
Die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer und Sühne

Wiederkehr eines umstrittenen Themas

1. Einführung

a) Hermeneutische Vorbemerkungen

»Opfer« und »Sühne« stehen gewiss nicht für die meisten Christen und Christinnen im Zentrum ihrer persönlichen Glaubensreflexion, wenn es darum geht, einen eigenen Zugang zur Frage nach der Deutung des Todes Jesu zu finden. Die beiden Begriffe sind immer noch und immer wieder neu »anstößig«, wenn wir versuchen, sie für uns zu buchstabieren. Und auch, was die Eucharistie angeht, ist es nicht das Opfer, das als erstes in den Blick rückt, sondern – sicher auch gestützt von vielen theologischen Arbeiten zur Eucharistie der Nachkonzilszeit¹ – der Aspekt des Mahles: Die Eucharistie ist Vorschein des Reiches Gottes in unserer Zeit, wir feiern in der Gemeinschaft miteinander die von Gott uns zugesagte Gemeinschaft seines Reiches.

Dabei war das Thema »Opfer« in vielen ökumenischen Gesprächen und Konsultationen der 70-er und 80-er Jahre gerade eines der herausragenden Themen, in denen es zwischen der evangelischen und katholischen Kirche zu entscheidenden Annäherungen gekommen ist. Dafür steht vor allem die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, »Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles«, 1983 herausgege-

ben von *Karl Lehmann* und *Edmund Schlink*, nach einer intensiven siebenjährigen Arbeitsphase. *Dorothea Sattler* hat auf den positiven Rezeptionsprozess auf theologischer Ebene und auf der Ebene der Kirchenleitungen hingewiesen; der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen sieht die »kirchentrennende Schärfe« der Kontroversen um den Opfercharakter der Eucharistie überwunden.² Dem kontrastiert in erheblicher Schärfe, wie wenig ein Rezeptionsprozess dieser Überlegungen auf der Ebene der Praxis, der Pastoral und Religionspädagogik eingesetzt hat. Opfer und Sühne – haben sie wirklich noch Bedeutung für uns und unsere Mitchristen und Mitchristinnen?

Unsere gemeinsame Reflexion auf Opfer und Sühne – und dies in spezifischer Weise auf die theologische Deutung des Todes Jesu bezogen – sehe ich insofern als Mitarbeit an diesem noch ausstehenden Rezeptionsprozess. Sie kann so auch nicht anders als auf den Schultern der vielen Studien und Forschungen der Theologen und Theologinnen stehen, die in den vergangenen Jahren gerade auch im Blick auf das ökumenische Gespräch hervorragende Arbeit geleistet haben.

In unserer Gesellschaft wird in den letzten Jahren zudem – aus nicht-christlicher Perspektive, im weiten Feld der Kulturwissenschaften – ein neuer »Opferdiskurs« geführt, der es gerade uns Christen nicht erlaubt, ganz einfach »Abschied« von jeglicher Opfer- und Sühnevorstellung zu nehmen, vielmehr die gewiss nicht einfache Arbeit auf uns zu nehmen, die beiden Begriffe neu zu buchstabieren. Und vielleicht können wir in diesem »Opferdiskurs« in unserer pluralen, säkularen und multireligiösen Gesellschaft ganz wesentliche neue-alte Perspektiven einbringen. Wir haben hier etwas – und nicht nur wenig – zu sagen.

Auf diesem Hintergrund schließe ich im Rahmen dieser Einführung zwei hermeneutische Vorbemerkungen an:

- (1) Die Notwendigkeit eines »sensiblen« Umgangs mit dem Begriff »Opfer«

Hans Joachim Höhn hat auf das »widersprüchliche Nebeneinander von Opferkritik und inflationärem Gebrauch der Opfermetaphorik«³ heute hingewiesen; es gibt Verkehrs- und Kriegsoffer, Opfer

terroristischer Attacken; zeitgeschichtliche Untersuchungen stellen die »Opfer« der totalitären Regime in den Mittelpunkt oder weisen auf die Gefährlichkeit einer politischen Remythisierung der Opferideologie im Nazi-Kult hin. »Zuviel unaufgeklärtes und womöglich unaufklärbares Verführungspotential scheint im Reden vom Opfer zu stecken, als daß nicht auch vorsichtige Rehabilitierungsversuche scheitern müßten«, so Höhn.⁴ Feministische Wissenschaftlerinnen weisen darauf hin, dass Frauen besonders sensibel auf die Opfermetaphorik reagieren. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts prägten »Hingabe« und »Selbstaufopferung« die Charakteristik von Weiblichkeit; so sei Vorsicht geboten bei jeder »Wiederkehr« des Opferbegriffs.⁵ »Sowohl die Selbsterkenntnis in der Opferrolle als auch die Erkenntnis der eigenen Mittäterschaft – so *Helga Kuhlmann* – und eine zunehmende Erinnerung an Frauen, die in der Geschichte als Frauen Opfer wurden (Hexen), leisten einer Opferkritik Vorschub und einem Mißtrauen gegenüber religiösen, weltdeutenden und gesellschaftspolitischen Konzeptionen, in denen Opfer als solche positiv bewertet werden. Die Frage nach den zu erwartenden Opfern und die Mahnung und Erinnerung an vergangene Opfer werden zu kritischen Maßstäben an diese Konzeptionen.«⁶

Wenn Überlegungen zum Opfer im Blick auf die theologische Deutung des Todes Jesu angestellt werden, so müssen diese Vorbehalte als Hintergrundfolie gewiss wahrgenommen werden; Naivität in einer theologischen Annäherung an »Opfer« und »Sühne« ist nicht angebracht, ein sensibler Umgang mit den Begriffen ist gefordert.

(2) Der systematisch-theologische Ansatz

Meine systematisch-theologische bzw. »dogmatische« Perspektive auf das Thema verstehe ich als eine hermeneutische Reflexion. Ist vom Opfer im Blick auf den Tod Jesu die Rede, so ist dies von Anfang an eine Deutung (neben vielen anderen Deutungen), durch die sich – damals bis heute – die Erfahrung zieht, für die z. B. der Weg der Jünger nach Emmaus steht (Lk 24,13 –35). Der, den sie liebten, ist nicht mehr, er ist ans Kreuz geschlagen worden. Im Gespräch mit dem Fremden versuchen sie, ihrer Trauer Aus-

druck zu geben; im gemeinsamen Mahl gehen ihnen dann die Augen auf: Nicht der Tod hat das letzte Wort, sondern das Leben, die Liebe. Dieser Weg vom Tod zum Leben und der Glaube an das Leben und die Liebe stehen im Hintergrund jedes weiteren Versuches, den Tod Jesu zu deuten. Dabei greifen sie – wie wir sehen werden – auf die ihnen vertrauten Interpretationsschemata aus dem heiligen Buch des Volkes Israel zurück. Von Anfang an ist die Deutung aus der sakramentalen Erfahrung gespeist, für die das gemeinsame Mahl in Emmaus steht. Es lässt die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger entstehen und hält sie zusammen. So ist auch die theologische Reflexion auf die Deutung des Todes Jesu von Anfang an nicht aus diesem »eucharistischen« Kontext herauszulösen. Systematisch-theologische Arbeit heute baut auf dieser Hermeneutik des Emmaus-Weges auf: Sie ist den theologischen Deutungen und den Lebenszeichen, der Praxis, der frühen Kirche verpflichtet und hat von hier her die Poetik des Glaubens im Heute – das Traditionsgeschehen christlichen Glaubens – zu entfalten.

