

Erlösung durch das Opfer Jesu Christi?

Ansätze einer ontologischen Bestimmung

von Imre Koncsik

Erlösung wird im Neuen Testament und in der Urkirche besonders mit Hilfe des Opferbegriffs gedeutet. In der Gegenwart jedoch gibt es eine massive Kritik an der Opfertheorie. Kann angesichts dieser Kritik die Deutung aufrechterhalten werden, dass die Erlösung durch das Opfer Jesu geschieht? – Der Autor des folgenden Beitrags ist der Meinung, dass eine Neubesinnung auf *ontologische* Fragestellungen erforderlich sei, um die Bedeutung des erlösenden Opfers Jesu Christi zu erfassen. Nach einigen begrifflichen Klärungen zur traditionellen Soteriologie werden die Ansätze von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner erörtert und im Anschluss daran wird versucht, den ontologischen Ansatz plausibel zu machen.

1. Grundbegriffe zur traditionellen Deutung der Erlösung

1.1 Opfer als »sacrificium« und »victima«

Es gibt zwei verschiedene Bedeutungen des deutschen Begriffes *Opfer*: Entweder ist damit die »victima« gemeint, also das, was üblicherweise in den Nachrichten als »Verkehrsoffer«/»Todesopfer« u.ä. bezeichnet wird: es ist das passive Erleiden negativer äußerer Umstände. Oder man versteht unter Opfer das »sacrificium«, als aktive Selbsthingabe eines Menschen, der sich für eine Sache, eine Idee, ein Ideal oder für andere Menschen opfert. »Sacrificium« im religiösen Sinn bedeutet die uneingeschränkte Ganzhingabe eines Menschen an Gott, seine völlige Auslieferung ihm gegenüber.

Bezogen auf *Jesus Christus* kann auf beide Weisen von Opfer gesprochen werden: Einerseits hat er den Tod nicht gesucht, sondern er wurde ihm durch äußere Gewalt ausgeliefert; andererseits nahm er den Tod freiwillig an und vollzog selbst aktiv das Opfer. Man kann eine weitere wichtige Bestimmung des »sacrificium« hinzufügen: Es ist nicht einfach identisch mit der aktiven Ganzhingabe Jesu oder mit seiner Proexistenz. Ergänzend tritt hier der Aspekt der negativen Situation hinzu, in der die Ganzhingabe vollzogen wird. Dasselbe ist mit dem Begriff »victima« ausgedrückt: eine dominante Negativität, die zur Macht gelangt.

Beides – »sacrificium« und »victima« – zusammen ergibt eine erste Definition des Opfers. Opfer besagt die Ganzhingabe des Menschen angesichts einer negativen Situation sowie die damit einhergehende Umwandlung/Verwandlung des Negativen, ohne die nicht von Opfer, sondern höchstens von Resignation, Vernichtung, Auslieferung etc. ausgegangen werden könnte. Besonders das »sacrificium« schließt diesen Aspekt des

Zeugnisses für etwas/für eine Person notwendig ein. Die Realität des Zeugnisses jedoch impliziert notwendig die echte und reale Überwindung der negativen Situation.

1.2 Die klassische Deutung des Opfers durch Sühne und Genugtuung

Sühne gibt Grund und Ziel des Opfers an, insofern es sich auf Gott bezieht; *Genugtuung* gibt Grund und Ziel des Opfers an, insofern es sich auf den Menschen bezieht. Anselm von Canterbury hat das Opfer Jesu in Anlehnung an neutestamentliche Aussagen entsprechend gedeutet. Seine Vorstellung geht vom Sündenfall des Menschen aus und seiner negativen Situation gegenüber Gott. Der Mensch selbst kann sich nicht mehr vor Gott rechtfertigen und eine Genugtuung leisten. Dennoch muss er angesichts seiner negativen Situation Sühne leisten vor Gott, wenn er gerettet und wieder heil werden will.

Diese Sühne kann nur dann wirksam werden, wenn Gott sie selbst vollbringt: Er allein leistet ausreichend Genugtuung. Er allein vermag es, den hinreichenden und damit genügenden Grund für die Rettung des Menschen bereitzustellen. Andererseits muss der Mensch selbst die Sühne und die Genugtuung mitvollziehen: Sonst würde die Rettung den Menschen gar nicht betreffen. Sie wäre ein Geschehen, das quasi im Hintergrund zum Menschen a priori vollzogen wird und das ihn deshalb in seinem tiefsten Grunde nichts angehen würde. So hat Gregor von Nazianz bereits formuliert: »Quod non est assumptum, non est sanatum« – »Was nicht angenommen ist, wird nicht geheilt«.

Der Begriff der Sühne und der Genugtuung setzt zweifelsohne ein *juridisches* Denken voraus: Der Mensch »schuldet« Gott etwas, was er selbst von sich aus nicht bezahlen bzw. abarbeiten kann. Also muss Gott selbst eingreifen und die Schuld des Menschen tilgen, indem Gott für ihn sühnt und Genugtuung leistet. Wird die eben skizzierte positive Intention, die hinter solchen Kategorien liegt, nicht beachtet, kommt es zu Missverständnissen und Fehldeutungen.

1.3 Sünde und Tod als Zielobjekte der Erlösung

Erlösung ist immer eine Erlösung von Übeln, von etwas Negativem. Erlösung wäre nicht wirklich umfassend, wenn nicht das, wovon erlöst werden soll, den ganzen Menschen in seiner Herzensmitte betreffen würde: es soll nicht ein Teil des Menschen und der Schöpfung erlöst werden, sondern der ganze Mensch und die ganze Schöpfung.

Was ist nun in dieser Weise umfassend-universal? – Die Antwort lautet: die Sünde und als ihre Folge der Tod. Sünde bedeutet den (Ab-)Bruch der Einheit des Menschen mit Gott; Tod bedeutet das faktische Ende des irdischen Lebens sowie den Abbruch aller irdischen Beziehungen zu Gott. Sünde und Tod kamen nach Paulus »in die Welt« (Röm 5, 12), versklaven den Menschen und haben die Herrschaft über diese Welt inne. Es kann von einer Sünden- und Todesmacht gesprochen werden, die alle Menschen beherrscht und dem Tod unterwirft.

Der Tod meint keineswegs nur den biophysischen Exitus, noch meint er eine völlig undefinierbare Macht. Tod bedeutet immer Negation, Vernichtung und die Setzung einer negativen Differenz zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und Schöpfung. Der Tod impliziert in dieser universalen Bedeutung stets auch den geistigen, inneren, existentiellen

Tod des Menschen, der sich von Gott entfernt und ihn einfach nicht mehr in seinem Herzen vernehmen kann. In diesem Sinn ist er Folge der Sünde: in der Sünde ereignet sich der erste Schritt in Richtung Tod. Der Tod ist faktisch in dieser Welt und markiert die Verfallenheit des Menschen an die Sünde und damit an die Macht des Bösen.

1.4 »Gratia sanans« und »gratia elevans«

Klassisch wurde die Einsicht in die Universalität *und* Realität des Opfers Christi als Vermittlung besonderer göttlicher *Gnaden* begriffen: durch das einzigartige und einmalige Opfer Christi hindurch werden allen Menschen – a priori und jeder eigenen Tat vorweg – wirksam Gnaden vermittelt, kraft derer sie gerettet werden können.

