

Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament

Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10–12

von Adrian Schenker, OP

1. Das Problem.

Die Bestimmung der Sühne im Alten Testament ist immer noch umstritten. Am ehesten helfen Einzeluntersuchungen weiter, die versuchen, Teilfragen genauer zu beantworten. Das Verständnis der kultischen Sühne an einem bestimmten Punkte der altisraelitischen Liturgiegeschichte, nämlich im Heiligkeitgesetz und in der mit ihm verwandten Priesterschrift, scheint sich einer Erschließung zu öffnen dank der berühmten Stelle in Lev 17.10–12. Diese gewährt in der Tat Einblick in die *Auffassung* von kultischer Sündenvergebung, während andere Texte die liturgische Sühne ausschließlich unter dem Aspekt des *rituellen Vollzugs* und seiner *Rubriken* darstellen.

Lev 17.10–12 ist sehr oft erklärt worden.¹ In der vorliegenden Studie werfe ich die Frage auf, warum dieser Stelle zufolge gerade *Blut* auf dem Altar Abbild, Zeichen und Mittel des Sühnegeschehens ist. Enthält Lev 17.10–12 eine Begrün-

* Ich danke meinem Mitbruder *M. Staszak* für die Hilfe bei der Beschaffung der bibliographischen Angaben.

¹ Zu Lev 17.10–12 vgl. *J. H. Kurtz*, Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung (Geschichte des Alten Bundes II, Anhang: Die Gesetzgebung, 1. Theil: Das Cultusgesetz) (Mitau 1862) 12–15, 50–53; *J. Herrmann*, Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper (Leipzig 1905) 68–70; *A. Médebielle*, L'expiation dans l'Ancien Testament I (Scripta Pontificii Instituti Biblici) (Rom 1923) 132–139; *A. Metzinger*, Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer, in: *Biblica* 21 (1940) 159–187, 247–272, 353–377, bes. 257–271; *W. Eichrodt*, Theologie des Alten Testaments, Teil 1 Gott und Volk (Stuttgart – Göttingen 8/1968) 96–105, Teil 2 Gott und Welt, Teil 3 Gott und Mensch (Stuttgart – Göttingen 5/1964) 308–315; *L. Moraldi*, Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento, *AnBib* 5 (Rom 1956) 237–343; *St. Lyonnet – L. Sabourin*, Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study, *AnBib* 48 (Rom 1970) 175–181; *J. Milgrom*, A Prolegomenon to Lev 17:11, in: *JBL* 90 (1971) 149–156; *B. A. Levine*, In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel (Studies in Judaism in Late Antiquity, 5) (Leiden 1974) 67–70; *H. C. Brichto*, On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement, in: *HUCA* 47 (1976) 19–55, bes. 22–36; *N. Füglistler*, Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Lev 17.11, in: *Studien zum Pentateuch* (FS *W. Kornfeld*, hrsg. *G. Braulik*) (Freiburg i. Br. 1976) 143–165; *H. Gese*, Die Sühne, in: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (Beiträge zur evang. Theol. 78) (München 1977) 85–106; *B. Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, *WMANT* 55 (Neukirchen – Vluyn 1982) 242–247; *B. Lang*, *kpr*, in: *ThWAT* 4, Lieferung 3/4 (Stuttgart 1982) 303–318.

Zur Bedeutung und Symbolik des Blutes im A.T. ganz allgemein: *F. Vattioni* (Hrsg.), *Atti della settimana Sangue e antropologia biblica* (Roma, 10–15 marzo 1980) (Centro studi Sanguis Christi, 1) 2 vol. (Roma 1981) (insbes. zum A. T. Beiträge von *D. J. McCarthy*, *F. Vattioni*, *A. Penna*, *J. A. Soggin*, *R. Gelio*, *P. P. Zerafa*).

dung für diesen Bezug zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache, nämlich zwischen Blut und Erlassen von Schuld²? Mit einem Wort: warum ist Blut das *hauptsächliche Sühnzeichen* und *Sühnemittel* in der Liturgie des Heiligkeitgesetzes (H) und der Priesterschrift (P)?

2. Aufbau von Lev 17.10–12.

Eine Analyse von Struktur und Form der Stelle Lev 17.10–12 soll die Untersuchung eröffnen. V. 10–12 bilden eine Einheit, die sich von der vorhergehenden (V. 8 f.) und der folgenden (V. 13 f.) abhebt³.

Die Einheit V. 10–12 weist einen klar gegliederten, konzentrischen Aufbau auf: A – B – A⁴:

A (V. 10) Kasuistisch formuliertes Verbot, Blut zu genießen.

B (V. 11) Begründung des Verbotes.

A⁵ (V. 12) Wiederholtes Verbot, Blut zu genießen.

Die einzelnen Bausteine sind so beschaffen:

V. 10 in indefinitem Relativsatz die Tat und die Personen, auf die sich das Verbot erstreckt (Israeliten, Beisassen), die Tatfolge, in zwei Hauptsätzen, die in der 1. Person (Ich, mit JHWH als Sprechendem) gefaßt sind.

V. 11 zwei Begründungen des Verbotes (V. 11a, V. 11b–c), von denen die erste aus einem Nominalsatz, die zweite aus einem Verbalsatz besteht. Diesem sind ein finaler Infinitiv und ein Begründungssatz (V. 11c) angeschlossen; der letztere ist mit *ki* eingeleitet.

Da auch V. 11a mit *ki* anfängt und zwischen V. 11a und 11c terminologische und inhaltliche Berührungen bestehen (*näfäsch, dam*; das Blut als Träger des Lebens⁵), ergibt sich eine *konzentrische* Ordnung der Elemente: Begründung – Setzung JHWHs – Begründung (A – B – A⁶).

V. 12 am Anfang eine Zitationsformel, die zeitlich wohl auf der gleichen Stufe steht wie V. 11b: »Ich habe das Blut gegeben«, V. 12 »Ich habe gesagt«, d. h. *zugleich* gibt JHWH das Blut auf den Altar und erläßt das Verbot, Blut zu verzehren⁶. Das Verbot des Blutgenusses wird für die Israeliten und für die

² Unter »Sühne« ist hier Schuldvergebung, unter »sühnen« Schuldvergebung bewirken verstanden. Weitere Präzisierungen und Unterscheidungen können für die Zwecke dieser Studie auf sich beruhen.

³ Dazu siehe K. Elliger, Leviticus, HAT 4 (Tübingen 1966) 219–221; Ch. Feucht, Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz (Theol. Arbeiten 20) (Berlin 1964) 30 f.

⁴ Siehe Elliger, Leviticus (A. 2) 220 f.; A. Cholewiński, Heiligkeitgesetz und Deuteronomium, AnBib 66 (Rom 1976) 19 f.; Janowski, Sühne (A. 1) 245.

⁵ Zur Übersetzung von V. 11c siehe weiter unten Punkt 3.

⁶ Die Präterita: »ich habe euch gesagt« (V. 12 Perfekt; V. 14 Imperf. cons.) können vielleicht als das besondere, in direkter Rede gebrauchte Perfekt verstanden werden, das die erst *geschehende* Handlung als bereits *vollendete* Tatsache auffaßt, siehe Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik (Leipzig 28/1909) = (Hildesheim 1962) § 106 i, S. 322; P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique (Rom 1947) § 112 f, S. 298. Man müßte dann übertragen: »deshalb sage ich (hiermit) den Söhnen Israels«. Eine solche

Beisassen indikativisch (wenn man will: in absoluter oder apodiktischer Formulierung) und in zwei selbständigen Hauptsätzen wiederholt.

Es handelt sich somit in Lev 17.10–12 um einen doppelt konzentrischen Aufbau in der Form einer russischen Puppe:

- V. 10 (A) Verbot des Blutgenusses,
- V. 11a (a) Begründung,
- V. 11 (B) Begründung: V. 11b (b) Stiftung JHWHs,
- V. 11c (a) Begründung,
- V. 12 (A) Wiederholtes Verbot des Blutgenusses.

Diese doppelt-konzentrische Form heben in kontrastierender Weise die beiden verwendeten Hauptbegriffe *dam* (Blut) und *näfäsch* (Seele, Leben) hervor. Denn während *dam* in V. 10, 11, 12 symmetrisch je 2 Mal in jedem der drei Verse vorkommt, finden wir *näfäsch* je 1 Mal in V. 10 und 12, 3 Mal aber in der Mitte, nämlich in V. 11:

	<i>näfäsch</i>	<i>dam</i>
V. 10	1	2
V. 11	3	2
V. 12	1	2.

Diese formale Struktur hat eine inhaltliche Entsprechung, was *näfäsch* anlangt: Von den 5 Verwendungen des Wortes bedeuten 3 »Person«, »Seele« (im Sinne von: »eine Gemeinde von 150 Seelen«) (V.10, 11b, 12), während 2 »Leben«, »Seele« (im Sinne von: »belebende, beseelende Macht«, die aus dem Fleisch etwas Lebendiges macht) meinen (V. 11a, c).

Schematisch dargestellt:

- V. 10 Person,
- V. 11a Leben,
- V. 11b Person (od. persönliches Leben von Personen),
- V. 11c Leben,
- V. 12 Person.

