

Echtes Opfer

Gottesdienst bei Paulus

Thomas Söding

1. Die Opferdebatte: Eine Frage der Gerechtigkeit

So sehr in der juristischen Debatte gefordert wird, die Opfer in den Mittelpunkt zu stellen, so groß sind in der theologischen Debatte die Vorbehalte, vom Opfer Jesu Christi und der Kirche zu sprechen. Der Widerspruch löst sich nicht schon dadurch auf, dass der deutsche Begriff des Opfers zwei unterschiedliche Bedeutungen vereint. Denn im Lateinischen wird zwar klar unterschieden: Das Opfer einer Untat, eines Unfalls oder eines Unglücks heißt *victima* (Englisch: *victim*), das Opfer hingegen, das im Rahmen eines Gottesdienstes dargebracht wird, *sacrificium* (Englisch: *sacrifice*). Doch die Doppelbedeutung im Deutschen ist christologisch merkwürdig präzise: Die Pointe der neutestamentlichen Theologie besteht ja gerade darin, dass Jesus, der unschuldig zum Opfer religiös motivierter Gewalt geworden ist, die Menschen mit Gott versöhnt, also bewirkt, was von einem sakralen Opfer erwartet wird.

Dadurch wird allerdings das theologische Problem des Opferbegriffs in aller Schärfe sichtbar. Weil die Historizität des Kreuzestodes Jesu nicht zu bestreiten ist, wird in Richtung der Christologie gefragt, ob Gott erst durch dieses Opfer besänftigt werden müsse, bevor er Gnade walten lasse. Da im Umkreis der Bibel Opfern genau diese Bedeutung, eine Gottheit zu besänftigen, zugesprochen wird¹, kommt die kritische Rückfrage nicht von ungefähr. Mehr noch: Weil die Heiligkeit des Gottesdienstes hoch zu schätzen ist, wird in Richtung der Liturgie gefragt, ob Jesus im Gefolge der Propheten Israels nicht das Prinzip des *do ut des* überwunden habe, das mit dem des Opfers

¹ Vgl. *Walter Burkert*, *Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (1971), Darmstadt ²1997; *Gewalt und Opfer*, hg. von *Anton Bierl*, *Walter Burkert* (Mythos Eikon Poiesis 2), Berlin 2010.

einhergehe. Da die Religionswissenschaft zeigt, dass im Rahmen polytheistischer Systeme das Wechselspiel von Geben und Nehmen um des Überlebens der Götter und der Menschen willen konstitutiv ist², besteht auch diese Rückfrage zu Recht. Muss deshalb die Einleitung zum Gabengebet der katholischen Messfeier: „Betet, Brüder und Schwestern, dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle“ künftig ersetzt werden?

Die ökumenische Theologie hat dem Opfercharakter der Eucharistie große Aufmerksamkeit gewidmet. Sie wollte einerseits die Polemik der Reformatoren gegen die römische Messe so aufarbeiten und andererseits die im Zweiten Vatikanischen Konzil neu betonte Gnadentheologie mit der Eucharistie der Kirche so verbinden, dass ein differenzierter Konsens möglich wäre: keine Identität der Standpunkte, aber ein Verstehen der Unterschiede, das von so großen Gemeinsamkeiten getragen wäre, dass sie nicht als kirchentrennend gelten müssten, sondern hingenommen, vielleicht sogar als wechselseitige Bereicherung begrüßt werden könnten.³ Freilich erfährt diese Position von evangelischer Seite Widerspruch.⁴ Im Kern geht es um das Verhältnis des katabatischen und des anabatischen Moments. Dass die Liturgie sich der Gegenwart Gottes und seinem Wirken verdankt, ist im Raum der christlichen Theologie aller Konfessionen unstrittig. In welcher Weise aber die gottgefällige Antwort der Menschen konstitutiv ist und welche Bedeutung ihr für die Heilswirkung zukommt, die der gottesdienstlichen Feier zuerkannt wird, ist ein Gegenstand theologischer Kontroversen von erheblicher Brisanz.

In der katholischen Liturgiewissenschaft ist die gnadentheologische Dialektik zwischen dem Handeln Gottes zugunsten der Menschen und dem dadurch ermöglichten gottesdienstlichen Handeln der Menschen zur größeren Ehre Gottes und zum Heil der Welt zwar prinzipiell unstrittig. Aber ob die Eucharistie der Kirche im Ansatz besser als Mahl⁵ oder als Opfer⁶ verstanden werden kann, steht im Streit. Im Kern geht es um die Kommunalität und die

² Vgl. *Caroline Fevrier*, *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10), Turnhout 2009.

³ Bahnbrechend: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, hg. von *Karl Lehmann*, *Edmund Schlink* (Dialog der Kirchen 3), Freiburg-Basel-Wien ²1986.

⁴ Vgl. *Dorothea Wendebourg*, *Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997) 436–467.

⁵ Vgl. *Klemens Richter*, *Die Kommunion. Gottesdienstliche Erneuerung zwischen Wirklichkeit und Anspruch*, Münster 2002.

⁶ Vgl. *Josef Ratzinger*, *Theologie der Liturgie – Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 10), Freiburg-Basel-Wien ³2010.

Sakralität der Liturgie, um die Rolle der Gemeinde und die Stellung des Priesters, um das Zueinander von Freude und Ehrfurcht, von Herzlichkeit und Frömmigkeit.

Die paulinische Theologie hat bei der Klärung dieser Fragen grundlegende Bedeutung. Der Apostel sieht sich zwar seit Friedrich Nietzsche dem Verdacht ausgesetzt, durch seine Opfertheologie das *ressentiment* zu bedienen, weil er das Schwache starkrede⁷, steht aber mit seinen Briefen am Anfang der christlichen Liturgiegeschichte und mit seiner Theologie des Todes Jesu im Brennpunkt der Diskussion, die bei den einen theologische Klarheit erhoffen, bei den anderen theologische Überlast befürchten lässt.

2. Die logische Liturgie: Der Schlüsseltext Röm 12,1 f.

Paulus hat den Übergang vom dogmatischen zum ethischen Teil des Römerbriefes für eine theologische Grundsatzklärung genutzt, die das Opfer und die Gottesverehrung von innen heraus verbindet und dadurch weit für die Entwicklung eines christlichen Lebensentwurfs öffnet (Röm 12,1 f.): „¹So bitte ich euch also, Brüder, durch das Erbarmen Gottes (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ), eure Leiber (τὰ σώματα ὑμῶν) darzubringen (παραστήσαι) als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer (θυσίαν), als euren verständigen Gottesdienst (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν), ²und (καί) euch nicht dieser Welt anzupassen, sondern zu wandeln durch die Erneuerung des Geistes, damit ihr beurteilt, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“

Die dichte Gedankenfolge⁸ folgt einem theologischen Weg. In Vers 1 dominiert kultische, in Vers 2 ethische Sprache. Von der Darbringung eines Opfers und vom Gottesdienst führt der Passus zur Umkehr und zur Lebensführung, zur sittlichen Urteilskraft und zum Tun des Guten. Allerdings wird nicht der Ritus ins Ethos überführt, sondern beides zu einer Einheit verbunden. Das „und“ zu Beginn von Vers 2 identifiziert nicht den Kult mit der Moral, sondern stellt einen Zusammenhang her. Beide sind von grundlegender Bedeutung für das gesamte Christsein. Erst zusammen sind sie stark. Wie die „Leiber“ der Christen die Organe des Gottesdienstes sind, so auch der Moralität; und so wie Gott in der Liturgie das Opfer dargebracht wird, so

⁷ Vgl. *Edith Düsing*, Nietzsches antichristliches Paulusbild, in: *IKZ Communio* 38 (2009) 160–178.

⁸ Vgl. *Danielle Jodoin*, Rm 12,1–2 – une intrigue discursive. De l’offrande des membres à l’offrande des corps, in: *Études théologiques et religieuses* 85 (2010) 499–512.

wird auch im guten Leben der Wille Gottes erfüllt. Das „Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ kommt in der Liturgie (Röm 12,1) wie der Moral (Röm 12,2) zum Ausdruck. Wer sich „diesem Äon“ nicht anpasst, gibt Gott die Ehre, in der Spiritualität wie in der Moralität. Die „Metamorphose“, für die Paulus die Römer gewinnen will, beginnt mit der reformierten Gottesverehrung; die „Erneuerung des Geistes“ macht sich in der Liebe zum einen Gott fest. Der „Wille Gottes“ ist es, der die Liturgie (Röm 12,1) und das Ethos (Röm 12,2) prägt. Die Einleitungswendung des Apostels hält beides zusammen: Das Erbarmen Gottes ist der Grund seiner apostolischen Autorität, weil Paulus nur ihretwegen erwählt und gesandt worden ist (Röm 1,1–17); das Erbarmen Gottes ist aber auch der Grund für den Inhalt seiner mahnenden Bitte: Weil Gott barmherzig ist, lässt er sich erkennen und verehren – aber so, dass seine Liebe durch diejenigen ausstrahlt, die ihn im Glauben erkannt haben und deshalb sein Geheimnis feiern.⁹

2.1 Der Kult des Ethos

Röm 12,1 f. verbindet programmatisch Kult und Ethos. Das ist nicht nur dem Kontext geschuldet, der den moralischen Anspruch der paulinischen Rechtfertigungslehre konkretisieren und damit der Kritik entgegentreten soll, die Gnade billig zu machen (vgl. Röm 6,1.15); er ist vielmehr im Gottesverständnis selbst angelegt. Liturgie wie Diakonie dienen der Verwandlung der Welt; diejenigen, die den wahren Opferkult feiern, haben neu zu denken gelernt und strahlen deshalb auch durch ihr Handeln auf die Welt aus, um sie zu erneuern.

