



Mathias Moosbrugger | Innsbruck

geb. 1982, verheiratet, Dr. phil., Dr. theol.,
Projektmitarbeiter am Institut für Systematische
Theologie der Universität Innsbruck

mathias.moosbrugger@uibk.ac.at

„Denn wen der Herr liebt, den züchtigt er“?

Zur theologischen Entgiftung einer spirituellen Tradition

Eine besonders reaktionäre Geisteshaltung wird man der 2003 verstorbenen evangelischen Theologin Dorothee Sölle wohl kaum vorwerfen können. Ganz im Gegenteil hat sie immer wieder mit Verve gegen vermeintlich unverrückbare theologische Traditionen angeschrieben, wenn diese nach ihrer Einschätzung nicht dem Evangelium, sondern einer theologischen, kirchlichen oder gesellschaftspolitischen Ideologie der Macht und Unterdrückung verpflichtet waren. Umso bemerkenswerter ist eine biographische Episode, die sie in einem ihrer Bücher schildert. Sie erzählt dort, wie sie in einer Basisgemeinde in Guatemala einem gewissen Padre Alfredo begegnet ist. Padre Alfredo litt wegen eines Unfalls, der beim Tragen von Wasserkanistern passiert war, an schrecklichen Schmerzen. Schmerzmittel waren in der extremen Peripherie, in der seine Gemeinde lag, nicht zu bekommen. Alfredo litt aber nicht einfach nur. Einer alten katholischen Frömmigkeitspraxis folgend opferte er sein Leiden auf, um es mit dem Leiden Jesu zu verbinden und so zu einem Ort der Gnadenerfahrung zu machen. Sölle schreibt rückblickend, sie habe „diesen Brauch und die dahinterstehende Theologie früher in meinem aufgeklärten Protestantismus belächelt und später (...) kritisiert. Heute, da ich versuche, das bürgerlich-individualistische Verständnis des Leidens zu überwinden, ist mir dieser Gedanke viel näher.“¹

Das Problem der Sakralisierung von Leid

Wer hätte gedacht, dass gerade Sölle der Logik des Opfers, dieses vielleicht reaktionärsten und unaufgeklärtesten aller spirituellen Begriffe, etwas abgewinnen konnte! Immerhin: Mit Joseph de Maistre hatte am Beginn des 19. Jhs. der vielge-

1 D. Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*. Freiburg i. Br. ²2003, 82.

scholtene Erzvater des reaktionären Denkens die Opferlogik als die Schlüsselkategorie des Christentums verteidigt, weil sich darin die ewige Wahrheit ausdrücke, dass man sich dem Höchsten am angemessensten „von der Seite des Schmerzes zu nähern“² habe. Er stand damit in einer langen Tradition. Eine entsprechend geschnitzte Spiritualität mit Praktiken der Selbstzüchtigung und mitunter sogar der Selbstverletzung hat zahlreiche Biographien geprägt. Das Phänomen der Martyriumssehnsucht gehört in diesen Kontext und hat mit ihrer Überhöhung von Leid und Tod schon die frühe Kirche vor große theologische Herausforderungen gestellt.³ Und auch die Bibel wurde in diesem Zusammenhang regelmäßig bemüht. So wurde beispielweise immer wieder auf ein berühmt-berüchtigtes Wort aus dem Hebräerbrief zurückgegriffen, wo es heißt: „Denn wen der Herr liebt, den züchtigt er (...). Würdet ihr nicht gezüchtigt, wie es doch bisher allen ergangen ist, dann wäret ihr nicht wirklich seine Kinder“ (Hebr 12,6.8).

Bei alldem war es regelmäßig die Kategorie des Opfers (*sacrificium*), auf die Bezug genommen wurde, um dafür zu argumentieren, dass das in frommer Haltung getragene Leiden der privilegierte Ort der Beziehung zu Gott und sogar Zeichen für eine besondere göttliche Erwählung sei. Natürlich gibt es keinen Schatten ohne Licht. Aber über weite Strecken ist es doch eine Geschichte der verbrannten Erde, die die damit begründete Hochschätzung des fromm getragenen Leidens in weiten Bereichen der christlichen Spiritualität hinterlassen haben. Dass Kirchen- und Religionskritiker wie Tilman Moser aufgrund eigener entsprechender Erfahrungen von einer „Gottesvergiftung“ des menschlichen Lebens und Zusammenlebens gesprochen haben, trifft tatsächlich einen wunden Punkt.⁴ Und die Frage drängt sich auf: Steckt nicht wirklich zu viel „unaufgeklärtes und scheinbar unaufklärbares Verführungspotential (...) im Opferbegriff“⁵, als dass man ihn heute ernsthafter Weise noch verwenden dürfte?

