

28. Oktober 2014

Hauptkirche St. Katharinen, Katharinenkirchhof

Braucht das Christentum ein Opfer?

Ein Diskurs über das Fremde im eigenen Glauben

Im Rahmen der Evangelischen Akademiewoche 2014

Der Gedanke des Opfertodes Christi ist vielen Menschen ein Ärgernis. Christus starb für unsere Sünden, heißt es in der Liturgie zum Abendmahl. Anders formuliert: Unser Heil wurde durch eine Gewalttat erworben. Widerspricht das nicht der Liebe Gottes? Wie ist Christi Opfer zu verstehen? Als Sühnopfer für unsere Schuld, als Hingabe seines Lebens oder als Akt der Versöhnung der Menschen mit Gott?

In Kooperation mit der Hauptkirche St. Katharinen

Die folgenden Beiträge sind hier dokumentiert:

Dr. Ulrike Murmann:

Braucht das Christentum ein Opfer?

Begrüßung und Betrachtung des Landner Altars

Dr. Jörg Herrmann:

Einführung in die Sühneopfer-Diskussion

Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann:

Vorbereitende Überlegungen zum Opfer

Dr. Prof. Wilhelm Gräb:

Braucht das Christentum ein Opfer? Thesen zum Gespräch

Braucht das Christentum ein Opfer – Podiumsgespräch mit den Professoren Dr. H.M. Gutmann und Dr. W. Gräß am 28. Oktober 2014 in St. Katharinen

Begrüßung (Ulrike Murmann)

Herzlich willkommen an einem Ort unserer Kirche, der eher selten aufgesucht bzw. wahrgenommen wird: Der Leib-Christi-Altar von Helmut Lander. Herzlich willkommen lieber Prof. Gräß und Prof. Gutmann. Ich freue mich sehr, dass Sie zugesagt haben, um einen Abend lang mit uns über die Bedeutung des Opfers, des Opfertodes Jesu Christi, nachzudenken. Sie vertreten zu diesem in der Theologie recht umstrittenen Thema sehr dezidierte Positionen und wir werden sie gleich genauer kennenlernen. Jörg Herrmann, Leiter des Ev. Akademie der Nordkirche wird Sie beide genauer vorstellen und diesen Abend mit mir moderieren. Wir sind Teil einer ganzen Reihe von Veranstaltungen im Rahmen der Akademiewoche 2014, die den Titel trägt: „Denn ich war fremd“. In dreißig Veranstaltungen widmen wir uns dem Schicksal von Menschen auf der Flucht, diskutieren Fragen der Migrations- und Flüchtlingspolitik, und fragen nach Fremdheitserfahrungen und Entfremdung im eigenen Glauben und in der eigenen Tradition.

I.

Beginnen wollen wir hier vor diesem Altar. Ein Kunstwerk aus Gusseisen aus den 80er Jahren. Wir sehen Christus in der Mitte, ein Riss geht durch seinen Körper, spaltet seinen Kopf, seinen Leib, zeigt die Zerrissenheit des Lebens, die Brüchigkeit unserer Existenz, die Christus auf sich nimmt oder übernimmt. In den Worten der Tradition: Er nimmt unsere Schuld auf sich, er stirbt für unsere Sünde, er erleidet unsere Strafen. Er opfert sich an unserer Statt oder für uns. Durch seinen Tod werden die Menschen mit Gott versöhnt. Die Bibel nennt viele Bilder, um Jesu Tod zu deuten, unsere Liturgie nimmt einige davon auf und ergänzt sie durch Begriffe aus der mittelalterlichen und reformatorischen Theologie: „Christi du Lamm Gottes, der Du trägst die Sünd der Welt, erbarm dich unser“, singen wir vor jedem Abendmahl. Viele Kirchenlieder transportieren den Gedanken des Sühnopfers und prägen eine Sprache, die vielen Menschen heute fremd und abstoßig erscheint (oder - um es mit Harnack zu sagen - die unsere Vernunft und Moral beleidigt). Immer häufiger höre ich von Gottesdienst-Besuchern, dass sie diese Lieder nicht mitsingen wollen, sie finden sie „abscheulich“ und lehnen die dahinter stehende Opfertheorie ab: Gott braucht kein Opfer zur Versöhnung, das wäre seiner nicht würdig.

