



Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen  
Frankfurt am Main – Virtueller Leseraum

Jörg Splett

[www.sankt-georgen.de/leseraum/splett5.pdf](http://www.sankt-georgen.de/leseraum/splett5.pdf)

---

Erschienen (mit einigen Fehlern) in:  
„MYSTERIUM REDEMPTIONIS“.  
Do Sacrificio de Cristo à dimensão sacrficial da existência cristã.  
Congresso de Fátima (9. -12 de Maio de 2001), Fatima 2002, 101-124.

## **Anthropologie des Opfers – Das Heilige und die Gewalt**

### **I. Die These René Girards**

1. „Das Heilige und die Gewalt“ lautet im Deutschen (Zürich 1987) der Titel von Girards Hauptwerk. Genauer hätte es wohl „Das Sakrale...“ heißen müssen, gemäß dem Original „La Violence et le sacré“ (Paris 1972); denn anders als beim Heiligen ist 'sacré' klar von 'saint' unterschieden.<sup>1</sup>

Und um ein zweites Sprachproblem gleich anzuschließen: „Opfer“ heißt im Deutschen sowohl die Handlung (immolatio) wie das im Vollzug Geopferte (victima); sodann selbst ohne Opferung Zerstörtes und Verlorenes. Ja, dies muß schließlich nicht einmal in dem Sinne „geopfert“ sein/werden, daß man es zwar nicht selbst vernichten will, aber seinen Verlust in Kauf nimmt (vom „Bauernopfer“ im Schach bis zu militärischen oder Opfern im Straßenverkehr): wir sprechen von Erdbebenopfern, von solchen einer Epidemie, sogar eines Verbrechens. Um der Deutlichkeit willen sind darum Abstriche am Stil unumgänglich: im folgenden soll die Handlung stets „Opfern“ und „Opferung“ heißen.

Seine zunächst an M. Proust, V. Hugo, W. Shakespeare und der griechischen Tragödie gewonnene fundamental-anthropologische These hat Girard seither in weiteren Büchern entfaltet und auf Kolloquien verteidigt.<sup>2</sup> So dürfte sie heute allgemein bekannt sein.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. E. Levinas, *Du sacré au saint*, Paris 1977.

<sup>2</sup> *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978: (gekürzt) *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*, Freiburg 1983, *Le bouc émissaire*, Paris 1982: *Der Sündenbock*, Zürich 1988; *La route antique des hommes pervers*, Paris 1985: *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990.

<sup>3</sup> Im deutschen Sprachraum hat sich vor allem Raimund Schwager unermüdlich dafür eingesetzt. Siehe das von ihm initiierte Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ an der Universität Innsbruck mit der Schriftenreihe *Beiträge zur mimetischen Theorie*, Münster 1996ff.

Gleichwohl verlangt das Thema eine knappe Rekapitulation. Ich halte mich dafür an eine solche des Autors selbst. Sie ist im Jahr 2000 in der *Revista Portuguesa de Filosofia* erschienen: *Violence et Religion*.<sup>4</sup> Als Beweggrund seiner Untersuchungen nennt Girard dort „intellektuelle Neugier“, „die Hoffnung, das archaisch Religiöse in ein entzifferbares Rätsel zu verwandeln.“<sup>5</sup> Dazu bedarf es einer Konstanten; und die entdeckt er in den Gründungsmythen. Die Gemeinschaft sieht sich von extremer Gewalt bedroht – und antwortet darauf mit der Gewalt aller gegen einen: dem Lynchmord (12).

Werden im Dionysoskult kleine Tiere zerrissen und lebend verschlungen, so sind es auf der ganzen Welt Tiere (einer jeweils führenden Art), die als Lyncher erscheinen (Bisons in Amerika, Känguruhs in Australien). Derart steht für Girard hinter jeder Umkreisung, auch und gerade schützender Abwehr, eine der Zensur verfallene Lynchtat.<sup>6</sup>

2. Ein derart verbreitetes Phänomen sollte auch in den jüdisch-christlichen Schriften begegnen. Und in der Tat findet es sich dort: Ijob setzt sich mit seinen vorgeblichen Freunden unter Lynch-Drohung auseinander;<sup>7</sup> Propheten müssen um ihr Leben fürchten und der Gottesknecht. All das klingt schließlich in den Kreuzigungsberichten an.

Immer ist es der Dreischritt: Gewalt-Krise, Befriedung durch Lynchmord, Übergang zur Tagesordnung. Demgegenüber ruft Jesus zur Imitation seiner auf, statt daß man diesem Muster verfällt. Denn den Menschen treibt es zwar nicht instinktiv – wie die Tiere – zu bestimmten Objekten, doch ist er andererseits im Begehren nicht autonom: er wählt ein Vorbild seines Begehrens. Solches Nachahmen im Begehren indes mündet unvermeidlich in Rivalität um das selbe Objekt der Begierde. Dies intricate Geschehen meinen die Evangelien, wenn sie vom Stein des Anstoßes und von Skandal sprechen.

In der „Ambivalenz“ der Stellung zum Vorbild – Verehrung und Haß – gerät schließlich das Objekt aus dem Blick. Und auf dem Höhepunkt dieser Spannungssituation ereignet sich ein paradoxer Umschlag: Die nachahmende Verehrung, das gemeinsame Begehren wie das gemeinsam Begehrte entzweien – zur Einigung demgegenüber kommt es aus gemeinsamem Haß auf gemeinsam Gehaßtes.

Aus den vielen Feinden wird einer und bündelt den gesammelten Haß auf seine Person. Und im Exzeß seiner Steinigung kommt die Gemeinschaft zum Frieden.

Verliert sich sodann allmählich der Friede in den wieder auflebenden Rivalitäten, erinnert man sich jenes Einigungsgeschehens. Das seinerzeit verteilte Opfer wird nun als Friedensstifter vergöttlicht. Und für eine Wiederholung der rettenden

---

<sup>4</sup> RPF 56 (2000) 11-23.

<sup>5</sup> 12: "curiosité intellectuelle... l'espoir de transformer le religieux archaïque en une énigme déchiffirable."

<sup>6</sup> 13: "... des camouflages du lynchage." Siehe z. B. im "Sündenbock", 99-105, zu den spielerischen Attacken der Asen auf den (vermeintlich) unverwundbaren Bald[u]r.

<sup>7</sup> 14: "... l'entretien du héros avec ses prétendus amis se déroule, lui aussi, sous la menace de lynchage."

Urtat nehmen dessen Platz nun Tiere ein. Die aber bringt man nicht einfach um, sondern opfert sie – ihm.

Diesen doppelten „Mimetismus“, den, der entzweit, und den einenden, decken die Evangelien auf. Aber fallen sie nicht ihrerseits in ihn zurück? – Während das Judentum den Opfern ihre Göttlichkeit wie Gott den Opferstatus nimmt, macht die christliche Theologie einen Sündenbock zu Gott selbst.