Erlösung durch Opfer?

Und das Problem ist sogar noch grundsätzlicher: Die Kategorie des Opfers ist über Jahrhunderte hinweg auch das vielleicht wirkmächtigste soteriologische Interpretament des Kreuzes gewesen. Bei der Diskussion um die Opferfrage kann es sich – will man sich theologisch verantwortet mit ihr befassen – deshalb nicht nur um die praktische Entgiftung einer verqueren Frömmigkeitsform handeln.

2 J. de Maistre, *Über das Opfer* (gefolgt von einem Essay von E. M. Cioran, *Über das reaktionäre Denken. Zu Joseph de Maistre*; Nachwort von J.-J. Langendorf). Wien 1997, 37.

3 Vgl. R. Siebenrock, *Christliches Martyrium. Worum es geht*. Kevelaer 2009.

4 Vgl. T. Moser, *Gottesvergiftung*. o.O. 1980.

5 E. Jüngel, *Das Opfer Jesu Christi als sacramentum und exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*. München 1990, 261–282, hier: 261.

Es müssen vielmehr grundsätzliche theologische Fragen angegangen werden. Tatsächlich hat sich in den vergangenen Jahren im Bereich der systematischen soteriologischen Debatte diesbezüglich einiges getan.⁶ Der Tenor dieser jüngeren Auseinandersetzung ist über weite Strecken analog zu dem, was auch in der Debatte über die spirituelle Sinnhaftigkeit des Opferbegriffs gesagt worden ist. Zwar hat noch Hartmut Gese von der „dem Opfer an sich zukommenden sühnenden Funktion“⁷ gesprochen und gemeint, dass die „Heilsbedeutung des Todes Jesu (...) nur mit dem Sühnagedanken“⁸ und damit mit der Kategorie des Opfers zu verstehen sei. Das ist allerdings ein Minderheitsvotum.⁹ Wenn der Opferbegriff nicht glatt abgelehnt wird,¹⁰ wird er in aller Regel auf verschiedensten Wegen hermeneutisch von aller damit verbundenen und als skandalös empfundenen Gewaltförmigkeit entkernt, indem er wahlweise zu einer bloß spirituellen, ethischen¹¹ oder auch historischen Größe gemacht wird, die soteriologisch eigentlich keine Bedeutung haben kann. So hat ein so ernsthafter Denker wie Ingolf Dalferth nach erheblichem hermeneutischem Hin- und Herwagen den Schluss gezogen, dass die spezifische Weise der Verwendung der Opferbegrifflichkeit in der Bibel auf die „Auflösung der Opfervorstellung als soteriologischer Kategorie“¹² [Herv. ID] hinauslaufe. Eberhard Jüngel stellte mit Nachdruck fest, „daß die Opferterminologie post Christum mortuum nur noch metaphorische Bedeutung hat.“¹³ Und Hans Kessler steht exemplarisch für viele, wenn er die Überzeugung vertritt, der Opferbegriff habe vielleicht irgendwann einmal seine Bedeutung gehabt. Heute jedoch sei er nur ein museales Relikt; wollte man ihm „weiterhin Aussagekraft verleihen, müßte man ihn gründlich umprägen, was schwerlich gelingen dürfte.“¹⁴

Das Anliegen hinter all diesen Feststellungen ist grundsätzlich nachvollziehbar: Es sollte auch nicht nur der Verdacht erregt werden, dass mit dem Begriff des Opfers genau dort eine religiös verklärte „Pornographie der Gewalt“¹⁵ ins Christentum importiert wird, wo – mindestens in der westkirchlichen Tradition – sein soteriologisches Herz schlägt: in der Kreuzestheologie. Graham Greene hat in seinem großen Roman *The Power and the Glory* den Blick auf das Kreuz „a short

6 Zu einer jüngsten Übersicht vgl. M. Striet / J.-H. Tück (Hrsg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*. Freiburg i. Br. 2012.

