

## Der Tod Jesu als Opfertod

*Jahrestagung katholischer Religionslehrer/innen in der Erzdiözese Köln (2010)*

Warum wurde Jesus gekreuzigt? Dies lässt sich mit großer historischer Wahrscheinlichkeit rekonstruieren. Für das Datum des Todes Jesu ist dies schon schwieriger. Doch die entscheidende theologische Frage ist nicht, warum oder wann Jesus gekreuzigt wurde, sondern ob und in welchem Sinne Jesu Tod eine Heilsbedeutung zukommt. Am Karfreitag geben wir in vielfältiger Form unserem Glauben Ausdruck, dass Jesus für uns am Kreuz gestorben ist, vor allem bei der Kreuzenthüllung und der Kreuzverehrung. „Im Kreuz ist Heil, im Kreuz ist Leben, im Kreuz ist Hoffnung“ – so singen wir. In meinem ersten Vortrag zum Thema der Tagung geht es mir um die Frage: Was bedeutet es, dass Jesus am Kreuz für uns gestorben ist? Zunächst möchte ich auf die Schwierigkeiten eingehen, die viele Menschen heute mit dem Kreuzesopfer Christi haben.

### 1. *Sacrificium Crucis*

*Das Opfer als Fluch des Christentums?*

In den letzten Jahrzehnten ist es zu einer massiven Erosion des Glaubens an den stellvertretenden Sühnetod Jesu gekommen, die daher rührt, dass die damit verbundene Semantik der Sühne und des Opfers nicht mehr verstanden wird. Auf der Linie Friedrich Nietzsches wird der Tod Jesu mit rituellen Opfern archaischer Religionen in Verbindung gebracht, die einen als bedrohlich scheinenden Gott zu besänftigen suchten. In seinem Werk „Der Antichrist. Fluch auf das Christentum“ schreibt Nietzsche: „Auf die Katastrophe des Kreuzes fand die gestörte Vernunft der kleinen Gemeinschaft eine geradezu schrecklich absurde Antwort: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als *Opfer*. Wie war es mit einem Male zu Ende mit dem Evangelium! Das *Schuldopfer*, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauerhafte Heidentum!“. Der Philosoph Hans Schnädelbach spricht vom „Elend des Christentums“, wozu er nicht nur die kirchliche Erbsündenlehre, sondern auch und vor allem die Lehre vom stellvertretenden Sühnetod Jesu zählt. Das Einfachste wäre es, sich wie manche Theologen von dieser Lehre zu verabschieden. Doch so leicht will ich es mir nicht machen. Denn dass Christus für uns gestorben ist, ist nun einmal, so Schelling in seiner „Philosophie der Offenbarung“, „die entschiedenste Behauptung der christlichen Urkunden. Wenn man wirklich erklären will, muß man nicht damit anfangen, das zu Erklärende zu verfälschen, um es sich leichter zu machen. Je härter, je unbegreiflicher etwas ist (versteht sich, das es

erst urkundlich begründet seyn muß), desto mehr fordert die Erklärung zum Denken auf“.

Die Vorstellung eines durch Opfer zu besänftigen Gottes war schon mit dem nachexilischen Sühnopferkult des Jerusalemer Heiligtums überwunden. Für das Neue Testament gilt, dass der Tod Jesu die Identität Gottes nicht wie einen Souverän betrifft, der zur Genugtuung ein Menschenopfer fordert. Dies wäre in der Tat ein Gott der Gewalt, der keinen Glauben verdient. Nicht der Mensch ist es, der Gott mit sich versöhnt, indem er ihm ein Opfer darbringt, sondern Gott hat den Menschen mit sich versöhnt: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat“ (2 Kor 5,19). „Christus hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben“ (Röm 3,25), so fasst der Apostel Paulus die Heilsbedeutung des Todes Jesu zusammen. Um zu verstehen, worin die Heilsbedeutung des Kreuzesopfers Christi besteht, kann ein kurzer Blick auf den kulturanthropologischen Opferdiskurs helfen.

