Hans-Richard Reuter

Stellvertretung

Erwägungen zu einer dogmatischen Kategorie im Gespräch mit René Girard und Raymund Schwager

I

Der neutestamentliche Ansatzpunkt des christologischen Stellvertretungsgedankens ist in der Vielzahl jener Aussagen zu finden, in denen die Heilsbedeutung des Geschicks Jesu »mit Hilfe von präpositional näherbestimmten Verben ausgedrückt wird«[1]. So ist zum Beispiel nach Mk 10,45 der Menschensohn in die Welt gekommen, sein Leben zu geben als Lösegeld ἀντὶ πολλῶν. Nach Mt 26,28 par wird das Blut Jesu περὶ πολλῶν vergossen zur Vergebung der Sünden. Röm 5,8 zufolge ist Christus ὑπὲρ ἡμῶν gestorben, da wir noch Sünder waren. Laut Eph 5,2 hat sich Christus ὑπὲρ ἡμῶν selbst dahingegeben als Gabe und Opfer. Nach Gal 3,13 ist Christus ὑπὲρ ἡμῶν zum Fluch geworden, um uns vom Fluch des Gesetzes zu erlösen. Nach 2 Kor 5,21 hat Gott den, der von keiner Sünde wußte, ὑπὲρ ἡμων zur Sünde gemacht. Diesen Wendungen, in denen Paulus das Geschehen von Rechtfertigung und Versöhnung zur Sprache bringt, ist ein Vierfaches gemeinsam: Sie bringen *erstens* zum Ausdruck, daß eine Person *anstelle* anderer Personen etwas getan bzw. erlitten hat. Sie besagen *zweitens*, daß das Tun bzw. Erleiden jener Person *wegen* der Sünde bzw. Schuld anderer Personen erfolgte. Und sie drücken *drittens* aus, daß das Tun bzw. Erleiden jener einen Person *zugunsten* aller anderen Personen stattgefunden hat. Dabei ist *viertens* den Kurzformeln, in denen das neutestamentliche Stellvertretungsmotiv überliefert ist, keine einheitliche Antwort auf die Frage zu entnehmen, wer letztlich das *Subjekt* ist, welches das stellvertretende Tun bzw. Leiden Jesu ins Werk gesetzt hat: Er selbst? Die Menschen? Gott? Wie immer man diesen Befund im Blick auf die neutestamentliche Todesparadosis Jesu im Ganzen exegetisch differenzieren und überlieferungsgeschichtlich bewerten mag[2] – er bedarf einer theologischen Interpretation[3]. Denn die Probleme, die der Stellvertretungsgedanke als Interpretament des Heilsgeschehens dem ge-

---

[1] E. Jüngel, Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel. In: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107). München 1990, 243–260, hier 251.

[2] Vgl. den Überblick bei W. Vogler, Jesu Tod – Gottes Tat? Bemerkungen zur frühchristlichen Interpretation des Todes Jesu. In: ThLZ 113 (1988) 481–492.

[3] Vgl. dazu als früheren Versuch: H.-R. Reuter, Versöhnung im Neuen Testament. Eine systematische Besinnung. In: ThPr 18 (1983) 29–43.

genwärtigen Verstehen bereitet, sind erheblich. Ja, die mit ihm verbundenen Verständnisbarrieren scheinen geradezu unüberwindlich zu sein, und zwar machen sie sich nach zwei Seiten hin bemerkbar:

Auf seiten des Menschen fragt sich, wie ihm die an seiner Person haftende Sündenschuld durch das Tun bzw. Leiden eines anderen soll abgenommen werden können. Dieses Problem des heilsbedürftigen Menschen artikuliert mit Klarheit Immanuel Kant: »Vorausgesetzt: daß für die Sünden des Menschen eine Genugtuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und, wenn es bloß aufs *Glauben* ankömmt ..., deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben, ... um seine Schuld als getilgt anzusehen«. Denn: Schuld »ist keine *transmissible* Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld ..., auf einen andern übertragen werden kann, sondern die *allerpersönlichste*, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann.«[4] Auf seiten des heilschaffenden Gottes jedoch fragt sich, wie denn die mit dem Stellvertretungsgedanken verbundene Opferlogik mit der unendlichen göttlichen Liebe übereinkommen kann, die Jesus verkündigt hat. Diese Frage stellt unerbittlich Friedrich Nietzsche, wenn er die »gestörte Vernunft« des Christentums sich in einer »geradezu schrecklich absurde[n] Antwort« manifestieren sieht: »Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden als *Opfer*. Wie war es mit einem Male zu Ende mit dem Evangelium! Das *Schuldopfer*, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidentum!«[5] Die Hermetik des Stellvertretungsgedankens für das gegenwärtige Bewußtsein scheint soteriologisch und theologisch komplett: Ein stellvertretender Sühnetod Jesu wäre unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Erlösungsbedarfs zwar begreiflich, aber gedanklich unvollziehbar; eine stellvertretende Opferung des Sohnes durch den Vater hingegen wäre zwar gedanklich vollziehbar, aber unter dem Gesichtspunkt des Gottesbildes skandalös.

Der Abstraktionsbegriff »Stellvertretung« als solcher vermag offenbar nicht zu leisten, was er soll: Gibt doch die Wortgeschichte des deutschen Substantivs Anlaß zu der Vermutung, daß seine erstaunlich späte Entstehung im Bereich reformatorischer Theologie durch die sozinianische Kritik an der Satisfaktionslehre der altprotestantischen Orthodoxie angestoßen

---

[4] I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. [2]1794, B 170, B 95.

[5] F. Nietzsche, Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, Aph. 41 (= Werke in drei Bänden. Hg. von K. Schlechta, Bd. II, 1203).

worden ist.[6] Die abstrahierende Verallgemeinerung der stellvertretenden Genugtuung (satisfactio vicaria) zum Vorgang von Stellvertretung überhaupt intendiert eine Abhebung der Form von der Materie, eine Ablösung der Struktur vom Substrat, durch die die Allgemeinheit, ja Reinheit der formalen Struktur gegenüber der Besonderheit, ja Unangemessenheit des bildlichen Substrats festgehalten werden soll. Will jedoch die dogmatische Sprechweise nicht Gefahr laufen, daß am Ende der »Begriff der ›Stellvertretung‹ wie ein riesiges Prädikat ... subjektlos ... über einem Abgrund hängt«[7], so muß er auf das biblische Sprach- und Anschauungsmaterial bezogen bleiben, und zwar so, daß sich Begriff und Anschauung gegenseitig berichtigen können.

In diesem Zusammenhang haben die Opfertheorie René Girards und die sie verarbeitende Erlösungslehre Raymund Schwagers der theologischen Rechenschaft über das Kreuz Jesu Christi als dem Zentrum des christlichen Glaubens neue Perspektiven eröffnet. Gibt Girard der Opferstellvertretung eine fundamentalanthropologische Deutung, so interpretiert Schwager das Erlösungsgeschehen im Rahmen eines mehraktigen Dramas, das sich zwischen Jesus, Gott und den Menschen abspielt. Will man den Stellvertretungsbegriff an die Substanz der biblischen Anschauung zurückbinden und das Gespräch mit Girard und Schwager eröffnen, so kommt man nicht umhin, das Opfer-Motiv als das härteste aus dem Umkreis der Stellvertretungssymbolik ins Auge zu fassen.

Als kultischer Ritus stellt das Opfer eine komplexe Handlung dar. In ihr haben wir es einerseits mit dem passiven Ausgesetztsein eines Objekts, mit einem der verletzenden, ja vernichtenden Gewalttat preisgegebenen Lebewesen, dem Opfer (victima) zu tun, andererseits mit der aktiven Leistung eines Subjekts, mit einer wirksamen Handlung, deren höchstmöglicher Effekt in der Sühne (expiatio), der Entlastung von Schuld, besteht. Die Synthese von Sühne und Opfer in der kultischen Handlung des Sühnopfers ist zusammengesetzt aus dem höchstmöglichen Tun des Einen, des Opferers, und dem schlechthinnigen Leiden des Anderen, des Opfers. Doch diese Synthese lebt bereits davon, daß das Opfer im Kontext eines kultischen Ritus, einer sakralen *Handlung* (als sacrificium) erscheint. In ihrer *Existenzweise* jedoch sind die Materialität des Opfers und die Spiritualität der Sühne auch dann als Verschiedene da, wenn sie sich in unterschiedlichen Graden der Sublimierung (nach der aufsteigenden Seite

---

[6] Nach K. H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Freiburg 1991, 82ff, findet sich der früheste Beleg im Werk des Erlanger Vermittlungstheologen G. F. Seiler, Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi, 2 Bde. Tübingen 1778/79.

