

Verstörende Grausamkeit, primitives Gottesbild?

Die Opfer im Alten Testament

SIEGBERT RIECKER

Die neutestamentliche Theologie des Kreuzes wirkt oftmals vertraut und kostbar. Dagegen erscheinen die alttestamentlichen Opfer heute eher fremdartig, schauerhaft oder gar verstörend. Sind da nicht primitive Gottesvorstellungen am Werke gewesen, die heutzutage zum Glück überwunden sind? Viele Christen meinen, dass in Jesus das Alte Testament so abgelöst worden sei, dass man sich davon distanzieren müsse.

Doch das Alte Testament ist unabdingbar, um das Werk am Kreuz in seiner ganzen Tiefe erfassen zu können. Ohne diesen Hintergrund wird das Kreuz leicht einseitig, oberflächlich oder gar falsch interpretiert.¹ Schon die Kultgesetzgebung breitet in vielen Schattierungen aus, was sich an Bedeutung im Kreuz verbindet: Versöhnung, Vergeltung, Stellvertretung, Loskauf, Befreiung, Entmachtung, Sühne, Bundesschluss, Wiederherstellung, Reinigung, Entschädigung, Heilung usw. Damit wirkt sich eine Kritik am Opferkult auf das Herz des christlichen Glaubens aus. Deshalb lohnt sich die intensive Beschäftigung mit den Opfertexten des Alten Testaments, aber auch mit den berechtigten Anfragen des modernen Menschen an dieses Thema. Sechs dieser Anfragen möchte ich aufgreifen.

1. Anfrage: Sind Opfer nicht etwas zutiefst Heidnisches?

Haben die Israeliten ihre Opferriten aus anderen Kulturen übernommen? „Der Kultus ist das heidnische Element in der israelitischen Religion“,² mutmaßte bereits Julius Wellhausen 1878. Generationen von Theologen folgten dieser Idee; das Opfer wurde theologisch entwertet.³

Woher stammt der Opferkult der Bibel?⁴ Es überrascht nicht, dass auch in den Nachbarvölkern Israels Opfer dargebracht wurden, denn das Opfern ist ein weltweit bekanntes Phänomen. Zum Ursprung und Zweck des Opfern gibt es zahlreiche spekulative Universaltheorien, die allerdings jeweils bestenfalls Teilwahrheiten repräsentieren: So wer-

den Opfer von ihrem Ursprung her wechselweise als Gabe oder Bestechung, Huldigung, Mahlgemeinschaft, Bindeglied zum Jenseits, magische Handlung, Wiederherstellung, Angstreaktion oder apotropäische Abwehr von Unheil gedeutet.⁵

In den letzten Jahren sind im theologischen Bereich zwei neuere Ansätze populär geworden:⁶ Der Religionsphilosoph René Girard geht davon aus, dass sich am Sündenbock die Gewalt entlädt, welche sich durch Begehren angestaut hat und nun die Gruppe bedroht.⁷ Der Althistoriker Walter Burkert betont dagegen eine Gruppenbindung durch gemeinsame Jagd und blutige Opfer.⁸ In der Kulturanthropologie sind jedoch beide Ansätze überwiegend verworfen worden.⁹

Für Israel wird vermutet, dass sein Opferkult von den Nachbarvölkern übernommen wurde (Abraham aus Mesopotamien, Mose aus Ägypten). Doch diese These lässt sich nicht erhärten.¹⁰ Textfunde aus dem syrischen Ugarit (13./12. Jhdt. v. Chr.), die ähnlich wie das Alte Testament mehrere Opfertypen kennen, wurden früher als Beleg eines Ursprungs in der Kultur Kanaans gedeutet (Schlacht-, Brand-, Gemeinschaftsopfer); heute ist man hier wesentlich vorsichtiger.¹¹ Die hebräische Wurzel für „sühnen“ (*kipper*) könnte etymologisch aus dem Akkadischen stammen (dort verwendet für *kuppuru*-Beschwörungriten), jedoch wird sie dort noch nicht in Zusammenhang mit einem Opferkult verwendet.¹²

Im Alten Testament wird die religionsgeschichtliche Entwicklung so dargestellt:¹³ Am Anfang des Opfers steht die Gabe, welche das Wohlgefallen der Gottheit sucht (Gen 4,3-5) und für eine Rettung dankt bzw. huldigt (8,20; außerbiblisch Gilgamesch XI, 155-161; Atramchasis III.V, 34f).¹⁴ Aus der Patriarchenzeit sind zahlreiche Altarbaunotizen überliefert;¹⁵ Gen 22,13 bezeugt ein Brandopfer, 31,54 ein gemeinschaftliches Schlachtopfer. So ist bereits vor der Gabe des Gesetzes am Sinai eine Vielfalt an Opfern bezeugt.

Heidnische Opfer sind nicht die Vorstufe wahrer Anbetung, sondern ihre Degeneration.

In der Zeit zwischen Noah und Abraham (Gen 11; vgl. Jos 24,2) liegt der Ursprung der religiösen Praxis, nicht mehr alleine dem Schöpfergott, sondern anderen Göttern zu opfern, repräsentiert durch Götzenfiguren. Der Polytheismus entsteht also entgegen der üblichen Annahme religionsgeschichtlich nicht *vor*, sondern *nach* dem Monotheismus. Damit sind heidnische Opfer nicht als Vorstufe wahrer Anbetung einzuordnen, sondern als Degeneration der ursprünglichen Anbetung. Die Anbetung des Schöpfergottes gibt es auch außerhalb Israels, wie die Opfer Hiobs im Lande Uz (Edom?) zur Zeit der Patriarchen oder früher belegen (Hiob 1,5; 42,8). Der midianitische Priester Jitro opfert legitime Brand- und Schlachtopfer für Gott (Ex 18,12). Auch Bileam und Balak bringen offensichtlich Jahwe Opfer dar (Num 22,40; 23,1-6.14f.29f).¹⁶

Die Bibel gibt vorsichtige Hinweise auf die geistlichen Hintergründe der Entstehung des Polytheismus: Jahwe teilt den einzelnen Nationen Gestirne zu („Heer des Himmels“, Dtn 4,19), welche die „Söhne Gottes“ repräsentieren (Dtn 32,8).¹⁷ Hier ist wohl an eine Art himmlische Schutzmächte oder Engelfürsten gedacht (Jos 5,15; Dan 9,29; 10,13.20f; 12,1), welche die Völker im Auftrag Jahwes leiten. Sie führen die Völker jedoch in die Irre (Jes 24,21; Ps 82,2-5) und lassen sich selbst und die Gestirne anbeten, anstatt Jahwe

alleine die Ehre zu geben.¹⁸ Vor allem Psalm 82 lässt sich als Strafgericht über diese Wesen verstehen, welche ihrem Herrschaftsauftrag über die Völker nicht gerecht geworden sind.¹⁹

Die Opfergesetze in Levitikus 1–7 sind nach dieser Darstellung weder der Beginn des Opfers noch das Ergebnis einer Entwicklung, sondern souveränes, ordnendes Eingreifen Jahwes. Gott offenbart, wie das Opfer im Rahmen seines Bundes beschaffen sein muss, damit er es als wohlgefällig annimmt (1,3-4) – das ist die Grundfrage seit Kain und Abel (Hebr 11,4).