Daß *nafschtot* – Suffixpronomen in V. 11c »eure Personen« meint, ergibt sich aus der Konstruktion: *kipper 'al* ist in den meisten Fällen mit der Bezeichnung einer *Person* (Nomen, Pronomen) verbunden, der die Schuld vergeben wird⁷. Der Plural

Auffassung legt die *analoge* Formulierung eines Gesetzerlasses in Num 18.23f nahe: (V. 23bβ): (A) Gesetz, (V. 24a): (B) Begründung des Gesetzes, (V. 24b): (A') erneuter Erlaß desselben Gesetzes, eingeleitet mit einer Zitationsformel: »deshalb habe ich gesagt/sage ich zu ihnen«. Die Zitationsformel weist auf eine *soeben*, unmittelbar vor der Begründung ausgesprochene Anordnung zurück, nicht auf eine in weit zurückliegender Vergangenheit erlassene.

⁷ Dazu z. B. Metzinger, Substitutionstheorie (A. 1) 269; Moraldi, Espiazione (A. 1) 201–203, bes. 202; Janowski, Sühne (A. 1) 187. *Kipper 'al* kann auch bedeuten »Sühne, Vergebung wirken für eine Sünde«: so in Lev 4.35; 5.13,18; 19.22; Jer 18.23; Ps 79.9, siehe dazu den Exkurs I dieses Aufsatzes. *Kipper 'al* kann ferner *Sachen* als Komplement bei sich haben, die geläutert oder geweiht werden: Ex 29.36, 37; 30.10; Lev 8.15; 15.43; 16.10,16,18. *kipper 'al nafschtokäm* paßt nur zur *ersten* Verwendungsweise von *kipper 'al*: sühnen für *Personen*.

nefaschot steht somit am Platze einer Personbezeichnung, und ein Ausdruck für Personen paßt in den Kontext.

Wenn *'al nafscho tekäm* statt dem einfachen pronominalen Ausdruck *'alekäm* gewählt ist, so wohl deshalb, weil damit die Bewahrung des *Lebens* hervorgehoben wird. Das ist ja der Sinn von Sühne, daß sie das durch Schuld verwirkte Leben rettet.

Die *mittlere* Position von V. 11b ist dadurch noch herausgehoben, daß sie allein den *Plural* (gegenüber je 2 flankierenden Singularen) aufweist.

Als Fazit ergibt sich ein Kern: V. 11b, um den sich ein innerer Ring: V. 11a und c, und ein äußerer Ring: V. 10 und V. 12, legen, so daß V. 11b deutlich die Pupille in der Iris des Auges ist.

Damit nicht genug des Konzentrischen! V. 10–12 bilden im Gefüge des ganzen Kapitels die Mitte. Denn VV. 2–9 behandeln Schlachten und Opfern von Haustieren, VV. 13–16 die Verwendung von erjagten und von zerrissenen oder tot aufgefundenen Tieren. VV. 10–12 liegen dazwischen als Wasserscheide und Verbindungsglied. Sie gelten nämlich für beide Abhänge: weder von geschlachteten und geopferten Haustieren noch von erjagtem Wild oder gerissenen Tieren *darf Blut genossen werden*. So fassen zwei Fälle die VV. 10–12 von vorne und zwei Fälle von hinten ein: VV. 2–9 die Schlachtung und Opferung von Haustieren, VV. 13–16 die Tötung von Wild durch Jäger und die Tötung von Tieren (wohl Haustieren und Wild) durch Raubtiere oder andere Ursachen. Es handelt sich nochmals um eine symmetrische Struktur: A – A', B, C – C', nämlich VV. 2–3; 8f.; 10–12; VV. 13f.; 15f. So ist V. 11b auch das Herz des ganzen Kapitels (Lev 17)⁸.

3. Die Bedeutung von Lev 17.11c.

Daß dieser Ausdruck als »durch das im Blut waltende Leben« verstanden werden muß, haben mehrere neue Arbeiten gezeigt⁹. Denn *eine Person* sühnen, d. h. ihre Schuld wegnehmen, wird nicht auf diese Weise (mit der Präposition *b*) gesagt; die *Septuaginta* vertreten nicht die Substitution: Blut des *Opfertieres* anstatt Leben des *Schuldigen*, sondern eine andere, nämlich: *Blut* des Opfertieres anstatt des *Lebens* des Opfertieres, d. h. das Blut des Opfertieres vertritt dessen Leben und sühnt als solches, nämlich *als Leben enthaltendes Blut*¹⁰. Wir können den Sachverhalt auf deutsch mit einem neugebildeten Wort ausdrücken: es ist das »Lebensblut«, das Sühne schafft.

⁸ *Dreigliedrig* ist das Verbot des Blutgenusses auch in Dt 12.23: Verbot, Begründung, wiederholtes Verbot (ohne Zitationsformel).

⁹ Siehe Metzinger, Substitutionstheorie (A. 1) 266–272, 353–358; Lyonnet-Sabourin, Sin (A. 1) 176–181; Füglistler, Sühne (A. 1) 144–146; Janowski, Sühne (A. 1) 244f.

¹⁰ Metzinger, Substitutionstheorie (A. 1) 358–364; Lyonnet-Sabourin, Sin (A. 1) 179; Moraldi, Espiazione (A. 1) 237–243, bes. 239ff.

4. Wie erklärt sich die sühnende Kraft des Leben enthaltenden Blutes? Reinigung, Darbringung oder göttliche Setzung?

Was macht nun aus dem in sich Leben tragenden Blut ein geeignetes Zeichen für die Sühne? Was ist die *Verwandtschaft* zwischen dem Zeichen, nämlich Blut, das Leben in sich enthält, und der bezeichneten Realität, der Tilgung von Schuld?

Die Frage wird dreifach beantwortet: Blut *reinigt* und *schafft neues Leben*; Blut ist eine *Darbringung*, eine Libation von Blut und damit von Leben, und als solche Opferspende bildet die Blutdarbringung die Lebenshingabe des Opfernden ab; Leben enthaltendes Blut hat sühnende Kraft auf Grund einer *positiven Setzung* Gottes, nicht auf Grund einer Verwandtschaft zwischen Lebensblut und Schuldtilgung.

Die erste Lösung stützt sich auf die mannigfaltige Verwendung von Blut zu *Weihen* und *Lustrationen* im exilisch-nachexilischen Ritual. Neben der sühnenden Funktion sind das ja die beiden andern hauptsächlichen Dienste, die das Blut im Kult leistet: es weiht und es reinigt¹¹. Es ist am einfachsten, Weihen und Reinigungen mittels Blut als Belebung, als Lebensstärkung zu verstehen, da einerseits das Blut Leben zuführt, und da andererseits Ungeweihtes ohne Macht ist, und Beflecktes und Sündiges Lebenskraft eingebüßt hat. Aus dem Kontakt beider entsteht somit neue Lebenskraft. Sühnen und Reinigen sind auf diese Weise sachlich verwandt¹². Liegt es nicht nahe, die *Sühne mittels Blut* in Analogie zu *Weihe und Reinigung mittels Blut* zu verstehen, d.h. als eine durch das in sich Leben tragende Blut bewirkte Lebenserneuerung und -steigerung?¹³

Diese Analogie scheitert aber am vollzogenen Sühneritus. Das Blut wird ja nicht den Menschen appliziert, die durch ihre Sünde Lebenskraft verloren haben, im Unterschied zu den Weihen und Lustrationen, wo das Blut den zu Weihenden und reinigenden Menschen (und Sachen) appliziert wird. Im Sühneritus wird das Blut vielmehr auf die Hörner des Altars gestrichen und gegen das Allerheiligste und im

¹¹ Blut als *reinigendes* Mittel: Lev 16.16,18f (Altar und Heiligtum); 14.1–20 (Menschen von Aussatz); Ez 45.18–20 (Heiligtum und Altar), vgl. Num 19, wo es das Reinigungswasser mit Blut zu tun hat wegen des roten Karmesin, der Asche der roten Kuh, die mitsamt ihrem Blut zu Asche verbrannt worden ist, siehe Füglistner, Sühne (A. 1) 159; Blut als Mittel der *Weihe*: Ex 29.20f = Lev 8.23f (Priester); Lev 8.30 (priesterl. Gewänder); Ez 43.18–26 (Altar).

¹² So nennt das A.T. gelegentlich das *Reinigen* von Sachen »sühnen« (*kipper*), z. B. Lev 16.20; Ez 45.20 (Tempel); Ex 29.37; Lev 16.20; Ez 43.26 (Altar), etc., in Parallele mit Ausdrücken wie »reinigen«, »entsündigen« (*tiher, hitte*).

¹³ So Moraldi, Espiazione (A. 1) 247–250, 252; N. Füglistner, Die Heilsbedeutung des Pascha, StANT 8 (München 1963) 77–79; Füglistner, Sühne (A. 1) 151–164; vgl. Lyonnet-Sabourin, Sin (A. 1) 180 (Analogie zwischen *Sühne* durch Blut und *Lustrationen* und *Weihen* durch Blut); S. Mowinckel, Religion und Kultus, S. 83; D. J. McCarthy, The Symbolism of Blood and Sacrifice, in: JBL 88 (1969) 166–176, hier 167, 169 (»... Hebrew practice, where blood was the universal purifier and consecrator«, S. 167). Levine, Presence (A. 1) 68 unterstreicht mehr die *apotropäische* Kraft des Blutes.

