

<sup>13</sup> Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution*, Quezon City 1979, 24.

<sup>14</sup> Vgl. Tom Bottomore, *A Marxist Consideration of Durkheim*, in: *Social Forces* 59 (Juni 1981), 902–917.

<sup>15</sup> Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992, 84.

<sup>16</sup> In einigen Gegenden der Philippinen enthält die Judas-Puppe im Inneren Feuerwerkskörper, die zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Vergnügen aller explodieren. Wenn alles aufgrund der Explosion verbrannt ist, bleibt nur sein großer Phallus übrig, der aus einem frischen Zweig besteht. Während das Verbrennen des „Judas“ die Warnung der herrschenden Macht an jeglichen rebellischen Verräter bedeuten kann, ist der übrigbleibende Phallus der „anklagende Finger“ des Untergebenen, der auf Widerstand gegen die politische und religiöse Kolonialmacht hinweist. Vgl. Rosario Cruz-Lucero, *Judas and his Phallus: The Carnevalesque Narratives of Holy Week in Catholic Philippines*, in: *History and Anthropology* 17 (März 2006), 39–56.

Aus dem Englischen, Spanischen und Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

# Das Gottesknechtslied

## Theologie des Martyriums versus Opfertheologie

César Carbullanca

### I. Einleitung

Die Bezugnahme der lateinamerikanischen Theologie auf die Gottesknechtslieder steht außer Zweifel. Autoren wie Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino und Carlos Mesters (um nur die repräsentativsten zu nennen) griffen auf die Gestalt des Gottesknechts zurück, um sie für das lateinamerikanische Volk zu aktualisieren. Ungeachtet der Verdienste dieser Autoren vermisst man jedoch eine spezifisch biblische Annäherung an das Thema, die dazu beitragen könnte, die Gestalt des Gottesknechtes im Kontext einer Theologie des Martyriums zu sehen, welche eine biblische Grundlage für den Kampf um Gerechtigkeit in Lateinamerika bilden könnte.

Man muss feststellen, dass Ellacuría und Sobrino sich auf die europäische Exegese des vergangenen Jahrhunderts stützen, für die, allgemein gesprochen, die Rolle des Martyriums und des Kampfes des jüdischen Volkes um Gerechtigkeit praktisch keine geeignete Vorlage für den Sinn bildete, den die Christen dem Tod Christi beilegen. Die exegetische Überzeugung, von der man üblicherweise ausgeht, ist die, dass es keinen direkten historischen Einfluss einer jüdischen Tradition des Martyriums auf die christliche Deutung des Todes Christi gab. Der



Rückgriff auf Jes 52,13f sei ein hermeneutisches Phänomen, das den Wert des gewaltsamen Todes Jesu „gemäß der Schrift“ „postuliere“. Jesus hätte sich selbst nicht auf Jes 52,13–53,12 bezogen; dies habe vielmehr zuerst die hellenistische christliche Gemeinde getan, denn sie fand in diesem Text die Bedeutung seines Todes. Immer wieder beharrt die europäische Exegese darauf, dass es kaum historische, politische und theologische Vorbilder für einen Märtyrertod gegeben habe, der die Deutung des Todes des christlichen Messias beeinflusst hätte. Auf diese Weise habe es zwischen dem Bekenntnis zur Erhöhung Christi sowie der Bedeutung des Todes Jesu und der Erfahrung des Martyriums historischer Opfer abgesehen vom apologetischen Gebrauch der nachösterlichen Gemeinde keine Beziehung gegeben.

Diese Unkenntnis einer Praxis der göttlichen Gerechtigkeit, für die ausgegrenzte jüdische Gruppen während der Zeit des Spätjudentums lebten und starben, ist der Grund für ein theologisches Zerrbild, das die Geschichte, aus der heraus die Überzeugung von der Erhöhung Christi entsteht, als bedeutungslos einstuft. Sie macht aus diesem Bekenntnis ein individualistisches und ahistorisches Ereignis. Doch darüber hinaus verkennt diese verzerrte Sichtweise den historischen Einfluss, den diese Vorbilder auf das Christentum hatten, ja mehr noch: Sie erläutert den theologischen Ort des Kampfes für die Gerechtigkeit nicht als die literarische und theologische Quelle der Erzählungen vom Martyrium des Menschensohnes.

