

Hans-Martin Gutmann

Überlegungen zum „Opfer“

Diskussion mit Wilhelm Gräb, St. Katharinen HH, Oktober 2014

Ich unterscheide das *Opfer* als *Gewaltmechanismus* und das *Opfer* als *Gabe*. Beide Opfertypen kommen in profanen und in sakralen Handlungszusammenhängen vor. Diese Unterscheidung scheint mir angemessener als die, die in englischer Sprache zwischen *victim* und *sacrifice* gemacht wird: Denn die entscheidende Trennlinie liegt m.E. nicht zwischen dem profan-alltäglichen und dem religiös-sakralen Opfer, sondern zwischen Gewalt und Gabe. Das Opfer als Gewaltmechanismus steht für eine zerstörerische Reziprozität (Wechselseitigkeit), das Opfer als Gabe für eine solidarische Reziprozität zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft, der natürlichen Lebensumwelt und Gott.

Ich sehe in der Unterscheidung von Opfer als Gewalt und Opfer als Gabe eine Elementarisierung eines komplexen semantischen Feldes, in dem in biblischen Texten und aktuellen Debatten die Gott-Mensch-Beziehung im Volk Israel und das Verständnis des Todes Jesu Christi aufeinander bezogen werden.

Im christlichen Zentralsymbol, dem Kreuz, zeigt sich in verdichteter Weise eine verwandelnde, *Gewalt* in *Verbundenheit* transformierende Bewegung. Im Höhepunkt einer Gewaltkrise – das zum Pogrom angestachelte Kollektiv („kreuzige ihn!“) will das Sterben des Opfers sehen, ein offensichtlich manipulierter Prozess (Markus 14,55 ff. parr.) strebt ebenfalls der Tötung dieses Angeklagten entgegen – gewinnt das Kreuz im entscheidenden Moment eine zweite Bedeutungsebene, die die erste (Hinrichtungsinstrument) überlagert und verdrängt: Vom Symbol des Fluches und des Endes aller Hoffnung hin zum Symbol des Da-Seins und Da-Bleibens Gottes in der Situation tiefsten Schreckens. Wenige Jahre nach diesem Ereignis kann Paulus schon schreiben: „Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit; denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ (1 Korinther 1,23f.) Das Symbol *des Kreuzes* als christliches Zentralsymbol gibt die Bewegung vieler biblischer Erzählungen verdichtet wieder: Vom Hinrichtungsinstrument und Symbol zerstörerischer Gewalt zum Symbol von Versöhnung und zärtlicher Lebensfreundlichkeit Gottes.

In der Hebräischen Bibel ebenso wie im Neuen Testament geht es beim Opfer – in der Beziehung zwischen Gott und Gottesvolk genauso wie zwischen den Menschen – nicht um Gewalt, sondern um Gottes *Gabe* und das Zurückgeben bzw. Weitergeben durch Menschen. Von der ersten Erzählung der Bibel an, die den Einbruch der Gewalt in die zwischenmenschlichen Beziehungen zum Gegenstand hat, wird die Lösung gerade *nicht* im gewaltsamen Opfer-Mechanismus und in der Ermordung des an der Gewalt Schuldigen gesehen: „Und JHWH machte ein Zeichen an Kain, dass ihn niemand erschläge, der ihn fände“ (1.Mose 4,15b). Und auch im kultischen Opfer liegt das Zentrum nicht in der Gewalthandlung, sondern in der Gabe: Im Entsühnungsritual des Großen Versöhnungstages wird gerade *der Bock*, dem alle Missetat und alle Übertretungen des Gottesvolkes aufgelegt worden sind, *nicht* feierlich dahingeschlachtet: „... dass also der Bock alle ihre Missetat auf sich nehme und in die Wildnis trage; und man lasse ihn in der Wüste“ (3.Mose 16,22). Im Zentrum des kultischen Sühnopfers (z.B. 3.Mose 4) steht nicht die Tötung/Schlachtung des Opfertieres, sondern die Gabe von Leib (Fett) und Blut an den Altar durch den Priester und das gemeinsame Essen der Opfergemeinde. Die Stellvertretung im Sühnopfer (vgl. 3.Mose 4;5;16) ist nicht *exklusiv* gedacht (das Opfer erleidet an meiner Stelle die Todesstrafe), sondern *inklusiv*: Die Begegnung mit dem Heiligen findet sein Zentrum nicht in der Vertreibung des „Sündenbockes“, sondern in der Gabe von Fett (Rauch) und Blut an den Altar und im gemeinsamen Essen der Feiernden.. Mit der Opfergabe wird – im Angesicht des faktischen Bruches der Beziehung zu Gott und den Menschen, in Wahrnehmung der Sünde - die intensive Gemeinschaft des Bundes bestätigt, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat und erhält.