¹⁴ Berühmt und vielzitiert ist Philo, De spec. leg. I, 205. Bei Philo ist diese Aussage jedoch vielleicht allegorisch gemeint: die Ausgießung des Blutes in der Liturgie versinnbildlicht die Lebenshingabe (die »Lebenslibation«) in der gelebten menschlichen Realität. Unter den neuen: Levine, Presence (A. 1) 68, der ausdrücklich von »blood libation« spricht.

Allerheiligsten selbst vor der Lade mit dem Sühnemal ausgesprengt, d. h. das Blut wird in die Gegenwart Gottes gebracht. Überspitzt formuliert könnte man sagen: das Blut wird in der Sühneliturgie nicht dem Schuldigen, dem von Lebensverlust betroffenen Menschen appliziert, sondern Gott! Das ist eine andere Verwendung des Blutes als die bei Weihen und Lustrationen, denn dort wird das Blut nicht vor Gott gebracht, sondern wie gesagt den ungeweihten und befleckten Sachen und Personen appliziert. Ist bei Weihen und Reinigungen der Sinngehalt der Blutapplikation die Neubelebung, so ist er offenbar bei der Sühne etwas anderes, da die Sühneliturgie das Blut anders verwendet, als es die Liturgien der Weihe und der Reinigungen tun.

Die zweite der genannten Lösungen ist alt,¹⁴ aber sie krankt an der Schwierigkeit, daß Blut auf dem Altar im exilisch-nachexilischen Ritual *nie als Libation* verwendet wurde.¹⁵ Denn wo Blut auf die Altarhörner appliziert, gegen den Altar oder gegen das Allerheiligste hin oder im Allerheiligsten selbst ausgesprengt, und wo es an den Altarfuß ausgeschüttet wird, da ist nie von einer *Darbringung*, einem *Spend-* oder *Gußopfer von Blut* die Rede.¹⁶ Die Blutverwendung in der Sühneliturgie ist demgemäß keine Darbringung von Blut und infolgedessen auch nicht von im Blut anwesendem Leben.^{16a} Daher ist sie wohl auch nicht Abbild für die Lebenshingabe des Schuldigen, der sein sühnendes Opfer darbringt. Denn im Sühneritus werden Blut und Leben weder hingegeben noch dargebracht, sie werden vielmehr *zu Gott gebracht*: eine Gabe aus dem dem Menschen frei Verfügbaren, zu seinem Gebrauch stehenden Gott darbringen und etwas Gott ausschließlich Vorbehaltenes, dem Menschen absolut Entzogenes und Verbotenes *in Gottes Gegenwart tragen* ist nämlich nicht dasselbe!

Die dritte Lösung¹⁷ setzt für Lev 17.11b–c eine reine, positive *Setzung JHWHs* ohne beigefügte Begründung voraus. Diese Auffassung ist allenfalls möglich, wenn man V. 11b–c isoliert und als eigene literarische Einheit betrachtet, die für sich allein existiert hat. Im Kontext der VV. 10–12 hat jedoch V. 11 als ganzer begründende Funktion. Diese Funktion erfüllt V. 11 dann am besten, wenn er in sich selbst und in allen seinen Teilen einsichtig und plausibel ist. So ist es wohl am

¹⁴ Blutspenden an Tote oder chthonische Mächte sind vielleicht in Lev 19.26; 1 Sam 14.34f; Ez 33.25 («essen auf Blut») gemeint, siehe *Füglister*, Sühne (A. 1) 151f, *D. J. McCarthy*, Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice, in: JBL 92 (1973) 205–207, 208f, *Levine*, Presence (A. 1) 68. Aber es handelt sich um eine verbotene rituelle Praxis, die dem *priesterschriftlichen* Ritual fremd ist.

¹⁵ *Moraldi*, Espiazione (A. 1) 249f. *Moraldi* entscheidet sich nicht in der Frage. – Siehe *Exkurs III!*

^{16a} Als Darbringung aufgefaßt bei *Médebielle*, Expiation (A. 1) 132–139; *Eichrodt*, Theologie, Teil 1 (A. 1) 100; *Gese*, Sühne (A. 1) 97–99, *Janowski*, Sühne (A. 1) 241f, 247 u. öfter; für *Gese* und *Janowski* ist die Lebenshingabe des Opfertieres, das getötet wird, das *Abbild der Lebenshingabe*, die der Schuldige selber vollzieht (inkludierende, stellvertretende Lebenshingabe des Opfertieres für den Schuldigen), indem er sich gleichsam *mit* u. *im* getöteten Tier an Gott hingibt, mit dem er durch das Blut des Sühnopfer-Ritus in Kontakt tritt.

¹⁷ *E. Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, FRLANT 64 (Göttingen 2/1964) 21; *Elliger*, Leviticus (A. 2) 228 Mitte: »man darf nicht fragen, wieso das Blut auf dem Altar solche Wirkung haben kann; Jahwe selbst hat es so geordnet, und das genügt«. Dagegen siehe *Cholewiński*, Heiligkeitgesetz (A. 4) 169. In etwas anderer Weise verneint *Brichto*, Slaughter (A. 1) 29–34, daß Blut an und für sich eine sühnende Kraft hätte. Nur der ganze Ritus, in welchem Blut verwendet wird, bewirkt Sühnung.

besten, man versucht die sühnende Wirkung des Blutes auf dem Altar aus bestimmten Gründen zu erklären, und erst dann, wenn dies nicht gelingen sollte, auf eine unerklärte, positive Setzung JHWHs zu schließen.

5. Die drei Dimensionen des Blut-Zeichens: *Abbild, Gnade, Hingabe.*

Nach Lev 17.11 besteht zwischen dem Blut auf dem Altar und der Vergebung von Schuld eine Verwandtschaft, ein Zusammenhang. Dieser läßt sich vielleicht in drei andern als in den oben genannten Dimensionen realisieren, nämlich erstens: Schuldvergebung muß *abgebildet* werden, damit sie feststeht und so der Schuldige mitsamt der ganzen Gemeinschaft ihrer gewiß werden kann; Schuldvergebung ist *freie Gnade JHWHs*; Schuld wird nicht automatisch getilgt, sondern verlangt die *Partizipation* des Schuldigen. Im Schnittpunkte dieser drei Dimensionen finden wir das *Blut als Zeichen*.

Lev 17.11b–c gibt Israel in der Tat ein Mittel, wie es Sühne erlangen kann, und zwar ein dingliches, sichtbares Mittel: das Blut auf dem Altar. Warum ist ein solches materielles Mittel notwendig? Es *bildet* durch ein äußeres, sichtbar vollzogenes Tun den *unsichtbaren Vorgang* der Schuldauflösung *ab*, und das Resultat dieser Abbildung ist die Sicherheit, daß die Schuld jetzt auch tatsächlich vergeben ist. Denn der anschauliche performative Vollzug eines Ritus kommt zu seinem Abschluß, und damit zeigt er sichtbar an, daß der unsichtbare Vorgang ebenfalls abgeschlossen ist. Ohne solchen sichtbaren abgeschlossenen Vorgang wüßte Israel ja nie, ob JHWH ihm wirklich vergeben hat! Woraus sollte es das auch sonst erkennen und ablesen können? Die Funktion des sichtbar vollzogenen Ritus ist es ja eben, das unsichtbar Geschehene nicht nur darzustellen, sondern gerade durch die sichtbare und kontrollierbare Darstellung real und gewiß zu machen. Das Unsichtbare ist das Unwißbare, während das sichtbar Vollzogene das Gewisse ist. Da es nun wesentlich, durchaus unabdingbar zur Schuldvergebung gehört, daß der Schuldige und die Gemeinschaft, zu der er gehört, sicher wissen, daß ihm vergeben ist¹⁸, gehört zur Schuldvergebung wesentlich und unabdingbar auch das *Zeichen*, das Pfand dieser Vergebung. Dieses Zeichen ist nach Lev 17.11b–c das *Blut* der Sühneliturgie.

Die zweite Dimension kommt in Sicht, wenn wir fragen: warum ist das sichtbare Zeichen, das die Schuldvergebung sicher erkennen läßt, gerade das Blut? Blut enthält Leben, und als solches, Leben enthaltendes Blut ist es Israel verboten, da das Leben ausschließlich Eigentum Gottes ist. Durch das im Blut anwesende Leben ist das Blut dem Profanbereich entnommen und gehört dem Bereich Gottes an¹⁹.

¹⁸ Hier scheint mir ein wichtiger alttestamentlicher *locus theologicus* der Vergebungs- und Heilsgewißheit zu liegen. Die Theologen von Lev 17 antworten auf diese Frage, indem für sie Schuldvergebung durch den Vollzug des sichtbaren, zu einem Abschluß gelangenden Ritus gewährt wird. Die abgeschlossene Gestalt des rituellen Vollzugs garantiert den Vergebungsvorgang.

