

Zur Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu

Sind wir durch den Tod Jesu befreit aus Entfremdung, Zwang und Unrecht oder erlöst von Sünde, Satan und Tod?

Die Aufschlüsselung und Übersetzung der Erlösungsaussagen des NT, vor allem der Opfer- und Sühnevorstellungen, in Denkwelt und Sprache des modernen Menschen bereitet den Theologen und Seelsorgern seit der Aufklärung wachsende Schwierigkeiten. Zum Problem ist diese Frage im deutschen Sprachbereich aber geworden durch das Buch von Hans Keßler: „Die theologische Bedeutung des Todes Jesu“¹.

Über die teilweise heftige Kritik, auf die das Buch stieß, über Angriffe, Unterstellungen, Anklagen bei der Deutschen Bischofskonferenz und beim Apostolischen Nuntius in Bonn, sowie Überprüfung durch die Kommission für Glaubensfragen bei der Deutschen Bischofskonferenz informiert Keßler selbst in einer Stellungnahme in den „Stimmen der Zeit“². Entgegen den Unterstellungen seiner Gegner: sein Buch vertrete eine rein natürliche, innerweltliche Erlösungslehre, stellt er fest: es enthalte überhaupt keine Soteriologie, sondern versuche „von heutiger Erfahrung her einen ersten Zugang zum Verständnis der christlichen Erlösungsbotschaft zu bahnen . . ., einen Teilbeitrag zu ‚einer Theorie der Erlösung‘ . . . von einem Aspekt aus“ zu geben, da vor allem die junge Generation weithin keinen Zugang zur überlieferten christlichen Erlösungslehre mehr habe³. Dabei betont K., daß sein Entwurf durchaus der Vertiefung, Verbesserung und Weiterführung bedürfe⁴.

Näherhin stellt K. in seiner Untersuchung, die 1969 als Dissertation der Kath.-Theol. Fakultät in Münster (Lehrer und Hauptreferent Walter Kasper) vorlag, fest: (1) Die traditionelle katholische Soteriologie sei geprägt von der Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury⁵. Anselm wollte zeigen, daß der Tod Jesu vernünftig und notwendig sei. Durch die Sühne wurde die gerechte Weltordnung Gottes gestört und Gott selbst schwer beleidigt. Die Gerechtigkeit Gottes forderte eine Wiederherstellung der Ordnung und eine Wiedergutmachung der verletzten Majestät Gottes. Diese unendliche Genugtuung konnte allein durch einen Gott-Menschen geleistet werden, der sich freiwillig für diese Wiederversöhnung zur Sühne opferte. Insofern sei Jesus Mensch geworden, um zu sterben⁶. Thomas v. A. habe diesen Entwurf nicht unerheblich verändert, indem er den Faktor der unbegreiflichen Liebe Gottes zum Sünder und damit Christi erlösende Liebe in die Soteriologie mit einbezog, doch habe er am Modell des Satisfaktionsdenkens dort festgehalten, wo es um die Deutungsbegriffe satisfactio, sacrificium, redemptio und meritum ging⁷. Sein Neuansatz konnte aber nicht verhindern, daß die Satisfaktionsidee in Verbindung mit der Opfervorstellung und der Loskaufidee die kath. Erlösungslehre, vor allem aber die kath. Frömmigkeitspraxis grundlegend bestimmte.

Als entscheidende Mängel dieser traditionellen Erlösungslehre stellt K. heraus: a) Nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit Gottes wird zur Mitte des Erlösungsgeschehens; b) an die Stelle des unendlich gütigen Vaters Jesu Christi, der aus Liebe zu den Sündern seinen Sohn sandte und hingab und so selbst aktiv das Erlösungsgeschehen bestimmte (vgl. Lk 15, 11–32; Jo 3, 17 f; Röm 5, 1–11; 2 Kor 5, 18 f), tritt ein vorwiegend auf seine Ehre bedachter Herrschergott, dessen verletzte Weltordnung selbst den blutigen Tod seines eigenen Sohnes forderte; c) das Wirken Jesu wird lediglich zum Vorspiel für seinen Tod und wird dadurch vergleichgültigt; d) der Mensch wird ebenso wie Jesus selbst zum Objekt des Wiedergutmachungsgeschehens; der Glaube wird reduziert auf das Jasagen zu diesem Ge-

¹ Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. (Themen und Thesen der Theologie) (347.) Patmos, Düsseldorf 1970. Vgl. auch H. Keßler, Erlösung als Befreiung. (Patmos Paperback) (130.) Düsseldorf 1972; ders.: Erlösung oder Befreiung? Zu einer Kontroverse, in StdZ Bd. 191 (1973) 849–853, Bd. 192 (1974) 3–16 (ein Resümé über Intentionen, Mißverständnisse und Mängel seiner Untersuchung).

² Anm. 1. ³ StdZ 191 (1973), 850 f. ⁴ StdZ 191 (1973), 850, Anm. 1.

⁵ Cur deus homo, 1098 vollendet, s. die Ausgabe von F. S. Schmitt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1956, VII–XII.

⁶ Vgl. Erlösung als Befreiung, 14 f. ⁷ S. Die theol. Bedeutung, 167–226.

schehen und auf die sakramentale Teilhabe daran; e) vom Kommen und Handeln Jesu gehen keine heilenden Impulse zur Veränderung von Gesellschaft und Welt aus⁸. Diese Mängel der sog. staurozentrischen Soteriologie der lateinischen Kirche, die von Passion und Kreuz ausgeht, werden auch durch die inkarnatorische Theologie des Ostens, die bereits in der Menschwerdung des Sohnes Gottes das Heil grundgelegt sieht, nicht entscheidend beseitigt, weil dieser Theorie ebenfalls ein Dualismus von Gott und Welt zugrunde liegt, der zum Tod des Sohnes Gottes notwendig führt, um die gefallene Menschheit wieder mit Gott zu vereinen und so Teilhabe an Gottes Unsterblichkeit zu schenken. Auch danach ist Jesus Objekt des Heilswillens Gottes und wird die Bedeutung seines Verkündens, seines beispielhaften Lebens und Handelns entscheidend verkürzt⁹. Um demgegenüber zu einem theologisch besser begründeten Verstehen dessen zu kommen, was Jesus durch seine Person, sein Wirken, auch sein Sterben, an rettenden, befreienden Anstößen und Hilfen dem Menschen in seiner vielfachen Not geschenkt hat und schenkt, geht K. den Aussagen nach, die die ersten Christen nach dem NT über die Heilsbedeutung Jesu gemacht haben.

Die Heilsbedeutung Jesu nach dem NT: Die Analyse Keßlers

Die These R. Bultmanns, „daß wir nicht wissen können, wie Jesus sein Ende, seinen Tod verstanden hat“¹⁰, übernimmt K. aufgrund einer kritischen Sichtung des ntl Materials. Demnach hat Jesus mit einem gewaltsamen Tod gerechnet, diesen aber nicht gewollt. „Wir wissen nicht sicher, ob oder wie Jesus in seinem Tod einen besonderen Sinn gesehen hat. Es ist wenig wahrscheinlich, daß Jesus mit seinem bevorstehenden Tod Opfer- oder Sühnengedanken verband und daß es in seiner Absicht lag, durch seinen Tod die Welt zu erlösen“¹¹. Auch wiesen die ältesten frühchristlichen Schichten keine soteriologische Deutung des Todes Jesu auf. Jesu Tod traf dessen Anhänger wie ein Schock (vgl. Mk 15, 50; Lk 24, 21).

