

„Einer für alle“ (2 Kor 5,14)

Über den Zusammenhang von Kollektivhaftung und Stellvertretung

von Markus Zehetbauer

Die Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne beruht auf der Umkehrung des Prinzips der Kollektivhaftung, das in seiner negativen Form als Strafe Gottes und in seiner positiven Form als Gnade und Vergebung im Alten Testament grundgelegt ist. Der Wirkungswechsel von Strafe zu Gnade, der im vierten Gottesknechtslied als „Plan Jahwes“ und von Paulus als „Gerechtigkeit Gottes“ bezeichnet wird, hat in der Formel vom „wunderbaren Tausch“ (*admirabile commercium*) in Theologie und Liturgie Eingang gefunden. Zwar ist die Bestrafung wie die Amnestierung von Kollektiven aufgrund von Individualverhalten prinzipiell ungerecht, aber de facto Realität. Damit gewinnt die sozial-integrative Botschaft Jesu an Aktualität, der mit seiner Mission zur Sammlung und Versöhnung Israels gescheitert ist.

1. Problemstellung und These

Die Deutung des Kreuzestodes Jesu als stellvertretende Schuldtilgung zur Erlösung der Menschheit aus Sünde und Tod markiert das Zentrum des christlichen Glaubens und ist zugleich sein größtes Problem. Tatsache ist, dass inzwischen selbst Theologen (von Philosophen seit Immanuel Kant ganz zu schweigen) die Möglichkeit einer vernünftigen Begründung von stellvertretender Sühne bezweifeln.¹

Für den Doyen der Stellvertretungstheologie und Alttestamentler Bernd Janowski handelt es sich um „eine Wirklichkeit, die rational nicht mehr fassbar und dennoch existent ist.“² Der Neutestamentler Otfried Hofius hält „Befreiung von Sünde und Schuld durch menschliche Stellvertretung“ für „theologisch schlechterdings undenkbar“³, der Systema-

¹ Für Immanuel Kant ist Schuld „keine transmissible Verbindlichkeit“, weshalb sie „nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, mag er auch noch so großmütig sein, ... tragen kann.“ (*Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793, Werke in 10 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Darmstadt 1983, B 94 f.)

² Bernd Janowski, Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: ders.; Peter Stuhlmacher, Der leidende Gottesknecht (FAT 14), Tübingen 2010 (Studienausgabe), 27–48, hier 46.

³ Otfried Hofius, Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des NT, in: Der leidende Gottesknecht (wie Anm. 2), 107–127, hier 114.

tiker Stephan Schaede erkennt „empfindliche Verstehensgrenzen“⁴ und für den Soziologen Johannes Weiß „kann Stellvertretung zu einem schwerwiegenden in mancher Hinsicht ganz unlösbaren Problem werden.“⁵

An diesem Punkt setzt meine These an: Das urchristliche Dogma von der Stellvertretung bzw. stellvertretenden Sühne durch Jesus den Christus beruht prinzipiell auf der Umkehrung der Kollektivhaftung im alttestamentlichen Gottesbund und steht damit wie diese im Widerspruch zur Individualgerechtigkeit. So ungerecht wie die Haftbarmachung und Bestrafung eines Kollektivs für die Vergehen einzelner Mitglieder ist auch die Entschuldung eines Kollektivs (= Amnestie) aufgrund der Fürbitte oder Sühneleistung eines Einzelnen.⁶ In der Theologie des AT sind beide Konzepte grundgelegt. Sie sind damit auch maßgebend für Jesus und die Deutung seines Todes durch die neutestamentlichen Autoren, vor allem durch Paulus.⁷

Ziel dieses Diskussionsbeitrags ist es, das „Beschreibungsdefizit“ zu mindern, das Stephan Schaede für den Stellvertretungsbegriff ausgemacht hat und zugleich den „erhöhten Erklärungsbedarf“ zu bedienen, den Bernd Janowski für die Deutung des Todes Jesu als *admirabile commercium* (Martin Luther: *fröhlicher Wechsel*) reklamiert hat.⁸

Aufgrund der Spannweite der These werde ich mich bei meiner Argumentation auf das Alte Testament und auf Paulus konzentrieren und die Evangelien nur fragmentarisch einbeziehen. Dafür biete ich zum Schluss noch Überlegungen an, die zugunsten der Kernaussage des Christentums argumentieren und ihre Aktualität aufzeigen.

2. Kollektivhaftung im AT – eine unterschätzte Wirklichkeit

Wie u. a. Moshe Greenberg, Henry McKeating und Konrad Schmid gezeigt haben, kennt die in der Tora verankerte Rechtsprechung Israels keine Kollektivhaftung bei zwischenmenschlichen Konflikten, wohl aber bestraft Jahwe im Bundesverhältnis das ganze Volk, auch wenn nur einer oder eine Gruppe im Volk gegen den religiösen Kodex – und nur auf diesen kommt es hier an – verstoßen hat.⁹ Die entsprechenden Belege sind dabei keines-

⁴ *Stephan Schaede*, Jes 53, 2 Kor 5 und die Aufgabe systematischer Theologie, von der Stellvertretung zu reden, in: Johanna Christine Janowski; Bernd Janowski; Hans Peter Lichtenberger (Hg.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*, Neukirchen 2006, 125–148, hier 147.

⁵ *Johannes Weiß*, Grenzen der Stellvertretung, in: *Stellvertretung* (wie Anm. 4), 313–324, hier 324.

⁶ Bezeichnender Weise stehen Begriffe wie Kollektivhaftung, Kollektivstrafe, Sippenhaft oder Schicksalsgemeinschaft nur für die negative Auswirkung von Individualverhalten auf eine Gemeinschaft, ich vermisse eine positive Begrifflichkeit, die ähnlich spezifisch definiert. Das mag daran liegen, dass der Mensch in der Regel positive Erfahrungen als Eigenleistung verbucht und für negative die Schuld bei anderen sucht.

⁷ Der Versuch von Klaus Wengst, Sam K. Williams u. a., den Stellvertretungsgedanken aus der hellenistischen Freundschaftsethik herzuleiten, erübrigt sich, wenn die Herleitung aus dem Kollektivdenken überzeugt. Vgl. dazu *Hendrik Simon Versnel*, Making sense of Jesus' Death, in: Jörg Frey; Jens Schröter, *Deutungen des Todes Jesu im NT*, Tübingen 2012, 213–294; *Andreas Bendlin*, Anstelle der anderen sterben. Bedeutungsvielfalt eines Modells in der griechischen und römischen Religion, in: *Stellvertretung* (wie Anm. 4), 9–41.

⁸ Vgl. *Schaede*, Jes 53 (wie Anm. 4), 147; *Janowski*, An die Stelle des anderen treten, in: *Stellvertretung* (wie Anm. 4), 43–68, hier 67 f.

⁹ Vgl. *Moshe Greenberg*, Some Postulates of Biblical Criminal Law, in: Menahem Haran (Hg.), *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and Jewish religion dedicated to Yehezkel Kaufmann on the occa-*

wegs auf die Frühzeit beschränkt, der man gerne genealogisch-kollektives Denken attestiert. Im Gegenteil, „erst die Spätzeit ist es, die so etwas wie Kollektivschuld entdeckt zu haben scheint.“¹⁰

Der Grund liegt im Wesen der jüdischen Religion selbst, das der Ägyptologe und Religionswissenschaftler Jan Assmann einmal so definiert hat: „Das Judentum ist eine Religion der Selbstausgrenzung. Durch die Erwählung grenzt sich (bzw. grenzt Gott) Israel aus dem Kreise der Völker aus.“¹¹

Religionsgemeinschaft und Volk sind ideal-identische Größen, die Bundestheologie ist ethnisch-genealogisch verfasst. Weil jeder Israelit per Geburt und nicht erst durch Bekenntnis und Initiation Mitglied im Gottesvolk ist, ist er unkündbar zur Einhaltung des ganzen Gesetzes verpflichtet. Wie der Gesetzesgehorsam eines einzelnen Bundesmitglieds Segen bringen kann, so kann auch der Gesetzesbruch eines einzigen Fluch und Strafe nach sich ziehen, beides ebenso kollektiv wie generationsübergreifend. Zur Verdeutlichung zitiere ich ausgewählte Belege und zeige die sozialen Konsequenzen auf.