Das deutsche Wort „Opfer“ bezeichnet nicht nur den Vollzug des Opfers (*sacrificium*), sondern ebenso das Objekt des Opfers (*victim*). In anderen Sprachen, etwa im Englischen, das zwischen *sacrifice* und *victim* unterscheidet, besteht die Möglichkeit, die beiden Aspekte des Opfers durch ein einziges Wort zu bezeichnen, nicht. Das deutsche Wort „Opfer“, das auf lat. *operari* zurückgeht, umfasst nicht nur das Opfer, sondern auch die rituelle Handlung, das Opferritual. In den einzelnen Kulturen und Religionen finden wir eine Vielfalt von Opferformen und -handlungen; ein kulturübergreifender Ausdruck für „Opfer“ gibt es nicht, ebenso wenig eine allgemein anerkannte Definition des Opfers. Das Opfer ist keineswegs ein Kennzeichen vergangener Zeiten und Kulturen. Unsere Alltagssprache verrät die Präsenz des Opfers. Wir sprechen von Opfern, die wir selbst aufbringen, im äußersten vom Opfer des eigenen Lebens. Opfer werden verlangt im Interesse des Gemeinwohls, vor allem ethischer und finanzieller Art. Wir sprechen von Verkehrsopfern, als ob der Verkehr, Göttern gleich, seine Opfer fordern würde. Zahllos sind die Opfer der großen Kriege und Genozide gegenüber den Menschenopfern archaischer Kulturen. Das Menschenopfer ist der Moderne allgegenwärtig, bis hin zum Opfer menschlichen Lebens, das Politiker, Forscher und Mediziner heute bereit sind, im Interesse des volkswirtschaftlichen Nutzens, des Fortschritts und der Volksgesundheit zu bringen.

Geblieden ist dem säkularen Bewusstsein neben dem Opfer auch der Gedanke der Sühne. Zur Sühne im strafrechtlichen Sinne gehört die gerechte Strafe oder Buße. Darin unterscheidet sich Sühne von der billigen Versöhnung, die nichts kostet und mit der sich der Ruf der Opfer nach Gerechtigkeit nicht zum Verstummen bringen lässt. Das Grimmsche Wörterbuch schreibt zum Wort „Sühne“: „Sühne hält den Begriff der zu entrichtenden Buße fest, der sich in Versöhnen verflüchtigt hat“. Verbrechen verlangen nach Sühne. Die Täter

sollen für ihre Verbrechen büßen, wenn nicht mit ihrem Leben, weil uns dieses heilig ist, so doch durch eine gerechte Strafe. Auch wenn der strafrechtliche Sühnebegriff nicht auf den Gedanken der Vergeltung reduziert werden darf, so ist er davon doch nicht zu trennen.

Doch kann man damit die Rede vom Opfertod Christi vergleichen. Verbirgt sich dahinter nicht ein Gott der Gewalt und Vergeltung? Oder ist der Gekreuzigte vielleicht jenes stellvertretende Gewaltopfer, das den latenten Zusammenhang von Opfer und Gewalt offenbart, den René Girard in seinem Werk, vor allem in dem Buch „Der Sündenbock“, offengelegt hat. Girard sieht den Ursprung aller Kultur und Religion in der Gewalt und ihrer mimetischen Wirkung. Um nicht in einer ungehemmten Gewalt aller gegen alle zu eskalieren, richtet sich die Gewalt gegen ein stellvertretendes Opfer, in dessen Tötung die Gewalt gleichsam „gereinigt“ wird. Demgegenüber würde eine Eskalation der Gewalt eine kulturelle Entwicklung unmöglich machen. Girards Opferbegriff ist am Gewaltopfer (*victimima*) orientiert, das wie die Tötung des Opfers im Ritual sakralisiert wird. Das Wesen des Opfers besteht für Girard darin, dass einer für die anderen bezahlt. Das Ziel des Opfers ist es, die Gewalt zu überlisten, was in der religiösen Praxis und Vorstellung eines Gott dargebrachten Opfers verkannt wird. Da es bei der Opferstellvertretung für Girard nicht um Schuld und Unschuld geht, sondern darum, dass „die Gesellschaft ... eine Gewalt, die ihre eigenen, um jeden Preis zu schützenden Mitglieder treffen könnte, auf ein relativ wertfreies, opferfähiges Opfer“ leitet, gibt es bei der Opferstellvertretung letztlich „nichts zu sühnen“. Vielmehr gehe es um die Abwehr von Chaos und Gewalt. Ein Mensch oder eine Gruppe wird als „Sündenbock“ getötet oder ausgeschlossen.

Girards Opferbegriff wie seine Herleitung von Kultur und Religion aus der im Sündenbockritual sakralisierten Gewalt ist in der kulturanthropologischen Opferdiskussion, aber auch unter Philosophen und Theologen, umstritten. Das Grundproblem der von Girard vertretenen Theorie der stellvertretenden Gewalt besteht darin, das Opfer auf den Aspekt des Gewaltopfers zu reduzieren. Girards Sündenbocktheorie kann deshalb im Tod Jesu nur einen Gewaltakt sehen, der sich gegen ein unschuldiges Opfer richtet. Der Tod Jesu ist selbst kein Opfer (*sacrificium*), vielmehr – als Entmystifizierung des sakralen Gewaltsystems – die Aufhebung aller Opfer. Für die christliche Theologie des „Todes Gottes“, in deren Zentrum der Gedanke der Kenose Gottes in der Selbsthingabe des Sohnes steht, hat Girard in seinem Buch „Das Heilige und die Gewalt“ nur eine polemische Bemerkung übrig: „Die hochtrabenden Streitgespräche über den Tod Gottes und des Menschen haben nichts Radikales an sich; sie bleiben theologisch und sind folglich dem Opfergedanken im weiten Sinne verpflichtet“. Erst in seinen späteren Arbeiten, vor allem im Buch „Hiob. Ein weg aus der Gewalt“ kommt es bei Girard zu einer Differenzierung seiner

Position. Jetzt nimmt er den Opferbegriff auch positiv auf und spricht vom Tod Jesu als *sacrificum*.

