

KARL-HEINZ MENKE · BONN

OPFER UND MARTYRIUM – DIE ANTWORT CHRISTI

Im Rahmen dieses Beitrags kann die Frage nach dem Ursprung und der genauen Bedeutung des Märtyrertitels ausgeklammert werden¹. Denn das systematische Interesse richtet sich auf grundsätzliche Fragen: Warum gibt es überhaupt Märtyrer? Welches Verständnis des Christentums liegt dem Phänomen des Martyriums zugrunde? Ist das Martyrium ein Opfer? War das Kreuz Jesu ein Opfer? Ein von Gott gewolltes, ein notwendiges Opfer? Was eigentlich ist ein Opfer?

Vor dem Hintergrund des 11. September 2001 wird die Brisanz dieser Fragestellungen jedem einleuchten, wenn er sich vor Augen hält, daß die folgende Definition eines Märtyrers ebenso auf die muslimischen Kamekaze-Flieger des 11. September wie auf die Blutzeugen der Christenheit zutrifft: Sie sind Menschen, die ihr physisches Leben nicht als den höchsten Wert betrachten, sondern dieses Leben unter bestimmten Voraussetzungen zu opfern bereit sind – aus Treue zu dem mit den eigenen Überzeugungen identifizierten Willen Gottes.

Allerdings kann die Christenheit darauf verweisen, daß das Martyrium nicht aktiv gesucht oder gar herbeigeführt werden darf²; und daß zum christlichen Martyrium immer auch die Feindesliebe nach dem Vorbild des Urmärtyrers Jesus (vgl. Offb 1,5; 3,14; 1 Tim 6,13) gehört.

Andererseits ist dem Christentum der Gedanke keineswegs fremd, daß die Frage nach dem Warum des Martyriums Christi mit dem Willen des Vaters beantwortet wurde. Nicht selten wurde das Gebet Jesu im Garten Getsemani als Hinweis auf einen Vater verstanden, der das Opfer seines Sohnes wollte: «Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern *was du willst*, soll geschehen» (Mk 1,36). Und aus der Antwort Jesu an die Emmausjünger folgerte man das im Plan Gottes vorgesehene Opfer Jesu: «Dann sprach er [Jesus] zu ihnen: Das sind die Worte, die ich zu euch gesagt habe, als ich noch bei euch

KARL-HEINZ MENKE, Jahrgang 1950, seit 1990 Professor für Dogmatik und Philosophische Propädeutik an der Universität Bonn. Mitglied der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.

war: «Alles muß in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist. Darauf öffnete er ihnen die Augen für das Verständnis der Schrift. Er sagte zu ihnen: «So steht es in der Schrift: Der Messias wird leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen» (Lk 24,44–46).

1. Jesu Kreuz: ein notwendiges Opfer?

Unbestritten ist innerhalb der jüngeren Exegese, daß die nachösterliche Frage nach dem Warum des Kreuzestodes vorrangig mit Motiven der jüdischen Tradition³ beantwortet wurde; und daß diese Motive sich allesamt auf den Jerusalemer Tempel, besonders aber auf die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes beziehen lassen.

1.1 Die Deutekategorie «Akedā»

Da ist zunächst die Tatsache, daß die Erinnerung an die Akeda, an die «Bindung» Isaaks durch Abraham, mit dem Tempelberg in Jerusalem (mit dem Berg «Moria») verbunden und unverzichtbarer Bestandteil der jüdischen Liturgie ist⁴. Die Erzählung von der Beinahe-Opferung Isaaks (Gen 22) wird im Synagogengottesdienst am zweiten Tag des Neujahrsfestes verlesen und ist Bestandteil der täglichen Lesung des Morgengebets. In diesem Gebet heißt es: «Gedenke der Akeda, gedenke, wie unser Vater seinen Sohn Isaak auf dem Altar gefesselt hat und wie er sein Mitleid überwand, um Deinen Willen mit ganzem Herzen zu erfüllen»⁵. Von daher erhebt sich wie von selbst die Frage: Stimmt die sowohl von christlicher wie jüdischer Seite immer wieder vorgetragene Behauptung, das Kreuz Jesu sei zunächst und vor allem im Horizont der Akeda verstanden worden?

Der wohl bekannteste Repräsentant dieser Auffassung ist gegenwärtig der jüdische Exeget Jon D. Levenson⁶. Ausdrücklich spricht er von der «alten Akeda» als dem Gründungsereignis der jüdischen Religion und von der «neuen Akeda» als dem Gründungsereignis des Christentums⁷. Er verweist auf die Parallele zwischen dem Auftrag des Herrn an Abraham (Gen 22,2) und dem Auftrag des Herrn an Salomo (2 Chr 3,1). So erklärt sich die Identifikation des Jerusalemer Tempelbergs mit dem Berg des Abrahamopfers; und so erklärt er sich auch die Gründungsfunktion der Akeda-Erzählung zunächst für das Passaopfer und dann auch für den Tempelkult, speziell für das tägliche Lamm-Opfer (Tamid-Opfer)⁸.

Levenson kann gut belegen, daß die rabbinische Literatur Isaaks Rolle zunehmend aktiv beschreibt. Immer häufiger ist die Rede von der Zustimmung des Sohnes, von der Hingabebereitschaft und von der sühnenden Kraft seines Opfers⁹. Besonders im Rabbinentum des 1. Jhs. n. Chr. wird

Isaak zum Vorbild der Märtyrer¹⁰. In dieser Entwicklung sieht der jüdische Exeget die Brücke zu den Ursprüngen der Christologie. Er spricht von einer christologischen Zusammenschau verschiedener Traditionslinien der Akeda-Tradition¹¹. Diese Auffassung wird bestärkt durch die synoptische Bezeichnung Jesu als des «geliebten Sohnes» (vgl. Mk 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22), der sich im Einverständnis mit seinem Vater hinzugeben bereit ist. Im vierten Evangelium erkennt Levenson eine ausdrückliche Identifikation Jesu mit der Rolle des Passaopfers. Wenn es dort heiße, daß man dem Gekreuzigten seine Gebeine nicht zerbrach, dann werde damit erinnert an die Vorschriften der Zubereitung des Passalamms (Ex 12,46; Num 9,12)¹². Levenson spricht von einer christlichen Ersetzung des Isaak durch Jesus und des Abraham durch den Gott, den Jesus seinen Vater nennt¹³. Die Gabe des Vaters Abraham an Gott sei in die Gabe Gottes des Vaters transformiert worden – z.B. in folgender Formulierung des Apostels Paulus: Röm 8,32: «Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?»; oder in folgender Stelle des vierten Evangeliums: «Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16).

Betrachtet man diese Texte ohne die Prämissen, die Levenson immer schon an sie heranträgt, dann müssen sie sich keineswegs auf Gen 22 beziehen. Die von Levenson beschriebene Ersetzung des Abraham durch den göttlichen Vater und des Isaak durch Jesus ist eine reichlich unbegründete Hypothese. Feststeht: In Gen 22 ist die Preisgabe des Sohnes an Gott gerichtet; im Corpus Paulinum (Beispiele: Röm 4,25; 8,32) dagegen ist Adressat der Preisgabe des Sohnes nicht Gott, sondern der Sünder. Die letztlich trinitarisch zu verstehende Einheit der Preisgabe des Sohnes durch den göttlichen Vater und der Selbstpreisgabe des mit dem Vater einverständenen Sohnes beschreibt eine einzige Bewegung von oben nach unten: In Jesus setzt sich der göttliche Vater dem Haß der Sünder aus.

Es ist im übrigen bemerkenswert, daß eine Erzählung, die nach Levenson christentumsgründende Bedeutung haben soll, im NT nur zweimal ausdrücklich genannt wird, nämlich in Hebr 11,17-19 und in Jak 2,21-23; und daß in diesen beiden Texten von einer Ersetzung Isaaks durch Jesus und einer Ersetzung Abrahams durch Gott keine Rede sein kann. Denn dort geht es ausschließlich um das Vorbild des Glaubens, das Abraham darstellt. Natürlich kann man dieses Vorbild des Glaubens wie Kierkegaard mit der Akeda veranschaulichen; aber kein Exeget wird bestätigen, daß sich die folgenden Sätze des dänischen Philosophen auf das NT berufen können: «So ist es denn nun meine Absicht, aus der Geschichte von Abraham das Dialektische [...] herauszuziehen, um zu sehen, was für ein ungeheuerliches Paradox der Glaube ist, ein Paradox, welches einen Mord zu einer heiligen,

Gott wohlgefälligen Handlung zu machen vermag, ein Paradox, das Isaak Abraham wiedergibt, – etwas, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube eben da beginnt, wo das Denken aufhört»¹⁴.