7 H. Gese, *Die Sühne*, in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. Tübingen 1983, 85–106, hier: 94.

8 Ebd., 105.

9 Geses Zugang ist jüngst mit Nachdruck wieder unterstützt worden von P. Stuhlmacher, *Jesu Opfergang*, in: P. Kuhn (Hrsg.), *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo* 2008. Tübingen 2010, 63–84.

10 Vgl. M. Limbeck, *Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu entdecken*. Ostfildern 2012.

11 Vgl. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*. Freiburg i. Br. 2011.

12 I. U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*. Tübingen 1994, 299.

13 E. Jüngel, *Das Opfer Jesu Christi*, 280 [s. Anm. 5].

14 H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Düsseldorf 1970, 187.

15 B. Chilton, *Abraham's Curse. Child Sacrifice in the Legacies of the West*. New York 2008, 140.

cut to the dark and magical heart of the faith“¹⁶ genannt. Aber die Frage drängt sich auf: Ist ein als Opfer verstandenes Kreuz nicht letztlich auch zwangsläufig ein *heart of darkness* im Sinne Joseph Conrads: der Ursprung und der Inbegriff von religiös verbrämter Gewalt und Gegengewalt? Ist ein opfertheologischer Zugang zum Kreuz heute, wo die Aufmerksamkeit für Ausgrenzung und Gewalt quasi zum Grundbestand der öffentlichen Meinung gehört,¹⁷ nicht wirklich nur einen Gedanken vom moralisch indignierten Atheismus entfernt, der mit einer Religion, die unter frommen Vorzeichen Opfer fordert, nichts zu tun haben will? Das hat der streitbare Philosoph Slavoj Žižek mit seiner wichtigen Diagnose gemeint, nur „eine winzige Nuancierung, eine fast nicht wahrnehmbare perspektivische Verschiebung unterscheidet das Opfer Christi von der atheistischen Affirmation eines Lebens, das keines Opfers bedarf.“¹⁸

Aber umso mehr stellt sich die Frage: Wie kam eine alles andere als reaktionär denkende Theologin wie Sölle dazu, dem scheinbar so rettungslos gewaltverseuchten Opferbegriff trotzdem einen theologischen Mehrwert zuzuschreiben? Lohnt es sich vielleicht doch, allen gewichtigen Gegenargumenten zum Trotz, wie Sölle – angesichts des aufgeopferten Leidens von Padre Alfredo – einen zweiten Blick auf diese seltsame traditionell christliche Überzeugung von der heilsamen und sogar erlösenden Kraft des Opfers und die dahinterstehende Theologie zu werfen?

Eine hilfreiche Kontroverse

Eine über mehrere Jahre geführte Diskussion zwischen dem katholischen Theologen Raymund Schwager SJ (1935–2004) und dem Kulturanthropologen René Girard (1923–2015) ist hier spannend.¹⁹ Sie passte zuerst einmal nahtlos in den opferkritischen Diskurs des späten 20. Jhs. Girard hatte 1972 in seinem kulturanthropologischen Buch *La violence et le sacré* mit hohem argumentativem Aufwand gezeigt, dass alle religiösen und kulturellen Strukturen aus rein soziologisch beschreibbaren kollektiven Gewaltprozessen gegen unschuldige Sündenböcke (*victimae*) erwachsen sind, die als Opfer (*sacrificia*) sakral überdeutet worden waren.²⁰ Als überzeugter Katholik war er zugleich der Ansicht, dass das Christentum völlig

16 G. Greene, *The Power and the Glory (with an introduction by J. Updike)*. London 2004, 153. Zu einer auf die Hauptperson des „Schnapspriesters“ fokussierten eingehenden theologischen Deutung dieses Romans vgl. J. Niewiadomski, *Sündige Kirche in der gottverlassenen Welt. Dramatische Kirchenerfahrung in Graham Greenes „Die Kraft und die Herrlichkeit“*, in: R. Siebenrock / W. Sandler (Hrsg.), *Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ* (Beiträge zur mimetischen Theorie 19). Wien – Münster 2005, 265–282.

