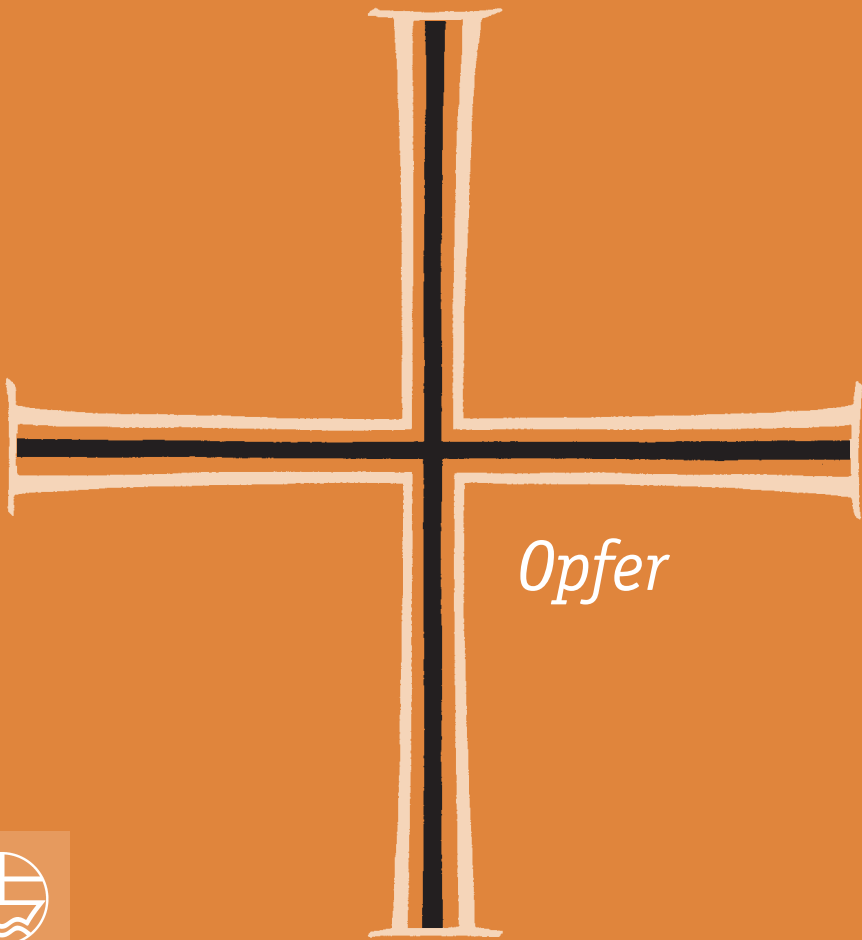




87. Jahrgang · Heft 1-2023 Passion | Opfer

Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche





Inhalt

2	<i>Zur Einführung</i> <i>Roger Mielke: Opfer</i>
8	<i>Essays</i> <i>Michaela Bauks: Opfer – eine alttestamentliche Annäherung</i>
18	<i>Bernd Wannewetsch: Eucharistie und die Ethik des Opfers: am Beispiel des Offertoriums</i>
39	<i>Ralf-Dieter Gregorius: Aus der Fülle deiner Gaben bringen wir dieses Brot</i>
48	<i>Ulrich Koring: Jenseits der Sühne – Zur Rede vom »Opfer«</i>
58	<i>Miszellen</i> <i>Lorenz Mielke: »Du Opfer«</i>
61	<i>Johannes Spiegelberg: Römer 12,1 vor dem Hintergrund antiker Religionsausübung</i>
66	<i>Stimmen der Väter und Mütter</i> <i>Heiko Wulfer: »Opfer« in Quellen der christlichen Mystik</i>
78	<i>Meditation</i> <i>Petra Reitz: Predigt zu Psalm 32,1–5</i>
83	<i>Krieg in der Ukraine</i> <i>Tom Kleffmann: Gibt es einen gerechten Krieg?</i>
96	<i>Rezensionen</i> <i>Axel Mersmann: Katja Bruns, Stefan Dietzel: Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992): Politisch-apologetische Theologie (Edition Ethik)</i>
98	<i>Heiko Wulfert: Hans-Martin Barth: Eins und Amen. Ein ökumenisch-interreligiöses Tagebuch</i>
100	<i>Roger Mielke: Helmuth Lethen: Der Sommer des Großinquisitors. Über die Faszination des Bösen</i>
103	<i>Adressen</i>
104	<i>Impressum</i>



Opfer

von Roger Mielke



Foto: Rolf Gerlach

Goethe spricht zu Charlotte: »Liebe Seele, laß mich dir innig erwidern, zum Abschied und zur Versöhnung. Du handelst vom Opfer, aber damit ist's ein Geheimnis und eine große Einheit wie mit Welt, Leben, Person und Werk, und Wandlung ist alles. Den Göttern opferte man, und zuletzt war das Opfer der Gott. Du brauchtest ein Gleichnis, das mir lieb und verwandt ist vor allen, und von dem meine Seele besessen seit je: das von der Mücke und der tödlich lockenden Flamme. Willst du denn, daß ich diese sei, worein sich der Falter begierig stürzt, bin ich im Wandel und Austausch der Dinge die brennende Kerze doch auch, die ihren Leib opfert, damit das Licht leuchte, bin ich auch wieder der trunkene Schmetterling, der der Flamme verfällt, – Gleichnis alles Opfers von Leben und Leib zu geistigster Wandlung. Alte Seele, liebe, kindliche, ich zuerst und zuletzt bin ein Opfer – und bin der, der es bringt.«

*Thomas Mann, Lotte in Weimar, Frankfurt/M.:
Fischer Taschenbuch Verlag 2012 (Große kommentierte
Frankfurter Ausgabe Bd. 9), 456f.*

Nicht jede Selbsthingabe ist eine Opfergabe. Opfer ist die Art der Selbsthingabe, die wehtut. Die erfülltere Form ist die Liebe, in der das Selbst bereichert wird, indem es geschenkt wird und durch Aufgeben vermehrt wird; aber gleichzeitig bringt sie den Schmerz und die Angst vor Risiken mit sich, zusammen mit einem hohen Grad an Verletzlichkeit. Die Liebe ist ein Vorgeschmack auf den Verlust des Selbst im Tod, weshalb ein Leben in Erwartung dieses Endes das Gegenteil von enthaltsamen Leben ist. Nur wer gut darin geschult ist, sich selbst aufzugeben, ist wirklich fähig zu sterben. Aber wer so lebt, der gedeiht auch. In diesem Sinne bildet der Tod die innere Struktur des guten Lebens. Hier sind Eros und Thanatos am engsten miteinander verflochten, und durch das Martyrium finden sie zusammen.

*Terry Eagleton, Opfer: Selbsthingabe und Befreiung,
Wien: Promedia Verlag 2020, 110f.*

»Religion ist Opfer« – so apodiktisch sprach es der Politikwissenschaftler aus, als er im Sommer 2016 über den Krieg gegen die Terroristen des sogenannten »Islamischen Staates« sprach. Ich hatte damals Gelegenheit an einem Studiensemester an der Bundesaka-

demie für Sicherheitspolitik teilzunehmen. Die BAKS, eine ressortübergreifende Einrichtung der Bundesregierung zur Fortbildung in Fragen der Sicherheitspolitik, lädt in jedem Jahr zweimal jeweils 25 Personen aus Bundes- und Landesbehörden, Wissenschaft, Wirtschaft und Zivilgesellschaft ein, um drei Monate lang miteinander in Lehrveranstaltungen, Projekten und Feldstudien auf Reisen sicherheitspolitische Kompetenz zu erwerben. Im Juni 2016 stand eine Reise nach Jordanien und Israel auf dem Programm und zur Vorbereitung darauf sollte Müncklers Vortrag dienen. Erinnern wir uns an die große Flüchtlingsbewegung des Jahres 2015, im Sommer 2016 noch sehr deutlich vor Augen, angestoßen durch die militärischen Erfolge des IS, die unfassbaren Gewaltexzesse gegen seine Gegner. Ermöglicht aber auch durch das politische Versagen des Westens, nicht zuletzt auch Deutschlands, die großen Flüchtlingslager in Syrien, Jordanien und in der Türkei mit dem Nötigsten als Lebensunterhalt und Perspektive zu versorgen. »Religion ist Opfer« hieß es bei Münckler und damit meinte er, dass so etwas wie der IS eigentlich die Reinform von Religion sei. Religion als solcher, solange sie nicht domestiziert, eingehegt und verdünnt sei durch westlichen Säkularismus und Liberalismus, wohne diese Art von homogenisierender Gewalt inne, die tendenziell jegliche Form von Differenz und Selbstsein auf dem Altar des einen Gottes opfere. Monotheistische Religion sei Gewaltinklination, so lautet die schlichte Gleichung. Ich sah mich veranlasst, dem berühmten Gelehrten in der an den Vortrag anschließenden Diskussion eine allzu dünne Religionstheorie vorzuwerfen und seine Grundbegriffe zu hinterfragen, eben etwa den Begriff des Opfers. Dass sich Münckler darauf in keiner Weise einzulassen bereit war, fand ich wenig überraschend. Aufschlussreicher war es schon, dass seine Argumentation in meiner Seminargruppe durchaus als plausibel angesehen wurde. Diese Gruppe, durchweg Akademikerinnen und Akademiker aus der Führung und dem Führungsnachwuchs der entsendenden Organisationen, habituell mehrheitlich durchaus bürgerlich konservativ gestimmt, sah, unbeschadet dessen, dass man evangelisch oder katholisch war und die Kinder zu Konfirmation und Erstkommunion bestimmte, Religion doch als etwas Exotisches, so wie die roten Schuhe des Papstes, und eher Gefährliches, wie eben den IS, an. Religion sei eher als nur sparsam zu verwendendes Ingredienz, in gleichsam homöopathischer Dosis überhaupt bekömmlich. Im Hintergrund standen einerseits die Bilder der Gewalt und die damit verbundenen Erzählungen, andererseits die höchst verdünnten Erfahrungen eigener religiöser Praxis – um von den 2016 noch nicht so omnipräsenten Bildern und Narrativen des Missbrauchs einmal ganz zu schweigen.

*Religion sei eher
als nur sparsam
zu verwendendes
Ingredienz, in
gleichsam ho-
möopathischer
Dosis überhaupt
bekömmlich.*



»Religion ist Opfer« meinte Münkler mit Blick auf den IS. Und in der Tat, etwas anders gewendet, leuchtet ein, dass Glaube ohne Opfer nicht lebbar und nicht denkbar ist. Wohl wahr: Mit dem Weg Jesu in den Tod und durch den Tod hindurch in neues, unzerstörbares Leben in Fülle ist die Zeit der blutigen Opfer, der Menschenopfer und der Tieropfer an ihr Ende gekommen. Wenn wir die Sinnmitte des Opfers aber in (Selbst-)Hingabe aus Liebe verstehen, dann ist damit nicht nur das Dankopfer und das Lobopfer der Lippen gemeint. Das Opfer behält seine leibhaftige, seine körperliche Seite, auch dies durchaus ambivalent. In der Wiederentdeckung des Fastens wird uns dies ebenso vor Augen geführt wie in den kalkulierten Qualen, denen sich gestählte, ge-»trackte« und in allen möglichen Dimensionen ausgemessene Körper in der Fitnessindustrie aussetzen. Verwandlung und Durchbruch zu einem neuen Lebensstil sind die Themen. Es ist leicht, diese Bewegungen in das Selbststeigerungsparadigma der »singularisierten« Moderne (A. Reckwitz) einzuzeichnen. Ich bringe Opfer, um mich nur desto besser in der Aufmerksamkeitsökonomie platzieren zu können. Das ist nicht nur parareligiös, es hat etwas, wenn man so sagen kann, authentisch Religiöses. Das Thema der Verwandlung ist die entscheidende Verbindungslinie. In den Beiträgen dieses Quatemberheftes geht es auch um eine neue Würdigung des liturgischen Offertoriums, der Darbringung der Gaben. Das Sakrament kann ohne den menschlichen Beitrag der Gabe, Gott aus Liebe dargebracht, nicht gefeiert werden. Und so wie die irdischen Gaben von Brot und Wein im sakramentalen Vollzug Leib und Blut Christi werden, so geht es um die Verwandlung der Gemeinde Jesu in die Gestalt des Christus, des erneuerten Menschen hinein. Das Opfer steht für Hingabe, für Verwandlung und Erneuerung. Das dünn und müde gewordene westliche Christentum der Spätmoderne wird keine Erneuerung erfahren, ohne dass es durch diesen Geist der Hingabe zu neuem Leben erweckt wird. Das können wir nicht »machen«, aber darauf können wir uns vorbereiten und »disponieren«.

*Das Opfer steht
für Hingabe, für
Verwandlung und
Erneuerung.*

Die beiden dieser Einführung vorangestellten Motti nehmen sehr unterschiedliche Perspektiven auf das Opfer ein. Das Opfer ist der geheime rote Faden in Thomas Manns Goethe-Roman »Lotte in Weimar«. Die alt gewordene Charlotte Kestner, als junge Frau die nur oberflächlich verfremdete Heldin der »Leiden des jungen Werther«, reist nach Weimar, um dem Ungesagten der Jugendtage nachzuspüren. Sie findet den ebenso alt gewordenen Goethe als imposanten und auch ziemlich kleinlichen Olympier, dem seine kleine Weimarer Hofgesellschaft zu Füßen liegt und nach dem Mund redet. Der Roman endet mit einem Dialog Lottes mit dem



Foto: Rolf Gerlach

imaginierten Goethe, der sie verstehen lässt, dass dieses »Opfer«, die Verwandlung des eigenen Lebens in die Dichtung hinein, der Preis war, den er, Goethe, zu entrichten hatte – nicht minder als sie, Lotte, als Ehefrau und vielfache Mutter einen Preis zu entrichten hatte, um die zu sein und zu werden, die sie sein sollte. Opfer, Selbstsein und Tod sind untrennbar miteinander verbunden.

Davon spricht auch Terry Eagleton in seinem kleinen und tiefgründigen Büchlein über das Opfer. Jedes Sich-Selbst-Geben aus Liebe ist Ausdruck der Verletzlichkeit des Lebens, eine Vorberei-

Wer sich ängstlich selbst behält, wird weder die Liebe noch die Fülle erfahren.

tung auf den Abschied und zuletzt eine Vorbereitung auf den Tod, ohne den die Fülle des Lebens weder vorgestellt werden noch realisiert werden kann. Wer sich ängstlich selbst behält, wird weder die Liebe, noch die Fülle erfahren. Davon weiß das Evangelium zu berichten: »Denn wer sein Leben behalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's behalten.« (Mk 8,35 par).

Die Leserinnen und Leser von Quatember halten ein umfangreiches Heft in Händen. Es enthält Beiträge aus der akademischen Theologie und auch aus dem Raum der Berneuchener Gemeinschaften. Autorinnen und Autoren haben sich aus eigener Initiative und mit eigenen Studien zum Thema gemeldet. Das freut den Schriftleiter und so könnte es öfter sein.

Das Heft wird eröffnet mit einem alttestamentlichen Beitrag von *Michaela Bauks*, die anhand der Erzählungen von Jephthas Tochter aus dem Richterbuch und der Opferung Isaaks aus Gen 22 ein exegetisch verantwortetes differenziertes theologisches Verständnis des Opfers entwickelt. Eingestreut ist eine von *Christoph Petau* gefundene Lesefrucht aus einem Band des lange schon verstorbenen österreichischen Exegeten und Michaelsbruders *Georg Molin*. *Bernd Wannewetsch*, eine der wichtigen Stimmen evangelischer Theologie zu einer Theologie des Gottesdienstes (vgl. etwa: Ders., Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1997), skizziert in einem umfangreichen Beitrag die tief in der Liturgiegeschichte verankerte, gegenwärtig aber erst wiederzugewinnende ethische Dimension des Offertoriums. *Ralf-Dieter Gregorius* beschreibt einen angemessenen Umgang mit den eucharistischen Gaben und zielt darauf, in der Kirche eine Haltung und Spiritualität der Hingabe einzuüben. *Ulrich Koring* legt die Frucht einer langen theologischen Arbeit an den neutestamentlichen Opfertexten vor. Er warnt davor, die Opfersymbolik einseitig gegenüber der Dimension der Neuschöpfung zu betonen. Ein Spitzensatz seiner Überlegungen lautet: »Was mehr als Opfer ist, kann nicht mehr Opfer sein.« *Lorenz Mielke* geht in seinem Beitrag der in der Jugendsprache verwendeten beleidigenden Redewendung »Du Opfer« nach und stellt sie in die Erfahrungen und Anerkennungskämpfe um das Erwachsenwerden hinein. *Johannes Spiegelberg* knüpft als Altphilologe an antik-römischer Opferpraxis an. Der im Tempel platzierten Statue des Gottes stellt er den Menschen als Ebenbild Gottes entgegen, der sich nach Röm 12,1 als »lebendiges Opfer« Gott zur Verfügung stellen soll. *Heiko Wulfert* geht der Thematik des Opfers in einer Reihe von Texten aus einer im weiten Sinne verstandenen Tradition christlicher Mystik von Augustin bis Thomas

Merton nach. Dieser Spur einer Fokussierung auf Texte christlicher Mystik sollen auch die weiteren Hefte dieses Jahrgangs 2023 von Quatember folgen. Als Meditation wird in diesem Heft eine Predigt von *Petra Reitz* zu Umkehr und Versöhnung abgedruckt. Drei Rezensionen schließen das Heft. Besprochen werden: Die Monographie »Kritisch-apologetische Theologie« von *Katja Bruns* und *Stefan Dietzel* zum Michaelsbruder Heinz Dietrich Wendland, das »ökumenisch-interreligiöse Tagebuch« »Eins und Amen« von *Hans-Martin Barth* und das Buch »Der Sommer des Großinquisitors. Über die Faszination des Bösen« von *Helmut Lethen*. Die Bilder dieses Heftes, irritierend und zum Nachsinnen verleitend, kommen wieder von *Rolf Gerlach* aus Antwerpen. Ihm sei herzlich Dank dafür.

Die Redaktion dieses Heftes fand zu Beginn der Fastenzeit unter besonderen Bedingungen statt: im Rahmen eines Auslandseinsatzes des Schriftleiters als Militärseelsorger des deutschen KFOR-Kontingents in Prishtina im Kosovo. Zu den muslimischen Gebetszeiten ist im Seelsorgecontainer aus vielen Richtungen der Ruf des Muezzin zu hören, um 7 Uhr, um 12 Uhr und um 19 Uhr aber auch das Geläut der erst vor zehn Jahren im Stadtzentrum von Prishtina errichteten großen römisch-katholischen Mutter-Teresa-Kathedrale. Eine neue Erfahrung.

Eine inspirierte und inspirierende Lektüre und eine gesegnete österliche Buß- und Freudenzeit wünscht

Ihr und Euer Schriftleiter Roger Mielke



Opfer – eine alttestamentliche Annäherung

von Michaela Bauks

Vorbemerkung

Denkt eine Alttestamentlerin an Opfer, kommen ihr zuerst die täglichen Opfer im Jerusalemer Tempel, das Dankopfer oder aber in der jüngeren Rezeption das »Messopfer« bzw. Abendmahl in unseren Gottesdiensten sowie die Kollekte für kirchliche oder karitative Zwecke (»Opferstock«) in den Sinn. Ein Befremden angesichts der antiken Opferpraxis bezeugt bereits Am 5,21–23: »Ich hasse, ich verabscheue eure Feste, und eure Feiern kann ich nicht riechen. Es sei denn, ihr brächtet mir Brandopfer dar! – Und eure Speiseopfer – sie gefallen mir nicht! Und das Heilsoffer von eurem Mastvieh – ich sehe nicht hin! Weg von mir mit dem Lärm deiner Lieder! Und das Spiel deiner Harfen – ich höre es mir nicht an!« Es geht hier um eine Opferkritik, die nicht das Opfern an sich, sondern die falsche Einstellung zu Gott anprangert, die durch die Kultpraxis nicht kompensiert werden kann. Ähnliches gilt auch für die neutestamentliche Erzählung von der Tempelreinigung Jesu (Mk 11,15–18). Das Opfer gilt demnach als eine widersprüchliche Form religiöser Praxis, die die rechte Gottesbeziehung nicht herstellt, sondern voraussetzt.

Das Opfer gilt demnach als eine widersprüchliche Form religiöser Praxis, die die rechte Gottesbeziehung nicht herstellt, sondern voraussetzt.

Nun ist der deutsche Begriff des Opfers ungenau, umfasst er doch nicht allein das lateinische Wort *sacrificium* von *sacer facere* »heilig machen«, sondern auch lat. *victima*. Das deutsche Wort »Opfer« ist ein Sammelbegriff, in dem Opfergut sowie Art und Funktion einer Opfergabe begrifflich nicht getrennt sind, wie es hingegen im Englischen oder Französischen (*victim[e]/sacrifice*) der Fall ist. Umgangssprachlich bezeichnet das Wort Opfer sowohl die Erfahrung zufälligen Erleidens bzw. einer Ohnmacht (»Verkehrs- oder Katastrophenopfer«), als auch die Ausgleichszahlung einer bessergestellten Schicht gegenüber einer ärmeren oder aber die intentionale Gabe im Sinne eines Aufwands oder Verzichts, welche insbesondere die religiöse Rede vom Opfer charakterisiert. Das profane Verständnis prägt die Semantik bis heute.

Ursprünglich ist das Konzept des Opfers jedoch ein religiöses, das auf das »Heilig machen« des Menschen vor Gott zielt, welches gegebenenfalls auch die Tötung eines Lebewesens zulässt. Offensichtlich ging ursprünglich sowohl im Vorderen Orient wie auch im antiken Griechenland die Tötung von Tieren im religiösen



Kontext mit dem Fleischkonsum der Gemeinschaft einher. Von den meisten dargebrachten Opfern profitierte also nicht nur (ein) Gott, sondern auch der Mensch. Um Fleisch genießen zu können, war ein Tier in einem rituellen Rahmen zu töten und zu verspeisen, wobei bestimmte Teile der Gottheit sowie dem Tempelpersonal als Entgelt für seine Dienste vorbehalten war. Nur zu bestimmten Anlässen gibt es die Brand- oder Ganzopfer (*holocaustum*), die das Opfergut gänzlich verbrennen. Die in der Literatur begegnende hohe Anzahl an Opfertieren, die im nachexilischen Kult täglich im Tamid-Opfer dargebracht werden (Esr 3,3.5), weist weniger auf eine reale Praxis, als auf das Ideal einer ganzheitlichen Hingabe an Gott hin. Zumindest die archäologischen Überreste in der Levante wie im alten Griechenland lassen weitaus sparsamere Opferpraktiken erkennen. Zugleich ist die Qualität des Opferguts (Rinder als wertvollstes Gut) durch eine mindere Tierart ersetzbar. Denn als Opfergut sind in archäologischen Funden vor allem Kleinvieh (Ziegen, Schafe) sowie Vögel nachgewiesen.

Am Beispiel einer relativ unbekanntenen Erzählung der hebräischen Bibel möchte ich nun ausführen, dass die gängige Unterscheidung in *sacrificium* und *victima* zwar hilfreich ist, um die Komplexität der Sache zu verstehen. Doch belässt die Unterscheidung die theologischen Konsequenzen im Dunkeln. Schließlich werden die Ergebnisse der Überlegungen im Hinblick auf die im christlichen Kontext vielleicht wirkmächtigste Opfererzählung der hebräischen Bibel, die Bindung (Aqeda) Isaaks in Gen 22, weitergeführt.

Die Geschichte von Jiftachs Tochter (Richter 11; Neue Zürcher Bibel)

29 Und der Geist des HERRN war auf Jiftach, und er zog durch das Gilead und durch Manasse, und er zog durch Mizpe im Gilead, und von Mizpe im Gilead zog er hinüber zu den Ammonitern.

30 Und Jiftach legte dem HERRN ein Gelübde ab und sprach: Wenn du die Ammoniter wirklich in meine Hand gibst,

31 so soll, wer herauskommt, wer aus der Tür meines Hauses heraus mir entgegenkommt, wenn ich wohlbehalten zurückkehre von den Ammonitern, dem HERRN gehören: Ich will ihn als Brandopfer darbringen. [...]

34 Und Jiftach kam [nach erfolgreichem Sieg] nach Mizpa zu seinem Haus, und siehe, da kam seine Tochter heraus, ihm entgegen, mit Trommeln und im Reigentanz. Und sie war sein einziges Kind; außer ihm hatte er weder Sohn noch Tochter.

35 Und als er sie sah, zerriss er seine Kleider und sprach: Ach, meine Tochter! Du hast mich tief gebeugt! Du gehörst zu denen, die mich

- ins Unglück stürzen! Ich habe dem HERRN gegenüber meinen Mund aufgerissen und kann nicht zurück.*
- 36 Sie aber sprach zu ihm: Mein Vater, du hast dem HERRN gegenüber deinen Mund aufgerissen, mach mit mir, wie dein Mund es gesagt hat, nachdem der HERR dir Rache verschafft hat an deinen Feinden, den Ammonitern.*
- 37 Und sie sagte zu ihrem Vater: Dies sei mir vergönnt: Lass mir zwei Monate, und ich will weggehen und hinab in die Berge gehen und über meine Jungfräulichkeit weinen, ich mit meinen Freundinnen.*
- 38 Und er sprach: Geh! Und er entliess sie für zwei Monate. Und sie ging mit ihren Freundinnen und weinte auf den Bergen über ihre Jungfräulichkeit.*
- 39 Und nach zwei Monaten kam sie zurück zu ihrem Vater, und er erfüllte an ihr sein Gelübde. Sie hatte aber mit keinem Mann verkehrt. Und das wurde Brauch in Israel:*
- 40 Jahr für Jahr gehen die Israelitinnen, um die Tochter Jiftachs, des Gileaditers, zu besingen, vier Tage im Jahr.*

Die Erzählung ist schnell zusammengefasst: Ein Kriegsführer, der Israel mit höchstem Engagement dient, will mit Nachdruck zu einem Sieg beitragen, indem er ein unkonditioniertes Opfergelübde tätigt, welches es Gott selbst überlässt, das »Preisgeld« zu bestimmen. Am Ende wird seine einzige Tochter zum Opfer (*victim*), die ihm entsprechend seinem Gelübde als Opfergut dient. Schauen wir über unsere moderne Sicht auf die Dinge hinweg (darf er dies und entspricht es den Menschenrechten? Kann Gott dies wirklich wollen, oder bewertet Jiftach seine Lage nicht einfach falsch?), sticht die Tragik, die hier zum Ausdruck kommt, hervor: Denn so hatte Jiftach das offensichtlich nicht gewollt. Andererseits verwundert die Abgeklärtheit der Tochter: Während der Vater panisch reagierend aus der tief empfundenen Schuld angesichts des hohen Verzichts (»sie war sein einziges Kind; außer ihm hatte er weder Sohn noch Tochter«, V. 34) die Mitschuld fast der Tochter zu übertragen scheint (V. 35), erkennt diese die Unbedingtheit des Opfers sofort an und entspricht darin dem kulturell Gebotenen, der Erfüllung des Gelübdes nach erreichtem militärischem Ziel (vgl. Dtn 23,22–24). Die Schonfrist, um die sie bittet, nutzt sie nicht etwa zur Flucht, sondern für den trauernden Abschied von ihrem bisherigen Leben. Am Ende erfüllt der Vater an ihr sein Gelübde und vollzieht das Opfer, das aber nicht weiter spezifiziert ist. Der im letzten Vers in Aussicht gestellte Brauch zur Erinnerung ihrer Person findet in den kultischen Weisungen des Alten Testaments keinen Niederschlag.



XVIII

Auf meiner Zunge der Freiheit Gesetz
 sei, solange ich bin,
 Früchte des Lobgesangs,
 Opfer der Lippen.
 So will ich singen des Wissens voll.
 Zu Gottes Ehre mein Saitenspiel,
 meine Harfe singe zum Lob Seiner heiligen Ordnung,
 meiner Lippen Schalmei tön' im Maß Seines Rechtes.
 Wenn der Tag sich neigt, wenn die Nacht sich hellt,
 geh' ich ein in Gottes Bund;
 wenn der Abend sich senkt, wenn der Morgen aufsteigt,
 red' ich allein von Seinem Gesetz.
 Als Grenze hab' ich's gesetzt meinem Schritt,
 daß mein Herz sich nicht wende von Ihm.
 Seine Regel halt' ich mir vor zur Erkenntnis der Sünde,

„Opfer der Lippen“

Lob Gottes aus der Wüste
 Lieder und Gebete aus den
 Handschriften vom Toten Meer
 überliefert und eingeleitet
 von Georg Molin, Trauburg,
 München 1957
 557

Foto: Christoph Petau

Wird sie tatsächlich als Brandopfer geopfert, wie es V. 31 vorsieht (s. auch Gen 22,2)? Oder wird sie – wie es z.B. die rabbinischen Gelehrten David Ben Kimchi und Jitzchak Abravanel nahelegen – am Ende aus ihrer Sippe ausgesondert und als Tempeldienerin (bzw. Nonne; so Nikolaus von Lyra, Biblia Sacra 2,47v) in den Dienst für Gott gestellt (vgl. 1Sam 1,11; vgl. Bauks)? Diese Frage lässt der vorliegende Vollzugsbericht in V. 39 zwar offen, doch ist in V. 31 der Preis eindeutig als Brandopfer beschrieben. Vielleicht ist die Frage des Vollzugs aber auch gar nicht der zentrale Punkt, auf den es der Erzählung ankommt. Es sei hier zumindest am Rande erwähnt, dass sich in der Iphigenietradition ein griechisches Parallelnarrativ von einem unconditionierten Gelübde in einem Kriegsfall findet, das Euripides in zweifacher

Weise ausgestaltet: In *Iphigenie in Aulis* wird die Opferung der Heldin zwar durch eine Hirschkuh ausgelöst, aber die Heldin selbst zu den Göttern entrückt und somit ihrem Vater Agamemnon entzogen. In *Iphigenie bei den Taurern* wird sie ebenfalls ausgelöst, aber zur Priesterin der Artemis in Brauron geweiht. Beide Varianten lassen erkennen, dass der zentrale Gedanke darin besteht, dem gelobenden Vater auf mehr oder minder tragische Weise die Tochter zu entziehen, um sie einer Gottheit zu überantworten.

Es geht bei einem Gelübdeopfer mit dem Ziel, ein kriegerisch ambitioniertes Ziel für das eigene Volk zu erreichen, um verschiedene Aspekte: das eigentliche *Opfergut* (die Tochter), dessen *Funktion* (Preisgeld eines Gelübdes), die Perspektive des *Opfergebers* (erfolgreicher Krieg und Sieg seines Volkes) und die des *Opfernehmers*, nämlich Gott. In Ri 11 bleibt die Perspektive Gottes eigenartig unterbelichtet: Er legt zwar seinen Geist auf Jiftach und stattet ihn für sein Amt aus (V. 29), doch spricht und kommentiert er das Geschehen an keiner Stelle. Der Richter selbst agiert nach einem ihm kulturell vorgezeichneten Regelwerk: das Gelübde im Kriegsfall – Sieg – die Ausführung des Gelübdes als Dankopfer an den zum Sieg verhelfenden Gott. Auch lässt die Erzählung keinerlei Kritik Gottes am Vorgang erkennen. Es ist einfach so – und folglich klagt nicht einmal die Tochter selbst ihr Schicksal an, sondern trauert um ihre Jugend. Das Preisgeld steht Gott nicht nur wegen des Sieges zu, sondern es scheint mit einem Menschenopfer auch nicht zu hoch oder gar falsch bemessen zu sein. Gott, dem Schöpfer, steht das Leben eines Menschen grundsätzlich zu. Doch kommen wir nochmals auf Jiftach zu sprechen. Was bezweckt er mit seinem Gelübde und dem nachfolgenden Opfer: Handelt er nicht als militärischer Karrierist, der über Leichen geht? Oder bestraft er am Ende sich selbst, indem er auf sein einziges Kind verzichtet? Opfert er mit seinem Kind nicht sogar sich und seine eigene Zukunft, da seine Sippe keine Nachfahren mehr kennt und somit sein eigener Name verschwindet? Wir neigen heute dazu, in Jiftach eine illustre Figur zu sehen, was von vielen deutschen Übersetzungen auch forciert wird, die aus ihm den Sohn einer Hure (Ri 11,1) und somit einen geradezu illegitimen Führer machen. Doch diese klare Bewertung fehlt im hebräischen Text, und so verwundert es nicht, dass Hebr 11,32 Jiftach bedenkenlos in der Reihe der Glaubensväter vor David, Samuel und den Propheten listet. Seine Opferbereitschaft scheint seinem Ansehen nicht geschadet zu haben, sondern ganz im Gegenteil. Aus einer Reihe von Richtern ist gerade er herausgehoben. Die Erzählung erinnert an eine der bekanntesten alttestamentlichen Erzählungen, die Aqeda Isaaks in Gen 22.

**Gen 22,1–16 – die Erzählung von der Bindung Isaaks**

- 1 *Nach diesen Begebenheiten stellte Gott Abraham auf die Probe. Er sprach zu ihm: Abraham! Er sprach: Hier bin ich.*
- 2 *Und er sprach: Nimm deinen Sohn, deinen Einzigen, den du lieb hast, Isaak, und geh in das Land Morijsa und bring ihn dort als Brandopfer dar auf einem der Berge, den ich dir nennen werde.*
- 3 *Am andern Morgen früh sattelte Abraham seinen Esel und nahm mit sich seine beiden Knechte und seinen Sohn Isaak. Er spaltete Holz für das Brandopfer, machte sich auf und ging an die Stätte, die Gott ihm genannt hatte.*
- 4 *Am dritten Tag blickte Abraham auf und sah die Stätte von ferne.*
- 5 *Da sprach Abraham zu seinen Knechten: Bleibt ihr hier mit dem Esel, ich aber und der Knabe, wir wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir zu euch zurückkommen.*
- 6 *Dann nahm Abraham das Holz für das Brandopfer und lud es seinem Sohn Isaak auf. Er selbst nahm das Feuer und das Messer in die Hand. So gingen die beiden miteinander.*
- 7 *Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham: Vater! Er sprach: Hier bin ich, mein Sohn. Er sprach: Sieh, hier ist das Feuer und das Holz. Wo aber ist das Lamm für das Brandopfer?*
- 8 *Abraham sprach: Gott selbst wird sich das Lamm für das Brandopfer ausersehen, mein Sohn. So gingen die beiden miteinander.*
- 9 *Und sie kamen an die Stätte, die Gott ihm genannt hatte, und Abraham baute dort den Altar und schichtete das Holz auf. Dann fesselte er seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz.*
- 10 *Und Abraham streckte seine Hand aus und ergriff das Messer, um seinen Sohn zu schlachten.*
- 11 *Da rief ihm der Bote des Herrn vom Himmel her zu und sprach: Abraham, Abraham! Er sprach: Hier bin ich.*
- 12 *Er sprach: Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben und tu ihm nichts, denn nun weiss ich, dass du gottesfürchtig bist, da du mir deinen Sohn, deinen Einzigen, nicht vorenthalten hast.*
- 13 *Und Abraham blickte auf und sah hin, sieh, ein Widder hatte sich hinter ihm mit seinen Hörnern im Gestrüpp verfangen. Da ging Abraham hin, nahm den Widder und brachte ihn als Brandopfer dar an Stelle seines Sohns.*
- 14 *Und Abraham nannte jene Stätte: Der-Herr-sieht, wie man noch heute sagt: Auf dem Berg, wo der Herr sich sehen lässt.*
- 15 *Und der Bote des Herrn rief Abraham ein zweites Mal vom Himmel her*
- 16 *und sprach: Ich schwöre bei mir selbst, Spruch des Herrn: Weil du das getan und deinen Sohn, deinen Einzigen, mir nicht vorenthalten hast*

17 sei gewiss: Ich will dich segnen und deine Nachkommen mehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres, und deine Nachkommen werden das Tor ihrer Feinde in Besitz nehmen.