¹⁹ Siehe dazu die zutreffenden Bemerkungen Médebielle's, Expiation (A. 1) 131f, *Brichto's*, Slaughter (A. 1) 28, *McCarthy's*, Symbolism (A. 13) 175: »blood belongs to the divine sphere«.

Das *Mittel der Schuldvergebung* ist dergestalt eine Sache, über die Israel *in keiner Weise verfügt*, die vielmehr der ausschließlichen Verfügungsgewalt Gottes unterliegt. Israel kann sich somit nicht bloß die Schuldvergebung nicht selber geben, es kann sich auch dieses sichtbare *Mittel* der Schuldvergebung nicht selber geben, weil es darüber überhaupt keine Verfügungsgewalt besitzt.

Die *Analogie* zwischen der Schuldtilgung und dem sichtbaren, dinglichen Mittel dieser Tilgung, nämlich dem Blut auf dem Altar, besteht nach alledem in der alleinigen *Kompetenz JHWHs*, über *beide* zu bestimmen: über die Vergebung von Schuld und über die Verwendung von Blut. Israel hat über beides keine Gewalt; es kann ja weder Vergebung als Recht einfordern noch darf es Blut nach eigenem Gutdünken gebrauchen.

Was heißt dies anderes, als daß Gott *frei* ist, zu vergeben, und daß dementsprechend das *Mittel* und *Zeichen* dieser Vergebung selbst nochmals diese Freiheit Gottes dokumentiert: nicht nur die Schuldaufhebung ist gnadenhaftes, d.h. ungeschuldetes Geschenk des freien Gottes, sondern auch das *Zeichen*, das diese Aufhebung abbildet, nämlich das Blut, gelangt nur deshalb in den Gebrauch Israels, weil Gott es ihm zur Verfügung stellt. Blut als Gefäß von Leben ist ein Medikament, das Israel selbst nicht herstellen kann noch gebrauchen darf, es sei denn, Gott der Pharmazeut und Arzt selbst übergebe es ihm zur Heilung der Krankheit der Sünde.

Die dritte Dimension ergibt sich aus der Herkunft des Blutes auf Israels Altar: es handelt sich ja ausschließlich um das Blut von Opfertieren. Anderes Blut, solches von erlegtem Wild, kommt in der Tat nicht in Frage. Israel muß daher Opfer darbringen, um das von JHWH geschenkte Mittel der gewissen Schuldvergebung zu ergreifen und anzuwenden.

Das Geschenk Gottes schließt die Forderung einer Gabe Israels ein, aber so, daß die *erste* Gabe diejenige Gottes, die aus ihr folgende diejenige Israels ist. Nicht die Gabe Israels löst als Antwort die Gegengabe Gottes aus, sondern umgekehrt: die Gabe Gottes braucht zu ihrer Realisierung eine Gabe Israels, so wie das Geschenk eines Buches zu seiner vollen Realisierung beim Beschenkten die Aufwendung von Zeit verlangt, der das Buch lesen muß, um dem Geschenk den vollen Sinn zu verleihen. Das ist keine an die Schuldvergebung geknüpfte, *vorausgehende* Bedingung. Das Angebot Gottes, Israel seine Schuld durch das Pfand des Blutes zu vergeben, ist voraussetzungslos. Aber es ist eine *sich* aus diesem Angebot *ergebende* Notwendigkeit für denjenigen, der das Angebot ergreifen will.

In diesem Licht betrachtet ist das Mittel des Blutes eine von JHWH gegebene Möglichkeit von Schuldvergebung, die Israel durch seine Opfer aktualisiert. Die Gabe Gottes ist eine ganze, aber eine potentielle Gabe, die der Realisierung durch Israel bedarf. Diese Realisierung besteht in einer Darbringung, nämlich in der Hingabe des Opfertieres²⁰. Das Geschenk Gottes löst ein Geschenk Israels aus; dem

²⁰ Nicht des Blutes! Nicht das Blut ist Opfergabe, sondern das Tier, welches als Opfer dargebracht wird, und dessen Blut dem Vollzug der Sühneriten dient, siehe *Moraldi*, *Espiazione* (A. 1) 249f u. *Exkurs II*. (Für *Eichrodt*, *Theologie*, Teil 1 (A. 1) 100 ist das *Blut* (= Leben) die eigentliche Gabe. Das ist unwahrscheinlich. Wenn der für Sünd- und Schuldopfer typische Blutriss ein *Darbringungsgestus* wäre, müßte er sich bei *allen* Gaben und Darbringungen finden.)

Geben Gottes muß das Geben des Menschen antworten (nicht umgekehrt!), damit die Gabe Gottes beim Menschen ankommen kann.

Die Realisierung von JHWHs Schuldvergebung besteht gerade deshalb in einer Opfergabe Israels, weil jedes Geben stets eine Aufwendung für den Beschenkten ist, die die Zuwendung des Gebers zum Beschenkten kundgibt. Das Geschenk ist ja eine *captatio benevolentiae*, ein *signum amicitiae* und eine *restauratio communio-nis*, je nach der Situation, in der das Geschenk überreicht wird. Die sich aus JHWHs geschenkter Schuldvergebung ergebende Forderung an Israel ist demgemäß ein *Zeichen der Zuwendung zu JHWH von seiten Israels*.

Es sei aber nochmals ausdrücklich auf die logische Ordnung und Abfolge der einzelnen Schritte im Vorgang der kultischen Sühne aufmerksam gemacht: JHWHs Schuldvergebung ist *zuerst*; es ist eine voraussetzungslose Setzung²¹, wie Lev 17.11b zeigt: »Ich habe das Blut auf den Altar gegeben, damit es für eure Personen Vergebung der Schuld erwirke«. Israel kann *danach* auf diese Gnade *antworten*, indem es sich durch seine Gabe nun seinerseits JHWH zuwendet. JHWHs Gnade, sein Vergebungsangebot, macht aber Israels Antwortgeschenk *erst möglich!* Gäbe Israel nämlich zuerst sein Geschenk an JHWH, bevor dieser ihm das Vergebungsangebot gemacht hätte, wollte also Israel mit andern Worten die Initiative ergreifen und JHWH durch Geschenke zuvorkommen und umstimmen, wüßte es nie, ob es seinen Zweck erreicht und JHWH ihm die Sünde wirklich erlassen hat! Die *Gewißheit* der Sündentilgung ist an JHWHs Initiative gebunden: nur wenn *Er* das Mittel bezeichnet, das Schuld wegnimmt, *weiß* Israel, daß seine Schuld durch die Anwendung dieses Mittels auch tatsächlich weggenommen ist! Die Anwendung des Mittels ist gleichzeitig Zuwendung zu JHWH, denn diese Anwendung ist ein Tun des Gehorsams und ein Geschenk, das dem Wunsch Israels nach wiederhergestellter Gemeinschaft sichtbare und greifbare Gestalt verleiht. Die in einem Geschenk zum Ausdruck gebrachte Zuwendung des Schuldigen zu JHWH entspricht dem Geschenk und dem Preis, den der Schuldige im zivilen Recht und bei Versöhnungen zum Zeichen seines guten Willens bezahlen muß, wie Gen 32.14–22; 33.1–11 und Ex 21.30 zeigen²².

²¹ D.h. eine *Gnade*, denn die Definition von Gnade ist ungeschuldetes, unverdientes, also ein im Hinblick auf den Beschenkten *voraussetzungsloses* Geschenk.

²² Der Leser möge diese Insistenz auf der *logisch-sachlichen* Ordnung von JHWHs Wirken und Israels Mitwirken an der liturgischen Sühne verzeihen. Sie ist deshalb notwendig, weil sie, so wesentlich wie sie ist, immer wieder mißverstanden wird, wie Reaktionen auf mein Buch: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im A.T.; mit einem Ausblick auf das N.T., BB 15 (Freiburg/Schweiz 1981), bes. S. 81–119, zeigen. Man versteht nicht, daß Gottes Schuldvergebung *voraussetzungslos* und *bedingungslos* erfolgt, Israel aber *gleichzeitig* eine Opfergabe darbringen *muß*. Die von Israel darzubringende Gabe geht jedoch Gottes Gabe nicht voraus, bedingt sie daher auch nicht, sondern *folgt* aus ihr als eine Konsequenz. Gottes Schulterlaß (Seine Gabe) macht es erst möglich, daß Israel zu Ihm hinzutreten darf mit einem Geschenk in der Hand (Israels Opfergaben). Dieser Schritt Israels, den Gott *ermöglicht* hat, den aber Israel tun *muß*, und den nur Israel tun kann, dieser Schritt muß getan werden, damit die Gemeinschaft zwischen Gott und Israel wiederhergestellt ist. – Den Aspekt der Freiheit Gottes (der Gnade), der Gewißheit auf Seiten Israels und der persönlichen Partizipation des Sünders an der Sünde betont Eichrodt, Theologie (A. 1) Teil 1, S. 97–102, Teil 2 u. 3, S. 308–312.

