

»Eph' hapax...«

Historische und systematische Aspekte des christlichen Opferbegriffs

Prof. Dr. Walter Sparr, Prof. emeritus für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Finkenweg 2, 91080 Uttenreuth

I. Eindeutigkeiten, Ambivalenzen, Paradoxien

Einem *locus classicus* des Neuen Testaments zufolge, den, wie es scheint, alle reflexiven Formen des Christentums als zustimmungsfähig und zustimmungspflichtig angesehen haben, ist Jesus Christus am Ende der Welt erschienen, um durch das einmalige Opfer seiner selbst, d. h. seines Blutes und Lebens, ein für allemal die Sünde der Menschen zu tilgen. Aufgrund dieser Interpretation des Todes Jesu von Nazaret im Hebräerbrief (Kap. 9f) sah sich das Christentum durch alle religiösen und theologischen Entwicklungen, Spaltungen und Brüche hindurch theoretisch und praktisch eindeutig unterschieden von allen blutvergießenden Opferreligionen, vom Judentum des Tempelkultes, vom Islam, erst recht von den Tier- oder gar Menschenopfern in »heidnischen« Religionsformen. Wo kultische Opfer *post Christum* keinen religiösen Sinn mehr haben und, im Blick auf Christi Opfer, für illegitim gelten müssen, dort scheint die Frage »Warum Opfer?« gegenstandslos.

Dass das Christentum schlechterdings keine blutvergießende Opferreligion neben anderen ist, stellt jedoch nur ein negative Eindeutigkeit dar. Die Frage nach Opfern ist auch christlich keineswegs gegenstandslos, sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht. Denn bekanntlich gehörten und gehören zur Praxis des Christentums religiöse Opfer, und die christlichen Theologien haben den biblisch und liturgisch stets präsenten Begriff des Opfers fast durchweg in sinntragendem Gebrauch gehabt. Allerdings war dieser positive Gebrauch, wie schon die Opferkritik alttestamentlicher Propheten vorgab, stets auch von Abgrenzungen gegen andere Opferbegriffe mitgeprägt und somit als *ambivalent* markiert; es konnte so zu paradoxen Korrelationen von eigentlicher und metaphorischer Rede kommen. Ein (nicht zufällig; poetisches) Beispiel dafür ist die in Deutschland beliebte Liedstrophe von Paul Gerhardt: »Du willst ein Opfer haben, / hier bring ich meine Gaben: / Mein Weihrauch und mein Widder / sind mein Gebet und Lieder. // Die wirst du nicht verschmähen; / du kannst ins Herze sehen; / denn du weißt, daß zur Gabe / ich ja nichts Bessers habe.«¹

¹ Paul GERHARDT: Wach auf, mein Herz, und singe (1647), EG 446, Strophen 3f; vgl. Ders.: Die güldne Sonne voll Freud und Wonne (1666), EG 449, Strophe 3.

Angesichts der Ambivalenz des Opfern im Christentum wundert es nicht, dass in seiner Geschichte nie unstrittig war, was positiv unter »Opfer« zu verstehen sei, welches die wahren »Gaben« seien und wer als »Priester« befugt sei, sie darzubringen. Im Anschluss an die theologiehistorische Forschung² versucht der folgende Aufsatz daher zunächst, einige Aspekte des christlichen Opferverständnisses, die (noch) jetzt systematisch-theologisch erheblich oder strittig sind, als historische Phänomene bestimmter religiöser Entwicklungen und kultureller Kontexte zu kennzeichnen, um dann ihre aktuelle systematisch-theologische Bedeutung genauer bestimmen zu können. Dieser Versuch zielt nicht darauf, ein bestimmtes, z. B. konfessionell oder kulturell partikulares Verständnis christlichen Opfern als ‚das‘ christliche Verständnis allgemein zu setzen, sondern möchte die beobachteten Phänomene so interpretieren, dass sie für die (in einem anderen Horizont möglicherweise allgemeine) Religionsphilosophie und überhaupt für Kulturhermeneutik interessant erscheinen.

2. Diese Absicht hat selber einen doppelten historischen Anhalt. Dafür, dass christliche Verständnisse des Opfers zunehmend different und kontrovers auftraten, gibt es zahlreiche kontingente, in bestimmten historischen Lagen und kulturellen Räumen wirksame Ursachen, auch innerhalb einer Kirche oder Konfession; die unterschiedliche institutionelle und materiale Präsenz von Traditionen und die strukturellen, z. B. machtförmigen Differenzen zwischen Traditionsträgern und Interpreten der Tradition, wie sie in der Liturgie, der Doktrin, der Frömmigkeit oder der Kunst ihren Niederschlag fanden. Die Komplexität hat jedoch auch Gründe in der religiösen Konstitution des Christentums als solchem und tritt überall dort zutage, wo der Anspruch auf Christlichkeit in einer nichttrivialen Weise erhoben wird. Denn das Christentum sieht sich durchweg konstitutiv bezogen auf den Glauben der Zeugen der Auferstehung Jesu Christi an die Heilsbedeutung seines *Kreuzestodes*. Der österliche Glaube begründete daher von Anfang an zwei unterschiedliche, und zwar asymmetrische Perspektiven auf religiöse Opfer.

Einerseits beschrieb der Glaube den Kreuzestod Jesu (nicht nur, aber auch) im semantischen und symbolischen Kontext des jüdischen, der Tora folgenden Opferkults als heilsamen, Gott und Menschen ein für allemal versöhnenden *Opfertod*. Andererseits verstand er die Nachfolge Christi und speziell den christlichen Gottesdienst von Anfang an als *Lob- und Dank-*

² Sie wird zusammengefasst von Frances M. YOUNG, Art. »Opfer IV«, in TRE 25 (1995), 271–278; Gillian R. EVANS, Art. »Opfer V«, in: Ebd. 279–286; bis zum frühen Christentum Wolfgang KRAUS, Art. »Opfer II.5«, in: RGG⁴ 6 (2003); Karl-Heinz Menke, Art. »Opfer IV«, in: LThK³ 7 (1998), 1067–1069; zur Begriffsgeschichte vgl. Adam SEIGFRIED, Stefan LORENZ, Winfried SCHRÖDER, Art »Opfer«, in: HWPh 6 (1984), 1223–1237. Zur Ambivalenz von Opferpraxis, Opfervorstellung und Opferkritik in der christlichen Theologie vgl. auch Joachim TRACK, Das Opfer am Ende, in: Richard RIESS (Hg.), Abschied von der Schuld?, Stuttgart 1996 (Theologische Akzente, 1), 140–167.

opfer. Insofern blieb Opfern dann ein wesentlicher Bestandteil des Christentums in dem Sinne, wie ihn viele neutestamentlichen Autoren zum Ausdruck bringen: liturgisches und praktisches Danken und Loben Gottes in Gestalt von hingebender und mitteilender Nächstenliebe und Erfüllung der göttlichen Gebote.³ Die Frage nach dem christlichen Opferbegriff stößt daher schnell auf die konstitutive Asymmetrie des Opfertodes Christi und des Opfern der Christen. Das Verhältnis der beiden Orte von Opfern erwies sich insbesondere ethisch, für das Verständnis und die Praxis der Nachfolge oder Nachahmung Christi, als ambivalent.

Gleichwohl bleibt der Tatbestand, dass zwischen allen im besonderen Semantiken, Praktiken und Doktrinen von Opfer hermeneutisch verifizierbare *Analogien* bestehen. Das *analogans* ist der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen als endzeitliches Heilsereignis, das alle Sündenschuld tilgt und die weitere Wirksamkeit der Sünde bricht; hierauf bezogen kann man durchaus von ‚dem‘ christlichen Opferverständnis sprechen. Dies unterscheidet sich insofern auch klar vom *jüdischen*, obwohl sich im Judentum nach dem Ende des Tempelkultes ein teils vergleichbarer, religiös jedoch anders motivierter und regulierter Prozess der Verinnerlichung des religiösen Opfers vollzogen hat.⁴ Der *islamischen* Praxis von Tieropfern in Erinnerung an die Bindung Isaaks durch Abraham, auch der Ritus der Beschneidung, steht der christliche Opfergedanke ebenfalls ganz fern; anders mag es sein bei den Buß- und Läuterungsopfern *zakāt*, der in etwa die erwähnte christlichen »Kollekte« entspricht, und *kaffara*, die freilich ihrerseits Tieropfer erfordern können.⁵

3. Die gegenwärtige systematische Analyse und die historische Anamnese des christlichen Opfern steht unter einer spezifischen historisch-kulturellen Bedingung. Es ist dies die *aufklärerische*, seit dem 18. Jahrhundert wirksame Verschiebung der kulturellen Perspektive auf Religion überhaupt. Von dieser Verschiebung war und ist noch heute ganz besonders das religiöse Opfern als vordem unfragliche Kategorie der Beziehung zwischen Gott und Mensch betroffen. Die Kritik an den einstigen jüdischen und an den neu entdeckten »heidnischen« Opfern, die nicht bloß die pauschal religionskritische, sondern auch die sich als natürlich-religiös oder christlich fromm verstehenden Aufklärung übte, berief sich auf die ethische Sublimierung des Opfern im Christentum, d. h. auf dessen Abschaffung der »äußerlichen Gottesdienstes«. Die Kritik war deshalb im Protestantismus besonders radikal; und hier wurde jene Ethisierung auch auf den Opfertod Christi als angeblich stellvertretende Sühneleistung für menschliche Schuld angewandt. Die aufklärerische Neologie bestritt erstens, dass Jesus selbst seinen Tod

³ Zur exegetischen Differenzierung des Opferbegriffs vgl. Frances M. YOUNG (Anm. 2), 271–273; F. THIELE, Klaus HAACKER, Art. »Opfer«, in: ThBNT, Wuppertal 2000, 1439–1449.