[7] So Karl Barths (unbegründete) Kritik an der Christologie Heinrich Vogels, zit. bei H. Deuser, Christologie im Widerspruch. Heinrich Vogel und Karl Barth. In: EvTh 41 (1981) 98–113, hier 108.

der Sühne als freiwilliger Handlung) oder der Entsublimierung (nach der absteigenden Seite des Opfers als Objekt roher Gewalt) verbinden. Dabei stellt sich heraus: In seiner Existenzweise ist weder das Opfer noch die Sühne auf die Grenzen des Kultes beschränkt. Auf der einen Seite gilt: Zwar bedarf jeder Sühnekult eines Opfers, doch setzt die Opferproduktion keineswegs einen rituellen Kontext voraus – Opfer als Objekte roher Gewalt, Opfer als bruta facta sind ubiquitär. Auf der anderen Seite muß man sagen: Zwar ist das Sühnopfer ein Unterfall kultischer Handlungen, aber die Handlungsfähigkeit der Sühne setzt keineswegs ein kultisches Opferobjekt voraus – das Handlungspotential der Sühne reicht so weit wie der freie Wille.

Diese im Ansatz kaum bemerkbare, aber in den Konsequenzen folgenreiche Differenz klingt auch in den soteriologischen Spitzenformeln des Paulus an. Denn einerseits bringt er die stellvertretende Opferexistenz Jesu (sein Dasein als victima) auf die Kurzformel, Gott habe den, der von keiner Sünde wußte, *»für uns zur Sünde gemacht«* (2 Kor 5,21; vgl. Gal 3,13). Zum anderen drückt er das Sühnehandeln Jesu in der Formel aus, Gott habe ihn *»in seinem Blut zur Sühne hingestellt«* (Röm 3,25). Wenn ich in diesem Zusammenhang methodisch zunächst davon absehe, daß Paulus an beiden Stellen »Gott« als die inaugurierende Instanz des jeweiligen Geschehens bekennt, so nicht deshalb, weil die Theologie nicht mehr von Gott zu reden hätte, sondern weil sie als christliche Theologie in ihrer Rede von Gott dem Gottesverhältnis Jesu entsprechen muß. Ist aber christliche Rede von Gott selber nur im Sinnhorizont der Verkündigung Jesu und auf Grund seines Geschicks legitim, so kann sie nicht zur Auslegung dieses Geschicks bereits vorausgesetzt werden. Vielmehr gilt hier die hermeneutische Regel, daß sich Jesus und der von ihm zur Sprache gebrachte Gott wechselseitig interpretieren lassen müssen.

Ich möchte den am Motiv des Sühnopfers aufgewiesenen beiden Perspektiven zunächst je für sich nachgehen, und zwar zuerst derjenigen auf das Opfer, sodann derjenigen auf die Sühne. Für die Beschreitung des ersten, des regressiven, des entsublimierenden Weges zurück zum Ursprung des Opfers steht für mich im folgenden paradigmatisch die Sündenbock-Theorie von René Girard (II). An das Ende des zweiten, des progressiven, des sublimierenden Weges zum Ziel der Sühne möchte ich die Erlösungslehre von Raymund Schwager stellen (III). Mir scheint allerdings, daß keiner dieser beiden Wege als solcher eine Antwort auf die Frage erlaubt, wie die Heilsbedeutung des Todes Jesu als Stellvertretung soll gedacht werden können. Ich möchte zunächst in zwei Abschnitten diese Vermutung begründen, um dann in einem letzten Schritt einen eigenen Vorschlag anzudeuten (IV).

II

Die Formel, derzufolge Jesus, »der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht« wurde (2 Kor 5,21), führt die Heilsbedeutung des Todes Jesu auf ein *passives Erleiden* zurück. Die Formel arbeitet mit der sprachlichen Figur der Metonymie[8] bzw. Synekdoche; sie setzt Jesus als pars pro toto der Sünde ein. In der Metonymie arbeitet die Energie der Verschiebung; die Vorstellung eines auf Jesus abgeschobenen totum der Sünde läßt an eine Last, eine Substanz von stofflicher Schwere denken. Und da mit Jesus nicht nur ein einzelner Sünder, sondern ein Sündloser an die Stelle der Sünde gesetzt wird, stellt sich auf der realen Ebene zwanglos das Bild des Sündenbocks ein, der als stellvertretender Träger der Sündenlast in die Wüste gejagt, aus der Gemeinschaft eliminiert und gegebenenfalls getötet wird. Das Alte Testament erwähnt den Azazel-Bock-Ritus bekanntlich als eher volkstümliches Ritual am Rande des großen Versöhnungstages (Lev 16,10.21f). Es ist hier weder möglich noch notwendig, sich in den Streit der Exegeten einzumischen, der darüber geführt wird, ob der im Alten Testament nur an einer Stelle berichtete Sündenbock-Ritus bereits als kultische Opferhandlung zu verstehen ist und ob ihm demgemäß die Würde eines sacrificium im strengen Sinn zugeschrieben werden kann.[9] Die Kritiker dieser These behaupten, es handele sich bloß um einen Fall von magischer Übertragung mit anschließender Entfernung der materia peccans durch ein dafür vorgesehenes Substitut.[10] Der gegenüber der kultischen Hochform offenkundig *populäre*, sagen wir: parakultische Ritus der Elimination des Sündenbocks, der mit der Straftötung des Ersatz-Sündenträgers verbunden sein konnte, mag als Hinweis darauf genügen, daß es sich hier um einen Mechanismus handelt, dessen universelle Verbreitung die Harmlosigkeit seiner zeremoniell gebändigten Manifestationen bei weitem übersteigt: Der Sündenbock-*Mechanismus* wäre dann die archaische Triebkraft in aller Opferproduktion; seine schlechthin konstitutive Bedeutung würde im Opferkult lediglich begangen, aber nicht begriffen; sie würde verschoben, aber nicht erkannt. Doch das Sündenbock-*Ritual* enthüllt die verdeckte Gründungsgewalt eher, als daß es sie verbirgt; gerade wegen seines parakultischen Charakters leitet es – so

---

[8] Vgl. O. Hofius, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu. In: Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen. Hg. von W. Maas. München/Zürich 1983, 25–46, hier 40.

[9] So v.a. K. Koch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit. In: EvTh 26 (1966) 217–239; R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24). Neukirchen-Vluyn 1967, 215f.

[10] Vgl. B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55). Neukirchen-Vluyn 1982, 210.

könnte man sagen – dazu an, vom Opfer als sacrificium zurückzugehen auf das Opfer als brutum factum.

Dieser Perspektive folgt René Girards relecture kultureller Überlieferungen unterschiedlichster Provenienz. Den »doppelten semantischen Gehalt – den rituellen und den spontanen – des Ausdrucks ›Sündenbock‹«[11] benutzt er als Schlüssel der Interpretation; sein Ziel ist die Aufdeckung des spontanen psychologischen Mechanismus hinter seiner rituellen Verkleidung, nämlich der kollektiven Übertragung der Gewalt auf ein zufälliges Opfer. Girard, der sich weigert, »die Vielfalt der Opferformen für ebenso wertvoll [zu] halten wie die dreihundert verschiedenen französischen Käsesorten«[12], bringt den Mut auf, den einigenden Grund freizulegen, aus dem das Religiöse und damit sämtliche gemeinschaftlichen Vorstellungen und Praktiken der Religion hervorgehen: Ursprung des Religiösen (im umfassenden, d.h. Mythos *und* Ritual implizierenden Sinn) ist der Mechanismus des stellvertretenden[13], bzw. versöhnenden Opfers[14]. In der Verehrung des stellvertretenden Opfers spiegelt sich die Ambivalenz von tremendum et fascinosum: Die ausbrechende Gewalt ist das Fürchterliche, das Schreckliche, welches das Opfer produziert – und zugleich steckt in der verausgabten Gewalt etwas Anziehendes, Betörendes, da im getöteten Opfer die Gewalt gewissermaßen absorbiert und zur Ruhe gekommen ist. »Das Religiöse ist nichts anderes als diese ungeheure Anstrengung, den Frieden aufrechtzuerhalten. *Das Sakrale ist die Gewalt*, doch wenn das Religiöse die Gewalt verehrt, dann immer nur deshalb, weil es von ihr annimmt, daß sie den Frieden bringe; das Religiöse ist gänzlich auf den Frieden ausgerichtet, aber die Wege zu diesem Frieden sind nicht von gewaltsamen Opferungen frei.«[15] Das sacri-ficare, Heiligmachen, Heiligen der Opfergabe geschieht in dem Augenblick der Tötung des Opfers, im sacri-ficium wird der Gründungsmord an einem beliebigen Mitglied der Gesellschaft rituell wiederholt.

