Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 103 (2013)

Heft: 1-2

Artikel: Leben durch den Tod hindurch : zur Symbolik des Opfers

Autor: Krebs, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-405117

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Leben durch den Tod hindurch. Zur Symbolik des Opfers

Andreas Krebs

1. Nutzniesser eines Mordes?

In der ältesten Überlieferung der Abendmahlserzählung bei Paulus heisst es: «Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!»[1] (1Kor 11,23–25). Schon Paulus verbindet diese Überlieferung explizit mit Jesu Tod am Kreuz: «Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod der Herrn, bis er kommt» (1Kor 11,26). So wird Jesu Wort «mein Leib für euch» zur Vorwegnahme seines Sterbens für die, die mit ihm sind; und im erinnernden Vollzug wird es auch für uns zur Gegenwart. Jesus Christus ist «für uns gestorben» (Röm 5,6.8). Jesu Leib und Leben werden Brot und Wein, Nahrungsmittel und berauschendes Getränk. Sinnlicher ist kaum darzustellen: Sein Tod bedeutet unser Leben.

Doch wie ist das «für uns gestorben» zu verstehen? Soll man es überhaupt verstehen? Wäre es nicht vielmehr als Relikt einer lebensfeindlichen, längst überwundenen Religiosität ganz aufzugeben? Warum preisen wir überhaupt Jesu Tod, fragt in diesem Sinn Klaus Mayer in einem Artikel, der jüngst in der deutschen altkatholischen Monatszeitschrift «Christen heute» erschienen ist. Feiern wir etwa ein Opfermahl, wie es schon unsere heidnischen Vorfahren getan haben? «‹Lamm Gottes, für uns geschlachtet.› Ich kann es nicht mehr hören», schreibt Klaus Mayer; und er

[1] Wo nicht anders angegeben, zitiere ich nach der Einheitsübersetzung. – Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Theologenkonferenz, insbesondere Klaus Rohmann (Attendorn), sowie Magdalene L. Frettlöh (Bern) für hilfreiche Hinweise zu früheren Fassungen dieses Textes.

könne es «schon lange nicht mehr beten. Wir sollten vielmehr Jesu Leben preisen und feiern.»[2] Auch im aktuellen theologischen Diskurs sind solche Appelle verbreitet; pointiert formuliert sie etwa der evangelische Theologe Klaus-Peter Jörns[3]. Scharf ist auch die Kritik in Teilen der feministischen Theologie: Der Gedanke, Gott opfere seinen Sohn für unsere Sünden, sei patriarchal und sadistisch, heisst es bei Regula Strobel; letztlich diene er bloss der ideologischen Rechtfertigung der zahllosen Opfer, die den Fremdbestimmten und Unterdrückten und dabei insbesondere Frauen abverlangt würden. Der Begriff Opfer dürfe nicht länger mit Erlösung in Zusammenhang gebracht werden[4].

Die Tradition solcher Kritik reicht freilich weiter zurück; für nicht wenige war und ist sie Ausdruck einer tiefen Glaubensnot. Exemplarisch mag dafür der junge Friedrich Schleiermacher stehen. Aus Barby an der Elbe, wo er zum herrnhutischen Prediger ausgebildet werden soll, schreibt er 1787 in einem bewegenden Brief an seinen Vater: «Ich kann nicht glauben, dass sein [Jesu] Tod eine stellvertretende Versöhnung war, weil [...] ich nicht glauben kann, dass sie nöthig gewesen, denn Gott könne die Menschen, die Er offenbar nicht zur Vollkommenheit, sondern zum Streben nach derselben geschaffen hat, unmöglich darum ewig strafen wollen, weil sie nicht vollkommen geworden sind.»[5] Man setzt Schleiermacher unter Druck: Seine Zweifel seien mit dem Amt des Predigers nicht zu

---

[2] Klaus Mayer, Jesu Leben preisen, in: Christen heute 56 (2012) 16. Vgl. die Reaktionen darauf in: Christen heute 56 (2012) 33–35 und 58–59; 57 (2013) 51–54; ich selbst habe mich auf der Linie der oben ausgeführten Argumentation an der Debatte beteiligt: Andreas Krebs, Durchbruch zum Leben, in: Christen heute 57 (2013) 51–52.

[3] Klaus Peter Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh (GVH) 2004, 286–341, sowie ders., Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl. Eine neue Liturgie, Gütersloh (GVH) 2007.

[4] Regula Strobel, Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien, in: dies./Doria Strahm (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg-Luzern (Exodus) 1991, 52–64, hier 56. Im Rahmen des innerfeministischen Gesprächs tritt hingegen für eine kritische Reinterpretation der Opfervorstellung ein: Magdalene L. Frettlöh, Der auferweckte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt. Kreuzestheologie genderspezifisch wahrgenommen, in: Rudolf Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu, Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2001, 77–104.

[5] Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe V.1: Briefwechsel 1774–1796, Berlin (de Gruyter) 1985, 50.

vereinbaren. Doch der durchaus fromme junge Mann kann sich nicht beugen. Er muss Barby verlassen, seine berufliche Laufbahn scheint zerschlagen. – «Für uns gestorben», Jesu Tod für unser Leben: Das ist tatsächlich eine Zumutung. «Was mich abstieß, was mich mit Stummheit schlug, was mich entsetzte», schreibt Elias Canetti in einem Lebensrückblick, war die Vorstellung, dass Christus «auch für mich gestorben sei [...], so als sei ich der Nutzniesser eines Mordes. Wenn es etwas gab, das mich von Christus ferngehalten hat, so war es diese Vorstellung eines Opfers.»[6]

Solche Einsprüche als zeitgeistige Oberflächlichkeit beiseitezuschieben, wird ihrem Gewicht nicht gerecht. Im Gegenteil, sie offenbaren eine Sensibilität für die Ambivalenz der bezeichneten Sache, gegen die sich das Herunterbeten hergebrachter Opferformeln allzu oft abgestumpft zeigt. Doch soll man auf der andern Seite von solch ambivalenten Wirklichkeiten lieber gar nicht erst sprechen? Das würde, wenn nicht gleichfalls von Abstumpfung, dann wohl doch von Verdrängung zeugen. Klaus Mayer möchte sogar die Kreuze im Chorraum durch harmlose Bilder ersetzen[7]. Nichts soll dem Lobpreis des Lebens entgegenstehen. Kommt darin vielleicht auch der Wunsch zum Ausdruck, einen zentralen, allerdings wenig idyllischen Aspekt nicht nur des christlichen Gedächtnisses, sondern auch der Realität zu übergehen? Körperliche Verwundbarkeit, Gewalt, Sterben und Tod sind zweifellos Erfahrungen, an die wir nicht gern denken. Umso verstörender ist, dass sie vom Leben, das Mayer feiern möchte, gar nicht zu trennen sind. In einem kurzen Prosatext mit dem Titel «Stilleben II» beschreibt Rose Ausländer einmal eine Schüssel, die auf einem Tisch steht, gefüllt mit «prallen Früchten»: ein Bild von Alltäglichkeit, Behaustheit, «stillem Leben.» Doch wie im Genre der Stilllebenmalerei kippt das Bild bei genauerer Betrachtung in ein anderes, in dem die schmackhaften Früchte unversehens vom Sterben erzählen: «Wir essen das lebendige Sterben, um am Leben zu bleiben. Das Leben bleibt nicht bei uns. Es stirbt in ein anderes Leben, das sich in ein anderes Sterben einlebt. Wir essen das sterbliche Leben, das uns verzehrt.»[8] Soll ausgerechnet das eucharistische Mahl mit dieser Wirklichkeit nichts zu tun haben? Was, wenn es

---

[6] ELIAS CANETTI, Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921–1931, Frankfurt a.M. (Fischer), 1991, 25.

[7] KLAUS MAYER, Jesu Leben preisen (wie Anm. 2), 16.

[8] ROSE AUSLÄNDER, Stilleben II, in: dies., Die Nacht hat zahllose Augen, Frankfurt a.M. (Fischer) 1995, 19.

gerade das eucharistische Mahl und wenn es *gerade* Jesu «Sterben für uns» wäre, das diese Wirklichkeit in ihrem eigentlichen Sinn erschliesst?