Wir meinen im Gegensatz dazu, dass diese Märtyrertradition eines Kampfes für die Gerechtigkeit, eines Kampfes der Opfer, diejenige ist, die dem Bekenntnis zur Erhöhung Christi Sinn verleiht und es erklärt. Wir siedeln hierfür das vierte Gottesknechtlied innerhalb einer epochalen Krise an, welche die nachexilische jüdische Gesellschaft durchmacht. Das Lied stellt ein neues Paradigma dar, in dem eine Theologie des Martyriums ausgegrenzter Gruppen zum Ausdruck kommt. Die Präsenz einer solchen Theologie zeigt sich im Gebrauch des Paradigmas Josefs und zweier sich durchhaltender Merkmale: einer eschatologischen Umkehrung, in welcher zum einen die Subjekte der Endzeit die Opfer sind und zum anderen diese Subjekte die Mittler der Gerechtigkeit Gottes sind.

## II. Der Kontext von Jes 53

### 1. Der Kontext

Eine erste wichtige Frage ist es, in welchem Kontext das vierte Gottesknechtlied historisch und theologisch zu verankern ist. Die Frage ist umstritten, doch in Übereinstimmung mit der neuesten Forschung schreibt man die vier Gottesknechtlieder Deuterijosaja zu, wenn auch einige Exegeten die Meinung vertreten, das vierte Lied gehöre einer späteren Redaktion an, und manche behaupten, dass es dem sogenannten Tritijosaja zuzuordnen sei. Also wäre sein ursprünglicher Kontext die Zeit des Exils oder unmittelbar nach dem Exil. In beiden Fällen – ob es nun während der babylonischen Gefangenschaft oder unmittelbar danach abgefasst wurde – stellt es sich der Herausforderung des epochalen



Wandels, den die Rückkehr der Exilierten und die Zeit des Wiederaufbaus des Landes darstellt.

In diesem Sinne stellt der Vorschlag P. Hansons<sup>1</sup> im Hinblick auf den Kontext des Tritojesaja einen interessanten Diskussionsbeitrag in Bezug auf das vierte Lied dar. Der Autor behauptet, dass die Entstehung der jüdischen Apokalyptik als Mentalität der Epoche mit einem Konflikt zwischen einer priesterlichen Theologie und einer anderen zu tun habe, die man als visionär-prophetisch bezeichnen könne. Wir meinen, dass die priesterliche Sprache, deren sich das Lied bedient, einen pragmatischen Hinweis auf seinen nächsten Kontext darstellt. Das heißt, die Benutzung des Schemas eines kultischen Opfers, das auf einen Menschen angewandt wird, steht eben genau für einen Konflikt und eine *Überwindung dieses Schemas*. Doch andererseits rückt es seine Theologie, insbesondere die darin behauptete eschatologische Umkehrung, in die Nähe der Formulierungen, die wir in der nachexilischen jüdischen Apokalyptik wiederfinden werden. Es ist also wahrscheinlich, dass der Gesprächspartner des Liedes eine priesterliche Theologie ist, wie sie im priesterlichen Kodex des Ezechiel zu finden ist und die den Wiederaufbau des Landes gemäß der zadokidischen Theologie motivieren sollte.<sup>2</sup>

## 2. Der Kontext und das Verhältnis des vierten Gottesknechtliedes zu Jeremia

Um den Kontext des Liedes zu bestimmen, werden wir uns auf die Rede vom Sühn- bzw. Schuldopfer konzentrieren, die diese Passage widerspiegelt. Maria L. Gorgulho vertritt die These, dass die babylonische Gefangenschaft nach Jer 30,15 einen grundlegenden epochalen Einschnitt bedeutet. Der Autorin zufolge ist das Modell des leidenden Gottesknechts eine Reflexion über das *aschem* aus Lev 5,14-16. „Der priesterliche Kodex Israels schlägt das Wiedergutmachungsoffer, das ‚aschem‘, vor, das die Opferung des ‚Schuldopferwidders‘ zur Vergebung der Sünden vorschreibt (Lev 5,14-16). Der Prophet sieht möglicherweise im Knecht, einem leidenden Gerechten der damaligen Zeit, die Opfermaterie für ein ‚Schuldopfer‘.“<sup>3</sup> Die These Gorgulhos ist aus verschiedenen Gründen interessant: Zunächst stellt sie einen Kausalzusammenhang zwischen dem vierten Gottesknechtlied und den Texten Jer 30,15 und Lev 5,14-16 her, demzufolge der Gebrauch der priesterlichen Sprache im vierten Gottesknechtlied zu erklären ist. Tatsächlich wurden die Propheten bereits in vorexilischer Zeit nicht müde, die Nutzlosigkeit der Opfer und der Sühnung des Todes Unschuldiger durch das Blut von Tieren anzuprangern. Diese in Num 35,33 und Dtn 19,10 behandelte Frage sollte neu formuliert werden und gewinnt in der Nachexilzeit neue Kraft. Der Grundsatz, demzufolge „das Leben des Fleisches im Blut“ (Lev 17,11) ist und der in einigen Strömungen wie etwa dem Jubiläenbuch präsent ist (Jub 21,14-16: „Verzehre kein Blut, denn das Blut ist Leben: Verzehre kein Blut“) wird gemäß dem mythisch-apokalyptischen Paradigma Abels verstanden.