Nach einer detaillierten Untersuchung aller entsprechenden Texte des NT spricht Sigrid Brandt in ihrer jüngst erschienenen Habilitationsschrift von einer «offenkundigen Akeda-Enthaltbarkeit der neutestamentlichen Schriften in kreuzestheologischen Zusammenhängen»¹⁵, verweist aber auch auf jene jüdischen Interpretationen der Akeda, die Abraham loben, weil er seinen Sohn Gott nicht vorenthielt, zugleich aber von einem Nichtbestehen seiner Prüfung wegen seiner Bereitschaft zur wörtlichen Erfüllung sprechen. «Statt Gott beim bloßen und äußerlichen Wort zu nehmen, wäre es seine Aufgabe gewesen, Gottes Wort im Sinne seiner Verheißungen zu interpretieren und dafür Sorge zu tragen, daß Isaak, der Verheißungsträger, zu einem ›lebendigen Opfer‹ vor Gott würde»¹⁶. So gesehen könnte die Akeda verstanden werden «als ein Zeugnis für Gottes befreiendes Eingreifen dort, wo Menschen unter Berufung auf Gottes Wort bereit sind, ungeistliche Opfer zu bringen»¹⁷.

Das Kreuz bzw. Martyrium Jesu jedenfalls ist nicht «die neue Akeda», nicht ein durch Gott gefordertes Opfer.

1.2 Die Deutekategorie «Sühne»

Neben der Akeda stellen die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes ein zweites Motiv der jüdischen Tradition dar, das aus der Sicht vieler Exegeten die Deutung des Martyriums Jesu bestimmt hat.

Unbestritten ist, daß die Sühnekategorie schon sehr früh zur Deutung des Kreuzestodes Jesu herangezogen wurde. Und unbestritten ist auch, daß die mittelalterliche Scholastik in der Darstellung des Kreuzesgeschehens als «Sühnopfer» die biblische Legitimation für ihre Satisfaktionstheorie erkannte. Mit dieser Theorie verbunden war die Vorstellung, Gott sei ein durch die Sünde beleidigter Herr; er verlange dafür Genugtuung (Satisfaktion) und könne nur durch ein der Schwere der Sünde entsprechendes Opfer gnädig gestimmt werden. Die Gerechtigkeit Gottes wurde mit zwei Waagschalen veranschaulicht: auf der einen die Sünden, auf der andern die Verdienste. Dieses Bild ist nicht zufällig entstanden. Ihm zugrunde liegt die römisch-germanische Rechtspraxis. Schuld musste gesühnt werden – entweder durch die Verbüßung einer entsprechenden Strafe oder durch eine der Schwere der Schuld äquivalente Wiedergutmachung (Satisfaktion). Hinzu kam, dass in einer Ständegesellschaft die Beleidigung eines Edelmannes ungleich schwerer wog, als die Beleidigung eines Bauern oder Handwerkers. Übertragen auf Gott bedeutete dieses Denken: Wenn der edelste aller Herren beleidigt wird, dann wiegt die Schuld so schwer,

dass kein irdisches Leben wertvoll genug ist oder lang genug währt, um sie zu sühnen. Auf der Basis der römisch-germanischen Rechtsformel «aut satisfactio aut poena» (entweder Strafe oder Genugtuung) wurde das Martyrium Jesu bzw. sein Opfertod als von Gott geplante und gewollte Notwendigkeit erklärt: Wenn Gottes eigene Gerechtigkeit in der unbedingten Einhaltung der Rechtsformel «entweder Strafe oder Wiedergutmachung» besteht, und wenn letztlich jede Sünde als Beleidigung des edelsten aller Herren eine im wahrsten Sinne des Wortes «un-endliche» Schuld bedeutet, dann bleibt nur ein Ausweg: Der einzig «Un-endliche», nämlich Gott, muss selbst auf die Seite der Schuldner treten. Deshalb – so argumentiert der Vater der Scholastik, Anselm von Canterbury – tritt der trinitarisch verstandene Gott in der Person des Logos bzw. des Sohnes auf die Seite des Sünders und erleidet stellvertretend den Tod, den alle Sünder verdient haben. Auf diese Weise wird die Rechtsformel «entweder Strafe oder Wiedergutmachung» in dem Sinne realisiert, daß der Schwere der Sünde (unendliche Beleidigung Gottes) ein äquivalentes Verdienst (Opfer des göttlichen Sohnes) entspricht.

Die jüngere Forschung ist sich einig: Anselm selbst war kein Vertreter des Gottesbildes, für dessen Erfinder man ihn Jahrhunderte hindurch gehalten hat. Er selbst vertritt die These nicht, dass der Vater um der Äquivalenz von Schuld und Sühne willen auf der Kreuzigung seines Sohnes bestand. Aber auch anders gewendet wird die Satisfaktionstheorie nicht viel besser. Denn was ist das für ein Vater, der dem Sünder seinen Sohn wie ein Zahlungsmittel in die Hand drückt, damit der seine Ehre wiederherstellen kann? Wenn der Sünder nicht selbst zum Sohn wird, was nutzt es dann, daß er sich der Sohnschaft Jesu Christi wie eines Geldstücks bedient? Und überhaupt: Wie kann der göttliche Vater zulassen, daß der Sünder seine Schuld mit den Verdiensten des unschuldigen Sohnes bezahlt?

Diese und ähnliche Fragen haben die jüngere Exegese zur Abkehr von dem ehemals «protestantischen Zentraldogma»¹⁸ von der stellvertretenden Sühne des Gekreuzigten veranlaßt. Denn aus deren Sicht impliziert die Anwendung der kultischen Sühnekategorie auf Jesus immer auch die Vorstellung von dem der Gerechtigkeit des Vaters gezollten Opfertod.

Dieser Auffassung aber widersprechen auf protestantischer Seite allen voran Hartmut Gese und dessen Schüler Bernd Janowski, Ulrich Wilckens und die Tübinger «Sühne-Theologen» Martin Hengel, Peter Stuhlmacher, Otfried Hofius; auf katholischer Seite z.B. Josef Blank und Helmut Merklein. Sie alle weisen darauf hin, daß die nachexilischen Sühneriten des Jerusalemer Tempelkultes das beschriebene Äquivalenzdenken nicht bestätigen, sondern in Frage stellen. Die schon im vorexilischen Israel tief verwurzelte Vorstellung von der Tat, die stets eine bestimmte Folge (Lohn oder Strafe) nach sich zieht (Tun-Ergehen-Zusammenhang), wird aus der

Sicht von Hartmut Gese durch das nachexilische Sühneritual durchbrochen. Vorausgesetzt wird eine Situation, die vom Sünder her irreparabel erscheint, eine Situation, in der die Schuldigen nach den Maßstäben der Äquivalenzgerechtigkeit den Tod verdient haben. Und also ist das Sühneritual des Versöhnungstages ein von Jahwe dem Sünder gewährtes Medium, in die Gemeinschaft mit ihm und dem Volk zurückzukehren. Die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes gelten als von Jahwe gestiftete Mittel zur «Wegnahme» der Schuld (Lev 10,17).

Zu jedem Sühneritus gehört ein Tieropfer. Die oft verbreitete These, das Opfertier sterbe substitutiv für den opfernden Sünder und erleide so dessen Strafe, wird von der jüngeren Forschung abgelehnt¹⁹. Das Tier stellt vielmehr äußerlich dar, was der Sünder in seinem Inneren selbst realisieren muß. Denn das Blut des geopferten Tieres ist als Zeichen für das Leben und die Reinigung Sakrament für das Versprechen des opfernden Sünders, sein Blut bzw. sein Leben zur Gänze dem Willen Jahwes anzuvertrauen.

Während es in den täglich dargebrachten Sündopfern um die Sühnung einzelner Sünden geht, hat der Ritus des Versöhnungstages (nach der Rückkehr aus dem Exil der höchste Feiertag Israels) die Entsühnung des ganzen Volkes zum Inhalt. Wichtigster Teil des «Jom-Kippur-Rituals» (Lev 16) ist die Besprengung der «kapporaet» (im nachexilischen Tempel der Ersatz für die nicht wieder angefertigte Bundeslade und deshalb Stelle der Gegenwart Jahwes) mit dem Opferblut, das die Umkehr (Selbst-Hingabe) der Sünder darstellt. Die unmittelbare Berührung des Opferblutes mit der Stelle der Gegenwart Jahwes ist für Israel so etwas wie ein Sakrament der Versöhnung.

In Röm 3,25 sieht Hartmut Gese die ausdrückliche Übertragung des Jom-Kippur-Rituals auf das Kreuzesgeschehen. Für ihn steht fest: Mit dem griechischen Begriff *hilasterion* ist in Röm 3,25 die *kapporaet* des nachexilischen Tempelkultes gemeint. Und das heißt: Jesus selbst ist die *kapporaet*; er ist die Stelle der Anwesenheit Gottes; und er ist *zugleich* das von den Sündern geschlachtete Opfer, dessen Blut der versöhnende Zugang zum Vater ist.