Mit dem Versuch einer soziologischen Theorie der Religion, die mit dem Gegenstand des Religiösen zugleich die unaufhebbare Funktion des religiösen Glaubens für die Sozialität erklärt, steht Girard durchaus in der Tradition Emile Durkheims. Doch während Durkheim die Religion aus dem Kollektivgefühl einer Gesellschaft ableitete, welcher im Moment des ekstatischen Vereinigtseins ihrer Glieder die Fähigkeit zuwächst, »sich zu vergotten oder neue Götter zu erschaffen«[16], geht Girard der Durkheim-

---

[11] Girard, Ende 44.
[12] Ebd. 49.
[13] Ebd. 44.
[14] Girard, Heilige 134ff.
[15] Girard, Ende 43.
[16] E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M. ^{3}1984, 294.

schen Zivilreligion auf den Grund. Er erklärt die Eruption der gemeinschaftlichen Erhebung aus dem Augenblick der Entladung kollektiver Gewalt im Gründungsmord an einem einzelnen Mitglied der Gesellschaft. Die einmütige Gewalt errichtet alles, die gegenseitige Gewalt zerstört alles. So wie die elementare Strukturierung der Gesellschaft der Vernichtung eines ihrer Teile entspringt, so hängt ihr Schutz vor Entstrukturierung von der gelingenden rituellen Wiederholung des Gründungsmechanismus ab. Wenn die Differenz zwischen unreiner und reinigender Gewalt nicht mehr geglaubt wird, verliert der Opferkult seine Funktion der regenerierenden Sicherung des sozialen Bandes; in der sakrifiziellen Krise, als deren Ausdruck Girard die antike Tragödie begreift[17], steht die Existenz der Gesellschaft aufs Neue auf dem Spiel.

Girard faßt die radikale Gründungsgewalt sowohl als Ursprung menschlicher Gesellschaft überhaupt (nämlich im Übergang von Nicht-Menschlichem zu Menschlichem), wie auch als initialen Faktor bei der Herausbildung partikularer Gesellschaften auf. Dabei erklärt er die kollektive Freisetzung der Aggression gegen das versöhnende Opfer fundamentalanthropologisch mit Hilfe seiner Theorie der Mimesis. Girard, der die Mimesis zentral als Nachahmung versteht, sieht als Bezugspunkt dieser Nachahmung wesentlich das Aneignungsverhalten an.[18] Nachgeahmt werden gemäß der Mimesis-Theorie Girards nicht nur äußere Verhaltensweisen; nachgeahmt wird gleichsam durch das äußere Verhalten des anderen hindurch seine auf die Aneignung eines Objekts gerichtete Begierde. Indem das Begehren des nachahmenden Ego im Vollzug seiner Nachahmung auf dasselbe Objekt gelenkt wird, das auch durch den nachgeahmten Alter begehrt wird, kommt es zum Rivalitätskonflikt. Der Konflikt der Rivalen jedoch führt über kurz oder lang zu einer Opposition aller gegen alle, die nur dadurch gelöst werden kann, daß sie plötzlich in die Opposition aller gegen einen umschlägt. Wo normative Sozialtheorien mit dem rationalen Mythos eines Sozialkontrakts operieren, um das Problem sozialer Ordnung zu lösen, arbeitet Girard mit dem hinter allen Mythen verborgenen Gründungsmord am versöhnenden Opfer. Und wo die Vertragstheorien mit der empirischen Alternative zu kämpfen haben, ob die ideale Gesellschaft unter der Prämisse ursprünglicher Kooperation oder ursprünglichen Konflikts zu entwerfen sei, vermag Girard diese Alternative mittels seiner Theorie der Aneignungsmimesis noch einmal zu hintergehen. Denn in ihrer Gestalt als mimesis d'approbation ist die Mimesis nicht nur eine vereinigende, sondern auch eine auflösende Kraft.[19] Weil die Begierde

[17] Girard, Heilige 62ff.
[18] Girard, Heilige 211ff; Ende 18ff.
[19] Girard zufolge hat Platon diese Ambiguität der Mimesis gesehen (Ende 29), aber ihr Wesen als Aneignungsmimesis (und damit den Grund für die Unstimmigkeit des Mimesis-Begriffs

für Girard (im Gegensatz zu Freud) kein ursprüngliches Objekt hat, sondern ihre Objekte im Modell des anderen gezeigt bekommt, ist die Begierde »von ihrem Ursprung her zerrissen zwischen sich und einem anderen, der immer überlegener und autonomer als das Ich erscheint«; so ist die Begierde »gemäß einem anderen und dennoch identisch mit einem irren Durst, alles auf sich selbst zurückzuführen«[20]. Der Ausbruch der Gewalt zwischen den Rivalen ist von daher notwendig, auch wenn die Wahl des Opfers zufällig ist.[21]

Mein Interesse gilt hier nicht der ethnologischen und kulturanthropologischen Triftigkeit der Girard-Hypothese, sondern ihrer Anwendung auf die biblischen, vor allem neutestamentlichen Schriften. Girard liest die jüdisch-christliche Schrift in der Perspektive einer *Archäologie des Opfers*. Dieser Perspektive zufolge besteht die Einzigartigkeit der im Evangelium kulminierenden Offenbarungsgeschichte in der vollständigen Aufdeckung des Mechanismus der Gewalt[22]. Vollständig soll diese Aufdeckung sein, weil die im Leiden und Sterben Jesu kulminierende jüdisch-christliche Schrift das Geheimnis des unter allen sakrifiziellen Opferungen verschütteten monströsen Gründungsmordes in wachsender Klarheit ans Licht bringt. Vollständig sei die durch das Evangelium vollzogene Decouvrierung der Gründungsgewalt ferner deshalb, weil sie sich in Jesus ein Objekt suchte, das den gewalttätigen Charakter gerade der sakralen Institutionen entlarvte, zugleich aber selbst ganz und gar gewaltlos existierte. Vollständig aufgedeckt sei die Wahrheit des versöhnenden Opfers im Evangelium schließlich insofern, als der Exklusivität der Opferexistenz dieses einen Menschen die Inklusivität der Täterschaft aller anderen entspricht.

Girards nicht-sakrifizielle Lektüre des Evangeliums verdient höchste Beachtung. Ihr kommt erklärtermaßen alles darauf an, daß man »weder den Sohn, noch den Vater ... nach der Ursache dieses Geschehens fragen [muß], sondern alle Menschen, die gesamte Menschheit«[23]. In der Tat würde der im Evangelium anfänglich vollzogene »Umsturz des Sakrifiziel-

---

überhaupt) verkannt (Ende 19f).

[20] Girard, Critique dans un Souterrain 11, deutsches Zitat nach Schwager, Sündenbock 21.

[21] Die ursprüngliche und primäre Zufallswahl des Opfers innerhalb der mimetischen Krise, d.h. bei der ersten Opferstellvertretung (vgl. Girard, Heilige 394 ff), schließt nicht aus, daß im Zuge der sekundären Kanalisierungen des mimetischen Antagonismus, also bei der zweiten Opferstellvertretung, ein »Übergang vom Zufälligen zum Spezifischen« (Ende 55) erfolgt. Dabei kann das spezifizierte Opfer entweder am oberen oder am unteren Rand der Gesellschaft geortet werden: Die erste Tendenz illustrieren jene Riten, die die Inthronisierung des Sakralherrschers als Opferritual stilisieren (Heilige 155, Ende 56ff); die letztere wird durch Mythen exemplifiziert, in denen das Objekt der zweiten Opferstellvertretung durch das Stigma eines physischen Defekts herausgehoben ist.

[22] Vgl. Girard, Ende 216ff.

