

## »Durch seine Wunden sind wir geheilt«

### Christliche Erlösungsbilder und die bleibende Sehnsucht nach Opfern

*Johanna Rahner*

»Hat man jemals so ein Leiden gesehn?« – Mit diesen Worten kommentiert Hans Castorp, der naiv wissbegierige Protagonist in Thomas Manns »Zauberberg«, jenes »innig schauerliche« Kunstwerk, dessen Betrachtung zum Anlass eines subtil gestalteten Streitgesprächs über die Untiefen einer säkularisierten Opferideologie und ihrer bewusst-unbewussten religiösen Wurzeln wird. Es ist eine »Pietà, einfältig und wirkungsvoll bis zum Grotesken: die Gottesmutter in der Haube, mit zusammengezogenen Brauen und jammernd schief geöffnetem Munde, den Schmerzensmann auf ihrem Schoß, eine im Größenverhältnis primitiv verfehlte Figur mit krass herausgearbeiteter Anatomie, (...) das hängende Haupt von Dornen starrend, Gesicht und Glieder mit Blut befleckt und berieselt, dicke Trauben geronnenen Blutes an der Seitenwunde und den Nägelmalen der Hände und Füße«. Sie ringt Hans Castorp das Urteil ab: »Ich hätte nicht gedacht, dass etwas zugleich so hässlich (...) und so schön sein könnte«.

Solche Naivität bedarf der aufklärenden Nachhilfe, und so zögert der Jesuit Naphta nicht, seinen Schützling über den tieferen Sinn des Kunstwerks zu belehren: »Vierzehntes Jahrhundert. (...) Erzeugnisse einer Welt der Seele und des Ausdrucks (...) sind immer hässlich vor Schönheit und schön vor Hässlichkeit. (...) Es ist übrigens sehr vorgeschrittenes Mittelalter, Gotik, Signum mortificationis. Sie finden da nichts mehr von der Schonung und Beschönigung, mit der noch die romanische Epoche den Gekreuzigten darstellen zu müssen glaubte, keine Königskrone, keinen majestätischen Triumph über Welt und Martertod. Alles ist radikale Verkündigung des Leidens und der Fleischschwäche.«<sup>1</sup>

Doch Naphtas apologetischer Eifer für diese Art christlicher Leidensmystik bleibt nicht ohne Widerspruch. Sein aufgeklärt-humanistischer Gegenspieler, Settembrini, bringt, getrieben von seinen klas-

sischen Idealen Form, Schönheit und vor allem Vernunft, der blutrünstigen Darstellung samt der sie hervorbringenden religiösen Mentalität nur Abscheu entgegen: »Sie wissen selbstverständlich, dass nur diejenige Auflehnung des Geistes gegen das Natürliche ehrenhaft zu nennen ist, die die Würde und Schönheit des Menschen im Auge hat, nicht diejenige, welche, wenn sie seine Entwürdigung und Erniedrigung nicht bezweckt, sie doch jedenfalls nach sich zieht. Sie wissen auch, welche entmenschte Gräuel, welche mordgierige Unduldsamkeit die Epoche, der das Artefakt (...) sein Dasein verdankt, gezeigt hat. Ich brauche Sie nur an den entsetzlichen Typ der Ketzerrichter (...) zu erinnern und an seine infame Priesterwut gegen alles, was der Herrschaft des Übernatürlichen entgegenstand. Sie sind weit entfernt, Schwert und Scheiterhaufen als Instrumente der Nächstenliebe anzuerkennen«. Freilich, genau das sind sie in den Augen Naphtas. Darum hat für ihn Leid gar einen metaphysischen Sinngehalt: »Alle Kirchenstrafen, auch der Scheiterhaufen (...) wurden verhängt, um die Seele vor ewiger Verdammnis zu retten«.

So geht der Streit um Sinn und Unsinn dieses Grundthemas christlicher Erlösungsvorstellung und seiner Konsequenzen munter weiter, Seite um Seite. Der eine verteidigt es mit Eifer, der andere protestiert dagegen mit Verve, und auf der Bühne des »Zauberbergs« entwickelt sich ein Streit mit theologischer Tiefendimension. Naphta versteigt sich am Ende zu jener, der tiefen Abneigung gegen Settembrinis vernünftig-aufklärerisches Plädoyer für das »Prinzip der Freiheit« entspringenden, monströsen Schlussfolgerung, die sich aber auf erschreckende Weise als weitsichtig erweist: Settembrinis »Ideale sind tot, sie liegen heute zum mindesten in den letzten Zügen, und die Füße derer, die ihnen der Garaus machen werden, stehen schon vor der Tür. (...) Zuletzt bedeutet es ein liebloses Missverstehen der Jugend, zu glauben, sie finde ihre Lust in der Freiheit. Ihre tiefste Lust ist der Gehorsam. (...) Nicht Befreiung und Entfaltung des Ich sind das Geheimnis und das Gebot der Zeit. Was sie braucht, wonach sie verlangt, was sie sich schaffen wird, das ist – der Terror«.

