



Prof. Dr. Dr. h.c. Peter Steinacker, Kirchenpräsident
Oberkirchenrätin Cordelia Kopsch,
Stellvertreterin des Kirchenpräsidenten
Pfarrer Klaus Eibach, Propst für Oberhessen
Pfarrer Michael Karg, Propst für Nord-Nassau
Pfarrer Karin Held, Pröpstin für Starkenburg
Pfarrer Gabriele Scherle, Pröpstin für Rhein-Main
Pfarrer Dr. Klaus-Volker Schütz, Propst für Rheinhessen
Pfarrer Dr. Sigurd Rink, Propst für Süd-Nassau

Darmstadt, im März 2008

Stellungnahme des Leitenden Geistlichen Amtes zur umstrittenen Deutung des Todes Jesu als ein Gott versöhnendes Opfer

In den letzten Jahren ist das Thema des „Sühnopfers“ in unserer Kirche Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen gewesen. Das LGA hat sich intensiv mit diesem Thema befasst und legt unserer Kirche eine Stellungnahme vor, wohl wissend, dass dieses äußerst schwierige theologische Thema in wenigen Thesen nicht umfassend bearbeitet werden kann. Dennoch wollen wir unsere Position dazu veröffentlichen und damit einen Denkanstoß (Teil A.) und eine Arbeitshilfe (Teil B.) geben.

A. Thesen zur Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer

1. Die Glaubensaussage, dass der Tod Jesu Christi am Kreuz als Sühnopfer für unsere Sünden verstanden werden muss, gehört zum normativen Bestand derjenigen Bekenntnisschriften, die im Grundartikel unserer Kirche zitiert werden. Sie ist allerdings in der Geschichte des Christentums immer wieder kritisiert worden. In der Neuzeit hat sich die Kritik an diesem Glaubensartikel verschärft. Die klassische Religionskritik der Aufklärung richtet sich vor allem auf die problematische Verquickung unvereinbarer kultischer, juristischer und moralischer Vorstellungen. Blutschuld – so sagt man – könne nicht gesühnt werden, indem neues Blut vergossen wird, zumal das eines Unschuldigen. Das juristische Verständnis des Kreuzes missverstehe das Gottesverhältnis der Christen als ein

Rechts- bzw. Tauschverhältnis, das durch gegenseitige Zuschreibung von Rechten und Pflichten geregelt sei. Und moralisch wird argumentiert, es gehöre zur Würde der Person, dass sie in Bezug auf Sünde und Schuld prinzipiell unvertretbar sei.

2. Neben dieser religionskritischen Argumentation von außen werden innerkirchlich vor allem exegetische, religionswissenschaftliche und systematisch-theologische Einwände gegen die Sühnopfer-Theologie der Dogmengeschichte erhoben. Die neutestamentliche Forschung hat gezeigt, dass die opfertheologischen Aussagen über das Kreuz Christi lediglich eine von vielen Deutungsmöglichkeiten seines Todes sind. Man kann im Neuen Testament den Kreuzestod Jesu auch anders verstehen und dennoch das „für uns“ zur Sprache bringen, so z.B. mit den Meta-

phern „Versöhnung“ (2. Kor 5,20), „Loskauf“ (Mk 11,45), „Stellvertretung“ (1. Kor 15,3-5) und „fröhlicher Wechsel“ (Gal 2,20). Die Religionswissenschaft kann zeigen, dass es in fast allen Opferreligionen irgendwann zur Kritik am blutigen Opfervorstellung kommt, allerdings zumeist ohne religionspraktische Folgen. So auch im Alten Testament, wo die prophetische Kultkritik ethisches Verhalten anstelle von Opfern fordert. Der theoretische Hintergrund dieser Opferkritik ist die Auffassung, dass Gott bzw. die Götter nicht durch blutige Gaben zu einer Änderung ihrer Absichten bewegt werden könnten. Hinter der Opfervorstellung verberge sich eine Vermenschlichung der Gottesvorstellung. Systematisch-theologisch wird nicht allein von feministischen Theologinnen betont, das Verständnis des Kreuzes als Sühnopfer habe ein despotisches, grausames und sadistisches Gottesbild im Hintergrund, das der Lehre Jesu widerspreche und daher nicht nur beseitigt werden könne, sondern auch müsse. Diese theologische Kritik verknüpft sich mit psychoanalytischen Theorien. Gewichtiger als diese Kritik scheint uns der Einwand, die Rede von dem Gott, der im Kreuz durch den Opfertod Jesu Leben und Heil schaffe, trage eine unerträgliche Mehrdeutigkeit, innere Polarität, Gespaltenheit und Ambiguität in das christliche Gottesbild ein und schreibe daher ein untergegangenes theistisches Gottesbild fest, das keineswegs biblisch sei (Michael Welker, Sigrid Brandt).