Das Alte Testament kennt heidnische Opfer, grenzt sich jedoch bewusst davon ab.²⁰ Es gibt heidnische Opfer in Israel, doch werden diese durchweg klar verurteilt.²¹ Dass alttestamentliche Opfer anders sind als heidnische Opfer, lässt sich daran illustrieren, dass die Übersetzer der Septuaginta (ca. 250–100 v. Chr.) keinen Ausdruck in der griechischen Kultur fanden, der das Wort „Sühne“ äquivalent wiedergeben konnte, und je nach Kontext 15 verschiedene Begriffe verwendeten (die lateinische Vulgata auf dem Hintergrund der römischen Kultur sogar 23 Begriffe).²² Die gängigste Übersetzung (*ex*)*hiláskesthai* weicht semantisch von dem paganen (heidnischen) Gebrauch ab, da „es sich stets um einen von Gott, nie von den Menschen ausgehenden Akt handelt“.²³

Die Opfergesetze in Levitikus 1–7 sind weder der Beginn des Opfers noch das Ergebnis einer Entwicklung.

Opfer sind nicht heidnisch, sondern allgemein menschlich. Die Sehnsucht danach, die Beziehung zum Schöpfer durch Opfer wiederherzustellen oder zu verbessern, ist tief in der Seele des Menschen und allen Kulturen unserer gefallenen Welt verwurzelt.

2. Anfrage: Sind Blutriten nicht primitiv?

„Wie kann meine Schuld durch den Tod eines Schuldlosen ... gesühnt werden? Welche primitiven Begriffe von Schuld und Gerechtigkeit liegen solcher Vorstellung zugrunde? Welch primitiver Gottesbegriff?“²⁴

So ereifert sich der Neutestamentler Rudolf Bultmann 1941 über die Idee des biblischen Opfers. Die humanistisch geprägte Kultur der westlichen Welt ist um eine Ächtung und Verdrängung von Gewalt bemüht. Dies betrifft auch den Kern der biblischen Botschaft. Richard Niebuhr hat einmal ironisch die Neufassung des Evangeliums vorgeschlagen: „Ein Gott ohne Zorn brachte die Menschen ohne Sünde in ein Reich ohne Gericht durch das Wirken eines Christus ohne Kreuz.“²⁵ Aus einer solchen Perspektive erscheint die „Ritualisierung der Gewalt“ im Opferkult²⁶ wie ein Gendefekt der Religion des Alten Testaments.²⁷

Aus einer solchen Perspektive erscheint die „Ritualisierung der Gewalt“ im Opferkult wie ein Gendefekt der Religion des Alten Testaments.

In der seit den 1970ern angefeuerten Debatte um Tierethik und Tierrechte (Peter Singer u. a.) erscheint der massenhafte religiöse „Tiermord“ völlig unverständlich.²⁸ Kritik am blutigen Opfer ist dabei nichts Neues, sondern aus allen Kulturen und Religionen

bekannt.²⁹ Das wirklich Erschreckende am Opferkult des Alten Testaments ist, dass Jahwe eigentlich um den Schutz von Tieren bemüht ist (Ex 23,11f; Dtn 22,6; 25,4) und mehr Mitleid mit ihnen zeigt, als Menschen es könnten (Jon 4,11; Gen 8,1).³⁰ Nun gibt er *seine*³¹ umsorgten Geschöpfe preis, welche im Paradies nicht getötet werden durften (Gen 1,29; 9,3). Dass etwas so Schreckliches, „Unnatürliches“ (ursprünglich nicht Vorgesehenes) die bestmögliche Lösung sein soll,³² verdeutlicht das Ausmaß des zugrundeliegenden Problems.

Die Bibel verurteilt Gewalt in vielerlei Hinsicht. Doch ist Gewalt nicht das Böse an sich. In einer gefallenen Welt kann Gewalt auch notwendiges Mittel zur Begrenzung des Bösen sein, wenn sie durch den wahren Schöpfergott autorisiert ist (z. B. der Schutz des Schwachen mit Waffengewalt).

Levitikus 17,11 ist die „Summe“ der Sühnetheologie und erklärt, warum ausgerechnet Blut und nicht Pflanzen, Unbelebtes oder menschliche Produkte zur Sühne dienen:

„Denn im Blut ist die nefesch. Ich habe sie dazu bestimmt, dass sie auf dem Altar dargebracht wird, um Sühne für euch zu erwirken.“³³

Nefesch steht hier nicht für „Seele/Geist“, sondern für „Vitalität/Leben“, und zwar nicht material, sondern funktional begründet: Ausfließen beendet Leben. Wegen dieser Symbolik steht die Substanz für das Leben insgesamt – metaphorisch, jedoch nicht fiktiv, sondern real wirksam. Das Blut ist besonders für diesen Zweck „gegeben“.³⁴ Bei „entsühnen“ (*kipper*) geht es darum, Versöhnung zu erwirken und alles zu beseitigen, was störend zwischen Gott und Menschen steht. Damit ist Blut das „Material, das die Kommunikation mit dem lebendigen Gott ermöglicht“³⁵. *’ānī* („ich“) betont, dass Jahwe der Begründer dieser Setzung ist. Nicht der Mensch reicht Jahwe Blut dar, sondern Jahwe stellt dem Menschen ein Sühnemittel zur Verfügung; das ist „Theologie der reinen Gnade“.³⁶

Wer Gewalt grundsätzlich als primitiv ablehnt, verkennt oder verharmlost das überwältigende Ausmaß der Sünde in dieser gefallenen Welt. Dies gilt auch für die biblischen Opfer: Sie sind nicht primitives Menschenwerk, sondern Gottes gnädige Gabe. Ihr Schrecken illustriert die (meistens gut verschleierte) zerstörerische Macht der Sünde.

3. Anfrage: Zeigt nicht die Opferkritik im Alten Testament selbst, dass Gott eigentlich gar keine Opfer will?

Der ideale Urzustand im Paradies kommt ohne Opfer aus und auch das neue Jerusalem wird keinen Tempel haben (Offb 21,22). So müssen aus christlicher Sicht die eschatologischen Opfer des Alten Testaments (Jes 56,7; Jer 17,24-26; Ez 40,1-47,12)³⁷ symbolisch (etwa auf den Tod von Jesus) oder auf eine Zeit vor dem Ende gedeutet werden.

