

CHRISTIAN A. EBERHART

# Kultmetaphorik und Christologie

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament*

306

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor  
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors  
Markus Bockmuehl (Oxford)  
James A. Kelhoffer (Uppsala)  
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)  
Tobias Nicklas (Regensburg)

306





Christian A. Eberhart

# Kultmetaphorik und Christologie

Opfer- und Süheterminologie im Neuen Testament

Mohr Siebeck

CHRISTIAN A. EBERHART, geboren 1964; Studium der Theologie, Religionswissenschaften und Judaistik; 2000 Promotion; Begründer und Vorsitzender der Forschungsgruppe „Sacrifice, Cult, and Atonement“ der Society of Biblical Literature (Atlanta, USA); seit 2004 Professor für Neues Testament am Lutheran Theological Seminary der University of Saskatchewan (Kanada).

e-ISBN PDF 978-3-16-152284-0

ISBN 978-3-16-151882-9

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

In der Mitte des 17. Jahrhunderts predigten christliche Missionare den Mahikan-Indianern am Hudson River die Zehn Gebote. Die Indianer waren enttäuscht: waren sie nicht schon als kleine Kinder solch ethischer Ermahnung teilhaftig geworden? Als sie aber hörten, daß Gott seinen einzigen Sohn entsandt hatte, um die Sünden der Menschen zu versöhnen, riefen sie aus: „Hier ist wahrlich ein neuer Gedanke. Komm und erzähle uns von dieser wunderbaren Sache!“

Nach Å. HULTKRANZ, Art. Amerikanische Religionen, TRE 2 (1978), 402–450; hier: 414.

Where in a life does there come a time  
When the water turns to wine  
When the candles suddenly blaze so bright  
That they can burn away the night  
When the past is the past no matter what came before  
And the moment now is an open door  
For one for all for the true to go through.

Fletcher R. DuBois, „Where in a Life“.



Pour VÉRONIQUE



## Vorwort

Die hiermit der Öffentlichkeit präsentierte Untersuchung wurde im Sommer 2011 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck wurde sie überarbeitet und seither erschienene Literatur teilweise berücksichtigt; Vollständigkeit war angesichts der Zentralität der Thematik für die christliche Theologie und Kirche und der damit einhergehenden Publikationsfülle in verschiedenen Kultur- und Sprachräumen nicht zu erreichen.

Der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung hat mich auf meinem akademischen Weg lange Zeit beschäftigt. Dass ich mit diesem Werk einen weiteren Beitrag zum andauernden wissenschaftlichen Diskurs leisten kann, erfüllt mich mit Freude und Dankbarkeit.

Viele Menschen haben mich auf diesem Weg begleitet, beraten, unterstützt und ermutigt; ohne ihre Hilfe wäre die vorliegende Arbeit nicht möglich gewesen. Ihnen möchte ich meinen tiefsten Dank aussprechen; dass ich diesen hier kaum angemessen zu artikulieren in der Lage bin, ist mir wohl bewusst. Mein besonderer Dank gilt zunächst Herrn Prof. Dr. Ruben Zimmermann. Er hat diese Arbeit nicht nur mit viel Interesse und kritisch-kompetentem Rat betreut, sondern auch mit freundschaftlichem Engagement, welches seinen Ausdruck unter anderem in einer Einladung fand, während meines Sabbaticals 2010/11 als Gastprofessor an die Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz zu kommen. Herrn Prof. Dr. Friedrich W. Horn möchte ich herzlich für sein sorgfältiges und gewogenes Zweitgutachten danken.

Profitiert habe ich darüber hinaus auch von dem nachhaltigen Interesse, welches dem Thema dieser Untersuchung in Nordamerika entgegengebracht worden ist. Hier sind erstens besonders meine Kollegen am Lutheran Theological Seminary der University of Saskatchewan bzw. im Rahmen der Saskatoon Theological Union zu nennen, mit denen ich einen bisweilen sehr intensiven Austausch hatte; dazu gehören einerseits meine geschätzten Kollegen im Bereich der Exegese, nämlich Prof. Kristine Ruffatto Ph.D, Prof. em. Dr. Erwin Buck, Prof. em. Roger Uitti Ph.D, Prof. William Richards Ph.D, Prof. Christine Mitchell Ph.D, Prof. em. David Jobling Ph.D, Prof. Matthew Thiesen Ph.D und Prof. Jeromey Martini Ph.D, andererseits auch meine Kollegen im Bereich der Systematischen Theologie, nämlich Prof. Cameron R. Harder Ph.D und Prof. Don Schweitzer Ph.D.

Ich hatte zweitens das Privileg, während vieler Jahre Kurse zum Thema zu unterrichten; meinen Studenten danke ich für ihre neugierigen und kritischen Rückfragen sowie für ihre kontinuierliche Faszination am Thema.

Drittens konnte ich im Jahre 2006 die Section „Sacrifice, Cult, and Atonement“ für das Programm der Annual Conference der Society of Biblical Literature gründen. Wie viel kreativen Input ich seitdem durch die jährlichen Veranstaltungen auf höchstem wissenschaftlichem Niveau erhalten habe, kann ich nicht genug zum Ausdruck bringen; meine Danksagung gilt neben den vielen Fachkollegen, die Vorträge gehalten haben, vor allem den Mitgliedern des Steering Committees dieser Section, nämlich Prof. Henrietta L. Wiley Ph.D, Prof. Stephen Finlan Ph.D, Prof. William K. Gilders Ph.D und Prof. Jason Tatlock Ph.D. Zum akademischen Nährboden dieser Arbeit sind viertens auch meine Jahre als Postdoc-Stipendiat des Graduiertenkollegs der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung“ an der Universität Tübingen zu zählen. Mein Dank gilt hier speziell Prof. Dr. Bernd Janowski, Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, Prof. em. Dr. Walter Groß sowie Prof. Dr. Michael Theobald. Schließlich danke ich herzlichst Prof. Dr. Hermann Spieckermann, Prof. Dr. Wolfgang Zwickel, Prof. Dr. Thomas Hieke, Prof. em. Jacob Milgrom Ph.D (†), Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster, Prof. James W. Watts Ph.D, Prof. em. Dr. Robert Jewett, Prof. em. Dr. Klaus Berger, Prof. Harry O. Maier Ph.D, Prof. Dr. Wolfgang Kraus, Prof. Dr. Martin Karrer, Prof. em. Dr. Fletcher Dubois, Dr. Veronika Hoffmann und Prof. Dr. Leonhard Hell für ebenso fachkundigen wie kollegialen Austausch zum Thema.

Für großzügige finanzielle Unterstützung dieses Projekts danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bonn, sowie dem Lilly Theological Research Grants Program der Association of Theological Schools in the United States and Canada, Pittsburgh.

Bei der mühseligen Arbeit des Korrekturlesens halfen Frau Monika C. Müller, Lektorat Text & Tradition, die dieses Buch auch in bewährt zuverlässiger Weise als Lektorin betreute und die Drucksatzvorbereitung sowie die Erstellung der Register übernahm, sowie Frau Margret Neufeind. Ihnen gebührt mein aufrichtiger Dank.

Eine spezielle Danksagung gilt Prof. Dr. Jörg Frey für sein anhaltendes fachliches Interesse an meiner Arbeit und für deren Aufnahme in die erste Reihe der Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament. Herrn Dr. Henning Ziebritzki, Frau Dominika Zgolik und Frau Kendra Sopper vom Verlag Mohr Siebeck bin ich für die angenehme Zusammenarbeit und ihr Engagement zur zügigen Drucklegung sehr verbunden.