[23] Ebd. 220.

len«[24] verspielt und verraten, wenn die Gewalt doch wieder in Gott hineingedacht würde, sei es über den Gedanken einer Opferung des Sohnes durch den Vater, sei es über denjenigen eines Selbstopfers des Sohnes. Es ist keineswegs diese Spitzenthese als solche, die hier Anlaß zu Rückfragen an Girards Entwurf sein soll. Vielmehr sei auf drei Problemstellen verwiesen.

Erstens: Girard kann die durch den Gründungsmord bewirkte Inklusivität und Einmütigkeit nur als kollektive Übertragung denken. Es gibt von daher keine individuelle Stellvertretung. Das Opfer ist eine soziale Institution nur insofern, als es alle Glieder der Gesellschaft hinsichtlich des ihnen kollektiv eigenen Merkmals der Gewaltbereitschaft zusammenschließt und vor den vernichtenden Folgen der Gewalt schützt. Der Sündenbock nimmt »nicht etwa undefinierbare ›Sünden‹ auf sich ..., sondern die durchaus realen, wenn auch meist versteckten *gegenseitigen* Animositäten der Glieder der Gemeinschaft«[25]. Es greift jedoch zu kurz, den Gedanken des auf das stellvertretende Opfer übertragenen Bösen oder der Sünde einfach durch den der Gewalt zu »ersetzen« [26], wie Girard sich ausdrückt. Dieser Begriff des Bösen, der wohl den nichtmetaphysischen Status der Theorie retten soll, ist bereits gemessen an Girards eigener Mimesis-Theorie unzureichend. Ihr zufolge ist ja die Gewalt ihrerseits eine Folge der Aneignungsbegierde. Von einem nicht nur vorübergehend befriedenden, sondern endgültig versöhnenden Opfer wäre zu fordern, daß es nicht nur die kollektive Gewalt absorbiert, sondern sie an ihrer Wurzel, der selbstbezüglichen Begierde, zu heilen vermag. Versöhnung setzte, dem neutestamentlichen Zeugnis gemäß, voraus, daß Jesus in seinem gewaltsamen Tod nicht nur alle unschuldigen Opfer[27], sondern auch alle schuldigen Täter vertritt.

Zweitens: In der religionswissenschaftlichen Perspektive Girards erklärt die Tötung des Opfers den Gott und nicht der Gott die Opfertötung. Das getötete Opfer wird als Gott verehrt, weil der Akt der Tötung als Epiphanie des Heiligen, der Exzeß der Gewalt als Ursprung der Gewaltlosigkeit erlebt wird. Nun ist aber Jesus bereits für Girard kein beliebiges Opfer, kein bloß zufälliger Sündenbock. Vielmehr ist er der einzige Unschuldige, der der Gewalt nichts zu verdanken hat, das vollkommene Opfer – und

---

[24] Ebd. 188.

[25] Girard, Heilige 148. Vgl. ebd 18: Das »Problem der Stellvertretung stellt sich auf der Ebene der Gemeinschaft als Ganzes. Das Opfer tritt nicht an die Stelle dieses oder jenes bedrohten Individuums, es wird nicht diesem oder jenem besonders blutrünstigen Individuum geopfert, sondern es tritt an die Stelle aller Mitglieder der Gesellschaft und wird zugleich allen Mitgliedern der Gesellschaft von allen ihren Mitgliedern dargebracht.«

[26] Ebd. 125.

[27] Für Girard vertritt der johanneische Paraklet advokatorisch alle unschuldigen *Opfer*; vgl. Sündenbock 281ff, Hiob 195ff.

damit: der wahre Gott. Das wahre Opfer muß einen gegenüber dem Opferzyklus exterritorialen Ursprung haben. Girard steht deshalb nicht an, der Inkarnationstheologie seine Reverenz zu erweisen: »Um zu erfassen, daß man die Wahrheit nur dann erblickt und erblicken lassen kann, wenn man die Stelle des Opfers einnimmt, müßte man diese Stelle selbst schon einnehmen, und um diese Stelle unter den erforderten Bedingungen einzunehmen, müßte man die Wahrheit schon besitzen.«[28] Stellvertretung verwandelt sich aus Substitution in Rollenübernahme und von daher hat es einen verständlichen Sinn, wenn der christliche Glaube bezeugt, daß »Christus nicht deswegen Gott ist, weil er gekreuzigt worden ist, sondern daß er Gott ist, weil er von Ewigkeit her aus Gott geboren« ist[29].

Drittens: Läßt man sich von daher auf die Bedeutung ein, die der Person Jesu in den biblischen Texten zugeschrieben wird, so hat man es mit einem hermeneutischen Problem zu tun, von dem Girard eingeholt wird, ohne es zu lösen. Das wahre Opfer muß ja nicht nur einen dem Opferzyklus externen Ursprung haben; seine Wahrheit muß auch in einer Semantik bezeugt werden, welche die Opferpragmatik verabschiedet. Wie soll man aber von einem Ereignis sprechen, von dem alles, was Opfer heißt, seine Bedeutung empfängt, ohne daß es selbst dem Allgemeinbegriff des Opfers subsumierbar wäre? Der Logos des Neuen Testaments ist das Andere des Logos der Vernunft: Bezeichnet der vernünftige Logos den Allgemeinbegriff, der das Nichtidentische ausschließt, so steht der des Evangeliums für das vernichtete Individuum selbst. Nichts belegt diesen von Girard[30] herausgestellten Sachverhalt schlagender, als die aporetische Logizität des Opfertodes Jesu. Girard spricht zwar beiläufig von Christi »Selbsthingabe«[31], doch er expliziert diesen Begriff nicht und begnügt sich aufs ganze mit der via negationis: »Christus nimmt den Tod auf sich, damit die Menschen leben, und zwar in einer Handlung, die man nicht als Opferhandlung bezeichnen darf, selbst wenn uns die Worte und Kategorien, um sie zu benennen, fehlen.«[32] Muß die Sprache vor Jesu Tod verstummen?

III

Die Formel, derzufolge Jesus »in seinem Blut zur Sühne hingestellt« wurde, deutet die Heilsbedeutung des Todes Jesu als ein aktives Tun, als

---

[28] Girard, Ende 226.
[29] Ebd.
[30] Vgl. ebd. 275ff.
[31] Ebd. 299.
[32] Ebd. 251. Anders als Schwager, Jesus 238f, kann ich nicht sehen, daß Girard diese Sprachregelung in Sündenbock 283 widerrufen hätte.

Sühne. Auf diese Deutung wird explizit in der vorpaulinischen Tradition von Röm 3,25 und im Hebräerbrief angespielt. Hartmut Gese und Bernd Janowski[33] haben das Verständnis des darin vorausgesetzten Vorstellungskomplexes in relevanter Weise gefördert, indem sie ihn vom nachexilischen *Sühnekult Israels* her interpretiert und diesen vom Eliminationsritus des Sündenbocks unterschieden haben. Was Sühne bedeutet, erhellt das die Sühne darstellende Ritual. Es besteht aus den drei Elementen der Handauflegung (des Opferherrn auf den Kopf des Opfertiers), der Tötung (des Opfertieres durch den Opferherrn) und des Blutritus (der Opferherr sprengt das Blut des Opfers auf das Heiligtum).

Dabei hängt nach Geses Deutung der kultischen Sühne alles daran, das *erste* Element, den Ritus der Handauflegung, die *Konsekration*, nicht als Sündenabladung, nicht als Verschiebung einer quasi-stofflichen Substanz zu verstehen, sondern als Subjektübertragung, m.a.W. als Identifizierung des Opferherrn mit dem Opfertier. So gesehen ist im Vollzug der Sühne gar nicht das factum brutum des Opfers (victima) als solches im Blick. Vielmehr vertritt das Opfertier die Subjektivität des Opferers, der keine Ersatzleistung gibt, sondern in symbolischer Weise sich selbst. Infolgedessen ist der Zweck des *zweiten* rituellen Elements, der *Tötung* des Opfertieres, gar nicht die Tötung von Leben, sondern die Gewinnung von Blut als »Freisetzung (individuellen) Lebens«. Obwohl es in der Sühne nicht um die Übertragung von substanzhaft gedachter Sünde geht, behauptet das Substantielle sein dingliches Dasein umso sinnfälliger im »kultisch-funktionalen Substanzbegriff des Blutes«.[34] Denn ohne ein sichtbar Gemeinsames, das den Opferer mit dem Opfer verbindet, könnte jener nicht sein durch Schuld verwirktes Leben hingeben. Die Hingabe dieses im Blut symbolisierten Lebens wiederum bedeutet nicht Hingabe ans Nichts, die vorausgegangene Tötung war mithin nicht bloße Vernichtung. Vielmehr erweist das *dritte* Element, der Blutritus am Altar, die Tötung als Lebenshingabe an Gott, als *Inkorporation* in das Heilige, als Gemeinschaft mit Gott. »Sühne geschieht durch die Lebenshingabe des in der Handauflegung mit dem Opferherrn identifizierten Opfertieres.«[35] Die Entsühnung selbst kann nur ein Akt Gottes sein, der das Leben annimmt; sie wird vom Menschen vorbereitet durch Ganzhingabe des Lebens, das Gott gegeben hat. Dabei gilt nicht: do ut des; sondern: do quia dedisti.[36] Den Höhepunkt des priesterschriftlichen Kultes bildet der Ritus des Jom Kippur, zu dem der Hohepriester einmal im Jahr das Allerheiligste betrat, um das