18 Mit deinen Nachkommen werden sich Segen wünschen alle Völker der Erde, weil du auf meine Stimme gehört hast.

19 Hierauf kehrte Abraham zu seinen Knechten zurück, und sie brachen auf und gingen miteinander nach Beer-Scheba, und Abraham blieb in Beer-Scheba wohnen.

Gen 22 ist eine Art Zwillingerzählung, hier ist es der Sohn und Verheißungsträger, der geopfert werden soll, dort die Tochter; hier aufgrund einer Aufforderung Gottes, dort wegen des eigensinnigen Gelübdes des Vaters. Beiden Texten ist gemeinsam, dass der Fortbestand des Gottesvolkes in Frage steht: in Gen 22 gerade wegen des göttlichen Auftrags, den Verheißungsträger und Samen des Gottesvolks zu opfern, in Ri 11 ist das Gelübde mit anhängigem Opfer ein Versuch, der Ausrottung Israels im Kriegsfall vorzubeugen. Der offensichtlichste Unterschied beider Texte besteht darin, dass Gott in Gen 22 das von ihm geforderte Opfer vereitelt und Isaak als Opfergut durch einen Widder auslöst. Deshalb will man die Erzählung gern als eine Begründungsgeschichte (Kultätologie) für die Ablösung von Kinderopfern deuten, welche einen überholten vorisraelitischen Brauch darstellen sollen. Doch ist diese Anschauung historisch unwahrscheinlich, da Kinder- und Menschenopfer im Alten Orient eine Ausnahme bilden und erstaunlicherweise erst seit dem 7. Jahrhundert literarisch belegt sind (Bauks). Folglich hat T. Naumann die Erzählung als eine literarische Variante der Preisgabegeschichten des Verheißungsträgers Abraham gedeutet, der neben seiner Frau Sara (Gen 12;20) auch seine Söhne Ismael samt Mutter (Gen 21) und Isaak auf den Befehl Gottes hin preisgibt. Gen 22 zeichnet sich – ähnlich wie Ri 11 – durch eine weitgehend unemotionale und sehr wortkarge Erzählweise aus (s. das knappe Weggespräch zwischen Abraham und Isaak in V. 6–8), obwohl Gott das denkbar Härteste von Abraham fordert, seinen einzigartigen und geliebten Sohn zu opfern. Nur V. 2 streicht sehr emphatisch die Bedeutung Isaaks für seinen Vater heraus. Es ist geradezu prophetisch, dass Abrahams kurze Antwort auf Isaaks Frage, wo denn das Opfergut sei (V. 7), sich am Ende tatsächlich bewahrheitet. Denn er sagt: »Gott wird sich ein Schaf zum Brandopfer ersehen« (V. 8; vgl. V. 13). Dank der Auslösung kann die Filiation des Gottesvolks gelingen: Abrahams Sohn lebt (Gen 24), wird zum Träger der an Abraham ergangenen



Verheißung und zum Begründer des Gottesvolks dank seines Sohns Jakob, der Israel genannt wird (Gen 32,29). Während von Isaak nicht gesagt ist, dass er sein Los bereitwillig annimmt – auch ob er die Lage durchschaut, lässt die Erzählung offen –, ist Jiftachs Tochter bereit, ihr Leben für den Sieg Israels im Zuge einer Gabenökonomie (Reziprozität) preiszugeben. Doch sind auch hier Gabe (Jiftachs militärischer Sieg) und Gegengabe (Preisgabe der Tochter) keineswegs berechnend eingesetzt, sondern verweisen – ähnlich wie bei Abraham – auf Jiftachs Verausgabung als vielleicht höchste Form des Respekts gegenüber Gott. Denn ein *sacrificium* bedeutet dem antiken Denken nach, dass etwas Gott übergeben wird und zugleich der menschlichen Verfügung entzogen ist. Die dahinter liegende Formel *do ut des* »Ich gebe, damit Du, Gott, gibst« besagt nach C. Auffahrt nicht, dass Gott genau abgemessen an meiner Gabe Segen gibt. Eine »generalisierte Reziprozität« besagt: »Ich erbitte etwas von Dir, Gott, wie Du mir schon oft geholfen hast; meine Treue zu Dir habe ich in der Vergangenheit immer wieder durch Geschenke gezeigt.« Gabe und Segen zeigen vielmehr das Beziehungsverhältnis an. Am Beispiel Abrahams wird deutlich, wie radikal sein Gehorsam angesichts des göttlichen Verfügungswillens ist, der sogar bis zu einer Verkehrung der Verhältnisse führen kann. Denn mit der Sohnesgabe gerät die bisherige Verheißung an ihn, zum Gottesvolk zu werden, in Gefahr. Und diese Radikalität gilt es auszuhalten und nicht vorschnell als pure »Prüfung Abrahams« oder als kleinen Test in Sachen Gottesfurcht (Gen 22,2) zu entdramatisieren. Was Abraham in Bezug auf Ismael und Isaak widerfährt, ist existenzielle Anfechtung. Ihr begegnet er opferbereit und übereignet Gott alles, was ihm teuer ist, um wiederum dessen rettendes Handeln (Gott ersieht, was zu tun ist; s. V. 8.13–14; vgl. Gen 21) zu erfahren. Allerdings ist in der Notiz von der Rückkehr vom Berg der Opferung keine Rede von Isaak (V. 19), was die Abgründigkeit der vorangehenden Erfahrung unterstreicht.

Conclusion

Beiden Erzählungen ist gemeinsam, dass sie – wenn man sie in ihrer übertragenen Bedeutung ernst nimmt – einerseits die Absolutheit der Gottese Erfahrung und andererseits die Unbegrenztheit der Forderung Gottes gegenüber dem geschöpflichen Menschen thematisieren. Darin spiegelt der Topos von der Hingabe des eigenen Kindes vielleicht das größte Opfer wider, das ein Mensch in Aussicht stellen kann. Darin ist das Kind *victima* und *sacrificium* zugleich, sowohl leidendes Opfergut (Objekt)

Denn ein sacrificium bedeutet dem antiken Denken nach, dass etwas Gott übergeben wird und zugleich der menschlichen Verfügung entzogen ist.

*Das Isaak-Opfer
ist demnach eine
Präfiguration von
Tod und Auferste-
hung Christi.*

als auch Hin-Gabe zu Gott (Subjekt). In dem Opfer wird mitunter nicht nur das einzelne Leben, sondern die Zukunft der ganzen Sippe bzw. des Volks der Verantwortung Gottes übertragen. Es geht um eine Vorordnung, die das Ausgeliefertsein des Menschen gegenüber dem Göttlichen in grundsätzlicher Weise zum Ausdruck bringt und anerkennt. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, dass die Auslegung der Alten Kirche Gen 22 in eine typologische Zusammenschau mit der Passion und Auferstehung Christi rückt. So folgert der Kirchenvater Origenes in den Homilien zu Genesis, 8,1: »Abraham glaubte daran, dass Isaak auferstehen werde, er glaubte daran, daß etwas geschehen werde, was bis dahin noch nie geschehen war. Wie können also diejenigen Söhne Abrahams sein, die nicht daran glauben, daß in Christus geschehen ist, was Abraham als zukünftiges Ereignis für Isaak im Glauben erwartete? Vielmehr um es noch deutlicher zu sagen: Abraham wußte, daß der die Gestalt der zukünftigen Wirklichkeit im Bild vorwegnahm, er wußte, daß Christus als sein Nachkomme geboren würde, der als einzig rechtmäßiges Brandopfer für die ganze Welt dargebracht werden und von den Toten auferstehen sollte.« Das Isaak-Opfer ist demnach eine Präfiguration von Tod und Auferstehung Christi. Ein jüdischer Midrasch beschreibt das von Isaak getragene Holz als Kreuz für die Exekution eines Märtyrers (BerR 56: 3), ein Gedanke, der in der christlichen Sakralkunst als Trias begegnet, wenn Ri 11 und Gen 22 das Kruzifix flankieren (Eingang der Apsis des St. Katharinenklosters auf dem Sinai). Dem entspricht, dass Pseudo-Philo die Parallelität der beiden Erzählungen mit der zustimmenden Haltung der beiden Opferpersonen begründet (Buch der Biblischen Altertümer, 40,2). Der Kirchenvater Ephraem der Syrer (Carmina Nisbena, Nr. 70) betont, dass beide christusgleich die Auferstehung erhoffen können.

Wichtig ist es zu bedenken, dass das Ende des blutigen Opferrituals zwar Teil der antiken Religionsgeschichte ist, aber nicht das Ende des Opfers an sich markiert. Einerseits zeigen bereits alttestamentliche Belege der prophetischen Literatur, dass Opferpraxis in Opfermetaphorik umgewandelt wird und die puristisch vollzogene Orthopraxis nicht allein als heilsbringend verstanden wurde. Andererseits leben reduzierte Opferformen in christlichem Kontext neben der gebotenen christlichen Lebensführung fort wie Votivgaben, Kerzenopfer, Räucheropfer oder auch Agapemähler. Das Opferverständnis ist nicht verschwunden, hat aber einen tiefen Wandel vollzogen. Im theologischen Zentrum des »Heiliges machen« steht die Hingabe zu Gott und der Verzicht.



Literatur

- C. Auffarth, Opfer (Theologische Bibliothek 8), Göttingen 2023, 70.
- M. Bauks, Art. Menschenopfer, in: Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, hg. von S. Alkier, M. Bauks, M. Pietsch in Kooperation mit der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26905/>.
- M. Bauks, Jephthas Tocher. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40 (FAT 71), Tübingen 2010, 123 f.134–139.
- M. Bauks, Mädchenopfer. Zu einem Menschenopfer in Notlage, in: T. Hieke, K. Huber (Hg.), Bibel umgehen. Provokative und irritierende Texte der Bibel erklärt, Stuttgart 2022, 91–99.
- E. Dinckler/v. Schubert, Art. Jephthe, LCI Bd. 2, Freiburg 1970, 386.
- Ephraem der Syrer, In librum Iudicum, in: O. Bardenhever, Des heiligen Ephraim des Syrers ausgewählte Schriften, Bd. 1 (BKV 37), Kempten/München 1919, 303–305.
- F. Hartenstein, Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22, in: A. Steiger/U. Heinen (Hg.), Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit (AKG 108), Berlin 2006, 1–22.
- T. Naumann, Die Preisgabe Isaaks. Genesis 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung, in: B. Greiner/B. Janowski/H. Lichtenberger (Hg.), Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam, 19–50.
- Origines, Homilien zu Genesis 8, in: T. Heither/C. Reemts, Schriftauslegung. Die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern, Stuttgart 1999, 102 f.

Michaela Bauks (Promotion Heidelberg; Habilitation Strasbourg) war zehn Jahre als Professorin an der Theologischen Fakultät des Institut Protestant de Théologie in Montpellier tätig. Seit 2005 ist sie Professorin für Bibelwissenschaft (Altes Testament) und Religionsgeschichte an der Universität Koblenz. Sie ist Mitherausgeberin des Wissenschaftlichen Bibellexikons im Internet (www.wibilex.de) in Kooperation mit der Deutschen Bibelgesellschaft.



Eucharistie und die Ethik des Opfers: am Beispiel des Offertoriums

von Bernd Wannewetsch

Abstract

Der Beitrag¹ untersucht die theologische und ethische Bedeutung eines konstitutiven Teils der altkirchlichen Eucharistiefeier: der Gabenprozession, wie sie von Gregory Dix und anderen Liturgiewissenschaftlern unter Rückgriff auf patristische Quellen beschrieben wurde. Durch die Analyse des Ritus gemäß der Logik eines zweifachen Identifikationsaktes (erstens: der Gläubigen mit den Opfergaben, zweitens: Christi mit den Gläubigen, wie sie in den Opfergaben repräsentiert sind) zeigt der Aufsatz die Bedeutung des Offertoriums für das Verständnis der komplexen Ökonomie des göttlichen und menschlichen Handelns auf, die die Eucharistie als Ganzes kennzeichnet. Nachdem zunächst erläutert wird, warum die altkirchliche Theologie der Selbsthingabe der Kommunikanten in die eucharistische Verwandlung hinein nicht der Kritik unterliegt, die mittelalterliche Interpretationen des Messopfers auf sich zogen, werden Schlüsselaspekte der moralischen Bedeutung analysiert, die dem Offertorium innewohnt: ein eucharistischer »Egalitarismus«, bei dem jede(r) Gläubige etwas einbringt, ein politisch hochinteressantes Verständnis der Kirche als korporative Akteurin, die Vorstellung der »Konsekration der Gemeinschaft« und ihrer Verwandlung in den Leib Christi. Abschließende Bemerkungen betreffen die praktischen und konzeptionellen Probleme, die mit dem historischen Schwund des Offertoriums entstanden sind, wie die verengte Konzentration auf das Sühnemotiv.

Die Darbringung der Gaben der Gläubigen zum Altar war sowohl in der westlichen wie in der östlichen Tradition als eigenständige liturgische Handlung innerhalb des eucharistischen Gottesdienstes der Alten Kirche verbreitet. Das Wissen, das wir über den Ritus des Offertoriums haben, verdanken wir insbesondere den Studien des Jesuiten Josef Andreas Jungmann² und des

¹ Der vorliegende Aufsatz ist eine überarbeitete und aktualisierte Version meines in englischer Sprache veröffentlichten Beitrags: *Eucharist and the Ethics of Sacrifice and Selfgiving: Offertory Exemplified in: Liturgy and Ethics. New Contributions from Reformed Perspectives; Studies in Reformed Theology 33*, hg. von P. Vos, Leiden 2018, 131–148.

² Josef A. Jungmann, *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955); *Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bde. 1 und 2, Wien ⁵1962).



anglikanischen Benediktiners Gregory Dix.³ Beide hatten ihre quasi archäologischen Arbeiten auf dem Gebiet der frühen Liturgie mit ausdrücklich reformerischen Intentionen unternommen: Sie sollten den Kirchen ihrer Zeit helfen, an die reichhaltigen rituellen Traditionen anzuknüpfen, welche sie aus den Augen verloren hatten, und ein Gefühl für das Wiederzuerlangen, was Dix die »Gestalt« des eucharistischen Gottesdienstes nannte.

Welkende Rituale und schrumpfende Begriffsrahmen

Als diese Schlüsselfiguren der liturgischen Erneuerungsbewegung in der ersten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts ihre Arbeit aufnahmen, war das Offertorium aus dem Gottesdienst aller großen Traditionen so gut wie verschwunden oder bestenfalls auf ein Schattendasein als »Opfergabe« im Sinne einer Geldsammlung reduziert worden.⁴ In diesem Beitrag möchte ich meine Überlegungen zu jenem altkirchlichen Opferritus auf die ethische Dimension konzentrieren, die seiner Struktur, seinen Gesten und Gebeten sowie den eucharistischen Theologien, die seine Praxis begleiteten, innewohnt. Die Beispiele und Einsichten, die sich aus diesen alten Liturgien gewinnen lassen, werden einmal mehr zeigen, welche ergiebige Quelle die christliche Liturgie für die ethische Bildung der Gläubigen ist, sowohl individuell als auch gemeinschaftlich.

An den altkirchlichen Ritus zu erinnern, bedeutet aber auch, unsere Aufmerksamkeit auf eine Frage zu lenken, die für die Hermeneutik des gesamten Diskurses über »Liturgie und Ethik« relevant erscheint. Wenn wir davon ausgehen, dass uns die Liturgie für die Konzeptualisierung von ethischen Kernbegriffen wie »Gabe«, »Opfer«, »Verwandlung« Wesentliches zu sagen hat, dann wirft das

³ Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (London: A&C Black, 1945). Die auf Deutsch wiedergegebenen Zitate aus diesem Werk sind meine eigene Übersetzung. Dix' bahnbrechende Studie hat von Anfang an eine Kontroverse ausgelöst. Während einige seiner Behauptungen (etwa über die ursprüngliche Stellung des Zelebranten am Altar oder über Cranmers angeblichen Zwinglianismus) in der neueren historischen Forschung als überholt gelten, beruhten die Kontroversen über Dix' Darstellung des Offertoriums und seiner zentralen Bedeutung für die Eucharistie insgesamt weniger auf historischen als vielmehr auf theologischen Urteilen. Protestantische Kritiker wie Colin Buchanan (*The End of the Offertory*, Cambridge: Grove 1978) lehnten seine Darstellung mit ihrem starken Fokus auf die Aktivität der Gläubigen innerhalb der Eucharistiefeyer als potenziell semi-pelagianisch ab. Eine Kritik in diese Richtung übersieht m. E. aber gerade die Nuanciertheit von Dix' Darstellung, die die eucharistische Liturgie als durch eine fein abgestimmte Beziehung zwischen zwei verschiedenen Momenten der Identifikation – menschlich und göttlich – charakterisiert, in der letztere die erstere zu jedem Zeitpunkt vollständig einschließt. Für eine neuere Einschätzung von Dix' Buch und seiner Rezeption siehe: William J. Tighe, *The Shape of the Liturgy. Dom Gregory Dix' Imperfect Work Remains an Edifying Classic*, *Touchstone* Nov. 2008 (<http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=21-09-022-f#ixzz41jWysyvw>).

⁴ Zur historischen Entwicklung, siehe: Kenneth W. Stevenson, *Eucharist and Offering*, New York 1986.

Verkümmern rituellen Wissens, wie im Fall des Offertoriums geschehen, eine unbequeme Frage auf: Könnte es sein, dass mit dem Absterben eines für die altkirchliche Eucharistie wesentlichen Rituals auch der konzeptionelle Rahmen geschrumpft ist, mit dem wir arbeiten? Und könnte es ebenfalls sein, dass die hitzigen Debatten um das Herrenmahl im Zeitalter der Reformation in sich selbst bereits ein Hinweis auf einen solchen geschrumpften konzeptionellen Rahmen waren – ein Rahmen, der die Reformatoren zwangsläufig mit verengten Alternativen operieren ließ, etwa in Bezug auf den Begriff des Opfers, im Hinblick auf die Frage, ob dieser Begriff ausschließlich auf Christus beschränkt werden muss oder auch die priesterliche Funktion des Zelebranten einschließen kann?

Nun dürfen wir konstatieren, dass das Offertorium seit der Veröffentlichung der bahnbrechenden Studien von Jungmann und Dix in einer Reihe von kirchlichen Traditionen, insbesondere der römisch-katholischen und der hochkirchlich anglikanischen⁵, eine gewisse Wiederbelebung erfahren hat. Unzählige Gläubige, die in diesen liturgischen Traditionen Gottesdienst feiern, sind seitdem Zeuge davon geworden, dass die Einbeziehung des Offertoriums einen wesentlichen Unterschied dafür macht, wie vollständig und in sich stimmig die Eucharistiefeyer erscheint. Dies gilt selbst ungeachtet der Tatsache, dass die Art und Weise, wie das Offertorium in der heutigen liturgischen Praxis meist begangen wird, im Vergleich zum altkirchlichen Ritus rudimentär erscheint. Selbst wenn die Vollgestalt des Ritus kaum je wieder aufgenommen wurde, so bleibt die Erfahrung, die er auch in abgeschwächter Form noch zu vermitteln vermag, doch wesentlich: dass die Gläubigen wissen können, dass sie in den Opfertgaben bzw. Elementen der Eucharistie selbst mit Christus auf dem Altar repräsentiert sind, um in sein heilsbringendes Selbstopfer aufgenommen zu werden.

Dass die Gläubigen wissen können, dass sie in den Opfertgaben bzw. Elementen der Eucharistie selbst mit Christus auf dem Altar repräsentiert sind, um in sein heilsbringendes Selbstopfer aufgenommen zu werden.

Das Offertorium im Kontext der eucharistischen Theologie der Alten Kirche

Wie Dix in seiner epochalen Studie »The Shape of the Liturgy« beschreibt, scheint die Gabenprozession, in der die Diakone die von den Gläubigen aus ihren Häusern mitgebrachten Gaben aus der Sakristei in das Kirchenschiff trugen, in den östlichen Riten, vom ostsyrischen über den byzantinischen bis zum Jerusalemer Ritus, im vierten Jahrhundert vollständig eingeführt gewesen zu sein. Dieser »große Einzug« fand gewöhnlich zwischen der Entlassung

⁵ Horton Davies, *Worship and Theology in England V: The Ecumenical Century 1900–1965*, Princeton, Oxford 1965.



der Katechumenen und dem Glaubensbekenntnis statt – also gewissermaßen als Scharnier zwischen dem Wortteil und dem unmittelbar eucharistischen Teil der Liturgie.

In den westlichen Riten (römisch, französisch-spanisch, offenbar auch ägyptisch) gab es eine alternative Form, bei der die Gläubigen ihre »Opfergaben« (Brot, Wein und andere Lebensmittel wie Öl, Käse, Gemüse, Obst) selbst zu den vor dem Altar aufgestellten Tischen trugen. Dies geschah in der Regel nach dem Friedenskuss und wurde von Gebeten über den Gaben begleitet. Diese Gebete gingen den eucharistischen Gebeten im engeren Sinn voraus, die später speziell über den Elementen gesprochen wurden, welche aus den mitgebrachten Gaben zum Gebrauch bei der Kommunion herausgenommen wurden.⁶ In der einfachen prae-nizänischen Form der Liturgie gab es kein eigenes »Gebet über den Gaben«; die eucharistischen Gebete erinnerten jedoch ausdrücklich an den doppelten Charakter der Elemente, die zugleich aus den mitgebrachten Gaben der Gemeinde entnommen und als gegenwärtiger Leib Christi konsekriert wurden. Ob in zwei getrennten Gebeten oder in einem einzigen eucharistischen Gebet: Die doppelte Darbietung der Elemente sowohl bei der Gabenbereitung als auch bei der Konsekration kann als der theologische Kern der eucharistischen Theologie der Alten Kirche angesehen werden.

Foto: Rolf Gerlach

Die doppelte Darbietung der Elemente sowohl bei der Gabenbereitung als auch bei der Konsekration kann als der theologische Kern der eucharistischen Theologie der Alten Kirche angesehen werden.

⁶ Vgl. die Zusammenfassung bei Dix (Anm. 3), 475.

Die Gaben als »Opfer«

Was an den patristischen Theologien des Herrenmahls zumindest für protestantische Ohren als befremdlich empfunden werden kann, ist ihr scheinbar sorgloser Gebrauch von Opferterminologie in Bezug auf menschliche Handlungen innerhalb der liturgischen Feier. Bei näherer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass sich die aktivische Rede vom Opfern im Kontext des gesamten eucharistischen Ritus in erster Linie (und bei einigen Autoren ausschließlich) auf das Offertorium bezieht. Aber auch in den Fällen, in denen dieses »Opfer« der Gemeinde zu dem Opfer Christi in Beziehung gesetzt wird, ist jeweils eine genauere Analyse erforderlich, um für den Einzelfall zu beurteilen, ob dies auf eine theologisch fragwürdige Weise geschieht oder auf eine Weise, die uns zu einem tieferen Verständnis der Ökonomie des Handelns innerhalb des eucharistischen Geschehens anleitet.

Wie die Untersuchungen von Dix nahelegen, war der Ritus des Offertoriums bereits vor dem Ende des ersten Jahrhunderts, also noch vor Ende der apostolischen Ära, praktisch und terminologisch vereinheitlicht, wahrscheinlich vermittelt durch den prägenden Einfluss der Gemeinde zu Rom. In Hippolyts »*Traditio Apostolica*« (Apostolische Überlieferung) wird deutlich, dass Brot und Wein schon vor der Konsekration durch den Bischof mit dem Terminus »Opfer« bezeichnet wurden – und zwar sogar noch bevor sie zum Altar hochgebracht wurden. »Die Diakone bringen die Opfergabe (*prophora*), auf die der Bischof mit der Priesterschaft die Hände legt. Hierauf Danksagung (*eucharistia*) [...]«⁷

Rund sechs Jahrzehnte vorher hatte Justinus der Märtyrer, ebenfalls in Rom, den Hinweis auf »reine Opfer« beim Propheten Maleachi (1,11) wie folgt erklärt: »Die Opfer, die von uns Heiden Gott dargebracht werden (*prospheromenon*), sind das Brot der Eucharistie und der Kelch der Eucharistie.«⁸ Und gegen Ende des ersten Jahrhunderts betonte der Erste Clemensbrief, dass beim Abendmahl »Opfer und Liturgien« vollzogen werden und dass diese Liturgien den »Ordnungen« (*tagmata*) entsprechend unterschiedlich ausfallen können.⁹ Das Bild, das sich von der Praxis der Alten Kirche ergibt, ist das einer klaren Abfolge von verschiedenen Handlungen mit jeweils verschiedenen Akteuren:

Die Kirche als ganze (i) bringt Gott Gaben als Opfer dar; sie tut dies durch die Hände der Gläubigen (ii), die ihre Opfer (*prophora*,

⁷ *Apostolica Traditio*, 4.2, Übers. nach Bibliothek der Kirchenväter (BKV). Wenn nicht anders angegeben, sind die Übersetzungen altkirchlicher Zitate meine eigenen.

⁸ Justin der Märtyrer, Dialog 41.

⁹ 1 Clem. 40f.



thysia) »herbeibringen« (*prosenegkein*), durch die Hände der Diakone (iii), die diese dann »darbringen« oder »hinauftragen« (*anapherein*), sowie durch die Hände des Bischofs (iv), der die Gaben auf dem Altar »opfert« (*prospherein*).

Die Darbringung der Gaben als Selbsthingabe der Gläubigen

Der theologische Impetus dieser frühen Opfertheologie in Bezug auf die Eucharistie wäre völlig missverstanden, würden wir diese als eine Vorform des hochmittelalterlichen Verständnisses der »Vergegenwärtigung« des Kreuzesopfers Christi durch den handelnden Priester betrachten – ein Konzept, das die scharfe theologische Kritik der Reformatoren auf sich zog.¹⁰ Zwar trifft es zu, dass die Substanz des Opfers, das die Gemeinde darbringt, nämlich Brot und Wein, dieselbe ist wie die, die in den Elementen das Selbstopfer Christi darstellt. In der dramatischen Abfolge der eucharistischen Liturgie der Alten Kirche legt sich aber ein anderes, komplexeres Beziehungsgefüge jener beiden Opfervorgänge nahe, das der theologischen Kritik der Reformatoren am hochmittelalterlichen Konzept keineswegs verfallen muss.

Die von den Gläubigen dargebrachten Gaben repräsentieren in erster Linie die Gläubigen selbst. In seinen Predigten zum Herrenmahl betont Augustinus, dass die Darbringung der Gaben keineswegs nur einer pragmatischen Notwendigkeit entspringt, sondern dass diese Praxis zum Verständnis der gesamten Eucharistie wesentlich beiträgt: »Ihr selbst seid auf dem Tisch ausgebreitet«, ruft der Kirchenvater den frisch gefirmten Kommunikanten in der Osterliturgie zu: »Ihr seid selbst im Kelch.«¹¹

Die Opfertgaben wurden somit als ein Akt der Selbsthingabe der Gläubigen »in« das eucharistische Geschehen hinein verstanden, dessen Zentrum im Selbstopfer Christi liegt, und nicht als eine Usurpation dieses einzigartigen Opfers durch menschliches Handeln. Der Gedanke, dass die Gläubigen gewissermaßen in, mit und unter den Elementen auf dem Altar liegen, wird durch den anschließenden, in Hippolyts »Traditio Apostolica« beschriebenen Ritus des Handauflegens des Bischofs und der Presbyter auf die Elemente noch verstärkt.¹² Dabei ist zu bedenken, dass die Segnung von Gegenständen niemals durch Handauflegung erfolgte, sondern dass diese Praxis speziell mit der sakramentalen Segnung von Personen verbunden war wie bei den

Die von den Gläubigen dargebrachten Gaben repräsentieren in erster Linie die Gläubigen selbst.

¹⁰ Vgl. Martin Simon, *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*, Tübingen 2003.

¹¹ »... ibi vos estis in mensa, et ibi vos estis in calice.« Augustinus, *Predigt 229*, PL 38, 1103.

¹² *Apostolica Traditio*, 4.2.

Riten der Weihe und der Taufe. Ausgehend von der Formulierung des Irenäus – »die arme Witwe, die die Kirche mit ihrem ganzen Leben in das Schatzkästchen Gottes wirft«¹³ – bietet Dix eine kompakte Zusammenfassung der frühkirchlichen Theologie des Herrenmahls im Lichte des Offertoriums, die es wert ist, vollständig zitiert zu werden:

»Jeder Kommunikant, vom Bischof bis zum Neugefirmten, gibt sich selbst unter den Gestalten von Brot und Wein Gott hin, so wie Gott sich ihnen unter denselben Gestalten schenkt. In der gemeinsamen Hingabe aller ihrer Glieder gibt sich der Leib Christi, die Kirche, selbst hin, um Leib Christi, Sakrament, zu werden, damit sie, indem sie das Symbol ihrer selbst, das nun verwandelt und geheiligt ist, wieder empfängt, das sei, was sie ihrem Wesen nach ist, nämlich Leib Christi, und jeder ihrer Glieder ein Glied Christi. In dieser Selbsthingabe hatte das Amt der ›Laien‹ nicht weniger als das der Diakone oder der priesterlichen Zelebranten seine eigene unverzichtbare Funktion im vitalen Selbstvollzug des Leibes Christi. Der Laie bringt das Opfer seiner selbst, dessen Priester er ist; der Diakon, der ›Diener‹ des ganzen Leibes, ›präsentiert‹ alle zusammen in der Person Christi, wie Ignatius formuliert. Der Hohepriester, der Bischof, ›opfert‹ alle zusammen, denn er allein kann für den ganzen Leib sprechen. In Christus, als sein Leib, wird die Kirche von Gott ›in dem Geliebten‹ angenommen. Ihr Selbstopfer wird in sein göttliches Selbstopfer aufgenommen.«¹⁴

In dem von Dix beschriebenen Sinn kann die Feier der Eucharistie, einschließlich des Offertoriums, als zentraler Ritus der Kirche angesehen werden, in dem die gesamte göttliche Heilsgeschichte in einer dramatischen Folge von Ereignissen dargestellt wird. Dieses Ereignis umfasst die Inkarnation (Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung in der Identifizierung Christi mit den Elementen), Gericht und Versöhnung (die Notwendigkeit der Verwandlung der durch die Elemente repräsentierten Gemeinschaft), sowie die Erlösung (die »Christus-förmige Lebensgestalt« der Gläubigen als sein »Leib«, als der sie sich im Ritus neu empfangen).

In einem nächsten Schritt wenden wir uns nun den Aspekten des Opferrituals und der ihm zugehörigen Theologie zu, die für das Verständnis der ethischen Dimension der Eucharistie besonders fruchtbar sind.

¹³ Irenaeus, *Adversus Haeresis*, IV.xviii.2.

¹⁴ Dix (Anm. 3), 117.



Jeder bringt etwas mit, jede trägt ihren Teil bei: die egalisierende Dimension der Opfergabe

Ein auffälliger Aspekt des altkirchlichen Offertoriums war die Sorgfalt, mit der darauf geachtet wurde, dass *jeder und jede* Gläubige etwas »opfern« und sich einbringen konnte. Jeder Kommunikant, jede Kommunikantin, musste im wahrsten Sinne des Wortes im Ritus präsent sein.

Dieses Anliegen spiegelte sich in einer differenzierten Theologie der Ämter wider, der zufolge jeder und jede Gläubige ein bestimmtes »Amt« in der Liturgie innehatte, in der die jeweiligen Träger die Besonderheit und Bedeutung des jeweils anderen respektvoll anerkannten. Insbesondere das Amt der Laien (von griechisch »laos: »Volk«), ihre Gaben »einzubringen«, wurde für den gesamten Ritus als wesentlich angesehen. Schließlich beruhten sowohl das nachfolgende »Heraufbringen« der Gaben auf den Altar durch die Diakone als auch ihre »Darbringung« durch den Bischof auf diesem genuinen Amt der Laien. Der gleiche Nachdruck, der auf das Recht aller Glieder gelegt wurde, ihr eigenes Amt im Ritus auszuüben, wurde folglich auch auf die Pflicht jedes und jeder kommunizierenden Gläubigen gelegt, seine bzw. ihre Gaben auch tatsächlich einzubringen.

So tadelt Cyprian einmal eine reiche Frau, weil sie »ohne Opfer zum dominicum (Opfer des Herrn) kommt und ihren Anteil vom Opfer der Armen nimmt.«¹⁵ Die latent *ethische* Rationalisierung in diesem Tadel im Hinblick darauf, dass hier ein begüterter Mensch die Kommunion auf Kosten der Armen empfängt, darf den wichtigeren Aspekt nicht überlagern: das positive Prinzip nämlich, das diesem Tadel zugrunde liegt, welches sich ganz unmittelbar aus dem ganzheitlichen Verständnis der Eucharistie ergibt, wie ihn das Offertorium nahelegt. Für die »Ganzheit« der Eucharistie, wie sie die Alte Kirche versteht, ist es von zentraler Bedeutung, dass *jeder* Kommunikant und *jede* Kommunikantin sich selbst auf den Altar gestellt sehen kann in Form der Gaben, die er oder sie mitgebracht hat und die durch dessen oder deren Vereinigung mit der einzigartigen Gabe Gottes in Christus verwandelt werden.

Die Wertschätzung jedes und jeder Einzelnen in diesem liturgischen Rahmen als zugleich Darbietende (Darbringung der Opfergaben), Dargebrachtes (Obligation) und Gegenopfer (Konsekration in den Leib Christi, bei der der Einzelne sich selbst neu empfängt) fand einen besonders eindrücklichen Ausdruck in einer späteren Variante des Ritus, wie er in der spanischen Kirche

¹⁵ Cyprian, de Opera et Eleemos, 15.

praktiziert wurde. Hier wurde zwischen der Gabenprozession und dem Gebet über den Gaben ein »Namensaufruf« aller Kommunikanten oder sogar ein besonderes Gebet *ad nomina* als eigener Teil des Offertoriums gesprochen.¹⁶ Im römischen Ritus konnte eine analoge Praxis während des eucharistischen Gebets durchgeführt werden. Innozenz I. beschreibt die zeitgenössische Form des Ritus um das Jahr 415: »Man soll also zuerst die Opfergaben loben und danach diejenigen nennen, die sie dargebracht haben. Man soll sie während der göttlichen Mysterien nennen und nicht in dem Teil des Ritus, der ihnen vorausgeht [...]«¹⁷

Die Betonung der Wichtigkeit der Teilnahme aller Kommunikanten an der Gabenprozession zeigt sich wiederum in einer verwandten Praxis in der Kirche von Rom, die dafür sorgte, dass auch die sprichwörtlichen »Habenichtse«, die Kinder der päpstlichen Waisenschule, etwas einzubringen hatten: Ihnen wurde die Darbringung des Wassers anvertraut, das mit Wein für den eucharistischen Gebrauch vermischt werden sollte.¹⁸ Die Sorge um die vollständige Repräsentation der Gemeinde wirft ein klares Licht auf die ethische Bedeutung des Opfers, da sie die Anerkennung der Gleichwürdigkeit aller Gläubigen impliziert und fördert. Das Ritual der Gabendarbringung durch alle Gläubigen antizipiert die »eucharistischen Egalität«, wie sie im Moment der Konsumtion durch die um den Altar Versammelten erfahren wird, wo es keine Unterscheidung der Personen gibt und alle – ob reich oder arm, alt und jung, Mann oder Frau – in der Art des Empfangs gleichgestellt werden.