Zweitens löst die These Gorgulhos die theologische Frage, um die die Erzählung des vierten Gottesknechtliedes kreist, das heißt, sie spricht vom Stellvertre-



tungscharakter der Hingabe des Gottesknechts, von dem die Gelehrten üblicherweise annehmen, er stelle etwas völlig Neues dar. Im zweiten Band ihrer Arbeit macht sie eine wichtige kontextuelle Beobachtung: „Das Sühnopfer kommt nur in den Exiltexten vor. Das Bewusstsein von einem begangenen Fehler und die Notwendigkeit der Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott haben die Institution der Sühnopfer mit speziellen Ritualen entstehen lassen.“ Die Autorin weist darauf hin: „Diese beiden Sühnopfer [...] sind vor dem Exil nicht bezeugt. Sie tauchen explizit zum ersten Mal bei Ezechiel auf, der beide mehrmals erwähnt.“<sup>4</sup> Wenn der epochale Bruch, den das Exil darstellt, den Kontext des vierten Gottesknechtsliedes bildet, und wenn zu diesem Kontext außerdem der Vorschlag eines historischen Projekts gehört, für das auf der einen Seite das priesterliche Judentum eintrat und auf der anderen Seite das prophetische Judentum (das den Übergang von einer Epoche zur anderen in Kategorien einer Theologie des Martyriums begriff), dann offenbart dies einen ideologischen Konflikt im Innersten des nachexilischen Judentums, der das Schweigen erklärt, in das dieser Text im Verlauf der Theologiegeschichte gehüllt wurde.

Dass eine solche Beziehung zwischen dem Gottesknechtslied und dem Jeremia-Buch besteht, wird zusätzlich durch die Feststellung bestätigt, dass in Qumran Tritojesaja, insbesondere Jes 61,1, zusammen mit Texten des Propheten Jeremia benutzt wurde. Wir glauben, dass dies kein Zufall ist. Während der Zeit nach dem Exil standen die Texte des Jeremia-Buches hoch im Kurs. Für 11QMelq (V. 20) und 1QH<sup>a</sup> kann man nachweisen, dass beide Texte Jes 61,1-2 benutzen. Im Hinblick auf 1H<sup>a</sup> Sp. XXIII,1 wird dieser Text benutzt, um die Rolle des Lehrers der Gerechtigkeit zu beschreiben: „ein Herold deiner Güte, um den Armen die Überfülle deines Mitleids zu verkünden [...] einer Quelle [...] denen, deren Geist zerbrochen ist, und den Trauernden ewige Freude. In einer anderen Erzählung der Hymnen (1QH<sup>a</sup>) können wir sehen, dass der Erzähler darauf hinweist, dass Gott ihm seinen Geist gegeben hat.“<sup>5</sup> Dieser Aspekt ist nicht gering zu veranschlagen, denn der Prophet der Endzeit *musste* Träger des göttlichen Geistes sein. Andererseits erinnern verschiedene Abschnitte im Gefolge dieser Zitate aus 1QH<sup>a</sup> (1QH<sup>a</sup> Sp. X,10-12; 32-33) an die Bekenntnisse des Jeremia. Dort heißt es:

*„Du hast mich als eine Anklage (10) und ein Gespött der Verräter hingestellt (11), ich bin zur Zielscheibe der Schmähungen von den Lippen der Gewalttäter geworden, zum Anlass für den Spott aus ihren Zähnen, und ich werde von den Frevlern ausgelacht (14), und ich bin für die Ausleger des Irrtums zum Mann der Streitigkeiten geworden.“*<sup>6</sup>