2.1 Von der Kollektivstrafe zur Aufkündigung der Bundessolidarität.

In der Nathan-Verheißung wird König David und seinen Nachkommen ewige Herrschaft zugesichert (vgl. 2 Sam 7,16). Für seine Sünden büßen daher andere: Das Kind aus der ehebrecherischen Beziehung stirbt (vgl. 2 Sam 12) und die Volkszählung, die David gegen den Willen Jahwes durchführen lässt, kostet 70.000 Menschen im Volk das Leben (vgl. 2 Sam 24).

Mit der Rede von der „Sünde der Väter“, die Jahwe „an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation“ (Ex 34,7; Num 14,18) verfolgt begründeten die Deuteronomisten die 40 Jahre dauernde Wüstenwanderung, den Untergang des Nordreiches Israel („Sünde Jerobeams“ vgl. 1 Kön 13,34), und die Propheten das Babylonische Exil: „Unsere Väter haben gesündigt, sie sind nicht mehr. Wir müssen ihre Sünden tragen“ (Klg 5,7; Ez 22,15 f.; 24, 6–21).¹²

sion of his 70. birthday, Jerusalem 1960, 5–28, hier 21; *Henry McKeating*, The Develop Kollektivment of the Law on Homicide in Ancient Israel, in: VT 25 (1975) 46–68, hier 56; *Konrad Schmid*, Kollektivschuld?, in: ZABR 5 (1999) 193–222, hier 207. Der Einwand von *Jan Dietrich*, Kollektive Schuld und Haftung (ORA 4), Tübingen 2010, 18, dass „damit dem Rechtsdenken des Alten Orients und Alten Testaments zu schnell der Rücken zugekehrt wird“ erledigt sich insofern, als Dietrich für das AT keinen gegenteiligen Beleg anführen kann. Auch in der von ihm untersuchten Stelle Dtn 21,1–9 wird „keine kollektive Haftung den einzelnen Städten und Gemeinden gegenüber durchgesetzt ...“ (169).

¹⁰ *Schmid*, Kollektivschuld (wie Anm. 9), 197.

¹¹ *Jan Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung, München 2003, 30 f.

¹² Weitere Belege für Kollektivstrafen: Gen 3,16–24 (Strafe für die Ursünde und Vertreibung aus dem Paradies); Jos 7,1; Num 16; 25,6–9; Dtn 29,21–28; 1 Sam 5 f. (Kollektivstrafe gegen die Philister); 2 Sam 21,1; Jer 7,20; 16,10; 11,22 f. Rabbinisch ist die Vorstellung belegt, dass unschuldige Kinder für die Sünden ihrer Eltern sterben und diese dann der Verdienste ihrer Kinder wegen in die Reihe der Frommen aufgenommen werden (QohR 4,1). Ähnlich auch die Tradition von den zehn Märtyrern der hadrianischen Verfolgung, die für die Sünden der zehn Brüder Josefs büßten (vgl. *Friedrich Avemarie*, Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur, in: Deutungen des Todes Jesu im NT [wie Anm. 7], 169–211, hier 194–198). Ein Beispiel für die Beständigkeit des Kollektivdenkens in der jüdischen Orthodoxie bietet der Satmar-Chassidismus, eine von Joel Teitelbaum 1905 gegründete Organisation, die heute zu den bedeutendsten im Chassidismus zählt.

Zwar wurde der Widerspruch zwischen Kollektivstrafe und Einzelfallgerechtigkeit immer wieder thematisiert (vgl. Dtn 24,16; 2 Sam 14,17; Gen 18,25; Ex 32,33), aber selbst der göttliche Protest gegen das Sprichwort von den sauren Trauben in Ez 18 zeigt nur, wie selbstverständlich dem Volk die Vorstellung generationsübergreifender Strafen war. „Ihr aber fragt: Warum trägt der Sohn nicht mit an der Schuld seines Vaters?“ (Ez 18,19).¹³ Angesichts der katastrophal verlaufenden Geschichte Israels konnte auf die Rechtfertigung Gottes durch die Kollektivhaftung theologisch nicht verzichtet werden, ein relevantes Jenseits stand als Korrektiv bekanntlich nicht zur Verfügung.

Je deutlicher geschichtliche Erfahrung und religiöse Erwartung auseinander drifteten, desto größer erschien die Schuld Israels und umso dominanter wurde der Glaube, Gott nehme stets das ganze Volk für die Vergehen Einzelner in Haftung. Um diesem Verhängnis zu entkommen maximierte man die Gesetzesobservanz und distanzierte sich von den vermeintlich Schuldigen. Dem Vorbild Pinhas folgend (vgl. Num 25) steigerten die Gerechten ihren „leidenschaftlichen Eifer für das Gesetz“ (1 Makk 2,26) und ihren „Hass“ und „Zorn“ auf die „Frevler“ (vgl. Ps 26,5; 58,11; 101,8; 119,53; 139,21 f. u. ö.), derentwegen Jahwe ihnen die Erfüllung der Verheißungen vorenthalten musste.¹⁴ Das Ergebnis dieser Entwicklung präsentieren uns die Gemeinderegeln der Qumran-Schriften. Um der verhängnisvollen Kollektivhaftung zu entgehen wurde der ethnisch-genealogische Bund auf eine kultische Elite reduziert, die von der „Menge des Volkes und ihrer Unreinheit“ getrennt den Anspruch erhob, als „Haus von Heiligkeit“ repräsentativ für ganz Israel in der Bundessukzession zu stehen.¹⁵ Durch radikalen Gesetzesgehorsam und rigorose Disziplinarregeln in den Gemeinden sollte die Gerechtigkeit Jahwes, die Israel bislang überwiegend als Strafe erfahren hatte, endlich auch Erlösung und Befreiung wirken.

Die Qumran-Texte dokumentieren, wie sich die religiös gesicherte Bundes-Grenze immer mehr ins Volk selbst verlagerte und anstatt Nicht-Juden von Juden zu scheiden, die Gerechten von den Frevlern trennte. Gegen diese Auflösung des alttestamentlich-ethnischen Bundesverständnisses zugunsten eines ethisch-elitären hat Jesus seine panisraelische Sammlungsaktion gesetzt.

Satmar deutet den Holocaust als Strafe JHWHs für Gesetzesbruch und Irrglauben (vgl. *Motti Inbari, Jewish Fundamentalism and the Temple Mount: Who Will Build the Third Temple?*, New York 2009, 107).

¹³ Für Jeremia 31,29 f. markiert das Ende der Kollektivbestrafung den Beginn der Heilszeit.

¹⁴ Symptomatisch sind die Berichte über den Beginn des Makkabäer-Aufstandes in 1 Makk 2,23–26 und 2,44–48: Die Gewalt richtete sich in erster Linie gegen die Abtrünnigen im eigenen Volk (Tötung, Zwangsbeschneidung, Vertreibung) und erst dann gegen die fremde Besatzungsmacht. Das ist theologisch konsequent, die Heiden haben nur solange Macht über Israel, solange die Frevler den Bund brechen. Paulus bestätigt diese Auffassung, wenn er in Röm 13,1 postuliert, es gebe „keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt.“

¹⁵ Vgl. 4Q397 Frg. 14–21, 7 und 1QS 8, 5. Das elitäre Selbstverständnis der Gemeinde zeigt sich in der Rede vom „Bund für ganz Israel“ in CD 15, 5. Der Eintritt in die Gemeinde ist ein „neuer Bund“ (CD 6, 19 in Separation von den „alten Bundesmitgliedern“ in CD 3, 10) bei gleichzeitiger Kontinuität des „Väterbundes“ (CD 19, 31). Ein gutes Beispiel für typisch konfessionelle Theologie: Auch die katholische Kirche sieht sich einzig in der vollen Sukzession Jesu Christi stehend.