(3) Zur Gliederung der Überlegungen

In einem zweiten – noch einleitenden – Punkt werde ich kurz auf die Verbindung der theologischen Deutung des Todes Jesu als Opfer mit der Eucharistie eingehen. Ich werde mich hier auf die bereits erwähnte Studie des Ökumenischen Arbeitskreises beziehen. Ist im Blick auf die Rede von der Eucharistie als ein »Opfer« ein ökumenischer Konsens erzielt, so steht und fällt er mit der theologischen Deutung des Todes Jesu als Opfer. Abschied von der Kreuzestheologie, vom stellvertretenden Sühneleiden und vom Opfer überhaupt wird in nicht wenigen theologischen Arbeiten genommen, vor allem in solchen, die aus der Perspektive einer von der Shoah berührten Theologie formuliert sind. Hier ein paar Schneisen in die umfangreichen theologischen Debatten zu schlagen, ist Ziel des Kernstückes der folgenden Überlegungen. Es kann kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden; der Problemhorizont wird für die Diskussion – sicher in aller Ambivalenz der Rede vom Opfer – aufgespannt.

b) Der Ort der Fragestellung in der ökumenischen Diskussion zum Opfercharakter des Herrenmahles⁷

Dass es 1983 zu einem Konsens des Ökumenischen Arbeitskreises zum Thema Opfer Jesu Christi und Opfer der Kirche kam, war ganz und gar nicht selbstverständlich. In der Geschichte der konfessionellen Kontroverse wurde das »Abendmahl« gegen das »Messopfer« ausgespielt. »Auf katholischer (altgläubiger) Seite wurde verkannt«, so Hans Jorissen, »daß die lutherisch-reformatorische Position die Gegenwart des Sühneopfers Christi ›in remissionem peccatorum‹, unter den Begriff des Sakramentes (als von Gott geschenkter Gabe) gefaßt, durchaus wahrte. Auf lutherisch-reformatorischer Seite wurde verkannt bzw. nicht wahrgenommen, daß auch nach damaliger katholischer Auffassung die Messe, als Sühneopfer verstanden, kein satisfaktorisches Werk neben bzw. außer der ein-für-allemal gültigen Opfertat Christi ist.«⁸ Der Sühnopfercharakter der Messe wird von den Reformatoren abgelehnt. Sie sahen in der Messe »ein angemessenes Werk, das *ex opere operato (sine bono motu utentis)* Lebende und Verstorbene vor Gott gerecht mache, dadurch das Ein-Für-Allemal des Versöhnungsopfers Christi am Kreuz verleugne und deshalb als ›größter und schrecklichster Greuel‹ und ›höchste Abgötterei‹ zu verwerfen sei.«⁹ Die Messe als »gutes Werk« und »Opfer« wird von Luther in seiner Schrift »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche« (1520) als »höchst gottloser Mißbrauch« charakterisiert. Die Konzilsväter von Trient haben demgegenüber die Messe als »wahres und eigentliches Opfer« (DH 1751) immer in Identität zum Kreuzesopfer gesehen. Das Messopfer ist »Darstellung (*repraesentatio*)«, »andauerndes Gedächtnis (*memoria*)« und »Zuwendung (*applicatio*) von Jesu heilbringender Kraft zur Vergebung der Sünden« (DH 1740).¹⁰ Es wird, darauf weisen die Interpreten der Konzilsdekrete hin, nicht als »Ergänzung (eine ergänzende Neu-Versöhnung)« noch als »Wiederholung des ein-für-allemal geschehenen und voll genügsamen Kreuzesopfers Christi« verstanden, sondern nur als »dessen Heilszuwendung ›in remissionem peccatorum‹« (DH 1740).¹¹

Hans Jorissen:

Die Messe zieht ihre Sühnekraft ganz und allein aus dem Sühneopfer Christi, dessen Heilskraft und Heilsfrüchte durch die Messe vermittelt bzw. zugewendet werden: »Die Früchte jenes Opfers (nämlich des blutigen) werden überreich durch dieses unblutige empfangen« (DH 1743), und zwar, wie das Konzil im Blick auf die Teilnehmer sagt (nur) von jenen, die mit rechter Disposition, d. h. »mit aufrichtigem Herzen und rechtem Glauben, mit Scheu und Ehrfurcht, reuevoll und bußfertig zu Gott hinzutreten« (DH 1743).¹²

Der ökumenische Konsensbildungsprozess zu Fragen von Eucharistie und Abendmahl hat seit den 70-er Jahren¹³ zu entscheidenden Annäherungen im Blick auf den Opfercharakter des Herrenmahles geführt. Die Trennung von Messe als Opfer und Eucharistie als Sakrament – sicher mit veranlasst durch das Konzil von Trient und die getrennt laufende Rezeptionsgeschichte der Dekrete zum Messopfer und zu Fragen der Eucharistie – wird überwunden; die Sakramente sind – worauf vor allem die Mysterientheologie *Odo Casels* wieder aufmerksam gemacht hat – in die Liturgie der Kirche eingebunden. In der Feier der Gläubigen und unter Gestalt des Sakraments wird das »Opfer der Selbsthingabe Jesu Christi« gegenwärtig und realisiert, so der abschließende Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen aus dem Jahre 1983.¹⁴

Wenn also vom Opfer am Kreuz oder von seiner Vergegenwärtigung und Zuwendung in der Eucharistie gesprochen wird, dann geht es grundlegend zunächst darum, die Hingabebewegung von Gott zu den Menschen wahrzunehmen, zu empfangen und dafür zu danken. Innerhalb dieses Tuns Gottes zu unserem Heil ist deshalb *die menschliche Hinwendung zu Gott* gefordert und ermöglicht, die in die Teilnahme an Gottes Hinwendung zur Welt übergeht.¹⁵

Wenn eine systematisch-theologische Annäherung an die Deutung des Todes Jesu als Opfer möglich ist, so hat sie sich mit dieser Formulierung des Ökumenischen Arbeitskreises auseinanderzusetzen und damit auch die – angesichts der angedeuteten kritischen Anfragen sicher nicht leichte – Rezeption eines Opferverständnisses als »Selbsthingabe aus Liebe«¹⁶ zu ermöglichen. Dabei muss

auch deutlich werden, dass jede systematisch-theologische Reflexion auf das Opfer auf den weiteren sakramentalen und liturgischen Horizont aufzuschließen ist.

2. Theologische Deutungen des Todes Jesu als Opfer und Sühne

a) *Wiederkehr des Opfers in der theologischen Diskussion?*

Robert Spaemann hat in seinen Anmerkungen zur Opferthematik auf eine wichtige sprachliche Differenzierung aufmerksam gemacht, die in der deutschen Sprache im Vergleich zum Englischen oder Französischen z. B. nicht gemacht werden kann: »Opfer« meint sowohl den Akt des Opfern, das »*sacrificium*«, als auch »*victima*«, den »geopferten« Gegenstand, die Leidtragenden, die »den Preis für bestimmte Vorteile jeweils anderer zu zahlen haben, oder Menschen, die kriminellen Handlungen ›zum Opfer‹ fallen«¹⁷. Wenn von einer »Wiederkehr« des Opferdiskurses in den Kulturwissenschaften die Rede ist, dann vor allem in Bezug auf die Bedeutung von »Opfer« als »*victima*«. Interessant ist, dass Ähnliches in der jüngeren theologischen Diskussion festzustellen ist. Eine von der Shoa berührte Theologie und auch feministisch-theologische Ansätze wie die von Dorothee Sölle oder Luise Schottroff sehen in Jesus das Opfer der jüdischen religiösen Behörden und der römischen Gewalt, das als solche »*victima*« auf der Seite der vielen »*victimae*« der Geschichte steht; sie wehren sich jedoch gegen einen Opferbegriff im Sinne des »*sacrificium*«. »Sowohl das Bild eines Gottes, der eines Menschenopfers zur Genugtuung/ Versöhnung seines Zorns bedarf und der opfernd seinen eigenen Sohn in den Tod schickt, als auch das Menschenbild, zufolge dessen alle Menschen so durch und durch sündig sind, daß sie zur Strafe dafür sterben müssen und daß sie für den Mord an Jesus individuell verantwortlich sind, wie die Vorstellung der Erlösung von der Sünde durch ein blutiges Opfer werden kritisiert. Außerdem zielt die Kritik auf eine Opferethik, die mit dem freiwilligen Opfersein Christi die Forderung freiwilliger Selbstopferung an seine Nachfolgerinnen und Nachfolger begründet«, so Helga Kuhl-

mann in ihrer – sehr differenzierten – Annäherung an die Opferthematik aus feministisch-theologischer Perspektive.¹⁸

Gegenstand der feministisch-theologischen Kritik sind in erster Linie die Texte der Theologie und aus dem kirchlichen Leben, in denen das Opfer zur Satisfaktion Gottes dargebracht werden muß, Texte, in denen Jesus als gehorsamer Sohn oder als Lamm dargestellt wird, das freiwillig und gern sein Leben opfert, selbstlos die heillose Verstrickung aller Menschen in die Sünde auf sich nimmt, und sich von seinem Vater in Liebe ermorden läßt.¹⁹

In diesen Formulierungen wirkt die Opferkritik nach, die bereits *Luther* in seiner Rechtfertigungslehre formuliert hat – Gott könne sich nicht durch ein Opfer gnädig stimmen lassen –, und die sich vor allem seit *Friedrich Nietzsches* Kritik²⁰ auf die Theodizeefrage zuspitzt: Was ist das für ein Gott, der zur Versöhnung das Opfer eines unschuldigen Menschen fordert? Können mit der Liebe Gottes Gewalt und Tötung eines Unschuldigen zusammengedacht werden? Der Tod Jesu kann so nicht anders denn als das »Ende aller Opfer« gedacht werden.