⁴ Vgl. Günter STEMBERGER, Art. »Opfer III«, in: TRE 25 (1995), 267–270.

⁵ Vgl. Lutz BERGER, Art. »Opfer VII«, in RGG⁴ 6 (2003), 591f.

ein Opfer genannt habe und verstand die apostolische Rede vom Opfertod Christi als Anpassung an die jüdische Verstehensbedingungen; sie bestritt zweitens am Maß eines von »Amoral« und »Anthropomorphismen« gereinigten, also eines vernunftrechtlichen Gottesbildes, dass Gott je ein stellvertretendes Strafleiden, einen Opfertod Jesu Christi *pro nobis* habe wollen können und behauptete, dass moralische Verbindlichkeiten zwischen verantwortlichen Individuen ohnedies nicht übertragbar seien.⁶ Eine klare Formulierung der entsprechenden Versöhnungslehre in Kritik der Annahme einer stellvertretenden Genugtuung findet sich in I. Kants Religionsphilosophie.⁷ Während die Folgen dieser Veränderung der hermeneutischen Perspektive sich religionsphilosophisch produktiv auswirken können, wie dies aktuell ja sichtbar ist, polarisieren sie die Theologie, im Blick vor allem auf die religiöse Praxis z. B. in der Eucharistie, bis heute positionell; dies nicht nur deshalb, weil die theologische Antikritik an der aufklärerischen Kritik des Opfertodgedankens auf lange Zeit die Oberhand gewann, sondern auch deshalb, weil Pro und Contra unklar verschiedene, weithin aber tendenziös verkürzte Begriffe von religiösem Opfer mitführen.⁸

Diese Situation zu verbessern, muss einem deutschen Theologen besonders angelegen sein. Denn das deutsche Wort »Opfer« verschleift drei Aspekte des Opfern, die andere Sprachen, dem Lateinischen folgend, als Lehnwörter von *sacrificium*, *victima* und *offertorium* (*oblatio*) unterscheiden; schon semantisch können sie diese Aspekte in ihren spannungsreichen Beziehungen wahrnehmen. Ich selbst habe das Wort »Opfer« erlernt als Bezeichnung für die Groschen, die man, auf Konsum verzichtend, am Ausgang der Kirche den »Opferstock« legte; tatsächlich kommt das Wort vom kirchenlateinischen *operari* im Sinne von Almosengeben.⁹ Ich hatte die Differenzierung von Opfer als *sacrifice*, als *offerings* und als *victim* erst noch zu lernen – um dann festzustellen, wie schwierig es ist, die häufige subkutane, nicht selten auch zynisch öffentliche Vermischung dieser Formen von Opfer zu entflechten.

Die praktischen, ästhetischen, theologischen und philosophischen Ausprägungen christlichen Opfern sind vielfältig. Ich schlage vor, zunächst vier Topoi auszuzeichnen, an denen auch religionsphilosophisch erhebliche Momente, Ambivalenzen und Paradoxien der tradierten christlichen Opfervorstellung historisch verifizierbar sind. (Leider gibt es bislang zum ästhetischen

⁶ Wilhelm Abraham TELLER, Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre, Berlin ²1773, s.v. »Lamm« (257), »Opfer«, »opfern« (284–286), »gerecht«, »Gerechtigkeit« (189–197). Vgl. Albrecht BEUTEL, Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006, 394ff.; Adam SEIGFRIED (Anm. 2), 1231f.

⁷ Immanuel KANT, Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 169ff.; vgl. Verf., Kant's theory of atonement, in: Philipp J. ROSSI, Michael WREEN (Hg.), Kant's Philosophy of Religion Reconsidered, Bloomington 1991, 103–112.

⁸ Ein aktuelles Beispiel: Klaus-Peter JÖRNS, Notwendige Abschiede, Gütersloh ²2005, 286ff.

⁹ Vgl. Friedrich KLUGE, Etymologisches Wörterbuch, Berlin/New York ²⁴2002, 668;

Aspekt, den ich für die theologische Auffassung des Opfers Jesu Christi für wesentlich halte, kaum Forschungen, die an die Historiographie theologischer Vorstellungen anschlussfähig sind. Die Ikonographie des Sterbens am Kreuz, dessen poetische Imagination und nicht zuletzt seine musikalischen und theatralischen Inszenierung in Passionen oder geistlichen Dramen muss daher unberücksichtigt bleiben.¹⁰⁾

II. Überlieferte Profile christlichen Opferverständnisses

1. *Ethisierung des Blutopfers.* Viele biblische und patristische Autoren begründen den Auszug des sich verselbständigenden Christentums aus dem Tempelkult mit dem Kreuzestod Jesu. Dieser »Sühnort« (hilasterion, kapporäth) restauriert jedoch nicht einen früheren Zustand, sondern initiiert den *neuen* Äon und setzt daher den Bestimmungen für die Entsühnung des Gottesvolkes im Opferkult des Jerusalemer Tempels ein Ende; das war im Gefolge von Röm 3,25f und Hebr 9; 10,16 stets unstrittig.¹¹ Der Tod Jesu Christi steht also nicht in einem weiter andauernden Zyklus von Schuld und Sühne, sondern unterbricht diesen Zyklus, d. h. beendet die tödliche Mimesis der Gewalt; das ist zumal von R. Girard zurecht wieder betont worden.¹² Dieser Einschnitt setzt nicht nur die in der Tora gebotenen Opfer herab zu Präfigurationen des ein für allemal zureichenden, seine Nutznießer nicht nur rein, sondern neu machenden Opfers Jesu Christi, sondern schließt für alle Zukunft Blutvergießen als Mittel gegenüber Gott oder Gabe an Gott aus. Die typologische Korrelation des alten und des neuen Bundes bestimmt diesen letzteren als Raum von Lebenspraxis, ermöglicht aber zugleich, die Nachfolge Christi und den »neuen Wandel im Geist« (Röm 8) als Dankopfer und Lobopfer zu bezeichnen, die Opfersprache also auf die sittlichen »Früchte des Heiligen Geistes« anzuwenden.

Diese Ethisierung des Opferbegriffs hatte Vorbilder in der Opferkritik der Propheten und der Psalmen; die christlichen Schriftsteller beziehen sich oft ausdrücklich darauf.¹³ Doch wurde der Opfertod Christi insofern in der Kontinuität der jüdischen Tradition verstanden, als das »Passahlamm« im Johannesevangelium und der zur Schlachtbank geführte »Gottesknecht« im lukanischen Corpus mit dem Tempelopfer *Getötetwerden* gemeinsam haben. Der polemischen Gleichsetzung der jüdischen Opferpraxis mit der

¹⁰ Eine Ausnahme (in Teilen) bildet etwa Jaroslav PELIKAN, *Jesus through the Centuries* New Haven/London 1985 (dt. *Jesus Christus. Erscheinungsbild und Wirkung in 2000 Jahren Kulturgeschichte*, Darmstadt 1987); vgl. auch den Versuch des Verf., Art. »Jesus Christus«, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 6, Stuttgart 2007, 28–42.

¹¹ Vgl. Cilliers BREYTENBACH, Art. »Sühne«, in: THBNT, Wuppertal 2000, 1685–1691.

¹² René GIRARD, *Der Sündenbock* (Le Bouc émissaire, 1982), Zürich/Düsseldorf 1988, 148ff.

¹³ Im Gefolge von Mk 12,33f; Mt 9,13; 12,7; Acta 7,42f. u.a.

heidnischen bei den Apologeten¹⁴ stellte sich denn auch eine christliche Verteidigung der jüdischen Opfer zur Seite, die diese als sichtbare Symbole unsichtbarer, geistiger Wahrheiten verstand; so etwa Origenes mit Berufung auf Joh 4,23.¹⁵ Die hier zugrundeliegende neuplatonische Disjunktion von Geist und Stoff konnte allerdings auch dazu führen, die Leibhaftigkeit der Versöhnung Gottes mit der Welt im Tod Jesu Christi zu verkleinern oder ganz in Abrede zu stellen, Gott und Tod also zu trennen – eine gnostische Tendenz, die sich in der neuzeitlichen Theosophie wieder durchgesetzt hat. Wo diese Spiritualisierung vermieden wurde, stellte der tödliche Vollzug auch des endgültigen Opfers Jesu Christi jedoch die Frage, ob der im Gesetz bzw. im alten Bund gültige Satz »... ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung« (Hebr 9,22) im neuen Bund einfach ungültig geworden ist und gleichsam vergessen werden kann. Was also, das ist hier die alt-neue Frage, bedeutet es für den Opferbegriff, dass hier nicht ein Priester für andere etwas Drittes (*victima*) opfert, sondern Christus selber als Hohepriester sich selbst zum Opfer darbringt (*oblatio*) – ist damit Opfer im Sinne von *sacrificium* überhaupt negiert?