Warum sind die Opfer dann überhaupt in die Bibel gekommen? Hat Israel Gott am Sinai falsch verstanden? Richten sich nicht sogar die Propheten der Bibel selbst gegen die Opfer? So erklärt Hosea in Gottes Namen: *„Ich habe Lust an der Liebe und nicht am*

Opfer“ (Hos 6,6). Jesaja verkündet gar: „*Das Räucherwerk ist mir ein Gräuel!*“ (Jes 1,13). Hier muss der jeweilige Kontext berücksichtigt werden, in dem diese kultkritischen Aussagen getroffen werden. In der prophetischen Kultkritik lassen sich verschiedene Akzente differenzieren:

- Ausgehend von Samuels Leitsatz „*Gehorsam ist besser als Opfer*“ (1Sam 15,22; vgl. Lev 26,31) wendet sich der Großteil der Texte nicht gegen Opfer an sich, sondern gegen Opfer in Verbindung mit Sünde.³⁸
- Auch die Texte, welche Opfergebot und Opfer in der Wüstenzeit scheinbar infrage stellen, gehören in diese Kategorie: „*Ich aber habe euren Vätern an dem Tage, als ich sie aus Ägyptenland führte, nichts gesagt noch geboten von Brandopfern und Schlachtopfern*“ (Jer 7,22, Luther) ist eine sogenannte „relative Negation“, im Deutschen vergleichbar mit der Formulierung: „*Es ging nicht darum, zu opfern, sondern zu gehorchen*“ (vgl. V. 23; Am 5,25; Ps 40,7).³⁹ Die rhetorische Frage „*Habt ihr vom Hause Israel mir in der Wüste die vierzig Jahre lang Schlachtopfer und Speisopfer geopfert?*“ (Am 5,25) könnte eine vergleichsweise geringe Anzahl an Opfern betonen (positiv) oder durch das „mir“ andeuten, dass Israel schon damals fremden Göttern diene (negativ).⁴⁰ Die veraltete Hypothese einer „opferlosen Wüstenzeit“ wird heute kaum noch diskutiert.⁴¹
- Seltener richtet sich Kritik dagegen, dass die Vorschriften beim Opfern nicht richtig beachtet werden.⁴²
- Psalm 50,8 tadelt die heidnische Vorstellung, die Opfer seien Nahrung für Gott.⁴³
- Einige Psalmen zeigen Tendenzen zur Spiritualisierung von Opfer in Lied, Gebet und Buße. Diese vergeistlichten Opfer sind den materiellen überlegen, lösen diese jedoch keineswegs ab.⁴⁴
- Psalm 51 bildet einen Sonderfall. In V. 18-19 bekennt David, dass es für seine vorsätzliche Blutschuld (V. 16) kein Sühnopfer gibt (Ex 21,14; Num 35,31; 15,30f) und er auf Vergebung angewiesen ist, *bevor* er wieder opfern kann (V. 21).⁴⁵ Die Sünde wird „hinweggenommen, übertragen“ (*‘āvar*); David entgeht dem Tod, nicht jedoch sein Sohn (2Sam 12,13f). Der Text lässt offen, ob der Tod des Sohns Folge der Sünde oder übertragene Strafe ist,⁴⁶ ob Sühne geschieht und auf welcher materiellen Grundlage: Wie bei den Sühnopfern wird in V. 12.19 das Herz betont – hier in extremer Form von Zerbruch und Neuschöpfung. Der geistliche Vorgang ist jedoch stets durch einen materiellen Vorgang begleitet, für den David hier keine Lösung nennen kann. Wie das Judentum⁴⁷ kennt das Neue Testament keine Vergebung ohne Blutvergießen (Hebr 9,22) und würde hier wohl ein „Hingehenlassen“ erkennen (Röm 3,25, Elberfelder): Gott ließ es ungestraft und sammelte es an, bis zur Sühnung durch Jesus.⁴⁸

In all ihren Akzentuierungen wendet sich die Opferkritik der Propheten nie gegen das Opfer an sich, sondern gegen das Opfer mit falscher Herzenshaltung.

4. Anfrage: Ist Gott etwa beleidigt oder muss besänftigt werden?

Adolf von Harnack (1851–1930) hat vom „Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt“ gesprochen – „das Schlimmste“ am Sühnegedanken.⁴⁹ Bereits der Unitarier Fausto Sozzini (1539–1604) hatte behauptet, dass es in der Opfertheologie nicht um Rechtsverletzung ginge, sondern nur um Ehrenbeleidigung.⁵⁰ Von Harnack wandte sich gegen eine Sühnetheologie, die er bei dem mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury zu finden meinte. Dagegen ist vielfach festgehalten worden, dass Anselm selbst von einer ganz anderen Voraussetzung ausging. So schreibt er etwa: „Gottes Ehre kann, soweit es ihn betrifft, nichts hinzugefügt noch entzogen werden. Denn er selbst ist sich die unzerstörbare und ganz und gar unwandelbare Ehre.“⁵¹

Bereits zur Zeit von Harnacks ist diese Haltung Anselms eigentlich allgemein bekannt gewesen. „Er war weit entfernt, Gott als einen harten Tyrannen vorzustellen, der die Sünde durchaus nicht vergeben wollte, biß er das Blut des Sünderbürgen seines Sohnes hätte fließen sehen.“⁵² So ergibt sich der Eindruck einer bewussten Karikatur, die dennoch bis heute gerne aufgegriffen wird.

Die Logik dieser Karikatur krankt weniger daran, dass sie Gott zweifelhafte Eitelkeit unterstellt. Das Hauptproblem der Vorstellung eines beleidigten Gottes ist, dass sie den Einfluss des Menschen auf Gottes Glückseligkeit völlig überschätzt. So schreibt C. S. Lewis: „Ein Mensch vermag, indem er sich weigert, Ihn anzubeten, ebensowenig Gottes Glorie zu mindern, wie ein Wahnsinniger die Sonne auslöschen kann, indem er das Wort ‚Dunkelheit‘ auf die Mauern seiner Zelle kritzelt.“⁵³

Das Alte Testament spricht durchaus von Gottes Zorn. Aber dieser entspringt hier keiner gekränkten Ehre, denn nicht seine Ehre hängt von unserer Ehrerbietung ab, sondern *unser* Schicksal. Er kann nur lachen über die jämmerlichen Versuche menschlicher Rebellion (Ps 2,1-5.12; 37,12f; 59,7-9). Gottes Zorn ist kein Jähzorn oder kindischer Eigensinn, sondern eine angemessene Reaktion auf die Verletzung des Heiligen, auf menschliches Fehlverhalten (individuell oder kollektiv) sowie auf Feindschaft gegen Gott und den Gerechten.⁵⁴

Wenn von Gottes Zorn in kultischem Kontext die Rede ist, dann eher in dem Zusammenhang, dass eine kultische Handlung falsch durchgeführt wird und somit das Heilige verletzt und Zorn hervorruft, als dass sie vorhandenen Zorn beenden würde. Die einzige Ausnahme ist das Räucherwerk, mit dem Aaron mitten unter das Volk gehen soll, als Gott mit einer Plage auf eine Rebellion gegen Mose reagiert: „*Erwirke Sühne für sie! Denn der Zorn des HERRN ist losgebrochen*“ (Num 17,11). Diese Sühne wird weder durch ein Tieropfer noch am Tempel gewirkt.⁵⁵

Gottes Zorn ist kein Jähzorn oder kindischer Eigensinn, sondern eine angemessene Reaktion auf die Verletzung des Heiligen.

