

lied in 4Q401 Frgm. 14 i 7 vom „Hebopfer unsrer Staub-Zunge“ sprechen, so erinnert dies an die Metaphorisierung des Opfers in den Psalmen (vgl. u. a. Ps 50,14; 141,2; vgl. Ps 119,108). Wenn dies auch keine prinzipielle Kritik am Opfer selbst darstellt, so findet de facto in Qumran damit durch den Gesang der Irdischen ein Ersatz für das Opfer statt. So wird eine Vorstellung formuliert, die Jahrzehnte später eine nicht zu überschätzende Bedeutung bekommen soll. Denn nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 war es gerade dieser Gedanke, der mit der Transformation des Opferrituals in Liturgie, Torastudium und Taten der Nächstenliebe eine Verarbeitung der Katastrophe ermöglichen und die Grundlage für ein neues religiöses Symbolsystem ohne Tempelkult legen sollte.

Ende des Opfers und Opfer ohne Ende. Neuere systematisch-theologische und religions- philosophische Perspektiven zum ‚Opfer‘ Philipp Stoellger

Béatrice Acklin Zimmermann/Franz Annen (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank (Paz 4; Edition NZN bei TVZ), TVZ Zürich 2009, 198 S. – *Hans-Christoph Askani*, Schöpfung als Bekenntnis, Mohr Siebeck Tübingen 2006, XIII + 226 S. – *Günter Bader*, Die Ambiguität des Opferbegriffs: NZSTh 36 (1994) 59–74. – *Sigrid Brandt*, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer, Lit Münster 2001, XII + 505 S. – *Ingolf U. Dalferth*, Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Diskussion [1984]: JBTTh 6 (1991) 173–194. – *Ingolf U. Dalferth*, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Mohr Siebeck Tübingen 1994, IX + 346 S. – *Christof Gestrich*, Opfer in systematisch-theologischer Perspektive. Gesichtspunkte einer evangelischen Lehre vom Opfer: Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), Suhrkamp Frankfurt 2000, 282–303. – *Eberhard Jüngel*, Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft [1999]: Eberhard Jüngel, Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Mohr Siebeck Tübingen 2003, 282–305. – *Hans Jürgen Luibl/Sabine Scheuter* (Hg.), Opfer: verschenktes Leben (DenkMal 3), Pano Zürich 2001, 154 S. – *Marius Timmann Mjaaland*, Ambivalence. On Sacrifice in Religion, Philosophy, and Society: NZSTh 50 (2008) 189–195. – *Elisabeth Moltmann-Wendel*, Opfer oder Hingabe – Sühnopfer oder Gottesfreundschaft. Wie können wir für uns heute den Tod Jesu verstehen?: Andreas Wagner, Sühne – Opfer – Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls, Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1999, 63–77. – *Werner H. Ritter* (Hg.), Erlösung ohne Opfer? (Biblich-Theologische Schwerpunkte 22), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2003, 248 S. – *Wolfgang Simon*, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption (SuR NF 22), Mohr Siebeck Tübingen 2002, XIX + 771 S. – *Joachim Track*, Das Opfer am Ende. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie: Richard Riess (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekenntnis, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente 1), Kohlhammer Stuttgart 1996, 140–167. – *Claudia Welz*, Love as Gift and Self-Sacrifice: NZSTh 50 (2008) 238–266. – *Claudia Welz*, Love’s transcendence and the problem of theodicy (RPT

30), Mohr Siebeck Tübingen 2008, XX + 437 S. – *Rudolf Weth* (Hg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2001.

Weitere Literatur:

Tilman Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard* (KSMS 6), de Gruyter Berlin 2001, VI + 398 S. – *Ingolf U. Dalferth*, Art. *Opfer* VI. Dogmatik: TRE 25, 1995, 286–293. – *Christof Gestrich*, *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Mohr Siebeck Tübingen 2001, XIV + 473 S. – *Valentin Groebner*, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit (Konflikte und Kultur – historische Perspektiven 4)*, Universitätsverlag Konstanz 2000, 312 S. – *Eberhard Jüngel*, *Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum: Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107)*, Chr. Kaiser München 1990, 261–282. – *Eberhard Jüngel*, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr Siebeck Tübingen 1992, 586 S. – *Jean-Luc Marion*, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés (Perspectives critiques)*, PUF Paris 2001, VI + 207 S. – *Paul Tillich*, *Systematische Theologie, Bd. III: Das Leben und der Geist – Die Geschichte und das Reich Gottes [orig. 1963]*, übers. v. Renate Albrecht/Ingeborg Hanel, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1966, 534 S. – *Dietrich Zilleßen*, *Rez. H. J. Lubi/S. Scheuter (Hg.), Opfer. Verschenktes Leben*, Zürich 2001: ThLZ 130 (2005) 84–86.

Zur Klärung

„Die Opferthematik aus systematischer Sicht“ hat sehr verschiedene Aspekte, in denen die letzten zehn Jahre Weiterungen des Blicks und der Fragestellungen gebracht haben. In systematisch-theologischer und religionsphilosophischer Perspektive kann einiges nicht nicht erörtert werden:

- Die *hermeneutische* Problemlage, wie von ‚Opfer‘ gesprochen werden kann in seiner Generalität und Singularität, in der Ambivalenz und Ambiguität gegenüber der christologischen Eindeutigkeit.
- Die *kritischen* Diskurse, die vom ‚Ende des Opfers‘ und der Opfermetaphorik handeln, aus welchen Gründen auch immer.
- Daran schließt sich die im engeren Sinne *dogmatische* Frage an, wie in Christologie und Ekklesiologie, verdichtet in der Abendmahlslehre, von Opfer gesprochen werden kann und soll oder wie nicht.
- Das berührt sich mit den *religionsphilosophischen* Erweiterungen des Problemfeldes in Auseinandersetzung mit den Diskursen um *Gabe* und *Liebe* oder *Transzendenz* und *Immanenz*.

Äquivokation und Ambiguität des Opfers

Wer vom ‚Opfer‘ spricht oder liest, bekommt es mit vielfacher Mehrdeutigkeit zu tun. Das Wort kann für ein Ereignis stehen wie für den Kreuzestod; es kann auch für einen Begriff verwendet werden; es kann auch ‚als Begriff‘ aufgefasst werden, für den mancherlei andere Worte verwendet werden; oder es ist eine Metapher, die vielfach übertragen wird: vom Kultopfer zum Kreuzesopfer über das Abendmahl und das Dankopfer bis zum Opfer von Zeit und Möglichkeiten.

Wer vom Opfer redet, riskiert also unvermeidlich Äquivokationen und Ambiguitäten, Metaphern und Unbestimmtheiten bis dahin, dass es ratsam erscheinen kann, den Ausdruck ‚Opfer‘ möglichst zu vermeiden: „consulto id nomen propter ambiguitatem vitaverimus“ notierte Melanchthon in der Apologie der Confessio Augustana (XXIV: De missa). Denn das eine ‚nomen‘ kann für verschiedene Begriffe gebraucht werden und für einen Begriff von Opfer vielerlei Nomina.

Angesichts dieser Lage ist nur zu erwartbar, dass nicht nur für Gott und Mensch, sondern auch für das Opfer gilt ‚definiri nequit‘, wie der Mangel einer rezipierten Opferdefinition zeigt. Aber das ist kein Grund, nicht nähere Bestimmtheit zu suchen und dabei die Gebrauchsweisen des Ausdrucks kritisch und hermeneutisch zu unterscheiden.

Alles ist Opfer?

Expansion, Kontraktion, Konzentration und Destruktion des Opferbegriffs bilden Bewegungen im Sprachgebrauch, der sich verkürzt formulieren ließe: Alles ist Opfer, nur Opfer sind Opfer, manche sind Opfer, einer ist Opfer, keiner ist Opfer – bis sich die Gegenbewegung regt, es seien immer noch Opfer, immer zu viele. Die maximale Expansion der Bedeutung lässt sich, diesseits von R. Girards These der Genese von Kultur aus der Gewalt(verarbeitung), exemplarisch bei P. Tillich finden, wenn ‚alles Mögliche‘ zum Opfer wird. Er differenziert die Ambiguitäten des ‚Opfers‘ unter dem Titel „Die Gegenwart des göttlichen Geistes und die Zweideutigkeiten der personhaften Selbst-Integration“ (Tillich, 307–311). Die Ambiguitäten manifestieren sich in existentiellen Fragen etwa danach, wie viele „Inhalte der mir begehrenden Welt *kann* ich in die Einheit meines Person-Zentrums hineinnehmen, ohne dass es zerreißt?“ (308). Diese Daseinsdilemmata werden ihm zufolge durch die Gegenwart des „göttlichen Geistes“ gelöst, der das „personhafte Zentrum – symbolisch gesprochen – in das göttliche Zentrum“ erhebe (307).