Genau diese These steht im Mittelpunkt der sehr kontroversen Diskussionen zur Opferthematik, die in den letzten Jahren vor allem die protestantische Theologie bewegt haben. Theologen wie *Ingolf U. Dalferth*, *Falk Wagner*, *Hans-Martin Barth* und *Klaus-Peter Jörns* nehmen Abschied vom Begriff des Opfers, vor allem im Kontext der Deutung des Todes Jesu als »Sühnopfer«.²¹ Auf dem Hintergrund neuzeitlicher Freiheitsphilosophie sieht *Falk Wagner* – der die These sicher am provokantesten zugespitzt hat – eine »Vermittlung« zwischen Gott und Mensch durch ein Opfer für erübrigt an.

Gott und Mensch gewinnen, Wagner zufolge, ihre Identität und Freiheit nur in gegenseitiger Anerkennung. Dies zu sehen und zu verstehen sei aber das begriffene Ende des auf dem Menschen gelastet habenden Opferzwangs. Gottes Macht ist auch die des Menschen, und des Menschen Ohnmacht auch die Gottes. Beide aber existieren – wie in der Philosophie des Deutschen Idealismus so festgehalten – nicht in unmittelbarer Selbstbestimmung, denn sie gewinnen sich nur aneinander. Der christliche Gottesgedanke bedeute das Ende des Bildes von Gott als einer absoluten Macht,

der die Welt als das absolut von ihm passiv Abhängige gegenüberstünde.²²

Interessant ist, daß *Klaus-Peter Jörns* aus pastoraltheologischer Perspektive an den Gedanken *Falk Wagners* anknüpft, aber mit Blick auf die konkreten Lebensformen in Gesellschaft und Kultur nicht umhin kommt, ein Weiterwirken des Opfergedankens festzustellen.

»Doch der Opfergedanke läßt sich auch deshalb aus der modernen Gesellschaft nicht herausbefehlen, weil das Verständnis der aus der Freiheitsgeschichte gewonnenen Menschenwürde dazu beigetragen hat, daß das Individuum alle Rollen des Opferrituals auf sich zieht, um vor sich selbst als wirklicher Souverän zu erscheinen und den davon erwarteten Nutzen zu haben. Die Tragik, daß der einzelne Mensch nur dann zum Nutz-nießer dieses praktizierten Opfergedankens wird, wenn er de facto bereit ist, seinesgleichen und irgendwann sich selbst auch zum *Geopferten* zu machen, wird im allgemeinen zu spät erkannt.«²³

Vielleicht macht gerade diese Ambivalenz von philosophischer These und praktischen Konsequenzen deutlich, dass »Abschied« vom Opfer eben nicht bedeuten kann, auf eine theologische Reflexion auf den Begriff des Opfers zu verzichten.

In der katholischen Theologie hat sich seit Ende der 70-er Jahre vor allem der Jesuit *Raymund Schwager* – in Auseinandersetzung mit der vom Religionswissenschaftler *René Girard* betriebenen »Archäologie des Opfers« – der Opferthematik in neuer Weise angenähert, und die Diskussionen auf Fachtagungen systematischer Theologie, aber auch im Bereich der Exegese und Liturgik spiegeln bis heute einen engagierten Rezeptionsprozess seiner Theorien wider.²⁴ Der Gewalt in den Tiefenschichten der Kultur wird der »Sündenbockmechanismus« entgegengesetzt; Aggression und Rivalität bündeln sich zur kollektiven Gewalt gegen ein Opfer, das dann in den Bereich des Heiligen entrückt wird. Durch dieses Opfer wird die »gefährliche Aggression in eine erschreckende und heilbringende äußere Macht, in die sakrale Wirklichkeit verwandelt, die die Stammesgemeinschaft durch ihren Schrecken schützt.«²⁵ Das Christentum stelle demgegenüber das Ende dieses sakrifiellen Opfers dar. Gerade in Zeiten einer »gebrochenen

Moderne«, einer eher »abgeschatteten« Aufklärung, in der immer mehr deutlich wird, dass das Widerständige und das Dunkle der Geschichte nicht »einfach« weginterpretiert werden können und sich die Gewalt Einzelner oder von Kollektiven immer wieder mit aller Vehemenz meldet, stößt Schwagers im interdisziplinären Gespräch mit Kultur- und Religionswissenschaften ausgearbeitete Erlösungslehre auf immer größeres Interesse.

»Ganz einfach« dürfen wir so nicht »Abschied« nehmen vom Opfer: Auf der Ebene persönlicher Glaubensreflexion und in deren pastoraler und religionspädagogischer Deutung müssen wir – angesichts der angedeuteten Ambivalenzen und Schwierigkeiten – vielleicht nach neuen Begriffen suchen, aber aus einer systematisch-theologischen Perspektive stehen wir je neu vor der Aufgabe, den Horizont dessen, was von den ersten Jüngerinnen und Jüngern nach Jesu Tod und ihrer Erfahrung seiner Auferstehung als »Opfer« bzw. »Sühnopfer« gedeutet worden ist, immer wieder neu aufzuschließen.

b) Die Frage nach dem »Opfer« und die theologische Deutung des Todes Jesu

(1) Hinführung: Ein Blick auf die Geschichte der Deutung des Todes Jesu als »Sühne« und »Stellvertretung«

Jesus von Nazaret ist als »Opfer« jüdischer und römischer Autoritäten gestorben, er wurde ans Kreuz geschlagen. In der frühen Jüngergruppe wurde sein Sterben – aus der Erfahrung und Überzeugung, dass der Freund und Meister nicht tot ist, sondern lebt in der Liebe und Gemeinschaft Gottes, seines Vaters – als ein Sterben »für uns und für die vielen« interpretiert.²⁶ Sie griffen zur Deutung des für sie Unbegreiflichen und sie ganz Ergreifenden, alle ihre Maßstäbe Umwerfenden auf ihnen vertraute Deuteschemata der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel zurück. Jesus ist der endzeitliche Prophet, der leidende Gerechte und Menschensohn; sein Tod wird als Sühneleiden des Gottesknechtes und Märtyrers Gottes gedeutet: In 1 Kor 15,3 heißt es:

Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift,

in Röm 4,25:

Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben,
wegen unserer Gerechtmachung wurde er auferweckt.

Ähnliche Texte finden sich in Gal 1,4; Röm 5,8; 8,32; Eph 5,2; 1 Petr 2,22–25, wobei vor allem Jes 53 und die spätjüdische Märtyrertheologie (vgl. 2 Makk 7,37 f) neu interpretiert werden. In diesem Kontext bildet sich die Deutung des Todes Jesu als »Opfer« – im Sinne von »*sacrificium*«, d. h. als »Sühnopfer« – aus.

In der Geschichte des christlichen Glaubens kam es zu einer ersten, umfassenden systematischen Deutung des Todes Jesu bei *Anselm von Canterbury*. Zur Wiederherstellung der durch die Sünde des Menschen verletzten »Ehre Gottes«, wie sie sich ursprünglich in der Schöpfungsordnung widerspiegelt, ist eine »Genugtuung« notwendig, die nur ein Gott-Mensch leisten kann: Jesus Christus. Sein Tod stellt das die »Ehre Gottes« wiederherstellende »Sühnopfer« dar. Diese – sicher oft sehr verkürzt dargestellte Satisfaktionstheorie – wurde Anlass für die radikalen Anfragen an den christlichen Glauben in der Moderne, wie sie z. B. von Kant oder Nietzsche formuliert worden sind. Wie lässt es sich überhaupt mit der Freiheit des Menschen vereinbaren, dass ein »Anderer« für mich »Satisfaktion« erwirbt? Muss nicht – wie Kant formuliert hat – von einer Unvertretbarkeit des Subjekts gerade im Blick auf seine Schuld ausgegangen werden?²⁷ Und was ist das überhaupt für ein Gott, der zur Sühne von Schuld den Tod seines eigenen Sohnes in Kauf nimmt? – so *Nietzsche*.²⁸

Seit den 70-er Jahren kam es auf verschiedenen Feldern der Theologie – der Exegese, Theologiegeschichte und systematischen Theologie – zu einer grundsätzlichen »Revision« der Soteriologie. Engführungen in der Anselm-Interpretation – als stünden Kreuz und Tod allein für die Sühne der Sünden des Menschen – wurden und werden bis heute aufgewiesen, Satisfaktionstheorie und Soteriologie werden im weiteren Horizont von Christologie und Gotteslehre verankert. Der Tod Jesu kann nur im Gesamtkontext von Jesu Leben, seiner Botschaft und Praxis verstanden werden, und er wird aus der Geschichte der Liebe Gottes – die in diesem Jesus von Nazaret offenbar geworden ist – gedeutet. Das Kreuz deckt die

Abgrundhaftigkeit der Sünde auf, es deckt aber auch auf, dass Gott ein Gott des Lebens ist und seine Liebe größer ist als jede lebenzerstörende Macht der Sünde. *Hans-Urs von Balthasar*, *Norbert Hoffmann* und *Karl-Heinz Menke* führen in der Deutung des Todes Jesu den Begriff der »Stellvertretung« ein:²⁹ nicht, dass einer mich in dem, was mich zuhöchst angeht, vertritt – meine Schuld und den Umgang mit meiner Schuld kann mir niemand abnehmen –, aber dass da jemand ist, der meinem Handeln einen Horizont aufschließt: »trotz allem« kann ich Verantwortung übernehmen, weil die Tiefe von Sünde und Schuld in die Weite der Liebe Gottes eingeborgen ist.