2. *Neutralisierung der Gewalt.* Das theologische Interesse wandte sich zunächst, angesichts einer problematischen »Hellenisierung des Christentums« in Gestalt der spiritualistischen Sublimierung einer leibhaften Heilsgeschichte, dem Zusammenhang materieller Opfer mit dem geistigen Wesen Gottes zu, das in der philosophischen Tradition als mit Materiellem ja nicht verträglich galt. Jener Zusammenhang konnte daher nicht auf metaphysischer Basis gedacht, sondern musste als heilsgeschichtlich eingetreten, d. h. musste aus der Struktur des Opfertodes Christi selbst begründet werden. Es war Augustinus, der die Wechselbeziehung von *sacrificium invisibile* und *sacrificium visibile* und die Angemessenheit auch des letzteren christologisch erklärte: Christus vollzieht die völlige Entsprechung einer äußeren und einer inneren Opfergabe (seine Sündlosigkeit bzw. seine freiwillige Hingabe an Gott), und zudem verkörpert er die Selbigkeit des Geopferten und des Opfernden, weil er in »göttlicher Gestalt« das Opfer empfängt, das er in »Knechtsgestalt« darbringt. Der physische Opfertod Jesu Christi war also notwendig um der leibhaften Menschen willen, die dann von blutigen Opfern entlastet ihre »Seele« Gott opfern, d. h. sich heiligen können. Und Christi Opfertod war auch möglich, weil die dort ausgeübte Gewalt im Gottmenschen und damit in Gott gleichsam sich selbst entzogen, d. h. in ihrer tödlichen Externität vernichtet wurde.¹⁶

¹⁴ Beispielweise Irenaeus, Adv. Haer. IV,14f; 17,1–4.

¹⁵ Origenes, C. Celsum IV,31; V,44.

¹⁶ A. Augustinus, Civ. Dei X,5–6.14; vgl. Basil STÜDER, Das Opfer Christi nach Augustins »De Civitate dei«, in: Studia Anselmiana 79 (1980), 93–107; Riccardo FERRI, Il sacrificio in Agostina d'Ippona, in: Filosofia e teologia 22 (2008) 74–88.

Diese gewaltneutralisierende ‚Christianisierung‘ des physischen Opfers erhielt bald eine Wendung, die zwar durch die Reformation wieder relativiert wurde, die gleichwohl in westlichen Konfessionen bis heute irritierend präsent ist. Das ist die *Satisfaktionstheorie* des Anselm von Canterbury; sie thematisiert zwar nicht direkt das Opfer, erklärt aber, warum Gott Mensch werden und warum Jesus Christus einen Opfertod erleiden musste. Es gelingt ihr zwar, die traditionelle Vorstellung zu verabschieden, dem Teufel habe ein Lösegeld gezahlt werden müssen. Aber zum einen wird die Opferthematik der Annahme zugeordnet, dass die Beziehung zwischen Gott und den Menschen an ihrem Grund ein *Rechtsverhältnis* sei. Zum anderen nimmt Anselms Theorie an, dass die Verletzung dieses Rechtsverhältnis eine Störung der *Ordnung der Welt* sei, die auch Gott nicht auf beliebige Weise berichtigen kann. Gott kann seine Liebe vielmehr nur so zur Geltung bringen, dass er die Erbringung eines Gutes – den Opfertod des menschengewordenen Gottes – ermöglicht, mit dem die Menschen ihre Schuld an Gottes Ehre durch eine kompensatorische Leistung aus der Welt schaffen.¹⁷

3. *Fortsetzungen des Opfers Christi*. Das geistliche Lob- und Dankopfer entwickelte im frühen Christentum ein *Ethos* der guten Werke für andere, aber auch eine selbstreflexive Praxis, vor allem im Gebet, der Buße, der Nachahmung und der Annäherung an Gott. Diese sich selbst Gott als lebendiges Opfer darbringende Praxis fand eine neue Form im Opfer des Lebens, im *Martyrium*. Anders als die Opferung, wie sie der Apostel Paulus von sich selbst akzeptiert hatte (Phil 2,17), ist der Märtyrertod erneut ein blutiges Opfer. Bekanntlich lehnte es die Kirche ab, den Märtyrertod zu suchen, also sich aktiv selbst zu opfern (*sacrificium*) und akzeptiert nur das passive Opferwerden (*victima*). Die Märtyrertheologie sah dieses Opfer zwar nicht als Verdienst vor Gott an, sondern als konfessorischen Lobpreis Gottes; weil aber die echten Märtyrer dem gekreuzigten Christus leidend gleichgestaltet werden, konnten ihrem kostbaren Blut durchaus Wirkungen für andere Christen, ja die Wirkung eines Lösegeldes zugesprochen werden.¹⁸ Das Blutopfer Christi, an sich Ende des kultischen Opfers, fand somit doch eine Fortsetzung bei den Nachfolgern Christi, die zwar nicht dessen soteriologische Einmaligkeit dementierten, die aber doch an seinem Opfer teilhatten und es so fortsetzten.

Zu einer Fortsetzung des kultischen Opfers gestaltete sich, allerdings in komplexerer Weise, auch das *Herrenmahl* des christlichen Kultus. Zunächst als Dankopfer verstanden, wie der Name »Eucharistie« ja besagt,

¹⁷ Anselm von CANTERBURY, *Cur Deus homo* I, 6–13; den Versuch einer Relektüre der Anselm’schen Satisfaktion im Sinne einer solidarischen Repräsentanz in einem nicht nur hamartiologischen, sondern auch doxologischen und eschatologischen Horizont macht Roberto NARDIN, *Soddifazione vicaria o rappresentanza solidale?*, in: *Filosofia e teologia* 22 (2008), 89–111.

¹⁸ Frances M. YOUNG (Anm. 2), 273; Michael SLUSSER, Art. »Martyrium II«, in: *TRE* 22 (1992), 207–212.

wuchs dem Herrenmahl im Anschluss an Joh 6 die Wirkung einer geistlichen Speise zur Unsterblichkeit und zur Vergöttlichung der Glaubenden zu,¹⁹ die mit ihren reuigen Herzen, ihren Gebeten und ihrem Glaubensgehorsam ihrerseits Gott ein geistliches Opfer darbringen. Die Wirksamkeit der Eucharistie hängt aber an ihrer Teilhabe am Sühnopfer Christi selbst, d. h. daran, dass dieses nicht vergangen, vielmehr kraft ritueller Vergewisserung der Stiftung seines Gedächtnisses wirksam gegenwärtig ist. So kann es den Gläubigen zugeeignet werden, und Christus kann die gläubige Gemeinde Gott zum geistlichen Dank- und Lobopfer darbringen. Die Gegenwart des Opfers Christi, seine Vereinigung mit dem eucharistischen Opfer, wird durch die Konsekrationsworte aufgerufen, deren Gebrauch jedoch priesterliche Vollmacht voraussetzt. Schon in der Alten Kirche wurde der Vollzug der Eucharistie durch den Priester bzw. die durch ihn repräsentierte Kirche daher selber zur Opfergabe, zur fortgesetzten, doch unblutigen Darbringung (*oblatio*) des Leibes und Blutes Christi an Gott.²⁰

Im Unterschied zur östlichen wurde in der westlichen Kirche das eucharistische Opfer der Kirche, das Augustin in platonischen Kategorien als eine *similitudo* des Opfers Christi verstanden hatte, zum wirklichen Sühnopfer (*sacrificium*) in Gestalt der rituellen, unblutigen *Wiederholung* der Selbstopfers Christi durch den Priester. Die in Florenz 1439 und in Trient 1551 dekretierte Transsubstantiationslehre schrieb diesen Unterschied zur Ostkirche vollends fest.²¹ Die Kirche wird damit zum handelnden Subjekt in der Verwaltung der Gnadengüter, die jenes Opfer erworben hat; die Entwicklung des Bußwesens und der Privatmessen im späten Mittelalter stärkte ihre Verfügungsmacht in der Ökonomie des Opfers noch einmal. Das Trienter Konzil bekräftigte nicht nur die Transsubstantiationslehre, sondern auch den Opfercharakter (*sacrificium*), d. h. Sühne- und Verdienstcharakter der Messfeier und die Unverzichtbarkeit des priesterlichen Handelns. Dass auch die Laien kraft ihres königlichen Priestertums – freilich ohne jegliche Vollmacht zur Wesensverwandlung – an der eucharistischen Darbringung mitwirken, hat erst das Zweite Vatikanische Konzil formuliert.²²

4. *Sacrificium* und *sacramentum*. Die Bedeutung der Reformation für die Profilierung des christlichen Opferbegriffs besteht darin, die absolute Sonderstellung des sakramental geweihten und daher zum Opfer befugten Priesters zu verneinen zugunsten des Priestertums aller Gläubigen und die Priesterweihe zu ersetzen durch die Ordination geeigneter Glieder der Ge-

¹⁹ Seit Ignatius, Eph. 20.

²⁰ So bei Gregor von Nazianz, Epist. 171; Gregor d. Gr., Dial. IV,60.

²¹ Conc. Flor., Decr. Pro Armenis (DH 1321); Conc. Trid. Sess. XIII cap. 4 (DH. 1642); Can. 1–4 (DH 1751–1754).