2.2 Schulderlass aufgrund von Fürbitte

Die Idee der Kollektivhaftung wirkt sich im AT nicht nur verhängnisvoll, sondern auch entlastend aus. Ein schönes Beispiel bietet die Verhandlung Abrahams mit Jahwe um die Verschonung Sodoms. Abraham argumentiert zuerst gegen die Kollektivhaftung: „Willst du den Gerechten mit dem Gottlosen umbringen?“ um sie dann im Sinne der Kollektiventschuldung zu nützen: Jahwe möge doch „um fünfzig Gerechter willen“ der ganzen Stadt vergeben (Gen 18,23 f.). Jahwe willigt ein und zeigt damit seine Bereitschaft, die Bindung im Kollektiv nicht nur strafend, sondern auch schuldtilgend wirken zu lassen. Da sich im Laufe der Verhandlung aber herausstellt, dass nicht einmal zehn Gerechte zu finden sind und damit zu wenige um die ganze Stadt zu repräsentieren, kommt die Individualgerechtigkeit zum Zug und nur Lot und seine Familie werden gerettet.¹⁶

Ähnlich bittet auch Mose im Verweis auf die Verdienste der Väter für das bundesbrüchige Volk: „Denk an deine Knechte, an Abraham, Isaak und Jakob! Beachte nicht den Starrsinn dieses Volkes, sein Verschulden und seine Sünde ...“ (Dtn 9,27; vgl. Ex 32,11–13) Laut Ex 32,14 soll Mose damit Erfolg gehabt haben. Das muss aber nicht so sein. Der zweite Fürbitt-Versuch scheitert, obwohl Mose sich mit den Sündern solidarisch erklärt: „Nimm ihre Sünde von ihnen! Wenn nicht, dann streich mich aus dem Buch, das du angelegt hast. Der Herr antwortete: Nur den, der gegen mich gesündigt hat, streiche ich aus meinem Buch.“ (Ex 32, 32 f.)

In der frühjüdischen Schrift „Assumptio Mosis“ aus dem 1. Jh. n. Chr. ergreift Jahwe selbst die Initiative und macht Mose zum Fürbitter für Israel; er soll für das sündige Volk „beten und flehen.“ (AssMos 12, 6). Auch im Buch Ijob ist es Jahwe, der am Ende des Disputes Ijob dazu auffordert, Fürbitte für seine Gefährten einzulegen, damit er ihnen „nichts Schlimmes antut“ (Ijob 42,8).¹⁷ Zwar wird im Buch Ijob das Leid als Prüfung und nicht als Sühne-Leistung zugunsten Dritter ausgewiesen, aber es besteht kein Zweifel, dass Ijob sich gerade wegen seiner Leidensbereitschaft als gerecht erwiesen hat und nur deshalb erfolgreich bei Gott Fürbitte einlegen kann.

2.3 Stellvertretende Sühne

Den einzigen Beleg für stellvertretende Sühne im AT bietet das vierte Gottesknechtslied in Jes 53. Auch hier ergreift Jahwe die Initiative. Jes 53,10b spricht von einem „Plan (פֶּלֶן, wörtl.: Gefallen) Jahwes“, seinen unschuldigen Knecht leiden zu lassen um dessen Leben als „Schuldtilgung“ (שָׂא; *ʾāshām*) für die „Sünde der vielen“ einzusetzen.¹⁸

Die Exegese des Textes ist vor allem an zwei Punkten schwierig: Einmal fehlt trotz der deutlichen Kultmetaphorik jede Opferterminologie, weshalb Bernd Janowski folgert: „Die Gleichung Gottesknecht = Opfertier führt u. E. in eine Sackgasse ...“¹⁹.

¹⁶ Auch in Ez 14,12–20 lehnt Jahwe eine Verschonung des Landes aufgrund dreier Gerechter (Noah, Daniel und Ijob) ab. Vgl. dazu *Dietrich*, Kollektive Schuld (wie Anm. 9), 219–221.

¹⁷ Vgl. dazu *Bernd Janowski*, Sündenvergebung „um Hiobs Willen“. Fürbitte und Vergebung in 11Q^tgJob und Hi 42,9 f. LXX, in: ZNW 3 (1982) 251–280.

¹⁸ Vgl. *Ulrich Berges*, Jesaja 49–53, in: HThKAT 2015, 268–271.

¹⁹ *Janowski*, Er trug unsere Sünden (wie Anm. 2), 42; *Berges*, Jesaja 49–53 (wie Anm. 18), 269 ergänzt diese Aussage mit dem Hinweis, das Blut eines Menschen könne im AT „keine reinigende Wirkung“ haben und ein

Die zweite Schwierigkeit liegt in der Frage, ob die Rede vom Knecht Jahwes („Ebed JHWH“) ein Individuum meint oder kollektiv auf das Volk Israel zu deuten ist. Ich kann hier nicht tiefer in die Diskussion einsteigen, ich will nur zeigen, wie meine These sie vereinfachen kann.

Das Fehlen der Opferbegrifflichkeit in Jes 53 wird verständlich, wenn man beachtet, dass die kollektive Schuldhaftung bundestheologisch und nicht kultisch begründet ist. In Umkehrung der Kollektiv-Logik deuten die Autoren des Textes das Leidens-Schicksal des Knechtes als *'āshām* – „für viele“. Um ein Leiden als *'āshām* werten zu können, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: Es darf erstens nicht Strafe für persönliches Fehlverhalten sein und zweitens können nur unwissentlich oder versehentlich begangene Vergehen gesühnt werden (das ergibt sich aus den Vorschriften in Lev 4–5). Weil sowohl die individuelle wie die kollektive Deutung von Jes 53 diesen Vorgaben entsprechen, sind beide theologisch legitim.²⁰ Die dennoch nicht zu leugnende Opfermetaphorik ergibt sich aus dem Konzept der Stellvertretung, das gleichermaßen dem Denken in kollektiven Kategorien wie auch der Kultopfer-Vorstellung zugrunde liegt: „Blut ist es, das für ein Leben sühnt“ (Lev 17,11).²¹

Auch bei der zweiten Problematik erweist sich die Kollektivthese als nützlich. Meiner Auffassung nach haben die Autoren von Jes 53 die von ihnen entwickelte *'āshām*-Theologie gleich doppelt zur Anwendung gebracht. So konnten sie nicht nur das ungerichte Schicksal eines Exil-Propheten rechtfertigen, sondern auch das des ganzen Volkes, das sie ebenfalls als unangemessen einstufen.

Gegen die derzeitige Tendenz, den Text vorwiegend kollektiv zu deuten, plädiere ich für eine Wahrnehmung der eindeutig individuellen Aussagen auch deshalb, weil die neutestamentlichen Autoren und frühchristliche Theologen die Texte in diesem Sinne verstanden haben – und vermutlich auch Jesus selbst.²² Das lässt sich jedoch nur erkennen, wenn die entscheidenden Vergleichspunkte zwischen Jesus und dem unbekanntem Propheten nicht auf Verfolgung, Folter und Hinrichtung begrenzt werden, sondern auch der Sammlungsauftrag beachtet wird, mit dem sich der unbekannte Prophet vorstellt: „Jetzt schon hat der Herr gesprochen, der mich schon im Mutterleib zu seinem Knecht gemacht hat, damit ich Jakob zu ihm zurückführe und Israel bei ihm versammle.“ (Jes 49,5)²³

Opfer werde nie von Gott, „sondern immer nur für Gott dargebracht“. Vgl. auch *Christian Eberhart*, *Kultmetaphorik und Christologie: Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament* (WUNT 306), Tübingen 2013, 194 f.

²⁰ DuJes beginnt mit einer Absolution für Israel: „Verkündet der Stadt, dass ihr Frondienst zu Ende geht, dass ihre Schuld beglichen ist; denn sie hat die volle Strafe (כפלים wörtl.: Doppeltes) erlitten von der Hand des Herrn für all ihre Sünden“ (Jes 40,2 vgl. auch 43,25; 44,22).