Zweifellos ist der Aspekt der Gleichwürdigkeit *beim Empfang* von besonders ostentativer Bedeutung und strahlt auf den gesamten Ritus aus. Die Positionierung eines früheren solchen »egalitären Moments« im Offertorium setzt jedoch durchaus einen eigenen Akzent, der an die Charismenlehre des Paulus (1Kor 12) anknüpft: Denn hier bezieht sich die Egalität nicht allein auf das rezeptive Element im Ritus, sondern auch auf das, was die Gläubigen ihrerseits beitragen, was sie aktiv einbringen. Die Vollständigkeit des Offertoriums erfordert die Gaben der Waisenkinder ebenso wie sie vom Bischof verlangt, dass er auch sein persönliches Opfer als Gläubiger »vorbringt« und nicht nur die Gaben aller anderen in seiner Eigenschaft als deren *Episkopos* »darbringt«.

¹⁶ Dix (Anm. 3), 497.

¹⁷ Zitiert in Dix (Anm. 3), Hervorhebung entfernt.

¹⁸ Dix (Anm. 3), 104.



Die Kirche als Ganze bietet sich dar

Wenn der Wein aus den kleinen, von den Gläubigen mitgebrachten Gefäßen in große silberne Krüge gegossen wurde, die die Diakonen vor dem Altar bereithielten,¹⁹ und wenn die zur Kommunion notwendige Menge Brot von den Gaben auf dem Tisch genommen und zum Altar gebracht wurde, kam ein weiterer wesentlicher Aspekt des Ritus zur Erfahrung: Während jede und jeder einzelne Gläubige *individuell* in den Elementen repräsentiert war, wurden diese Elemente nun in *gemischter Form* zur Konsekration dargeboten und repräsentierten somit nicht mehr nur die einzelnen Gläubigen, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen als Ganze.

Die Elemente, die zum Altar gebracht wurden, waren tatsächlich in einem gesteigerten Sinn *corpora permixta*: Sie enthielten etwa eine nicht-reduzible Mischung aus teurem und billigem Wein, wie dieser eben von jeweils mehr oder weniger begüterten Gliedern der Gemeinschaft eingebracht wurde. Die Reinheit des Geschmacks des Altarweins wurde also bewusst geopfert, um die Kirche als Ganzes in diesen Elementen symbolisch darzustellen: Christi Leib mit allen seinen Gliedern, mit sämtlichen Aspekten ihrer individuellen und kollektiven Existenz, Erfolg und Scheitern, Konflikt und Versöhnung.

Dabei stellte die Abstufung des gesamten Gabengeschehens nach den verschiedenen Ämtern dahingehend sicher, dass die Selbsthingabe der Gläubigen in den Elementen nicht als ein unvermittelter Akt der Gläubigen verstanden werden konnte. Das Weiterreichen der Gaben durch die Gläubigen an die Diakone und von diesen dann an den Bischof stellte vielmehr einen gemeinschaftlichen Akt der Kirche dar – einen Akt, in dem die Handlungen aller beteiligten Individuen enthalten und aufeinander hin geordnet waren, und der gleichwohl als Akt eines eigenständigen sozialen Körpers erscheinen konnte. Was Gott im Ritus dargebracht wird, sind, wie die »Traditio Apostolica« es ausdrückt, eben dezidiert die »Gaben deiner heiligen Kirche«.²⁰ Die elementare Bedeutung des Offertoriums als eigenständiger Akt in enger Beziehung zum Gesamt-Sakrament zeigt sich nicht zuletzt in der attkirchlichen Regel, wonach sich im Fall einer Exkommunikation nicht nur der Empfang der Gaben am Altar (im Sinne der Kommunion) verbot, sondern schon deren Weitergabe durch die sanktionierte Person in der Gabenprozession.

[...] Christi Leib mit allen seinen Gliedern, mit sämtlichen Aspekten ihrer individuellen und kollektiven Existenz, Erfolg und Scheitern, Konflikt und Versöhnung.

¹⁹ Dix (Anm. 3), 120.

²⁰ Traditio Apostolica, 3.4.

Die Gaben repräsentieren das Leben der Gläubigen in seiner Komplexität

Was die ethische Bedeutung des Ritus angeht, ist auch die materielle Beschaffenheit der Elemente eigens zu würdigen. Denn die Verwandlung einer Gemeinde von Opfernden in den eucharistischen Leib Christi geschieht nicht auf einer rein geistigen, weltlosen Ebene, sondern eben auf sinnliche und dezidiert materielle Weise. Diese Art des göttlichen Umgangs mit den Menschen durch »freundliche, liebe Mittel« entspricht, wie Luther später betonen sollte²¹, sowohl der Barmherzigkeit Gottes als auch der menschlichen Bedürftigkeit. Sakramentale Vermittlung bedeutet, dass die Welt durch das eucharistische Geschehen nicht negiert wird, dass die Elemente durch Verzehrung und Verwandlung nicht annihiliert werden.

Diese Vermittlung hat aber noch eine andere, tiefere Bedeutung. Es ist kein Zufall, dass Brot und Wein die »Materie« der Eucharistie bereitstellen, und eben nicht natürliche Rohstoffe wie Getreide und Trauben. Gerade weil die Elemente Brot und Wein zugleich Gaben des Schöpfers und Produkte menschlicher Arbeit sind, lässt sich sagen, dass sie zusammen mit der Gnade Gottes das menschliche Leben als Ganzes repräsentieren. Dabei umfasst der durch menschliches Tun bereitete Aspekt der Elemente sowohl den guten Gebrauch, den menschliche Hände von den Gaben der Schöpfung machen, als auch ihren Missbrauch. Beide Momente sind in den dargebrachten Opfergaben gewissermaßen »zusammengebacken« bzw. »zusammengeschüttet« in einer Komplexität, die je nach Individuum einen anderen Proporz aufweist. Dieser bleibt auf bezeichnende Weise für den eucharistischen Empfang allerdings irrelevant, da hier Gnade waltet und nicht Verdienst. Im materialen Aspekt der Elemente ist jenes unentwirrbare In- und Miteinander von Erfolg und Misserfolg, Dankbarkeit und Undankbarkeit eingraviert, das das menschliche Leben von jeher kennzeichnet.²²

Dementsprechend lässt sich tatsächlich in einem gewissen Sinn von einer Verwandlung der Elemente sprechen, die sich in der Eucharistie vollzieht, wenn Christus dieses Konglomerat menschlichen Lebens zu *seinem* eigenen Leben macht. Die eucharistische Identifikationsformel »Dies ist mein Leib« artikuliert eben jene Verwandlung und, mehr noch: sie vollzieht sie in einem hoheit-

Im materialen Aspekt der Elemente ist jenes unentwirrbare In- und Miteinander von Erfolg und Misserfolg, Dankbarkeit und Undankbarkeit eingraviert, das das menschliche Leben von jeher kennzeichnet.

²¹ Luther, Von den Konzilien und Kirchen (1539); in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Bd. 5, 213.

²² »Zur Eucharistie bringen wir nicht Rohstoffe, nicht einmal angebauten Weizen oder Trauben, sondern Brot und Wein – Produkte menschlicher Arbeit, die sämtliche Spuren und die Sünde kommerzieller Produktion in sich tragen.« J.A.T. Robinson, Liturgy Coming to Life, London 1960, 16, Übers. B. W.



lichen Akt der Annahme.²³ Die Verwandlung der Elemente ist die Verwandlung des Lebens der in ihnen repräsentierten Gläubigen – wenn Christus sich ihr Leben zu eigen macht, indem er sie mit hinein nimmt in die Nacht des Karfreitags und das Licht des Ostermorgens. Die Eucharistie ist die Verwandlung der zerstreuten Herde, der isolierten, vor sich selbst verborgenen und in sich selbst verkrümmten Individuen, in das *corpus mysticum*, die Kirche.²⁴ Als Glieder dieses Leibes werden die Gläubigen nicht im Sinne einer Vergeistigung entmaterialisiert – im Gegenteil: In der Eucharistie erhalten sie die »Materie« ihres Lebens, den unentwirrbaren Komplex von Bewährung und Versagen, verwandelt zurück, der nun, von Christus entwirrt, im neuen Glanz als *materia sanctificationis* erstrahlt: die neue Schöpfung, »kaine ktisis« (2Kor. 5,17), das neue Leben in der Heiligung durch den Geist Gottes.

Im Lichte der Klärungen, die sich aus einer ethisch aufmerksamen Lesart der eucharistischen Feier ergeben, welche der besonderen Rolle des Offertoriums darin Rechnung trägt, tritt auch die Verbindung von göttlichem und menschlichem Handeln klarer hervor. Auch wenn diese Verbindung, wie wir gesehen haben, bereits in den Elementen als solchen implizit ist, bleibt sie vor ihrer eucharistischen Verwandlung mehrdeutig. Vor der eucharistischen Wandlung ist die Verbindung von göttlichem und menschlichem Handeln in den Elementen noch offen für eine Fülle irreführender Annahmen. So ließe sich etwa in hegelscher Manier annehmen, dass es dem menschlichen Handeln obliege, in die Elementargaben der Schöpfung überhaupt erst einen Sinn hineinzulegen, sofern ihr Gegeben-Sein bloße »Gegebenheit«, Positivität, wäre – nichts weiter also als Materie, die im Zuge tätiger Selbstverwirklichung erst in Form gebracht werden müsse und könne; oder – um das gegenüberliegende Motiv auf dem Spektrum der Missverständnisse zu nennen, es ließe sich annehmen, dass die Rolle des Menschen die eines passiven Beobachters der Entfaltung eines alles solitär bestimmenden göttlichen Willens wäre, welcher sich in den Elementen als eine jenseitige Kost darstellt, die direkt vom Himmel herab gekommen ist;²⁵ oder es ließe

²³ Vgl. Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt 2019.

²⁴ »Wie dieses Brot zuvor auf den Bergen zerstreut war, und zusammengebracht zu einem wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengebracht werden in dein Reich.« Didache, 9, Übers. BKV.

²⁵ Eine in dieser Hinsicht aufschlussreiche Praxis, die von der Kirche im Hochmittelalter sanktioniert wurde, war die sogenannte »Augenkommunion«, durch die die Gläubigen versuchten, ihre Pflicht zur physischen Teilnahme an der Eucharistiefeier (mindestens einmal im Jahr) durch bloßes Betrachten der Hostie zu erfüllen. Vgl. Charles Caspers, *The Western Church During the Late Middle Ages: Augenkommunion or Popular Mysticism*; in: Caspers et al. (Hg.), *Bread of Heaven: Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture*, Kampen 1995, 87–88.

sich annehmen, dass die Aufgabe des Menschen darin bestünde, das Verhältnis zwischen seinem eigenen Handeln und dem Handeln Gottes in ein fein abgestimmtes Gleichgewicht zu bringen, indem jedem Handlungszentrum ein eigener Bereich zugewiesen wird.

Im Gegensatz zu solchen irreführenden Konzeptualisierungen erschließt die theologisch aufmerksame Betrachtung der vollständigen eucharistischen Praxis unter Einschluss des Offertoriums eine treffliche Weise, das komplexe Ineinander von göttlichem und menschlichem Handeln zu verstehen und darin zu leben. Eine solche Betrachtung ermöglicht es, den Menschen als Akteur im Kontext des sakramentalen Geschehens anzuerkennen, ohne das Prinzip der reinen Empfänglichkeit am Tisch des Herrn zu unterminieren, das die Gläubigen auf das Reich Gottes vorbereitet. Während sich die Gläubigen um den eucharistischen Tisch versammeln und Brot und Wein empfangen, sind ihre Werke nicht abwesend, vergessen, bedeutungsüberlagert oder auf eine andere Art irrelevant; vielmehr sind die Werke der Gläubigen *zusammen* mit dem göttlichen Werk gegenwärtig, da sie gleichsam in die Elemente »eingebacken« sind, die auf dem Altar zur Verwandlung durch die Aufnahme in Christi Selbstopfer bereitstehen. Die Elemente der Eucharistie repräsentieren also, wie wir gesehen haben, weder tote noch zu tötende Materie, sondern das menschliche Leben in seiner komplexen Verflechtung von Aktivität und Passivität, Bewährung und Versagen. Mit diesen Gaben bringen die Gläubigen ihr ganzes Leben zum Altar; sie bitten um Verwandlung, damit sie manifest und sichtbar (im Sinn des Zeugnisses für die Welt) zu dem werden, was sie als Geschöpfe sind: Gottes »*poiema*« (Werk): »Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, dass wir darin wandeln sollen« (Eph. 2,10). Die eucharistische Praxis macht erst recht verständlich und anschaulich, was der Apostel in dieser äußerst komprimierten Formel ausdrückt: Als Gläubige sind wir Gottes Werk – Geschöpfe, die im Empfang der Sakramente als Wirkung des Heilswerks Christi neu erschaffen werden, und deren Leben dann zum »Element der Heiligung« wird: »geschaffen zu guten Werken«. Solche guten Werke entspringen jedoch nicht unmittelbar der Imaginations- und Schaffenskraft der Gläubigen, sondern sind »zuvor bereitet« im Sinne eines Wirk-Raumes, innerhalb dessen die Gläubigen sich bewegen: der Heilsökonomie Gottes, die sich im sakramentalen Raum von Eucharistie (und Taufe) verdichtet, in dem das Ineinander der Werke Gottes und des Menschen auf eine bestimmte und prägende Weise zur Erfahrung kommt.²⁶

²⁶ Vgl. Meinen Beitrag: Die ethische Dimension der Liturgie, in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft II: Theologie des Gottesdienstes, hg. von R. Messner et al., Regensburg 2008, 359–401



Die Umwandlung der Gemeinschaft in den Leib Christi

Im Hinblick auf die eucharistischen Elemente haben wir es also mit zwei miteinander verbundenen, gleichwohl unterscheidbaren Identifikationsprozessen zu tun: Zunächst werden die Elemente mit den Gläubigen identifiziert, dann identifiziert sich Christus mit ihnen. In einer kompakten Formulierung hat Irenäus von Lyon diesen Vorgang wie folgt beschrieben: »Der gemischte Kelch und das gefertigte Brot empfangen das Wort Gottes und werden zur Eucharistie des *Leibes und Blutes Christi*.«²⁷ Nur wenn diese beiden Momente der Identifikation nicht oder nicht ausreichend unterschieden werden, entsteht jene theologisch problematische Semantik, die die aktivistische Terminologie des »Opfern« in Bezug auf die *menschlichen* Akteure (den Klerus) verwendet, wenn es um das Opfer *Christi* geht.

Mir scheint, dass nicht wenige hitzig geführten ökumenischen Debatten über Art und Weise oder Ausmaß, in dem das Opfer Christi im Gottesdienst der Kirche dargestellt (erinnert, vergegenwärtigt) werden kann, durch eine unzureichende Unterscheidung zwischen den beiden Identifikationsakten behindert wurden, die wir als konstitutiv für die vollwertige eucharistische Praxis in der Alten Kirche erkannt haben. In der dramatischen Abfolge der liturgischen Handlungen, die diese Praxis kennzeichnete, müssen die Unterscheidung dieser beiden Identifikationsvorgänge sowie ihre Bezogenheit aufeinander für die Teilnehmer offensichtlich gewesen sein; mit dem Verblässen des Opferrituals ist jedoch auch die Fähigkeit, auf diese Weise zu unterscheiden, weitgehend verloren gegangen.

Dix weist darauf hin, dass die eucharistischen Gebete der Alten Kirche – vor allem zu der Zeit, als das Offertorium noch nicht wie in der nach-nizänischen Epoche mit einem separaten Gebet über den Gaben abgeschlossen wurde – den *gesamten* eucharistischen Vorgang einschließlich des Offertoriums umfassten: »Das ›eucharistische‹ Gebet sollte ursprünglich als Gesamtaussage die Bedeutung des gesamten Ritus, von der Gabenbereitung bis zu den Wirkungen des Kommunionempfangs, umfassen.«²⁸ Wenn in diesen Gebeten der Ausdruck »wir opfern« in unmittelbarer Nähe zum Opfer Christi gebraucht wurde,²⁹

[...] Zunächst werden die Elemente mit den Gläubigen identifiziert, dann identifiziert sich Christus mit ihnen.

²⁷ Irenäus, *Adversus Haeresis*, v.ii.3.

²⁸ Dix (Anm. 3), 119.

²⁹ »Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung bringen wir Dir das Brot und den Kelch dar ...«, heißt es im ältesten eucharistischen Gebet, das in der »*Traditio Apostolica*« wiedergegeben ist (Übers. BKV). Die zweitälteste Version des östlichen »Sarapion« ist weniger anfällig für Fehlinterpretationen, da sie nicht das Präsens, sondern das Perfekt verwendet (»wir haben geopfert«, beide zitiert in Dix, Anm. 3, 119), was offensichtlich auf das Offertorium verweist. Angesichts der Einheit des eucharistischen Ereignisses in der Konfluenz der Zeiten (in Christus, als dem »der da ist, der da war, und der da kommt«, Offb. 1,8) erscheint mir die Frage der Zeitformen allerdings von untergeordneter Bedeutung zu sein, solange klar bleibt, dass wir es mit einem doppelten Moment der Identifikation mit unterschiedlichen Handlungszentren zu tun haben.

so war dies keine simple Identifikation des menschlichen mit göttlichen Handelns, sondern eine komprimierte Artikulation jener doppelten Identifikation, wie sie im eucharistischen Ritus insgesamt enthalten ist: der ersten Identifikation der Gläubigen mit den Elementen und der zweiten Identifikation der Elemente mit dem Leib Christi (durch den hoheitlichen Akt der Annahme durch Christus).

Erst als dieser doppelte Identifikationsaspekt zu einem einzigen verschmolzen wurde, wie es in den hochmittelalterlichen Offertoriumsgebeten der römischen Messe geschah (durch den Einfluss gallischer Riten im 10. und 11. Jahrhundert), musste das Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie zum theologischen Problem werden.³⁰ In jenen Gebeten werden die Elemente ausschließlich unter dem Aspekt des zweiten Identifikationsvorgangs beschrieben, und so kommt es, dass auch die noch nicht konsekrierten Elemente von Brot und Wein als »reine Opfergaben« bezeichnet werden³¹. Der Unterschied dazu wird etwa im altägyptischen Offertoriumsgebet deutlich, dessen Formulierung die dramatische Abfolge des gesamten Geschehens zum Ausdruck bringt: »Herr, Jesus Christus [...] lass Dein Angesicht leuchten über diesem Brot und diesem Kelch, die wir auf Deinen Tisch gestellt haben. Segne sie, heilige sie; heilige sie und verwandle sie, damit dieses Brot wirklich Dein heiliger Leib werde und die Mischung in diesem Kelch wirklich Dein kostbares Blut.«³² Der Ausdruck »verwandle sie« verweist auf die theologisch wesentliche Tatsache, dass die zweite Identifizierung nicht einfach organisch aus der ersten hervorgeht. Die Verbindung zwischen den beiden Momenten der Identifizierung ist nicht kausal im Sinne eines »*do ut des*« (gib, damit dir gegeben werde), so als ob die Selbsthingabe der Gläubigen in den Gaben, die sie bringen, durch die nachfolgende Identifizierung Christi mit den Elementen »belohnt« würde.

Die Annahme des menschlichen Selbsthingabe-Opfers, wie es in den Opfergaben repräsentiert wird, durch Christus, der sich mit ihm identifiziert, kann dem Opfervorgang nicht äußerlich bleiben. Im Vorgang des eucharistischen Opfers haben wir es nicht

³⁰ Spuren theologischer Verwirrung über die Beziehung der beiden Formen von Identifikation zueinander finden sich jedoch bereits viel früher. Wir finden sie zum Beispiel in Cyprians Interpretation (Brief 63, 13; CCL 3C, 407), wonach die Vermischung des eucharistischen Weins mit Wasser die Vereinigung der Gläubigen mit Christus symbolisiere. Hier wird der zweite Akt der Identifikation (von Christus mit den Gläubigen) auf problematische Weise mit einem Ereignis in Verbindung gebracht, das der dramatischen Abfolge der Eucharistie gemäß zum ersten Moment der Identifikation gehört. Siehe dazu: Bernhard Lang, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München 1998, 282.

³¹ So werden sie näher bezeichnet als »unbeflecktes Opfer« und »Kelch des Heils«, zitiert in Dix (Anm. 3), 120.

³² Zitiert in Dix (Anm. 3), 120.



mit einem Austauschvorgang zu tun – mit einem »Etwas«, das die Menschen einbringen, und auf das Christus mit der Gegengabe eines anderen »Etwas« antworten würde. Was in der Eucharistie geschieht, ist nicht Austausch, sondern die Selbsthingabe *der* Gläubigen in die Verwandlung hinein, wie sie durch die Kraft der *Selbsthingabe* Gottes in Christus vollzogen wird, der sich mit dem menschlichen Opfer auf dem Altar identifiziert, indem er es in sein eigenes aufnimmt.

Dass der Sprechakt im Aussprechen der sogenannten »Einsetzungsworte« tatsächlich als ein solches Identifizierungsgeschehen verstanden wurde, zeigt die folgende Formulierung des Irenäus von Lyon, wenn er mit Bezug auf Jesus sagt: »Er wies seine Jünger an, Gott die Erstlingsfrüchte seiner eigenen Schöpfung darzubringen [...]. Er nahm das Brot, das aus der Schöpfung stammt, dankte und sprach: Das ist mein Leib. Und auch den Kelch, der aus der Schöpfung ist wie wir selbst, erkannte er als sein eigenes Blut an und lehrte das neue Opfer des Neuen Bundes. [...] Denn [...] das Brot von der Erde, das die Anrufung Gottes empfängt, ist nicht mehr gewöhnliches Brot, sondern Eucharistie [...]. Der gemischte Kelch und das gefertigte Brot empfangen das Wort Gottes und werden zur Eucharistie des Leibes und Blutes Christi.«³³

Die Bezeichnung »Eucharistie« bei Irenäus, die die zweite Identifikation (Christi mit den Elementen) beschreibt, zeigt, dass sich die altkirchliche Theologie anders als die spekulativen Herrenmahls-Theologien vom Mittelalter bis zur Neuzeit – nicht von der Frage eines Substanzwechsels geblendet war. Irenäus legt sich nicht darauf fest, dass Brot zum Leib, und Wein zum Blut Christi wird, oder gar (gemäß der Lehre von der »Konkomitanz«, wie sie sich ab dem 13. Jahrhundert entwickelte)³⁴ dass »Brot und Wein« zu »Leib und Blut Christi« werden; was er sagt, ist vielmehr: »Brot und Wein werden zur Eucharistie des Leibes und Blutes Christi«. Gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Wein werden zu Elementen des Herrenmahls in seiner Gesamtheit, kraft jener doppelten Identifikation, wie wir sie beschrieben haben.

Entscheidend bleibt dabei insbesondere, dass das Ereignis »Eucharistie« an keinem Punkt seines Geschehens in Abstraktion von der Partizipation der Gläubigen begriffen werden kann. Die Gläubigen beobachten nicht etwa bewundernd eine Verwandlung von Elementen als einen quasi inner-christologischen Vorgang,

³³ Irenäus, *Adversus Haeresis*, iv.xvii.4-xviii.6; v.ii.3, ursprüngliche Hervorhebung entfernt.

³⁴ Diese Lehrbildung wurde auf dem Konzil von Konstanz 1415 gegen John Wycliffe und Jan Hus verteidigt.

der einen zuvor abwesenden Herrn gegenwärtig machen würde. Vielmehr sind die Gläubigen durch den Offertoriumritus immer schon untrennbar mit den Elementen verbunden, und ihre Anwesenheit bleibt von konstitutiver Bedeutung für das Herrenmahl als Ganzes und in allen seinen Vollzügen.³⁵

Die Verteilung der Gaben an die Armen

Vor dem Hintergrund der Fülle an moralisch bedeutsamen Aspekten, die dem Opferritus innewohnen, dürfte verständlich geworden sein, warum wir uns bislang mit der Thematisierung desjenigen Aspekts der eucharistischen Feier zurückgehalten haben, der gewöhnlich als Inbegriff ihrer ethischen Relevanz angesehen wird: das »Teilen« am Tisch des Herrn. Die Unmittelbarkeit, mit der sich dieser Aspekt einer moralischen Interpretation der Eucharistie empfiehlt, wirkt häufig so stark, dass die anderen Aspekte der moralischen Bedeutung des Ritus leicht dahinter verschwinden.

Die frühen Riten scheinen die Betonung dieses Aspektes allerdings sogar noch zu steigern, wenn sie den Aspekt der Teilhabe an den Gaben der Eucharistie über die Gruppe der Kommunikanten hinaus erweitern. Nach der Kommunion, für die ja nur jeweils ein kleiner Teil der mitgebrachten Gaben gebraucht wurde, wurden die überschüssigen *oblaciones* (Opfergaben) der Gläubigen an die Bedürftigen verteilt.³⁶ So wie die Gläubigen sich durch die Identifikation mit den Elementen durch Christus neu empfangen, so wurden die übrigen Gaben in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Mittel zum Unterhalt von Leben und Gemeinschaft einer weiteren Verwendung zugeführt. Doch so wie sich die Kirche am Tisch des Herrn als Bedürftige (gemäß der antiken Selbstbezeichnung der Gläubigen als *hoi ptochoi*, »die Armen«) und Begabte gleichermaßen erlebte, so war ihre Hinwendung zu *anderen* Bedürftigen nicht mehr als »Opfer« im herkömmlichen Sinne, als eine Art gnädige Herablassung, denkbar, sondern musste nun als echter Selbstaussdruck des neuen Menschseins, das sich in der *communio* »Kirche« abzeichnet, verstanden werden.

Eine genaue Betrachtung der liturgischen Praxis der frühen Kirche zeigt nun allerdings, dass die Teilhabe »an« den *oblaciones*

³⁵ Der soziale Charakter der Eucharistie wird bereits im sogenannten Kelchwort in 1Kor 11,11 deutlich: »Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut«. Der Kelch, der herübergereicht wird, und aus dem alle trinken (Mk 14,23), bezeichnet hier weder das Gefäß noch dessen Inhalt, sondern die göttliche Handlung, einen neuen Bund zu schließen, der durch das Blut des Lammes besiegelt wird. Vgl. hierzu Oswald Bayer, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992, 297–8.

³⁶ *Traditio Apostolica* 28,3.



im Sinn der Verteilung an die Bedürftigen nicht einfach als Teilhabe »an« der Eucharistie verstanden werden kann, als eine Erweiterung des Vorgangs des »Teilens« am Altar. Denn was an die Armen verteilt wurde, waren ja die aus den Häusern mitgebrachten Opfergaben, nicht die konsekrierten Elemente. Anstatt dem Sakrament also einen moralischen Imperativ anzuheften, der diejenigen, die etwas empfangen, dazu auffordert, anderen etwas davon abzugeben, ist es angemessener zu sagen, dass die Kommunikanten, dem dramaturgischen Sinn der Liturgie folgend, indem sie sich selbst in der Konsumtion neu empfangen, nun in eine neue Position versetzt werden – eine Position, in der sie frei sind, dieselbe Fülle zu *praktizieren*, in der sie sich als Teilhaber des heiligen Mahls erfahren.

Die »übrig gebliebenen« Gaben, die auf den Tischen vor dem Altar lagen und darauf warteten, an die Bedürftigen verteilt zu werden, ließen sich dabei durchaus weiterhin als Repräsentation der Gläubigen gemäß dem ersten Identifikationsprozess verstehen. Es scheint daher durchaus angebracht, in diesem Zusammenhang mit einem zeitgenössischen Theologen, Oswald Bayer, von der »Konsekration der Gemeinschaft«³⁷ zu sprechen: der eucharistischen Umwandlung des sozialen Körpers, der sich selbst als »Kirche für andere« (Dietrich Bonhoeffer³⁸) zurückerhält.

In einem abgeleiteten Sinn, und nur so, können wir also auch von einer Verwandlung der »Materie« sprechen – der Verwandlung der Opfergaben durch die Verwandlung der Gläubigen: Das, was das eucharistische Volk in die Welt zurückzubringen vermag, ist, auch wenn es aus derselben Materialität besteht, nicht mehr als Materialursache von Konkurrenz, Statusdifferenzierung oder Herrschaft denkbar, sondern wird neu definiert. Wie Martin Luther treffend formuliert: »Die Gaben Gottes müssen von einem zum anderen fließen und gemeinschaftlich werden, damit jeder für seinen Nächsten sorgt wie für sich selbst.«³⁹

Der Niedergang des einst reich instrumentierten Offertoriums brachte eine ganze Reihe von konzeptionellen und praktischen Veränderungen mit sich, darunter einige besonders problematische, die ich im Folgenden kurz anleuchten möchte. Allgemein gesprochen, war die wichtigste Folge dieses Verkümmerns (oder in einigen Fällen: des völligen Verlustes) des Offertoriums eine wachsende Tendenz zur Abstraktion in Herrenmahlstheologie und -praxis. In dem Maß, in dem die Verflechtung von Liturgie

³⁷ Bayer, *Leibliches Wort* (Anm. 34), 308.

³⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW 8, 560.

³⁹ WA VII, 37,32–34.

und Alltag der Gläubigen, die durch das Offertorium dargestellt und aufrechterhalten wurde, zu schwinden begann, wurde der Trend zu spekulativen und spiritualisierenden Interpretationen der Eucharistie befeuert. Dieser Trend machte sich in hochtechnischen Diskussionen über die »Realpräsenz« Christi bemerkbar und wurde nicht selten von einer Tendenz zum moralisierenden Verständnis des Sakraments begleitet.

Von der Eucharistie des ganzen Lebens zur Konzentration auf das Sühnemotiv

Der Rückgang des Opferrituals dürfte auch mitverantwortlich sein für die Tendenz, die Bedeutung der Eucharistie auf Aspekte rund um das Motiv der Sühne zu reduzieren, wie dies spätestens seit dem Hochmittelalter augenfällig wurde. Diese Tendenz wurde begünstigt durch einen Wandel in der Vorstellung vom Amte dessen, der die Eucharistiefeier leitet – ein Amt, das mehr und mehr im Sinne einer priesterlichen Funktion und mithin im Gegenüber zur Gemeinde verstanden wurde. Entsprechend dieser Verschiebung wurde der *sacerdos* (*Opferpriester*)⁴⁰ weniger als Repräsentant der Gemeinde gesehen, der die Selbsthingabe aller Mitglieder in Christi Sühneopfer hinein repräsentativ vollzieht, sondern zunehmend als *vicarius* Christi, der das Sühneopfer »für« die Gemeinde im Namen Christi vollzieht. Dabei ist anzumerken, dass diese Verschiebung hin zu einem eher kultischen Verständnis der Rolle des Bischofs bei der Eucharistie in nicht geringem Maße durch eine Verschiebung im politischen Verständnis der Ämterordnung motiviert war: die zunehmende Modellierung der Rolle der *episkopé* in Nachahmung der Attribute, die an den Höfen der politischen Herrscher gefeiert wurden, wie dies etwa in der Mitra zum Ausdruck kam, die, ursprünglich von persischen Fürsten getragen, zur Kopfbedeckung christlicher Bischöfe wurde. Die Verlagerung des Schwerpunkts auf die priesterliche Funktion war somit eine Funktion einer anderen Verlagerung: hin zum sogenannten »monarchischen Episkopat«.

Ein weiterer Impuls, der die Verengung des Fokus auf das Sühnemotiv begünstigte, war das starke Wachstum der Gemeinden, die gemeinsam die Eucharistie feierten. Die zunehmende Menge an Brot, die für das Herrenmahl benötigt wurde, brachte auch eine Verschiebung der Symbolik mit sich. War der ursprünglich verwendete einzelne Brotlaib ein Symbol für die Einheit der

⁴⁰ Cyprian, der im dritten Jahrhundert schrieb, scheute sich nicht, den heidnischen Begriff »sacerdos« für den christlichen Bischof (weniger häufig für die Presbyter) zu verwenden. Lang, Heiliges Spiel, 513, Anm. 198.



Kirche gewesen,⁴¹ so konnte die Vielzahl an Broten, die in den »Massen«-Gottesdiensten benötigt wurde, kaum mehr in diese Richtung verstanden werden. Folglich wich die frühe im Element verankerte Symbolik der Einheit einer anderen Betonung: der des Brotbrechens als Symbol für den Opfertod Christi.

Die Konzentration auf das Thema der Sühne spiegelt sich, um ein Beispiel für viele zu nennen, in der heute in lutherischen Kirchen üblichen Austeilungsformel wider: »Nimm hin, das ist der Leib (bzw. das Blut) Christi, der (bzw. das) für euch gegeben wird zur Vergebung der Sünden«. Obwohl das Thema der Sühne gewiss mit dem Selbstopfer Christi verbunden ist, dessen Frucht in der Eucharistie zugeeignet wird, und solche Spendenformeln darum theologisch nicht illegitim sind, so verweist der Vergleich mit in der Alten Kirche verbreiteten Austeilungsformel »Dies ist das Brot des Himmels (bzw. »des Lebens«) – dies ist der Kelch des Heils« doch auf einen breiteren theologischen Horizont, der das Sühnemotive durchaus mit einschloss, ihm aber nicht erlaubte, alle anderen Aspekte der Eucharistie in sich hinein zu absorbieren.

Von der Konsekration der Gemeinde zur »Wirkung« für die Gläubigen

Die soeben beschriebene Entwicklung brachte eine weitere problematische Verschiebung mit sich, die bis heute nachwirkt. Während die altkirchliche Praxis die eucharistische Verwandlung (oder Konsekration) *der Gläubigen* in ihrer individuellen und kollektiven Gesamtheit vorsah, rückte nachfolgend zunehmend die Idee eines *Opfergewinns*, einer Wirkung des Sakraments *für die Gläubigen*, in den Vordergrund. Die nun vorherrschende Terminologie der »Zuteilung« der Heilsgüter »an« die Gläubigen bzw. der »Aneignung« dieser Güter durch die Gläubigen, implizierte nicht nur eine primäre Distanz der Heilsgüter zur Persönlichkeit der Gläubigen, sondern förderte auch ein Verständnis des Empfängers als Individuum (*pro me*) anstelle der Gemeinschaft (*pro nobis*) der Gläubigen.