Diese jüngeren systematisch-theologischen Studien knüpfen dabei an Studien der Exegeten an: *Helmut Merklein* und *Rudolf Pesch* haben darauf hingewiesen, dass eine solche Sühnevorstellung ihren Grund in der Abendmahlstradition und damit in Jesu Worten und Tun selbst hat.³⁰ Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25 stehen in engem Bezug zum Leiden und Sterben des Gottesknechtes in Jes 53 und zur Märtyrer-Theologie des Judentums (vgl. 2 Makk 7,37 f). Jesu Tod, in den Abendmahlsworten und Gesten vorweggenommen, bezeuge die »Feindesliebe« Gottes³¹. In diesem Sinn ist der Tod Jesu dann *Sühne*. »Sühne geschieht ... durch eine (stellvertretende) Totalhingabe, ist damit Lebenserrettung, die der Mensch erstrebt und Gott ermöglicht.«³² Das Sterben Jesu ist letzter Ausdruck der restlosen Zuwendung Gottes zu den Sündern und so Offenbarung der Gnade Gottes. »Dies war der Inhalt und die Substanz des Lebens und Sterbens Jesu: In diesem Tod gewinnt so die Liebe Gottes geschichtliche Gestalt, wird sie vollbracht und aufgedeckt. In diesem Sinne geschieht Erlösung »durch« den Tod Jesu Christi.«³³

Diese jüngeren Entwicklungen der Soteriologie bilden den Rahmen für jede Auseinandersetzung mit der Deutung des Todes Jesu als »Opfer«. Der Tod Jesu wurde nie als kultische Opferhandlung stilisiert; der Begriff des »Opfers« ist auf der Ebene der »Deutung« des Todes anzusehen – aber es handelt sich auch nicht um eine »bloße« Deutung, als ob »Opfer« rein metaphorisch zu verstehen sei; das, was »als« Opfer gedeutet wird, »ist« Opfer in einem radikalen, neuen Sinn. Der im Vergleich zu kultischen Traditionen

»metaphorische« Gebrauch setzt das Opfer in einem neuen Sinn frei. Insofern ist die an kultische Traditionen angelehnte Metapher »lebendige Metapher« (*Paul Ricœur*).

(2) Die theologische Deutung des Todes Jesu als Opfer und Sühne: der begriffliche Befund³⁴

Auf vier Textgruppen sei hingewiesen:

1. *Opfer* – »Hingabe« bzw. »Selbsthingabe« (»*paradosis*«)

Eine erste Textgruppe, auf die auch im Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises im Blick auf die Deutung des Todes Jesu Bezug genommen wird, orientiert sich am Begriff der »*Paradosis*«. Die Opferterminologie wird hier zumeist nicht verwendet. Auf den Opfergedanken wird eher implizit verwiesen, so z. B.

Wegen unserer Sünden hingegeben,
wegen unserer Gerechtmachung auferweckt. (Röm 4,25)

Jesus gab sich für unsere Sünden, um uns ... zu befreien. (Gal 1,4)

Er (Jesus) hat mich geliebt und sich für mich hingegeben. (Gal 2,20)

Er gab sich als Lösegeld für alle. (1Tim 2,6)

Einer der Texte, der gerade im abschließenden Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises herangezogen wird, ist Eph 5,2:

... und liebt einander,
weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat
als Gabe und Opfer, das Gott gefällt.

Die Hingabe Jesu Christi wird als »Selbsthingabe aus Liebe« interpretiert. Jesus macht sich selbst zum »Opfer«; und in ihm ist es Gott, der sich in der Hingabe seines Sohnes uns gibt. Ein expliziter kultischer Bezug ist an dieser Stelle ebenfalls nicht nachweisbar; Opfer wird hier metaphorisch verwendet, der Tod Jesu wird als Hingabe verstanden.

Ein solch impliziter Verweis auf die Opferthematik scheint auch in Röm 8,32 durch: Gott gibt seinen eigenen Sohn hin: »Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?« Hier klingt die Opferung Isaaks an, die, so *Peter Hünermann*, »im Verlauf der jüdischen Tradition eine ganz bestimmte Bedeutung gewonnen« hat.

»Im Gegensatz zu der Erzählung Gen 22, deren Interesse ganz auf Abraham und seinen Glauben konzentriert ist, wird im palästinensischen Targum zu Gen 22 der Akzent auf Isaak gelegt: Isaak willigt ein in das Opfer, bittet Abraham um sorgfältige Bindung, damit das Opfer nicht entwertet werde. Abraham bittet seinerseits Gott, sich um den Verdienste seines Sohnes und seiner selbst willen Israel gnädig zu erweisen. Ähnlich charakterisiert Flavius Josephus (ant. 1,13,1–4) die Szene: Die Bereitschaft Isaaks zum Opfer wird herausgestellt. Die Opferszene findet auf dem Tempelplatz statt, denn Morija ist der Tempelberg. Der sühnende Wert des Opfers wird allerdings nicht thematisiert. Im Jubiläenbuch 17,15 (Ende 2. Jh. v. Chr.) wird Isaak als erstes Paschaopfer und Abraham als Begründer dieses Festes bezeichnet.«³⁵ In seiner Untersuchung von Gen 22 hat Georg Steins darauf hingewiesen, daß der Text narrativ entfalte, »wie es möglich wurde, daß Israels (tägliches Brand-)Opfer Israels Selbstopfer ist«³⁶. Wenn Röm 8,32 aus diesem Bild- und Vorstellungskreis heraus formuliert worden sein sollte, dann jedoch im Bewusstsein der erheblichen Differenzen im Blick auf den Tod Jesu: Jesus stirbt tatsächlich; sein Opfer bezieht alle Menschen ein.

2. Opfer – »Sühnemal« (»hilasterion«)

Eine zweite Textgruppe nimmt auf den jüdischen Versöhnungstag, den *Jom Kippur*, und das Opferritual Bezug. Die Opferterminologie wird hier jedoch nicht explizit aufgegriffen. Der Tod Jesu wird mit dem »hilasterion«, dem Deckel der Bundeslade in Verbindung gebracht. Das gesamte Versöhnungsgeschehen ist im Blick. Röm 3,21–26 schildert so die Einsetzung Jesu als Versöhner des Volkes in Überbietung von Lev 16:

Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden,
bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: ...
Ihn (Jesus Christus) hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut,
Sühne, wirksam durch Glauben.
So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden, die früher, in der Zeit seiner Geduld, begangen wurden ...

Die Formulierung »hilasterion« in Röm 3,25 weist auf die *Kapporet*, den als Thron Gottes vorgestellten Deckel der Bundeslade im Allerheiligsten des Tempels hin und damit auf den Versöhnungsritus am *Jom Kippur* (Lev 16). Auf diesen Deckel der Bundeslade konzentriert sich die Sünde Israels. Ganz Israel wird von seinen Verunreinigungen befreit, wenn dieser Sühnort durch die Besprengung mit dem Blut des Jungstieres »gereinigt« wird. Die Handaufstimmung auf das geschlachtete Opfertier symbolisiert gegenüber Gott die Lebenshingabe der am Opferritual Beteiligten. Besiegelt wird die von Gott gewährte Versöhnung durch den Blutritus, der die Eröffnung neuen Lebens und die »Inkorporation in das Heilige« (Hartmut Gese) symbolisiert.³⁷ Paulus sieht sich nun Gottes Gerechtigkeit darin erweisen, dass Gott Jesus Christus in seinem Blut öffentlich zum »hilasterion«, zur Sühnestätte, aufstellt. (Vgl. wörtlichere Übersetzung von Röm 3,25: »Ihn hat Gott öffentlich aufgestellt als Sühnemal in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit.«) Im Unterschied zur Versprengung des Blutes im Allerheiligsten, das nur dem Hohenpriester am großen Versöhnungstag zugänglich war, ist der Tod Jesu ein öffentliches Heilszeichen.