17 Vgl. M. Wieviorka, *Die Gewalt*. Hamburg 2006.

18 S. Žižek, *Das Reale des Christentums*. Frankfurt a. M. 2006, 38.

19 Vgl. R. Schwager, *Briefwechsel mit René Girard* (Raymund Schwager Gesammelte Schriften = RSGS 6), Hrsg. von N. Wandinger / K. Peter, Freiburg i. Br. 2014. Vgl. dazu M. Moosbrugger, *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext* (Innsbrucker Theologische Studien 88), Innsbruck – Wien 2014.

20 R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Ostfildern 2012.

anders gestrickt sei und mit dieser gewaltverseuchten Opferlogik im Kern nichts zu tun habe. Theologische Tradition hin oder her: Es müsse endlich zu einer „völligen Auflösung der sakrifi ziellen Lesart“²¹ des Kreuzes und damit des Christentums insgesamt kommen, weil diese dem Evangelium letztlich völlig zuwiderlaufe. Schwager war von dieser Theorie Girards fasziniert. 1976 sprang er in seinem Buch *Glaube, der die Welt verwandelt* auf ihren opferkritischen Zug auf und stellte fest, dass Jesu Kreuzestod „zwar auch als Opfer verstanden werden“ könne, aber nur „sofern der Begriff Opfer völlig neu definiert wird“. Und sogar dann bleibe der Begriff missverständlich, „weil dadurch die ganze Problematik des Masochismus angesprochen wird.“²² Dann doch wohl besser auf ihn verzichten!

So weit, so zeittypisch. Was den Verlauf des Gesprächs zwischen Girard und Schwager so interessant macht, ist die gegenläufige Dynamik, von der es seit der zweiten Hälfte des 1970er Jahre zunehmend bestimmt wurde. Gerade als aus Sensibilität für die Gewaltförmigkeit der religiös übermalten Opferkategorie die opferkritische Haltung innerhalb der Theologie das Feld beherrschte und obwohl mit Girard sein wichtigster Gesprächspartner aus kulturanthropologischen Gründen die Opferkategorie im christlichen Kontext (mindestens vorläufig²³) ebenso vehement ablehnte, wurde Schwager seiner eigenen Opferskepsis gegenüber skeptisch. Die Gründe dafür waren vielfältig. Entscheidend war aber eines: Er hatte in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre parallel zu seiner Rezeption der Theorie Girards damit begonnen, die Bibel systematisch zu studieren. Das Resultat dieses Bemühens war sein Buch *Brauchen wir einen Sündenbock?*, das 1978 erschien.²⁴ Zwar bestätigten sich für ihn dabei die zentralen Einsichten Girards. Die Sache mit der Opferthematik allerdings war in der Bibel offenbar doch nicht ganz so einfach gestrickt, wie er gedacht hatte. Ganz im Gegenteil: Gerade bei der Deutung des Kreuzestodes Jesu waren sich die neutestamentlichen Autoren grundsätzlich einig: Dass hier universales Heil geschah, hatte zutiefst damit zu tun, dass Jesus von Gewalt getroffen wurde. Hatten also doch die traditionellen Opfertheologien recht und Girard unrecht? Und ist die christliche Tradition damit möglicherweise doch in ihrem innersten Kern von einer Logik der religiös überdeuteten Gewalt verseucht?

An diesem Punkt setzte Schwager seinen argumentativen Hebel an. Seine Relektüre der Opfertheologie blendet, anders als die theologischen Opferkritiker(innen), den damit verbundenen Gewaltaspekt gerade nicht aus, sondern rückt ihn ganz im Gegenteil scharf in den Fokus und versteht ihn als elementar wichtiges Element für eine echt soteriologische Deutung des Kreuzes. Dabei gilt

21 R. Schwager, *Briefwechsel mit René Girard*, 111 [s. Anm. 19].

22 Ders., *Glaube, der die Welt verwandelt*. Mainz 1976, 173, dort: Anm. 99.

23 Unter dem Eindruck Schwagers sollte er seine Meinung schließlich revidieren, vgl. M. Moosbrugger, *Die Rehabilitierung* [s. Anm. 19].