Die Konzentration auf die »Wirkung« für die Gläubigen verstärkte nicht nur die Tendenzen zu Individualismus und Sakramentalismus, sondern auch eine Tendenz zur Ethisierung des heiligen Mahls. Auch wenn die letztgenannte Tendenz sich oft als kritische Wendung gegen die erstgenannten Tendenzen ausgab und ausgiß, entstammen beide tatsächlich der gleichen Wurzel.

⁴¹ Vgl. Meinen Beitrag: Ein Laib – ein Leib? Eucharistische Zugänge zur Leiblichkeit des Menschen, in: Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses, hg. von J. Klose, Berlin 2014, 239–256.

Die vor allem im Protestantismus der Moderne verbreitete Ethisierung des Herrenmahls sieht dessen Wirkung nicht unmittelbar im tatsächlichen Vorgang des sozial-egalitären gemeinsamen Empfangens am Tisch des Herrn, sondern in der Stärkung der ethischen Motivation, die das Sakrament für die Teilnehmenden bewirken soll. Gemäß dieser Logik sollen sich die Heilsgüter, die den Gläubigen kraft des Sühneopfers Christi zugeteilt werden, in ihrem Leben durch eine entsprechende Moral der Selbstaufopferung widerspiegeln.

Wenn man diese Motivationslogik mit der aus der Alten Kirche überlieferten reichen Praxis der Eucharistie vergleicht und kontrastiert, in der das Offertorium den ihm gebührenden Platz einnimmt, entpuppt sich diese Logik (die dem modernen Christentum insbesondere durch Kants Religionsschrift eingraviert wurde) lediglich als eine Art Ersatzbeschaffung: als ein sekundärer Überbrückungsmechanismus, der erst durch die vorherige Trennung der Gaben des Mahls von den Gläubigen selbst notwendig wird. Sobald diese Trennung vollzogen ist, rückt die Notwendigkeit eines solchen Sekundär-Konstrukts in den Blick, um die ethische Dimension des Ereignisses zu bewahren, die andernfalls hinter dem »Heils-Egoismus« des *pro me* zu verschwinden droht, der dann leicht die Oberhand gewinnt.⁴²

Die Wiederentdeckung des alten Ritus der Gabenbereitung und der reich inszenierten eucharistischen Theologie, in die dieser eingebettet war, sollte in ihrer Impulskraft deutlich geworden sein: nicht nur für die liturgische Erneuerung an sich, sondern auch dafür, ein erhellendes Licht auf historische Entwicklungen und theologische Debatten zu werfen. Es würde kaum überraschen, wenn das vertiefte Studium des Offertoriums aus verschiedenen Blickwinkeln, einschließlich dem der theologischen Ethik, zu noch weiteren Entdeckungen und tieferen Einsichten führte, als diejenigen, die wir in diesem Aufsatz anleuchten konnten.

Bernd Wannewetsch hat an verschiedenen Universitäten in Deutschland und im Vereinigten Königreich gelehrt, zuletzt als Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Oxford und als Lehrstuhlinhaber für Theologische Ethik an der Universität Aberdeen. Er ist ehemaliger Präsident der Society for the Study in Christian Ethics. Aktuell lehrt er u. a. an der FTH Gießen und der STH Basel.

⁴² Bernd Wannewetsch, *Political Worship*, Oxford 2004, 44–53.

Aus der Fülle deiner Gaben bringen wir dieses Brot

von Ralf-Dieter Gregorius

Die Darbringung von Gaben ist wesentlich für das Menschsein in Beziehung. Können wir Brot und Wein im Gottesdienst als Gabe darbringen, oder sind sie allein Zeichen der Hingabe Jesu Christi an uns?

Wie kommen Brot und Wein auf den Altar? Der Küster hat sie vor dem Beginn des Gottesdienstes hingestellt, als er das Licht und das Mikrofon angeschaltet hat. Nicht selten legt er auch das Brot auf die Patene und gießt Wein in den Kelch oder die Einzelkelche.

Ob Brot und Wein einfach hingestellt oder im liturgischen Vollzug einer Handlung mit Gebet zum Altar gebracht werden, ob der Küster das Brot auflegt und den Wein eingießt oder die Pfarrerin »selbst«, mag als eine belanglose Gestaltungsvariante erscheinen.

Nicht in Frage kommt, dass eine geöffnete Weinflasche auf dem Altar steht, nicht in Frage kommt, dass Hostien am Altar aus ihrer Zellophanverpackung genommen werden. Unbestritten und allgemeine Praxis ist, dass Brot und Wein in Gefäßen auf den Altar gebracht werden, die ausschließlich dem liturgischen Gebrauch dienen. Die eindruckliche Weinkanne gehört zum Standardrepertoire einer evangelischen Abendmahlsgarnitur. Sie ist ein Überbleibsel der Reformation, die allen nicht nur das Brot, sondern auch den Kelch reichte, der dann mehrfach nachgefüllt werden musste. Die Brot- oder Hostiendose (Pyxis) und die Weinkanne sind Gefäße, die der Vorbereitung der Gaben dienen. Brot und Wein erscheinen also nicht »einfach so« im Kontext der Mahlfeier. Mit besonderen Gefäßen werden sie in einem ersten Schritt ihrer Bereitung ausgesondert aus der »Fülle aller Gaben Gottes«. Wer sich dies vergegenwärtigt, dem erscheint es »würdig und recht«, will heißen schön, nachvollziehbar und angemessen, wenn sie *im* Gottesdienst und nicht *vor* dem Gottesdienst zum Altar gebracht werden. Dazu werden sie zunächst im gottesdienstlichen Raum an einem achtsam gestalteten Ort bereitgestellt und dann zum Altar gebracht. Diese schlichte Handlung wird besonders von Jugendlichen gern angenommen als nonverbaler, handlungsorientierter Beitrag zur Feier des Gottesdienstes.

Es ist Tradition und wird von den meisten Gemeinden so gehandhabt, dass Kelch und Patene mit Tüchern abgedeckt auf dem Altar stehen. In der symbolischen Sprache der Liturgie ist das,

Nicht in Frage kommt, dass eine geöffnete Weinflasche auf dem Altar steht, nicht in Frage kommt, dass Hostien am Altar aus ihrer Zellophanverpackung genommen werden.

was verhüllt und enthüllt wird, für die Feier der Gegenwart Gottes bestimmt, dessen Dasein und Nahesein nicht statisch, sondern dynamisch ist, der sich als der, »der da ist und war und kommt« (Offb. 1,4), zu- und abwendet, der erscheint und seine Erscheinung zurücknimmt, der sich hören lässt und dann auch wieder schweigt. Ein handwerklich gewebtes, qualitativvolles Tuch, das Velum, deckt den Kelch, die Patene und ein etwa 40 mal 40 cm großes weißes Leinentuch, das Corporale, ab.

Während der »Gabenprozession« oder, sagen wir einfach, während die Gaben gebracht werden, deckt der Pfarrer, die Pfarrerin, ein Diakon oder ein Abendmahlshelfer Kelch und Patene auf: Das Velum wird abgenommen und zusammengelegt, das Corporale entfaltet und in der Mitte des Altars ausgebreitet, Kelch und Patene auf das Corporale gestellt. Diese Handlungssequenz kann, wo sie zu jeder Mahlfeier vollzogen wird, sehr bald ohne Unsicherheit und Hast vollzogen werden. So entfaltet sie ihre symbolische Kraft. Gut zu wissen: Das Corporale ist nicht ein zusätzlicher Schutz der Altardecke, es ist das älteste bezeugte textile Ausstattungstück des Gottesdienstes und symbolisiert das Leinentuch, in dem der Leib Christi bestattet wurde. Die Gegenwart des Herrn im Abendmahl ereignet sich vor dem Hintergrund seines Todes.

Das Brot wird sichtbar aus der Brotdose (Pyxis) genommen und auf die Patene gelegt, der Wein sichtbar eingegossen in den Kelch. Es ist sinnvoll, diese Handlung, das sogenannte Offertorium, die Darbringung der Gaben, mit einem Gebet zu verbinden:

Aus der Fülle deiner Gaben bringen wir dieses Brot vor dich. Lass es uns zum Brot des Lebens werden. Aus der Fülle deiner Gaben bringen wir diesen Kelch mit Wein vor dich. Lass ihn uns zum Kelch des Heils werden.

Oder:

Aus der Fülle deiner Gaben bringen wir dieses Brot und diesen Wein, das Gedächtnis zu feiern deines Sohnes, unseres Herrn, auf dass wir in deiner Kirche den Anbruch der neuen Schöpfung erfahren und preisen. Du hast alles erschaffen zur Ehre deines Namens und gibst uns Speise und Trank, dass wir dich loben mit allen deinen Geschöpfen. So legen wir die Gaben deiner Güte nieder auf deinen Altar und bekennen: Dein ist alles, was wir sind und haben. Herr, erhöre unser Gebet und verleihe uns, dass wir dich allezeit loben und preisen. Denn dein ist die Herrlichkeit und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit. G: Amen.

Wir danken dir für das tägliche Brot und für alles, wovon wir leben. Wir kommen zu dir mit diesem Brot, Frucht der Erde und



menschlicher Arbeit, und bitten dich: Lass es uns zum Brot des Lebens werden. Wir danken dir für die Frucht des Weinstocks, für alle Freude, die du uns schenkst, für alles Leid, das uns verwandeln soll, und bitten dich: Lass uns diesen Kelch zum Kelch des Heiles werden. Du segnest uns über Bitten und Verstehen. Wir loben und preisen deine Barmherzigkeit durch Jesus Christus, unsern Herrn. G: Amen.

(Vgl.: Die Feier der Ev. Messe, 2013, 299)

Der Kultivierung und Verinnerlichung dieser schlichten Sequenz der Darbringung mit Handlung und Gebet unmittelbar vor den eucharistischen Akklamationen »Erhebet eure Herzen«, steht einiges im Weg:

Wir selbst stehen uns im Weg

Bei denen, die die Gestaltungshoheit im Gottesdienst für sich beanspruchen, zeigt sich nicht selten eine mangelnde Bereitschaft, sich selbst auch gestalten zu lassen von einem überlieferten Ritual oder sich ansprechen zu lassen von überlieferten Gebetsworten. Diese Sprödigkeit steigert sich da, wo man die Aufgabe der Feier des Gottesdienstes ganz auflöst in der Vorbereitung und im Vortrag von eigenen Worten. Dass Gottesdienst verstanden wird als Kommunikation des Evangeliums schließt Handlungen und Rituale, Wort und Antwort, Tradition und Innovation unbedingt ein. Wo man dies verleugnet, erscheinen die nicht worthaften Dimensionen dann als fakultatives, »liturgisches« Beiwerk und geraten so nicht selten zu einer Spielwiese für Basteleien, die man denen gestattet, die das »eben brauchen«.

Auch die Abspaltung der Leiblichkeit oder deren neuerliche theatralische Überinszenierung befördern den Rückzug auf Worthaftes. Dieser Rückzug ist Tradition im Protestantismus; wo man ihn rechtfertigen will, spricht man von der Konzentration auf das »Wesentliche«, behauptet, »eher reformiert« zu sein, oder man bekennt sich gleich gar dazu, eine »liturgische Wildsau« zu sein.

Auch *kultkritische Texte der Heiligen Schrift* könnten uns verunsichern und dazu führen, dass wir nicht allzu viel Zeit und Kraft in liturgische Gestaltung investieren. Da ist die Kultkritik des Amos, der als Gotteswort ausruft: »Ich hasse eure Feste, habe keinen Gefallen an euren Speisopfern, tut weg das Geplär eurer Lieder« (vgl. Amos 5,21 ff.). In leidenschaftlichen Worten sagt Hosea: »Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer« (Hosea 6,6; Mt. 9,13). Die in radikaler prophetischer Einseitigkeit vorgetragenen Worte, bleiben für immer eine kraftvolle Mahnung, taugen aber nicht als Standpunkt im Umgang mit der Aufgabe, Liturgie

Auch die Abspaltung der Leiblichkeit oder deren neuerliche theatralische Überinszenierung befördern den Rückzug auf Worthaftes.

zu feiern, Gott und den Menschen zu dienen. Vieles, was Reformatoren zu liturgischen Fragen gesagt oder geschrieben haben, ist geprägt von prophetischem Protest gegen offenbare Missstände. Die sich daraus ergebende polemische Grundhaltung erschwerte auf lange Zeit den Zugang zum Besten der liturgischen Tradition und die Entwicklung einer ausgewogenen, dem Evangelium und der Verfassung des Menschen angemessenen Gottesdienstgestaltung.

Schauen wir auf *Jesus Christus*: Er besuchte die Synagoge und ließ sich in die Liturgie mit einer Lesung einbinden. Er ging in den Tempel, nahm aber nicht am Opferkult teil, sondern demonstrierte gegen die Kommerzialisierung des Tempelbetriebes. Trotz der Weherufe gegen Schriftgelehrte und Pharisäer, trotz des Auftritts bei den Tischen der Geldwechsler im Tempel zeigt sich bei Jesus eine konstruktive und versöhnliche Grundhaltung. Die durch Fürsorge und Hingabe gestaltete Beziehung seiner Jünger zu ihm nimmt er an, öffnet sie aber, indem er sie eindrücklich ermahnt, ihm zu dienen im Dienst an den geringsten Schwestern und Brüdern. Seither kann keine Liturgie gedacht werden ohne Diakonie.

In der *Urchristenheit* wurden Brot und Wein zusammen mit den Gaben für das gemeinsame Sättigungsmahl und den Dienst an den Armen zum Altar gebracht; was der Feier des eucharistischen Mahles diente, wurde aus dieser Fülle der Gaben herausgenommen. Von daher erscheint es sinnvoll, Brot und Wein zusammen mit den Gaben der Gemeinde, der Kollekte, zum Altar zu bringen.

Zur Kultur des Gottesdienstes gehörte seit der Zeit der Apostel, dass Gott zu uns spricht und Menschen Gaben darbringen. Wer Gott dienen will, wer Gott etwas gibt und eine Gabe auf dem Altar darbringen will, der soll sich zuvor versöhnen (vgl. Mt 5,23 f.) und seine Hand für die Not der Menschen öffnen.

Wo die Hinwendung Gottes zu uns, und unsere Hinwendung zu ihm, Gottes Gabe an uns und unsere Gaben für ihn auseinandergerissen und gegeneinander ausgespielt werden, da kann der Gottesdienst nicht mehr der Ort sein, an dem der Mensch durch Gott zu sich selbst findet. Dass Menschen, die leidenschaftlich nach Gott suchen, immer noch meinen, sich von ihrem vollen Menschsein abwenden zu müssen, dass Menschen, die sich selber suchen, neuerdings oft meinen, dies besser ganz und gar ohne Gott tun zu können, hat seine Vorgeschichte in absurden Fehlentwicklungen der Reformationszeit auf beiden konfessionellen Seiten:

Entwicklungen des späten Mittelalters bzw. der frühen Neuzeit wirken bis heute nach als Verunsicherung unseres gottesdienstlichen Umgangs mit Brot und Wein. Da ist einerseits die

*Entwicklungen
des späten Mittel-
alters bzw. der
frühen Neuzeit
wirken bis heute
nach als Verunsicherung
unseres
gottesdienstlichen
Umgangs
mit Brot und Wein.*



Inkulturation des Gottesdienstes in die Welt des Handels und der Geldwirtschaft und andererseits – als ihr reformatorisches Gegenmodell – die *Inkulturation des Gottesdienstes in die Welt der worthaften Kommunikation* der Glaubenslehre und der Theorie des ethischen Handelns.

Auslöser der Reformation war zunächst eine Spezialfrage des Bußsakramentes. Wer seine Sünden wirklich bereut (*contritio*), wer bereit ist, sie zu bekennen (*confessio*) und wiedergutzumachen (*satisfactio*), soll sich auf den Zuspruch der Vergebung Gottes verlassen. Ein gutes Werk kann die Wiedergutmachung z. B. des Täters bei seinem Opfer ersetzen. Krankenhäuser wurden gebaut, Arme wurden gespeist, Pilgerfahrten wurden als gute Werke vollzogen. Dann hat man das alles, wie heute das Schenken an Weihnachten, immer öfter durch eine praktische Geldzahlung ersetzt. Messen wurden bezahlt und vom Berufsstand der Messpriester »gelesen«. Die Messe war nun ein Werk, das bei Gott Gnade erwirken sollte, eine Gnade, die auch in der Währung des Ablasses von zeitlichen Sündenstrafen zählbar und zuwendbar wurde. Die Vermittlung des Heils gestaltete sich analog zur Geldwirtschaft und zum Handel. Am Ende steht das Stück Papier, der Ablassbrief und die Logik des Geldes. Die perfekte Inkulturation war es dann, den Gottesdienst als Messopfer der Kirche zu verstehen. Fünf Messen galten mehr als eine.

Die finanzielle Bereicherung der Kleriker und der Kirche löste zwar heftigen Protest aus, aber die handfeste Vergewisserung des Heils entsprach den Bedürfnissen. Reformatorische Gottesdienste mussten dem etwas entgegenhalten und begannen nun nahezu jeden Gottesdienst mit einer förmlichen Lossprechung. Bis ins 20. Jahrhundert ging man jeden Sonntag vom Bekenntnis der Schuld zum Zuspruch der Gnade. Dies geschah mit einem biblischen Wort der Gnade oder mit einer regelrecht sakramental inszenierten Absolution.

Auch nach Beseitigung der schlimmsten Auswüchse des Ablasshandels war es für die evangelische Christenheit wichtig, in Abgrenzung gegen die Lehre des Konzils von Trient, den riskanten Begriff »Opfer« ganz und gar für das »eine allgenugsame Opfer« (Hochgebet der Agende 1955) Jesu Christi am Kreuz zu reservieren. Dieses Opfer ist im Mahl gegenwärtig durch die Gegenwart des Herrn, aber es wird nicht reinszeniert und schon gar nicht wiederholt. Deshalb hat man jede Form liturgischer Darbringung aus dem Gottesdienst heraus gehalten. So erklärt sich für mich der Umstand, dass Brot und Wein nicht *im* Gottesdienst zum Altar und mit Gebet dargebracht werden, sondern vor dem Gottesdienst schlicht hingestellt werden.

Jenseits des öffentlichen Hauptgottesdienstes an Sonn- und Festtagen und seiner offiziellen agendarischen Gestalt war die Freiheit größer. Im gläubigen Herzen und in der geistlichen Prosa oder Poesie gab es nicht nur das Nachdenken über Gottes Gaben, sondern auch persönliche Hingabe und fromme Ergüsse. Aber im öffentlichen Gottesdienst, der die rechte Lehre darstellt, musste gelten: »Nichts hab ich zu bringen, alles Herr bist du!« (eg 407,3).

Im konfessionellen Kampf wurde das Verständnis des Gottesdienstes als *Messopfer* und das Verständnis des Gottesdienstes als *Verkündigung* im Wort der Predigt auf die Spitze getrieben und auf diese Weise verengt. Die Realität gestaltete sich meist so: hier ein entrücktes Ritual am Hochaltar in einer den meisten unverständlichen Sprache, dort eine langatmige Predigt im moralischen oder gelehrten Pathos. In beiden Fällen inszenierten die Geistlichen ihre Vorrangstellung und Macht, hier mit ihrer Weihe, dort mit ihrer Gelehrsamkeit. In beiden Fällen blieben die Worte unverständlich, aber das Volk richtete sich ein, fand Heimat in der je besonderen Atmosphäre der Gottesdienste, sprach andächtig das Vaterunser mit und neigte sein Haupt zum Segen.

In beiden Fällen inszenierten die Geistlichen ihre Vorrangstellung und Macht, hier mit ihrer Weihe, dort mit ihrer Gelehrsamkeit.

Luthers Predigt zur Einweihung der Kirche in Torgau hatte den Gottesdienst als Wort und Antwort verstanden: Gott redet mit uns durch sein Wort, wir antworten mit Gebet, Gesang und Bekenntnis. Wenn wir das heute nicht mehr als Option für Worthaftigkeit als einziges Gestaltungsprinzip verstehen, sondern im Sinne eines *dialogischen Gottesdienstverständnisses*, so ist Gottesdienst Begegnung der Menschen mit Gott und untereinander. Verstehen wir diese Begegnung als Kommunikation, so setzt dies die Existenz und die Aneignung einer »Sprache« aus bildhaften Worten und sprechenden Handlungen voraus. In dieser Sprache kann das Wort der Heiligen Schrift zentral sein, dennoch kann anderes, das wesentlich ist, nicht entfernt werden. Dazu gehört, dass Menschen etwas und darin sich selbst Gott darbringen.

Melanchthon hatte unterschieden zwischen dem Sühnopfer unseres Herrn (*sacrificium propitiatorium*) und unserem Lobopfer (*sacrificium laudis*). Das hat in seiner Zeit Raum geschaffen nicht nur hörend vor Gott zu treten, sondern ihm Lob, Gebet und Gesang darzubringen. Heute kann Melanchthons Unterscheidung die liturgische Darbringung der Gaben vom Verdacht der Werkgerechtigkeit und des verdienstlichen Handelns entlasten.

Das 2. Vatikanische Konzil hat auf katholischer Seite eine radikale Kehrtwende für die Feier der Gottesdienste vollzogen, die bis heute nicht unumstritten ist. Die Impulse des Konzils und die liturgische und ökumenische Bewegung haben in den letzten 50 Jahren viele Veränderungen auch in evangelischen



Gottesdiensten gebracht. Die Integration der Mahlfeier in den Gottesdienst, die Entfaltung des Gebets in Fürbitten, Psalm- und Abendmahlsgebeten bilden ein Gegengewicht zu den Worten der Verkündigung in der Predigt. Mit der »Wiederentdeckung« der Bedeutung von Symbolen und rituellen Handlungen sind viele Gemeinden über ihren konfessionalistischen Schatten gesprungen. Der evangelische Gottesdienst will sich heute so aufstellen, dass er sowohl der leib-seelischen Verfassung des Menschen als auch der Geschichte des Handelns Gottes in der Welt entspricht. Wir können das als Ermutigung verstehen, die Darbringung der Gaben neu zu integrieren und zu gestalten.

Die liturgische Darbringung von Gaben (Offertorium) für die Feier des Heiligen Mahles gehört zum ältesten Bestand gottesdienstlicher Überlieferung und wir sollten dieser Tradition neu vertrauen.

Handlung, Haltung und Gebärde der Darbringung sind mit den zentralsten Themen und Fragen des Lebens verbunden. So liegt es nahe, sie zu kultivieren im familiären und sozialen Feld durch das Einüben des Teilens und des Schenkens, im gesellschaftlichen Bereich durch ehrenamtlichen Einsatz, im gottesdienstlichen Bereich durch die Darbringung der Gaben von Brot und Wein mit Gebet und Gesang.

Es gehört zu den unverlierbaren Eigenarten des Menschen, dass er zu Hingabe und Opfer fähig ist, dabei geht es nicht um die Ablösung des Egoismus durch einen Altruismus – die Begriffe suggerieren hier eine zu harte Alternative. Tatsächlich existiert der Mensch mindestens in fünf Beziehungen: in der zu sich selbst, in der zu Gott, in der zu den Mitmenschen, in der zur Natur und der zur Kultur. Diese Beziehungen verwirklichen sich wesentlich durch Akte der Hingabe, die den von allem isolierten Eigennutz fahrenlassen bis hin zur Selbstlosigkeit und zum Opfer. Wer immer nachdenkt über das Wesentliche des Lebens, wird die Bedeutung der Gabe für unser Leben nicht geringschätzen. Der tiefste Sinn des Gebens und des Empfangens liegt nicht im Erwerb von Vermögen, nicht im *haben* wollen, sondern darin, in Beziehung zu *sein*. Dies ist nicht immer ein alltäglicher Vollzug, es kann sich in bestimmten Augenblicken verdichten zur *Hingabe* und zu *Preisgabe*, ja sogar zum *Opfer*. Wir alle leben durch die Bereitschaft unserer Mütter, uns unter Schmerzen zur Welt zu bringen, wir konnten aufwachsen durch die Hingabe unserer Eltern. Als gläubige Menschen bekennen wir die Fülle des Lebens und der Lebendigkeit als eine Gabe Gottes, die Vergebung unserer Schuld und die Befreiung von Strafe danken wir dem Opfer unseres Herrn am Kreuz, im Leid spüren wir die Solidarität und Nähe Gottes,

der in Christus nah bei den Leidenden ist. Um auf das, was ihnen gegeben ist, zu antworten sind Menschen bereit zu Gabe und Hingabe. Sie sind auch bereit etwas zu opfern, bereit zu Verzicht, bereit zur Unterwerfung und zum Opfer. Sie sind verführbar und manipulierbar und verfallen nicht selten ungeordneten inneren Impulsen. Segen und Fluch liegen nah beieinander. Ich beklage den Tod von Soldaten. Ich gedenke ihrer und bete für sie. Aber ich kann nicht hören, wenn ihr Tod als Opfer auf dem Altar des Vaterlandes bezeichnet wird. Ich beerdige als Pfarrer die Generation von Müttern, die »immer da« waren und weiß als Seelsorger um die düstere Kehrseite ihrer totalen Hingabe. Um nicht in die Irre zu gehen, um die kostbare Fähigkeit der Hingabe nicht abspalten zu müssen, brauchen Menschen Begleitung und fragen nach dem Willen Gottes. Deshalb werden Akte der Hingabe und des Opfers kultiviert, begleitet und ritualisiert. Dies geschieht, um Hingabe zu schützen und unter kontrollierten Bedingungen zu begehen, um mögliche Abgründe zu umgehen und den in der Hingabe liegenden Segen zu entfalten. Was in die Rituale der Liturgie eingebracht wird, ist der Zucht und dem Maß unterworfen und ereignet sich dort, wo Gott uns nahe ist in seinem Wort und Sakrament. Die Gegenwart Gottes korrigiert Fehlentwicklungen und Fehlhaltungen.

*Was in die Rituale
der Liturgie ein-
gebracht wird,
ist der Zucht
und dem Maß
unterworfen und
ereignet sich dort,
wo Gott uns nahe
ist in seinem Wort
und Sakrament.*

Aus der hebräischen Bibel erinnere ich an das Beinahe-*Opfer des Isaak*. Als Abraham meint, Gott verlange von ihm, seinen Sohn zu opfern, ist er bereit, mit Isaak die Erfüllung seiner Sehnsucht und seine Zukunft, also im Grunde sich selbst, zu opfern. Im letzten Moment ersetzt Gott das Opfer durch ein Tieropfer. Die Botschaft der dramatisch erzählten Geschichte ist die: Gott will keine Menschenopfer. Und nach dem Opfer unseres Herrn am Kreuz muss klar sein: Ihm genügen auf immer unsere Gebete, unser Lob und unsere Gaben, eine Hingabe in der wir uns nicht verlieren, sondern zu uns finden.

Karl Barth und die dialektische Theologie verstanden das Christentum als Religionskritik. Allein das, was von Gott her als Offenbarung auf uns zukommt, allein sein Wort und seine Gnade, die uns verkündet werden, können Geltung beanspruchen im Christentum. Alles andere ist »Religion«, ein Begriff der im Mund der Barthianer alles herabsetzte, was nicht »von oben«, von Gott, ausging, sondern »von unten«, vom Menschen, aufsteigen wollte zu Gott. Diese Religionskritik hat etwas Prophetisches und Radikales, sie bleibt als ein strenges Korrektiv wichtig, aber sie trifft nicht die Handlung der Darbringung der Gaben. Für sie gilt, was die ostkirchliche Chrysostomosliturgie betet: Wir bringen dir dar das Deinige von dem Deinigen.

*Wir bringen dir
dar das Deinige
von dem Deinigen.*



Wo die Hingabe der Menschen in den gottesdienstlichen Handlungen befreit wird vom verhängnisvollen Prinzip »Gabe und Gegengabe«, da können wir mit den Weisen aus dem Morgenland »unsere Schätze auf tun« (Mt. 2,11), Gott antworten und danken, indem wir ihm etwas darbieten.

Vor dem die Darbringung der Gaben abschließenden Gebet bietet es sich an zu singen. An Weihnachten vielleicht mit Paul Gerhardt:

»Ich steh an deiner Krippen hier, o Jesu, du mein Leben;

ich komme bring und schenke dir, was du mir hast gegeben.

*Nimm hin, es ist mein Geist und Sinn, Herz, Seel und Mut, nimm
alles hin und lass dir's wohlgefallen. (eg 37,1)*

Im Lauf des Kirchenjahres schlage ich ein Lied nach einer Melodie von Andrew Lloyd Webber vor. Den Text aus dem Gotteslob habe ich überarbeitet:

*Nimm, o Gott, die Gaben, die wir bringen. Nimm uns selber an mit
Brot und Wein. Alles Mühen, Scheitern und Gelingen,
soll durch deine Güte, o Gott, geheiligt sein.*

*Jesus hat sich für uns hingegeben, er ist hier bei uns in Brot und
Wein. Nimm als Lob und Dank auch unser Leben,
schließ uns in die Hingabe deines Sohnes ein.*

*Nimm uns an, sei du in unsrer Mitte, wandle unser Herz durch
Brot und Wein. Sei uns nah und höre unsre Bitte, neu und ganz
geheiligt von deinem Geist zu sein.*

*Wie die vielen Körner und die Trauben, eins geworden nun als
Brot und Wein, lass uns alle, die wir an dich glauben,
eins in deiner Kirche als deine Kinder sein.*

Text: Raymund Weber (Gotteslob 188)

Str. 1, 2 und 4 überarbeitet von R.-D. Gregorius 2016

Ralf-Dieter Gregorius, geb. 1960, ist Pfarrer der Ev. Kirchengemeinde Koblenz-Karthause und Bruder der Ev. Michaelsbruderschaft im rheinisch-westfälischen Konvent. Als Sekretär für Gottesdienst und Kirchenmusik der Ev. Michaelsbruderschaft ist er Herausgeber des Evangelischen Messbuches und des Kantionales. Er engagiert sich in der Fortbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern sowie in Gottesdienstprojekten verschiedener Gemeinden und Gemeinschaften.



Jenseits der Sühne – Zur Rede vom »Opfer«

von *Ulrich Koring*

Profaner und religiöser Gebrauch

Das Schlüsselwort dieser Ausgabe begegnet uns alltäglich in der Auswertung der Unfallstatistik in der Rede vom »Verkehrsoffer«. Im juristischen und journalistischen Gebrauch treffen wir die Verschränkung von Täter und Opfer an, wobei den Tätern viel mehr Aufmerksamkeit zuteilwird als den Opfern. Im ethischen und moralischen Sinn dient Opfer als Ausdruck für Selbstlosigkeit: Wir reden von aufopfernder Pflege eines Angehörigen; wir erinnern uns an Aufforderungen, man müsse bereit sein, auch mal ein Opfer zu bringen.

Insbesondere in Württemberg bittet man die Gemeindeglieder um ein finanzielles Opfer, was einfach nur Gabe/Spende bedeutet. Diejenigen, die aus dem Wahn der Machbarkeit und Verfügbarkeit erwacht sind, beginnen zu verstehen, warum naturnah lebende Menschen dem Acker, dem Wald, dem Bach oder See etwas zurückgeben, wenn sie etwas entnehmen. Mit Descartes könnten wir sagen: Ich empfangen, also gebe ich.

In unserem Glaubensverständnis spielt das Opfer eine Schlüsselrolle und in der kirchlichen Überlieferung spricht man seit Jahrhunderten vom Mess-Opfer. Inzwischen scheinen die Impulse des Vaticanum II, die vom Fest der Versöhnung und von der Feier der Danksagung sprechen, vergessen worden zu sein.

Vor hundert Jahren hat die Berneuchener Bewegung, vom Reichtum der abendländischen Überlieferung angezogen, die Messform in ihrem vollen Umfang adaptiert und mit dem lutherischen Verständnis von Gnade und Rechtfertigung verbunden. Dadurch rückte im Abendmahlsverständnis der christologische Aspekt – Gott begegnet uns, indem er sich uns in der Gestalt Christi hingibt und seine Gnade schenkt – vor den Aspekt der Bußfertigkeit und Absolution, für die wir uns als Opfer Gott darbringen.

Schauen wir nicht nur auf die gelehrte theologische Interpretation. Genauso relevant ist das, was sich in katholischen und evangelischen Gemeinden als Verständnis verfestigt hat. Das Abendmahl gilt als Ritual, das durch Brot und Wein das Leiden und Sterben Jesu vergegenwärtigt und in der Analogie Brot – Leib, Wein – Blut die heilsame Kraft und Wirkung des stellvertretenden Sich-Opfern annehmbar und genießbar macht. Wie Brot



und Wein »für dich gegeben« werden, so hat Jesus am Kreuz Leib und Blut »für dich hingegeben«.

In der Regel werden Brot und Wein mit einem persönlichen Zuspruch dargereicht, in katholischen Gemeinden als Symboldeutung: »Leib Christi« – in evangelischen Gemeinden als persönlicher Zuspruch des Heils: »für dich gegeben«. *Jetzt* erreicht und berührt Dich die Hingabe, *jetzt* gilt, was schon immer galt: »Christus *pro nobis* passus, mortuus et sepultus est.« Christus wurde für uns – d. h. »an unserer statt«? oder »um unseretwillen«? – zu unserem Heil gekreuzigt und getötet. Das »Et resurrexit / Er ist auferstanden« kommt merkwürdigerweise bei dieser Konzentration auf die Selbsthingabe in den Tod zu kurz.

Biblischer Bezug und liturgischer Ausdruck

Die in der Gegenwart vollzogene Liturgie öffnet ein Fenster in die Historie: Sichtbar wird das sogenannte »letzte Mahl« und die von den Evangelisten erzählte Passion. An die Ostermahle denken wir dann schon fast nicht mehr. In der zentralen Bestätigung des Glaubensgeheimnisses »Deinen Tod verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit« klingen die konstitutiven Aussagen kurz an. Ihre Entfaltung kommt in Präfation und Lobpreis, in Anamnese und Epiklese zum Ausdruck – traditionell dominiert in den Ausformulierungen die Deutung des Todes am Kreuz als Sühnopfer – und die Feier in Handlung und Tonart als Vergegenwärtigung – mittels liturgischer Re-Inszenierung – der Hingabe des himmlischen Hohepriesters.

Die Deutung des Todes am Kreuz als Opfer macht aus der feiernden Gemeinde eine Opfergemeinde, sie empfängt die Heilswirkung, die aus der Hingabe des Gottessohnes in den Tod entspringt. Der in der Narration entfaltete Opferaspekt verdichtet sich in der Konsekration (d. h. der Sinngebung von Brot und Wein – dazu sagte die Scholastik »Transsubstantiation«). Unbestimmt bleibt: Wer opfert wen? Gott den Menschensohn? Der Mensch Jesus sich selbst? In der johanneischen Überlieferung (11,47–53) treffen wir eine symbolpolitische Ausdeutung aus dem Mund des Hohepriesters Kaiphas: »Es ist besser, dass *ein* Mensch sterbe für das Volk, als dass das ganze Volk verderbe!«

Damit weitet das Johannes-Evangelium die Sühne-Wirkung des Todes am Kreuz konterkarierend ins Realpolitische aus, um zu zeigen: Was der amtierende Hohepriester *per nefas* (zu Unrecht) befürwortet und im Todesurteil in Kraft gesetzt hat, das hat Gott zum Schlüssel der Gnade und zur Quelle des Lebens für alle Welt gemacht.