Der abgründige Unterschied liegt darin, daß hier – obwohl die mimetische Ansteckung auch die kleine Schar der Jünger infiziert, bis zu Flucht und Verleugnung, – zumindest seit dem Ostergeschehen das Opfer als unschuldig gewußt wird – seit dem Pfingsttag auch in öffentlichem Bekenntnis. Und wenn beim Wort „Sündenbock“ für das moderne Verständnis der Akzent auf der Unschuld des Opfers liegt, dann hat sich darin die Sicht christlicher Anthropologie durchgesetzt.

Das Neue Testament wählt hierfür das prophetische Bild des Lammes Gottes. Doch schon mit Abel beginnt die Rehabilitierung der Opfer. Und hat uns die Schrift die Augen geöffnet, dann lassen sich die Mythen schuldloser Gewalt gegen schuldige Opfer rein wissenschaftlich entschlüsseln.

3. Von hier aus nun fällt auch Licht auf Gewalt und Religion heute, in unserer Welt. Girard zeigt sich von dem Anwurf verblüfft, das Christentum mit seiner Botschaft allgemeinen Friedens versage vor dem Problem der Gewalt. Erklärt doch Jesus ausdrücklich, sein Friede sei keiner, „wie die Welt ihn gibt“ (Joh 14, 27). Zu ihm kommen wir nicht gewaltlos.

Im Griechischen heißt Offenbarung „Apokalypse“. Und mit diesem Wort verbindet sich in den modernen Sprachen Gewalt: es geht um enthüllende Gewalt als Enthüllung der Gewalt.<sup>8</sup> Aber heute vernachlässigt man die apokalyptische Dimension der Evangelien. Dabei gehört sie wesentlich dazu; denn die Entlarvung der gemeinschaft-stiftenden Gewalt zeigt die Gefährdetheit jeder Gemeinschaft.

Und läßt sich nicht unser jetziger Zustand als „objektive Apokalypse“ verstehen? In doppelter Hinsicht: Global droht ein atomarer oder biologischer Krieg, der die Menschheit auslöschen könnte; privat scheint bereits die wechselseitige Selbstzerstörung der „Elementarteilchen“ im Gange.<sup>9</sup> Für diesen Bereich zitiert Girard Mt 10, 34-36: „... ich bin gekommen, [Jesus macht aus Michas Klage – 7, 6 – eine Absichtserklärung], um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter...“

Das ist keine Drohung, sondern die Beschreibung dessen, was uns erwartet, wenn die Botschaft Jesu wirklich triumphieren sollte und so der vereinenden Gewalt ihr Recht nimmt.

Natürlich schickt man keine Sündenböcke mehr in die Wüste noch verfolgt man „Randgruppen“ und „Außenseiter“. Dafür jagt man deren Ausbeuter und Verfolger (wieviel Opfer hat der kommunistische Kampf gegen die Ausbeutung gefordert?). Warum wollen die Zeitgenossen so wenig von den enthüllenden Heiligen Schriften

<sup>8</sup> 19: „.. l'apocalypse est une violence révélatrice, une révélation de la violence.“

<sup>9</sup> M. Houellebecq, Les Particules élémentaires, Paris 1999.

wissen, während sich kein Intellektueller etwas vergibt, mit Freud auf Ödipus zu rekurrieren (der im übrigen gleichfalls zu den Gewalt-Mythen zählt)?

4. Die Zerstörung des Sündenbock-Mythos hat eine ungeheure Befreiung gebracht, einen Kulturbruch (mit dem Hôtel-Dieu und den Hospizen zu datieren?); Rassen-, Kastenschranken sind gefallen, das Strafrecht humanisiert, Ausgrenzungen schwinden.

Andererseits droht heute mehr denn je die Wiederkehr der Opferfeuer.<sup>10</sup> Der Blick auf diese Alternative – obendrein bei immens gewachsenen Möglichkeiten zum Guten und Bösen – ist es, der unseren Autor umtreibt.

## II. Archaische Gewalt

Nun habe ich nicht diese gesellschaftliche und zeitkritische Perspektive samt ihren Zukunftsaspekten zu behandeln, sondern den religionswissenschaftlichen Kern von Girards Konzeption. Allerdings zeigt sich gerade darin eine Schwierigkeit: Girard stellt eben nicht bloß eine religionswissenschaftliche These oder Theorie zur Diskussion, sondern erhebt offenbar einen grundsätzlichen Anspruch für seine Sicht des Menschen überhaupt in Kultur und Geschichte.

1. In einem ersten Schritt geht es um die Beschreibung und Deutung von Mythen und Riten in frühen Opferreligionen. Es stehen also keine „Wesens“-Aussagen an, sondern eine angemessene Wiedergabe der Phänomene. Ich betone das darum, weil wir uns so noch unterhalb jener Fragen bewegen, die etwa der Freiburger Theologe und Religionsphilosoph Bernhard Welte mit dem Begriffspaar „Wesen und Unwesen der Religion“ gekennzeichnet hat.<sup>11</sup>

Theologischerseits scheint ja heute allgemein eine große Reserve gegenüber dem Thema Opfer zu herrschen, im Blick auf das „Do ut des“ einer ökonomischen Mentalität, die dem Ethos eines rechten Gottesbezugs widerspricht. Und wir werden fragen müssen, ob damit wirklich das Wesen oder nicht nur das allerdings weitverbreitete Unwesen des Opfers im Blick ist. (Daß man aber dem Unwesen leichter begegnet als dem unverdorbenen Wesen, bildet nicht ein religiöses Sonderfaktum, sondern betrifft die „Condition humaine“ überhaupt.)

In Deutschland ist hier wohl besonders Georg Baudler zu nennen, der den Prozeß der Religionsgeschichte in dem Programm „Erlösung vom Stiergott“ auf den Be-

---

<sup>10</sup> "Das Opfer ist verschoben, verdrängt, verstümmelt; aber offenbar nicht seiner Macht beraubt. Nein, gerade weil es keine religiöse Artikulation mehr findet, entfaltet es seine zerstörerische Gewalt." H.-M. Gutmann, Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur, Freiburg 1995, 13, zitiert im Einstieg von Stefan Orth, Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer, in: HK 55 (2001) 195-200.

<sup>11</sup> Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg 1965, Kap. XIV: Wesen und Unwesen der Religion.

griff bringt.<sup>12</sup> – Fraglos wird sowohl das Verhältnis Mensch – Natur wie das Verhältnis der Menschen untereinander in erheblichem Ausmaß durch Gewaltsamkeit bestimmt. Und da sich das Gottesbild im wesentlichen aus diesen beiden Lebensdimensionen aufbaut, muß es nicht überraschen, daß auch die Mythen und Mythologien von Gewalt imprägniert sind.