Thomas Mann hat hier nicht nur das grausame Finale einer enthemmten, Gesellschaft und Individuum verrohenden Blut- und Opferästhetik des Ersten Weltkriegs vor Augen – ihren menschenverachtenden Abgründen entkommt am Ende auch der Held des Ro-

mans nicht: »Er stürzt. Nein, er hat sich platt hingeworfen, da ein Höllenhund anheult, ein großes Brisanzgeschoss, ein ekelhafter Zuckerhut des Abgrunds. Er liegt, das Gesicht im kühlen Kot, die Beine gespreizt, die Füße gedreht, die Absätze erdwärts. Das Produkt einer verwilderten Wissenschaft, geladen mit dem Schlimmsten, fährt dreißig Schritte schräg vor ihm wie der Teufel selbst in den Grund, zerplatzt dort unten mit grässlicher Übergewalt und reißt einen haushohen Springbrunnen von Erdreich, Feuer, Eisen, Blei und zerstückeltem Menschentum in die Lüfte empor. Denn dort lagen zwei, – es waren Freunde, sie hatten sich zusammengelegt in der Not: nun sind sie vermengt und verschwunden. O Scham unserer Schattensicherheit! Hinweg! Wir erzählen das nicht!«.

Mann versteht es wie kein anderer, aus seinem Roman ein Lehrstück zu machen, das auch heute noch nicht nur dem theologisch Interessierten Grundsätzliches ins Stammbuch schreibt. Er demaskiert die Missbrauchbarkeit jeglicher Opferästhetik und legt dabei zugleich jene bleibende, weil gesellschaftlich tolerierte und instrumentalisierte Bedürftigkeit, ja Sehnsucht nach Opfern schonungslos offen. Es ist nicht nur die archaische Logik von Gewalt und ihre gesellschaftsstabilisierende Kanalisierung,<sup>2</sup> die hier fröhliche Urständ feiern. Ihnen gesellt sich die merkantile Logik von Gewinn und Verlust samt einer höchst modernen »ökonomischen Intelligenz«<sup>3</sup> bei und sorgt so für eine bleibende Attraktivität des Opfergedankens. Gerade dieses Doppelantlitz der Moderne fördert ein säkulares Weiterleben der Opfermetaphorik jenseits ihrer religiösen Wurzeln.<sup>4</sup> Ursprünglich religiös verortete Bilder und Mythen machen sich selbstständig. Diese Situation ist nicht nur theologisch prekär.

Die säkulare Dynamik der Opfermetaphorik besteht in einer Brechung wie Weiterführung der religiösen Vorgaben. Mit jeder christlichen Inanspruchnahme der Opfermetaphorik als schlüssigem Erlösungsmodell verbindet sich leider auch eine lange Geschichte ihres ideologischen Missbrauchs. Darum wird sie notwendig stets von einer philosophisch und theologisch (!) begründeten Praxis der Opferkritik und damit einer Kritik des darin vorausgesetzten Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses begleitet. Ihr tritt später noch eine Kritik des Opfers selbst als Kritik an der darin wirksamen »Logik der Gewalt« zur Seite. In der Neuzeit wird gerade die-

ser kritische Blick zum prägenden Motiv jeglicher aufgeklärten Bezugnahme auf Glaube und Religion. Was nicht selten bis hin zu einer völligen Ablehnung beider führt.

Weniger reflektiert und kritisch abgesichert scheint dagegen die säkulare Wiederbelebung der Opfermetaphorik. Dabei fehlt ihr zunehmend das stets auch theologisch begründete, immanente kritische Korrektiv. So kommt es zu Verschiebungen innerhalb der verwendeten Sprache und Bilder, die nicht mehr so recht zu ihrem ursprünglichen religiösen Kontext passen wollen. Da sich nun aber der religiöse Kontext auf Dauer dieser ganz eigenen Dynamik der säkularen Revitalisierung nicht entziehen kann, erweist sich gerade deren Mangel an Kritikfähigkeit für die christlichen Erlösungsvorstellungen selbst als fatal. Indem man dort die alten Formeln scheinbar ungebrochen für weiter verwendbar hält, anstatt sie aus der eigenen Tradition heraus neu zu übersetzen, unterschätzt man die Verschiebung innerhalb des postchristlichen Verkündigungshorizontes. So bedient man, auch dort, wo scheinbar alles beim Alten bleibt, nur allzu oft alles andere als christliche Plausibilitäten, mit denen man sich eigentlich kritisch auseinandersetzen müsste.

So zeigt die skandalöse, aber medienwirksam inszenierte filmische Umsetzung der Passion Christi durch den Regisseur Mel Gibson, wie dünn die aufgeklärte Firnis eines neuzeitlich »gereinigten« christlichen Erlösungsverständnisses in Wirklichkeit ist. Und sie zeigt vor allem, wie wenig eine solchermaßen »vernünftelnd« aufklärerische, zumeist akademische Theologie mit dem Glaubensgefühl vieler Christinnen und Christen unterschiedlichster Couleur zu tun hat. Zugleich konfrontiert sie mit der verblüffenden Tatsache, dass eine mit archaischen und zugleich modernen ästhetischen Mitteln erzählte brutalisierte Opfergeschichte Jesu Christi nicht nur menschliche Erlösungssehnsüchte zu beschreiben, sondern sie auch noch zu befriedigen versteht. Sollte die simple Erlösungsmathematik, dass je größer das Leid umso größer die Erlösung ist,<sup>5</sup> ihre Wirkung noch immer nicht verloren haben?