Schließlich danke ich meiner Frau Véronique und meinen beiden Söhnen Yanis Emmanuel und Yonas Maximilian in ganz besonderer Weise. Sie haben mich auf meinen akademischen Wanderschaften mit fortwährender Ermuti-

gung und Begeisterung, aber auch mit liebevoller und oft genug aufopfernder Geduld begleitet. Ich widme dieses Buch deshalb meiner Frau in dem Wissen, dass es ohne sie nicht zum Abschluss gekommen wäre.

τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες;  
(1 Kor 4,7)

Saskatoon, Burgdorf (bei Hannover) und Toulon,  
im August 2012

Christian Eberhart



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	IX
Verzeichnis der Übersichten und Abbildungen.....	XVI
Kapitel 1: Einleitung.....	1
1.1. Kultmetaphorik und Christologie – traditionelle und aktuelle Probleme der Vorstellung vom Opfer Jesu .....	1
1.2. Zum Verlauf der Arbeit .....	6
Kapitel 2: Methodische Reflexionen .....	10
2.1. Die Funktion der Metapher .....	10
2.1.1. Zur Definition der Metapher: Uneigentlichkeit und Transfer .....	11
2.1.2. Was leistet metaphorische Rede? Zum Sprachgewinn durch Metaphern .....	15
2.1.3. Zur Schaffung von „Gegenwelten“ durch metaphorische Rede .....	17
2.1.4. Zur Veränderung von Metaphern .....	19
2.2. Die traditionsgeschichtliche Methode .....	20
Kapitel 3: Jesus, das „Opfer“ .....	25
3.1. Zum Stand der Forschung: Zentrale Aspekte traditioneller Auslegung der Opfermetaphorik in Epheser 5,2 .....	26
3.2. Das Opfer als Vorbild vor dem Hintergrund des Kontextes von Epheser 5,2 .....	27
3.3. Das Opfermotiv in Epheser 5,2 vor dem Hintergrund des kultischen Opfers .....	34
3.3.1. Opfer im Alten Testament – ein Neuansatz .....	35

3.3.2. Opfer – ein polyvalenter Begriff .....	50
3.3.3. Die christologische Opfermetapher in Epheser 5,2 .....	54
3.3.4. Zur Bedeutung sogenannter kultkritischer Aussagen im Alten Testament .....	62
3.3.5. Kultkritische Implikationen der Opfermetapher in Epheser 5,2 ....	74
3.4. Zusammenfassung: Jesus, das „Opfer“ .....	76
<b>Kapitel 4: Das Blut Jesu .....</b>	<b>78</b>
4.1. Zum Stand der Forschung: Zentrale Aspekte der Deutung des Blutes Jesu .....	78
4.2. Das Stichwort „Blut“ im Alten Testament und im Frühjudentum .....	80
4.2.1. Allgemeine Erwägungen zum Stichwort „Blut“ im Alten Testament und in Kulturen des Alten Vorderen Orients.....	80
4.2.2. Die Verwendung und Bedeutung von Blut in kultischen Ritualen .....	82
4.2.3. Die Bedeutung des „Bundesblutes“ .....	87
4.2.4. Überlegungen zum Modus Operandi von Blutapplikationsriten....	89
4.2.5. Die Verwendung von Blut in unkultischen Ritualen.....	91
4.2.6. Die Bedeutung vom „vergossenen Blut“ .....	94
4.2.7. Die Bedeutung von Blut in frühjüdischen und rabinischen Texten .....	97
4.3. Die Bedeutung des Stichwortes „Blut“ im Neuen Testament .....	103
4.3.1. Blut im Neuen Testament außerhalb christologischer Aussagen.	103
4.3.2. Blut im Neuen Testament in christologischen Kontexten.....	105
4.3.2.1. Das Blut Jesu in der Tradition des vergossenen Blutes ....	105
4.3.2.2. Das Blut Jesu nach der kultischen Tradition des Alten Testaments.....	112
4.3.2.3. Das „Blut des neuen Bundes“ .....	116
4.4. Zusammenfassung: Das Blut Jesu .....	129
<b>Kapitel 5: Das Opfer Jesu nach dem Hebräerbrief.....</b>	<b>131</b>
5.1. Einleitungsfragen zum Hebräerbrief .....	131
5.2. Das Opfer Jesu im Hebräerbrief .....	135
5.3. Das Blut Jesu im Hebräerbrief .....	143
5.4. Zusammenfassung: Das Opfer Jesu nach dem Hebräerbrief.....	155

Kapitel 6: Das Lexem ἰλάσκομαι im Neuen Testament .....	157
6.1. Terminologische Klärung: das Lexem ἰλάσκομαι und der Begriff „Sühne“ .....	157
6.2. Das Lexem ἰλάσκομαι bei Paulus (Röm 3,25f.).....	160
6.3. Das Lexem ἰλάσκομαι im ersten Johannesbrief (1 Joh 2,2; 4,10).....	170
6.4. Sonstige Bezüge auf den Sühnekult in Römer 8,3 und 2 Korinther 5,21? .....	172
6.5. Zusammenfassung: Das Lexem ἰλάσκομαι im Neuen Testament.....	177
 Kapitel 7: Lamm-Metaphorik im Neuen Testament.....	178
7.1. Einleitende Bemerkungen: Die Bezeichnung Jesu als „Lamm“ .....	178
7.2. Bezeichnet der Titel „Lamm“ ein Sühnopfer? .....	178
7.3. Jesus als „Lamm“ in 1 Petrus 1,19 .....	182
7.4. Jesus als Passalamm .....	183
7.4.1. Das Passalamm als Sühnopfer? .....	184
7.4.2. Das Passa im Alten Testament sowie in frühjüdischen und rabbinischen Texten .....	185
7.4.3. Jesus als „Passa“ (1 Kor 5,7; Apk).....	186
7.5. Lamm-Prädikationen im Johannesevangelium.....	189
7.6. Zusammenfassung: Jesus als Lamm im Neuen Testament .....	199
 Kapitel 8: Resümee und Schlussfolgerungen: Kultmetaphorik und Christologie im Neuen Testament.....	202
 Anhang .....	206
 Literaturverzeichnis.....	213
 Register .....	285
Stellenregister .....	285
Sachregister .....	299
Autorenregister.....	323

## Verzeichnis der Übersichten und Abbildungen

Abbildung 1: Reziprozität kultischer Opferprozesse .....	42
Übersicht 1: Vergleich der kultischen Metaphern in Phil 4,18 und Eph 5,2...57	
Übersicht 2: Zentrale Aspekte des Opferkults und Deutetransfer im Rahmen der Opfermetaphorik in Eph 5,2 .....	62
Übersicht 3: Vergleich von Aussagen im Hebräerbrief zur Effizienz von Opferritualen .....	139
Übersicht 4: Vergleich des Aussagespektrums von Opfermetaphern im Neuen Testament.....	142
Übersicht 5: Vergleich von Aussagen im Hebräerbrief zur Effizienz von Blutbesprengungsriten.....	148
Übersicht 6: Bezug und Bedeutung der Prädikation Jesu als „Lamm“ oder „Passa“ .....	201
Übersicht A: Elemente kultischer Opfer nach den Ritualen in Lev 1–7 .....	206
Übersicht B: Kultbegriffliche Äquivalente in MT und LXX .....	208
Übersicht C: Blutapplikationsriten in alttestamentlichen Kultritualen und Bezeichnung ihrer Wirkung .....	210

## Kapitel 1

# Einleitung

Aus Gott [ist] ein unerträgliches Patriarchenungeheuer geworden, das das Blut des eigenen Sohnes opfern muß, um wieder Gnade walten lassen zu können.