Besonders von Bedeutung ist, dass die Hymnen auf dieselbe Weise wie später die Erzählung von der Passion Jesu die Psalmen 22,2; 42,6 und 69 herausstellen.<sup>7</sup>

*César Carbullanca, Dr. theol., ist Professor für Bibelwissenschaften an der Katholischen Universität de Maule in Talca (Chile). Veröffentlichungen u.a.: La profecía literaria en Qumrán y en el evangelio de Marcos (2011); Orígenes de la cristología del cuarto evangelio (2011). Anschrift: Avenida San Miguel 3605, Facultad de Ciencias religiosas y filosóficas, Universidad Católica de Maule, Talca, Chile. E-Mail: carbullanca@yahoo.com.*



Damit führen wir den Nachweis, dass die Vorstellung der *passio iusti* in Qumran vorhanden war und die Texte des Jeremia zum Vorbild hatte.

### III. Mythos und Sprache von Jes 53

#### 1. Sprache der Sühne und Paradigmenwechsel

Das vierte Gottesknechtslied stellt einen Gründungsmythos einer Epoche dar, und wie andere Gründungsmythen hat es programmatischen Charakter und will dem Aufbau der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit der Nation Sinn verleihen. Um den vom vierten Gottesknechtslied vollzogenen theologischen Paradigmenwechsel zu zeigen, ist es wichtig, auf seine sprachlichen Besonderheiten zu achten.

Die erste dieser Besonderheiten stellt die Benutzung der Sühnopferterminologie dar. Der Autor bedient sich des zoomorphen Bildes, um die Hingabe des Knechtes Gottes zu beschreiben. Ein solcher Rückgriff hat zur Verwirrung bei den Gelehrten geführt, denn er könnte den Anschein erwecken, der Autor führe eine Art Opferkult des Knechtes wieder ein. Nichts dergleichen. Die zoomorphe Metapher „wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird“ (Jes 53,7 f), „er wurde wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt, wie ein Lamm vor den, der das Opfer darbringt“ (V. 7 b), taucht in mehreren Texten dieser Zeit auf, so zum Beispiel in Sach 10,2: „Sie gehen einher wie Schafe, sie sind unterdrückt, weil es keinen Hirten gibt.“ Es handelt sich um ein immer wiederkehrendes Bild für das Volk, nicht hingegen für dessen Anführer. Dieser Gebrauch impliziert nach Auffassung Claus Westermanns „eine radikale *Ent-Sakralisierung des Opfers*“<sup>8</sup>. Die Vorstellung religiöser Führer, auf die man Tiermetaphern anwendet, finden wir im apokalyptischen Judentum, welches eine imaginative und Märtyrertheologie entwickelt, aber nicht in der rationalistischeren rabbinischen Theologie.

Die These, dass das Bild des Sündenbocks aus dem Buch Levitikus benutzt wurde, um es auf ein Paradigma des Gerechten anzuwenden, kann anhand von Gen 37,31 erhärtet werden. In dieser Erzählung wird die Metapher ausdrücklich bestätigt, dass das Blut des Bocks das Blut Josefs ersetzt. Diese Erzählung entfaltet eine Theologie der „Hingabe des Gerechten“ an eine fremde Nation, um das Volk zu retten. In Übereinstimmung mit dieser Perspektive zeichnet sich das vierte Gottesknechtslied durch die Benutzung der Terminologie der Hingabe aus. Die Häufigkeit, in der das Verb *paradidomi* benutzt wird, mit dem der Ausdruck *panaj* (VV. 6.12) bzw. *hapes* (V. 10) übersetzt wird, ist der biblischen Exegese nicht entgangen. Diese Terminologie macht die Übereinstimmung der Theologie des vierten Gottesknechtsliedes mit der der Erzählung der Septuaginta-Fassung von Gen 37,27 deutlich, welche das Verb *paradidomi* in Bezug auf die Weggabe Josefs an eine fremde Nation benutzt. „Übergeben wir ihn diesen Ismaeliten“, „vergießen wir nicht sein Blut“, um den Verstoß gegen das Gesetz zu vermeiden. In Gen 45,4.5.7 heißt es: „Ich bin Josef, den ihr weggegeben habt (*apedosthe*) an die Ägypter [...] grämt euch nicht, weil ihr mich weggegeben (*apedosthe*) habt; um