In der Opfergesetzgebung selbst kommt das Wort „Zorn“ gar nicht vor. Aufgehalten wird Gottes Zorn in der Regel nicht durch Opfer, sondern durch Fürbitte, vor allem durch Mose.⁵⁶ Die Lutherbibel von 2017 vermittelt in 1. Samuel 13,12 den Eindruck, Saul habe Gott(es Zorn) vor der Schlacht gegen die Philister durch ein Opfer „besänftigen“ wollen.⁵⁷

Doch diese Revision wird weder durch den Kontext gestützt (Zorn wird nicht erwähnt) noch durch die Bedeutung von *ḥālāh* (hier wiedergegeben mit „Gunst erbitten“; Luther 1984: „Gnade suchen“).⁵⁸

Und selbst wenn Saul diese Absicht gehabt hätte, wäre seine „Opfertheologie“ ja gerade in diesem Kontext durch Samuel infrage gestellt worden. Auch die Wendung *rē^aḥ nīḥō^aḥ* („Wohlgeruch“) wird manchmal als „Beruhigungsgeruch“ übersetzt. Sie besagt jedoch lediglich, dass das „Opfer mit der vom Opfergeber intendierten Wirkung von Gott akzeptiert“ wird,⁵⁹ nicht jedoch, ob diese Intention eine Beruhigung von Zorn war. Außerdem fällt auf, dass Gott an keiner Stelle Objekt des *kipper* („Sühnen“) ist: „Nirgends meint כִּפֶּה ein Versöhnen, Gnädigstimmen oder Beschwichtigen Gottes“.⁶⁰ Zwar wirkt der Priester als Mittler die Sühne, doch macht der direkte Kontext der Opfergesetzgebung unmissverständlich deutlich, dass alles von Jahwe ausgeht: Die Sühneriten sind durch ihn eingesetzt (Lev 4,1; 5,14; 12,1 u.ö.), das Sühnemittel (Blut, Tier) und die kultischen Repräsentanten (Priester) sind durch ihn „gegeben“ (Lev 10,17; 17,11).⁶¹ Jahwe ist der Urheber der Sühne (und nicht das Objekt, auch da, wo ein Mittler grammatikalisch das Subjekt ist). Damit basiert das biblische Opfer nicht auf der heidnischen Logik eines *do ut des* („Ich gebe, damit du [Gott] gibst“), sondern selbst „im Akt des Gebens“ bleibt der Mensch ein „Beschenkter“.⁶²

Gott ist nicht beleidigt, weil er nicht beleidigt werden kann. Seine Ehre steht über den Dingen. Gottes Zorn wird nicht durch Kränkung geweckt, sondern durch Unrecht. Er wird nicht durch Opfer beschwichtigt, sondern durch Fürbitte. Opfer wirken auf einer ganz anderen Ebene: Sie lösen nicht ein Problem Gottes, sondern des Menschen. Ein gnädiger Gott ermöglicht dem Menschen Reinigung („Entsühnung“) von Schuld, Rückkehr aus der Gottesferne in die heilsame Gemeinschaft Gottes.

5. Anfrage: Warum braucht Gott Opfer, wenn Menschen auch so vergeben können?

Für Adolf von Harnack ist es ein schrecklicher Gedanke, „dass Gott das grässliche Vorrecht vor den Menschen habe, nicht aus Liebe vergeben zu können, sondern stets eine Bezahlung brauche“.⁶³ Könne der wahre Gott nicht einfach aus freiem Willen vergeben? Dieses „Schwamm drüber“-Argument wird bis heute gerne aufgegriffen. Gott soll hier nicht gerechter Vater sein, sondern wohlmeinender Großvater.⁶⁴ Gott wird missverstanden als eine Art Glücksgarant, der für die narzisstischen Wünsche seiner Kinder zuständig ist,⁶⁵ ganz im Sinne von *Dieu me pardonnera, c'est son metier!* („Gott wird mir vergeben, das ist sein Beruf!“)⁶⁶

Zorn ist ein Ausdruck von Liebe. Ihn zu verurteilen oder zu unterdrücken wird der Tiefe einer echten Beziehung nicht gerecht.

Letztlich offenbart dieses Argument eine defizitäre, oberflächliche Vorstellung von Liebe und Beziehung. Demgegenüber ist Zorn eine „adäquate, wichtige und notwendige“ Reaktion innerhalb einer gestörten Liebesbeziehung, die zur

Heilung der Beziehung unter veränderten Bedingungen führt – oder zu ihrem heilsamen Abbruch.⁶⁷ Zorn ist nicht das Gegenteil von Liebe, sondern ein Ausdruck davon. Zorn zu verurteilen, zu unterdrücken, zu verdrängen oder kleinzureden wird der Tiefe einer echten Beziehung nicht gerecht.⁶⁸

Dennoch gibt es die Erfahrung, dass ein Mensch „einfach so“ vergibt. Von Harnack sieht den Unterschied zwischen Mensch und Gott darin, dass Gott wegen seines größeren Grades an Liebe erst recht bedingungslos vergeben müsste.

Doch der Unterschied zwischen Mensch und Gott ist nicht graduell, sondern ontisch. Er liegt also viel tiefer und ist in der Kategorie des Seins begründet: Der Mensch ist nicht einfach eine schwächere Version Gottes, sondern etwas kategorial völlig anderes. Im Gegensatz zu Gott ...

- muss der Mensch in Betracht ziehen, dass er selbst auch nicht besser ist.⁶⁹
- soll der Mensch vergeben, weil ihm selbst vergeben wurde.⁷⁰
- ist der Mensch nicht in der Position, als Richter zu verurteilen.⁷¹
- kann der Mensch beim anderen auch einmal etwas stehenlassen, weil Gott am Ende Recht schaffen wird.⁷²

Als Richter der Welt fällt Gott in eine andere Kategorie. Mit seinem gerechten Urteil steht und fällt das Konzept der Gerechtigkeit an sich (die „Säulen der Erde“, Ps 75,3f): „Sollte der Richter aller Welt nicht gerecht richten?“⁷³

Ohne das gerechte Gericht Gottes wäre die Theodizee-Frage aufgegeben und Gott wäre bei aller Liebe nichts weiter als ein besserer Durcheinanderbringer ethischer Normen, ein „Vater der Lüge“ (Joh 8,44), der Probleme dadurch löst, dass er Böses gut nennt und Gutes böse.

Der Wunsch, Gottes Gerechtigkeit gegenüber seiner Gnade zurückzustellen, ist verständlich,⁷⁴ aber keine ehrliche Lösung. So argumentiert beispielsweise Klaus-Peter Jörns mit einer angeblichen „Verkündigung Jesu“, der uns „von dieser Art Erlösungsglauben gerade erlösen wollte“,⁷⁵ und geht dabei völlig an der überlieferten Verkündigung Jesu vorbei. Dagegen fasst Peter Stuhlmacher den neutestamentlichen Befund so zusammen: „Jesus ist wissentlich und willentlich in den Tod gegangen. Er hat seinen Tod als stellvertretenden Sühnetod für ‚die Vielen‘ (d.h. Israel und die Völker) verstanden“.⁷⁶

Ohne das gerechte Gericht Gottes wäre die Theodizee-Frage aufgegeben und Gott wäre bei aller Liebe nichts weiter als ein besserer Durcheinanderbringer ethischer Normen.