3. In jüngster Zeit hat der praktische Theologe Klaus-Peter Jörns dieser Kritik in seinem Buch „Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum“ (Gütersloh,

2. Aufl., 2005, S. 286-341) Ausdruck gegeben. Jörns meint, die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer sei vom griechisch-hellenistischen Opfervorstellung und von jüdischen Sühnopfervorstellungen geprägt. Er stuft sie als „vorchristlich“ (S. 295) ein und behauptet, sie stehe in Widerspruch zur Botschaft Jesu von der unbedingten Liebe Gottes. Er vertritt die klassische liberale Auffassung, dass Paulus die sanfte Liebesreligion Jesu u.a. mittels der Sühnopfer-Theologie in ein religiöses System zurück geholt habe, das totalen Gehorsam fordere. Jörns protestiert gegen diese angebliche Zerstörung der gewaltfreien Liebesbotschaft Jesu durch Paulus. Er versucht zu belegen, dass „das zur Sühnopfer-Theologie gehörende religiöse System“ durch Jesus Christus beendet worden sei (S. 321). Da es auch „opferfreie Möglichkeiten“ gebe, „die Hinrichtung Jesu zu erinnern“ (S. 335), plädiert er daher im Kontext der liturgischen Praxis dafür, von den traditionellen Abendmahlsfeiern Abschied zu nehmen und sich den opferfreien Gedächtnismahlen z.B. der frühchristlichen Kirchenordnung der Didaché („Zwölf-Apostel-Lehre“) zuzuwenden, die jedoch nicht zu den kanonischen Schriften der Kirche gehört.

In Jörns Streitschrift spiegelt sich das verbreitete Unbehagen an der Rede vom Sühnopfer Christi, das auch viele in unserer Kirche erfasst hat.

4. Mit diesen theologischen Problemen werden auch wir Pfarrfrauen und Pfarrer unserer Kirche konfrontiert, besonders wenn wir durch die zum Karfreitag vorgeschlagenen Predigttexte uns zur Vorbereitung auf Predigt und Sakrament theologisch mit der Me-

tapher vom „Sühnopfer“ auseinandersetzen müssen. Kann man angesichts der Kritik heute noch sinnvoll vom „Sühnopfer“ Christi „für uns“ predigen? Muss man es sogar? Kann man noch traditionell Abendmahl feiern, oder muss man die klassischen Einsetzungsworte, die an Jesu Blut erinnern durch Texte ersetzen, die an Jesu Leben und Lehre erinnern? Auf diese Fragen wollen wir eine Antwort versuchen, wohl wissend, dass die ganze exegetische, religionswissenschaftliche, systematische und homiletische Problematik in wenigen Thesen nicht erfasst werden kann.

5. Der exegetische Befund zeigt, dass der Kreuzestod Jesu Christi mit Hilfe verschiedener Bilder und Metaphern verstanden werden kann. Alle neutestamentlichen Deutungsmodelle stimmen jedoch in der erst im Licht von Ostern gewonnenen Erkenntnis überein, dass Jesus am Kreuz „für uns“ gestorben ist und dass darin die Heilsbedeutung seines Todes liegt. Die Differenzen zeigen sich darin, wie diese Modelle jeweils von den urchristlichen Zeugen verstanden und akzentuiert werden. Die Deutung des Todes als Sühnopfer (klassisch Röm 3,25) ist nicht die einzig mögliche der Heilstat Jesu für uns. Im Neuen Testament hat das Sühnopferverständnis deutlich weniger Gewicht als in der späteren klassischen Dogmatik (auch der Reformatoren), auch wenn ein großer Teil namhafter Exegeten nach wie vor davon überzeugt ist, dass mit der Sühnopfer-Theologie auch neutestamentlich das maßgebliche Zentrum der Soteriologie erreicht ist. Exegetisch kann allerdings nicht entschieden werden, wie der Tod Jesu heute sachgemäß zu verstehen ist und ob er heute

zwingend als Opfertod verstanden werden muss. Das kann nur die Systematische Theologie entscheiden.

6. Wenn der Tod Jesu heute nicht in der Bildwelt des religiösen Opfers verstanden werden muss, bleibt die Frage, ob er darin verstanden werden kann und weiter, ob der christlichen Theologie und der liturgischen Praxis in Predigt und Sakrament etwas Wichtiges fehlen würde, wenn der Kreuzestod Jesu nicht mehr mit der Metapher des Sühnopfers verbunden wird. Da dies exegetisch nicht entschieden werden kann, muss nun eine systematisch-theologische Argumentation folgen.