In ähnlicher Weise erinnert auch 2 Kor 5,21 – zwar ohne Bezugnahme auf die Formulierung »hilasterion« – an diesen jüdischen Versöhnungstag:

Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.

So geht es in dieser Versöhnung (2 Kor 5,20 »...Lasst euch mit Gott versöhnen!«) nicht um ein bloßes »Gnädigstimmen« Gottes, für das im griechischen Kulturraum das »Sühnen« u. a. steht³⁸, sondern es wird hier auf die kultische Tradition des Versöhnungstages zurückgegriffen. Das Geschehen am Tag der Entsühnungen ist »von Gott gestiftet worden, damit der Tempel von den Sünden des Priestertums und des Volkes gereinigt werden kann und so der Weg für Sühne frei wird«. Gott ist so nicht »Objekt der Handlung, er wird nicht gnädig gestimmt«.³⁹

3. *Opfer – kultische Deutung als »Sühnopfer« (thysia, prosphora, holocaustoma)*

In der dritten Textgruppe wird direkt auf das alttestamentliche kultische Opfer Bezug genommen. Für diesen Rückgriff auf kultische Traditionen zur Deutung des Todes Jesu steht vor allem der ca. 85–95 n. Chr. abgefasste Hebräerbrief. Jesus hat sich selbst, »kraft ewigen Geistes Gottes als makellooses Opfer dargebracht« (9,14), wir sind »durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt« (10,10), durch das Opfer Jesu Christi ist die »Sünde getilgt« (9,26). Gott und Mensch werden ausgesöhnt. Der Verfasser des Hebräerbriefes erinnert an die alttestamentlichen Vorschriften der Besprengung des Volkes, des heiligen Buches und aller gottesdienstlichen Geräte mit dem Blut von jungen Stieren und Böcken, mit Wasser, roter Wolle und Ysop (Hebr 9,19 f; vgl. Ex 24; Lev 5; 14–16; Num 19,13; Ex 40). So wird Gottes Bund mit dem Volk in Kraft gesetzt: 9,20 »Das ist das Blut des Bundes, den Gott für euch eingesetzt hat.« Indem Jesus Christus sich selbst opfert, werden nicht nur die »Abbilder der himmlischen Dinge« gereinigt (9,23), sondern das Heilige – Gott – selbst. In diesem Opfer drückt sich der »Wille« Gottes ein für allemal aus; Gott selbst heiligt in dieser Opfergabe des Leibes Jesu Christi uns selbst (10,10).

Der Verfasser des Hebräerbriefes erinnert in seiner Deutung an den Bund, den Gott mit seinem Volk Israel geschlossen hat. In Tod und Auferstehung Jesu wird dieser Bund bekräftigt, und zwar gerade dadurch, dass wir in der Opfergabe Jesu »geheiligt« werden. Diese unsere Einbeziehung in das Opfergeschehen drückt auch Paulus im Römerbrief aus. Die Gemeinde selbst wird – und hier weitet er die Opferterminologie aus – zu einer eben solchen Opfergabe. So ermahnt Paulus die Gemeinde, »euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst« (Röm 12,1).

4. *Opfer – Passahlamm*

Die letzte hier angefügte Textgruppe nimmt ebenfalls auf den Versöhnungstag Bezug und verknüpft dies mit der Erinnerung an das Passahfest, die Befreiung Israels aus ägyptischer Gefangenschaft.

Die Deutung des Todes Jesu wird mit der Metaphorik des Passahlammes verknüpft. Auf den Reinigungsritus beim Bundesschluss und den Blutritus am Versöhnungstag – der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten – weist der Erste Petrusbrief hin: 1 Petr 1,2:

Petrus ... an die Auserwählten ...,
von Gott, dem Vater, von jeher ausersehen und durch den Geist
geheiligt,
um Jesus Christus gehorsam zu sein
und mit seinem Blut besprengt zu werden.

Wir sind »losgekauft« »mit dem kostbaren Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel« (1 Petr 1,19). Ex 24, die Reinigung des Volkes am Tag des Bundesschlusses, und Ex 12, das Paschahfest und die Befreiung aus Ägypten können vom Verfasser des Petrusbriefes »zusammengelesen« worden sein. Mit dem Blut des (Passah-)Lammes wurden die Türpfosten der jüdischen Häuser besprengt, und daraufhin wurden die Juden vom Todesengel verschont. Jesus Christus wird als das (Passah)-Lamm gesehen, mit dessen Blut die Christen – als Zeichen des neuen Bundesschlusses – besprengt werden. Auch der Verfasser des Johannes-Evangeliums erinnert an das Passah-Lamm: Jesus Christus ist das »Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt« (Joh 1,29; vgl. auch 1 Joh 1,36; 1 Kor 5,7). Das jüdische Passah-Fest als Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten und der Bundesschluss am Sinai werden zu den wesentlichen »kultischen« Eckpunkten, um das Heilsgeschehen in Jesus Christus zu deuten. Gott bestätigt seine Zusage, der Gott des Volkes Israel zu sein in Tod und Auferstehung Jesu in radikaler Weise.

3. Systematisch-theologische Deutung des Todes Jesu als Opfer: Thesenhafte Anmerkungen

1. Jesus Christus ist am Kreuz gestorben, hingerichtet von den jüdischen und römischen Autoritäten. Sein Tod fand nicht im Rahmen irgendeines kultischen Opferrituals statt, sein Tod bedeutet vielmehr für die frühe Gemeinde der Christen das »Ende aller Opfer«:

Wo aber die Sünden vergeben sind, da gibt es kein Sündopfer mehr (Hebr 10,18).

Während Jesus selbst noch auf die levitische Opferpraxis Bezug nahm – »zeig dich dem Priester und bring das Reinigungsoffer dar« (Mk 1,44), so sagt er dem geheilten Aussätzigen –, setzt sich die frühe Christengemeinde von dieser jüdischen Opferpraxis ab. Zunächst nehmen die Judenchristen noch an den Gebeten im Tempel teil (Apg 2,4b; 3,1); es entwickelt sich jedoch immer mehr ein eigenes Gemeindeleben mit eigenem Kult; vgl. 1 Kor 10,14–22:

Darum ... meidet den Götzendienst!

Ich rede doch zu verständigen Menschen; urteilt selbst über das, was ich sage.

Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi?

Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?

Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.

Die Gemeinschaft wird zusammengehalten in der Erinnerung an Tod und Auferstehung Jesu und in der Teilhabe an seinem Leib und seinem Blut. Die Interpretation des Todes Jesu als Opfer muss genau in diesem Lebenskontext der frühen Gemeinde – ihrer Praxis, ihrem Gebet, ihrer je neuen Erinnerung an Jesu Tod und Auferstehung – verankert werden.

2. Die verschiedenen Deuteversuche, das unbegreifliche Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu zu verstehen, orientieren sich an dem »Neuen«, das Jesus gelebt und gelehrt hat, an seinen heilstiftenden Beziehungen und der neuen Nähe zu Gott Vater, die er aufgeschlossen hat, ein »Neues«, das seine »Radikalität«, die Jünger und Jüngerinnen ganz Ergreifende gerade in Tod und Auferstehung Jesu erweist. Ihnen »gehen die Augen auf«, dass der Gott Israels sich in Jesus von Nazaret ganz gegeben hat; Jesus hat neu erschlossen, wer dieser Gott, der »Ich-bin-da«, ist: der Gott für uns, weil er in allem, auch in der Abgrundhaftigkeit des Bösen, der Sünde, des Todes mit uns ist. Die Jünger orientieren sich in ihrer »Interpretation« an den Deuteschemata, die ihnen aus ihrem

Umgang mit den Schriften des Volkes Israel vertraut sind, und auf die Jesus selbst zurückgegriffen hat. So vor allem bei seinem letzten Mahl mit den Jüngern: Vgl. Mk 14,22–25:

Während des Mahls nahm er das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es ihnen und sagte: Nehmt, das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet, reichte ihn den Jüngern, und sie tranken alle daraus. Und er sagte zu ihnen: Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird. Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.

Wenn mit Exegeten wie *Rudolf Pesch*⁴⁰ davon ausgegangen wird, dass der im Brot- und Becherwort angesprochene Sühnegedanke nicht bloß kirchliche, liturgische Interpretation ist, sondern von Jesus selbst zur Deutung seiner Situation verwendet wird, so kommt dem Opfer bzw. Sühnopfer in der Deutung des Todes Jesu besondere Bedeutung zu. Mk 14,22–25 nimmt auf Ex 24,8 Bezug: Gott hat mit Moses und dem Volk Israel seinen Bund geschlossen; der wird mit dem Brand- und Heilsopfer besiegelt:

Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.