Es mag wohl sein, dass heute der Zugang zu dieser Wirklichkeit durch den Opferbegriff nicht erleichtert, sondern versperrt wird. Dafür scheint mir eine bestimmte Fehlentwicklung der theologischen Reflexion zumindest mitverantwortlich zu sein: Während das Neue Testament zwischen verschiedenen Opfervorstellungen, dem Tod Jesu und auch dem letzten Mahl dynamische Symbolbezüge herstellt, die beim besten Willen nicht widerspruchsfrei «beim Worte genommen» werden können, wird die Opfersymbolik seit patristischer Zeit nicht nur ausgebaut und intensiviert, sondern auch mehr und mehr verfestigt, bis man spätestens seit dem Mittelalter Jesu Sterben – und, abgestuft, auch das eucharistische Mahl – mit einem Opfer *identifiziert*. Von dieser identifizierenden Denkweise wird bis heute die theologische Debatte um das Opfer, in Zustimmung wie Ablehnung, weithin bestimmt. Ich meine hingegen, dass die fest gefügten Begriffe, die dabei entstanden sind, zunächst zu dekonstruieren und aufzubrechen wären – um sie dann als dynamische, bedeutungs- und sinngenerierende «Symbole» wiederzugewinnen. Nach einem skizzenhaften Durchgang durch die Theologiegeschichte in dekonstruierender Absicht möchte ich im Folgenden versuchen, Möglichkeiten einer solchen Wiedergewinnung anzudeuten.

2. Jesu Tod als Opfer: vom Symbol zur Identifikation

2.1 Opfersymbolik im Neuen Testament

Schon oft wurde darauf hingewiesen, dass Jesu Tod im Neuen Testament noch keineswegs so eng mit der Opfervorstellung verknüpft wird wie in der späteren Tradition. So zählt Edward Schillebeeckx vier wesentliche Ideen auf, die im Neuen Testament entfalten, was das von Jesus gewirkte Leben ausmacht: die Gotteskindschaft; die Gabe des Heiligen Geistes; die Erfahrung des Geistes als Einsicht; die Gleichförmigkeit mit Christus in der Nachfolge. Weitere Vorstellungskomplexe, die damit in Verbindung gebracht werden, sind: Rettung aus der Not; Befreiung aus der Sklaverei; Befreiung durch Kauf oder Lösegeld; Versöhnung nach Streit; Genugtuung; Sündenvergebung; Rechtfertigung und Heiligung; Jesus als Rechtsbeistand; Befreiung zur Gemeinschaft; Befreiung zur brüderlichen Liebe; Befreiung zur Freiheit; Erneuerung von Mensch und Welt; Leben in Fülle;

Sieg über dämonische Mächte; und unter all diesen Vorstellungen finden wir dann *auch* den Gedanken der Erlösung durch ein Opfer[9].

Diese neutestamentlichen Bezugnahmen auf den Opfergedanken sind aber wiederum meist nur Andeutungen oder Anspielungen, und sie werden keineswegs durchgängig mit dem Gedanken der Sühne oder Sündenvergebung verbunden[10]. So verweisen die Formeln vom «neuen Bund in meinem Blut» (1Kor 11,25; Lk 22,20) bzw. vom «Blut des Bundes» (Mt 26,28; Mk 14,24) auf das Blut, mit dem Mose nach Ex 24,7–8 das Volk besprengte, um den Bund zwischen Gott und Israel zu besiegeln. Doch das Schlachtopfer (šᵉlāmīm), bei dem dies Blut zuvor vergossen worden war (Ex 24,5), ist kaum als Sündopfer zu denken. Der Vergleichspunkt dürfte hier also nicht bei der Sündenvergebung liegen, sondern bei der Lebenshingabe, die den Bund endgültig macht. Der Bundesgedanke erklärt nach Klaus Berger auch die Aussagen von den Wirkungen des Blutes Christi, wie sie in der Briefliteratur zu finden sind: «Bei den Kelchworten des Abendmahls wie auch den Aussagen der Briefliteratur und der Apk über Besprengung, Abwaschen und Aneignen durch das Blut», so Berger, «geht es nicht um Sühne für Sünden, sondern um den Akt, durch den Menschen zu Gottes Bund hinzugewonnen und zu Bundespartnern und untereinander zu Bundesgenossen gemacht werden.» Die Zielrichtung ist demnach bundestheologisch und ekklesiologisch[11]. – Allerdings klingt in den Kelchworten auch der leidende Gottesknecht des Jesajabuches an und damit womöglich das Thema des stellvertretenden Leidens (Jes 53)[12]. Zudem fügt Matthäus dem

---

[9] EDWARD SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i.Br. (Herder) 1977, 452–497.

[10] Einen umfassenden Überblick zu den Opferbegriffen des AT und deren Aufnahme im NT gibt JACOB NORDHOFEN, Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu Christi in der Bibel und bei René Girard, Münster (LIT) 2008, 17–144. Einen Eindruck von der komplexen exegetischen Diskussionslage gibt JÖRG FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: ders./Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen (Mohr) 2005, 3–50.

[11] KLAUS BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen (Francke) 1994, 191.

[12] BERND JANOWSKI, Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: ders./Peter Stuhlmacher (Hg.), Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, mit einer Bibliographie zu Jes 53 (FAT 14), Tübingen (Mohr) 1996, 27–48; PETER STUHLMACHER, Jes 53 in den Evangelien und in der Apostelgeschichte, in: a.a.O, 93–106. Dagegen wendet sich ADRIAN SCHENKER, Versöhnung durch Abwälzen von Strafe auf Unschuldige? Ist eine solche Stellvertretung im sog. vierten Lied des Got-

Kelchwort hinzu: «Das ist das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird *zur Vergebung der Sünden*» (Mt 26,28). Die Sündenvergebung ist freilich ein charakteristisches Grundmotiv der matthäischen Christologie[13]; die übrigen Berichte vom letzten Mahl erwähnen diesen Gedanken nicht. Und wenn einige Auslegerinnen und Ausleger darauf verweisen, dass sich auch in der Briefliteratur der Sühne- und Opfergedanke durchaus wiederfinde[14], handelt es sich meines Erachtens doch allenfalls um Anklänge und keineswegs um Gleichsetzungen. Nur in 1Joh 1,7 heisst es ausdrücklich, Jesu Blut «wasche» uns «von unseren Sünden rein» (vgl. auch Offb 7,14), und in Hebr 9,13–14 wird dieser Gedanke auch auf die Opfer Israels bezogen. Doch ist ausgerechnet das Bild vom Abwaschen der Sünde durch Blut im Kontext der alttestamentlichen Opferpraxis nicht belegbar[15]. An einigen Stellen, etwa dem auch im Christentum überaus wirkungsreichen Busspsalm Ps 51, wird die Bitte «Wasch meine Schuld von mir ab/und mach mich rein von meiner Sünde» sogar mit einem ausdrücklich opferkritischen Duktus verbunden: «Schlachtopfer willst du nicht [...]/an Brandopfern hast du kein Gefallen» (V. 18). «Das Opfer, das Gott gefällt», heisst es dagegen weiter in Ps 51, «ist ein zerknirschter Geist/ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähen» (V. 19)[16].

---

tesknechtes in Jesaja 53 gemeint?, in: Béatrice Acklin Zimmermann/Franz Annen (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank, Zürich (TVZ) 2009, 15–26.

[13] Vgl. Mt 1,21–23.

[14] Auf die Schwierigkeit, die Bilder des Waschens und der Reinigung aus Ex 24,8 herzuleiten, weist BERGER, Theologiegeschichte (wie Anm. 11), 190, selbst hin. Gegen die oben vorgebrachten Relativierungen wird die Sühnedeutung drastisch vertreten bei GERD THEISSEN, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu bei Paulus, in: Dieter Sänger/Ulrich Mell (Hg.), Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (WUNT 198), Tübingen (Mohr) 2006, 427–455; vgl. auch GERD THEISSEN, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh (GVH) 2007, 428–429. Für die «Unverzichtbarkeit» des Opfer- und Sühnebegriffes plädiert auch BERND JANOWSKI, «Hingabe» oder «Opfer»? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: Weth (Hg.), Kreuz Jesu (wie Anm. 4),13–43.