Doch nicht nur diese Erkenntnis macht stutzig. Auch die gegenteilige Erfahrung, nämlich die des zunehmenden Verlustes der Sprachkompetenz christlicher Verkündigung angesichts von Begriffen wie »Opfer«, »Sühne« und »Stellvertretung«, kennzeichnet ein

theologisches Defizit allererster Güte. Beides macht unmittelbar deutlich, wie wenig es gerade einer an der akademisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die eigene Glaubensstradition orientierten Theologie gelungen ist, die biblisch-christlichen Vorstellungen von Erlösung (samt ihres kritischen Potenzials!) und damit auch eine theologisch adäquate Rede vom Tod Jesu für unsere Zeit plausibel, das heißt anthropologisch anschlussfähig und damit verständlich zu machen und diese Deutung auch theologisch flächendeckend und meinungsbildend durchzusetzen. Dieses Versäumnis ist der eigentliche Grund dafür, dass die alten, allzu vertrauten Formeln und Mythen in einer sich säkular, ja postchristlich wählenden Epoche überhaupt ein Eigenleben jenseits ihrer religiösen Bindungen (und damit auch Bändigungen) entwickeln konnten.

Der säkularisierten Wiederkehr wie dem auf die pure Ästhetik seiner Wirkung reduzierten »Revival« nur scheinbar christlicher Erlösungs- und Opfervorstellungen kann theologisch angemessen nur durch eine energische Entmythologisierung entgegengetreten werden. Gegen solche Vereinnahmungsversuche rekurriert eine Entmythologisierung auf den »Logos«, das heißt die argumentativ ausgerichtete und damit kritische Vernünftigkeit der biblisch-christlichen Erlösungsbilder selbst. Genau diese ist gegen allzu menschliches wie marktgerechtes Mythengeraune in Anschlag zu bringen, auch wenn dies mitunter gegen den Widerstand bestimmter epochaler Deutungsmuster der eigenen Glaubensgeschichte geschehen müsste.

## **Biblische Vergewisserungen**

Mit der Gedankenwelt der Opfertheologie, ja des Opfermythos wird biblisch ein Sprachmodell und Metaphernfeld übernommen, das »kommunikativ verfügbar«<sup>6</sup> ist, jedoch angesichts des neu damit Auszusagenden grundlegend anders orientiert wird. Hier liegt bereits so etwas wie ein »Wissen um den Übertragungscharakter der Opfermetapher« vor.<sup>7</sup> Auf diesen »Logos« des biblischen Mythos und das veränderte »Wie« der Verwendung der Opferkategorie ist ein besonderes Augenmerk zu richten. Dazu gilt es, die biblische Grammatik des Opfers in ihren Hauptelementen kurz durchzubuchstabieren.

Die alttestamentliche Opfermetaphorik ist grundlegend durch eine metaphorische Kehre gekennzeichnet, die die traditionell archaische Gestalt des Opfers bereits prinzipiell unterläuft: Im biblischen Opferkult ist der Mensch nicht Geber, sondern primär Empfänger der (Opfer-)Gabe, die Gott allein schenkt. Daher wird das alttestamentliche Opfergeschehen als Ort der Gegenwart Gottes, des nahekommenden Gottes verstanden: »Im Opfer offenbart sich Gott. Oder, vom menschlichen Standpunkt her formuliert, in ihm lernt Israel seinen Gott kennen. Und es erkennt ihn auf ganz konkrete Weise als einen Gott, der obwohl transzendent und andersartig, zugleich der Nahe und Menschenähnliche ist, der zu seinem Volk herabkommt, sogar mitten unter ihm wohnt und seine Gastfreundschaft annimmt, der aber dennoch der Heilige ist. Und dieser Gott erweist sich ihm als der segnende.«<sup>8</sup> Israel erkennt und anerkennt ihn als den schöpferischen, das heißt befreienden und in diesem Sinne alles neu schaffenden Gott.

So betont der Opfergedanke nicht nur die Nähe Gottes, sondern verweist auch auf die bleibende Andersheit des sich nahenden Gottes. Denn es ist das Opfer, das die Voraussetzungen für diese Begegnung erst schafft, weil Gott es ist, der darin bestehende Hindernisse »wegräumt«. Gott ist der dem Menschen Nahekommende und bleibt doch, weil er Menschen und Welt durch sein Kommen grundlegend verändert, der ganz andere, der Heilige.

Dieses Spannungsfeld von Profanität und Heiligkeit, Weltlichkeit und Transzendenz wird von der priesterschriftlichen Überlieferung als spannungsvolles Miteinander von Gottes Gegenwart in der Welt und seiner bleibenden Unterschiedenheit von der Welt zur Sprache gebracht. Das Tempelopfer (*qorban*) hält diese Pole im Innern zusammen. Der Leben und Befreiung schenkende Gott, der Ich-bin-da-für-Euch des Exodus begegnet im Kult als derjenige, der die Entfremdung durch die Herrschaft der Sünde durchbricht und durch seine Heiligkeit den Menschen auslöst, indem er ihm neues Leben schenkt. Das erklärt auch die Wichtigkeit des Kultes, vor allem die zentrale Bedeutung der Beständigkeit des Opfers am Jerusalemer Tempel: Allein der »ständig aufsteigende Rauch vergewisserte das fehlbare und immer wieder schuldig werdende Volk seiner Gottesbeziehung«.<sup>9</sup> Wie die Feuer- und Wolkensäule zur Zeit des Exodus

ist es nun der Rauch des Opferaltars, der als sichtbar gewordener Ausdruck der Treue und der rettenden, weil verwandelnden Nähe Gottes zum Himmel aufsteigt.