7. Allein aus der Tatsache, dass das Opferbild heute vielen Menschen fremd und anstößig anmutet, kann nicht gleich gefolgert werden, dass diese Bildwelt in der christlichen Verkündigung keinen Platz mehr haben darf. Sowohl in der Nachfolge der prophetischen Verkündigung Israels als auch in der Erinnerung an Jesu Lehre und Auftreten selber war das Christentum in vielfacher Hinsicht von Anfang an für viele wechselnde Umwelten anstößig. Zum größten Anstoß für die pagane Umwelt des Neuen Testaments wird neben dem Monotheismus der sich bald nach dem Tod Jesu einstellende prinzipielle Verzicht des Christentums auf kultische Opferpraxis. Dieser Verzicht stellte eine Revolution für das damalige Verständnis von Religion überhaupt dar und wurde von vielen in der neutestamentlichen Umwelt als schlichte Barbarei verstanden. Obwohl das Christentum nach einer kurzen Übergangsphase aus der allgemeinen Religiosität seiner Zeit ausscherte, hat es gleichwohl nicht auf die Bildwelt

der Opferpraxis verzichtet, um die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu zum Ausdruck zu bringen. So kommt es darauf an zu klären, wie diese Bildwelt theologisch verwandt worden ist.

8. Religionswissenschaft, Anthropologie und Theologie haben in unterschiedlicher Weise gezeigt, wie tief die Vorstellungen vom Opfer in den menschlichen Bewältigungsstrategien, ja im menschlichen Wesen selbst verankert sind. Es gibt allerdings keinen allgemein anerkannten Opferbegriff. Zudem muss man die Gefahr sehen, die von Theorien ausgeht, die das Opfer im menschlichen Wesen und seiner Vergesellschaftung selber begründet sehen (z.B. René Girard). Man könnte verführt sein, die zu Opfern - z.B. von Gewalt – gemachten Lebewesen (engl. „victims“) zu trivialisieren, zu legitimieren oder gar religiös aufzuladen (Sigrid Brandt). Daher bleibt unsere Argumentation vorsichtig und ist selbstverständlich für kritische Einwände offen. Hilfreich für unser Thema scheint uns jedoch eine Definition von Gerd Theissen zu sein: Opfer sind „symbolische Darstellungen des Kampfes um Lebenschancen. In ihnen dokumentiert sich das durch viel Anschauung genährte Wissen der Menschen: Leben lebt auf Kosten anderen Lebens ... Die Opfer stellen diese Formen der Lebensbewältigung in symbolischer Weise dar und versuchen gleichzeitig, diesen Lebenskampf positiv zu beeinflussen“ (Gerd Theissen). Opferhandlungen der Religionen dienen zur Lebensbewältigung. Sie eröffnen heilvolles Leben, das die Gabe des Gottes bzw. der Götter ist (engl. „sacrifice“). und unterscheiden sich damit vom Opferbegriff, der Zerstörung von Leben meint, die Men-

schen unfreiwillig durch Gewalt erleiden („victim“).

9. Die theologische Leistung der Opfermetaphorik und ihres Begriffsfeldes besteht also darin, die oft widersinnige Wirklichkeit der Welt und des Menschen als stets an sich selber scheiterndem Wesen realistisch zu erfassen. Es gehört zum Leben überhaupt, dass Menschen, Tiere, Pflanzen ihr Leben oder ihre Lebenskraft und Lebenszeit hingeben, damit anderes Leben leben kann. Das heißt gerade nicht, dass das immer gut ist, sondern im Gegenteil, hält es fest, dass diese Wirklichkeit der Welt gerade erlösungsbedürftig ist. Die Bibel lehrt uns solchen Realismus: „Das Trachten des Menschenherzens ist böse von Jugend an“ (1. Mo 8,21). Um diese Tatsache der seufzenden Welt und des todverfallenen Lebensschicksals des Menschen in heilvolles Leben zu verwandeln, setzen die Menschen, zumal in Israel, das kultische Opfer ein, um ihr entfremdetes Dasein auf den Heil schaffenden Gott zu überschreiten, der ihnen selber diesen Weg wies (z.B. 3. Mo 1-9).

10. Die theologische Leistung des Opferbildes wird aber zu Recht problematisiert, wenn durch das Opferbild die Gewalt als Gewalt theologisch sanktioniert wird, indem der christliche Gott mit einer Blut fordernden Aura umgeben wird. Allerdings gibt es auch in diesem Punkt keine einfachen Lösungen. Jeder, der vom Leben spricht, muss Macht, Gewalt und Tod immer mitdenken. Leben lebt vom Sterben anderen Lebens. Wer Leben sagt, sagt zugleich auch immer Tod. Und es gibt kein Leben, ja kein Sein, ohne Macht und Gewalt (Paul Tillich). So kann man auch von Gott

nicht angemessen denken, ohne ihn in Zusammenhang mit seiner Schöpfermacht und seinem Erlösungswillen zu bringen. So muss auch jeder, der vom Namen Gottes sprechen will (Sigrid Brandt), von dem Gott reden, den man in seinem Wirken in der Welt erkennt. Er gewinnt seinen Namen geradezu durch seine großen Taten, durch die er sich Göttern und Menschen in alttestamentlicher Zeit „in seiner überlegenen Macht offenbart“ (Otto Kaiser mit Verweis auf Jer 10,6; Ez 36,23). Das Alte Testament überliefert auch dem christlichen Glauben das auch systematisch nicht weg zu diskutierende Bild von göttlicher Gewalttätigkeit, das unumgänglich ist, wenn Gott als Schöpfer und als Retter der Gewaltopfer beschrieben wird und sein Handeln im Rahmen seines Kampfes gegen Unrecht und Ungerechtigkeit in der Welt gesehen wird.