Aber dieses Opfer im Medium ‚gelebter Religion‘, des eigenen Lebens also, bleibt ambig (308). Eben jene Ambiguität von ‚Opfer‘ im Zusammenhang des Lebens, angesichts der ‚Zweideutigkeit‘ allen Lebens, konzipiert Tillich als irreduzibel. Daher ist das „Problem des Opfers des Möglichen für das Wirkliche“ (309) der weitestmögliche semantische Horizont, in dem von Opfer gesprochen werden kann. Ob diese Zweideutigkeit durch eine „unzweideutige Gerichtetheit der Lebensprozesse überwunden werden“ kann (310), steht dahin. Denn die Allgegenwärtigkeit von Opfer wird von Tillich modaltheoretisch begründet: „Die Endlichkeit des Einzelnen erfordert das Opfer von Potentialitäten, die nur von der Gesamtheit aller Individuen verwirklicht werden können“, und selbst diese Möglichkeit sei beschränkt (310).

Da alles Leben, jede Handlung, jede Kommunikation *Selektion* ist, da daher jede Verwirklichung von Möglichkeiten andere Möglichkeiten *nicht* verwirklicht, ist alles Leben, Handeln und Kommunizieren permanent ‚Opfer von Möglichkeiten‘. „Und auch der göttliche Geist ändert diese Situation nicht“, so Tillich (310).

Aber der Geist könne „den echten Sinn des Opfers sichtbar werden lassen – die Anerkennung der eigenen Endlichkeit“ (310). Darin erscheint andeutungsweise das Problem von Gabe und Gegebenheit: „Die Dinge sind sein, nur weil sie ihm gegeben sind, und darum sind sie letztlich nicht sein. In der Anerkennung dieser Situation besteht das Opfer“ (311). Und Christus wäre dann lediglich der Grenzfall dieses Problems? Sein „Bild zeigt das Opfer aller menschlichen Potentialitäten um der einen willen, die der Mensch selbst nicht verwirklichen kann – die ununterbrochene Einheit mit Gott“ (311).

Möglichkeiten zu opfern um der Wirklichkeit willen, ist die generellste Bestimmung, die Anerkennung dieser Endlichkeit sei ‚der echte Sinn‘ des Opfers, und in Christus wird dieser Sinn verdichtet im Bild dessen, der *alle* Möglichkeiten um einer bestimmten Wirklichkeit willen opfert. Damit wird *alle* Verwirklichung zum Opfer (als Handlung oder Prozess), sofern dabei immer alle nicht verwirklichten Möglichkeiten zum Opfer werden (als Geopferte oder ‚Objekte‘).

Weniger ontologisch als handlungstheoretisch gefasst, wird zumindest alles *Handeln* zum Opfern, sofern es unvermeidlich selektiv verfährt und das Exkludierte geopfert wird. Diese maximale Expansion des Gehalts des ‚Opferbegriffs‘ tendiert zur Trivialisierung, generalisiert den Begriff derart, dass er überflüssig würde – oder sich die Gegenfrage meldet, warum denn hier von Opfer gesprochen werden sollte. Dieser maximale Grenzwert wäre ‚Alles ist Opfer‘, bzw. alles Wirkliche die positive Seite des Opfers aller anderen Möglichkeiten. ‚Schöpfung‘ wäre daher stets und immer schon Folge des Opfers aller anderen möglichen Welten. Damit wäre die soteriologische Bestimmtheit des Begriffs ‚geopfert‘ zugunsten einer ontologischen bzw. schöpfungstheologischen Generalisierung. Das Kreuzesgeschehen dann darunter zu subsumieren als besonderen Fall, erbringt wenig theologischen Bestimmtheitsgewinn.

Umgekehrt bringt es jedoch den Gewinn eines semantischen und pragmatischen Resonanzraums der Rede vom ‚Opfer‘, wenn dessen Allgegenwart einsichtig gemacht wird: „[J]ede Kommunikation bedarf ihres Opfers, also dessen, daß um einer gewünschten Fazilität der Kommunikation willen dieses oder jenes aus der Kommunikation ausgeschlossen wird [...] Jedes Opfer hat daher in striktem Sinn die Qualität eines Verkehrsopfers, d. h. eines um der Kommunikation willen fälligen Opfers“, meint G. Bader (74) mit Anklang an Luhmann. Jede Kommunikation ist Selektion und damit In- wie Exklusion zugleich.

Diese Neutralisierung in der Beobachterperspektive unterschlägt allerdings die Frage nach Be- oder Entlastung durch die Selektion: Üblicherweise wird dem Opfer *entlastende* Funktion zugeschrieben, Entlastung von ‚Schuld(gefühlen)‘ etwa. Einiges zu tun und vieles zu lassen, scheint zu der Entlastungsthese zu passen. Nur – stimmt das? Entsteht durch die Allgegenwart des Opfernens von Möglichkeiten nicht eine ungeheure Last? Bis dahin, dass man vom Eschaton die Versöhnung mit allen vergessenen Möglichkeiten erhofft?

Nur ein Opfer

Der minimale Grenzwert auf der anderen Seite wäre es, *gar nicht* von Opfer zu sprechen, um der Äquivokations- und Ambiguitätsvermeidung willen. Nur geht

so weit kaum einer im theologischen Kontext. An Luhmann, pars pro toto, ließe sich jedoch genau dies zeigen: dass von der allgegenwärtigen Opferdimension der Wirklichkeit, des Handelns bzw. der Kommunikation unter *Verzicht* auf die Opfermetapher gesprochen werden kann und wird – um die Struktur statt ‚nur‘ die Semantik zu begreifen: Alles Handeln bzw. alle Kommunikation ist *selektiv* und so wird *stets* exkludiert (und zugleich inkludiert). Insofern ist diese Metapher *selber* entbehrlich, auch wenn dann andere an ihrer statt (stellvertretend?) deren Funktion übernehmen, wie Exklusion oder Verzicht auf Möglichkeiten (bei Tillich).

Das theologisch vertretbare Minimum ist, nur *ein einziges* Opfer als maximal präzierte Bedeutung des Ausdrucks zu bestimmen: *solus Christus*. Das wird möglich im Ausgang der Opfer(begriffsverwendungs)kritik im Gefolge der Confessio Augustana und einer so angelegten protestantischen Christologie und Ekklesiologie. Opfer wäre dann ein Begriff mit minimalem Gehalt, eigentlich ein Name, der nur ein einziges Ereignis bzw. eine Person zum Gegenstand hat: die Kreuzigung bzw. den Gekreuzigten. Der Begriff erscheint als Ausdruck mit singulärer Referenz, wie ein Eigenname; nur ist dieser Begriff in seiner Sprachgeschichte zugleich eine Metapher. Denn vom Kreuzestod ‚als Opfer‘ zu sprechen, ist offensichtlich metaphorische Rede. Dann bedarf es zur Präzisierung dieser Ein(ein)deutigkeit des ‚Opfers‘ zweiseitiger Sprachkritik: Alles vorherige ist dann nur vorläufig oder nicht ‚eigentlich‘ Opfer, und alle späteren Übertragungen sind dann problematisch und ebensowenig ‚eigentlich‘ Opfer zu nennen. Wenn nur das eine Sacramentum im Ernst ‚Opfer‘ genannt werden kann, ist alles andere noch nicht einmal Exemplum, sondern eigentlich nur unpassenderweise Opfer zu nennen. Denn *wenn* es ‚ein für allemal‘ nur ein Opfer als Inbegriff des Heilsgeschehens gibt, kann der soteriologisch präzise Ausdruck nur um den Preis der Missverständlichkeit auf anderes übertragen werden. Daher war die These vom Sühnopfer in der (neueren) Tübinger Schule so präzis wie pointiert – wenn nicht die Engführung damit verbunden worden wäre, *nur* so lasse sich der Tod Jesu richtig verstehen.

Wenn ‚Opfer‘ zum singulären (eineindeutigen) Begriff für den Kreuzestod wird, präzisiert als ‚Sühnopfer‘, ergibt sich die Frage, ob denn dieser Begriff so notwendig ist wie das Ereignis heilsnotwendig? Wird damit ‚Opfer‘ bzw. ‚Sühnopfer‘ zum absoluten Begriff oder zur absoluten Metapher in *dem Sinne*, dass kein anderer Ausdruck derart präzise und passend ist wie dieser? Dann wird ‚Opfer‘ zum alternativlosen Ausdruck für den Kreuzestod – bzw. für ‚Sühne und Versöhnung‘. Nur führte dieser ungeheure Ernst der Präzisierung in Probleme: sind doch schon ‚Sühne und Versöhnung‘ *andere* Ausdrücke, die sich auf dasselbe beziehen und damit den Ausdruck ‚Opfer‘ ergänzen und supplementieren. Zudem ist der neutestamentliche Befund bei aller Zentralität des Sühnopfermetaphorik breiter und reicher, wie u. v. a. die Beiträge des Bandes „Deutungen des Todes Jesu“ (hg. v. J. Frey/J. Schröter) zeigen. Das wäre allerdings nur ein Erweis der faktischen Alternativen, nicht eine Entscheidung über die ‚quaestio juris‘ der Exklusivität des Opferbegriffs für den Sühnetod Jesu.