---

[33] H. Gese, Die Sühne. In: Ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78). München 1977, 85–106; B. Janowski (s. Anm. 10).
[34] Zitate H. Gese (s. Anm. 33) 98.
[35] Ebd. 97.
[36] Vgl. B. Janowski (s. Anm. 10) VII, 361.

Blut des Opfertieres gegen die kapporät zu sprengen, also gegen die Platte zwischen den Cheruben auf der Bundeslade, die als Wohnung und Thron Jahwes den »Ort der Offenbarungstheophanie«, den »Ort des erscheinenden Gottes«[37] symbolisierte. Da allerdings zur Zeit des priesterschriftlichen Kultes die Lade nicht (mehr) existierte, blieb auch die rituelle Besprengung der kapporät Fiktion: die Sühnehandlung hatte den für die Gemeinde beunruhigenden, krisenanfälligen Charakter eines »Kultes des Als-ob«.[38]

Folgt man dieser Interpretation der kultischen Sühne, so besteht ihre erlösende Wirkung nicht in der Aufhebung der Tun-Ergehens-Folge, die bei der Abschiebung der Sündenfolgen im Eliminationsritus eine Rolle spielen mag. Das Sühnopfer soll nicht Tatschulden beseitigen – und sei es im Modus ihrer quasidinglichen Rückwirkungen –, sondern die Trennung der Existenz von Gott. In der sühnenden Stellvertretung schließt der Opferer das Opfer nicht aus, sondern er selbst ist, insofern er sich mit dem Opfer identifiziert, in dessen Geschick eingeschlossen. Anders als die Sündenbock-Stellvertretung bedeutet die Sühne nicht Substitution, sondern Totalhingabe, denn der Sühnende kann nur – wenngleich im übertragenen Sinne – durch den Tod seiner Existenz als Sünder zu Gott kommen. Mit dem gleichen Mut zur Reduktion, mit der Girard den Ursprung des Opfers auf die kollektive Gewalt zurückführte, postuliert Gese als das Wesen, als den Grundsinn des nachexilischen Opferwesens in Israel die Sühne: »Das gesamte Opferwesen dient der Sühne, findet seinen Sinn in der dem Opfer zukommenden sühnenden Funktion.«[39] Es mag dahinstehen, ob diese These als *historisches* Urteil über die nachexilischen Opferriten Israels aufrechterhalten werden kann.[40] *Systematisch* jedoch darf man wohl sagen, daß in der umrissenen Konzeption der kultischen Sühne die Opferproduktion nach der Seite ihrer spirituellen Sublimierung zu sich selbst zu kommen beginnt. Ist die Gewalt der Ursprung des Opfers, so ist die Selbsthingabe das Ziel der Sühne.

Zweifellos haftet der Sühnegedanke an den judenchristlichen Traditionselementen, die in das neutestamentliche Christusbekenntnis eingegangen sind. Er klingt zum einen in der im Neuen Testament vorausgesetzten Verknüpfung von Erlösung und Blut Christi an.[41] Zum anderen ist hier-

---

[37] H. Gese (s. Anm. 33) 103.
[38] Ebd. 105.
[39] Ebd. 94.
[40] Gegen eine solche Vereinheitlichung vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. I. München 1978, 265: »Die Erforschung der Motive, der ›Grundideen‹, die den einzelnen Opferhandlungen zugrundeliegen, behält ... ihr Recht; doch muß man sich der außerordentlichen Schwierigkeiten bewußt bleiben, die uns auf diesem Gebiet kaum zu eindeutigen Ergebnissen kommen lassen.« Vgl. im einzelnen: K. Koch (s. Anm. 9); R. Rendtorff (s. Anm. 9).
[41] Röm 3,25; 5,9; Kol 1,20; Eph 1,7; 2,13; Hebr 9,12.14; 12,24; 1 Petr 1,2.19; Apg 20,28; Offb

für auf die explizit ein Sühnegeschehen bezeichnende Terminologie ἱλάσκεσθαι/ἱλαστήριον zu verweisen.[42] Verbunden sind beide Motive allerdings allein in Röm 3,25 und in Hebr 9: Nur hier werden das Blut Jesu eindeutig als Sühnemittel und zugleich das Kreuz Jesu als Sühneort bezeichnet.

Der Frage, was die kultische Sühne als Interpretament des Todes Jesu leistet, läßt sich darum gut anhand der in Röm 3,25 zitierten Bekenntnisformel nachgehen, derzufolge Gott seine Gerechtigkeit dadurch erwiesen hat, daß er Christus in seinem Blut öffentlich zum ἱλαστήριον aufgestellt hat. Wenn hier – wie Peter Stuhlmacher[43] mit Hartmut Gese insistiert – ἱλαστήριον für die kapporät steht, das Blut aber für die Totalhingabe des Lebens, so gibt die Formel von Röm 3,25 ein vierfaches zu denken. Sie betrachtet *erstens* die Stätte des Todes Jesu wie die kapporät als Ort der göttlichen Offenbarung. Sie versteht *zweitens* das Kreuz Jesu im Unterschied zum Heiligtum als ein öffentliches, jederzeit und für alle Welt zugängliches Symbol. Und *drittens* legt sie die Passion Jesu nicht darauf fest, lediglich das kontingente Erleiden fremder Gewalt zu sein, vielmehr erlaubt sie es, den Tod Jesu in einer bestimmten Hinsicht auch als actio, als Handlung, zu verstehen. Indem die Bedeutung der kapporät auf den Ort des Kreuzes übertragen wird, ist im Grunde auch schon etwas *Viertes* ausgesagt, nämlich daß die kultische Entsühnung durch den Tod Jesu »abgelöst und überboten«[44] wird – ist doch die Funktion eines fiktiven Kultortes auf die Realität einer profanen Hinrichtungsstätte übergegangen. So gesehen konvergiert bereits der Aussagegehalt der Kurzformel von Röm 3,25 voll und ganz mit derjenigen »große[n] hermeneutische[n] Umdeutung« die Raymund Schwager erst in Hebr 9 finden will, also in der breit ausgeführten antitypologischen Stilisierung des sacerdotalen Werkes Jesu Christi gegenüber dem Hohepriestertum des alten Bundes.[45] Von der Heilsbedeutung des Todes Jesu sprechen heißt deshalb nicht, von ihm *als* Sühnopfer zu sprechen. Von der Heilsbedeutung des Todes Jesu zu sprechen heißt vielmehr, »von ihm so zu sprechen, *wie* von ihm im Neuen Testament gesprochen wird, *wenn* er als Sühnopfer zur Sprache kommt«[46]. Anders gesagt: Die Bezeichnung Jesu als Sühnopfer ist eine

---

1,5; 5,9; 7,10; 12,11.

[42] Röm 3,25; Hebr 2,17; 9,5; 1 Joh 2,2; 4,10.

[43] P. Stuhlmacher, Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26. In: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie. Göttingen 1981, 117–135; ders., Sühne oder Versöhnung? In: Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. FS E. Schweizer z. 70. Geb. Hg. von U. Luz und H. Weder. Göttingen 1983, 291–316.

[44] P. Stuhlmacher, Exegese (s. Anm. 43) 135.

[45] Vgl. Schwager, Jesus 233.