²¹ Gegen *Eberhart*, *Kultmetaphorik* (wie Anm. 19), 122, der die steile These vertritt, dem alttestamentlichen Kultritual sei „jede Vorstellung eines stellvertretenden Todes der Opfertiere für Menschen fremd.“ Anders *Bernd Janowski*, „Hingabe“ oder „Opfer“? in: Rudolf Weht (Hg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 24–43, 40 Anm. 107: „Die Sühnetradition ist ohne das Stellvertretungsmotiv nicht verständlich zu machen ...“

²² Eindeutig individuell sind u. a. die Berufungsszene (Jes 40,6), der Sammlungsauftrag (Jes 49,5) und die Konfrontation zwischen Prophet und Volk (Jes 50,5–9).

²³ Paulus zitiert in Gal 1,15 Jes 49,1.5 um seinen universalen Sendungsauftrag zu legitimieren.

Mit diesem Auftrag ist der Knecht gescheitert und zwar gleich aus mehreren Gründen. Zum einen hatten sich viele Deportierte längst sozial integriert und zeigten kein Interesse an einer Rückkehr nach Jerusalem.²⁴ Zum zweiten kündigte der Prophet den Perserkönig Kyros als den von Gott „gesalbten“ Befreier an (vgl. Jes 45,1) und diese Stellungnahme war politisch höchst brisant. Die Führungsschicht der in Babylon Exilierten (die Gola) versuchte redlich, sich mit dem babylonischen Herrscherhaus zu arrangieren. Rainer Albertz vermutet, „dass dieser offene Schwenk unter der babylonischen Gola umstritten und auch nicht ganz ungefährlich war. Immerhin war eine solche Botschaft in den Ohren des babylonischen Königshauses Hochverrat.“²⁵ Darüber hinaus könnte es dem Propheten auch an persönlicher Legitimation gefehlt haben. Die „Wir“-Gruppe des vierten Gottesknechtsliedes bemängelt seine Abstammung („Wurzel aus dürrer Erde“), sein unansehnliches Erscheinungsbild („keine Gestalt und keine Pracht“) und seine Kränklichkeit („ein Mann der Schmerzen, mit Krankheit vertraut“), die man als Strafe Jahwes für persönliche Vergehen gedeutet hat („wir meinten, er sei von Gott geschlagen ...“).²⁶

Unter diesen Umständen war der Knecht chancenlos, im zweiten Lied klagt er über Erfolglosigkeit, im dritten über Spott und Folter (vgl. Jes 49,4; 50,5 f.).

Die vierte Strophe des vierten Liedes (53,7–10a), die ein Gericht über den Propheten und sein Grab bei den Frevlern andeutet, schließt aus, dass die „Wir“-Gruppe oder die Gola für das Schicksal des Propheten verantwortlich waren. Meine Vermutung ist, dass der Prophet vor dem Einmarsch des Kyros 539 v. Chr. von einem babylonischen Gericht verurteilt und exekutiert worden ist.

Erst die posthume Bestätigung seiner Verkündigung führte zu einer Revision des Urteils über seine Person. Das vierte Gottesknechtslied, das schon Klaus Koch wie ein „er-ratischer Block“²⁷ vorkam, wird in der Forschung fast einhellig als retrospektive Ergänzung gesehen, Rainer Albertz datiert die Abfassungszeit auf 515 v. Chr.²⁸ Die krasse Fehleinschätzung und sträfliche Missachtung des ebenso unschuldigen wie unscheinbaren Gottesboten durch die Gola bedurfte der theologischen Korrektur. Zu diesem Zweck wendeten die Schüler des Gottesknecht-Propheten die Kollektiv-Logik ins Positive. Ulrich Berges sieht das genauso: „Der generationsübergreifende Konflikt von Verschuldung und dem Tragen der Konsequenzen nahm in exilisch-nachexilischer Zeit sprichwörtlichen Charakter an (vgl. Ez 18,2; Jer 31,9). Die Lösung des Konfliktes besteht nach Jes 53 nicht darin, dass jede Generation ihre eigene Schuldenlast trägt, sondern dass sich der Knecht die Verschuldungen der Vielen auflädt (53,11).“²⁹

²⁴ Vgl. *Josephus*, Ant XI, 1. 3: „Viele jedoch blieben in Babylon, weil sie ihren Besitz nicht verlassen wollten.“ Siehe auch *Rainer Albertz*, Die Exilszeit. 6. Jh. v. Chr. (BE 7), Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 89. 92.

²⁵ *Albertz*, Die Exilszeit (wie Anm. 24), 96.

²⁶ Vgl. Jes 53,2–4. Mit ähnlichen Vorbehalten hatte auch Jesus zu kämpfen. In seiner Heimatstadt wird er seiner Herkunft wegen abgelehnt (vgl. Mk 6,1–6) und fast gelyncht (vgl. Lk 4,28 f.). Seine Familienangehörigen halten ihn für verrückt und wollen ihn aus dem Verkehr ziehen (vgl. Mk 3,20 f.) und die religiösen Autoritäten werten seine Hinrichtung als Beweis, dass Jahwe nicht auf seiner Seite steht (vgl. Mt 27,41–43).

²⁷ *Klaus Koch*, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: *EvTh* 26 (1966) 217–239, hier 237.

²⁸ Vgl. *Albertz*, Die Exilszeit (wie Anm. 24), 319

²⁹ *Berges*, Jesaja 49–53 (wie Anm. 18), 274. Leider bleibt bei Berges die Entdeckung des Zusammenhanges isoliert.

Von hier aus ergibt sich dann auch das kollektive Verständnis des Gottesknechts. In Parallele zum Leiden ihres Meisters erklären die Propheten-Schüler das von diesem Propheten als unschuldig deklarierte Leiden des ganzen Volkes als stellvertretende Schuldtilgung, die jetzt jedoch allen Völkern zu Gute kommen soll. Die bundestheologische Argumentation wird universaltheologisch erweitert und ergänzt, der Knecht Israel ist nicht nur „Bund für mein Volk“, sondern auch „Licht der Völker“ (Jes 42,6; vgl. 49,6; 51,4). Möglich wird diese Extension durch den Monotheismus, der zentralen theologischen Erkenntnis des DtJes. Weil es außer Jahwe „keinen Gott gibt“ (Jes 44,6b; 45,21c), ist der Gott Israels zugleich der Gott aller Völker. Kyros konnte nur siegen, weil Jahwe es wollte. Die frappierende Übereinstimmung von Voraussage und Ereignis war den Propheten-Schülern der Beweis für den Glauben an die Einzigkeit des Jahwe-Gottes.

Die Universalisierung des Bundesgottes bewirkte automatisch einen Bedeutungsgewinn für das Bundesvolk. Israel erhält jetzt eine Sendung, die über seine nationalen Belange und Bedürfnisse hinausgeht: „Horcht her, ihr Völker, hört auf mich, ihr Nationen! Denn von mir kommt die Weisung und mein Recht wird zum Licht der Völker.“ (Jes 51,4) Das Volk Israel wird zum Segen für alle Völker (vgl. Gen 12,3), wenn es sich, wie der Gottesknecht, dem „Plan Jahwes“ unterwirft, die Verachtung und Verfolgung durch die Fremdmächte erduldet und sein Leiden als *'āshām* für die Sünden der Völker trägt.