H. WOLFF, *Jesus der Mann*, 36.

The spirituality of identification with Jesus' sacrifice can sour in an individual psyche into a questionable brew of morbid fantasies and masochistic eroticism. (...) the cross should carry a label: this religious image may be harmful to your health.

S. M. HEIM, *Saved*, 26.

### 1.1. Kultmetaphorik und Christologie – traditionelle und aktuelle Probleme der Vorstellung vom Opfer Jesu

Jesus wurde am Kreuz für die Menschen geopfert – das ist eine aus theologischer Sprachpraxis und kirchlicher Verkündigung überaus geläufige Ausdrucksweise. Sie begegnet – mit gewissen Variationen – in theologischen Konzepten der verschiedensten kirchengeschichtlichen Epochen, und zwar sowohl römisch-katholischer als auch evangelischer (und hier lutherischer wie reformierter) Herkunft. So zeigt beispielsweise ein Blick in die Schriften der Apostolischen Väter, dass sowohl Ignatius von Antiochien (*Ad Rom* 4,2; s. a. 2,2) als auch später Polykarp von Smyrna (14,2) ihr bevorstehendes Martyrium als Opfer verstanden. Ihr Sterben würde eine Nachahmung des Opfers Jesu sein. Fast ein Jahrtausend später interpretierte Anselm von Canterbury den Kreuzestod anhand seiner Satisfaktionslehre, der zufolge Jesus Christus durch seinen Tod am Kreuz Genugtuung für die durch menschliche Sünde verursachte Verletzung der Ehre Gottes geleistet habe.<sup>1</sup> Anselms Lehre wurde nicht nur allgemein in der Theologie des Mittelalters dominant, sondern auch von reformatorischen Theologen übernommen (s. CA IV).<sup>2</sup> Und das katholi-

---

<sup>1</sup> Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo?* I, 13–15.

<sup>2</sup> Zur Darstellung vgl. JENNINGS, *Transforming*, 3.13.28; NÜSSEL, *Sühnevorstellung*, 77–79 mit dem Hinweis, u. a. Martin Luther habe Anselms Position insofern korrigiert, als er Gott als Autor der Sühneleistung verstehe. Die pauschale Annahme, Anselms satisfaktische

sche Verständnis vom Messopfer verleiht den im Opfertod Jesu begründeten christologischen Konzepten bis heute liturgische Aktualität. Gegen diese katholische Position erhoben die Reformatoren in der *Apologia Confessionis* Einspruch: „Aber nur ein einziges Sühneopfer gab es wirklich in der Welt, nämlich den Tod Christi“ (Art. XXIV 22).<sup>3</sup> Im 20. Jahrhundert n. Chr. war z. B. für den Exegeten P. FEINE das „im Tode Jesu dargebrachte Opfer ... ein christlicher Gedanke“.<sup>4</sup> Und um ökumenischen Konsens bemüht, wählten auch die systematischen Theologen K. LEHMANN und E. SCHLINK den Begriff des „Kreuzesopfers Jesu Christi“ in ihrer Einführung zu einer Sammlung von Aufsätzen des „ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“.<sup>5</sup>

Diese in Theologie und Kirche geläufige Ausdrucksweise vom Kreuzesopfer Jesu Christi geht auf die in neutestamentlichen Schriften zugängliche Verarbeitung des Schicksals des historischen Jesu zurück. Dort ist jedoch diesbezüglich keine kompakte oder genau abgegrenzte Tradition greifbar. Diese Tatsache ist zu betonen, denn die eindeutige Bezeichnung Jesu als Opfer, wie sie in den Kapiteln 7–10 des Hebräerbriefes vorliegt, bildet im Neuen Testament eine Ausnahme. Vielmehr bündelt die in Theologie und Kirche geläufige Rede vom „Kreuzesopfer“ Jesu Christi eine Vielzahl ganz unterschiedlicher soteriologischer Aussagen und Vorstellungen. Dazu gehört, dass in den Evangelien der Tod Jesu nicht als lediglich eine Hinrichtung unter vielen dargestellt wird, sondern speziell durch die Verbindung mit der Auferstehung eine besondere Bedeutung hat (vgl. dazu ebenso die Leidensankündigungen in Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34 parr.). Andererseits wird die Vorstellung vom Opfer Jesu auch häufig in sprachlichen Zusammenhängen gewonnen, die davon nicht explizit, sondern allgemein von Jesu Stellvertretung zugunsten der Menschen handeln (sog. Hingabeformeln und präpositionale Wendungen wie „für uns/euch“), vereinzelte Stichworte oder Motive des alttestamentlichen

---

Sühnethorie bilde die Basis der gesamten Reformation, stellte schon 1930 der schwedische Theologe G. AULÉN in Frage (vgl. dazu seine beiden inhaltlich weitgehend identischen Publikationen unter den Titeln *Christus Victor*, 18–23.25.30.117–138, und *Haupttypen*, 501–538). AULÉN unterscheidet zwischen einem lateinischen und einem dualistisch-dramatischen Typ der Sühnethorie; allein der letztgenannte sei im Neuen Testament dominant und von Luther vertreten worden.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die lateinische Fassung: „Sed revera unicum tantum in mundo fuit sacrificium propitiatorium, videlicet mors Christi“ sowie CA XXIV 25f.

<sup>4</sup> Theologie, 383.

<sup>5</sup> LEHMANN/SCHLINK, Einführung, 15. Die Beispiele ließen sich leicht mehrten. Vgl. z. B. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer*, 148f.; vgl. schließlich die Glaubensartikel, die am 29.03.1998 von messianischen Juden in Deutschland formuliert wurden. Dort heißt es in Artikel 3, „daß Jeschua der verheißene Messias Israels ist, ...[der] als Sündopfer für unsere Schuld starb und von den Toten auferstand“ (abgedruckt in: *Gemeinsam unterwegs*. Monatszeitschrift des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes e.V., 11/1998, 14).

Opferkults wie „Lamm“, „(durch) Blut“ aufnehmen, die Lexeme ἰλάσκομαι („sühnen“) oder καταλλάσσω („versöhnen“) christologisch verwenden usw.

Von dieser durchaus vielgestaltigen biblischen Basis her hat die Vorstellung vom Kreuzesopfer christologische Konzepte sämtlicher Epochen der Kirchengeschichte geprägt. Sie ist damit im Zentrum christlicher Theologie wirksam geworden und bestimmt seitdem „als magnus consensus und als zentrale Glaubenswahrheit der Christenheit“<sup>6</sup> entscheidend das Verständnis davon, wie Christus das Heil der Welt erwirkt haben soll. So wurde der Opfertod Christi bald zum wichtigsten Aspekt der Christologie überhaupt, demgegenüber das Leben und die Verkündigung Jesu eher vernachlässigt wurden. Diese Gewichtsverlagerung auf den Tod hat im Christentum Spuren hinterlassen: Apostolicum und Nicaenum sparen bekanntlich Jesu Wirken im Gegensatz zu seiner Passion und Auferstehung aus.<sup>7</sup> Ähnliche Tendenzen lassen sich in der christlichen Kunst beobachten.<sup>8</sup> Und in der theologischen Forschung des vergangenen Jahrhunderts konnte die Erforschung des Lebens Jesu auch deshalb problemlos ad acta gelegt werden, weil für die Heilsrelevanz Jesu die Deutung seines Todes ausreichend schien.<sup>9</sup>

Gegen die so skizzierten Konzeptionen vom Opfer Jesu und die damit einhergehende Konzentration kirchlicher Verkündigung auf Jesu Tod wird heute vielfach Widerspruch erhoben. Dabei wird die fragwürdige Logik problemati-

---

<sup>6</sup> RITTER, Opfersymbolik, 16.