Die Evangelien und der Hebräerbrief setzen zeitlich die Zerstörung des Tempels und das Aufhören der Opfer voraus. Das Judentum war erneut gezwungen, das zentrale sakralrechtliche Ritual der Sühne spirituell zu vollziehen. Christen aus Juden und Heiden hatten längst diese Bindung verlassen. Sie konnten verknüpfend und übertragend, bewahrend und gestaltend mit dem jüdischen Erbe umgehen. Wider Willen wird Kaiphas zum Kronzeugen der *endgültigen Sühne*, die alle rituelle Sühne überbietet und beendet.

Mit dieser inhaltlichen Füllung ist der Opferbegriff fest in Liturgie, Theologie und Glaubensverständnis eingebettet. In der Betrachtung der Passion Jesu bringt Paul Gerhardt die Betroffenheit zur Sprache, die zur Selbsterkenntnis führt: »Ich bin's, ich sollte büßen an Händen und an Füßen gebunden in der Höll« – aber aus dem Verfallen-sein in Sünde und Tod sind wir durch den stellvertretend Gekreuzigten errettet.

Erlösungstat und Gnadenmittel

Weil im Horizont der Stellvertretung der Tod am Kreuz nicht als der schwarze Abgrund der Unmenschlichkeit verstanden wird, sondern als *Gnadenmittel*, legt die Deutung als Sühne-Geschehen den Glanz des Heiligen und Gottgefälligen auf den Märtyrertod. Das Opfer Jesu – nicht auf dem Altar, sondern am Schandpfahl – wird zum notwendigen Element im göttlichen Heilswirken; es ist ein Opfer zum guten Zweck, und dieser Zweck heiligt das Mittel. Die Kirche hat unter diesem Vorzeichen viele Menschenopfer dargebracht, um ihre eigene Macht und Sicht auf die Wirklichkeit durchzusetzen.

In unseren profanen Kontexten ist das Opfer entweder auf die schwere Schädigung oder gar den Tod eines Menschen bezogen oder auf eine konkrete Verzichtleistung. Völlig verschwunden ist aus unserem Blick, dass das rituelle Opfer ursprünglich ein Ritual ist, bei dem sich der Mensch im Sinne eines Verzichts oder einer Selbstbestrafung aus der Gemeinschaft mit Gott ausschließt, weil er durch seine Verfehlung herausgefallen ist. Er gibt etwas vom Eigenen an die Gottheit ab, weil er selbst außerhalb des Einvernehmens steht. In der Gabe (Stier, Widder, Bock, Taube) gibt sich der Gebende in Gottes Hand.

Es ist nicht Zweck dieses Beitrags, die Ausdifferenzierung der Opferpraxis darzustellen. Nur wenig sei hier angedeutet.

Verwechslung mit dem Passalamm

Von den Opfertieren ist das *Passalamm* zu unterscheiden. Auch wenn im Judentum der neutestamentlichen Zeit Privatschlachtungen im Tempel das »Gültigkeitssiegel« erhalten (s. o. Zusatzfunktion), war das Passalamm kein Opferlamm. Paulus nennt in



Foto: Rolf Gerlach

1Kor 5,7 Christus »unser Osterlamm« – er argumentiert in der Symbolik vom Ausfegen alter Teigreste und dem frischen ungesäuerten Teig der neuen Lebensweise. Mit dem Sauerteig meint er sowohl egozentrisches als auch auf eigene Rechtschaffenheit bedachtes Verhalten im Gegensatz zum gottergebenen Leben aus der geschenkten Gnade. Denn wir haben Christus als Quelle des neuen Lebens. Paulus dehnt die mit dem Ausfegen des Sauerteigs begonnene Metaphorik auf den Tod Jesu aus: »Der für uns starb, ist unser Passalamm« – um dann die Aufforderung zu verstärken: »Demzufolge sollt ihr im Horizont der Auferstehung leben.«

Die deutsche Übersetzung von *ethythä* (von *thyein*: töten) »unser Passa ist geopfert« wählt die engere Bedeutung »schlachten = opfern« – und stützt damit das Vorverständnis, das den Tod Jesu durchgängig als Opfer ansieht. Man darf nicht vergessen, dass das Passalamm gar nicht geschlachtet wurde, wie Opfertiere geschlachtet werden; die weitgefasste Bedeutung von *thyein* = töten wäre an dieser Stelle angemessen. Auch der Begriff *Pessah* geht zurück auf das Töten durch Ausrenken des Nackens. Inhaltlich ist Pessah bestimmt durch die Vergegenwärtigung der Exodus-Erfahrung: In dieser Nacht geht der Würgeengel um, der die Erstgeburt tötet.

Die hochdifferenzierten Opfer, die im Tempel vollzogen wurden und deren Besonderheiten die Bibel überliefert, sind uns

Heutigen fremd. Bereits in der Spätantike war dieses Wissen in den Kirchen verloren, sonst hätte nicht die Anordnung aus Konstantinopel die orientalischen Kirchen gezwungen, ihre Treue zur alten Tradition, in der Eucharistie gesäuertes Brot zu verwenden, aufzugeben. Der Grund dafür war das Missverstehen von 1Kor 5 und die Vermischung der Opferarten überhaupt.

Mahlgemeinschaft mit Gott

In dem das Gottesverhältnis begründenden ursprünglichen Text von Ex 24 (unterhalb der deuteronomistischen Bearbeitung) erhalten wir Anteil an der Schau Gottes auf dem Berg. Mit Mose und Aaron, Nadab, Abihu und den 70 Ältesten nehmen wir teil an dem *Gemeinschaftsmahl*: »Sie schauten Gott und aßen und tranken«.

Wenn Gott als Gast ins Haus kommt, wird er festlich bewirtet (Gen 18). Abraham lässt schlachten und backen. Die »Freude an Gott ist unsere Stärke«. Gott mit Musik, Gesang und Erinnerung in der Gemeinschaft zu loben, schließt auch das festliche Essen und Trinken ein in der Form der »Schlachtung anlässlich des Wohlergehens« – das Gemeinschaftsmahl. Findet dies in Verbindung mit einem Gelübde und der Errettung aus persönlicher Not statt, wird es als *zābah schelamim al toda*, als *Toda* = Dankopfer = Eucharistie gefeiert.

Dessen Besonderheit besteht in dem Blick zurück und nach vorn: Einerseits wird rückwärtsgewandt die überstandene Not berichtet – dafür steht das Brot aus dem Teig-Rest von Gestern (Lev 7,12). Andererseits preist der Beter (stellvertretend der Levit) die Errettung als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott im Heute – dafür steht der Kelch des Heils. In Lev 7 ist das gesäuerte Brot als Symbolträger für die Dankfeier festgelegt, das Speisopfer von Ungesäuertem ist eine separate Zutat. Ebenso ist der Kelch des Heils in Ps 116 konstitutiv, um Lob und Dank für die erfahrene Rettung vorzutragen.

Ps 40 und Ps 50 heben die Eucharistie über die Tieropfer und nennen sie die Weise der Begegnung mit Gott, die Gott wohlgefällt, und den *Bund*, den Gott mit Leben erfüllt.

Insbesondere Ps 50,14–15 beschreiben die eucharistische Lebensweise: »Richte Gott ein Dankmahl aus, sprich deinen Dank aus, erfülle, was du gelobt (in die Hand versprochen) hast. Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten und du wirst mich preisen.«

Ps 51,17–19 ergänzt und unterlegt die Dankesfreude mit der Demut des gebrochenen Gemüts: Wie aus Scherben sind wir zu einem erstaunlichen Mosaik zusammengesetzt. Das finstere Tal der Bedrohung, der tröstende Stab, die Salbung, der gedeckte Tisch und der überfließende Kelch, die Fülle der Barmherzigkeit und das Bleiben bei Gott – Psalm 23 arrangiert diesen wunderbaren Blumenstrauß aus Rettung, Dank und Zuversicht.



Sühne

Eine ganz andere Erfahrungswurzel haben die Rituale, die zur *Bereinigung* gestörter Beziehung, zur Wiedergutmachung einer Verfehlung vollzogen werden. Israel hat sie aus dem Alten Orient und aus dem im vordavidischen Jerusalem ansässigen Kult übernommen. Zum Zweck der Bereinigung werden Tiere geschlachtet und der geschädigten Gottheit dargebracht. Als Eingeständnis der Schuld, als Ausdruck der stellvertretenden Auslieferung an die Gottheit im Sinne des Gegenübers von Schuldner und Gläubiger.

Die Wiedergutmachung liegt nicht in des Menschen Hand, sondern entspringt aus dem Entschluss der Gottheit. Die »Auslieferung« im Symbol der stellvertretenden Gabe ist die Voraussetzung dafür, dass die Gottheit die Geste der Bereinigung akzeptiert und neues Einvernehmen stiftet. Die der Re-Integration (Sühne) vorausgehende Gabe – das Tieropfer – wird zur Tilgung der Verfehlung (*asas*) der Gottheit gegeben. Das drückt der Name »Asas-El« für den Widder, der in den Tod gestoßen wird, aus.

Im Rahmen der Opfersystematik des Zweiten Tempels wird allen Opferarten eine sühnende Zusatzfunktion zugeteilt, die aber das jeweils Spezifische nicht verwischt. Das eigentliche Sühneritual wird am Jom Kippur zu Neujahr vollzogen. Es beginnt mit einer symbolischen Identifikation mit dem Opfertier (für den Priester ein Stier, für das Volk ein Widder); die Schlachtung ohne Verzehr – wie beim Kalil-Opfer schließen sich die Opfernden im Verzicht ganz aus. Nachdem das Tier sein Leben für die Sühnehandlung aufgegeben hat, werden abgehobene Fettanteile verbrannt und als »lieblicher Geruch« der göttlichen Sphäre zugeleitet. Der zentrale Teil der Zeremonie ist die rituelle Handlung mit dem Blut im Allerheiligsten: Das im Blut gegenwärtige Leben wird zeichenhaft vor dem Kerubenthron versprengt, um darin auszudrücken, dass die opfernden Menschen ihr eigenes Leben Gott darbringen. Der Tierkadaver (Fleisch, Knochen, Fell) wird außerhalb der Stadt verbrannt. Der für das Volk handelnde Hohepriester verkörpert die Passivität der Hingabe. Gott stiftet initiativ die Sühne.

In Röm 3,25 setzt Paulus Christus mit der *kapporet* im Allerheiligsten gleich. Die *kapporet* ist der nur vorgestellte Thron, der aus den Flügeln der Keruben gebildet ist. Damit betont Paulus einerseits die volle Teilhabe am Kern des jüdischen Glaubens, andererseits qualifiziert er den Tod am Kreuz höher als den Tod auf dem Altar: Denn zeichenhaft, vorläufig und notwendigerweise wiederkehrend wird das Sühnegeschehen im Tempel vollzogen, der Tod am Kreuz jedoch übertrifft alle Tieropfer und wirkt endgültig – Einklang mit Gott im Sinne der neuschaffenden Verbindlichkeit, es bedarf keiner weiteren Sühne.

In 2Kor 5,21 greift Paulus genau diese Vorstellung aus dem Ritual der Lebenshingabe auf. Weil die griechische Sprache den hebräischen Spezialausdruck *lehattat* nicht wiedergeben kann, verwendet Paulus getreu der geltenden Übersetzungsregel (so wortgetreu wie möglich) zur Übersetzung des hebräischen Wortes *het* (Sünde) und seiner Ableitungen das einzig verfügbare griechische Wort *hamartia*. Darum lesen wir gleichlautend: »Gott hat den, der ohne Sünde (*het*) war, für uns zur Sünde gemacht.« Das ist wörtlich genommen Unsinn und kann nur als *rhetorische Sinnüberladung* angesehen werden: Gott hat den Sündlosen mit aller Sünde beladen. Das entspräche dem Vorgang, bei dem der Widder Asas-el belastet und in den Tod geschickt wird.

Hätte Paulus das sagen wollen, hätte er das auch klar ausdrücken können. Er hält aus einem anderen Grund am Wort *hamartia* = Sünde fest, um im Wortspiel das Unterscheidende deutlich zu machen: Gott hat den, der »ohne *het*« war, für uns *le-hattat* gemacht: Gott hat den Sündlosen für uns *le-hattat* = zur *Ent-sündigung* eingesetzt, also zur Aufhebung der Sünde. Mit dem Tod am Kreuz gelangt unser Leben gleichsam an den Thron Gottes und erfährt Rettung, Erneuerung, Auferstehung. Paulus hebt also den Osteraspekt des neuen Lebens hervor:

Die typologische Lesart . . .

Wenn wir im Zusammenhang der Fragen: Was bewirkt Christus? Wie erlangen wir das heil? Worauf gründet die Kirche? Was vermitteln die Sakramente? vom Opfer sprechen, sollten wir uns klargemacht haben, dass in der typologischen Denk- und Redeweise des Paulus und des Hebräerbriefs fünf Ebenen zu unterscheiden sind:

- die historische: die die Kreuzigung vor Augen hat
- die Ritualsymbolik der jüdischen Opfer
- die typologische Deutung auf Christus hin
- die Auf-Dauer-Stellung der rituellen Sühne im Horizont endgültigen Heilswirkens
- die Vergegenwärtigung von Sterben, Leben und Wiederkunft in der Eucharistiefeier

Die Kirchenväter haben in der konstantinischen Ära die Sprache der kaiserlichen Machtfülle und Hoheit auf den himmlischen Christus übertragen und aus dem Urbild des himmlischen Hohepriesters das Abbild der irdischen Priester abgeleitet. Und die haben *sichtbar* zu vollziehen, was *unsichtbar* im Himmel geschieht. Der Himmel selbst ist gleichsam erfüllt von Sühne.

Je größer der Abstand von der jüdischen Opferpraxis wurde, desto leichter konnten sich andere Aspekte ins Opfer einschlei-



chen. Der römische Kanon und die Berneuchener Eucharistiegebete überliefern solche Aussagen, die den sich Aufopfernden als Helden charakterisieren, z. B. »als er sich aus freiem Willen dem Leiden unterwarf«.

Wir glauben, dass der Menschensohn aus Dan 7 und der Christus aus Mt 28 »bei uns ist alle Tage«, so dass wir ihn bitten: »Dein Reich komme, dein Wille geschehe«. Auch wenn zur Verkündigung der spirituellen Herrschaft Christi die Vorstellung der Sühne als Deutehilfe gehört, so feiern wir doch kein christliches Sühneritual, weil die in Christus verkörperte ewige Sühne *keine rituelle Wiederholung* braucht.

Liturgischer Spurwechsel

Was wir feiern, ist die *österliche Vergegenwärtigung*, so iterativ, so erfüllt von Freude und Dank, wie es die (jüdische) Eucharistie war und die christliche ist und bleiben wird.

Mit guten Gründen haben die Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils die Eucharistie nicht Messopfer, sondern Fest der Versöhnung genannt. Den Jüngern in Emmaus, den Jüngern am See Genezareth begegnet der Christus nicht auf dem Weg zum Kreuz, sondern als Bahnbrecher ins Leben. Im Mahl ist der Auferstandene selbst gegenwärtig. Wie können wir dann sagen, die Eucharistie sei im Kern ein Opfer?

Die antik-heidnische Sicht auf die rituellen Elemente Brot und Wein erhob den *Priester zum Akteur*, der am fassbar Vordergründigen das ungreifbar Hintergründige anschaulich macht. Dazu wurde der biblische Wortlaut *ritualkonform* entstellt:

Die an den neuen Bund angefügte Modalphrase »in meinem Blut« = »kraft meiner Lebenshingabe« wird auch heute oft syntaktisch in eine Apposition verwandelt, die das erklärte und das erklärende Wort gleichstellt: »der neue Bund, mein Blut«. So entsteht eine parallele Analogie: Brot / Leib und Wein / Blut. Doch das ist irreführend.

Nachweislich ist das markinische Weinwort als sekundäre Parallelisierung anzusehen gegenüber der paulinisch-lukanischen Überlieferung, die an der Asymmetrie »Brot / Leib, Kelch / Bund« festhält. Das (Sauerteig-)Brot als Bestandteil beim Dankopfermahl repräsentiert die physische Existenz als Ganze. Der Kelch als Symbolverweis auf den Neuen Bund wird verständlich aus der Traditionslinie, die Jes 53 mit Ps 51, 50, 40 und 89 sowie mit der Hirtenallegorie in Sach 12 verbindet. Der demütig-vertrauensvolle Durchgang durchs Leiden und der liturgisch dargebrachte Dank für die erfahrene Rettung formulieren den Raum der Gegenwart Gottes im Spannungsfeld von Martyrium und Gottesherrschaft.

Im Kelch reicht Jesus uns nicht sein Heil wirkendes Blut, sondern Freudenwein, den Wein, der bei Lukas 15, Ps 22, 23, 34, 116 getrunken wird. Denn der Kelch des Heils besiegelt und verkörpert die integrative Kraft der Gnade, symbolisiert die von Gnade und Liebe erfüllte Gemeinschaft mit Gott, das neue österlich-pfingstliche Leben, in dem Gott in uns wohnt und wir in ihm.

Der neue Bund macht den Leib zum Tempel des Heiligen Geistes

Die irdische Gestalt des Volkes Gottes braucht noch Priester und Opferrituale. Denn da liegt alle Jahre wieder vieles im Argen. Messen wir uns an dem, was uns anklagt, sind wir immer wieder der Buße und Sühne bedürftig. Im Glauben jedoch empfangen wir gratis das Heil, Gott legt sich uns in Hand und Mund und Herz.

Katastrophen, Krisen und Kriege mahnen uns, das Blutvergießen auf dem Altar des Egoismus und des Größenwahns zu ächten und zu beenden. Es ist auch im spirituellen Sinne nicht notwendig, dass liturgisch auf dem Altar der Gnade Blut fließt. Gott hat sich selbst und seinen Sohn nicht geschont und geschützt vor dem Tod, sondern hat ihn für uns hingegeben (Röm 8,39) – wie sollte Gott uns mit ihm nicht alles schenken?

Gott sei Dank, dass seine Liebe uns mit ihm und untereinander verbindet. Dank und Freude hüpfen Gott unmittelbar in die Arme. Die Hingabe der göttlichen Liebe ist mehr als ein rituell-symbolisches Opfer.

Sie erscheint in ihrem Spiegelbild wie ein Opfer. Die sich hingebende Liebe ist stete Neuschöpfung. Was *mehr als Opfer* ist, kann nicht mehr Opfer sein.

Die späten neutestamentlichen Aussagen gehen aus dem Abstand des Nicht-mehr-Opfern neu auf die überlieferte Symbolik zu und greifen assoziierend einzelne Aspekte auf. In der Verschmelzung aus Überlieferung und Erfahrung verstärken sich Inhalt und Form gegenseitig. Im Sprachleib der Hingabe in den Tod atmet der neue Geist der Hingabe in Glauben, Hoffen und Lieben.

Für das Entstehen und Verstehen der Eucharistie ist die Deutung als Sühnegehehen jedoch nicht konstitutiv, sondern sekundär, d. h. die Eucharistie ist nicht aus dem Ritualvollzug der Sühne heraus erwachsen, sondern mit dem Symbolgehalt der Sühne überkleidet worden. Dabei stehen nicht die einzelnen Elemente des Rituals und der Eucharistie in analoger Entsprechung. Vielmehr treffen der Schalom, der aus der Sühne entsteht, und der Schalom, der in der Eucharistie zum Ausdruck kommt, in derselben Heilswirksamkeit zusammen. Verstärkend kommt das Bedürfnis hinzu, die Schande des Kreuzes durch die Symbolik der Sühne in den göttlichen Heilsplan zu erheben – und infolgedes-



sen die anhaltenden Martyrien der frühen Christen ins Licht eschatologischer Heilserwartung zu stellen.

Bedrängnis, Heilserwartung, spirituelle Verbundenheit, Errettung und Dank, das alles macht die nachexilische spiritualisierte Dankopfer-Praxis aus, in der Jesus, die Jünger, die Apostel zuhause gewesen sind. Zentrale heilswirksame Begegnungen der Sünder mit Jesus schildern die Evangelien (Lk 15; Lk 19) in den Konturen der jüdischen Eucharistie. Wir sind herausgefordert, eine für uns stimmige Balance im Gebrauch der unterschiedlichen Deutehilfen zu finden.

Literaturhinweise

- Roland de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen; Bde. I + II, Freiburg, Basel, Wien 1960–1962.
- Hartmut Gese, Ps 22 und das Neue Testament, (ZThk NF 65, 1968, 1–22), in: Vom Sinai zum Zion, München 1974, 180–201.
- Ders., Zur Herkunft des Herrnmahls, in: Zur biblischen Theologie, 107 ff., München 1976.
- Ders., Die Sühne, in: Zur biblischen Theologie, 85 ff., München 1976.
- Ders., Psalm 50 und das Gesetzesverständnis, in: Alttestamentliche Studien, 149 ff., Tübingen 1992.
- Bernd Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift (WMANT 55), Neukirchen 2000.
- Ders., Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997.
- Ders., Schuld und Versöhnung; in: W. Dietrich (Hg.) Die Welt der Hebräischen Bibel, 353–368, Stuttgart 2017.
- Ders., »Hingabe« oder »Opfer«? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen 2001, 13–43.
- Ders., Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie. In: Ders., Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen 2014, 117–145.

Ulrich Koring, geb. 1951, Pfarrer i.R., Studium der Theologie und Psychologie in Wuppertal, Hamburg, München und Tübingen, Begleitstudium in Kultur- und Kunstgeschichte, Zusatzausbildungen in therapeutischen Methoden, Gemeindepfarrer in Boll-Bochingen, Nürtingen, Ilanz/Graubünden und Heilbronn. Umweltpraktisch tätig in einer Energiegenossenschaft.



»Du Opfer«

von Lorenz Mielke

*Ich erinnere mich
noch sehr genau
daran, wie klar
die Lager der
Gewinner und
Verlierer dieser
Kämpfe in der
geopolitischen
Ordnung des
Pausenhofs
voneinander ge-
trennt waren.*

*Bloß kein »Opfer«
sein.*

Schule ... Noch intensiver als die kryptischen Matheformeln oder die Romaninterpretationen, in welchen die Gardinenfarben auf wundersame Weise das Seelenleben des Autors widerspiegeln sollten, bleibt aus dieser Zeit das soziale Miteinander in Klassenraum und Schulhof im Gedächtnis. Hier wurde jeden Tag in blutigen Kämpfen darum verhandelt, wer man ist, wer man überhaupt sein darf und welchen Platz man in der Nahrungskette einnimmt. Ich erinnere mich noch sehr genau daran, wie klar die Lager der Gewinner und Verlierer dieser Kämpfe in der geopolitischen Ordnung des Pausenhofs voneinander getrennt waren. Auf der Treppe Richtung Sporthalle stand, lässig gekleidet in die trendigen »Billabong«- und »Jack&Jones«-Jacken der Adel innerhalb der Hierarchie der Mittelstufe. Auf ihre Gunst war man angewiesen, sie waren die Wächter des sozialen Punktesystems und hatten die Macht zu entscheiden, welches Verhalten sanktioniert oder belohnt wird. Neben dem Bungalow, in welchem der Hausmeister wohnte, stand in stillen Grüppchen das Prekariat. Das waren jene, die im Kampf um die Deutungshoheit am wenigsten mitzubestimmen hatten, sondern viel mehr von außen ihre Position aufgedrückt bekamen und kaum etwas dagegen tun konnten. Und diese Position hatte ihren klaren Namen. Wer dort stand, war als »Opfer« gebrandmarkt.

Während auf beiden Enden der Beliebtheitskala klare Vertreter zu finden waren, deren Abstiegsrisiken bzw. Aufstiegschancen nahezu ausgeschlossen waren, standen zwischen diesen beiden Polen alle anderen. Die Angehörigen jener Mehrheit, die durch ihre unsichere Lage besonders in die Bedrängnis geriet, sich beweisen zu müssen. Und so legten wir uns vor jedem Schultag unsere Rüstung an, schlüpfen in die viel zu teuren Nikes, streiften uns das Adidas-Shirt über, das unser letztes Taschengeld gekostet hat, bis wir schließlich das Schlachtfeld mit einer einzigen Mission betreten: Bloß kein »Opfer« sein. Und im Gegensatz zu unseren Leistungen im Kunstunterricht war der Kreativität der Gemeinheiten in dieser Mission keine Grenzen gesetzt: Ich erinnere mich an heruntergezogene Hosen vor der gesamten Klasse (auch den Mädchen natürlich) im Sportunterricht, an klebrige Kaugummis in Kapuzen, an dünne Körper, die im Schwitzkasten durch den Schulflur gezogen wurden und an vieles mehr.

Während in unserem alltäglichen Sprachgebrauch die unterschiedlichsten Beleidigungen kursierten, die abseits ihrer eigentlichen Bedeutung hauptsächlich darauf abzielten, die Würde des anderen anzugreifen und zu verletzen, scheint das Schimpfwort »Opfer«, das in der Jugendsprache etwa seit den 2000ern auftritt, noch weiter gefasst werden zu müssen. Es diente vielmehr als die passende Bezeichnung für einen sozialen Status innerhalb der pubertären Peer-Gemeinschaft, in welcher jede Bestätigung im Ringen nach Identität dankbar aufgenommen wurde. Die Konzeption des »Opfers« stellt dabei allerdings kein positives Identitätsangebot zur Verfügung. Denn bevor man sagen kann, wer man ist, scheint es einfacher zu sein, zunächst herauszufinden, wer oder was man nicht sein will. Und dafür war die Rolle des »Opfers« die perfekte Projektion. Sie diente uns als negativer Orientierungspunkt, als Antithese zu allem, was man zu sein anstrebte.

Eine der einfachsten Möglichkeiten, die eigene Unsicherheit zu überspielen ist es, in irgendeiner Art und Weise ein Gefühl von Überlegenheit herzustellen. In der Jagd nach dieser kurzfristigen Bestätigung wurde alles, was irgendwie anders war, jeder, der außerhalb des Schutz gewährenden Schwarmes durch den Ozean des Erwachsenwerdens trieb, zur perfekten Zielscheibe. Doch insgeheim schaute ich manchmal etwas neidisch auf die Computernerds mit Metal-Shirts, die sich selbst treu blieben, trotz der täglichen Schikane, die sie – nach außen hin – meist stoisch hinnahmen, und nichts an ihren abgelatschten Deichmannschuhen und den Dreiviertelhosen mit Gummizug änderten. Auch wenn sie damals für alles standen, was ich ablehnte, sind sie heute für mich die heimlichen Helden dieser Zeit. Denn im Rückblick merke ich wie sehr ich mich verbogen habe, wie ich Emotionen und Talente unterdrückt habe, nur um andere und vor allem mich selbst von einer Stärke zu überzeugen, die ich gar nicht besaß. Stattdessen habe ich Dinge getan und Worte gesagt, für die ich mich heute schäme.

Natürlich gehören das Austesten eigener und fremder Grenzen im Gruppengefüge und die Suche nach Bestätigung untrennbar zu den aufreibenden Prozessen der Adoleszenz. Im besten Falle heißt Erwachsensein aber, so früh wie möglich zu lernen, dass man mehr sein kann als (k)ein »Opfer« und dass es wichtigeres gibt als die Meinung anderer. Wenn eine solche Selbstakzeptanz besteht, ist es außerdem wahrscheinlich einfacher zu tolerieren, dass Menschen unterschiedlich sind. Im schlimmsten (und leider viel zu häufigen) Fall entstehen allerdings solche furchtbaren Mechanismen wie systematisches Mobbing, das sich auch

zu Rassismus verfestigen kann. Wer in der Mühle solcher Prozesse zum »Opfer« wird, kann ein Leben lang darunter leiden. Die psychischen Auswirkungen sind gravierend und können Teil einer gesellschaftlichen Ordnung sein, in welcher der Stärkere oder in höherem Maße Privilegierte von der sozialen Benachteiligung anderer Menschen und Gruppen profitiert. Die Frage, was wir dagegen tun können, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Erziehung und Bildungsprozesse müssen Resilienz gegen diese Mechanismen aufbauen und neben der fachlichen Bildung durch Unterrichtsstoffe auch soziale und demokratische Kompetenzen vermitteln. Doch, wer hätte es gedacht, der erste Schritt fängt immer bei uns selbst an.

Lorenz Mielke, geb. 1997, lebt in Berlin und ist Masterstudent im Fach Erziehungswissenschaft an der Humboldt Universität.



Römer 12,1 vor dem Hintergrund antiker Religionsausübung

von Johannes Spiegelberg

Römer 12,1

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ
παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ
θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.

NT Graece, Nestle-Aland 28. A.

Ich ermahne euch also, Brüder und Schwestern, kraft der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen – als euren geistigen Gottesdienst.

Einheitsübersetzung 2016

*Ich rufe euch nun dazu auf, Geschwister,
durch die Barmherzigkeit Gottes,
dass ihr eure Leiber dem Gott hinstellt
als lebendiges, heiliges und wohlgefälliges Opfer.
Das sei euer vernunftgemäßer Gottesdienst.*

Eigene Übersetzung J.S.

Die normale Ausübung der Religion im Römischen Reich fand meist in Tempeln und an Hausaltären statt.

Sie »soll das gute Einvernehmen mit den Göttern (*pax deorum*) sichern; die Götter erkennen dafür aus »*pietas*« ihre Verpflichtung den Menschen gegenüber an und halten ihr Wort (*fides*). Der römische Rechtsgrundsatz »*do ut des*« – ich gebe, damit du gibst – ist hier zu erkennen.« (Stengel, 370). Götter und Menschen haben sozusagen einen Vertrag (*pax*), die Menschen geben den Göttern Opfer nach bestimmten Regeln, die Götter haben sich im Gegenzug verpflichtet, die Menschen mit ihrer göttlichen Kraft zu unterstützen.

In einer antiken Stadt gab es viele verschiedene Tempel, jeweils für einen bestimmten Gott. Der Tempel stand dabei in einem Tempelbezirk, welcher aus dem Bereich der Menschen herausgenommen war und dem jeweiligen Gott gehörte. Im Inneren des Tempels »wohnte« Gott in der Götterstatue – wenn er nicht gerade auf den Olymp oder in eine andere Götterstatue gezogen war. Das

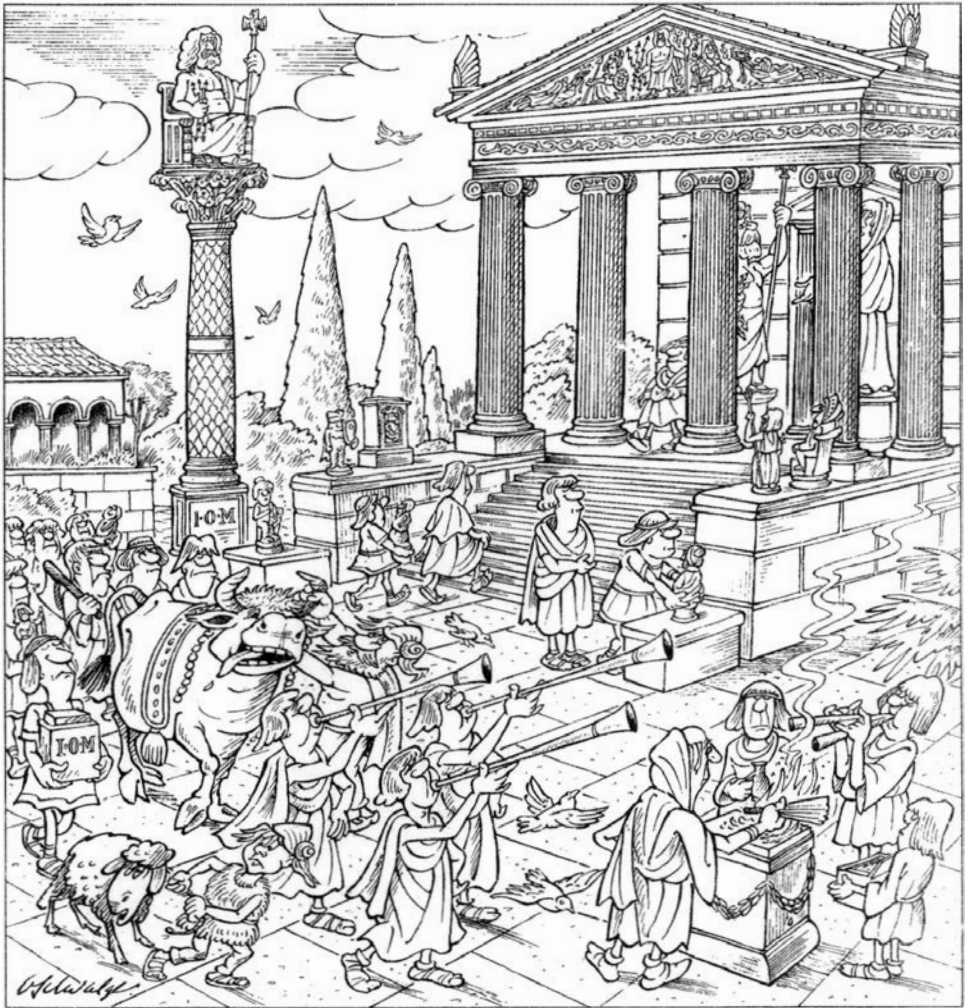
war aber unerheblich, durch eine Opferhandlung wurde er herbeigerufen. Die Statue des Gottes stand im hinteren Bereich des Tempels, dem sogenannten »Allerheiligsten«. Die Opfer brachte man vor dem Tempel bzw. auf dem Vorplatz zwischen dem Tempel und den begrenzenden Nebengebäuden dar. Dies konnten Opfertiere sein wie Schafe oder Großvieh. Die Tempel waren geradezu die Schlachtbetriebe der Antike, denn natürlich ließ man sich die Gelegenheit nicht entgehen, wenn man ein Tier schlachten musste, dabei gleichsam »nebenbei« die Gunst der Götter zu erlangen. Günstig war, dass die Götter das normale Fleisch nicht mochten, nur »die Eingeweide, besonders Herz, Leber und Milz, verbrennt der Opfernde auf dem Altar«. (Stengel, 372) Der Rest blieb zur menschlichen Nutzung. Dadurch gab es in einer antiken Großstadt eigentlich nur Opferfleisch auf den Märkten zu kaufen. Ein Problem für Christen, die sich damit nicht verunreinigen wollten. Davon schreibt Paulus im 1. Korintherbrief – kommt letztlich aber zu dem bekannten Schluss, dass uns nichts, was von außen kommt, innerlich verunreinigen kann (vgl. 1Kor 10,23 ff.; Röm 14,20). In der antiken Religionsausübung konnte man den Göttern auch kleine steinerne Altäre weihen (im Bild: I O M = Jovi Optimo Maximo = Dem Jupiter, dem Besten, dem Größten) oder kleine Götterstatuen, auf die Tempeltreppen hingestellt, um die Gunst des Gottes zu erlangen. Das Opfer fand statt unter Begleitung von Musik (und mit Weihrauch etc.), damit der das Opfer empfangende Gott nicht abgelenkt wird durch die Geräusche (und den Gestank) der Großstadt neben dem Tempelbezirk. Immer war das Opfer aber eine Bestechungsgabe, mit dem der Mensch göttliche Kraft zu seinen Gunsten heranziehen wollte.