11. Das zentrale Heilsereignis des Alten Testaments, der Exodus aus Ägypten, und die alttestamentliche Opferpraxis sind jenseits dieses mit Macht versehenen Gottesbildes überhaupt nicht zu verstehen. Aber gerade im Exodus wird die Bildwelt des Opfers mit Erlösung und Befreiung verbunden (Ingolf U. Dalferth). Das Neue Testament übernimmt dieses Bild weithin unproblematisiert, verbindet es schon wie das Alte Testament mit Gottes Liebe und setzt es in Bezug zu den letzten Dingen. Der liebende Gott vergilt mittels seiner Macht das Unrecht, versöhnt Menschen und die seufzende Kreatur und ist der eschatologische Richter. Niemand darf sich der Härte des Lebens und dieses aufs Leben bezogenen Gottesbildes mit dem Ausweg des nur noch „lieben“, nur noch sanften Gottes entzie-

hen, ohne den christlichen Glauben zu zerstören. Denn wer dies tut, entweltlicht den christlichen Glauben und verkürzt die Verkündigung Jesu und begibt sich, wie Jörns dies exemplarisch tut, in eine theologisch äußerst riskante Israel-Ferne. Das Gottesbild des immer eindeutigen und nur guten Gottes entstammt eher der griechischen Philosophie als der biblischen Überlieferung. Das mag religionsphilosophisch überzeugen, theologisch aber nicht.

12. Wenn es theologisch um den „Gott im Leben“ geht, dann ergibt sich sachlich notwendig diese Mehrperspektivität der Gotteserfahrungen und Gottesbilder, wie sie uns die Bibel in kaum übersehbarer Fülle liefert. Diese Mehrperspektivität darf allerdings nicht in die Gottheit Gottes, in Gottes Ansehen selber verlagert werden, denn von den inneren Verhältnissen in Gott können wir nichts wissen. Die biblische Überlieferung ist an so einem „Gott an sich“ auch überhaupt nicht interessiert sondern nur an dem Gott „für uns“ bzw. für die Welt.

13. Schon im Alten Testament dienten solche auch mit Machtvorstellungen und Gewaltperspektiven aufgeladenen Gottesbilder aber nicht nur zur Heiligung oder Verherrlichung lebenszerstörender Gewalt, sondern auch gewaltkritisch als „Möglichkeit, erlittenes Leid auf der Ebene und in der Sprache der Religion zu bearbeiten“ (Gerlinde Baumann, Erich Zenger). In dieser Perspektive muss man auch die Opfermetaphorik des Neuen Testaments sehen. Die theologische Bearbeitung des Sachverhalts, dass Jesus Opfer lebenszerstörerischer Gewalt geworden ist und dieses Geschehen zugleich als Gottes Heilstat

für uns verstanden werden muss, muss diesen Tod im Zusammenhang des theologischen Begriffs der Sünde und ihrer Sühne reflektieren. Ohne die Opfermetaphorik in diesen Zusammenhang einzu beziehen, verliert der Kreuzestod Jesu seine besondere Bedeutung und wird ununterscheidbar vom Sterben aller Weisheitslehrer oder der Propheten, die mit ihrem Leben die Wahrheit ihrer Lehre oder ihrer Botschaft bekräftigen. Es kann nicht bestritten werden, dass ein solches Verständnis Jesu möglich ist und auch im Neuen Testament zumindest angedeutet, wenn auch sogleich als Missverständnis verworfen wird (vgl. z.B. Lk 24,19ff). Möglicherweise liegt der Christologie der Spruchquelle Q noch ein solches Verständnis zugrunde, aber dem kanonischen Neuen Testament bleibt es fremd. Zu Recht, denn letztlich verwandelt ein solches Verständnis Jesu das Christentum von einer Religion in eine Weltanschauung.