Das eine Opfer als Ende aller Opfer

Ist der Ausdruck ‚Opfer‘ ‚absolut‘ in dem Sinne, dass er exklusiv und alternativlos für den Kreuzestod steht (so notwendig wie dieser heilsnotwendig)? Die klassische dogmatische Aussage fasst G. Bader in „Die Ambiguität des Opferbegriffs“ so: „Christus ist Gipfel und Ende des Opfers“ (73). Nur zeigt sich darin sofort die Zweideutigkeit: Position und Negation – und beides in einer Form der Behauptung, die näher besehen Bezeugung und Bekenntnis ist. Die These vom ‚Ende‘ kann nicht das Wort meinen, auch nicht dessen fortwährende Interpretation (des Kreuzes *als* Sühnopfer, Stellvertretung, Hingabe etc.), sondern zunächst gegen jede weitere Opferpraxis oder die Interpretation von Toden *als* Opfer, und zwar *als heilswirksame* Opfer. Denn *dass* es weitere Opfer ‚gibt‘, ist unstrittig; aber *dass* es sie nicht geben *soll* und es ihrer nicht mehr bedarf, ist die normative Pointe der These. Dann aber ist die metaphorische Verwendung für Vollzüge gelebter Religion *als Opfer* zumindest anfällig für Missverständnisse. Die Vermeidungsregel Melanchthons suchte dem Rechnung zu tragen.

Die Ambiguität versteht Bader so, dass Christus „Opfer und Nicht-Opfer in einer Person zugleich ist“ (74), als stünde Ricœur im Hintergrund mit seiner Metapherthese: Was die Metapher sage, sei und sei nicht so wie gesagt. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, schärfer: Identität und Nichtidentität (als Differenz) ist die Doppelbestimmung der Metapher – die sich im ‚Opfer und Nicht-Opfer-Sein‘ Christi manifestiert. Denn ‚ihn‘ bzw. den Kreuzestod ‚als Opfer‘ zu bestimmen, ist nolens volens eine Metapher. Eine ganz besondere allerdings, die einerseits zur singulären Referenz eines Namens tendiert (wie schon der Messiasitel, der singulär zum Namen wurde), und die andererseits zum Begriff tendiert, wenn davon ausgegangen wird, dieser Ausdruck bezeichne ‚eigentlich‘ einen Begriff, der in diesem besonderen Fall auf besondere Weise instantiiert werde.

E. Jüngel formuliert in „Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft“: „Evangelische Lehre geht davon aus, dass Jesus Christus der eine und einzige Hohepriester ist, der sein priesterliches Werk der opfernden Selbsthingabe zum Heile der Menschheit ohne jede menschliche Mitwirkung vollbracht hat und *daraufhin* sein priesterliches Amt so vollzieht, dass er alle an ihn Glaubenden zu (solchen) Priestern macht, die der Menschheit das vollbrachte Werk Christi bezeugen und ihr das durch dieses Werk bewirkte Heil zusprechen und darbieten. Wie das kultische *Opferinstitut*, so beendet Jesus Christus folglich auch das *kultisch* verstandene *Priestertum* und setzt an dessen Stelle das *allgemeine Priestertum aller Gläubigen*“ (300). Diese klassisch, fast lehramtlich, klingende Formulierung ist des Widerspruchs kaum fähig, noch bedürftig. Nur hat die Generalisierung eine Kehrseite der Exklusion mit fraglicher Fraglosigkeit: ist evangelische Lehre nur diejenige, die von *dieser Formulierung* ausgeht oder von dem mit dieser Formulierung Formulierten, dem darin thematischen Heilsgeschehen? Selbstredend gilt letzteres, auch wenn das nie unabhängig von solchen Formulierungen gegeben ist. I. U. Dalferths sprachkritische Reserve gilt auch hier: nicht die Formulierung, sondern das Formuliert ist dasjenige, wovon ‚evangelische Lehre aus-

geht‘ und woraufhin sie überhaupt formuliert und formulieren *muss*, um die Bedeutung des ‚Todes Jesu‘ mitzuteilen.

Welches ‚Ende‘?

„Offensichtlich ist Christus *nicht* das Ende aller Opfer. Es gibt ja weiterhin Opfer der verschiedensten Art“ (282), meint *Ch. Gestrich*. Das liege an der Mehrdeutigkeit von ‚Ende‘ als definitiver Abschaffung, radikaler Infragestellung oder definitiver Erfüllung. Im Anschluss an Barth (KD IV/1, 305) nimmt Gestrich die drittgenannte Bedeutung auf. Hermeneutisch weit ausgreifend sieht er zwei Tendenzen im Umgang mit dem ‚Opfer‘: Entweder die Beseitigung aller Spuren dessen bis in die Vermeidung der Opfersprache (vgl. Apol. CA), oder die Präsenz dessen, um „die Diskontinuität am Kontinuierlichen“ (284) auszuweisen und daran die Neubestimmung von Opfer (und Priestertum) zu markieren.

Auf *diese* Ambiguität, die Gestrich als ‚zwei Tendenzen‘ versteht, hat bereits *I. U. Dalferth* in seiner Studie „Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers“ von 1984 (Wiederveröffentlichung 1991) hingewiesen. Das ‚Ende des Opfers‘ kann besagen, dass „*Opfer als Mittel zur Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch als untauglich und unnötig erwiesen*“ wurden durch Tod und Auferweckung Jesu; oder dass „*er das endgültige und vollkommene Opfer ist*“ (*Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte*, 295). Die ‚semantische Inversion‘ des ‚Vorstellungskomplexes‘ des Opfers bestehe darin, dass nicht das Bild die Sache, sondern die Sache das Bild auslege, also der Tod Jesu das Opfer, nicht umgekehrt (297). Anders als Gestrich meint Dalferth hingegen, dass die neutestamentliche *Verwendungsweise* der Opfermetapher zeige, dass das Opfer als Vollzug und Denkform des Heils durch Gottes Handeln in Christus „*ein für allemal überholt ist*“ (299). Die Auflösung der kultischen Praxis wie der Opfervorstellung als soteriologischer Kategorie sei darin begründet.

J. Track revidiert die religionswissenschaftlichen Unterscheidungen (private vs. öffentliche Opfer, blutige vs. unblutige, Teil- vs. Ganzopfer etc.), um gemeinsame Strukturen und spezifische Funktionen zu differenzieren. *Strukturell* seien drei Ebenen unterscheidbar: der reale Vollzug vom Symbolischen und vom Reflexiven. Opfernde bringen im realen Vollzug ein Opfer einem Gegenüber dar mit dem Ziel einer Wirkung wie der Wiederherstellung einer Ordnung, der Besänftigung der Gottheit oder der Sühneleistung. Dieses Reale hat eine symbolische Dimension, die erst das Dargebrachte zur Opfergabe werden lässt (142). Die reflexive Dimension meint das begleitende Wissen, *dass* es sich um einen besonderen Vollzug handelt, wobei das Wissen je nach Ausdifferenzierung zu einer Opfertheologie führen kann (142). Die *Funktion* habe zwei Dimensionen: die der Schöpfung, in der das Opfer Dank oder Bitte um besondere Zuwendung bedeute, und die der Erfahrung eines gestörten Gottesverhältnisses (mit Angst, Aggression und Schuld), die im blutigen Opfer ausgelebt werde. Diese Opfer würden dargebracht „in der Hoffnung auf bleibende Zuwendung der göttlichen Macht, auf Versöhnung [...]“ (145). Hier gehe es um Ausgleich für einen Schaden, wie in der Wiedergutmachungs- bzw. Satisfaktionstheorie und im Sündenbockritual. Entstörung einer Störung, Ordnung eines Außerordentlichen mit dem Ziel einer Normalstimmigkeit wäre die phänomenologische Weiterführung dessen – mit der Paradoxierung, dass ein Opfer selber ein Außer-

ordentliches darstellt, um etwas außer der oder wider die Ordnung wieder ‚in Ordnung‘ zu bringen. Dass allerdings mit der Negation des Negativen eine Ambiguität vorliegt und dass mit der Perspektive auf Ordnung und Integrität eine einsinnige Normalisierung anvisiert wird, weckt Rückfragen, zumindest angesichts der Besonderheit des Kreuzestodes. Kann dieser Außerordentliche nur zur (Wieder)Herstellung einer Ordnung führen – oder ist die ‚neue‘ Ordnung, die daraus hervorging, die symptomatische Überschreitung der ‚üblichen‘ Funktion von Opfern? Aber entsteht mit einer neuen Ordnung das Paradox, dass der, der ‚supra ordinem‘ starb, in die Reihe einer (wenn auch neuen) Ordnung integriert zu werden Gefahr läuft?

Kein Opfer mehr?