Besonders hervorgehoben wurden zwei Gnadengaben: die »gratia sanans« und die »gratia elevans«. Die »gratia sanans« meint die »heilende Gnade«. Sie betont die Heilung des Menschen von Grund auf. Der Akzent wird auf die apriorische und gratuit gewährte Wiederherstellung der Schöpfungsordnung gesetzt; gemeint ist eine tief in die Wurzeln der Schöpfung hineinreichende Heilungstat. Dadurch wird die Schöpfung befähigt, ihre Gefallenheit zu überwinden und sich erneut auf Gott hin zu einigen. Die »gratia elevans« hingegen meint die »erhebende Gnade«. Sie betont die verwandelnde Macht Gottes. Der Akzent wird auf die eigene Tat des Menschen gesetzt, der befähigt werden soll, sich mit Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe zu einigen. Diese Gnade tritt als Befähigung des Menschen mehr von außen an ihn heran – ungefähr so, wie jemand einem Menschen, der gestürzt ist, wieder auf die Beine hilft. Der gestürzte Mensch wird nicht von innen her geheilt, sondern von außen emporgehoben, um auf den eigenen Beinen stehen zu können.

2. Der Rahmen soteriologischer Entwürfe

Zwecks besserer Orientierung scheint eine kurze Vorbemerkung zum Stellenwert des Opfers Jesu Christi im Rahmen der *Soteriologie* nützlich. Je nach Wahl eines *Typus* der Soteriologie wird auch die Bestimmung des Opfers ausfallen – besonders seines »Gewichts«. Soteriologische Konzeptionen scheinen zwischen einem *christologischen Triumphalismus* und einem *apokalyptischen Radikalismus* bzw. *Sündenpessimismus* zu schwanken¹: Die Extreme bewegen sich zwischen der Überbetonung der durch Erlösung zu vernichtenden Zielobjekte Sünde, Schuld und Tod einerseits und ihrer Nivellierung andererseits – und dementsprechend zwischen einer *dialektischen* Konzeption der Erlösung und der Wirklichkeit, einer *analogen* Beschreibung der Erlösung oder einer *linearen* Deutung im Sinn ihrer schrittweisen Verwandlung bis zum Eschaton.

1) An den getroffenen *a priori* geltenden Voraussetzungen und Antworten auf genannte Fragen richten sich soteriologische Modelle aus, die gemäß ihrer Zielsetzung eine *Logik* der Erlösung suchen: Klassisch zu nennen wäre die *Satisfaktions-soteriologie* von Anselm von Canterbury, der besonders die stellvertretende Genugtuung, die Sühne und das Opfer

¹ Vgl. Jürgen Werbick, Die Soteriologie zwischen »christologischem Triumphalismus« und apokalyptischem Radikalismus. In: Broer, I./Werbick, J. (Hgg.), »Auf Hoffnung hin sind wir erlöst« (Röm 8, 24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis, Stuttgart 1987, 149-184.

betont und mit juristischen Kategorien operiert. Eine falsche Interpretation solcher Kategorien provoziert zurecht Widerstand². Hier ist eine sorgsame Interpretation bereits alttestamentlicher Kategorien erforderlich³. Entscheidend für ein richtiges Verständnis der Sühne, des Opfers u.ä. ist die faktische Gefallenheit und Todesverfallenheit der Schöpfung, die nur schmerzvoll erlöst und geheilt werden kann – über ein juristisches Denken nach den Prinzipien »do ut des« und »suum cuique« deutlich hinausgehend.

2) Manche Soteriologien verfahren *dialektisch*: Seit Luther und Hegel wird »sub contrario« gedacht⁴, d.h. gemäß dem angeblichen Prinzip der doppelten Negation: Gott wird zum allein Wirkenden der Erlösung, indem er das sündhafte Menschliche, das die erste Negation seiner selbst darstellt, in Christus noch einmal negiert, um so zu sich »zurückzukehren«. Spielarten dialektischer Konzeptionen machen aus einer existentiellen Dialektik eine logische und ontologische, woraus sich ihre Vor- und Nachteile ergeben.

3) Mit dialektischen Konzeptionen verwandt sind *staurologische* Soteriologien im Sinn der lutherschen »theologia crucis«, die besonders Passion und Tod Jesu akzentuieren⁵.

4) Aktuell kann etwa mit Sattler eine *relationale Soteriologie* gefordert werden. »Mit der Bezeichnung ‚relationale Soteriologie‘ sollen hier Konzepte erfasst sein, die bei der Deutung des Erlösungsgeschehens auf Begriffe zurückgreifen, in denen die Relationalität der erfahrenen Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Zu diesen Begriffen zählen: ›Beziehung‹, ›Gemeinschaft‹, ›Begegnung‹, ›Verhältnis‹.«⁶. Leider werden die Axiome einer relationalen Soteriologie selten explizit genannt⁷: die Wahrheit ist primär relational, primär Beziehung zwischen (göttlichen) Personen, also ein innertrinitarisches Beziehungsgefüge zwischen Vater, Sohn und Hl. Geist. Die Schöpfung richtet sich danach aus, weshalb die Relation zum primär bestimmenden Moment aller Wirklichkeit wird – besonders bezogen auf die Erlösung. Ein Grundsatzproblem stellt hier die Vorrangstellung der Relation dar: wird die Wirklichkeit *primär* durch Relationen bestimmt? Das erinnert an dialektische Konzeptionen, die A als Nicht-nicht-A, also A nur relativ zum Nicht-A bestimmen. Wie weit reicht die Erklärungskraft solcher Soteriologien? Wäre es zwecks Vermeidung von Missverständnissen nicht hilfreich, statt

² Exemplarisch bei Moser, T., Gottesvergiftung, Frankfurt 1976, 20 f. Siehe auch Nooteboom, C., Rituale, Frankfurt ¹³1994 104 f.

³ Auch das AT versteht das Sühnegeschehen als Feier der heilvollen Taten Gottes an Menschen, die ohne Sühne ihr Leben verwirkt hätten (nach Karl Lehmann, »Er wurde für uns gekreuzigt«. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie. In: ThQ 162 (1982) 298–317, 312–314). Gese, H., Die Sühne. In: Ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen ³1989, 85–106, 90 f.

⁴ Luther WA 1, 612, 17–20. 25 f (»theologia crucis«); WA 56, 376, 32 f (»sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis«).

⁵ Moltmann, J., Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972

⁶ Sattler, D., Beziehungdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg u.a. 1997, 17 (vgl. 87–170). Vgl. auch Werbick, J., Soteriologie zwischen »christologischem Triumphalismus« und apokalyptischem Radikalismus (wie Anm. 1): Es gilt, Gottes »schlechthin heilsame Beziehungsfähigkeit als Grund unserer Erlösung zu denken« (167).

⁷ Am ehesten noch bei Welte, B., Miteinandersein und Transzendenz. In: Ders., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg u.a. 1965, 74–82 und seinem Schüler Hemmerle, K., Der Begriff des Heils. Fundamentaltheologische Erwägungen. In: Internationale katholische Zeitschrift 1 (1972) 210–230.

von relationaler Soteriologie eher von einer Soteriologie des Mitseins⁸, der Proexistenz⁹, der *Communio*¹⁰ zu sprechen?– Wird die damit implizierte ontologische Tiefendimension der Relation, Begegnung und Beziehung nicht mitbedacht, besteht die zusätzliche Gefahr, Erlösung psychologisch oder soziologisch zu nivellieren oder zu reduzieren¹¹.

5) Einige, etwa Pesch, vertreten eine *Soteriologie des Wortes*, wohl in bewusster Anlehnung an den neutestamentlichen Befund¹² wie in bewusster Ablehnung ontologischer Konzeptionen welcher Provenienz auch immer. Das Wort, verstanden als »Kernsachverhalt zwischenmenschlicher, interpersonaler Kommunikation«¹³ erhält eine entscheidende soteriologische Funktion. Ein Anliegen solcher Soteriologie ist wohl die Bemühung, »Person« und »Werk« Jesu Christi stärker aneinander zu binden¹⁴.