II.

Vor Christus liegt das Brot, das zweite Symbol für den Leib Christi auf diesem Altar. Er teilt es mit geöffneten Händen aus. Es sind die Hände des Auferstandenen, denn sie zeigen seine Wundmale. Seine Hände sind gebunden und doch offen, der Block gespalten, das Kreuz überwunden.

Das erinnert an die Austeilung des Abendmahls, wo es heißt: „In der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte und brach es, gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet hin und esset: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Solches tut zu meinem Gedächtnis. Desselben gleichen nahm er den Kelch nach dem Abendmahl, dankte und sprach: Nehmet hin und trinket alle daraus, dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden“.

Bei jedem Abendmahl zitieren wir einen ganzen Kosmos von theologischen Begriffen und Traditionen, die viele Menschen heute nicht mehr verstehen: Christus gibt sich hin, Leib und Blut zur Vergebung unserer Sünden. Das überfordert unseren Intellekt – müssen, können wir das verstehen?

III.

Und ein drittes: Hinter Christus stehen die Jünger, ihm zugewandt die elf, von ihm abgewandt Judas, von uns aus rechts. Sie bilden die dritte Dimension des Leibes Christi, seine Gemeinde. Wir sind sein Leib, so formuliert es Paulus im Brief an die Römer 12,3ff.: Wir hier sind ein Leib in Christus und zugleich sind wir verschiedene Glieder dieses einen Leibes mit verschiedenen Gaben.

Heute hier sind viele Glieder, fromme und zweifelnde, gläubige Mitglieder und gläubige Nichtmitglieder, Fragende und Suchende. Zwei unter uns haben die besondere Gabe, Theologie zu treiben. Sie formulieren unsere Fragen im Kontext des christlichen Glaubens und suchen nach Antworten, die uns den Sinn unseres Lebens erschließen. Freuen wir uns auf die Thesen von unseren Referenten.

Guten Abend und herzlich willkommen auch von meiner Seite und im Namen der Evangelischen Akademie der Nordkirche im Rahmen unserer Evangelischen Akademiewoche. Herzlich willkommen auch Wilhelm Gräb und Hans-Martin Gutmann. Ich freue mich, dass Ihr Euch für den heutigen Abend hier in St. Katharinen zu einem schwierigen Thema habt gewinnen lassen.

Mir sind die beiden Referenten des heutigen Abend, Sie merken es, wohlbekannt. Mit beiden habe ich schon an Instituten für Praktische Theologie zusammengearbeitet. Und tue es noch. Ich werde Ihnen Wilhelm Gräb und Hans-Martin Gutmann aber gleich auch noch etwas mehr vorstellen. Zuvor möchte ich jedoch einige weitere einführende Sätze zum Thema sagen.

Wir haben schon einen Eindruck davon erhalten, wie präsent der Sühneopfergedanken in unseren christlichen Traditionen nach wie vor ist.

Doch immer mehr Menschen haben heute Probleme mit diesem dunklen Erbstück der Tradition. Die Sühneopfertheologie gehört für viele zum Fremdesten der eigenen Tradition. Musste Jesus sterben, um uns von unseren Sünden zu erlösen?

Auch in der Theologie wird darüber gestritten. Die einen sagen, der Tod Jesu lasse sich überhaupt nur als stellvertretendes Sühneopfer angemessen verstehen. Für die anderen gehört die Vorstellung, Gott habe Jesus für unsere Sünden sterben lassen, zu den Vorstellungen, von denen wir uns endlich endgültig verabschieden sollten. Wieder andere sagen, man müsse die Deutung des Todes Jesu im Horizont des Opfergedankens nur richtig verstehen. Dieser Streit geht schon ziemlich lange, hat aber in den letzten zehn Jahren meinem Eindruck nach noch etwas mehr Fahrt aufgenommen.