Daß Jesus als die Anwesenheit Gottes für die *kapporaet* steht und als solche ein neues Medium der Sühne ist, meinen auch Ulrich Wilckens, Bernd Janowski, Klaus Berger, Josef Blank oder Helmut Merklein. Doch sie folgen Gese nicht bis in die These, daß Jesus für beides zugleich steht: für die *kapporaet* und für das Sühnopfer bzw. Opferblut. Es gibt im NT zwar Bildüberlagerungen wie die Ineinssetzung von Opfer und Priester im Hebräerbrief; aber daß Jesus als *kapporaet* mit seinem eigenen Blut besprengt werden soll, scheint ihnen eher unwahrscheinlich. Aus der Sicht von Ernst Käsemann²⁰, Klaus Wengst²¹ und Cilliers Breytenbach sollte man Röm 3,25 in keiner Weise (auch nicht partiell) kultypologisch ver-

stehen. Denn – so ihre Begründung – der griechische Begriff *hilasterion* müsse nicht die *kapporaet* des Jerusalemer Tempelkultes bezeichnen, sondern könne ganz einfach mit dem deutschen Wort «Sühnemittel» übersetzt werden. Breytenbach sieht in Röm 3,25 geradezu eine Antithese. Denn im Blick auf das Kreuz betone Paulus, daß nicht der vermeintliche Ort der Anwesenheit Gottes (der Jerusalemer Tempelkult), sondern der vermeintlich von Gott verlassene oder gar verfluchte Ort (das Kreuzesgeschehen) der Ort der Versöhnung (das *hilasterion*) sei²².

In der jüngeren protestantischen Exegese wird die noch von Rudolf Bultmann²³, Eduard Lohse²⁴ und Peter Stuhlmacher²⁵ verteidigte Bezeichnung des Kreuzesgeschehens als Sünd- bzw. Sühnopfer fast einmütig verworfen. So betont Ernst Käsemann, daß Gott mit Jesu Blutvergießen sich nicht selbst ein Opfer dargebracht habe; vielmehr habe er sich in Jesus dem kreuzigenden Haß der Sünder ausgesetzt, infolge seiner gewaltlosen Feindesliebe sein Blut vergossen und also in diesem Zeichen die neue Möglichkeit der Sühne (der Versöhnung) bzw. den neuen Bund gestiftet. Selbst Klaus Berger, der die Selbsthingabe Christi bewußt mit dem Begriff «Opfer» kennzeichnet und an der metaphorischen Bezeichnung Jesu als *kapporaet* in Röm 3,25 festhält, will von einer kultypologischen Deutung des Kreuzesgeschehens als Sünd- bzw. Sühnopfer nichts wissen. Der Vergleichspunkt zwischen dem Deckel der Bundeslade (*kapporaet*) und Jesus ist aus seiner Sicht nicht die Sühne durch Blut, sondern die Konzentration der Sünde auf diesen einen Punkt²⁶. Zur Begründung führt er 2 Kor 5,21 an: Jesus wurde für uns der Ort, an dem sich die Sünde austobte. Berger wörtlich: «Derjenige, auf den die Sünde konzentriert ist, erleidet den Tod. Das ist kein kultisches Geschehen, sondern der Sold der Sünde»²⁷.

Wenn schon Röm 3,25 – außerhalb des Hebräerbriefes die einzige Stelle, die direkt Bezug nimmt auf den Versöhnungstag des Jerusalemer Tempelkultes – Jesus zwar als Stelle der Anwesenheit Gottes, nicht aber als Sünd- bzw. Sühnopfer bezeichnet, dann gilt das in noch viel eindeutigerer Weise von den Stellen, in denen Jesus als der Ort, wo die Sünde sich austobt (Röm 8,3; 2 Kor 5,21)²⁸, als *hilasmos* bzw. Ort der Sühnung (1 Joh 2,2; 4,10)²⁹ bezeichnet wird. Wie Bernd Janowski detailliert belegt³⁰, bedeutet Röm 4,25 («er wurde dahingegeben wegen unserer Sünden») nicht, daß Gott den Tod seines Sohnes als Sünd- bzw. Sühnopfer wollte, sondern daß er durch seinen Sohn die Sünde entmachtet hat. Und wenn in 1 Petr 1,1f von der Besprengung mit dem Blute Christi die Rede ist, dann nicht in Anspielung auf die Sünd- bzw. Sühnopfer des Jerusalemer Tempelkultes, sondern auf den Bundesschlußritus in Ex 24,8. Es geht um das neue Verhältnis der Sünder zu Gott, das im Blute des Sohnes gestiftet wurde, dessen gewaltlose Liebe stärker war als der kreuzigende Haß der Sünde³¹. Diese gewaltlose Liebe wird in Eph 5,1f als Selbst-

hingabe und Opfer, nicht aber als Sühnopfer bezeichnet. Diesem Befund entsprechen auch die Dahingabeformeln der Abendmahlsparadosis in 1 Kor 11,26 («Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut»); Mk 14,24 («Das ist mein Blut, das Blut des Bundes»); Mt 26,28 («Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden») oder Lk 14,20 («Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird»). Klaus Berger unterscheidet in seiner «Theologiegeschichte des Urchristentums» zwischen der «Besprengung mit Blut» (1 Petr 1,2; Hebr 10,19–22; 12,24), der «Reinigung, Waschung und Entsündigung durch Blut» (Hebr 9,14; 1 Joh 1,7; Apk 7,14), dem «Erwerb durch Blut» (1 Petr 1,19; Apk 5,9), der «Heiligung durch Blut» (Hebr 13,12) und der «Gerechtmachung durch Blut» (Röm 5,9); und er kommt nach sorgfältiger Prüfung jeder Einzelstelle zu dem Ergebnis: «Bei den Kelchworten des Abendmahls wie auch in den Aussagen der Briefliteratur und der Apk über Besprengung, Abwaschen und Aneignen durch das Blut 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»³².

Auch in den Texten des NT, die auf die stellvertretende Sühne des Gottesknechtes in Deuterocesaja zurückgreifen, geht es nie um die Bezeichnung des Kreuzesgeschehens als Sünd- bzw. Sühnopfer, sondern um die Ermöglichung eines neuen Bundesverhältnisses. Nicht der Kreuzestod an sich bringt Entsühnung; im Gegenteil, der Kreuzestod ist das von Gott nicht gewollte Werk der Sünde; aber indem der ganz mit dem Willen des Vaters einverständene Sohn den Haß der Sünde durch gewaltlose Liebe unterfaßt, wird die Folge der Sünde, der Tod, entmachtet; kommt es auf seiten der Sünder zur Umkehr, d.h. zum «Umleiden» der Sünde in Sohnschaft, und also zu einem neuen Bundesverhältnis. Die oft mit Jes 52,13–53,12 veranschaulichte Kategorie der stellvertretenden Sühne ist ganz und gar freizuhalten von der unbiblischen Vorstellung des Satisfaktionsmodells. Wenn Jesus an die Stelle der Sünder tritt, dann nicht um deren Schulden beim Vater ersatzweise zu bezahlen, sondern um die Sünder zur Umkehr, zur erneuten Gemeinschaft mit dem Vater, zu befähigen³³.

1.3 Die Deutekategorie «Sündenbock»

Neben der Akeda und den Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes beschreibt der sogenannte Sündenbockritus des Versöhnungstages ein drittes Motiv der jüdischen Tradition, das in die Deutung des Kreuzestodes Jesu einfließt.

Ursprünglich beruht der Sündenbockritus auf der magischen Vorstellung, man könne die eigene Sünde wie eine von der eigenen Person lösbare

Materie auf ein Ersatzsubjekt, nämlich den Sündenbock, übertragen³⁴. Diese Vorstellung einer Übertragung der «Sündensubstanz» auf den Sündenbock bleibt auch im Jom-Kippur-Ritual präsent; aber dort kommt etwas Entscheidendes hinzu: Der Priester benennt die Sünde der Opfernden, stemmt die Hände auf das Opfertier (Lev 16,21) und ruft den Namen Jahwes an. Durch diese Anrufung wird deutlich: Eigentliches Subjekt der Sündenvergebung ist nicht der Sündenbock, sondern Jahwe und durch ihn der Sünder selbst, wenn er den von Jahwe gewährten Ritus der Exilierung bzw. Tötung der Sünde innerlich mitvollzieht.

Wie die Sünd- und Schuldopfer, so ist auch der Sündenbock des nachexilischen Tempelkultes kein Ersatz für das, was der Sünder selbst tun soll, sondern so etwas wie ein «Sakrament». Übertragen auf das Kreuzesgeschehen bedeutet dies: Gott hat Jesus nicht deshalb zum Sündenbock der eigentlich Schuldigen werden lassen, weil er zur Befriedigung seiner auf Äquivalenz bedachten Gerechtigkeit wenigstens ihn ersatzweise für alle anderen bestrafen mußte. Nein, Jesus wird nicht notwendig, sondern faktisch zum Sündenbock.