<sup>7</sup> In beiden Glaubensbekenntnissen werden lediglich Empfängnis und Geburt Jesu erwähnt (Apostolicum: τὸν συλληφθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου / qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine; Nicaenum: κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα / descendit de caelis et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est). Beide Aspekte fallen aber nicht im eigentlichen Sinne unter das Wirken Jesu. Diesen Angaben folgen jeweils unmittelbar Aussagen zur Passion (Apostolicum: παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθέντα, θανόντα, καὶ ταφέντα / passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus; Nicaenum: σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα / crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est). Sämtliche Aspekte der vielgestaltigen Wirksamkeit Jesu werden in den zentralen christlichen Bekenntnissen also außer Acht gelassen.

<sup>8</sup> Vgl. etwa zur kunstvollen Illustration mittelalterlicher Evangelienbücher W. SCHLINK, Gleichnisse, 11: „... seit der Zeit der Ottonen konnten [beim ‚Bilderschmuck‘ von Evangelienbüchern] die Hauptetappen der Lebensgeschichte Christi hinzukommen. Aber auch später noch wurde gerade dort, wo die Gleichnisreden vom Text her (in der Chronologie des Wirkens Jesu) ihren Ort haben, in der Bildillustration meist ein großer Bogen geschlagen von der ‚Kindheit Christi‘ bis zum ‚Einzug in Jerusalem‘. Allenfalls die ‚Hochzeit zu Kana‘ oder das eine oder andere der Heilungswunder – etwa die ‚Auferweckung des Lazarus‘ – füllen diese Bilder-Lücke“.

<sup>9</sup> Für R. BULTMANN beispielsweise war nicht die historische Verifikation von Jesu Worten und Taten, sondern das Kerygma von Tod und Auferstehung die entscheidende Aufgabe der Theologie (vgl. zur Darstellung allgemein MÜLLER, Neue Trends, 4f.). Damit tritt allerdings das Wirken Jesu als Gegenstand christlicher Verkündigung in den Hintergrund.

siert, dass gerade rituelle Tötung Versöhnung mit Gott ermöglichen könne.<sup>10</sup> Seit der Aufklärung wird speziell die Anfrage gestellt, ob der biblische Gott ein blutrünstiger Gott sei, der um der menschlichen Rechtfertigung willen das Leiden und das Opfer seines Sohnes verlange.<sup>11</sup> Was bedeutet das für diejenigen, die für ihre eigene Lebensführung Orientierung am Vorbild Jesu suchen?<sup>12</sup> Impliziert nicht Anselms Satisfaktionslehre, der zufolge Christus gegenüber Gott Genugtuung leistet, dass ein Riss durch die Trinität geht? Aufgrund solcher und ähnlicher Vorbehalte sperren sich heute viele gegen ein Christentum, dessen Zentrum mit Sühne zu tun hat und von einem ebenso gewaltsamen wie düsteren Todesgeschehen belegt sein soll.<sup>13</sup> Probleme mit dem Thema Sühne werden heute auch von hauptamtlichen Kirchenvertretern artikuliert.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu z.B. den Artikel in Publik-Forum 8/2000 von A. HOLL mit dem programmatischen Titel „Ein liebender Gott will keine Opfer! Sühne, Schuld und Scheitern sind nicht das Zentrum des Christentums, und Gott ist kein Sadist. Warum Jesus mit einem Opferlamm rein gar nichts zu tun hat“. Vgl. ferner VARONE, *Dieu*, 80f.

<sup>11</sup> Schon F. NIETZSCHE nannte das Dogma vom Opfer Jesu eine „Bankrotterklärung des Evangeliums“ (Antichrist, 1203). Derartige Kritik wurde auch in späteren Epochen geübt. R. BULTMANN etwa bezeichnet diese Lehre als „primitive Mythologie“ (Mythologie, 19). Die Tiefenpsychologin I. CLARUS bringt Bedenken heutiger Menschen folgendermaßen auf den Punkt: „Der Vater-Gott habe das Blut und das grausame Opfer der Kreuzigung seines Menschen-Sohnes gefordert, ‚damit‘ die Sünden der Menschen ‚losgekauft‘ und durch diesen ‚Kaufhandel‘ getilgt werden könnten. Die Suchenden fragen, was das für ein rachesüchtiger Gott sein soll, dessen Zorn auf die Unvollkommenheit seiner Geschöpfe nur dadurch besänftigt werden könne, daß er seinen Sohn abschlachten läßt, schlimmer als jedes Tier?“ (Opfer, 154).

<sup>12</sup> Vgl. HEIM, *Saved*, 26; ferner die Anfrage von H. WELLS: „If we preach the grace of God, and derive our personal and social ethic from it, are we thereby implicated in a ‚retributive‘ doctrine about a God who insists on being paid in blood as the price of grace? Does grace, then, cease to be grace?“ (Moral Heroes, 84).

<sup>13</sup> Vgl. dazu die Textbeispiele in JANOWSKI, *Sühne*, 1–3; ferner AULÉN, *Christus Victor*, 23–27; OEMING, *Schuld*, 14–19; FINLAN, *Problems*, 1–3; DALFERTH, *TRE* 25, 287f.; MOLTSMANN-WENDEL, *Opfer*, 64f.; ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Deutung*, 73–75; RITTER, *Opfersymbolik*, 15; KARRER, *Hebräer*, 203f.; ferner auch STREUFERT, *Reclaiming*, 98–120. Vgl. dazu außerdem die Beiträge in „Der Spiegel“ Nr. 46/1988 und in der von der EKD früher herausgegebenen Wochenzeitung „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt“ Nr. 49/1988–15/1989, ferner auch die Reflektionen von M. ZIMMERMANN, (Be-)Deutung, 609–612 u. ö. zum Problem der Kommunizierbarkeit von Sühnekonzepten in religionspädagogischen Umfeldern.