Die Barmherzigkeit Gottes und die Verantwortung des Menschen werden in Röm 12,1 f. ebenso aufeinander bezogen wie Leib und Geist, Moralität und Spiritualität, Kritik und Hingabe der Gläubigen. In seinem brillanten Artikel hat Ernst Käsemann die Verse unter der Überschrift „Gottesdienst im Alltag der Welt“ ausgelegt.¹⁰ Sein Ziel war es, die Praxis der Agape als wahren Gottesdienst zu erweisen. Das ist aber nur die halbe Wahrheit. Ebenso gut können die Verse unter der Überschrift „Alltag der Welt im Gottesdienst“ interpretiert werden.¹¹ Denn dass Paulus das gesamte Ethos ins Zeichen der

⁹ Zum Topos biblischer Theologie vgl. *Reinhard Feldmeier, Hermann Spieckermann*, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.

¹⁰ *Ernst Käsemann*, *Gottesdienst im Alltag der Welt* (1960), in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1960, 198–204.

¹¹ Das ist nicht die Parole, aber die Perspektive des nachgelassenen Kommentars von *Erik Peterson*, *Der Brief an die Römer*, hg. von *Barbara Nichtweiß* (Ausgewählte Schriften 6), Würzburg 1997, 331 f.

Gottesliebe, des Glaubens und des Gesetzesgehorsams stellt (Röm 12,9–21; 13,8 ff.) und insofern als Gottesdienst betrachten kann, hat zur Voraussetzung, dass diese Welt nicht als das Profane vom Bezirk des Heiligen getrennt, sondern als das von Gott Geschaffene, von Gott Abgefallene, aber von Gott Angenommene in die Liturgie integriert wird, und zwar so, dass das Kranke geheilt, das Befleckte gereinigt, das Tote verlebendigt wird. Das geschieht nicht nur dadurch, dass Alltagsfragen – Freud und Leid, Sorgen, Nöte und Ängste, Schuld und Schwäche, Geburt und Tod, Aufbruch und Reform – im Gottesdienst vorkommen, weil Fürbitte eingelegt, Klage geführt, Zeugnis gegeben wird; es geschieht im Kern durch das Opfer Jesu Christi selbst.¹² Wenn es ein Zeichen äußerster Profanität gibt, ist es das Kreuz; das Kreuz aber steht im Allerheiligsten der christlichen Liturgie. Paulus hat, weniger im Römerbrief (vgl. Röm 6,6), die Skandalosität, die Schmach und den Fluch, im gleichen Maße aber die Weisheit, die Stärke, den Segen des Kreuzes betont (1 Kor 1,17–2,16; Gal 3,2.13 f.).¹³

2.2 Der Leib Christi

Zur Opfergabe sollen nach Röm 12,1 f. die „Leiber“ der Gläubigen werden. Das aber sind, gemäß den *essentials* biblischer Anthropologie¹⁴, sie selbst. *Soma* ist einer der anthropologischen Ganzheitsbegriffe der Heiligen Schrift.¹⁵ Er ist es insofern, als er speziell das kommunikative und sensitive Moment des Menschen erhellt: die Zugehörigkeit zur Geschichte, die Angewiesenheit auf andere, die Zuwendung zu ihnen. Das passt genau zum paulinischen Opferbegriff: Es geht um Ganzhingabe: um das gelebte Leben und seine Verbindung mit Gott.

¹² Stark relativiert von *Michael Wolter*, „Für uns gestorben“. Wie gehen wir sachgerecht mit dem Tod Jesu um?, in: *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, hg. von *Volker Hampel, Rudolf Weth*, Neukirchen-Vluyn 2010, 1–15, hier 8.

¹³ Vgl. *Gerd Theißen*, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu, in: *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur*, hg. von *Dieter Sänger, Ulrich Mell* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 198), Tübingen 2006, 427–455.

¹⁴ Vgl. *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, hg. von *Christian Frevel* (QD 237), Freiburg-Basel-Wien 2010.

¹⁵ Vgl. *Peter Wick*, Leib – ein Beitrag zur paulinischen Anthropologie und Theologie, in: *Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie*. FS Horst Balz, hg. von *Kerstin Schiffner, Klaus Wengst, Werner Zager*, Stuttgart 2007, 275–286.

Wie sehr Profanität und Sakralität in Röm 12 eine Einheit bilden, ergibt sich aus der Korrespondenz zur Abendmahlstradition¹⁶. In Röm 7,4 hat Paulus den Zusammenhang hergestellt. Nach dem Ersten Korintherbrief hat er allen Gemeinden überliefert, dass Jesus im eucharistischen Brot seinen „Leib“, also sich selbst, „für euch“ hingegeben hat (1 Kor 11,24 par. Lk 22,20; vgl. Mk 14,24 par. Mt 26,28). Dadurch wird nach 1 Kor 10,16 f. die Einheit des Leibes Christi in der Kirche gebildet. Opfertheologie liegt nahe (1 Kor 10,14.18–21). Wovor Paulus warnt, ist Sakramentalität ohne Solidarität (1 Kor 10,1–13). Was er anmahnt, ist die Teilhabe an Jesus, der seinen Leib geopfert hat, so dass nicht das Dämonische, sondern das Christologische das Leben bestimmt. Das öffnet die Eucharistie für das Leben – so wie sie sich dem Leben öffnet und es mit Gott verbindet.

Im selben Ersten Korintherbrief hat Paulus sexuellethische Konflikte (1 Kor 6,13–20) genutzt, um die biblische Anthropologie der Leiblichkeit zuzuspitzen¹⁷: „Wisst ihr nicht, dass euer Leib Tempel des Heiligen Geistes ist, den ihr von Gott habt, und nicht für euch selbst?“ (1 Kor 6,13). Der Leib ist von Gott geschaffen; er ist ein Ort, Gott, den Schöpfer und Erlöser, zu erfahren, aber auch ein Ort, Gott zu loben, zu preisen und zu danken. Der Leib soll so sehr von Gott und seinem Geist geprägt werden, dass er als Ort auch zum Gegenstand des Opfers werden kann, in dem Gott als der Heilige verehrt wird. Dem entspricht das somatische Ethos: Nach Röm 6,13 sollen die „Glieder“ der Gläubigen als Werkzeuge der Gerechtigkeit dienen, um ein Leben für Gott zu führen, wie es Jesus vorgemacht hat und ermöglicht.

2.3 Die Opfergabe

Das „Darbringen“ ist Opferterminologie. In der Exegese liest man oft, das Wort sei hier metaphorisch gebraucht.¹⁸ Damit geht meist das Interesse einher, Paulus auf Abstand vom Kultischen zu halten.¹⁹ Aber die Philosophie²⁰

¹⁶ Vgl. *Jens Schröter*, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (Stuttgarter Bibelstudien 210), Stuttgart 2006.

¹⁷ Vgl. *Lorenzo Scornaienchi*, Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität (Novum Testamentum et Orbis Antiquus: Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 67), Freiburg/Schw.-Göttingen 2008, 82–109.

¹⁸ So auch bei *Eduard Lohse*, Der Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4), Göttingen 2003, 335.

¹⁹ Eine sprachtheoretische Neubesinnung auf das Kultische findet sich indes bei *Martin Vahrenhorst*, Kultische Sprache in den Paulusbriefen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 230), Tübingen 2009.

hat wie die Theologie²¹ neu zu entdecken begonnen, dass eine Metapher nicht eine „uneigentliche Rede“ ist, die einer präziseren Sprache den Platz freihält, sondern eine eigentliche, die durch den symbolischen Gebrauch etwas erhellt, darstellt und bewirkt, was anders nicht besser zu Wort gebracht werden könnte. Mithin ist der metaphorische Sinn von Röm 12,1 f. beim Wort zu nehmen.

Die Übersetzung „Darbringen“ passt zum Bild einer liturgischen Prozession, das der Apostel in Röm 15,15 f. zeigt. Das griechische Verb ließe sich allerdings etwas wörtlicher als „hinstellen“, „vorstellen“ oder auch „gegenüberstellen“ wiedergeben. Gemeint ist, dass eine Gabe Gott – oder auch nur einer Gottheit – „hingestellt“, „vorgestellt“ oder „gegenübergestellt“ wird: Sie wird in seine Nähe, vor sein Angesicht gestellt, auf dass sie angenommen werde, weil sie ihm übereignet wird, dem sie gehört. Das „Darbringen“ würde die Bewegung betonen, die aus der Welt zu Gott, aus dem Profanen zum Heiligen führt, das „Hinstellen“ das Ziel, das in zahlreichen antiken Kulte auch ganz wörtlich ein Aufstellen der Opfergabe im Heiligtum meint. Beides bringt von unterschiedlichen Seiten aus präzise zum Ausdruck, was ein Opfer ausmacht.

So oder so: Wollte Paulus nur die Ethik formatieren und sie nicht programmatisch mit dem Gottesdienst verbinden, hätte er wohl anders formuliert. Dass er eine kultische Sprache wählt, steht jedoch in Übereinstimmung mit seiner moraltheologischen Grundthese, dass die Liebe aus dem Glauben folgt (vgl. Gal 5,6) und das Gesetz erfüllt (Röm 13,8 ff.; vgl. Gal 5,14 f.).²² Röm 12,1 f. macht aber nicht nur deutlich, von welcher fundamental theologischer Bedeutung die Ethik, sondern auch, von welcher fundamental ethischer Bedeutung der Kult ist.²³

²⁰ Vgl. *Hans Blumenberg*, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: *Studium Generale* 10 (1957) 432–447; Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960) 7–142; Beobachtungen an Metaphern, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971) 161–214; *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986; *Paul Ricoeur, Eberhard Jüngel, Metapher*. Sonderheft der EvTh, München 1974.

²¹ Vgl. *Eberhard Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1976.

²² Vgl. *Thomas Söding*, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (Neutestamentliche Abhandlungen 25), Münster 1992.

²³ Ein Ansatz bei *Nijay K. Gupta*, *Worship that makes Sense to Paul. A New Approach to the Theology of Ethics of Paul's Cultic Metaphors* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 175), Berlin u.a. 2010.