Leben zu retten, hat mich Gott vor euch hergeschickt.“ Auf dieselbe Weise wird im vierten Gottesknechtslied behauptet, dass es Gott ist, der den Knecht den Händen der Sünder übergeben hat: „Und der Herr übergab (*parédoken*) ihn um unserer Sünden willen.“ (Jes 53,3)

## 2. Das Paradigma Josefs

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Mythos vom Knecht Gottes auf ein anderes Paradigma verweist, nämlich auf das des Patriarchen Josef. Deshalb muss man diesen Mythos soziologisch mit den „Söhnen Josefs“ (Num 1,32–34) in Verbindung bringen, die später das Verhältnis zum Mythos vom Gottesknecht begründen sollen. Dies erhellt aus Texten, die älter sind als Qumran, wie etwa 4Q541, die trotz ihres fragmentarischen Charakters das Lesen einiger Abschnitte zulassen. In Sp. II,2 heißt es: „Du wirst die Wunden auf dich nehmen“ und in Sp. 2,4,2: „Der Sohn Josefs [...] leidet um [...] deines Blutes willen [...] er trug deine Schmerzen.“ In diesem Text wird der Ausdruck *kehob* (was Krankheit, Schmerzen bedeutet) dreimal wiederholt, und er taucht auch in Jes 53,3–4 auf, was sehr wohl auf eine literarische Abhängigkeit von diesem Text hinweisen könnte. Das Fragment weist Bezüge auf, die möglicherweise dem Jesaja-Text entnommen sind. Er beschreibt einen Hohen Priester, der gelitten hat. Die Deutung im Sinne eines Mannes mit priesterlicher Salbung, der für das Volk leidet, ist nun zu dieser Zeit nicht selten, sei es im Zusammenhang mit dem Bau eines Heiligtums oder seines gewaltsamen Schicksals. Bemerkenswert in diesem Fragment ist die Erwähnung eines Messias, der ein Sohn Josefs ist. „Er trug deine Strafen“ oder „deine Leiden“. Wie schon gesagt wurde, stellt der Patriarch Josef (Gen 37–40) eines der Paradigmen des Gerechten dar und entspricht der weisheitlichen Vorstellung von der Wiedereinsetzung des verfolgten Gerechten ins Recht.

Im Fragment 9 Sp. I von 4Q541 kann man lesen, dass es zu seinen Funktionen unter anderem gehörte, das Volk zu reinigen und zu lehren. In Vers 2 heißt es: „Er wird alle Söhne dieses Geschlechts reinigen.“ Und in Vers 3: „Sein Wort ist wie das Wort der Himmel, und seine Lehre steht im Einklang mit dem Willen Gottes.“ In besonderer Weise zeigt dieser Text, dass der Gesalbte, den diese Zeilen beschreiben, ein verfolgter Gerechter ist, der an verschiedene Psalmen oder an den Jesaja-Text erinnert. So etwa die Verse 5–7: „Sie werden viele Worte gegen ihn richten, und eine Fülle von Lügen; Sie werden Lügengeschichten gegen ihn erdichten und jegliche Art von Anschuldigungen gegen ihn aussprechen [...] das Volk wird sich in seinen Tagen zerstreuen.“

## IV. Martyrium und Gerechtigkeit Gottes

Wir haben aufgrund der theologischen Argumentation dieser Erzählung die These vertreten, dass die nachexilischen Krise nach P. Hanson den Kontext des vierten Gottesknechtsliedes bildet.