Die Argumentation in Jes 53 lautet also: Wie das unschuldige Leiden des einen Propheten die Vielen (Israel) erlöst hat, so wird das unschuldige Leiden der Vielen (Israel) zur Erlösung für alle (Völker). Mit dieser Extension ist freilich der Bundeskontext überschritten, Rainer Albertz nennt diesen Schritt eine „atemberaubende Konsequenz, zu der die Prophetengruppe aus ihrer Entdeckung eines konsequenten Monotheismus vorstieß“, bedeutet sie doch „nicht weniger als eine Neudefinition ihrer eigenen Religion.“³⁰

Die Wirkungsgeschichte zeigt jedoch, dass die Entwicklung nicht in Richtung Universalisierung, sondern in Richtung Fraktionierung ging. Es ist kein Zufall, dass im Buch Deutero-Jesaja, das wie kein anderes prophetisches Buch für Israel Heil und Segen verheißt, die Idee einer Amnestie aufgrund stellvertretender Sühneleistung auftaucht und dass diese Idee isoliert blieb, weil die nach-exilische Geschichte dann alle Hoffnungen enttäuschte. Die innerjüdische Rezeption von Jes 53 ist nicht nur „erstaunlich gering“, wie Ulrich Berges konstatiert, sie negiert zudem auch den Stellvertretungsgedanken.³¹ Je radikaler die Gesetzesobservanz als Mittel zu dem Zwecke praktiziert wurde, Jahwe zur Erfüllung seiner Verheißungen gleichsam zu zwingen, desto irrelevanter wurde der ethnisch verankerte Bundesgedanke und damit auch die Bundessolidarität mit Sündern und mit Frommen abweichender Gesetzespraxis. Auf Gottes Barmherzigkeit hoffen durften nur noch die Gerechten (vgl. CD 20, 25–34), Fürbitten für die Sünder wurden ausdrücklich abgelehnt (vgl. äthHen 89, 57 f.; 98, 12; 4 Esra 7, 113–115. 131; 8, 38 f.; 9, 13;

³⁰ Albertz, *Die Exilszeit* (wie Anm. 24), 309.

³¹ Vgl. Berges, *Jesaja 49–53* (wie Anm. 18), 338. Auch Martin Hengel, *Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit*, in: *Der leidende Gottesknecht* (wie Anm. 2), 49–91, hier 91, der optimistisch jeden noch so vagen Hinweis als Beleg wertet, muss am Ende resümieren: „Das Motiv des stellvertretenden Sühnetodes tritt in den vorchristlichen Texten durchweg mehr oder weniger zurück.“

SyrBar 48, 27; 85, 12; 1 QH 7, 14–20; 1 QS 3, 1–7; PsSal 13, 5–7).³² In einem solchen Umfeld war der Gedanke völlig inakzeptabel, Jahwe würde seinen unschuldigen Knecht absichtlich leiden lassen und dieses Leid auch noch als Sühne für die Sünder werten!

3. Kollektivhaftung und Deutung des Todes Jesu

Jesus war die Vorstellung einer bundesweiten Kollektivhaftung bekannt, das bezeugen die Evangelien. Den galiläischen Städten Betsaida, Chorazin und Kafarnaum sagte er den Untergang an, weil sie sich trotz seiner Wunder nicht bekehren wollten (vgl. Mt 11,21 par). Auch die von Pilatus hingemetzelten Galiläer und die beim Einsturz des Turmes zu Schiloach Erschlagenen sind für Jesus Beispiele eines kollektiven Schuldzusammenhangs: „Meint ihr, dass nur diese Sünder waren, weil das mit ihnen geschehen ist und alle anderen nicht? Nein, ihr alle werdet genauso umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt.“ (Lk 13,2–5) Wie geläufig den Jüngern Jesu die generationsübergreifende Haftung als Erklärung für Leid und Krankheit war, zeigt die Frage, die sie im Johannesevangelium angesichts eines Blinden ihrem Meister stellen: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, sodass er blind geboren wurde?“ Die Antwort Jesu, die wohl nicht authentisch ist, wird in der Exegese meist als Zurückweisung der Sippenhaft verstanden: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden.“ (Joh 9,2 f.) Mit dieser Aussage aber wird die Kollektivhaftung keineswegs geleugnet, vielmehr wird sie ins Positive gewendet. Der Zusammenhang von Krankheit und Sünde wird verneint (aber nur in diesem Falle, wie Joh 5,14 und Mk 2,1–12 zeigen), wodurch der Blinde eine Stellvertreterfunktion bekommt. Sein unfreiwilliges Leiden soll das Wirken Gottes für andere erfahrbar machen. Der Blinde sühnt zwar nicht fremde Schuld, aber er leistet der Verkündigung Jesu einen wichtigen Dienst. Insofern ist er ein unschuldig leidender Gottesknecht, sein Schicksal verweist auf das Schicksal Jesu, der freiwillig gelitten hat, damit sich an ihm das „Wirken Gottes“ offenbaren kann. Das Wunder der Auferstehung rehabilitiert nicht nur Jesus persönlich, es vollendet zugleich den Plan Gottes zugunsten aller, die sich – auf welche Weise auch immer – schuldig gemacht haben.

Die im NT dominante Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne „für unsere Sünden“ (Röm 4,25; 1 Kor 15,3; Gal 1,4), „für uns“ (Röm 5,8; 1 Kor 11,24; 1 Thess 5,10), „für euch“ (Lk 22,19 f.; 1 Kor 11,24), „für viele“ (Mt 20,28; 26,28; Mk 10,45; 14,24) oder auch „für (uns) alle“ (Röm 8,32; 2 Kor 5,14) beruht stets auf einem kollektiven Schuldverständnis.

Der Unterschied in den Formulierungen verdankt sich der Zielgruppe, der die Entschuldung zu Gute kommen soll. Ich identifiziere deren vier:

- das Volk Israel, das sich der endzeitlichen Sammlungsinitiative verweigert hat. (Das könnte die Intention Jesu im Abendmahlsaal gewesen sein).

³² Die einzige mir bekannte Ausnahme bietet die oben zitierte Stelle in AssMos.

- die Jünger Jesu, die bei der Festnahme ihres Meisters geflohen waren und der Auferstehungsbotschaft keinen Glauben schenken wollten. (Der damit verbundene Schuldkomplex stand der nachösterlichen Erneuerung der Sammlungsmission im Wege).
- die Juden, die sich dem Sammlungsaufruf der Jesus-Jünger angeschlossen haben.
- alle Nicht-Juden (also der Rest der Menschheit), die dank der Universalisierung der Sammlungs-Mission sich zu Jesus Christus bekannten und taufen ließen.

Auch wenn es strittig ist, welche der einzelnen ὑπέρ-, διά-, περί- oder ἀντί-Formulierungen im NT auf Jes 53 zurückzuführen sind, an der Tatsache wird nicht gezweifelt, dass sie im Kontext des Stellvertretungsgedankens zu verstehen sind. Dazu im Kontrast steht die Beobachtung, dass Jes 53 selbst in den Passionsberichten kaum zitiert wird und wenn, dann nicht im Sinne der Stellvertretung. Für Ulrich Berges „erhärtert sich der Eindruck, es habe bei den neutestamentlichen Autoren geradezu eine Sperre gegeben, die Leidensausagen über den Gottesknecht in Jes 53 (sei es MT oder LXX) unmittelbar auf die Passion und den Tod Jesu zu beziehen.“³³

Meine These ist, dass der historische Ausgangspunkt für das christliche Stellvertretungsmodell bei Jesus und dessen Rezeption von Jes 53 liegt. Jesus konnte sich mit dem Gottesknecht identifizieren, sobald das Scheitern seiner Sammlungsinitiative absehbar war. Weil ihm, wie auch den neutestamentlichen Autoren (und dann später den Autoren von 4 Makkabäer) das Grundprinzip der Kollektivstrafe präsent war, konnten sie, wie vorher schon die Propheten-Schüler in DtJes, dieses Prinzip umkehren.

Das heißt, es gab keine „Sperre“, sondern schlicht eine zweite Quelle, nämlich das Wissen um die Möglichkeit kollektiver Entschuldung aufgrund einer Einzelleistung. Unabhängig von Jes 53 wurde dieses Deutungsmodell variiert und kombiniert (z. B. mit dem Sühneopferkult). Das könnte erklären, warum trotz mangelnder Zitate aus Jes 53 der Stellvertretungsgedanke bestimmend ist.³⁴

Während die Belege für meine These in den Evangelien spärlich und strittig sind, bietet die Soteriologie des Paulus eine mehr als hinreichende Grundlage.

4. Kollektive Strafe und Entschuldung bei Paulus

Paulus zitiert zwei Mal das vierte Gottesknechtslied, aber nicht, um den Tod Jesu zu deuten.³⁵ Schon vor längerer Zeit hat Karl Kertelge den Grund für diese bewusste Auslassung genannt: „Paulus greift hierzu nicht auf die ‚Vielen‘ von Jes 53 zurück, sondern be-

³³ Berges, Jesaja 49–53 (wie Anm. 18), 358. Ähnlich auch Wolfgang Kraus, Jesaja 53 LXX im frühen Christentum – eine Überprüfung, in: ders. (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Berlin 2009, 171 Anm. 133 und Herbert Haag, Der Gottesknecht bei Deuterjesaja, in: EdF 23 (1985) 78. Dem widerspricht Peter Stuhlmacher, Jes 53 in den Evangelien und der Apostelgeschichte, in: Der leidende Gottesknecht (wie Anm. 2), 93–105, hier 94.