2. Für G. W. F. Hegel ist Religion „der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält“.<sup>13</sup> Meint nun Wahrheit nicht allein Erkennbarkeit und Erkanntsein (Erkanntes), sondern auch, ja dem zuvor, als „Emeth: Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit“,<sup>14</sup> dann eignet ihr auch Macht. Auf Ohnmacht könnte man sich nicht verlassen.

Zu verlässlicher Macht aber gehört auch (die Möglichkeit von) Gewalt: nämlich gewaltsamen Feinden und Widersachern gegenüber. Dabei sei mit 'Macht' Bestimmungsvermögen gemeint, mit 'Gewalt': die Durchsetzung von Bestimmtem gegen jemandes Willen. In diesem Sinn besitzt schon „die Wahrheit“ als solche Macht und Gewalt-Kraft (weshalb z. B. „Postmoderne“ sie verwerfen): „„Hier wirkt sich die Wahrheit dahin aus, daß die Lüge die lügnerische Zunge quält“, notiert (auf einem Buchdeckel) Leonardo da Vinci.<sup>15</sup>

In gewaltsamen Zeiten tritt „natürlich“ die Gewaltseite der Macht besonders hervor. So erscheint auch das Göttliche und seine Ordnungsmacht vor allem als Gewalt – gegenüber dem Chaos.<sup>16</sup> Und insofern der Mensch selbst sich als ungeordnet und chaotisch erkennt, empfindet er auch das Göttliche als bedrohlich. Siehe Joh 3, 20: „... und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden.“ – Was wunder, daß er nicht bloß die Übermacht der Natur und seiner Herrscher, sondern auch das eigene Chaos auf das Göttliche überträgt – und dessen launische Willkür nun durch Opfer zu besänftigen hofft.

3. Die Gewaltsamkeit archaischer Religiosität (und nicht nur ihrer) wird damit - hinreichend verständlich, ohne daß es der – ihrerseits gewaltsamen – Theorie eines ubiquitären Lynchmords samt dessen religiöser Verschleierung bedürfte.

Diese Theorie selbst will ich hier nicht diskutieren. Sie hat zweifellos erschließenden Rang. Mythen, Literatur und Geschichte, schließlich die eigene Lebenserfahrung liefern zu viel einschlägiges Material, als daß man nicht ständig Aha-Effekte

<sup>12</sup> Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen, München/Stuttgart 1989. Auch hier weitere Titel, darunter: Töten oder Lieben, München 1994; El-Jahwe-Abba, Düsseldorf 1996; Die Befreiung von einem Gott der Gewalt, Düsseldorf 1999.

<sup>13</sup> Sämtl. Werke (Glockner) XI 84 (Philosophie der Geschichte).

<sup>14</sup> H. U. v. Balthasar, Theologik I. Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985, 29f.

<sup>15</sup> Philosophische Tagebücher (G. Zamboni), Reinbek 1958, 95.

<sup>16</sup> Eine individualpsychologische Parallele: Jean Greisch weist auf Piera Castoriades-Aulagniers Buch "La violence de l'interprétation" hin (Paris 1975). Gewalt habe "ihre Wurzeln in der Tatsache, daß von Anfang an die Seele brutal mit der unverfügbaren Heterogenität der Außenwelt und der anderen Mitmenschen konfrontiert ist. Damit diese Welt als eine sinnträchtige erfahren werden kann, bedarf es einer Gewalt der Interpretation, die darin besteht, daß jemand die Auslegung dieser Welt als einer sinnerfüllten Welt übernimmt, dem Subjekt gewissermaßen diese Deutung aufzwingt." Homo mimeticus, in: Zur Theorie des Opfers (Hg. R. Schenk), Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 27-63, 45.

erlebte.<sup>17</sup> Ein anderes sind die Apodiktizität und Ausschließlichkeit, mit der Girard sie vertritt (in der Tat ist sie, als eine Theorie des Unbewußten, prinzipiell unwiderleglich).<sup>18</sup> – Wo etwa bleibt<sup>19</sup> in seinem soziologischen Ansatz die kosmische Dimension der Riten?

### III. Sakralität und Heiligkeit

1. In den archaischen Religionen zeigt sich das Göttliche in/als Sakralität. Das Sprachproblem wurde gleich eingangs angesprochen. Doch es handelt sich nicht nur um ein Problem der Sprache. Das Verhältnis von Sakral, Profan und Heilig bedarf näherer Bestimmung.<sup>20</sup>

Für den Liturgen mag eine Definition des Sakralen am brauchbarsten sein, die es durch seine innere (funktionale wie wesenhafte) Kultbezogenheit bestimmt.<sup>21</sup> Philosophisch stellt sich gerade die darin vorausgesetzte Scheidung als Problem.

Am Anfang steht eine konkrete Erfahrung, ein Widerfahrnis, wie etwa beim Rinder hütenden Mose (Ex 3). Eine andere, fremde Wirklichkeit und Macht bricht in den Alltag ein. Und wem dies begegnet, der ist nicht bloß für die Dauer des Geschehens davon betroffen. Seine Welt insgesamt hat sich verändert: „um dies Ereignis herum“. – Ort und Zeit, sowie der „Anhalt“ der Erfahrung – ein Baum oder Strauch, ein Berg, ein Stein... – werden dadurch „etwas Besonderes“, ausgesondert in jenem weder ethischen noch ästhetischen, eben eigenqualitativen Sinn, den das Wort „sakral“ meint. Und darauf bezieht der Mensch sich erinnernd in Denken, Reden und Tun (Jakob salbt den Stein – Gen 28,18).

So bezieht ursprünglicher, als das Sakrale sich auf den Kult bezieht, der Kult sich auf Sakrales. Erst von diesem aus konstituiert er sich selbst, seine Räume und Zeiten, seine Handlungen und Handelnden, seine Texte und Geräte als Sakralität.

---

<sup>17</sup> Siehe z.B. jüngst R. Gollnick, Störungen in der Kommunikation und Interaktion: Mobbing – ein Thema der monastischen Gemeinschaft?, in: *Leb.Zeug* 56 (2001) 144-155.

<sup>18</sup> Sie erklären sich nur zum Teil durch den "forensischen" Stil französischer Erörterungen, worüber – im Unterschied zur materialreichen deskriptiven Analyse des englischen Vortrags oder der typischen deutschen Situierung eines Themas in der "jetzt nicht zu behandelnden" Komplexität ihrer Gesamtproblematik – seinerzeit P. Antes erhellende Bemerkungen vorgelegt hat: Brillanz und Begrenztheit französischer Exposé, in: *Französisch heute* 9 (1978) 227-233. – P. Valadier, *Bouc émissaire et Révélation chrétienne selon René Girard*, in: *Etudes* 357 (1982) 251-260, 257: "Mais l'erreur n'est-elle pas d'y chercher une théorie scientifique totale?"