## 1. Eschatologische Umkehrung und Gerechtigkeit Gottes

Das Lied beginnt mit einer Lektüre aus der Rückschau: „Seht hier, mein Knecht wird gedeihen, er wird erhöht und verherrlicht werden [...] Wer hat unserer Kunde Glauben geschenkt?“ (Jes 52,13; 53,1) Diese theologische Deutung der Hingabe des Gerechten, die wir *eschatologische Umkehrung* genannt haben, nimmt ihren Anfang während der nachexilischen Epoche und wird in verschiedenen apokalyptischen Erzählungen wie 1 Hen 103,7-3 bezeugt, aber auch in anderen, weisheitlichen Texten wie Gen 37,6-9 und Weish 2-5). In Bezug auf diese kosmische Umkehrung weist die Arbeit von L. Ruppert<sup>9</sup> – auf die sich die Exegese stützt, um zu zeigen, dass es keine jüdischen Vorbilder für die Deutung des Todes *um Gottes willen* gibt – darauf hin, dass im Text von 4QPs171 keine *passio iusti* vorliegt, sondern eine *passio pauperis*. Doch diese Unterscheidung ist ungenau und widersprüchlich, denn sie zieht nicht in Betracht, dass zu der Zeit, als die Apokalyptik entsteht, sich gerade eine Identifizierung des Armen und des Gerechten innerhalb apokalyptischer Strömungen und im Gottesknechtslied vollzieht. Die Behauptung Rupperts ist ungenau, denn die Ineinssetzung von leidendem Gerechten und Armen taucht bereits in vorexilischer Zeit auf.<sup>10</sup> Diese theologische Entfaltung des Leidens und des Todes um Gottes willen wurde möglich aufgrund der gesellschaftlichen und theologischen Veränderungen, die sich während der Zeit des Exils und in der Zeit danach, in der auch das vierte Gottesknechtslied anzusiedeln ist, im Hinblick auf ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes (*dikaiosyne tou theou*) vollzogen. Die Bewertung von Reichtum und Macht als Zeichen des Segens Gottes gemäß der vorexilischen Theorie des Tun-Ergehen-Zusammenhangs wird auf dramatische Weise neu gefasst: Seit der nachexilischen Zeit werden Reichtum und Macht zum Zeichen von Ungerechtigkeit und Bosheit, ja mehr noch, sie werden als die Fänge Belials betrachtet. Während der Zeit nach dem Exil konzentriert sich die Lehre von der Gerechtigkeit und den eschatologischen Subjekten auf das „arme und gedemütigte Volk“. Sie sind die Träger der göttlichen Verheißungen.<sup>11</sup> In dieser Theologie scheint eine *eschatologische Umkehrung* auf, wie sie der Apokalyptik eigen ist, für die das vierte Gottesknechtslied eines der ersten Vorbilder ist.

Im Buch der Gleichnisse Henochs wird die Lehre von der Prädestination im Hinblick auf die eschatologische Umkehrung des Geschicks von Gerechten und Sündern entwickelt. Die Letzteren werden mit den Mächtigen und Reichen gleichgesetzt, so z.B. in 1 Hen 94,3, wo es heißt: „Wehe, ihr Reichen, denn ihr habt euer Vertrauen in den Reichtum gesetzt.“ Ebenso heißt es in 1 Hen 25,4: „Wenn [...] alles für immer aufhören wird, wird dieser Baum den Gerechten und Demütigen gegeben.“ Dieselbe Perspektive finden wir, wenn wir feststellen, dass der Gerechte im Gottesknechtslied als ein Mann der Schmerzen geschildert wird (Jes 53,3). Dies wird innerhalb der apokalyptischen Literatur eine Konstante bilden, wie man den Texten von 1 Hen 38,2 und 47,1 entnehmen kann, wo es heißt: „Das Gebet der Gerechten und das Blut des Gerechten wird sich zum Himmel emporgehoben haben, vor den Herrn der Geister.“ Die Ausdrucksweise von 1 Hen 47,1 verweist auf Thema des Blutes (der Märtyrer), das vor Gott



eintritt. In Übereinstimmung damit sind es die Opfer und deren Stellvertreter, der Knecht Gottes, der Gerechte oder der Menschensohn, die über alle Nationen das Urteil sprechen. Tatsächlich herrscht innerhalb dieser Tradition die Auffassung, dass, metaphorisch gesprochen, das vergossene Blut der Märtyrer selbst der Schrei des Gerechten ist, der zum Himmel emporsteigt. Sicherlich stellt das vergossene Blut des Gerechten eine Art Unterpfand der Hoffnung dar, das zum Himmel schreit. Wenn wir in Betracht ziehen, dass in 1 Hen 51,4 ein Kausalzusammenhang zwischen der Inthronisierung des Gerechten und der Verwandlung der Gerechten in Engel besteht, wenn das Blut dieser Gerechten selbst das Gebet ist, das zum Himmel emporsteigt, dann sollten wir einsehen, dass wir es mit einer positiven Deutung des Todes des Gerechten vor Gott zu tun haben, ähnlich wie sie das Gottesknechtslied (Jes 53,11) proklamiert.