[46] I. U. Dalferth, Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägun-

Metapher. Die in der Metapher arbeitende Energie der Übertragung führt zu einem Bedeutungsgewinn, der daraus resultiert, daß ein Ereignis in der Ordnung des Profanen mit der erlösenden Wirkung einer Handlung in der Ordnung des Sakralen assimiliert wird.[47] Wie aber ist die metaphorisch vermittelte Ähnlichkeit zwischen Tod Jesu und Sühnopfer auszusagen?

Zunächst zeigt sich: Nach der Überbietung des Kultes ist die *Teleologie der Sühne* noch keineswegs erschöpft, vielmehr meldet sich nach der Abrogation der sakrifiziellen umso anspruchsvoller die *sittliche Sühne*. Diese versucht, das telos, das Sinnziel des Opfers zu vollenden, indem sie sich über das bloß Substantielle, über das lediglich passive Opfersein erhebt und ganz und gar auf das *Subjekt*, auf eine Aktivität aus *Freiheit* setzt: Die sittliche Sühne geht davon aus, daß Handeln und Erleiden im selben Willen vereinigt sein können. Mir scheint, daß der ebenso subtile wie tiefgründige Versuch von Raymund Schwager, das Geheimnis des Todes Jesu zu verstehen, den Aporien des sittlichen Sühnegedankens verhaftet bleibt. Ohne damit dem Gesamtentwurf von Schwagers Erlösungslehre gerecht werden zu können, möchte ich diese These erhärten, indem ich auf die drei Merkmale verweise, durch die die sittliche Sühne per analogiam – und zwar per analogiam *entis* – mit der kultischen verbunden ist.

Erstens: In der kultischen Sühne wurde das Opfer durch einen anderen (den Opferherrn) dazu bestimmt, in seinem Tod den Tod des anderen zu sterben. In der sittlichen Sühne jedoch haben wir es mit einem Reflexivwerden des Opfers im *Selbstopfer* zu tun; am Leitfaden der *Tötungsanalogie* müßten darum die Bestimmung zum Tode und die Tötung in der Selbstbestimmung eines Subjekts zusammenfallen. In der Tat hat ja der freie Wille die Macht, den Tod des eigenen Selbst zu wählen, in das Opfer des eigenen Selbst einzuwilligen, aus »dem dumpfen Erleiden eine höchste Freiheitstat«[48] zu machen. Diesem möglichen Abschluß einer Teleologie der Sühne stellt allerdings die Archäologie des Opfers eine Schranke entgegen. In der Perspektive Girards wird klar, daß eine Einwilligung in das Geopfertwerden gar kein Akt der Freiheit wäre, sondern eine einzige Affirmation des archaischen Spiels der Gewalt. Folglich muß jede Möglichkeit ausgeschlossen werden, Jesu Leiden und Sterben als Selbstbestimmung zum Tode zu verstehen. In Schwagers theologischer Girard-Rezeption kann es selbstverständlich nicht in Frage kommen, im Tod Jesu

---

gen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion. In: Freude an der Wahrheit. Freundesgabe zum 50. Geb. von Eberhard Jüngel am 5.12.1984. Hg. von W. Hüffmeier und W. Krötke. o.O. 1984, 102–128, hier 114f.

[47] Zum Verhältnis von metonymischer Verschiebung (s.o. bei Anm. 10) und metaphorischer Übertragung vgl. P. Ricoeur, Die lebendige Metapher (1975). Dtsch. Augsburg 1986, 168ff.

[48] Schwager, Tausch 179.

eine Art »indirekter Selbsttötung«[49] zu sehen. Er lehnt mit Recht jede Theorie ab, für die »das formale Element der Sühne ... im Töten« besteht und die somit auf die Annahme hinausliefe, Jesus hätte »das Selbstgericht der Sünder in dem Sinn auf sich genommen, daß er in vollem Bewußtsein und in Freiheit das tat, was die Sünder in ihrer Verblendung tun: sich selber richten und vernichten«[50]. Sittliche Sühne darf darum nicht als Selbstopfer, sie kann aber als freiwillige Selbsthingabe gedacht werden – wobei der Grundakt des dabei tätigen freien Willens nicht als Wahl zwischen Gut und Böse, sondern als Wahl zwischen Gut und Besser zu konzipieren ist.[51]

Zweitens: Soll jedoch der als freiwillige Selbsthingabe gedachte Tod Jesu die Bedeutung *stellvertretender* Sühne haben, so fragt sich, wie weit die *Identifizierungsanalogie* trägt. Wie ist die Identifizierung Jesu, der ohne Sünde war, mit den Sündern zu denken? Der Gedanke der stellvertretenden Selbsthingabe erfordert jetzt ein Subjekt, das sich durch den reflexiven Akt einer *Übernahme* mit der (Sünden-)Existenz identifiziert, die dem kultischen Sühnopfer durch den direkten Identifikationsakt der *Übertragung* zuteil wurde. Damit wird Stellvertretung davon abhängig, daß Jesus selbst seinen Hingang zum Tode spätestens seit seinem letzten Mahl in entsprechender Weise verstand. Abgesehen von der stets strittigen und insofern brüchigen exegetischen Grundlage dieser These fragt sich aber: Wie konnte sich Jesus in seiner Selbsthingabe mit den Sündern identifizieren, ohne damit die Sünde zu wollen und zu billigen? Schwager spricht dezidiert davon, Jesus habe sich »mit dem konkreten Tun« seiner Gegner identifiziert.[52] Mit dem *Tun* seiner Gegner, mit den Handlungen seiner Henker konnte sich Jesus aber – ohne wiederum der Mimesis der Gewalt zu verfallen – nur identifizieren, indem er in ihnen die Taten von Menschen sah, die selbst »mehr Opfer als verantwortliche Täter waren«. Die Identifizierung Jesu mit den Sündern wird laut Schwager möglich, insofern beide zusammen »Opfer jener Macht [waren], die tatsächlich tötet«, nämlich der Sünde.[53] Stellvertretende Bedeutung soll diese Identifizierung gewinnen können, weil Jesus allein es war, der dieses Erleiden »als solches erfuhr«. Die sittliche Sühne bindet Stellvertretung an einen Reflexionsakt des Subjekts: Jesus soll jene Dimension im Handeln seiner Gegner, »nach der ihr Kreuzigen in Wahrheit ein Erleiden war«, »stellvertretend bewußt« gelebt haben.[54] Doch wie sollte Jesu eigenes Bewußt-

[49] Schwager, Jesus 221.
[50] Ebd. 235, vgl. 233ff.
[51] So Schwager im Anschluß an Anselm v. Canterbury: Jesus 259, Tausch 176.
[52] Schwager, Jesus 234.
[53] Ebd. 237.
[54] Ebd. 238.

sein vom Opfercharakter der Täter, wie sollte sein eigenes »vorausgehendes Einverständnis« zum »kommenden souveränen Handeln des Vaters« auch auf seiten der Täter eine »Transformation des bösen Tuns in Liebe« bewirken können?[55]

Drittens: Die kultische Sühne kommt erst in der Lebenshingabe des Opfers an das Heilige, in der neuen Gemeinschaft mit Gott zum Ziel. Schwager greift deutlich die *Inkorporationsanalogie* auf, wenn er auf das opferkultisch »wichtige Element der Transformation«, »der Verwandlung vom Profanen ins Sakrale«, hinweist.[56] Entsprechend soll Jesu Umwandlung des Leidens in eine »neue[.] Form der Aktivität«[57] darin kulminieren, daß er »die konkreten sündigen Taten (als Getötetwerden durch die Sünde) so unterfangen [hat], daß er gerade durch sie in ihrer Materialität in eine grenzenlose Hingabe transformiert wurde«[58]. Abgesehen davon, daß Schwager diese ultimative Hingabe mit dem lukanischen Bericht (Lk 23,46) eindimensional als Übergabe des Geistes an den Vater in einem Akt totalen Vertrauens auffaßt, scheint ihm alles daran gelegen zu sein, den Tod Jesu im Letzten als freiwillige und aktive Tat seiner menschlichen Natur denken zu können. Setzt dies aber nicht voraus, daß sich die menschliche Natur Jesu Christi als Zentrum seines Handelns auch im Tode durchhält, sein Tod also nicht konsequent als Tod gedacht werden kann?