Diese kultische Entmythologisierung des Opfergedankens bietet den entscheidenden Anstoß für eine später einsetzende Spiritualisierung der Opfermetaphorik. Diese wird erst mit der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. notwendig und kann daher – vorbereitet in der prophetischen, exilisch-nachexilischen und psalmistischen Opfer- und Tempelkritik – explizit in rabbinischer Theologie gefunden werden. Mit Alexander Deeg kann man diese Fortsetzung (es ist nicht einfach ein Ersatz!) des Opfergedankens als eine neue Spiritualität des Opfers umschreiben; eine Spiritualität, die die handfeste Gestaltung von Glauben und Leben in der Welt in Gebet (Beten als Opfergabe), Lernen (der Tora als Opfer) und Handeln (Einhalten der Gebote) umfasst.<sup>10</sup>

Etwas komplexer sind die Verhältnisse bei dem zweiten traditionellen Element biblischer Opfermetaphorik: dem Stellvertretungsgedanken. Die damit verbundenen modernen Verstehensschwierigkeiten scheinen kaum überwindbar. Einem gerade auch auf die moralische Autonomie der eigenen Person bedachten neuzeitlichen Denken widerstrebt der Gedanke einer Übertragung von Schuld und Sühne. Für meine Schuld, meine Vergehen bin nur ich selbst verantwortlich, niemand anders kann dafür einstehen.<sup>11</sup> Daran zerbricht auf den ersten Blick die Plausibilität jeder Stellvertretungsidee. Denn ein »Leidensweg, der sozusagen über unsere Köpfe hinweg bis zum bitteren Ende durchschritten wird, könnte uns – selbst wenn er von Gott verordnet wäre – gar nichts angehen«.<sup>12</sup> Indes lebt die biblische Idee von einem ganz anderen Verständnis der Stellvertretung. Denn sie stellt gerade »keine unpersonale Ausgleichsmechanik« dar, das heißt dem Menschen wird der »personale Selbstvollzug« dabei nicht abgenommen und »die Würde des menschlichen Partners« wird nicht übergangen.<sup>13</sup> Zur Klärung hilft ein Blick auf die biblische Kernüberlieferung, das vierte Gottesknechtslied (Jes 53).

Den entscheidenden Hintergrund dieses Lehrgedichts bildet das biblische Schuld- und Sündenverständnis. Schuld und Sünde sind in der Bibel keine Binnenphänomene menschlicher Autonomie, sondern sie werden grundsätzlich von ihrer sozialen Dimension her ge-

dacht. So konzentriert sich das biblische Verständnis letztlich in der Not, »Gottesbeziehung, Selbstbeziehung und Sozialbeziehung nicht mehr integrieren und deshalb aus eigener Kraft nicht mehr weiter zu können«. <sup>14</sup> Sünde besteht nicht einfach aus einzelnen bösen Handlungen, die gar auf die Frage moralischer Integrität reduziert werden könnten, sondern »meint eine Verkehrung, die die Ausrichtung aller Lebensvollzüge des Menschen in verhängnisvoller Weise bestimmt«. <sup>15</sup> Diesem Verhängnis kann der Mensch aus eigener Kraft nicht mehr entkommen. Genau hier bricht die Frage der Stellvertretung auf. <sup>16</sup> Denn allein Gott kann diesen Unheilszusammenhang aufbrechen und den Menschen aus seinen bösen Verstrickungen befreien. Darum kennt die Heilige Schrift eine Fülle von Erzählungen, die dieses Handeln Gottes zur Überwindung der Schuld, zu Umkehr und Vergebung narrativ ausgestalten.

So bietet auch das vierte Gottesknechtslied keine dogmatisch-theologische Abhandlung zum Thema Stellvertretung. Es ist eher eine in ein dramatisches Gedicht als Befreiungsgeschichte verpackte Erkenntnislehre des Sünders: Die Schuldenerkenntnis und Anerkenntnis der vom Gottesknecht getragenen fremden Schuld als der eigenen leitet den entscheidenden Perspektivenwechsel ein: »Der Schuldige erkennt, dass *er* schuldig ist – das ist der Anfang der Veränderung. Niemand ist aber aus sich allein zu solcher Einsicht fähig. Sie bedarf des Anstoßes ›von außen‹«. <sup>17</sup> Das heißt, hier stellt sich nicht die Frage nach einer Übertragbarkeit der Schuld. Die Leitfrage ist, »ob da einer ist, der sich in dieser Situation mit dem Schuldigen identifiziert und an seine Stelle tritt – nicht (...) damit wir irgendwann später soweit kämen, selbst an diese Stelle zu treten, sondern damit wir nie mehr an diese Stelle geraten«. <sup>18</sup> Ein solcher Stellvertretungsgedanke kollidiert gerade nicht mit einem modernen Subjektbegriff, sondern er schafft »überhaupt erstmal den Raum, d. h. (...) eine Stelle, wo der Mensch grundsätzlich wieder ja sagen kann zu Gott und zum Mitmenschen«. <sup>19</sup>