Die Jünger deuten den Tod Jesu als Erneuerung dieses Bundes. So wird auch in 1 Petr 2,5 auf Ex 19,5f zurückgegriffen: In der Teilhabe an Leib und Blut Christi wird der »priesterliche Bund« erneuert.⁴¹ Gott hat sich in Jesus von Nazaret als der Gott seines Volkes geoffenbart, er ist der Gott, der zu seiner Zusage für Israel und die Völker steht.

3. Indem nun aber mit dem Kreuzestod Jesu – der ja nichts von einem kultischen Opfer hat – auf das Opfer Israels Bezug genommen wird, kommt es zu einer Neudeutung des Opfers. Israels Traditionen leben weiter, sie werden aber auf dem Hintergrund der Osterereignisse »neu gelesen«. Von Jesu Leben, Tod und Auferstehung her erscheint das »Opfer« in einem neuen Licht:⁴² In großer Freiheit stellt die junge Christengemeinde vielfältige Bezüge zu

den Opfertraditionen Israels her; es wird Bezug genommen auf das Passahlamm, den jüdischen Versöhnungstag, das Sühnopfer, die Hingabe des Sohnes und die Selbsthingabe. In der Begrifflichkeit wird auf das weite Spektrum von »*thysia*«, »*prosphora*« oder »*holokautoma*« zurückgegriffen, die verschiedenen alttestamentlichen Opfervorstellungen werden in einem metaphorischen Sinn angeführt und »zusammengeschmolzen«. Und vor allem im Blick auf die Frage nach dem »wer was opfert« ergeben sich entscheidende Differenzen. So ist – wie der Blick auf den Textbefund gezeigt hat – von Jesus Christus als dem die Rede, der darbringt, an anderer Stelle bringt er sich dar, in ihm ist es Gott, der darbringt, und auch die Gemeinde wird als die bezeichnet, die sich als Opfergabe Gott darbringen soll. Gerade diese Vielfalt steht für den Prozeß der Neudeutung des alttestamentlichen Opfers, der in den ersten theologischen Texten der jungen Christengemeinde einsetzt. Diese Vielfalt steht für die Öffnung des Interpretationsprozesses, an ihr kann sich jeder zeitgenössische Zugang zur Opferthematik orientieren.

4. In dieser Neudeutung ist vom Tod Jesu als Opfer jedoch nicht nur im metaphorischen Sinn die Rede: Im Gebrauch der Metapher im Blick auf das Geschehen am Kreuz erweist sich diese als »lebendige Metapher«, in deren Gebrauch das alttestamentliche, kultische Opfer einen neuen Sinn erhält: Es ist die Geschichte zwischen Gott und Mensch, in deren Mitte Jesus Christus steht, die mit diesem »Opfer« erzählt wird: die Geschichte einer Freundschaft und einer Liebe, in die Jesus auf seinem Lebensweg hineinwächst, so hineinwächst, dass sich in ihm ganz ausdrückt, wer dieser »Vater im Himmel«, der Gott der von Jesus verkündeten »*Basileia*«, ist: ein Gott der Liebe, der ganz auf unserer Seite steht, bis hinein in die tiefsten Abgründe, das Dunkel, die Sünde und Schuld unserer Existenz. Und dass es in dieser Geschichte um Leben und Tod geht, dass heilvolle Beziehungen, dass Versöhnung nicht umsonst zu haben sind. So wird Jesus zum »Opfer« – der »*victima*« – von Gewalt und Aggression, und darin, weil sich hier ganz unsere Geschichte und in ihr die Geschichte der Liebe Gottes ausdrückt, weil die Liebe auf dem Scheiterhaufen der Abgründe

unseres Herzens und unserer Geschichte zum Himmel lodert, zum »sacrificium«. ⁴³

Das ist – so die »Metaphorik« des Hebräerbriefes – das Sühnopfer, durch das unsere Sünden getilgt und wir geheiligt und frei sind. Gott ist in ihm ganz da, er ist die Gabe der Liebe hinein in das Dunkel der Geschichte, die Liebe, die dieses Dunkel aufdeckt und Zukunft möglich macht. Wenn vom Opfer als »Selbsthingabe aus Liebe« gesprochen werden kann – wie der Ökumenische Arbeitskreis es formuliert –, so in diesem Sinn. Jesu Selbsthingabe ist der »unbedingte Einsatz der Liebe Gottes bis in den Tod«. ⁴⁴ In diesem »sacrificium« steht die ganze Geschichte Gottes und des Menschen auf dem Spiel, und das heisst, auch wir werden je neu in das Opfergeschehen einbezogen. In diesem Sinn kann eben doch nicht vom »Ende des Opfers« die Rede sein oder »Abschied vom Opfer« genommen werden. Im Opfer ist Gott ganz da, bis in die tiefsten Abgründe der Geschichte und des menschlichen Herzens, aber das Opfer ist auch, wie *Odo Casel* es bereits gesehen hat, das »radikale Verfügen des Menschen über sich selbst auf Gott hin«. ⁴⁵ Wenn uns auf unseren je neuen Emmauswegen die »Augen aufgehen«, kann für uns deutlich werden, dass wahrhafte Versöhnung z. B. die Hingabe an Gott und den Mitmenschen fordert, »die unter den Bedingungen von Sünde, Leid und Tod einen radikalen Einsatz fordert« ⁴⁶, und das heisst, dass wir in diese Geschichte Gottes und des Menschen, in der es um »alles«, um Leben und Tod geht, einbezogen sind. So hat auch *Theodor Schneider* formuliert:

In dem Maße, wie wir uns in die Liebe Jesu zu den Menschen und zum Vater einbeziehen lassen, werden auch wir selbst zum Opfer, zu einem Opfer, das nicht nur in der Stunde der Eucharistiefeyer geschieht, sondern im ganzen mühsamen Lebensalltag. ⁴⁷

In ausgezeichneter Weise stehen genau die jüngsten Entwicklungen in der lateinamerikanischen Theologie für dieses neue Buchstabieren des Opfergedankens. ⁴⁸

5. In einem solchen neuen Blick auf das Opfer – als »*victima*« und »*sacrificium*« – sind sicher nicht die Vorwürfe entkräftet, die vor allem feministische Theologinnen gegen Opfervorstellungen als

»Selbsthingabe aus Liebe« geäußert haben. Eher umgekehrt: Die Kritik bleibt notwendig, als »Stachel im Fleisch«, gerade weil es im »Opfer« um das Verletzbarste des Menschen geht und hier immer wieder neu die Gefahr des Missbrauches lauert. So ist ein zuhöchst sensibler Umgang mit dem Opferbegriff notwendig, gerade von uns Christinnen und Christen. Wir stehen je neu vor der Aufgabe der »Unterscheidung der Geister«, in welchem Kontext wir den Begriff einbringen können, wo wir aufgrund von Missverständnissen vorsichtig mit ihm umzugehen haben. Das bedeutet aber auch, dass wir uns je neu darum bemühen müssen, in unsere Gesellschaft und Kultur hinein buchstabieren zu lernen, was Opfer für uns bedeutet; wir können dann helfen, die Vielschichtigkeit des Begriffs auch in säkularen Zusammenhängen aufzudecken, den »doppelten« Sinn von »Opfer« als »*victima*« und »*sacrificium*«: Jesus von Nazaret war »*victima*« der römischen und jüdischen Autoritäten, und gerade im Angesicht dieser »*victima*« kann kein Opfer in Geschichte und Gegenwart beschönigt werden; jegliche Gewaltmechanismen gilt es aufzudecken, jedwede Opfer-Täter-Konstellation aufzubrechen. Es geht darum, mit Jesus Christus auf der Seite der vielen »Opfer« – von Gewalt und Aggression auf den unterschiedlichsten Ebenen – zu stehen. Aber gerade das »Opfer« Jesu Christi hat gezeigt, dass Gewalt nicht das letzte Wort hat. Wir können den Blick auf die Realität wirklich aushalten lernen, auf alles Dunkel und alle Gebrochenheit, auf die vielen Opfer der Geschichte und in unserer Gegenwart, weil wir glauben, dass trotz aller Opfer Heil möglich ist: weil in dem Opfer Jesu Christi sich Gott selbst dieser »Hölle« von Gewalt ausgesetzt hat und aufgedeckt hat, was Hass, was Liebe ist.⁴⁹ Er war und ist da – auf der Seite der vielen Opfer gestern und heute.