6) Wohl am aussichtsreichsten neben sicherlich noch anderen soteriologischen Modellen scheint derzeit eine *dramatische Soteriologie* zu sein, in die eine Betonung gottmenschlicher *Freiheitsgeschichte*¹⁵ ebenso eingehen kann wie die Präferierung des *Handelns* vor der Logik im Sinn einer Theorie kommunikativen Handelns¹⁶, der unableitbaren *Freiheit* vor jeder Fremdbestimmung¹⁷ etc. Trotz unterschiedlicher Modellvorstellungen wird gemeinsam von einem *Heilsdrama* gesprochen, das im Unterschied zu einer Tragödie einen *positiven* eschatologischen Ausgang besitzt. Gott interagiert mit dem Menschen, so dass die Geschichte zur gottmenschlichen Begegnungs- und Einigungsgeschichte mit dramatischem Verlauf wird. Hier hat Schwager – in Anlehnung an Balthasar – *fünf Phasen* unterschieden: 1. Akt: bedingungsloses Verzeihen Gottes; 2. Akt: Angebot Jesu führt zur Verhärtung der Sünder; sündige Freiheit, die auch Gott nicht zwangsweise »beglücken« kann; 3. Akt: Gericht Gottes, indem Gott auf die

⁸ Vgl. Scheffczyk, L., Der moderne Mensch und die christliche Heilsbotschaft. In: FoKTh 1 (1985) 81–93, 91f.

⁹ Proexistenz impliziert im Falle Jesu (wegen seiner universellen Bedeutung) *Stellvertretung*. Sie kann im eigentlichen und ursprünglichen Sinn nur als wirksame Ermöglichung ontologischer Partizipation ausgesagt werden, also nur von Christus selbst (präzisierend zu Menke, K.-H., *Stellvertretung*. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln u.a. 1991, 24.) Ähnlich auch Lehmann, K., »Er wurde für uns gekreuzigt« (wie Anm. 4), bes. 315. Vgl. Rahner, K., *Versöhnung und Stellvertretung*. Das Erlösungswerk Jesu Christi als Grund der Vergebung und Solidarität unter den Menschen. In: *Geist und Leben* 56 (1983) 89–110.

¹⁰ Vgl. Greshake, G., *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Mainz 1987, bes. 9.36; (Seils, M., *Art. Heil und Erlösung IV (Dogmatisch)*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14 (1985) 622–637, 631, der »relational« und »personal« zusammendenkt.

¹¹ Siehe dazu die berechtigte Kritik von Müller, G.L., *Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung*. Anfragen an Eugen Drewermann. In: *MThZ* 43 (1992) 51–73.

¹² Siehe auch Fuchs, H.F., *Der Kreuzestod Jesu Christi im Licht der Opferung Isaaks*. In: Ernst, J. (Hg.), *Jesus Christus – Gottes Sohn*. Herausforderung 2000, Paderborn 1998, 97–111, bes. 110.

¹³ Pesch, O.H., *Erlösung durch stellvertretende Sühne – oder Erlösung durch das Wort? Thesen und einige Kurzkommentare*. In: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre*. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 147–156, 147.

¹⁴ Vgl. Sattler, D., *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre* (wie Anm. 7), 83.

¹⁵ Schwager, *Der wunderbare Tausch*. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986.

¹⁶ Werbick, J., *Soteriologie*, Düsseldorf 1990; Arens, B., *Dramatische Erlösungslehre aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie*. In: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre*. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 165–177.

¹⁷ Verweyen, H., *Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymond Schwagers mit Hans Urs von Balthasar*. In: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre*. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 137–146.

Verdoppelung der Sünde mit einer Verdoppelung der Liebe antwortet; hier wird Jesus indirekt zum zugelassenen Opfer (*victima*) des göttlichen Wollens, das die verkehrte Freiheit des Menschen zulässt. »Das, was Gott direkt will, zeigt sich im Verhalten Christi, der durch seine Feindesliebe das innerste Herz des Vaters offenbart«. 4. Akt: »Ostern, der vierte Akt im neutestamentliche Heilsdrama, macht kund, dass die Menschen, die Jesus gerichtet haben, lügnere Richter waren«¹⁸; 5. Akt: das Pfingstereignis als Sendung des Heiligen Geistes und Gründung der Ekklesia¹⁹.

Innerhalb von soteriologischen Modellen und Konzeptionen wird das Opfer different verortet²⁰. In ihm erfolgt eine Konzentration soteriologischer Anliegen: Wie das Opfer bestimmt wird, so wird auch die gesamte Soteriologie gestaltet sein.

3. Gegenwärtige Opfertheorien

Nach Klärung genannter Basiskategorien, die für die Bestimmung des Opfers relevant sind, können gemäß einer Klassifizierung von Balthasar zwei konkrete Opfertheorien vorgestellt werden. Sie sollen exemplarisch für andere Theorien stehen.

Die eine Sorte Opfertheorien kann unter dem Oberbegriff »Substitution«, die andere unter dem der »Solidarität« subsumiert werden. Zur ersten rechnet Balthasar Luther, Calvin, Barth, Pannenberg, Moltmann, aber auch die Katholiken Girard und Schwager; zur letzteren hingegen Küng, Schillebeeckx, Ducuoc und Rahner²¹.

Mit »Substitution« ist der wirkliche Ersatzcharakter des Opfers Christi impliziert, besser: sein *stellvertretendes* Leiden und Opfer für alle Menschen. Die »Substitution« hebt die eben genannte »*gratia sanans*« hervor. »Solidarität« hingegen meint ein Mitleiden und Mitopfern Christi mit allen Menschen. Sie bezieht sich mehr auf die »*gratia elevans*«. »Substitution« ist demzufolge eine Kategorie, die eine reale Änderung der Wirklichkeit selbst kraft des Opfers Jesu Christi akzentuiert; »Solidarität« jedoch betont mehr das existentiell und ideell zu verstehende Mitsein Jesu mit allen anderen Menschen. »Substitution« unterstreicht die a priori und allen menschlichen Bemühungen vorweg gewährte Erlösungstat Jesu, seine Stellvertretung für alle Menschen; in ihr ist antizipatorisch bereits alles vollbracht. »Solidarität« markiert die a posteriori zu vollziehende Erlösung durch das Mitopfern aller Menschen, also die Tatsache, dass alle Menschen in das Opfer Christi miteinbezogen sind und es selbst vollziehen müssen. »Substitution« impliziert die Wirkursache des Opfers, »Solidarität« hingegen seine Exemplarursache.

¹⁸ Schwager, Der wunderbare Tausch (wie Anm. 16), 305–311.

¹⁹ Den 5. Akt fügt Schwager später erst – ergänzend zu Balthasar – hinzu (Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990).

²⁰ Exemplarisch Dalferth, I., Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Diskussion. In: Jahrbuch für Biblische Theologie 6 (1991) 173–194.

²¹ Nach Galvin, J.P., Zur dramatischen Erlösungslehre Raymund Schwagers: Fragen aus der Sicht Karl Rahners. In: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre (wie Anm. 18), 157–164, 157.