Diese alttestamentlichen Grundlinien bilden den verbindlichen Rahmen einer veränderten Sprache der Opfermetaphorik. In diesem Rahmen ist nun die Frage nach einer Interpretation des Todes Jesu als »erlösendem Opfer« neu zu stellen. Schon ein flüchtiger Blick ins Neue Testament überzeugt von der Tatsache, dass man hier von einem soteriologischen Pluralismus sprechen muss. <sup>20</sup> Es existieren

verschiedenste Modelle von Erlösung und Heil nebeneinander; kein Erlösungsmodell hat Ausschließlichkeitscharakter und keines kommt in Reinform vor.<sup>21</sup> Dort, wo das Neue Testament aber explizit opfertheologisch argumentiert, tut es dies immer in einer hochgradig metaphorischen Redeweise. Die darin sichtbar werdende Dynamik ist von entscheidender Bedeutung: Die Benutzung von Metaphern beziehungsweise Bildern ist nämlich keine Einbahnstraße in dem Sinne, dass »nur die allgemein bekannte Opfertheorie (...) den Tod Jesu« interpretieren würde. Es gilt auch umgekehrt, dass »die jüdische Opferpraxis und -theologie vom Kreuz aus in einem neuen Licht gesehen werden« muss.<sup>22</sup> Mit Ruben Zimmermann kann man von diesem Blickwinkel aus im Neuen Testament von einer paradoxen Zusammenführung von Opfertheologie und Opferkritik sprechen. Sie führt »letztlich zur Selbstaufhebung des Opfergedankens«, weil der »Opferlogik durch die Opferchristologie« ein Ende bereitet wird, indem sie transformiert wird.<sup>23</sup> Denn der am Kreuz sterbende Jesus lässt sich »zum Ort machen, an dem Widerspruch des Menschen gegen Gott geschieht und zugleich Gott zugewendet bleibt, seine Nähe zu den Menschen sich mitten unter den Bedingungen von Sünde vollzieht. Darin wird Jesus im übertragenen Sinn und nicht in unmittelbarer Anwendung der Opfermetaphorik zum ›Opfer‹ und zur Überwindung aller Opfer in einem.«<sup>24</sup>

Für die neutestamentlichen Autoren besteht daher kein Zweifel daran, dass die Opferpraxis mit dem Tod Jesu an ein Ende gekommen ist, wenngleich die im Neuen Testament dafür zu findenden Begründungen deutlich verschieden sind. Da ist zum einen die extreme Metaphorisierung, ja Spiritualisierung des Opfergedankens im Hebräerbrief. Sie zielt letztlich auf ein Ende durch Überbietung und stellt gerade dadurch den »Gipfelpunkt« neutestamentlicher Opferkritik dar. Und da ist zum anderen eine Vielfalt von alternativen Deutungsmodellen, die deutlich macht, »dass sie die Opfermetaphorik zur Beschreibung des Heilsgeschehen zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus für untauglich hält«<sup>25</sup> und daher das Geschehen mit anderen Metaphernfeldern ausdrückt.<sup>26</sup> Doch nicht diese Ambivalenz des Neuen Testaments bietet den entscheidenden Hinweis, sondern die allenthalben auffindbare unaufgebbare Verbindung von Opfermetaphorik und Opferkritik. Das Neue Testament vertritt eine veränderte

Opfermetaphorik, die letztlich nur als spannungsvolles Miteinander von vertrautem und neuem Sprachgebrauch beschrieben werden kann. Denn auf das sich in Jesu Leben und Sterben ereignende Heil lässt sich weder die alte Logik noch die gewohnte Grammatik der Opfersprache ungebrochen übertragen. Altes lässt sich immer nur im Spiegel des Neuen zur Geltung bringen. Die unaufgebbare Bedingung dafür ist aber: keine Opfermetaphorik ohne Opferkritik.

## **Systematische Konsequenzen**

Die biblische Tendenz zur Metaphorisierung und Spiritualisierung, die Anerkennung der vorhandenen Vielfalt der Erlösungsmodelle, das Wissen um den Übertragungscharakter jeglicher biblischer Opfermetaphorik und die neutestamentlich unaufgebbare Verbindung von Opfermetaphorik und Opferkritik nötigen zu einer neuen Grammatik christlicher Erlösungsvorstellungen. Wenn Jesus Christus der Ort ist, an dem Gott begegnet, handelt, Gemeinschaft mit uns sucht und stiftet und dadurch Befreiung, Rettung, Heil und Zukunft schafft, und er dadurch zugleich zu jenem Ort wird, an dem Gott selbst der Sünde, der menschlichen Abgrenzung gegen Gott, der Gewalt, ja, dem Tod widerspricht, dann ist das der primäre offenbarungstheologische Rahmen für die notwendig gewordene Reformulierung. Was bedeutet das?

Ein Blick in die neutestamentliche Überlieferung macht deutlich, dass immer dort, wo von Jesus als dem wahren Menschen gesprochen wird, diese Rede notwendig auch in Spannung mit all den selbstgemachten Entwürfen des Menschseins, des sich Durchsetzens auch auf Kosten anderer, dem inneren Zwang zur Selbsterlösung steht. Die Gleichnisrede Jesu ist nur ein mögliches Beispiel dafür. Die darin vorgestellten Alternativen zu den üblichen Verhaltens- und Handlungsmustern verblüffen stets dadurch, dass sie das Gängige spannungsvoll, ja konfrontativ aufbrechen, dadurch Neues entdecken lassen und eine dazu notwendige Veränderung des Verhaltens nachhaltig einfordern. Jesu Vollzug seines Menschseins ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass er die gängigen Vorstellungen des Menschseins bricht, ja bewusst um der Ehre Gottes willen durchbricht. In ihm voll-

endet sich nicht einfach das, was den Menschen immer schon ausmacht, sondern er muss dies alles erst wieder – um der Ehre Gottes willen – zur Geltung bringen. Gerade das weist ihn, theologisch gesprochen, als den »Sohn«, den »Offenbarer«, das »Bild Gottes« aus.