Warum braucht Gott Opfer? Nach Anselm von Canterbury ist bereits die Frage falsch gestellt. Denn nicht Gott ist derjenige, der Opfer braucht, sondern der Mensch. Strafe (*poena*) wäre eine viel einfachere Lösung; Sühne (*satisfactio*) ist ein Ausweg, den Gott um des Menschen willen schafft. Ein Schulderlass aus reinem Erbarmen (*sola misericordia*) würde nach Anselm in mehrere Widersprüche führen: Er wäre nicht nur „ordnungswidrig“ (Sündhaftes gilt als Sündloses), sondern auch effektiv wirkungslos, weil ein „Schwamm drüber“ den Menschen unverändert in seinem korrumpierten Zustand zurücklassen würde, ohne eine Wiederherstellung (*restauratio*) seiner Natur zu bewirken.

Damit wäre er weiterhin gestraft und würde am Ende sein Ziel bei Gott nicht erreichen.⁷⁷

Letztlich können Menschen nur deshalb „einfach so“ vergeben, weil wir nicht in der Position des Richters dieser Welt sind. Gott hingegen ist die letzte Instanz, welche die Gerechtigkeit auf dieser Welt garantiert und alle Verfolgten und Geschmähten rehabilitieren wird. Es geht also nicht um Bezahlung, sondern um Recht. Gerechtigkeit bedeutet, geschehenes Unrecht zu ahnden, sei es durch Strafe oder durch Sühne.

6. Anfrage: Ist „Stellvertretung“ für die biblische Opfertheologie wirklich die richtige Kategorie?

Die theologische Diskussion um das Verhältnis von Sühne und Stellvertretung ist erstaunlich komplex. Es kann heute als erwiesen gelten, dass das deutsche Wort *Stellvertretung* keine neuzeitliche „Erfindung“ ist, sondern eine lange lateinische Vorgeschichte hat, die bis hin zu frühkirchlichen Wurzeln reicht.⁷⁸ Auch lässt sich nicht bestreiten, dass das Stellvertretungsmotiv bereits im Alten Testament breit bezeugt ist (in den Kategorien von Repräsentation, Fürbitte, Schuldübernahme, Lebenshingabe, Ersatz).⁷⁹

Die Behauptung von Fausto Sozzini, dass im Gegensatz zu Geldschuld eine Stellvertretung für Sündenschuld unmöglich und zudem ethisch verwerflich sei,⁸⁰ ist bereits durch Immanuel Kant (1724–1804) relativiert worden:⁸¹ Während nach Sozzini die Stellvertretung dem Sünder jeden Anreiz nimmt, sich zu bessern (ihm wird ja sowieso vergeben), deutet Kant die Stellvertretung und das Anziehen des „neuen Menschen“ als *einen* Vorgang.⁸² Mit der Stellvertretung ist also die innere Umkehr und Verwandlung des Sünders untrennbar verbunden (so bereits das Ideal im Alten Testament, Ps 51,12f).

Das Wesen der alttestamentlichen Opfertheologie lässt sich dennoch nicht mit einem einzigen Begriff vollständig erfassen. Diese Vielschichtigkeit liegt in dem Problem begründet, das sie lösen soll: Mit der Sünde ist auf verschiedensten Ebenen Unheil über den Menschen hereingebrochen.

- Im Bereich der *Beziehung* entstehen Feindschaft und Zorn: „*Eure Vergehen sind es, die eine Scheidung gemacht haben zwischen euch und eurem Gott*“ (Jer 59,2, Luther).
- Die *Existenz* des Menschen ist überschattet durch den Tod als Folge der Sünde.⁸³
- Der Mensch verliert seine *Freiheit* und wird zum Sklaven der Sünde,⁸⁴ oft impliziert im Verstockungsmotiv.⁸⁵
- Das *Gewissen* leidet unter der belastenden Schuld und Scham.⁸⁶
- Sünde gefährdet den *Bund* mit Jahwe und kann zu einem Bundesbruch führen.⁸⁷
- Sie verhindert *Reinheit* und Heiligkeit.⁸⁸
- Oftmals verursacht Sünde einen *Schaden*: Ein Mensch oder sein Besitz wird geschädigt oder zerstört, was nicht immer reparabel ist.⁸⁹

Das Opfer als Gabe Gottes bringt den Menschen an die Grenzen seines Verstehens – wie alles, was nicht innerweltliche Ursachen hat.

Entsprechend soll das erbrachte Opfer eine Wiederherstellung der Beziehung und *Ver-söhnung* schaffen. Für die todverfallene Existenz benötigt der sündige Mensch eine *Stellvertretung*. Aus seiner verblendeten Knechtschaft muss er *losgekauft* und befreit werden.⁹⁰ Die sein Gewissen belastende Schuld muss ihm abgenommen und *vergeben* werden. Die Bedrohung des Bundes muss beseitigt oder im Falle eines Bundesbruchs ein neuer *Bund geschlossen* werden (Jer 31,31-34). Von seiner Unreinheit muss er *gereinigt* werden und für den angerichteten Schaden muss *Ersatz geleistet* werden. So laufen bereits in den Opfern im Alten Testament eine Fülle an Aspekten zusammen.

Das Opfer als Gabe Gottes bringt den Menschen an die Grenzen seines Verstehens – wie alles, was nicht innerweltliche Ursachen hat. Das, was unser Fassungsvermögen übersteigt, können wir als „Torheit“⁹¹ ablehnen – oder Gott für seine Größe preisen.