Dabei erblickt just in der grundsätzlichen Unwiderlegbarkeit J. Ebach "ein Gutteil des Reizes dieser Theorie für eine theologische Adaptation": Gewalt: Verharmlosung durch ein Theoriemonopol?, in: *Orien* 49 (1985) 207-210, zu: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Hg. N. Lohfink), Freiburg u. a. 1983.

<sup>19</sup> So auch Greisch, *Anm.*, 51.

<sup>20</sup> Siehe J. Sp., *Die Rede vom Heiligen*, München/Freiburg (1971) <sup>2</sup>1985; ders., *Sakral – profan – das Heilige*, in: *Conc(D)* 7 (1971) 130-134; ders., *Heiliges*, in: *LRel* 255-256.

<sup>21</sup> J. Pieper, *Sakralität und "Entsakralisierung"*: *Hochl.* 61 (1969) 481-496, zitiert (487) Thomas v. A., *Sth II-II* 99, 1: "Sacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad divinum cultum ordinatur."

(Gewissermaßen als sekundäre Sakralität, was nicht ausschließt, daß innerhalb dessen immer wieder auch „primäre“ Epiphanie sich ereignet.)

Und solcher (primären wie sekundären) Sakralität gegenüber, nur und erst von ihr aus, gibt es, eben durch das Sakral-Ereignis, das Profane. Nicht nur „sakral“, auch „profan“ zeigt sich also als Relationsbegriff. Das Profane in und für sich ist nicht profan, sondern schlicht das, was es jeweils als „irdische Wirklichkeit“ ist, und darf und soll es sein.

2. Relation sagt Unterscheidung, aber als Bezug. Sehen wir erst das Verhältnis des Sakralen (als des Bestimmenden) zum Profanen. 1. Es macht dieses, einfach durch sich selbst, zum Nicht-Sakralen; ohne Abwertung, aber unmißverständlich. 2. Das Sakrale bezieht zugleich sich auf das Profane (und dieses auf sich), besagt es doch „Thematisierung“ jener Gottgehörigkeit, die allem eignet. 3. Es bezieht (sich auf) das Profane jedoch nicht vereinnahmend, sondern – sich ausgrenzend – in „Stellvertretung“.

Natürlich bezieht nicht es, das Sakrale, sich derart, sondern der es Erfahrende bezieht. Schon in der Weise seines Erfahrens, darin, „als“ was er erfährt.<sup>22</sup> Dies ist durch seine Situation und Geschichte bestimmt. (Mose mußte die Geschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs kennen, um die Stimme zu verstehen.) Unstrittig werden dabei Projektionen wirksam. Und man muß sich nicht über das Doppelgesicht des Sakralen verwundern.

Bedenkt man den „Unheils-Index“ der Geschichte, für den man nicht erst die christliche Erbsündenlehre, sondern das weltweite Zeugnis der Mythen und Mythologien,<sup>23</sup> der philosophischen Reflexion, der Zeit- und Gesellschaftskritik, ja einfach das Bewußtsein jedes Einzelnen anführen kann, dann wird sichtbar, welch weiter Rahmen und welche Spannungen in der Bestimmung des Sakralen zu erwarten sein *müssen*, apriori zu aller religionswissenschaftlichen Empirie.- Es kommt zu Verzerrungen in Bild und Deutung des Sakralen, damit auch des Profanen, welche entsprechende Reaktionen provozieren.. Es gibt z. B. eine Vereinnahmung des Weltlichen durch Sekundär- und Tertiärsakralität [die nachträgliche Theoretisierung des Sekundärsakralen], wogegen „Säkularisierung“ um der Welt wie des Sakralen selber willen im Recht ist.<sup>24</sup>

Eben darum gehört zu seiner Erfahrung auch deren Reflexion und Kritik im „Konflikt der Interpretationen“.<sup>25</sup> Es muß also jeweils eine Mehrzahl von „Lesarten“ berücksichtigt werden; und schon unter dieser Rücksicht stellt sich die Entscheidung zwischen „entlarvender“ und „füllender“ Deutung. Sie stellt sich als prinzipielle, um

---

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, § 32.

<sup>23</sup> Vgl. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris – Symbolik des Bösen, Freiburg/München 1971.

<sup>24</sup> Doch auch (und gerade) der unverfälschte Anspruch des Sakralen provoziert ("versucht") dazu, sich ihm gegenüber in Profanität zu behaupten. – Von den (im einzelnen aufzuschlüsselnden) Fehlformen her wären also verschiedene Bedeutungen von Sakral und Profan herauszuarbeiten.

<sup>25</sup> P. Ricœur, *De l'Interpretation. Essai sur Freud*, Paris 1965 – *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969, bes. das erste Buch; ders., *Le conflit des interprétations*, Paris 1969 (Hermeneutik und Strukturalismus / Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1973/74).

sich von da aus – innerhalb des jeweiligen „Vorzeichens“ – in jedem konkreten Fall von neuem zu stellen.

Und dazu gehört nun auch jener Aufbruch Erwecker – von der Prophetie in Israel über das griechische Denken bis zum Erwachen des Buddha – , den Karl Jaspers als „Achsenzeit“ bezeichnet hat.<sup>26</sup> Darin kommt es zu einer Klärung, welche die Ambivalenz des Sakralen auf die Heiligkeit des Heiligen hin durchsichtig werden läßt.

Diese Klärung macht den menschlichen Anteil am Mythos bewußt; sie stößt andererseits aber auch zur Göttlichkeit des Göttlichen durch und zu der Erkenntnis, daß die Wahrheit aller menschlichen Erfahrung in dessen Sich-Offenbaren besteht. Mit Max Scheler gesagt: „Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber.“<sup>27</sup> Der Erfahrende wird seinerseits einbezogen, angegangen von dem, was darin sich zeigt. Sakral ist das Sakrale weder von sich noch gar vom Profanen her, sondern durch das Heilige, das hier erscheint.

„Heiligkeit“ meint zunächst ein So-sein des Alltäglich-Realen, das im Sakral-Ereignis offenbar wird. Dessen Heiligkeit bedeutet sein Dem-Heiligen-Gehören. Dies erscheint – und darin das Heilige selbst. Was ist nun es selbst?

---

<sup>26</sup> Siehe jetzt nur (ohne weitere – an sich nötige – Diskussion): HWP I 74-75.

<sup>27</sup> Vom Ewigen im Menschen (Ges. Werke 5), Bern <sup>4</sup>1954, 143.