³⁴ Die Scheu der neutestamentlichen Autoren, Jesus direkt mit dem Gottesknecht zu identifizieren, ist m. E. unter anderem auch der beginnenden Christologie geschuldet. Die negative Beschreibung seiner Herkunft und seiner Person sowie der Titel „Knecht“ passten nicht zum Anspruch, mit dem die Anhänger ihren Meister als „der Herr“, als „Christus“ und „Sohn Gottes“ verkündet haben.

³⁵ Vgl. Röm 10,16 ist Zitat aus Jes 53,1 und Röm 15,21 Zitat aus Jes 52,15.

dient sich eines anderen Schemas, der Repräsentation aller durch den Einen.“ Denn Paulus gehe es nicht mehr um die Einheit Israels, sondern um die „die ganze Menschheit umfassende Heilsdimension des Todes Jesu.“³⁶

Genau so ist es. Um die jüdische Religion zu universalisieren musste Paulus die auf das Volk Israel begrenzte Mission Jesu von ihrer ethnischen Fixierung lösen, jede Relevanz des jüdischen Gesetzes für das Heil des Menschen verneinen und das fehlende Herrenwort in Sachen Heidenmission durch theologische Argumente ersetzen.

Folgerichtig reduziert Paulus das mosaische Gesetz auf die Funktion, die Macht der Sünde aufzudecken, verschweigt sein Wissen über den irdischen Jesus und argumentiert ausschließlich mit dem Faktum des Kreuzestodes. Weil alle Menschen sterben, ist die Nachricht von der Auferstehung Jesu auch für alle eine frohe Botschaft. Dabei nützt Paulus die im jüdischen Denken präsente Vorstellung der Kollektivhaftung um die Sterblichkeit des Menschen als Strafe für die Sünde Adams und die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus als Akt der Gerechtigkeit Gottes auszuweisen.

„Da nämlich durch einen Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch einen Menschen auch die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht.“ (1 Kor 15,21 f.)

„Wie es durch die Übertretung eines Einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so wird es auch durch die gerechte Tat eines Einzigen für alle Menschen zur Gerechtersprechung kommen, die Leben gibt. Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden.“ (Röm 5,18).³⁷

Auch wenn sich die spätere Erbsündenlehre nur sehr bedingt auf Paulus berufen kann, so steht doch außer Frage, dass Paulus hier exakt im Sinne der eingangs aufgestellten These von der Umkehrung der Kollektivhaftung argumentiert: Wie der schuldige Adam den Tod für alle verursacht hat, so besiegt der Tod des unschuldigen Jesus Christus den Tod für alle.

Der frühchristliche Diognet-Brief (2. Jh. n.Chr.) bezeichnet diese Formel zum ersten Mal als „süßer Tausch“ (γλυκείας ἀνταλλαγῆς) und begründet damit in Theologie wie Liturgie eine lange Tradition (vgl. die Rede von der „glücklichen Schuld“ im österlichen Exsultet).

Die Argumentation lebt von der Parallelität und scheint schlüssig zu sein. Ob sie das auch wirklich ist, bedarf der Überprüfung. Paulus verhandelt seine Beweisführung unter dem Begriff der Gerechtigkeit, was problematisch ist und Missverständnisse provoziert, denn sowohl kollektive Bestrafung wie kollektive Begnadigung (Amnestie) widerspre-

³⁶ Karl Kertelge, Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, in: Johannes Beutler; Joachim Gnllka u. a. (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im NT (QD 74), Freiburg 1976, 114–136, hier 122.

³⁷ Möglich, dass der zweite Satz mit der Verkürzung von „alle Menschen“ auf „die vielen“ von Jes 53 beeinflusst ist, wie Hofius, Das vierte Gottesknechtslied (wie Anm. 3), 122 annimmt. Es ist aber keine Frage, dass Paulus mit „die vielen“ keine Einschränkung verbindet – anders als die Katholische Kirche, die neuerdings in ihren Wandlungsworten das „für alle“ wieder durch „für viele“ ersetzt haben will.

chen dem Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit (*iustitia retributiva*).³⁸ Dass sich Paulus dessen bewusst war, zeigt seine Argumentation, die wir uns unter diesem Aspekt genauer ansehen müssen.

a) Für Paulus beginnt die Schuld der Menschheit mit Adam, der für ihn Prototyp und Repräsentant zugleich ist. Durch seine Sünde wurde das Sündigen zum kollektiven Phänomen. „Weil alle sündigten“ (Röm 5,12; vgl. 3,23) und „der Tod der Sünde Lohn ist“ (Röm 6,23) müssen auch alle sterben. Die kollektive Strafe ist dennoch nicht ungerecht, weil für Paulus ‚persönliche Sünde‘ und ‚kollektive Sünde‘ in einem kausalen Verhältnis stehen. In Röm 7,7–25 beschreibt er die tragische Verwicklung des Menschen in die existentielle Sündhaftigkeit:

„Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich mag das Gute nicht zu verwirklichen.“ (Röm 7,18).

Wenn die Macht der Sünde ebenso universal ist wie der Tod, stimmt die Gleichung. Sterblichkeit und Sündhaftigkeit begrenzen den Menschen und bedingen seine Erlösungsbedürftigkeit. Frei ist allein der Wille, nicht die Tat. Deshalb kann sich der Mensch auch nicht durch Werke retten, sondern nur durch den guten Willen, das heißt für Paulus, durch den Glauben an Jesus den Christus.³⁹

Um eine kleine Inkonsequenz in dieser an sich schlüssigen Argumentation kommt Paulus nicht herum, muss er doch neben der universalen Perspektive noch die sündenoffenbarende Wirkung des jüdischen Gesetzes in seine Beweisführung einbeziehen:

„Sünde war schon vor dem Gesetz in der Welt, aber Sünde wird nicht angerechnet, wo es kein Gesetz gibt. Dennoch herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, welche nicht wie Adam durch Übertreten eines Gebotes gesündigt hatten.“ (Röm 5,13 f.)

Ein anderer Einwand war gravierender: Unter die allgemeingültige Gleichung von Sünde und Tod fällt auch der Tod Jesu. Wäre er Folge der Sünde, könnte er nicht als *'āshām* zugunsten der Menschheit gewertet werden. In 2 Kor 5,21 geht Paulus auf diesen Einwand ein: Gott „hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“⁴⁰ Beweis für die Sündenlosigkeit und damit für die Göttlichkeit Jesu ist die Auferstehung. Jesus hätte nicht sterben müssen, wären nicht seine „gerechte Tat“ und sein „Gehorsam“ notwendig gewesen um die Menschheit zu erlösen (vgl. Röm 5,18 f.). Die Einsicht in diese Notwendigkeit soll sich aus der Umkehrung der

³⁸ Während der Philosophie der Widerspruch zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bzw. zwischen Vergeltung und Vergeltung geläufig ist, fehlt ein entsprechendes Problembewusstsein in der Theologie. Vgl. dazu Markus Zehetbauer, *Befristete Barmherzigkeit*, in: MThZ 64 (2013) 232–251.

³⁹ Auch für Immanuel Kant ist allein der gute Wille uneingeschränkt gut. In der Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ (AA VI, 29) zitiert Kant Röm 7,18 als Beleg für die „Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur“.

⁴⁰ Vgl. auch Gal 3,13: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht in der Schrift: Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt.“

Entwicklung ergeben, die ins Verderben geführt hat. Was „Adam, der Erste Mensch“ verbrochen hat, das sühnt der „Letzte Adam“ (vgl. 1 Kor 15,45) oder wie es in Röm 4,25 heißt:

„Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, zu unserer Rechtmachung wurde er auferweckt“ (vgl. auch 2 Kor 8,9).