*Immer war das
Opfer aber eine
Bestechungsgabe,
mit dem der
Mensch göttliche
Kraft zu seinen
Gunsten heran-
ziehen wollte.*

Nun kann, darf und braucht ein Christ Gott nicht auf seine Seite zu ziehen. Das führt Paulus in den ersten elf Kapiteln des Römerbriefes aus. Durch Jesus Christus wohnt der Heilige Geist in uns (Röm 8,9), durch Jesus Christus leitet der Heilige Geist uns (Röm 8,14 u. a.). Wie soll nun das nach der Taufe neue Leben eines Christen aussehen? Nach den grundlegenden Kapiteln 1–11 gibt Paulus im letzten Abschnitt des Römerbriefes praktische Anleitung zum christlichen Leben. Paulus eröffnet diesen zweiten Briefteil mit dem ersten Vers (12,1):

Ich rufe euch nun dazu auf, Geschwister, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber dem Gott hinstellt als lebendiges, heiliges und wohlgefälliges Opfer. Das sei euer vernunftgemäßer Gottesdienst.

Der Leib meint den ganzen Menschen, das ganze Leben des Menschen. Und zum Glück brauchen wir nicht, wie sonst die



Opfertiere der Antike, »geschlachtet« zu werden. Wir dürfen uns lebendig (ζῶσαν) Gott »darbringen«, wie die Einheitsübersetzung übersetzt. Das griechische »παραστήσαι« soll dabei durchaus wörtlich als »hin-« oder »bei-/ dazu-/ zur Verfügung stellen« verstanden werden. Das Dativobjekt »τῷ θεῷ« (dem Gott) ist dabei nicht nur auf das nebenstehende »εὐάρεστον« (wohlgefällig) zu beziehen, sondern es bildet nach dem Trikolon der drei auf »θυσία« (Opfer) bezogenen Adjektive vor allem die abschließende Klammer zu »παραστήσαι«, bevor der nächste Gedanke beginnt. Durch die wörtliche Übersetzung »dem Gott hinstellen« ergibt sich die spannende Frage, wo der Christ denn

Quelle: Spiegelberg

»seinen Leib«, also sich selbst, hinstellen und damit Gott zur Verfügung stellen soll. Die Antwort ergibt sich aus dem ersten Kapitel der Bibel (Gen 1, 27, Einheitsübersetzung):

Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn.

Jeder Mensch ist eine Stellvertreterstatue Gottes.

Das hebräische »zäläm« (= Bild) ist dabei zu denken als ein dreidimensionales »Bild« aus festem Material, nämlich als Götterstatue, wie sie in den antiken Tempeln allerorten standen. Die biblische Religion des Juden- und Christentums kennt keine Götterstatuen aus totem Material, vgl. etwa Jesaja 45,20 (Luther 1984): »Keine Erkenntnis haben, die sich abschleppen mit den Klötzen ihrer Götzen.« Jeder Mensch ist eine Stellvertreterstatue Gottes. Die Bibel kennt auch keine Könige oder Pharaonen als lebendige Götter bzw. exklusive Repräsentanten Gottes auf Erden. Im ersten Buch der Bibel ist festgelegt, dass jeder (!) Mensch ein Stellvertreter Gottes auf dieser Erde ist. Deswegen wird von Jesus auch die Gottes- und Nächstenliebe in einem Atemzuge genannt (Mt. 22,37–40 par, Einheitsübersetzung 2016):

37 Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit deinem ganzen Denken. 38 Das ist das wichtigste und erste Gebot. 39 Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. 40 An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.

Deswegen gibt es im Neuen Testament auch das Gebot der Feindesliebe, denn auch mein Feind ist ja eine Gott repräsentierende – wenn auch wegen des freien Willens fehlgeleitete – Statue Gottes, der ich zumindest mit Respekt zu begegnen habe, auch wenn ich ihre Taten nicht gutheißen kann. Auch im Feind begegnet mir ein Bild Gottes. Die Beispielgeschichte des Samariters (Lukas 10,25 ff.) besagt, dass wir uns nicht um jeden Menschen kümmern müssen, dass wir nicht jedem Menschen unsere Gaben zur Verfügung stellen müssen – denn das würde uns überfordern. Wir stehen vielmehr für den zur Verfügung, der uns von Gott, in unseren Augen zufällig, auf unseren Weg gestellt wird, wie es für den Samariter der Verletzte wurde. Und wenn uns nun gerade keine Verletzten oder andere Menschen in Not begegnen, dann ergibt sich aus den in Röm 12 folgenden Versen, dass wir unsere Gaben und Fähigkeiten zuerst und besonders in der Kirche einbringen, also unseren direkten Schwestern und Brüdern in Christus Jesus zur Verfügung stellen. Die Väter der Michaelsbruderschaft nannten dies »An Kirche bauen«: Das sei euer vernunftgemäßer Gottesdienst (Röm 12,1b). Mit dem Wort »vernunftgemäß = λογικῆν«



und Vers 2 ff. gibt Paulus auf der Folie der sonstigen antiken Kultausübung eine andere Richtung vor: Es kommt nicht auf materielle Gaben im Tempel an. Vielmehr soll unser Denken (λογικὴν; in Vers 2 wird direkt das Denken = νοῦς genannt) und damit unser ganzes Tun im Dienste Jesu Christi stehen. Zwar kennt die Bibel die Salbung von Königen und Propheten und versteht die Getauften als die durch den Heiligen Geist besonders Geheiligten. Dadurch werden Menschen aber nur herausgerufen aus der Masse der Menschen und bekommen eine besondere Aufgabe; an dem prinzipiellen Zustand, dass jeder Mensch eine Stellvertreterstatue Gottes ist, ändert dies nichts.

Johannes Spiegelberg, geb. 1963, ist Studienrat für ev. Theologie und Latein. Er lebt in Jade-Jaderberg und ist Bruder im Konvent Norddeutschland der EMB.

Quelle Bild: Ulrich Bock, Günter Hürtgen, Die Römerstadt Köln. Verehrung der Götter. Einheit und Vielfalt der Kulte. Schülerheft D, Römisch-Germanisches Museum der Stadt Köln/Museumsdienst Köln, ²1994.

Gernot Stengel, Religion und Kult, in: Heinrich Pleticha, Otto Schönberger, Die Römer. Geschichte und Kultur von A–Z, München 1987, 370–374.



»Opfer« in Quellen der christlichen Mystik

ausgewählt und kommentiert von Heiko Wulfert

Der Begriff der Mystik erscheint schillernd, da er große Gruppen von Schriften rückblickend kategorisiert. Das Lexikon für Theologie und Kirche definiert: »M[yistik] im weitesten Sinn als theoret. u./od. prakt. Lehre bzw. außerliterar. Ausdrucksform des vorübergehenden, unmittelbaren, integralen Ergriffenseins od. -werdens des homo religiosus v. der numinosen anderen Wirklichkeit ist ein universales, kulturenübergreifendes Grunddatum der Religionsgeschichte«¹. Charakteristisch für das mystische Denken erscheint der Dreischritt von Reinigung (*purificatio*), Erleuchtung (*illuminatio*) und Einung (*unio*), wie er schon in Platons Höhlengleichnis erscheint². Das »Opfer« spielt dabei eine Rolle auf der ersten Stufe als ein Freiwerden von allen Dingen oder ein Selbstopfer der Hingabe an Gott (Röm 12,1). In der Sakramentsmystik kam ab dem Mittelalter auch die Betrachtung des Messopfers hinzu, die in dieser Form auch für den interkonfessionellen Dialog nicht uninteressant ist.

In seinen Büchern vom Gottesstaat gibt **Augustinus** (354–430) eine Beschreibung seines Opferbegriffs. Aus dem lateinischen Wort *sacri-ficium* wird das Opfer als heilige Handlung charakterisiert, die den Menschen ganz auf Gott ausgerichtet sein lässt, ihn verändert und selbst zur Gabe an Gott werden lässt³:

Daher ist ein jedes Werk, das getan wird, ein wahres Opfer, damit wir an der heiligen Gemeinschaft mit Gott festhalten können, d. h. ein echtes Opfer mit dem Ziel des Guten, wodurch wir wahrhaft selig sein können. Daher ist auch die Barmherzigkeit, durch die dem Menschen geholfen wird, wenn sie nicht um Gottes willen geschieht, kein Opfer. Denn obwohl es vom Menschen gemacht und dargebracht wird, ist das Opfer doch etwas Göttliches; so daß die alten Lateiner es auch mit diesem Begriff [sacrificium] nannten. Daher ist der Mensch selbst, im Namen Gottes geweiht und Gott

¹ LThK 7,583f.

² Platon, Politeia 514a–519b.

³ De civitate Dei 5,10,6 (Übers. HW).

hingegen, ein Opfer, sofern er der Welt stirbt, um Gott zu leben. [...] Wenn wir unseren Körper auch mit Mäßigkeit züchtigen und dies tun, wie wir es um Gottes willen tun sollten, damit wir unsere Glieder nicht als Waffen der Sünde, sondern als Waffen der Gerechtigkeit vor Gott darbieten, so ist es ein Opfer. [...] Wenn die Seele also den Körper wie einen Diener oder ein Werkzeug gebraucht, wenn er gut und recht auf Gott bezogen ist, so ist es ein Opfer; wieviel mehr verliert die Seele selbst, wenn sie zu Gott zurückkehrt und vom Feuer seiner Liebe entzündet wird, jede weltliche Begierde und wird in ihm, wie von unvergänglicher Form umgeben, wiederhergestellt. So wird Gott gefallen, was aus seiner Schönheit empfangen wird, und es wird zum Opfer.

Für den Anfänger auf dem Weg des Glaubens prägt **Johannes Climacus** (vor 579–um 649) in seiner *Scala Paradisi* die Bedeutung von Unschuld, Fasten und Mäßigkeit ein. Dabei erscheint die Askese in ihrem ursprünglich Sinn als Übung, eine Reinigung für den Kampf des Glaubens und Mehrung der Liebe zu Gott⁴:

Die [zu Gott] hinzutreten, müssen alle Dinge von sich weisen, alles verachten, alles verlachen, alles ablegen, um sich einer verlässlichen Grundlage rühmen zu können. Ein verlässliches Fundament ruht auf dreifachen Säulen: Unschuld, Fasten, Mäßigkeit. Alle, die in Christus Kinder geworden sind, nehmen von ihnen ihren Anfang; und sie nehmen ihren Anfang von jenen, die im Körper noch Kinder sind. An Kindern ist nichts Bösesartiges, nichts Hinterlistiges, kein unersättliches Verlangen nach Speise, kein geiziger Magen, kein von Begierde entflammter Körper. Vielleicht nehmen mit einer üppigeren Nahrung auch die körperlichen Fehler zu und die Flammen der Leidenschaft entzünden sich. Es ist eine gefährvolle Sache, den Kämpfer gleich zu Beginn des Ringens zu schwächen, der sicherste Anfang seines späteren Untergangs. Aus dem sicheren Beginn eines religiösen Lebens erwächst uns eine ungeheuer große Frucht, auch wenn sich später einige Schwächen einschleichen. Ein großzügiger und entzündeter Geist wird, sobald er zu sterben droht, von der Erinnerung an die frühere Tugend angeregt, als ob er schwere Erschütterungen erleidet. Daraus erwachen Viele wieder zu neuer Glut. So oft eine Seele von der ersten und so willkommenen Glut der Religion erkaltet, muss man äußerst fleißig nach den Gründen und Quellen dieser Verleugnung suchen, von denen sie gefangen wurde, damit sie sich mit ganzer

Ein großzügiger und entzündeter Geist wird, sobald er zu sterben droht, von der Erinnerung an die frühere Tugend angeregt, als ob er schwere Erschütterungen erleidet.

⁴ *Scala Paradisi* 1 – MSG 88,636 D (übers. HW).

Kraft dagegen erheben kann. Denn es ist dem Geist nicht möglich, zu seiner früheren Kraft und Glut zurückzukehren, es sei denn durch die Pforte, durch die er sie verlassen hat.

Isaak von Ninive (640–700) spricht von der Zucht des Leibes und der Zucht des Herzens. Sie sind für ihn der Weg zur geistigen Schau Gottes, durch die der ganze Mensch von der Verwicklung in die Dinge der Welt gelöst und fähig für den Kampf des Glaubens und den Weg der Erleuchtung wird⁵:

Die Zucht des Leibes in Verbindung mit der Ruhe des Gemütes reinigt den Körper von den stofflichen Elementen, die ihn umschließen. Die Zucht der Seele macht sie demütig und reinigt sie von den Eindrücken des Stoffes, die sie zu vergänglichen Dingen treiben, indem sie ihre leidenschaftliche Natur in Gottversenkung umwandelt. Diese Gottversenkung führt die Seele zur Reinheit des Verstandes, die auch rein geistige Schau heißt. Das ist die geistliche Zucht. Sie erhebt den Geist über irdische Dinge und nährt ihn durch seine ursprüngliche geistige Schau. Sie richtet den Geist fest auf Gott, durch die Schau seiner unaussprechlichen Herrlichkeit, und lebt geistig in der fröhlichen Hoffnung auf die zukünftigen Dinge bis in ihre Einzelheiten.

Die körperlichen Anstrengungen tragen den Namen der körperlichen Zucht um Gottes willen; denn sie dienen dazu, die Seele zu reinigen für einen vollkommenen Dienst, der seinen Ausdruck in persönlichen Leistungen findet, die den Menschen vor den Verirrungen des Fleisches bewahren.

Die Zucht der Seele ist die Anstrengung des Herzens. Das bedeutet eine ständige Erkenntnis, vom Gebet des Herzens ohne Unterlaß begleitet, über die Vorsehung Gottes, über die Sorge Gottes, über die Welt im einzelnen und im allgemeinen. D. h. weiter eine Achtsamkeit über das Gebiet der Leidenschaften der Seele zu haben, um sie zu hindern, sich in die letzten Seelenkammern einzuschleichen. Darin besteht die Arbeit des Herzens oder die Zucht der Seele.

Die Reinheit des Herzens besteht in dem Freisein von jeder Befleckung; die Reinheit der Seele im Freisein von jeder Leidenschaft, mag sie noch so verborgen im Geist wurzeln. Die Reinheit des Verstandes wird bewirkt durch die Erkenntnis jeglicher leidenschaftlichen Neigung zur sinnlichen Welt.

⁵ Matthias Dietz (Hg.), *Kleine Philokalie*, Düsseldorf²2013, 167 f.



Foto: Rolf Gerlach

Zwischen der Reinheit des Verstandes und des Herzens besteht genau derselbe Unterschied wie zwischen einem Einzelglied des Körpers und dem ganzen Körper. Das Herz ist Zentralorgan der inneren Sinne, der Sinn der Sinne, weil es ihre Wurzel ist: »Wenn die Wurzel heilig ist, dann sind alle Zweige ebenso heilig« (Röm. 11,16). Wenn aber die Wurzel nicht heilig ist, so kann kein Zweig heilig sein.

Verbinden wir mit einer maßvollen Schriftlesung eine erprobte Fastenübung und Gottversenkung. Dann vergißt der Verstand seine frühere Betätigung, und er wird gereinigt zum Widerstand seiner ungeordneten Neigungen. So gibt es wenige Dinge zur Befleckung für ihn. Das Herz erlangt seine Reinheit nur unter dem Preis großer Anstrengung, durch vollkommene Losschälung von dem vertraulichen Umgang mit der Welt, und dadurch eine allgemeine Selbstüberwindung. Wenn jedoch die Reinigung einmal erreicht ist, dann wird es nicht mehr befleckt mit der Berührung von nebensächlichen Dingen; aber sorgt dafür, daß ihr vor den schwersten Kämpfen keine Furcht zu haben braucht.

Hildegard von Bingen (1098–1179) gibt in »Sci vias« eine eigene Form der Sakramentsmystik. Das Blut des demütigen Christus fleht im Himmel für die Menschen und wird ihnen im Sakrament zu ihrer Heilung gegeben⁶:

⁶ Maura Böckeler (Hg.), Der heiligen Hildegard von Bingen Wisse die Wege, Berlin 1928, 176 f.



Deshalb empfängt sie [= die Kirche] auch von ihm als Brautgabe sein eigenes kostbares Fleisch und Blut; denn der eingeborene Sohn Gottes reicht den Gläubigen, die zugleich die Kirche und die Kinder der Kirche sind, sein hochherrliches, glorreiches Fleisch und Blut, auf daß sie durch ihn das Leben besitzen in der heiligen Stadt Gottes. Er hat seinen Leib und sein Blut für die Heiligung der Gläubigen dahingegeben, wie der himmlische Vater ihn zur Erlösung der Völker dem Leiden überliefert hat. In ihm besiegte Gott die alte Schlange durch Demut und Gerechtigkeit, da er sie durch seine Macht und Kraft nicht überwinden konnte [...].

Wenn zwei Kämpfer einander gegenüberständen, von denen der eine dem anderen an Kraft überlegen wäre, so würde gewiß der Stärkere den Schwächeren seine ganze Macht fühlen lassen. Er würde ihn beschämen und niederringen und ihm in keinem Stücke nachgeben. Nicht so handelte Gott. Dem Werke der Bosheit setzte er die höchste Güte entgegen. Er sandte seinen Sohn in die Welt, und dieser führte, weil er einen Leib angenommen hatte, durch die tiefste Demut das verlorene Schaf zur himmlischen Herde zurück; denn das Blut, das seinem Leibe entströmte, wurde alsbald nach Eröffnung der Wunden im Himmel sichtbar und flehte um die Rettung der Seelen. Die ganze Schöpfung offenbarte im Sohne Gottes, daß durch sein Leiden und seinen Tod der Untergang des Menschen vernichtet und das Leben entstanden sei; denn der Eingeborene, der selbst das Leben ist, opferte sich zur Erlösung des Menschengeschlechtes im Todesleiden auf dem Altar des Kreuzes. Zugleich erwählte er sich, wie du durch die Stimme aus den göttlichen Geheimnissen in wahrhaftiger Kundgebung vernommen hast, als Braut die Kirche, damit sie zur Wiederherstellung des Heiles die Mutter aller Gläubigen werde und ohne Makel, in geistiger Neugeburt ihre Kinder zum Himmel emporsende.

Durch diese Vermählung erstarkt die Kirche, das heißt, sie wächst an Tugenden, und nun erscheint eine Art Altar, zu dem die Kirche häufig hintritt. Sie betrachtet immer wieder mit tiefster Ehrfurcht die Brautgabe, die ihr der Sohn Gottes hinterlassen, und opfert sie in demütigstem Gehorsam dem Schöpfer aller Dinge angesichts der himmlischen Heerscharen, die als lebendige, brennende Leuchten vor seinem Throne stehen. Wie der Leib des Eingeborenen im unbefleckten Schoße der Jungfrau Maria gebildet und dann für das Heil der Menschen hingegeben wurde, so geht sein Fleisch stets von neuem aus der makellosen Unversehrtheit der Kirche hervor und wird den Gläubigen zu ihrer Heiligung gereicht.

In ihren Gedichten stellt **Mechthild von Magdeburg** (1207–1282), zusammen mit Getrud von Hackeborn und Gertrud von Helfta eine wichtige Vertreterin der ostdeutschen Frauenmystik, u. a. eine Zwiesprache der Seele mit Gott dar. Ihres Herzens Lust hat sie der Welt entzogen, um sie ganz und mit ihr sich selbst Gott darzubringen⁷:

Gott fragt die Seele, was sie bringe (Ein Zweigespräch zwischen Gott und der Seele):

Gott:

*Du jagest sehr in der Minne.
Sage mir, was bringst Du mir, meine Königinne?*

Die Seele:

*Herr! Ich bringe Dir mein Kleinod:
das ist größer denn die Berge,
es ist breiter denn die Welt,
tiefer denn das Meer,
höher denn die Wolken,
schöner denn die Sonne,
mannigfaltiger denn die Sterne,
es wiegt die ganze Erde auf.*

Gott:

*O Du Bild meiner Gottheit,
geehrt mit meiner Menschheit,
geziert mit meinem heiligen Geist,
sag, wie Dein Kleinod heißt?*

Die Seele:

*Herr, es heißt meines Herzens Lust,
die habe ich der Welt entzogen,
und selbst erhalten
und allen Kreaturen versagt.
Nun kann ich sie nicht fürder tragen.
Wohin soll ich sie legen, Herr?*

Gott:

*Deines Herzens Lust sollst Du nirgend hinlegen,
denn in mein göttliches Herz und an meine menschliche Brust,
da allein wirst Du getröstet und empfängst meines Geistes Kuss.*

⁷ Die Gesichte der Schwester Mechthild von Magdeburg, Leipzig o. J., 18 f.



Meister Eckhart (1260–1328) setzt in seiner Predigt dem Gefühl der Unwürdigkeit und Glaubensschwachheit des Beters das Opfer Christi entgegen, mit dem der Gläubige getrost vor Gott treten könne. Dies Opfer wird ihm im Sakrament gereicht und will ihn zur Einung mit Gott führen:⁸

Ach, Herr, ich werde nichts von großen Dingen in mir gewahr, sondern nur der Armut.

Nun könntest du sagen: Ach, Herr, ich werde nichts von großen Dingen in mir gewahr, sondern nur der Armut. Wie könnte ich da wagen, zu ihm zu gehen?

Wahrhaftig, willst du denn deine Armut ganz wandeln, so gehe zu dem fülligen Schatz alles unermesslichen Reichtums, so wirst du reich; denn du sollst in dir gewiss sein, daß er allein der Schatz ist, an dem dir genügen und der dich erfüllen kann. »Darum«, so sprich, »will ich zu dir gehen, auf daß dein Reichtum meine Armut erfülle und deine ganze Unermeßlichkeit erfülle meine Leere und deine grenzenlose, unfäßbare Gottheit erfülle meine allzu schnöde, verdorbene Menschheit«.

»Ach Herr, ich habe viel gesündigt; ich kann's nicht abbüßen«.

Eben darum geh zu ihm, er hat gebührend alle Schuld gebüßt. In ihm kannst du dem himmlischen Vater das würdige Opfer für alle deine Schuld wohl opfern.

»Ach, Herr, ich möchte gern lobpreisen, aber ich kann's nicht«.

Geh [nur] zu ihm, er allein ist ein für den Vater annehmbarer Dank und ein unermessliches, wahrgesprochenes, vollkommenes Lob aller göttlichen Güte.

Kurz, willst du aller Gebresten völlig entledigt und mit Tugenden und Gnaden bekleidet und wonniglich in den Ursprung geleitet und geführt werden mit allen Tugenden und Gnaden, so halte dich so, daß du das Sakrament würdig und oft empfangen kannst; dann wirst du ihm zugeeint und mit seinem Leibe geadelt. Ja, im Leibe unseres Herrn wird die Seele so nahe in Gott gefügt, daß alle Engel, sowohl die der Cherubim wie die der Seraphim, keinen Unterschied zwischen ihnen beiden mehr wissen noch herausfinden können; denn wo sie Gott anrühren, da rühren sie die Seele an, und wo die Seele, da Gott. Nie war so nahe Einung. Denn die Seele ist viel näher mit Gott vereint als Leib und Seele, die einen Menschen ausmachen. Diese Einung ist viel enger, als wenn einer einen Tropfen Wasser gösse in ein Fass Wein: da wäre Wasser und Wein; das aber wird so in eins gewandelt, daß keine Kreatur den Unterschied herauszufinden vermöchte.

⁸ Josef Quint (Hg.), Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1963, 84,11–85,9.



Die Ausrichtung des ganzen Menschen auf Gott, die Vereinigung aller Seelenkräfte in der Wendung zu ihm, erscheinen bei dem flämischen Mystiker und Eckhart-Schüler **Jan van Ruysbroeck** (1293–1381) als reinigender Weg der Seele, den die göttliche Gnade eröffnet und auf dem sie dem Gläubigen auch entgegenkommt.⁹

Von dem in Liebe sich verzehrenden Leben.

Im Namen unseres Herrn Jesus Christus, der aus eigenem Willen Spiegel seiner selbst ist, der sich denen offenbart, denen er will. – Das sind die, die sich selbst verleugnen, seiner Gnade folgen in Tun, Lassen, in allen Tugenden, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe über all ihre Werke erhoben sind zu reinem Schauen der Seele, das das einfache Auge ist, immer offen, über die Vernunft hinaus im Grunde unserer Einsicht. Da offenbart sich die ewige Wahrheit, von der es erfüllt ist, unserem reinen Schauen, das ist dem einfachen Auge unserer Seele. Deren Wesen, Leben und Wirken ist Beschauen, Fliegen, Eilen, immer hinauszugehen über unser geschaffenes Wissen, ohne zurückzuschauen, sich zurück-zuwenden.

Selig die schauenden Augen, denen Gott sein Reich, seine Glorie, d. h. sich selbst zeigt! Denn unser himmlischer Vater lebt im Reich unserer Seele so wie in sich selbst. Dort gewährt er uns über unsern Verstand hinaus im Grunde unserer Einsicht seine unbegreifliche Klarheit. Vater und Sohn strömen in uns aus, ohne unser Wollen und unser Wirken, ihre unendliche und grundlose Liebe. Unser Wille, im Grunde unserer Bereitwilligkeit, ist jener feurige Funke, der Seele Leben, wo der Vater seinen Sohn zeugt, und wo beider grundlose Liebe entströmt. Aber dieses Wirken Gottes vermögen wir nicht zu begreifen, und unser Fassungsvermögen vermag nicht, dahin durchzudringen. Denn alle unsere Kräfte mit ihrem Wirken müssen weichen und Gottes Umformung ertragen. Wo wir Gegenstand der Wirksamkeit sind und im Geiste Gottes umgeformt werden, da sind wir Gottes Kinder, aus Gnade, nicht von Natur; und da werden wir einfältig gemacht. Denn alle unsere Kräfte versagen in ihren Werken und schmelzen und zerfließen in der Schau der ewigen Liebe Gottes. Darum wird dieses Leben ein in der Liebe entwerdendes Leben genannt.

*Denn unser
himmlischer Vater
lebt im Reich un-
serer Seele so wie
in sich selbst.*

⁹ Spiegel des ewigen Heils, 18; in: Joseph Kuckhoff, Johannes von Ruysbroeck. Der Wunderbare. Einführung in sein Leben, Auswahl aus seinen Werken, München 1938, 117 f.



In der Sakramentsmystik der »Imitatio Christi« beschreibt **Thomas von Kempfen** (1380–1471) zwei Seiten des eucharistischen Opfers. Christus hat sich zur Versöhnung der Sünder dem Vater in freiem Willen geopfert. In der Feier des heiligen Mahles bringt sich der Gläubige nun Gott zum Opfer dar¹⁰:

Vom Opfer Christi am Kreuz und von der Selbstentsagung.

Stimme des Geliebten: Wie ich mich selbst am Kreuz mit ausgebreiteten Armen und entblößtem Leibe für deine Sünden Gott dem Vater freiwillig geopfert habe, so daß nichts in mir blieb, das nicht ganz in das Opfer zur Versöhnung Gottes übergegangen wäre: so musst auch du dich selbst freiwillig mir täglich in der Messe opfern, als reines und heiliges Opfer mit all deinen Kräften und Neigungen und so innig, wie es möglich ist. Was verlange ich mehr von dir, als daß du dich bemühst, dich mir vollkommen hinzugeben? Was du außer dir selbst gibst, gilt mir nichts: denn ich frage nicht nach deiner Gabe, sondern nach dir. Wie es dir nicht genügen würde, wenn du alles hättest, aber mich nicht, so kann auch mir nicht gefallen, wenn du dich nicht selbst darbringst. Opfere dich mir und gib dich ganz Gott hin: so wird mir das Opfer willkommen sein. Siehe, ich habe mich ganz dem Vater für dich dargebracht; ich habe auch meinen ganzen Leib und mein Blut als Speise gegeben, damit ich ganz dein sein und du mein bleibest. Stellst du dich aber auf dich selbst und übergibst dich nicht freiwillig meinem Willen, so ist es kein volles Opfer, und unsere Einigung ist nicht vollkommen. Daher muss all deinem Tun vorausgehen, dass du dich selbst freiwillig in die Hände Gottes übergibst, wenn du Freiheit und Gnade erlangen willst. Deshalb werden so wenig erleuchtet und innerlich frei, weil sie sich nicht selbst völlig verleugnen können. Fest steht mein Wort: Wenn einer nicht allem entsagt, kann er mein Jünger nicht sein. Willst du also mein Jünger sein, so opfere dich mir mit allen deinen Neigungen.

Was du außer dir selbst gibst, gilt mir nichts: denn ich frage nicht nach deiner Gabe, sondern nach dir.

Wenn die Dichtungen des **Johannes vom Kreuz** (1542–1591) ihre ganze Schönheit auch nur in der Originalsprache erkennen lassen, so erkennt man doch auch in der Übersetzung die geistige Tiefe des großen Mystikers, der seine Theologie in prägnante Worte der Dichtung fasst. Die Gedanken aus seiner Schrift von der Dunklen Nacht, in der er ein erotisches Gedicht auf die Gottesliebe hin auslegt, finden sich auch in seinen Dichtungen wieder.

¹⁰ De imitatione Christi IV 8: Friedrich Eichler (Hg.), De imitatione Christi – Nachfolge Christi, München 1966, 445 f.

Glaube erscheint als ein gegenseitiges Umfängen der Liebe Gottes und des Menschen¹¹:

Anteil am himmlischen Leben

*Ohne Hilfe und doch mit deinem Beistand,
ohne Licht im Finstern lebend,
bin ich dabei, mich gänzlich zu verzehren.*

*Obwohl Finsternis mich bedrängt
in diesem sterblichen Leben,
ist mein Leiden nicht größer geworden;
obwohl ich ohne Licht bin,
habe ich Anteil am himmlischen Leben;
denn solches Leben schenkt mir die Liebe.
Je blinder sie wird,
um so mehr hält sie die Seele umfängen,
die ohne Licht im Finstern lebt.*

*Das ist das Werk der Liebe,
seitdem ich sie erkannt habe:
Ob mir Gutes geschieht oder Böses,
sie gibt immer die gleiche Freude
und wandelt die Seele um.*

*In ihrer kostbaren Flamme,
erfüllt von ihrer Glut,
eilends und nichts aussparend,
bin ich dabei, mich gänzlich zu verzehren.*

Mit dem Liebesopfer eines ganzen Lebens will **Angelus Silesius** (1624–1677) das Liebesopfer Christi am Kreuz beantworten. In barocker und doch klangvoller Dichtung fasst er diese gegenseitige Hingabe in ein Lied¹²:

Sie begehrt ein Schlachtopfer Christi zu werden

1

*Höchster Priester, der du dich
Selbst geopfert hast für mich,*

¹¹ Ihn will ich suchen, den meine Seele liebt, München-Zürich-Wien 1987, 104.

¹² Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder, o.O. 2016, 5. Buch, 176.



*Laß doch, bitt ich, noch auf Erden
Auch mein Herz dein Opfer werden.*

2

*Denn die Liebe nimmt nichts an,
Was du, Liebe, nicht getan.
Was durch deine Hand nicht gehet,
Wird zu Gott auch nicht erhöht.*

3

*Drum so töt und schlachte hin
Meinen Willen, meinen Sinn.
Reiß mein Herz aus meinem Herzen,
Sollts auch sein mit tausend Schmerzen.*

4

*Trage Holz auf dein'n Altar
Und verbrenn mich ganz und gar.
O du tausendliebste Liebe,
Wenn doch nichts von mir mehr bliebe!*

5

*Also wird es wohl geschehn,
Daß der Herr es an wird sehn.
Also werd ich noch auf Erden
Gott ein Liebesopfer werden.*

In seinen Aufzeichnungen, die unter dem Titel »Das Zeichen des Jonas« publiziert wurden, erscheint bei **Thomas Merton** (1915–1968) eine besondere Form der Sakramentsmystik. In der Vergegenwärtigung des Opfers Christi im Altarsakrament wirkt Christus als der eine Priester in jedem Priester, der die Messe vollzieht. Der kosmische Christus durchdringt im Sakrament des Altars die ganze Welt:¹³

Wie wird die Messe mein inneres Leben verändern?

Ich stehe vor der Wirklichkeit meines früheren Betens. Handlungen, Gedanken, Wünsche, Worte wurden unzulänglich, als ich Novize war. In Gott zu ruhen, in Seinem Schweigen sozusagen zu schlummern, in seinem Dunkel zu verweilen, das hat mich sieben Jahre lang genährt und mich reifen lassen. Nun wird auch das wahrscheinlich unzulänglich werden.

¹³ Das Zeichen des Jonas, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 198 f.

Ich hoffe, die Messe wird den Schlüssel zu dieser Unzulänglichkeit besitzen.

Mehr kann ich im Augenblick nicht erklären, nur so viel, daß Christus der Hohepriester in der Tiefe meiner Seele erwacht, schweigend und majestätisch, wie ein Riese, der entschlossen ist, seine Bahn zu verfolgen.

Wenn ich die Zeremonien der Messe ausführe, wenn ich als Diakon am Altar stehe, werde ich immer stärker davon durchdrungen, daß es für mich als Priester keineswegs genügen würde, so am Altar zu stehen und mit tiefer persönlicher Liebe und Inbrunst zum sakramentalen Christus die Gebete zu sprechen. Einstmals dachte ich, es müßte der Gipfel aller Freude sein, durch ein Liebesband mit Christus im Sakrament der Liebe vereint zu sein, sich in Seiner Gegenwart zu verlieren, als sei alles andere bedeutungslos.

Und nun ist da viel mehr. Statt meiner selbst, meines Christus, meiner Liebe, meines Gebetes ist da die Macht eines Gebetes, stärker als Donner und milder als Taubenflug, das von dem Einen Priester – welcher das Zentrum jeder Priesterseele ist – emporsteigt, die Festen der Welt erschüttert und alles, mich, die Hostie, den Altar, den Altarraum, das Volk, die Kirche, die Abtei, den Wald, Städte, Kontinente, Meere und Welten, zu Gott emporträgt und alles in Ihn versenkt.

Dr. Heiko Wulfert, geb. 1960, ist Pfarrer in Aarbergen-Kettenbach, Ältester im Konvent Hessen der Ev. Michaelsbruderschaft und Sekretär der EMB für Theologie und Ökumene.



Predigt zu Psalm 32,1–5

anlässlich der Feier von Umkehr und Versöhnung zum St. Michaelsfest 2022
in Paderborn

von Petra Reitz

*Selig, dessen Frevel vergeben,
dessen Sünde bedeckt ist!*

*Selig der Mensch,
dem der HERR die Schuld nicht zur Last legt,
in dessen Herz kein Trug ist.*

*Denn als ich's verschwieg, verfiel mein Gebein,
ich musste stöhnen den ganzen Tag.*

*Denn Tag und Nacht lag schwer auf mir Deine Hand,
meine Kraft verdorrte wie in der Glut des Sommers.*

*Da bekannte ich Dir meine Sünde
und verhehlte nicht meine Schuld.*

*Ich habe gesagt:
»Bekennen will ich dem HERRN meine Missetat!
Und Du –
Du nahmst die Schuld meiner Sünde hinweg.«*

*Bekennnis (lat.: confessio) gehört wesensgemäß zur Beichte/
zur Umkehr und Versöhnung mit G'TT dazu: »Ich verschwieg mei-
ne Sünde, da verfiel mein Gebein – endlos währte mein Stöhnen.«
(Ps 32,3)*

Was ist es eigentlich, das wir in einer Zeit, in der alles medial
zu Markte getragen wird und jede und jeder die intimsten Dinge
öffentlich macht, am Ende doch am liebsten verschweigen?