Und was wohl auch für uns Christen nicht leicht zu »begreifen« und umso schwerer zu vermitteln ist: Wir könnten in unserem Buchstabieren des »Opfers« dazu beitragen, dass das Opfer als »*sacrificium*« in unserer globalen und an ökonomischen Standards orientierten Gesellschaft nicht nur belächelt wird: dass wohl etwas Wesentliches für unser Zusammenleben verloren geht, wenn uns der Sinn des »*sacrificium*« entgleitet. Wir können nicht alles »ver-

rechnen«, und vor allem die Liebe nicht. Sie »kostet«, aber diese Kosten sind nicht nach ökonomischen Kriterien verrechenbar.⁵⁰

6. Letztendlich ist diese Tiefendimension von Opfer als »*sacrificium*« aus einer bloßen Außenperspektive nicht zu vermitteln. Ein wirklicher Zugang erschließt sich in ganz entscheidender Weise in unserer Hineinnahme in die Bewegung, die das Opfer darstellt – genauso wie sich eben auch die Liebe aus dem In-der-Liebe-Sein und In-der-Liebe-Bleiben erschließt. Damit schließt sich der hermeneutische Zirkel (ich bin ja in der ersten Anmerkung vom Opfer der frühen Gemeinde ausgegangen), und er öffnet sich gleichzeitig auf unsere Zukunft hin. Leben ist auch uns verheißen, wenn wir hineinwachsen in die Bewegung, die das »Opfer« Jesu Christi darstellt. Damit sind im Grunde Kants Einwände gegen die Interpretation des Todes Jesu in der damaligen Rechtfertigungslehre entkräftet – der Tod Jesu entlässt uns nicht aus unserer Nachfolge. Gerade die Deutung des Todes Jesu als Opfer macht dies deutlich. Das Opfer Jesu wird zum Opfer der Gemeinde, das sich zwar immer an diesem – einmaligen – Opfer Jesu zu bewähren hat. Darauf hat *Josef Wohlmuth* mit *Augustinus* hingewiesen:

Dieses Opfer feiert die Kirche auch durch das den Gläubigen bekannte Sakrament des Altares, worin vor Augen gehalten wird, daß sie in dem Ding, das sie darbringt, selbst dargebracht wird.⁵¹

4. Ein kurzer abschließender Ausblick auf die Feier der Eucharistie als »Opfer«

Die Frage nach der Eucharistie als Opfer zu stellen, heißt ein neues Feld vielfältiger sakramententheologischer und liturgischer Fragestellungen anzuschneiden. Dies ist hier nicht meine Aufgabe. So möchte ich abschließend nur thesenhaft festhalten:

In der Feier der Eucharistie wird die Gabe, die Gott für uns und die Welt ist, erinnert – und mehr als erinnert: vollzogen. Die Eucharistie ist »*gratiarum actio*« – Danksagung in unserer Welt und Geschichte, gerade auch in Zeiten des beschädigten Lebens, der gebrochenen Moderne.

- Sie vergegenwärtigt, dass Gott ein Gott der Liebe ist, der Leben auf Zukunft hin eröffnet, indem sie an Jesu Weg an das Kreuz, in den Tod und durch ihn hindurch in das Leben Gottes erinnert.
- Sie vergegenwärtigt, dass Gott, an den wir als den Herrn der Welt und Geschichte glauben, sich ganz in diese Welt eingelassen hat, dass seine Liebe diese Welt verwandelt hat, indem sie sich ganz an das »andere« verschenkt hat und darin die »Sünde der Welt« bloßgelegt hat. Auch dafür steht das Opfer: dass Gottes Liebe sich an den Widerständigkeiten der Geschichte reibt und dass es in der Liebe um Leben und Tod geht. Das Dunkel und die Widerständigkeiten, die Gewalt in den Tiefenschichten der Kultur, werden nicht »weginterpretiert«, die Eucharistie erinnert daran, indem sie in der Feier in die Liebe Gottes hinein verwandelt werden.⁵²
- Die Eucharistie vergegenwärtigt Gottes Liebe, indem wir, die Welt im Ganzen, in dieses Geschehen der Liebe einbezogen werden. Und auch dafür steht das Opfer: dass für uns diese Liebe nie »billig« zu haben ist, dass der Aufbau heilvoller Beziehungen »kostet«. Für *Odo Casel* wurde Spr 23,26 zu einem Schlüssel seiner Interpretation des Opfers:

»Mein Sohn, gib mir dein Herz!« spricht er (Spr 23,26), das heißt, gib mir meine Agape zurück, die nun deine Agape ist, diene mir in meiner Liebe.⁵³

Die Sprache von Casel ist für uns wohl fern, aber sie lässt doch recht beeindruckend das wechselseitige Geben und Empfangen des Geschenkes der Liebe, die Gott ist, und die die Tiefendimension des Opfers bildet, durchscheinen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zum Mahlcharakter der Eucharistie: *Franz-Josef Nocke*, Sakramententheologie. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997, 139–186.
- 2 Vgl. *Dorothea Sattler*, Das Opfer Jesu Christi im eucharistischen Gedächtnis der Kirche. Bemühungen um einen evangelisch-katholischen Konsens, in: dies. Aufgebrochen. Theologische Beiträge, Mainz 2001, 139–149, v.a. 147–149.
- 3 *Hans-Joachim Höhn*, Spuren der Gewalt. Kultursoziologische Annäherungen an die Kategorie des Opfers, in: *Albert Gerhards – Klemens Richter* (ed.), Das

- Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg–Basel–Wien 2000, 11–29: 13.
- 4 Ebd. 13; vgl. auch: *Hans-Martin Gutmann*, »Opfer« und Opfervorstellungen im christlichen Gottesdienst, in: Dietrich Neuhaus (ed.), *Das Opfer. Religionsgeschichtliche, theologische und politische Aspekte* (Arnoldshainer Texte), Frankfurt/M. 1998, 131–156: 141.
 - 5 *Helga Kuhlmann*, *Zur Opferkritik der feministischen Theologie*, a.a.O. 107–130: 112.
 - 6 Ebd. 114.
 - 7 Vgl. *Karl Lehmann – Edmund Schlink* (ed.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (DiKi 3), Freiburg–Göttingen 1983; *Theodor Schneider*, *Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient: Catholica* (M) 31 (1977) 51–65.
 - 8 *Hans Jorissen*, *Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Messopfer auf dem Konzil von Trient*, in: Albert Gerhards – Klemens Richter (ed.), *Das Opfer* (s. Anm. 3) 92–99: 98.
 - 9 Ebd. 92; vgl. *Hans-Martin Gutmann*, »Opfer« und Opfervorstellungen (s. Anm. 4) 134.
 - 10 Ebd. 94: »Die Messe ist nach Kanon 3 Lob- und Dankopfer (*sacrificium tantum laudis et gratiarum actionis*) und auch ›Sühneopfer‹ (*sacrificium propitiatorium*).«
 - 11 Ebd. 95.
 - 12 Ebd. 94.
 - 13 Vgl. das von der gemeinsamen Kommission des Lutherischen Weltrats und des römisch-katholischen Einheitssekretariats erarbeitete Dokument »Das Herrenmahl« (1978); die Konvergenzerklärungen von Lima zu Fragen von Taufe, Eucharistie und Amt (1982); die Studie »Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles« (1983). Vgl. hierzu auch: *Elisabeth Hömig*, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989.
 - 14 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht*, in: *Karl Lehmann – Edmund Schlink* (ed.), *Das Opfer Jesu Christi* (s. Anm. 7) 215–238: 233.
 - 15 Ebd. 232.
 - 16 Ebd. 231.
 - 17 *Robert Spaemann*, *Bemerkungen zum Opferbegriff*, in: Richard Schenk (ed.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1995, 11–24: 12.
 - 18 *Helga Kuhlmann*, *Zur Opferkritik der feministischen Theologie* (s. Anm. 5) 110. Die feministisch-theologische Kritik gipfelt im spektakulären Vorwurf des Sadomasochismus des Gottesbildes.
 - 19 Ebd. 109; vgl. auch *Elisabeth Moltmann-Wendel*, *Opfer oder Hingabe – Sühnopfer oder Gottesfreundschaft. Wie können wir für uns heute den Tod Jesu verstehen?*, in: Andreas Wagner (ed.), *Sühne – Opfer – Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls*, Neukirchen-Vluyn 1999, 63–77, hier: 64.
 - 20 *Friedrich Nietzsche*, *Der Antichrist* 41, in: *Werke*, Bd. 2, ed. Karl Schlechta, Darmstadt 1997, 1023.
 - 21 Vgl. auch *Ingolf U. Dalferth*, *Sühnopfer. Die Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu*, in: ders., *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*,