[15] Die Entsühnung durch Blut ist nach Lev 17,11 nur für den Altar gegeben. BERGER, Theologiegeschichte (wie Anm. 11), 190, hält es jedoch für möglich, dass die genannten Bilder auf einer Zusammenschau von Lev 17,11 mit Lev 17,16 beruhen (wo es eigentlich um ein Waschen mit Wasser geht).

[16] Ganz vergleichbar ist der Gedankengang im Hinblick nicht auf das Sühn-, sondern das Dankopfer in Ps 40, 3–4.7.

Blickt man in die synoptischen Evangelien, fällt auf, dass hier überhaupt – von den Abendmahlsberichten abgesehen – von irgendeinem Opfer im Zusammenhang mit Jesu Tod keine Rede ist. Markus überliefert lediglich das Wort, wonach der Menschensohn gekommen sei, «um sein Leben zu geben als Lösegeld für viele» (Mk 10,45). Deutlicher werden die Bezüge im Johannesevangelium, freilich wieder mit denkwürdigen Mehrdeutigkeiten: So ruft Johannes der Täufer beim Anblick Jesu in Joh 1,29 aus: «Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt.» Man wird sich dabei vielleicht an das sogenannte Sündenbockritual erinnern (Lev 16,1–28), bei dem das Tier zeichenhaft die Sünden der Gemeinschaft forttrug; hierbei wurde freilich kein Lamm, sondern ein Bock verwendet. Man kann auch an das vierte Gottesknecht-Lied bei Jesaja denken, worin der Leidende mit einem Lamm verglichen wird, das man zum Schlachten führt (Jes 53,7). An ein Opfer ist dabei aber nicht zwingend gedacht, und auch der Sündenbock war keineswegs ein rituelles Opfer[17]. Der johanneische Passionsbericht schaut den Kreuzestod Jesu mit dem Tod des Pessachlamms zusammen (vgl. auch 1 Kor 5,7), das aber wieder nach priesterschriftlicher Überlieferung überhaupt kein Opfer (Ex 12,9–10) und nach deuteronomistischer zumindest kein Sündopfer war (Deut 16,5–7)[18].

Weshalb weise ich auf diese Vieldeutigkeiten hin? Sie scheinen mir zu belegen, dass manche Texte des Neuen Testamentes Jesu Tod wohl durchaus mit Opferritualen assoziieren wollen; doch sind diese Assoziationen jeweils eng an ihren Kontext gebunden und bleiben gerade deshalb *insgesamt* in der Schwebe[19]. Wir haben in der Schrift keine Opfer- und Sühnetheologie des Todes Jesu. Stattdessen finden wir ein Spiel mit offenen

---

[17] Zum Asasel-Ritus vgl. BERND JANOWSKI/GERNOT WILHELM, Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Asasel-Ritus Lev 16,10.21f., in: dies./Klaus Koch (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament, Internationales Symposium Hamburg, 17.-21. März 1990 (OBO 129), Göttingen (V&R) 1993, 109–169; HENRIK PFEIFFER, Bemerkungen zur Ritualgeschichte von Lev 16, in: Thomas Richter u.a. (Hg.), Kulturgeschichten. FS Volkert Haas, Saarbrücken (SDV) 2001, 313–236.

[18] CHRISTINE SCHLUND, Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen (wie Anm. 10), 397–411.

[19] JENS SCHRÖTER, Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in: Frey/ders. (Hg.), Deutungen (wie Anm. 10), 51–71; ebenso WOLGANG SCHOBERTH, «Schlachtopfer gefallen dir nicht» (Ps 40,7). Der Kreuzestod Jesu: Ein Opfer?, in: Werner H. Ritter (Hg.), Erlösung ohne Opfer?, Göttingen (V&R) 2003, 83–112, hier 99.

Bezügen, die miteinander kommunizieren oder sich ins Wort fallen, einander teils ergänzen, teils unterlaufen. So wird auf verschiedene, nicht harmonisierbare Aspekte einer Erfahrung hingedeutet, um deren Verständnis man ringt, weil sie die Grenzen des Verstehbaren sprengt. Die verwendeten Begriffe werden dabei zu «Symbolen»; gerade durch ihren wörtlich-nichtwörtlichen Doppelsinn und ihre unabschliessbare Deutbarkeit verweisen sie auf eine Wirklichkeit, die begrifflich nie endgültig fixierbar ist. «Das Symbol gibt zu denken», so Paul Ricœur mit einer von ihm selbst oft wiederholten und immer wieder zitierten Formel; das Symbol «verlangt nach einer Interpretation – gerade weil es mehr sagt, als es wörtlich ausdrückt, und weil es unaufhörlich zu neuen Aussagen Anlass gibt»[20].

2.2 *Über die Typologie zur Identifikation*

Der einzige Text des Neuen Testamentes, der Jesu Tod zweifelsfrei mit einem sühnenden Opfer verbindet, liefert für diese Symbolsprache zugleich ein bestimmtes theoretisches Modell. Nach dem Hebräerbrief[21] «sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt» (Hebr 10,10). Das «ein für allemal» bedeutet eine Überbietung des Bisherigen: Während die Tieropfer des «alten Bundes» stets wiederholt werden mussten und letztlich doch nichts bewirkten (Hebr 10,4), bringt Jesus Christus ein einziges Opfer dar – nämlich sich selbst – und führt die Geheiligten damit «für immer zu Vollendung» (Hebr 10,14). So kann zugleich das Ende der Opferpraxis begründet werden: «Wo aber die

[20] PAUL RICŒUR, Hermeneutik und Strukturalismus, Der Konflikt der Interpretationen, München (Kösel) 1973, 38. Zu Ricœurs Symbolbegriff und seiner Bedeutung für die Theologie vgl. RICHARD KEARNEY, On Paul Ricœur. The Owl of Minerva, London (Ashgate) 2004, 42–48. 85–86. Für eine Aufnahme des Ricœur'schen Symbolbegriffs im Zusammenhang mit der Opferproblematik plädiert auch JOACHIM NEGEL, Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs, Paderborn (Schöningh) 2005, 45–56. Nicht Ricœurs frühe Symbol-, sondern seine spätere Metaphorntheorie wird auf die Opferthematik angewendet bei RUBEN ZIMMERMANN: «Deuten» heisst erzählen und übertragen. Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen (wie Anm. 10), 315–374.

[21] ERICH GRÄSSER, An die Hebräer, 2. Teilband: Hebr 7,1–10,18 (EKK XVII/2), Zürich (Benziger)/Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1993, 200–234; HERMUT LÖHR, Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrief. Ein Versuch, in: Frey/Schröter (Hg.), Deutungen (wie Anm. 10), 455–476.

Sünden vergeben sind, gibt es kein Sündopfer mehr» (Hebr 10,18). Der symbolische Bezug zwischen Jesu Tod und dem Sündopfer wird nach dem Modell der Typologie begriffen[22]: Das Gesetz, das solche Opfer vorschreibe, enthalte «nur einen Schatten der künftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst» (Hebr 10,1). Sie sei erst durch Christi Keuzestod offenbar geworden.

Dieses typologische Modell wird in der patristischen Epoche vorherrschend. So bezeichnet Meliton von Sardes das jüdische Pessachfest als den ersten Rohentwurf eines Künstlers und versteht nach diesem Muster den Bezug zwischen Christus und dem Pessachlamm[23]. Ähnlich vergleicht Johannes Chrysostomos das Verhältnis des alttestamentlichen Opfers zu Christus mit der Skizze eines Malers und dem farbigen Bild[24]. Zudem werden neue Verbindungen gefunden, die im Neuen Testament noch keine Rolle spielen; Johannes Chrysostomos entdeckt etwa in der Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22,1–19) einen *typos* für Christus[25]. Zudem tragen Typologien dazu bei, dass auch die Eucharistiefeier weitere Opfervorstellungen an sich zieht, wobei in den ältesten Texten zunächst von Brot und Wein als Dankopfer die Rede ist; doch schon bei Cyprian heisst es auch: «Das Leiden des Herrn ist das Opfer, das wir darbringen.»[26]

Mir scheint, als wäre das typologische Modell bereits ein Versuch, die Offenheit der symbolischen Sprache zu kontrollieren. Hatten wir zunächst fliessende und vieldeutige Verweisungszusammenhänge zwischen Jesu Tod, verschiedenen Sühnungs- und Opferpraktiken und dem Abendmahl, trägt das typologische Denken zur Verfestigung bestimmter Bezüge bei. Aber noch immer geht es nicht um eine Identifikation: Christi Tod *ist* nicht ein Opfer, wie man es bis dahin kannte, sodass *daran* abzulesen wäre, was Christi Tod bedeutet. Vielmehr ist das Sühnopfer nach dem Hebräerbrief bloss ein «Schatten» und nach Johannes Chrysostomos nur eine «Skizze», die Schlachtung des Pessachlamms nach Meliton lediglich ein «Rohentwurf»; worum es hierbei wirklich geht, wird vielmehr *umgekehrt* durch Christi Tod erkennbar.