Die Logienquelle habe keinen Passionsbericht, verstehe aber Jesu Schicksal analog dem Schicksal verfolgter Propheten (vgl. Lk 11, 49 ff; 13, 34 f par; s. auch Apg 7, 51 ff; 1 Thess 2, 14 ff), für die Gott im Gericht eintreten werde (Lk 12, 8 f par)¹². Die ältesten Bekenntnis- und Hymnenfragmente hellenistischer Christen sprächen darüber hinaus dem Tod Jesu keine eigene Bedeutung zu (vgl. 1 Thess 4, 14; Röm 8, 34; Apg 2, 23 f. 36; 3, 13 ff; 4, 10; 5, 30; 10, 39 f; 1 Tim 3, 16; Kol 1, 15—20; Phil, 2, 6—11 ohne V. 8, der von Paulus stammt)¹³. Auch in der vormarkinischen Kreuzigungstradition, die in Mk 15, 20 b — 22 a 24. 27 vorliegt¹⁴ und die judenchristlich-hellenistisch geprägt sei, fehle eine eigentliche soteriologische Deutung. Hier gehe es vielmehr — wie 1 Kor 15, 3—5a — um die Schriftgemäßheit des Todes Jesu. Die zweite, apokalyptisch geprägte Schicht, die ebenfalls hinter dem Passionsbericht des Markus stehe und die Mk 15, 25. 26. 29a. 32c. 34a. 37. 38 zu greifen sei, weise auf den Heilsplan Gottes hin (s. die Zeitangaben Mk 15, 25. 33. 34a) und sehe die Weltwende in diesem Geschehen angezeigt (vgl. die Gerichtsfinsternis; den Siegeschrei des Gekreuzigten und das Zerreißen des Tempelvorhangs), biete aber ebenfalls keine soteriologische Deutung¹⁵. Die sog. Leidensvorhersagen Jesu, die alle nachösterlich formuliert seien (Mk 8, 31; 9, 31 b; 14, 41 b), seien ebenso unsoteriologisch gestaltet. Demnach stehe für die früheste Schicht der Passionsüberlieferung „Jesu Leiden und Sterben ... nicht im Zentrum des Bekenntnisses“¹⁶.

Diese Feststellung sei auch durch die sog. Abendmahlsberichte nicht zu erschüttern. Die beiden durch 1 Kor 11, 24 f und Mk 14, 22. 24 parr repräsentierten Typen seien spätere Gemeindebildungen und ließen keine Rückschlüsse auf die Abendmahlsworte und -handlungen zu.

Allerdings zeigten diese „Berichte“ bereits soteriologische Motive (s. das Becherwort: „Blut . . . vergossen für viele“), die auf Jes 52, 13—53, 12 anspielen¹⁷. Solche Motive treffen

⁸ Vgl. Erlösung als Befreiung, 41—60; Die theol. Bedeutung, 117—165.

⁹ S. dazu Erlösung als Befreiung, 44—49, 54—60.

¹⁰ R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristl. Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg ¹⁹⁶², 11.

¹¹ Die theol. Bedeutung, 235. ¹² Die theol. Bedeutung, 236—239. ¹³ Ebda 239—241.

¹⁴ Hier folgt Keßler J. Schreiber, Theologie des Vertrauens, Hamburg 1967, 28.

¹⁵ Die theol. Bedeutung, 244—247.

¹⁶ So F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Gütersloh ¹⁹⁶⁴, 194; zitiert in: Die theol. Bedeutung, 252.

¹⁷ Die theol. Bedeutung, 275—281.

wir auch an in den frühen judenchristlichen Bekenntnisfragmenten Röm 3, 25—26a; 4, 25; auch 1 Kor 15, 3. Hierher gehöre wohl auch Mk 10, 45b, das K. als Splitter einer Abendmahlsüberlieferung versteht¹⁸. Diese soteriologischen Motive greifen dabei auf spätjüdische Vorstellungen von der Sühnewirkung des Opfertodes Gerechter und Martyrer zurück (vgl. 2 Makk 7, 18 ff; 4 Makk 6, 28 f; 7, 22; 17, 20—22; 18, 14)¹⁹. Daneben entdecken die Christen Jes 53. Diese soteriologischen Deutungen des Todes wiesen sich stilistisch aus durch die *ὁπέρ*-Formeln (vgl. Mk 10, 45b; 14, 24; 1 Kor 11, 24)²⁰. Nach K. sind aber diese Aussagen „nicht am eigentlichen Sühnemoment, sondern am Ziel des Gotteshandelns orientiert“. Die Opfermotive seien dabei „ganz unspezifisch und bildhaft gemeint“²¹. Diese soteriologische Deutung sei zudem „eine unter anderen Deutungen“; eine eigentliche Sühne-, Opfer- und Satisfaktionstheorie aber fehle im NT, trotz Hebräerbrief. Auch lasse sich eine soteriologische Deutung des Todes Jesu als Sühnetod nur in einigen Schichten und Schriften des NT feststellen²².

Die paulinische Deutung des Todes, vor allem des Kreuzes Jesu, stehe einerseits im Kontext von Tod und Auferstehung, andererseits im Kontext des Kampfes Pauli gegen das Gesetz und gegen christliche Enthusiasten in Korinth, sei also polemisch zugespitzt.

Hierher gehören die Aussagen 1 Kor 1, 13. 18—28. 30; 2, 2. 12; 5, 7; 6, 20; 7, 23; 8, 11; 10, 16; 11, 24 ff; 15, 3: *ὁπέρ*!; 2 Kor 5, 14—21; Gal 2, 20; Röm 5, 8; 8, 35 ff. Durch seinen Tod am Kreuz habe Christus alle Menschen befreit aus der Herrschaft der Unheilmächte Gesetz, Sünde, Tod (vgl. Gal 2, 16; 3, 10; 3, 22 f; 4, 3—5; 5, 1; 3, 13 f; Röm 3, 9. 22 f). Dabei verwendete Paulus eine Reihe traditioneller Bekenntnisformeln (vgl. Röm 1, 3 f; 3, 25 f; 4, 17. 24 f; 5, 9; 1 Kor 10, 16; 11, 25—27: „Blut Christi“!) Der Gekreuzigte und sein Kreuz seien so das „Ideogramm des Erlösungsgeschehens“²³, der Inbegriff der Gnade und Liebe Gottes²⁴. Dieses Heil schaffe nämlich Gott selbst in seiner unbegreiflichen Liebe durch die Sendung und Hingabe seines Sohnes. Insofern wertete Paulus die Opfer-, Sühne- und Loskaufvorstellungen unkultisch und unjuridisch aus. Die *ὁπέρ*-Formeln offenbarten den Liebeswillen des versöhnenden und rettenden Handelns Gottes durch Jesus am Menschen²⁵. So werde der Kreuzestod Jesu zum kritischen Punkt in eschatologischer und theologischer Hinsicht. Eine soteriologische Sühne- oder Satisfaktionstheorie fehle aber bei Paulus.

Der hermeneutische Schlüssel Keßlers: Die These

Aus diesem Befund zieht K. den Schluß, daß die Frage nach der Bedeutung des Todes im NT im weiteren Kontext nach der Bedeutung Jesu, seiner Person und seines Wirkens überhaupt stehe. Es sei soteriologisch daher auszugehen von „der Beziehungseinheit Wirken–Todesgeschied Jesu“. „Nur auf dem Hintergrund seines Wirkens kann der Kreuzestod Jesu in den richtigen Dimensionen gesehen werden. Aber auch das Wirken Jesu kann nach seinem Tod nicht mehr ohne diesen Tod, sondern nur noch durch ihn hindurch verstanden werden“²⁶. Dabei müssen die Aussagen des NT für den heutigen Menschen hinterfragt, übersetzt und interpretiert werden.