Es sind die Dinge, die uns wirklich zu Herzen gehen, die uns
anfassen.

Also, was fasst mich wirklich an? Was fasst mich so an, dass es
körperliche Symptomatiken zeitigt (jenseits ernsthafter Erkrankun-
gen, die der Behandlung bedürfen)?

Es gibt manchmal körperliche Symptomatiken, bei denen kein
Arzt weiterhelfen kann, weil ihnen keine Krankheit zugrunde
liegt; was ihnen zugrunde liegt, geht uns vielmehr zu Herzen.
Die altkirchliche Beichtlehre, die Umkehr und Versöhnung will,
spricht hier von der *contritio cordis* (lat.), der »Zerknirschung des
Herzens«.

*Es sind die Dinge,
die uns wirklich
zu Herzen gehen,
die uns anfassen.*

Es handelt sich dabei um etwas, was mich wirklich anfasst.

Es ist etwas, was mir so nahegeht, das es sich nicht so ohne weiteres weg-erklären oder wegschieben lässt. Wenn wir das dennoch versuchen, dann sucht es sich eben andere Wege, um auf sich aufmerksam zu machen, manchmal auch durch körperliche Symptommatiken ... ohne Befund:

»Ich verschwieg meine Sünde, da verfiel mein Gebein – endlos währte mein Stöhnen.« (Ps 32,3)

Oder wie der Philosoph Theodor W. Adorno einmal in einem anderen Zusammenhang sagte: *»Es gibt kein richtiges Leben im falschen.«¹*

Die alte Kirche kannte drei schuldhafte Grundhaltungen:

*Den Versuch wie G'TT sein zu wollen,
über Leben und Tod selbst entscheiden zu wollen,
sich selbst einen Namen machen zu wollen.*

Nach Gen 3 (Paradies-Erzählung), *den Versuch wie G'TT sein zu wollen:*

Das klingt sehr moralisch und überhöht-unwahrscheinlich, ist aber eine Grundhaltung die Verhaltensweisen nach sich zieht, die nachher in der Liturgie aufgerufen werden, wenn wir uns fragen sollen:

*Wie oft halte ich mich für geistlich reich und geistreich?
Meine ich mit meiner Art zu glauben die letzte Weisheit gefunden zu haben?*

Eine weitere schuldhafte Grundhaltung entwickelt sich nach Gen 4 (Kain und Abel), wenn wir meinen *über Leben und Tod selbst entscheiden zu können.*

Wir werden später in der Liturgie die Frage nach einer Verhaltensweise hören, die daraus entspringt, wenn es heißt:

*Nehme ich wahr, wenn Aggression und Ärger verkleidet sind
in Pseudosanftmut und freundliche Kirchensprache?*

Und als dritte schuldhafte Grundhaltung nach Gen 11 (Turmbau zu Babel), *wenn wir uns selbst einen Namen machen wollen.*

In einer individualisierten Gesellschaft mit deutlich narzisstischen Auswüchsen muss das wohl nicht mehr näher hin bebildert werden. Und doch: Wie oft erklärten wir uns selbst – entschuldigend?!

¹ Th. W. Adorno, Minima Moralia I, 18.

Es sind nicht einzelne Handlungen (ich habe dieses falsch gemacht oder jenes; hier zu selbstgewiss rumgetönt, dort zu verletzend agiert) – es sind nicht diese Einzeltaten. Die einzelnen Handlungen sind nicht identisch mit unserer Schuld, sondern sie sind lediglich die *Symptome* unserer Schuld.² Es geht um die *Grundhaltung*, die den einzelnen *Handlungen* und *Verhaltensweisen* zugrunde liegt!

In die Beichte gehören – seit der Alten Kirche – eigentlich in erster Linie die sogenannten »Todsünden«, also die Ruhmsucht (sich einen Namen machen zu wollen) oder die Habsucht, die sich gerade in der ökologischen Krise auswirkt, aber auch Mord und Ehebruch.

Na, jetzt wird's entweder interessant oder doch noch moralisch? Über Ehebruch geht man heutzutage gerne schnell hinweg, denn kaum noch jemand empfindet diesen als Schuld *coram Deo* = vor G'TT. Aber genau darauf kommt es bei unserer Feier von Umkehr und Versöhnung an: Ein Mensch, der ein geistliches Leben führen will, wird in ihm keine Fortschritte machen, wenn er echte Schuld (im Sinne der 10 Gebote) nicht bewusst vor G'TT *empfindet*. Den, der beichtet, sollte das, was zur Sprache kommen soll, wirklich anfassen; es sollte ihm zu Herzen gehen.

Es geht hier nicht darum alles an möglichen Verfehlungen mal so allgemein anzureißen, um sie komplett abzuräumen, damit man seine Schuldigkeit getan hat.

Verzichtet lieber auf eine Beichte, liebe Schwestern und Brüder, wenn Euch nichts zu Herzen geht! Und vor allem: Wenn Ihr es nicht vor G'TT empfindet!

Wenn Ihr aber beichten wollt, dann geht nur zu jemanden, der selbst beichtet, denn nur ein solcher sollte auch Beichte hören!

Warum? Weil nur der verwundete Arzt helfen kann!

Wenn echte *contritio cordis*, die Zerknirschung des Herzens, vorliegt, wenn das Verschweigen mir schon längst körperliche Not bereitet hat, dann ist *confessio*, das Bekenntnis dran – und zwar nicht irgendwie vor G'TT, sondern vor einem anderen Menschen.

Warum? Weil G'TT Mensch geworden ist und sein vornehmster Weg durch den Menschen selbst geht.

Wenn ich vor G'TT im stillen Kämmerlein beichte, dann ist es sehr unwahrscheinlich, dass ich erröte. Spreche ich das, was mir wirklich zu Herzen geht, vor einem anderen Menschen aus, dann ist die *rubiatio*, das Erröten mehr als wahrscheinlich.

*Weil G'TT Mensch
geworden ist und
sein vornehmster
Weg durch den
Menschen selbst
geht.*

² Vgl. die alte Unterscheidung zwischen *peccatum originale* u. *actuale* (zwischen Ursünde und Tatsünde).



Dieses Erröten kann unterschiedliche Ursachen haben:

Foto: Rolf Gerlach

Wut,

Kränkung meines Selbstbildes,

Anstrengung, die mich die ganze Aktion kostet.

Denn die Frage ist nicht:

Was habe ich getan und wie oft, und wer hat mir dabei geholfen? (... oder so ähnlich)

Sondern: *Warum* habe ich das getan? Und da sind wir dann ganz schnell bei dem, was mich wirklich anfasst, was mir zu Herzen geht, was wie ein Wurm in meinen Gebeinen nagt.

Das vor einem anderen Menschen einmal ausgesprochen, führt zu einem Erröten aus tief empfundener Scham, die natürlich zum einen mich selbst meint, aber doch über mich selbst hinausweist, weil ich spüre, dass ich menschliche Gemeinschaft verletzt habe.

Meistens verletzen wir die menschliche Gemeinschaft deshalb, weil wir ein beschädigtes Selbstverhältnis haben. Die Beziehungsgerechtigkeit unter uns Menschen verletzt zu haben, stört aber letztlich meine Beziehung zu G'TT grundlegend.

Wenn das, was ich gestört habe, größer ist, als ich selbst, dann brauche ich *die Lossprechung, die absolutio*, die gewisse Zusage, dass G'TT dennoch an mir festhält. Diese Zusage kann ich mir selbst nicht geben. Ich brauche sie als etwas, das mir von außen

zukommt. Und weil G'TT Mensch geworden ist, lässt er es mir durch einen anderen Menschen zusprechen.

Am Ende steht die *satisfactio*, die *Wiedergutmachung*.

Das klingt zunächst einmal sehr un-lutherisch.

Aber wir können aus der Geschichte König Davids, den der Prophet Nathan mit seinen Verfehlungen konfrontierte (vgl. 2Sam 11+12), erkennen, dass alles, was wir tun (oder lassen) Folgen hat, die zwar vergeben, aber nicht ungeschehen gemacht werden können.

Da aber G'TTES vornehmster Weg zum Menschen der Mensch selbst ist, soll so viel an Wiedergutmachung versucht werden, wie möglich ist, um der Beziehungsgerechtigkeit wieder Raum zu schaffen.

Feiern wir uns also hinein in dieses Geheimnis von Umkehr und Vergebung. Morgen besteht Gelegenheit mit unserem geistlichen Helfer, unserer geistlichen Helferin zu sprechen – manches Gespräch mag einer Beichte nahekommen; warum auch nicht?

AMEN.

Petra Reitz, geb. 1961 in Witten a. d. Ruhr, Schwester im Konvent Nord der Gemeinschaft St. Michael. Stipendium beim »Evangelischen Studienwerk Villigst«, Studium in Bonn, seit 1981 Geistliche Begleitung durch P. Dr. Anselm Grün OSB, Exerzitien-Leiter-Ausbildung bei den Jesuiten, 17 Jahre Gemeindepfarrerin am linken Niederrhein, Exerzitienbegleiterin in der »Qualifikation Geistliche Begleitung« der EKiR, seit 2010 in der Militärseelsorge und seit 2017 erste Leitende Militärdekanin Westdeutschlands mit Dienstsitz in Köln.

Gibt es einen gerechten Krieg?¹

von Tom Kleffmann

Ob und unter welchen Bedingungen ein Krieg gerecht oder besser: rechtmäßig zu führen genannt werden kann – es ist noch nicht lange her, dass schon diese Frage von der evangelischen Theologie verworfen wurde. Man könne nur von einem gerechten Frieden reden, nicht aber von einem gerechten Krieg. Nach dem Überfall Russlands auf die Ukraine – ein klassischer Angriffskrieg mit dem Zweck, das Land zu erobern – hat Bundeskanzler Scholz von einer Zeitenwende gesprochen, was die Notwendigkeit von Rüstung und Verteidigung angeht. Erstreckt sich die notwendige Wende auch auf die theologische Frage des gerechten Krieges? Zwingt die Realität auch die Theologie (theologische Ethik) zur Neubesinnung? Darüber wird in der Kirche heftig diskutiert.

Hat nicht die Ukraine alles Recht, sich guten Gewissens, auch christlich guten Gewissens, mit angemessenen Waffen kriegerisch gegen den Aggressor zu verteidigen, so wie z. B. Polen oder Frankreich 1939?

Ob und unter welchen Bedingungen ein Krieg gerecht genannt werden kann, ist eine philosophische und theologische Frage, die schon in der Antike gestellt wurde. Als das Christentum staatstragend wurde, entwickelte die Theologie Kriterien, unter denen auch für Christen die Teilnahme am Krieg geboten sei, trotz der offensichtlichen Spannung zum Liebesgebot. Für *Augustin* etwa ist das Kriterium der Verteidigungsfall, die legitime Autorität der Kriegsparteien, und das Ziel des Friedens. Bei *Thomas von Aquin* findet sich die Konkretion, dass es um die Verteidigung der die Allgemeinheit schützenden *Rechtsordnung* gehen muss. Für beide allerdings war auch der Krieg gegen Häretiker legitim. *Luther* verfolgte insofern einen neuen Ansatz, als es ihm im Rahmen der sog. Zweiregimentenlehre ein Anliegen war, die sich aus dem Evangelium ergebende Freiheit zur Feindesliebe wirklich ernst zu nehmen. In diesem Kontext wollte er die Gewissensfrage christlicher Soldaten klären, ob auch sie im seligen Stand sein können (so der Titel einer Schrift von 1526). Darauf werde ich später ausführlich eingehen.

Ob und unter welchen Bedingungen ein Krieg gerecht genannt werden kann, ist eine philosophische und theologische Frage, die schon in der Antike gestellt wurde.

¹ Vortrag, zwischen Mai und November 2022 gehalten in Kassel, Schwerin und Mönchengladbach. Der Vortragsstil wurde für den Druck beibehalten.

100 Jahre nach der Reformation zeigte der entsetzliche Dreißigjährige Krieg das Versagen der Kirchen, die sich alle christlich nennenden Kriegsgegner zum friedlichen Ausgleich zu bewegen (wie übrigens in Frankreich schon 50 Jahre früher die Hugenottenkriege). In dieser Situation war es der Philosoph und Theologe *Hugo Grotius*, der in seinem Werk *De jure belli ac pacis* von 1625 die Kriterien, die eine gerechtfertigte Kriegsteilnahme von einem ungerechten, verbrecherischen Krieg unterscheiden sollen, maßgeblich ausarbeitete. Dies geschah aber nun bewusst nicht mit einer theologischen Begründung, sondern naturrechtlich, d. h. mit dem Anspruch, dies vernünftig aus der menschlichen Natur abzuleiten. Freilich hatte schon Luther eine solche vernünftige Begründung vorweggenommen, aber theologisch eingebettet. Dazu wie gesagt später.

Diese Kriterien seien hier knapp benannt: Unterschieden wird das *ius ad bellum*, das Recht zum Krieg: Hier muss 1. ein gerechter Grund gegeben sein – was schon nach Luther nur das Angegriffen-sein und damit die allgemeine Nothilfe sein kann.

2. Kann nur die legitime Gewalt ihn führen, also die für das Außenverhältnis verantwortliche Regierung eines Rechtsstaates. Eine weitere Frage im neuzeitlichen Kontext ist dann, ob nur ein demokratischer Rechtsstaat (der Freiheit und Selbstbestimmung auch nach innen gewährt) die *legitima potestas* ist.

3. Muss ihn die *recta intentio*, die richtige Intention leiten, insbesondere der Wille zur Wiederherstellung des Rechts und des Friedens, nicht etwa Rache und Ruhmsucht.

4. Muss er als *ultima ratio* gelten, als letzter Ausweg – d. h. zuvor müssen alle diplomatischen Möglichkeiten des Friedens ausgeschöpft sein.

Und 5. kann nur ein Krieg als gerechtfertigt gelten, dessen Folgen absehbar in einem angemessenen Verhältnis zum Kriegsschaden stehen – d. h. die Kriegszerstörung darf nicht die Schutzfunktion überwiegen und es muss eine Aussicht auf Sieg oder Eindämmung bzw. Frieden bestehen (*debitus modus*).

Darüber hinaus gibt es auch Gedanken zum Recht *im* Krieg (*ius in bello*), die dann z. T. später in der Haager Landkriegsordnung von 1899/1907 und im Genfer Abkommen von 1949 völkerrechtlich verbindlich ausgearbeitet wurden – sie betreffen etwa den Umgang mit Kriegsgefangenen.

Schon bei Hugo Grotius zielte die Ausarbeitung der Kriterien eines gerechten Krieges auf den Gedanken eines allgemeinen Menschenrechts (auf Leben, Schutz, Freiheit u. s. f.), dem jedes Recht und auch das Recht zum Krieg dienen muss. Das heißt, auch die Kriterien eines gerechten Krieges werden als Funktionen dieses

allgemeinen Rechtes verstanden. Dann aber zielt die Begründung der Kriterien letztlich auf die Verwirklichung einer allgemeinemenschlichen Rechtsordnung, in der es schließlich keinen Krieg mehr gibt, weil Leben, Freiheit u. s. f. allseitig geschützt sind. Eben dieser Ansatz, der auch für I. Kant zentral war, wurde dann nach dem 1. Weltkrieg vom Völkerbund aufgegriffen, indem er bereits auf ein Rechtssystem kollektiver Sicherheit zielte. Die Charta der Vereinten Nationen von 1945 knüpfte daran an. Das schloss aber immer das Recht der einzelnen Staaten ein, dann, wenn die vorläufigen Bestimmungen einer internationalen Friedensordnung versagen und ein Aggressor einen ungerechten Krieg beginnt, sich gegen diesen mit Waffengewalt zu verteidigen.

Wie verhält sich dazu die kirchliche Diskussion? Seit der Reformation hatte auch die evangelische Theologie stets die staatliche *Rechtsordnung* als göttliche Ordnung unter der Bedingung der Sünde (also zur Eindämmung ihrer Folgen) bejaht. Artikel 16 der Confessio Augustana von 1530 hatte herausgestellt, Christen könnten ohne Sünde an der guten Rechtsordnung des weltlichen Regiments teilnehmen, auch wenn diese Ordnung mit Gewalt (sei es nach innen oder sei es in einem rechtmäßigen Krieg nach außen) bewahrt werden muss. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 hatte noch einmal als Gottes Anordnung die Funktion des Staates betont, »in der noch nicht erlösten Welt [...] für Recht und Frieden zu sorgen«, und zwar auch »unter Androhung und Ausübung von Gewalt« (These 5).

Doch seit den 50er Jahren veränderte sich die Diskussion, philosophisch und theologisch. Noch die Gründungsversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen hatte 1948 zwar zum einen betont, dass Krieg Gottes Willen widerspricht, aber zum anderen die Grundkriterien des gerechten Krieges bejaht – nicht zuletzt in der frischen Erinnerung an das Recht und die Notwendigkeit der Verteidigung in dem von NS-Deutschland begonnenen Weltkrieg. Doch zugleich wurden Atomwaffen grundsätzlich geächtet.

Im weiteren Kontext der davon freilich ungerührten, unerhörten atomaren Aufrüstung der Machtblöcke führte dann gerade die Anwendung der Kriterien des gerechten Krieges zu einer wachsenden Ablehnung *jedes* Krieges, auch in kirchlichen Verlautbarungen. Denn wenn sich beide Seiten die totale Vernichtung androhen, könnte zwar das Angegriffenwerden als *causa iusta*, als gerechter Grund der Verteidigung gelten, aber das Kriterium des *debitus modus*, der Verhältnismäßigkeit der Folgen und auch der Mittel, wäre im Fall eines Atomkrieges nie gegeben. Strittig blieb, wie das zu Ende zu denken ist. Militärische Abschreckung gegenüber einem möglichen Aggressor funktioniert nur, wenn die An-

Militärische Abschreckung gegenüber einem möglichen Aggressor funktioniert nur, wenn die Androhung der Gegengewalt glaubwürdig ist.

drohung der Gegengewalt glaubwürdig ist. Würde der prinzipielle Verzicht darauf nicht bedeuten, vor Aggressoren von vornherein zu kapitulieren?

Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und des Warschauer Paktes veränderte sich die philosophische, aber auch die kirchliche Diskussion noch einmal, wie sich an den großen Friedensdenkschriften der EKD von 1993, 2001 und 2007 ablesen lässt. Zum einen: Auf der Oberflächenebene ist die Generaltendenz, dass eine Ethik des gerechten Krieges grundsätzlich nicht mehr möglich sei, sondern sich die Ethik dagegen am Leitbegriff des *gerechten Friedens* zu orientieren habe. Alle ethischen Bemühungen müssten auf eine Stärkung der internationalen Friedensordnung gerichtet werden. Zum anderen werden die alten Kriterien des gerechten Krieges aber doch – wenn auch unter anderem Titel – in Anspruch genommen, nämlich für den Grenzfall der Selbstverteidigung. Bei drohendem Genozid etwa wird sogar die Möglichkeit einer gewaltsamen sog. humanitären Intervention mit Beschluss der Vereinten Nationen eingeräumt – obwohl dies zwischenstaatlich einen Angriffskrieg darstellt. Auch die EKD-Denkschrift von 2007 hält als Notrecht im Sinne der lutherisch interpretierten klassischen Kriterien den, wie sie es nennt, Einsatz »rechtserhaltender Gewalt« für gerechtfertigt.²

Aber wird die entsprechende ethische Frage hier wirklich ethisch konsequent und realistisch durchdacht? Schon 2003 hat der evangelische Systematiker Ulrich Körtner der kirchlichen Diskussion eine fatale Inkonsequenz und im Grunde ein theologisch-ethisches Versagen vorgeworfen, weil sie sich (wie anders auch die philosophisch-ethische Diskussion) entscheidenden Konflikten nicht stellt.³

Zwar ist es richtig, dass im Blick auf das Zusammenleben der Völker jede christliche, aber auch jede vernünftige, d. h. philosophische Ethik das Ziel einer Weltfriedensordnung im Rahmen von wirklich »Vereinten Nationen« verfolgen muss. Und richtig ist auch, dass eine solche Friedensordnung mehr als nur das Fehlen von Krieg erfordert – nämlich etwa politische Kooperation, Verständigung der Religionen, Überwindung nationalen Hochmutes, gerechte Teilhabe an den Gütern der Erde, fairen Handel. Doch muss auch klar sein, dass eine solche Friedensordnung im

² Vgl. Kap. 3.2. »Rechtserhaltende Gewalt« statt »gerechter Krieg«, www.ekd.de/Friedensdenkschrift.htm. – Daneben werben auch radikalpazifistische Ansätze um Einfluss; hier ist z. B. die Initiative auf der EKD-Synode von 2019 zu vgl., Art. 16 der CA zu revidieren.

³ »Gerechter Friede« – »gerechter Krieg«. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen. ZThK 100, 2003, 348–377.



Sinne des »gerechten Friedens« solche Vereinten Nationen erfordert, die auch mindestens wirklich den Verzicht auf Gewalt zwischen den Einzelstaaten durchsetzen. Das war bisher und ist leider zuletzt zunehmend utopisch. Es gibt faktisch Staaten, die ihre aggressiven, vielleicht imperialen Ziele, wo es möglich ist, auch gegen alle Ansätze einer internationalen Friedensordnung mit Gewalt durchzusetzen versuchen. Das Problem der ethischen Diskussion auch im Rahmen der EKD war also, dass sie eine notwendige kritische Bestimmung dessen, unter welchen Bedingungen eine Kriegsteilnahme oder auch die Unterstützung einer Kriegspartei gerechtfertigt sein könnte, nicht klar ins Auge gefasst hat. Vielmehr wurde die Herausforderung schöngeredet, indem nur sog. »rechtserhaltende Gewalt« oder »internationale Polizeiaktionen« oder »humanitäre Interventionen« als Grenzfälle der Möglichkeit des gerechten *Friedens* verstanden wurden. Wenn aber die Durchsetzung des Völkerrechts und das Ziel einer Friedensordnung der Vereinten Nationen noch utopisch ist – muss dann in einer Menschenwelt, in der ständig mit den kollektiven Impulsen von Machtstucht, Habgier und Hochmut zu rechnen ist, nicht das Recht auf Verteidigung ganz klar und kritisch bestimmt werden? Wenn die Kirche (kirchliche Lehre) sich nicht mit diesem

Foto: Rolf Gerlach

Thema redlich und realistisch auseinandersetzt, lässt sie die Gläubigen mit ihrer Gewissensfrage alleine.

Was kann oder muss heute von einer *theologischen* Erörterung der Frage erwartet werden?

1. Eine echte Gewissensklärung in der Frage des Wehrdienstes bzw. seiner Unterstützung. Kann man *politisch* Selbstverteidigung etwa im Sinne der Nothilfe bejahen oder sogar fordern und zugleich *theologisch* ein notwendig schlechtes Gewissen dabei postulieren?

Was heißt es, wenn Annette Kurschus, Vorsitzende des Rates der EKD, am 7. Juni 2022 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung schreibt, sie könne »auch keinen Verteidigungskrieg, auch keine Waffenlieferungen« »gutheißen« – und andererseits, da »der Sünde in Form von brutaler Gewalt [...] entgegenzutreten sei«, müssten doch ein solcher Verteidigungskrieg, solche Waffenlieferungen als »unvermeidlich« gelten, als »geringeres Übel«?

2. Muss sich die theologische Stellungnahme im Rahmen der Frage bewegen, wie sich die dem Evangelium entsprechende Befreiung zur Feindesliebe und zum Rechtsverzicht zur Notwendigkeit einer weltlichen Rechtsordnung verhält. Denn zur Rechtsordnung überhaupt gehört die Notwendigkeit, sie unter der Bedingung allgemeiner Sündhaftigkeit (Übergriffigkeit) auch mit Gewalt durchzusetzen.

Wird die Frage so gestellt, schließt das 3. ein, Frieden und Gerechtigkeit im Sinn der Vernunft von einem tieferen Frieden, einer tieferen Gerechtigkeit zu unterscheiden, die im Geschenk des Evangeliums begründet ist und Sünde und Gewalt prinzipiell hinter sich lässt.

4. Muss sich die theologische Ethik aber auch, wenn sie denn in der Konsequenz die Möglichkeit eines gerechtfertigten Verteidigungskrieges annimmt, zusammen mit der Vernunft philosophischer Ethik an den konkreten Kriterien einer solchen Möglichkeit abarbeiten. Das betrifft aktuell z. B. die Frage: Wenn die militärische Verteidigung gegen einen eroberungswilligen Aggressor gerechtfertigt ist – bezieht sich das nur auf die unmittelbare Schutzfunktion gegenüber der Gewalt des Aggressors (Mord an Zivilisten, Vergewaltigung, Raub), oder auch auf die Verteidigung der Selbstbestimmung und Freiheit gegenüber Fremdbestimmung überhaupt? Auch unter einer Fremdherrschaft lässt sich ja vielleicht irgendwie leben.

Um insbesondere die ersten beiden Fragen zu diskutieren, greife ich im Folgenden auf Überlegungen *Luthers* zurück, die m. E. immer noch lehrreich sind – und zwar aus der Schrift »*Ob Kriegsleute auch in seligem Stade sein können*« sowie aus »*Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei*«.

Nach Luther wäre es ein grundlegendes Missverständnis, die *Freiheit*, die der Christ vom Evangelium her *für sich* hat, nämlich auf das vergeltende Recht zu verzichten, seinem Nächsten als *Pflicht* auferlegen zu wollen. Vielmehr ist auch der an sich freie Christenmensch der Rechtsordnung verpflichtet – nicht weil sie *sein* Recht schützt, sondern weil sie das Leben der *Allgemeinheit* schützt.⁴

Es ist die Nächstenliebe, die den Christenmenschen im Hinblick auf die Allgemeinheit zur *Nothilfe* verpflichtet, auch wenn er im Sinne der Bergpredigt für sich selbst auf Notwehr bzw. rechtliche Vergeltung und erst recht auf Rache verzichten mag. Die Teilnahme an der weltlichen Rechtsordnung ist nach Luther (so in »Von weltlicher Obrigkeit«) insofern ein Gottesdienst, wie anders auch Familie, Handwerk usw.⁵

»Denn es ist eyn werck, des du nichts bedarffest aber gantz nutz vnd nott aller welt und deynem nehisten. Darumb wenn du sehest, das [...] boettell [d. h. Polizisten], richter, herrn oder fursten mangelt und du dich geschickt fundest, solltistu dich datzu erbieten [...]

*Denn ynn dem fall giengstu eynher gantz ynn frembdem dienst und wercken, das nicht dyr noch deynem guet oder ehre, sondern nur dem nehsten und andern nuetzet, und thettests nicht der meynung, daz du dich rechen oder boeßes umb boeßes geben woltist, sondern deynem nehisten zue guett unnd zur haltung schuttz unnd frids der andern. Denn fur dich selbs bleybstu an dem Euangelio und heltist dich nach Christus wort, das du gern den andern backen streych leydest, den mantel zum rock faren lessest, wenn es dich vnd deyne sach betreffe. Also gehets denn beydes feyn mitteynander, das du zuogleych Gottis reych und der weltl reych gnuegthuest / [...] zuogleych ubel und unrecht leydest und doch ubel und unrecht straffest. An dyr vnd an dem deynem helltistu dich nach dem Euangelio und leydest unrecht als eyn rechter Christ fur dich, An dem andern und an dem seyнем helltistu dich nach der liebe unnd leydest keyn unrecht fur deynen nehisten [...]*⁶

Wie aber verhält es sich mit der Verantwortung für die weltliche Rechtsordnung im Kriegsfall? Hat auch das staatliche Regiment als solches ein Notwehrrecht – d. h. nun: das Recht, im Namen der Allgemeinheit einen *Krieg* zu führen?

⁴ Hier ließe sich eine Verbindungslinie zur praktischen Philosophie Kants ziehen. Es geht um das Rechtsprinzip der Allgemeinheit, nicht um den Nutzen für den Einzelnen.

⁵ Vgl. WA 11, 258,1–11.

⁶ WA 11, 254,36–255,11.

Hintergrund der 1526 erschienenen Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« ist ein theologisches Gespräch, an dem u. a. Luther und der kursächsische Hauptmann Assa von Kram teilnahmen – eine Schrift von einer kaum zu überschätzenden Wirkungsgeschichte im protestantischen Europa. Luther schreibt:

»Es gibt viel mehr, die sich von diesem Stand und Wesen beschwert fühlen; etliche sind im Zweifel, etliche aber erdreisten sich so ganz und gar, daß sie nicht mehr nach Gott fragen und Seele und Gewissen in den Wind schlagen. So habe ich selber solche Gesellen wohl sagen hören, wenn sie daran denken sollten, so dürften sie nimmermehr in den Krieg ziehen.«⁷

Und mit der für Luther typischen zugespitzten Deutlichkeit:

»Ich handle hier davon, ob der christliche Glaube, durch welchen wir vor Gott als gerechtfertigt erachtet werden, auch neben sich dulden kann, daß ich ein Kriegsmann bin, Krieg führe, wüрге und steche, [...] wie man dem Feind in Kriegsläufften nach Kriegsrecht tut, obgleich solche Werke auch Sünde und Unrecht sind, woraus man sich ein Gewissen zu machen hat vor Gott; oder ob ein Christ keines dieser Werke tun darf, sondern allein wohl tun, lieben, niemanden würgen oder beschädigen.«⁸

Die Möglichkeit eines christlichen Fundamentalpazifismus wurde also auch vor 500 Jahren durchaus erwogen und verhandelt. In dieser Situation will Luther zu einer christlichen Klärung des Gewissens beitragen – übrigens auch deshalb, weil nur ein gutes Gewissen Mut und Tapferkeit (im Unterschied zu Tollkühnheit und Waghalsigkeit) erlaube.

Zur Sache sei zunächst noch einmal aus »Von weltlicher Obrigkeit« zitiert. Luther redet hier den Fürsten selbst direkt an: Kündigt sich der Konflikt an, so soll er dem Gegner

»auffs erst recht und frid anbieten [...] Will er denn nicht, so gedenck deyn bestes unnd were dich mitt gewallt gegen gewallt [...] Unnd hyrynnen mustu nicht ansehen das deyne und wie du herre bleybst, sondern dein unterthanen, den du schutz und hilff schuldig bist, auff das solch werck ynn der liebe gehe. Denn weyl deyn gantzes land ynn der fahr steht, mustu wagen, ob dyr Gott helfen wollt, das es nicht alles verderbet werde / [...]

⁷ M. Luther, Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1982, 173.

⁸ Ebd., 175.

Und hyrnyen sind die unterthanen schuldig zuo folgen, leyb und guott dran zusetzen. Denn ynn solchem fall muß eyner umb des andern willen seyn guot und sich selbs wagen. Und ynn solchem krieg ist es Christlich und eyn werck der liebe, die feynde getrost wuergen [...] und alles thun, was schedlich ist, biß man sie überwinde nach kriegs leufften, on das man sich fur sunden soll huetten [wie Plünderung und Vergewaltigung] [...] Und wenn man sie überwunden hatt, denen die sich ergeben und demuetigen, gnad vnd frid ertzeygen«. ⁹

Der Fürst hat also allein das Recht zum Verteidigungskrieg als Nothhilferecht, d. h. wenn er dadurch das Leben seiner Bürger schützt (*causa iusta*).¹⁰ Das Verteidigungsrecht setzt aber voraus, dass sich der Fürst, die Regierung vorher um Frieden bemüht hat (*ultima ratio*).

Noch deutlicher macht Luther das in seiner Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«:

»Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht. Und es ist billig [also: angemessen], daß derjenige geschlagen oder doch zuletzt bestraft werde, der zuerst das Messer zückt. [...] Denn die weltliche Obrigkeit ist von Gott nicht dazu eingesetzt, daß sie Frieden brechen und Kriege anfangen soll, sondern dazu, daß sie den Frieden bewirke und den Kriegführenden wehre [...].¹¹

»Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht. [...]«

So soll [...] das erste sein, daß Kriegführen nicht recht ist, [...] es sei denn, daß dazu ein Recht und ein Gewissen solcherart bestünde, daß es sagen könnte: Mein Nachbar zwingt und dringt mich, Krieg zu führen; ich wollte lieber darauf verzichten – so daß der Krieg nicht bloß Krieg, sondern auch pflichtgemäßer Schutz und Notwehr heißen könnte. Denn man muß den Krieg danach unterscheiden, daß mancher aus Lust und Mutwillen angefangen wird, bevor ein anderer angreift, mancher aber aus Not und Zwang einem aufgedrängt wird, [...]. Den ersten könnte man gut eine Kriegslust, den anderen einen Notkrieg nennen.«¹²

Es ist also nur ein Verteidigungskrieg als Nothilfe bzw. auf die Allgemeinheit bezogene Notwehr gerechtfertigt. Die Absicht im Krieg darf nicht der eigene Kriegsruhm sein oder Ehre oder Kriegsbeute oder die eigene Herrschaft an sich. Das wäre ein Ausdruck der Grundsünde bei den Herrschenden und damit ein Missbrauch der Herrschaftsordnung. Die Absicht des Fürsten darf allein die Liebe

⁹ WA 11, 277, 6–23.

¹⁰ Das betrifft mit dem Leben aber auch das Recht, welches seinerseits das Leben schützt.

¹¹ A. a. O. (wie Anm. 7), 200f.

¹² Ebd., 203f.

sein, die Leben und Frieden schützt.¹³ Luther scheut also nicht die äußerste Konsequenz, dass es in dieser Welt Situationen geben kann, in denen die Liebesethik der Bergpredigt, sofern sie das Sich-einsetzen des Einzelnen für die Anderen fordert, faktisch genau mit dem Gegenteil von Liebe zusammenfallen muss – mit dem Handwerk des Tötens. Insofern sind Christen auch *als* Christen, mit genuin christlicher Begründung zum Wehrdienst verpflichtet.

Doch gibt es drei wesentliche Einschränkungen:

1. Gilt dies eben nur als Pflicht, dem Gemeinwohl zu dienen, d. h. als Pflicht zur Nothilfe. Der einzelne Christ für sich, d. h. wenn er persönlich angegriffen wird, unterliegt dem Ethos der Bergpredigt, sei er Fürst oder Untertan.

2. Müssen die Bürger der Regierung nicht in jeden Krieg folgen; es gibt ein Widerstandsrecht. Dazu gleich.

3. Betont Luther doch auch den Gegensatz des Kriegsdienstes zu dem Leben, zu dem der Christenmensch eigentlich befreit ist.¹⁴ Liebesdienst ist der Kriegsdienst eben nur im Allgemeinen, d. h. unter Abstraktion vom persönlichen Verhältnis zum anderen Menschen, indem die Liebe eigentlich nur sein kann. Der Christ kann sozusagen nur unpersönlich, d. h. im öffentlichen Amt an der Wehrpflicht teilnehmen. Die von Luther eingeführte Differenz von Amt und persönlichem Christsein war von entscheidender Wirkungsmacht.