3. Zur Rede vom Heiligen hat K. Löwith bemerkt, was daran so fasziniere, sei „das religiöse Motiv, das sich vom christlichen Glauben abgelöst hat, aber gerade in seiner dogmatisch ungebundenen Unbestimmtheit umso mehr diejenigen anspricht, die nicht mehr gläubige Christen sind, aber doch religiös sein möchten“.<sup>28</sup> Gewiß trifft auch das zu. Aber ernstlich ist ein anderes gemeint. Anstatt um vage, unverbindliche Religiosität (im Sinn von Dr. Faustens Antwort auf die Gretchenfrage) geht es um jenes eigentümliche Quale von Unbedingtheit, das rein ethisch noch nicht erfaßt ist.

Reine Ethik sei dem Christlichen näher als heidnische Sakralität, wird vertreten. Dazu sei jetzt nur (freilich sollte man auch die heidnische Sakralität nicht zu rasch als „magisch“ bezeichnen) an Paul Tillich erinnert, der unter Hinweis auf die katholische Praxis der Heiligsprechung betont hat, daß persönliche Heiligkeit nicht religiöse oder moralische Vollkommenheit, sondern Transparenz für den Seinsgrund bedeute. Er hat die doppelte Gefahr aufgezeigt, daß beim Verständnis des Heiligen einerseits eine Numinisierung, gar Dämonisierung, seine Göttlichkeit durch Unreinheit verdecken würde, andererseits aber seine Identifizierung mit dem Reinen es zur profanen Moralitätsnorm ohne Geheimnis-Tiefe herabsetzte.<sup>29</sup>

Die Offenbarung des souveränen persönlichen Gottes bedarf keines spezifisch „religiösen Apriori“, und der Glaube ist nicht dessen Aktivierung, sondern das „Angekommensein“ der Offenbarung. Aber man kann sich fragen, ob solches Sich-zeigen und dessen Annahme nicht notwendig Sakralität konstituiert. Man müßte sich nur nicht auf bestimmte Gestalten des Sakralen fixieren.

Sosehr darum Christen als Ziel der Geschichte das ewige Fest in der Stadt ohne Tempel erwarten – und den Anfang dieses Endes ihnen schon der Reiß durch den trennenden Tempel-Vorhang anzeigt, so ist doch die fortbestehende Unterscheidung der Dimensionen *an sich* nicht abzuwerten; denn einzig so vollzieht Geschichte sich auf dies ihr Ende hin. Verschiedene Freiheitsbezüge (zu Welt, Du, Gott) lassen sich nicht zugleich thematisieren. Ihre schließliche Integration ist erst zu leisten. (Zudem bestimmen nicht einfach wir, sondern das Heilige selbst die „Stunde“ von Epiphanie und Fest.) Die Unterscheidung von Alltag und Fest kennzeichnet das Freiheits-Miteinander auch sonst, im gesellschaftlichen wie im „privaten“ Bereich, und sie darf auch hier nicht – mit Buber – in „schwermütiger“ Alternativik auf den Gegensatz von Du- und Es-Welt gebracht werden.<sup>30</sup> – Allerdings ist die konkrete Gestalt dieser Scheidung stets von unserer Unheils- und Entfremdungssituation gezeichnet.

Auf vielfache Weise kann sich das alltäglich greifbare Seiende verwandeln und plötzlich durchscheinend werden; durchscheinend im doppelten Wortsinn: Die gewohnten Anhalte versagen, der Boden des Üblichen verliert seine Tragkraft – doch durch die „Haut“ der Dinge schimmert zugleich eine neue tragende Ordnung. Vielleicht bezeugen Dichter und Künstler (obzwar ungewohnt und oft zu subjektiv) dies unbefangener als Theologen.

<sup>28</sup> K. Löwith, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1965, 111.

<sup>29</sup> Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 146f u. 253.

<sup>30</sup> Vgl. B. Casper, Das dialogische Denken, Freiburg 1967, 297ff, 342ff.

Die Weisen solcher Erfahrung lassen sich jetzt nicht erörtern. Bloße Phänomenologie genügt nicht dem Rang und der Wirklichkeit des Begegnenden (zumal sie so schließlich zur Religionspsychologie würde), der noumenale Gehalt des Erscheinenden stellt sich vielmehr, wie anklang, dem *Denken* zur Aufgabe. Doch als Gehalt. Das Denken muß also im Gang seines durchvollziehenden Aufweises dem Heiligen als Heiligen entsprechen. Ihm als Denken (nicht nur oder erst als Anbetung oder religiöser Meditation), als Denken des Heiligen (nicht bloß als Bedenken von religiösen Beziehungen zu ihm) muß das Heilige selbst heilig sein.<sup>31</sup>

Die eigene Qualität dieses Begegnenden läßt sich natürlich so wenig beschreiben wie Qualität überhaupt. Schon Rudolf Otto (zumal in seinem „numinosen“ Verständnis des Heiligen) blieb nur der Ausweg in fremdsprachliche Termini oder in die oft monierten „numinosen Gänsefüßchen“, um den Leser auf Selbsterfahrenes zu verweisen.

Grundlegend wäre sicher – gegen archaische Religiosität – auf die Erfahrung des Heils zu verweisen; d. h. darauf, daß in diesem Widerfahrnis das Denken, der Denkende mit sich und der Welt, dem Seienden im Ganzen übereinkommt, indem er sich auf das Ereignis einläßt; und dies trotz, ja gerade *in* der Erfahrung äußerster Distanzierung und „Vernichtung“ durch das Heilige (Biblisch drückt das die Spannung von Texten aus wie: „Kein Mensch kann mich schauen und dabei am Leben bleiben“ – Ex 33, 20 – und: „Zeige uns dein Angesicht, und wir sind heil“ – Ps 80, 4. 20).

Das Heilige ist gründend-abgründiger Sinn. Doch ist es so noch nicht als *Heiliges* benannt. Als dieses kommt es erst zu Gesicht, wenn das Denken sich und sein Heil in die unbedingte Souveränität des sich Offenbarenden hinein vergißt. So viele Einwände sich heute gegen ein Sprechen vom Heiligen erheben lassen, ich wüßte kein anderes Wort, um diese absolute (= unbezügliche) Hoheit und Herrlichkeit („kabod“, „doxa“) zu benennen, die immer wieder zur Bild-Rede vom Licht genötigt hat.

Das Heilige ist es selbst, aus sich und durch sich selbst, und nicht aus Macht, sondern aus „Recht“. Man fordert darum, statt „das Heilige“ dürfe man nur „der Heilige“ sagen. Gewiß kann solch lautere Sinn-Hoheit nicht weniger als personal sein, andererseits gilt auch der Begriff des Personalen von ihm nur analog. – Diesen Unterschied will die sächliche Rede wahren. Man hat ja auch zu vermeiden, Heiligkeit zur bloßen „Eigenschaft“ – zu einer unter anderen – des Höchsten zu erklären (etwa als sittliche Vollkommenheit). Die Rede vom Heiligen meint Gott selbst (in seinem „Für-uns“) als (*das*) Geheimnis.