3.1 Hans Urs von Balthasar: Opfer als Substitution

Als ein Vertreter der Substitution sei Hans Urs von Balthasar genannt. Er betont den Opfergedanken stark. Für Balthasar wird das Opfer zu einem universalen und notwendigen Grundzug der Wirklichkeit selbst, ja zu dem entscheidenden Grundmuster überhaupt: so gehört zur Schöpfung notwendig der Opfercharakter. Doch macht er halt vor einem Theopaschismus – wie etwa von Moltmann vertreten²². Das Opfer ist sogar trinitarisch in der aufopfernden Hingabe von Vater, Sohn und Geist unter- und aneinander ursprünglich grundgelegt. Das Opfer wird notwendig für alle Wirklichkeit. Der Ort der »passio crucis«, des Kreuzesopfers, ist nicht nur die menschliche Natur Christi; vielmehr gehört das Opfer zum immanent-trinitarischen *Wesenszug Gottes* selbst²³. Damit betont Balthasar die »gratia sanans«, also die einzigartige Heilsmittlerschaft Christi.

Er äußert bezogen auf das Opfer Kritik an Positionen, die den Opferbegriff *ablehnen*, da bei einer völligen Ablehnung des Opferbegriffs »Gottes Aktion der Dahingabe des Sohnes durch Gott den Vater« zu kurz kam²⁴. Sowohl der – nicht nur zulassende – Vater als auch der Sohn in seiner Gottheit sollen in das »drama passionis« einbezogen werden. Dieses Drama besitzt nach Balthasar vier Akte: 1. Heilsangebot, 2. Ablehnung, 3. Tod, 4. Auferweckung²⁵. Das Opfer bezieht sich besonders auf das Heilsangebot und den Tod als Dahingabe Gottes.

Schwager äußert Kritik an der Position Balthasars: das Leiden dürfe nicht *banalisiert* werden, indem es zum Wesenszug Gottes selbst erklärt wird. Schwager lehnt daher einen *direkten* göttlichen Willen zum Kreuzesleiden ab, ebenso eine *Vergöttlichung* des Leidens. Er distanziert sich von einer »analogia exinationis«, also von der einfachen Anwendung der Opferkategorie auf Gott selbst²⁶. Das Opfer bleibt ein notwendiges Übel und ist kein sein sollendes Muss, keine Notwendigkeit. Es wird nicht zum Wesenszug der Wirklichkeit und besonders nicht zum Wesenszug Gottes erklärt. Balthasar reagiert darauf folgendermaßen: »Wenn man ... mit Girard/Schwager, aber auch mit Pannenberg, nicht Gott, sondern die *Menschen* ihre Sünden dem Lamm Gottes aufladen lässt, hatten dann nicht diese im erlösenden Prozess die Initiative, während der ohnedies immer liebende und verzeihende Gott (vgl. K. Rahner) nur zusah und damit Gottes Aktion der Dahingabe zu kurz kam?«²⁷. Nach Balthasar wird sonst die Gerechtigkeit Gottes ebenso immer weiter reduziert wie die Rede vom Zorn Gottes und die »ganze Sündenstruktur«²⁸.

Zusammenfassend kann man festhalten: Balthasar vertritt eine *starke Interpretation* des Opfers: Es spielt bei seiner Auslegung des Erlösungsgeschehens eine bedeutende Rolle.

²² Moltmann, J., Der gekreuzigte Gott (wie Anm. 6).

²³ Balthasar, H.U.v., Mysterium Paschale. In: Feiner, J. u.a. (Hg.), Mysterium Salutis, Einsiedeln 1969, III/2, 133–326; ders., Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 295–395.

²⁴ Theodramatik III, 295; vgl. 276–291.

²⁵ Schwager, R., Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 159 f, fügt noch als 5. Punkt »Pfingsten« hinzu.

²⁶ Schwager, R., Brauchen wir einen Sündenbock? München 1978; ders., Der wunderbare Tausch (wie Anm. 16), 273–312; ders., Jesus im Heilsdrama (wie Anm. 26).

²⁷ Siehe Anm. 24.

²⁸ Balthasar, H.U.v., Glosse »Die neue Theorie von Jesus als dem »Sündenbock««. In: IKZ Communio 9 (1980) 184 f, 185 Anm. 6.

Es ist letztlich in Gott selbst fundiert und ein notwendiger Grundzug der Wirklichkeit. Hier könnte zwischen der Ganzhingabe, die in der Tat für alle Geschöpfe notwendig ist, und dem Opfer unterschieden werden: das Opfer bleibt ein Übel bzw. ist der Modus der Ganzhingabe angesichts von Sünde und Tod. So wird weder das Übel des Leidens vergöttlicht noch Gott zum Voyeur und Zuschauer des Opfers degradiert.

3.2 Karl Rahner: *Opfer als Solidarität*

Rahner verbindet Leben, Tod und Auferstehung so eng miteinander, dass der Tod »als höchste Tat der Menschen« das ganze irdische Leben »in der letzten Entscheidung der Freiheit« sammeln und sich als Ewigkeit zeitigen soll. Er kritisiert die Diastase zwischen Tod einerseits und der gnadenhaften und selbsterlösenden Vollendungsdynamik andererseits²⁹. Vielmehr spricht er von der im Tod vollbrachten »Geburt«, »Entbindung«, »Befreiung« der Ewigkeit aus der Zeit bzw. von der vom Menschen getanen »Endgültigsetzung« seines eigenen Daseins³⁰. Der Tod ist an sich *positiv*, weil *notwendig* zur Vollendung des Menschen, um die sich evolutiv vollziehende geschöpfliche »Annahme des Angenommenseins« durch Gott zu vollenden. Der Tod wird *unabhängig* von der Ablehnung des göttlichen Heilsangebots durch die Menschen verstanden.

Das Opfer hingegen ist ein negativer Begriff, der dementsprechend nicht der Positivität des Todes entspricht. Rahner erhebt das Opfer *nicht* uneingeschränkt zu einem allgemeinen Grundzug des Daseins. Vielmehr zeigt er sich gegenüber dem Opferbegriff reserviert. Er versteht Opfer mehr als »*victima*« und nicht wie Balthasar als »*sacrificium*«. Das Opfer liegt demnach mehr auf der *passio*-Seite des Todes; die freiheitliche *actio*-Seite des Todes jedoch kann mit der Opferkategorie nicht erfasst werden. Es geht um »... die (mögliche) Freiwilligkeit des schicksalhaften Leidens und die Schicksalhaftigkeit der freiwilligen Aszese«, wo die Rede von einer »Aufopferung der Welt« nur in *dialektischer* Einheit mit dem ursprünglicher gewollten *Willen zur Weltvollendung* angemessen sein könnte³¹. Opfer meint mehr das Erlittene und *nicht* die freiheitliche Aneignung und Transformation desselben, weshalb Opfer die heilbringende Effizienz seines Todes nur *inadäquat* benennt³².

Nach Rahner bilden außerdem *Selbsterlösung* und *Fremderlösung* eine strenge *Einheit*: Gott wird nicht durch ein Opfer umgestimmt, weil damit sowohl die göttliche als auch die anthropologische Dimension der Selbsterlösung verfehlt wären. Das Opfer ist einfach zu passiv als dass es eine entscheidende Rolle in der aktiv verstandenen Erlösung spielen

²⁹ Rahner, K., »Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit«. In: ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1967, 157–172, 165 f.

³⁰ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u.a. 1976, 260 ff und 410 ff.

³¹ Rahner, K., »Passion und Aszese«. In: Ders., Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 73–109.

³² Vgl. Grün, A., Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis, Münsterschwarzach 1975, 152: »Um die Heilsbedeutung von Jesu Tod auszurücken, verwendet Rahner nie den Opferbegriff ... Opfer ist für ihn allein ein Modell, um den Tod Jesu als Übergänge zu qualifizieren, nicht aber, um die Heilsbedeutung auszusagen.«

könnte. Daher betont Rahner in diesem Zusammenhang die »gratia elevans« und den universalen Heilswillen Gottes³³.