Zusammengefaßt ergibt sich folgende Bedeutung des Blutes in der Sühneliturgie nach Lev 17.10–12: Insofern das Blut von Opfertieren ein dinglich-greifbares Mittel der Schuldvergebung im Vollzug eines Ritus ist, bewirkt es die Gewißheit, daß nach vollzogenem Ritus die Schuld wirklich aufgehoben ist. Insofern es Leben enthält, ist es menschlicher Verfügungsgewalt entzogen und der ausschließlichen Gewalt Gottes unterstellt, und als solches kein Schuldtilgungsmittel, das sich Israel selber geben könnte. Nur JHWH hat die Befugnis, es als solches Mittel einzusetzen, und so bringt es zum Ausdruck, daß die Schuldvergebung allein JHWHs Werk ist und nicht von Israel geleistet werden kann. Insofern Blut auf dem Altar zum Vollzug der Sühne schließlich für Israel nur durch Schlachtung von Opfertieren erhältlich ist, macht es Opfergaben nötig, die Israel JHWH darbringen muß, und die Israels Zuwendung zu JHWH in der materiellen Form von Geschenken verkörpern, für die der Schuldige aufkommen muß.

Negativ bedeutet das, daß es auf dem Niveau von Lev 17.10–12 und der mit ihm verwandten Texten weder die kathartische (reinigende) noch die Weihende (belebende) Kraft des Blutes ist, die es zum vorzüglichen Sühnemittel prädestiniert.

Es ist auch durchaus verständlich, daß neben Blut andere, unblutige Mittel der Schuldvergebung gebraucht werden wie Mehl, Weihrauch, Silber²³. Auch bei diesen Mitteln der Schuldauflösung kommt es entscheidend darauf an, daß Gott sie als solche einsetzt, so daß der Vollzug der Riten Gewißheit der tatsächlich erfolgten Sündenvergebung bewirkt. Das Blut als eine der ausschließlichen Kompetenz JHWHs vorbehaltene Realität ist unter den verschiedenen rituellen Mitteln freilich ein *besonders deutliches Zeichen*, weil es Israel gar nicht gehört und ihm zu nichts dienen darf. Dadurch wird die Herkunft der Schuldvergebung von Gott allein und entsprechend die Nicht-Leistung dieser Vergebung durch Israel besonders klar versinnbildet.

Was Lev 17.10–12 betrifft, so gehört V. 11b–c inhaltlich eng mit V. 10 und 12 (Verbot des Blutgenusses) zusammen. Denn das Verbot, Blut zum Genuß zu gebrauchen, bedeutet positiv, daß es der alleinigen Verfügungsgewalt JHWHs unterworfen ist, der es Israel zu schuldaufhebenden Zwecken gibt. Entzug und Gewährung von Blut bilden gemeinsam die Pfeiler, auf denen das Symbol des sühnenden Blutes aufruhet: weil das Blut, Israel entzogen, JHWH gehört, ist es geeignet, Abbild der Gnade zu sein, wenn JHWH es Israel gewährt, um ihm Schuld zu vergeben: denn wie die *Vergebung* so kommt das *Leben*, das im *Blut* enthalten ist, ausschließlich von Gott. So kann man sich fragen, ob Lev 17.10–12 nicht schon von Anfang an als Einheit konzipiert worden ist. Dafür würde auch die eingangs geschilderte, planmäßig angelegte Struktur des Ganzen sprechen.

Im Licht des Blutsymbols der israelitischen Vergebungsliturgie betrachtet ist die Schuldvergebung eine bedingungslos gewährte Gnade Gottes, die Israel und der Schuldige kraft des vollzogenen Ritus empfangen, derer sie gewiß werden, und die eine Zuwendung (Umkehr) des Schuldigen zu Gott erfordert, die sich in der Darbringung einer Opfergabe konkretisiert.

²³ Dazu siehe *Brichto*, Slaughter (A. 1) 30–34, *Schenker*, Versöhnung (A. 22) 95–102, Feinmehl (Lev 5.11–13), Weihrauch (Num 17.6–15), Silber für die Tempelsteuer (Ex 30.11–16).

6. Auswertung im Hinblick auf das Neue Testament.

Das gewonnene Bild der liturgischen Sühne im Alten Testament vermag das Sühneverständnis im Neuen Testament zu beleuchten. Wie das geschieht, kann so skizziert werden:

1. Die liturgische Sühne ist im *Heiligkeitgesetz* und in der *Priesterschrift* an Bedingungen gebunden, die erfüllt sein müssen, damit die Sühneliturgie überhaupt zustande kommt: Sie gilt in der Tat nur für die *beiden Kategorien* erstens der *unbewußt* begangenen und daher *unabsichtlichen* Sünden²⁴ und zweitens der absichtlichen, aber *geheimen* Verfehlungen, die nur dem Täter selbst bekannt sind²⁵. Bei öffentlich bekannten und schamlos begangenen Sünden ist liturgische Sühne verboten, z. B. bei Mord²⁶. Bei geheimen Sünden entspricht die Zelebration einer Sühneliturgie einem *Geständnis* der Verfehlung²⁷. *Wiedergutmachung* von begangenen Unrecht ist ein unabdingbares Element der Sühneliturgie²⁸. Die Sühneliturgie befreit nach alledem von unabsichtlicher Schuld und ermutigt zum Bekenntnis verborgener Sünde; sie integriert den zwischenmenschlichen Aspekt der Wiedergutmachung geschehenen Unrechts in die Vergabungsliturgie; sie zieht eine Grenze gegenüber der Versuchung, im Vertrauen auf die ja immer mögliche kultische Vergabung das Böse – sozusagen als kalkuliertes Risiko – zu begehen, um es sich dann kultisch vergeben zu lassen²⁹.

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die *prophetische Kultkritik* in dieser differenzierten Vergabungstheologie wirksam geworden ist³⁰.

2. Das »Lösegeldwort« Mk 10.45 = Mt 20.28 hat als alttestamentlichen Hintergrund nicht die Sühneliturgie, sondern die *rechtliche Versöhnung*, genauer den Vergleich zwischen zwei streitenden Parteien³¹.

²⁴ So Lev 4.2,13f, 22f, 27f; 5.2–4, 15–19.

²⁵ So Lev 5.1, 21–26.

²⁶ So Num 15.30f; zur Interpretation vgl. *Schenker*, Versöhnung (A. 22) 109 mit A. 142. Notwendige Todesstrafe für Mord: Num 35.31–33.

²⁷ Lev 5.5 (persönliche Sünden, die entweder *bewußt*, V. 1, oder *unbewußt*, V. 2–4, begangen wurden und dem Täter allein bekannt sind), Num 5.6–8, bes. V. 7 (ebenso Lev 5.21–26, obgleich hier das Bekenntnis nicht genannt, aber von der Natur der Sache her impliziert ist), siehe auch *Eichrodt*, Theologie, Teil 1 (A. 1) 97f.

²⁸ Lev 5.16,23f; Num 5.7.

²⁹ Das wäre ein schamloses Vergehen, das in Num 15.30f von der Vergabung ausgeschlossen wird.

³⁰ Anders *J. Milgrom*, Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance (Studies in Judaism in Late Antiquity, 18) (Leiden 1976) 119–123, der dem Sühneritus Reue und Umkehr entgegensetzt: bei den *Propheten* tilge die *Umkehr* die Schuld, während bei *P* der Begriff der Umkehr fehle und das Geständnis der Schuld nur als Teil des Vergabungsrituals vorkomme, so daß es das *Ritual* sei (nicht die Umkehr), die bei *P* die Sünden tilge. In Wirklichkeit ist jedoch für *P* der Vollzug des *Sühneritus* der liturgische, zeichenhafte Ausdruck der *Umkehr*!

³¹ Dazu *A. Schenker*, Substitution du châtement ou prix de la paix? Le don de la vie du fils de l'homme en Mc 10,45 par. à la lumière de l'Ancien Testament, in: La Pâque du Christ, Mystère du salut (Mélanges F.-X. Durrwell) (Lectio divina 112) (Paris 1982) 75–90.

Im Lichte dieses Wortes ist vielleicht auch das Brot- und Kelchwort des Abendmahlsberichtes zu verstehen: Der Menschensohn, bzw. Jesus bezahlt den höchsten Preis für die Vielen, die ihn selber nicht bezahlen können. Dieser *höchste* Preis ist das eigene Leben. Das Bild des Lösegeldwortes stellt die *Großherzigkeit* dar, mit der der Menschensohn bereit ist, zwischen Gott und die Vielen zu treten und jeden, auch den höchsten Preis zu zahlen, um die Vielen mit Gott zu versöhnen.

In den *Abendmahlsworten* über Brot und Wein kommt dann darüber hinaus die Tatsache zum Ausdruck, daß Jesus diesen Preis wirklich bezahlt: aus dem *Bild* des Lösegeldwortes wird *Realität*, an der die Jünger real Anteil bekommen, indem sie Brot und Becher aus der Hand Jesus empfangen.