Paulus hält also nicht nur die kollektive Bestrafung des Menschen für kompatibel mit dem Gerechtigkeitsanspruch Gottes, auch die kollektive Begnadigung in Christus ist eine „Rechtmachung“. Kann er das ebenfalls hinreichend begründen?

b) Das Motiv für Gnade und Vergebungsbereitschaft sieht Paulus in der Liebe Gottes, die sich als Feindesliebe realisiert und damit über allem steht, was Recht und Gerechtigkeit gebieten können.

„Christus ist schon zu der Zeit, da wir noch schwach und gottlos waren, für uns gestorben. Dabei wird nur schwerlich jemand für einen Gerechten sterben; vielleicht wird er jedoch für einen guten Menschen sein Leben wagen. Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.“ (Röm 5,6–8)⁴¹

Mit der Hingabe seines Sohnes zugunsten der Menschen überbietet Gott alle Kriterien der Gerechtigkeit, „für Juden ein Skandal, für Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23). Diese „Torheit“ der Liebe wäre aber zugleich eine Ungerechtigkeit, käme sie nur den Juden zugute und nicht auch den Heiden. In Röm 3,29 f. antwortet Paulus auf die rhetorische Frage: „Ist denn Gott nur der Gott der Juden und nicht auch der Heiden?“ mit „Ja, auch der Heiden, da doch gilt: Gott ist der Eine.“ Paulus korrigiert die alttestamentliche Tradition, der zufolge Jahwe nur das Volk Israel „liebt“, es „ausgewählt“ und „ins Herz geschlossen“ hat (Dtn 7,6–8; vgl. 4,37). Würde Gott nur denen Gutes tun, die seine Gesetze achten, wie es in Ex 20,6; Dtn 5,10; 7,9 u. ö. heißt, wären die Heiden, denen er die Tora nicht gegeben hat, von seiner Liebe ausgeschlossen. Aus dem Monotheismus folgt für Paulus die Universalität der Liebe Gottes zu allen Menschen, widrigenfalls sie ungerecht wäre.

c) Damit wird klar, warum Paulus am Gerechtigkeitsbegriff festhält: Er ist der Schlüssel zur Universalisierung des Jesus-Ereignisses. Die Gerechtigkeit Jahwes ist auch – aber bitte nicht ausschließlich (vgl. Röm 2,1–11) [!] – Gnade und Vergebung, die Gott aus Liebe gewährt und die nur deshalb auch gerecht ist im Sinne des Gleichbehandlungsprinzips, weil sie ausnahmslos und unterschiedslos allen Menschen gilt.

⁴¹ Ulrich Wilckens, EKK VII, 296 kommentiert: „...der Tod eines Gerechten für Gottlose ist für einen Juden nicht nur undenkbar, sondern theologisch unmöglich; das hieße nämlich, den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit antasten zu wollen und damit den Effekt der Gerechtigkeit zu korrumpieren.“

Unberücksichtigt bleibt bei dieser Argumentation, warum dafür der Tod des Sohnes Gottes notwendig sein sollte. Das kann auch Paulus nicht begründen, es handelt sich um die Tat einer Liebe, die „alle Erkenntnis übersteigt“⁴². Der Sonder-Weg der Erlösung durch Christus bleibt ein Mysterium. Als plausible Erklärung steht nur die Formel „Einer für alle“ zur Verfügung.

„Die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben.“ (2 Kor 5,14)

„Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8,32)

Identifiziert man hinter diesen Formulierungen eine „inklusive Stellvertretung“, droht die Nähe zum theologisch problematischen Sühneritus.⁴³ Versteht man sie aber, wie hier präferiert, als positive Konsequenz des Kollektivdenkens, erweist sich die paulinische Rechtfertigungslehre als stringent.

Fazit: Was die Theologen von Jes 53 nur angedeutet haben, sieht der Heidenapostel im Jesus-Ereignis verwirklicht, die ethnische Entgrenzung der jüdischen Religion. Dass der Tod Jesu die sündige Menschheit kollektiv amnestiert, ist zwar – wie das Wesen der Liebe selbst – unbegreiflich, aber nicht ungerecht, weil nicht nur das Volk Israel, sondern alle profitieren, wenn sie denn glauben.

5. Bilanz

Die eingangs postulierte These von der prinzipiellen Korrespondenz zwischen Kollektivhaftung und Stellvertretung reduziert die Vielfalt der Deutung des Todes Jesu im NT auf ihre alttestamentlichen Voraussetzungen.⁴⁴ Sie baut dabei auf die nachexilische Dominanz der Kollektivhaftung im Gottesverhältnis. Um die nachzuweisen genügt es nicht, einzelne Belegstellen zu zitieren, entscheidend ist vielmehr die Erkenntnis, dass die alttestamentlich angelegte und frühjüdisch verstärkte Diskriminierung von Bundesmitgliedern als „Frevler“ und „Sünder“ einerseits, sowie die Fraktionierung der so genannten „Gerechten“ in religiöse Eliten (Konfessionen) andererseits ihren wesentlichen Grund in dem Glauben haben, Jahwe strafe das ganze Volk für die Sünde Einzelner. Auch wenn bemerkt wurde, dass diese Vorstellung mit dem Anspruch der Individualgerechtigkeit

⁴² Eph 3,19 fasst mit dieser Formulierung die Quintessenz des „Hohen Liedes der Liebe“ in 1 Kor 12,31b–13,13 zusammen. Für Paulus ist die Liebe weniger Emotion als vielmehr selbstloses Tun und damit ein „Weg, der alles übersteigt“ (12,31b). Das Wesen der Liebe aber bleibt ein Mysterium (vgl. 13,9.12).

⁴³ Kritisch dazu *Jörg Frey*, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung, in: *Stellvertretung* (wie Anm. 4), 87–121, hier 109 f.

⁴⁴ Ich beziehe mich hier auf *Bernd Janowski*, Das Leben für andere hingeben, in: *Deutungen des Todes Jesu* (wie Anm. 7), 97–118, hier 118, der von einer „irreduziblen Vielfalt alter Auslegungen des Todes Jesu“ spricht und hofft, dass diese „durch die Rückfrage nach ihren alttestamentlichen Voraussetzungen an historischer und theologischer Schärfe gewinnt.“

unvereinbar war, akzeptierte man kollektive und generationsübergreifende Strafen als Ausdruck der Vergeltungsgerechtigkeit Gottes schon deshalb, weil geschichtstheologisch keine Alternative denkbar war.

Auf dieser Basis konnte auch die logische Umkehr des Kollektivprinzips in Form von Fürbitte und Vergebung (Amnestie) aufgrund der religiösen Leistung Einzelner (oder auch des ganzen Volkes) als „Plan Jahwes“ (DtJes) bzw. als „Gerechtigkeit Gottes“ (Paulus) ausgewiesen werden. Den damit verbundenen Wirkungswechsel von Strafe zu Gnade hat Paulus zum zentralen Argument seiner Erlösungslehre ausgebaut. Mit der Formel vom wunderbaren Tausch (*admirabile commercium*) wurde diese Lehre auf den Punkt gebracht und hat eine Tradition geprägt, deren Sprengkraft durch Martin Luther wieder neu zur Wirkung kam.

6. Ausblick

Die christliche Erlösungslehre übernimmt das Prinzip der kollektiven Haftung aus der alttestamentlichen Theologie und verschiebt lediglich den Schwerpunkt von der Strafe zur Gnade. Deshalb ist sie argumentativ nur zu halten, wenn sie dieses Prinzip bestätigen kann. Philosophisch wie theologisch ist das nicht möglich. Andererseits ist jedem bewusst, wie sehr die Kollektivhaftung unsere Realität dominiert.⁴⁵

Der Mensch lebt von der Geburt bis zum Grab in Schicksalsgemeinschaften denen er kaum zu entinnen vermag. Herkunft, Sprache, Kultur und Religion bestimmen den Erfolg im Leben in einem viel größeren Maße als einer selbst zu leisten im Stande ist. Ein Kind in einem Bürgerkriegsland hat auch bei vergleichbar persönlicher Begabung nicht annähernd die Chancen wie ein Kind in einem Wohlfahrtsstaat. Das ist ungerecht, aber diese Ungerechtigkeit würde auch im Idealfall umfassender menschlicher Solidarität fortauern, weil der natürliche Lauf der Welt auf sittliche Wertvorstellungen keine Rücksicht nimmt.⁴⁶ Es wird stets Katastrophen geben, seien sie von Menschen verschuldet oder nicht, die Unbeteiligte und Unschuldige mit ins Verderben ziehen.