Jesus offenbarte Gott durch seine Person, sein Dasein und sein Wirken. Jesus wurde erfahren als „die irdische Daseinsform der Liebe“ Gottes, den er Vater nannte. Diese Erfahrung befreite, ermutigte, richtete auf, heilte. „Gott so erfahren und daraufhin so leben zu dürfen, das war Erlösung“²⁷. „Das Sterben Jesu (stellt) die äußerste Bewährung seiner vertrauenden Offenheit gegenüber

¹⁸ Ebda, 265—285. Vgl. Der Hebräerbrief, ebda. 285—294.

¹⁹ Ebda. 262—264. ²⁰ Röm 4, 25 hat *διό*, das sachlich dasselbe besagt.

²¹ Die theol. Bedeutung, 294 f. ²² Ebda.

²³ H. Schlier, Der Brief an die Galater, Göttingen 1962, 281, zitiert in: Die theol. Bedeutung, 321.

²⁴ Die theol. Bedeutung, 322.

²⁵ Ebda. 327.

²⁶ Ebda. 354—356.

²⁷ Ebda 335 f; vgl. Erlösung als Befreiung, 17—40. 61—95: Hier hat K. inhaltlich entfaltet, was er in seiner Dissertation thesenhaft vortrug. „Dieses Besondere an Jesus (d. h. die Erfahrung Gottes als Erfahrung von Rechtfertigung und Gnade) hängt aber unlösbar mit seiner Erfahrung Gottes zusammen... Jesus und seine Praxis (können aber) — ohne eine absolute, und zwar seine befreiende Transzendenz letztlich nicht verstanden werden“ (93).

Gott und seines Daseins für die Menschen dar. Er hält die Stellvertretung des ihm und von ihm eröffneten Gottes und das Eintreten für die Verlorenen ... bis zum Ende durch. ... (So) erhält das Wirken Jesu erst durch seinen Tod die letzte Eindeutigkeit ... und die bleibende Verbindlichkeit. ... So legt Jesus erst in der bis zu Ende durchgehaltenen Treue und Liebe Gott verbindlich als den verlässlichen und gnädigen aus²⁸.

Gegen diese „These“ erhob sich zum Teil heftiger Widerspruch; grundsätzlich wurde aber anerkannt, daß die traditionelle Soteriologie in vieler Hinsicht ungenügend sei und dringend einer Neubesinnung bedürfe. Auch wurde allgemein die Notwendigkeit betont, die Sühnopferaussagen in ihrem positiven Sinn aufzuschließen und das damit Gemeinte neu zu sagen²⁹. In dieser Problemübersicht soll zunächst versucht werden, die ntl Feststellungen und Behauptungen Keflers aufgrund der neuesten Diskussion zu prüfen. Ein 2. Teil wird dann dem Aussagesinn der ntl Sühneopfer- und Versöhnungsaussagen nachgehen und auf neuere Überlegungen zur zeitgemäßen Verkündigung der Erlösungsbotschaft des NT hinweisen.

I. Wie hat Jesus seinen Tod verstanden und bestanden³⁰?

Die entscheidende Frage ist: Hat Jesus seinem voraussehbaren Tod Heilsbedeutung zuerkannt? Wie kann dies aus dem NT wenigstens wahrscheinlich gemacht werden angesichts der Schwierigkeit, daß die Jünger Jesu nicht mit einem gewaltsamen Tod ihres Meisters rechneten, diesbezügliche Aussagen daher nicht in ihrem Vollsinn aufnehmen konnten. Alle nachösterlichen Zeugnisse des NT über den Tod Jesu sind aber a priori vom wachsenden Glauben der jungen Kirche an Jesus, den endgültigen Heilbringer und Erlöser (σωτήρ) der Menschheit, mitgeprägt.

1. Vorauswissen des Todes

Daß Jesus mit einem *gewaltsamen Ende* rechnen mußte, nehmen heute nahezu alle Exegeten an, vor allem deshalb, weil Jesus durch seinen Gang nach Jerusalem und die Tempelreinigung selbst auf eine Entscheidung drängte und weil das Schicksal des Täufers, an dessen Wirken er anknüpfte, ihm die Möglichkeit eines gewaltsamen Endes eröffnete³¹. Ob die Worte, die Jesu Schicksal mit jenem verfolgter Propheten vergleichen, auf Jesus oder auf seine Anhänger zurückgehen, ist neuerdings umstritten³².

2. Grundhaltung gegenüber dem Tod

Gegen das Urteil R. Bultmanns, ob Jesus „einen Sinn (in seinem Tod) gefunden hat, können wir nicht wissen. Die Möglichkeit, daß er zusammengebrochen ist, darf man nicht verschleiern“³³, sprechen außer dem einhelligen Zeugnis aller ntl Passionstexte zahlreiche historisch glaubwürdige Gegebenheiten. Jesus fordert von seinen Anhängern, Gott mit aller Kraft zu lieben und dazu die Bereitschaft,

²⁸ Die theol. Bedeutung, 337.

²⁹ S. die Referate der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 27. — 30. Dezember 1972 in München: Erlösung und Emanzipation, hg. v. L. Scheffczyk, Qu. disp. 6, Freiburg 1973.

³⁰ Die Formulierung stammt von H. Schürmann, s. sein Werk: Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975, 5 und 16.

³¹ Vgl. Mk 9, 13; 10, 32—34; 11, 15—19; s. dazu H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, 26—33, und H. Patsch, Abendmahl und historischer Jesus (Calwer theol. Monographien A 1), Stuttgart 1973, 183—204.

³² Es handelt sich um die Stellen: Mt 5, 12; 23, 29—38; Mk 12, 1—11 par; Lk 6, 23; 11, 49 f; 13, 31—35; s. dazu die kritische Sichtung bei Patsch, Abendmahl, 204 f, der urteilt: „... die Übernahme der (jüdischen!) Vorstellung vom gewaltsamen Geschick der Propheten (fiele) aus dem Selbstverständnis Jesu nicht heraus, aber es verbietet sich, die fehlenden Zeugnisse stillschweigend vorauszusetzen“.

³³ Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, AAH, H. 3, Heidelberg 1960, 60 f.

für die Sendung Jesu auch mit dem Leben einzustehen (vgl. Mk 12, 28–34; Mk 8, 34 f par; Lk 14, 26 f; auch Mt 10, 38 par). Diese Haltung lebt er selbst auch vor (vgl. die Aussage der Tradition, Mk 14, 36)³⁴. Die zweifellos von der Gemeinde, ihrem Glauben, ihrer Verehrung und ihrer Reflexion geprägten Berichte von den Umständen und der Eigenart des Sterbens Jesu stimmen aber darin wohl glaubwürdig überein, daß Jesus seinem Todesschiedsal nicht entflo, sondern daß er es in gläubigem Gehorsam auf sich nahm und daß er am Kreuz seinen Sendungsanspruch nicht widerrief. Auch der Todesschrei Jesu spricht nicht gegen diese Annahme; im Gegenteil, mit Ps 22 will Jesus sich wohl als einen unschuldig Verurteilten darstellen, der seine Sache Gott vertrauensvoll übergibt³⁵.

