

Sünde, Schuld und Sühne

Alttestamentliche Prolegomena einer christlichen Erlösungstheologie

BURKARD M. ZAPFF

Einführung

„Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift“ – Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς (1 Kor 15,3b). Entsprechend der Darstellung des Apostels Paulus gehört diese Aussage zu den entscheidenden Glaubensaussagen der frühen christlichen Gemeinde, die auch er selbst übernommen habe: ὁ καὶ παρέλαβον.¹ Was man gemeinhin unter dem Sühneleiden Christi versteht und womit man theologisch Wirklichkeit und Inhalt des Karfreitagsgeschehens zu beschreiben sucht, gehört demnach zu den ältesten Glaubensüberzeugungen des Christentums. Und dennoch stellt gerade diese Aussage auch eines der schwierigsten Bekenntnisse christlichen Glaubens dar und bedarf einer stetigen Reflexion und Interpretation, um nicht missverstanden zu werden oder gar in eine Theologie zu münden, die man mit einer gewissen Berechtigung ablehnen müsste. Jüngst hat sich in dieser Wei-

1 Zur Traditionsgeschichte der Vv 3b–5 vgl. Wolfgang SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15,1–16,24) (EKK VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 18: „Daß Paulus in V 3b–5 eine Paradosis aufgreift, ist heute unbestritten, von wem immer und wo immer er sie übernommen hat.“

se der ob seiner bisweilen durchaus provokativen Äußerungen bekannte Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet (*1964) zu Wort gemeldet und die Rede vom Sühneleiden Christi grundsätzlich in Frage gestellt, unter anderem auch mit dem Argument, dass dieses selbst in den Kirchen nicht mehr „offensiv diskutiert“ werde.² Tatsächlich legen sich vom Sühneleiden Christi her, welches man meist unhinterfragt vor allem als *Genitivus subjectivus* versteht, recht leicht Vorstellungen eines Gottesbildes nahe, wonach ein zürnender Gott ein blutiges Opfer, also das Kreuzesopfer benötige, um die Schuld des Menschen vergeben zu können.³ Ein solches Gottesbild aber stellt, um mit Magnus Striet (*1964) zu sprechen, tatsächlich vor die Frage, ob es um die Ethik eines solchen Gottes nicht erheblich problematischer bestellt wäre, als um die eines durchschnittlichen modernen Menschen.⁴

Wenn aber nichtsdestotrotz die Sühnetheologie zum Kern christlichen Glaubens gehört⁵, so ist es demnach unumgänglich, neu und mög-

2 So entsprechend des Beitrags des NDR, vgl. Brigitte LEHNHOFF, Vom Sühneopfer zur Solidarität. Zeitgemäße Perspektiven auf Karfreitag, in: NDR (18. 04. 2025), online-Zugang: [<https://www.ndr.de/kultur/Vom-Suehneopfer-zur-Solidarita-et-Zeitgemaesse-Perspektiven-auf-Karfreitag,karfreitag164.html>] (letzter Aufruf: 19. 05. 2025).

3 Tatsächlich legen auch manche alttestamentlichen Aussagen eine solche Vorstellung nahe, wenn etwa im Buch Levitikus phraseologisch vom „beruhigenden Duft“ eines Opfers „für JHWH“ רִיחַ נִיחַח לַיהוָה die Rede ist, vgl. z. B. Lev 1,13.17; 2,2.9 usw.

4 So wird Striet in dem unter Anm. 2 aufgeführten Beitrag mit den Worten zitiert: „Der Gott, der dort angeboten ist, widerspricht dem moralischen Bewusstsein des Menschen. Warum soll ein Gott ein blutiges Opfer am Kreuz brauchen, um sich mit der Menschheit versöhnen zu können? Dieser Gott wäre ja weniger moralisch, als der Mensch zumindest sein könnte.“

5 Vgl. DS 790: Christus wird dort als einziger Mittler bezeichnet, „qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, *factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio* [1 Cor 1,30]“; DS 938: „Is igitur Deus et Dominus noster, etsi *semel se ipsum* in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri *oblaturus* erat, ut aeternam illis [...] redemptionem operaretur“.

lichst verständlich davon zu sprechen, was die kirchliche Lehrverkündigung denn eigentlich meint, wenn sie vom Sühne-Tod Christi spricht und wie dies heute verkündigt und vermittelt werden kann⁶. Fraglos kann dies nicht eine Disziplin des Fächerkanons der Theologie allein leisten; vielmehr ist diese Frage aus verschiedenen Blickwinkeln heraus – biblisch, systematisch und pastoraltheologisch – anzugehen. So will dieser Beitrag eine Art Prolegomenon zur christlichen Sühnetheologie aus alttestamentlicher Sicht bieten. Entsprechend dem Diktum des Apostels Paulus, wonach all dies gemäß der Schrift κατὰ τὰς γραφὰς geschehen sei⁷, hat auch die Sühnetheologie ihre Wurzeln und Grundlage in der Schrift und diese stellt für Paulus zunächst das Alte Testament dar.

Es werden hier also einige alttestamentliche Grundkonstanten beschrieben, die bei dem Entwurf einer Sühnetheologie Christi m. E. zu berücksichtigen sind, bevor abschließend der Versuch unternommen wird, diese zu einigen, einigermaßen schlüssigen Aussagen bezüglich der Bedeutung des Kreuzestodes Christi zusammenzuführen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass dies angesichts der Komplexität des Themas nur skizzenhaft durchgeführt werden kann und es dazu noch einer ganzen Reihe von weiteren Differenzierungen bedürfte. Ausgespart bleibt dabei eine ausführliche alttestamentliche Opfertheologie.⁸ Hier soll die

6 Dass etwas schwierig ist, sollte Theologie nicht zur Kapitulation treiben, sondern die geistige Anstrengung vermehren, den überlieferten Aussagen einen Sinn abzugewinnen.