3. Bei *Paulus*³² und *Johannes*³³ kommen Wendungen vor, die den Tod Jesu eindeutig als *liturgische Sühne* zu fassen suchen. An solchen Stellen verbindet also eine Analogie den Tod Jesu mit der kultischen Sühne des alten Israel. Aus den vorausgehenden Erwägungen zur kultischen Sühne läßt sich verstehen, was zwischen den beiden Realitäten *vergleichbar* und *ähnlich* ist: Es ist erstens das aufgerichtete *Zeichen* der Vergebung. Dafür ist Röm 3.25 besonders typisch. Es erlaubt die Gewißheit des Glaubens, daß im gekreuzigten Gesalbten Vergebung der Sünden geschenkt wird. In vergleichbarer Weise war der altisraelitische Sühnekult ein von Gott gegebenes Zeichen gewesen, an das die Vergebung selbst und die Vergabungsgewißheit gebunden war.

Ferner ist diese Vergebung und dieses Zeichen der Vergebung, der Tod des Gesalbten, *voraussetzungslose Gnade Gottes*, die Seiner Liebe entspringt, d.h. die nicht aus einem Recht und Anspruch auf Seiten von uns Menschen folgt, sondern aus Gottes Initiative und Liebe³⁴. In gleicher Weise hatte Gott in der alttestamentlichen Sühneliturgie ein Zeichen der Vergebung bestimmt, das sich die Israeliten nicht selber geben konnten, nämlich das ihnen verbotene Blut. Sowohl die Vergebung als auch das Zeichen dieser Vergebung kamen von Gott her, als freie Geschenke, auf Israel zu. Dies gilt nach *Paulus* in besonderer, überschwenglicher Weise für Christus: Gott bestimmt als Zeichen die Hingabe Seines Sohnes. Wie hätten Menschen je ausdenken oder gar verlangen können, daß ihnen nicht nur vergeben wird, sondern daß ihnen durch dieses Zeichen des hingegebenen Sohnes Schuldtilgung geschenkt wird?³⁵

Schließlich forderte die alttestamentliche Sühneliturgie eine *Zuwendung zum vergebenden Gott*, die sich in der Opfergabe, dem Bekenntnis und in der Wiedergutmachung angerichteten Schadens konkret äußerte. Kultisches und Ethisches trugen gemeinsam dazu bei, das Verlangen nach Entlastung von Schuld und die Umkehr konkret werden zu lassen.

³² Röm 3.25; 2 Kor 5.21, und siehe *Lyonnet-Sabourin*, Sin (A. 1) 155–166, 185–289.

³³ 1 Jo 2.2; 4.10.

³⁴ Röm 5.6–11; 8.32; 2 Kor 5.19–21.

³⁵ Vgl. 1 Kor 2.7–9.

Eine ähnliche *Partizipation* sieht auch *Paulus* vor: Zunächst ist der Glaube die Annahme der Vergebung Gottes in ihrem angebotenen Zeichen, nämlich Christus³⁶. Dieser Glaube hat eine *sakramentale* Seite³⁷, er hat aber auch eine *ethische* Dimension der Hingabe und Umkehr.³⁸ Mehr noch, er führt uns zu einer innigen, geheimnisvollen Vereinigung mit dem gekreuzigten Sohne Gottes³⁹; in dieser *mystisch* zu nennenden Vereinigung empfangen die Gläubigen die Befreiung von Schuld, nämlich die Gerechtigkeit.

Zusammengefaßt läßt sich sagen, daß die alttestamentliche Sühneliturgie eine zeichenhafte oder sakramentale Vergebung der Schuld entfaltet hatte, die es *Paulus* (und auch *Johannes*⁴⁰) ermöglichten, den Tod Jesu als Sühne zu verstehen, d. h. als das Zeichen der vergebenden Gnade Gottes, durch das Er die Menschen mit sich versöhnt.

7. Exkurs I

J. Milgroms und H. C. Brichtos Interpretation von Lev 17.11.

Nach *Brichto*, *Slaughter* (A. 1) 27–38 bedeutet Lev 17,11c: »denn es ist das Blut, das als Sühnepreis (*kofer*) für das (genommene) Leben (eines Tieres) dient«. *Kipper* entspricht als Verb dem Nomen *kofer*, und dieses gehört in den Vorgang der *compositio*, bei der ein Ausgleich durch die Bezahlung einer Abgeltung (*kofer*) zustandekommt. Das Blut ist der *kofer*, den die Israeliten für das zerstörte Leben eines Tieres an JHWH, den Herrn der Tiere und Schöpfer und Eigentümer des Lebens, zum Entgelt für die Tötung bezahlen.

Brichtos Erklärung des *kofer* als *quid pro quo* im Vollzuge einer Versöhnung (*compositio*), bei der eine Abgeltungszahlung (*quid*) für einen angerichteten Schaden – oder präventiv für eine vorzunehmende Handlung – (*pro quo*) bezahlt wird, um die Beilegung des Zwistes zu erreichen, entspricht der Interpretation, die ich selber, leider ohne *Brichtos* Ausführungen zu kennen, in: Versöhnung (A. 22) 55–19 und in: Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24, OBO 42 (Freiburg/Schweiz-Göttingen 1982) 16–23, ferner in: *koper et expiation*, in: *Biblica* 63 (1982) 32–46, entworfen und begründet habe.

Aber *Brichtos* Interpretation von Lev 17.11 ist m.E. aus folgenden Gründen unmöglich:

1. Sie ist *sprachlich* unmöglich. Denn die Präposition *b* beim Verbum *kipper* bezeichnet immer das *Mittel*, durch das im nicht-kultischen, zivilen Bereich die *compositio* zustandekommt, wie Gen 32,21 zeigt, und durch das im kultischen Bereich die *compositio*, nämlich die Sündenvergebung bewirkt wird, wie Lev 5.16; 7.7; 19.22; Num 5.8 klar erweisen.

³⁶ Röm 3.25.

³⁷ Röm 6.1–19.

³⁸ Ebd., ferner Röm 12.1f.

³⁹ Gal 2.19f; Phil 1.21; 3.8–12.

⁴⁰ Zu *Johannes* (siehe oben A. 33) wären analoge Feststellungen wie zu *Paulus* zu machen. Vgl. *Lyonnet-Sabourin*, *Sin* (A. 1) 148–155.

Es gibt kein Beispiel, wo *b* bei *kipper* einen andern als *instrumentalen* Sinn hätte. Umgekehrt wird die *Tat*, für welche *kofer* bezahlt werden muß (in *Brichtos* Terminologie das *pro quo*) mit *kipper 'al* oder *min* (privatives *min*) ausgedrückt, nie jedoch mit *b*; Beispiele für *kipper 'al* sind Lev 4.35; 5.13, 18,26, mit *min* Lev 4.26 (parallel zu 4.35!); 16.16; 19.22. (Der Vollständigkeit halber sei hinzugefügt, daß die Präposition *b* gelegentlich bei *kipper* auch *lokale* Bedeutung hat: Lev 6.23; 16.17,27.) Siehe zum Ganzen *Moraldi*, *Espiazione* (A. 1) 201–203.

Wäre *b-näfäsch* in Lev 17.11c das vernichtete Leben eines Tieres, für das Blut als *kofer-* oder *compositio-*Zahlung gegeben werden müßte, so dürfte nach alledem nicht die Präposition *b*, sondern es müßte *'al* oder *min* stehen.

2. In Lev 17.11c ist *Brichtos* Interpretation *sachlich* unmöglich. Denn Blut und Leben sind ineinander verwoben, ja sogar miteinander *identifiziert* (Dtn 12.23; Gen 9.4; Lev 17.14). Blut und Leben lassen sich daher voneinander nicht trennen. Aus diesem Grund kann nicht das eine für das andere als Abgeltung gegeben werden, denn man hat das eine nie ohne das andere; man hat nie vom Leben getrenntes Blut!

Selbst wenn man *näfäsch* in Lev 17.11c als das individuelle Leben jenes Opfertieres auffaßt, das geschlachtet wird, ist sein Blut kein möglicher Preis an JHWH, denn wie will der schlachtende Israelit das individuelle Leben vom Blut dieses Tieres abziehen, so daß er zwei Realitäten: das *Leben*, für das er einen *compositio-*Preis an Gott entrichten will, und den *compositio-*Preis selber, das *Blut* (in *Brichtos* Begrifflichkeit das *quid*) getrennt in Händen hätte? *Quid* und *pro quo* sind ineinander verflochten.

Ferner: wenn man Blut und Leben trennen könnte, würde daraus folgen, daß man *das Blut auch essen dürfte*, denn als von Leben befreites Blut wäre es nicht mehr länger verboten, ist doch der einzige Grund des Blutgenuß-Verbotes der Umstand, daß Blut Leben enthält.