Darüber hinaus ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass für diese Theologie zusammen mit den Jeremia-Texten der Gebrauch verschiedener Psalmen entscheidend war. Psalm 37, der in 1 Hen 5,6.7.8 zitiert wird, bringt zum Ausdruck, dass die Erwählten „die Rede zum Erbteil bekommen werden“, aber auch, dass „sich den Erwählten die Weisheit offenbaren wird“ (5,8). „Sie werden leben“ (5,8). Dieses Zitat aus Psalm 37 wird in anderen Texten wie etwa 4QpPs171 wiederholt, und auf diese Weise wird eine Deutung artikuliert, innerhalb derer der Arme (*ptochos*) mit dem Erwählten (*eklektos*) und dem Gerechten (*dikaïos*) identifiziert wird. Diese Identifizierung stellt die eschatologische Umkehrung des endzeitlichen Geschicks dar, auf die bereits hingewiesen wurde und die den Kern der apokalyptischen Eschatologie bildet. Sie postuliert den paradoxen Segen, für den das Gottesknechtslied steht, da der Knecht verhöhnt (Jes 53,1-3), verfolgt (Jes 53,4-5) und um Gottes willen zu Tode gebracht (Jes 53,7-11) wird. Dies sind die charakteristischen Metaphern dieser Gruppen.

## 2. Umkehrung und Gerechtigkeit

Einer der grundlegenden Aspekte der eschatologischen Umkehrung, die die Erzählung des vierten Gottesknechtsliedes beinhaltet, hat seine Wurzel darin, dass die Gerechtigkeit Gottes sich an jenem erfüllt, der verworfen und gedemütigt worden ist. Ausdrücke wie „er wird gedeihen, er wird groß gemacht und erhört“, „sie werden das schauen, wovon man ihnen nie erzählt hat“ (Jes 52, 13.15), „er wird lange leben“ (Jes 53,10), „er wird zufrieden sein und das Licht sehen“, „durch seine Erkenntnis wird mein Knecht viele gerecht machen“ (Jes 53,11) werden in paradoxer Weise auf ein Subjekt angewandt, das stellvertretend gelitten hat. Das Leid des Gottesknechtes wird der grundlegendsten theologischen Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit eingeschrieben, die seit dem Exil stark in Umlauf ist. Die Aussage von der Erhöhung des Gottesknechtes zeigt einen revolutionären Wandel an, da sie deutlich macht, dass die Leidenden und Verfolgung Erduldenden die Mittler der Gerechtigkeit Gottes sind. Es sind weder die Könige der Erde noch die Frevler (Jes 53,9). Es ist dieser Dienst, der viele „gerecht machen“ wird (Jes 53,11). Seit dieser Zeit stoßen wir auf apokalyptische Erzählungen, in denen die Opfer diejenigen sind, die zu Richtern werden, wie



Abel oder der Menschensohn. Und im weiteren Sinne sind es die Armen, die Verfolgten und Leidenden, die in den Himmel erhöht werden. In diesem Sinne ist es entscheidend, die enge Verbindung des Textes Jes 52,13-53,12 mit Jes 61,1-2 in Erinnerung zu rufen, damit die Leiden des Gottesknechtes nicht in eine Leidensmystik oder die Verkündigung eines sadistischen Gottes münden, sondern die Frage nach der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes aufwerfen (Jes 61,1-2), die denen verkündet wird, die der Knecht Gottes sind, d.h. den endzeitlichen Subjekten: den Armen, Zerschlagenen, Gefesselten und Gefangenen. Darüber hinaus muss man eine Frage in Erinnerung rufen, die gewöhnlich vergessen wird. Das in Jes 61,2 erwähnte Gnadenjahr beginnt mit der Vergebung der Sünden. Die Ausdrücke, die sich auf die Sünden beziehen, stehen also im Kontext apokalyptischer Erwartungen vom Einbruch der Endzeit<sup>12</sup>: „Er hat unsere Krankheiten getragen und unsere Schmerzen erlitten“ (Jes 53,4); „Gott lud auf ihn die Sünde von uns allen“ (Jes 53,6); „als er sein Leben als Sühnopfer für die Sünde eingesetzt hat“ (Jes 53,10); „da er die Sünde der vielen trug“ (Jes 53,12). Diese Ausdrücke wahren den Bezug zum Hereinbrechen der Gerechtigkeit und der Verwirklichung des Jubeljahres sowie zur Erfüllung der göttlichen Verheißungen, wie dies Tritojesaja anzeigt (Jes 65,25).