²² Conc. Vatic. II, sess. V (1964), cap. 2 (DH 4126); vgl. dagegen noch die Enzyklika »Mediator Dei« (Pius XII., 1947), DH 3849f.

meinde zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung.²³ Die Reformation hat vor allem aber die heilsame Präsenz des erhöhten Christus im Vollzug des *Sakraments* des Heiligen Abendmahls kategorial unterschieden von dem von Christus am Kreuz erbrachten *Sühnopfer*. An der soteriologischen Notwendigkeit des letzteren zweifelte angesichts der biblischen Rede vom Zorn Gottes über die Sünde der Menschen selbstverständlich niemand; in der Predigt, dem Lied und der Erbauungsliteratur wurde der am Kreuz ausgetragene Kampf der Liebe Gottes mit seinem Zorn oft dramatisch vor Augen gemalt.²⁴ Aber gerade um der Ehre Christi als Versöhner und Erlöser der Menschen willen unterschieden die Reformatoren auch terminologisch vom »Opfer« als dem, was *Menschen* tun können, das »Sakrament« als das, was nur *Gott* tun kann. Dem entspricht die Zurücknahme des anabatischen Handelns opfernder Menschen auf den Gehorsam gegenüber der Stiftung Christi, den vertrauensvollen Empfang der Selbstgabe Christi und auf den heilsgewissen Dank dafür. Kurz, die Eucharistie ist in gar keiner Weise eine Opferhandlung. Das betonen, und verdammen entsprechend das papistische »Messopfer«, alle Reformatoren von Zwingli über Luther bis Thomas Cranmer und sämtliche lutherischen, reformierten und anglikanischen Bekenntnisse; die liturgischen Formulare halten sich sorgfältig daran.²⁵ Allerdings brach bald Dissens über die Gestalt die katabatischen Selbstzusage Christi auf, also darüber, ob die Gegenwart des gekreuzigte und auferstandenen Christus als »real« oder »spirituell« zu verstehen sei. Aber die hierdurch verursachte konfessionelle Spaltung hob den Konsens darüber nicht auf, dass das in passivem und aktivem Gehorsam gegen Gott erbrachte Opfer Christi am Kreuz ein für das Heil der Menschen vollkommenes und zureichendes *opus Dei* gewesen sei, dessen Nutzen für uns Menschen mit Christi Testament verheißen, mit dem Tod des Erblässers in Kraft getreten und daher durch sich selbst an allen, die jene Zusage im Glauben aufnehmen, wirksam sei.²⁶

In den reformatorischen Theologien wurde die Lokalisierung religiöser Sühneopfer exklusiv im Leben und Sterben Jesu Christi auch christologisch

²³ Der Ausgangspunkt der Bekenntnisbildung ist Confessio Augustana (1530), Art. 14 in Verbindung mit Art. 5. Diese Verbindung hat eine bis heute nicht abgeschlossene, oft unsichere Diskussion über die Stellung des geistlichen Amtes in bzw. gegenüber der Gemeinde mitverantwortlich; dabei spielt die Opferfrage keine Rolle.

²⁴ Ein bis heute gegenwärtiges Beispiel ist das Lied von Paul GERHARDT »Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld / der Welt und ihrer Kinder« (1647): »O Wunderlieb, o Liebesmacht, / du kannst – was nie kein Mensch gedacht – / Gott seinen Sohn abzwängen. / O Liebe, Liebe, du bist stark, / du streckest den in Grab und Sarg, / vor dem die Felsen springen!« EG 83, 3.

²⁵ Eine gute Auswahl der zahlreichen Belege bietet Gillian R. EVANS (Anm. 2), 280–282.

²⁶ Vgl. Wolfgang SIMON, *Die Messopfertheologie Martin Luther*, Tübingen 2003; Risto SAARINEN, *God and the Gift*, Colledgeville MA 2005, 94ff; zur Christologie in diesem Zusammenhang vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, Art. »Jesus Christus IV«, in: TRE 16 (1987), 759–773; Jörg BAUR, *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993, 145ff; Oswald BAYER, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2003, 193ff.

reflektiert. Die Lehre von den drei messianischen Ämtern Christi enthält im Blick auf das *munus sacerdotale* die entscheidende Aussage, dass der Gottmensch nicht nur das endgültige Opfer war, das an der Sünder statt die Sündenstrafe trägt, sondern auch der ausschließlich opfernde Priester, der sich nämlich selbst zum Opfer darbringt – eine *oblatio*, in der die binäre Unterscheidung von *sacrificium* und *victima* aufgehoben ist. Über Augustinus hinaus geht aber auch die an den Hymnus Phil 2 anschließende neue Lehre von den zwei »Ständen« Christi; neu ist zumal die lutherische Christologie, der zufolge das Leiden der menschlichen Natur Christi am Ort der Perichorese der menschlichen und der göttlichen Natur in der Einheit der Person, von der Gottheit Christi mit erlitten wird – »O große Not, Gott selbst ist tot / am Kreuz ist er gestorben«, heißt es im Passionslied.²⁷ Die fragliche Opferhandlung ist daher kein Bestandteil oder eine Folge eines Rechtsstreits zwischen Gott und Menschen, sondern ist ein Streit der göttlichen Liebe mit dem göttlichen Zorn, ist mithin ein Prozess im trinitarischen Gott selbst, der im Gottmenschen dem Menschengeschlecht einen Platz bei sich eingeräumt hat. Ein besonders schöner Ausdruck dieses Opferverständnisses ist, zumal im Gegenüber zur »Gnadentreppe« vom Beter über Maria und Christus zu Gott, der trinitarische »Gnadenstuhl«, auf dem auch der Gläubige präsent ist kraft eines »fröhlichen Tauschs«, wie M. Luther sagte, oder kraft der *unio mystica* zwischen Christus und dem Christen, wie es die lutherischen Orthodoxie formulierte.²⁸

III. Systematische Aufgaben

Im Blick nicht nur auf einzelne Profile, sondern auch auf den Kern ihres Opfergedankens, die Interpretation des Todes Jesu von Nazareth als Opfer, befand sich die christliche Theologie westlichen Zuschnitts über zwei Jahrhunderte hin in einer schwierigen und uneinheitlichen Situation, der Pluralität der Frömmigkeit entsprechend, aber auch im Konflikt mit den dogmatischen und liturgischen Verpflichtungen der Kirchen. Das neuere Interesse der mit menschlicher Kultur befassten Disziplinen an den sozialen und religiösen Phänomenen von Opfer verschärft diese Situation, schon weil sie die Sakralisierung und damit Limitierung von Gewalt im religiösen Opfer als anthropologisch ganz ubiquitäres Programm interpretieren können.²⁹ Über-

²⁷ Johann RIST (1641), EG 80, 2 (verändert zu »Gotts Sohn liegt tot«!); zu den konfessionellen Christologien vgl. Verf., »Art. Jesus Christus V«, in: TRE 17 (1988), 1–16.

²⁸ Vgl. Art. »Dreifaltigkeit«, in: LCI 1 (1990), 525–537, hier 535f.; Raymund SCHWAGER, Der wunderbare Tausch, Innsbruck/Wien 1990; Oswald BAYER (Anm. 26), 104ff; Verf., Friederike NÜSSEL, Art. »Unio mystica III«, in: RGG⁴ 8 (2005), 745–747.

²⁹ Walter BURKERT, Anthropologie des religiösen Opfers (1983), München ²1984; René GIRARD, Das Heilige und die Gewalt (Violence and the Sacred, 1977), Zürich 1987. Die anthropologische Universalisierung von Opfern findet sich schon bei G.W.F. HEGEL (Anm. 38)

dies wird die Theologie damit konfrontiert, die massenhaften Viktimisierungen in den modernen Kriegen und Genoziden nur unspezifisch und reduktiv wahrgenommen zu haben; zumal die evangelische Theologie muss sich sagen lassen, die religiös lebendigen Opferpraktiken im chiliastischen Glauben an christlich induzierten kulturellen Fortschritt bloß hermeneutisch entmythologisierend und dogmatisch negierend wahrgenommen zu haben und dann auch das Aufkommen neuer, verdeckter Opfermythen in politischen und alltäglichen Zusammenhängen nicht wahrnehmen zu können.³⁰ In den aktuellen Diskursen über Opfer und angesichts der Frage: »Warum Opfer?« schlage ich daher vor, vier systematisch-theologische Aufgaben ins Auge zu fassen, die das Problembewusstsein schärfen können. Die plausible und orientierende Bearbeitung dieser Aufgaben ist m. E. nur in einem kulturhermeneutischen und speziell religionsphilosophischen Kontext möglich.

1. *Wie kann der Tod Jesu Christi als Opfer verstanden werden?* Die Beantwortung dieser Frage ist zunächst eine *bibelhermeneutische* Aufgabe, weil es das Neue Testament ist, das erstmals den als endzeitlich heilsam verstandenen Tod Jesu Christi »für uns« mit der Deutung als Opfer versah. Wenn sie nicht auf typologische Argumente z. B. aus der Bindung Isaaks oder aus dem Passahlamm zurückgreifen will (womit sie sich bereits einer dogmatisch bestimmten Hermeneutik verpflichten würde), kann die Exegese die Frage jedoch insofern nicht beantworten, als sie zeigt, dass diese Deutung tief verflochten ist mit den jüdisch aber auch hellenistisch allüberall gebräuchlichen und in hohem Maß normativen Vorstellungen von Opfer, in dem problematischen Sinn nämlich, dass Menschen ein ungefragtes Drittes Gott opfern, um sich mit Gott zu versöhnen. Klar ist immerhin, dass die Möglichkeit, die Bedeutung des Tod Jesu in Kategorien des kultischen Opfers zu verstehen zu geben, keine Notwendigkeit besagt, dies zu tun. Auch in der neben dem Hebräerbrief klarsten Rede vom Opfertod Christi, der paulinischen, werden andere, metaphorische und symbolische Semantiken für die Deutung des Kreuzestodes Christi in Gebrauch genommen. Weder diese noch jene können als beste oder als umfassende plausibel gemacht werden.³¹

Hermeneutisch weiter führt die exegetische Feststellung, dass Jesus sowohl als Opfer wie auch als Ende jeglichen Opferkultes interpretiert wird. Der den christlichen Auszug aus dem Tempelkult begründende Hebräerbrief ist jedoch gerade darin, dass er den Kreuzestod Christi als das Ende kulti-

und Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt⁴ 1964, Bd. 2, 262ff. Zur Forschungsgeschichte vgl. Philipp BORGEAU, Art. »Opfer I«, in: RGG⁴ 6 (2003), 570–572.