2.4 Die Qualität des Opfers

Der Kult, genuin biblisch verstanden, kommt nicht irgendwie zum Alltagsleben auch noch hinzu, um das eine oder andere Problem zu lösen, sondern bringt die Grundbewegung des Lebens zum Ziel: zu Gott. Gerade die Kategorie des Opfers ist besonders geeignet, Ritus und Ethos zu verbinden: Wenn das Opfer nicht durch das Spekulieren auf egoistische Vorteile kontaminiert, sondern durch die Gottesliebe inspiriert wird, kommt es als reine Gabe zur Wirkung. Das Wesen des Opfers ist Hingabe. Die kann sich am tiefsten personal verwirklichen, durch Liebe. Umgekehrt: Liebe kostet. Ohne Opfer und Hingabe, ohne die Bereitschaft, sich zu verschenken, ohne Einsatz des Lebens ist Liebe nicht Liebe. Es ist gerade die Theologie der Agape, die Paulus nicht nur erlaubt, den Tod Jesu und das Leben der Gläubigen als „Opfer“, sondern auch das „Opfer“ aus dem Ritus mit dem Ethos, aus dem Kult mit dem Leben zu verbinden. Was er leistet, ist eine radikale Humanisierung des Opfers. Sie besteht nicht in seiner sozialetischen Wirkung, Gewalttätigkeit zu minimieren²⁴, sondern im Opfer selbst. Wenn es nicht nur die Gottesliebe symbolisieren, sondern zugleich realisieren kann, muss es somatisch konkretisiert sein. Dann aber muss – und kann – es reine Liebe sein. Diese Humanisierung des Opfers ist christologisch begründet und ekklesiologisch wie ethisch konsequent. Sie zeigt sich in den Attributen des Opfers, die Paulus in Röm 12,1 f. anführt. Sie sind konventionell im Ansatz, aber revolutionär in der Durchführung.

Das Opfer, das Paulus einfordert, soll (erstens) „lebendig“ sein. Nur so kann es dem „lebendigen Gott“ (2 Kor 6,16; 1 Thess 1,9 f.) entsprechen, der seinerseits alles lebendig macht. Diese Lebendigkeit des Opfers zeigt sich archaisch in einem paradoxen Sinn: im Töten eines Tieres, dessen Blut vergossen wird, oder im Abreißen einer Frucht, einer Ähre, eines Zweiges, die Gabe darzubringen. Durch Jesu Tod und Auferweckung wird diese Paradoxie aufgehoben: Weil der Gestorbene der Lebendige geworden ist und der Auferstandene der Gekreuzigte bleibt, können diejenigen, die ihm als Glaubende sich anvertrauen, ihr altes Leben, das im Schatten der Sünde stand, lassen und ihr neues Leben von ihm so dankbar empfangen, dass sie es wieder geben können: Gott und dem Nächsten. Das wird in der Taufe gefeiert, die auf den Tod Jesu geschieht, so dass sein Leben das der Gläubigen werden kann (Röm 6,1–11): Röm 12,1 f. zieht die Konsequenz. Das Opfer, das alles mit Leben erfüllt, geschieht am intensivsten nicht mit einer Pflanze oder mit einem Tier, das real dem Tod überantwortet wird, um symbolisch das Leben gewinnen zu lassen, sondern mit lebendigen Menschen, die Gottesdienst

²⁴ Aufgezeigt von *Rene Girard*, *La violence et le sacré*, Paris ⁹2008 (1972).

feiern und den Nächsten lieben, indem sie sich symbolisch dem Tod überantworten, um das Leben der Auferstehung schon jetzt zu erlangen.

Das Opfer, das Paulus in Röm 12 einfordert, soll (zweitens) „heilig“ sein. Nur so kann es der Heiligkeit Gottes entsprechen, der seinerseits die Welt heiligt. Die Heiligkeit des Opfers zeigt sich archaisch in einem wiederum paradoxen Sinn: durch die Überführung eines profanen Gegenstandes oder Lebewesens in den Bezirk des Göttlichen. Was vorausgesetzt ist, wird im Ritus nicht nur dargestellt, sondern bewirkt: dass sich alle Welt dem Göttlichen verdankt. In den griechischen und römischen Kulturen verdeckt allerdings der Polytheismus diese Logik, weil nicht allen Gottheiten auch umfassende Schöpferkraft und universale Geschichtsmacht zugetraut werden kann. Im Alten Testament²⁵ ist der schöpfungstheologische und heilsgeschichtliche Zusammenhang klar, aber die Distanz zwischen denen, die im Opfer repräsentiert werden, und denen, die es repräsentieren, offenkundig. Christologisch hingegen realisiert sich, dass derjenige, Jesus Christus, der *das* Opfer ist, selbst von Gott kommt und gerade dadurch zu Gott führt, dass er alles hingibt, was seine geschichtliche Existenz und seine Gottverbundenheit ausmacht. Dies wiederum eröffnet für alle, die sich als Glaubende von ihm mitnehmen lassen, die Möglichkeit, als Sünder, die im Glauben gerechtfertigt sind, im Opfer zu realisieren, dass Gott sie zur Heiligkeit berufen hat (vgl. 1 Thess 4,7; 1 Kor 1,30; 6,11).²⁶

Das Opfer, das Paulus zu Beginn der Römerbrief-Paraklese anmahnt, soll (drittens) „wohlgefällig“ sein. Nur so kann es der Güte Gottes entsprechen, der seinerseits alles „gut“ gemacht hat (Gen 1) und besser denn je vollenden wird. Die Paradoxalität der antiken Opfer, ob jüdisch oder pagan, besteht allerdings darin, dass gerade das sittlich Gute, das der Schöpfungsordnung entspricht, nur realisiert werden könnte, wenn ein Menschenleben aufs Spiel

²⁵ Zum Opfer im Alten Testament vgl. den Überblick von *Bernd Janowski*, Homo ritualis. Opfer und Kult im Alten Testament, in: *Bibel und Kirche* 64 (2009) 134–140. Aus der reichhaltigen Forschung vgl. *Alfred Marx*, Les systèmes sacrificiels de l’Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh (Supplement to *Vetus Testamentum* 105), Leiden 2005; *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, hg. von *Karin Finsterbusch*, *Armin Lange*, *K.F. Diethard Römheld* (Numen 112), Leiden 2002; *Ulrike Dahm*, Opferkult und Priestertum in Alt-Israel. Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 327), Berlin 2003; *Adrian Schenker*, Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (Forschungen zum Alten Testament 3), Tübingen 1992.

²⁶ Vgl. *Eckart David Schmidt*, Heilig im Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 167), Berlin 2010.

gesetzt würde. Das ist aber eine Konstellation, die sich widerspruchsfrei nur im Horizont der voll entfalteten Christologie ergeben kann. Durch Jesus aber werden Menschen instand gesetzt, mit ihrer ganzen Physis das sittlich Gute zu verwirklichen, um das Böse dadurch zu besiegen und Gott die Ehre dadurch geben zu können (Röm 12,9–21), dass sie an seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung Anteil gewinnen.

2.5 Die christologische Humanisierung

Das Opfer, das auf die von Paulus christologisch erschlossene Art „lebendig“, „heilig“ und „wohlgefällig“ sein soll, soll vor allem Opfer sein. Das griechische Wort erinnert an das Schlachten oder Schächten von Tieren, das zu den blutigen Opfern (nicht nur) der Antike gehört. Paulus ist dieser Begriff bekannt: „Unser Paschalamm ist geopfert: Christus“ (1 Kor 5,7).²⁷ Die Tötung unschuldigen Lebens, die zum Opfer gehört, wird im Ritus zum Symbol für die tödliche Macht der Sünde, des Frevels, des Todes, die im Prozess der Versöhnung sichtbar gemacht werden soll, um gerade dadurch ins Gute, ins Lebendige und Heilige verwandelt zu werden. Diesen religiösen Grundbegriff des Opfers radikalisiert Paulus, indem er ihn auf die Liturgie wie die Ethik bezieht. Die archaischen Riten, die – z.B. durch stimuliertes Nicken – ein Einverständnis des Opfertieres bewirken sollen, spiegeln aber durch die Ritualisierung das innere Missverhältnis zwischen Gewalt und Erlösung wider. Bis in die Tiefe sowohl des Sünden- wie des Vergebungsbegriffs hinein kann es nur ein Mensch sein, der sich für andere so opfert, dass es ein Akt der Freiheit ist, und sei es in der Annahme einer Gewalt, die erlitten wird; bis in die Tiefe des Sünden- und Vergebungsbegriffs hinein kann es zugleich nur Gott sein, der das Opfer bringt, wenn er im Geschehen der Erlösung nicht außen vor bleiben soll. Beides ist für Paulus in Jesus Christus verbunden. Dadurch können Menschen an seinem Opfer teilhaben. Sie können es nicht zusätzlich zu Jesus Christus tun, aber mit ihm, durch ihn und in ihm, der er sie in sein Leben und sein Sterben, sein Opfer, hineinnimmt und selbst zum Opfer macht, wie er Priester und Opfer in einem ist.

Durch die Attribute des Lebendigen, Heiligen und Wohlgefälligen spricht Paulus den religionsgeschichtlich breit variierten und biblisch tief verwurzel-

²⁷ Er hat auch Schule gemacht; vgl. *Harald Buchinger*, 1 Kor 5,7 als Schlüssel der Paschatheologie des Origenes: das Pascha der Juden, das Opfer Christi und das Pascha der Christen – eine Aporie?, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 91 (2000) 238–264.

ten Opferbegriff²⁸ in höchster Präzision an. Denn zum einen wird das, was zum Opfer wird, in denkbar intensiver Weise auf Gott selbst zurückgeführt, der lebendig ist, heilig und gut. Zum anderen wird gerade durch die drei Attribute die Verbindung zwischen Liturgie und Leben gestiftet, die allein dem schlechterdings umfassenden Gottsein Gottes entspricht, ohne das es keine echte Liturgie geben könnte. Dass Barmherzigkeit das wahre Opfer ist (Hos 6,6), kommt – auch ohne direktes Zitat – durch die paulinische Explikation des Opferbegriffs an der Schnittstelle zwischen der indikativischen und der imperativischen Rechtfertigungslehre klar zum Ausdruck.