- Tübingen 1994, 237–315: 293: »Man kann die Heilsbedeutung von Jesu Kreuzestod betonen, ohne dessen opfertheologisches Verständnis zu vertreten.« Vgl. *Richard Riess* (ed.), *Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung*, Stuttgart 1996.
- 22 *Christof Gestrich*, Opfer in systematisch-theologischer Perspektive. Gesichtspunkte einer evangelischen Lehre vom Opfer, in: Bernd Janowski – Michael Welker (ed.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt/M. 2000, 282–303: 285 f. Gestrich kritisiert an *Falk Wagner*, dass für ihn der »Wille zur Aufhebung (Beendigung) aller religiösen menschlichen Opfer erst im Denken der Neuzeit aktualisiert worden zu sein (scheint). Erst dieses Denken habe es voll begriffen, dass der christliche Gottesgedanke das Ende der menschlichen Opfer bedeutet ...«
- 23 *Klaus-Peter Jörns*, Religiöse Unverzichtbarkeit des Opfergedankens? Zugleich eine kritische Relecture der kirchlichen Deutung des Todes Jesu, a.a.O. 304–338: 335.
- 24 Vgl. *Josef Niewiadomski – Wolfgang Palaver* (ed.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck 1992; *dies.* (ed.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, Wien–München 1995; *Raymund Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978; *ders.*, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck/Wien 1990.
- 25 *Raymund Schwager*, *Jesus im Heilsdrama* 226.
- 26 Das Sterben »für uns« sieht *Karl Lehmann* als »die innere Achse aller soteriologischen Aussagen«: »Er wurde für uns gekreuzigt«. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: *Tübinger Theologische Quartalsschrift* 162 (1982) 298–317.
- 27 Vgl. *Immanuel Kant*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke 7, Darmstadt 1968, 726f; vgl. *Helmut Hoping*, *Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 118 (1996) 345–360; *ders.* – *Jan-Heiner Tück*, »Für uns gestorben«. Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: *Eduard Christen – Walter Kirchschräger* (ed.), *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext*, Freiburg/Schw. 2000, 71–107, hier: 76.
- 28 Siehe Anmerkung 20.
- 29 *Norbert Hoffmann*, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*. Einsiedeln 1982; *ders.*, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981; *Karl-Heinz Menke*, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln–Freiburg 1981; *Helmut Hoping*, *Stellvertretung* (vgl. Anm. 27).
- 30 Vgl. die Zusammenstellung neutestamentlicher Arbeiten zu diesem Thema bei: *Dorothea Sattler*, *Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch*, Mainz 1992; vor allem auch *Karl Kertelge* (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien 1976.
- 31 *Rudolf Pesch*, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg–Basel–Wien 1978, 109.
- 32 *Hartmut Gese*, *Die Sühne*, in: *ders.*, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78), München 1977, 87.
- 33 Vgl. *Peter Hünermann*, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 91.

- 34 Vgl. zur Bedeutung der Orientierung an den neutestamentlichen Texten: *Theodor Schneider*, Gottesbild und Kreuzesopfer, in: Wolfgang Beinert (ed.), Gott – ratlos vor dem Bösen? (QD 177), Freiburg–Basel–Wien 1999, 109–130: 115: »Müßte nicht, dem Anspruch des frühen Christusbekenntnisses folgend, aus dem sich ja auch ein neuer Blick auf entsprechende kultische und soteriologische Glaubenszeugnisse des Alten Bundes ergab und ergibt, unser eigentliches (!) Opferverständnis an der neutestamentlichen Deutung des Lebens und Sterbens Jesu gewonnen werden?«
- 35 *Peter Hünermann*, Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit (s. Anm. 33) 99, Anm. 61. Vgl. zur »Bindung« Isaaks: *Michael Krupp*, Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995.
- 36 *Georg Steins*, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre; mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22 (HBS 20), Freiburg–Basel–Wien 1999, 195.
- 37 *Bernd Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn ²2000 (¹1982), 183–276.
- 38 Vgl. *Cilliers Breytenbach*, Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: Bernd Janowski – Michael Welker (ed.), Opfer (s. Anm. 22) 217–243.
- 39 Ebd. 231.
- 40 Vgl. *Rudolf Pesch*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (s. Anm. 31)
- 41 *Helmut Hoving – Jan Heiner Tück*, »Für uns gestorben« (s. Anm. 27) 86: »Die christliche Sühnetheologie und die Bezeichnung der Christinnen und Christen als »heilige und königliche Priesterschaft« (1Petr 2,5.9), die durch Jesus Christus »geistige Opfer« darbringt, »die Gott gefallen«, legen es nahe, den stellvertretenden Kreuzestod Jesu als Erneuerung des »priesterlichen Bundes« zu verstehen.«
- 42 Die These der Neudeutung des Opfers durch Jesus Christus wird in unterschiedlichen Akzentuierungen von Schneider; Schwager; Niewiadomski; usw. vertreten. Daß es aber zu einer »Revolution« der Opfervorstellung im Vergleich zum alttestamentlichen Opfer gekommen ist, wie *Christof Gestrich* (Opfer [s. Anm. 22] 283) es betont, wird durch die Studien von Janowski oder Gese widerlegt. Auch im Opfer Israels ist Gott der eigentlich Opfernde.
- 43 Es müsste sich hier eine trinitätstheologische Ausgestaltung dieses Gedankens – vor allem im Ausgang vom Begriff der »Gabe« – anschließen.
- 44 *Helmut Hoving – Jan Heiner Tück*, »Für uns gestorben« (s. Anm. 27) 84 f.
- 45 Vgl. zitiert nach *Alexander Nawar*, Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels, Frankfurt/M. 1999, 163 f.
- 46 *Helmut Hoving – Jan Heiner Tück*, »Für uns gestorben« (s. Anm. 27) 85: »Es geht beim stellvertretenden Sühnetod Jesu nicht um Ersatzleistung, um Substitution. Wir sprechen aber mit Blick auf den Tod Jesu von Solidarität und von Sühne, weil Versöhnung nicht umsonst zu haben ist. Dazu gehören Hingabe und Liebe, unter Umständen aber auch Opfer, Leid, ja selbst Tod. ... Mit der Ideologie der Versöhnung, die nichts kostet, ist das biblische Verständnis von Versöhnung unvereinbar. Juden und Christen ist deshalb der Protest gegen die Ideologie des billigen Versöhnens und Verzeihens gemeinsam.«
- 47 *Theodor Schneider*, Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie, Mainz ¹1989, 67.

- 48 Vgl. z. B. *Jon Sobrino, Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie*, in: Hans-Ludwig Ollig – Oliver Wiertz (ed.), *Reflektierter Glaube. FS Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1999, 199–215; *Ludger Weckel, Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht*, Mainz 1998.
- 49 Dieser Gedanke des Aufdeckens der »Sünde der Welt« im Tod Jesu ist in jüngerer Zeit in ganz besonderer Weise von der lateinamerikanischen Theologie formuliert worden: vgl. z. B. *Jon Sobrino, Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998.
- 50 Dies wird auch in der Argumentation von *Dieter Henrich* gegen *Falk Wagner* deutlich; vgl. *Richard Schenk (ed.), Zur Theorie des Opfers* (s. Anm. 17) 282. Wichtig sei für das Christentum die »Selbstpreisgabe an den anderen, durch dessen Anerkennung die eigene Selbständigkeit erst konstituiert werde«. Den christlichen Glauben allein als Freiheitsbestimmung zu sehen, wie *Falk Wagner* es fordere, sei nicht ausreichend.
- 51 Vgl. *Josef Wohlmuth, Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs*, in: *Albert Gerhards – Klemens Richter (ed.), Das Opfer* (s. Anm. 3) 100–127: 109 f: »Die ganze erlöste Gemeinschaft der Glaubenden wird als universales Opfer Gott dargebracht. Dies geschieht durch den Hohenpriester Jesus Christus, der sich in seinem Leiden für uns dargebracht hat, damit wir der Leib dieses großen Hauptes in seiner Knechtsgestalt sind.« (Vgl. *Augustinus, De civitate Dei* X 6: »Das ist das Opfer der Christen: ›die vielen ein Leib in Christus‹.«)
- 52 Vgl. aus religionspsychologischer Perspektive: *Dieter Funke, Opfer in (religions-)psychologischer Sicht*, in: *Wort und Antwort (M)* 39 (1998) 164–171, hier: 166.
- 53 Zitiert nach *Alexander Nawar, Opfer als Dialog der Liebe* (s. Anm. 45) 402.