3. Wenn weggenommenes Leben eine *compositio-*Zahlung an Gott, den Herrn der Tiere und den Schöpfer des Lebens erheischte, müßte das auch für erlegtes Wild gelten. Das im Falle des Wildes zur Erde geschüttete und zugedeckte Blut kann ja nicht als Sühne, als kultisch an JHWH bezahlte Abgeltung für die Tötung eines Tieres aufgefaßt werden. Es ist vielmehr der *Nicht-Gebrauch* des Blutes, das nicht vor Gott gebracht wird. Die Tötung von Tieren erfordert also nicht *eo ipso* den an Gott zu entrichtenden Preis des Blutes. Hätte das Blut auf dem Altare die Funktion, eine Kompensation für die Tötung des Tieres als solcher zu sein, so müßte alles Blut, auch das Blut von Jagdtieren, nicht nur das Blut opferbarer Haustiere auf den Altar gebracht werden. Denn JHWH gehört alles Leben, wie das Leben des opferbaren Viehs so auch das Leben des nicht opferbaren Wildes, siehe Ps 50.8–12.

4. Auch die oben unter Punkt 2 beobachtete regelmäßige Struktur von Lev 17.11 würde in *Brichtos* Sicht der Dinge unregelmäßig werden: *näfäsch* würde in V. 11a das Leben als belebende Macht (»the life-essence« bei B.), in V. 11b das persönliche Leben der Israeliten, in V. 11c das individuelle Leben des geschlachteten Tieres bedeuten, während in unserem Aufbau V. 11a und 11c symmetrisch sind und das

Leben als belebende Macht meinen und V. 11b mit dem Leben der Israeliten im Plural einrahmen.

Milgrom, Prolegomenon (A. 1) 152f. und *Brichto*, Slaughter (A. 1) 27ff., 34, der *Milgrom* folgt, deuten ferner Lev 17.10–12 auf die *Šelamim*-Opfer allein. In Lev 17.3f ist von der Schlachtung von Opfertieren zum Zwecke der Fleischnahrung die Rede. Daher lautet das Verbot, man dürfe kein Blut *essen*, nicht trinken. Gemeint ist nämlich das *Verzehren von Fleisch zusammen mit Blut*, nicht das Trinken von Blut allein. Das einzige Opfer nun, wo das Fleisch von allen Opferteilnehmern, ob Priester oder Laien, gemeinsam gegessen wird, ist das *Šelamim*-Opfer. Das Blutgenuß-Verbot ist infolgedessen nur für die *Šelamim*-Opfer sinnvoll und verständlich, da bei den anderen Opfern ein Verzehren von Opferfleisch für die nicht-priesterlichen Teilnehmer – ja, beim Brandopfer überhaupt für alle Teilnehmer – ausgeschlossen ist.

Die Schwierigkeit, die *Milgrom* sogleich nennt, ist bei dieser Erklärung der Umstand, daß den *Šelamim*-Opfern keine sühnende Wirkung zugeschrieben wird – im Unterschied zu Brand-, Sünd- und Schuldopfern. Wie paßt dann V. 11, der von der sühnenden Wirkung des Blutes auf dem Altar spricht, als Begründung zu dem Blutgenuß-Verbot von Lev 17.10 und 12, das sich nur auf die *Šelamim*-Opfer bezieht, die nicht sühnen? Sowohl *Milgrom*, Prolegomenon (A. 1) 154–156 als auch *Brichto*, Slaughter (A. 1) 17–29, 34 erklären diese widersprüchlich scheinende Tatsache so, daß sie 1. bemerken, das Blut auf dem Altar sei die Sühne für die Tötung des für das *Šelamim*-Opfer geschlachteten Tieres, und 2., daß nur das *Šelamim*-Opfer diese Sühne durch das Blut auf dem Altare kennt. (Die Auffassung von Sühne unterscheidet sich bei den beiden Autoren; bei *Brichto* ist sie eher im oben skizzierten Sinne juristisch, bei *Milgrom* sakramental reinigend, aber dieser Unterschied beeinträchtigt ihre Übereinstimmung in den genannten beiden Punkten nicht.)

Diese Sicht der Dinge läßt sich jedoch aus den folgenden Gründen nicht aufrechterhalten, wie mir scheint:

1. Es wurde oben gegen *Brichtos* Interpretation von Blut als Abgeltungspreis für das hinweggenommene Leben des Opfertieres schon eingewendet, daß das Blut des Opfertieres nicht als Entgelt für dessen Leben fungieren kann, weil sein Blut und sein Leben nie geschieden werden können. Es ist ja nicht so, daß das Leben hinweggenommen wird und das Blut bleibt, sondern *im Blut ist das Leben*. Die Vorstellung, man gebe Blut als Ersatz für Leben des Opfertieres, als Sühnepreis, ist unmöglich, weil Blut und Leben eine unauflösliche Einheit bilden.

2. Es ist richtig, daß Lev 17,3f. das *Šelamim*-Opfer im Auge hat, da es dort um Schlachtungen zum Zweck der Fleischgewinnung geht. Das heißt indessen keineswegs, daß auch die folgenden Abschnitte: V. 8f., V. 10–12, V. 13f., V. 15f. vom *Šelamim*-Opfer handeln. Diese Sektionen haben eine *allgemeine Gültigkeit*. Das wird aus folgenden Beobachtungen klar:

a) V. 3f. hat es mit geschlachtetem Vieh (Haustieren) zu tun, V. 13f. mit erlegtem, nicht opferbarem Wild, V. 15f. mit gerissenen Tieren, gleichviel ob Vieh oder Wild, die nicht von Menschenhand getötet wurden. Das sind die *drei* Quellen,

aus denen überhaupt Fleisch bezogen werden kann: Vieh, das man selber schlachtet; Wild, das man selber erlegt; Vieh oder Wild, das man getötet und daher verblutet findet.

Lev 17 hat daher eine *umfassende* Perspektive: *alles* Fleisch, woher immer es komme, unterliegt dem Verbot des Blutgenusses.

b) V. 8f. spricht *allgemein* vom Brand- und Schlachtopfer. Beim Brandopfer verzehren weder Priester noch Laien das Fleisch des dargebrachten Tieres. Das Paar »Brand- und Schlachtopfer« meint in einschließendem Sinn alle Opferdarbringungen. Das macht der Kontext deutlich, denn er verbietet Opferdarbringungen an anderer als an der legitimen Stätte. Es soll sicher nicht gesagt werden: Brand- und *Šelamim*-Opfer sollt ihr an der allein legitimen Stätte darbringen, während ihr alle *andern* Opfer irgendwo anders darbringen dürft. Die Legitimität der Opferstätte ist selbstverständlich die Bedingung für *alle* Opferdarbringungen, d.h. für Brand-, *Šelamim*- und alle andern Opferarten!

V. 8f. weitet somit die Perspektive von V. 3f. auf alle andern blutigen Opfer aus. Es ist das natürlichste, V. 10–12 auf den unmittelbar benachbarten Kontext, nämlich V. 8f. zu beziehen, der *alle* Opferarten meint, nicht nur das *Šelamim*-Opfer. So ist das Blut auf dem Altar, welches V. 11b nennt, das Blut aller blutigen Opferdarbringungen in Israel.

c) Das Blutgenußverbot ist *absolut* gültig, wie Lev 17.13f., aber auch Lev 7.26f. und Dtn 12.16, 23–25 zeigen, und wie allgemein anerkannt ist. Ihm sind nicht nur die am *Šelamim*-Opfer teilnehmenden Laien, sondern auch die Priester unterworfen, die bei andern Opfern einen ihnen vorbehaltenen Anteil erhalten, ebenso wie die Jäger, wenn sie das Wild zum Essen zubereiten und Fleisch essen.

Dementsprechend ist die Begründung in V. 11a und 14 absolut. Sie gilt für alles Fleisch (V. 14) und alles Blut (V. 10), ob es von opferbaren oder nicht-opferbaren Tieren stammt. Entsprechend ist die zweite Begründung in V. 11b–c nicht restriktiv auf nur eine Opferart, die der *Šelamim*, einzuschränken, sondern so absolut wie möglich zu nehmen und auf das Blut aller Opferarten auszudehnen.

8. Exkurs II

Wird Blut im altisraelitischen Kult als Opfergabe aufgefaßt und dargebracht?

Die Frage, ob die altisraelitische Liturgie Blut je als Opfergabe im eigentlichen Sinne aufgefaßt habe, nämlich als eine Libation von Blut oder als Blutopfer (analog zu einem Tier-, Menschen-, Erstlings-, Haaropfer usw.), bedarf zu ihrer Beantwortung einer besonderen Untersuchung des Verbs *qrb hif*, das zur alttestamentlichen Opferterminologie gehört, und das auch mit *Blut* als *Objekt* verwendet wird (Lev 1.5; 9.9; mit Blut und Fett in Lev 7.33; Ez 44.7, 15). Denn im Zusammenhang mit den *Opfern* bedeutet dieses Verb sehr oft das eigentliche Darbringen der Opfergabe, d.h. den Vollzug des Opfers, die Übereignung der Opfergabe an Gott. Müssen wir daraus schließen, daß Blut (und Fett) ebenfalls Opfergaben sind neben anderen Opfergaben, also neben den Opfertieren selber und neben den vegetabilischen

Erzeugnissen der Speise- und Spendopfer? Bezeichnen die vier genannten alttestamentlichen Stellen einen Ritus, durch den die Priester Blut (und Fett) als Opfermaterie im eigentlichen Sinn darbringen?