<sup>14</sup> Exemplarisch sei zu diesem Problembereich auf die Resultate einer von mir am 22.05.2003 im Kirchenbezirk Tübingen durchgeführte Fragebogenaktion verwiesen, an der dankenswerter Weise 24 evangelische Vikarinnen und Vikare sowie Pfarrerrinnen und Pfarrer teilnahmen. Die Vorstellung vom „Opfer Jesu“ hielten die meisten Teilnehmerinnen und Teilnehmer für akzeptabel, sieben Teilnehmerinnen und Teilnehmer sahen sie aber als problematisch an. Ein Fragebogen enthielt dazu die Bemerkung: „unerträglich“; auch wurden

So mancher wünscht sich stattdessen einen ‚sanften Gott‘, der nicht um des Lebens willen Tod verlangt. Wir stehen also vor dem Phänomen, „dass, was zur Erhellung des Kreuzestodes beiträgt, zur Verdunkelung Gottes“<sup>15</sup> führt. Mit dieser Kritik verbindet sich eine generelle Aversion gegen diverse Sühne- und Opferrituale des Alten Testaments.<sup>16</sup> Zur Unterstützung solch kritischer Sichtweisen des Opferkults wird nicht zuletzt auf das Alte Testament selbst verwiesen. Dort stehe das Opfer Abrahams (Gen 22,1–19) für die Ächtung wenigstens des Menschenopfers, und die prophetische Kritik des Opferkultes (Hos 6,6; Am 5,21–25 usw.) – später auch von Jesus zitiert (Mt 9,13; 12,7; Mk 12,33) – wird als kategorische Ablehnung von Opfern als einer legitimen Form des Gottesdienstes verstanden.

Damit ist das Problemfeld abgesteckt, das sich heute für Theologie und Kirche unter dem Thema „Opfer Jesu“ stellt: Vielfältige Motive und Konzepte sind vereint, die je für sich allerdings ganz unterschiedliche soteriologische Aspekte beinhalten bzw. zur Sprache bringen.<sup>17</sup> Von solchen Motiven und Konzepten sollen in der vorliegenden Arbeit unter dem Titel „Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament“ diejenigen untersucht werden, die traditionsgeschichtlich auf den Kult am Tempel zurückgehen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Eruiierung ihrer Bedeutung; die zusätzliche Darstellung einer möglichen historischen Genese oder Entwicklung soteriologischer Sprachformen und Motive mit kultischem Hintergrund den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen.

Zu erwähnen ist schließlich, dass andere soteriologische Sprachformen, Konzepte und Motive wie etwa Hingabe- und Sterbeformeln (z. B. Joh 10,11; 15,13; 18,14; Röm 8,32; 1 Kor 8,11; 15,3; 1 Petr 2,21 usw.) sowie Versöhnungsterminologie (Röm 5,10f.; 2 Kor 5,18–20; Kol 1,20 usw.) hier nicht ausführlich thematisiert werden, weil sie sich nicht vom Tempelkult ableiten. Sie sind Gegenstand einer separaten Studie, die demnächst vorgelegt werden wird.<sup>18</sup>

---

verschiedenlich Probleme bei der Vermittlung artikuliert („oft fatal missverständlich, leider auch häufig falsch vermittelt“).

<sup>15</sup> RIEGER, Gottesdienst, 173 f. Vgl. auch FORDE, Gate, 248.

<sup>16</sup> Vgl. RITTER, Opfersymbolik, 16–18.

<sup>17</sup> Vgl. VOUGA, Discours, 343.

<sup>18</sup> Vgl. zu diesem Themenbereich vorläufig FINDEIS, Versöhnung; BREYTENBACH, Versöhnung; ESCHNER, Gestorben (2 Bände).

## 1.2. Zum Verlauf der Arbeit

Die vorliegende Arbeit widmet sich speziell dem oben angedeuteten Problem, dass kultisch-soteriologische Begriffe und Motive, so vor allem die Stichworte „Opfer“ und „Sühne“, häufig als unausweichlich negativ verstanden oder gar konzeptionell in Verbindung mit Gewalt gebracht werden. Deshalb werden sie in manchen theologischen Entwürfen nur am Rande thematisiert oder nicht selten vernachlässigt. Auch die vollständige Aufgabe speziell der Sühnekonzeption wird manchmal postuliert. Als Grund wird beispielsweise geltend gemacht, dass diese nicht ohne die ihr eigene Anstößigkeit vermittelt werden könne<sup>19</sup> oder veraltet sei.<sup>20</sup>

Dem wird hier eine auf Ausführlichkeit und Gründlichkeit zielende Studie besagter Begriffe, Motive und Konzepte entgegengesetzt, die einerseits auf deren Wahrnehmung in methodisch reflektierter Weise zielt. Dazu gehört insbesondere, die Eigenbegrifflichkeit der zugrundeliegenden Texte zu berücksichtigen und so zu respektieren.<sup>21</sup>

Andererseits geht es in dieser Studie darum, den im Alten Testament und in den Schriften des Frühjudentums greifbaren Opferkult als Bezugsrahmen dieser Motive verständlich zu machen. Auf diese Weise soll ein Beitrag dazu geleistet werden, zentrale Vorstellungswelten und Sprachkonzepte des Urchristentums von ihren Wurzeln im antiken Judentum sowie von ihrem genuin jüdischen Kontext her zu verstehen. Wenn es in der Exegese lange Zeit üblich war, das Christentum in Abgrenzung vom Judentum zu erklären,<sup>22</sup> so soll hier vielmehr nach gemeinsamen Vorstellunggehalten und einer positiven Zuordnung von Konzepten gesucht werden.

In diesem Sinne thematisieren die nachfolgenden Kapitel – nach einführenden methodologischen Klärungen zu den Begriffen der Metapher und Traditionsgeschichte (Kap. 2) – die folgenden kultisch-soteriologischen Motive und Konzepte des Neuen Testaments: die Bezeichnung Jesu als „Opfer“, die

---

<sup>19</sup> Vgl. FUNK, *Honest*, 304–312.

<sup>20</sup> Vgl. REUSS, Sühnegedanke. S. FINLAN urteilt demgegenüber, Sühne sei im Gegensatz zur Inkarnation keine spezifisch christliche Konzeption und sollte daher durch die in der Ostkirche populäre Idee der Theosis ersetzt werden (*Problems*, 3–5.117–124). Er resümiert: „Even if we [sc. die Bewohner der westlichen Hemisphäre] do not wish to use the *theōsis* concept, we need to recognize that God’s interest is in fostering spiritual growth and ethical progress“ (ebd., 124).

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Anliegen HARTENSTEIN, *Bedeutung*, 121: „Insofern ist es wichtig, sich den unabweisbaren Zirkel des Verstehens dadurch bewußt zu halten, daß man den Quellen, im vorliegenden Fall den biblischen Texten, das Recht einräumt, anderes und vielleicht weniger zu sagen, als man erwartet“.

<sup>22</sup> Vgl. zur Darstellung etwa THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*, 117f.; BACHMANN, *Tempel*, 61; ARNAL, *Symbolic Jesus*, 41–47; HORN, *Paulus*, 184 (am Beispiel des Tempelmotivs im *Corpus Paulinum*).