Der u.a. von Adrian Schenker, Bernd Janowski und Josef Blank vertretenen These, der Sündenbockritus in Lev 16 sei so etwas wie ein «Sakrament» der Versöhnung zwischen Jahwe und dem sündigen Israel, widerspricht die von dem französischen Soziologen René Girard vorgelegte Interpretation des Sündenbocks als des religionsgeschichtlichen Urphänomens aller Opferriten³⁵. In jedem Menschen – so führt er aus – steckt von Anfang an die Versuchung, nachzuahmen und sich zu vergleichen. Aus dem Sich-Vergleichen aber erwächst Rivalität, aus der Rivalität Aggression, aus der Aggression Gewalt und aus Gewalt Zerstörung. Um sich nicht selbst zu zerstören, entwickelt jede von Gewalt beherrschte Gesellschaft geradezu instinktiv einen Ausweg: die Vereinigung der gegeneinander gerichteten Aggressionen und deren Entladung auf ein einziges Objekt, den Sündenbock. Dieser wird verbannt und zugleich sakralisiert, verflucht und zugleich als Befreier und Erlöser verehrt. In den Opfern aller Religionen erkennt Girard das Bestreben, den ursprünglich spontan entwickelten Sündenbockmechanismus zu ritualisieren und zu institutionalisieren. Opfer sind so gesehen stets und ausschließlich sakral verbrämte Gewalt. Die Einzigkeit Jesu Christi besteht für Girard in der Aufdeckung dieses Sachverhalts. Indem sich der ans Kreuz geschlagene «Sündenbock Jesus» als das Gegenteil der Sünde, als absolute Liebe, offenbart, wird das Tun der ihn kreuzigenden Sünder als das entlarvt, was es ist: kein Gott wohlgefälliges Opfer, sondern das häßliche Gesicht der Gewalt bzw. Sünde.

Problematisch an dieser Interpretation ist die Gleichsetzung der Sünde mit einer Gewalt, die sich fast mit naturgesetzlicher Notwendigkeit entwickelt³⁶. Religionsgeschichtlich unhaltbar ist die monokausale Erklärung

aller Opfer³⁷. Und theologisch bedenklich ist die Definition des Begriffes «Opfer» als des strikten Gegenteils des Begriffes «Liebe»³⁸.

2. «Opfer» – eine unverzichtbare Kategorie?

Wenn der Begriff «Opfer» zumindest immer auch Gewalt und Destruktion bezeichnet, dann stellt sich wie von selbst die Frage, ob er nicht aus jeder «Rede über und zu Gott» (Theologie) entfernt werden sollte.

2.1 Plädoyer für den Verzicht auf die Opferkategorie

Die Gleichsetzung der Begriffe *Opfer* und *Gewalt* in den religionsgeschichtlichen Analysen von Walter Burkert oder René Girard hat den protestantischen Theologen Ingolf U. Dalferth zu dem Vorschlag bewegt, die Eintragung von Gewalt in den Gottesbegriff oder die Vorstellung von einer auf der Äquivalenz zwischen Schuld und Sühne bestehenden göttlichen Gerechtigkeit dadurch auszuschließen, daß man auf die christologische (und erst recht ekklesiologische) Anwendung der Opferkategorie verzichtet. Denn – so seine Begründung – die auf Christus bezogenen Opferaussagen des NT seien lediglich Ausdruck des Versuchs, das völlig unkultische Geschehen des Kreuzes und der Erhöhung Christi in vertrauten – nämlich kultischen – Kategorien zu bezeichnen³⁹. Man könne die gemeinte Sache ohne Substanzverlust auch anders sagen.

Falk Wagner sekundiert dieser Verzichtserklärung mit dem Argument, daß die christologische Inversion der kultischen Opferperspektive (nicht Gott als Adressat der Opfergabe, sondern Gott selbst in Christus als Opfergabe) solange an ihrer eigenen Inkonsequenz leide, wie man Gott von seiner Selbstgabe unterscheide. Wagner sieht erst in der Verabschiedung der Vorstellung vom selbstmächtig-allmächtigen Gott die nach seiner Meinung notwendige Eliminierung der Opferkategorie realisiert. Denn erst wenn das Verhältnis zwischen Gott und den Adressaten seiner Selbstgabe nicht mehr als Grund-Folge-, sondern als Bestimmungs- oder Anerkennungsverhältnis gedacht werde, sei das alte Opferdenken beseitigt. Wagner plädiert für eine Entwicklung des Christentums durch Übersetzung der Opfer- in Anerkennungsverhältnisse⁴⁰.

2.2 Die von Klaus Berger formulierte Antithese

Gegen den Vorschlag von Dalferth wendet sich mit besonderer Schärfe der Heidelberger Exeget Klaus Berger. Er bezeichnet die Gleichsetzung von Opfer und Gewalt als religionsgeschichtlich unhaltbar und gänzlich unbiblich. Denn in der Heiligen Schrift bedeute der Begriff «Opfer» keines-

wegs nur dies: «Tötung eines Lebewesens, Blutvergießen; Anwendung von Gewalt; *Leistung zur Sündentilgung, die auf die Gnade der Vergebung verzichtet*; asketische Lebensverneinung (wobei Askese und Lebensverneinung wohl zu unterscheiden wären); Ausbeutung durch einen klassischen Nutznießer (Männer, Chefs, Träger und Trägerinnen von Macht und Gewalt)»⁴¹. Der biblische Opferbegriff sei schon im Rahmen des nachexilischen Tempelkultes nicht nur Ausdruck von Gewalt und Destruktion. Und dies gelte erst recht von dem Opfer, zu dem der Gekreuzigte nicht nur gemacht wird, sondern das er zugleich durch Annahme und Selbsthingabe aktiv vollzieht.

Berger plädiert im Unterschied zu Dalferth für die Übertragung der Opferkategorie auch auf das Leben derer, die im Rechtfertigungsgeschehen, nicht nur passive Empfänger der Selbstgabe des Gekreuzigten sind, sondern auch zum Mitvollzug dessen befähigt werden, was sie empfangen. Berger sieht in der Einseitigkeit, mit der heute die veröffentlichte Meinung Opfer nur noch als Selbstaufgabe und nicht auch als Selbsthingabe bezeichnet, einen der zentralen Gründe für die Krise des Christentums. Berger wörtlich: «Es gibt kaum ein anderes Mißverständnis, das so folgenreich und grundsätzlich den Zugang zum Christentum versperrt. Neuere theologische Richtungen (Befreiungstheologie, Feminismus, ökologische Theologie) solidarisieren sich von ihrem Grundimpuls her mit den Opfern des Unrechts in der Welt und beanspruchen, «aus der Perspektive der Opfer» Theologie zu betreiben. Opfer sind hier immer die Objekte der Ungerechtigkeit. Und ein Handeln, das Opfer schafft, ist um keinen Preis zu bejahren. Aus gegenwärtig *politischem* Anliegen sagt man: Der Opfertod Jesu Christi ist vielfältig ideologisch mißbraucht worden: Den sogenannten Opfertod fürs Vaterland hat man immer wieder mit dem Zeichen des Kreuzes in Verbindung gebracht (Gefallenendenkmäler). Unterschiedliche Arten von Zumutungen (seitens der jeweiligen Vorgesetzten gegenüber den jeweiligen Untergebenen) wurden immer wieder damit motiviert, daß Nachfolge Jesu eben Opfermentalität bedeute. Mit dieser Begründung meinte man anderen ständiges Verzichten auf alles zumuten zu dürfen. Sehr häufig hat man Frauen als für die Opferrolle prädestiniert angesehen. Sie opferten Mann und Kinder «dem Volk», ihre berufliche Karriere dem Mann und der Familie und die Möglichkeit zu Sozialkontakten dem «Haus». Kurzum: Im Leben einer Frau gab (und gibt) es tausend Möglichkeiten zu opfern. Aber auch im umfassenden Sinne ist die Opferidee immer restriktiv. Das heißt, in ihrem Namen wird der Verzicht auf Veränderung und darauf, größere Freiheiten zu erringen, nahegelegt. Opfern heißt daher: Verzicht auf Selbstverwirklichung und Dasein nur für andere»⁴².

Daß Menschen, die sich durch den Glauben an die Selbstversenkung Christi am Kreuz und in der Eucharistie gerade dann zu ihrer Eigentlich-

keit befreit wissen, wenn sie zu Mitvollziehern des Geschenkes werden, aus dem sie leben, wird aus der Perspektive von Klaus Berger durch die beschriebene Eingrenzung des Opfers auf die Konnotationen der Gewalt, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Selbstaufgabe zunehmend verdrängt.