Es ist nicht neu, sondern eine These mit ewiger Wiederkehr, ‚das Opfer‘ als Modell und Metapher der Theologie grundsätzlich abzulehnen. Girard hatte für ein ‚opferloses Christentum‘ argumentiert, in so vieldiskutierter Weise, dass es mittlerweile eine eigene Reihe zur theologischen Diskussion Girards gibt. – Protestantisch ist seit Luthers Kritik an der Satisfaktionslehre, seit der theologischen Differenz der Versöhnung Gottes im Genitivus subjectivus gegen den Genitivus objectivus klar, dass nicht Opfer Versöhnungsmittel für einen zornigen Gott sind, sein können oder sollen. Daher ist theologisch längst geklärt, dass auch alle anderen Opfer (von Krieg, Verkehr oder sonstigem ungerechten Leiden) weder sein sollen noch soteriologisch fehlzuinterpretieren sind. Wie ambivalent trotz dieser Klärung der Opferbegriff bleibt, zeigte bereits E. Jüngels Kehre von der Ablehnung des Opferbegriffs (Jüngel, Gott als Geheimnis, 481) zu dessen theologischer Wiederaneignung gegenüber den ethischen Indienstnahmen (Jüngel, Das Opfer Jesu Christi, 261). Der ablehnenden Einstellung folgt I. U. Dalferth in seinem TRE-Artikel mit der Bestreitung der Notwendigkeit vom Tod Jesu als Opfertod zu sprechen. Denn weder sei das Christentum von Beginn an eine Opferreligion, noch sei der Kreuzestod ursprünglich als Opfer bekannt geworden. Schon an der Verwendung der Opfervorstellung im Neuen Testament zeige sich, dass *„mittels der Opferkategorie selbst ausgedrückt und gezeigt wird, dass das Opfer als Vollzugsweise und Denkform des Heils überholt ist“* (Dalferth, Art. Opfer, 291).

Auf diesem Hintergrund war der sog. Zürcher Opferstreit, der in dem Sammelband von H. J. Luibl und S. Scheuter dokumentiert ist, eine Aktualisierung dieser Problemlage. Selbstredend soll mit der ‚Opfertheologie‘ kein einziger Gewaltakt legitimiert werden. Der Opfermetapher und ihrer soteriologisch wesentlichen Bedeutung, solches als ‚Wirkung‘ zuzuschreiben – mehr noch: Die Aussage, wer Opfertheologie treibe, befördere diese Wirkungen –, ist sc. weder nötig noch hermeneutisch begründbar.

R. Strobel (Luibl/Scheuter, 125–130; ursprünglich: NZZ 3./4.4.1999) meinte: „Solange das Christentum die Ver zweckung anderer für die eigenen Ziele – Gehorsam, Opfer, Hingabebereitschaft, Leiden für andere – als normale, als ideale, ja erlösende Verhaltensweisen verkündet, leistet es aktive Beihilfe zur Gewalt gegenüber Kindern (und Frauen)“ (128). Wer so aus absurden Gebrauchsweisen einer Metaphorik diese selber anklagt, statt ihre Missbräuche da-

von zu unterscheiden, würde sprachmagisch gleichsam die Worte selbst schlagen und damit die theologische Unterscheidungsarbeit unterschreiten. Allerdings wäre Sprachwirkungsfor- schung, in diesem Fall Metapherngebrauchs- und Metaphernwirkungsfor- schung ein neues, offenes Feld, um Unsinn stiftende Verkürzungen und gefährliche Identifikationen, Vereindeu- tigungen und Verwörtlichungen zu untersuchen, zu kritisieren und einer soteriologischen, sakramentalen oder sakrifiziellen Überinterpretation von ‚Opfern‘ jenseits des Kreuzestodes zu begegnen. Strobel gibt allerdings wenig weiterführende Hinweise dazu, wenn sie meint „Erlösung gibt es nicht im Delegationssystem [...] Erlösung ist ein Prozess, in den alle mit einbezogen sind.“ (130)

I. U. Dalferths Antwort darauf geht über Kritik deutlich hinaus: „Opfer als Glücksfall des Lebens“ (131–134): „Opfer ist recht verstanden genau das: *anderen Menschen aus freien Stücken geben, im Extremfall das eigene Leben für sie geben –, damit sie leben oder besser leben können.*“ (133) Wie indes solche ‚Gabe‘ denkbar werden könnte, erörtern neuere Gabediskurse theologischerseits (s. u.). Die Eindeutigkeit des ‚Glücksfalls‘ trifft die Pointe von Gottes Gabe, nicht indes die Ambivalenzen und Unmöglichkeiten derart ‚reiner‘ Gabe. Darauf verweist kritisch H. Raguse, Opfer als Glücksfall? (*Luibl/Scheuter*, 65–71). Einen wichti- gen Hinweis gibt P. Bühler: „Nur als [...] ohne Verrechnung verschenktes, ist das Opfer Glücksfall des Lebens“ (3–7, hier 7). Dieser hyperbolische Gedanke einer nicht mehr ökonomisch kalkulierten Gabe verweist auf das, was Derrida ‚anökonomisch‘ nennt, eine Gabe, die keinem Kalkül folgt. H. Weder wendet den Blick vom Tod zur Lebendigkeit eben solcher Gabe: „Diese Hingabe ist nicht das Ende der Lebendigkeit, sondern der Raum, wo sich die menschliche Lebendigkeit abspielt [...] Ein lebendiges Opfer, eine Hingabe, die Lebendigkeit gewinnt, weil sie wichtige Lebensbeziehungen erhält und verlorene zu neuem Leben bringt“ (138).

Diese Einsichten kann man auch unterschreiten. E. Moltmann-Wendel unterscheidet *alternativ* zwischen Sühnopfer und Hingabe (68, vgl. 73, was angesichts der wechselseitigen Inter- pretationsgeschichte künstlich erscheint, ebenso wie die rein abweisende Verkürzung der Sühnopfervorstellung). Ihre Frage geht aber über diese Frontstellung hinaus: „Welche Bilder gibt es [...] für Menschen, [...] die sie mündig machen, ihren Lebensvorstellungen Raum zu geben?“ (68) Die Frage nach dem Bild ist passend, nur geht es vor allem um ‚unsere Lebens- vorstellungen‘. Die ‚Hingabe‘, die Moltmann-Wendel präferiert, orientiere sich „nicht am Tod Jesu, sondern an seinem Leben“ (68), und damit wird die theologisch unbefriedigende Alter- native christologisch zugespitzt. Das sieht sie auch, denn: „M. E. ist sein Leben ohne seinen Tod am Kreuz wenig aussagefähig“ (70), sodass man darin nicht „Leidenslust, Sadomasochis- mus, Opfermentalität herauslesen, sondern an ihm ein Modell von frei gewählter Hingabe ohne Selbstaufgabe erfahren“ könne (70). Das versucht sie im „Bild der Gastfreundschaft“ zu entfalten, der johanneischen Freundesliebe. „Allerdings müssen wir uns auch immer wieder klar machen, dass sowohl die Vorstellung vom Sühnopfer als auch das Bild der Gottesfreund- schaft Metaphern sind, die etwas Unerreichbares ausdrücken. Gott lässt sich nicht in Bildern festhalten. Sie deuten nur etwas von dem an, was wir über Gott wissen“ (73). Diese Meta- phernkritik zugestanden, läuft Moltmann-Wendel damit jedoch Gefahr zu unterminieren, was sie angesonnen hatte: biblische Metaphern zu finden, von denen sich getrost sagen ließe, es seien ‚metaphors we live by‘ (so ein Buchtitel von G. Lakoff/M. Johnson).

■ B. Acklin Zimmermann und F. Annen versammeln die Beiträge einer Zürcher Tagung, die zum Thema hatte, gängige Kritiken der Sühnopfertheologie zu prüfen und zu revidieren. Dass

diese Deutung des Todes Jesu zum einen kaum zu verstehen sei, zum andern zur Legitimation von Leid und Unterdrückung missbraucht werde oder sogar Gewalt fördere, ist ein gängiger Topos geworden. Aus den historischen wie hermeneutischen Problemen und (vermeintlichen) Wirkungen bestimmter Gebrauchsweisen, wurde diese Metapher und von ihr bestimmte Theologien inkriminiert. Aber weder gerate durch sie das biblische Gottesbild ins Zwielficht, noch sei diese Metapher so schwer verstehbar (wie die Aufnahme des Opfertodmotives in der heutigen Jugendkultur zeige, der *Th. Schlag* in seinem Beitrag nachgeht (179–195).

W. Simon bietet die derzeit gründlichste Studie zur Frage des ‚Messopfers‘ vor und bei Luther in historischer Perspektive. Der Geltungskonflikt von ‚Messe als Opfer‘ oder nicht wird im Blick auf die Genesis von Luthers Theologie erhellend ausdifferenziert – und zwar dezidiert *ohne* die „Zielvorstellung eines theologischen Konsenses“ (2). In seinen Vorüberlegungen erörtert er das Verhältnis von Identität und Differenz als Grundbestimmung des Messopfers (20–27).