Diese Richtung und Linie wird im Neuen Testament aufgenommen: Kein Text, der mit dem Blick der Opfer-Traditionen der Heiligen Schrift (Passalam 2.Mose 12; Bundesopfer 2.Mose 24; Großer Versöhnungstag 3.Mose 16; Gottesknecht Jesaja 52,13-53,12 u.a.m.) den Kreuzestod Jesu als Opfer bezeichnet, *sieht im Akt der Tötung/Ermordung* Jesu den Moment, in dem die Beziehung zwischen Gott und Gottesvolk zurechtgestellt wird, sondern in der Gabe von Leben und Liebe – in der Einheit von Lebenspraxis und Tod Jesu – genau an die, die als von Gott getrennt gelten: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“ (Johannes 15,13). Wenn in neutestamentlichen Texten das Kreuz *gerade nicht* als Scheitern oder als Schande wahrgenommen wird, wird die *Tatsache dieses Todes* nicht verleugnet und harmonisiert, sondern gerade wahrgenommen. Wie der Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten, so wächst auch der Glaube daran, dass dieser Tod „für uns“,

„für unsere Sünden“ geschehen ist, aus dem Vertrauen, dass Gott am Ort des Leidens für seine Menschen da ist. Es geht nicht um die Harmonisierung des *skandalon* dieses Kreuzes, sondern Wahrnehmen und Standhalten gegenüber dem Tod und den Mächten des Todes.

Die Lebenshingabe Jesu Christi wirkt nicht *exklusiv*, sondern *inklusiv*. Die intime Gemeinschaft der Freunde und Freundinnen Jesu Christi wird als eine Sozialität vorgestellt, die ohne und gegen die traditionellen ethnischen, klassenspezifischen und geschlechtlichen Herrschaftsmechanismen lebt: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn Ihr seid allesamt einer in Christus“ (Galater 3,28).

In den Erzählungen von Jesu Leben, seiner Kreuzigung und der von seinen Freund/innen erfahrenen Auferstehung wird der traditionelle Gewaltopfer-Mythos vom *rettenden Tod des schuldigen Opfers anders* erzählt, um-erzählt und verwandelt. Nicht die Tötung steht im Zentrum dieser Erzählung, sondern das Dabei-Bleiben Gottes in der Situation des Schreckens und die Lebenshingabe Jesu an seine Freundinnen und Freunde: die umstürzende Augenblicks-Erfahrung schlechthin, die Angst, Vereinzelung, Depression und Flucht in die Erfahrung neuer Präsenz des Lebendigen umkehrt (z.B. Lukas 24, 13-35; Johannes 20, 1-18). Jesu Präsenz, sein Dabei-Sein bei seinen Menschen und seine Lebenshingabe befreien nach den Opfer-Reflexionen in neutestamentlichen Texten Menschen von der Verpflichtung, dieses Geschenk „wieder gut zu machen“. In den theologischen Reflexionen des *Hebräerbriefes*¹ wird der Tod Jesu als endgültiges, einmaliges und ein für allemal gültiges Selbstopfer des göttlichen Hohepriesters vorgestellt (vgl. vor allem Hebr 9;10). Als zureichende Gegengabe erfüllt dieses Opfer die Gabentauschverpflichtung zwischen Gott und Gottesvolk vollständig und hebt sie damit zugleich auf. Die Verpflichtung zur Gegengabe, an der das Volk wegen der übergroßen ersten Gabe Gottes scheitern muss, ist ein für allemal erledigt. „Glauben“ und „Dankbarkeit“ treten an die Stelle der Verpflichtung zum Wieder-Geben. Dies schließt nicht nur liturgische, sondern auch politische Konsequenzen ein: Widerspruch gegen Strukturen des Opfern-Müssens, wo immer heute ihre zerstörerische Macht aufscheint – in lebensgeschichtlichen und kommunikativen Mustern, in ökonomischen Konstellationen, in politischen und zivilreligiösen Mythen.