---

[22] Vgl. FRIEDRICH OHLY, Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung, in: Volker Bohn (Hg.), Typologie, Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988, 22–63.

[23] MELITON VON SARDES, Peri pascha 34–45.

[24] JOHANNES CHRYSOSTOMOS, hom. 17,2 in Hebr.

[25] JOHANNES CHRYSOSTOMOS, hom. 25,1 in Hebr.

[26] CYPRIAN, ep. 63, 17.

Die spezifischen Probleme der westlichen Theologie mit dem Opferbegriff treten erst seit dem Mittelalter auf, als man dazu übergeht, Christus mit einem Sühnopfer (und dieses Opfer tendenziell wiederum mit der Eucharistie) zu *identifizieren*. Dadurch wird der Sinnhorizont, den das Symbol aufschliesst, zum gegenständlichen Objekt; das «Symbol» wird, wie Ricœur gelegentlich sagt, zum «Idol»[27]. Nach Thomas von Aquin *ist* Jesu Leiden die Darbringung eines Opfers *(sacrificium)*, freilich nicht durch die Absicht derer, die ihn töten, sondern durch die eigene[28]. Gegen den Einwand, dass das «Alte Gesetz» nirgends die Opferung eines Menschen vorsehe und allenfalls von den Heiden derartiges bekannt sei[29], verweist Thomas lediglich auf den freien Leidenswillen, der Jesu Opfer von heidnischen Menschenopfern unterscheide[30]. Tatsächlich sei der Mensch Jesus Christus, im selben Sinne wie das Opfertier, ein Opfer *(hostia)* gewesen – und ein «vollkommenes Opfer» *(hostia perfecta)* insofern, als er zugleich als Opfer für unsere Sünden, als Friedopfer und als Ganzopfer gedient habe[31]. Auch mit Blick auf die Eucharistie begegnen wir bei Thomas der Sprache der Identifikation: Die Eucharistie ist Vergegenwärtigung des Opfertodes Jesu *(sacrificium)*; sein geopferter Leib *(hostia)*, im Mahl real und substanziell präsent, wird verzehrt. Also ist auch das Sakrament der Eucharistie ein wirkliches Opfer (im doppelten Sinn von *sacrificium* und *hostia*)[32]. Die symbolische Offenheit der Begriffe ist verloren, und sie weisen auch nicht länger typologisch über sich hinaus: Sie werden gleichgesetzt[33]. Zudem

---

[27] PAUL RICŒUR, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud [De l'Interprétation, 1965], übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M (Suhrkamp) 1969, 541f.

[28] THOMAS VON AQUIN, S. th. III, q. 47 a. 4 ad 2.

[29] THOMAS VON AQUIN, S. th. III, q. 22 a. 2, arg. 2: «In veteri autem lege numquam homo in sacrificium offerebatur, quod maxime reprehenditur in sacrificiis gentilium.»

[30] THOMAS VON AQUIN, S. th. III, q. 22 a. 2 ad 2.

[31] THOMAS VON AQUIN, S. th. III, q. 22 a. 2 c.: «Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato et hostia pacificorum et holocaustum.»

[32] THOMAS VON AQUIN, S. th. III, q. 73 a. 4 ad 3; q. 79 a. 7 c.; q. 82 a. 3 c. – Es verdient erwähnt zu werden, dass Thomas die Theorie einer «Wiederholung» des Opfers Jesu Christi im Messopfer ablehnt; in S. th. III, q. 22, a. 5 ad 2 heisst es: «[...] licet passio et mors Christi de caetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiae semel oblatae permanet in aeternum.» Vgl. unten Anm. 35.

[33] Ich beziehe mich hier auf Gebrauch und Verständnis des Opferbegriffs; wo es um konkrete alttestamentliche Kultvorschriften geht, argumentiert auch Thomas typologisch, z. B. in S. th. I-II, q. 102 sowie – im Hinblick auf Unähnlichkeiten zwischen

geht in diesen nunmehr festgefügten Vorstellungskomplex dann auch der Satisfaktionsgedanke ein. Dieser hatte seine massgebliche Ausprägung durch Anselm von Canterbury gefunden: Die vom Menschen begangenen Sünden bedurften der Genugtuung, und nur der menschgewordene Gott selbst habe ihre ungeheure Last begleichen können[34].

Wenn in der Reformation die Debatte um den Opfercharakter der Eucharistie aufflammt und spätestens seit der Aufklärung auch die Debatte um den Opfercharakter von Jesu Tod, dann ist in beiden Fällen nicht mehr die symbolische und typologische, sondern die identifizierende Denkweise vorausgesetzt. Da die Reformatoren bestritten, dass das Abendmahl ein Opfer sei, wurde dies im Gegenzug vom Tridentinischen Konzil bekräftigt; für typologische, geschweige denn für offene Symbolbezüge hatten beide Seiten keinen Sinn[35]. Erst im Rahmen neuerer ökumenischer Gespräche wurde, im Hinblick auf Eucharistie und Abendmahl, diese Front-

---

Jesu Tod und dem, was man vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Kultvorschriften erwarten könnte – in S. th. III, q. 46 a. 4 arg. 1/ad 1; III, q. 46 a. 9 arg. 1/ad 1; III, q. 46 a. 10 arg. 2/ad 2; III, q. 47 a. 4 arg. 1/ad 1. Vgl. auch PIERRE YOUSIF, Typologie und Eucharistie bei Ephraim dem Syrer und Thomas von Aquin, in: Margot Schmidt (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg (Pustet) 1982, 75–107.

[34] ANSELM VON CANTERBURY, Cur deus homo I, 22. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund (ohne den Anselms Satisfaktionsbegriff nicht zu verstehen ist) siehe GERD ALTHOFF, Genugtuung (satisfactio). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeilegung im Mittelalter, in: Martin Heinzle (Hg.), Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a.M. (Insel) 1994, 247–265. Eine «kleine kritische Ehrenrettung» Anselms gibt OTTO HERMANN PESCH, Anselm von Canterbury und die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Eine kleine kritische Ehrenrettung, in: Acklin Zimmermann/Annen (Hg.), Versöhnt (wie Anm. 12), 57–74. – Bei Thomas wird der Satisfaktionsgedanke konsequent der Liebe Christi untergeordnet, vgl. S.th. III, q. 48 a. 2.

[35] Nur vor dem Hintergrund der identifizierenden Denkweise ist auch verständlich, dass man – was von den Reformatoren zu Recht kritisiert wurde – in der Eucharistiefeier eine *Wiederholung* des Opfers Jesu Christi sehen konnte. Vgl. zur Kontroverse um den Zusammenhang von Opfer und Eucharistie sowie zum erreichten ökumenischen Konsens RUDOLF LAUFEN, Die Eucharistie – Opfer Christi in der Kirche, in: Weth (Hg.), Kreuz Jesu (wie Anm. 4), 176–196. In der Utrechter Erklärung, dem offiziellen Gründungsdokument der altkatholischen Kirchengemeinschaft, wird die Vorstellung einer «Wiederholung» der Opfers Jesu Christi in der Eucharistiefeier ausdrücklich zurückgewiesen (Nr. 6), vgl. Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK), Beiheft zu IKZ 91 (2001) 25–27, hier 26.

stellung aufgebrochen[36]. Eine *umfassende* ökumenische Reflexion zum Opferbegriff aber ist bislang ausgeblieben. Im Zuge solch einer Reflexion wäre auch zu klären, ob und in welchem Sinn man schlechterdings noch bereit ist, Jesu Tod als «Opfer» zu bezeichnen.