Nach liturgiegeschichtlichen Konkretionen erörtert Simon im späteren Verlauf „Genese und Gestalt der Messopfertheologie Martin Luthers“ (Zweiter Teil), der in seinem Verständnis vom Abendmahl zunächst unhinterfragt und unkritisiert vom „Messopfer“ als Sühn- und Dankopfer ausgeht und vom Amtsträger als „Opferpriester“ (221). In der Hebräerbriefvorlesung von 1517/18 wird erstmalig die Differenz geschärft und die Messe als Gedächtnis des Opfers Christi bestimmt (*ohne* die Messopfervorstellung zu verabschieden) (222). Im „Sermon von den guten Werken“ schließlich (1520) wird dann die Messe als ‚Werk‘ des dritten Gebots verstanden (255–261, 260f.) und erst im „Sermon von dem Neuen Testament“ (1520) wird die Messe als ‚Werk und Opfer‘ als Missbrauch kritisiert (284–302, mit WA 6, 365,23–26) und statt dessen die Testamentsvorstellung leitend (275–284) im Zeichen des *Sola gratia*. „Für die Opfertheologie schafft Luther damit neue Voraussetzungen. Denn jetzt wird nicht mehr nur der Adressat des Kreuzesopfers mit dem Gottesprädikat ausgezeichnet, so dass Gott in satisfaktorischer Absicht sein Sohn geopfert wird. Vielmehr erlaubt es dieser Ansatz nun, Gott auch an die Stelle der Opfergabe zu setzen“ (277).

Erst auf dem Hintergrund einer scharfen Differenz der Aktanten und Adressierung, wird der Opferbegriff aufgenommen in sozialetischer Perspektive, in der gilt: „Aktant ist der Mensch, der Gottes Gaben seinem Nächsten zuwendet“ (288), womit die Metapher Gabe Gottes in die *Weitergabe* fortgeführt wird (vgl. WA 6, 366). Im *geistlichen* Opfer werde darüber hinaus der Mensch zum Aktanten und zur Gabe an Gott (294 ff.). „Im Messopfer bringt Christus dem Vater die Gläubigen dar, ist alleiniges Subjekt und niemals Objekt des Geschehens. Das geistliche Opfer ist also Aktualisierung des *Solus Christus*“ (300). Nicht ohne klärungsbedürftige Paradoxierung notiert Simon dann „Das geistliche Opfer als aktive Passivität des inneren Menschen“ (301 f.). Das wird später weitergeführt in der „Rezeptivbestimmung des Dankes“ (382).

Nach diesen so umfassenden wie präzisen Klärungen zu Luther untersucht Simon im Teil III die Rezeptionen von Luthers Messopfertheologie und seine Reaktionen (419–698). Die zusammenfassenden Thesen bieten darüber hinaus eine ausgesprochen hilfreiche Kurzfassung als Grundlage nicht allein für ökumenische Gespräche (699–711). „Luther kann Messe und Opfer durchaus konstruktiv verbinden. Es ist daher sinnvoll, von einer ‚Messopfertheologie Luthers‘

zu sprechen und dessen Position nicht als bloße Ablehnung der Messopfervorstellung zu beschreiben“ (699).

Opfer als Gabe – Gabe als Opfer – Gabe statt Opfer?

Liebe, Barmherzigkeit, Anerkennung oder Gedächtnis sind gültige metaphorische Interpretamente des Opfers – oder dessen, was mit der Opfermetapher interpretiert werden sollte. In den letzten Jahren besonders beachtet und ausdifferenziert wurde die ‚Gabe‘. Das Abendmahl *als Gabe* oder der Kreuzestod *als Selbsthingabe* statt als Opfer empfiehlt sich zunächst als weniger missverständliche, auch interkonfessionell zugängliche und vermittlungsfähige Grundmetapher. Ob dabei auf die Rede vom ‚Opfer‘ verzichtet wird oder gerade nicht, sondern ‚nur‘ das Opfer *als Gabe* interpretiert, ist uneindeutig. Sofern die Gabe zur Leitmetapher wird, scheint jedenfalls erwartbar zu sein, Konsens zu finden: denn den Christus als das Sacramentum der Selbsthingabe zu verstehen, ist unanstößig und führt sprachlich über die Opfermetaphorik hinaus. Insofern empfiehlt sich die Gabe, durchaus im Sinne von I. U. Dalferths These, als eine Metapher mit der *von dem, wovon* als Opfer gesprochen wurde, besser gesprochen werden kann, als gesprochen wurde, wenn man davon ‚als Opfer‘ sprach. Die Gabemetapher wird damit zum Hoffnungs- und Erwartungsträger theologischer Sprachentwicklung und ökumenischer Verständigung. Dem entsprechen manche Arten und Weisen, *wie* die Gabediskurse theologisch aufgenommen werden: schöpfungstheologisch, christologisch, soteriologisch, abendmahls-theologisch und ethisch.

„Daß das ganze Menschenleben eine *Gabe* in dem doppelten Sinne ist, sich selbst empfangen zu haben und sich selbst geben zu müssen (gemäß dem Gesetz ‚alles Leben lebt von Leben‘), das scheint sich in der urtümlichen Kategorie des Opfers auszudrücken“, meinte Gestrinch (Stellvertretung, 350). Nur wird der Gabecharakter des Lebens als Grund zum *Gabentausch* bestimmt: „eigentlich geht es beim *Dare* des Opfers um das *austauschende* Anteilgeben und Anteilbekommen“. Dann aber wäre die Differenz von Gabe und Tausch verkannt, bzw. die basale Gabe des Lebens zu Gesetz und Pflicht gemacht, zum Opfern im Sinne des Tauschens.

Weiter führen die Beiträge in dem von W. H. Ritter herausgegebenen Band „Erlösung ohne Opfer?“ Der Herausgeber vertritt darin die Einleitung „Erlösung ohne Opfer?“ (9–16) und den Schluss „Abschied vom Opfermythos?“ (193–246). Cantus firmus ist „Erlösung als Opfer qua *Lebenshingabe* verstanden kann nicht nur einen neuen Blick auf ein altes Wort werfen, sondern auch ein befreiendes *Lebensangebot* für uns sein und damit einen wichtigen Beitrag des christlichen Glaubens zur Wirklichkeitserschließung exemplarisch leisten“ (11, vgl. 199). Dass die Opfernvorstellung mitnichten passé ist, zeigt er in dessen modernen Versionen in „Lebenswelt und Popularkultur“ (198), womit er das gängige Vorurteil widerlegt, Opfer sei hermeneutisch ‚heute‘ unzugänglich. Vielmehr ist der ‚Opfermythos‘ heute „einer der zwingendsten ‚Mythen des Alltags‘“, wie er H.-M. Gutmann (Gutmann, 36) zitiert.

So entsteht der Eindruck, wo vom *christlich* verstandenen Opfer nicht mehr erzählt werde, träten andere anstelle dessen, um einen „Beitrag bei der Auseinandersetzung menschlicher Subjekte mit der Wirklichkeit bis hin zur sozialen Kontingenz-Bewältigung“ zu leisten (Ritter, 205). Theologie und Kirche aber eine „monomane[.] Rationalitätskultur“ nachzusagen, ist indes etwas kontraintuitiv (206). Aber die medientheoretische These, dass „*Funktionen von Religion heute vielfach von Massenmedien und Popularkultur übernommen werden*“ (207) ist nolens volens weiterer Forschung bedürftig. – Nicht passé sei ‚der Mythos‘, der vom Opfer im Besonderen, weil er ermögliche, von dem zu sprechen, wovon man nicht schweigen könne (211–222), auch wenn das Reden von irritierender Ungenauigkeit sei. Theologisch sei daher eine „*Re-Vision*“ des Mythos geboten, um seine Unersetzbarkeit zu erkennen, ihn anders wahrzunehmen und in seiner ästhetisch-bildhaften Gestalt sehen zu lernen (223 f.). Dass dazu Symbol- und Mythostheorien im Anschluss an Cassirer und Blumenberg bereits einiges geleistet haben, sei nur angemerkt. Im Wesentlichen geht es Ritter um die Metaphorisierung des Opfers als ‚Lebensangebot‘ und ‚Lebens-Hingabe‘ (240–246), genauer als „*Gabe bzw. Dahingabe Gottes bzw. Jesu Christi*“ (241 f.). In die Gabediskurse jüngerer Zeit wird diese ‚Re-Vision‘ indes nicht weitergeführt.