¹ William Loader, Sohn und Hohepriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes. WMANT 53, Neukirchen 1981

Die Reformation, insbesondere Martin Luther (1483-1546) nimmt mit der Metapher der Gabe ein Motiv auf, das in der biblischen Tradition Alten und Neuen Testaments breit verankert ist – die Welt als Schöpfung, mithin als Gabe Gottes, Taten der Barmherzigkeit als menschliche Gaben.²

Die Reformatoren haben, folgen wir Nathalie Zemon Davies,³ in eine Gesellschaft hineingesprochen, deren komplexes System ungeschriebener gegenseitiger Verpflichtungen in eine tiefe Krise geraten war, eine Krise, die auch auf die Kirche durchschlug: ‚Ist es möglich Gott durch gute Gaben zu verpflichten?‘ Ein umfangreiches System von Bußleistungen, Gelöbnissen, Stiftungen, Wallfahrten regulierte das Gottesverhältnis. Das Versprechen ‚ewigen Lebens im Himmel‘, d.h. auch eines Ausgleichs erlittener irdischer Entbehrungen und Ungerechtigkeiten, eröffnete eine Aussicht, die große Investitionen lohnte. In der Reformation wurde ein Streit darüber ausgefochten, ob Menschen Gott etwas vergelten und ihn zu etwas verpflichten konnten.⁴

In scharfer Auseinandersetzung mit der vom Klerus der Kirche geförderten *do-ut-des* Mentalität entwickeln die Reformatoren, insbesondere Luther, eine Theologie des radikalen Umsonst. Gott für dieses oder jenes verpflichten zu wollen, ist ebenso unmöglich wie unnötig. Der Grund menschlicher ‚Gerechtigkeit‘ – auf welcher Grundlage können Menschen vor Gott bestehen? - wird in etwas außerhalb des Menschen Liegendes verlegt – in Christus.⁵ In ihm verschenkt Gott sich selbst „ganz und gar mit allem, was er ist und hat“⁶ und das umsonst⁷ – dem kann keine menschliche Gegengabe entsprechen.⁸ Dieses ‚Umsonst‘ geht einher mit einem „fröhlichen Wechsel“, einem Tausch also, demzufolge Christus „alle Güter und Seligkeit“ Gottes den Glaubenden zu eigen lässt und dafür deren „Untugend und Sünde“ auf sich nimmt.⁹ Es geht Luther um ein Geben von Gott her, das nicht wiederum in ein Tauschverhältnis mündet. Die Freigiebigkeit Gottes als Geber allen Lebens und als

² Vgl. dazu Jean Starobinski, *Gute Gaben Schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten*, Frankfurt/M. 1994, 71-110.

³ Nathalie Zemon Davies, *Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance*, München 2002, 106ff, 124, 146ff. [The Gift in Sixteenth-Century France, Wisconsin 2000].

⁴ Davies, 24ff, 153.

⁵ Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), in: Martin Luther. *Ausgewählte Schriften* hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Erster Band, Frankfurt/M. 1982, 239-263, bes. 245-247. Dazu: Hans-Martin Gutmann, *Martin Luthers ‘christliche Freiheit’ in zentralen Lebenskonflikten heute*, Berlin 2013, 223ff; - Bernd Hamm – *Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation*, in: *Geben und Nehmen, Jahrbuch für Biblische Theologie* [2012], 27, *Geben und Nehmen* hg. von Martin Ebner et.al. Neukirchen 2013, 241-276.

⁶ Martin Luther, *Bekenntnis* (1528), in: Martin Luther, *ausgewählte Schriften* hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Zweiter Band, Frankfurt/M. 1983, 251-264, bes. 258f.

⁷ Ingolf U. Dalferth, *Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe*, in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe* Freiburg/München 2007, 143-191.

⁸ Hamm 257.

⁹ Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 245f.

Quellgrund der Versöhnung wird erkennbar durch die Freigiebigkeit des Geistes, der dem Menschen die Wahrheit des Christusereignisses erschließt, nämlich die Partizipation am ewigen Leben Gottes hier und jetzt.¹⁰

Die in der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit und Theologie so überaus wichtige Befasstheit mit der Vorsorge für das Jenseits hat sich erledigt. Aus der Unbesorgtheit um das eigene Heil erwächst ein Überschuss. Das eigene Leben wird als ein geschenktes, eigenes und freies begriffen, frei für eine liebevolle Wahrnehmung der Nächsten nah und fern. Dankbarkeit beendet die Asymmetrie einer Gabe ohne Gegengabe. Antwortendes Verhalten, in der Sprache der Theologie als die ‚guten Werke‘ bezeichnet, macht Gott nicht zum Schuldner des Menschen.¹¹ Luther entdeckt die Spontaneität des Guten.

Es entsteht ein neuer Typ christlicher Religion – ohne Bußleistungen, ohne Anrufung der Heiligen, ohne Verdienste im Interesse einer Jenseitsvorsorge, ohne Opfer und ohne Fegefeuer, eine Religion, in der Allen der Zugang zu den Schriften offen stand, mit neuen Liedern, neuen Gottesdienstformen, neuer Sozialethik, neuen Kirchenordnungen.¹²

Wir können in Luthers Gabetheologie eine rechtfertigungstheologische Grundlegung des Gedankens der Menschenwürde und der Freiheitlichkeit des Menschen sehen. Die Gabe göttlicher Anerkennung kommt vertikal ‚von oben‘. Die Würde und Freiheitlichkeit eines jeden Menschen sind jeder menschlichen Verfügbarkeit und Tauschlogik entzogen, sind von sozialer Anerkennung ebenso unabhängig wie von der Erfüllung sozialer Pflichten.