Was Luther hier über den Fürsten sagt, gilt im übertragenen Sinn für jedes Amt im Auftrag der Allgemeinheit:

»Ein Christ ist eine Person für sich selbst, er glaubt für sich selbst und sonst für niemanden. Aber ein Herr und Fürst ist nicht eine Person für sich selbst, sondern für andere, daß er ihnen diene, das heißt, sie schütze und verteidige; wiewohl es gut wäre, daß er auch dazu ein Christ wäre und an Gott glaubte, dann wäre er wohl gewiß glücklich. [...] Wenn aber ein Herr oder Fürst dieses sein Amt und seinen Auftrag nicht wahrnimmt und sich dünken lässt, er sei nicht um seiner Untertanen willen, sondern um seiner schönen blonden Haare willen Fürst, als hätte Gott ihn deshalb zum Fürsten gemacht, daß er sich an seiner Macht, an Gut und Ehre freuen [...] und sich darauf verlassen sollte, der gehört unter die Heiden, ja, er ist ein Narr. Denn er würde wohl um einer tauben Nuß willen Krieg anfangen [...]. Dem wehrt Gott dadurch, daß andere auch Fäuste haben, und so hält ein Schwert das andere in der Scheide.«¹⁵

¹³ Vgl. ebd., 176.

¹⁴ Insofern kann Luther in »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« auch schreiben, wenn Christen »von weltlicher Obrigkeit zum Kampf gefordert werden, sollen und müssen sie aus Gehorsam kämpfen, nicht als Christen« (a. a. O., 180).

¹⁵ »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«, a. a. O., 204 f.

*Die von Luther
eingeführte
Differenz von Amt
und persönlichem
Christsein war
von entscheiden-
der Wirkungsmacht.*

Später unterscheidet Luther hier die »Allgemeinperson«, »die nicht allein für sich selbst sein soll« (die eine Person »für andere« ist), und die »Einzelperson«. Das ist eine auch philosophisch bedeutsame Terminologie. Die Allgemeinperson (im Reich der Welt) ist, sagt Luther, »viele Personen«¹⁶, d. h. sie vertritt (im Fall des Fürsten) die Untergebenen. Entsprechend gilt für das Amt des Richtens, der Polizei oder der Verteidigung: Es vertritt die Lebensnotwendigkeiten der Gesellschaft.

Nun zum Widerstandsrecht, also der *Grenze* der Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat. Entsprechend der Unterscheidung der beiden Reiche formuliert Luther in »Von weltlicher Obrigkeit« eine zweifache Grenze der Gehorsamspflicht. Die eine Grenze ist erreicht, wenn die Obrigkeit sich nicht mit der Aufgabe des weltlichen Rechts und Friedens begnügt, sondern totalitär auch die Herrschaft im Reich Gottes beansprucht, also Gewissen und Religion zu bestimmen beansprucht. Die andere Grenze der Gehorsamspflicht betrifft den Kriegsdienst.

»Wenn denn eyn furst unrecht hette, ist yhm seyn volck auch schuldig zu folgen? Antwortt: Neyn. Denn wider recht gepuert niemant zu thun, Sondern man muß Gotte (der das recht haben will) mehr gehorchen denn den menschen. Wie? Wenn die unterthanen nicht wuesten, ob er recht hette oder nicht? Antwortt: Weyl sie nicht wissen noch erfahren kunden durch mueglichen vleyß, so muegen sie folgen on fahr der seelen.«¹⁷

»Wenn denn eyn furst unrecht hette, ist yhm seyn volck auch schuldig zu folgen? Antwortt: Neyn. [...]«

Wenn der Fürst offensichtlich zu Unrecht zum Krieg fordert, ist nicht zu gehorchen – Luther formuliert das als Pflicht zum passiven Widerstand. Ist der Rechtsbruch zweifelhaft, besteht die Pflicht, sich genau zu informieren.

Ein Zitat aus »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« konkretisiert das weiter.

»Wie, wenn mein Herr Unrecht hätte, Krieg zu führen? Antwort: Wenn du gewiß weißt, daß er Unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen als Menschen, Apg. 5,29, und sollst nicht Krieg führen noch dienen, denn du kannst da kein gutes Gewissen vor Gott haben. Ja, sprichst du, mein Herr zwingt mich, nimmt mir mein Leben, gibt mir mein Geld [...] nicht, außerdem werde ich verachtet und geschmäht [...] Antwort: Darauf mußst du es ankommen lassen [...]. Wenn du aber nicht weißt oder in

¹⁶ Ebd., 209f.

¹⁷ WA 11, 277,28–33. Vgl. auch WAB 3, 306, 4ff.: »Wo kaiserliche Rechte etwas setzten, das wider Gott wäre (davon ich nichts weiß), soll man sich freilich nicht darnach halten.«

Erfahrung bringen kannst, ob dein Herr im Unrecht sei, sollst du den gewissen Gehorsam nicht um ungewissen Rechtes willen einschränken.»¹⁸

Ist ein Krieg offensichtlich ungerecht, etwa ein Angriffskrieg aus bloßer Ruhm- oder Machtsucht des Herrn, so ist die Kriegsdienstverweigerung nicht nur göttliches Recht, sondern Pflicht, auch wenn sie staatliche Verfolgung nach sich zieht.¹⁹

Mit diesen Überlegungen breche ich den Exkurs in die Luther-Exegese ab und möchte nun in 7 Punkten zusammenfassen, was sich für die theologische Frage nach einem gerechten Krieg ergibt:

1. Grundsätzlich ist nach der theologischen Bedeutung der staatlichen Rechtsordnung zu fragen. Zwar gehört es zum christlichen Verständnis des wahren Lebens, dass aufgrund der in Christus erwiesenen unbedingten Gottesliebe es den Glaubenden eröffnet ist, für sich auf ihr Recht zu verzichten und auch den Feind zu lieben. Entsprechend sollte sich die Gemeinschaft der Gemeinde oder Kirche von der allgemeinen Gesellschaft unterscheiden. Doch wegen der nach wie vor mächtigen Wirklichkeit der Sünde ist die staatliche Rechtsordnung nicht nur aus Vernunft, sondern auch im Sinne christlicher Liebe zu bejahen, sofern sie die Schwachen vor den Übergriffen der Starken schützt.

2. Ein Angriff auf die Rechtsordnung, die die Selbstbestimmung der Einzelnen schützt, zielt auf Überwältigung und Bemächtigung. Der Wehrdienst ist dann nur ein Sonderfall der Unterstützung der staatlichen Rechtsordnung, indem er das Gemeinwesen vor einer Aggression von außen schützt.

Ich stimme dem Göttinger Kirchenrechtler Hans Michael Heinig zu, der am 4. Juli 2022 ebenfalls in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung schrieb: »Eine kirchliche Friedensethik, die den gerechten Frieden postuliert, aber zum ungerechten Frieden, der in Massenmord, Folter, Vergewaltigung und kultureller Auslöschung eines Volkes mündet, nichts Substantielles mehr zu sagen weiß, muss sich die Frage gefallen lassen, wie sie es mit dem ansonsten postulierten« vorrangigen Eintreten »für die Schwächsten [...] hält.

3. Gerechtfertigt kann nur ein Verteidigungskrieg sein.²⁰ Auch der Verteidigungskrieg kann nur der letzte Ausweg sein (*ultima ratio*), d. h. im Konfliktfall müssen zuvor alle diplomatischen Mög-

¹⁸ A. a. O. (wie Anm. 7), 214 f.

¹⁹ Auch hier ist aber nicht an Umsturz, sondern passiven Widerstand gedacht: Der Untertan hat die Pflicht, den Herrn um Gottes willen zu verlassen.

²⁰ Ich sehe hier ab von der Frage »humanitärer Interventionen« gegen totalitäre Unrechtsstaaten im Auftrag der Vereinten Nationen und des Völkerrechts.

lichkeiten des Friedens, die die staatliche Rechtsordnung und Selbstbestimmung wahren, ausgeschöpft sein. Außerdem muss die Verteidigung Aussicht auf Erfolg haben (was freilich Rüstung impliziert). Mittel und Folgen der Kriegsführung müssen verhältnismäßig sein, allein dem Zweck der Verteidigung angemessen, also etwa auf Rache verzichten. Jeder Tendenz zur öffentlichen Dämonisierung und Entmenschlichung der Gegner ist zu wehren. Doch die Nothilfe ist eine Pflicht der Liebe.

4. Im Blick auf die aktuelle Frage, ob sich die gerechtfertigte Verteidigung mit Waffengewalt nur unmittelbar auf Leib und Leben oder auch auf Selbstbestimmung und Freiheit erstreckt, meine ich, dass letzteres gilt. Die Verteidigung ist auch dann gerechtfertigt, wenn der Aggressor mit Waffengewalt (Todesdrohung) nur seine Fremdbestimmung und Ausbeutung durchsetzen will. Schon im Blick auf die Aufgabe staatlicher Rechtsordnung überhaupt sind der Schutz des Lebens und der Schutz der Selbstbestimmung nicht scharf zu trennen.

5. Wird zur Beteiligung an einem Angriffskrieg aufgerufen, ist Widerstand Pflicht. Um dies beurteilen zu können, besteht eine allgemeine Pflicht, sich über die Umstände eines möglichen Krieges zu informieren. Das gilt vor allem für die Frage, ob sich hinter einer vorgeblich präventiven Verteidigung nicht doch kollektive, materielle oder machtpolitische Egoismen verbergen.

6. Schon im Frieden müssen die Gesellschaften und Staaten auf eine vernünftige Friedensordnung der Vereinten Nationen im Sinne eines *gerechten* Friedens hinwirken. Dieses Ziel ist wesentlich, auch wenn sein Erreichen aktuell utopisch erscheint.

7. Klar ist auch: Wahrer Frieden und wahre Gerechtigkeit vor Gott sind unendlich mehr, als sich hier zur Rechtfertigung eines Verteidigungskrieges hervorbringen lässt. Die ganze Situation möglicher und wirklicher Kriege ist die Situation einer Menschheit, die nach der Wahrheit und dem Frieden Gottes nicht wirklich fragt. Die aber, die danach fragen, werden immer auch an der Tragik des Krieges und seiner Taten des Hasses leiden, und sei er auch als Verteidigung, als Nothilfe gerechtfertigt. Über *jeden* Toten ist zu trauern.

Tom Kleffmann, geboren in Hannover, Professor für Systematische Theologie in Kassel.

Jeder Tendenz zur öffentlichen Dämonisierung und Entmenschlichung der Gegner ist zu wehren. Doch die Nothilfe ist eine Pflicht der Liebe.

Über jeden Toten ist zu trauern.



Bücher

Katja Bruns, Stefan Dietzel: Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992): Politisch-apologetische Theologie (Edition Ethik), Göttingen: Edition Ruprecht 2017, 350 Seiten, 38 Euro, ISBN 978-3-84-690289-9.



»Wenn man [...] die Frage beantworten will, wann, wie und über wen der deutsche Protestantismus in der ›Demokratie angekommen‹ ist, dann kommt man an dem Namen und den Arbeiten Wendlands nicht vorbei.« So heißt es gleich im Vorwort der von Katja Bruhns und Stefan Dietzel vorgelegten Forschungsarbeit. Ein Beitrag vor allem zur Gesellschafts- und Ideengeschichte, naheliegend auch zur Kirchengeschichte also?

Akribie und fußnotenträchtige Ausarbeitung lassen dies durchaus vermuten, noch dazu, wenn man sich den ersten Hauptteil, »Biographische Grundlinien« betitelt, näher anschaut.

Stefan Dietzel geht es dabei am wenigsten um eine bloße Lebensbeschreibung. Vielmehr wird die simple Tatsache, dass Wendland im Jahre 1900 geboren wurde, sogleich zu einer Betrachtung über Möglichkeiten und Grenzen einer Epochenabgrenzung genutzt. Wo – und vor allem: in welchen familiären Bezügen – der spätere Neutestamentler und Sozialethiker geboren wurde, erfahren wir erst gut zehn Seiten später. Aber auch hier wird klar: »Evangelischer Pastorenkonservatismus« steht im Vordergrund, wenn auch am Beispiel der Familie Heinz Dietrich Wendlands. Überhaupt wird der Werdegang des Berliner Pastorensohnes nur dann kleinschrittig beschrieben, wenn anhand dessen die, nennen wir sie einmal so, »geisteswissenschaftlichen Netzwerke« der jeweiligen Zeitabschnitte im Blick auf ihre Grundlagen, Entwicklungslinien und Abgründe beleuchtet werden sollen.

Der Focus liegt hierbei schon vom Umfang her eindeutig auf »Zwischenkriegszeit« und Zweitem Weltkrieg. Schließlich soll die »Lerngeschichte Wendlands« nachgezeichnet werden »und damit die Stärken und Schwächen eines wandlungsfähigen Konservatismus im 20. Jahrhundert.« Der »Mensch Heinz Dietrich Wendland« bleibt also ganz im Hintergrund. Es geht noch nicht einmal um eine Werkbiographie. Selbst psychologische Überlegungen stehen im Kontext einer, um mit Karl Jaspers einen älteren Zeitgenossen Wendlands zu bemühen, »Psychologie der Weltanschauungen«.

Aber: Eine Skizze des Privatmannes Wendland wird die Leserin auch nicht automatisch vermissen: Der zu seinem 70. Geburtstag als »Nestor der deutschen Sozialethik« gefeierte erste Direktor

des Sozialethischen Instituts an der Universität Münster ist heute nahezu unbekannt. »Heute« meint dabei leider nicht erst »seit gestern«, sondern schon länger. So hielt es schon 1992 die Evangelische Michaelsbruderschaft nicht für nötig, anlässlich seines Todes dem Mitverfasser des »Berneuchener Buches« und erstem theologischen Sekretär der Bruderschaft ein eigenes »In Memoriam«-Heft des Rundbriefes zu widmen. Immerhin schrieb Bruder Moes einen ebenso empathisch wie pointiert formulierten Nachruf, der Wendland nach 59-jähriger Zugehörigkeit würdig in die Schar der heimgegangenen Brüder einreicht.

Moes lässt dabei nicht unerwähnt, dass der langjährige Inhaber des Lehrstuhls für »Christliche Gesellschaftswissenschaften« an der Universität Münster nicht nur »am Leben der Bruderschaft mitarbeitend und gestaltend teilgenommen« und bei den »großen Michaelsfesten 1956 und 1961 in Marburg [...] einen der Hauptvorträge gehalten«, sondern »uns [...] mit der ihm eigenen Leidenschaft den Spiegel vorgehalten« hat, so etwa »in dem Kapitel mit der bezeichnenden Überschrift »Siegt der Konservatismus?« in seiner Autobiographie »Wege und Umwege«.

Die Lektüre des Nachrufes von Bruder Moes irritiert dann allerdings denjenigen, der im Nachwort der hier besprochenen Arbeit zur Kenntnis nehmen muss, dass die angebliche »liturgische Liebelei mit der Michaelsbruderschaft ebenso wie seine Offenheit für das Gespräch mit katholischen Sozialethikern oder die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Soziologen, Politologen und Wirtschaftswissenschaftlern« zu der Liste »mancher irritierender Elemente« gehöre, die (leider?!) dazugehören, auch wenn Autor und Autorin es schlussendlich für »angemessen« halten, Wendland »seinen ganz eigenen Platz im protestantischen Spektrum einzuräumen«.

Nun mag man jungen Forscherinnen einen gewissen akademischen Größenwahn gerne verzeihen. Trotzdem irritiert das Nachwort der ansonsten zwar in ihrer akribischen Umfänglichkeit herausfordernden aber doch immer lesenswerten Arbeit genauso wie der vorhin schon erwähnte quantitative Schwerpunkt des ersten Hauptteils.

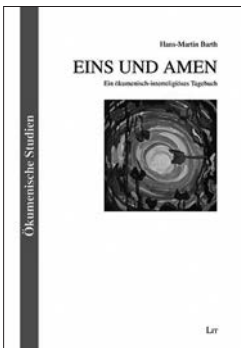
Der geneigte Leser (wie auch die geneigte Leserin, die erfreut zur Kenntnis nehmen darf, dass der »konservative Lutheraner« zu den Vorkämpfern der uneingeschränkten Frauenordination gehörte!) fragt sich hoffentlich zwangsläufig, ob das Paradigma des »wandlungsfähigen Konservatismus« letztlich nicht zu eng geführt ist. Gerade weil der zweite Hauptabschnitt unter der »großen und vieldeutigen Überschrift des Konservatismus« steht, hätte eine Diskussion des Begriffes als solchem vielleicht den Horizont erweitert.

So retten, pointiert gesagt, die Abschnitte »Kirche und Gesellschaft bis Mitte der 1930er Jahre« und »Theologie in der Bundesrepublik« das ambitionierte Werk für die Leser, die vornehmlich nach einem möglichen Ertrag für die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft heute und in Zukunft fragen. Man wird geradezu eingeladen, etwa Wendlands »Grundzüge der evangelischen Sozialethik« wieder aus dem Archiv zu holen, nicht zuletzt auch, um den Ordnungsruf des von der neutestamentlichen Eschatologie her argumentierenden Überwinders früherer apodiktischer Ordnungsvorstellungen angesichts der derzeitigen Argumentationskultur im Bereich der EKD zu hören: Wendland lädt ein auf der Hut zu bleiben vor allen Versuchen, bestimmten Themen ein geradezu axiomatisches Vorrecht zu geben. In Deutung Wendlands: Wer »last generation« ist, bestimmt der Herr, nicht irgendeine Synode.

Die von Wendland in den 50er und 60er Jahren immer häufiger rezipierten Begriffe »Partnerschaft« und »Verantwortung« im Blick auf Kirche und Gesellschaft haben hoffentlich ihre orientierende Bedeutung nicht verloren – auch nicht für die »christliche Dienstgruppe«, zu der er auch die Evangelische Michaelsbruderschaft zählt, denn damit »verbinde ich das Prinzip des christlichen Zusammenschlusses, der christlichen Vereinigung, mit dem Prinzip der Offenheit. [...] Das Prinzip der Offenheit und des Dialogs mit allen Gruppen und Menschen der modernen Gesellschaft haben wir mit dem Prinzip der handelnden Gemeinde zu verbinden.«

Geradezu tagesaktuell ein letztes Zitat, gleichsam als Anregung, mit Wendland die Sozialethik nicht in Vergessenheit geraten zu lassen: »In dem weltgeschichtlichen Kampfe um die Bewahrung und Gründung der Freiheit des Menschen dürfte es unsere Aufgabe sein, die sozialen und politischen Freiheiten als Feld der Bewahrung und der Ausübung der christlichen Freiheit zu verstehen.«

Axel Mersmann



Hans-Martin Barth: Eins und Amen. Ein ökumenisch-interreligiöses Tagebuch, Berlin: LIT-Verlag 2022, 351 S., 34,90 Euro, ISBN 978-3-643-15063-9.

Er habe sich weit aus dem Fenster gelehnt, habe seine Frau ihm gesagt. Hans-Martin Barth, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Universität Marburg hat mit »Eins und Amen« ein sehr persönliches ökumenisch-interreligiöses Tagebuch vorgelegt. Notizen, kürzere und längere Abschnitte aus den Jahren 1980 bis 2005, dem Jahr seiner Emeritierung, bringen den Verf. auf sehr persönliche Weise dem Leser nahe. Seine gro-

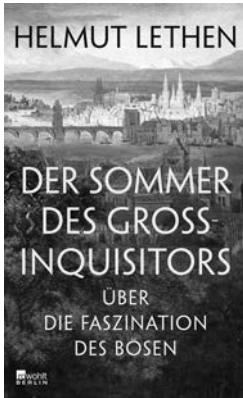
ßen Veröffentlichungen, die »Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen (2001, ⁴2020), »Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung« (2009), »Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein« (2013), »Selbstfindung und christlicher Glaube« (2017) zeigen einen gelehrten und kenntnisreichen Theologen, dessen verständliche und zugewandte Sprache die Lektüre zu einem intellektuellen Vergnügen macht und zugleich zu vertieftem Nachdenken einlädt. Zugleich sind die wichtigen Leitthemen benannt, mit denen sich der Altpräsident des Evangelischen Bundes immer wieder produktiv auseinandersetzen musste: die Frage nach der Wahrheit in der Vielfalt der Konfessionen und Religionen. Und dies nicht in der Form einer Apologie, sondern in der Gestalt eines furchtlosen Dialogs, der die Wahrheit achtet, sich von ihr ergriffen fühlt, ohne sie zu einem jederzeit verfügbaren Besitz zu machen.

Wie wenig diese reiche Tätigkeit nur eine Frucht des Studierzimmers ist, zeigt »Eins und Amen«. Hans-Martin Barth zeigt sich immer wieder herausgefordert durch die ihm begegnende Vielfalt der Gedanken, von denen er sich in Frage stellen, inspirieren und weiterführen lässt. Theologie erscheint als lebendiges Gespräch mit einer Vielzahl von Menschen unterschiedlichsten Herkommens, die nicht nur auf akademischem Parkett, sondern auch im gastfreundlichen Haus des Verf. in Wehrda geführt werden. Reisen und Gastdozenturen im Ausland stehen für den weltweiten Horizont dieses Gesprächs. Das Gegenüber zu den Studierenden, die Reihe der Rudolf-Otto-Symposien, die Reaktionen auf die Ereignisse in Politik und Gesellschaft fügen weitere Details zu dem Gesamtbild. Demgegenüber steht der konsequente Weg der Einkehr in Gottesdienst, Meditation und geistliches Leben.

»Eins und Amen« gibt so die Möglichkeit, Hans-Martin Barth in seinem theologischen Denken, seinen kritischen Fragen kennenzulernen und das Entstehen seiner Werke zu verfolgen. Dies gilt besonders für die »Dogmatik«, die unter der Leitfrage »che cosa credo – was glaube ich« entstand und deren Entstehungsprozess in vielfältigen Reflexionen, Gesprächen, Rückblicken und selbstkritischen Anfragen erscheint. Hier wird in Wahrhaftigkeit und Demut Theologie getrieben. Man erlebt etwas von dem Dienst an der Verständigung zwischen den Konfessionen, dem offenen Dialog mit den Religionen und schließlich von den immer bedrängenderen Fragen nach Indifferentismus und Atheismus. Wer Hans-Martin Barths Dogmatik noch nicht kennt, wird sie nach der Lektüre von »Eins und Amen« lesen wollen.

Heiko Wulfert

Helmuth Lethen: Der Sommer des Großinquisitors. Über die Faszination des Bösen, Berlin: Rowohlt Berlin Verlag 2022, 240 S., 24 Euro, ISBN 978-37371-0162-2.



Helmuth Lethen legt ein Buch über die Wirkungsgeschichte von Dostojewskis Legende vom Großinquisitor vor. Bekannt und einflussreich wurde Lethen durch seine große Studie »Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen« (1994), die den Gestus der Abhärtung und Distanznahme gegenüber dem totalen Politischen und zudringlichen Gesellschaftlichen in der Literatur der »Neuen Sachlichkeit« der 1920er Jahre nachzeichnet. Die Grenzen zwischen rechts und links verschwimmen in diesem Gestus. Lethen ist ein melancholischer, skeptischer Linker. Die Geschichte seiner Hoffnungen und Enttäuschungen hat er in seinen 2020 veröffentlichten Lebenserinnerungen »Denn für dieses Leben ist der Mensch nicht schlau genug: Erinnerungen« erzählt. Sein Buch »Der Schatten des Fotografen« von 2014 geht von einem im Jahr 1944 in der Ukraine aufgenommenen Foto eines deutschen Soldaten aus. Es zeigt eine scheinbar idyllische Sommerszene, in der eine junge Frau mit geschürztem Rock durch einen Bach wadet. Die Unterschrift des Bildes ist »Minenprobe«. In derart abgründiger Manier durchschreitet Lethen das Spiel der großen Fotografie zwischen Imagination, Narration und Realität. Das Interesse an den ästhetischen Formen, mit denen der schmerzhaft Zugriff der Materie auf den Körper verarbeitet und in Gestalt transformiert wird, durchdringt alle Bücher dieses Autors. So auch das hier zu besprechende.

Erinnern wir uns ganz kurz an den »Großinquisitor«: In seinem großen Roman »Die Brüder Karamasow« legt Dostojewski diese »Legende« einem der drei bzw. vier Söhne des alten Karamasow in den Mund, dem Intellektuellen und zum Atheisten gewordenen Iwan. Für Dostojewski ist er die Verkörperung einer modernen Generation, der »Nihilisten«, die, nicht ohne Grund, für den Umsturz votierten und Vorläufer der späteren Revolutionäre waren. Max Weber sprach mit Blick auf das Russland des beginnenden 20. Jahrhunderts von einem »politischen Pandämonium« (66). Hat sich eigentlich so viel geändert seitdem?

Im Sevilla des 17. Jahrhunderts, vor dem Hintergrund lodender Scheiterhaufen, wird der unerkannt zurückgekehrte Christus gefangen genommen und vor den Großinquisitor geführt. Dieser eröffnet ihm, dass sein Evangelium die Menschen unglücklich gemacht habe. Er hätte dem Angebot Satans folgen müssen, die Macht an sich reißen und das Volk, das der Freiheit nicht gewachsen sei, mit Brot still stellen sollen. Genau dieser Pflicht

habe sich die römische Kirche gestellt, die den leidenden und machtlosen Christus nicht mehr benötige, vielmehr selbst die Macht übernommen habe. Morgen müsse Christus selbst auf dem Scheiterhaufen brennen. Christus antwortet auf diese Erklärung mit einem wortlosen Kuss auf den Mund des Inquisitors, der ihn daraufhin mit den Worten »Kehre nie mehr wieder« in die Nacht entlässt.

Diese Legende, zwischen 1878 und 1880 entstanden, hat Intellektuelle seit ihrer Niederschrift fasziniert. Sie wurde gelesen als eine Metapher auf die totalitären Versuchungen des gewaltgetränkten 20. Jahrhunderts: auf ein Christentum, das sich an die politische Macht verloren hat, ebenso wie auf die verratenen Hoffnungen der Ideologien von rechts und von links. Alle haben sie Dostojewski gelesen, in den Spiegel seiner kleinen Legende geschaut und darin gesehen, wie die entfesselte Macht über ihre ideellen Legitimationen hinausgeht, Menschen instrumentalisiert und zerstört. Lethen folgt den Spuren der Lektüre von der theosophischen Femme fatale Helena Blavatsky und ihren Adepten über Max Weber, Carl Schmitt und Ernst Jünger, Helmuth Plessner, Arthur Koestler, Thomas Mann bis hin zu Michail Bulgakows großartigem Moskau-Roman »Der Meister und Margarita«, zu Albert Camus und vielen anderen, ein Panorama von Verführbarkeit und Widerstand, von Größe und Grenze der Intellektuellen. In analytisch klarer, mitunter auch persönlich plaudernder Prosa, nicht ohne Abschweifungen, führt Lethen das Gespräch mit seinen Texten. Er hört genau und persönlich zu. Es macht Freude, das zu lesen.

In seinem wunderbaren 2015 veröffentlichten Buch »Der lange Sommer der Theorie: Geschichte einer Revolte« beschreibt der Historiker Philipp Felsch anhand der verschlungenen Pfade des Merve-Verlags eine muntere und gut gelaunte Geschichte der Theorieobsession der 68er. Die Geschichte, die Helmut Lethen erzählt, vom »Sommer des Großinquisitors«, ist düster, und doch nicht ohne Lichtblicke. Die mythisch aufgeladene Legende wird zum Anker der Großtheorien. Themen des Buches sind die Gewaltneigung der Macht und die Gefährdung, die der Glaube an den einen Gott als Narrativ der Legitimation des Totalitären mit sich führt. In gewisser Hinsicht setzt Lethen einen monotheismuskritischen Diskurs fort, für den etwa der Name Jan Assmann steht. Wäre dagegen ein freundlicher Polytheismus in Stellung zu bringen, wie ihn etwa Odo Marquard viele Jahre lang empfahl? Zu denken wäre an Marquards berühmten Vortrag »Lob des Polytheismus. Über monomythisches und polymythisches Denken« von 1978. Dieser Form der Ästhetisierung verweigert sich Lethen

allerdings ebenso wie einer modischen (neo-)stoizistischen Skepsis, die Montaigne zu ihrem Heiligen erklärt (vgl. dazu die erfolgreiche neue Biographie von Volker Reinhardt).

Lethen hält die Spannung aus und den Sinn für Ambivalenzen hoch. Hiob ist die Schlüsselfigur des Buches: Der körperlich zerbrochene Mensch, der unter dem unfassbar fernen Gott leidet, bar jeder Erklärung oder Rechtfertigung seines Leidens. Lethen schreibt in seinem Epilog: »Hiob ist die Sicherheitsnadel, die dieses Buch zusammenhält. Er erträgt die Absurdität eines Daseins unter dem Gewölbe eines fernen Gottes der Schöpfung. Der Großinquisitor verwaltet den Gesetzesglauben, und Iwan Karamasow ist Atheist genug, um in der Legende die Absurdität eines in der Kirche kasernierten Glaubens enthüllen zu können. Die gegen die Absurdität der Welt revoltieren, lernen zu resignieren.« (199) Also ein christentumskritisches Buch? Ja, aber doch mit einem tiefen Sinn für die Unausweichlichkeit und die ebenso unausweichlich theologische Dimension der Frage danach, wie man den Versuchungen der Macht widerstehen und wie man unter dem Zugriff einer überlegenen Macht auf Körper und Geist bestehen könnte. Nicht nur um politische Macht geht es dabei, auch um die Macht des Alterns und der Krankheit, die Macht des Todes. Die ist und bleibt rätselhaft, opak, unwiderstehlich. Und doch ist das Ganze am Ende, wie gesagt, nicht ohne Lichtblick. Das Buch schließt mit einer Skizze des Fürsten Myschkin, des »Idioten« aus Dostojewskis gleichnamigem Roman. Er ist die Christusgestalt schlechthin, der Narr, epileptisch, hilflos, sprachlos. Derjenige, der den Großinquisitor wortlos auf den Mund küsst – und damit die Eskalation der Gewalt durchbricht. Lukas 4,30: »Er ging mitten durch sie hinweg.«

Roger Mielke

Adressen

der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter:

Prof. Dr. Michaela Bauks, Institut für Evangelische Theologie, Universität Koblenz-Landau, Universitätsstraße 1, D-56070 Koblenz, bauks@uni-koblenz.de • Rolf Gerlach, Schaapenstraat 26 (0201), B-2140 Antwerpen-Borgerhout, rolfgerlach@hotmail.com • Pfarrer Ralf-Dieter Gregorius, Wittenberger Straße 1, D-56075 Koblenz, rgregorius@kirche-koblenz.de • Prof. Dr. Tom Kleffmann, Universität Kassel, Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften, Institut für Evangelische Theologie, Systematische Theologie, Henschelstr. 2, D-34127 Kassel, kleffmann@uni-kassel.de • Pfarrer i. R. Ulrich Koring, Jägerhausstr. 34/1, D-74074 Heilbronn, ulrich-i.koring@gmx.de • Pfarrer Axel Mersmann, Berghausen 11, D-42859 Remscheid, a.mersmann@johannes-kgm.de • stud.phil. Lorenz Mielke, Galenusstraße 16, D-13187 Berlin, lorenz.mielke@googlemail.com • Militärdekan Dr. Roger Mielke M. A., Kunosteinstraße 5, D-56566 Neuwied, rmielke@uni-koblenz.de • Pastor Christoph Petau, Großgrabenweg 6, A-8010 Graz, christoph.petau@emk.at • Ltd. Dekanin Petra Reitz, Thüringer Allee 139, D-53757 Sankt Augustin, petra.reitz@ekir.de • Studienrat Johannes Spiegelberg, Tiergartenstraße 12, D-26349 Jade-Jaderberg, joh.spiegelberg@gmx.de • Prof. Dr. Bernd Wannewetsch, Kirchbergstraße 16, D-79400 Kandern, b.wannewetsch@gmail.com • Pfarrer Dr. Heiko Wulfert, Kirchgasse 12, D-65326 Aarbergen, hwulfert@gmx.net

*Das Thema des nächsten Heftes
wird »Lebensmitte« sein.*



Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche
Herausgegeben von

Helmut Schwerdtfeger, Dr. Sabine Bayreuther und Matthias
Gössling im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft,
des Berneuchener Dienstes und der Gemeinschaft St. Michael

Schriftleitung

Roger Mielke

Manuskripte bitte an:

Dr. Roger Mielke · Kunosteinstraße 5 · D-56566 Neuwied,
Telefon (0 15 77) 6 39 97 42, rmielke@uni-koblenz.de

Edition Stauda

Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
87. Jahrgang 2023, Heft 1

Bestellungen

Mitglieder der Evangelischen Michaelsbruderschaft, der Gemeinschaft
St. Michael sowie des Berneuchener Dienstes richten ihre Bestellungen eben-
so wie alle Änderungen nur an ihre jeweilige Gemeinschaft.

Nichtmitglieder richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur
an den Bestellservice oder an den Buch- und Zeitschriftenhandel. Abos kön-
nen zum Jahresende mit einer Frist von einem Monat beim Bestellservice
gekündigt werden.

Vertrieb: Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig
Bestellservice: Leipziger Kommissions- und Großbuchhandelsgesellschaft
(LKG) · Frau Sabine Menke · An der Südspitze 1–12 · 04579 Espenhain
Tel. +49 (0)3 42 06-65-116 · Fax +49 (0)3 42 06-65-110
E-Mail: KS-team04@lkg.eu

Preise inkl. MwSt. zzgl. Versandkosten: Einzelheft: EUR 9,00, Fortsetzungsbezug
möglich. Die Fortsetzung läuft immer unbefristet, ist aber jederzeit kündbar.

Covergestaltung: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: druckhaus köthen GmbH & Co. KG, Köthen
Druck: Elbe Druckerei Wittenberg GmbH

© 2023 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspei-
cherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Heft wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

ISSN 0341-9494 · ISBN 978-3-374-07371-9

www.eva-leipzig.de

Wenn andere sie uns abverlangen, Politiker oder Chefs, gilt es auf der Hut zu sein. Andererseits staunt man, wie viel Menschen freiwillig aufgeben, wenn es um wirklich Wichtiges geht. Den Programmen der Konsumgesellschaft scheint das Opfer geradewegs zu widersprechen. Und doch weiß jeder: Ohne Einsatz kann man nichts erreichen. Gleichzeitig mit dem (nunmehr schwindenden?) Überfluss gibt es auch eine neue Askese. Losungen der Kritiker eines an Wachstum orientierten Wirtschaftens lauten: weniger Mobilität, weniger Fleisch, kurz: nachhaltiger Umgang mit knappen Ressourcen. In der Heiligen Schrift ist das Opfer eine der Kernpraktiken des Glaubens und unterliegt doch der Kritik: »Schlachtopfer willst Du nicht«, heißt es in Psalm 51. Mit dem Kreuzestod Jesu ist die Zeit der blutigen Opfer an ihr Ende gekommen. Das »Lobopfer der Lippen« aber und das »Dankopfer«, das Offertorium, das die Gemeinde in Gestalt der eucharistischen Gaben zum Altar bringt, haben Bestand. Jede Liebe lebt von der Hingabe und vom Vertrauen, auch die Gottesliebe. Im geistlichen Leben gibt es keine Erfüllung ohne diese Hingabe.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