Zurecht hat Metz an Rahner eine Verharmlosung des Todes beanstandet³⁴. Angesichts des von Rahner so betonten universalen Heilswillens Gottes passt das Opfer nicht so recht in das Konzept der Erlösung: Gott führt sowieso alles zum Guten; das Opfer erscheint als temporäres Übel und beinahe als lästiges Akzidenz auf dem evolutiven Weg zu universaler Vollkommenheit bzw. zur ultimativen Einigung des Menschen mit Gott. Das Opfer ist ein Akt der *Solidarität* Gottes mit den Menschen: Gott liefert sich passiv an Sünde und Tod aus, um darin sein Mitgefühl und sein Mitleiden mit allen dem Tod unterworfenen Menschen zu bekunden – nicht mehr und nicht weniger.

Nach Schenk hält Rahner »am entscheidenden Vorzug aktiver Selbsterlösung und Selbsttranszendenz, welche des Menschen Leben und Tod faktisch auszeichnen sollen«, fest³⁵. Doch wird damit das Opfer nicht verharmlost? Ist das Opfer wirklich nur eine passive »victim«, ein Erleiden äußerer Zwänge?

Zusammenfassend kann gesagt werden: Rahner vertritt eine *schwache Interpretation* des Opfers: Es bekommt einen schwachen Stellenwert in der Erlösung. Es wird nicht als Selbstopfer bzw. als Selbstaufopferung, sondern als Fremdropfer gesehen. Damit gehört es in keiner Weise mehr zum Kern der Wirklichkeit, sondern ist ein notwendiges Übel, das sowieso bald aufgehoben wird. Hätte Rahner das Opfer mehr als Ganzhingabe angesichts von Sünde und Tod und den Tod selbst nicht so positiv gesehen, dann würde das Opfer eine zentrale Stelle in seiner Konzeption einnehmen. Ein solcher Opferbegriff wäre mit seiner Betonung der aktiven Selbsttranszendenz und der menschlichen Freiheit eher kompatibel. Freilich würde das eine stärkere Gewichtung der faktischen Negativität der menschlichen Wirklichkeit verlangen.

4. Der Vorschlag einer ontologischen Interpretation³⁶

Die oben erwähnte Einteilung verweist auf *grundsätzliche* Axiome und Anliegen bei der Bestimmung des Opfers. Je nach einer Vorentscheidung über das, was *wirklich* und wie die *Wirklichkeit* im Glauben erfasst ist, wird der Wert des Opfers bestimmt: Der Glaube selbst verlangt nach seiner *konkreten* Gestalt. Warum soll sie nicht das Opfer sein? Letztlich scheint es demnach in der Diskussion um den Opferbegriff um seinen *ontologischen* Stellenwert zu gehen: Wie tief bzw. hoch kann er veranschlagt werden? – Es soll axiomatisch vorausgesetzt werden, dass Erlösung und Opfer *wirklich* und keine Metaphern o.ä. sind, sondern das, was sie aussagen und meinen, auch »in Wirklichkeit« bezeichnen.

³³ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens (wie Anm. 31), 277.

³⁴ Nach Schenk, R., Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie. In: Schenk, R. (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart u.a. 1995, 193–250, 244.

³⁵ Schenk, R., Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie (wie Anm. 35), 244.

³⁶ Zum Folgenden siehe ausführlicher Konecik, I., Erlösung durch Opfer?, Frankfurt u.a. 2000.

4.1 Das Opfer als Faktum und Wirklichkeit

Ontologisch wird zwecks Sicherung der *Universalität* und *Wirkmächtigkeit* der Erlösung ein entsprechender »Ort« der Erlösung und des Opfers gesucht: Er muss das *Sein* aller Seienden als faktisch *geschehenes* Sein – nicht das Sein als Sein überhaupt – betreffen. Insofern das Sein und alle Wirklichkeit primär analoge *Einheit* und *Einigung* der Schöpfung mit dem Schöpfer besagen, können sie nur von *diesem* Ursprung her begriffen und geheilt werden. Hier, auf dem Weg der dynamischen und geschichtlichen Einigung der Schöpfung auf den Schöpfer hin muss etwas passiert sein, wovon erlöst werden kann.

Es wird mit Polkinghorne ein *Faktum* – Sündenfall durch Selbstliebe – durch ein anderes Faktum – Erlösung durch Kreuzestod und Auferstehung – ergänzt und aufgehoben³⁷. Bei Fakten gibt es letztlich *keine* systematische Begründung, wie und warum es dazu in der Vergangenheit kam, also keine *Retrogenese*; ebenso wenig können sie einfach vorausgesagt werden im Sinn einer sicheren *Prognose*³⁸. Fakten können nicht linear abgeleitet werden: die soteriologisch gesuchte *Logik* der Erlösung bezieht sich auf ein *Nacherzählen* geschichtlicher Fakten und Ereignisse und auf ein allgemeines *Voraussagen* ihres Ausgangs. Systematische Begründungen werden nur zur *nachträglichen* Plausibilisierung der Erlösung herangezogen – ganz im Sinn des anselmischen »fides quaerens intellectum«. Das kommt neuesten Konzeptionen entgegen, die jedwede Logisierung der Soteriologie ablehnen³⁹ – nicht um ins Irrationale bloß fideistischen Spekulierens abzugleiten, sondern um das »je mehr« und »je größer« Gottes bezogen auf das menschliche Fassungsvermögen konsequent zu (be-)jachten⁴⁰: Gott ist auf unableitbar-personale und geheimnisvoll-wunderbare Weise gegenüber dem Menschen so »je größer«, dass er immer auch »je kleiner« ist, was sich an seiner Kenose deutlich zeigt – um mit Wallner in Anlehnung an Augustinus zu sprechen: »dum capit, capitur«⁴¹. Begreift der Mensch etwas von der göttlichen Logik, so wird er in Wahrheit von ihm auf eine höhere Weise umfasst und »begriffen«, so dass immer nur ein analoges Begreifen möglich wird.

Daher kann ontologisch *weder* von einem universalen Grundmuster oder notwendigem Transzendente des Todes und des Opfers gesprochen *noch* das Opfer als bloße Möglichkeit nivelliert werden. Vielmehr wird die schlichte *Faktizität* und *Wirklichkeit* (1) des *Sündenfalles* und der damit verbundenen *Todesverfallenheit* und (2) der *Erlösung durch Opfer* hindurch festgehalten: das Opfer ist damit ein wirklicher und konkret gegebener Grundvollzug der Wirklichkeit, also eine *Seinsverwirklichung*, die ganz dem

³⁷ Polkinghorne, J., An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers, Gütersloh 2000, 48 f.

³⁸ So auch Hoping, H./Tück, J.-H., »Für uns gestorben« – Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung. In: Christen, E. u.a. (Hg.), Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, Freiburg u.a. 2000, 71–108.

³⁹ Werbick, J., Soteriologie, Düsseldorf 1990, 135.

⁴⁰ Vgl. Schwager, R., Jesus im Heildrama (wie Anm. 26).

⁴¹ Wallner, K., Das Kreuz als Logik Gottes. Eine theologische Anregung der Enzyklika »Fides et Ratio«. In: ders. (Hg.), Denken und Glauben. Perspektiven zu »Fides et Ratio«, Heiligenkreuz 2000, 304–332, bes. 328–330.

faktischen Status der Schöpfung in ihrem Schnittpunkt von Unheils- und Heilsgeschichte entspricht. Das Opfer ist weder an sich notwendig noch nur möglich, sondern *faktisch wirklich* und geschichtlich notwendig zwecks Erlösung.