7 Die „Schriften“ dienen, so SCHRAGE, Der erste Brief (s. Anm. 1), 34 „hier nicht als Quelle, Maßstab oder Beweis, sondern zur Interpretation, Bestätigung und Vergewisserung [...]. Im Vordergrund steht die Gewißheit, daß das eschatologische Heilsereignis in Christus dem in den ‚Schriften‘ erkennbaren Heilswirken Gottes entspricht, also nicht auf eine arbiträre Willensänderung Gottes zurückzuführen ist, erst recht aber trotz 2,8 nicht einfach das Werk von bösen Mächten ist oder auf bloßem Zufall oder tragischem Schicksal beruht.“

8 Um sich hier einen Überblick zu verschaffen, ist der Artikel „Opfer“ in WiBiLex von Ulrike Dahm zu empfehlen, vgl. Ulrike DAHM, Art. „Opfer“, in: WiBiLex

Darstellung der sich mit dem „Sühnopfer“ verbindenden Vorstellungen unter 5. genügen.

1. Sühnetheologie vor dem Hintergrund alttestamentlicher Schöpfungs- und Weltordnungsvorstellungen

Dass sich die alttestamentliche Sicht auf die Welt von neuzeitlichen, vor allem durch die Naturwissenschaften geprägten Wahrnehmungen grundlegend unterscheidet, muss nicht extra betont werden. So fragt etwa der alttestamentliche Blick auf die Welt durchaus in Entsprechung zu altorientalischen Weltbildern weniger nach der technischen Beschreibung des Weltganzen, sondern eher nach den Kräften, welche die Welt im Dasein erhalten.⁹ Insbesondere tritt dabei weniger die Frage nach dem Ursprung des Seienden im Sinne einer *creatio ex nihilo* in den Blick¹⁰, als vielmehr die Frage, wie aus Ungeordnetem, was wir als „Chaos“ bezeichnen würden, die geordnete Welt, der Kosmos, entstanden ist und wie dieser im Dasein gehalten wird¹¹. Hier wiederum tritt in altorienta-

(2006), online-Zugang: [www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/alt-testament/opfer-at] (letzter Aufruf: 19. 05. 2025).

9 So Othmar KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich ³1980, 48: „Die modernen Darstellungen des (angeblich) ao Weltbildes übersehen, daß für den AO die Welt nie ein geschlossenes profanes System, sondern eine nach allen Seiten offene Größe war. Die Mächte, die diese bestimmen, interessieren ihn mehr als die Bauart des Weltgebäudes, von der man sich (je nach Ausgangspunkt) die verschiedensten, niemals koordinierten Vorstellungen machte.“

10 So erstmalig unter griechischem Einfluss in 2 Makk 7,28.

11 Vgl. Horst SEEBASS, Genesis, Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 66, der zu Gen 1,1 schreibt: „Bevor Gott die Initiative ergreift (V 3), war ja nach V 2 nicht Nichts (wie beim Urknall?), aber auch nicht etwas, was Gott hätte überwinden oder auch nur eigenständig berücksichtigen müssen, und erst recht

lischen und alttestamentlichen Schöpfungsmythen bzw. Schöpfungsdarstellungen die Schöpfergottheit auf den Plan, die das Chaos nicht nur in die Schranken weist und es in den Kosmos integriert¹², sondern gleichzeitig auch die Grundlage dafür legt, dass das Weltganze nach bestimmten Regeln abläuft, die ihm Stabilität verleihen (vgl. Gen 8,22). Zugleich agiert die den Kosmos bewahrende Gottheit auch im geschichtlichen Bereich bzw. drängt durch Stellvertreter, wie etwa den König oder den als Gott geltenden Pharao, chaotische Mächte zum Beispiel in Gestalt von Fremdvölkern zurück, um auch auf diese Weise den Bereich des Kosmos zu erweitern. Gegen die Weltordnung – in Ägypten als Ma‘at bezeichnet¹³ – zu verstoßen, beschwört hingegen chaotische Verhältnisse herauf und gibt den lebensfeindlichen Mächten wieder Raum. Die Schöpfungsordnung findet so ihren Widerhall auch in einer Art ethischen Kosmos, sodass etwa beim spätalttestamentlichen Jesus Sirach die Tora, also das alttestamentliche Gesetz, in eins fällt mit der die Schöpfung bestimmenden Ordnung der göttlichen Weisheit (vgl. Sir 24).¹⁴ Hier findet denn auch der sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang seine Grundlage.¹⁵

nicht der Stoff für die Schöpfung. Während das absolute Nichts alttestamentlich nicht recht vorstellbar wird, vermitteln die Hinweise auf eine grausige Öde [scil. *Tohuwabohu*, Anm. v. mir] [...] erst den Eindruck von dem, was Schöpfung bedeutet: Wohlgestalt, Wohlordnung, Rhythmus, Leben. Der Kontrast heißt nicht: nichts – etwas, sondern gräßlich – herrlich.“

- 12 So z. B. entsprechend Gen 1,4 f. wird die Dunkelheit in die Nacht und die Urflut in die Wasser über der Erde – Gen 1,7 – und das in seine Schranken gewiesene Meer – Gen 1,9 – integriert.
- 13 Vgl. dazu Wolfgang HELCK, Maat, in: DERS. / Eberhard OTTO (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. 3, Wiesbaden 1980, 1110–1119.
- 14 So formuliert Sir 24,23 nach einem Selbstlob der von Gott ausgehenden Weisheit, welche die ganze Schöpfung erfüllt: „Dies alles ist das Bundesbuch des höchsten Gottes, das Gesetz, das Mose uns vorschrieb als Erbe für die Gemeinde Israels“.
- 15 Zum Tun-Ergehen-Zusammenhang, seinem Verständnis und der damit verbundenen Problematik, vgl. die grundlegenden Ausführungen von Klaus KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: DERS., *Spuren des he-*

Er beinhaltet die Vorstellung, wonach eine Tat eine Folge impliziert, die im negativen wie positiven Fall auf den Täter zurückschlägt bzw. ihm zu Gute kommt.¹⁶ Demnach wird „*das Schicksal des Menschen durch seine Tat entschieden*“.¹⁷ Ein einfaches Beispiel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs findet sich in Spr 26,27, wenn sich dort das bekannte Diktum findet: „Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, wer einen Stein hochwälzt, auf den rollt er zurück“. Ein Verstoß gegen diese, von Gott etablierte Schöpfungsordnung hat entsprechend dieser Vorstellung als Folge das Hineingreifen tödlicher Mächte ins Leben des Menschen, welche sich etwa in Gestalt von Krankheit, Armut, Anfeindungen oder verfrühtem Tod zeigen.¹⁸ Der Versuch, daraus im Umkehrschluss eine Theodizee abzuleiten, also etwa aus der Krankheit eines Menschen auf dessen vorherige Versündigung zu schließen, findet allerdings seine Problematisierung im Dialogteil des Buches Ijob.¹⁹

bräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze 1), hg. v. Bernd JANOWSKI/Martin KRAUSE, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103; vgl. auch Martin RÖSEL, Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: NBL Bd. 3, 931–934.