14. Der Klarheit der theologischen Argumentation dient es allerdings, wenn von Anfang an ein Verständnis des Kreuzestodes Jesu ausgeschlossen wird, das diesen Tod als Mittel, Gott zu versöhnen, in Analogie zur hellenistischen Opferpraxis versteht. Nicht Gott, sondern der Mensch muss versöhnt werden. Gott ist das Subjekt, nicht das Objekt des Versöhnungsgeschehens. Löst man aber die paulinische Verbindung von Sühne und Sündenvergebung und betrachtet die Sühnevorstellung isoliert, dann gerade kann der Eindruck entstehen, Gott brauche aus Gründen verletzter Ehre eine Sühne. In dieser Trennung von Sünde und Sühne moralisiert man nicht nur den theologischen Sündenbegriff, sondern beraubt die Metapher vom „Sühnopfer“

ihrer eigentlichen Stärke, weil in ihr „die Verletzung der von Gott gegebenen Ordnung des Lebens samt deren verheerenden Folgen ganz ernst genommen wird und dass diese Verletzung eine Wieder-Gut-Machung (im wörtlichen Sinn) erfordert“ (Wilfried Härle). Allerdings ergeben die Sühnopfervorstellung und ihre im Gottesbild und in der Anthropologie sich niederschlagenden theologischen Voraussetzungen ein gewichtiges Problem für das theologisch zu klärende Gottesbild. Denn durch dieses Todesschicksal verdunkelt sich zugleich die von Jesus gelehrte und gelebte, den Sündern ihre Sünde vergebende Gottesliebe. In der alttestamentlichen Überlieferung sind Gott und Tod strikte Gegensätze. Das wird in der Gethsemane-Szene überdeutlich. Der von Jesus auch in und an seiner Person erfahrbare Liebesgott, der „Liebhaber des Lebens“, wie die Weisheit formulierte, fordert nun von ihm den Tod, den Gang in die Gottesferne. Gottesnähe und Gottesferne, Leben und Tod treten so zueinander, dass an Gottes Gottheit als Liebe radikal gezweifelt werden kann und muss. Damit wird Jesus in den Glaubensbereich geführt, den Luther „Anfechtung“ genannt hat. Genau in diesem Punkt jedoch bleibt das alttestamentliche Gottesverständnis, das Gott immer im wirklichen Leben wirksam sieht, lebendig. „Die Tatsache, dass dieser Mann, der Gottes väterliche Zuwendung vollmächtig ereignete, von eben diesem Gott in diesen Verbrechertod gezwungen wurde, diese Tatsache ist der Grund der Möglichkeit, das Grauen des Weltgeschehens zu erfahren, ohne sagen zu müssen: ‚Es gibt keinen Gott.‘“ (Carl Heinz Ratschow). In der Gethsemane-Szene wird die Welthaftigkeit und

die Weltzuwendung dieses Gottes manifest. Jedes andere Verständnis führt letzten Endes zur gnostischen Einteilung der Welt in Gut und Böse, zur zynischen Weltverachtung oder zur atheistischen Verneinung der Wirklichkeit Gottes. Die letzten Worte Jesu nach dem Markus-Evangelium deuten das Kreuzgeschehen mit Bezug auf Psalm 22 als das Sterben des angefochtenen, leidenden Gerechten, der auch in der Gottverlassenheit „trotzdem“ an Gott festhält, und zu dem sich Gott schließlich auch bekennt, obwohl er es war, der ihn dahingab. Mit ihm, dem Hingerichteten, nicht mit seinen Mördern „identifiziert sich Gott und macht sich so in der Tat im Sohne Gottes selbst ‚zum Opfer‘“ (Wolf Krötke).

15. Vielleicht muss sogar im Sinn des trinitarischen Gottesbildes noch mehr als von „Identifikation“ gesprochen werden, um das Besondere des „Sühnopfers“ im Unterschied zur religiösen Opferpraxis zu erfassen. Deutlich ist ja, dass nicht der zu versöhnende Mensch in diesem Geschehen aktiv wird, sondern Gott selbst. Gott wird Mensch und geht dem Verlorenen bis in den bitteren Tod nach, so lange, bis er es findet. Gott ist hierbei der Aktive. Damit wird theologisch mittels des Rückgriffs auf die Opfermetapher die Opferlogik selbst gesprengt. Indem Gott sich selbst „opfert“, ist das Ende der kultischen Opferpraxis besiegelt und erübrigt sich. Der gekreuzigte und auferstandene Christus zieht die Glaubenden in ein Leben außerhalb des Rituals und des Opferkultes des Jerusalemer Tempels. An die Stelle des kultischen Opfers treten in der urchristlichen Zeichensprache Taufe und Abendmahl als funktionale Äquivalente zu den tradi-

tionellen Opfern. Beide beziehen sich deutlich nicht auf die Lehre sondern auf den Tod Jesu Christi (Mt 26,28; Röm 6,1ff). Ihre Riten und die Grunderzählung (Mythos) von Tod und Auferstehung Jesu und das Ethos des Lobopfers, die gegenseitige Hilfe, und – wenn es sein muss – das Opfer des Märtyrers lösen zusammengezogen die traditionellen Opfer ab.