Das Opfer ist damit weder eine *Notwendigkeit* noch eine *pure Möglichkeit* neben anderen. Das Opfer muss nicht notwendig von jedem Menschen vollbracht werden noch ist es eine beliebige und hoffentlich zu umgehende Möglichkeit. Vielmehr ist das Opfer eine konkrete *Fakizität* und *Wirklichkeit!* Faktisch wird das Opfer von dem glaubenden Menschen vollbracht, weil faktisch der Mensch gefallen ist und faktisch Jesus nur durch sein Kreuzesopfer den Menschen erlösen konnte.

Ebenso ist der *Tod* ein Faktum: er ist weder eine Notwendigkeit, als ob der Tod positiv zum Sein als das heideggersche »Sein zum Tode« gehören würde; noch ist der Tod eine Möglichkeit zum Sein. Der Tod ist eine faktisch gegebene Negativität, die in die Wirklichkeit extern importiert wurde. Von ihr muss der Mensch erlöst werden – ansonsten bleibt er der Macht des vernichtenden Todes verfallen.

4.2 Opfer als Modus der Heilung und Rettung

Die Erlösung muss demnach ebenso tief reichen wie das vom Sündenfall betroffene *geschichtlich geschehende Sein*: sie muss ebenso *universal* sein wie das betroffene Sein. Um wahrhaft und *definitiv* zu erlösen, genügt die simple Wiederherstellung des alten Status der Schöpfung *nicht*, sondern es muss etwas *Neues*, das analog zum Alten ist, im Sinn einer *Neuschöpfung* geschaffen werden⁴².

Eine so verstandene Erlösung setzt voraus, (1) dass es etwas gibt, von dem erlöst wird und (2) dessen faktische und definitive Überwindung. Erlösung kann (a) durch sich selbst, (b) durch einen anderen oder (c) kraft des anderen zusammen mit ihm geschehen. Ist das ganze Sein und alle gottgeschöpfliche Einigung und Einheit vom Sündenfall betroffen, so gelingt das sicher *nicht*, wenn ein bloßer Mensch die Erlösung vollzieht: sein Menschsein reicht einfach nicht tief genug in das Sein aller Seienden, so dass es etwas faktisch und wirklich bewirken könnte. Es bleibt unverbindlich, wie ein leeres Versprechen oder eine irrelevante Tat. Wenn das Sein als analoge Einheit und Einigung von Schöpfer und Geschöpf *ganz* geheilt und in seinen Ursprung *wirksam* zurückgestellt werden soll, dann müssen beide »Enden« des Seins voll eingebracht werden: der *göttliche* Ursprung und die Termination des Seins im *Menschsein*.

Daraus folgt: nur der *Gottmensch* vermag die *analoge Einheit und Einigung* aller Geschöpfe mit Gott wirkend und wirklich zu retten und zu verwandeln. Damit ist der eigentliche Ort der Erlösung und des Opfers *Jesus Christus* selbst. Ontologisch darf weder die Gottheit noch die Menschheit Jesu Christi überbetont werden, sondern es muss die Allwirksamkeit Gottes sowie die synergetisch eingebundene Mitwirkung des Menschen, wie sie für alle Menschen gilt, in besonderer – weil hypostatisch verwirklichter – Weise zur Geltung kommen.

Es geht demnach bei der Erlösung nicht um ein esoterisches, beliebiges Bemühen der Menschen im Geist auf dem Weg einer versuchten Selbsterlösung, sondern um eine aktive

⁴² Vgl. Jes 45, 7; 2 Kor 5, 17; Off 21, 5.

Transmutation und *Innovation* des eigenen Menschseins. Dabei ist die *analoge gottmenschliche Einheit* Jesu Christi unvermischt und ungetrennt immer in *jedem* Akt der Erlösung a priori und konstitutiv auf »vertikale« Weise anwesend. Ebenso muss »horizontal« die analoge Einheit des *Lebens und Wirkens* Jesu beachtet werden, da zum ganzen *Sein* Jesu immer auch der ganze *Vollzug* seines Seins gehört: Tod und Auferstehung können demnach bezogen auf ihre Heilsbedeutung weder voneinander getrennt noch miteinander identifiziert noch aufeinander reduziert werden. Vielmehr sind sie je auf ihre Weise in das Erlösungsgeschehen eingebunden – ebenso wie Gott und Mensch je auf ihre Weise an der Erlösung und am Opfer analog mitwirken.

4.3 Die Überwindung des Todes durch das Opfer

Das Wesen der Erlösung besteht in der Überwindung des *Todes* und damit der *Rettung* und *Heilung* des Menschen. Wie geschieht das konkret?

Hier hilft eine kurze Unterscheidung zwischen der *negativen* und *positiven* ontologisch zu fassenden Differenz des *Todes* weiter: ursprünglich markiert der Tod im Allgemeinen die Differenz des Geschöpfes zum Schöpfer. Er wird *nicht* nur als biophysisches Datum verstanden, sondern als allgemeiner Grundzug der *geschaffenen* Wirklichkeit und als Ausdruck ihrer *Nichtigkeit*. Der Tod des Menschen im Besonderen fordert ihn zur Annahme seiner *Geschöpflichkeit* und zum demütigen Vertrauen auf seinen Schöpfer auf – der Mensch weiß ja, dass er geschaffen ist: der Tod vermittelt sowohl »im Voraus« (=zu irdischen Lebzeiten) die *wahre Menschwerdung* als auch »im Nachhinein« (=in der Auferstehung) seine Verwandlung in die *Wahrheit seines Menschseins*, also seiner Gottunmittelbarkeit und Einheit mit dem geliebten Vater vermittelt durch den Geist. Aus dieser Perspektive erscheint der Tod durchweg *positiv*.

Faktisch jedoch ist der Tod schrecklich, grausam und besonders als Tod des *Menschen* diesen zutiefst entwürdigend: wieso? – Hier hilft die Erklärung weiter, dass die positive Differenz des Todes *negativ* geworden ist: sie führte *nicht* zur Einheit und Einigung mit Gott, sondern zur *Trennung* von Ihm! Eben das wird mit dem universalen *Sündenfall* aller Geschöpfe ausgesagt: er ist eine schlichte Faktizität, also weder reine Notwendigkeit noch pure Möglichkeit. Die Negativität des Todes beruht auf dem *freien* Willen geistbegabter Geschöpfe: schließlich ist es ihre Wirklichkeit, die durch den Sündenfall tangiert wird.

Welche Möglichkeiten gibt es nun für Gott, die Negativität des Todes zu überwinden?

1) Er kann die alte Schöpfung *vernichten* und eine *neue* schaffen. Doch wird Er kaum den bestehenden, nach Rettung rufenden Geschöpfen gerecht, wenn Er sie einfach ins Nichts fallen lässt oder gar aktiv vernichtet: Gott erscheint hier als der erbarmungsloser und seine Allmacht auslebender *Rächer* oder als der *Planungsunfähige*, der die Schöpfung zunächst fehlerhaft plant.

2) Oder er lässt den Sündenfall einfach geschehen und überantwortet den Menschen dem Tod – doch dann verhält er sich wie ein Liebender, der vom Geliebten zutiefst enttäuscht ist und dennoch den Geliebten in seiner Todverfallenheit belässt: Gott wäre hier entweder ein impotenter und ohnmächtiger *Voyeur* oder ein gnadenloser *Sadist*.