Einer der massivsten Kritiker der Deutung des Todes Jesu als Sühneopfer ist der Praktische Theologe Klaus-Peter Jörns, Vorgänger von Wilhelm Gräb auf dem Lehrstuhl für Praktische Theologie in Berlin. Er argumentiert mit den Evangelien und sagt: Jesus verkündet Vergebung ohne Blutvergießen. Es waren Paulus, der Brief an die Hebräer und spätere Theologen, die aus der Hinrichtung eine Heilstat gemacht haben. Dabei haben sie sich auf das Alte Testament bezogen und dann die ganze Bibel aus der Perspektive dieser Interpretation gelesen.

Mir ist jetzt in der Vorbereitung auch selbst noch einmal aufgefallen, wie ich sehr es mir zur Gewohnheit geworden ist, bestimmte Bibelstellen durch die Brille der Sühneopfertheologie zu lesen. Ich denke zum Beispiel an eine Stelle im Johannesevangelium. Dort heißt es im dritten Kapitel, Vers 16: „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einziggeborenen Sohn gab.“ Meine bisherige Assoziation war immer Sühneopfer. Aber wenn man genau hinguckt, geht es hier gar nicht um Tod und Sterben, sondern um die Gabe des Lebens Jesu.

Jörns ist aber nicht der einzige Kritiker. Auch die feministischen Theologinnen kritisieren die Opfertheologie als zeitbedingte Deutung des Todes Jesu. Liebe werde mit Opfer, Gehorsam und Hingabe verknüpft und väterliche Gewalt religiös überhöht. Die Opfertheologie propagiere patriarchale Familienordnungen und Werte.

Doch die Kritik hat, wie nicht anders zu erwarten, Gegenkritik auf den Plan gerufen. Ich zitiere den Anfang eines Artikels des Theologen Werner Thiede aus der Zeitschrift „zeitzeichen“: „Er widert mich inzwischen nur noch an – dieser zeitgeistbeflissene Dünkel all

jener Theologinnen und Theologen, die dem Kreuzestod Jesu den überlieferten Tiefensinn rationalistisch absprechen. Dieses arrogante Kaputtreden der überkommenen Heilsbotschaft, das sich über den Glauben der Väter und Mütter der letzten beiden Jahrtausende so erhaben dünkt, dass es ihn nur noch verabschieden möchte. Dieses Kokettieren mit der intellektuellen Redlichkeit, die Andersdenkenden in Theologie und Kirche zumindest indirekt abgesprochen wird.“

Sie sehen, es geht hier zum Teil hoch her. Ich bin gespannt, wie unsere beiden Gäste die Sache sehen. Ich stelle Sie Ihnen noch ein wenig vor.

Wilhelm Gräb ist seit 1999 Professor für Praktische Theologie und Direktor des Instituts für Religionssoziologie und Gemeindeaufbau an der Humboldt-Universität zu Berlin, seit 2001 zudem Universitätsprediger der Berliner Hochschulen. Für die Theologinnen und Theologen unter Ihnen: Unlängst ist eine Predigtlehre von Wilhelm Gräb bei Vandenhoeck erschienen. Untertitel: Über religiöse Rede.

Der Name Wilhelm Gräb steht für eine empirisch-kulturhermeneutisch orientierte Praktische Theologie im Geiste und auf den Schultern Friedrich Schleiermachers. In Forschung und Lehre liegt sein Schwerpunkt auf der religionshermeneutischen Analyse der Zusammenhänge von Religion und Kultur.

Hans-Martin Gutmann ist seit 2001 Professor für Praktische Theologie am Fachbereich Theologie der Universität Hamburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Homiletik und Liturgik, aber auch die Auseinandersetzung mit der populären Kultur und der interdisziplinäre und interreligiöse Dialog.

In Deiner Habilitationsschrift ging es um „Vaterbilder und Opfervorstellungen“, wir können also bei Dir von einer etwas längeren Vorgeschichte der Auseinandersetzung mit dem Thema des Opfers ausgehen. Der Themenkreis Opfer, Gewalt und Gewaltunterbrechung hat Dich, wie man an Deiner Publikationsliste sehen kann, dann auch bis heute weiterhin beschäftigt.