2.3 *Der von Günter Bader formulierte Vermittlungsversuch*

Eine gewissermaßen vermittelnde Position zwischen Dalferth und Berger nimmt Günter Bader ein. Einerseits sieht er alle religionsgeschichtlichen Kategorien, Bilder und Symbole an der Wirklichkeit des Kreuzesgeschehens zerbrechen und bezeichnet deshalb Opfer, Sühne und Stellvertretung als «Sinnruinen». Andererseits will gerade er diese «Sinnruinen» nicht durch abstrakte Begriffe ersetzen, sondern deren Wirklichkeitsnähe «entfesseln». Wer dem z.B. von Walter Burkert, Georg Baudler oder René Girard beschriebenen Opferphänomen bis in die Anfänge der Menschheits- und Religionsgeschichte folgt, wird nach Bader «eines letzten Stummen gewahr, einer obszönen Brutalität, des puren Zwangs oder nackter Gewalt». Wir stehen – so resümiert er – «vor dem fratzenhaften Eindruck des menschlichen Lebens als eines zehrenden Lebens, das im Maß seines Lebens den Tod anderen Lebens impliziert»⁴³. Und im bloßen Blick auf das Kreuz unterscheide sich Jesus als Opfer in keiner Weise von diesen Phänomenen, in denen sich «das Wesen der alten Menschheit» spiegele. Bader wörtlich: «Als Opfer ist Jesu Tod den Kreuzen in aller Welt gleich, ein Kreuz unter ungezählten, ein Glied in der Kette des Wiederholung wirkenden Opferzwangs»⁴⁴. Die theologische Behauptung der Einmaligkeit dieses Opfers muss aus der Perspektive von Bader zunächst einmal verdächtig erscheinen. Denn – so seine Begründung: «Die Aussage von der Einmaligkeit des Opfers Jesu enthält einen manifesten Widersinn. Einmaliges Opfer ist in sich widersinnig. Die Aufforderung zum einmaligen Opfer – Maxime der politischen Theologie – ist faktisch Aufforderung zu dem Opfer, das sich ständig wiederholt. Gerade die Verheißung: das jetzt zu vollbringende Opfer sei zwar groß, aber gewiß das allerletzte, ist sicherstes Indiz dafür, daß sich im Versprechen der neuen Welt die alte unverschämt fortsetzt. Daher ist die Einmaligkeit, ja Einzigartigkeit des Todes Jesu im Begriff des Opfers nicht auszusagen»⁴⁵.

Bader sieht das Einmalige des Kreuzesgeschehens darin, daß das Opfer, das Jesus zweifellos ist, nicht stumm bleibt, sondern zu sprechen beginnt – nicht vorgängig oder nachträglich, sondern im Geschehen des Opfers selbst. Er sieht diese Transformation des Opfers im Hebräerbrief ausgedrückt durch das Bild der Identität von Priester und Opfergabe. Bader legt Wert auf die Beobachtung, daß in dem Ausdruck «Selbstopfer» die von ihm bezeichnete Einzigartigkeit noch nicht ausgesagt ist. Denn auch wenn

einer sich selbst opfere, sei der Unterschied zwischen Geber und Gabe nur partiell aufgehoben. Erst wenn das gegebene Selbst als solches zu einem Sprachgeschehen werde, sei die auf dem Dualismus von Opferndem (Subjekt) und Opfer (Objekt) beruhende Logik überwunden. Bader spricht von der Transformation des Opfers bzw. des Gekreuzigten in ein Symbol der «reinen Selbstmitteilung»⁴⁶ und also in einen Ort der Anwesenheit Gottes selbst. Er deutet das lutherische «simul iustus et peccator» als Bezeichnung der «neuen Menschheit», die sich nicht einbildet, eine «opferlose Menschheit» zu sein, wohl aber Jesus Christus als «ihr eines und einziges Opfer» bekennt. Bader wörtlich: «Glieder der alltäglichen Opferwirklichkeit konstituieren sich als christliche Gemeinde, indem sie sich umwenden und – zu Christus gewandt – sprechen: Sei du unser einziges Opfer; und dieser zurückspricht: Ich bin's»⁴⁷. Empirisch gesehen ist das Kreuzesopfer leider nicht die Beendigung aller Opfer, sondern «durchlaufendes Ereignis»⁴⁸. Aber durch die an den Gekreuzigten gerichtete Bitte «Sei du unser einziges Opfer» wird die Behauptung, Jesu Tod sei der Gipfel und das Ende des Opfers (Hebr 7,27; 9,12; 10,10), von jedem Christus-Gläubigen bewahrheitet (Ablösung der alten Menschheit durch die neue!).

Wenn der Gott Jesu Christi mit dem Opfer «zusammengedacht» wird, dann darf nach Bader nichts mehr übrig bleiben von der Verobjektivierung, von der Verdinglichung, von der Instrumentalisierung oder gar Gewalt, die nach seiner Meinung auch noch in dem Wort «Selbst-Hingabe» liegt. Doch hier, so meine ich, drängt sich der Einwand auf, ob die von Bader apostrophierte «reine Selbstmitteilung» ihren Adressaten wirklich etwas vermittelt oder im Sinne des protestantischen «extra nos» das Sein der Gabe mit dem Akt des Gebens identifiziert.

3. Der Opfercharakter des «neuen Bundes»

Im Blick auf die skizzierten Positionen von Dalferth, Berger und Bader soll in den folgenden Ausführungen auf die Heilige Schrift zurückgegriffen werden, und zwar auf die Schrift des Neuen Testaments, die eindeutiger als jede andere das Kreuzesgeschehen bzw. das Martyrium Jesu im Horizont der Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes deutet. Auch im Hebräerbrief wird das Kreuz an keiner einzigen Stelle als ein der Äquivalenz-Gerechtigkeit des Vaters geschuldeter Ersatz (Sühnopfer!) verstanden⁴⁹. Wohl aber vertieft der Hebräerbrief die nach Gese, Janowski, Schenker und Blank schon in den Riten des Versöhnungstages offensichtliche Einzeichnung des Sündopfers und des Sündenbocks in ein Beziehungs- bzw. Bundesgeschehen zwischen Jahwe und Israel, zwischen Jahwe und dem einzelnen Sünder.

3.1 Die Identität von Geber und Gabe

Im Hebräerbrief wird Jesus gleich zu Beginn *als Ort der Gegenwart Gottes* (Hebr 1,3: «Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens») und zugleich *als Ort der Reinigung von den Sünden* (Hebr 1,3: «der die Reinigung von den Sünden bewirkt») vorgestellt. Er ist die neue *kapporaet*; und als solcher durchaus «reine Selbstmitteilung» – aber so, daß durch diese die Sünder nicht nur gereinigt bzw. entsühnt, sondern zu Gebern dessen befähigt werden, was sie empfangen. Die von Bader apostrophierte «reine Selbstmitteilung» des Kreuzesgeschehens ist im Hebräerbrief ein Bundesgeschehen: Hebr 10,14–16: «Denn durch ein einziges Opfer hat er die, die geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt. Das bezeugt uns auch der Heilige Geist; denn zuerst sagt er: *Das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit ihnen schließe – spricht der Herr: Ich lege meine Gesetze in ihr Herz und schreibe sie in ihr Inneres*». Mit diesem Zitat aus Jer 31 wird das Geschehen von Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu als Ermöglichung des neuen Bundes (Hebr 8,7.13) beschrieben.

Der Hebräerbrief betont, daß Jesus – nicht erst am Kreuz, aber dort in der höchsten Ausdrücklichkeit und Zusammenfassung seiner lebenslangen Selbstgabe – etwas für uns getan hat, was wir nicht selber tun oder durch Nachfolge abbilden können. Er, der Ort der realen Gegenwart Gottes in dieser Welt, ist als wahrer Mensch (Hebr 4,15: «der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat»), bis dahin herabgestiegen, wo die Sünde als die Verendlichkeit der Endlichkeit, als Zukunftslosigkeit, als Hölle – als der mit dem Teufel identische Tod (Hebr 2,14) – erfahren wird; und er hat im physischen Sterben durch seine durchgehaltene Beziehung zum Vater den Tod unqualifiziert von einem Symbol der Trennung von Gott in ein Durchgangstor zum ewigen Leben (Hebr 2,10; 5,9; 6,20; 12,2).

Dieser Vorgang wird in Hebr 9,11f in Analogie zum Ritus des Versöhnungstages beschrieben⁵⁰: «Christus aber ist gekommen als Hoherpriester der künftigen Güter, und durch das erhabeneren und vollkommeneren Zelt, das nicht von Menschenhand gemacht, das heißt nicht von dieser Welt ist, ist er ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt.» – Wie der Hohepriester am Versöhnungstag durch einen Vorhang⁵¹ hindurch in das Heiligtum geht, in dem die *kapporaet*, die Stelle der Anwesenheit Gottes steht, so tritt Jesus durch den Vorhang, der sein wahres Menschsein bzw. die «Opfergabe seines Leibes» (Hebr 10,10) ist, im Moment des Kreuzestodes bzw. des Blutvergießens hinein in das himmlische Heiligtum, wo der Vater ist. Und wie der Hohepriester am Versöhnungstag das Opferblut von Tieren als

Zeichen für das Leben der Sünder an die *kapporaet* (Zeichen für die Gegenwart Gottes) sprengt, so bedeutet das Hingehen des Gekreuzigten mit seinem Blute zum Vater die Eröffnung des Weges zum Vater für uns.