- 16 KOCH, Vergeltungsdogma (s. Anm. 15), 88 f. weist dabei auch auf eine semantische Eigenart hin: So bringen „eine ganze Reihe von hebräischen Wortstämmen für unser Empfinden merkwürdig doppelseitig eine Tat wie ein Ergehen zum Ausdruck.“ So heißt etwa פֶּזֶל „Frevler“ wie gleichzeitig auch der „im Unglück Befindliche“.
- 17 Ebd., 70.
- 18 So bekennt der Beter in Ps 38,2–5: „Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm! Denn deine Pfeile haben mich getroffen, deine Hand lastet schwer auf mir. Nichts blieb gesund an meinem Leib, weil du mir grollst, weil ich gesündigt, blieb an meinen Gliedern nichts heil. Denn meine Sünden schlagen mir über dem Kopf zusammen, sie erdrücken mich wie eine schwere Last“ (EÜ 1980).
- 19 Vgl. Ijob 4,7 f., wo Elifas von Teman in seiner ersten Rede zum leidenden Ijob sagt: „Bedenk doch! Wer geht ohne Schuld zugrunde? Wo werden Redliche im Stich gelassen? Wohin ich schaue: Wer Unrecht pflügt, wer Unrecht sät, der erntet es auch“ (EÜ 1980). Demgegenüber stellt Ijob den Tun-Ergehen-Zusammen-

Hinzu kommt, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht als absolute Naturnotwendigkeit betrachtet wird, sondern entweder die Gesellschaft²⁰ oder Gott miteinbezogen ist, insofern die Gesellschaft auf die Tat eines Menschen antworten oder Gott selbst die Tat-Folge in Kraft setzen, jedoch auch außer Kraft setzen oder abschwächen kann²¹. Für das Thema „Überwindung der Schuld und ihrer Folge“ ist hier in jedem Fall festzuhalten, dass die durch die (böse) Tat verursachte Unordnung eines Ausgleiches bedarf, also nicht oder nicht allein durch die Vergebung seitens Gottes aufgehoben werden kann. Das Böse und seine Folgen müssen also durch einen Ausgleich, aber auch durch Gutes und wiederum dessen Folgen überwunden werden, nicht, weil Gott dies theoretisch nicht auch anders könnte, sondern weil dies der Stabilisie-

hang grundsätzlich in Frage, wenn er etwa in Ijob 21,7 fragt: „Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft?“ (EÜ 1980).

- 20 Darauf weist insbesondere Bernd JANOWSKI, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994) 247–271, hin, wenn er von „konnektiver Gerechtigkeit“ spricht: „Die Tat kehrt also zum Täter zurück – aber nicht von selbst, sondern dadurch, daß dem Handelnden durch andere widerfährt, was (Gutes oder Böses) dieser an ihnen getan hat“ (ebd., 266).
- 21 KOCH, Vergeltungsdogma (s. Anm. 15), 71, schreibt etwa zu Spr 25,22 und anderen Belegstellen: „Man kann *Jahwes Handeln* nach diesen Stellen [...] als *In-Kraft-Setzen und Vollenden des Sünde-Unheil-Zusammenhangs* bzw. *des Guttat-Heil-Zusammenhangs* verstehen“. Als Beispiel eines solchen Außer-Kraft-Setzen bzw. Abschwächen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs kann man 2 Sam 12,13 f. heranziehen, wo JHWH auf das Sündenbekenntnis Davids hin die notwendige Folge seines Vergehens, den Tod, auf dessen Kind umlenkt, da er David die Sünde vergeben hat. M. E. zeigt sich gerade auch in diesem Punkt, dass der vor allem in der weisheitlichen Literatur des Alten Testaments als Ordnungsprinzip herausgehobene Tun-Ergehen-Zusammenhang verbunden wird mit einem in der Geschichte seines Volkes und im Lebensschicksal jedes Einzelnen handelnden Gottes. JANOWSKI, Tat (s. Anm. 20), 270 f., widerspricht einem Verständnis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Sinne einer Naturnotwendigkeit, indem er anhand von Spr 25,21 f. darauf verweist, dass JHWH hier nicht nur ein der guten Tat folgendes gutes Ergehen in Kraft setzt oder vollendet, sondern entsprechend der guten Tat aktiv vergilt.

rung der von Gott etablierten Schöpfungsordnung entspricht. Gott würde sich demnach selbst widersprechen, würde er ein Vergehen gegen die von ihm etablierte Weltordnung ungesühnt lassen. 2 Sam 12,14 bringt dabei als weiteres Argument für die Bestrafung Davids vor, dass durch seine Tat – jene unrechtmäßige Aneignung Batsebas – „die Feinde des Herrn zum Lästern“ veranlasst wurden. Vermutlich ist dies in dem Sinn zu verstehen, dass damit der Eindruck entstünde, JHWH würde der von ihm in Gerechtigkeit etablierten Weltordnung keine Durchsetzung verleihen und / oder bei ihm besonders am Herzen liegenden Menschen von seinem Anspruch auf die Durchsetzung von Gerechtigkeit abweichen.