Eben wegen der Unangemessenheit alles Redens davon stünden hier weitere Klärungen an – nicht zuletzt andererseits gegen theologische Voten, „globalreligiös“ bzgl. 'Person' die Eigentlichkeit der Analogie zu metaphorischer Uneigentlichkeit - abzuschwächen. Hier soll nur ein Schlußhinweis auf das Gemeinte deuten: Solche

---

<sup>31</sup> Vgl. B. Welte, Auf der Spur... (Anm. ), bes. 315-336 (Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion); K. Hemmerle, Das Heilige und das Denken, in: ders., Auf den göttlichen Gott zudenken, Freiburg u. a. 1996 (Ausgew. Schriften I), 111-175.

Rede will im Denken leisten, was die kirchliche Liturgie in jenem unergründlichen Vers des *Gloria* ausspricht: „Wir danken Dir (nicht: weil Du unser Heil bist, sondern) wegen Deiner Herrlichkeit“.

#### IV. Opferung und Selbsthingabe

Diesem Heiligen gebührt nun Opferung. Der zitierte Vers ist bereits selber eine: Frucht der Lippen (Hos 14, 3), Opfer des Lobes (Ps 50, 14. 23); „an solchen Opfern hat Gott Gefallen“ (Hebr 13, 16).

1. Max Scheler noch konnte schreiben – was offenbar weder Girard noch Baudler noch eine Mehrheit heutiger Theologen nachvollziehen können: „Das 'Opfer für das Heilige' – das ist die Moral der Religion selbst, aber auch die Religion der Moral selbst.“<sup>32</sup> Auf das Wesen des Vollzugs statt auf sein Unwesen geblickt, geht es im Opfern darum, daß der Mensch in der Realisierung seines Gottesbezugs („ordo ad Deum“) durch die Weggabe von Seinigem sich selbst hingeben will.

Warum liest man davon überhaupt nichts bei Girard? – Vom „Do ut des“ war die Rede. Tatsächlich erhofft der Mensch sich etwas von Gott. Aber, nochmals: nach seiner Wahrheit genommen, hofft der Opfernde – vor allen weiteren konkreten „Opferzielen“ – auf die Annahme seiner. Kritischer Warnung vor Selbstverlust wäre darum als erstes zu sagen, daß der Mensch in der Tat nichts so dringlich sucht und braucht – von Kindheit an bis ins Alter – wie sein Angenommen-werden. In der Annahme des Opfers nun erfährt der Opfernde sich selber angenommen – als nicht zu gering für seinen Gott – und so zur Selbstannahme befreit.

Damit kann er sich auch den anderen zumuten und zugleich diese als im gemeinsamen Opfer von der Gottheit angenommen akzeptieren. Diese Akzeptanz aus Angenommensein von Gott her feiert die religiöse Gemeinschaft im *Opfermahl*.<sup>33</sup> So *leben* die Einzelnen wie die Gemeinschaft vom Altar. Und man versteht, daß die Einheit von Opfer und Mahl in der katholischen Kirche *Eucharistie* heißt = Wohlverhalten als Beschenke(r), Dankvollzug.

Überdies ist hier die Einheit von Opfer und Mahl entschieden enger zu denken als üblich (geschweige denn alternativ). Opfer und Mahl bilden jetzt nämlich nicht einmal mehr eine Folge, vielmehr geschieht das Opfer selber *als* Mahl.

---

<sup>32</sup> Vom Ewigen im Menschen. Bern <sup>5</sup>1954, 166. J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (1963), jetzt in: ders., Kulturphilosophische Schriften (Werke 6), Hamburg 1999, 217-285, zitiert (244) L de Thomassin: "Le sacrifice étant l'âme des Fêtes..."

<sup>33</sup> Es geht "um Gastfreundschaft". A. Marx, Opferlogik im alten Israel, in: Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (Hg. B. Janowski / M. Welker), Frankfurt/M. 2000, 129-149, 135.

2. Unstreitig haben Volksfrömmigkeit wie Theologie – zumal in Antwort auf die Reformation – an der Feier des „Abendmahls“ vor allem dessen Opfer-Sinn, das „Meßopfer“ betont. Und obendrein hat man es von den Opferungen, insbesondere den Tieropfern, der alten Religionen her zu verstehen gesucht.

Damit rückte in Frömmigkeit wie Theorie – nicht anders als bei Girard oder Baudler – die Zerstörung ins Zentrum. So sah man das Opfer schon in der Zwie-Gestalt von Brot und Wein (Leib und Blut), im Zerschneiden des Brotes... Dabei vollzieht es sich statt durch Verbrennen durch Hingabe und Verteilung.

Und um die Hingabe geht es bereits im archaischen Opfern: Man verzichtet auf das, was man einem anderen gibt. Das Brot, das ich dem anderen reiche, kann nicht ich zu mir nehmen. Und gewiß tut mir die Not des Anderen, die mir den Bissen Brot, den ich zum Munde führe, gleichsam aus den Zähnen reißt, Gewalt an.<sup>34</sup>

Nähren Götter sich von Rauch, dann muß der Priester das für sie bestimmte Tier verbrennen. Und will man ihnen das Leben von Mensch oder Tier übereignen, dann geschieht dies durch Vergießen des Bluts. Hier geht es (1.) nicht um Zerstörung, sondern um Verzicht (durch Zerstörung, die etwas der eigenen Nutzung entzieht); sodann geht es (2.) nicht einmal um den Verzicht als solchen, sondern darum, dem Gegenüber etwas zu geben.

Wiederum sehe ich nicht, inwiefern man dafür auf die Lynchmeute zurückgreifen müßte und sollte. Was aber grundsätzlich den „Sündenbock“ angeht, so ist dessen Vertreibung überhaupt kein Opfern; „er wird nicht 'dargebracht', und mit ihm wird Gott nicht geehrt, sondern die Gemeinschaft geeinigt, damit sie zum Opfer bereit ist“ (Wolfgang Kluxen).<sup>35</sup>

Doch nicht bloß anderem, vor allem sich hat der Mensch Gewalt anzutun. Warum? Weil er als Lebewesen egozentrisch ist. D. h. wir spüren den eigenen Hunger und Durst, nicht den der anderen. Darum ist es selbstverständlich, für sich selbst Partei zu ergreifen. Schon zur „Unparteilichkeit“, in der jemand nicht sich vorzieht, bloß weil dies er ist, muß man gegen sich angehen. – Niemand darf je andere dem eigenen Glück oder Wohlsein opfern; doch immer wieder soll (darf!, würde Pater Kolbe sagen) jemand dies für andere mit sich tun.