Wenn die «Opfergabe des Leibes» zusammen mit dem Willen Gottes genannt wird, dann ist nicht gemeint, daß Jesus seinen Leib dem Vater als stellvertretendes Sündopfer dargebracht hat, sondern im Gegenteil dies, daß Jesus der Leib gewordene Wille des Vaters ist. Es geht im Hebräerbrief durchgehend um die Darstellung der vom Vater durch die Selbstgabe des Sohnes neu ermöglichten Bundesgemeinschaft mit denen, «die durch die Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren» (Hebr 2,15).

Dieser «neue Bund⁵²» (Hebr 8,7.13) degradiert die Adressaten der Selbstgabe des Gekreuzigten nicht zu bloßen Empfängern, sondern schließt sie aktiv ein in die Bewegung des Gebens: «Durch ihn also laßt uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. Vergeßt nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen» (Hebr 13,15).

3.2 Die Untrennbarkeit des Opfers der Kirche vom Opfer des Gekreuzigten

Kehren wir zurück zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen: zu der Frage nach der Bedeutung der Kategorien des Martyriums und des Opfers in der Christologie und im Selbstverständnis des Christentums!

Auch wenn einzelne Stellen des NT eine Wirkungsgeschichte entfaltet haben, die der Intention ihres Verfassers widerspricht, dürfte unstrittig sein, daß kein biblischer Text den Kreuzestod Jesu als von Gott verlangte Notwendigkeit ausweist. Nicht weil der auf der Äquivalenz von Sünde und Sühne bestehende Richtergott den Kreuzweg des Sohnes verlangt, sondern weil der Sohn die Liebe des Vaters bis dahin trägt, wo die Sünde sich als kreuzigender Haß entlarvt, kommt es zur Kreuzigung des ganz und gar Unschuldigen. Und weil der so Gekreuzigte das Zum-Opfergemacht-Werden nicht einfach passiv erduldet, sondern aktiv in ein Medium der Selbstversenkung transformiert, bekommt die Kategorie «Opfer» im Blick auf ihn eine neue Bedeutung.

Wenn man im Anschluß an die entsprechenden Arbeiten von Marcel Mauss und Gerardus van der Leeuw den religionsgeschichtlichen Ursprung des Opfergedankens in der Vorstellung beheimatet, daß die Beziehung zu Gott bzw. den Göttern auf dem Empfangen und Geben von Gaben (*do ut des* bzw. *do quia dedisti*) beruht, muß dies nicht zwangsläufig zu der Vorstellung führen, Gott bzw. die Götter wollten gebeten, besänftigt, gnädig gestimmt und für jede Beleidigung (Sünde) mit einer äquivalenten Genugtuung (Satisfaktion) versöhnt werden. Denn, so formuliert

van der Leeuw: «*Dare* ist Sich-in-Beziehung-setzen zu, dann: Teilhaben an einer zweiten Person, mittels eines Gegenstandes, der aber eigentlich kein «Gegenstand» ist, sondern ein Stück des eigenen Selbst. «Geben» ist etwas von sich selbst in das fremde Dasein bringen, so daß ein festes Band geknüpft wird. [...] Geben fordert Gabe, aber nicht im Sinne eines kommerziellen Rationalismus, sondern weil die Gabe einen Strom entspringen läßt, der vom Augenblick der Gabe an unaufhaltsam von Geber zu Empfänger, von Empfänger zu Geber fließt»⁵³. Diese religionsphänomenologische Beobachtung entspricht der u.a. von Hartmut Gese, Bernd Janowski und Adrian Schenker vertretenen Auffassung, das gesamte Verhältnis Israels zu Jahwe stehe unter der Prämisse, daß der Gott des Bundes seine Gemeinschaft (Heil) an das Tun bzw. Geben (!) des Volkes Israel und jedes einzelnen Israeliten bindet; daß mithin auch die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes von Jahwe gestiftete Symbole sind, durch die den Sündern eine Möglichkeit gegeben wird, selbst aus der Gottesferne in die Gottesgemeinschaft zurückzukehren. Nicht die äußere Darbringung der in Lev 4-5; 16 beschriebenen Opfer (vgl. prophetische Kritik an jedem nur äußeren Geben) bewirkt die Versöhnung mit Jahwe, sondern nur dies: daß der Sünder sich in dem ihm geschenkten Symbol bzw. Sakrament selber gibt (Blut des Sühneopfers als Zeichen der Hingabe des Opfernden).

Nachdem Gott sein Heil an das Geben seiner Adressaten gebunden hat, bedeutet die Verweigerung dieses Gebens nicht nur Unheil für den Sünder selbst; als das Gegenteil des Gebens ist die Sünde Abbruch von Beziehung, Zerstörung von *Communio* und rivalisierende Aggression. Deswegen kommt es dort, wo der dem Geben des Vaters ganz und gar entsprechende Sohn «an die Stelle der Sünde» (2 Kor 5,21) tritt, zum «Aufprall des Kreuzes»⁵⁴.

Als *Opfer* kann das Sterben Jesu deshalb bezeichnet werden, weil Jesus durch seine Beziehung zum Vater (durch Liebe) befähigt wird, die Folge der Sünde, das Kreuz, in ein Zeichen des Gebens zu verwandeln. Selbst da, wo er die Folge der Sünde als Gottverlassenheit erleidet, bleibt er in der sich gebenden Beziehung zum Vater und «unterfaßt» so den Tod, den die Bibel als Trennung von Gott beschreibt. Weil nicht das Kreuz ihn, sondern er das Kreuz besiegt (Auferstehung), ist sein Opfer (sein Geben) ein unzerstörbarer, endgültiger Zugang zur Gemeinschaft mit Gott: der «neue Bund» (1 Kor 11,25; Mk 14,24; Hebr 9,15;12,24).

Adressat der mit der eigenen Person identischen Opfergabe Jesu ist nicht Gott, sondern der Sünder. *Sühnende* Wirkung hat Jesu Opfergabe nicht als ein die Schuld des Sünders vor Gott ausgleichendes Verdienst, sondern weil sie die Stelle der Sünde (= das Kreuz) in eine Stelle des Gebens (= Liebe) verwandelt. In dem Osterbild der Ostkirche steigt der Mensch, der ganz und gar Beziehung ist, herab an die Stelle, an der die Sünde sich

als Tod jeder Beziehung, Hoffnung und Zukunft (= Hölle) erweist. Seitdem, so formuliert Hans Urs von Balthasar, hat die Hölle einen Ausweg⁵⁵.

Angesichts des Bundesgedankens bedeutet die Selbstgabe des gekreuzigten und auferstandenen Christus kein Handeln am Sünder ohne diesen, sondern die Befreiung des Sünders aus seiner Selbstentfremdung zu seiner Eigentlichkeit, zum Sich-selbst-geben-Können. Die Annahme des Kreuzesopfers ist nicht zuerst ein bloßes Empfangen, das dann ein Geben zur *Konsequenz* hat, sondern das Geben (die Signatur des Opfers) ist der *Modus* des Empfangens. Deshalb kann niemand in der Eucharistie die von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkte Gemeinschaft des neuen Lebens empfangen, ohne sich mit diesem Empfangen in die liebende Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und an die Menschen einbeziehen zu lassen⁵⁶.

Denn Christsein heißt Priestersein (1 Petr 2,5.9; Offb 1,6; 5,10; 20,6; Röm 12,1; 1 Joh 3,16). Dabei ist stets zu beachten, daß man von einem Opfer der Kirche nur deshalb sprechen kann, weil ihr Geben die Art und Weise ist, in welcher sie die Selbstgabe (das Opfer) des Erlösers annimmt.

3.3 Der Opfercharakter des Christseins

Leider ist die Geschichte des gelebten Christseins lange und immer wieder bestimmt gewesen von der geschilderten Satisfaktionstheorie, von dem Versuch, Christus als an den Vater gerichtetes Sühnopfer und das Christsein als seine Ergänzung zu mißdeuten. Unzählige Menschen haben geglaubt, der Vater habe auf dem Kreuzestod eines Unschuldigen (seines eigenen Sohnes!) bestanden, damit die ausstehende Rechnung (die nicht beglichene Schuld der Sünder) von wem auch immer beglichen wird. Und daraus resultierte dann jene Opferfrömmigkeit, die Gott ängstlich als jenen ausgezeichneten Rechner betrachtet, dem man für alles etwas bezahlen muß.

Auch große Gestalten der Kirchengeschichte haben sich mit diesem Gedanken bis zur physischen und psychischen Erschöpfung gequält: Luther zum Beispiel, Franz von Sales oder Therese von Lisieux. Nach ihrem Eintritt in den Karmel will sie «die Beleidigungen sühnen», die andere Gott zugefügt haben. «Wie gut ist es», schreibt sie noch 1890, «Ordensfrau zu sein, um zu beten und die Gerechtigkeit Gottes zu besänftigen»⁵⁷. Erst am Ende des achten Kapitels ihrer autobiographischen «Geschichte einer Seele» findet man das oft zitierte Dokument eines umgekehrt perspektivierten Opfers.