Während Girards Opfertheorie um das Sündenbockritual kreist, betont eine andere Richtung im kulturanthropologischen Opferdiskurs stärker den Charakter des Opfers als Gabe und Zusammenhang von Opfer und Mahl. Marcel Mauss, der französische Soziologe und Ethnologe, hat mit seinem Klassiker „Die Gabe“ (1923/1924) den modernen Opferdiskurs begründet. Mauss betont den Zusammenhang von Gabentausch, Opfer und Identität. Auch Marcel Detienne und Gerardus van der Leeuw stellen den Charakter des Opfers als Gabe heraus. Burkhard Gladigow konzentriert sich dagegen auf die „Teilung des Opfers“, bei der ein Teil den Göttern gehört, der andere Teil dagegen als Gabe in das „Commercium“ der Opfernden beim gemeinsamen Mahl eingeht, während beim Ganzopfer (*holocaustum*) das Opfertier vollständig vernichtet wird. Walter Burkert sieht dagegen den Kern der Opferhandlung in der Tötung, sofern darin das Sakrale geschieht (der *homo religiosus* wird sich seiner als *homo necans* bewusst).

Opfertheorien, die eine Wesensbestimmung des Opfers über ein einziges seiner Elemente versuchen, werden dem komplexen Phänomen des Opfers nicht gerecht. Zum Opfer gehört nicht nur die Tötung, also die Gewalt, sondern ebenso die Gabe, die Reinigung, die Ökonomie des Opfermahles, die Divination und die durch das Opfer symbolisch hergestellte Identität der am Opfer Beteiligten. Wenn man vom Tod Jesu als Opfer und seiner Vergegenwärtigung in der Feier der Eucharistie spricht, dürften die verschiedenen Aspekte des Opfers nicht unberücksichtigt bleiben, der Aspekt der Gewalt ebenso wenig, wie das Opfer als Gabe und der Zusammenhang von Opfer und Mahl. Dies hat vor allem der Bonner evangelischer Systematiker Günter Bader in seinen Arbeiten zur „Symbolik des Todes Jesu“ und zur „Abendmahlsfeier“ deutlich gemacht. Will man aber an der Heilsbedeutung des Todes festhalten, muss Jesus mehr sein als das passive Opfer (*victima*) eines religiös-politischen Konflikts. Doch kommt dem Tod Jesu selbst überhaupt eine Heilsbedeutung zu. Das ist in der Theologie keineswegs unumstritten.

## **2. Crucifixus etiam pro nobis**

### *Der Tod Jesu im Konflikt der Interpretationen*

Dass das Christentum ursprünglich eine kultlose Religion gewesen sei, wird in der Theologie ebenso behauptet wie das Gegenteil, dass Christentum sei von Anfang an kultorientiert gewesen. Dies hängt nicht nur mit einem unklaren Kultbegriff zusammen. Das Frühchristentum hatte von Beginn an ein dia-

lektisches Verhältnis zum Kult: Während es den zentralen jüdischen Kult an entscheidender Stelle transformierte, grenzte es sich von der Idolatrie des paganen Kultes scharf ab (Röm 1,25; 1 Kor 5,10f; 10,14.19-22; 2 Kor 6,15-17). Das Christentum ist keine opferfreie Religion; konstitutiv ist für sie das Opfer der Erlösung, das in der Eucharistie sakramental vergegenwärtigt wird. Eine zentrale Aufgabe der Theologie besteht demnach in der hermeneutischen Aneignung der Rede vom Tod Jesu als Opfer. Sie hat sich an den Fragen zu orientieren, worin das eine Opfer des Todes Jesu besteht und wie man heute davon sprechen kann. Wie aber konnte der Tod Jesu am Kreuz zu einem neuen Kult führen? Jesus wurde ein Opfer (*victima*) staatlicher Gewalt. „Gekreuzigt“ bzw. „gelitten unter Pontius Pilatus“ – so heißt es im Glaubensbekenntnis. Doch ist der Tod Jesu ausschließlich das Resultat eines politisch-religiösen Konflikts? Gehört er nicht zugleich in die Reihe der *sacrificia*.