16. Diese systematische Argumentation kann sich darauf berufen, dass schon das Neue Testament die Opfermetaphorik gebraucht und zugleich transzendiert. Paulus ersetzt die kultische Struktur „Konsekration – Tötung – Inkorporation“ durch die Struktur des Kreuzesgeschehens „Christus – Kreuz – Glaube“. Der Hebräer-Brief identifiziert Jesus als den Opferer und das Opfer, bestimmt ihn als das unüberbietbare, vollkommene Opfer und folgert daraus – ein für alle Mal – das Ende aller Opfer. Damit endet auch zugleich die Vorstellungswelt des Opfers im soteriologischen Denken: „Mittels der Opferkategorie selbst (wird) ausgedrückt und gezeigt..., dass das Opfer als Vollzugsweise und als Denkform des Heils überholt ist“ (Ingolf U. Dalfert).

17. Weiterhin muss der Tod Jesu ja mit seiner Auferweckung zusammen gesehen werden. Auch diese Verbindung sprengt die traditionelle Opferlogik, weil kein Opfertier eine Auferstehung erlebt. Darum muss die Urchristenheit vom Opfer anders sprechen, als das Alte Testament, obwohl sie daran anknüpft: „Hier liegt auch der Schlüssel für eine Antwort auf die Frage, wie die ersten Christen in ihrer religiösen Imagination auf ein so barbarisches Opfer wie das Menschenopfer regredieren

konnten. Dies eine Opfer blieb nicht im Tod. Und dies ist auch die Erklärung für das Ende der Opferpraxis. Die vielen Opfer wurden nicht durch einen Opfertod abgelöst, sondern durch die Überwindung dieses Opfertodes in der Auferstehung (Gerd Theißen).

18. Mit dem theologisch begründeten notwendigen Verzicht des Christentums auf die religiös-kultische Opferpraxis ist allerdings nicht verbunden, auf die hermeneutisch begründete Auslegung in Predigt und Sakrament des Todes Jesu als Sühnopfer ebenfalls zu verzichten. Im Gegenteil: ihre oben skizzierte theologische Bearbeitung dient der theologischen Deutung des harten und stets zweideutigen Lebens als Gottesbegegnung, der Befreiung aus Sünde und Tod und dem Kampf gegen die Selbstverständlichkeit des achtlosen Verbrauchs anderen Lebens. Trotz aller Anstößigkeit für heutige Ohren dient das Verständnis des Todes Jesu als Sühnopfer der theologischen Wirklichkeitskritik, und darum ist sie nach wie vor für die christliche Kirche von höchster Bedeutung. Sie hilft als durch Christus mit Gott versöhnte Menschen sich der Welt liebend zuzuwenden als „neue Kreaturen“ in einer durch das Kreuz veränderten Welt.

19. Bleibt noch zu klären, wie die kritischen Einwände gegen ein Verständnis des Todes Jesu zu beurteilen sind, wenn dieser Tod als stellvertretend „für uns“ bzw. „für unsere Sünden“ bezeichnet wird, wie dies z.B. in Jesaja 53,5 geschieht.

Wenn dieses „für“ sich auf die Sünde bezieht, dann bedeutet es: Christus ist „wegen“ der Sünde gestorben. Hinter dieser Auffassung steht die theologische Über-

zeugung, dass so wie der Tod durch die Sünde in die Welt kam, die Sünde wieder durch den Tod hindurch in ihrer lebensfeindlichen Wirkung aufgehoben werden kann.

Anders muss die Wendung verstanden werden wenn sich das „für“ auf „uns“ oder „die Welt“ bezieht. Dann bekommt das „für“ den Sinn von „zugunsten“. Im Tod Jesu – so meint dieses „für“ – „geschieht etwas mit uns“ (W. Härle, Dogmatik).

Im Sinn der klassischen Opferlogik des weisheitlichen Tun-Ergehens-Zusammenhangs ist das Verständnis des „für“ im Sinne von „anstatt“, „an unserer Stelle“ immerhin verständlich. Denn Christus bzw. Gott tritt ja „für uns“ d.h. für die Folgen unserer Sünde an unsere Stelle. Denn wir Sünder sind es, die den Tod verdient haben. Dennoch kann „Stellvertretung Jesu“ nach den neutestamentlichen Texten nicht bedeuten, dass uns durch seinen Tod Leid und Sterben erspart bleiben würden. Wir bleiben endliche Lebewesen und seufzen mit der ganzen Schöpfung „in uns selbst und warten auf die ... Erlösung unseres Leibes!“ So hat Paulus diesen Sachverhalt formuliert (Röm 8, 23). Auch nach Kreuz und Auferstehung Jesu bleiben wir „auf Hoffnung hin gerettet“ (Röm 8, 24).