Im Blick auf dieses umgekehrt perspektivierte, *mit der Liebe identische Opfer* (!) wagt der Psychologe Albert Görres eine bewußt provokante Herausforderung des zeitgenössischen «Anpassungschristentums». Er be-

merkt: Als selbstverständlich «natürlich» gilt uns die Tendenz nach oben. Auch «der moderne Christ» will «oben sein [...], an der Macht, im Genuß, im Reichtum. Er will die Verheißung an sich erfüllt finden, *eritis sicut deus*: Ihr werdet sein wie Gott. Er will möglichst viel vom Leben haben, er will von allem das Beste, er will hochgeachtet von anderen sein, er rivalisiert, er möchte die anderen ausstechen und sie zu seinen Bewunderern und Untertanen, ja zu seinen Lustobjekten machen. Das christliche Rezept für seine Heilung sieht aber genau umgekehrt aus. Es heißt: Die Letzten werden die Ersten sein. Freund, stelle Dich hinten an, dann wirst du den richtigen Platz, das Ziel Deines Lebens erreichen können. Versuche, nicht der Herr, sondern der Diener aller anderen zu sein, suche nicht Publizität, sondern Verborgenheit, dränge Dich nicht vor die Fernsehkamera, sondern gehe dahin, wo niemand von Dir redet, wo Du keinen Ruhm gewinnen kannst und wo Du zum Hintertreppenpersonal gehörst, Sorge dafür, daß in Deinem Leben möglichst viele Elemente von dem vorhanden sind, was im Sozialprestige ganz unten rangiert, Sorge dafür, daß Du gutes «Dienstpersonal» bist; das ist Deine Chance, und es ist Deine einzige Chance. Wenn von dieser Tendenz nach unten in Deinem Leben gar nichts zu finden ist, dann sieht es mit Deinem Leben schlecht aus. Eines Tages freilich wird Dir diese Chance neu angeboten werden, nämlich in Deiner Todeskrankheit, wo die Natur selbst Dich an die letzte Stelle, an den letzten Platz stellt, in extreme Schwäche, Hilflosigkeit, Machtlosigkeit und Armut versetzt. Und wenn Du keine andere Chance ergriffen hast, freiwillig der Letzte zu sein, freiwillig der Gescheiterte und Versagende zu sein, dann kümmere Dich wenigstens um diese. Das klingt nun alles sehr unnatürlich oder übernatürlich. Dennoch haben sogar viele Menschen, die dem Christentum recht ferne stehen, für diese Dinge durchaus ein Gefühl. Welche Flut von Verehrung und Liebe haben Menschen wie Albert Schweitzer auf sich gezogen, der, statt die glänzende, ruhmreiche Karriere des genialen Mannes fortzusetzen, in einer plötzlichen Kehrtwendung sich ins dunkelste Afrika zu Primitiven gewandt hat, die für seinen Geist gewiß keine geeigneten Gesprächspartner und für seine Begabung keine geeigneten Bewunderer waren, sondern nur leidende, elende Mitmenschen, denen es auf einfachste Weise zu dienen galt. Albert Schweitzer hat sich nicht nur zum Arzt, sondern wirklich zum Dienstmann dieser Leute gemacht. Was in der Theorie so viele abstößt und ärgert, beeindruckt sie und imponiert ihnen doch in der konkreten Verwirklichung. Sie spüren, daß da ein Mensch dadurch, daß er nicht nach oben, sondern nach unten gegangen ist, das Letzte und Größte aus sich hat herausholen lassen.»⁵⁸

ANMERKUNGEN

¹ Dazu: Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (MBTh 45), Münster 1980; TRE XX (1992) 196-220.

² Daß die Märtyrerin Apollonia nicht abwartete, bis ihre Verfolger sie verbrannten, sondern auf den zum Zwecke der Drohung angezündeten Scheiterhaufen sprang, wurde zum Anlaß einer heftigen theologischen Diskussion. Vgl. H. Delehay, Les Martyrs d'Égypte, in: AnBoll 40 (1922) 1-127.

³ Eine Gesamtdarstellung mit zahlreichen Literaturverweisen bietet: I. Willi-Plein, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Stuttgart 1993.

⁴ Viele Exegeten vermuten als religionsgeschichtlichen Hintergrund die Vorstellung, Gott jeden erstgeborenen Sohn opfern zu müssen (vgl. Ex 22,29b), und die faktische Auslösung des menschlichen Erstgeburtsofers durch ein Tieropfer (Ex 34,20b). Dazu: O.H. Steck, Ist Gott grausam? Über Isaaks Opferung aus der Sicht des Alten Testaments, in: W. Böhme (Hg.), Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers «Gottesvergiftung», Stuttgart 1977, 75-95; G. Steins, Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 19), Freiburg 1999; ders., Abrahams Opfer. Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text, in: ZKTh 121 (1999) 311-324.

⁵ Zit. nach: M. Krupp, Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995, 14.

⁶ J.D. Levenson, The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity, New Haven/London 1993. – Vgl. dazu: R. Hayward, Appendix: The Aqedah, in: M.F. Bourdillon (Hg.), Sacrifice, London/New York 1980, 84-87; J. Swetnam SJ, Jesus and Isaak. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah (AnBib 94), Rom 1981; L. Kundert, Die Opferung/Bindung Isaaks, Bd. 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament (WMANT 78), Neukirchen-Vluyn 1998; Bd. 2: Gen 22,1-19 in frühen rabbinischen Texten (WMANT 79), Neukirchen-Vluyn 1998.

⁷ Vgl. Levenson, The Death, 222.

⁸ Vgl. Levenson, The Death, 174.

⁹ Vgl. Levenson, The Death, 192.

¹⁰ Vgl. Levenson, The Death, 188f.

¹¹ «Much early christology is thus best understood as a midrashic recombination of biblical verses associated with Isaac, the beloved son of Abraham, with the suffering servant in Isaiah who went, Isaac-like, unprotesting to his slaughter, and with another miraculous son, the son of David, the future messianic king whom the people Israel awaited to restore the nation and establishing justice and peace throughout the world» (Levenson, The Death, 218).

¹² Vgl. Levenson, The Death, 207f.

¹³ Vgl. Levenson, The Death, 212f.220.

¹⁴ S. Kierkegaard, Furcht und Zittern, übers. v. E. Hirsch, Köln ²1986, 56. – Vgl. dazu: H. Rosenau, Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, in: NZStH 27 (1985) 251-261; J. Derrida, Den Tod geben, übers. v. H.-D. Gondek, in: A. Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt 1994, 331-445.

¹⁵ S. Brandt, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer (ATM 2), Münster 2001, 168.

¹⁶ Brandt, Opfer als Gedächtnis, 171.

¹⁷ Brandt, Opfer als Gedächtnis, 173.

¹⁸ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften 1), Tübingen 1912, 447. – Als «Zentraldogma» der Reformation galt das Axiom von dem stellvertretenden Sühnopfer des Gekreuzigten, weil mit der als Ersatz verstandenen Stellvertretung die Vorstellung ausgeschlossen war, der Sünder könne durch eigenes Opfern oder Verdienen gerecht werden. Das «sola gratia» der lutherischen Rechtfertigungslehre schien durch die Kennzeichnung des Kreuzes als der durch Jesus Christus *allein* dem Vater geleisteten Satisfaktion bestätigt.

¹⁹ Der «Substitutionstheorie» widerspricht schon die prophetische Kritik an allen Opfern, in denen der Opfernde nicht innerlich vollzieht, was er äußerlich tut. Dazu: B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 215-221; A. Schenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15), Freiburg/Schweiz 1981, 107f; J. Blank, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: J. Blank/J. Werbick (Hgg.), Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 21-91; bes. 32-36.

²⁰ Vgl. E. Käsemann, Zum Verständnis von Röm 3,24-26, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen ⁶1970, 96-100.

²¹ Vgl. K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972, 89.

²² Vgl. C. Breytenbach, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989, 166f.

²³ Nach R. Bultmann (Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁸1980, 295) bringt Paulus in Röm 3,25 und an weiteren Stellen den «Tod Jesu in der Begrifflichkeit jüdischer Kultursanschauungen, und d.h. zugleich [...] als *Sühnopfer*» zum Ausdruck.

²⁴ E. Lohse (Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi [FRLANT 64] Göttingen ²1963, 152) glaubt nachweisen zu können, daß Paulus auf die im hellenistischen Judentum gängige Kategorie des sühnenden Todes des Gerechten bzw. des Märtyrers zurückgreift und also mit Jesu Sühnetod auch die Vorstellung des von der Gerechtigkeit Gottes geforderten äquivalenten Sühnopfers verbindet.

²⁵ «Der Formelsatz von Röm 3,25f erklärt den höchsten Kultakt, den das nachexilische Israel kannte, den Akt der Entsühnung Israels am großen Versöhnungstag nach 3. Mose 16, für vollendet und überboten in der durch Gott ins Werk gesetzten Aufopferung Jesu am Kreuz» (P. Stuhlmacher, Das Evangelium von der Versöhnung in Christus. Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments, in: P. Stuhlmacher/H. Class (Hgg.), Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, Stuttgart 1979, 13-54; 27).