So spricht ja auch Girard von der Gewalt in Jesu Botschaft. Aber – bis hin zu seinem apokalyptischen Ausblick ins neue Jahrtausend – seltsam folgenlos.

3. Es steht indes noch ein weiterer Reflexions-Schritt an: Was wir von uns aus zu opfern bereit sind, wird bestenfalls das Zweitbeste sein. Das wirklich Eigenste vermögen wir nicht aus freien Stücken zu geben; es muß uns entrissen werden. Und was wir erbitten können, ist unsere Einwilligung: das Los-lassen-Können.

Ich möchte dies am Abraham-Opfer zeigen, das die Denker der Gewalt seit je fasziniert hat. Dabei geht es mir nicht um den unbestrittenen Skopus der Episode,

---

<sup>34</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978); *Jenseits des Seins* oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992: AQ 71, 81, 86... besonders massiv 99: "das Sich-selbst-Entrissen-werden-zugunsten-eines-Anderen-in-einem-den-eigenen-Bissen-Brot-dem-Anderen-Geben (l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche)."

<sup>35</sup> Opfer als Handlung, in: *Zur Theorie...* (Anm. ), 289-306, 297.

daß Gott auf blutige Menschenopfer verzichtet. Immer noch nötig scheint aber der Hinweis, daß im Zentrum dieses geheimnisvollen Geschehens überhaupt nicht das Thema der Opferung steht.

Neutestamentlich ist Abraham nicht der Patron des Gehorsams (ob mit oder ohne „Suspension des Ethischen“<sup>36</sup>), sondern der Vater des Glaubens. Dabei meint 'Glaube' im Römerbrief (4) wie in dem an die Hebräer (11) eher Hoffnung. Die eigentliche Probe Abrahams galt nicht seinem Gehorsam, sondern dem Vertrauen auf Gottes Verheißung: nämlich ihm in eben diesem jetzt zu opfernden Sohn eine Nachkommenschaft wie Sand am Meer zu schenken. Unser Vater wird Abraham, weil er an dieser „Hoffnung – wider Hoffnung“ (Röm 4, 18) festgehalten hat. Und auf die Frage, wie man sich dies denken könne, schreibt Paulus, er müsse an die Auferweckung der Toten geglaubt haben (4, 17).

Was heißt hier nun „Probe“? Gott bedarf ihrer selbstredend nicht; denn er „weiß alles“ (1 Joh 3, 20). Aber Abraham braucht sie. Und darauf will ich jetzt, im Blick auf das Gewalt-Thema, hinaus. Sich nämlich derart zu einem Hoffen wider Hoffen selbst zu übersteigen, in ein derart absolutes Vertrauen, das will weder noch kann das jemand freiwillig aus sich.<sup>37</sup> Dazu bringt uns einzig Gewalt.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Es geht, pointiert gesagt, nicht um Mord (qatal ist nicht razach), sondern um den Tod (im übrigen auch um den unseren) – und die darin festzuhaltende Hoffnung auf den Gott des Lebens.

<sup>37</sup> "Entgegen einer verbreiteten rhetorischen Figur ist das bereitwilligere Opfer nicht ohne weiteres das wahre Selbstopfer." R. Schenk, Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie, in: Zur Theorie... (Anm. ), 193-250, 195. Andererseits: "Wenn schon niemand gütig ist aus freien Stücken, so ist doch auch niemand Sklave des Guten" (Levinas, Anm. , 176).

<sup>38</sup> Während dieser Hinweis m. E. durch die Texte nicht bloß gedeckt, sondern geboten ist, sei ein Denkanstoß zu Kain und Abel nur als Privatgedanke notiert: Wie, wenn Kain, statt sich auf seinen Bruder zu versteifen, Gott gefragt hätte, warum er sein Opfer nicht akzeptiere?

Um dann von Gott zu hören: Damit du mich fragst. Ich nehme dich nämlich unbedingt an – "vor aller Leistung, trotz aller Schuld". Für mich mußt du dich nicht erst liebenswert machen, liebe ich dich doch statt nach deinem Maß nach meinem. – Zugleich aber, eben weil ich dich liebe, warte ich auf dein Opfern: als Antwort in Annahme meiner Liebe.

4. Hat damit nicht – gegen heutige Trends – das Scheler-Wort wieder Bedeutung gewonnen? In ihm verknüpfen sich Vertikal- und Horizontaldimension bzw. Religion und Sittlichkeit. – Und sie tun es (um darauf zurückzukommen), bei aller Unterschiedenheit ihrer, besonders in dem Zentral-Opfer unseres Glaubensvollzugs: der Eucharistie.

Sie verbinden sich zu einem untrennbar einzigen Danksagen und -tun. (Eben diesem Zugleich eines christologischen „unvermischt/ungeschieden“<sup>39</sup> dient die Rede von Dimensionen – statt Schichten.<sup>40</sup>) Solche Voll-Wirklichkeit bringt freilich nicht geschöpfliche Leistung zustande. Das würde uns hoffnungslos überfordern. Sie begegnet dem Menschen als Handlung „für“ ihn – im ganzen Bedeutungsreichtum des „für“. So aber als Angebot an ihn, nun seinerseits in dies Geschehen einzutreten.

Dabei geht es – wie bei Girard – statt nur um Geschichte durchaus um das Heute und Morgen. Darum sei mir auch dazu eine kurze Einlassung gestattet.

## V. Neue Sanftheit?

1. Nicht bei Girard, doch in einem breiten Strom von Pastoral und Katechetik „herrschen“<sup>41</sup> heute – jedenfalls in Deutschland – Programme der Selbstzärtlichkeit. Es gibt eine Konjunktur der Engel, seitens deren aber niemand ein „Fürchte dich nicht“ hören muß. Denn das Paradigma dieser Verkündigung ist ausdrücklich die therapeutische Situation. Die aber – darin besteht sie – zentriert sich um den seinerseits um sich zentrierten Kranken; sie bestimmt sich durch die Schonung seiner und vor allem durch die Ausklammerung von Sünde und Schuld.

Die Auswirkungen solchen Denkens reichen bis in die Einheitsübersetzung hinein. Ich meine die (doch wohl gewaltsame) Umformulierung der dritten Seligpreisung (Mt 5, 5): „Selig, die keine Gewalt anwenden“, wodurch aus dem Gebot einer Haltung das Verbot von Handlungen wird.<sup>42</sup>

Schon vor einem halben Jahrhundert hat C. S. Lewis zur Sprache gebracht, daß moderne Christen sich unter dem guten Gott fast nur den „lieben“ Gott vorstellen. „In der Tat, wir möchten nicht so sehr einen Vater im Himmel als vielmehr einen

---

<sup>39</sup> Konzil v. Chalkedon, DH 302.