Ich bin gespannt auf Eure Überlegungen. Wir haben es so verabredet, dass Hans-Martin Gutmann als erster einige Thesen zum Thema vorträgt, Wilhelm Gräb darauf antwortet und wir dann in ein Gespräch eintreten, zunächst zwischen den beiden Referenten, Ulrike Murmann und mir und dann aber auch mit Ihnen.

Lieber Hans-Martin, du hast das erste Wort!

Jörg Herrmann

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.

Braucht das Christentum ein Opfer?

(Thesen zum Gespräch mit Hans-Martin Gutmann in St. Katharinen, Hamburg am 28.10.14)

1. Das Christentum braucht keine Opfer, wenn es sich von dem Menschen Jesus her versteht, dem Menschen, der mit Gott vollkommen in Liebe verbundenen war.
2. Gott hat nicht den Tod Jesu am Kreuz verlangt, um der die gesamte Schöpfung und alle Menschen liebende Gott sein zu können.
3. Es ist überhaupt nicht Gottes Wille, dass Opfer gebracht werden müssen. Gott will weder, dass Menschen gewaltsam zu Opfern werden, noch dass sie sie meinen, sich um anderer willen selbst opfern zu müssen.
4. Gott ist bedingungslose Liebe, der Grund unseres Grundvertrauens ins Leben.
5. Gott hat sich in seiner bedingungslosen Liebe mit uns Menschen so verbunden, dass er Böses nicht mit Bösem vergilt. Gott leidet mit, wo Menschen zu Opfern des Bösen werden oder sich zur aufopfernden Selbsthingabe gezwungen sehen. (Es gibt in der unerlösten Welt solche Situationen, z.B. bei Militäreinsätzen zur Sicherung des Friedens, aber dann sind sie theologisch nur von ihrer ethisch reflektierten Zielbestimmung her zu rechtfertigen – um Gewalt und Terror entgegenzutreten, also letztlich um der Liebe zu den potentiellen Opfern willen)
6. Die Vorstellung, dass Gott Opfer braucht, gilt es zu überwinden. Sie bringt eine unerträgliche Zweideutigkeit ins Gottesbild. Sie verdunkelt Gottes Liebe und lässt an seinen Zorn denken. Nur ein zorniger Gott muss durch menschliche Opferleistungen besänftigt werden. Wir müssen die Bibel von ihrer Mitte her verstehen und die finden wir im Evangelium, der frohen Botschaft von Gottes vorbehaltloser Liebe. Aus Liebe hat er die Welt geschaffen. In seiner Liebe überwindet er das Böse mit Gutem, vergilt er das Böse nicht mit Bösem. Die Praxis der Liebe ist der Grund dafür, dass Jesus am Kreuz sterben musste. Die Welt hat seine Botschaft von der Feindesliebe nicht ertragen. So aber wurde das Kreuz das zum Zeichen der unendlichen Liebe Gottes.
7. Das Kreuz Christi ist kein Symbol für stellvertretendes Sühneleiden, auch nicht für liebevolle Selbsthingabe. Das Kreuz wird im NT von der Auferstehung her gedeutet. Damit ist es das Symbol für Gottes unendliche, auch noch den Tod überwindende Liebe zum Leben – der Grund unserer Hoffnung auf ewiges Leben.
8. Gott hat überhaupt keine positive Beziehung zum Leiden und zum Tod, schon gar nicht dergestalt, dass er die Negativität verursachen würde, als Strafe für die Sünde usw. Er vollzieht am Kreuz die Negation alles Negativen. Deshalb ist das Kreuz Zeichen für den unbedingten Grund menschlicher Hoffnung.
9. Gott ist kein allmächtiger Gott. Wäre er das, dann müsste er in seiner bedingungslosen Liebe zu seiner Welt gewaltsam gegen das Böse und das durch das Böse verursachte Leiden vorgehen. Er müsste zu einem bösen, rächenden, zornigen Gott werden.
10. Gott ist mit der ebenso bedingungslosen wie ohnmächtigen Macht der Liebe in dieser Welt gegenwärtig. So ist er der, der uns selbst und alle Welt, trotz des Bösen, des Elends, des Leidens immer noch im Innersten zusammenhält. Dass das so ist, können wir nicht wissen. Daran können wir aber glauben und darauf dürfen wir über den Tod hinaus hoffen.