3) Gott kann jedoch auch *heilend* und *erlösend* eingreifen: er stiftet dazu eine *neue Möglichkeit* der gottgeschöpflichen Einigung in seine Schöpfung ein. Das geschieht nach

christlichem Verständnis in *Jesus Christus* als dem einzigartigen Mittler und Retter aller Einheit und Einigung. In ihm wirken Gott und Mensch auf eine neue Weise zusammen, indem Gott ganz »das Seine« und der Mensch sogar »mehr als das Seine« wirken. Beide nehmen den Tod an, um ihn von innen her zu besiegen⁴³.

In Jesus stirbt *Gott* anders als der Mensch, insofern Gott nicht einfach aufhören kann, zu sein und sich nicht von sich selbst absolut trennen kann, weil er aus sich heraus total nicht-nichtig ist. Gott durchschreitet das, was den *Tod* ausmacht: die Differenz zu Gott selbst. Die maximal negativ gewordene gott-geschöpfliche Differenz vermag er nur kraft der positiv-inhaltlich unendlich weiter reichenden *innertrinitarischen* Differenz und Einheit »auszumessen« und zu durchwirken. Weil er das in analoger Einheit zugleich als *Mensch* in der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz als die harte Kälte des Schauer erregenden Todes »durchlebt«, wird darin ein *neuer Weg* für alle Menschen – der einzige Weg – zur Überwindung des Todes aufgewiesen und wirksam grundgelegt. Gott und Mensch vollziehen in maximaler – hypostatischer – Einheit die maximale Einigung aufeinander hin im Tod und trotz des Todes, womit sie durch den Tod den Tod als die ultimative Waffe der Sünde überwinden und besiegen.

Ebenso wird darin die *Wahrheit* über die Wirklichkeit offenbar: die Schöpfung ist gefallen, so dass die Wahrheit selbst »blutig« und tödlich ist. Doch zugleich wird die Wahrheit der Überwindung des Todes durch seine Annahme und Rücktransformation in seine ursprüngliche Positivität sowie seiner endgültigen Verwandlung ins Leben offenbar: im Tod ist auch das *Leben* verborgen! So ist Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben⁴⁴.

Wird die *Negativität* des Todes in aller Schärfe konsequent gesehen – also ohne sie zum notwendigen Muster der Wirklichkeit zu erheben und sich mit einer dialektischen »Logik« abzufinden noch sie zu nivellieren oder gar zu ignorieren –, so ergibt sich der Stellenwert des *Opfers*: zur Erlösung gehört die *passive Übernahme* und *aktive Annahme* von Schmerz, Sünde, Leid und Tod zwecks seiner Transformation hinzu, also das Opfer.

Dass es sich hierbei *wirklich* um ein Opfer handelt, ergibt sich aus der *Antithese*, aus der *Verweigerung* der Annahme des Todes: dann handelt es sich um eine scheinbar bequeme Lebenslösung, die dem Tod gegenüber indifferent ist. Sie hinkt leider daran, dass mit ihr sogleich die Ganzhingabe und das Vertrauen auf Gott selbst verweigert werden – und damit der letzte *Sinn* des Menschseins, seine Einigung mit Gott, verfehlt wird.

In *Jesu Opfer* erfolgt demnach zwecks Erlösung (1) seine *Opferung* durch die Sünder, die ihre ganze Schuld auf ihn aufladen und der vermeintlich siegreichen Negativität des Todes in ihrem Tun huldigen, und (2) seine aktive *Selbstaufopferung* für die Macht der Liebe des Vaters im Geist, damit sie in allen Menschen real wirksam werden kann, also

⁴³ Man muss demnach eine *Eigenschaft* des Todes suchen, die *ganz* Gott und *ganz* dem Menschen zugesprochen werden kann und zugleich *ganz* das Wesen des Todes aufdeckt: die in ihm sich kundgebende ontologische *Differenz* (positiv und negativ). Mit ihr korrespondiert die unbedingte *Ganzhingabe* als Durchschreiten der negativen Differenz des Todes als Fernsein von Gott: Gott durchschreitet die geschöpflich-maximale Differenz, um sie zu überwinden und »heimzuholen«!

⁴⁴ Joh 14, 6

die Übernahme der ganzen Schuld der Sünder. So vollzieht sich in ontologischer Hinsicht die Erlösung notwendig durch das Opfer.

Das Opfer Christi ist etwas *Besonderes*, weil es (a) universal, (b) real wirksam und (c) sinn- und strukturstiftend ist, insofern es – klassisch gesprochen – die Schöpfungsordnung von Grund auf via Verwandlung und Transformation *allen* Seins wiederherstellt.

Das Opfer kann *intrinsisch*, also nicht von außen hineininterpretiert, als *konkreter Akt der Heilung*, Rettung und Erlösung gefasst werden⁴⁵. Wird es *nicht* intrinsisch gefasst, so besteht im Ursprung des *Seins* kein wahrer Grund zum Glauben an die Macht der rettenden und heilenden Liebe Gottes, da Heilung durch Erlösung und Opfer *entweder* als bloße Metaphern, die nichts Wichtiges über die Schöpfung aussagen, *oder* als unwirksam angesichts des Todes abqualifiziert werden müssten.

Erlösung durch Opfer meint im Sinn der patristischen Tradition eine *Heilung* der gefallenen Schöpfung von Grund auf. Diese *Heilung* setzt voraus:

- 1) das, was geheilt wird (=die gottgeschöpfliche Einheit und Einigung, also das Sein aller Seienden),
- 2) das, wovon geheilt wird (=von Sünde, Schuld und Tod, verursacht durch den »freien Fall« personaler Geschöpfe),
- 3) das, wodurch geheilt wird (=durch Offenbarung der Ganzhingabe als Grundmuster aller Wirklichkeit),
- 4) den, der heilt (=die göttliche Person des Sohnes in Gemeinschaft mit Vater und Hl. Geist)
- 5) den konkreten Modus der Heilung (=angesichts der Negativität nur als passiv-aktives Opfer möglich)

Wird das Opfer in Anlehnung an die eingangs erwähnten Opfervorstellungen als »sacrificium« gefasst, so sind Grund und Ziel des Opfers die *unbedingte Ganzhingabe* des Menschen an Gott als Offenbarung des Sinnes allen Seins: sie ist *unbedingt*, weil sie relativ *frei* und relativ *notwendig* ist. Ebenso ist die Ganzhingabe *wirksam*, *universal* und *sinnstiftend*, weil sie die *Macht* der göttlichen Liebe im *Modus* der Liebe – also nicht erzwingend, sondern verborgen-freilassend und offenbar-cinbergend – für alle in der Person Jesu real begründet:

1) Die Ganzhingabe ist damit eine Offenbarung und Mitteilung des ursprünglichen (trinitarischen) Sinnes allen Seins (=Proexistenz) in der gottmenschlichen Einigungseinheit Jesu Christi;

2) Insofern sie im Modus der *Negativität* vollzogen wird, ist sie die Mitteilung des faktischen, verlorenen und gefallenen Zustands der durch Sünde, Schuld und Tod destruierten Schöpfung inklusive der Grundangabe, warum dies so ist (Fall Satans, Herrschaft der Sünde und des Todes, die Sündhaftigkeit aller Menschen): es ist eine blutige und tödliche Wahrheit am Kreuz – auch der Auferstandene trägt die Wundmale an sich;

3) Sie ist das schöpferische, initialisierende und aktive Bewirken der gottmenschlichen Einigungseinheit »für alle« im Modus (a) der *Vernichtung* von Sünde, Schuld und Tod,

⁴⁵ Die Heilung ist ebenso *frei und unableitbar* wie die gesamte Schöpfung auf dem freien und unableitbaren Ratschluss Gottes aufruht: Daher kann sie weder bewiesen noch widerlegt, wohl jedoch plausibilisiert werden.