2.3 Aspekte der neueren Diskussion

Vor allem protestantische Theologinnen und Theologen zeigen sich hier geneigt, hergebrachte Theorien zu relativieren oder ganz fallenzulassen[37]. So kann man nach Ingolf U. Dalferth «die Lehre vom Opfertod Jesu Christi zurückweisen, ohne damit zu bestreiten, dass dieser Tod ein Heilstod sei; und man kann diese Heilsbedeutung von Jesu Kreuzestod ohne dessen opfertheologisches Verständnis vertreten.» Das dogmatische Problem besteht nach Dalferth nicht in der Frage, ob Jesu Kreuzestod ein Heilstod sei – davon gehe theologisches Denken aus. Die Frage sei vielmehr, «ob dieser Heilstod als Opfertod verstanden werden *kann*, verstanden werden *muss* oder verstanden werden *sollte*.» Die erste Frage sei eindeutig zu beantworten: Dass es *möglich* sei, Jesu Heilstod als Opfertod zu verstehen, stehe ausser Frage; das ganze Neue Testament sei schliesslich von der Vorstellungswelt des Opfers und Opferkultes durchdrungen. Eindeutig sei aber auch die Antwort auf die zweite Frage: Von einer *Notwendigkeit,* Jesu Tod als Opfertod zu verstehen, könne keine Rede sein. Keine Deutung des Todes Jesu dürfe für sich beanspruchen, das Heil als einzige authentisch zur Sprache zu bringen, auch nicht das opfertheologische Verständnis. Und schliesslich gebe es auch keinen Grund, weshalb man Jesu Tod vorzüglich auf diese Weise verstehen *sollte*. Denn wenn man nicht nur darauf achte, dass die Gedankenwelt des Opfers im Neuen Testament eine Rolle spiele, sondern *wie* sie verwendet werde, dann sei zu erkennen, dass *«mittels der Opferkategorie selbst ausgedrückt und gezeigt wird, dass das Opfer als*

---

[36] Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: DWÜ I, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 21991, 545–585, hier 559f. (= E/8).

[37] Es gibt allerdings auch prominente Gegenstimmen; s. Anm. 14. Vgl. auch die zugespitzte Formulierung bei Karl Barth: Der Zorn Gottes (der das Brennen seiner Liebe sei) habe in Jesus Christus den Menschen als «Bundesbrecher» dahingerafft, «wie eben ein Ganzopfer auf dem Altar mit Fleisch, Haut, Knochen, Hufen und Hörnern von der Flamme verzehrt wird, als Lohe gen Himmel gefahren und nicht mehr ist.» KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik Bd. IV: Die Lehre von der Versöhnung, Erster Teil, Zürich (Theologischer Verlag) 1953, 100.

Vollzugsweise und als Denkform des Heils überholt» sei. Gott selbst habe das Heil seiner alles neu machenden Nähe bewirkt, deshalb bedürfe es nicht länger eines Opferkultes. Und weiter: «Er hat es in und durch Jesus Christus bewirkt, deshalb bedarf es keines soteriologischen Gebrauchs der Opfervorstellung mehr.»[38] Dalferth setzt freilich voraus, dass man Jesus entweder mit einem Opfer *identifizieren* oder den Gebrauch der Opferbegriffe *negieren* müsse. Weil das Neue Testament die Opferkategorie sozusagen von innen aufsprenge, so Dalferth, dürfe sie heute mit gutem Recht aufgegeben werden. Ausser Acht bleibt, dass die offenen Symbolbezüge des Neuen Testamentes womöglich auch jenseits der Alternative «Negation oder Identifikation» verstanden werden könnten.

Auf eigentümliche Weise gilt das auch für die Opfertheorie René Girards, die während der letzten Jahrzehnte besonders in der römisch-katholischen Theologie rezipiert worden ist[39]: Sie identifiziert Jesus mit einem Opfer, um dieses *gerade dadurch* zu negieren. Nach Girard neigen Menschen, die eng zusammenleben, zu einem «mimetischen» Verhalten; das heisst: Der eine ahmt den anderen nach, die eine begehrt zu sein und zu haben, was die andere ist und besitzt. Dabei kommt es unvermeidlich zu Konkurrenz und Auseinandersetzung. Diese «mimetische Rivalität» ist für Girard «die Hauptquelle zwischenmenschlicher Gewalt»[40]. Sie eskaliert, sobald eine ganze Gruppe, wiederum durch gegenseitige Nachahmung, davon erfasst wird – bis dahin, dass die Gewalt sich von ihrem Ausgangspunkt löst und jeder die Gewalt des andern imitiert. An diesem Punkt, den Girard als «mimetische Krise» bezeichnet, kann sich die Gemeinschaft nur noch erhalten, indem sie willkürlich einen Sündenbock wählt. An ihm kann sich die Gewalt austoben, und weil der aus jeder Gemeinschaft ausgegrenzte Sündenbock seinerseits keine mimeti-

---

[38] INGOLF U. DALFERTH, Art. Opfer VI: Dogmatik, in: TRE XXV, Berlin (de Gruyter) 1995, 286–293, hier 291f.; Hervorh. i. Orig. Vgl. auch DERS., Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: JBTh 6 (1991) 173–194.

[39] Exemplarisch zu nennen sind hier RAYMUND SCHWAGER, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München (Kösel) 1986; DERS., Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (IThS 29), Innsbruck, Wien (Tyrolia) 1990; WOLFGANG PALAVER, René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen (Beiträge zur mimetischen Theorie 6), Münster (LIT) 2003; GEORG BAUDLER, Gewalt in den Weltreligionen, Darmstadt (WBG) 2005.

[40] RENÉ GIRARD, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München (Hanser) 2002, 26.

sche Gewalt (in Form von Rache) mehr auslösen kann, kommt die Eskalation an ein Ende. Die Gemeinschaft «findet zur totalen Solidarität zurück» – «und zwar auf Kosten eines Opfers»[41]. In traditionellen Kulturen, so Girard, präsentieren «sämtliche Institutionen – Bestattung, Heirat, Jagd, Viehzucht, Übergangsriten usw. – sich ihrer Struktur nach als ‹mimetische Krise› [...], nach deren Beendigung ein Opfer dargebracht wird»[42]. Erst das Judentum setze sich hiervon ab: In der Gestalt des Gottesknechtes begegne uns zum ersten Mal eine umgekehrte Blickrichtung, welche die Sicht des Opfers einnehme, um dessen Unschuld und die Schuld der Opfernden wahrnehmbar zu machen[43]. Diese Umkehrung kulminiere in Jesu Tod: Als der schlechthin Schuldlose sei Jesus «der einzige Mensch auf Erden, der der Gewalt und ihren Werken nichts verdankt»[44]. Indem gerade er zum Opfer mimetischer Gewalt werde, sterbe er «gegen alle Opferakte [...], damit es überhaupt keine Opferakte mehr gebe»[45]. Jesus stehe für die Liebe, die jede Gewalt, auch ihre Entladung im Opfer, für immer beende. «Seinen Bruder vollkommen lieben, die gewalttätige Mimesis der Doppelgängerbeziehung aufgeben», so Girard, «dies braucht es, so sagen uns die Evangelien, um der Gewalt zu entgehen.»[46] Der christliche Rückfall in Opfervorstellungen, der erstmals im Hebräerbrief zu beobachten sei, müsse heute, nach dem Ende des «historischen» Christentums, endgültig überwunden werden[47]. – Attraktiv ist Girards Theorie wohl nicht zuletzt deshalb, weil sie die Opfer-Identifikation Jesu mit der Opfer-Negation verbindet: Jesus wird mit einem Opfer gleichgesetzt, um es auf diese Weise für immer zu verwerfen. Allerdings wirkt Girards monokausale Herleitung des Opfers aus dem Sündenbockmechanismus oft gewollt, zumal ja ausgerechnet der alttestamentliche «Sündenbock» gar nicht im eigentlichen Sinn als Opfer zu betrachten ist. So ist Girards These bei Religionshistorikerinnen und -historikern insgesamt auf wenig Zustimmung gestossen. Aus theologischer Sicht bleibt zudem unbefriedigend, dass die neutestamentliche

[41] René Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg i. Br. (Herder) 2009, 50.