Rede vom „Blut Jesu“, das Lexem ἰλάσκειν und die Prädikation Jesu als „Lamm“. Die inhaltliche Abfolge dieser Metaphern und Konzepte bestimmt sich nach dem Kriterium, wie eindeutig die jeweilige Herleitung vom Opferkult ist: Steht sie für den eingangs behandelten Begriff des Opfers ganz außer Zweifel, so kann das zuletzt thematisierte christologische Motiv des Lammes entweder vom Opferkult oder von verschiedenen nichtkultischen Hintergründen (Passatradition, Jesaja 53) abgeleitet sein. Schließlich sei angemerkt, dass der kultischen Christologie des Hebräerbriefs aufgrund ihres eigenständigen Profils ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Auf diese Weise ist die unabhängige Wahrnehmung sowohl der christologischen Metaphern und Konzepte im Hebräerbrief als auch in den sonstigen neutestamentlichen Schriften gewährleistet. Insofern kombiniert diese Arbeit einen themen- und schriftenbezogenen Ansatz. So ergibt sich folgender inhaltlicher Verlauf mit folgenden Fragestellungen:

Unter der Überschrift „*Jesus, das ‚Opfer‘*“ wird in Kapitel 3 die Metapher aus Eph 5,2 thematisiert, denn außerhalb des Hebräerbriefs wird Jesus nur hier im Neuen Testament explizit als kultisches Opfer bezeichnet. Diese Metapher wird in ihrem Kontext sowie vor dem Hintergrund einer alternativen Interpretation kultischer Opfer im Alten Testament gedeutet. Leitend sind die Fragen: Wie kann ein Opfer sinnvollerweise Vorbild gerade für paränetische Anweisungen sein? Kann sich der Opferbegriff dann auf ein Todesgeschehen beziehen? Oder gibt es Anknüpfungspunkte für ein weiter gefasstes Opferverständnis? In diesem Kapitel wird dargestellt, dass Opfer im Alten Testament aufgrund der Ritualhandlung der kultischen Verbrennung als kommunikative Begegnungsvorgänge zwischen Mensch und Gott zu verstehen sind. Opfermetaphern bringen dann vor allem den Aspekt der Akzeptanz durch Gott zur Sprache. Die neutestamentliche Rede vom „Opfer Jesu“ umfasst folglich das gesamte Leben und die gesamte Mission Jesu mit einer Vielzahl konkreter Einzelheiten.

In Kapitel 4 geht es um das „*Blut Jesu im Neuen Testament*“. Auch hier sind alttestamentliche Vorstellungswelten zu eruieren: Welche Bedeutung hat Blut, und welche Funktion haben Blutriten innerhalb und außerhalb des alttestamentlichen Kults? Dabei stellt sich heraus, dass die Bedeutung des hebräischen Wortes für Blut (דָּם) dialektisch ist. In den Kulturen des Alten Testaments und des Alten Vorderen Orients steht dieses Wort nämlich zunächst für Leben bzw. Lebenskraft. Vergossenes Blut weist dagegen auf Tod hin. In diesem Sinne vermitteln im Neuen Testament Aussagen über das Blut Jesu, die sich auf kultische Vorstellungen beziehen (z.B. Röm 3,25; 1 Kor 10,16; 11,25.27; Eph 2,13), nicht die Vorstellung vom ersatzweisen Tod Jesu für Sünder. Vielmehr evozieren sie die Heiligkeit von Jesu Blut, das als Symbol seines Lebens die Weihe der christlichen Gemeinde ermöglicht. Diese Deu-

tung gilt speziell für das „Blut des (neuen) Bundes“ beim Abendmahl, welches als Referenz auf den Sinaibund (Ex 24) zu verstehen ist.

Kapitel 5 beschränkt sich auf das „*Opfer Jesu nach dem Hebräerbrief*“. Diese neutestamentliche Schrift fällt durch eine ganz eigenständige, kultisch orientierte Christologie auf und wird deshalb separat diskutiert, wobei es um folgende Problemanzeigen geht: Was ist die Funktion des Hohenpriesters? Wie werden hier Opfer und Blut Jesu als kultisch-soteriologische Motive verwendet? In diesem Kapitel wird gezeigt, dass nur im Hebräerbrief mit dem Konzept des einmaligen Selbstopfers der Tod Jesu als Zugang zu einer neuen, transzendenten Existenz bei Gott interpretiert wird. Diese Zuspitzung auf den Tod Jesu kann allerdings nicht organisch aus dem Opferkult des Alten Testaments abgeleitet werden, sondern ist eine kreative – allerdings spät zu datierende – Neubestimmung des Begriffs vom Opfer Jesu.

„*Das Lexem ἱλάσκομαι im Neuen Testament*“ knüpft ebenfalls an Sühnekonzepte des Jerusalemer Heiligtums an, wie in Kapitel 6 festgestellt wird. Artikuliert die Bezeichnung Jesu als „Sühneort“ (Röm 3,25) oder als „Sühne“ (1 Joh 2,2; 4,10) seinen stellvertretenden Tod zugunsten der Menschen? Was genau impliziert die Vorstellung der Weihe? Aufgrund der kultischen Motive wird erstens zum Ausdruck gebracht, dass Jesu Blut menschliche Sünden reinigt. Zweitens ist das Motiv des Transfers von Sünde auf Jesus (Röm 8,3; 2 Kor 5,21) von Eliminationsriten abzuleiten und impliziert deshalb nicht notwendig Jesu Tod.

Kapitel 7 thematisiert „*Lamm-Metaphorik im Neuen Testament*“. Leitend sind hier folgende Fragen: Welche traditionsgeschichtlichen Verstehenshorizonte greifen die häufigen Prädizierungen Jesu als „Lamm Gottes“ (Joh 1,29.36) und als „geschlachtetes Lamm“ (Apk) auf, und was implizieren sie? Da das Passa im Alten Testament ein apotropäischer Ritus ist, artikulieren Bezüge im Neuen Testament vor allem Schutz vor Bedrohung bzw. Befreiung. Im weiteren Sinne ist diesem christologisch-soteriologischen Themenbereich letztlich auch die kultische Prädikation Jesu als „Tempel“ (Joh 2,18–22) zuzurechnen. Das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) handelt vom stellvertretenden Leiden und Sterben zugunsten anderer. Auf diesen wichtigen Bezugstext rekurriert auch die Bezeichnung Jesu als „Lamm Gottes“ verschiedenlich. Nur selten bilden demgegenüber kultische Opferrituale den Hintergrund christologischer Lamm-Prädizierungen im Neuen Testament.

Kapitel 8 resümiert schließlich die hier herausgearbeiteten Resultate.

Gegenstand dieser Untersuchung ist die Opfer- und Sühneterminologie im Rahmen christologischer Konzeptionen des Neuen Testaments. Es geht folglich um Metaphorik, die dem bildspendenden Bereich des Kultbetriebes entnommen ist, um historische Ereignisse in Jesu Leben und Sterben in einem kreativen Prozess interpretierender Sinnzuschreibung soteriologisch zu deuten. Ausgespart sind deshalb kultische Motive und Sprachformen in anderen

thematischen Zusammenhängen, so z. B. Opfermetaphorik mit Bezug auf den Aposteldienst (Röm 15,16; Phil 2,17; 4,18; 2 Tim 4,6) oder im Kontext der Gemeindepredigt (Röm 12,1) sowie ekklesiologisch verwendete Kultbegriffe (1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; Eph 2,21).<sup>23</sup>

Abschließend sei allgemein erwähnt, dass alle Bibeltexte aus dem hebräischen Text des Alten Testaments (BHS), aus der Septuaginta (LXX) und aus dem Neuen Testament (NTG) dem Bibel-Computerprogramm „SESB“ (Stuttgarter Elektronische Studienbibel) der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart, entnommen sind. Auch sämtliche computergestützte Suchen in Bibeltexten wurden mit SESB ausgeführt. Deutsche Übersetzungen biblischer Texte habe ich meist selbst erstellt; Ausnahmen sind jeweils angegeben. Aufgrund der Bedeutung der Septuaginta für die Exegese des Neuen Testaments sind alttestamentlichen Bibelstellen aus dieser Quelle vereinzelt deutsche Übersetzungen beigegeben, die in der Regel der „Septuaginta Deutsch“ (LXX.D, hg. von W. KRAUS und M. KARRER) der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart, entstammen.

