes in seinem Repräsentanten zu den Menschen. Die Soteriologie bleibt ganz *theo*-logisch bestimmt.

(2) Paulus benutzt *nicht* die Modelle ›Sühnetod‹ oder ›Opfer‹ zur Deutung. Diese scheinen damit überhaupt für die paulinische Theologie nicht wichtig. Eine Übersetzung, die auf den Begriff »Sühne« zurückgreift, ist unangemessen. Ein Angriff auf den jüdischen Jom Kippur liegt nicht vor.⁸⁹ Erst *indirekt* wird jede kultische Sühne- und Opferpraxis in letzter Konsequenz ad absurdum geführt. Nur *indirekt* enthält der Terminus ἱλαστήριον auch eine (mögliche) Anspielung auf den Jom Kippur. Dadurch bleibt ein Diskussionsraum innerhalb des Judentums offen, den Paulus im Römerbrief nutzt.

(3) Paulus denkt vom Gedanken der Repräsentanz her und in diesem Sinne *personal*: Im Christus sieht man Gott. Die Konnotation der Repräsentanz enthält bereits der Titel »Christus«/χριστός (vgl. die Wortstellung »im Christus Jesus« in V. 24): Der Gesalbte ist als solcher traditionell der Repräsentant Gottes.⁹⁰ Hier findet sich das missing link zwischen Tod Jesu und Handeln Gottes. Dieser Aspekt geht freilich verloren, wenn man »Christus« statt als Titel als Eigennamen liest.⁹¹ In anderer Formulierung liegt der Gedanke in 2 Kor 5,19 vor: »Denn Gott war im Christus, als er die Welt mit sich selbst versöhnte, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete und hinstellte unter uns das Wort der Versöhnung.«

⁸⁹ Dass Paulus sich hier nicht explizit gegen das Versöhnungsgeschehen am Jom Kippur richtet, fügt sich zu der Sensibilität, die er für die Erwählung Israels durch Gott in Röm 9–11 zeigt. Zum Problem eines antijüdischen Tora-Verständnisses in Röm 3,21–31 vgl. K. Wengst, »Gerechtigkeit Gottes« für die Völker. Ein Versuch, Röm 3,21–31 anders zu lesen, in: Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. FS Wolfgang Schrage, Neukirchen-Vluyn 1998, 139–151.

⁹⁰ Dazu Schreiber, Gesalbter (s. Anm. 28), bes. 541.551f.

⁹¹ Die Gefahr sehe ich z. B. in der Formulierung von Gnllka, Theologie (s. Anm. 28), 80: Gott, »der zusammen mit Christus die Sühne wirkt«. B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschaft (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 2000, 362 muss sich mit dem Titel »Gottessohn« behelfen; vgl. Söding, Sühne (s. Anm. 21), 383. Die »Gottesgegenwart«, von der Knöppler, Sühne (s. Anm. 18), 116 (vgl. 314f.) spricht, ist nicht kultisch, sondern *christologisch* begründet.

Was ist dann der Anteil Jesu an diesem Geschehen? Abstrakt formuliert: die Funktion des Repräsentanten anzunehmen. Paulus selbst spricht in Röm 5,19 von »Gehorsam« im Sinne eines unmittelbaren personalen Beziehungsverhältnisses.

Eine interessante Parallele findet sich in der Jesus-Tradition: Jesus spricht dem Gelähmten, der durch das Dach herabgelassen wird, die Vergebung der Sünden einfach zu (Mk 2,5) – ohne Ritus, anders als sein Lehrer Johannes, der einen Wasserritus vollzieht, und vollends anders als die Opfer im Tempel. Das ist endzeitliche Tat Gottes (vgl. Mi 7,19; Jes 33,22.24)!

(4) In formaler Hinsicht fällt auf, wie stark die ganze Passage 3,21–26 von metaphorischer Sprache geprägt ist. Metaphorik erscheint in ihrer Erfahrungsbezogenheit und Offenheit als adäquate theologische Sprachgestalt, wenn es um Sinnzuschreibungen an das historische Ereignis der Ermordung Jesu aus der Perspektive der Pistis geht. Gottes Handeln erschließt sich jenseits abstrakter Logik und definierter Wahrheit. Für uns enthält die paulinische Bildsprache die Offenheit, mit *unseren* Bildern die Überwindung von Beziehungslosigkeit gegenüber Gott zu sagen, als Angebot, das in einem *Menschen* geschieht und so mit *menschlichen* Kategorien beantwortet werden darf. Dann ist es Aufgabe heutiger Theologie, eine der Sprache des Paulus vergleichbare metaphorische Ausdruckskraft zu entwickeln – zeitlich bedingt für unsere Kultur.