[42] A.a.O., 108.

[43] A.a.O., 198.

[44] A.a.O., 268.

[45] A.a.O., 265.

[46] A.a.O., 270.

[47] A.a.O., 291.

Symbolsprache des Opfers nach Girard – ebenso wie nach Dalferth – keine positive Bedeutung mehr besitzen kann[48].

Arnold Angenendt hat sich deshalb unlängst für die theologische Rezeption einer vielschichtigeren Opfertheorie starkgemacht, die von dem Altphilologen Walter Burkert entwickelt wurde. Nach Burkert müssen die «Grundtypen der Opferrituale» aus konflikthaften «Grundsituationen des frühen Menschen» entstanden sein, die durch Rituale produktiv bearbeitet wurden[49]. Ein zentraler Konflikt ergibt sich dabei aus der Erfahrung, dass der Mensch töten muss, um leben zu können. Burkert prägt dafür das Schlagwort: «Leben um Leben»[50]. Das Töten um des Lebens willen aber, etwa beim Schlachten eines Tieres, ist grausam; und im Erschrecken über diese Grausamkeit hat das Opfer seinen Ursprung – so Burkerts These. Denn die gewaltsame Tötung des Tieres verlange nach einem Ausgleich. Deshalb werde das Geschehen eingebettet in ein Opferritual und beispielsweise das Fleisch verzehrt, aber das Blut als Lebensträger an die Götter (oder Gott) zurückgegeben. In Israel und der gesamten antiken Welt habe es darum noch lange als undenkbar gegolten, Tiere ausserhalb des Opferrituals zu schlachten (vgl. Lev 17,3–4). Das Opfer wäre demnach ein Versuch, das Paradox des «Leben um Leben» in einen menschlich-göttlichen Ausgleich einzubetten und damit zu bewältigen. Das Paradox wird im Ritual, so Burkert, «fixiert, ausgespielt und verallgemeinert: was

---

[48] Dies gilt wohl selbst für die späten Texte GIRARDS, in denen er sich – im Dialog mit dem römisch-katholischen Dogmatiker RAYMUND SCHWAGER – einem sakrifiziellen Verständnis des Todes Jesu angenähert hat; siehe dazu JACOB NORDHOFEN, Opfer (wie Anm. 10), 169–177. – Mir geht es hier nur um Girards Grundidee; doch sollte nicht unerwähnt bleiben, dass – auch abgesehen vom bereits erwähnten Sündenbock-Ritual – viele Annahmen Girards einer genaueren empirischen Überprüfung nicht standhalten: Die Erzählung vom Gott etwa, der selbst an die Stelle des Opfers tritt, findet sich in vielen Religionen und keineswegs allein im Christentum; zudem kommt es nicht nur in Judentum und Christentum, sondern in fast allen Religion und Kulturen zur Kritik am (blutigen) Opferkult; so wandten sich etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die Anhängerinnen und Anhänger Buddhas entschieden gegen die vedischen Tieropfer. Einen Überblick über religionsgeschichtliche, theologische und begriffliche Einwände gibt ARNOLD ANGENENDT, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie, Freiburg i.Br. (Herder) 2011, 81–96.

[49] WALTER BURKERT, Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: Gunther Stephenson (Hg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt (WBG) 1976, 168–186, hier 172.

[50] WALTER BURKERT, Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, München (Carl Friedrich von Siemens Stiftung) 1987, 35.

bestehen und gelten soll, muss durchs Opfer durchgegangen sein, das den Abgrund des Nichts aufreisst und wieder schliesst»[51]. Das Opfer steht so im Dienst der Zivilisierung und Selbstkultivierung des Menschen. In diesem Prozess wird ein weiterer Schritt getan, wo mit der Zeit die Grausamkeit des Opferrituals ihrerseits zum Gegenstand der Kritik wird. Im Gefolge solcher Kritik überträgt man das Opfer nunmehr vom realen Vollzug auf den geistigen und moralischen Bereich: Nicht mehr das Tier soll geopfert werden, sondern die eigenen Wünsche und Interessen. An die Stelle des blutigen Rituals tritt eine moralische Haltung, nämlich die Bereitschaft, äusserstenfalls sogar das eigene Leben für die Gemeinschaft preiszugeben. Darin liegt nach Burkert auch der Sinn der christlichen Opfertheologie: Sie reflektiere das «freiwillige, stellvertretende Sterben, damit die anderen leben»[52]. Das ist nun genau der Punkt, an dem Angenendt ansetzt: Er möchte die christliche Opfertheologie als hochentwickelte Form dieser «Vergeistigung» des Opfers verstanden wissen[53]. Wichtig scheint mir an diesem Ansatz, dass er das Dilemma der Opfertheologie zwischen Identifikation und Negation durchbricht: Jesu Tod muss nicht mehr mit einem Opfer gleichgesetzt werden; man braucht die Opfersymbolik aber auch nicht länger zu negieren. Vielmehr hat Jesus Christus die Wirklichkeit des Opfers «vergeistigt» oder transformiert. Freilich lässt Angenendt weitgehend offen, wie diese Transformation *theologisch* zu deuten ist. Geht es bloss um eine Internalisierung oder Sublimierung des «Leben um Leben», wie Burkert nahelegt? Oder muss nicht doch, aus christlicher Sicht, noch mehr im Spiel sein?

3. Leben durch den Tod hindurch

Was hier als «vergeistigte» Form des Opfers gesehen wird – Leben für andere bis hin zur Bereitschaft, auch für andere zu sterben –, hat man in einem bestimmten Diskussionsstrang der neueren Theologie in den Kon-

[51] WALTER BURKERT, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (RVV 32), Berlin (de Gruyter) 1972, 49.

[52] WALTER BURKERT, Anthropologie (wie Anm. 50), 35.

[53] ARNOLD ANGENENDT, Revolution (wie Anm. 48), 119–133.

text des Begriffes «Pro-Existenz» gestellt[54]. Gemeint ist damit, wie der römisch-katholische Exeget Heinz Schürmann schreibt, «ein sehr radikales (‹wurzelhaftes›), sich entäusserndes ‹äusserstes› Verhalten, das in solcher Radikalität erst sichtbar wurde im Verhalten Jesu» – in einer Liebe, die sich eben nicht nur als sogenanntes Wohlwollen, sondern im Kreuz als Selbsthingabe offenbarte[55]. «Jesus lebte ‹pro-existent› als ‹der Mensch für die anderen› (Karl Barth) – von sich weg. Damit ist er aber das Gleichnis und der Repräsentant Gottes, der ja doch ‹die Liebe› ist (1Joh 4,8.16), der ‹Gott für uns› (Röm 8,13).»[56] Der Jesuit Xavier Léon-Dufour, gleichfalls Exeget, führt dieses pro-existente Leben und Sterben Jesu auf ein Grundparadox zurück, das zugleich konstitutiv ist für die christliche Existenz: das Grundparadox vom «Leben durch den Tod hindurch.» Nach Léon-Dufour kommt es pointiert in einem Jesuswort zum Ausdruck, das in den Evangelien insgesamt sechs Mal überliefert ist (Mt 10,39; Mt 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24; Lk 17,33; Joh 12,25); es sei höchstwahrscheinlich authentisch und habe in seiner ursprünglichen Gestalt gelautet: «Wer seine Existenz [*psyché*] bewahren will, wird sie verlieren; wer seine Existenz [*psyché*] verliert, wird sie bewahren.»[57]

Wie Léon-Dufour ausführt, fordert dieses Wort in seinem «historischen» Kontext dazu auf, «sich von der eigenen Existenz ebenso zu lösen, wie Jesus es zu tun bereit ist, um seiner eigenen Sendung treu zu bleiben: der Sendung, unermüdlich die Herrschaft des Gottes der Liebe auszurufen, und dies in Sanftmut und Frieden»[58]. Diese Treue bis zum Äussersten

---

[54] Der Begriff wurde wohl erstmals von Werner Schmauch verwendet – WERNER SCHMAUCH, Koexistenz? Proexistenz! [Evangelische Zeitstimmen 20], Hamburg (Reich) 1964 – und hat dann vor allem im Gefolge von Heinz Schürmann (s. Anm. 55) eine breitere Rezeption erfahren; vgl. für einen Überblick auch CHRISTOPH NIEMAND, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart (Kohlhammer) 2007, 91–97.