2.6 Die Ethik des Opfers

So wie das Opfer „lebendig“, „heilig“ und „wohlgefällig“ sein soll, so soll nach Paulus auch umgekehrt alles, was „lebendig“, „heilig“ und „wohlgefällig“ ist, zum Opfer werden, denn es kommt von Gott und gehört ihm auch. Mehr noch: Alles, was lebendig, heilig und wohlgefällig ist, kommt in seiner Lebendigkeit, Heiligkeit und Wohlgefälligkeit gerade heraus, wenn es geopfert wird. Denn das Opfer ist die Übergabe des von Gott Geschaffenen und Geschenkten an ihn – und zwar durch diejenigen, die sich ihrerseits von Gott geschaffen und geliebt wissen und dem als Opfernde Ausdruck verleihen.

In diesem schlechterdings umfassenden, kultisch zentrierten und ethisch geöffneten Opferbegriff ist die Struktur des gesamten parakletischen Römerbriefteiles vorgezeichnet²⁹, der seinerseits für die paulinische Ethik charakteristisch ist.³⁰ Die moraltheologischen Themen der Nächsten- und der Feindesliebe (Röm 12,9–21; 13,8 ff.), der politischen Einstellung (Röm 13,1–7)³¹ und des innergemeindlichen Miteinanders von „Starken“ und „Schwachen“

²⁸ Vgl. Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. von *Albert Gerhards* (QD 186), Freiburg-Basel-Wien 2000.

²⁹ Eine genaue Kontextualisierung von Röm 12,1 f., die allerdings das Kultische nur in ethischer Transformation erscheinen lässt, findet sich bei *Franz-Josef Ortkemper*, *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12–13* (Neutestamentliche Abhandlungen 13), Münster 1980.

³⁰ *Michael Wolter* (Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011) zitiert in seiner lehrreichen Studie nur Röm 12,2, nicht aber auch Röm 12,1 und bekommt daher die für Paulus wesentliche Verbindung von Liturgie und Ethik nicht in den Blick.

³¹ Sehr kritisch, aber ohne Rekurs auf den Kontext: *Stefan Krauter*, „Es ist keine Gewalt außer von Gott“. Röm 13,1 im Kontext des politischen Diskurses seiner Zeit, in: *The Letter to the Romans*, hg. von *Udo Schnelle* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium CCXXVI), Leuven 2009, 371–403.

(Röm 14)³², das die Einheit und Vielfalt des Leibes Christi (Röm 12,4 f.) konkretisiert³³, sind in Röm 12,1 f. theologisch begründet.³⁴ Durch das Vorzeichen von Röm 12,1 f. wird der theologische Anspruch der paulinischen Paraklese klargestellt und in der Gnadenbotschaft verankert. Andererseits zeigen die Themen der paulinischen Ethik im Römerbrief, dass die Verhaltensweisen, die Paulus aus der Rechtfertigungslehre theologisch ableitet, mit der Liturgie der Kirche untrennbar verbunden ist; denn sie sind in Christus begründet, dessen Geheimnis in der Liturgie gefeiert wird.

2.7 Gottesdienst voll Erbarmen

Das „Opfer“ wird von Paulus, weil es „lebendig“, „heilig“ und „wohlgefällig“ sein soll, als „logischer Gottesdienst“ gekennzeichnet. Ohne dass der Apostel das Gebet und die Liturgie der römischen Gemeinde ins Auge fasste (wie in Röm 9,4 die Liturgie Israels) und als Kult klassifizierte, hätte er schwerlich schreiben können, was er geschrieben hat. Allerdings zeigt die Parallele Phil 3,3 (οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες), dass Paulus nicht exklusiv an gottesdienstliche Handlungen denken muss, sondern einen umfassenden Begriff theozentrischer Lebensführung *ad Dei gloriam* (1 Kor 10,31) in den Blick nehmen kann, freilich unter dem Aspekt der Verwurzelung im Gottesdienst. Dessen „Logik“ hat Paulus auch im Ersten Korintherbrief betont: „In der Kirche will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden als zehntausend in Zungengestammel“ (1 Kor 14,19). Dort geht es ihm darum, ein Überborden enthusiastischer Phänomene zurückzudrängen, die Schwachen zu stärken und die Agape als Charisma aller Charismen zu preisen (1 Kor 12,31–14,1). Im Römerbrief geht es ihm hingegen darum, die Ethik der Agape an den rechtfertigenden Glauben zurückzubinden und aus dem Gottesdienst die Nächstenliebe abzuleiten. „Logisch“ ist der Gottesdienst in dem Sinn, dass er sich vom Logos, vom Wort Gottes prägen lässt, das im Evangelium laut wird und in

³² Mitten in den pastoralen Ratschlägen steht mit dem Zitat von Jes 49,18 (45,23) in Vers 11 ein Hinweis auf das Gotteslob, der nicht moralisiert werden darf, sondern die Sakralität des Gemeindelebens erhellt; das kommt nicht von ungefähr, sondern ist ekklesiologisch und soteriologisch begründet; vgl. *Kathy Ehrensperger*, „Called to be saints“. The identity-shaping dimension of Paul's priestly discourse in Romans, in: *Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation*. FS William S. Campbell, hg. von *ders.*, London 2010, 90–109.

³³ Vgl. *Matthias Walter*, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den Apostolischen Vätern* (Novum testamentum et orbis antiquus 49), Freiburg/Schw.-Göttingen 2001.

³⁴ Vgl. *Massimiliana Palinuro*, Rm 12,1–2: Le radici dell'etica paolina, in: *Rivista Biblica* 52 (2004) 145–181.

Jesus Christus Gestalt gewinnt. Weil dieses Wort den Sinn des Gottesdienstes prägt, erfasst es den ganzen Menschen, hat Gottes Wort doch Schöpferkraft, auch in der Erlösung.³⁵ Man kann Röm 12,1 funktional erklären³⁶ und dann den Unterschied zu allen blutigen Opfern, aber auch zum Götzendienst betont finden. Aber diese Funktion kann der Vers nur haben, weil er etwas vom Wesen des Kultes verrät: Er schaltet den Verstand nicht aus, sondern ein; in ihm kommt das Wort Gottes, das aufs Hören aus ist (Röm 10,17), ans Ziel, weil im Kult eine Antwort gegeben wird, die Sinn macht: dadurch, dass Gott die Ehre gegeben wird, indem man ihm gibt, was ihm gehört, und das Geben selbst von ihm empfängt (vgl. 1 Petr 2,5).

In Vers 2 entspricht die Logik des Kultes dem neuen Denken. Seine Erneuerung geht aus der Krise hervor, deren Ursache die Begegnung mit der Macht des Bösen, der Sünde und des Todes mitten im Leben ist, mehr aber noch mit dem Evangelium der Gerechtigkeit, das zugleich die Krise überwindet. Dieses neue Denken zeigt sich wiederum zweifach: im „Wandel“, heißt im Leben *coram Deo*, und in der sittlichen Urteilskraft, die zur Freiheit des Glaubens gehört. Was zu beurteilen ist, „das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“, ist sowohl das ethisch Universale als auch das im Gottesdienst Reale, das ihn zu einem echten Opfer macht.

3. Die wahre Liebe: Der theologische Kontext der Opferliturgie

Das göttliche Erbarmen, mit dem Paulus seine Mahnung begründet, das Opfer des Lebens darzubringen, ist nach dem Römerbrief im Tod Jesu aufs Äußerste verdichtet. In Röm 8,31–39³⁷ rekapituliert der Apostel seine Rechtfertigungslehre als Theologie der Liebe Gottes. Dort verbindet er das biblische Grundbekenntnis, dass „Gott für uns“ ist (Röm 8,31), mit der christlichen Glaubensaussage, dass er „seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für alle hingegeben hat“ (Röm 8,32). Der Tod Jesu ist nichts, was Gottes Liebe erwirkt, sondern alles, was seine Liebe bewirkt. Im Hintergrund steht die Bindung Isaaks.³⁸ Der Tod Jesu ist nach Röm 8,32 ein Opfer, so wie

³⁵ Walter Klaiber (Der Römerbrief, Neukirchen-Vluyn 2009, 203) stellt klar: Paulus „will Verleiblichung als Verleibendigung“.

³⁶ So Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer III (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 6.

³⁷ Den Einfluss von Jes 50,8 f., der das christologische Spezifikum der paulinischen Theologie widerspiegelt, untersucht *Filippo Belli*, Un'allusione a Is 50,8–9 in Rm 8,31–34. in: *Rivista biblica* 50 (2002) 153–183.

³⁸ Vgl. *Romano Penna*, Il motivo dell' "Aqedah" sullo sfondo di Rom. 8,32, in: *Rivista biblica* 33 (1985) 425–460.

Abraham nach Gen 22 Isaak bindet, ihn zu opfern – und tatsächlich auf dem Berg Morija, identifiziert mit dem Tempelberg, darbringt, wengleich in Form des Ersatzes, den Gott selbst stellt, des Widders, der sich im Gestrüpp verfangen hat. Gott schont seinen Sohn nicht, der freiwillig, aus reiner Liebe, sein Leben hingibt – so wie Abraham Isaak nicht für sich behalten will, sondern seinen Sohn Gott ausliefert, um ihn neu zu empfangen, der, in der jüdischen Auslegung kein kleines Kind, sondern ein junger Erwachsener von etwa 30 Jahren, also vom Alter Jesu, in seine Bindung einwilligt (Gen 22).³⁹ Aber während Abraham Gott ein Opfer darbringt, ist es nach Röm 8,32 Gott selbst, der seinen Sohn opfert. Die konventionelle Logik von Geben und Nehmen ist bei Paulus aufgebrochen: nicht nur in dem Sinn, dass die Maxime des *do ut des* kritisiert, sondern in dem Sinn, dass die Subjekt-Objekt-Relation auf eine ganz neue Basis gestellt wird: die Basis der Liebe. Dass Jesu Tod ein Opfer ist, wird im Horizont der Agape radikalisiert. So wie nach der Bibel Israels Gott nichts dargebracht wird, was ihm nicht schon immer gehört, weil er es ins Leben gerufen hat, so gehört in unendlicher Weitung Jesus, der am Kreuz den Opfertod Isaaks stirbt, immer schon zu Gott, der ihn dorthin gesandt hat, wo der Tod herrscht (Röm 8,3), um neues Leben zu schaffen. Und so wie die Opfergabe die Opfernden repräsentiert, so tritt Jesus für diejenigen ein, die er aus dem Tod ins Leben holt. Gott gibt seinen eigenen Sohn, den er zu seiner Rechten erhöht; er nimmt mit ihm alle an, die er ihm gegeben hat. Nur ein Opfer aus Liebe ist ein echtes Opfer. Das wird gefeiert, so dass Leben entsteht.