2. Sündenbegrifflichkeit und deren Implikationen

Auch aus der alttestamentlichen Sündenterminologie und den sich damit verbindenden Vorstellungen, was eigentlich Schuld und Sünde sind, ergeben sich Rückschlüsse für eine Sühnethologie im Sinne einer Überwindung der Sünde. Im Hebräischen existieren drei Begriffe, die umschreiben, was das Alte Testament unter Sünde versteht.²² Der im Eigentlichen theologische Begriff für Sünde, der einen direkten Zusammenhang mit Gott impliziert, ist *חַטָּא*. Die Verbform bedeutet in ihrem ursprünglichen Sinn „mit jemandem brechen“, „von jemandem abfallen“.²³ Im Vordergrund steht also der Gedanke eines Bruches, sei es durch ein Verbrechen in Bezug auf Menschen, sei es ein Bruch mit Gott, der seinen Grund in der „Auflehnung des menschlichen Willens gegen den Willen Gottes“²⁴ hat. Demzufolge hat das Nomen die Bedeutung

22 Eine übersichtliche Zusammenfassung findet sich bei Josef SCHREINER, *Theologie des Alten Testamentes* (NEB.ATE 1), Würzburg 1995, 249–254.

23 Vgl. HAL III, 922.

24 SCHREINER, *Theologie* (s. Anm. 22), 253, zitiert nach Köhler.

„Verschuldung“ und „Rebellion“ und in späteren Texten auch „Frevel“.²⁵ Hinter diesem Terminus steht also in erster Linie der Gedanke eines Rebellierens gegen Gott – man sollte dabei durchaus das Bild einer erhabenen Faust vor Augen haben – welches das Verhältnis eines Menschen oder Israels zu Gott massiv tangiert. Wenn aber Gott nach alttestamentlicher Vorstellung am Ursprung Israels steht (vgl. Dtn 26,5–9), ja überhaupt die Grundlage der Existenz des Gottesvolkes und jedes Menschen ist (vgl. Hos 11,1–4), dann ist das Unterfangen eines solchen Bruchs mit Gott ein sprichwörtlich lebensgefährdendes Tun.²⁶ Dies gilt sowohl für den Einzelnen wie für Israel als Ganzes, wenn es sich einer $\pi\psi\chi$ im Sinne eines Abfalls von JHWH (Jes 1,2), etwa durch die Hinwendung zu fremden Göttern, schuldig macht.²⁷ Sühne bestünde dann in der Erneuerung des Verhältnisses zu Gott. Dies jedoch ist Israel nicht einfach möglich, sondern muss entsprechend des Berufungsgeschehens des Urahns Israels, Abraham, bzw. seiner einstigen Erwählung (vgl. Dtn 32,9) von Gott selbst ermöglicht und initiiert werden. Subjekt der Sühne ist dann nicht im Eigentlichen der Mensch, sondern Gott, der allenfalls dem Menschen die Möglichkeit eröffnen kann, seine Schuld zu sühnen, um die Beziehung zu Gott wieder zu erneuern.²⁸

Ein zweiter Begriff für Sünde ist $\alpha\psi\chi$. Das Verb bedeutet „verfehlen“, „sich versündigen“.²⁹ Der dahinterstehende Gedanke lässt sich

25 Vgl. HAL III, 922 f.

26 SCHREINER, Theologie (s. Anm. 22), 253 f. schreibt: „Wenn Israels Existenz von seinem Gott abhängt, ist mit diesem Begriff auch das Bedrohliche der Sünde vor Augen gestellt.“

27 Vgl. ebd., 253.

28 Vgl. ebd., 263: „Wenn das Volk sündigt, indem es sich von seinem Gott abwendet oder indem alle seine Glieder Gebote des Herrn, die er gegeben hat, nicht halten und dadurch sein Leben verwirkt ist, kann nur Gott Rettung schaffen.“

29 HAL I, 292 f.

etwa im Bild eines Bogenschützen darstellen, der ein Ziel verfehlt,³⁰ oder jemandes, der auf einem Weg einen Fehltritt tut. Wiederum steht im Hintergrund die Vorstellung einer Ordnung, der man durch sein Tun entsprechen soll, aber durch eine Verfehlung nicht gerecht wird. Dies wiederum zeitigt die im letzten Kapitel beschriebenen Folgen.³¹ Objekt der Verfehlung kann dabei sowohl JHWH wie auch ein Mensch sein. Bei Menschen betrifft die Verfehlung in erster Linie das von Gott gegebene Gemeinschaftsverhältnis unter Menschen, wie etwa Mord, Ehebruch oder Gewalttat.³² Im Hinblick auf Gott kommt, ähnlich wie bei נִשְׁפָּח , vor allem die Beziehung zu Gott in den Blick, die man etwa durch die Verehrung eines Stierbildes (vgl. Ex 32,31) oder durch Götzendienst verfehlt. So kann der Begriff sowohl theologische wie ethische Verfehlungen beinhalten bzw. setzt beide in ein Verhältnis zueinander.

Der dritte Terminus für Sünde schließlich ist פָּשָׁע . Hier existiert nur das Nomen mit der Bedeutung „Sünde“, „Vergehen“, „Schuld“ und „Veranschuldung“.³³ Hinter dem Begriff steht in erster Linie die Vorstellung einer Verkehrtheit. Ein Mensch handelt verkehrt; er verkehrt seine Taten und sein Verhalten in das Gegenteil von dem, was richtig wäre und was er tun sollte. Dabei betrifft dieser Begriff vor allem zwischenmenschliches Verhalten³⁴ wie etwa Betrug, Diebstahl und Raub. Setzt man auch hier voraus, dass ein verkehrtes Handeln sich in einem von Gott geordneten Kosmos vollzieht, dann steht dieses Handeln in massivem Wider-

30 Klaus KOCH, Art. נִשְׁפָּח , in: ThWAT Bd. 2, Sp. 857–870, Sp. 859 f. stellt allerdings eine solche „sinnliche“ Grundbedeutung in Frage.

31 Tatsächlich bedeutet das mit פָּשָׁע in enger semantischer Beziehung stehende Nomen מַעֲשֵׂה רָע nicht nur die böse Tat, sondern zugleich auch die entsprechende Tatfolge, so ebd., 860.