²⁶ «Mit einem Bild aus der Physik kann man den Vorgang verdeutlichen: So wie ein Magnet alles Metall anzieht, das gegenläufig gepolt ist, so zieht der Heiligste in Israel alle Sündenschuld auf sich. Ähnlich dachte man im Judentum über die Sonne: Weil sie der heiligste Ort der Schöpfung ist, zieht sie alle Befleckung (durch Unrecht und Sünde auf der Welt) an sich und muß deshalb jede Nacht gereinigt werden. – Nach Lev 16,15f heißt es von der Besprengung des Deckels der Bundeslade mit Blut: *So schaffe er [der Hohepriester] dem Heiligtum Sühne wegen der Unreinigkeit der Söhne Israels und all ihrer Übertretungen, mit denen sie sich versündigt haben.* Denn hier, an dieser Stelle, sind offensichtlich alle Vergehen ganz Israels greifbar, hier sind sie gesammelt, hier können sie wirksam getilgt werden. Treffen diese Beobachtungen zu, dann gilt: Weil Jesus heilig und gerecht ist, weil er sündlos ist und ohne Schuld (was alles nicht zuletzt durch den ungerechten Kreuzestod bestätigt wird), deshalb konnte sich alle Schuld auf ihm sammeln, deshalb zog er (durch Gottes Tun oder von sich selbst aus) alle Sündenschuld auf sich. Daher konnte Paulus schreiben: Gott machte ihn zum «Sühnedeckel» oder «Gott machte ihn zur Sünde» oder «Gott hat ihn zum Fluch gemacht». In allen diesen Sätzen dasselbe Schema: Weil Jesus heilig und gerecht war und ohne eigene Schuld, konnte er grenzenlos die Schuld aller anderen in sich aufsaugen wie ein Schwamm. Und wie der Schwamm ausgedrückt wird, so wurde alle Sündenschuld durch Jesu Tod «entsorgt» (K. Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, Stuttgart 1998, 49f).

²⁷ K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1994, 192.

²⁸ Dazu: C. Breytenbach, Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditions-geschichtliche Bemerkungen am Beispiel der Paulinischen Briefe, in: NTS 39 (1993) 59-79.

²⁹ Dazu: K. Wengst, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (ÖTBK 16), Würzburg 1978, 64.

³⁰ Vgl. B. Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in:

Ders. (Hg.), Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 303-326; 320.

³¹ Dazu: N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK 21), Zürich 1979, 57.

³² Berger, Theologiegeschichte, 191.

³³ In diesem Punkt unterscheide ich mich (vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg/Einsiedeln ²1997) von M. Bieler (Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne, Freiburg 1996), der Stellvertretung im Anschluß an Karl Barth dezidiert als «Ersatz» und «Neuschöpfung» versteht.

³⁴ Vgl. B. Janowski, Azazel und Sündenbock. Zur Religionsgeschichte von Leviticus 16,10,21f, in: Ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 285-302.

³⁵ Vgl. R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, übers. v. E. Mainberger-Ruh, Zürich 1987, bes. 402-456; ders., Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses, übers. v. A. Berz, Freiburg 1983, bes. 14-52; ders., Der Sündenbock, übers. v. E. Mainberger-Ruh, Zürich 1988, bes. 148-163. – Dazu vgl. die Kontroverse zwischen dem Girard theologisch rezipierenden Systematiker Raymund Schwager und dem Exegeten Adrian Schenker: A. Schenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15), Freiburg/Schweiz 1981, bes. 121-144; R. Schwager, Versöhnung und Sühne. Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker, in: ThPh 58 (1983) 217-225; A. Schenker, Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff, in: J. Blank/J. Werbeck (Hgg.), Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 10-20; 12f.

³⁶ Im Unterschied zu René Girard betont der ihn theologisch rezipierende Systematiker Raymund Schwager, daß Jesus Christus faktisch, aber nicht notwendig zum Opfer bzw. Sündenbock wurde. Vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, 36-53; ders., Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (ITS 29), Innsbruck 1990, 222-232.

³⁷ In seiner 2001 an der Kath.-Theol. Fakultät in Bonn eingereichten und noch nicht publizierten Dissertation mit dem Titel «Ambivalentes Opfer. Studien zur Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs» unterscheidet Joachim Negel drei Universaltheorien der Entstehung des Opfers: a) Das Opfer als vitaler Lebensakt (Walter Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen [RGVV 32], Berlin ²1997; René Girard, La violence et le sacré, Paris 1972; Georg Baudler, Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994); b) Opfer als sozial-politische Ordnungsgröße (Marcel Detienne, / Jean-Pierre Vernant, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris 1979); c) Opfer als archaische Wirtschaftsform (Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, übers. v. E. Moldenhauer, in: Ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. II, Frankfurt 1889, 9-144; Gerardus von der Leeuw, Die Do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, in: ARW 20 [1920/21] 241-253; Georges Bataille, Der Begriff der Verausgabung, in: Ders., Die Aufhebung der Ökonomie, München 1975, 7-31). Mit Northcote Whitridge Thomas (Art. «sacrifice», in: EncBrit XXIII [¹1911] 980-986, Josef Drexler (Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien, ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell [Münchener Ethnologische Abhandlungen 12], München 1993) und Roger Caillois (Der Mensch und das Heilige. Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Ausgabe, München 1988) kommt er zu dem gut begründeten Ergebnis, dass keine dieser Theorien der labyrinthischen Komplexität der Phänomene des Opfers auch nur annähernd gerecht wird.

³⁸ Zu dieser Position vgl. G. Baudler, Jesus – der vollkommene Sündenbock? Zu René Girards Revision seines Opferbegriffs, in: LebZeug 52 (1997) 212-223.

³⁹ Vgl. I.U. Dalferth, Christ died for us. Reflections on the Sacrificial Language of Salvation, in: S.W. Sykes (Hg.), Sacrifice and Redemption, Cambridge 1991, 299-325; ders., Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: JBTh 6 (1991) 173-194; ders., Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, bes. 237-315.

- ⁴⁰ Vgl. F. Wagner, Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer, in: R. Schenk [Hg.], Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 251–278.
- ⁴¹ Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, 78.
- ⁴² Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, 71f.
- ⁴³ G. Bader, Jesu Tod als Opfer, in: ZThK 80 (1983) 411–431; 423.
- ⁴⁴ G. Bader, Symbolik des Todes Jesu (HUTH 25), Tübingen 1988, 235.
- ⁴⁵ Bader, Symbolik, 236.
- ⁴⁶ Bader, Symbolik, 247.
- ⁴⁷ G. Bader, Die Ambiguität des Opferbegriffs, in: NZStH 36 (1994) 59–74; 74.
- ⁴⁸ Bader, Ambiguität, 73.
- ⁴⁹ Vgl. G. Fritzer, Auch der Hebräerbrief legitimiert nicht eine Opfertodchristologie. Zur Frage der Intention des Hebräerbriefes und seiner Bedeutung in der Theologie, in: KuD 15 (1969) 294–318. – Dazu: E. Grässer, An die Hebräer, Bd. II (Hebr 7,1–108), EKK 17/2, Zürich 1993, bes. 213–231; Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, 82–96.
- ⁵⁰ Dazu: U. Luck, Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief. Ein Beitrag zum «historischen Jesus» im Urchristentum, in: NT 6 (1963) 192–215; F. Laub, «Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste» (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief, in: BZ 35 (1991) 65–85.
- ⁵¹ Dazu: O. Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebr 6,19f und Hebr 10,19f (WUNT 14), Tübingen 1972.
- ⁵² Daß der Begriff «neuer Bund» nicht im Sinne des Substitutionsmodells der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum verstanden werden darf, ist inzwischen Konsens. Dennoch bleibt der Begriff mit vielen Fragen behaftet. Dazu: F.-L. Hossfeld, Der eine Gott des Ersten und des Neuen Bundes, in: PB 47 (1995) 66–71; ders. Die vielen Bünde und der eine Gott, in: PB 47 (1995) 165–171; H. Merklein, Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, in: ThQ 176 (1996) 290–308.
- ⁵³ G. v. der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, 328f. – Dazu vgl. die ausgezeichnete Analyse von: J. Negel, Nur als Gabe spricht das Ding. Zur theologischen Valenz der Opfertheorie von Gerardus van der Leeuw, in: ThGl 86 (1996) 458–487.
- ⁵⁴ Dazu: T.R. Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (SlgHor 28), Einsiedeln 1990, 256–267.
- ⁵⁵ Vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor 29), Freiburg/Einsiedeln ²1997, 291–296.
- ⁵⁶ Zur Konsensfähigkeit dieser Aussage zwischen den christlichen Konfessionen: G. Wenz, Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie, in: KuD 28 (1982) 7–41; E. Hönig, Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen (KKTS 54), Paderborn 1989.
- ⁵⁷ Thérèse de L'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, Correspondance Générale, t. II, Paris 1973, 620.
- ⁵⁸ A. Görres, Kennt die Religion den Menschen?, München ³1986, 94f.