Im *profanen* Sprachgebrauch bedeutet das Verb *qrb hif* »bringen, hinbringen, abliefern« (z. B. Ri 3.17f; 5.25). Im *liturgischen* Sprachgebrauch hat es als Objekt *Sachen* und *Personen* bei sich. Bei den *Sachen* sind es meistens die Opfergaben als solche, aber gelegentlich auch Dinge, die keine Opfergaben sind, sondern *Weihgaben*: in Nu 16.17; 17.3f sind es die Weihrauchfässer, deren Metall als Altarbekleidung verwendet wird, während nach Lev 16.20 der Bock für Azazel, der ja kein Opfertier ist, einem bestimmten kultischen Zweck zugeführt wird, und in Lev 2.13 wird das Salz, das als solches keine Opfermaterie, aber als Beigabe zu Opfern unentbehrlich ist, herbeigebracht.

Personen treten ebenfalls mehrfach als Objekt von *qrb hif* auf, so in Lev 7.35; Nu 8.10; 16.5,9 (zu Priestern bestimmen); Nu 5.16 (an einer Frau einen Ritus vollziehen, der vor JHWH im Heiligtum stattfindet). Alle diese Personen sind keine Opfergaben, sondern werden geweiht.

Aus dieser Übersicht ergibt sich als Bedeutung von *qrb hif* »heran-, hinbringen (zu heiligem Gebrauch)«, und das kann »darbringen« sein, wenn dieser heilige Gebrauch eine *Opferdarbringung* ist; es kann aber auch weniger spezifisch »weihen«, »zu rituellem Vollzug bereitstellen« heißen, wenn der sakrale Gebrauch *etwas anderes* als eine Opferdarbringung ist. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Verb in der Liturgie das Hinbringen zu heiligem Gebrauch *bedeutet* und mit dieser Bedeutung mehrere, *verschiedene* rituelle Vollzüge *bezeichnet*, nämlich das vorausgehende Heranbringen und das eigentliche Darbringen von Opfern, das Weißen verschiedener Kategorien von Personen und das Weißen mehrerer Kategorien von Sachen.

Die *Septuaginta* haben denn auch als Wiedergabe von *qrb hif* in den meisten Fällen das unspezifische *προσαγειν* gewählt, das »hinbringen« *bedeutet* und verschiedene sakrale Vollzüge *bezeichnen* kann. Dieses Verbum *προσαγειν* im kultischen Sprachgebrauch auf das spezifische Darbringen von Opfern einzuengen, wie es K. L. Schmidt in: TWNT 1 (Stuttgart 1933) 131f tut, verfehlt die Sachlage. Dies geschieht auch in all jenen hebräischen Wörterbüchern, die für den kultischen Gebrauch von *qrb hif* nur die Bedeutung »darbringen«, englisch »to offer« kennen, z. B. bei L. Köhler – W. Baumgartner, *Lexicon in V.T. libros* (Leiden 1958) 852b; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A.T.*, bearbeitet von F. Buhl (Leipzig ¹⁷1921) 726a; J. Kühlewein, *qrb* sich nähern, in: THAT 2 (München – Zürich 1976) 679.

Andere Wörterbücher stellen die Verhältnisse sachgemäßer dar, etwa die engl. Übersetzung von Gesenius: F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the O.T.* (Oxford 1968) 898a: »as term. techn. (c. 158 t.), chiefly in Ez, HP, bring near, of presenting, dedicating, or offering to Y.«; E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum A.T.* (Leipzig ⁶⁻⁷1936) 418a–b.

Für Lev 1.5 ergibt sich aus dieser Bedeutungsbestimmung von *qrb hif*, daß diese Stelle nicht die Darbringung von Blut als einer Opfermaterie meint, wie etwa ein

Opfertier oder wie Wein beim Spendopfer die Opfermaterie sind. Das Verb meint hier vielmehr die Überstellung des Blutes zu einem bestimmten heiligen Brauch, der in Lev 1.5b ja auch sogleich im einzelnen beschrieben ist.

R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel, WMANT 44 (Neukirchen-Vluyn 1967) 90–92, 101f, 113f bespricht die Bedeutung von *qrb hif* und unterscheidet eine allgemeine Bedeutung »das Veranstellen des Opfes« (S. 90) von einer spezielleren »ein vom Priester zu vollziehender Akt« (S. 91), während er die Verwendung des Verbs mit dem Blut als Objekt in Lev 1.5 nicht als Darbringung von Blut, sondern als Herzubringen von Blut versteht, das zusammen mit seinem Sprengen die *beiden Teile* des gesamten Blutritus beim Brandopfer ausmacht (S. 101). Für dieses Herzubringen von Blut werden überdies an andern Stellen auch andere Verben gebraucht. Jedenfalls faßt er Lev 1.5 nicht im Sinne einer Blut-Darbringung, sondern im Sinne eines Heranbringens von Blut auf.

Daß das Verb mit seinem Objekt Blut *diese Bedeutung* in Lev 9.9 aufweist, macht der Kontext klar: »Aarons Söhne werden das Blut zu ihm (sc. zu Aaron) hinbringen, er wird den Finger dareintauchen...«

In Ez 44.7 sind Blut und Fett in altertümlicher Weise als Nahrung Gottes bezeichnet, weil sie die bei allen Opferarten *Gott vorbehaltenen* Teile des Opfertieres sind. Dieses Blut und dieses Fett sind hier nun auch Objekt des Verbs *qrb hif*. Die Wendung bezeichnet den absoluten Entzug von allem Blut und Fett aus menschlichem Gebrauch und ihre Überführung in die ausschließliche Nutzung Gottes, der Sich beides vorbehalten hat.

Das ist nicht dasselbe wie »Blut und Fett *darbringen*«: *qrb hif* mit einem *Opfertier als Objekt* bezeichnet entweder den ganzen Opfervorgang oder die Bereitstellung des Opfertieres zur Schlachtung, auf die dann bei bestimmten Opfern die Verteilung der Opferanteile an Priester und Opferteilnehmer folgt. Daher kann eine *Totalübereignung* der Opfertiere an Gott nicht gemeint sein. Anders, wenn *qrb hif* mit *Blut und Fett als Objekt* auftritt. Hier bezeichnet die Wendung die *Totalübereignung* dieser beiden Materien von Blut und Fett an Gott. Das Verb *qrb hif* geht also zwei Verbindungen mit *verschiedener Bedeutung* ein, je nachdem, ob *Blut und Fett* oder ob ein *Opfertier* sein Objekt ist. Im ersten Fall bedeutet die Wendung, daß Israel den *Vorbehalt anerkennt*, den Gott auf alles Blut und Fett gelegt hat, so daß beides jedem menschlichen Gebrauch entzogen ist und niemals als Opferanteil an Priester oder Opferteilnehmer verteilt werden darf. Denn beides hat Gott ausschließlich Sich selber vorbehalten, und so liefert Ihm Israel beides gleichsam ab.

Im zweiten Fall bedeutet die Wendung, daß Israel von seinen opferbaren Tieren eines heranbringt, um es nach den vorgeschriebenen Bräuchen als *Opfer darzubringen*.

Überdies würde die Interpretation von *qrb hif* mit Blut und Fett als Objekt in Ez 44.7 als *Darbringung einer Opfertiergabe* zu dem Widerspruch führen, daß innerhalb *desselben Opfervorgangs zwei Darbringungen* stattfinden würden: zuerst die Darbringung des ganzen Tieres und darauf die Darbringung seines Blutes und Fettes.

Dasselbe gilt auch für die beiden andern Stellen, wo *qrb hif* Blut und Fett als Objekte bei sich hat: Lev 7.33; Ez 44.15. Als Ergebnis zeichnet sich die Folgerung deutlich ab, daß Blut als Objekt von *qrb hif* nirgends als Opfermaterie aufgefaßt ist, die dargebracht würde, wie ein opferbares Tier oder Erzeugnisse des Bodens in bestimmten Riten als Opfer dargebracht werden. Da das Blut aber auch nirgends Spendopfer (*näsäk*), Darbringung (*qorban*), Gabe (*mincha*) od. dgl. heißt, drängt sich der negative Schluß auf, daß Blut nicht als Opfergabe betrachtet wurde.

Die Riten der Sühneliturgie verwenden dementsprechend das Blut nicht als Gabe Israels an Gott, sondern offenbar als Gabe von Gott an Israel, wie Lev 17.11 es ja auch ausdrücklich sagt. Obschon das Blut Sitz des Lebens ist, eignet es sich daher nicht zur *Abbildung der Lebenshingabe* (der »Lebensdarbringung«) des sühnenden Israeliten, weil das Blut und damit das in ihm enthaltene Leben in der altisraelitischen Liturgie gar nicht dargebracht werden: Israel anerkennt vielmehr den *Vorbehalt*, den Gott auf alles Blut mit dem in ihm pulsierenden Leben gelegt hat, so daß Israel es nur in der von Gott selbst ermöglichten, von Ihm autorisierten Weise verwendet.

qrb hif mit Blut (und Fett) als Objekt wird nach alledem am besten wie folgt verstanden und wiedergegeben: »das Blut (und Fett) herbringen«.