## V. Schlussfolgerung

Die Theologie der Befreiung, wie sie Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino entwickelt haben, geht davon aus, dass der Kampf um Gerechtigkeit in Lateinamerika in direkter Beziehung zum Bekenntnis der Auferstehung der Toten steht. Sicher entspricht, wie wir gezeigt zu haben meinen, für einen Christen der Kampf um Gerechtigkeit der Überzeugung des Gottesknechtes. Dies haben wir gezeigt, indem wir die These aufgestellt haben, dass die Theologie des Gottesknechtes einen Gründungsmythos in einem Epochenumbruch darstellt, der als Schlüssel für den Aufbau der jüdischen Gesellschaft eine eschatologische Umkehrung des Geschicks der Subjekte der göttlichen Gerechtigkeit postuliert. Eben deshalb hat Jon Sobrino recht, wenn er sagt, dass das lateinamerikanische Volk der leidende Gottesknecht in der Geschichte ist, dass der Aufbau einer gewaltfreien Gesellschaft nur auf der Basis einer Theologie erfolgen kann, in der das Martyrium im Sinne des Kampfes für Frieden und Gerechtigkeit für den Glaubenden und die Theologie das zentrale und entscheidende Kriterium des Heils bildet. Die Herausforderung liegt genau darin: Theologie von den Opfern her zu betreiben.

<sup>1</sup> Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1979.

<sup>2</sup> Ebd., 71-72.

<sup>3</sup> Maria L. Gorgulho, *O servo de Yaweh nos escritos do Deutero Isaías: uma contribuição a historia do tema do „justo sofredor“ na literatura sapiential do oriente antigo* (Doktorarbeit an der PUC in Rio de Janeiro), Rio de Janeiro 1989.



<sup>4</sup> Ebd., 199, 399.

<sup>5</sup> Vgl. Sp. XX,12; Sp. IV, 26; 4Q427, 2,12.

<sup>6</sup> Vgl. X,10-14; 32-33.

<sup>7</sup> Vgl. 1QH<sup>a</sup> 20,23-24.

<sup>8</sup> Claus Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, Göttingen <sup>5</sup>1986, 216.

<sup>9</sup> Vgl. Lothar Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motiugeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, Würzburg 1972.

<sup>10</sup> Vgl. Amos 2,6; Jes 32,7; Jer 20,13.

<sup>11</sup> Vgl. Zef 3,12-13; Jes 29,18-19.; Sach 11,7.11.

<sup>12</sup> Vgl. Robert Hamerton-Kelly, *Violencia sagrada: Paulo e a hermenêutica da Cruz*, São Paulo 2010, 205.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

# Das trinitarische Christus-Ereignis – ein anderes Opfer

Robert J. Daly

Die Bedeutungen des Opfers bzw. der Opferhandlung reichen in ihrer Bandbreite von völlig Weltlichem und häufig sogar Trivialem bis hin zu dem, was die Tiefe der menschlichen Bestimmung berührt, die Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen. Dadurch wird der Opferbegriff zu einem der am gründlichsten missverstandenen und folglich ambivalenten Begriffe in der gesamten christlichen Theologie. Denn die meisten Menschen, Christen und Christinnen eingeschlossen, sind sich nicht bewusst, dass das Christus-Ereignis Opfer im religionsgeschichtlichen Sinne abgeschafft hat. Das lässt sich mittels einer raschen Durchsicht der vielen weltlichen und religiösen Bedeutungen von „Opfer“ und einer anschließenden Gegenüberstellung dieser mit der wahren trinitarischen Bedeutung des christlichen Opfers zeigen.

## I. Die vielen Bedeutungen des Opfers <sup>1</sup>

*Erstens* hat Opfer eine allgemeine weltliche Bedeutung, die vielen Facetten des menschlichen Lebens gemein ist und bei der Verwendung des Wortes „Opfer“ – im Gebrauch der meisten Menschen – selten völlig fehlt. In diesem Sinne bedeutet es einfach, etwas aufzugeben, um dafür etwas anderes zu bekommen,