Dr. Siegbert Riecker ist Dozent für Systematische Theologie an der Bibelschule Kirchberg und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Altes Testament der ETF Leuven. 2000–2006 war er im Gemeindedienst in der EfG Nordhausen. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Alten Testament sowie *Serendipity*-Kleingruppenhefte.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Markus Mühling, „Der Tod Christi als Sühnopfer – Probleme und gegenwärtige Antworten der Forschung“, *Kerygma und Dogma* 62 (2016), S. 135-159, hier S. 137.
- 2 Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin, De Gruyter 1878, ⁶1927), S. 421.
- 3 Alfred Marx, „Opferlogik im alten Israel“, in: Bernd Janowski und Michael Welker (Hrsg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (Frankfurt a.M., Suhrkamp 2000), S. 129-149, hier S. 130.
- 4 Vgl. zur Forschungsgeschichte Christian Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament; Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen* (WMANT 94; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 2002), S. 187-199, 230-251; Vincent Rosset, „Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel“, in: Adrian Schenker (Hrsg.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament: Mit einer Bibliographie 1969–1991 zum Opfer in der Bibel* (FAT 3; Tübingen, Mohr 1992), S. 107-151; und Alfred Marx, *Le sacrifice israélite de 1750 à nos jours: Histoire de la recherche* (unveröffentlichte Dissertation: Strasbourg, Faculté Protestante 1977).
- 5 Neun Kategorien nach Joseph Henninger, „Sacrifice“, in: Mircea Eliade (Hrsg.), *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 12 (New York, MacMillan 1987), S. 544-557, hier S. 550-554; vgl. Hubert Seiwert, „Opfer“, HRWG 4 (1998), S. 268-284, hier S. 271-274; Peter Gerlitz, „Opfer I. Religionsgeschichte“, TRE 15 (1995), S. 253-258; David Janzen, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible: A Study of Four Writings* (BZAW 344; Berlin, De Gruyter 2004), S. 75-81; Burkhard Gladigow, „Opfer und komplexe Kulturen“, in: Janowski und Welker, *Opfer*, S. 86-107.
- 6 Vgl. u. a. Wolfgang Palaver, „Religion und Gewalt: Walter Burkert und René Girard im Vergleich“, in: Anton Bierl und Wolfgang Braungart (Hrsg.), *Gewalt und Opfer: Im Dialog mit Walter Burkert* (Berlin, De Gruyter 2010), S. 247-266; William Schweiker, „Heilige Gewalt und der Wert der Macht: René Girards Opfertheorie und die Theologie der Kultur“, in: Janowski und Welker, *Opfer*, S. 9-20, hier S. 9f.
- 7 René Girard, *La violence et le sacré* (Paris, Grasset 1972), übersetzt als *Das Heilige und die Gewalt* (Frankfurt a.M., Fischer 1994).
- 8 Walter Burkert, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (RVV 32; Berlin, De Gruyter 1972, 21997), S. 1-95.
- 9 Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford, UP 1992), S. 174f; vgl. Janzen, *Social Meanings*, S. 79.
- 10 Ex 8,21-23 betont den Unterschied zu ägyptischen Opfern. Siehe Robert J. Thompson und Otto Betz, „Opfer I. Im Alten Testament“, in: Helmut Burkhardt u.a. (Hrsg.), *Das große Bibellexikon* (Wuppertal, Brockhaus 1988), S. 1092-1101, hier S. 1095; vgl. zusammenfassend Wolfgang Bluedorn, „Opfer im Alten Vorderen Orient und im Alten Testament“, in: Helmuth Pehlke (Hrsg.), *Zur Umwelt des Alten Testaments* (Edition C, Ergänzungsband 1: Holzgerlingen, Hänssler 2002), S. 290-322, hier S. 293-295; Johannes Renger, „Opfer II.A. Mesopotamien“, in: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Bd. 8 (Stuttgart, Metzler 2000), Sp. 1233-1235; Joachim Quack, „Opfer II.B. Ägypten“, ebd., Sp. 1235f; sowie für die Hethiter: Volker Haas, „Opfer II.C. Kleinasien“, ebd., Sp. 1237f.
- 11 Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* (WAW 10; Atlanta, SBL 2002), S. 233-241; vgl. Gregorio del Olmo Lete, „The Sacrificial Vocabulary at Ugarit“, *Studi Epigrafici Linguistici* 12 (1995), S. 37-49; Richard Hess, *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey* (Grand Rapids, Baker 2007), S. 104-106; Thompson und Betz, „Opfer“, S. 1093.
- 12 Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie* (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1982, ²2000), S. 57-60, 100, 179f.
- 13 Bluedorn, „Opfer“, S. 296-299; Thompson und Betz, „Opfer“, S. 1094f.
- 14 Karl Hecker, „Das akkadische Gilgamesch-Epos“, TUAT III, 4 (1994), S. 646-744, hier S. 734; Wolfram von Soden, „Der altbabylonische Atramchasis-Mythos“, TUAT III, 4 (1994), S. 612-645, hier S. 642.
- 15 Gen 12,7f; 13,4.18; 22,9.14; 26,25; vgl. Siegbert Riecker, „Ein theologischer Ansatz zum Verständnis der Altarbaunotizen der Genesis“, *Biblica* 87 (2006), S. 526-530.
- 16 Mal 1,11 kann aufgrund exegetischer Vorbehalte nicht als Beleg dienen: „An allen Orten wird meinem Namen geopfert und ein reines Opfer dargebracht; denn mein Name ist herrlich unter den Heiden“ (vgl. eschatologisch Jes 19,21; 56,6f).
- 17 Der masoretische Text in Kapitel 32,8 ist wohl mit Septuaginta und einem Qumranfragment (4Q Dtn 32) zu korrigieren von „Söhne Israels“ zu „Söhne Gottes“, siehe J. Gordon McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology* (Carlisle, Paternoster 1993), S. 114; Herbert H. Klement, „Gott und die Götter im Alten Testament“, JETH 11 (1997), S. 7-41, hier S. 34f.
- 18 Dtn 4,19; 17,3; 2Kön 17,16; Jer 19,13; Zef 1,5; 2,11.
- 19 Siegbert Riecker, *The Old Testament Basis of Christian Apologetics: A Biblical-Theological Survey* (Eugene, Wipf & Stock 2019), S. 76-78.
- 20 Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; Ri 2,2; 1Kön 18,26; 2Kön 3,27; 17,31.
- 21 Lev 26,30; Num 25,2f; 33,52; Ri 6,25; 1Kön 3,2f; 11,7; 12,31f; 13,2.32f; 16,31f; 22,44; 2Kön 10,18-28; 11,18,22; 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4; 17,11; 21,3-5; 23,5.8f.12.15.20; Ps 106,28; Jes 17,8; 36,7; Jer 11,12f.17; 32,29; Hes 6,3-6.13; 16,17f; 18,6.11.15; 20,39; 22,9; Hos 2,15; 4,19; 8,11; 10,1f.8; 11,2; 12,12; Am 2,8; 3,14. Vgl. zu Kinderopfern für Moloch