[55] HEINZ SCHÜRMANN, «Pro-Existenz» als christologischer Grundbegriff, in: ders., Jesu Tod – unser Leben. Ein Versuch zu verstehen, in: ders., Jesus. Gestalt und Geheimnis, hg. von Klaus Scholtissek, Paderborn (Bonifatius) 1994, 268–315, hier 289. Schürmann bezieht sich – ohne den genauen Ort hier anzugeben – auf BARTH, Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (wie Anm. 37), 232–238. 251–277.

[56] SCHÜRMANN, Jesu Tod (wie Anm. 55), 268.

[57] XAVIER LÉON-DUFOUR, Als der Tod seinen Schrecken verlor. Die Auseinandersetzung mit dem Tod Jesu und die Deutung des Paulus. Ein Befund [Face à la mort Jésus et Paul, 1979], Olten (Walter) 1981, 66 und 68. Vgl. SCHÜRMANN, Jesu Tod (wie Anm. 56), 269.

[58] LÉON-DUFOUR, Als der Tod, 69.

gibt der Überzeugung Ausdruck, dass die eigene Existenz nicht selbstverdankt, sondern von einem anderen entgegengenommen ist. Dann aber habe ich sie nicht als Eigentum, und wenn ich sie – im Wunsch, sie zu erhalten – gegen ihren Ursprung wende, ist sie schon verloren. Dieses Existenzverständnis wird nach Léon-Dufour durch die Q-Tradition und ihre Rezeption bei den Synoptikern in einen Kontext der eschatologischen Zuspitzung gestellt: Die Selbstverleugnung im Angesicht der Verfolgung wird zur ständigen Bereitschaft, sich mit Blick auf den bevorstehenden Tag des Menschensohns für den Herrn zu entscheiden[59]. Das Johannesevangelium schliesslich begreift diese Struktur als Tiefendimension der Gegenwart: Nicht nur zur Zeit Jesu von Nazareth, nicht nur in der Spannung der Endzeiterwartung, sondern zu jeder Zeit ist die Jüngerin vor die Entscheidung gestellt, ob sie ihre Existenz auf eine bestimmte Weise führt oder nicht. Ich kann meine Existenz als meine eigene betrachten, an ihr hängen, sie um jeden Preis bewahren wollen wie ein Eigentum, das allein von mir abhängt. Dann aber rinnt sie mir durch die Finger wie Wasser, weil ich die Quelle des Lebens selbst nicht fassen kann. Wenn ich mich dagegen, so Léon-Dufour, «an dieser Existenz nicht festklammere, wenn ich ihren Verlust hinnehme, wenn ich sie loslasse, wenn ich das Gesetz des Todes annehme [...], dann hält sie [die Existenz] sich durch für immer und ist Symbol für das ewige Leben, das in der Tat mit ihr schon anbricht. Dann wird [...] das Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, reiche Frucht bringen [Joh 12,24].»[60] Durch sein eigenes Leben, das ans Kreuz führt, aber dort nicht endet, zeigt Jesus, «wie die Gegenwart des Lebens durch ein Verhalten fruchtbar wird, das sich mit dem Tod verbindet: darin liegt das Paradoxe der Existenz. Die Gegenwart des Menschen ist ‹Ekstase›, ständiges Aus-sich-Heraustreten; so erkenne ich, dass meine Existenz weniger meine eigene ist als die seine; sie ist unaufhörliche Hingabe.»[61]

Das Leben als Gabe, die ihrerseits Hingabe fordert: Auch Paul Ricœur hat in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie des Opfers diesen Gedanken aufgegriffen. In späten, kurz vor seinem Tod verfassten Notizen, in denen er unter anderem an Léon-Dufour anknüpft[62], deutet

[59] A.a.O., 73f.

[60] A.a.O., 75.

[61] A.a.O., 77.

[62] Paul Ricœur, Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass [Vivant jusqu'à la mort, 2007], Französisch-Deutsch, mit einem Vorwort von Olivier Abel und einem Nachwort von Catherine Goldstein, übers. und hg. von Alexander Chucholowski, Hamburg (Meiner) 2011. Das Thema «Gabe» ist auch zuvor schon in den Schrif-

Ricœur das Wort vom Retten und Verlieren nicht zuletzt mit Blick auf das eigene, näher rückende Sterben: Wer noch angesichts des Todes seine Existenz bewahren will, der klammert sich an eine ich-hafte Projektion; und mit ihr wird er auch sich selbst unausweichlich verlieren. Wer hingegen seine Existenz aufgibt, wer wie Jesus ganz für andere da ist; wer bereit ist, noch im Anblick des Todes aus sich herauszugehen und zu bejahen, dass das Überleben nicht mir, sondern den anderen gehört – der findet sich bereits in der Sorge Gottes aufgehoben[63]. Denn ich bin nicht aus mir, sondern habe mich empfangen. Nicht nur dies und das, sondern *alles,* auch mein Sein, ist Gabe. Das aber ist als vermeintlicher Besitz schon verloren; nur in der Hingabe wird es bewahrt.

Diese Hingabe verwirklicht sich im Leben als *Dienst am anderen* – und im Sterben als *Sterben für andere.* Nach Ricœur kommt dies gerade in der Geste des letzten Mahls zum Ausdruck[64]: Jesus stirbt für uns, wie er für uns gelebt hat, damit wir aus ihm leben können. Jesus verbindet den Dienst am anderen mit seinem Sterben durch die Teilhabe am Mahl, das, wie Ricœur notiert, «den Menschen des Todes mit der in der Gemeinde versammelten Menge der Überlebenden verbindet»[65]. Warum aber hat Je-

---

ten Ricœurs zu zunehmender Prominenz gelangt; vgl. PAUL RICŒUR, Das Selbst als ein Anderer [Soi-même comme un autre, 1990], übers. von Thomas Bedorf/Birgit Schaaff, München (Fink) 1996, sowie DERS., Liebe und Gerechtigkeit [Amour et justice], mit einer deutschen Parallelübersetzung von Matthias Raden, hg. von Oswald Bayer, Tübingen (Mohr) 1990.

[63] RICŒUR, Lebendig (wie Anm. 62), 71. Vgl. DERS., Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay, aus dem Franz. von Hans-Jörg Ehni, Freiburg (Alber) 2009, 212f.

[64] Vgl. dazu (mit Blick auf Lévinas, Derrida und Marion und aus Sicht eines römisch-katholischen Theologen) JOSEF WOHLMUTH, «Mein Leib, der für euch gegebene» (Lk 22,19): Eucharistie – Gabe des Todes Jesu jenseits der Ökonomie, in: Veronika Hoffmann (Hg.), Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?, Frankfurt a.M.(Lembeck) 2009, 55–72, sowie (aus evangelischer Sicht) PHILIPP STOELLGER, Von realer Gegenwart im Abendmahl. Paradoxien der Gabe der Gegenwart und der Gegenwart der Gabe, oder: «Materialität, Präsenz, Ereignis», in: a.a.O., 73–98. Ökumenische Anschlussmöglichkeiten im Sinne eines gabentheologischen Eucharistieverständnisses eröffnet auch die Bochumer Antrittsvorlesung der evangelischen Theologin MAGDALENE L. FRETTLÖH, «Und ... höchst anmutig sei das Danken», in: NZSTh 47 (2005) 198–225. Zur Einordnung der Probleme der Opfertheologie in den Gabe-Diskurs siehe MARTIN M. LINTNER, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien, Münster (LIT) 2006, 283–324.