Für das Neue Testament ist der Tod Jesu das Heilsereignis schlechthin. Eine Heilsbedeutung kann der Todes Jesu aber nur haben, wenn Jesus mehr war als das passive Opfer des Gerechten, dessen Viktimisierung den in allen Kulturen wirksamen Sündenbockmechanismus offenlegte. Die Achse der neutestamentlichen Aussagen zur Heilsbedeutung des Todes besteht in dem Bekenntnis, dass Jesus „für uns“ gestorben ist (1 Thess 5,10; Röm 5,8; 1 Kor 15,3 u.a.). Sowohl in den Evangelien und im *Corpus Paulinum* als auch in der übrigen neutestamentlichen Briefliteratur wird der Tod Jesu sühnetheologisch verstanden. Ja es spricht alles dafür, dass Jesus beim letzten Abendmahl selbst auf das kultisch konnotierte Sühnemotiv zur Deutung seines Sterbens Bezug genommen hat. Das Neue Testament legt auf den stellvertretenden Sühnetod Jesu auch so großen Wert, dass es die ganze Breite der in den Schriften Israels anzutreffenden Opfersprache und Kultterminologie bemüht – nicht nur als literarische Reminiszenz, sondern im Sinne theologisch bedeutsamer Metaphorik und Typologie. In der Verbindung mit dem Tod Jesu ist vom Opferlamm (1 Kor 5,7; Joh 1,29.36; Apg 8,32 [Jes 53,7]; 1 Petr 1,19; Abendmahlsworte umstritten), vom Bundesopfer (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25; 1 Petr 1,2; Hebr 9,15.18.20.22; 10,29; 13,20), vom Sühnopfer (Röm 3,25 [Hebr 9,5]; Hebr 2,17; 1 Joh 2,2; 4,10), vom Sündopfer (2 Kor 5,21; Röm 8,3; Hebr 10,6.8; 13,11; vgl. 5,3; 10,12.18.26), vom Schlachtopfer (Eph 5,2; Hebr 7,27; 9,23.26) und vom Brand- und Ganzopfer (Eph 5,2; Hebr 10,10.14.18) die Rede, in denen das einzigartige Opfer (1 Petr 3,18; Hebr 9,25-28; Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10) des Neuen Bundes gesehen wird. Es handelt sich um Bilder von „ritueller, dinglicher Schwere“ (Günter Bader), deren Materialität rational nicht einfach auflösbar ist.

Dass Jesus am Ende für seine Heilsbotschaft mit dem eigenen Leben eingestanden und in diesem Sinne einen Märtyrertod gestorben ist, wird heute kaum bestritten. Doch spätestens bei der Frage, wie Jesus selbst sein Sterben ver-

standen hat und die neutestamentlichen Deutungen seines Todes zu beurteilen sind, beginnen die theologischen Kontroversen. Wie Jesus in seinen Tod ging, ist zunächst eine historische Frage. Da diese Frage von namhaften Exegeten ganz unterschiedlich beantwortet wird, kann man von gesicherten Ergebnissen in dieser Frage nicht sprechen. Was der Tod Jesu für uns bedeutet, ist nicht allein eine historische, sondern vor allem eine theologische Frage, da sie das Verhältnis Gottes zum Sterben Jesu betrifft. Sie gehört deshalb in das Gebiet der systematischen Theologie. Das von einigen Exegeten (Hermann Vögtle, Peter Fiedler) vorgebrachte Argument, ein stellvertretender Sühnetod sei im Horizont der Verkündigung Jesu nicht konzipierbar, da Gottes Zuwendung zum Sünder an keine Bedingung geknüpft sei, ist mehr als ein historisches Argument. Denn bestünde tatsächlich ein sachlicher Widerspruch zwischen der Verkündigung Jesu und der biblischen Sühnetheologie, hätte diese den Zugang zur Verkündigung Jesu von Anfang an verstellt und müsste spätestens heute, nachdem dies durchschaut ist, als theologisch illegitim aufgegeben werden – einschließlich der ganzen Abendmahlsparadosis. Zugleich wäre damit der Eucharistie, gefeiert als sakramentale Gegenwart des einen Opfers Christi, der Boden entzogen.

Da der Gedanke der stellvertretenden Sühne weithin mit dem archaischen Bild eines Gottes verbunden ist, der ein blutiges Menschenopfer fordert, um sich mit den Menschen zu versöhnen, steht die biblische Sühnetheologie nicht nur im Odium eines Gottes der Gewalt, sondern zugleich unter den Verdacht mythologischer Rede und muss als theologisch angemessene Deutung des Todes Jesu von vornherein ausscheiden. Mit dem Opfertod Jesu ist im Neuen Testament aber nicht der Gedanke der Satisfaktion verbunden, weder in der kruden Lesart Nietzsches noch im Sinne der Erlösungslehre Anselms. Freilich steht diese dem Schriftzeugnis näher, als man gemeinhin zuzugestehen bereit ist. Zwar ist ihr Ausgangspunkt Gottes verletzte Ehre, und die Logik des Zurückzahlenmüssens führt dazu, dass Schuld und Sühne letztlich einander äußerlich bleiben, doch ist ihr letztes Wort nicht Gottes *Forderung nach Genugtuung*, sondern die im Sterben Christi erwiesene *Barmherzigkeit*, über die hinaus größeres nicht gedacht werden kann – *quo nihil maius cogitari possit* (vgl. Joh 15,13).