- Lev 18,21; 20,2-4; Dtn 12,31; 18,10; 2Kön 16,3; 17,17; 21,6; 23,10; Jes 57,5; Jer 7,31; 17,2; 19,5; 32,35; Hes 16,20f.36; 23,36-39; Ps 106,37f. Dass diese Stellen polemisch formulieren, ist kein Argument gegen die Existenz solcher Opfer, kritisch Horst Seebass, *Genesis II; Vätergeschichte I (11,27-22,24)* (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1997), S. 205-207.
- 22 Christian A. Eberhart, „Atonement I. Hebrew Bible/Old Testament“, EBR 3 (2011), Sp. 24-32, hier Sp. 25; ders., „Sühne (AT)“, *WiBiLex* (2007); Cilliers Breytenbach, „Sühne“, TBL2 2 (2000), S. 1685-1691, hier S. 1687; Bernhard Lang, „כִּפָּאָר kippær“, ThWAT IV (1982), Sp. 303-318, hier Sp. 306. Vgl. die Tabelle bei Royden K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (London, Black 1953), S. 253.
- 23 Jens Schröter, „Sühne, Stellvertretung und Opfer: Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu“, in: Jörg Frey und Jens Schröter (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181; Tübingen, Mohr 2005), S. 51-71, hier S. 62.
- 24 Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (Nachdruck), (Hrsg.) Eberhard Jüngel (BEvTh 96; München, Kaiser 1985), S. 19. Vgl. vor ihm bereits Friedrich Nietzsche in „Der Antichrist: Fluch auf das Christentum (1888)“: „Das Schuldopfer und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form ... Welches schauderhafte Heidenthum!“; in: *Kritische Studien-Ausgabe*, Bd. 6 (München/Berlin, dtv 1988), S. 215.
- 25 H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Chicago, Willett, Clark & Company 1937), S. 193: „A God without wrath brought men without sin into a kingdom without judgment through the ministrations of a Christ without a cross.“
- 26 So im Hinblick auf die Griechen Albert Henrichs, „Blutvergießen am Altar: Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult“, in: Bernd Seidensticker und Martin Vöhler (Hrsg.), *Gewalt und Ästhetik : Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik* (Berlin, De Gruyter 2006), S. 59-87. Vgl. S. 61 zum Begriff „Tiermord“.
- 27 Vgl. Joachim Negel, *Ambivalentes Opfer: Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs* (Paderborn, Schöningh 2005), S. 492-498, zur Sehnsucht nach einer „Entdramatisierung“ (Johann Baptist Metz) der biblischen Botschaft.
- 28 Herwig Grimm u. a., „Tierethik“, in: Roland Borgards (Hrsg.), *Tiere* (Stuttgart, Metzler 2016), S. 78-97, hier S. 79.
- 29 Gerlitz, „Opfer I“, S. 257.
- 30 Hans Jochen Boecker, „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden“: Überlegungen zur Wertung der Natur im Alten Testament“, in: Bernd Janowski u.a. (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen: Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel* (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1993), S. 65-84.
- 31 Bluedorn, „Opfer“, S. 317.
- 32 Einen Begriff von Gott vorausgesetzt, der sich nicht mit minderwertigen Lösungen zufriedengibt.
- 33 Die Bibelstellen in diesem Beitrag sind soweit nicht anders angegeben nach der Neuen Genfer Übersetzung wiedergegeben, bei Stellen im AT außer den Mosebüchern nach der Lutherbibel 2017.
- 34 Vgl. Lev 3,17; Gen 9,4; Dtn 12,23. Der eine besondere Zweck des Bluts schließt nicht aus, dass es darüber hinaus verschiedene weitere Wirkungen hat: (a) eine reinigende, sühnende Wirkung, (b) die Herstellung und Bekräftigung einer engen Beziehung (Ex 24,3-8) und (c) eine apotropäische, Unheil abwehrende Wirkung (Ex 4,24-26; 12,7.22, vgl. Friedhelm Hartenstein, „Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament“, in: Frey und Schröter, *Deutungen des Todes Jesu*, S. 119-137, hier S. 132f).
- 35 Thomas Hieke, *Levitikus; Zweiter Teilband 16-27*. (HThKAT; Freiburg, Herder 2014), S. 633, vgl. S. 632-636; vgl. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, S. 242-247.
- 36 Hieke, *Levitikus 16-27*, S. 633. Vgl. kritisch Gerhard Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (BThS 6; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1982), S. 149.
- 37 Vgl. Bluedorn, „Opfer“, S. 305-307.
- 38 Jes 1,10-17; 66,3f; Jer 6,19f; 7,21-28; 11,15; 14,12; Hos 6,4-6; 8,11-14; Am 4,4f; 5,21-27; Mi 6,6-8; Mal 2,13f; Spr 15,8; 21,3.27; Ps 40,7; Spr 4,17.
- 39 Peter von Knorre, *Vergeblicher Gottesdienst: Die kultpolemischen Texte im Alten Testament* (SBB 65; Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 2010), S. 105-115.
- 40 Vgl. ebd., S. 168f. LXX und Apg 7,42 folgen der negativen Deutung.
- 41 Ebd., S. 167.
- 42 Mal 1,6-14; Ez 44,7; Lev 22,20-23; Dtn 15,21; 17,1.
- 43 Marx, „Opferlogik im alten Israel“, S. 147. Vgl. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer*, S. 348-354, mit anthropomorphen Hinweisen auf Opfer als „Speise“, welche Gottes Feuer „verzehrt“ (vgl. Dtn 4,28).
- 44 Ps 40,7; 50,14f; 51,18f; 69,31f; 141,2; vgl. Spr 15,8; von Knorre, *Vergeblicher Gottesdienst*, S. 240.
- 45 Ebd., S. 209f.
- 46 Viele Ausleger nehmen an, dass die Sünde hier nicht gesühnt wird und deshalb übertragen werden muss. Die stellvertretende Bestrafung eines Unschuldigen ist im theologischen Kontext des Alten Testaments jedoch so einfach nicht möglich (Dtn 26,16; Jer 31,29f; Ez 18,2-4.20). Vgl. zum Verständnis von 'āvar (2Sam 24,10; Jer 11,15; Hiob 7,21) und zur Diskussion David Janzen, „The Condemnation of David's ‚Taking‘ in 2 Samuel 12:1-14“, JBL 131