IV

Auf dem Weg einer Archäologie des Opfers gelangt man zunächst bis zum Ursprung des Opfers aus der kollektiven Gewalt. Auf das Opfer entlädt sich zwar alle Gewalt, der Tod des Opfers bedeutet Ruhe für die Täter, aber nur bis zu einem gewissen Grade. Die Opferstellvertretung ist lediglich *Substitution* und der Ausbruch neuer Gewalt ist nur eine Frage der Zeit. »Substitute elizieren, gegenläufig zu ihren forteilenden Entlastungen, die Wiederkehr der alten Last, nur verschoben, nicht gewandelt.«[59] Solange nämlich die Gewalt der strukturierende Grund alles Sozialen bleibt, weil sie – quasigöttlich – als Einheit ihrer selbst und ihres Gegenteils fungiert, kann allein die Perpetuierung der Opferpragmatik – und d. h. der Glaube an die Differenz von reinigender und unreiner Gewalt – die Gesellschaft vor agonaler Selbstzerstörung schützen. Die fortwährende, unaufhörliche Mimetik der Opferungen und Aufopferungen könnte nur

[55] Ebd. 239f.
[56] Ebd. 237.
[57] Ebd. 238.
[58] Ebd. 240.
[59] G. Bader, Symbolik des Todes Jesu. Tübingen 1988, 235.

durch einen stellvertretenden Tod gebrochen werden, der den Vertretenen den tiefsten Grund ihrer mörderischen Taten als Feindschaft gegen den Gott der Liebe und Gewaltlosigkeit erschließt. Als Gottesfeindschaft könnte der tiefste Grund der mörderischen Taten wohl nur an der einzigartigen Tat des Gottesmordes selbst offenbar werden. Doch derjenige Tod, der den Tätern diese Bedeutung ihrer Tat erschließt, läßt sich unter dem Leidensaspekt eines stummen Opfers als solchen nicht aussagen.

Auf dem Weg einer Teleologie der Sühne gelangt man bis zur Höchstform einer freiwilligen Handlung, die aus der Wahl des Besseren gegenüber dem Guten hervorgeht. In seiner freiwilligen Selbsthingabe trägt, leidet der Sühnende auch die Taten der Täter aus, jedoch nur zum Teil. Denn so wie der Sühnende selbst aus der Freiheit seines Willens heraus handelt, so läßt er einen »unzerstörten Kern eigener Verantwortung«[60] in den Tätern unberührt. Aber gerade dieses Verantwortungsbewußtsein der Täter, das der unschuldig Sühnende nicht in sich aufnehmen kann, ist es ja, dessentwegen die Täter ihre Taten nicht loswerden. Die sühnende Stellvertretung kann nur zur *Solidarität* mit dem Opfersein der Täter führen. Das ist viel, sehr viel, aber noch nicht alles. Denn sofern die Täter im Innersten durch ihre Taten definiert bleiben, kann ihnen die Solidarität mit ihrem Opfersein nichts helfen. Sofern sie für ihre Taten verantwortlich bleiben, vermag ihnen das solidarische Mitleiden kein Heil zu gewähren. Schwager macht selbst die Grenzen der Solidaritäts-Stellvertretung deutlich, wenn er schreibt: »Auch die Tatsache, daß nach dem stellvertretenden Erlösertod die individuelle Bekehrung notwendig bleibt, weist unübersehbar darauf hin, daß die Solidarität Jesu mit den Sündern auf differenzierte Weise zu verstehen ist. Er hat durch seine Hingabe für die Sünder deren eigene Verantwortung nicht aufgehoben und ihre persönliche Bekehrung nicht überflüssig gemacht. Bei allem Eintreten für die Vielen blieb der Urgrund der Freiheit in den Beschenkten unberührt.«[61] Insoweit jedoch die Beschenkten kraft eines in ihnen unberührt bleibenden Urgrundes der Freiheit weiterhin als Täter in Betracht kommen, wird – so scheint mir – Sühne zur unendlichen Aufgabe. Zu endgültiger Versöhnung könnte nur ein stellvertretender Tod führen, der die Vertretenen nicht nur unter dem Aspekt ihres Opferseins einschließt, sondern auch und gerade unter dem Aspekt ihres Täterseins verwandelt. Deshalb ist das im Tod Jesu vollzogene perfectum der Versöhnung unter dem Handlungsaspekt der Sühne als solcher nicht auszusagen.

---

[60] Schwager, Jesus 237.

[61] Schwager, Jesus 219. Vgl. ebd. 244: »Da der Gekreuzigte sich ... nur mit den Sündern, insofern sie Opfer sind, identifiziert hat, bleibt eine Eigenverantwortung aller Menschen bestehen, bei der es keine Stellvertretung mehr gibt und geben kann und die für jeden einzelnen gerade wegen der stellvertretenden Tat Christi die eigene Umkehr notwendig macht.«

In der Girardschen Perspektive der Archäologie des Opfers erzeugt das Profane per Zufallswahl das Heilige. In der Schwagerschen Perspektive der Teleologie der Sühne verwandelt der Eine Heilige mit Notwendigkeit das Profane. Doch weder in der einen noch in der anderen Perspektive läßt sich Stellvertretung, läßt sich die mit Jesu Tod vollzogene Aufhebung der religionskonstitutiven Unterscheidung von heilig und profan (Mk 15,38par), vollständig verständlich machen. Die Sprachlosigkeit eines zufälligen, stummen Opfers kann den Tätern die Bedeutung ihrer Tat so wenig erschließen, wie die Repräsentationsleistung des Sühnenden den Tätern ihr Sich-als-Täter-Wissen abnehmen kann. Deshalb ist das Geheimnis der Stellvertretung Jesu jenseits der Differenz von dinglicher Passivität und freiwilliger Aktivität zu suchen, die ebenso wie die alte schuldogmatische Unterscheidung von obedientia activa (der vollkommenen Gesetzeserfüllung Jesu) und obedientia passiva (seinem vollkommenen Strafleiden) einem operativen Handlungsverständnis verpflichtet bleibt. M.a.W.: Man muß der Möglichkeit nachgehen, den Stellvertretungscharakter des Todes Jesu im *Wort*, d.h. im *Gebet*, in Klage und Bitte, zu sehen.[62]

Gewiß übersieht Schwager die Bedeutung des Gebets nicht völlig[63]. Er zeichnet jedoch z.B. Jesu *Fürbitte* für die Täter ganz in Jesu solidarische Identifizierung mit den Sündern, in seine Aktivität coram mundo ein, statt das Gebet Jesu als Urakt coram deo zu verstehen. Tut man das letztere, so ist die Bitte »Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun!« (Lk 23,34) als derjenige Selbsteinsatz Jesu bei Gott zu verstehen, durch den Vergebung als Akt Gottes erfleht wird. Vergebung setzt die Unterscheidung der Person der Täter von ihren Taten voraus; sie wird erbeten, indem der Bittende anwaltschaftlich, advokatorisch *für* die Täter *vor* Gott eintritt. Nicht Jesu wirksame Selbsthingabe an die Menschen konstituiert sein Gebet, sondern sein Gebet als Selbsteinsatz bei Gott interpretiert den Sinn seiner Selbsthingabe. Nur die stellvertretende Anrufung Gottes in der Sprachhandlung dieser Bitte kann die Vertretenen auch unter dem Aspekt ihres Täterseins einschließen, ohne sich mit ihren Taten zu identifizieren oder ihre Verantwortungsfähigkeit und Freiheit zu verletzen. Nicht der Tod Jesu vollendet dann das Ereignis der Versöhnung, d.h. Gottes verzeihende Zuwendung zur Welt der Sünde, sondern seine Auferweckung.

Weiter: Jesu *Klage* »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!« (Mk 15,34par/Ps 22,2) ist nicht nur als das Gegenteil seiner Einwilligung in sein Opfersein zu hören; sie verleiht vielmehr der dem Ge-

---

[62] In diese Richtung denken auch: E. Schmalenberg, Jesu Passion als deprekatorischer Akt. In: NZSTh 16 (1974) 175–186; G. Bader, Jesu Tod als Opfer. In: ZThK 80 (1983) 411–431; ders., Symbolik (s. Anm. 59).