Bei der Opferdiskussion wird nun gerne darauf verwiesen, dass gerade der Hebräerbrief, für dessen Christologie die kultische Symbolwelt des Opfers eine entscheidende Rolle spielt, im Tod Jesu das Ende aller Opfer sieht (Hebr. 7, 27; 9, 1-28). Wie kann dann aber vom Tod Jesu als Opfer gesprochen werden? Hier sind zwei Interpretationen zu unterscheiden. Die rationalistische Interpretation sieht im Tod Jesu das Ende aller Opfer (*sacrificia*), verwirft aber – wie die Aufklärung – die von der Schrift gegebene opfertheologische Begründung für dieses Ende. Sie erkennt in der Rede vom stellvertretenden Sühnetod einen

dunklen Rest, der nicht zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Nicht der Tod Jesu sei ein Opfer, sondern allein der Gekreuzigte im Sinne eines Gewaltopfers (*victima*). Die realistische, orthodoxe Interpretation der Deutung des Todes Jesu sieht darin das Ende aller Opfer, weil Gott durch das eine Opfer des Todes Jesu die Welt mit sich versöhnt hat. Für diese Interpretation, die nicht zwingend mit einer Israel verdrängenden Substitutionstheorie verbunden ist, steht und fällt das Christentum mit dem Gedanken des stellvertretenden Sühnetodes Christi. Sie wird bis heute von katholischen wie evangelischen Systematikern (Hans Urs von Balthasar, Wolfhart Pannenberg u.v.a.), aber auch von namhaften Exegeten vertreten (Peter Stuhlmacher, Bernd Janowski, Helmut Merklein u.a.). Die rationalistische Interpretation der Rede vom Tod Jesu als Ende der Opfer ist mit der Feier der Eucharistie als sakramentaler Vergegenwärtigung des Opfertodes Jesu unvereinbar, weshalb sie, abgesehen von Extrempositionen (Georg Baudler, Gotthold Hasenhüttl), in der katholischen Theologie nicht anzutreffen ist.

Nun lässt sich nicht bestreiten, dass das Neue Testament einen soteriologischen Pluralismus kennt. Es begegnen auch Deutungen des Todes Jesu, wie die Deutung als Loskauf (Mk 10,45), als Erweis der Freundesliebe (Joh 15,13) oder als Martyrium, die keinen unmittelbaren kultischen Hintergrund haben. Die sühnethologische Deutung des Kreuzestodes Jesu ist im Neuen Testament allerdings kein Randthema, findet sie sich doch bei seinen Hauptzeugen, bis hinein in die paulinische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. „Den Glauben an den stellvertretenden Sühnetod Christi aufzugeben, wäre für Paulus wohl dasselbe wie die Aufgabe der christlichen Identität“ (Helmut Merklein). Eine hermeneutische Aneignung der Opfersprache des Neuen Testaments kann nicht dadurch umgangen werden, dass man die sühnethologische Deutung des Todes Jesu zu einer theologisch zweitklassischen Vorstellung erklärt oder die ganze Opfersprache, einschließlich des Gedankens der Stellvertretung, als zeitgeschichtlich bedingt beiseite schiebt. Nimmt man den kanonischen Charakter der biblischen Schriften ernst, kann die Frage, was der Tod Jesu für uns bedeutet, nur unter Berücksichtigung des Gesamtzeugnisses der neutestamentlichen Überlieferung beantwortet werden. Das Neue Testament legt auf den stellvertretenden Sühnetod Jesu aber großen Wert und bemüht deshalb die ganze Breite der in den Schriften anzutreffenden Opfersprache – nicht nur als literarische Reminiszenz, sondern als theologisch bedeutsame Analogie. Wenn aber die Identität des Christlichen am Glauben an den stellvertretenden Sühnetod Jesu hängt, kann es nicht um eine Reduktion der neutestamentlichen Soteriologie, sondern nur um eine angemessene hermeneutischen Erschließung gehen. Entscheidend ist dabei, ob die Sprache und Symbolwelt des Opfers zur Deutung des Todes Jesu verzichtbar ist, weil, so die These von Ingolf U. Dal-

ferth, das, was im Neuen Testament dadurch vom Tod Jesu ausgesagt wird, auch anders gesagt werden könne.