32 Vgl. SCHREINER, Theologie (s. Anm. 22), 250.

33 HAL III, 756.

34 Klaus KOCH, Art. פָּשָׁע , in: ThWAT Bd. 5, Sp. 1160–1177, Sp. 1164: „In der Mehrzahl der Fälle bezieht er [scil. der Begriff, Anm. v. mir] sich auf das Vergehen von Menschen an Menschen“.

spruch zur Schöpfungsordnung, weshalb auch hier im Hintergrund der Tun-Ergehen-Zusammenhang mit seinen entsprechenden Folgen in Erscheinung tritt. So impliziert der Begriff zugleich die Vorstellung einer Sündenfolge. נָפַח kann denn auch die „Sündenstrafe“ bezeichnen³⁵, so dass hier der bereits ausgeführte Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe besonders deutlich wird. Damit kommt in diesem Begriff insbesondere die durch die Sünde bewirkte, auf dem Menschen lastende Schuld zum Ausdruck, die Folge seines verkehrten Handelns ist. Überwindung bzw. Vergebung der Sünde bedeutet damit auch die auf dem Menschen wie eine schwere Bürde lastende Schuld³⁶ hinweg zunehmen bzw. diese Sündenlast wegzutragen. Überwindung der Sünde impliziert folglich auch ein Befreiungsgeschehen und damit das, was man „Erlösung“ von der das Leben, im Sinne von Lebensqualität, mindernde Sündenlast bezeichnen könnte.

3. Das Konzept der „korporativen Persönlichkeit“ im Kontext einer Sühnetheologie

Ein wichtiger Aspekt der alttestamentlichen Sündentheologie ist die Tatsache, dass diese nicht oder zumindest nicht ausschließlich individuell gedacht ist. Zwar gibt es, wie der Beter im Buch der Psalmen immer wieder ausführt, durchaus individuelle Schuld, um deren Vergebung er bittet³⁷ – ein markantes Beispiel ist hier das Vergehen Davids im Zusammenhang mit der unrechtmäßigen Aneignung Batsebas, der Frau des Urija (vgl. 2 Sam 12,13) – doch hat die Sünde eines Einzelnen meistens auch eine Auswirkung auf andere, ja auf die Gemeinschaft als Ganze.

35 Vgl. HAL III, 756.

36 Vgl. Ps 38,5, wo der Beter davon spricht, dass ihn seine עוֹנָתוֹ wie eine schwere Last bedrücken.

37 Vgl. Ps 32,5; 38,4; 41,5.

Insbesondere klagen oft genug die Söhne darüber, die Sünden ihrer Väter tragen zu müssen.³⁸ Wie die gute Tat Einzelner Wirkungen auf ihre Nachkommenschaft hat, so hat umgekehrt auch die Verfehlung Einzelner Folgen für ihre Nachkommenschaft (vgl. z. B. Dtn 5,9; Sir 41,6 f.). Durch die Sünde entsteht demnach entsprechend alttestamentlicher Vorstellung eine Art Tatsphäre, die auch das Leben der Nachgeborenen beeinflusst. Eine radikale Trennung zwischen der Handlung und dem Geschick des Einzelnen und der Gemeinschaft gibt es daher im Alten Testament nicht, wenngleich dieser Zusammenhang etwa in Ez 18 vor dem Hintergrund des nach wie vor auf der Nachfolgegeneration lastenden Exilsgeschickes problematisiert wird. Dieses Denken zeigt sich besonders deutlich in der Konzeption der sogenannten korporativen Persönlichkeit.³⁹ Darunter versteht man, dass sich an einer Person Wesen und Geschick einer Gruppe resp. eines Volkes zeigt bzw. das Geschick dieser Person symptomatisch für alle ihre Nachkommen ist.⁴⁰ Diese Denkweise unterscheidet wohl die Bibel, insbesondere das Alte Testament, am deutlichsten von modernem Denken. Nichtsdestotrotz ist sie für eine Sühnetheologie von besonderer Bedeutung. Demnach kann durch das entsprechende Handeln einer Person entweder ein fataler Schuldzusammenhang zwischen ihr und ihrer Nachkommenschaft entstehen (vgl. Gen 3,17 ff.; 19,30–38; 25,27–34) oder aber ein solcher Schuldzusammenhang aufgerissen und überwunden werden. Besonders anschauliches Beispiel dafür ist etwa

³⁸ Vgl. Jer 31,29.

³⁹ Zum Verständnis der „korporativen Persönlichkeit“, vgl. Josef DE FRAINE, *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der ‚korporativen Persönlichkeit‘ in der Heiligen Schrift*, Köln 1962; und Josef SCHARBERT, *Solidarität in Fluch und Segen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BBB 14), Bonn 1958.

⁴⁰ FRAINE, Adam (s. Anm. 39), 21: „Auf Grund einer Art Gleichsetzung oder mindestens eines äußeren physischen Zusammenhanges zwischen Gruppe und einem konkreten Einzelwesen ist dieser Einzelne der eigentliche Stellvertreter dieser Gruppe. Das gemeinschaftliche Leben verdichtet sich in ihm“; im Weiteren definiert ebd., in 15–46 den Begriff der „korporativen Persönlichkeit“.

die Berufung und der Gehorsam Abrahams in Gen 12,1–3. Nach der Kulminierung der Schuld der Menschheit durch verschiedene Vergehen in der nichtpriesterlichen Urgeschichte (Gen 3,1–24; 4,1–16; 9,18–29 und Gen 11,1–9) und den sich daraus ergebenden Minderungen der Lebensqualität (z. B. Gen 3,16 f.), wird dies durch die Berufung und den Gehorsam Abrahams aufgebrochen, sodass eine Wendung vom Fluch zum Segen möglich wird (Gen 12,3).

Übertragen auf eine Theologie der Sühne bedeutet dies, dass – zumindest aus alttestamentlicher Sicht – durch das Handeln und Verhalten einer Person, die im Blick auf eine Gruppe zur korporativen Persönlichkeit wird, insofern sich in ihr das Schicksal jener Gruppe widerspiegelt, Schuld überwunden und ein Neubeginn gesetzt werden kann.