Daher muss im Licht der nachösterlich veränderten Zeichensprache auch hier die klassische Opferlogik durchbrochen werden, auch wenn ihre Metaphorik erhalten bleibt. Worauf es bei dem Terminus „Stellvertretung“ ankommt ist, dass wir „an seinem Tod zeichenhaft aber real Anteil haben“, insofern durch die Verkündigung von Tod und Auferstehung Christi und den vom Heiligen Geist geschenkten Glauben das für uns

erlittene Kreuz zum Heilsereignis wird. Das heißt: in diesem Tod wird uns nicht einfach etwas abgenommen, sondern in Jesu Tod geschieht etwas mit uns, wie es Paulus in 2 Korinther 5,14 sagt: „... wenn einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben.“ So geschieht „die Neukonstituierung der Person durch Gott ... Der alte Mensch, der der Sünde dient, wird in den Tod gegeben; der neue Mensch, der aus Gott lebt, ersteht“ (Wilfried Härle, Dogmatik). Dieses als Stellvertretung verstandene „für uns“ macht uns zu Abbildern des Urbildes Christus, der unsere Sünden übernimmt und uns mit seiner Gerechtigkeit beschenkt, ohne uns der Welt zu entziehen.

20. Unser Fazit zur Beantwortung der Ausgangsfrage lautet also: Niemand muss die Heilsbedeutung des Todes Jesu mit Hilfe der Metaphorik des Sühnopfers auslegen (Ingolf U. Dalferth, Gerd Theissen). Aber man kann sie auch in der Moderne als theologische Zentralidee verwenden, weil sie in ganz besonderer Weise dem christlichen Wirklichkeitsverständnis und dem Gottesbild entspricht, das von dem Gott herkommt, der im Leben begegnet und dessen Willen mit Hilfe der biblischen Überlieferung gedeutet werden kann (Carl Heinz Ratschow, Gerd Theissen). Psychoanalytische Kritik an der Sühnopfer-Theologie kann nicht nur dazu helfen, mögliche Entstellungen der Versöhnungslehre aufzudecken, wie z.B. diejenige, dass Gott versöhnt werden müsse, sondern auch Vermeidungsstrategien zu verstehen, die uns davon abhalten, der Wirklichkeit der Welt mit „gläubigem Realismus“ (Paul Tillich) standzuhalten.

**B. Zum Predigttext
für Karfreitag 2008
Jesaja 53, 1-12**

1. Wie Jesus selbst seinen Gang in den Tod und sein Sterben aufgefasst hat, wissen wir nicht. Jedoch zieht sich die scheinbare Widersinnigkeit dieses Geschehens durch alle nachösterlichen Deutungsversuche des Neuen Testaments. Diesen Widersinn spiegelt das Markus-Evangelium mit Paulus im Interpretament des leidenden Gerechten unmittelbar schriftbezogen, soteriologisch. Es ist zu vermuten, dass dieses Interpretament schon in der palästinensischen Urgemeinde eine Rolle spielte, um die Bedeutung dieses Todes „für uns“ auszudrücken. Im Licht des Gottesknechtes erscheint Jesus als derjenige Mensch, der für uns eintritt, die Folgen unserer Sünde erleidet (53,4) und sühnt, die eigentlich nach dem Prinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs uns treffen müssten.

2. Es ist in der Exegese umstritten, wer der Gottesknecht ist: ein unbekannter Märtyrer, ein Vorläufer des Messias, ein Davidspross, ein Prophet oder ganz Israel. Für alle Deutungen gibt es Argumente. Gleichgültig, wer damit ursprünglich gemeint war, hat die Christenheit auf dieses Bild christologisch zurück gegriffen. Es drückt aus, dass ein Unschuldiger für uns gelitten hat, dass er Nachkommen haben wird, dass gegen allen Anschein Gott in ihm gewirkt hat und er von ihm angenommen worden ist und mit einem langen Leben beschenkt wird. Deutlich ist auch hier: Gott ist das Subjekt dieses ganzen Geschehens, das zum universalen Heil dient.

3. Hält man mit Otto Kaiser den Gottesknecht für ein Synonym Israels, so enthält das Lied „die tiefste und umfassendste Deutung des Leidensweges Israels: Es ist von Gott dazu bestimmt, Heilmittler für die Völker zu werden“ (Otto Kaiser). Als urchristliches Interpretament für den Tod Jesu verbinden sich diese Motive darin, dass im Widersinn des Todes Jesu Gott selber zur Rettung der Welt „unter dem Gegenteil“ handelt. Zugleich verweist es auf den selber angefochtenen Christus und seinen Gehorsam als Urbild (nicht als Vorbild) dessen, worum es im Gottesverhältnis von Christen überhaupt geht, nämlich Glauben als stete Angefochtenheit zu verstehen, die sich als beständiges Sichfallenlassen in Gottes Güte mitten in der Zweideutigkeit der Welt ereignet. „Die absolute Gottesnähe Jesu findet ihre Entsprechung in der absoluten Gottesferne. Der hässliche, vor ‚brüllenden Schmerzen‘ nach Gott schreiende Gottessohn zerstört das Bild von einem Gott, der unberührbar, leid- und menschenfern oder auch dunkle Schicksalsmacht und ein Rächergott ist. Gott steht nicht nicht auf Blut! Er steht bei dem, dessen Blut vergossen wird“ (Helge Adolphsen). Insofern ist das Kreuzesgeschehen ein Befreiungsgeschehen „unter dem Gegenteil“, das die Wirklichkeit der Welt theologisch deutet und darum dankbares Leben ermöglicht, das mitten im auch auf Macht und Gewalt gebauten Leben den Vorschein eines gewaltbearbeitenden und gewaltüberwundenen Daseins als Resultat der Versöhnungstat Gottes erfährt und in der Gemeinschaft der Kirche lebt. Insofern werden die Christen in das Leben und das Sterben Christi