»Das Entscheidende ist (...), dass mit Jesus nicht eine vollkommene Übermenschengestalt auftritt. Ihr gegenüber könnten die Menschen in die ästhetische Distanz der Bewunderung gehen, die andringende Gegenwart Gottes ganz ihr überlassen (...). Jesus [aber] trägt in seiner menschlichen Schlichtheit das Feuer der göttlichen Anwesenheit mitten hinein, an alle heran. Er ist in Person das Zeugnis für die ganz andere Art der Liebe Gottes«. <sup>27</sup>

Er ist dies aber auch und gerade, weil er Gottes »Widerspruch« ist: Gottes Widerspruch »gegen die Unwahrheit des sündigen Lebens, gegen all die Optionen und Manipulationen, mit denen die Menschen die Wahrheit ihres Lebens niederhalten; Gottes Widerspruch gegen die Götzen und Mächte, denen die Sünder zur Macht verhelfen, weil sie ihnen die Bestätigung ihres unwahren Lebens zutrauen«. Das ist die entscheidende Herausforderung des Gottes Nähe repräsentierenden wahren Menschseins Jesu: Er »stellt die Angesprochenen vor die äußerste Alternative ihres Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses, vor die Frage, wer die ihre ›Welt‹ bestimmende Wirklichkeit und wer der sein soll, auf den sie sich zuletzt und zutiefst verlassen«. <sup>28</sup> Die letzte Ernsthaftigkeit dieser Alternative erweist sich am Kreuz.

Hier zeigt sich, was Menschen mit dem wahren Menschen zu tun pflegen. Jesu Tod ist jedoch kein Opfer, das ein Moloch-Gott verlangt, um besänftigt zu werden; dies ist ein Opfer, das die Menschen über die Klinge springen lassen, denen Jesu wahres Menschsein eine Zumutung ist. »Das Kreuz Jesu offenbart das innerste Wesen der Sünde: Sie ›muss‹ sich auszahlen in Opfern, im Tod der Geopferten, da sie zumindest dies eine will: die [Verneinung] der lebensspendenden Verhältnisse, ihre Vernichtung durch Verachtung meiner selbst und meines Nächsten, die Verachtung Gottes in der Selbstverachtung und in der Missachtung der anderen. Das Kreuz Jesu offenbart aber auch, dass Gott selbst sich in seinem Sohn dieser tödlichen Verachtung – dem Tod durch Verachtung – aussetzt und ihn mit seiner leidenden, grenzenlos beziehungs mächtigen Liebe durchdringt«. <sup>29</sup> Darum tobt sich an ihm die Gewalt der Sünde vergeblich aus. Denn sie erfährt

als Antwort doch immer nur Liebe. So behält sie eben nicht das letzte Wort und kommt nicht zu ihrem Ziel. Das ist ein Element der heute so befremdlich wirkenden Rede vom Tod Jesu »um unserer Sünden willen«. Sie hat aber noch eine andere Dimension.

Die menschliche Sünde läuft am Kreuz Christi ins Leere, weil Gott auf sie mit seiner sich selbst in Jesu Tod aufs Spiel setzenden Liebe antwortet. Eine menschliche Liebe, die solchermaßen Gottes Liebe Wirklichkeit werden lässt, kann auch nicht durch den Tod zum Verstummen gebracht werden. Sie liefert sich völlig aus und zeigt gerade darin ihre alles verwandelnde »Macht« in verstörend-absurder Weise. Jesus setzt die verwandelnde Nähe Gottes gegen die Selbstentfremdung des Menschen, die dieser durch Entfremdung von Gott, das heißt durch die Sünde erleidet. Er bricht die Macht der Sünde dadurch, dass er sich ihr ausliefert. Es ist ein leiser Sieg Gottes über Gewalt und Tod, der die eigene Niederlage riskiert. Dieser Tod selbst wird dadurch zur Gabe der Nähe Gottes, weil sie, am äußersten Ort der Gottesferne betend erklagt, unüberbietbar »da« ist, das heißt wirksame Wirklichkeit wird. Darum will Jesus von Nazareth auch »an seinem Kreuz hässlich bleiben. Wir haben ihn nicht mehr gegen den Verdacht zu verteidigen, er fördere die Lust an der Selbstqual, den Blutdurst. Das könnte jetzt höchstens eine Ausrede sein vor dem Blick, der ihm standhalten soll. Das Holz, an dem er hängt, ist der Pflock in der Landschaft der Menschen, an dem sich die Trends brechen«. Es unterbricht, verstört, bewegt, ist »ein Stachel der Unruhe zur Hoffnung hin, dass es mehr ist mit dem Menschen als es den Anschein hat im schönen Schein«. <sup>30</sup> So bedeutet Jesu Tod »für uns« nicht, »dass er für uns tut, was eigentlich wir zu tun hätten oder hätten tun können (...), sondern dass er (...) uns ermöglicht, was wir tun sollen und nun selber tun können. Und zwar »ein für alle Mal« ermöglicht: Weil ja Gottes Liebe, für die er bis zur Übernahme unserer Todeswirklichkeit einstand, nicht einmal durch diesen Tod widerlegt ist, also immer Angebot für uns bleibt.« <sup>31</sup>