³⁰ Vgl. Hans-Martin GUTMANN, *Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur*, Freiburg 1995.

³¹ Exegetische Nachweise z. B. bei Gerhard BARTH, *Der Tod Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992; auch Frances M. YOUNG (Anm. 2), 271–273; Bernd JANOWSKI, Michael WELKER (Hg.), *Opfer*, Frankfurt a.M. 2000; Wolfgang KRAUS, Art. »Opfer II.5«, in RGG⁴ 6 (2003), 580–583.

scher Opfer ansieht, zweideutig; ähnlich wie es das »telos des Gesetzes« in Röm 10,14 ist. Gemeint kann sein, wie die Rede vom »vollkommenen Opfer« ja nahe legt, dass dieser Kreuzestod eben dasjenige vollzieht, was das Sühnopfer im Tempel vollzieht, nämlich Blut vergießt, dies aber nicht mehr (nur) mit »Stieren und Böcken«, sondern nun mit Christi Blut (Hebr 9,12; 10,4–9), und deshalb in vollkommener und ein für allemal wirk-samer Weise. Statt dieser funktionalen Gleichheit kann aber auch eine eschatologische Überwindung der Opferlogik überhaupt gemeint sein: Jesu Tod wäre dann *telos* in dem Sinn, dass er performativ erklärt, dass kul-tische Opfer in keinem Fall erreichen können, worauf sie, im gewaltsamen Ge- und Verbrauch von Leben, zielten: Wiederherstellung der Gemeinschaft von Gott und Mensch, Heil.³² Das bedeutet, dass der Opfertod Christi von ihm selbst her kein *sacrificium* ist, sondern eine *oblatio*; oder, mit F. Schleiermacher zu sprechen: eine Darbringung in »freier Hingebung« einer «sich selbst schlechthin verleugnenden Liebe«, die, menschlicher Gewalt ausge-setzt, Leiden bis zum Tode erfährt. Als hierin rein leidentlich Betroffener ist Jesus Christus allerdings »Opfer« und »dem Kultopfer zu vergleichen«.³³ In der Sicht und Absicht der gewaltsamen Akteure (Joh 11,50!) ist er in der Tat *sacrificium*.

Die Entscheidung der genannten Ambivalenz zugunsten der letzteren Auffassung³⁴ erfordert erstens den exegetischen Nachweis, dass die neutestamentliche Rede vom Opfertod Christi die damalige (kultische) Kategorie des Opfers in sich selbst gegen sich aufbietet und so ihre, christlich-religiös gesehen, abstrakte, nämlich auf die Fortsetzung des Opfern zielende Logik sprengt. Sie erfordert zweitens den kulturhermeneutischen Nachweis, dass die Rede vom Opfertod Jesu Christi die beobachtbaren Opferlogiken, seien sie kultisch, politisch, juridisch oder ökonomisch codiert, als pseudo- und kontraproduktiv zu erkennen erlaubt. Sie erfordert drittens den religi-onsanalytischen Nachweis, dass der Gebrauch der Opfersemantik für die christliche Praxis des Dank- und Lobopfers vor Gott das Ende der alten Opferlogik nicht nur voraussetzt, sondern an sich selbst bewahrheitet.

2. *Wie kann man Gott mit Opfern zusammen denken?* Die neuzeitliche Krise des christlichen Opfergedankens betrifft nicht nur den Glauben an den Opfertod Christi, sondern auch, sogar in erster Linie, die Vorstellung eines Gottes, der Opfer (*sacrificium*) fordert und mangels hinreichender Erfüllung dieser Forderung selbst opfert, nämlich seinen menschgewordenen Sohn. Jene Krise ist Teil eines Prozess, in dem die europäische Kultur vor

³² Diese Alternative arbeitet klar heraus Ingolf U. DALFERTH, Art. »Opfer VI«, in: TRE 25 (1995), 290f.

³³ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, ²1830, § 104, 1.4; gegen die Fortsetzung des Opfers Christi im Abendmahl ebd., § 141,2.

³⁴ So etwa Raymund SCHWAGER, *Der Tod Christi und die Opferkritik*, in: ThG [B] 29 (1986), 11–20; Ingolf U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen 1994, 237ff; Wilfried HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York ²2000, 321–324, 331–333.

allem in der Philosophie und im öffentlichen Diskurs über Religion und Moral sich von der autoritativen Prägung durch die Kirchen gelöst hat. Dabei spielte die langfristige Abschwächung und schließliche Abweisung des trinitarischen Gottesbildes zugunsten eines naturrechtlich begründeten, strikten *Monotheismus* eine wichtige Rolle. Dieser rationale, in der speziellen Metaphysik und im Theodizee-Diskurs der Frühen Neuzeit, auch religiös von deistischen und unitarischen Bewegungen artikulierte Gottesbegriff schloss kategorisch aus, den Kreuzestod Christi als ein von Gott gefordertes, um seiner verletzten Ehre willen nötiges Opfer zu verstehen. Die Vorstellung Gottes als eines zornigen, grausam-blutigen Tyrannen wurde mythischen Zeiten zugestanden, nicht aber einer »Aufklärung«, welche die Beziehung zwischen Menschen und Gott strikt *moralisch* verstehen wollte, die mithin die bisherige Satisfaktionslehre (wie auch die Prädestinations- und die Erbsündenlehren) ganz und gar delegitimieren musste.³⁵

Die protestantische Theologie hat aktuell erstens damit zu kämpfen, dass die anselmische Fassung des christlichen Opfergedankens sich bis heute zäh durchgehalten hat. Alle Versuche, in der Soteriologie ohne dessen Sadismus auszukommen, haben das nicht verhindern können, weder die aufklärerische Wendung zum chiliastischen Konzept einer göttlichen »Erziehung des Menschengeschlechts«, zur irenäischen Theodizee und zum Abaelard'schen Typ der Versöhnungslehre (was den Opfergedanken ganz ausschied)³⁶, noch deren christologische Korrektur durch F. Schleiermacher mit dem Konzept des organischen Wachsens eines göttlich bewirkten neuen »Gesamtlebens« der Menschheit in der Wirkungsgeschichte des stets ungetrübten Gottesbewusstseins Jesu (was den Opfergedanken bzw. die Rede von Christi »versöhnendem Tod« im erwähnten Sinn transformiert).³⁷ Die Persistenz des sakrifiziell opfernden Gottes wurde auch nicht gebrochen durch die spekulative Überdehnung des trinitarischen Gottesbildes durch G.W.F. Hegel, der den Opfertod Christi in der Perspektive eines spekulativen Karfreitags, der »Negation der Negation« als Moment des göttlichen Lebens, als Aufhebung entfremdenden Andersseins in die Fülle Gottes interpretierte – aber nur selbstreferentiell. Zwar konnte so der versöhnende Geist gegen die Vorstellung gewandt werden, dass Gott ein »Tyrann« sei, der Opfer verlange; aber Hegels leitende Absicht einer Theodizee billigte dem Weltgeist zu, zwecks Verwirklichung der Freiheit die Weltgeschichte als »Schlachtbank« für die Opferung der Individuen zu inszenieren.³⁸ F. Nietzsche denunzierte nach wie vor das vermeinte Opfern des unschuld-

³⁵ Vgl. Verf. (Anm. 28), 9ff.

³⁶ Gotthold Ephraim LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechtes (1777/80), vgl. § 4 mit § 77.

³⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER (Anm. 33), §§ 100–105, Zit. § 104,1.

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Philosophie der Religion, in: Werke in zwanzig Bänden Bd. 17, Frankfurt 1969, 294.; DERS., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung, ebd. Bd. 12, Frankfurt a.M. 1970, 33. 35. Vgl. die Kritik im Rekurs auf den Begriff der

gen Christus für Schuldige durch Gott als barbarisches, das Evangelium komplett dementierendes Heidentum³⁹; und mit psychoanalytischer und feministischer Begründung ist die Verbitterung über die angeblich christliche Lehre vom göttlichen Mörder bis heute respektabel.⁴⁰ Bis weit in die christliche Frömmigkeit hinein, das weiß jeder Pastor und belegen viele religionsanalytische Untersuchungen, hat die anselmische Satisfaktionsvorstellung und haben christologisch unverantwortliche Vorstellungen vom »Zorn« Gottes nach wie vor starken Rückhalt, übrigens oft verbunden mit der Befürwortung der Todesstrafe.