3. Soteriologische Deutung des Todes

Daß Jesus aber auch seinem Sterben *Heilsbedeutung* zuordnete, haben vor allem Schürmann und Patsch als ernsthafte Möglichkeit einsichtig gemacht durch den Hinweis auf den Sendungsanspruch Jesu und auf die typischen Handlungselemente sowie deren Deuteworte beim letzten Mahl vor seinem Tod³⁶. Daß Jesus seiner Person und seinem Handeln endgültige Heilsbedeutung zuerkannte und daß er daher die Annahme seiner Botschaft und den Anschluß an seine Person forderte, wird heute von den Forschern nahezu allgemein angenommen (vgl. vor allem das Logion Lk 9, 26 par)³⁷. Es darf daher vorausgesetzt werden, daß Jesus auch angesichts des Todes an seinem Heilbringeranspruch festhielt und von diesem aus seinen Tod zu verstehen suchte³⁸. Der Tod ist insofern nicht nur ein Teil seines Lebens und seiner Sendung, er ist vielmehr der Ernstfall, an dem sich seine Sendung bewähren mußte³⁹. Insofern hat Kefler recht, wenn er vom Wirken Jesu her zu

³⁴ F. Hahn urteilt: „Zum Auftreten Jesu gehört . . . die Tatsache . . . , daß er selbst offensichtlich von Anfang an bereit war, den Weg zum Kreuz zu gehen“, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, hg. von K. Kertelge, Qu. disp. 63, Freiburg 1974, 51.

³⁵ Vgl. dazu H. Schütze, Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes, TThZ 83 (1974), 1–16, der sich vor allem mit J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, auseinandersetzt. Dort Literatur.

³⁶ S. H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, 41–65, und Patsch, Abendmahl, 106–230.

³⁷ Dies ist auch die Auffassung Keflers, vgl. z. B. Erlösung als Befreiung, 17–25; vgl. dazu Schürmann, a. a. O., 44 f; ders., Theologie und Eschatologie in der Verkündigung Jesu? in: FS für R. Schnackenburg, Neues Testament und Kirche, Freiburg 1974, 371–398; dann E. Fuchs, Jesus, Wort und Tat, Tübingen 1971, 47–57; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Urban-Taschenbuch 19), Stuttgart 1956, 58–87; J. Gnilka, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 1970, 159–174.

³⁸ Patsch, Abendmahl, 183–185, stellt fest, der Bultmannsche Satz: „Im übrigen hat Jesus nicht von seinem Tod und seiner Auferstehung und von ihrer Heilsbedeutung geredet. Zwar sind ihm in den Evangelien einige Worte solchen Inhalts in den Mund gelegt, aber sie stammen erst aus dem Glauben der Gemeinde, und zwar wohl durchweg . . . aus dem hellenistischen Christentum“ (Jesus, Hamburg 1951, 178 f), sei heute dahin modifiziert worden, daß es sich um kerygmatische Formulierungen der palästinischen Urgemeinde handle, was heute allgemein herrschende Lehrmeinung sei, aber schlüssige Beweise fehlten, ja, es werde gar nicht damit gerechnet, daß Jesus gerade dann, wenn er seiner Person Heilsbedeutung zuschrieb, darüber hätte nachdenken müssen, welche Bedeutung dann seinem Tod wenigstens für die zukomme, die sich ihm angeschlossen hätten. Diese Frage sei vor allem angesichts der Gegebenheit notwendig zu stellen, daß Jesus höchstwahrscheinlich mit einer begrenzten Zwischenzeit zwischen seinem Tod und dem Hereinbrechen des Reiches Gottes gerechnet hätte (s. a. a. O. 127–150).

³⁹ S. dazu Kl. Dirschauer, Der totgeschwiegene Tod, Bremen 1974; E. Jüngel, Tod, Themen der Theologie 4, Stuttgart 1972; K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Qu. disp. 2, Freiburg 1958.

verstehen sucht, was Erlösung im Sinne Jesu bedeutet. Das Zusammen von Leben und Tod erst vermag den Tod Jesu in seinem Sinn zu erhellen⁴⁰.

Allerdings lassen sich beim heutigen Stand der Forschung Worte des historischen Jesus, die seinem Tod soteriologische Bedeutung zuschreiben, nicht einwandfrei und sicher ausmachen. Sicher sind die sog. Leidensansagen (Mk 8, 31 ff; 9, 31 ff; 10, 32 ff par) deutlich nachösterlich geprägt⁴¹; bei Mk 10, 45 (vgl. Lk 22, 25–27) ist wegen der singulären Bezugnahme auf das Lied vom leidenden Gottesknecht (Jes 52, 13–53, 12) zu fragen, ob nicht auch dieses Wort von der Hingabe Jesu für die Vielen erst nachösterlich geformt ist⁴². Ähnliches gilt auch von den überlieferten „Abendmahlsberichten“ des NT (Mk 14, 22–24; Mt 26, 26–28; Lk 22, 19 f; 1 Kor 11, 23–25), die alle nachösterlich geprägt sind und deren Urform sich bisher nicht eindeutig feststellen ließ⁴³.

Daß man aber nicht von zwei Typen – einem palästinisch-judenchristlichen (so Mk/Mt) und einem hellenistisch-heidenchristlichen (so Pl/Lk) – sprechen kann, sondern daß alle 4 überlieferten Abendmahlsberichte sehr alte Elemente enthalten, vor allem der des Markus, und daß sie auf eine gemeinsame Grundform zurückgehen müssen, die wohl nur mündlich tradiert wurde, hat Patsch durch seine eingehende Analyse und Überprüfung aller wichtigen Thesen und Ergebnisse einsichtig gemacht. Allerdings lasse sich „kein Stammbaum für die überlieferten Texte erstellen“. Es sei daher auch „nicht möglich, die Abendmahls Worte als ipsissima vox Jesu zu behaupten“. „Die Texte fassen zusammen, was für die Gemeindeführer wichtig war: nicht mehr und nicht weniger“⁴⁴. Weggefallen ist dabei alles, was für die christliche Gemeindefeier nicht wichtig war, vor allem der Hinweis auf das Essen des Paschalammes⁴⁵.

Auffallend ist aber das gleiche Aufbauschema aller 4 Berichte, sieht man den sog. Langbericht Lk 22, 15–20 als ursprünglich an, wie Patsch mit guten Gründen zeigt⁴⁶, nämlich: Brotbrechen – Brotspruch – Becherwort – Bundeswort – ὑπέρ-

⁴⁰ A. Schweitzer stellte die These auf: „Das Abendmahlsproblem ist das Problem des Lebens Jesu“, in: Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jhds. und der historischen Berichte, Tübingen 1929, 62. Patsch, Abendmahl macht diese These zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung (17 und 230). Schürmann stellt dazu fest: „Die Möglichkeit, daß Jesus seinen Tod und diesen sogar als Heilstod mit seiner Basileiaverkündigung zusammendenken konnte, kann also schwerlich in Abrede gestellt werden“ (a. a. O. 45); vgl. auch Patsch, a. a. O. 212–230.

⁴¹ S. dazu die Analyse bei Patsch, Abendmahl, 183–196, der verschiedene Schichten in den einzelnen Leidensansagen aufzeigt.