## Liturgisch-praktische Konsequenzen

Was feiern wir Christinnen und Christen nun, wenn wir Eucharistie als »Gedächtnis des Kreuzestodes Jesu« feiern? Will unser liturgisches Feiern wahre Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu Christi sein, kann es das Kreuz als Ort der Gottesnähe in letzter Gottverlorenheit, ja Gottesnot nicht außer Betracht lassen. Darum hat ein »banaler Optimismus, der das Leid und das Unrecht aus der Welt wegredet und Christsein auf Nettigkeit reduziert«, mit christlicher Liturgie nichts zu tun.<sup>32</sup> Lange Zeit hat man versucht, diesem inneren Ernst des liturgischen Feierns dadurch gerecht zu werden, dass man geradezu extensiv vom Opfer Christi und seiner unblutigen Vergegenwärtigung sprach. Doch die eingangs geschilderte postchristliche Verselbstständigung der Opfersprache und ihre veränderten Plausibilitäten sprechen heute gegen eine einfache, ungebrochene Fortführung des in der traditionellen liturgischen Sprache Gewohnten und für eine notwendige Revision des liturgisch allzu geläufig Gewordenen. Was ist zu tun?

Christliche Liturgie bewahrt ihren Kern zum einen, indem sie in ihrem Feiern mit dem Gedanken der Vergegenwärtigung ernst macht. »Erinnern« ist kein mystisch-metaphysischer Zauber, sondern ein reales, aktives, persönlich engagiertes Vergegenwärtigen. Eine christliche Gemeinde tut dies, indem sie zum Beispiel die Gestalt des gemeinsamen Mahlhaltens so feiert, dass gerade darin die Ernsthaftigkeit des in Leben und Sterben Jesu Christi von Gott her Geschehenen und in der Feier Erinnerten in all seinen Dimensionen wirksame Wirklichkeit wird. Ein solches »Gedächtnis« des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu Christi, das es ernst meint, ist daher immer auf Wirkung bei uns, unsere »Verwandlung« aus. Diese Verwandlung folgt dabei den durch Jesus selbst gelegten Spuren. Die Feiernenden lassen sich hineinnehmen in seine Existenz, sein Dasein für andere als Erbarmen Gottes in Person. Darum spricht das Zweite Vatikanische Konzil davon, dass zwar die Liturgie Gipfelpunkt und Quelle des Glaubenslebens ist, aber eben nicht sein einziger Vollzug. Weltsendung und Dienst am Nächsten sind ebenso wichtig, und auch diese Dimensionen dürfen in der Feier der Liturgie nicht ausgeblendet werden. Christliche Liturgie ist nie einfach nur sonntägliche Feier, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes immer auch Werk-Tag.

Christliche Liturgie bewahrt ihrem Kern zum anderen, indem sie ihre kultische Dimension beibehält. Sie ist »Lobpreis« Gottes, das heißt ein kultisches Aufsteigen zu Gott. Aber sie feiert diesen Lobpreis immer so, dass deutlich wird, dass Gott sich zuerst dem Menschen zugewandt hat. Weil Gott sich uns auf menschliche Art und Weise gezeigt hat, dürfen wir ihn auch auf menschliche Art und Weise feiern und ihm danken. Christliche Liturgie hat daher immer zwei Seiten: Sie »lässt die Transzendenz Gottes, sein unauslotbares Geheimnis aufscheinen. Gott ist der jenseitige, von dem man sich kein Abbild machen kann und darf. Die Wirklichkeit der Liturgie ist eine andere als die des Alltags«. Dem liturgischen Ritual ist daher immer so etwas wie eine notwendige »Fremdheit« zu eigen, »eine allzu alltagsbezogene Aktualisierung und Banalisierung verbietet sich«. Es gilt aber auch die andere Seite: »Die Liturgie, die gleichwohl um das Geheimnis Gottes weiß, bleibt immer auf die Welt, den Alltag und den Menschen bezogen«. <sup>33</sup> Der Mensch und seine Lebenswelt müssen im Blick bleiben, sonst wird der Glaube für die Welt und die Menschen »belanglos«.

In den letzten Jahren ist gegen weitergehende liturgische Reformen immer eingewendet worden, »wahrer« Gottesdienst sei nicht »machbar«, in der christlichen Liturgie würden nicht »Bedürfnisse« befriedigt. Das ist aber nur die halbe Wahrheit, denn: »Das größte Geheimnis – Gott, die Auferstehung Jesu Christi und das ewige Leben – ist auch das größte ›Bedürfnis‹ des Menschen: Unsterblichkeit, Rettung, Erlösung. Wenn wir Gott liturgisch feiern, feiern wir genau das: [unser] größtes ›Bedürfnis‹«. Daher sind wir, die Welt, hier und jetzt liturgie-, das heißt der Feier des göttlichen Heils fähig; und deshalb ist dieses Heil, das wir feiern, lebensnah und darum lebensnotwendig. »Es ist eine Art – wie Karl Rahner meinte – ›übernatürliches Existenzial«, das uns antreibt zu einem ständigen Überschreiten, Hinausgreifen auf Gott hin. Wir sind mit Kopf und Herz, mit Gehirn und Gefühl, mit Intelligenz und Kreativität von Gott ausgestattet. Wir sind zur weltlichen wie sakralen Inspiration befähigte Wesen, um Anteil zu nehmen und Anteil zu geben an der großen Hoffnung, die wir vom Höchsten empfangen haben und die uns im Glauben auf den Höchsten hin öffnet: auf sein Geschenk ewigen Lebens«. <sup>34</sup>