inkorporiert und gewinnen an ihm Anteil, ohne dass ihr Leiden und Sterben Heil bewirkt oder Schuld stellvertretend sühnen könnte (Sigrid Brandt, Gerd Theißen).

4. Für den Gottesdienst am Karfreitag sei auf einige Lieder hingewiesen, (a), die im Evangelischen Gesangbuch (EG) nicht unter „Passion“ stehen, sowie (b) auf neuere Passionslieder, die Jesu Leiden und Sterben in ihrer Heilsbedeutung „für uns“ von biblischen Bildern inspiriert zur Sprache bringen und das Thema „Opfer“ in einer verantwortbaren Weise ansprechen.

Er ruft die Vielen her (EG 583), Liebe, die du mich zum Bilde (EG 401, 1-3); Liebe, du ans Kreuz für uns erhöhte (EG 415); Nun jauchzet all, ihr Frommen (EG 9, 2-3); Warum sollt' ich mich denn grämen (EG 370, 11).

Er zog den Weg, den schweren (v. Britt, G. Hallqvist, Schweden, in: Stimme, die Stein zerbricht, hg. v. Jürgen Henkys, München 1999, Nr. 18); Weil du die Krone des göttlichen Lebens (v. Olov Hartmann, Schweden, ebd., Nr. 20); Menschen gehen zu Gott in ihrer Not (v. Dietrich Bonhoeffer, in: EG, Regionalteil Württemberg, 547 und: Musik und Kirche, 76 (2006), Heft 1, 38f).

C. Literaturhinweise:

Helge Adolphsen, Gott an der Seite der Leidenden, Predigtstudien 2001/2002, Bd. 1, S. 228-233, Stuttgart/Zürich 2001.

Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt, 2006.

Sigrid Brandt, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden Rede vom Opfer, Münster 2001.

Ingolf U. Dalferth, Art. Opfer VII, Dogmatik, TRE, Bd. 25, 1995, S. 286-293.

Alexander Deeg u.A. (Hg.) Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog. Liturgische Anregungen, Spannungsfelder, Stolpersteine, Gütersloh, 2003.

Alexander Deeg/Irene Mildenerger, (Hg.), „... dass er euch auch erwählet hat“. Liturgiefeiern im Horizont des Judentums, Leipzig, 2006.

Peter Gerlitz, Art. Opfer I, Religionsgeschichte, TRE, Bd. 25, 1995, S. 253-258.

Wilfried Härle, Dogmatik, 2. überarb. Aufl., Berlin/New York 2000

Wilfried Härle, „...gestorben für unsere Sünden“. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi (unveröffentl. Text eines Vortrags, gehalten 2007 in Frankfurt/Main, erhältlich beim Zentrum Verkündigung).

Michael Heymel, Sühnopfer Christi – kann man das heute noch predigen?
In: Berliner theologische Zeitschrift 20 (2003), S. 196-219.

Klaus Peter Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh, 2. Aufl. 2005.

Otto Kaiser, Theologie des AT, Band 1-3, Göttingen, 1993-2003.

Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht, Macht, Gerechtigkeit. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 14, Gütersloh, 1998.

Carl Heinz Ratschow, Christologie, Handbuch systematischer Theologie, Bd. 5, Gütersloh 1982.

Christa Reich, Passionsfrömmigkeit und österliche Spiritualität, Zum Horizont von Passion und Ostern im Evangelischen Gesangbuch, in: dies., Evangelium, klingendes Wort, Suttgart, 1997, S. 164-169.

Walter Schmithals, Theologiegeschichte des Urchristentums, Stuttgart u.a., 1994.

Horst Seebaß, Art. Opfer II. Altes Testament, TRE Bd. 25, 1995, S. 258-267.

Gerd Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh, 2000.

Paul Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, GW 11, Sein und Sinn, 3. Aufl., Frankfurt/Main, 1982, S. 143-225.

Erich Zenger, Gewalt als Preis der Wahrheit, alttestamentliche Beobachtung zur sog. Mosaischen Unterscheidung, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 29, Gütersloh, 2006, S. 35-57.