Die Opfertheologie von Röm 12,1 f. hat ihre Grundlage in der Rechtfertigungstheologie. Von Röm 3,21–26, einer Schlüsselpassage des gesamten Briefes, wird sie im Kern sühnetheologisch entfaltet (Röm 3,25)⁴⁰:

Ihn hat Gott vorgestellt (προέθετο) als Sühne (ἱλαστήριον) durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit.

Die schwierige Syntax spiegelt die Komplexität des Gedankens. Mit Röm 3,21–26 zeigt Paulus, dass die Bindung der Rechtfertigung an den Glauben in der Bindung der Gerechtigkeit Gottes an den Heilstod Jesu Christi begründet

³⁹ Zur kanonischen Exegese vgl. *Georg Steins*, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon. Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22 (Herders Biblische Studien 20), Freiburg-Basel-Wien 1999. Zur theologischen Reflexion vgl. Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild, hg. von *Helmut Hoping, Julia Knop, Thomas Böhm*, Paderborn 2009.

⁴⁰ Vgl. *Thomas Söding*, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, hg. von *Jörg Frey, Jens Schröter* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181), Tübingen 2005, 375–396.

ist. Dieser Zusammenhang leuchtet ein, weil einerseits nur im Glauben das Kreuz Jesu als Ort der Erlösung gesehen werden kann und andererseits das Evangelium, das dies verkündet, auf den Gehorsam des Glaubens aus ist, auf die einsichtsvolle Zustimmung zum Wort der Verkündigung und das öffentliche Bekenntnis zu Gott, wenn anders die Rechtfertigung die Befreiung des Menschen bedeutet. Die sperrige Wendung „durch den Glauben“ soll das anzeigen, ob sie nun die paulinische Ergänzung einer vorpaulinischen Tradition, der Bestandteil einer älteren Überlieferung oder das Glied einer genuin paulinischen Argumentationskette ist.

Was Paulus aber im Römerbrief theologisch begründen muss, ist, *dass* und *wie* Gott seine ganze Gerechtigkeit, die sich als seine ganze Liebe (Röm 8,31–38) und Barmherzigkeit (Röm 12,1) erweist, gerade durch den Tod Jesu Christi verwirklicht. Der Römerbrief nutzt eine große Bandbreite von Motiven und Traditionen, um diesen Zusammenhang zu erweisen. Zu Beginn steht in Röm 3,25 die Sühnetheologie.⁴¹

Entscheidend ist das Stichwort *ἱλαστήριον*. In der Septuaginta ist es die geläufige Übersetzung von *כַּפֶּרֶת* (Ex 25,17–22). Gemeint ist der Raum über der Bundeslade, von dem aus Gott sein Wort Israel sagt und das Volk von seiner Sünde befreit⁴², indem er es entsühnt (Ex 25,22; 30,6; Num 7,89; Lev 16). Dieser Ort ist der Mittelpunkt des Heiligtums, des Volkes, der Welt. Diesen Ort identifiziert Paulus mit Jesus Christus – und umgekehrt. Der Ort der rettenden Gegenwart Gottes ist Jesus – und Jesus ist der Ort Gottes in der Welt, im Volk, im Heiligtum. Jesus ist der, durch den Gott Sühne leistet – und Sühne ist, was Jesus durch seinen Tod an Gnade verbreitet. Das akzentuiert die Septuaginta mit ihrer Übersetzung; dem folgt Paulus.

Allerdings überträgt er nicht ein Muster kultischer Soteriologie auf Jesus, sondern versteht, was Kult und Opfer, Sühne und Erlösung ist, von Grund auf neu im Horizont des Lebens, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi, so wie er umgekehrt im Spiegel kultischer Theologie die Soteriologie des Glaubens und die Heilsbedeutung Jesu neu erkennen lässt. Das fordert eine Revolution des Kultes und des Opfers, aber auch der Messiaserwartung und Erlösungshoffnung Israels. An zwei Eckpunkten macht sich diese Innovation fest.

Erstens formuliert Paulus personal: „Ihn“ hat Gott vorgestellt. „Er“ aber ist Jesus Christus: weder ein heiliges Gerät noch eine theologische Leerstelle, auch kein Opfertier, sondern ein Mensch von Fleisch und Blut. Darauf rekur-

⁴¹ Stark betont von *Peter Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen ³2005, 192 ff. 296 f.

⁴² Vgl. die präzise Exegese von *Christoph Dohmen*, *Exodus 19–40* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg-Basel-Wien 2004, 250 ff.

rieren jene Deutungen von Röm 3,25, die den Bezug zum Tempelkult relativieren und stattdessen an den Märtyrerkult Israels erinnern. Er macht sich am Schicksal der Makkabäer fest und verbindet sich im Motiv mit dem „edlen Tod“ von Herrschern, „für“ ihr Volk und ihre Stadt, aber auch „für“ Recht und Gesetz.⁴³ Insbesondere wird auf eine Parallele zum Vierten Makkabäerbuch verwiesen⁴⁴, wonach die Märtyrer nicht ihre eigene Schuld büßen, sondern stellvertretend die des Volkes: „Durch das Blut (διὰ τοῦ αἵματος) jener Frommen und ihren sühnenden Tod (τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν) hat die göttliche Vorsehung (πρόνοια) das vorbelastete Israel gerettet“ (4 Makk 17,22). Auch wenn fraglich ist, ob das Vierte Makkabäerbuch älter als der Römerbrief ist⁴⁵, spiegelt es ein Motiv wider, das auch für Paulus nicht unwichtig ist, weil er in Röm 5,6–9 den Tod Jesu in genau diesen Farben zeichnet, die aber von der Hingabe Jesu für Sünder und Gottlose überstrahlt werden. Doch folgt aus der Parallele nicht, dass die kultische durch eine ethische Kategorie der Todesdeutung ersetzt würde, sondern dass – bei Paulus wie im Frühjudentum – auch das politische und private Ethos der Hingabe in seiner religiösen Dimension durch Kultsprache aufgedeckt wird. Die christologische Humanisierung des Opfers findet in Röm 3,25 ihren stärksten Ausdruck. Umgekehrt wird aber durch die paulinische Sühnetheologie ebenso die Theologie der Hoffnung Israels revolutioniert. Dass der Messias auch Priester sein muss, um die Schuld des Volkes abwaschen zu können, kann durchaus betont werden, so in Qumran.⁴⁶ Dass aber im Falle Jesu der Priester auch Opfer ist, sprengt den Vorstellungsrahmen – so genau es dem Geschick Jesu *coram Deo* abgelesen ist.

Zweitens formuliert Paulus sakramental: „in seinem Blut“ (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι). Dass Blut das Medium der Versöhnung durch Sühne ist, lässt sich vielfach im Alten Testament (Lev 17,11)⁴⁷ und in der antiken Religionsge-

⁴³ Vgl. Jan-Willem van Henten, Friedrich Avemarie, Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity, London 2002.

⁴⁴ Vgl. Jan Willem van Henten, The Tradition-Historical Background of Romans 3,25, in: From Jesus to John. FS Marinus de Jonge, hg. von Martin de Boer (Journal for the study of the New Testament: Supplement series 84), Sheffield 1993, 101–128.

⁴⁵ Informationen: Albert-Marie Denis et coll., Introduction à la littérature religieuse judéo-hellenistique (Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament (SVTP 1)), Turnhout 2000.

⁴⁶ Vgl. Heinz-Josef Fabry, Klaus Scholtissek, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die neue Echter Bibel. Themen 5), Würzburg 2002.

⁴⁷ Vgl. Bernd Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 55), Neukirchen-Vluyn 2000;

schichte belegen.⁴⁸ Nach dem Vierten Makkabäerbuch ist das Blut das Instrument der Sühne; deshalb steht *διὰ* mit dem Genitiv (vgl. Kol 1,20; Eph 1,7). Das ist auch für Paulus eine zentrale Präposition der Soteriologie, weil sie Jesus Christus nicht nur als Ursache, sondern als Mittler der Erlösung erscheinen lässt. In Röm 3,25 wählt Paulus aber wie in Röm 5,9 die Präposition *ἐν* mit dem Dativ (vgl. Eph 2,13). Das kann gleichfalls instrumental gemeint sein, muss es aber nicht. Da für Paulus das „In“ eine zentrale Präposition der Christologie und Pneumatologie ist, weil sie einen Raum vor Augen stellt, den die Glaubenden bewohnen, weil Gott ihn für sie aus reiner Gnade bereitet hat⁴⁹, ist auch in Röm 3,25 die sprachliche Nuance zu beachten. Die Rechtfertigung hat er unmittelbar zuvor (Röm 3,24) mit der Erlösung begründet und „in Christus“ verortet (*διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Die Wendung „in seinem Blut“ begegnet auch in der paulinisch-lukanischen Tradition des Letzten Abendmahles: „In seinem Blut“ ist der „neue Bund“ gestiftet, der eucharistisch gefeiert wird (1 Kor 11,23 ff. par. Lk 22,19 f.). Dies ist die theologisch entscheidende Verbindung. Was Röm 3,25 patrozentrisch formuliert, besagt 1 Kor 11,23 ff. christologisch. Wie Gott „ihn“, Jesus, nach Röm 3,25 als „Sühne“ vorgestellt hat, so hat Jesus nach 1 Kor 11,23 ff. Gott Dank gesagt, indem er den Becher, und mit ihm sich selbst, seinen Jüngern gegeben hat, den neuen Bund zu stiften. Das Blut Christi ist nicht nur das Mittel der Sühne, sondern, Jesus selbst in seiner Hingabe, der Ort der Vereinigung mit Gott.