- (2012), S. 209-220, hier S. 217, Anm. 19.
- 47 Im rabbinischen Judentum: „Die Sühne erfolgt ja nur durch Blut“, bZev 6a; vgl. Eberhart, „Atonement I“, Sp. 26.
- 48 Eckhard Schnabel, *Der Brief des Paulus an die Römer: Kapitel 1–5* (HTA; Witten, SCM R. Brockhaus 2015, 2018), S. 409-412.
- 49 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III* (Tübingen, Mohr 1890, 51932), S. 408.
- 50 Fausto Sozzini, *Fausti Socini Senensis Opera omnia*, Bd. 1 (Amsterdam, Philalethes 1656), S. 566; vgl. Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. 1 (MMHST 9; München, Kaiser 1984), S. 122.
- 51 Anselm, *Cur deus homo: Warum Gott Mensch geworden*, (Hrsg.) Franciscus Salesius Schmitt (Darmstadt, WBG 1956), S. 49 [I,15]; vgl. Gisbert Greshake, *Gottes Heil – Glück des Menschen: Theologische Perspektiven* (Freiburg, Herder 1983), Kap. „Erlösung und Freiheit: Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury“, S. 80-104, hier S. 85.
- 52 Georg Friedrich Seiler, *Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi zweeter Theil: Nebst der Lehre von der Erbsünde* (Erlangen, Schleich 1779), S. 78.
- 53 C. S. Lewis, *Über den Schmerz* (Gießen, Brunnen 1988), S. 51.
- 54 In manchen Fällen bleibt der Zorn Gottes den Gläubigen des Alten Testaments auch unverständlich. Vgl. zu den vier Kategorien Stefan H. Wächli, *Gottes Zorn in den Psalmen: Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients* (OBO 244; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2012), S. 107-145.
- 55 Hans-Jürgen Hermisson, „Vom Zorn und Leiden Gottes“, in: Ingolf U. Dalferth u. a. (Hrsg.), *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre; Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag* (Tübingen, Mohr 2004), S. 185-207, hier S. 192-194. Das Aufhängen von Übeltätern zur Abwendung des Zorns ist keine kultische Handlung, sondern eine Demonstration der Wiederherstellung von Gerechtigkeit (Num 25,4; 2.Sam 21,9; vgl. „Sühne“ in V. 3).
- 56 Ex 32,10-14; Num 14,11-20; 16,20-22; Dtn 9,7-29; Esr 9,14; Neh 9,17; Ps 106,23; Jer 18,20; Hes 9,8-10; 22,30f; Dan 9,16; vgl. ohne den Begriff „Zorn“ Gen 18,23-33; 20,7; Ex 8,4,24; 9,27f; 10,16f; 12,32; Hiob 42,10; 1 Kön 13,6; Jer 7,16; 11,14; 14,11; 15,1; 27,18; Hes 13,4f; Am 7,2.5. Vgl. Hermisson, „Vom Zorn“, S. 192; und Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (ATD.E 6; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2015), S. 295-300.
- 57 Vgl. ähnlich Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer*, S. 372.
- 58 Klaus Dieter Seybold, „הָלַח hālāh“, ThWAT II (1976), Sp. 960-971, hier Sp. 971.
- 59 Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer*, S. 186, vgl. S. 48-50.
- 60 Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, S. 179; vgl. S. 109, 187 zu Gott als Objekt. Vgl. Num 1,53; 18,5; 2Sam 6,7; 2Kön 3,27; 2Chr 24,18. Vgl. Lang, „כִּפַּר kippær“, Sp. 307.
- 61 Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, S. 252.
- 62 Ebd., S. 361. Vgl. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer*, S. 195.
- 63 Von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, S. 409.
- 64 Lewis, *Über den Schmerz*, S. 38.
- 65 Vgl. Mühling, „Der Tod Christi“, S. 143, in Bezug auf die Vorstellung, dass Liebe und Zorn unvereinbare Gegensätze darstellen.
- 66 Diese Worte werden unter anderem Heinrich Heine als seine letzten Worte zugesprochen, vgl. Alfred Meißner, *Heinrich Heine: Erinnerungen* (Hamburg, Hoffmann und Campe 1856), S. 259. Vgl. Rolf Hille, „Die Selbsterlösung des neuzeitlichen Menschen“, in: Volker Gäckle (Hrsg.), *Warum das Kreuz? Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu* (Wuppertal, Brockhaus 1998, 2002), S. 137-173, hier S. 142.
- 67 Mühling, „Der Tod Christi“, S. 142; vgl. Stefan Volkmann, *Der Zorn Gottes: Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie* (MThSt 81; Marburg, Elwert 2004), S. 264f.
- 68 Dasselbe gilt für die menschliche Schuld, welche man ohne einen „Sühneort“ nicht loswird, so leid es einem auch tun mag, vgl. Notger Slenczka, „Buße ohne Gnade: Die Folgen des Verlusts der christlichen Sühnetheologie“, in: Michael Hüttenhoff u.a. (Hrsg.), „... mein Blut für Euch“: *Theologische Perspektiven zum Verständnis des Todes Jesu heute* (Biblisch-theologische Schwerpunkte 38; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2018), S. 217-244.
- 69 Mt 7,2f; Röm 2,1-3; 14,10; 2Sam 12,7; 1Kön 20,40.
- 70 Mt 6,14f; 18,35; Kol 3,13; Röm 15,7.
- 71 Jak 4,12; darum hält sich der Weise mit seiner Rache zurück (Spr 19,11; 24,29).
- 72 Lev 19,18; Ps 37,7-9; Spr 20,22; 25,21f; Mt 5,39f; Röm 12,19f; 1Kor 6,7.
- 73 Gen 18,25 (Luther); vgl. Hiob 34,10-12; Röm 3,5f.
- 74 Lewis, *Über den Schmerz*, S. 119f.
- 75 Klaus-Peter Jörns, *Notwendige Abschiede*, S. 317 und 328.
- 76 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd I: *Grundlegung: Von Jesus zu Paulus* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1992), S. 142. Zu dem „Berg an Mißverständnissen“ bei Jörns vgl. u. a. Bernd Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments* (Göttingen, Vandenhoeck &

- Ruprecht³2018), S. 296f. Vgl. u. a. Mk 9,31; 10,45; 14,22.24; Lk 13,31-33.
- 77 Anselm von Canterbury, *Cur deus Homo*, S. 41-45 [I,12]; Stefan Schaede, *Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, BHT^h 126 (Tübingen, Mohr 2004), S. 285.
- 78 Stefan Schaede, *Stellvertretung*; ders., „Stellvertretung IV. Dogmengeschichtlich und dogmatisch“, RGG⁴ 7 (2004), Sp. 1710-1712.
- 79 Vgl. Bernd Janowski, *Ecce Homo: Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie* (BThSt 84; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 22009), S. 11-13; ders., *Stellvertretung: Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Begriff* (SBS 165; Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 1997), S. 24f, gegen Hermann Spieckermann, „Stellvertretung II. Altes Testament“, TRE 32 (2001), S. 135-137, hier S. 136, der mit einem verengten Konzept arbeitet, reduziert auf zwei Bedeutungsfelder.
- 80 Fausto Sozzini, *Fausti Socini Senensis Opera omnia*, Bd. 1 (Amsterdam, Philalethes 1656), S. 570 u.ö.; vgl. Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. 1 (MMHST 9; München, Kaiser 1984), S. 100-127; Friederike Nüssel, „Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung“, in: Frey und Schröter, *Deutungen des Todes Jesu*, S. 73-94, hier S. 80f; und David Friedrich Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, Bd. 2 (Tübingen, Osiander 1841), S. 294f.
- 81 Kant hält allerdings an der grundsätzlichen Unübertragbarkeit von Sündenschuld fest. Diese Logik setzt einen „extremen ethischen Individualismus“ voraus, welcher der Bibel fremd ist, jedoch charakteristisch für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen. Vgl. dazu die Kritik von Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh, Gütersloher²1966), S. 271-277; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels* (München, Kaiser¹⁰1992), S. 277-285; und Janowski, *Stellvertretung*, S. 18.
- 82 Röm 6,6.11; Eph 4,22; Kol 3,9; 1Petr 2,24. Vgl. Immanuel Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 6 (Berlin, Reimer 1914 [1793]), S. 3-202, hier S. 72, 74, 116f; vgl. Schaede, *Stellvertretung*, S. 614-616; und Kirchenamt der EKD (Hrsg.), *Für uns gestorben: Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi* (Gütersloh, Gütersloher 2015), S. 98f.
- 83 Gen 2,17; Ex 32,33; Hes 18,20; vgl. Röm 6,23.
- 84 Gen 4,7; Jes 53,6; vgl. Röm 6,12f.
- 85 Jes 6,9f; 44,18 u.a.
- 86 Gen 3,10; 4,12-14.
- 87 Lev 26,14f; Jes 24,5; Jer 11,10 u.a.
- 88 Lev 16,16; Jes 64,5; Klg 1,8 u.a.
- 89 Lev 5,16-24; Num 5,6f; vgl. Ex 21,18-22,16.
- 90 Jes 42,7; 49,9; 61,1.
- 91 Zur ersten Option: 1Kor 1,18-2,16, vgl. Hiob 2,9; zur zweiten: Röm 11,33-36, vgl. Hiob 1,21.