24 Nunmehr: R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (RSGS 2). Hrsg. von M. Moosbrugger / K. Peter, Freiburg i. Br. 2016.

allerdings: Obgleich es keine Erlösung jenseits der Gewalt gibt, ist nicht die Gewalt als solche erlösend. Schwager theologisierte die anthropologischen Gewaltvorgänge nicht, machte sie also nicht wie viele der traditionellen Opfertheologien direkt oder indirekt zum Instrument göttlichen Handelns und tappte damit in die Falle der von Girard dekonstruierten sakrifiziellem Denkart.²⁵ Er stellte vielmehr die grundlegende Frage: Wovon erlöst die Erlösung durch Jesus Christus eigentlich? Und hier half ihm sein durch Girard geschärfter Blick auf die Bibel, mit dem er paradoxe Weise auch Girard überholte.

Groll gegen Gott

Im Handeln der Menschen, die Jesus ans Kreuz bringen, drückte sich nach Schwagers Interpretation die tiefe Grundproblematik des Menschseins aus; Girard hatte diese Grundproblematik als zufälligen anthropologischen Sündenbockmechanismus gegen unschuldige Dritte geschlossen. Schwager dagegen war durch seine Lektüre der Bibel darauf gestoßen, dass in den Passionserzählungen dasselbe Phänomen geschildert, aber eine anders gelagerte Erklärung geboten wird. Demnach steht hinter dem Kreuz und der sich darin ereignenden Sündenbockjagd ein uralter Groll der Menschen gegen den Gott der unbedingten Liebe, der von Anbeginn der Menschheitsgeschichte geschwelt hatte und in Jesus „endlich sein wahres Opfer finden“²⁶ konnte. Er setzt damit die anthropologische Theorie Girards in einen erbsündentheologischen Kontext. Das Erlösungswerk erschließt sich aus dieser Perspektive von einer neuen Seite: Erlösung besteht nicht darin, dass Jesus als Sohn Gottes am Kreuz irgendwie eine göttliche Kraft in die Menschheitsgeschichte eingestiftet hat, die sich – in welcher Weise auch immer – der Gewalt bedient hat.²⁷ Sie besteht vielmehr darin, dass er als Mensch allen Hass auf den unbedingt liebenden Vater, der untergründig die ganze Menschheitsgeschichte geprägt hatte, getragen hat. Das heißt aber: Erlösung konnte sich nicht jenseits der Gewalt, von der Jesus am Kreuz getroffen wurde, abspielen, weil Erlösung genau darin bestand, von der Allmacht dieser Gewalt zu befreien, die ja, wie Girard in seinen kulturanthropologischen Studien gezeigt hatte, alle menschlichen Kulturen untergründig bestimmte. Jesus konnte in der einzigartigen Kraft des Glaubens an den Vater jenseits des Kreislaufes der Gewalt noch im Kreuz diese Gewalt ganz tragen, ohne auf sie mit Gegengroll oder Gegengewalt zu reagieren. So ist er „gerade für jene vielen gestorben, die in der Zusammenrottung gegen ihn ihre höchste Bosheit begingen.“²⁸ Er ist damit der neue Adam, der den Anfang ei-

25 In diese Richtung geht z.B. die berüchtigte Redeweise vom „kreuzigenden Gott“ bei J. Molmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972.

26 R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, 274 [s. Anm. 24].

27 Dagegen hat Schwager vor allem angeschrieben in seinen wichtigsten dogmengeschichtlichen Aufsätzen: Ders., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (RSGS 3). Hrsg. von N. Wandinger, Freiburg i.Br. 2015 [Erstveröffentlichung dieses Aufsatzbandes: 1986].

ner neuen Menschheit jenseits der Mechanik von Gewalt und Gegengewalt setzt. Jesus fällt dem Rad der Gewalt in die Speichen, indem er sich von dieser Gewalt ganz treffen lässt. Dass er das als Mensch kann, hat mit seiner einzigartigen Beziehung zum Vater zu tun – diese Beziehung ist notwendig, weil sie es ihm ermöglicht, den festen Glauben durchzuhalten, dass seine scheinbar völlig sinnlose Unterbrechung des uralten anthropologischen Kreislaufs der Gewalt Heil schaffen wird. Deshalb kann er für seine Verfolger beten und ihnen im Sterben und auch in seiner Auferstehung den Frieden zusagen.