Durch die christologische Personalisierung kommt die sakramentale Dimension der Sühne heraus. Ohne beides wäre das Heilsgeschehen nicht als eschatologische Versöhnung zu denken. Das hat nach Röm 3,25 Gott „vorge stellt“ oder „hingestellt“. Das theozentrische Pendant zum ekklesialen und personalen „Aufstellen“ und „Hinstellen“ von Röm 12,1 ist deutlich. Gott *hat* vor aller Augen den Gekreuzigten als Sühneort hingestellt; die Gläubigen sollen sich in den Raum dieser Gegenwart Gottes stellen, um Gottes Erbarmen nicht nur zu erfahren, sondern auch durch sie wirken zu lassen.

Christian Eberhart, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 94), Neukirchen-Vluyn 2002; *Blood Rituals in the Hebrew Bible. Meaning and Power*, hg. von *William K. Gilders*, Baltimore 2004.

⁴⁸ Vgl. Opfer und Gebet in den Religionen, hg. von *Ulrich Berner*, Gütersloh 2005; *Marie-Zoe Petropolou*, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity 100 BC–200 AD*, Oxford 2008 (repr. 2009).

⁴⁹ Vgl. *Udo Schnelle*, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 545–549. 629–635.

4. Der priesterliche Apostolat

Gott verwirklicht nach Paulus seine Barmherzigkeit eschatologisch durch den Opfertod Jesu. Der Gekreuzigte verkörpert Gottes Gegenwart; sein vergossenes Blut sammelt Gottes Gnade; seine Hingabe verwirklicht Gottes Liebe.⁵⁰ Diese Barmherzigkeit soll das Leben der Gläubigen prägen, die im Geist Liturgie und Caritas verbinden.

Die Opfertheologie von Röm 12,1 f., die in Röm 3,25 soteriologisch begründet ist, hat eine Parallele in der Ekklesiologie des Apostolates.⁵¹ Im Postskript des Römerbriefes schreibt Paulus (Röm 15,15 f.):

„¹⁵Ich habe euch zum Teil etwas kühn geschrieben, wie um euch zu erinnern kraft der mir von Gott verliehenen Gnade, ¹⁶auf dass ich Diener (λειτουργός) Christi Jesu bei den Völkern sei, der ich das Evangelium Gottes weihe (ιερουργοῦντα), damit die Opfertgabe (προσφορά) der Völker wohlnehmbar (εὐπρόσδεκτος) werde, geheiligt (ἡγιασμένη) im Heiligen Geist.“

Der Vers ist voller kultischer Termini, ähnlich wie Röm 12,1 f. und Röm 3,24 ff. Er gehört zu einem hochstilisierten Selbstportrait des Apostels, mit dem Paulus zum Schluss auf die Römer noch einmal Eindruck machen will, um sie für sein Missionsprojekt zu gewinnen.⁵² Paulus ordnet mit ihm seinen Brief – nicht nur die Abfassung und den Inhalt, sondern auch die katechetisch und parakletisch intendierte Wirkung – seiner apostolischen Sendung ein, die Gott in seiner Gnade ihm verliehen hat. Diese Sendung macht ihn zum Priester.

Paulus sieht sich erstens als „Liturgen“ (Röm 15,16). Das Wort hat zwar, auch bei Paulus, meist einen funktionalen Sinn, sowohl im politischen (Röm 13,6) als auch im kirchlichen Bereich (Phil 2,25; 2Kor 9,12; vgl. Röm 15,27); das passt bestens zum diakonalen Ansatz der paulinischen Apostolatstheologie. Aber im Kontext von Röm 15 ist der kultische Sinn des Wortes unübersehbar. Er entspricht der gleichfalls starken Selbststilisierung im Gefangenschaftsbrief an die Philipper. Den Tod vor Augen, schreibt Paulus dort: „Aber wenn ich auch ausgeschüttet werde über dem Opfer und Dienst eures Glaubens, freue ich mich und freue mich mit euch allen“ (Phil 2,17). Was Paulus dort in der Sprache des Kultes über sein (drohendes) Martyrium als Vollendung seiner apostolischen Mission sagt, schreibt er hier in dersel-

⁵⁰ Vgl. *Christian Grappe, Alfred Marx, Sacrifices scandaleux? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*, Genève 2008.

⁵¹ Vgl. *Robert Vorholt, Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung*, in: *IKZ Communio* 38 (2009) 67–81.

⁵² Vgl. *Friedrich-Wilhelm Horn, Das apostolische Selbstverständnis des Paulus nach Römer 15*, in: *The Letter to the Romans* (wie Anm. 31), 225–246.

ben Sprache über ihren Vollzug. Beide Male geht es um den vollen Einsatz, beide Male um die Übereignung seines Lebens und der ihm Anvertrauten an Gott.

Paulus sieht sich zweitens als jemand, den das Evangelium Gottes als Priester „weiht“. Das griechische Wort (ιερουργούντα), ein Partizip, ist schwer prägnant zu übersetzen. Weil der Begriff „Priester“ (ιερεύς) in ihm steckt, liest man oft „priesterlich verwalten“ (Einheitsübersetzung von 1979), „ausrichten“ (Lutherbibel 1984), „dienen“ (Elberfelder). Die revidierte Zürcher Bibel von 2006 textet umständlich: „das Evangelium als heilige Handlung vollziehen“, die Allioli-Bibel verlegt sich auf die Wiedergabe „als Amtsdieners Christi Jesu, [...] als Priester an der Frohen Botschaft Gottes“. Kürzer war die ältere Lutherbibel: „opfert“, ähnlich die Vulgata: *sanctificans*. Kein Ausdruck kann voll überzeugen, auch „weihen“ nicht. Klar ist nur, dass Paulus sich als Priester sieht und die Verkündigung des Evangeliums, die sein Dienst ist, als priesterliche Aufgabe vorstellt. Das ist, wie nicht nur der jesajanische Gottesknecht, sondern auch Propheten wie Mose, Elija und Elischa, aber auch Jeremia zeigen, ein für Paulus weit geöffneter Zugang zu seiner apostolischen Sendung.⁵³

Paulus sieht sich drittens als jemand, der Gott opfert. Für das griechische Wort προσφορά, bietet sich die Übersetzung „Opfergabe“ an. Es interstreich die Bewegung: das Hintragen zu Gott, das genuin das Opfer ausmacht. Der Genitiv lässt sich am besten als *subjectivus* verstehen. Die Völker sind die Gabe, die Paulus hin zu Gott führt. Dann steht das Bild der Völkerwallfahrt zum Zion⁵⁴ vor Augen, die nach Paulus sich schon in der Heilsgegenwart realisiert, wenn die Heiden zum Glauben an Gott kommen und deshalb in die Kirche strömen, die ihrerseits auf dem Weg zu Gott ist. Das zeigt sich in zwei wesentlichen Zusammenhängen. Zum einen stärkt Paulus das prophetische Charisma in den Gemeinden; wenn zu ihnen ein Nichtgläubiger kommt, soll sich, weil ihm ins Herz geschaut wird, ereignen, was für die Endzeit verheißen ist (Jes 45,14): dass er auf Knien Gott anbetet und verkündet: „Wahrhaftig, Gott ist mitten unter euch“ (1 Kor 14,22–25). Zum anderen schlägt er den Bogen zurück zu Röm 12,1 f.: Diejenigen, die durch ihn zur Opfergabe wer-

⁵³ Vgl. Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte, hg. von Bernd Janowski, Peter Stuhlmacher (Forschungen zum Alten Testament 14), Tübingen 1996; Michael Widmer, Moses, God and the Dynamics of Intercessory Prayer (Forschungen zum Alten Testament 2/8), Tübingen 2004.

⁵⁴ Ihr Vorzeichen ist die Wallfahrt der Juden aus der Diaspora; vgl. Shemuel Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981; Oliver Dyma, Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit (Forschungen zum Alten Testament 2/40), Tübingen 2009.

den, müssen ihrerseits „geheiligt sein im Heiligen Geist“, um für Gott „gut annehmbar“ sein zu können. Das aber setzt voraus, dass sie mit ihrem ganzen Leben das Opfer geworden sind, das „lebendig, heilig und wohlgefällig“ ist (Röm 12,1 f.). Die priesterliche Apostolatstheologie zeichnet den eschatologischen Horizont der apostolischen Paraklese, und das Opfer des erneuerten Denkens füllt den liturgischen und moralischen Raum, den diese apostolische Sendung erschließt.

Die kultische Metaphorik passt genau zur paulinischen Apostolatstheologie.⁵⁵ Paulus ist nach 2 Kor 5 der Repräsentant Jesu Christi, der durch seinen Sünder-Tod den Sündern das Leben aus der Gerechtigkeit Gottes bringt. Das Martyrium, das er im Philipperbrief erwartet, ist – auch wenn es erst später eingetreten ist – Ausdruck der Prägung seines gesamten Lebens durch die Teilhabe am Dienst Jesu Christi; er ist durch seinen innersten Gehorsam zum Kyrios geprägt, der seinerseits auf die Liebe Jesu Christi zu ihm antwortet (vgl. Gal 2,19 ff.); er prägt ihn geistig und körperlich, so dass er, wie man es verstehen mag, die Stigmata Jesu an seinem Leib trägt (Gal 6,17). Weil aber die Sendung Jesu ein Werk der Erlösung ist, an dem der Apostel kraft des Geistes mitwirkt (1 Kor 3,9; 2 Kor 6,1; vgl. 1Thess 3,2), hat er auf spezifische, nämlich für die Kirche, den Tempel Gottes, grundlegende (1 Kor 3,10–17; 2 Kor 6,16) Weise am Priestertum und Opfer Christi teil (vgl. 1 Kor 9,13).