(b) der *Transformation* der Negativität des Bösen und (c) der *Transmutation* des Menschseins durch seine unmittelbare Neu-Verankerung in Gott; es handelt sich bei ihr also *nicht* um eine Negation (=Opfer/Auferstehung) der Negation (=Tod) bzw. eine dialektische Aufhebung des Todes, sondern um eine analoge Transformation. Sie ist nicht nur ein Vorbild oder eine exemplarische ethische Haltung, sondern die *wirksame* Mitteilung und Teilgabe einer universalen ontologischen Grundstruktur der faktisch im Schnittpunkt zwischen Heil und Unheil liegenden Schöpfung, also die Bewirkung neuer menschlicher Möglichkeit;

4) Entscheidend in unserem Kontext: die Ganzhingabe findet im Modus der Negativität als *Opfer* statt, womit das Opfer zum eigentlichen *Schlüssel* für den Umgang mit der gefallenen Schöpfung aus der Sicht ihrer Heilung und Heiligung wird: nur durch Opfer vermag der Mensch an der gottmenschlichen Einigungseinheit Christi zu partizipieren und derart gerettet werden! Das Opfer gibt den faktischen *Modus* der Heilung.

Eine letzte Frage ergibt sich: inwiefern wird durch *Annahme* des Todes, *gezielt* als Folge der Sünde – konkret der Sünde der »Richter« Jesu – der Tod überwunden? – Klassisch gesprochen *entwaffnet* Jesus Christus den Tod: indem er ihn in aller Härte durchschreitet, um dann aufzuerstehen, nimmt er ihm seine negative Macht. Das kostet allerdings das größte nur denkbare Opfer: die Aufopferung des Sohnes Gottes und des Menschen in Jesus und ihre totale Auslieferung an die Unmacht, Übermacht und Ohnmacht des Todes.

Um etwas zu heilen und zu besiegen, muss es demnach zunächst »ganz« gegeben sein: das impliziert die *Übernahme* des Todes in seiner Negativität als Folge der Sünde. Die Heilung besteht darin, dass der Tod seine negative Macht *verliert* und in dieser Hinsicht *vernichtet* wird, weil er in absoluter und letztgültiger Hinsicht wirkungslos bleibt: zwar wird er nicht für alle Zeiten eliminiert und behält insofern seine Macht. Dennoch wird er via Auferstehung seiner negativen Intention – der endgültigen Trennung des Menschen von Gott – beraubt und von seinem äußerst bedrohlichen Grund aus getilgt. Die einfache Annahme des Todes reicht demnach nicht zu seiner Überwindung aus – das wäre pure Resignation und Kapitulation angesichts des Bösen; es muss die wirkliche, umfassende und aktive *Durchsetzung* der göttlichen Liebe in der Macht der Auferstehung hinzukommen.

Die so verstandene Überwindung des Todes geschieht *notwendig* durch *Opfer* als *passive* Auslieferung an seine negative Macht und zugleich als *aktive* schöpferische Durchsetzung der unzerstörbaren Ganzhingabe als Muster aller Wirklichkeit⁴⁶. Damit wird der Sieg des *Seins* über das Nichtsein – durchaus *ontologisch* als Absage gegen Konzeptionen zu lesen, die Sein und Nichtsein dialektisch miteinander verspannen – im Sieg des Lebens über den Tod auf eine eschatologische und verborgene Weise offenbar; doch nicht so, dass der Tod faktisch *nicht* mehr existent oder *sogleich* in seine ursprüngliche Positivität zurückgestellt wäre, sondern so, wie es dem geschichtlichen, den Menschen ermächtigenden und liebevoll behutsamen *Prozess* der göttlichen Heilung entspricht: Das Opfer der passiven Annahme und aktiven Überwindung des Todes bleibt

⁴⁶ Von daher sind entsprechende neutestamentliche Aussagen wie Phil 2, 5 zu verstehen, welche die Ganzhingabe Jesu als universalen Grund aller Hingabe, Gemeinschaft, Einheit und Einigung auffassen.

jedem Menschen ebenso auferlegt wie die mit ihm einhergehende rationale Ungewissheit sowie Schwäche des Willens bestehen bleibt – positiv wird damit eine *Ganzhingabe* des Menschen verlangt. Derart *partizipiert* jeder Mensch am Opfer Christi, um hinsichtlich seiner universalen Wirkung »für den Leib Christi, die Kirche« zu ergänzen, »was an den Leiden Christi noch fehlt«⁴⁷. Wahre Erlösung verlangt das wahrhaftige Opfer der Liebe!

5. Zusammenfassung

Eine gezielte ontologische Bestimmung des Opfers setzt dort an, wo die Axiome gegenwärtiger Opfertheorien liegen: in der Bestimmung der faktischen Wirklichkeit. Das Opfer wird weder notwendig noch nur möglich, sondern ist eine faktische Erfordernis angesichts der faktischen Negativität des Todes. Auch das Zielobjekt der Erlösung – der Tod – wird weder positiv verklärt noch indifferent nivelliert. Vielmehr wird der faktisch negative Tod von Gott so verwandelt, dass er positiv den Eingang des Menschen in die himmlische Herrlichkeit ermöglicht.

Das Opfer lässt den Sinn allen Seins durchscheinen: die göttlich in die Schöpfung eingestiftete Ganzhingabe und Proexistenz. Sie ist jedoch angesichts des Todes schmerzvoll und alles in Liebe erdulnd. Daher ist ontologisch das Opfer sowohl »*victimata*« als auch »*sacrificium*«. Eine Alternativsetzung verbietet sich. Im Opfer Jesu Christi stiftet Gott einerseits ein für allemal und a priori eine neue Möglichkeit »zu sein« in seine Schöpfung ein – als totale *Substitution* und Ersatz aller nur menschenmöglichen Opfer; andererseits muss das Opfer von allen Menschen mitvollzogen werden – in absoluter *Solidarität*. Einerseits wirkt Gott im Sinn der »*gratia sanans*« zutiefst heilend – ohne eine a priori geschenkte Heilung und Heiligung könnte der Mensch nichts vollbringen; andererseits jedoch wirkt Gott im Sinn der »*gratia elevans*« den Menschen erhebend und verwandelnd, indem er den Menschen auf die Annahme seines Heilsangebotes liebevoll-zärtlich hindrängt. Ontologisch tut Gott in Jesus der wahren Tiefe der Wirklichkeit »genug« – im Sinn der Genugtuung: er wird dem ursprünglichen Sinn allen Seins, der Einheit und Einigung von Schöpfer und Geschöpfen, »gerecht«.

Abstract III: Imre Konecsik, *Redemption By the Sacrifice of Jesus Christ? Attempts at an Ontological Determination*

In the New Testament and the early Church redemption is interpreted primarily by means of the term of sacrifice. At present, however, the sacrifice theorie is seriously criticized. Is it possible to adhere to the interpretation of redemption taking place through the Sacrifice of Jesus in the face of this criticism? – The author Imre Konecsik, lecturer at the University of Bamberg, thinks that renewed concentration on ontologically stated questions is needed in order to understand the meaning of Jesus Christ's redeeming sacrifice. After some clarification of terms concerning traditional soteriology, the attempts of Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner are discussed and, subsequently, the author tries to make the ontological approach plausible.

⁴⁷ Kol 1, 24.