4. Das Konzept der Stellvertretung

Verschiedentlich erzählt das Alte Testament, dass sich Menschen – teilweise unter erheblichem Einsatz – für andere einsetzen, um die Folgen des Abfalls von JHWH oder der Versündigung einzelner bzw. des gesamten Volkes abzuwenden. Zunächst geschieht dies vor allem durch fürbittendes Gebet. Berichtet wird dies verschiedentlich von Mose, der sogar seine eigene Person zur Disposition stellt, um JHWH von seinem Gerichtshandeln abzubringen (Ex 32,9–14⁴¹; Num 11,10–15). Von einem fürbittenden Eintreten erzählt auch die Amosschrift. Im dortigen Visionszyklus in Amos 7,1–9,6 legt Amos nach jeder der ersten beiden Vi-

41 Georg FOHRER, Stellvertretung und Schuldopfer in Jes 52,13–53,12, in: DERS., Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972) (BZAW 155) Berlin / New York 1981, 24–43, 24: „Wir könnten auch Ex 32,32 heranziehen, wonach Mose sich zwecks Abwendung der göttlichen Strafe von Israel nach der Anfertigung des goldenen Stierbildes gegenüber Gott bereit erklärt, die Strafe auf sich zu nehmen“.

sionen, in denen JHWH Israel ein vernichtendes Strafgericht ankündigt, Fürbitte für sein Volk ein. Diese wiederum führt dazu, dass JHWH die Androhung seines Gerichtes reut und er das Gerichtsgeschehen mit Ausnahme der Zerstörung der Kulthöhen und Heiligtümer sowie des Gerichtes über das Königshaus aussetzt (Amos 7,1–9), bis schließlich aufgrund der Ablehnung des Propheten (Amos 7,10–17) das Gerichtshandeln JHWHs auch an Israel nicht mehr verhindert werden kann (vgl. Amos 8,1–9,6). Dass sich JHWH von diesem fürbittenden Handeln des Mose bzw. der Propheten bewegen lässt, ja sich die Fürbitte des Propheten dem Handeln JHWHs gleichsam in den Weg stellen kann, wird anhand des Propheten Jeremia deutlich. Diesem gibt JHWH ausdrücklich die Weisung, nicht mehr für sein Volk einzutreten (Jer 7,16; 11,14; 14,11). Dies wiederum stellt den Höhepunkt des unaufschiebbaren Gerichtes JHWHs dar. Steht bei Mose die theoretische Möglichkeit im Raum, sein Leben aufgrund der Sünde des Volkes zu verlieren, so wird diese Möglichkeit im sogenannten vierten Gottesknechtslied in Jes 52,13–53,12 konkret.⁴² Beschrieben wird hier das Schicksal eines anonymen Gottesknechtes, der Krankheiten und Schmerzen zu ertragen und schließlich den Tod erlitten hatte. Werden entsprechend traditioneller Anschauung diese Krankheiten, Schmerzen und Leiden sowie der (verfrühte) Tod als vermeintliche Folge einer Strafe Gottes gesehen (vgl. Jes 53,4), kommt eine in der 1. Pers. Pl. sprechende Gruppe schließlich zur Einsicht, dass er all dies stellvertretend für sie auf sich genommen hat (Jes 53,4a,5b). Dabei wird ein doppeltes deutlich. So wird der Knecht zunächst als ak-

42 Vgl. Ernst KUTSCH, Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Auslegung von Jes 52,13–53,12, in: DERS., Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag herausgegeben von Ludwig Schmidt und Karl Eberlein (BZAW 168), Berlin/New York 1986, 169–196; Bernd JANOWSKI, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 67–96; Ulrich BERGES, Jesaja 49–54 (HThKAT) Freiburg i. Br. 2015, 208–278.

tiv beschrieben, indem er Krankheiten und Schmerzen der sprechenden Gruppe „(hoch)hob“ (אָפּהאַלדן) und „trug“ (אַנטראָגן), vgl. Jes 53,4. Gleichzeitig wird Gott selbst aktiv, indem er die Schuld der sprechenden Gruppe den Knecht „treffen ließ“ (הִפָּגִיעַ בוֹ), vgl. Jes 53,6. Stellvertretendes Handeln wird hier also sowohl als aktives Geschehen jenes Knechtes wie als direktes Handeln Gottes am Knecht gesehen.⁴³ Dabei ist die durch den Knecht bewirkte Sühne der Sünde eine doppelte. Er nimmt die Schuldfolgen (Krankheit, Schmerzen) auf sich und gibt zugleich sein Leben hin (וְנָפְתִים... נָשָׂא), welches zum „Sühnopfer“ (זֶבַח) wird, vgl. Jes 53,10. Damit werden drei Aspekte sühnenden Handelns deutlich: Übernahme der Schuldfolge durch den Knecht, Übertragung der Schuld von den Schuldigen auf den Knecht seitens Gottes und schließlich Hingabe des eigenen Lebens durch den Knecht als Sühnopfer. Stellvertretendes Handeln beinhaltet demnach eine menschliche und eine göttliche Komponente. Sie bedarf einerseits der Bereitschaft eines Menschen, die Schuldfolgen zu tragen, da diese sich aus der Störung der Weltordnung ergeben, sie bedarf zugleich der Bereitschaft Gottes, das durch die Schuld gestörte Verhältnis wieder herzustellen, indem er die Schuld einem anderen überträgt. Die Initiative dazu kann jedoch einzig von JHWH ausgehen. Der Knecht bleibt dabei zunächst scheinbar auf der Strecke (Jes 53,8), wird aber aufgrund seiner ungebrochenen Treue zu JHWH gerettet (Jes 53,9b.10), zumal er stellvertretend für alle nicht einfach nur das die Vergebung rezipierende Sühnopfer gibt, sondern sich selbst darbringt. Auf die Bedeutung dieses Begriffs ist dabei im nächsten Abschnitt noch ausführlicher einzugehen. Es geht also auch hier nicht um ein blutiges

43 FOHRER, Stellvertretung (s. Anm. 41), 35: „Stellvertretung und Opfer des Lebens werden teils als ein freiwilliges Tun des Knechts, teils als ein Handeln Gottes bezeichnet. Das widerspricht sich allerdings nicht, da im Alten Testament öfters ein Geschehen in dieser zweifachen Weise charakterisiert werden kann. Es sind verschiedene Aspekte gemeint: Das menschliche Tun geschieht sowohl freiwillig als auch als von Gott gewollt.“

Opfer, dessen ein zürnender Gott bedarf, sondern um ein Handeln, welches menschliche Bereitschaft, menschliches Tun, die bestehende sittliche Weltordnung, aber auch ausdrücklich das Handeln Gottes im Blick hat.