Gabekritisch hingegen ist die Studie von S. Brandt (R. Weth, 64–76). Sie verweist auf die geläufige Bestimmung des Opfers als Gabe – *unterscheidet* hier aber dezidiert (68). ‚Gabe‘ versteht Brandt dort als soziale Tauschbeziehung im Geben und Nehmen – was in den neueren Gabediskursen gerade überschritten wird. Weiterführend wäre zu pointieren, nicht der *deskriptive* Sinn, im Opfer werde etwas gegeben, ist zur Interpretation des Opfers hilfreich, sondern die Gabe als Sinn erweiternde *Metapher für ‚das Opfer‘*. Brandt selbst geht andere Wege. In „Opfer als Gedächtnis“ wird in erhellender und klärender Breite die ‚Sakralisierung von Gewalt‘ (Girard und Burkert) dargestellt, das ‚Opfer im AT‘, im NT und (KG fehlt) in der Systematik seit Barth bis Dalferth und Bader, um final „Opfer als Gedächtnis. Befreiende Theologische Rede von Opfer“ (S. Brandt, 349–460) zu konzipieren. Bemerkenswert ist hier u. a. Brandts „Unterscheidung von Opfer und Gabe“ (357–359): „*Gaben sind, häufig auf Reziprozität abstellende, in normierte Tauschverhältnisse eingebettete und in der Regel verschmerz-bare, dargebrachte Lebensgüter. Opfer sind, häufig Reziprozität sprengende, das Gabenkalkül durchbrechende und deutlich ‚an die Substanz gehende‘ Darbringungen oder Investitionen von Leben und Lebensressourcen. Diese ermöglichen Leben (in gutem oder schlechtem Sinn) bzw. setzen es frei. Gabensysteme regeln das Miteinanderleben. Opfersysteme regeln das Voneinanderleben bzw. das Leben auf Kosten von Leben*“ (358). Damit wird dem üblichen Vorverständnis von Gabe (als Tausch) das Opfer entgegengesetzt und die Gabe als Interpretations-horizonterweiterung verkannt. Was bei Derrida et al. als anökonomische Gabe thematisch wird, ist bei Brandt für das Opfer reserviert.

Das Titelversprechen löst sie am Schluss ein unter dem Titel: „Opfer als Gedächtnis des Namens Gottes“ (433–460). Als *Kriterien* einer ‚befreienden‘ theologischen Rede vom Opfer Jesu Christi nennt sie Zentrierung auf die leibliche Existenz Christi statt auf seinen Tod (437), Opfer für Gott und zugleich Opfer für die Menschen (437 f.), generative Neuschöpfung statt stellvertretender Leistung (438), Beziehungsgeschehen statt kultischer oder quasi-kultischer Darbringung (439), Differenz von Opfer und Viktimisierung (443 f.) und „Lebendiges Gedächtnis des Namens Gottes“ (441 f., mit Hebr 2,12). „Stiftet Gott an heiligen Orten seinem Namen ein

kultisches Gedächtnis, bedeutet das, dass sein Name zum Kristallisationspunkt gemeinsamer Erinnerung, Identität und Erwartung der Kultgemeinde wird“ (442). Diese kultische Vorstellung führt Brandt weiter in die der Ethik und des gelebten Glaubens, indem sie „Christliches Leben als ‚Opfer‘ bzw. als lebendiges Gedächtnis des Namens Gottes“ (453–460) bestimmt, zentral in der Schlussthese: „Christlich verstandenes ‚Opfer‘ zielt auf die lebendige Verwandlung von Schöpfung in die ‚Wohnung‘ des Namens Gottes. *Christlichem Glauben zufolge ist ‚Opfer‘ die Erhebung der Schöpfung zu einem lebendigen Gedächtnis Gottes*“ (459f.).

Die Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie veröffentlichte 2008 in einem Doppelheft die Beiträge der 17th Biennial Conference der „European Society for the Philosophy of Religion“, die im August 2008 in Oslo stattfand. *M. T. Mjaaland* gewinnt im zusammenfassenden Beitrag „Ambivalence. On Sacrifice in Religion, Philosophy and Society“ (189–195) seine These der Ambivalenz des Opfers von Girard, die er auf Kierkegaards „Furcht und Zittern“ zurückbezieht: Was ethisch als Mord zu verurteilen sei, sei religiös gefordert.

„The ambivalence is obvious in this interior contradiction“ (190) – ohne eine Lösung zu fokussieren, vielmehr die Unlösbarkeit des Problems. Levinas hingegen kritisierte Kierkegaard dafür „by returning to an ethical imperative“ (191). Mit Girard erörtert Mjaaland „das heroische Selbst-Opfern des Soldaten, das religiös motivierte Opfer des Selbstmordbombers und das alltägliche Opfer der Ungeborenen im stillen Ritus der Kliniken – alle drei gekennzeichnet durch kulturelles Unbehagen und Ambivalenz“ (195). Die Beispiele seien signifikant für soziale und politische Prozesse im gegenwärtigen Europa: „would it not be more honest to admit this sacrifice and discuss how to deal with it rather than to silence the entire ethical dilemma, the possible guilt, the cultural unease, etc.? Or is the silence necessary for the sake of sacrifice“ (193)?

Die These ist: Es gibt Opfer, oder: es wird geopfert – etwa der Foetus, um der Selbstbestimmung der Mutter willen; aber die blutige Praxis wird nicht als Opfer eingestanden, sondern invisibilisiert. Anders steht es um das heroisierte Opfer der Soldaten oder der Selbstmordattentäter, deren ‚Selbstopfer‘ heroisiert oder dämonisiert wird. Mjaaland notiert hier den Klärungsbedarf: „the discourse on sacrifice opens the field of philosophy to new perspectives, to different visions of man, with an urgent need for further clarification and critical analysis“ (194).

Um dem nachzukommen, wäre wenigstens soviel anzudeuten: die Opfermetapher ist tief ambivalent, wie ihr Gebrauch zeigt – und im Gebrauch kann diese Ambivalenz so oder so verschärft oder vereindeutigt werden. Dass sie missbrauchbar ist (wofür normative Kriterien geklärt werden müssen, wie Levinas es ausführt), spricht nicht gegen die Metapher als solche. Sonst würde man wieder einem sprachmagischen Verständnis aufsitzen, das die Worte selbst schlägt, statt deren Gebrauchsweisen kritisch zu beurteilen. Darüber hinaus zeigt sich, wie die präzise Kontraktion der Bedeutung auf das eine Opfer als Ende aller Opfer von ihrer Expansion begleitet wird, maximal indem alles zum Opfer wird, weniger generell, aber analog der mäßigen Expansion auf Abtreibungs-, Verkehrs- und Kriegsoffer, die als Victims zu beklagen sind, zugleich mit den Tätern (die soziale, kulturelle, religiöse Strukturen manifestieren), die verurteilt

oder heroisiert werden. Wie gefährlich jede Ausweitung der Opfermetapher wird, wenn sie zur ‚Lizenz zum Töten‘ wird, ist evident. Man könnte leicht einwenden, wie davon geredet werde, wäre äußerlich und sekundär – nur ist es genau dies nicht. So zu sprechen, einen Soldaten oder einen Attentäter als Opfernden zu heroisieren, *widerspricht* jedenfalls der christologischen These vom Ende der Opfer. Nur ist mit der Notierung des Widerspruchs nicht die Aufgabe einer Hermeneutik kultureller (Sprach)Praktiken erledigt, auf deren Dringlichkeit Mjaaland und die in diesem Band versammelten Studien völlig plausibel verweisen: „What happens to religion, to the originary aspects of religious thought, when they are transferred to a different context with different cultural and philosophical conditions?“ (194). Diese Frage lässt sich nicht nur, aber auch bearbeiten durch Opfermetaphernhermeneutik (in Korrelation sc. mit entsprechender kulturhermeneutischer Kontextanalyse).

„Die guten Gaben (Hingabe, Versöhnung, Liebe) dürfen ebensowenig sakrifiziert werden wie ihre Perversionen“ meinte D. Zilleßen (Zilleßen, 85). In diese Richtung wies auch bereits Gestrinch: „wie wichtig es ist, den Charakter des Opfers als *Gabe* zu beachten“ (Gestrinch, 293, mit Verweis auf M. Mauss).

Das zeige sich in zwei ‚idealtypischen‘ Bildern des antiken Opferwesens: Der Ackermann, der am Erntefest zur Kultstätte pilgert mit einer großen Getreidegarbe oder mit bunten Früchten, die auf dem Altar dargebracht werden, oder der Hirte, der ein Lamm im Tempel opfert – beide „als wär’s ein Stück von ihm“ (293). Diese ‚Bilder‘ zeigen nicht nur Dankopfer, sondern die Darbringung von ‚Geschuldetem‘, um Gott gnädig zu stimmen. Der Bezug auf den Kreuzestod macht allerdings Schwierigkeiten: Wer sei hier der Geber? „*Es bleibt überhaupt nur die Antwort: Gott selbst!* Keine andere Interpretation ist möglich, sofern Jesu Christi Tod überhaupt mit dem Neuen Testament als ein *Opfer* verstanden werden soll“ (294, gemeint ist ‚Gott-Vater‘). Das bedeute eine „Umkehrung“ der „bisherigen Sinnrichtung“ des Opfers, weswegen indes nicht die Opferterminologie überhaupt verzichtbar geworden sei (283, vgl. 296).