Das ist das erlösende Opfer Jesu am Kreuz: Es muss im anthropologisch härtesten und unbequemsten, aber auch im theologisch erlösendsten und heilsamsten Sinn des Wortes ein Opfer genannt werden, weil es sich nur im Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt ereignen kann, der in der gesamten Menschheitsgeschichte von den Sündenbockjäger(inne)n immer religiös als Gott wohlgefälliges Opfer überdeutet worden ist. Schwagers weiterführende theologische Interpretation, die all das unter ein neues Vorzeichen stellt, lautet: Jesus muss genau diesem Kreislauf zum Opfer fallen, weil nur er in diesen Kreislauf, der alle Menschen versklavt, eine völlig neue Haltung einbringen kann: die Haltung der Hingabe an den Gott, der mit diesem Kreislauf nichts zu tun hat. Jesu Kreuzestod ist ein Opfer, weil es genau dort Heil wirkt, wo bisher immer sakralisierte Gewalt regiert hat – und es ist ganz anders als alle bisherigen Opfer, weil es als solches heilwirkendes Ereignis seine erlösende Kraft in keiner Weise aus dieser Gewalt bezieht. Jesus nimmt seinen Gegnern die sakrifielle Deutehoheit aus der Hand, indem er in das gewalttriefende Geschehen der Sündenbockjagd, das die ganze Menschheitsgeschichte durchprägt hat, eine völlig neue Variable einführt.

Noch einmal: Padre Alfredo

Nach all dem drängt sich die Frage auf: Lässt sich dieses theologisch anspruchsvolle und auf die zuweilen hoch spekulativen Erlösungslehre fokussierte Denken mit der konkreten Spiritualität im Alltag zusammenbringen?

Es gäbe hier viel zu sagen: Man könnte praktisch das gesamte Repertoire der christlichen Spiritualität evaluieren und neu erschließen, von den Psalmen, denen immer wieder eine „höchst gefährliche Sakralisierung von Aggression und Gewalt“²⁹ vorgeworfen worden ist und die doch den Gebetsschatz der Kirche bilden³⁰, bis hin zum Brauch, vor und nach jedem Gebet ein Kreuzzeichen zu schlagen; ein Brauch, der früher interessanterweise auch als „sich selber kreuzigen“ bezeichnet worden ist. Man könnte auch den ganzen Komplex des Martyriums in

28 R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, 291 [s. Anm. 24].

29 E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindsalmen verstehen (Biblische Bücher 1)*. Freiburg i.Br. 1994, 137.

30 Vgl. R. Schwager, „*Lüge auf Lüge, Gewalt auf Gewalt*“. *Die Rotte der Gewalttäter in den Psalmen Israels*, in: *Entschluss* 49 (1994), 32–38.

den Blick nehmen, wo die Deutung der Hingabe des eigenen Lebens als ein gottgefälliges Opfer von jeher eine große Rolle gespielt hat.³¹

Aber wenden wir uns stattdessen noch einmal Padre Alfredo zu, dem wir zu Beginn auf seinem Krankenbett begegnet sind, als er sein auf den ersten Blick unspektakuläres und alltägliches Leiden dem gekreuzigten Jesus aufopfert. Navid Kermani hat vor einer religiös motivierten „Hypostasierung des Schmerzes“ gewarnt und mit Nachdruck festgestellt, das Kreuz sei genau das und deshalb eine „Gotteslästerung und Idolatrie“.³² Ist Padre Alfredo in die fromme Falle einer solchen religiösen Hypostasierung des Schmerzes getappt?