Die Identität des Knechtes und der in der 1. Pers. Pl. sprechenden Größe bleibt dabei ungeklärt.⁴⁴ Verschiedene Möglichkeiten wurden in der Wissenschaft erwogen, die von einem individuellen, etwa dem Propheten (Deutero-)Jesaja – durchaus in Analogie zu Jeremia⁴⁵ –, bis zu einem kollektiven Verständnis, etwa Zion, reichen. In jedem Fall wird hier paradigmatisch deutlich, wie Überwindung von Schuld durch die Hingabe des Lebens eines Einzelnen, hier wohl als fiktionale Persönlichkeit gedacht⁴⁶ – für letzteres könnte insbesondere die Anonymität des Knechtes sprechen –, erreicht werden kann, der sich von den Folgen der Schuld treffen lässt, die ihm zwar das Leben rauben, aber in diesem Sühnevorgang gleichzeitig überwunden werden. Diese Lebenshingabe des Knechtes wird nun, wie gesagt, als „Sühnopfer“ bezeichnet. Das Hebräische verwendet dabei den Begriff זָּבַח . Die Frage nach der Bedeutung jenes „Sühnopfers“ führt zum dabei nächsten, im Kontext der Sühne von Sünden wesentlichen Aspekt, nämlich der Rolle des Opfers.

5. Die Rolle des Opfers

Was versteht man unter einem זָּבַח ? Die Semantik dieses Lexems ist verhältnismäßig breit. So kann dieses Wort die „Verschuldung“ ebenso bezeichnen (vgl. Gen 26,10; Jer 51,5), wie den „Schuldbetrag“ (Num 5,7),

44 Erste Erwägungen finden sich dazu in Apg 8,34 f.

45 Vgl. BERGES, Jesaja (s. Anm. 42), 229 f.

46 Ebd., 230, „Als fiktionale Gestalt ist der Knecht die Verdichtung eines Geschehens, in dem Jakob / Israel zu dem wird, was es von Grund auf ist und sein soll: Zeuge und Botschafter Gottes!“.

aber auch das „Schuldopfer“ (Lev 5,6–25) und die „Sühngabe“ und „Entschädigung“.⁴⁷ Im letzteren Sinn wird es für den Gottesknecht verwendet, dessen Leben in Form einer „Kultmetaphorik“⁴⁸ seitens JHWHs als Schuldableistung verstanden wird. Hintergrund ist der Gedanke, dass für jemanden, der schuldig geworden ist, eine Verpflichtung zur Schuldableistung besteht und er dadurch die Folgen seiner Schuld kompensiert. Da Schuld Lebensminderung, ja Tod hervorruft, bedarf es also jemandes, der die Schuldfolgen auf sich nimmt und genau dies geschieht durch ein Sündopfer. Im Fall des Gottesknechtes wird dies dergestalt radikalisiert, dass dieser nicht lediglich aus seinem Besitz etwas opfert – zum Beispiel ein Rind –, welches durch den Verlust durchaus eine gewisse Minderung seiner, für sein Leben förderlichen Umstände bedeutet, sondern indem er sein Leben selbst hingibt. Adressat dieser Lebenshingabe aber ist nicht etwa eine in ihrer Ehre beleidigte Gottheit, sondern der Ausgleich der durch den Tun-Ergehen-Zusammenhang bewirkten Störung der von Gott geschaffenen Weltordnung. Die Schuldfolgen werden auf den Knecht gelegt und dieser gibt sein Leben hin, um diese zu überwinden. Während die „Umleitung“ der Schuldfolgen durch Gott initiiert wird, bezeichnet das Sühnopfer die menschliche Beteiligung an der Aufarbeitung der Schuld. Sühne wird demnach als eine Art Kooperation zwischen Gott und Mensch dargestellt. Die Besonderheit in diesem

47 Vgl. HAL I, 92 f.; ein markantes Beispiel findet sich in 1 Sam 6, wo die Philister die erbeutete Lade auf israelitisches Gebiet zurücksenden und in sie auf Geheiß ihrer Priester fünf goldene Beulen und fünf goldene Mäuse als שָׂמָה für JHWH beilegen. KUTSCH, *Sein Leiden* (s. Anm. 42), 186: „Die Philister haben mit ihrem Tun Schuld auf sich geladen; deshalb sollen sie die Lade zurückgeben und dabei Jahwe einen *ašam* zuwenden“.

48 BERGES, *Jesaja* (s. Anm. 42), 269 schreibt mit Recht, dass es sich hier nicht um ein kultisches Opfer handeln kann, „[d]a das Blut eines Menschen im Alten Testament keine reinigende Wirkung haben kann“. „Kultmetaphorik“ bedeutet dann, dass „kultische Vorstellungen und Begriffe in nicht-kultischen Zusammenhängen verwendet werden“.

Geschehen ist die, dass der Knecht in Jes 52,13–53,12 in dieser Sühnehandlung wider Erwarten nicht untergeht⁴⁹, sondern aufgrund seiner unverbrüchlichen Beziehung zu JHWH zum Leben gelangt. Das heißt: Entsprechend dieses Textes ist nur jemand, der in einer heilen JHWH-Beziehung steht, in der Lage, die Schuldfolgen auf sich zu nehmen und trotz scheinbarem Untergang letztlich unbeschadet aus dem Geschehen hervorzugehen, ja sogar durch das Handeln JHWHs eine unerwartete Lebenssteigerung zu erfahren. Das Sündopfer wird damit zum Paradigma dessen, was Opfer hinsichtlich der Sünde des Menschen bewirken kann. Es ist nicht im Sinne einer Beruhigung der zürnenden Gottheit zu verstehen, sondern eine von Gott eröffnete Möglichkeit, an der Sühnung der Sünde teilzunehmen, ohne darin unterzugehen. Sühne ist damit also wiederum beides: Ermöglichung der Sühne durch Gott unter Einbeziehung freiwilligen menschlichen Handelns.