Dieser Effekt verstärkt sich, je dichter die Menschheit zusammenwächst. Wir beobachten derzeit, dass gegenseitige wirtschaftliche, politische und kulturelle Kooperationen und Bündnisse eher als gefährliche Kollektivhaftung denn als Chance für Frieden und Wohlstand gewertet werden. Die wachsende Rückbesinnung auf ethnische Wurzeln und religiöse Traditionen, die mit der Tendenz zur Abgrenzung und einer Renaissance von Nationalismus und Kleinstaaterei einhergeht, ist nichts anderes als der ungeeignete Versuch, sich dieser Kollektivhaftung zu entziehen.

Meine These ist: Die Menschheit vollzieht eine Entwicklung nach, die das nachexilische Judentum vorexerziert hat.

⁴⁵ Vgl. dazu das eingangs zitierte Urteil von Bernd Janowski (siehe bei Anm. 2), dass Stellvertretung „eine Wirklichkeit“ sei, die „rational nicht mehr fassbar und dennoch existent ist“.

⁴⁶ Vgl. dazu Max Scheler, Zum Phänomen des Tragischen, in: ders., Vom Umsturz der Werte, Bern 1955, 149–169. Zur Verbindung von Tragik und Christentums vgl. Michael Rasche, Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums, in: <http://www.academia.edu>.

Die Parallele stimmt vor allem deshalb, weil das antike Judentum wie die moderne Politik im Verzicht auf ein relevantes Jenseits übereinkommen. Während sich Politik prinzipiell auf das Machbare bezieht, wertete das Judentum den Zustand der Welt als gerechte Reaktion Gottes auf das Verhalten des Menschen bzw. seines Volkes. Unter diesen Voraussetzungen ist es gleichgültig, ob man die weltimmanente Kollektivhaftung als unvermeidbares Schicksal, politisches Versagen oder als Strafe Gottes deutet, immer hat der Mensch die Verantwortung für diese Welt, nie Gott.⁴⁷

Moderne wie antike Ab- und Ausgrenzungsversuche folgen daher derselben Strategie: *Wenn nicht alle, dann wenigstens wir*. Weil das nicht oder nur unzureichend gelingt, greift man zur Vertröstung auf eine bessere Zukunft. Wie die Propheten für Israel Ansehen, Frieden und Überfluss voraussagten, so die Politiker heute Freiheit, Fortschritt und wirtschaftlichen Aufschwung. Je schlechter die Lage, desto überzogener die Verheißungen. Die damit vorprogrammierte Enttäuschung richtet sich zum einen gegen die Schuldigen – in Israel waren es die Frevler, heute sind es die Politiker und Machthaber – und mündet zum anderen in den Ruf nach einem starken Mann, dem „Messias“, der quasi als „deus ex machina“ die hochgespannten Erwartungen endlich erfüllen kann.

Politiker, die auf nationale Stärke, Intoleranz, undurchlässige Grenzen und wirtschaftliche Abschottung setzen, erhalten Beifall und Zulauf. Doch ihre Politik wird enden wie die messianisch motivierten Aufstände der Juden in der Antike.

In einer globalisierten Welt gibt es keine Insel der Seligen, die Probleme der Menschheit sind nur gemeinsam und möglichst gewaltfrei zu lösen, widrigenfalls sie sich zur Katastrophe auswachsen. Stimmen, die vor diesem Szenario warnen, sind viele, aber ihre politische Wirkung ist marginal.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, wie aktuell die ursprüngliche Botschaft Jesu tatsächlich ist. Seine Mission war kollektiv motiviert, es ging ihm um die Sammlung, Versöhnung und Einung seines Volkes, das ebenso religiös zerstritten wie sozial gespalten war.⁴⁸ Zu diesem Zwecke radikalisierte er die sozial-integrativen Gebote und relativierte die religiös-kultischen Vorschriften, über die man sich konfessionell auseinander dividiert hatte.⁴⁹ Zudem verkündete er ein endzeitliches Erlassjahr Jahwes für alle Sünder, damit die Sammlung möglichst vollzählig gelingt und drohte allen mit dem Endgericht, die sich seiner Initiative widersetzten. Auch wenn er damit die wichtigsten Prophezeiungen aus AT und Frühjudentum aufgriff und sich in seinen Gleichnissen optimistisch über seine Erfolgsaussichten zeigte, scheiterte er mit diesem Projekt in seinem Volk – bis heute. Hätte Jesus Erfolg gehabt, wäre der Kreuzestitel nicht Hohn gewesen, sondern Wirklichkeit geworden. Sein Tod war die direkte Konsequenz seines Anspruches, der sozial-ökumenische Sammler Israels zu sein.

⁴⁷ Die jüdische wie die christliche Eschatologie erwartet das erlösende Eingreifen Gottes prinzipiell erst nach der finalen Katastrophe, sei sie individuell (Tod – Auferstehung) oder global (Weltuntergang – Neuschöpfung) gedacht.

⁴⁸ Die Zuwendung Jesu zu den Sündern und Armen mit dem Angebot einer befristeten Amnestie war Teil seines Sammlungs-Projektes, das die soziale wie religiöse Einheit aller Juden zum Ziel hatte. Die christliche Rede von der „Sünderliebe“ Jesu stellt eine irreführende Verkürzung seiner Botschaft dar.

⁴⁹ So die treffende Zusammenfassung durch *Gerd Theißen* in: ders.; Annette März, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 330–332.

Am Faktum des Scheiterns hat auch der Glaube an die Auferstehung Jesu nichts geändert. Weder bekehrte sich das jüdische Volk nachträglich, noch war der Osterglaube der Auslöser für die Universalisierung der Jesus-Mission. Es war allein der intensive soziale und religiös motivierte Integrationsimpuls Jesu, der nachösterlich völlig überraschend die kultisch gesicherte Grenze überspringen und seine Botschaft unter den Nicht-Juden erfolgreich werden ließ.⁵⁰

Paulus hat mit seiner Theologie diesem, durch kein Wort Jesu legitimierten Sprung die nötige argumentative Basis gegeben. Wir müssen heute davon ausgehen, dass die Geschichte der Menschheit keineswegs als „Heilsgeschichte“ garantiert ist und lebenswerte Zukunft auf dieser Erde nicht individuell, sondern nur kollektiv gesichert werden kann. Der „Opfer-Tod“ Jesu am Kreuz war das maximale und in der Auferstehung von Gott bestätigte Zeugnis für die absolute Alternativlosigkeit seiner sittlichen Botschaft. Nachfolge Jesu bedeutet, sich aus sozialen, ökumenischen und ökologischen Gründen „opferbereit“ zu verhalten (vgl. Röm 12,1). Kirche hat da Zukunft, wo sie die Menschen durch Kult und Mystik dazu motivieren kann.

The interpretation of Jesus' death as a vicarious atonement rests on the reversal of the principle of collective liability in the Old Testament, which in its negative form is punishment by God and in its positive form grace and forgiveness. The change from punishment to grace, which is described in the Fourth Servant of the Lord's Song as the "plan of God" and by Paul as the "righteousness of God," has found its way into theology and liturgy in the formula the "wonderful exchange" (*admirabile commercium*). It is true that both the punishment and the amnesty of collectives are fundamentally unfair because they take no account of individual behavior, but they are de facto reality. Thus the socially inclusive message of Jesus, who failed in his mission to rally and reconcile Israel, is becoming more and more topical.

⁵⁰ Einen Versuch, diese Entwicklung zu erklären, habe ich in dem Artikel: Stefanus – der erste Heidentäufer?, in: BZ NF 57 (2013) 82–96 unternommen.