So klar der Hinweis auf die Gabemetapher ist, so unklar bleibt, was mit ihr gewonnen wird, abgesehen von der Passung zur traditionellen Wendung von ‚Gott als Geber‘. Wenn es ‚christliche Opfer‘ auch weiterhin geben dürfe, seien diese (wie in 1 Petr 2,5) nicht „Hingabe, sondern [...] Rückgabe oder Weitergabe“ (301). Gestrinch nimmt hier den ‚fröhlichen Tausch‘ Luthers auf – leider ohne das Verhältnis von Gabe und Tausch zu problematisieren.

In dieser Hinsicht sind neuere Studien zur Gabe differenzbewusster. C. Welz geht von der biblischen Umbesetzung des Opfers für Gott zur Liebe zu Gott aus, um nach den *zwischenmenschlichen* Liebesverhältnissen und deren Opferdimension zu fragen.

Mit Kierkegaard und Levinas erörtert Welz Liebe als Selbstaufopferung und als Gabe, als Gegenbesetzungen zur egoistischen Liebe. Daher sei selbstlose Liebe *nicht als Opfer* begreifbar, auch nicht als Selbstaufopferung, sondern *als Gabe*, die „in Überfluss dem Verlust zum Trotz“ führe (Welz, *Love as gift*, 266). Gleichwohl sei der ‚Opferbegriff‘ nicht aufzugeben, weil er „eine verborgene Gabe“ in sich berge, das Beschenktwerden im Auf- und Weggeben. Und das Geschenk der Liebe berge ein verborgenes Opfer, die grenzenlose Verpflichtung (257). „True love cannot be without a sacrifice, and sacrifice cannot remain without a hidden

gift“ (257). Das ‚tertium‘, genauer die metaphorische Gemeinsamkeit beider, liegt in der Gabe (gift) – die näherer Klärung ebenso fähig und bedürftig erscheint, wie das Opfer.

Dazu gibt Welz in ihrer Dissertation „Love’s transcendence and the problem of theodicy“, weitere Hinweise. Im Zentrum ihrer Arbeit interpretiert sie Kierkegaards, Rosenzweigs und Levinas’ Alternativen zu einer Theodizee, und diskutiert Derridas und Levinas’ Kontroverse um die Gabe(gift). Unter „The Impossible Gift“ (Welz, *Love’s transcendence*, 329–332), wo sie eingangs die ambige Formulierung von Liebe und Präsenz Gottes als ‚(im)possible gift‘ bestimmt, zeigt Welz sich inspiriert von Derridas These der Unmöglichkeit der Gabe, die keineswegs eine reine Negation ist, sondern eine Paradoxierung. Demgegenüber erscheint „Love as a Possible Gift“ (337–342) als desambiguierte Gabe, die Welz im Rückgang auf Kierkegaard und Rosenzweig wiederholt: „The gift of love requires infinite repetition; it requires to be given and to be received again and again“ (339). Wenn man diese Liebes-Gabe-These auf das Problem des Opfers zurückbezieht, wird ersichtlich, dass *darin* kein Gewinn für das ‚Ende des Opfers‘ bestünde; es sei denn, *diese* unendliche Wiederholung der Liebe wäre eine *Umbesetzung* des Opfers. Wenn aber keine ‚wahre Liebe‘ ohne Opfer denkbar sei, wird damit das Opfer unendlich zu wiederholen sein? *Hier* muss die Differenz (die Unähnlichkeit) von Opfer und Liebe manifest werden. Daher notiert Welz „Love is that *modality* of giving and receiving, which alone allows us to give without self-congratulation and to receive without entering into the cycle of possible restitution“ (340). Derrida würde hier zweifeln (vgl. 342), und das auch an der These von Welz: „Obviously, the gift of God’s love cannot remain aneconomic in an *oeconomia salutis*. Can it’s graciousness be preserved in such a sort of economy?“ (341).

Während P. Ricœur gegenüber J. Derrida eine „Ökonomie der Gabe“ zu entwickeln suchte, im Modus der Gerechtigkeit, scheint Welz mit ihrer Interpretation von Kierkegaard und Rosenzweig auf eine Ökonomie der Liebe zu zielen, ohne die Gratuität der Liebe zu versehen, aber wohl auch nicht ohne eine Ökonomie der Schuld, und sei es die der Liebes- und Dankeschuld (342f.). „Seen from a theological perspective, gift and exchange can and shall not be isolated, because the nature of the gift is communication and not isolation“ (342).

Plausibel gegen eine Isolation zu argumentieren, impliziert allerdings nicht, Gabe und Tausch wieder zum Gabetausch zu vereinen im Zeichentausch der Kommunikation. Denn damit würde der Differenzierungsgewinn der Gablediskurse im Ausgang von Derrida und Godelier übersprungen. Wäre nicht bei der Gabe (wie beim Opfer) zu unterscheiden zwischen einer *anderen* Ökonomie und dem Anderen der Ökonomie (und hieße sie ‚Anökonomie‘)? – „Donation as Communication: The Economy of the Gift“ ist Welz’ Antwort auf das Problem (343–351), mit der Frage „How can the gift of God’s love be communicated in such a way that it preserves its character as a gracious gift?“ (343). Nur, muss diese Kommunikation als ‚Ökonomie‘ verstanden werden (343), oder könnte sie nicht zur Gabemetapher passender als Weitergabe sagbar werden, als Teilen, Hin- und Weggeben, *ohne* in das Modell einer Ökonomie des Zeichentauschs wiedereinzukehren? Welz scheint mit Kierkegaard einen gedehnten ‚Ringtausch‘ als Modell zu präferieren: „love is communicated in a conciliatory spirit and effects a correspon-

ding change in the interhuman reality of relations – not overnight, but in a long process.“ (346; der um so erwägenswerter würde, je weiter er gedehnt würde – bis ins Unendliche).

„Do Kierkegaard’s and Rosenzweig’s accounts of the communication of God’s gift show ways of preserving the salvific meaning of salvation?“ (350). „Ja“ ist Welz’ Fazit, sofern „the ideality of human language adequately represents the reality of God’s presence“ (350). Allerdings bleibt sie damit im nicht unproblematischen Modell der ‚Repräsentation‘, das die Dimensionen von Präsenz und Performanz von Gaben nur schwer fassen kann (357–360). Der Gewinn der Gabemetaphorik gegenüber der des Opfers ist gleichwohl manifest: „The gift of love becomes our own only in case that we become loving persons“ (350). Das wäre in Worten des Opfers unsagbar; aber wird die Gabe Gottes jemals ‚our own‘? Die Dynamik des Entzugs der Gabe (extra nos), auch ihre Entzogenheit der des Opfers entsprechend gegenüber den Praktiken ‚der Kirche‘, wäre in der Gabemetaphorik noch zu präzisieren.

Hier führt die intensive Auseinandersetzung mit den Gabediskursen von Mauss, Derrida und Levinas weiter, die *H.-Cb. Askani* in „Schöpfung als Bekenntnis“ geführt hat. Im Zusammenhang der *Schöpfungstheologie* wird die Metapher eingeführt, die im „Donner la mort“ von Derrida dunkel verdichtet wird in seiner Interpretation von Gen 22 und Kierkegaards „Furcht und Zittern“. Askani fokussiert die eigentümliche Zeitlichkeit der Gabe: „*schon* angekommen ist sie nie *vollständig* angekommen“ (161). Ihr ‚Zittern‘ und ‚Schaudern‘ hängt mit diesem ihrem ‚Ausstand‘ zusammen (163), auch mit ihrer „Unsichtbarkeit“ (163) – weswegen sie im Entzug erscheint und in der Erscheinung sich entzieht. ‚Den Tod geben‘ *ist* die Frage des Opfers – in Gestalt der Unmöglichkeit (der Gabe); einer Unmöglichkeit, die in Abrahams (unterbrochener) Gabe „in paradigmatischer Weise erfüllt“ wird (163). „Die ‚absolute Gabe‘ ist für Derrida die, die Abrahams Gabe aussetzt, indem ihr Empfänger sie anerkennt, bevor sie gegeben wird“ (165). Dieses ‚donum, quo maius donari nequit‘ (oder ‚quo minus donari nequit‘?) führt Askani in die Wendung „Tod ist immer Gabe [...] Tod ist immer ‚immer größere Gabe““ (166). Dieses ‚mysterium tremendum‘ im Horizont der Schöpfungslehre, ‚dem Sohn den Tod geben‘ – bildet den Hintergrund, auf dem der Tod Jesu Christi *als Gabe* thematisch werden muss – wenn man das Verhältnis von Opfer und Gabe christologisch weiterdenken will.