6. Die mit dem Begriff כפר „sühnen“ verbundenen Vorstellungen

Ein wichtiger hebräischer Begriff im Kontext der Sühnung von Vergehen und Sünden ist schließlich כפר. Auch dieses Lexem trägt seinen Anteil zu dem bereits im Rahmen der Stellvertretung des Knechtes entfalteten Verständnis bei. So verdankt sich ein Sühnegeschehen nicht in erster Linie einem menschlichen, sondern vielmehr einem göttlichen Handeln bzw. stellt eine von Gott eröffnete Möglichkeit dar, wie der Mensch das durch seine Sünde gestörte Verhältnis zu Gott wieder herstellen kann. So bedeutet כפר in seinem ursprünglichen Sinn „jmds Gesicht (m. Gabe)

49 Da es sich hier um eine fiktionale Person handelt, in der sich Israel wieder erkennen bzw. diese nachahmen soll, geht es hier nicht um einen physischen Tod, sondern um eine Versetzung in die Sphäre des Todes, der als eine dynamische Größe verstanden wird, und die Rettung daraus.

bedecken = freundlich stimmen“.⁵⁰ Das Nomen כפר bezeichnet dabei die Zahlung einer Beschwichtigungsgabe⁵¹ an eine geschädigte Partei, die allerdings dieser Beschwichtigungsgabe zustimmen muss. Das Wesen der Sühne besteht demnach in der „Reduktion einer Strafe, freiwillig gewährt von der geschädigten Partei, die nicht unbarmherzig auf ihrem Recht beharrt, sondern einem Ausgleich zustimmt“.⁵² Wenn Gott demnach Sünden vergibt, „dann meint das: Er beharrt nicht auf der vollen Strafe, sondern reduziert diese – im Grenzfall bis zum völligen Verzicht einer menschlichen Bußleistung. Sühnung [der Sünden, Anm. v. mir] beruht somit auf göttlicher Kompromißbereitschaft und Versöhnlichkeit“.⁵³ Dies zeigt sich im Opferkult, indem sich JHWH „mit von ihm selbst bestimmten Gaben zufrieden [gibt], statt volle Bestrafung [etwa in Gestalt des Todes des Sünders, Anm. v. mir] zu verlangen“.⁵⁴ „Zwar wird Gott durch die Gabe ‚besänftigt‘, jedoch liegt in der göttlichen Stiftung des Kults ein theozentrisches Moment“.⁵⁵ Nicht der Mensch erkauft sich Sühne, sondern Gott macht diese durch sein vorangehendes Angebot möglich. Der Mensch wird dadurch vom Tod gerettet und das Verhältnis zu Gott geheilt, nicht weil der Mensch vollen Schadenersatz leistet, sondern weil ihm dieser erlassen bzw. durch eine geringe Gabe ersetzt wird, bei der der Mensch sein Leben bewahrt.

50 HAL II, 470.

51 Ebd., 471, gibt als Bedeutung „Lösegeld“ an, „um drohender Strafe zu entgehen“.

52 Bernhard LANG, Art. כפר, in: ThWAT Bd. 4, Sp. 303–318, Sp. 310.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

Schlussfolgerungen

Die in aller Kürze entfalteten Aspekte alttestamentlicher Ansätze zur Überwindung der von Israel oder vom Einzelnen begangenen Sünden lassen sich aufgrund ihrer Vielgestaltigkeit und Aspekthaftigkeit zwar nicht in ein durch und durch schlüssiges Modell integrieren, können jedoch helfen zu verstehen, wie der in neutestamentlicher Theologie als Opfer interpretierte Kreuzestod Jesu theologisch aufgefasst werden kann, ohne deshalb einem problematischen Bild von Gott, der eher einem blutrünstigen Dämon denn dem liebenden Vater Jesu Christi gleicht, das Wort reden zu müssen.

Ausgehend von dem Verständnis der Sünde als Störung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, welche zugleich die von Gott grundlegte Weltordnung betrifft, ergeben sich fatale Folgen, die eine Minderung der Lebensqualität des Menschen nach sich ziehen, sei es im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhanges, sei es in der Abkoppelung des Menschen von Gott, der die eigentliche Grundlage seines Lebens ist. Sünde ist, so betrachtet, im eigentlichen Sinn des Wortes lebensgefährlich. Eine Rettung aus dieser fatalen Situation ist nur durch eine Überwindung der Schuldfolgen und der Heilung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch möglich. Seitens des Menschen ist dies unmöglich, sondern nur durch ein Handeln Gottes, welcher die Folgen der Sünde nicht auf dem Menschen lasten lässt, sondern hier einen Ausweg schafft, insofern er diese auf einen Stellvertreter legt. Dieser wiederum ist, und hier kommt das vierte Gottesknechtslied ins Spiel, dem nicht einfach ausgeliefert, sondern stimmt dieser Übernahme zu und erweist sich so als gehorsamer Knecht Gottes. Da er unschuldig und daher mit Gott verbunden ist, kann ihm die Übernahme der Schuld letztlich nicht das Leben rauben, sondern er ersteht, verbunden mit Gott, dem Lebensquell schlechthin, im Tod zum Leben. Das Kreuzesgeschehen bewirkt Sühne, da Gott jene Lebenshingabe des Knechtes als Sühnopfer annimmt,

sich versöhnlich zeigt und damit die Menschheit aus ihrer der Sünde verfallenen Situation rettet. Handelndes Subjekt ist also an erster Stelle Gott und auch in Jesus Christus Gott, sodass in der Beziehung zwischen Vater und Sohn der Bruch der Sünde und der daraus resultierende Tod überwunden wird. Die Stellvertretung, die Jesus leistet, entspringt dabei sowohl menschlicher Initiative, wie sie auch von Gott ermöglicht ist. Das blutige Kreuzesgeschehen veranschaulicht somit nicht die Blutgier eines dämonischen Gottes, sondern die Größe der menschlichen Sünde, die durch das Handeln Gottes überwunden wird. Wirkliche Voraussetzung, um dieses Geschehen in seiner Tiefe einordnen und verstehen zu können, ist, obwohl hier alttestamentliche Vorstellungen einen Anweg bereiten können, der Glaube an die Menschwerdung Gottes, sodass im Sühnegeschehen zwischen Gott und dem Menschen im Grunde auf beiden Seiten sowohl Gott in Jesus Christus als auch im Vater Jesu Christi Gott selbst wirkt. Diese Vorstellung aber überschreitet die Grenze des Alten Testamentes.