Nein! Dorothee Sölle schreibt als Chronistin dieser Vorgänge über ihn: „In dem er das zufällige brutale Leiden jetzt auf seinem Schmerzenslager im Licht Christi versteht, indem er es Christus schenkt, macht er es zu einem Element seiner Freiheit.“³³ Diese Beobachtung ist sehr wichtig. Auf dem Hintergrund von Schwagers theologischer Perspektive auf das Kreuz lässt sie sich noch konkretisieren: Die echte christliche Deutung des Kreuzes und des damit verbundenen erlösenden Opferleidens Jesu weigert sich, das Kreuz in „sakrifizieller“ – also traditionell opfertheologischer – Manier als bloßes Spielfeld göttlicher Mächte zu deuten, auf dem sogar Gewalt und Schmerz als legitime Instrumente Gottes für Heil und Erlösung zu verstehen wären. Sie interpretiert das Kreuz vielmehr zuerst als ein anthropologisches Ereignis, ein Ereignis, in dem sich menschliche Freiheiten engagieren – wenn auch in fataler Weise. Dass Jesus ans Kreuz kommt und stirbt, hat damit zu tun, dass Menschen ihn ans Kreuz bringen, weil die Logik der Sündenbockjagd, die seit Beginn der Menschheitsgeschichte das menschliche Leben und Zusammenleben prägt, die Ausrichtung ihrer Freiheit bestimmt.

Aber genau so gilt: Dass das Kreuz zu einem Ort des Heils wird, ist auch zuerst einmal eine anthropologisch zu verstehende Tatsache; das hat damit zu tun, dass Jesus im gewaltverseuchten Abgrund des Menschlichen und Allzumenschlichen in voller menschlicher Freiheit für die Menschen eintritt, die ihn – und unzählige vor ihm – ans Kreuz gebracht haben, und darauf vertraut, dass sein Gebet für seine Verfolger und damit für alle Menschen erhört werden wird. In der Auferstehung zeigt sich, dass dieses Gebet von Gott tatsächlich ganz angenommen worden ist und dass sich damit eine gute menschliche Freiheit gegen die gewaltinfi zierte Unheilsgeschichte der menschlichen Freiheiten, die ihre eigene Gewalt vergöttlicht haben, durchgesetzt hat.

Padre Alfredo trat in die Haltung Jesu ein. Wer Jesus sein Leiden in Freiheit aufopfert und übergibt, damit es zu einem Ereignis des Heils wird, verklärt und

31 Vgl. dazu J. Niewiadomski / R. A. Siebenrock in Zusammenarbeit mit H. I. Cicik und M. Moosbrugger (Hrsg.), *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung* (Innsbrucker Theologische Studien 83), Innsbruck – Wien 2011.

32 N. Kermani, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*. München 2015, 50.

33 D. Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, 83 [s. Anm.1].

vergöttlicht es gerade nicht, sondern bezeugt, dass die Haltung Jesu den Menschen wirklich einen Weg geöffnet hat, den scheinbar unüberwindlichen Kreislauf der sakrifiziell überdeuteten menschlichen Gewalt und Gegengewalt im Glauben frei zu durchbrechen. Er/Sie bezeugt damit mit seinem/ihrem eigenen Leben, dass die Freiheit Jesu am Kreuz wirklich stärker ist als die Freiheiten derjenigen, die ihn gekreuzigt haben. Und das hat konkrete Auswirkungen im hier und heute: Padre Alfredo musste nicht die Regierung verfluchen, die es nicht schafft, am Land angemessene Gesundheitsversorgung zu garantieren, er musste auch nicht die multinationalen Konzerne verfluchen, die im Dschungel lieber Limonade verkaufen als mitzuhelfen, dass Menschen Zugang zu sauberem fließendem Wasser haben. Er konnte hier vielmehr seine volle Freiheit so engagieren, dass sie in der Aufopferung dieses Leidens Jesus selbst in den Kreislauf der strukturellen Gewalt hereinholt. Er konnte das im Vertrauen, dass die menschliche Freiheit Jesu unausdenklicherweise über die in Unheil und konkrete und strukturelle sakrifizielle Gewalt verstrickten menschlichen Freiheiten siegen und endgültiges Heil wirken wird. Er war damit, mit einem Wort Tomáš Halíks gesprochen, ein „Agent des Unmöglichen“³⁴ in einer von den Möglichkeiten der Sündenbocklogik begrenzten Welt. Dieses scheinbar Unmögliche ist das Opfer in seinem christlichen Sinn: Es erlöst durch eine befreite menschliche Freiheit von der Versklavung durch die scheinbar unüberwindliche Mechanik der zwischenmenschlichen Gewalt. Das kann aber nur mit Jesus getan werden, in dessen Kreuzestod diese Opferhaltung über alle Mächte und Gewalten gesiegt hat.

34 T. Halík, *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*. Freiburg i.Br. ©2014, 30.