Die aktuell wohl häufigste theologische Alternative zur Vorstellung, Gott verlange ein Opfer (*sacrificium*) mit einem Opfer (*victima*), ist die Annahme der *Selbsthingabe Gottes* im Kreuzestod Jesu Christi.⁴¹ Diese Alternative hat jedoch, wenn sie nicht zur anthropomorphen Fiktion werden oder wieder eine theistische Metaphysik unterstellen will, die Schwierigkeit, das Selbst zu benennen, das sich hier tätig zum Opfer macht – eine Schwierigkeit, die den älteren Figuren einer göttlichen *Kenosis* noch nicht zu schaffen machte. Da jedoch unter nachtheistischen Bedingungen eine solche Entäußerung nur radikal verstanden, d. h. das Selbstsein Gottes – und eben dadurch Gewalt und Opferzwang – aufzehrend gedacht werden kann⁴², geht diese Vorstellung gleitend in Geschichtsmetaphysik oder theo-kosmogonische Mythologie über. Das tut ihrer Akzeptanz unter den Zeitgenossen, denen auch theosophische und kabbalistische Rahmungen christlicher Frömmigkeit möglich scheinen, keinen Abbruch. Demgegenüber erfordert die Praxis christlicher Frömmigkeit, z. B. das Gebet, die *Dramatik* der Versöhnung zwischen Gott und Menschenwelt nicht etwa zu entschärfen, sondern zu erinnern und durchzuarbeiten. In diese Richtung zielen die Versöhnungslehren etwa von G. Aulén und H.U. v. Balthasar (vielleicht doch auch von K. Barth), verstärkt neue Konzepte.⁴³ Allerdings darf man den *narrativen* Horizont dieser Dramatik nicht verlassen

(externen) Stellvertretung bei Ralf FRISCH, Martin HAILER, »Ich ist ein Anderer«. Zur Rede von Stellvertretung und Opfer in der Christologie, in: NZStH 41 (1999), 62–77.

³⁹ Friedrich NIETZSCHE, Antichrist (1888), Aph. 41.

⁴⁰ Tilman MOSER, Gottesvergiftung, Frankfurt a.M. 1976; Herbert SCHNÄDELBACH, Der Fluch des Christentums, 2. Die Rechtfertigung als blutiger Rechtshandel, in: Zeit-Dokument 2, Hamburg 2000, 7f.; Luise SCHOTTROFF, Art. »Kreuz«, in: WFT¹ 1991, 226–231; Brigitte KAHL, Andrea BIELER, in: WFT² 2002, 350–357.

⁴¹ Wilfried HÄRLE, Dogmatik² 2000, 329–333; Christoph GESTRICH, Art. »Opfer IV«, in: RGG⁴ 6 (2003), 585–588, hier 586.

⁴² So bei Gianni VATTIMO, Glauben – Philosophieren (Credere di credere, 1996), Stuttgart 1997, bes. 55ff; es ist folgerichtig, dass »Säkularisierung« bis an die Grenze und zugunsten der *caritas* das konstitutive Merkmal authentischer religiöser Erfahrung wird, ebd. 9, 65ff; DERS., Jenseits des Christentum (Dopo la cristianità, 2002), München/Wien 2004, 21ff.

⁴³ Gustav AULÉN, Christus VICTOR, London 1931; DERS., Das Drama und die Symbole, Göttingen 1968; Hans Urs von BALTHASAR, Theodramatik, Einsiedeln 1973–1987; Karl BARTH, Die kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich 1953, § 58; neuerdings, an R. GIRARD anschließend, Raymond SCHWAGER, Jesus im Heilsdrama, Innsbruck/Wien² 1996.

und darf die Erinnerung an die Gegenwart Gottes in Jesus Christus nicht zentralperspektivisch absorbieren. Sonst kann das richtige Verständnis des Opfers des menschengewordenen Gottes (*oblatio*) an die Menschenwelt wieder umschlagen in ein die Gewalt affirmierendes Opfern Christi durch Gott (*sacrificium*).

3. *Welches Opfern ist menschlich?* Zu den Nebenwirkungen des neuzeitlichen Abbaus der Satisfaktionstheorie gehörte die Symmetrisierung des Handelns Gottes in Jesus Christus und des Handelns der Nachfolger Christi – der moralischen Fixierung Gottes auf das Prinzip des seienden Guten entsprach die moralische Fixierung des Menschen auf das gesollte Gute. Das Argument gegen die Annahme eines stellvertretenden Strafleidens und Todes Christi aus der Unübertragbarkeit persönlicher sittlicher Verbindlichkeiten implizierte auch, dass moralische Schuld nicht stellvertretend gesühnt werden kann. Diese Sicht hat einerseits eine christliche, speziell reformatorische Wurzel, nämlich die Ablösung des Gottesverhältnisses von einem *Tauschverhältnis* (auch in der Form des *do quia dedisti*) und von einem *Rechtsverhältnis* (im Sinne der *iustitia distributiva*). Andererseits ersetzte sie die Figuration einer (bislang inklusiv verstandenen) Stellvertretung durch die Interaktion (um nicht zu sagen: den Parallelismus) zweier gegeneinander verschlossener Handlungssubjekte, die je einen strikt selbstbestimmten Akt, der Gerechtigkeit bzw. der Sittlichkeit, exprimieren. Sieht man davon ab, dass diese Konstellation auch den Charakter des christlichen Lob- und Dankopfers an Gott tangieren könnte, stellen sich hier zwei *ethische* Probleme, das Problem der fremdbestimmten und das der selbstbestimmten Opferbereitschaft von Menschen.

Die praktischen Dankopfer des Gläubigen, die frei aus dem Herzen fließen und allein dem Nächsten zugute kommen wollen, geben zunächst etwas; »Opfer« sind hier nichtreziproke *Gaben*.⁴⁴ Mit der zunehmenden Verinnerlichung der Frömmigkeit in der Neuzeit verschob sich das Geben von etwas (das pragmatisch reguliert werden konnte), auf des Gebers Hingabe seiner *selbst*. Im römisch-katholischen Bereich drückte sich das vor allem in der mystischen Verdichtung asketischer Praxis aus, im protestantischen Bereich wurde es vor allem in der Ethik des weltlichen »Berufes« virulent. Hier hatte das nicht zuletzt die Folge, dass das persönlichen *Selbstopfer* sozial verfügbar schien und von der Familie und vom Gemeinwesen eingefordert werden konnte; vor allem ideologisch totalitäre Nationalstaaten verlangten dann »absolute Opferbereitschaft« von den Volksgenossen und zelebrierten, wie der NS-Staat, fundierende Blutopfer-Mythen.⁴⁵ Ein christlicher Opferbegriff, der dem massenhaften, Leib und Seele tö-

⁴⁴ Vgl. Risto SAARINEN (Anm. 26), bes. 80ff, 110ff.

⁴⁵ Zwei besonders fatale Beispiele: Ernst JÜNGER, *Der Arbeiter*, Hamburg 1932, 71; Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963, 71; weitere Beispiele, die sich um theologische vermehren ließen, bei Stefan LORENZ (Anm. 2), 1236f. Zur Kritik vgl. Klaus M. KODALLE, *Dietrich Bonhoeffer, Zur Kritik seiner Theologie*, Gütersloh 1991, 99ff; Emmanuel

tenden Missbrauch persönlicher Aufopferbereitschaft hätte entgegengesetzt werden können, war offenbar nicht hinreichend ausgebildet; die Kirchengeschichte gibt auch sonst genug Beispiele, von Bernhard von Clairvaux' Kreuzzugspredigt bis zur Verherrlichung des enthusiastischen Lebensopfers durch Theologen des 20. Jahrhunderts. Es fragt sich: Kann eine religiöse Ordnung des Opfers verhindern – und wenn, welche Ordnung –, dass Blutopfer in der realen (soziopolitischen, aber auch medialen) Ordnung instrumentalisiert werden oder gar ihre eigene Faszination entwickeln?

Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten, wenn man das christlich einzig akzeptable Blutopfer, den Tod Jesu Christi durch Menschenhand (*sacrificium*), als Selbstopfer Gottes (*oblatio*) im Leiden und Sterben Christi versteht. Denn wenn dies eine Tat der göttlichen Liebe ist, dann kann man nicht in Abrede stellen, dass die christliche, d. h. die Jesus Christus gleichgestaltete Liebe ihrerseits Menschen zum Selbstopfer bewegen kann. Das ist ohne Frage so im Fall des ungesuchten Martyriums, das ebenfalls zugleich ein widergöttliches *sacrificium* und eine rein leidentliche *oblatio* des Zeugnisses für Gewaltfreiheit darstellt. Schwieriger ist es, wenn ein solches Selbstopfer durch den »Anderen« im emphatischen Sinne des schlechthin verpflichtenden Antlitzes⁴⁶ gefordert werden sollte. Die Bedingung seiner Realisierung ist dann weniger schlechthinige Freiwilligkeit im Sinn der Abwesenheit äußerlichen Zwanges, als vielmehr der Verzicht auf tätige Sittlichkeit zugunsten leidentlicher, mit anderen Worten, der Gehorsam, der sich in reine Stellvertretung *stellen lässt*. Diesseits des Todes kann und muss die Stellvertretung für Andere selbstverständlich vielfach aktiv sein, im endlichen Tun, Lassen und Leiden der Nächsten- und Feindesliebe – »geschenktes Leben leben«. Die tätige Nachfolge Jesu Christi kann im Blick auf dessen Opfertod (z. B. mit Röm 12,1 oder Mk 8,35) ein *Opfer des Lebens* genannt werden; ein »vernünftiger Gottesdienst« ist das aber nur dann, wenn der Glaube zwischen dem einen Opfer Jesu Christi und dem individuellen Opfer des Lebens zu unterscheiden weiß – und das ist nicht mehr institutionell zu garantieren, ist also dem Risiko neuer Opferzwänge ausgesetzt.⁴⁷ Im Blick auf die Grenze des Handelns im stellvertretenden, einem Anderen das Leben erhaltenden Tod, kann dieses Opfer jedoch nur als (strikt individueller) Gehorsam gegenüber dem konkreten Anruf des »Anderen« erlitten werden. Er ist also kein Selbstopfer im Sinne von *sacrificium*, sondern von *oblatio* – sein Leben »lassen« (Joh 15,13).

LÉVINAS, »Sterben für...« (1987), in: DERS., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 239–251.