### 3. *Sacrum commercium*

#### *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*

Gott hat Jesus weder als kultisches Versöhnungsoffer dargebracht, noch wurde er von Pilatus rituell geopfert, um Gott zu versöhnen. Das Kreuzesopfer Christi ist ein Opfer sui generis, das alle anderen Kultopfer überholt. Der Schlüssel zum Verständnis der Bedeutung des Kreuzesopfers Christi liegt in der Bindung (*akedah*) Isaaks (Gen 22,1-19). Die Bindung Isaaks wird im rabbinischen Judentum, aber auch im Neuen Testament (Hebr 11,17-20) nicht nur als Bereitschaft zur Preisgabe des Lebens, sondern als Sinnbild (*parabolē*) der Auferstehung verstanden. Zudem wird das Ersatzopfer des Widders mit dem Paschalamm identifiziert. Paulus aber bezeichnet Christus als das neue Paschalamm (1 Kor 5,7). Zu den neutestamentlichen Texten, die einen Bezug zur Bindung Isaaks haben, gehören u.a. Röm 8,32 und Hebr 11,17-20. Beide Texte zeigen, dass schon sehr früh das Sterben Jesu als die *neue Akedah* aufgefasst wurde. Im Sterben Christi hat Gott selbst in seinem Sohn das auf sich genommen, was Abraham und seinem Erstgeborenen am Ende erspart geblieben ist, weil Gott von uns keine Menschenopfer fordert (vgl. Jes 57,5; Jer 7,31; Ez 16,20f).

Doch kann ein Gott, der das ihm Kostbarste, seinen eigenen Sohn, in den Tod gibt, Glauben finden? Wurde und wird menschliches Leben nicht allzu oft verbraucht und geopfert? Jesus hat nicht den Tod gesucht, etwa im Sinne einer gewollten Selbststigmatisierung, er war bereit seinen Weg in Treue bis zur Preisgabe des eigenen Lebens zu Ende zu gehen. Der Tod Jesu betrifft auch die Identität Gottes nicht wie einen Souverän, der zur Genugtuung ein Menschenopfer fordert. Dies wäre in der Tat ein Gott der Gewalt, der keinen Glauben verdient. Der Kern des Kreuzesopfers Jesu besteht nicht in seiner Viktimisierung, sondern in der äußersten Gabe, die Gott uns im Sterben Christi schenkt. Doch der Kern des Kreuzesopfers Jesu besteht nicht in seiner Viktimisierung, sondern in der äußersten Gabe, die Gott uns im Sterben Christi schenkt (Karl-Heinz Menke). Wie Marcel Mauss und andere nach ihm gezeigt haben, ist das Wesen des Opfers nicht die Tötung, sondern die Gabe. Gabe ist ein Ur-wort der christlichen Religion. Der Apostel Paulus nennt Christus die „Gabe Gottes“, die „ewiges Leben“ ist (Röm 6,23). Für das vierte Evangelium ist Gottes Liebe dadurch offenbar geworden, dass er „seinen einzigen Sohn gab“ (Joh 3, 16), damit wir das Leben haben. Der Kern des Kreuzesopfer ist



daher nicht die Tötung, sondern die Gabe, aber nicht irgendeine Gabe, sondern die Preisgabe des Lebens.

Im Anschluss an Augustins Begriff des wahren Opfers (*misericordia verum sacrificum*), sieht Josef Wohlmuth im Sterben Christi die äußerste Gabe der göttlichen Barmherzigkeit, ein göttliches „Opfer jenseits der Gewalt“. Der evangelische Theologe Christof Gestrinch spricht von einer „Umkehrung in der bisherigen Sinnrichtung“, einer „inneren Wendung“ des Opfers. Das Kreuzesopfer ist ein „verkehrtes“ Opfer, bei dem nicht der Mensch Gott ein Opfer darbringt, sondern Gott es ist, der gibt, und wir es sind, die empfangen. Joseph Ratzinger hat in seiner „Einführung in das Christentum“ von einer „Revolution“ innerhalb der Religionsgeschichte des Opfers gesprochen. Der Tod Jesu ist das radikal gewendete Opfer. Er ist deshalb nicht einfach das Ende des Opfers, so dass es danach, wie Schleiermacher und Karl Barth meinten, kein Opfer mehr geben könne und somit die ganze Opfersprache, bis hinein in die priesterliche Bestimmung des Amtes, obsolet geworden sei. Sollte sich eine Interpretation des Todes Jesu durchsetzen, die diesen als Beendigung aller Opfer durch Überwindung der Opferidee versteht, wäre die Identität des katholischen Glaubens bis hinein in seinen Kult von Grund auf zerstört (Robert Spaemann).