⁴² Patsch, Abendmahl, 170–180, hält nach eingehender religionsgeschichtlicher, literarkritischer, form- und redaktionsgeschichtlicher Untersuchung sowohl Mk 10, 45 wie auch Mk 14, 24 wegen der singulären Verbindung von Dienst, Todesleiden und Sühne (Jes 53) im Kern für authentische Jesusworte, die auf jeden Fall einen aramäisch-judenchristlichen Hintergrund aufweisen. J. Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22, 27), in: NTS 19 (1972), 38–64, bsd. 50–62 ist etwas vorsichtiger, wenn er feststellt: „Unser Material reicht nicht aus, um den bündigen Nachweis darüber zu führen, daß Jesus selbst anlässlich seines letzten Mahles sein Sterben im Sinn eines Dienstes an den Seinen und damit als Erfüllung seines Wirkens gedeutet hätte, wenn diese Möglichkeit auch nicht vorschnell zurückgewiesen werden sollte“ (62). Deshalb wird in dieser Übersicht Mk 10, 45 erst der Deutung des Todes Jesu durch die palästinischen Judenchristen zugeordnet.

⁴³ S. dazu Schürmann, a. a. O., 60 und 82; ders., Jesu Abendmahls Worte im Licht seiner Abendmahlshandlung, in: Concilium 4 (1968), 771–776; auch K. Kertelge, Die urchristliche Abendmahlsüberlieferung und der historische Jesus, in: TThZ 81 (1972), 193–202, vor allem Patsch, Abendmahl, 89–104.

⁴⁴ A. a. O. 87–89.

⁴⁵ Von Bedeutung ist hier der Nachweis von Patsch, Abendmahl, 98, daß der Hinweis auf Jesus als das wahre Paschalamm nur spät und spärlich geschieht im NT und daß er in den Abendmahls Worten selbst fehlt.

⁴⁶ A. a. O. 95–102.

Aussage⁴⁷. Offen bleibt dabei die Stellung des sog. eschatologischen Ausblicks, entweder zu Beginn des Mahles beim 1. Becher, dem sog. Qidduschbecher, so Lk 22, 17 f, oder zum Abschluß des Essens des Paschalammes, beim 3. Becher, dem sog. Segensbecher, so Mk 14, 25 und Mt 26, 29 (vgl. 1 Kor 11, 26). Mattäus ist dabei von Markus abhängig; Lukas bietet dagegen einen Text, der von Markus unabhängig ist⁴⁸. Wie Patsch zeigt, stand dieser Ausblick ursprünglich wohl am Beginn des Letzten Abendmahls, das ein Paschamahl gewesen sein dürfte (vgl. Mk 14, 12–16. 26), ist dann aber nach Wegfall der Hinweise auf das Essen des Paschalammes an das Ende des christlichen Abendmahlsberichtes gewandert, da die eschatologische Ausrichtung der christlichen Eucharistiefeier so am deutlichsten zum Vorschein kam⁴⁹.

Wie kommt es zu dieser doch nicht selbstverständlichen Zusammenstellung von Teilelementen der jüdischen Paschafeier bzw. der letzten Mahlfeier Jesu mit seinen Jüngern? Hier ist allein die Annahme sinnvoll, daß die urchristliche Überlieferung die Teilelemente zusammenstellte und festhielt, die Jesus beim letzten Mahl hervorhob und mit besonderer Bedeutung versah, nämlich das Brechen des Brotes und die Deutung auf sich selbst sowie das Verteilen eines Weinbeckers mit Deutung auf seinen Abschied und unter Äußerung der Gewißheit, dieses Mahl in Bälde im vollendeten Reich Gottes mit seinen Jüngern feiern zu können⁵⁰. Dieses künftige Mahl ist dabei zu sehen im Zusammenhang mit den offenen Mählern Jesu mit Menschen aller Richtungen und Schichten, gerade auch mit Sündern, denen aufgrund des Sendungsbewußtseins Jesu eine gewisse Heilsbedeutung zugesprochen werden muß (vgl. Mt 9, 10–12; 11, 19 par; Lk 15, 1 f) sowie mit der Beschreibung der endgültigen Gemeinschaft aller Menschen mit Gott in der Gottesherrschaft unter dem Bild eines festlichen Mahles (vgl. Lk 13, 29; 14, 15–24; Mt 8, 11 f; 22, 1–10; 25, 1–13). Allerdings kommt diesem letzten Mahl durch die Beschränkung auf die Zwölf eine gewisse Exklusivität zu⁵¹.

Allein durch den eschatologischen Ausblick (Mk 14, 25; Mt 26, 29; Lk 22, 15–18; vgl. 1 Kor 11, 26; auch 16, 22; Apk 22, 20), den der historische Jesus aller Wahrscheinlichkeit nach beim letzten Mahl sprach⁵² und der die eschatologischen Aussagen Jesu aktualisiert und konkretisiert (vgl. Mt 6, 10 par; 10, 15. 23; 13, 24–30. 47–50; 24, 43; Lk 12, 54–56; Mk 9, 1; 13, 30. 32), gewinnt dieses Abschiedsmahl mit seinen einmaligen Zeichenhandlungen Jesu: Brotbrechen und Verteilen des Bechers mit je besonderer Bedeutung die Eigenart eines „Trotzdem“⁵³, einer verheißungsvollen Gewißheit, eines proleptischen Geschehens auf die eschatologische Heilsgemeinschaft in Vollgestalt hin. Patsch ist gegen Schürmann dabei zuzustimmen, daß von freudiger Emphase aufgrund der Texte dabei wohl nicht gesprochen werden könne, auch daß die Deutung des 3. Bechers auf einen besonderen Segen historisch nicht

⁴⁷ S. Patsch, a. a. O. 64.

⁴⁸ Nachweise bei Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, 7–18, Teil I, NTA 19, 5 (1953) passim und Patsch, a. a. O. 89–95 (mit Kritik an Schürmann).

⁴⁹ Ob Jesus nach Lk 22, 16 f am letzten Mahle selbst auf das Essen und Trinken verzichtete, wie Patsch (unter Berufung auf J. Jeremias u. a.), a. a. O. 96, 135–139, annimmt, muß mit Rücksicht auf die Quellenlage offen bleiben.

⁵⁰ S. dazu die Überlegungen bei Patsch, a. a. O. 95; 130–142; 226–230, und bei Schürmann, Jesu ureigener Tod, 68–96.

⁵¹ Die Beschränkung auf die Zwölf (vgl. auch Jo 13, 1 ff) eignet allen ntl Berichten und sollte daher nicht bezweifelt werden.

⁵² S. die überzeugenden Nachweise bei Patsch, a. a. O., 106–150.

⁵³ So Schürmann, Jesu ureigener Tod, 87 f; „Trotz der totalen Katastrophe meines Wirkens und Verkündens verheiße und spreche ich euch todesbereit das eschatologische Heil zu“. Schürmann gewinnt diese Aussage z. T. aus der Annahme, der 3. Becher sei ein besonderer Segensbecher gewesen, was Patsch wohl zu Recht als Überinterpretation empfindet.

gesichert sei; vor allem aber handle es sich nicht um eine prophetisch-messianische Zeichenhandlung, sondern um einen Akt personaler Anteilgabe am eigenen Geschick mit eschatologischem Charakter⁵⁴. Vor dem Hintergrund der eschatologischen Reich-Gottes-Aussagen gewinnt dieser eschatologische Ausblick Jesu beim letzten Mahl mit seinen Jüngern den Charakter der Verheißung, der heilvollen Vergewisserung, ja der ekklesiologischen Bedeutung. Denn Jesus hält damit einerseits an der Heilsbedeutung seiner Person für die Teilhabe an der βασιλεία Gottes fest, damit zugleich aber auch an seinen Jüngern als Trägern seiner Verheißung und als Mitarbeitern seiner Sendung an der Weiterführung seines Werkes.