‚Gabe‘ ist *keineswegs weniger ambivalent* als ‚Opfer‘. „Kann man Opfer auch zustande bringen als Geschenk? Was das auch immer heißt, denn das freiwillige Sichverschenken ist ja auch immer wieder ambivalent“ notiert *Bühler (Luibl/Scheuter, 19)*. So wie das Opfer Sprach- wie Sachkritik provozierte, wird es auch der Gabe ergehen – wenngleich sie weniger anstößig klingt und zeitgenössisch sicher zugänglicher ist.

Nur der gute Klang, die biblische Resonanz und die Zustimmungsfähigkeit dieser Metapher wären *dann* Schein, wenn nicht auch die *Ambiguität* ‚der Gabe‘ thematisch würde: einerseits kann sie aporetisch werden, wie Derrida et al. zeigten; andererseits hat sie eine klärungsbedürftige Nähe zum Tausch, wie die Studien zu Formen und Funktionen des Gabentauschs

(seit Mauss oder Godelier) zeigten, und ‚Gabe‘ ist nicht immer ungefährlich. Das zeigte bereits T. Beyrich in seiner bemerkenswerten Studie zum ‚Tod geben‘ bei Kierkegaard und Derrida; das war in historisch bestimmter Weise auch die Pointe von V. Groebners Studie zu „Gefährlichen Geschenken“; und es ist bekanntlich schon bei Hölderlin zu finden, wenn ‚der Güter gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben‘ sei.

Nicht zu erwarten ist hier eine heilsökonomische Entspannung, gar eine irenische Desambiguierung der theologischen Rede durch die Gabemetaphorik. Derridas Negativierung und Paradoxierung der Gabe wie anders J.-L. Marions Paradoxierung und Positivierung zeigen die Unmöglichkeit, Gabe in schlichte Gegebenheit als Phänomenalität aufzuheben. Mancher theologische Zugriff neigt dagegen schöpfungstheologisch wie ethisch zu einer Affirmation und Vereindeutigung der Gabe, die dann zu einer schlichten Eindeutigkeit in soteriologischer Hinsicht zu führen scheint: Kreuz und Rechtfertigung würden dann eindeutig und einsinnig zu einer ‚guten Gabe‘ ohne jede Ambiguität dergestalt, wie sie G. Bader exponiert hatte und wie sie auch bei C. Welz durchgehalten wird.

„Statt dass die Ambiguität des Opferbegriffs bloß erlitten wird, muss sie aktiv betrieben werden, wenn sie schon mit keinem nachvollziehbaren Grund weichen will“, erklärt Bader (72). Bei den Opfertheorien exemplarisch ist für ihn Burkerts ‚Homo necans‘ mit der Folge: Kein Ende des Opfers und Opfer ohne Ende. Christologisch jedenfalls wäre dann die Pointe des Endes der Opfer nicht mehr formulierbar – wie sich an Tillichs Subsumtion unter den Allgemeinbegriff in seiner Allgegenwart der Opferphänomene zeigte.

Baders Gegenbeispiel ist M. Detienne: Ihm zufolge ist das Opfer immer schon vergangen und vergeht von alleine in der Aufklärung von selbst. Dann ist Christologie ebenso unmöglich. Beide Thesen lassen sich gabetheoretisch aufnehmen: Entweder ist alles Gabe, wie es J.-L. Marions schöpfungstheologisch bzw. ontologisch konzipierte Gabephänomenologie vertritt, oder nichts ‚ist‘ (reine) Gabe, weil immer nur Tauschprozesse erscheinen, wie Derrida meinte. Ricoeurs und M. Hénnafs Vermittlungsversuche richten sich dann (wie Derridas ‚Jahrhundert der Vergebung‘) darauf, Gabe *im Tausch* aufzuspüren und immerhin ‚gerechten‘ Tausch zu denken.

„Kein Leben ist ohne Kampf um Lebenschancen, ohne Gabentausch, ohne Schuld. Wenn Opfer eine symbolische Darstellung dieses Kampfes ist (G. Theißen), verweist es auf eine existentielle Ambivalenz, auf Geben und Nehmen“ (Zilleßen, 86). Die Ambivalenz der Gabe entspricht der Ambivalenz des Opfers: Insofern ist sie kein beruhigender Kandidat für eine Umbesetzung der Metapher mit dem Ziel einer *Desambiguierung*, Vereindeutigung oder gar des unbedenklichen Konsenses. Wenn jedoch nicht dieses Ziel verfolgt und entsprechende Erwartungen damit verbunden werden, ist Gabe eine theologische Grundmetapher, die komplex genug ist, um die mit dem Opfer tradierten Probleme nicht unterkomplex zu reformulieren und über die eingespielten Alternativen ‚pro und contra Opfer‘ hinauszuführen.

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. Michaela Bauks
Universität Koblenz/Landau
Universitätsstr. 1
56070 Koblenz

Prof. Dr. Christian Eberhart
Lutheran Theological Seminary
114 Seminary Crescent
CDN – Saskatoon SK S7N 0X3, Kanada

Prof. Dr. Beate Ego
Universität Bochum
44780 Bochum

Prof. Dr. Friedhelm Hartenstein
Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Prof. Dr. Dirk Human
Universität Pretoria
Private bag X20
Lynnwood Road
Hatfield
ZA – Pretoria 0028, Südafrika

Prof. Dr. Philipp Stoellger
Universität Rostock
Schwaansche Str. 5
18055 Rostock

Prof. Dr. Ina Willi-Plein
Universität Hamburg
Sedanstr. 19
20146 Hamburg

Verkündigung und Forschung

56. Jahrgang 2011

Herausgegeben von Heinrich Assel in Gemeinschaft mit Heinrich Bedford-Strohm,
Christfried Böttrich, Irene Dingel, Bernhard Dressler, Beate Ego, Friedhelm Hartenstein,
Anne Koch, Andreas Nehring, Klaus Raschzok, Samuel Vollenweider,
Martin Wallraff und Michael Welker
Mitbegründet von Ernst Wolf. Weitergeführt von Gerhard Sauter
Redaktion: Henning Theißen, Am Rubenowplatz 2–3, 17487 Greifswald

Heft 2-2011: *Altes Testament Opfer und Kult*
Herausgegeben von Beate Ego

Die Mitglieder der „Gesellschaft für Evangelische Theologie“ (Pfarrer Dr. Werner Schwartz, Hilgardstraße 26, 67346 Speyer, Tel. 06232/22 12 02, Fax. 06232/22 18 66, e-mail: w.schwartz@ev-diakonissenanstalt-speyer.de, Konto Nr. 2100692018 der KD-Bank eG in Münster, B.I.Z. 35060190, betr. Ges. f. Ev. Th.) erhalten „Verkündigung und Forschung“ als kostenlose Jahrgabe. Jährlich erscheinen 2 Hefte.

Bezugspreise: Inland jährlich € 48,- [D]; Ausland € 48,- [D]/€ 49,40 [A]/CHF 78,-. Einzelheft: € 29,70 [D]/€ 30,60 [A]/CHF 47,90. Abonnenten der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ können „Verkündigung und Forschung“ während der Dauer ihres Abonnements zum Vorzugspreis im Inland von € 43,40 [D] und im Ausland von € 43,40 [D]/€ 44,60 [A]/CHF 70,90 pro Jahrgang beziehen. Alle Preise incl. MwSt. zzgl. Versandkosten. Abbestellungen sind nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und müssen bis spätestens 30. September eingehen. Das Abonnement verpflichtet zur Abnahme von mindestens zwei aufeinander folgenden Jahrgängen.

Die Zeitschrift und alle in ihr veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, bleiben vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernscheidung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Verlag und Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH,
Postfach 450, 33311 Gütersloh. www.gtvh.de

ISSN 0342-2410

Satz: SatzWeise, 54343 Föhren

Druck und Bindung: SOMMER media GmbH & Co. KG, 91555 Feuchtwangen

Printed in Germany

Inhalt	
<hr/>	
<i>Beate Ego</i> , Zu diesem Heft	2
<i>Christian Eberhart</i> , Opfer und Kult in kulturanthropologischer Perspektive	4
<i>Ina Willi-Plein</i> , Ein Blick auf die neuere Forschung zu Opfer und Kult im Alten Testament	16
<i>Michaela Bauks</i> , Menschenopfer in den Mittelmeerkulturen	33
<i>Dirk Human</i> , Cultic Music in the Ancient Orient and in Ancient Israel/Palestine	45
<i>Friedhelm Hartenstein</i> , „Spiritualisierung“ oder „Metaphorisierung“? Zur Erforschung der Transformation von Kultbegriffen in den Psalmen	52
<i>Beate Ego</i> , Le „Temple imaginaire“: Himmlischer und irdischer Kult im antiken Judentum am Beispiel der Sabbatopferlieder	58
<i>Philipp Stoellger</i> , Ende des Opfers und Opfer ohne Ende. Neuere systematisch-theologische und religionsphilosophische Perspektiven zum ‚Opfer‘	62
Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes	79
Register	80