⁴⁶ Vgl. Emmanuel LÉVINAS, Die Spur des Andern Freiburg/München⁴ 1999; DERS. Außer sich (Noms propres, 1976), München/Wien 1991.

⁴⁷ Vgl. Eberhard JÜNGEL, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum (1982), in: DERS., Wertlose Wahrheit, München 1990, 261–282, zit. 276; Dietrich KORSCH, Das Opfer des Lebens, in: Theologisches geschenkt. FS Manfred JOSUTTIS, Bovenden 1996, 319–327.

Der aktuelle theologische Gebrauch der Kategorie der *Stellvertretung* ist problematisch, im Kern wohl deshalb, weil zwar eine exklusive Stellvertretung in Gestalt des »Sündenbocks« ausgeschlossen wird, aber nicht klar ist, wie inklusive Stellvertretung, d. h. die Identifikation Christi mit denen, die vertreten werden, zu denken ist; die oft gebrauchte Metapher »am Ort von« bedarf der phänomenologischen Klärung. Sonst lässt sich der religiöse und der ethische Aspekt von Opfer nicht klar unterscheiden. Der Begriff wird oft entweder christologisch oder aber ethisch definiert; im vermeinten Anschluss an E. Lévinas werden ethischer und religiöser Aspekt aber auch gegenseitig substituiert, als wäre Jesu Kreuzestod als Heldentat ein Opfertod für uns. Es ist nicht zufällig, dass der Begriff in den Theologien beider westlicher Konfessionen zur Zeit kontrovers ist.⁴⁸ Vielleicht schon der Vorschlag F. Schleiermachers, »stellvertretende Genugtuung« als »genugtuende Stellvertretung« zu verstehen, bestimmt aber D. Bonhoeffers christologisch und ekklesiologisch konstitutive und von K. Barth überdies ins Gegenüber zur römisch-katholischen *analogia entis* gesetzte Begriff (was H.U. von Balthasar nicht gehindert hat, ihn zu rezipieren)⁴⁹, haben die den Begriff theologisch allzu enggeführt. Vielleicht hilft die phänomenologisch angeleitete religions- und kulturhermeneutische Diskussion, die theologische Aufgabe im Begriff der inklusive Stellvertretung abzuklären.

4. *Welches Opfern ist der christlich-religiösen Gemeinschaft angemessen?* Der Ort, an dem die christliche Lebensführung als Dank- und Lobopfer mit dem Opfertod Christi bzw. der Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus am intensivsten, nämlich performativ verknüpft werden, ist fraglos der eucharistische Gottesdienst. Der gemeinschaftliche Charakter des christlichen Opfern stellt vor die Frage, wie menschliches Handeln die stiftungsgemäße Vergegenwärtigung des Kreuzestodes Christi im Herrenmahl vollzieht. Die christologische Frage des Opfers wird zur *ekklesiologischen* Frage, wie die soziale Gemeinschaft bzw. die sichtbare Kirche sich von dem *corpus mysticum*, das im Raum ihres Handelns sakramental gestiftet wird, zugleich unterscheidet. Nicht zufällig ist die Lehre vom Opfertod Christi »für uns« auch mit dem Argument kritisiert worden, sie stamme von Jesu

⁴⁸ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 1991, 461ff; für den Begriff im Sinne des »wunderbaren Wechsel« votiert Wilfried HÄRLE (Anm. 34), 324f., 333ff; im Sinne der Interzession Christoph GESTRICH, Christentum und Stellvertretung, Tübingen 2001, gegen den Begriff votiert z. B. Ingolf U. DALFERTH (Anm. 34). Vgl. Christoph GESTRICH, Till HÜTTENBERGER, Art. »Stellvertretung V«, in: TRE 32 (2001), 145–153, bes. 150f.

⁴⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER (Anm. 33), § 104,4; Dietrich BONHOEFFER, *Sanctorum communio* (1930), München ⁴1969, 93ff, bes. 98, 106f., 132f; Karl BARTH, KD II/2 (1942), § 33 (132f), § 35,4 (543ff); Hans Urs VON BALTHASAR, Über Stellvertretung, in DERS., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 401–409.

Jüngern, »betrogenen Betrügnern«, und liege nur im Interesse priesterlicher Macht.⁵⁰

Die gestellte Frage war lange Zeit in einem für klar gehaltenen, in letzter Zeit aber unsicher gewordenen konfessionellen Gegensatz beantwortet. Dies ist der Gegensatz zwischen der berührten reformatorischen Unterscheidung von *sacrificium* und *sacramentum* durch die Kirche) – eine exklusive Unterscheidung – und der römisch-katholischen Auffassung, die Kirche opfere nicht nur Dank und Lob, sondern wirklich auch das sühnende Opfer des Kreuzestodes Christi, und nur sie vermöge das (so hängen die Stellvertretung durch Christus und die durch die Kirche wesentlich zusammen). Beide Opferverständnisse und -praktiken haben ihre Ambivalenzen.

Die katholische Auffassung begründet die Möglichkeit, den gewaltbeendenden Charakter des Kreuzestodes Christi in der eucharistischen Liturgie als einer dicht regulierten Form von Sozialität in einer unblutigen Wiederholung dieses Opfers anamnetisch und performativ zu vergegenwärtigen. Zugleich aber sie hält die als blutige vergangene Opferpraxis (*sacrificium*) in gewisser Weise gegenwärtig.⁵¹ Sie prolongiert die Verbindung von Opfer und menschlicher Gabenleistung sowie von priesterlicher Macht. Die reformatorische Auffassung, die um nichts weniger die reale Präsenz des auferweckten Gekreuzigten einschließt, gründet sich dagegen nicht in keinerlei Fortsetzung des Opfertodes Christi, sondern aus der anamnetisch und performativ vergegenwärtigten Verheißung der Gabe (*oblatio*) Christi, welche die »Frucht« jenes Todes ist, und ihrer Zueignung durch den Heiligen Geist.⁵² Diese Auffassung begründet die Möglichkeit, die rituelle Verdichtung der religiösen Gemeinschaft so offen zu halten, dass die Grenzziehung zwischen Draußen und Innen der binären Logik institutioneller Zugehörigkeit nicht folgen muss: Der exklusive Charakter des »Leibes Christi« wird nicht linear auf die Exklusivität einer Kirche übertragen. Praktisch wird dies in der Möglichkeit der »eucharistischen Gastfreundschaft« für konfessionell anders beheimatete Christinnen und Christen – eine Gastfreundschaft, welche die römische Lehramt weder annehmen noch selbst gewähren kann⁵³, weil sie die evangelische Sicht, nach der die sichtbare Kirche zum Herrenmahl einlädt nur im Nachsprechen der Einladung und des Selbstzugespruches

⁵⁰ Viele ältere Argumente zuspitzend Samuel Hermann REIMARUS, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (ca. 1736–1768), hg. v. Gerhard ALEXANDER, Frankfurt a.M. 1972, 2. Teil, 2. Buch, 2. Cap., § 11 Beschluss, 171ff.

⁵¹ Vgl. Joachim NEGEL, Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffes, Paderborn 2003.

⁵² Vgl. Günter BADER, Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik, Tübingen 1993; Sigrid BRANDT, Opfer als Gedächtnis, Neukirchen-Vluyn 2001, sowie die Beiträge zu Rudolf WETH (Hg.), Das Kreuz Jesu: Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001.

⁵³ Vgl. die offiziöse Äußerung der EKD, Das Abendmahl, Gütersloh³2003, bes. 56ff.; der ökumenisch engagierte Katholizismus votiert allerdings anders, vgl. Anm. 55.

Christi, als ekklesiologische Unterbestimmung des Messopfertvollzugs betrachten muss.

Der konfessionelle Gegensatz ist allerdings kein vollständiger. Das belegt die einerseits die pastorale Abweichung der römisch-katholischen Kirche von ihrer ekklesiologischen Norm, andererseits die von protestantischen Theologen ergriffene Möglichkeit, dem Opfersymbol als kultischer Metapher normative Priorität vor anderen Symbolen einzuräumen, mit der Begründung, dass nur sie fest mit dem Gottesdienst, d.h. der Mitte der Beziehungen zwischen Gott und Mensch, verbunden seien.⁵⁴ Überdies haben evangelische Theologen von Rang im Zusammenhang ökumenischer Gespräche, die sich an der hermeneutischen Priorität des Gottesdienstes orientieren, die Unterscheidung von menschlichem *sacrificium* und göttlichem *sacramentum* für grundsätzlich überwunden und bejahen, dass die Kirche sarkamental in die Bewegung der Selbsthingabe Christi eintritt.⁵⁵ Damit wird wohl das Interpretationsgefälle umgekehrt, das nach evangelischer Auffassung vom Kreuzestod Christi zum christlichen Gottesdienst verläuft. Ist dies so, dann hat dies tiefgreifende Folgen für die Interpretation der Bibel und ihrer Opfersprache. Denn wenn es nicht mehr plausibel ist, dass die biblische Rede vom Opfertod Christi die religiöse Kategorie des Opfers (*sacrificium*) an ihr Ende bringt, dann könnte auch die Begründung dafür schwächer werden, dass die zeitlich Späteren nicht durch Wiederholung (in welcher Form auch immer) an jenem »eph'hapax« teilhaben, auch nicht nur durch verstehende Repräsentation, sondern wesentlich durch die reale Präsenz, die der Erblasser Jesus von Nazaret verheißen hat und in der Kraft des Heiligen Geistes in der Zeit *post Christum natum* einlöst.⁵⁶

IV. »Eph' hapax«?

In einer kurzen Schlussbemerkung möchte ich festhalten, was die hier in einigen Aspekten zur Diskussion gestellte Interpretation des christlichen Syndroms »Opfer« für ihre Beziehung zur religionsphilosophischen und

⁵⁴ So etwa Stephen SYKES, *Outlines of a Theology of Sacrifice*, in: DERS. (Hg.), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge 1991, 282–298; vgl. Ingolf U. DALFERTH (Anm. 30), 290.