Damit stellt sich aber die entscheidende Frage: Wenn der gewaltsame Tod Jesu das baldige Kommen des Reiches Gottes in seiner Vollgestalt und die Teilhabe Jesu und seiner Anhänger daran nicht verhindern kann, hat dieser Tod nach Jesu Auffassung eine positive Bedeutung für diese eschatologische Erwartung? Kommt es trotz dieses Todes oder durch diesen Tod zum eschatologischen Mahl? A priori ist aufgrund der Überzeugung Jesu von der soteriologischen Funktion seiner Person und seines Wirkens letzteres anzunehmen, sofern wir begründet feststellen können, daß Jesus bewußt in den Tod ging. Läßt sich diese Annahme aber auch aus dem NT wenigstens wahrscheinlich machen? Denn das Ringen Jesu mit seinem Tod, wie das Ölberggeschehen (Mk 14, 32–42 par) und der Todesschrei Jesu nach Markus 15, 34. 37 scheinen für die erstere Annahme zu sprechen. Doch könnte Jesus das Aufsichnehmen des Todes unter Rückgriff auf Jes 52, 13–53, 12 auch als Möglichkeit und Mittel verstanden haben, trotz der Ablehnung seiner Sendung durch Israel dem Reich Gottes den Weg zu bereiten. Insofern wäre Schürmanns Vermutung zu verstehen: „Vielleicht explizieren also die Deuteworte (beim Abendmahl) mit ihrem Hinweis auf das sühnende Sterben des Märtyrers (Lk 22, 20 a), des stellvertretenden Leidens des Gottesknechtes (Lk 22, 19; Mk 10, 45) und auf Opfervorstellungen (bsd. Mk 14, 23 f) nachösterlich doch nur, was Jesu Zeichenhandlung bereits implizierte“⁵⁵. Da wir bis heute die Urform der Deuteworte Jesu beim Abendmahls geschehen nicht zweifelsfrei erschließen können, auch alle Texte des NT, die vom Tod Jesu sprechen, erst über den Osterglauben der ersten Christen zu uns kamen, müssen wir zur Klärung dieser Fragen beim Glauben und Handeln der ältesten Gemeinde ansetzen, wie sie sich aus dem NT erschließen lassen.

II. Deutung und Feier des Todes Jesu durch die Urkirche nach dem Zeugnis des NT

1. Vorüberlegung

Einsichtige Kraft gewinnen die bisher gegebenen Überlegungen und Hinweise erst durch die Erkenntnis, daß die älteste Christenheit bereits den Tod Jesu als heilschaffenden Akt deutete und darum sowohl auf den Tod Christi hin taufte wie auch das Herrenmahl als kultisch-sakramentales Gedächtnisgeschehen zur Vergegenwärtigung des durch Jesus Christus geschenkten Heiles feierte. Erst die Konvergenz von Heilsbedeutung der Person und des Wirkens Jesu; von Jesu Bereitschaft, auch mit dem Tod für seine Sendung einzustehen sowie von der Eigenart seines eschatologisch ausgerichteten letzten Mahles mit der soteriologischen Deutung dieses Todes nach der Auferstehung Jesu und seiner kultisch-sakramentalen Vergegenwärtigung in Taufe und Eucharistiefeier durch die älteste Christenheit kurz nach dem Tod Jesu gibt uns Sicherheit und Recht, das Sterben Jesu als soteriologisches Geschehen zu verstehen, in dem sich die Heilsbedeutung Jesu endgültig verwirklichte und verleblichte.

2. Die Deutekategorien

Das palästinische Judentum zur Zeit Jesu bietet zur soteriologischen Deutung des Todes Jesu nur unzureichende Verstehenskategorien. Erst ab dem Exil kann überhaupt

⁵⁴ Patsch, a. a. O. 40–50; zu Schürmann, s. Jesu Tod, 90–95. ⁵⁵ A. a. O. 89.

von Sühnekategorien im Sinne personaler Stellvertretung gesprochen werden. Der entscheidende, dabei einzige und einzigartige Text im AT ist dafür das Lied vom unschuldigen leidenden Gottesknecht, Jes 52, 13–53, 12⁵⁶. Er leidet und stirbt für „die Vielen“ und Gott nimmt sein Leiden als stellvertretendes Sühneopfer an. Das Judentum hat aber bis weit über die Zeit Jesu hinaus die Sühneaussagen dieses Liedes nirgends aufgegriffen und auch nie auf den Messias oder eine andere Einzelperson bezogen⁵⁷. Das gilt für das palästinisch-rabbinische Judentum auch in Hinsicht auf die Deutung des unschuldigen Todes von Gottesmännern. Erst nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. sind Ansätze von soteriologischer Deutung im Sinne stellvertretenden Sühnetodes nachweisbar⁵⁸. Demgegenüber kennt das hellenistische Judentum unter dem Einfluß griechischen Denkens seit der Makkabäerzeit den Gedanken stellvertretender Sühne. Der früheste Beleg ist 2 Makk 7, 30–38; weitere wichtige Belege sind 4 Makk 6, 27–29; 17, 21 f⁵⁹. Der Sühnetod jüdischer Martyrer aber erwirbt nur ein zeitliches Verdienst, das Gott Israel zuwenden kann, es hat aber keine Bedeutung für Nichtjuden. Das gilt auch für die Sühnevorstellung von Qumran⁶⁰. Vom zeitgenössischen Judentum her konnte das junge Christentum also keine Sühnevorstellungen übernehmen zur Aussage einer universalen Bedeutung des Todes Jesu.

3. Die ältesten Deutungen des Todes Jesu

Gegenüber Keßler ist zunächst festzustellen, daß entgegen seiner Auffassung von einem Nacheinander zunächst unsoteriologischer und später soteriologischer Deuteformeln exegetisch nicht gesprochen werden kann, daß vielmehr verschiedene Deuteansätze gleichzeitig nebeneinander in den frühesten Schichten der Überlieferung festzustellen sind⁶¹.

J. Roloff⁶² weist auf folgende Deuterichtungen hin: (1) Das Kontrastschema von Tod durch Menschen und Auferweckung durch Gott (vgl. Apg 2, 22 f; 3, 13 ff; 4, 10; 5, 30 f; 10, 40), das vorlukanisch ist. Roloff hält es für „den ältesten Ansatz einer Deutung des Todes Jesu“; (2) das heilsgeschichtlich-kausale Schema, das im göttlichen „*dei*“ sich ausspricht (vgl. Mk 8, 31; 9, 12. 31; 14, 41; Lk 17, 25; 24, 7). Auch dieses Schema ginge auf die Urgemeinde zurück. Von ihr seien die synoptischen Passionsberichte geprägt. Diese Schicht spreche zunächst von einer Dahingabe Jesu in den Tod durch Menschen (Vgl. Mk 9, 31), erst später von Sündern (vgl. Mk 14, 41; Lk 24, 7). Insofern böte auch diese Schicht noch keine soteriologische Deutung des Todes Jesu. Auf dieser Ebene sprächen auch die Schriftbeweise (Ps 22 und 69)⁶³

⁵⁶ S. dazu die Übersicht bei Patsch, a. a. O. 151–158, und die dort angegebene Literatur, vor allem die Arbeiten von K. Koch, Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen, Habilitationsschrift Erlangen 1956 (Maschinenschrift); ders., Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, in: ZThK 52 (1955), 1–42; Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: EvTh 26 (1966), 217–239.