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Thomas Mann, *Der Zauberberg*, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Band 5.1, Frankfurt 2002, 592–594, später 597f., 603f., 1084.
- <sup>2</sup> Vgl. dazu die Arbeiten von René Girard, besonders: *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 1983; *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; *Der Sündenbock*, Zürich 1990.
- <sup>3</sup> Vgl. Ralf Miggelbrink, »Opfer. Systematische Theologie und die christliche Rezeption eines religionsgeschichtlichen Schlüsselbegriffs«, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 112 (2003) 102–117, bes. 107–113.
- <sup>4</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: Joachim Track, »Das Opfer am Ende. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie«, in: Richard Riess (Hg.), *Abschied von der Schuld. Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennnis, Opfer und Versöhnung*, Stuttgart 1996, 140–167; 257–262.
- <sup>5</sup> Kritisch dazu unter anderem Thomas Kroll, »Ach, wasch mich rein in Jesu Blut«. Mel Gibsons Film »Die Passion Christi«. Herausforderung für Augen und Ohren, Herz und Verstand«, in: *Pastoralblatt* 56 (2004) 147–153, hier 151.
- <sup>6</sup> Vgl. Ingolf U. Dalferth, Art. »Opfer, VI. Dogmatik«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 25, Berlin 1995, 286–293, hier 291.
- <sup>7</sup> Track, »Das Opfer am Ende«, 162.
- <sup>8</sup> Alfred Marx, »Opferlogik im alten Israel«, in: Bernd Janowski und Michael Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt 2000, 129–149, hier 147.
- <sup>9</sup> Alexander Deeg, »Opfer als ›Nahrung‹. Ein jüdisch-christliches Gespräch zur Spiritualität des Opfers«, in: Werner H. Ritter (Hg.), *Erlösung ohne Opfer?*, Göttingen 2003, 119.
- <sup>10</sup> Vgl. ebd., 122ff; 140f.
- <sup>11</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 94/95.
- <sup>12</sup> Christian Link, »Für uns gestorben nach der Schrift«, in: *Der Evangelische Erzieher* 93 (1991) 148–169, hier 152.
- <sup>13</sup> Vgl. Bernd Janowski, »Hingabe oder ›Opfer‹? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu«, in: Rudolf Weth (Hg.), *Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 13–43, hier 30.
- <sup>14</sup> Ebd.
- <sup>15</sup> Gisela Kittel, »Wenn du Sünden bewahrst, Herr, wer wird bestehen?« (Ps 130,3). Die Realität der Sünde und die Frage der Erlösung im Alten Testament«, in: Ritter, *Erlösung ohne Opfer?*, 58.
- <sup>16</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: Bernd Janowski, »Er trug unsere Sünden. Jesajja 53 und die Dramatik der Stellvertretung«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), 1–24, hier 21.

<sup>17</sup> Ebd., 22f. (Hervorhebung J. R.).

<sup>18</sup> Link, »»Für uns gestorben nach der Schrift«, 153.

<sup>19</sup> Karl Lehmann, »»Er wurde für uns gekreuzigt«. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie«, in: Theologische Quartalschrift 162 (1982), 298–317, hier 315.

<sup>20</sup> Vgl. Gerhard Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992.

<sup>21</sup> Ruben Zimmermann, »Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik«, in: *Kerygma und Dogma* 51 (2005) 72–99, hier 87; vgl. Track, *Opfer am Ende*, 161f.

<sup>22</sup> Zimmermann, »Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer«, 93.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.; vgl. Track, »Das Opfer am Ende«, 164. Das bedeutet aber nicht, dass die Opfermetaphorik verschwindet, sondern dass sie in einem veränderten Horizont zur Sprache gebracht wird (vgl. Zimmermann, »Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer«, 97f).

<sup>24</sup> Track, »Das Opfer am Ende«, 167.

<sup>25</sup> Ebd., 151.

<sup>26</sup> Tausch, *Rettung, Befreiung, Loskauf, Verwandlung, Neugeburt, Neuschöpfung, Versiegelung, Reinigung, Rechtfertigung, Heiligung, Vergöttlichung, Versöhnung, Annahme an Kindes Statt, Leben etc.*

<sup>27</sup> Gottfried Bachl, *Der schwierige Jesus*, 2. Aufl., Innsbruck 1996, 40.

<sup>28</sup> Jürgen Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990, 254.

<sup>29</sup> Ebd., 268.

<sup>30</sup> Bachl, *Der schwierige Jesus*, 106.

<sup>31</sup> Thomas Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze der Soteriologie*, 3. Aufl., München 1991, 67.

<sup>32</sup> Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, »40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick«, in: *Liturgisches Jahrbuch* 53 (2003) 209–221, 213f.

<sup>33</sup> Andreas Odenthal, »Gottesdienst wider den Zeitgeist? Die Diskussion um die Reform der Messe geht weiter«, *Herder Korrespondenz* 57 (2003) 452–456, 454.

<sup>34</sup> Johannes Röser, »Neue Heimat Kirche. Die vorrangige Option für die »Jüngeren«, in: *Christ in der Gegenwart* Nr. 21/2005; 171–174, 172.