Im evangelisch-christlichen Gottesdienst wird – in der Predigt des Evangeliums und in der Feier des Abendmahls – die Christusgeschichte hier und jetzt präsent. Wenn die Gemeinde das Verheißungswort hört und daran glaubt, und wenn sie die Gegenwart Jesu Christi beim *Abendmahl* im gemeinsamen Essen und Trinken von Brot und Wein feiert, wird sie in eine *intime Gemeinschaft* aufgenommen: Hier reden neutestamentliche Texte beispielsweise vom „Leib Christi“ oder „Gemeinschaft der Heiligen“. Die Körperlichkeit des Essens und Trinkens macht deutlich, dass das Verheißungswort *mir* gilt und *hier und jetzt* wirksam ist. Die Gemeinschaft des Leibes Christi ist aber kein Friede-Freude-Eierkuchen-Verein und schließt

¹⁰ Christoph Schwöbel, Emanzipatorische Partizipation. Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe, ÖR 57, April 2008, H.2, 187-204, 200ff.

¹¹ Inwieweit im antwortenden Handeln der Gläubigen Reziprozität wiederum in das Gottesverhältnis eingeführt wird, wird kontrovers diskutiert. Vgl. dazu: Ingolf Dalferth (wie Anm. 7), Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe, in: Michael Gabel – Hans Joas, Von der Ursprünglichkeit der Gabe, München 2007, 159-191, bes. 185ff.; Risto Saarinen, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Minnesota 2005; Bo K. Holm, Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie, in: Veronika Hoffmann (Hg.) Die Gabe. Ein ‚Urwort‘ der Theologie, Frankfurt/M, 2009, 33-53, bes. 49ff; Veronika Hoffmann, Skizzen zu einer Theologie der Gabe (wie Anm. 1) 110-189.

¹² Hamm 241ff.

deshalb unbedingt ein, die dunkle Seite der Ambivalenz des Lebens wahrzunehmen: es geht nicht um freundliches Miteinander, sondern um Sündenvergebung und Entmächtigung des Bösen.

Füreinander einstehen in Familien und familienähnlichen auf Dauer gestellten solidarischen Gruppen, wechselseitige Besuche und Einladungen zwischen Haushalten oder an Wirtshaustheken, aber auch der Austausch von Postings und narzisstischen Selbstinszenierungen über die sozialen Netzwerke zeigen: In den alltäglichen Reziprozitätsritualen der lebensweltlichen Interaktionen gilt – anders als in den systemischen Feldern von Ökonomie und Politik – die Verpflichtung zu geben, zu nehmen und wiederzugeben. Damit ist verbunden, dass Erhalt, Schutz und Förderung des gemeinsam Geteilten wichtiger sind als individuelle Interessendurchsetzung. Gaben werden nicht zur individuellen Vermehrung von Reichtum und sozialer Macht akkumuliert, sondern müssen möglichst angemessen zurückgegeben werden – um Beziehung zu bekräftigen, Wertschätzung mitzuteilen, „Streicheleinheiten“ auszutauschen, wechselseitig Selbstwertgefühle zu stärken, Ungleichgewichte und Krisen auszubalancieren, Gleichgewicht zu stabilisieren.

Im Übermaß mehr zu geben als zu nehmen, macht zugleich unter der Dominanz einer akkumulierenden kapitalistischen Ökonomie Menschen in *intimen Lebenszusammenhängen* (die anders funktionieren) zu Opfern. Arbeit aus Liebe, Sorge für Beziehungen, in denen Leben entstehen, aufwachsen und geschützt werden kann: Zwischenmenschliche Solidarität kommt ohne Geben in diesem Sinne nicht aus. Problematisch wird dies durch historisch dauerhafte Festschreibung von Rollen und ihre herrschaftliche Verzerrung. Diese unbezahlte und gesellschaftlich unterbewertete Arbeit wird den Frauen zugeschrieben. Dauerhaft mehr zu geben als zu nehmen *degradiert* Menschen im *kapitalistischen* Wirtschaftssystem. Dies ist, soweit ich sehe, ein wichtiger Grund, warum feministische Theolog_innen die „Opfer“-Symbolik kritisieren, beispielsweise in der Kreuzestheologie: nicht nur unter dem Aspekt der Gewalt, sondern auch der Gabe. Wobei in der zeitgenössischen Moderne zementierte Opferstrukturen im beschriebenen Sinne in der Regel ohne religiöse Begründung funktionieren.