Es ist durchaus möglich, wie Dalferth im Sterben Jesu, ein ‚sakramentales‘ Zeichen der Liebe Gottes zu sehen. Doch kann das Sterben Jesu ein solches Zeichen nur sein, wenn der Gekreuzigte nicht irgend ein Mensch ist und damit eines der vielen Gewaltopfer der Geschichte, sondern in diesem Gerechten Gott selbst das Liebste gibt, was er besitzt. Das Verhältnis von Gott und Mensch wird auch um eine entscheidende, nämlich seine heilsdramatische Dimension verkürzt, wollte man es ausschließlich als ein Anerkennungsverhältnis fassen oder im Sterben Jesu das Zeichen einer immer schon bestehenden Versöhnung Gottes mit der Welt sehen. Das Leben des Gerechten ist die Gabe, die Gott selbst gibt, das eine Opfer, das uns von der Last der Opfer und der Genugtuung befreit. Doch auch zu diesem Opfer gehört die Gewalt, das Zerstörerische; es ist der gewaltsame Tod, den der Gerechte für uns stirbt, damit wir leben. Das Gewaltsame jedes Todes ist das Ende der Freiheit, das er ratifiziert. Dies ist der Tod, den die Schrift der „Sünde Sold“ nennt, jener Sünde, die eine die Freiheit beherrschende Macht von Anfang an ist (Röm 5,12-21). Der Tod Jesu am Kreuz ratifizierte das Ende einer Freiheit, die „keine Sünde kannte“ (2 Kor 5,21). Als der Mensch, der „ohne Sünde“ war (1 Joh 3,5), stirbt der Sohn stellvertretend für die Sünder, wird er „für uns zur Sünde gemacht“ (2 Kor 5,21). Zur Realität des Opfers, das Gott gibt und durch das er uns mit sich versöhnt hat, gehört daher der Tod des Sohnes (Röm 5,10).

Das Schriftwort von Jesu Liebe „bis an das Ende“ bezeichnet den „Schlüssel zur ganzen Leidensgeschichte“ (Thomas Pröpper). Doch lässt sich die Rede

vom Opfertod Jesu nicht auf die Liebe des Vaters und des Sohnes einschränken, die „bis ans Ende“ zu gehen bereit war. Denn der Tod Jesu am Kreuz ratifiziert das Ende der Freiheit des Sohnes. Der Tod, als das andere der Freiheit, gehört mit zur Realität des Opfers. Deshalb reicht die Rede von der Hingabe oder Selbsthingabe Christi nicht aus, um das in seinem Sterben und Tod begründete Heil zur Sprache zu bringen. Die Rede vom Tod Jesu als Opfer umfasst beide Aspekte, die Preisgabe des Lebens wie die gewaltsame Tötung, *sacrificium* wie *victima*. Ohne das Gewaltsame des Todes wäre auch nicht verständlich, warum in der Schrift der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod erscheint.

Beim biblischen Sühnegedanken geht es aber nicht um das mit dem strafrechtlichen Sühnebegriff untrennbar verbundene Prinzip der Vergeltung. Schon in der alttestamentlichen Sühneauffassung ist der archaische Begriff eines Gottes, der Vergeltung fordert, überwunden. Das Sühnopfer ist ein von Gott gestiftetes kultisches Zeichen der Umkehr, der Reinigung und der erneuerten Gottesgemeinschaft. Entscheidend ist, dass das geschlachtete Opfertier die Sünder repräsentiert und die Sünder sich im Symbol des versprengten Blutes Gott selbst darbringen und reinigen: Blut als Zeichen der Hingabe der Opfernden. Der Adressat des Opfers ist nicht ein Gott der Vergeltung, nicht ein Gott der Gewalt, auch wenn das Opfer, wie die Tötung des Opfertieres und das verzehrende Opfermahl zeigen, von der Gewalt nicht zu trennen ist. Das Opfertier hat eine repräsentative Funktion, durch seine Schlachtung und das Sühneritual wird für die Opfernden eine symbolisch hergestellte Identität gestiftet. Der stellvertretende Sühnetod Jesu richtet nicht eine zusätzliche Bedingung für die Zuwendung zum Menschen auf, sondern ist, im Sinne eines Opfer jenseits der Gewalt, der Erweis der unbedingt entschiedenen Liebe Gottes zum Sünder auch noch im Sterben seines eschatologischen Boten. Sühnende Wirkung hat der Opfertod Jesu dabei nicht als ein die Schuld der Sünder ausgleichendes Verdienst, sondern als Opfergabe zugunsten des Lebens. Durch den gewaltsamen Tod, der das Ende der Freiheit des Sohnes ratifiziert, wird dieser für uns zur Sünde gemacht, im Sinne stellvertretender Sühne.