[63] Schwager, Jesus 218.

kreuzigten und den Tätern gemeinsamen Existenzweise den einzig präzisen Ausdruck. In Jesu Klageschrei kommt nämlich die unio peccatorum cum Christo, das In-Sein der Täter im Sein Jesu insofern aufs genaueste zur Sprache, als dieser seinen Tod in eben der Gottverlassenheit stirbt, in der die Feinde Gottes agieren. Denn Jesu unverschuldete Gottverlassenheit offenbart die Gottesfeindschaft als den den Tätern selbst verborgenen letzten Sinnhorizont ihrer mimetischen Rivalität. Jesus, der während seines Lebens in einzigartiger Weise die Gegenwart des kommenden Gottes und seiner Herrschaft verkörpert und verkündet hatte, muß in der Stunde seines Sterbens die äußerste Ferne und Verborgenheit Gottes umso tödlicher erfahren. Nicht die vertrauensvolle Selbsthingabe Jesu an den Vater ist dann aber das primäre, sondern sein Klageschrei als Ausdruck seines Selbsteinsatzes ins Geheimnis Gottes, seine verzweifelte Anrufung des kommenden gegen den abwesenden Gott.

Ohne nun von hier aus in eine Diskussion kontroverser Konzeptionen des Stellvertretungsgedankens evangelischer Provenienz eintreten zu können (zu nennen wären v.a. D. Bonhoeffer, K. Barth, H. Vogel und D. Sölle), möchte ich vier dogmatische Konsequenzen nur mehr *andeuten*:

Erstens eine theo-logische Konsequenz: Gerade auf den Todesschrei der Gottverlassenheit Jesu antwortet der Evangelienüberlieferung zufolge das Bekenntnis eines der Täter: »Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!« (Mk 15,39par). Diesem Bekenntnis des Glaubens entspricht das Auferweckungskerygma, das bezeugt, daß sich Gott mit dem Leben und Sterben Jesu von Nazareth identifiziert hat. Dasselbe Bekenntnis liegt der paulinischen Versöhnungslehre zugrunde, welche die Versöhnung der Menschheit »*durch* Christus« nicht anders denken kann denn so, daß »Gott *in* Christus« die Welt mit sich selbst versöhnt hat (2 Kor 5,18f). Per analogiam *fidei* gelesen kann darum die Metapher des Sühnopfers Jesu Christi nur bedeuten, daß kraft der »Subjektübertragung« Gottes auf diesen Menschen, also kraft der Selbstidentifizierung Gottes mit ihm, Jesu Tod als Gottes eigener Tod und somit als das Ereignis der rückhaltlos liebenden Selbstmitteilung Gottes an die Menschen zu verstehen ist.[64]

Zweitens eine christologische Konsequenz: Wenn das *extra nos* der Versöhnung vom Gebet Jesu her zu verstehen ist, so sind die »satisfactio« des Erniedrigten und die »intercessio« des Erhöhten nicht auf getrennte,

---

[64] Mit Recht schreibt E. Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. In: Ders., Wahrheit (s. Anm. 1) 261–282, hier 273: »Wir postulieren nicht, sondern wir bekennen das Geheimnis Jesu Christi, wenn wir sagen, daß nur eine ganz andere ›Subjektübertragung‹, daß nur diejenige Identifizierung, in der der heilige Gott sich mit einem Menschen und diesen einen Menschen mit der ganzen Menschheit identifiziert, der Lebenshingabe dieses einen Menschen stellvertretende Kraft geben kann.« Umso mehr erstaunt, daß Jüngel durch die Bemerkung, post Christum crucifixum *werde* der Opferbegriff zur Metapher (275), suggeriert, die Prädikation des Todes Jesu als Sühnopfer sei (noch?) keine Metapher.

aufeinander folgende Handlungssequenzen an verschiedenen Schauplätzen – auf Erden und im Himmel – verteilbar. Von der altprotestantischen Dogmatik ist dies zwar ansatzweise gesehen, aber nach wie vor im Rahmen einer anselmianisch kolorierten Satisfaktionstheorie gedacht worden.[65] Dem ist der bewußt paradox verfaßte Begriff doppelter Stellvertretung entgegenzusetzen: Als der Gott fürbittend anrufende *Mensch* vertritt Jesus die Menschen vor Gott, als der gottverlassen Sterbende *Sohn Gottes* vertritt er Gott bei den Menschen. Beide Aspekte sind irreduzibel: So sehr das Kreuz Jesu als Teilhabe Gottes am Phänomen des Todes zu verstehen und daher in inner-trinitarischer Relation auszulegen ist, so gewiß zielt Jesu stellvertretender Tod zugleich auf die Vermittlung von Gott und Mensch im Kontext der Geschichte der Versöhnung. Im extra nos der Versöhnung sind satisfactio und intercessio eins, und zwar so, daß sie im Tod Jesu geradezu in sich zusammenstürzen; es verfällt der alte Handlungssinn, der heilswirksame, operative Sinn von Handlung ist erschöpft.

Drittens eine soteriologische Konsequenz: Die gegenwärtige Zueignung der stellvertretenden Kraft des Todes Jesu ist nichts, was unabhängig vom Ereignis der Versöhnung zu denken ist. Das *pro nobis* der Versöhnung ist nicht durch das theoretische Wissen von einer außerhalb dieses Wissens vollzogenen Wirkung zu sichern. Sowohl die Gewalt des Kollektivs wie die Sühne des einzelnen belegen im Grunde nur die Unmöglichkeit der Stellvertretung des Einen für die Vielen. Das *für uns* der Versöhnung verdankt sich dem österlichen Zuspruch des Wortes von der Versöhnung. Dieses Wort ruft, wo und in welcher Gestalt auch immer es ankommt, den Glauben hervor, der kein theoretisches Wissen ist, sondern ein neues Selbstverständnis: Im Glauben erkenne ich mich, wie ich im Gekreuzigten vor Gott erkannt bin – als dem Tod verfallener Sünder und als neue Kreatur. Paulus hat darum den Symbolismus des Blutes, welcher in der Sühnopfer-Metaphorik den Übergang von Tod und Leben vermittelte, buchstäblich konterkariert »durch den Glauben« (Röm 3,25).[66] Nur »durch den Glauben« im Sinne jenes radikalen Sich-Selbst-Wissens, das sich in Christus erkennt, wie es von Gott erkannt ist, kann der Tod Jesu stellvertretende Bedeutung gewinnen, so daß im Tod des Einen alle gestorben sind, damit sie fortan (nicht sich selbst) leben (2 Kor 5, 14f).

Viertens eine Konsequenz in Richtung Ekklesiologie und Ethik: Wenn sich vom Gebet des sterbenden Jesus her *jeder Mensch* in Jesu *Tod* erken-

---

[65] Vgl. E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht. Berlin [4]1964, 336ff; H. Heppe/E. Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Neukirchen [2]1958, 355ff.

[66] Die traditionelle Formel ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zitiert Paulus nicht ohne den Einschub διὰ πίστεως. Vgl. P. Stuhlmacher, Exegese (s. Anm. 43) 133.

nen kann, dann muß die *ganze Menschheit* von vornherein auch in das *Leben*, in die Menschwerdung des Gottessohnes eingeschlossen sein. Nur so ist zu sichern, daß der Zuspruch des Wortes nicht in einem neuen Selbstverständnis gleichsam steckenbleibt, sondern zugleich ein neues, und zwar praktisches Weltverhältnis konstituiert. Das Christus *in nobis* muß vom Sein der Menschheit in Christus her gedacht werden. Wenn demgemäß Karl Barth die klassische Christologie dahingehend aufnahm, daß er die An- und Enhypostasie der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi gelehrt hat[67], so scheint damit freilich die Selbständigkeit, also der dem Menschen remoto Christo eigene Urgrund der Freiheit noch einmal gefährdet zu sein. Es sei denn, man könnte zugleich der Intuition des späten Karl Barth folgen und den Urakt der Freiheit ebenfalls als Anrufung Gottes verstehen.[68] Dann bedeutet das Gebet des Menschen Jesus das Offenhalten einer Stelle, in die alle Menschen eintreten können, weil wir in Jesu Anrufung des Unser Vater, seiner Danksagung, seiner Fürbitte und seiner Klage ein Angebot von Sprachhandlungen vor uns haben, die – ohne daß sie im entferntesten sein Versöhnungswerk fortzusetzen oder zu wiederholen vermögen – doch alle wahrhaft menschlichen Handlungen müssen begleiten und ausrichten können.

[67] Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/2. Zürich 1938, 178ff; IV/2, Zürich 1955, 54f.

[68] Vgl. dazu: E. Jüngel, Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths. In: Ders., Barth-Studien. Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 315–331; H.-R. Reuter, »Fiat iustitia!« Zum Verständnis der Gerechtigkeitslehre in der Versöhnungsethik Karl Barths. In: ZDTh 7 (1991) 119-144.