⁵⁷ Nachweise und Literatur s. bei Patsch und bei J. Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu, in: NTS 19 (1973), 47 f.

⁵⁸ Ebda.

⁵⁹ 2 Makk ist wohl abgefaßt zwischen 100 und 50 v. Chr., 4 Makk um 40 n. Chr.

⁶⁰ Belege bei Patsch a. a. O.

⁶¹ So R. Schnackenburg, Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont, in: Erlösung und Emanzipation, hg. von L. Scheffczyk, Qu. disp. 61, Freiburg 1973, 53; beachte auch das Eingeständnis Keßlers, daß er die Frage nach Jesu Haltung gegenüber seinem Tod aufgrund der Darlegung von H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? (jetzt in: Jesu ureigener Tod, 16–65 abgedruckt) „heute zurückhaltender und differenzierter beurteilen würde“, in: StdZ 191 (1973), 850, A 1.

⁶² Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22, 27), in: NTS 19 (1972), 38–64.

⁶³ Patsch, a. a. O. 161 f, weist darauf hin, daß der Verweis auf das AT allgemein „nach den Schriften“ ohne Angabe von Einzelstellen bzw. -aussagen älter sei als die späteren genaueren Stellenangaben, vgl. 1 Kor 15, 3 f; Lk 24, 25 ff, ordnet sie aber auch der „*dei*-Schicht“ zu.

nur vom Leiden des unschuldigen Gerechten. (3) Das final-soteriologische Schema spreche sich in den ὑπέρ-Formeln aus, in der Verbindung: „für die Vielen“, später dann: für uns, für euch, für alle, deren vorsynoptisches Vorkommen sehr eng begrenzt sei (so Gal 1, 4; Röm 4, 25; 5, 8; 8, 32; auch 1 Kor 15, 3 f; dann Eph 5, 2; 1 Petr 2, 21–24; Mk 10, 45 und 14, 24)⁶⁴. Diese Deutelinie greift dabei bewußt auf Jes 53 zurück, und zwar auf die universale Sühnekraft des Leidens Jesu „für die Vielen“, zu denen er weder durch Blutsverwandtschaft noch durch die Ordnung des Gottesvolkes gehört. Diese dritte Gruppe von soteriologischen Aussageformeln kann weder auf jüdische Vorstellungen noch aber auch auf eine besondere Exegese atl Stellen zurückgeführt werden. Eine nähere Untersuchung erweist, daß diese Aussage dabei aufgrund der sehr alten Formeln Mk 10, 45 und Lk 22, 27; vgl. 12, 37; auch Jo 13, 4 ff in der Abendmahlsüberlieferung ihren Sitz im Leben hat. Denn hier wird zuerst das Motiv vom Dienst Jesu an den Seinen (Bedienung bei Tisch im Gegensatz zur Jüngerordnung der Rabbinen) und Todes-„Dienst“ an den Seinen gezogen und dabei dieser ganze „Dienst“ Jesu soteriologisch gedeutet unter allgemeinem Rückgriff auf Jes 53. „Am Anfang der soteriologischen Deutungslinie (stand) die Erkenntnis der dienenden Selbsthingabe des irdischen Jesus“, so läßt sich die Übernahme „der Motive der Lebenshingabe für die ‚Vielen‘ (Jes 53, 12) und des ‚Lösegeldes‘ (Jes 53, 10) in sehr freier Weise . . . (Mk 10, 45 b)“ „relativ leicht erklären“, „ohne daß es dabei einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Kontext bedurft hätte“⁶⁵. „Im Laufe der weiteren Entwicklung hat sich dann das Stellvertretungsmotiv innerhalb der liturgisch bestimmten Herrenmahlstradition verselbständigt und verfestigt, wie die ὑπέρ-Formeln in allen ihren Ausprägungen erweisen“⁶⁶.

H. Patsch, der die Arbeit Roloffs noch nicht kennt, fragt darüber hinaus, indem er auch Mk 14, 24 in diesen Deutekreis einbezieht (auch auf 1 Tim 2, 6 als hellenisierte Explikation von Mk 10, 45 b verweist), woher diese soteriologische Abendmahlsparadoxie stammt, aus der ältesten judenchristlichen Gemeinde oder von Jesus selbst? Da es sich bei dieser Deutung um eine ungewöhnliche geistige Leistung handelt, die zudem „einsam in der christlichen Tradition steht“, „muß ernsthaft damit gerechnet werden, daß es (das soteriologische Interpretament des Todes Jesu) von Jesus formuliert wurde“⁶⁷. Für diese Auffassung verweist Patsch auch auf das Fehlen jeglicher christologischer Prädikation in den Abendmahlstexten selbst (vgl. Mk 14, 24 par) wie auch auf die dem Judentum völlig fremde Vorstellung von der „sakramentalen“ Zueignung der Sühnekraft eines schuldlos Leidenden an andere. Sakramental hier verstanden als „personale Heilsübermittlung durch einen Speiseakt“⁶⁸. Die Formel „für die Vielen“ deutet Patsch mit guten Gründen durch „für die Völkerwelt“⁶⁹. „Die soteriologische Dimension, die Jesu Wirken hatte und die streng an seine Person gebunden war, fand Abschluß und letztgültige Überbietung im stellvertretenden Sterben, das der göttlichen Vergeltungsordnung Genüge tat“⁷⁰. „Während . . . das Brotwort das Ich-Jesu in seiner Ganzheit als sakramentale Gabe umschreibt, ist im Becherwort diese Ganzheit näher als eine (solche) bekundet, die stellvertretend für die Völkerwelt die Handlung des Sterbens vollzieht“⁷¹. „Die Abendmahlsworte (lassen) sich . . . gerade in ihrem sakramentalen Charakter perspektivisch – die soteriologische Hingabe gleich-

⁶⁴ Patsch, a. a. O., 160–162, gliedert diese Formeln im Anschluß an W. Popkes, *Christus traditus*, ATHANT 49, Zürich 1967, bes. 153 ff, nach ihren Angaben auf, wem die Dahingabe Jesu zukommt.

⁶⁵ Roloff, a. a. O., 63.

⁶⁶ Ebda.

⁶⁷ A. a. O. 182. Patsch trifft diese Feststellung erst nach umfangreichen, außergewöhnlich sorgfältigen und vollauf kritischen Analysen, vgl. 158–230.

⁶⁸ A. a. O. 228.

⁷⁰ A. a. O. 227.

⁶⁹ A. a. O. 178–182 (dort Belege), 220 ff.

⁷¹ A. a. O. 229.

sam ‚verdichtend‘ — aus dem Leben Jesu verstehen. Sie gelten der Zeit zwischen dem Tod und dem nahen Eintreffen der zukünftigen Gottesherrschaft; sie sagen, in welcher Weise das Heilswirken Jesu, das die Gottesherrschaft proleptisch brachte, in dieser Zeit — die durch Auferstehungserfahrung und Geistempfang zur Zeit der Kirche wurde — weitergehen wird“⁷².