[65] RICŒUR, Lebendig (wie Anm. 62), 79.

sus das nicht ausdrücklich gesagt? «Er *wusste* es vielleicht gar nicht», vermutet Ricœur; denn «er hat es *gelebt* in der eucharistischen *Geste*, welche die Immanenz des Todes mit dessen gemeinschaftlichem Jenseits verbindet.»[66]

Gerade bei Ricœur zeigt sich dabei allerdings auch eine Schwierigkeit des «Pro-Existenz»-Begriffes: Wo dieser zum alleinigen Bezugspunkt christologischen Denkens wird, läuft er Gefahr, Jesu Leben und Sterben «für andere» auf eine ethische Haltung zu reduzieren – eben im Sinne von Burkerts «vergeistigtem» Opfer, welches das «Leben um Leben» internalisiert und moralisiert, aber nicht überwindet. Durchaus symptomatisch erscheint mir daher, dass für Ricœur Jesu Tod letztlich bloss die Folge seiner *Lebenshaltung* ist; zur Realität der Auferstehung hingegen – jenseits einer Hegelschen «Auferstehung in die christliche Gemeinde»[67] – verhält Ricœur sich agnostisch[68]. Dabei gerät, aus theologischer Sicht, sowohl der Ernst des Kreuzes als auch die Radikalität der Wende aus dem Blick, welche Gott herbeiführt, indem er Jesus auferweckt. Denn das Kreuz als solches ist eben *keine* Bestätigung des «geistigen Opfers», des pro-existenten Lebens für andere. Drastischer als in Jesu entwürdigender Hinrichtung kann man das vollständige *Scheitern* der pro-existenten Lebenshaltung kaum demonstrieren. Der Foltertod *negiert*, was Jesus gelebt, und damit eben auch, was er für andere gelebt hat. In ihrer disproportionalen Grausamkeit konterkariert die Kreuzigung auch jeden Sinn, der Jesu *Sterben* für irgendjemanden haben könnte. Das Kreuz zerstört restlos *alle* Hoffnungen, die mit Jesus verbunden waren. – Erst wenn dies mit schonungslosem Realismus festgehalten ist, kann auch die Umwälzung erahnt werden, die aus der Erfahrung kommt: «Der Herr ist wahrhaftig auferstanden» (Lk 24,34)! Gott sagt Nein zur Negation des Kreuzes. Jesus ersteht von den Toten, an ihm vollzieht sich der Beginn der neuen Schöpfung. Es ist dieser endgültige Sieg über den Tod, durch den Jesu Pro-Existenz mehr wird als eine moralische oder vielleicht heroische Lebenshaltung – und die eucharistische

---

[66] A.a.O., 78: «Il ne l'a peut-être pas *su*; il l'avait *vécu* dans le *geste* eucharistique qui joint l'immanence de la mort et son au-delà communautaire.» Ich gebe hier meine eigene Übersetzung; vgl. dagegen die Übertragung a.a.O., 79.

[67] Ricœur verwendet – «unter dem Druck des Philosophen in mir» – ausdrücklich diesen Begriff: Ricœur, Kritik (wie Anm.63), 212f. 208.

[68] Ricœur bezeichnet im oben zitierten Gespräch das leere Grab als «Leerstelle» und die Auferstehung als «Ereignis», eine «Peripetie» oder «Wende», über die nichts *gewusst* werden könne (a.a.O., 210).

Geste mehr als eine harmonisierende Umdeutung des bevorstehenden Todes, die doch bloss Verharmlosung wäre. Erst am Auferstandenen erweist sich das Opfer-Sein Jesu als *Überwindung und Verwandlung* jeder Opferlogik, die sich in der eucharistischen Geste zur *Gabe* transformiert (Lk 24,30f.).

Ohne Gottes rettenden Eingriff und ohne Auferweckung, also durch blosse Moralisierung, wäre diese Transformation nicht zu «leisten.» Denn das Gesetz des «Leben um Leben» ist brutal; jeder Versuch einer bruchlosen Vermittlung mit dem Begriff der «Gabe» muss daran scheitern. Burkert kann plausibel machen, dass die Opferpraxis eben im Schrecken über diese brutale Wirklichkeit ihren Ursprung hat[69]. Die neutestamentliche Bildsprache bezieht nun, wo sie die Opferpraxis aufgreift, die verstörende Erfahrung des «Leben um Leben» auf Jesu Tod[70]. Verstünde man das allerdings im Sinn einer Gleichsetzung oder Identifikation, würde das «Leben um Leben» in seiner heillosen Ambivalenz nur fortgeschrieben. Und auch die Rede von einer blossen «Vergeistigung» – als Verinnerlichung des äusseren Zwangs – bleibt dieser Ambivalenz verhaftet[71]. Niemals kann die Opferpraxis den Sinn von Jesu Leben und Tod aufzeigen, wie die identifizierende Denkweise nahezulegen scheint[72]; es ist vielmehr *umgekehrt*: Jesu Leben und Tod und Gottes schlussendliches *Nein* zu diesem Tod – das ist es, was auch der ambivalenten Wirklichkeit, die sich im Opfer ausdrückt, einen rettenden Sinn verleiht. Die Auferstehung Jesu bricht das «Leben um Leben» auf; sie ist der Beginn einer neuen Schöpfung, eines *neuen* Lebens, das kein Opfer mehr kennt, sondern nur noch zwangloses Geben und Empfangen.

---

[69] Zu Recht bemerkt Sigrid Brandt im Widerspruch gegen gabetheoretische Verharmlosungen des Opferbegriffs: «Das Opfer ist von der Gabe durch einen Artensprung, durch eine metabasis eis allo genos unterschieden»; vgl. SIGRID BRANDT, War Jesu Tod ein Opfer?, in: Weth (Hg.), Kreuz Jesu (wie Anm. 4), 64–76, hier 68.

[70] Vgl. NEGEL, Opfer (wie Anm. 20), 548–575.

[71] Darum kann Angenendt auch nicht hinlänglich deutlich machen, wie sich eine christliche «Opferbereitschaft» – wie sie etwa in der Paränese Röm 12,1 vor Augen geführt wird – von einer Aufforderung zur Selbstviktimisierung unterscheidet. Vgl. dazu BRANDT, Jesu Tod (wie Anm. 69), 73f.

[72] Ich bezweifle deshalb, dass die opferbezogenen Redeweisen dazu dienen sollen, «Jesu Leben und Sterben verständlicher zu machen», und sei es als «Überbietung und Ablösung»; vgl. RUBEN ZIMMERMANN, Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik, in: KuD 51 (2005) 72–99, hier 90f.

Einstweilen freilich besteht das Gesetz des «Leben um Leben» noch fort. Deshalb können wir nicht einfach aufhören, von dieser Realität – von Schmerz, Grausamkeit und Tod – zu sprechen. Christinnen und Christen jedoch ist aufgetragen, diese Wirklichkeit unbeirrbar auf das radikal transformatorische Ereignis der Auferstehung zu beziehen. Und es handelt sich eben um diese Beziehung, die sachgemäss nur in andeutungsweiser, nichtwörtlicher, nie ausdeutbarer – kurz: *symbolischer* Rede auszudrücken ist. Nicht als Idol, sondern allein als Symbol kann darum das Bild des «Opfers» auf die geheimnisvolle Verwandlung des «Leben um Leben» in eine Seinsweise hindeuten, die sich als Gabe empfängt und als Hingabe weiterschenkt – und gerade so, aller Todesmacht zum Trotz, bereits am neuen Leben teilhat. In der Feier der Eucharistie werden auch wir in diese Verwandlung einbezogen.

Andreas Krebs (geb. 1976 in Trier D), Prof. Dr. phil.
1996–2010 Studium der evangelischen und altkatholischen Theologie (Kirchliches Examen), Philosophie, Germanistik (Staatsexamen) und Mathematik (M. Sc.) an den Universitäten Bonn, Hagen, Oxford und Trier, 2006 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Trier. 2006–2009 Studienreferendar und Studienrat in Hennef (bei Bonn) und Trier, 2009–2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn. Seit 2011 Assistenzprofessor am Departement für Christkatholische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Adresse: Landoltstrasse 81, CH-3007 Bern, Schweiz.
E-Mail: andreas.krebs@theol.unibe.ch.

English Summary

While the New Testament dynamically established polyvalent symbolical references between different ideas of sacrifice, the death of Jesus and the last supper, these references were extended, intensified and stabilised from patristic times on. No later than in the Middle Ages, Jesus' death – and, with certain qualifications, the eucharist – was finally *identified* with a sacrifice. Such language of identification is still displayed in current theological debates, be it in agreement or rebuttal. This article attempts to develop a new perspective by deconstructing static theological conceptions and sketching the potential for critically regaining the idea of sacrifice not as an «idol», but as a symbol.