---

<sup>23</sup> Vgl. zu diesem Thema z. B. FASSBECK, Tempel.

## Kapitel 2

# Methodische Reflexionen

### 2.1. Die Funktion der Metapher

Metaphern sind eine bevorzugte Ausdrucksform religiöser Sprache, da sie es grundsätzlich erlauben, innovative Vorstellungen vergleichbar „unkompliziert“ in bildhafter Weise zu vermitteln.<sup>1</sup> Wenn z.B. im Neuen Testament Motive des Tempelkults auf Jesus angewendet werden, dann liegt keine eigentliche, sondern solche metaphorische Rede vor. Das ist unmittelbar evident, denn wenn Jesus als „Opfer“ bezeichnet wird, fällt es schwer, einen eindeutigen Bezug auf ein historisches Ereignis im Leben Jesu herzustellen.

Natürlich wird diese Bezeichnung häufig mit dem Tod Jesu verknüpft, jedoch ist demgegenüber darauf hinzuweisen, dass den Passionserzählungen zufolge der historische Jesus von der römischen Besatzungsmacht Palästinas an einem Kreuz öffentlich hingerichtet wurde, eine Tatsache, derer z.B. im Apostolicum gedacht wird. Der am Kreuz befestigte *titulus crucis*<sup>2</sup> mit dem Text „der König der Judäer“ (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Mk 15,26; s. a. Mt 27,37; Joh 19,19 [„Jesus von Nazareth, König der Judäer“]; EvPetr 11 [„dieser ist der König Israels“]) lässt vermuten, dass Jesus als Messiasprätendent wegen Hochverrats bzw. politischen Aufruhrs verurteilt wurde.<sup>3</sup> Ein solch

---

<sup>1</sup> In diesem Abschnitt ist keine erschöpfende Diskussion der komplexen Probleme intendiert, die sich bei dem seit Jahrtausenden andauernden Versuch einer angemessenen bzw. umfassenden Definition der Metapher stellen. Vgl. dazu nur ECO, *Metaphor*, mit einem Überblick über die Geschichte der Definition seit Aristoteles. Hinzuweisen ist auf die oft übersehene Tatsache, dass Metaphern nicht nur in religiöser Sprache und in der Theologie, sondern auch in anderen Wissenschaftsbereichen häufig Anwendung finden (vgl. dazu HAPPEL, *Metaphors*, 10–13, mit Beispielen aus der Mathematik und Physik).

<sup>2</sup> Eine Tafel mit dem *titulus crucis* wurde bei einem T-förmigen Kreuz üblicherweise in der Mitte des Kreuz-Querbalkens (lateinisch „*patibulum*“) und bei einem plusförmigen Kreuz am oberen Ende des vertikalen Kreuzpfahls (lateinisch „*stipes*“) angebracht. Sie diente allgemein dazu, den Grund für die Verurteilung anzugeben, und sollte Schaulustige belehren und abschrecken. Joh 19,20 gibt dementsprechend an, dass der *titulus* in drei Sprachen, nämlich Hebräisch (gemeint ist wohl Aramäisch), Lateinisch und Griechisch, geschrieben war. Vgl. dazu u. a. BILLERBECK, *Kommentar* 1, 1039; GNILKA, *Markus*, 318.

<sup>3</sup> Zum politischen Charakter der Mission Jesu vgl. MATERA, *Trial*, 5–16; WRIGHT, *Jesus*, 544; LÖNING, *Der gekreuzigte Jesus*, 139; BERGER, *Kreuz*, 14–17.227; FREDRIKSEN, *Jesus*, 220–259; MYERS, *Binding*, 290–409.444–447 u. ö. (ebd., 384: „the political theater of imperial triumph“); DUNN, *Jesus*, 629; EHRMAN, *New Testament*, 271 f.; JENNINGS,

dramatisches und schockierendes strafrechtliches Ereignis hat mit einer feierlichen Zeremonie wie der Darbringung kultischer Opfer am Tempel also wenig gemein. Auch die Formulierung, Christen seien „zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“ (εἰς ... ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1 Petr 1,2) bestimmt, ist als eigentliche Rede unverständlich, da das bei der Kreuzigung vergossene Blut Jesu nach Auskunft der Evangelientexte nicht in Kontakt mit vielen Personen gekommen ist. Vielmehr liegt in diesen Beispielen jeweils metaphorische Rede vor; die darin enthaltenen Motive „umgeben seine [sc. Jesu] Person ... mit Deutungsfeldern, die über die Ausrichtung an seinem irdischen Wirken weit hinausgehen“.<sup>4</sup> Um die Verstehensbedingungen und den Gewinn an sprachlichen Möglichkeiten solcher Rede zu verstehen, soll das Phänomen der Metapher hier überblicksweise untersucht werden.

Die Funktion der Metapher für Kommunikationsgeschehen wird dabei in folgenden Schritten eruiert: Zunächst wird auf dem Wege zu einer Definition der Metapher zwischen eigentlicher und uneigentlicher, also bildlicher Sprache unterschieden. Letztere führt beim Prozess der Wirklichkeitsdeutung zu Sprachgewinn und Sinnzuschreibung, wodurch Gegenwelten zur Bewältigung problematischer Erfahrungen imaginiert werden können. Abschließend wird thematisiert, dass sich Metaphern unter dem Einfluss des Bildempfängers selbst weiterentwickeln können.

### 2.1.1. Zur Definition der Metapher: Uneigentlichkeit und Transfer

Etymologisch leitet sich der Begriff „Metapher“ von dem Nomen μεταφορά mit der Bedeutung „Übertragung“ ab, das sich bereits in antiken Texten auf sprachliche Phänomene beziehen kann. Dabei werden allgemein Aspekte eines Wortes oder sprachlichen Systems auf ein anderes Wort oder sprachliches System transferiert. Aufgrund dieser Definition ist das Wort „Metapher“ selbst eine Metapher und gehört zu den uneigentlichen, also bildlichen Sprachformen. Darum wird ihre Ausgangsebene häufig als Bildspender bezeichnet, dem der Bildempfänger – auch „Referent“ genannt – gegenübersteht. Der Unterschied zu eigentlicher Sprachweise lässt sich D. MASSA zufolge bestimmen durch das „Aufeinandertreffen von widersprüchlichen semantischen Merkmalen, weshalb die üblichen Handlungsschemata semantischer Kohärenzbildung außer Kraft gesetzt sind“.<sup>5</sup> Die Metapher wird also

---

Transforming, 23–45; vgl. auch die vor kurzem geführte Diskussion zwischen J. J. MEGGITT (Madness, 379–413), P. FREDRIKSEN (Crucified, 415–419) und J. MARCUS (Madness, 421–424). Die politische Dimension der Mission Jesu kann ihrerseits als Ausgangspunkt für politische Aspekte in der Verkündigung des Paulus gesehen werden; vgl. dazu grundlegend R. A. HORSLEY, Empire; DERS., Roman Imperial Order; MAIER, Picturing, 109–133.

<sup>4</sup> SCHRÖTER, Metaphorische Christologie, 56.