⁵⁵ Karl LEHMANN, Wolfhart PANNENBERG, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I*, Freiburg/Göttingen 1986, 89ff; Centre d'Études Oecumeniques u.a. (Hg.), *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, Frankfurt a.M. 2003, 35ff. 56ff.

⁵⁶ Es ist m. E. der Aufmerksamkeit wert, dass die phänomenologische Kritik an der modernen Ausschließlichkeit interpretativ-hermeneutischer Verfahren, welche nur den Sinn von Phänomenen, weniger oder gar nicht ihre materielle Präsenz wahrnehmen und so Weltverlust zur Folge haben, sich auf die Erwartung der Realpräsenz Gottes in der Feier des Hl. Abendmahls berufen, so z. B. Hans U. GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 2004 (es 2364), 46ff.105f; mit Rückbezug auf George STEINER, *Von realer Gegenwart (Real Presences)*, 1986), München 1990. Vgl. auch die etwas andere, onto-semiologische Lesart der Realpräsenz bei Jochen HÖRISCH, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a.M. 1992 (es 1692).

überhaupt kulturwissenschaftliche Interpretation der Praktiken des Opfern und der damit verbundenen Vorstellungen bedeutet. Eine solche Bezugnahme ist für die Theologie aus fundamentaltheologischen Gründen selbstverständlich; im Falle der Opferthematik stellt sie eine Bringschuld der Theologie gegenüber kultureller Reflexion in jeder Form dar. Denn der Glaube, dass die Versöhnung gewaltsamer, tötender Menschen mit der Macht des Lebens am Ort der *Tötung* eines bestimmten Menschen »ein für allemal« geschehen sei und Opfertode nun »ein für allemal« dem Willen Gottes widersprechen, stellt eine »weltgeschichtlich ungeheuer erfolgreiche, aber auch ungeheuer gefährliche Umdeutung des Opfers«⁵⁷ dar. Denn die Begrenzung des Risikos menschlichen Lebens (in der Ellipse von Individualität und Sozialität, von Kultur und Natur usw.) durch Geben von Dingen und Opfern von das Leben ist im Christentum keineswegs einfach verschwunden; und man kann bezweifeln, ob das christliche Lob- und Dankopfer des Lebens eine kulturell wünschbare oder auch christlich immer erschwingliche Alternative zum sakrifiziellen Opfern darstellt.

Der vielleicht am meisten anfechtbare Aspekt des christlichen Opfergedankens ist seine Unverträglichkeit mit der Annahme, die Menschen seien von Natur gewalttätig und die Verbindung von Gewalt und Opfer sei eine anthropologische Konstante. (Die Nähe dieser Annahme zur christlichen Lehre von der Erbsünde, der alle Menschenkinder teilhaftig seien, so dass sie »von Natur« sündigen, ist eine scheinbare; bei »Erbsünde« handelt es sich nicht um ein biologisches, sondern um ein spezifisch kulturelles Phänomen.⁵⁸) Das christliche »eph' hapax« des Opfertodes Jesus Christi behauptet eine historische Zäsur als universales, d. h. kulturell fundierendes Datum. Lässt sich, so fragt sich dann, die Historizität des »ein für allemal« in einen religionswissenschaftlichen Opferbegriff ohne weiteres einschreiben und religionsphilosophisch verstehen?

In der Binnenperspektive des Christentums lässt sich die Frage: »Warum Opfer?« m. E. nicht mit zureichenden Gründen beantworten, weder im Blick auf den Kreuzestod Christi, der ein vielfach verursachtes, als geschehenes jedoch kontingentes geschichtliches Ereignis ist; noch im Blick auf das Sakrament des Altars, das zwar kein kultisches Tötungsopfer ist, jedoch die Tötung Jesu Christi anamnetisch und symbolisch als Opfertod repräsentiert, d. h. einen Leib als Gabe konsekriert und inkorporiert. Was bedeutet es dann in der religionsphilosophischen Außenperspektive, dass dieser Leib als der des auferweckten Gekreuzigten gegessen wird? Lässt sich dies als inkludierende Stellvertretung verstehen?

⁵⁷ Dietrich KORSCH (Anm. 47), 321. Die jüdische Meinung ist denn auch oft die, dass nur das Judentum das Opfer ganz in Sittlichkeit überführt habe, dass das Opfer dagegen eine »Grundlage des Christentums« sei, z. B. bei Hermann COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Wiesbaden 1978 198ff, Zit 199.

⁵⁸ Vgl. Verf., *Unbegreifliche Sünde*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie XX* (2008), im Druck.

Entsprechend ist die Frage, was es für den Opferbegriff bedeutet, wenn das christliche Lob- und Dankopfer das Opfer (*oblatio*) des eigenen leiblichen Lebens einschließen kann. Im Blick hierauf lässt sich theologisch nicht zureichend zeigen, dass der Anspruch auf die vollständige Trennung von Töten und Teilen zurecht besteht. Ist es religionsphilosophisch sinnvoll, hier von »Opfer« zu sprechen, ohne eine Äquivation im Begriff in Kauf zu nehmen? Auch im Blick auf den recht verstandenen Opfertod Jesu Christi stellt sich diese Frage. Theologisch ist sie allerdings schon aus bibelhermeneutischen Gründen zu bejahen, aber auch deshalb, weil die sakramentale Präsenz dessen, der jegliche Menschenopfer qua *sacrificia* ein für allemal gänzlich delegitimiert hat, jedes Mal performativ, nämlich im Akt der Sündenvergebung, an die Fortdauer des gewalttätigen, verbrauchenden Opfern in dieser Welt erinnert und so die immer noch andauernden Viktimisierungen von Menschen (und Tieren) kathartisch erleiden heißt. Nicht zuletzt deshalb dürfte der Vorschlag, den zweifellos missverständlichen und missbräuchlichen Terminus »Opfer« in der Theologie abzuschaffen, kontraproduktiv sein.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser konstatiert (I), dass das Christentum einerseits die klare Ablehnung des Kultopfers repräsentiert, andererseits eine ambivalente Opferpraxis pflegt, die in der Asymmetrie des Opfertodes Christi und des christlichen Lob- und Dankopfers begründet ist; und skizziert die moderne, seit der Aufklärung meist dominierende Perspektive auf das Opfer. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung von *sacrificium*, *victima* und *oblatio* werden (II) vier historisch entwickelte Profile im Opferverständnis vorgestellt: die Ethisierung des Blutopfers; (unvollkommene) Neutralisierung der Gewalt; Fortsetzungen des Kreuzestodes Christi im Martyrium und im Herrenmahl; der Kontrast von menschlichen *sacrificia* und göttlichem *sakramentum*. Als alt-neue systematische Aufgaben nennt der Essay (III) die Bearbeitung von vier Fragen: Kann der Opfertod Christi bibelhermeneutisch als nicht funktional äquivalent mit *sacrificium*, sondern als Überwindung der gewaltaffinen Opferlogik als *oblatio* der Liebe Gottes plausibel gemacht werden? Wie kann man Gott und Opfern anders zusammen denken als im Bezug auf tödliche »Satisfaktion«? Welches Opfern ist menschlich – über das doxologische und praktische Lob- und Dankopfer hinausgehend auch das aktive und passive »Opfer des Lebens«, das stellvertretend für andere eintritt? Welches Opfern ist, zumal angesichts der Diskrepanz zwischen katholischer und evangelischer Auffassung, der christlichen Gemeinde angemessen? Der Verfasser formuliert (IV) religionsphilosophische bzw. kulturhermeneutische Fragen, die in der theologischen Annahme liegen, dass der Opfertod Christi eph' hapax geschehen sei.

SUMMARY

The author states (I) that Christianity on the one hand represents a well-defined abrogation of cultic sacrifice, yet on the other hand practices offerings in ambivalent sense due to the asymmetry of the sacrificial death of Christ and the Christians' praising and thanksgiving and then characterizes the modern perspective on religious sacrifice more or less dominant since the Enlightenment. Against the background of the distinction between *sacrificium*, *victima* and *obla-*

tio (II) four historically developed profiles of perception of religious sacrifice are being presented: The ethical reinterpretation of blood sacrifice resp. victim; (imperfect) neutralization of violence; continuations of the Christ's death on the cross in martyrdom and the Eucharist; the contrast of human *sacrificia* and divine *sacramentum*. As old-new systematic tasks the essay (III) specifies four questions: Can the sacrificial death of Christ be made plausible hermeneutically as not being functionally equivalent to cultic sacrificing, but as overcoming the logic of violent sacrificing in the *oblatio* of God's love? How can we think of God and sacrifice if not in relation to deadly "satisfaction"? What kind of offering is human – certainly the doxologic and practical thanksgiving to God and but also the active and passive "sacrifice of life" inclusively replacing others, too? Which sort of offering is of a suitable quality for the Christian community, particularly given the discrepancy between Catholic and Protestant perception? The author drafts (IV) questions respectively from the perspectives of philosophy of religion and cultural hermeneutics based on the theological assumption that the death of Christ for us happened eph' hapax.