Freilich fragt sich, wie Paulus diesen priesterlichen Dienst, von dem er in Röm 15 spricht, konkretisiert sieht: sowohl im Blick auf sich selbst als auch auf die Römer und alle anderen, die er in die Prozession eingliedern will. Es gibt in der Exegese starke Stimmen, die einen „rein metaphorischen“ Sinn erkennen und keine Verbindung mit der liturgischen Praxis der Kirche herstellen wollen. Der Sinn der Metaphorik wird in der Theozentrik gesehen, der religiösen Dimension des Aposteldienstes und des Gemeindelebens, aber nicht in einer Kontinuität zum Opferkult Israels oder einer Analogie zum Opferkult der Völker im Imperium Romanum.⁵⁶

Daran ist richtig, dass Paulus eine Revolution des Heiligen ausgerufen hat, die kreuzestheologisch geprägt ist. Durch die paulinische Christologie wird das Opfer revolutioniert. Das Heilige und das Profane werden in ein radikal neues Verhältnis zueinander gesetzt. Gott kommt dem Leiden der

⁵⁵ Vgl. *Robert Vorholt*, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

⁵⁶ Vgl. *Dieter Sänger*, *Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Erwägungen zum Priestertum aller Gläubigen*, in: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. FS Otfried Hofius, hg. von *Christof Landmesser u.a.*, Berlin-New York 1997, 619–657.

Opfer im Prozess der Versöhnung unendlich nahe und begründet so die Freiheit des Glaubens. Das Wesen der Heiligkeit ist nicht Unantastbarkeit, sondern Hingabe. Aber damit ist nichts gegen, sondern alles für den Christuskult gesagt: alles, was Paulus selbst über ihn ausführt. Nach Röm 15,15 f. zielt die Mission unter den Völkern auf ihre Teilhabe an genau dem logischen Gottesdienst, den Paulus in Röm 12,1 f. angemahnt hat. Der aber ist nicht nur in einem, allgemeinen, sondern einem christologisch bestimmten Sinn religiös: als Auswirkung, Darstellung und Beförderung des Heildienstes Jesu, der genuin in priesterlichen Kategorien erschlossen werden kann, weil er Versöhnung bewirkt.

5. Das theologische Opfer: Konkretion der Liturgie

Der Lackmustest der paulinischen Opfertheologie ist die Liturgie der Urgemeinde, die der Apostel anstößt und reflektiert. Sie kann nie isoliert, sondern immer nur als Teil des Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe gesehen werden. Aber zu diesem Leben gehört wesentlich die Liturgie. Wäre es anders, machte die Opferterminologie wenig Sinn. Stände nur die Liturgie vor Augen, wäre Ritualismus die Folge – das letzte, was aus der Rechtfertigungslehre folgte. In seiner Paraklese verfolgt Paulus – gattungsgemäß – die Linie der Ethik weiter. Deshalb ist völlig unstrittig, dass Röm 12,1 f. ein Schlüsseltext paulinischer Moraltheologie ist. Die Frage ist nur, welche gottesdienstliche Praxis der Agape-Ethik entspricht und – folgt man genau dem Gedankengang des Apostels – aus der Liturgie folgt. Die Antwort lässt sich nicht dem folgenden Römerbrieftext ablesen, sondern verlangt eine Beschreibung und Bewertung der zahlreichen, aber verstreuten Notizen des Apostels zu den Liturgien der Urgemeinde.⁵⁷

Die Notwendigkeit ritueller Konkretion ergibt sich schon aus religionssoziologischen Gründen. Die christliche Gemeinschaft braucht Bekenntnisse, Regeln und Feiern, die sie sowohl unterscheidbar als auch kommunikations-

⁵⁷ Vgl. *Peter Wick*, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 150), Stuttgart 2002. Für den notwendigen religionsgeschichtlichen Abgleich vgl. *Russel C. D. Arnold*, The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community (Studies on the Texts of the Desert of Judah 60), Leiden 2005; *Liturgy in the Life of the Synagogue*. Studies in the History of Jewish Prayer, hg. von *Ruth Langer* (Duke Judaic Studies 3), Winona Lake 2005.

fähig machen.⁵⁸ Dazu gehören neue Gottesdienstformen, wie sie Taufe und Eucharistie zweifellos sind. Dass sie von der Exegese bei der Auslegung von Röm 12,1 f. wenig in Betracht gezogen werden, zeigt sich schon bei der eingeführten Übersetzung von λογικὴν λατρείαν als „geistiger“ oder „geistlicher“ Gottesdienst. Dann liegt die Idee einer Spiritualisierung nicht fern⁵⁹, die zuweilen als Entsakralisierung gedeutet wird, als Aufhebung des Kultischen und Priesterlichen. Deutet man aber in Bezug auf den Logos, wird der Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums, der Vergebung der Sünden, dem Bekenntnis des Glaubens, den *verba testamenti* der Eucharistiefeier deutlich.⁶⁰

Für Paulus gehören Leib, Geist und Seele zusammen, auch im Kult. Nur so kann er den philosophischen Anspruch der Liturgie einlösen, den er mit Röm 12,1 anmeldet. Denn im Auftakt des Römerbriefes hatte er philosophisch gegen den Götzendienst argumentiert, der wider die Vernunft sei, weil Geschaffenes als göttlich verehrt werde (Röm 1,18–23).⁶¹ Hier hingegen wird die Verehrung des einen Gottes, die in Christus ihre vom Geist gefüllte Form findet, als philosophisch anspruchsvolle und überzeugende, als „logische“ Gestalt gelebten und gefeierten Glaubens eingeführt. „Logisch“ ist der Monotheismus, „logisch“ die Verbindung von Liturgie und Moral, „logisch“ auch die Form der Liturgie. Ohne den philosophischen Anspruch wäre der Gottesdienst nur leere Form; er könnte nicht „wahre Religion“ sein, wie die Kirchenväter unter paulinischem Einfluss sagen, weil er nicht von der Erkenntnis Gottes erfüllt wäre, die sich in klaren Worten und Zeichen ausdrücken kann.

Die Paulusbriefe enthalten keine liturgische Agenda, gestatten aber kurze Einblicke in ein reiches liturgisches Leben, zu dem jüdische und christliche

⁵⁸ James D.G. Dunn (Romans II (Word Biblical Commentary 38), Dallas 1988, 716 f.) arbeitet die Notwendigkeit, neue identity marker zu setzen, klar heraus, reduziert dann aber den paulinischen Neuanfang auf die Alltags-Ethik.

⁵⁹ So bei Joseph A. Fitzmyer (Romans. A new translation with introduction and commentary (The Anchor Bible 33), New York 1992, 640): Der Bogen reicht von „spiritual cult“ zu „noetic dedication“. Walter Schmithals zeichnet die Sinnlinie zum „christlichen“ Gottesdienst genau nach, verliert dann aber die Liturgie aus den Augen, um sich mit einem „Dasein in der glaubenden Hingabe“ zu behelfen (Der Römerbrief, Gütersloh 1988, 430).

⁶⁰ Otto Michel unterstreicht, dass „nicht Überordnung des Sittlichen über das Kultische“ die Pointe sei, sondern „die Betonung, dass die Art und Weise des Opfers dem Wesen des Logos entsprechen muss“ (Der Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV), Göttingen ⁵1978, 370).

⁶¹ Vgl. Michael Theobald, Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief (1989) in: *ders.*, Studien zum Römerbrief (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 136), Tübingen 2001, 417–431.

Gebete und Lieder gehören⁶², Prophetie und Glossolalie, Katechese und Kontemplation, aber auch die Taufe und die Eucharistie als genuin kirchliche Grundsakramente. Die Paulusbriefe enthalten auch keine Theologie der Liturgie, gestatten aber kurze Einblicke in eine liturgische Reflexion, die Maßstäbe setzt, weil sie den Gottesdienst auf spirituelle Weise bedenkt und mitten im Leben der Kirche verankert. Es wäre verfehlt, alle liturgischen Aktionen und Reflexionen, die Paulus erkennen lässt, auf die Opferthematik zu trimmen. Es fragt sich aber, ob die Opfertheologie, die er in Röm 12,1 f. anspricht, mit den Hinweisen kompatibel ist, die er sonst auf die Liturgie gibt, und womöglich sogar ihr Verständnis fördern kann und wie umgekehrt die Elemente paulinischer Liturgie sein Opferverständnis weiter zu konkretisieren und zu differenzieren vermögen. Dass als Vergleichspunkt ausschließlich das von Paulus selbst entwickelte, also christologisch transformierte und ethisch integrierte Opferverständnis leitend sein kann und kein mehr oder weniger archaisches, das aus der Religionsgeschichte abgeleitet werden könnte und liturgiegeschichtlich immer wieder Ansprüche angemeldet hat⁶³, ist von entscheidender Bedeutung. Es wird nicht geschlachtet; es fließt kein Blut; es gibt keinen festen Tempel; es gibt keine Priesterdynastie: Es wird allein vergegenwärtigt, was Jesus „ein für allemal“ getan hat (Röm 6,10).

Nur detaillierte Studien können den exegetischen Nachweis dieser heiligen Revolution liefern, die den Gottesdienst als Opfer, das Opfer als Gabe und die Gabe als Liebe erhellt. Klar ist aber, dass im Ansatz der paulinischen Theologie ein starkes latreutisches Element angelegt ist. Das Bekenntnis wird zum Gotteslob, die Dankbarkeit zur Anbetung, die Gottesliebe zum Gottesdienst, weil das Evangelium Gottes in unermesslicher Weise gut ist und der Glaube deshalb die Feier des Gotteswortes sucht.⁶⁴

Die paulinische Theologie erschließt neue Riten.⁶⁵ Die Taufe und die Eucharistie stechen heraus. Beide Sakramente spiegeln die neu codierte Zeichensprache des christlichen Glaubens. Beide sind nicht der Logik der Wiederholung verpflichtet, sei es, weil sie – im Mythos – durch den Ritus den

⁶² Vgl. *Prayer from Tobit to Qumran*, hg. von *Jeremy Corley, Renate Egger Wenzel*, Berlin 2004; *From Qumran to Cairo. Studies in the History of Prayer*, hg. von *Joseph Tabory* (Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem 1999.