<sup>5</sup> MASSA, Verstehensbedingungen, 218, mit Zitat aus R. ZYMNER, Uneigentlichkeit, 50. Vgl. ferner JANSE VAN RENSBURG, Metaphors, 412; ZIMMERMANN, Paradigmen, 7f., so-

durch den Bildempfänger bzw. dessen Kontext<sup>6</sup> konterdeterminiert – einerseits entspricht sie nicht dem typischen Gebrauch des metaphorisch verwendeten Wortes oder Sprachsystems, andererseits nicht dem, was angesichts des Bildempfängers oder dessen Kontextes zu erwarten wäre. Sie fordert auf diese Weise die Rezipientinnen und Rezipienten auf, dem Bildempfänger neue Sinnaspekte zuzuschreiben.

Für das kommunikationstechnische Funktionieren dieses Prozesses müssen allerdings sowohl der Bildspender als auch der Bildempfänger bekannt sein, andernfalls bliebe die Widersprüchlichkeit von semantischen Merkmalen, und damit die Metapher als solche, unerkannt.<sup>7</sup> Ein weiteres Problemfeld tut sich auf, wenn die Verwendung bestimmter Metaphern gebräuchlich wird. „Je häufiger eine solche Metaphernkombination benutzt wird, desto mehr schleift sich die Kühnheit der impertinenten Prädikation ab, die Metapher erkaltet bzw. wird lexikalisiert, bis sie im unterbewussten Metaphernschatz der Alltagssprache untergeht.“<sup>8</sup>

Im Neuen Testament fungiert der Jerusalemer Tempelkult verschiedentlich als bildspendender Bereich. Motive des real vollzogenen Kultes werden also metaphorisch verwendet.<sup>9</sup> Für den damit implizierten Übertragungsprozess sind hier vorerst gewisse Voraussetzungen zu klären. Der reale, „biblische“ Tempelkult als bildspendender Bereich war und ist Menschen in drei Formen zugänglich:<sup>10</sup>

(1) Er ereignete sich in der Vergangenheit in Form von tatsächlich vollzogenen Opfern – Gegenstand der heutigen Erforschung wären deshalb eigent-

---

wie C. GERBERS Definition: „Eine Metapher ist daher auf der Ebene der Aussage als semantisches Geschehen zwischen zwei Bedeutungsträgern anzusehen, die syntaktisch oder referentiell verknüpft sind, ohne dass ihre Verbindung der herkömmlichen Erwartung an die Bedeutung entspricht“ (Paulus, 85; ferner ebd., 88–92).

<sup>6</sup> Häufig wird in der Literatur auch der Begriff „co-text“ (vgl. ECO, *Metaphor*, 124) verwendet, um die sprachliche Umgebung eines Textes zu bezeichnen.

<sup>7</sup> Für spätere Rezipientinnen und Rezipienten ermöglichen Metaphern in Textzeugnissen einer vergangenen Kultur daher Einblicke in verschiedenste Lebensumstände der früheren Welt (vgl. WILLIAMS, *Metaphors*, 2).

<sup>8</sup> ZIMMERMANN, *Paradigmen*, 12. Dieser Aspekt wird auch anhand der Unterscheidung zwischen Metaphern, die „tot“ (dead) sind und solchen, die „lebendig“ (alive) sind, diskutiert (vgl. JANSE VAN RENSBURG, *Metaphors*, 414f.).

<sup>9</sup> Der Begriff der Metaphorisierung des Opferbegriffs ist gegenüber dem der Spiritualisierung zu bevorzugen, da jener ein positives Verhältnis zwischen real vollzogenem Opferritual und Metapher beschreibt (vgl. HERMISSON, *Sprache und Ritus*, 9.27; ZWICKEL, *Altarbau-notizen*, 543; SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester*, 50.161 („transference“); GÄBEL, *Kulttheologie*, 19; KLAWANS, *Purity*, 220f.244). G. G. STROUMSA zufolge wurde die Metaphorisierung liturgischer Begriffe durch die Zerstörung des Herodianischen Tempels und das Ende des dort stattfindenden Opferkults beschleunigt (End, 64 u. ö.).

<sup>10</sup> Nach DALFERTH, *Die soteriologische Relevanz*, 187f. (aufgenommen bei W. STEGEMANN, *Metaphorik*, 199).

lich vergangene rituelle Handlungen, de facto sind es aber die für diese Handlungen errichteten Bauten, Kultinstallationen und -gerätschaften.

(2) Er war und ist Gegenstand unterschiedlicher Reflexionsansätze, aufgrund derer die Handlungen des tatsächlich vollzogenen Kultes als symbolische Akte verstanden werden, durch die mit einer metaphysischen Wirklichkeit kommuniziert wird<sup>11</sup> – Gegenstand der Erforschung sind hier vergangene Vorstellungen und Interpretamente (soweit diese noch zugänglich sind).

(3) Er existiert weiter durch ursprünglich oral artikuliert und später verschriftete Lehrtraditionen, die den tatsächlichen Vollzug von Opfern beschreiben, interpretiert und zu einem kultischen Regelsystem entwickelt haben – Gegenstand der heutigen Erforschung sind diese antiken Lehrtraditionen in Form von Textzeugnissen.<sup>12</sup>

Diese Differenzierung des real vollzogenen Tempelkultes ist eine grundlegende Voraussetzung für die Bildung metaphorischer Rede. Erst menschliche Reflexionen über den Vollzug von Opfern sowie die Schaffung eines kultischen Regelsystems erlauben es nämlich, dass verschiedene Aspekte des realen Opferkultes in sprachlich verfasster Form vorlagen und überliefert werden konnten.

Zu erwähnen ist, dass urchristlichen Autoren bis zur Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. in der Regel alle drei Formen des hier differenzierten realen Tempelkultes vertraut waren. Sie haben also möglicherweise an Opferritualen am Jerusalemer Tempel teilgenommen, ihnen waren diverse diesbezügliche Reflexionsansätze vertraut, und sie kannten Schriften über kultische Lehrtraditionen, wozu das Alte Testament und andere literarische Zeugnisse gehörten.

Die Entwicklung von oral artikulierten und später verschrifteten Lehrtraditionen kann als Schaffung von „virtueller Realität“ bezeichnet werden. Diesem Prozess kommt in zweifacher Hinsicht besondere Bedeutung angesichts der Entwicklung des Opferkultes in Jerusalem zu. Einerseits wären ohne ihn

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu W. R. SMITHS Differenzierung zwischen rituellen Praktiken und deren – sekundärer – Deutung durch Mythen (Lectures, 16–18). N. JAY entwickelt diesen Ansatz weiter (Generations, 7–9) und kommt zu der Aussage: „meaning is not a simple and direct product of action itself, but of reflection upon it“ (ebd., 8). Vgl. auch K. BERGERS Differenzierung zwischen Sprach- und Sachgeschehen (Formgeschichte, 34).

<sup>12</sup> Vgl. dazu die Bemerkungen von F. HARTENSTEIN: „Man muß sich einfach der Tatsache bewußt sein, daß die biblischen Texte (...) oft schon in einem Abstand zu den rituellen Vollzügen stehen. Das meint nicht die völlige Ablösung von der konkret-anschaulichen Bedeutungsschicht zugunsten einer ‚höheren‘ Geistigkeit, sondern die Ausdeutung von Ritualinhalten durch kompetente Spezialisten“ (Bedeutung, 124). Die Unterscheidung speziell der Beschreibungen kultischer Vollzüge in biblischen Texten und tatsächlicher Vollzüge zu bestimmten geschichtlichen Epochen setzt übrigens nicht notwendig voraus, dass diese mit jenen vollständig übereinstimmen, und berührt ferner das Problem der fortlaufenden Überarbeitung biblischer Texte.