Es gibt einen komplexen Zusammenhang zwischen Opfer und Identität. Das Opfer ist nicht nur eine Chiffre für die Identitätsfrage, für die Frage, wie Gott am Menschen und der Mensch an Gott seine Identität gewinnt. Im Opfer wird vielmehr selbst Identität beansprucht und symbolisch hergestellt. Dies gilt auch für das Äußerste, das die Liebe der Freiheit des Sohnes abverlangt, das Opfer des eigenen Lebens. Versinnbildlicht im für uns vergossenen Blut ist dieses ein Zeichen der Liebe, der äußersten Gabe, die Gott gibt und wir empfangen, durch die Liebe des Sohnes, die der Liebe des Vaters ganz entspricht, weil ihr Handeln eins ist. Das im Tod Jesu begründete Heil besteht darin, dass der Gerechte für die Sünder sein Leben gibt, damit wir leben (*iustus pro peccatoribus*). Dieser Identitätstausch, das *sacrum et admirabile commercium*, von dem die Väter

sprechen, ist mehr als die Identifizierung des Gekreuzigten mit allen Opfern und ihrem eigenen Opfersein. So bedeutsam es ist, dass der Jude Jesus auf die Seite der Leidenden und Geschlagenen, vor allem seiner leidenden und geschlagenen Volksgenossen gehört, mit denen ihn eine tiefe, innere Nähe verbindet. Die theologische Wahrheit seines Sterbens, die für gläubige Juden für immer eine bleibende Zumutung darstellen wird, geht darüber doch hinaus. So ist nach christlichem Verständnis im Sterben des Gerechten der Heilige selbst für die Vielen engagiert, im unbedingten Einsatz seiner Liebe, bis zur Preisgabe des Eigensten, seines Sohnes, in den Tod. Festgehalten wird dies in der Rede vom „Tode Gottes“. Im Gekreuzigten ereignet sich von Gott her die „Einheit von Tod und Leben zugunsten des Lebens“. „Der Opfertod Jesu Christi ... macht das Leben und Sterben Jesu Christi über seine *beispielhafte* Bedeutung hinaus zum *sacramentum*.“ (Eberhard Jüngel).

Doch kann es Stellvertretung im Bereich von Sünde und Schuld, das heißt als eine Kategorie der Freiheit, geben? Immanuel Kant hat dies bestritten, die Rede vom stellvertretenden Sühnetod Jesu dabei aber im Horizont der Verzerrungen von Anselms Erlösungslehre gelesen. Doch wie der Schrift geht es Anselm nicht um die Substitution des moralischen Subjekts, sondern um Gottes Ver-söhnung mit den Menschen, die uns in eschatologischer Endgültigkeit im Sterben Christi zugesagt wird. Christus tritt nicht so an die Stelle der Sünder, dass er ihre Freiheit aufhebt und ihre Verantwortung dispensiert, so wenig wie das Opfertier die Hingabe der Opfernden ersetzt. Beim stellvertretenden Sühnetod Christi geht es nicht um „funktionale Stellvertretung“, jemanden zu ersetzen, sondern, wie beim kultischen Sühnopfer, um Repräsentation und symbolisch hergestellte Identität, nur dass hier der Gerechte Gottes an die Stelle der Sünder tritt, bis in das Sterben, die Gottverlassenheit und den Tod, der das Ende seiner Freiheit ratifiziert, damit wir leben. Man hat in diesem Zusammenhang auch von „Existenzstellvertretung“ (Hartmut Gese) gesprochen. Karl Rahner hat vorgeschlagen, den Stellvertretungsgedanken durch den Gedanken der Solidarität, des solidarischen Sterben Christi zu ersetzen. Der Identitätstausch, den der Tod Jesu für Gott und den Sünder bedeutet, kann freilich ohne die Idee der Stellvertretung nicht angemessen zur Sprache gebracht werden, da im Sterben des Gerechten mehr zu finden ist als die Solidarität eines Menschen, der für einen anderen Menschen sein Leben gibt. Im Sterben des Gerechten ereignet sich vielmehr die Lebenshingabe des Sohnes, in dem Gott selbst Leiden, Sterben und Tod auf sich nimmt, damit wir leben. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab“ (Joh 3,16).

## Literatur

BADER, Günter

Symbolik des Todes Jesu, Tübingen 1998.

BERGER, Klaus

Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, Stuttgart 1998.

DALFERTH, Ingolf U.

Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.

FÜR UNS GESTORBEN?

War der Tod Jesu ein Sühneopfer? (Zeitzeichen 11,3), Frankfurt/Main 2010).

GESTRICH, Christoph

Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001.

GIRARD, René

Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruth, Düsseldorf 2006 (1987).

Der Sündenbock. Aus dem Franz. von E. Mainberger-Ruth, Düsseldorf 1998 (1988).  
Hiob. Ein Weg aus der Gewalt, Zürich-Düsseldorf 1990.

HOPING, Helmut

Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 118 (1996) 345-360.

HOPING, Helmut

Einführung in die Christologie, Darmstadt 2010.

MENKE, Karl-Heinz

Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln-Freiburg 1991.

MERKLEIN, Helmut

Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987.

PRÖPPER, Thomas

Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991.

SCHENK, Richard (Hg.)

Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart-Bad Canstatt 1995.