⁶³ Vgl. *Arnold Angenendt*, *Liturgik und Historik – gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (QD 189), Freiburg-Basel-Wien 2001.

⁶⁴ Vgl. *Giuseppe Baldanza*, *Paolo e culto. Esegese e teologia* (Bibliotheca „Ephemerides liturgicae“. Subsidia 147), Rom 2009.

⁶⁵ Vgl. *Gerd Theißen*, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 171–222.

göttlichen Ursprung multiplizieren müssten⁶⁶, sei es, weil sie – im Alten Testament – von vornherein im Rahmen geschichtlicher Endlichkeit stehen und deshalb immer nur Erlösung auf Zeit bewirken können. Beide sind vielmehr der Logik der Einmaligkeit verpflichtet, die durch Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung begründet wird. Beide vollziehen das Ende aller Opfer und den Anfang des einen Opfers, das Jesus Christus dargebracht hat. Die Taufe gibt in ihrer Einmaligkeit das Definitive des Christusgeschehens wieder, die Eucharistie mit ihrer täglichen resp. wöchentlichen Feier das Prägende im Rhythmus der Schöpfung. Wie es nur eine Taufe gibt (vgl. Eph 4,4 f.), so auch nur eine Eucharistie, ein Brot Christi (1 Kor 10,16 f.), einen „Kelch des Herrn“ und einen „Tisch des Herrn“ (1 Kor 10,21). Dieser eschatologischen Dimension entspricht das Zeichen. In der Taufe wird das Christuskleid zum Sinnbild des „In-Christus-Seins“ (Gal 3,26 ff.) und vermutlich das Untertauchen zum Symbol der Teilhabe am Tode Jesu (Röm 6,1–11). In der Eucharistie werden die von Jesus selbst gemachten Zeichen, das Essen des gesegneten Brotes und das Trinken des gesegneten Weines, gesetzt (1 Kor 11,23 ff.), zu seinem „Gedächtnis“. Die Logik des Opfers wird dadurch unter ein neues Vorzeichen gestellt. Pagan zielt sie auf Separierung, hier auf Internalisierung: Das Blut wird nicht verschüttet, sondern als Wein aus dem Kelch des Herrn getrunken. Dieses Umpolen ist möglich, weil das Opfer nicht wiederholt, sondern vergegenwärtigt wird, und zwar genau so, wie Jesus es vorgegeben hat. Weil er durch seinen Tod das Böse endgültig aus der Welt geschafft hat, können alle, die glauben, diesen Tod feiern – inspiriert durch die Auferstehung.

Entscheidend für den kontrovers diskutierten Opfercharakter der Eucharistie ist allerdings ihre Heilswirkung. Nach Friedrich Daniel Schleiermacher sollen die kirchlichen Riten das Christusgeschehen darstellen.⁶⁷ Das ist aber eine Unterbestimmung der Sakramente. Tatsächlich bewirkt die Eucharistie nach Paulus, was sie besagt und bezeichnet – so wie auch die Taufe. Wenn der Tod Jesu ein Opfer war, dann ist es auch die Eucharistie. Der Tod Jesu lässt sich nach Paulus – nicht exklusiv, aber signifikant – als Opfer verstehen, weil Jesu unschuldiges Blut vergossen wird, um die Täter, die Sünder, vom Fluch ihrer bösen Tat zu befreien. Die Logik der Aufrechnung wird durch die der Liebe aufgehoben, das System des Ausgleichs durch das des Überflusses. Es bleibt bei der Dialektik von Schuld und Sühne; es bleibt beim religiösen

⁶⁶ Religionsphänomenologisch erschlossen von *Mircea Eliade*, *Traite d'histoire des religions*, Paris 1949; *Le sacré et le profane*, Paris 1965.

⁶⁷ *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 2. Auflage (1830/31) I–II, hg. von *Rolf Schäfer*, Berlin 2008.

Ernst des Opfers, das dieser Korrespondenz entspricht, ohne die den Opfern Unrecht widerführe. Aber während in den Opferriten Israels und der Völker die tödliche Macht der Sünde und das Leid der Opfer in der Schlachtung eines Tieres dargestellt wird, ist es nach Paulus im Kreuz Jesu das unschuldige Opfer selbst, das durch seinen Tod die Sünde überwindet, weil er ihn aus Liebe zu den Feinden Gottes erleidet und in seine Gottesliebe hineinnimmt, ja als eschatologischen Erweis seines Gehorsams erleidet. An dieser Heilsbedeutung haben alle diejenigen Anteil, die vollziehen, was er aufgetragen hat: „dieses Brot“ zu essen und „diesen Kelch“ zu trinken (1 Kor 11,26), das „Brot“ und den „Kelch des Herrn“ (11,27).

Die paulinische Gnadentheologie ist im Ansatz davor gefeit, den Opfergedanken theologisch dadurch zu ruinieren, dass er nach dem Prinzip von Leistung und Gegenleistung gefasst wird. Diese Struktur ist im Rahmen polytheistischer Religionen stimmig, widerstreitet aber im Ansatz dem Bekenntnis zum einen Gott und ist deshalb die Zielscheibe prophetischer Kultkritik. Die Vorstellung, das einmalige Kreuzesopfer Jesu müsse ergänzt oder wiederholt werden, ist abwegig. Die Ergänzung und Wiederholung von Opferriten ist überall dort zwingend, wo nicht von eschatologischer Erlösung gesprochen werden kann. Wo dies aber der Fall ist, kann nur die paulinische Formel gelten: „Einer für alle“ (2 Kor 5,14). Einer Ergänzung bedarf es nicht, weil die Gnade im Überfluss herrscht (Röm 5,12–21); einer Wiederholung bedarf es nicht, weil Jesu wirklich gestorben ist und auferweckt wurde. Dass aber gerade Paulus, der Theologe der Rechtfertigung, keine Scheu vor der Opfersprache und der Opfertheologie hat, sondern sie mit kühnen Metaphern zur Deutung des Christusgeschehens und des in der Eucharistie zentrierten Gottesdienstes verwendet, sollte die Scheu nehmen, sie in einer ökumenischen Theologie zu verwenden. Für ihn ist Gottes Gnade so stark und die christliche Freiheit so groß, dass ein eigenes Handeln derer zur Ehre Gottes möglich ist, die Liturgie feiern.

Wenn aber die Eucharistie in den Sinn Opfer ist, den Jesus selbst „in der Nacht, da er ausgeliefert wurde“ (1 Kor 11,23) gestiftet hat, müssen auch die Formen davon bestimmt werden. Es ist immer die in den Aposteln begründete Kirche, die Eucharistie feiert. Sie feiert immer in der Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten. Sie feiert das eucharistische Opfer als „Herrenmahl“ (1 Kor 11,20)⁶⁸, weil Jesus selbst diese Form geprägt hat, und das eucharisti-

⁶⁸ *Jacob Kremer* schlägt freilich – wegen des folgenden Verbs „essen“ – die Übersetzung „Herrenspeise“ vor: „Herrenspeise“ – nicht „Herrenmahl“. Zur Bedeutung von *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* (1 Kor 11,20), in: *Schrift und Tradition*. FS Josef Ernst, hg. von *Knut Backhaus*, *Franz Georg Untergaßmair*, Paderborn 1996, 228–242.

sche Mahl als Opfer, weil Jesu Tod vergegenwärtigt wird, wenn die Gläubigen „in der Kirche zusammenkommen“ (1 Kor 11,18). Ihr „Altar“ (θυσιαστήριον), an dem sie „das Opfer essen“ (1 Kor 10,18), ist der „Tisch des Herrn“ (τραπέζης κυρίου), an dem sie Gemeinschaft bilden (1 Kor 10,21).

Die Opfertheologie von Röm 12,1 f. nimmt grundlegende Dimensionen paulinischer Liturgie auf und bestärkt sie ihrerseits. Sie entspricht der anabatischen Richtung und dem doxologischen Gehalt des Betens, das sich in seiner konzentriertesten Form, christologisch vorgegeben und kraft des Geistes vollzogen, an Gott, den Abba richtet (Gal 4,6 f.; Röm 8,14 ff.). Sie klärt die kultische Dimension der Taufe, in der die Erneuerung des Denkens ihren originären Ort hat, und den Opfercharakter der Eucharistie, der in der Aufhebung der heidnischen Kulte (1 Kor 10) und in der Transformation des Jerusalemer Tempelkultes Lebenshingabe Jesu wurzelt. Das echte Opfer, das in Gottes Barmherzigkeit besteht, ist der Tod Jesu „für euch“ und „für uns“, „für viele“ und „für alle“, „für dich“ und „für mich“. Darin ist der Zusammenhang von Eucharistie und Agape begründet. So wie der Liebesbeweis durch eine Spende von Paulus als „angemessenes, Gott wohlgefälliges Opfer“ qualifiziert werden kann (Phil 4,18), so kann auch die ganze Lebensführung, die das Gesetz durch die Nächstenliebe erfüllt, als „Opfer“ bewertet werden – weil Jesus „wegen unserer Übertretungen hingegeben und zu unserer Rechtfertigung auferweckt worden“ ist (Röm 4,25), so dass Eucharistie gefeiert werden kann.

Die paulinische Liturgie ist wie die Ethik angewandte Gnadentheologie. Gottes Geist befähigt die Glaubenden, sich in seinen Dienst zu stellen und ihm Ehre zu erweisen. Weil sie den Heilstod Jesu vergegenwärtigt, ist die Eucharistie ein Opfer. So ist sie die Mitte eines Lebens der Gottes- wie der Nächstenliebe. Deshalb ist die älteste Bezeichnung die theologisch prägnanteste: „Mahl des Herrn“ (1 Kor 11,20); und die Kritik der Reichen wegen der Demütigung der Armen ist Opfertheologie, die dem Ethos des Kreuzesopfers Jesu entspricht.