4. Der neue soteriologische Ansatz

Selbst wenn man nicht so weit gehen mag wie H. Patsch und die explizite soteriologische Deutung des Todes Jesu erst der ältesten christlichen Gemeinde in Jerusalem „zutraut“ — Patsch selbst spricht von einem allerdings durch Jesus vollzogenen „qualitativen Sprung“ über die jüdische Umwelt hinaus, der „logisch nicht zwingend abzuleiten“ sei⁷³ und dem gegenüber selbst Schürmann zurückhaltend bleibt⁷⁴, so ist doch als positives Ergebnis neuester Untersuchungen festzuhalten:

a) Die älteste Gemeinde in Jerusalem spendet von Anfang an die Taufe „im“ oder „auf den Namen Jesu“, zur Vergebung der Sünden und zur Anwartschaft auf die volle Heilsteilhabe am Reich Gottes, obwohl sich ein „Taufbefehl“ des historischen Jesus bzw. des auferstandenen Christus nicht eindeutig beweisen läßt⁷⁵;

b) diese Gemeinde feiert „täglich“ das Herrenmahl („Brotbrechen“) mit dem Doppelbezug: (sakramentales) Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu und Erwartung des vollendeten Endheils⁷⁶;

c) der ältesten Überlieferung des gedeuteten Todes Jesu im Judenchristentum gehören soteriologische Deuteformeln zu, die den Heils-„Dienst“ des historischen Jesus als des Künders und Spenders des eschatologischen Heils mit dem gewaltsamen Sterben dieses Jesus verbinden und in diesem Tod die universale Ausweitung seiner Heilbringersendung auf die ganze Menschheit hin mit Hilfe des Gedankens stellvertretender Sühne (nach Jes 53) gegeben sehen.

d) Diese Entwicklung fordert notwendig eine Grundlage und einen Anhalt am Sendungsbewußtsein und am Handeln des historischen Jesus, seiner Verkündigung, seinem Wirken und vor allem an der Art und Weise, wie er seinen Tod auf sich nahm, anzeichenhaft wenigstens deutete und bestand.

Entscheidend für eine theologische Aufschlüsselung aber ist die Feststellung der urchristlichen Deutung des Lebens und Todes Jesu als ein stellvertretendes „Für“ und „Zugute“. Mit Recht spricht daher Schürmann von der „Kontinuität des (christologischen) *ὑπέρ* im Kerygma“; „der ‚Dahingegebene‘ (Röm 8, 32) ist der ‚Sich-Dahin-

⁷² A. a. O. 230. Dieselbe Auffassung vertritt L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testamentes*, Bd. 1, Göttingen 1975, 234–246, 271–276.

⁷³ A. a. O. 219.

⁷⁴ Vgl. Jesu ureigener Tod (56), wo Schürmann „Worte Jesu über Sinn und Heilsbedeutung seines Todes (als) durchaus denkbar (und) eigentlich (als) fest zu erwarten“ annimmt und feststellt (90): „die Ostererkenntnis der Jünger ruft nach einer Verheißung und Zusage, wie sie das Abendmahl nach der Tradition gegeben hat“. Dazu sagt er: „Wir wollen das Ergebnis der Abendmahlsforschung ernst nehmen, nach dem der ursprüngliche genaue Wortlaut der Deuteworte Jesu mit der historisch gewünschten Sicherheit nicht mehr zurückzugewinnen ist“ (82).

⁷⁵ S. dazu R. Schnackenburg, Art. Taufe, in: LThK 9 (1964), Sp. 1311–1314 (mit Lit.).

⁷⁶ Vgl. H. Schürmann, Art. Jesu letztes Abendmahl, in: LThK 1 (1957), Sp. 26–31; ders., Herrenmahl, ebda. 5 (1960), Sp. 271; J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960, 181–185; Schürmann, Jesu ureigener Tod, 7–26, 69–71; ders., *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, in: *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 77–99.

gebende' (Gal 1, 4; 2, 20; Eph 5, 2. 25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14; Mk 10, 45)⁷⁷. Dabei ist zu beachten, was Patsch mit Blick auf Jes 53 und den Kontext der ntl soteriologischen Hingabe- und ὑπέρ-Aussagen betont: „Auf dem Boden des AT muß gelten: Jahwe ist der Spender der Sühne, er ist das entscheidend handelnde Subjekt, der die Sünden-Unheilssphäre mit dem ‚Knecht‘ aufhebt und durchbricht und so die Gesamtheit der Menschen entsühnt. Im Rahmen dieser Grundvoraussetzung ist die ‚Ersatzgabe‘ zu sehen. Sie ist Jahwe gegeben, aber weder nach dem Prinzip des *do ut des*, noch nach einer Satisfaktionstheorie. Jahwes Majestätsreservat ist ohne Einschränkung gewahrt, er ist Richter und Retter in einem.

Dieser Hintergrund ist wichtig für die Auslegung des λύτρον-Wortes. Jesus gibt sein Leben sühnend für die Völkerwelt, ohne daß von einer vorausgehenden Forderung nach Sühne die Rede wäre . . . Die Exegese hat diesem Tatbestand insofern Rechnung zu tragen, als sie auf eine kultische oder juristische Füllung zu verzichten hat. Ebenso aber muß deutlich ausgesprochen werden, daß der Gedanke der Sühnegabe ohne den die Sühne gewährenden Gott nicht gedacht werden kann. Jesu universaler stellvertretender Sühnetod gehört in das Koordinatensystem der von Gott gesetzten Ordnung, der menschlichen Verfehlung des göttlichen Gesetzes und den daraus resultierenden Folgen und der von Gott ermöglichten Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs⁷⁸.

Noch wichtiger ist aber die Erkenntnis, daß sowohl Jesu Person und Wirken wie auch sein Tod die unbedingte Liebe des Gottes offenbart, den Jesus Vater nennt und der alle Menschen, weil sie ohne seine Hilfe verloren sind, ohne vorangehende menschliche Leistung retten und mit seiner Liebe begnaden will (vgl. Mk 2, 13–17; 5, 34; Lk 7, 36–50; 13, 10–16; 15, 1 ff; Mt 25, 31–46; Jo 3, 16 f; Röm 5, 1–11; 8, 31–39). Denn letztlich ist es Gott, der die Versöhnung zwischen sich und den Menschen wirkt und der durch Christus endgültig rettend und erlösend handelt, auch durch Christi Tod hindurch (vgl. 2 Kor 5, 18–21).

⁷⁷ Jesu ureigener Tod, 18 f. Vgl. dazu die Feststellungen von E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, FRLANT, NF 46, Göttingen 1955, bes. 113–146: „Schon die palästinische Gemeinde hat von Anfang an bekannt und verkündigt, daß in dem Sterben und Auferstehen Jesu Christi die Verheißungen von Jes 53 in Erfüllung gegangen sind“ (145) und von G. Deling, Der Kreuzestod in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1975, 34: „Das ὑπέρ ist in beiden Zusammenhängen (d. h. der Beziehung von Taufe und Abendmahl auf das Kreuz Jesu) grundlegend“; zum Ganzen s. noch W. Popkes, Christus traditus, ATHANT 49 (1967), bes. 240–296, und H. Riesenfeld, Art. ὑπέρ, in: ThWNT ⁸(1969), 510–518.

Zur gegenwärtigen Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu im protestantischen Raum vgl. B. Klappert, Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal 1968; F. Vierung (Hg.), Zum Verständnis des Todes Jesu. Stellungnahme des Theol. Ausschusses und Beschluß der Synode der Ev. Kirche der Union, Gütersloh 1968; ders., Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theol. Gutachtens, Gütersloh 1972; F. Vierung (Hg.), Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge von H. Conzelmann / E. Flesseman-van Leer / E. Haenchen / E. Käsemann / E. Lohse, Gütersloh ²1967; vgl. auch J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, und den Problembericht: Zur theol. Sinndeutung des Todes Jesu, in: HerKorr. 26 (1972), 149–154.

⁷⁸ A. a. O. 223; vgl. dazu L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Göttingen 1975, 241–246.