<sup>40</sup> P. Tillich, Ges. Werke IV, Stuttgart 1961, 118-129: Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins, 122.

<sup>41</sup> In Anführungszeichen gesetzt, weil dort nicht einmal mehr der Sohn mit seinem Vater "herrschen" darf, sondern statt dessen mit ihm "lebt und liebt".

<sup>42</sup> Im Urtext: "praeîs = die Sanftmütigen". – Das jetzt implizierte Verdikt über Soldaten und Polizisten (Jesus selbst im Tempel?) scheint sich auch im Text der deutschen Bischöfe zum Thema "Gerechter Friede" auszuwirken: in der Weise, wie Teil I noachitisches Zwangsrecht und biblische Friedensordnung kontraponiert (bes. Nr. 35 und 44). Siehe dazu die kritischen Anfragen von G. Beestermöller, Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? in: StZ 219 (201) 173-185. Zu Jesu Tempelreinigung aber erklären dann Exegeten, sie sei eine "'revolutionäre, gewaltfreie Tat'; eingebettet in seinen Versuch, in Liebe und Geduld mit der Kraft der Wahrheit das Gewissen des Volkes, der Händler und Priester für ihr gottwidriges Treiben aufzuschließen". E. Spiegel, Was Jesus gewalttätig? Bemerkungen zur Tempelreinigung in. ThG. 75 (1985) 239-247, 247.

Großvater im Himmel – einen greisen Wohlmeiner“ [heute müßte er schreiben: eine allesgewährende Mutter<sup>43</sup>]; während doch „Liebe etwas Strengeres und Großartigeres ist als bloße Gutherzigkeit und Liebheit.“<sup>44</sup>

2. Fragwürdig ist es einmal, im Stil dialektischer Theologie (oder des Janse- nismus) die Religionen insgesamt – zusammen mit dem „Gott der Philosophen“ – als heillose Projektionen zu verwerfen, um auf diesem finsternen Grund das Licht der christlichen Botschaft umso heller aufleuchten zu lassen.<sup>45</sup> (Wobei zudem die durch- aus eigene Lesart der Botschaft gegen entsprechende Anfragen an sie selbst immu- nisiert wird.)

Fragwürdig sind sodann Wiederaufnahmen markionistischer Abqualifizierung der alttestamentlichen Offenbarung. Die obendrein zu ihrerseits nicht unbedenkli- chen „Rettungen“ provozieren – etwa bei (nochmals) dem paradiesischen „Herr- schäfts“-Auftrag an den Menschen.<sup>46</sup>

Fragwürdig schließlich ist besonders die Unterschlagung alles Harten bei Jesus selbst. Diese Verzeichnung ist natürlich nicht neu – und vor allem auch außerchrist- lich verbreitet. Genannt sei nur der sanfte Riffa in Nagib Machfus' Werk „Die Kinder unseres Viertels“. Umso schlimmer, wenn sie bei christlichen Theologen begegnet.

3. Erscheint überhaupt das wirklich Böse des Bösen, wenn man sich derart auf die Gewalt als sein Paradigma fixiert? – Deutlich wurde bereits, daß Gewalt nicht als solche und darum fraglos in jedem Fall böse sein kann. Und wie das Leben nicht „der Güter höchstes“ ist (F. Schiller), stellt nicht einmal der Mord das schlimmste Bö- se dar. Ganz zu schweigen davon, daß keineswegs jede Tötung ein Mord ist (auch hier sollte man die alttestamentlichen Differenzierungen – mitsamt der Ordnungsfor- derung Gerechtigkeit – nicht einfach „christlich“ hinter sich lassen).<sup>47</sup>

Wäre Gewalt als solche böse, wäre es auch das Leben als solches, im Sinn von Anaximanders berühmten Ausspruch. Doch „ist es eine paradoxe Vorstellung, Gewalt als Unrecht zu betrachten, wenn Leben selbst sich einerseits nur der Gewalt verdankt, andererseits aber das Unrecht wiederum nur in der Unterdrückung von

---

<sup>43</sup> Baudler (Stiergott... Anm. , 201): "Es wäre angebracht, ... die Rede vom Heiligen Geist durch eine Rede vom heilig-heilenden Wind und Atem Jesu und seines Abba zu ersetzen." Dazu die Anmerkung (400): "Vgl. z. B. das steife 'Ehre sei dem Vater...' mit folgendem Formulierungsvorschlag (der die Trinitätssymbole, theologisch durchaus stimmig, als *Symbole* zum Sprechen bringt): '*Ehre sei dem Kind und seiner Mutter und dem Atem, der beide verbindet, wie es war im Anfang, so auch jetzt und allezeit und in Ewigkeit. Amen*'..."

<sup>44</sup> Über den Schmerz, Köln & Olten 1954, 47f.

<sup>45</sup> R. Schenk (Anm. ), 237: "Gerade die Opferkritik stand in der größeren Gefahr, zu neuer Viktimisie- rung beizutragen." M. Herzog, Religionstheorie und Theologie R. Girards, in: KuD 38 (1992) 105-137, 110-114: "Dialektische Theologie" und anthropologischer Pessimismus.

<sup>46</sup> Gehört dazu nicht schon die Rede vom "1. Testament"? Sie läßt, scheint mir, nach einem 3., 4. fragen – und obendrein danach, wer/was in einer Welt des Jugendwahns (und der "Senioren"- Aktivitäten) dann überhaupt noch in Ehren alt werden und heißen dürfe (während man früher vom "alten Wahren" sprach, siehe z. B. Eusebius' Bemühungen in seiner Kirchengeschichte I 4; doch nicht anders noch Rosenzweig zum Verhältnis von Juden und Christen im "Stern").

<sup>47</sup> Die Sonne über Guten und Bösen scheinen zu lassen ist – auch, ja gerade von Gott her – keiner Regierung erlaubt. Daß aber Gott selber, heilig souverän, dies tut, wirft just die quälende Theodizee- frage auf.

Leben bestehen soll. Der Buddhismus erklärt deshalb Leben selbst für eine Absurdität. Die Geschichte, in deren Erzählung das Christentum seine Mitte hat, löst das Paradox auf“ (Robert Spaemann).<sup>48</sup>

Eher ein Muster des Bösen – wenn es schon eines (stets uneindeutigen) äußeren Beispiels bedarf – wäre die Grausamkeit. (Zu ihr indes, so altes Wissen, neigt besonders Weichlichkeit.<sup>49</sup>) – Aber, wie von verschiedenen Seiten bemerkt: Beginnt das Böse mit Kain oder nicht vielmehr mit Adam und Eva (oder dem zuvor mit Luzifer)?

\*

Doch blicken wir schließlich noch einmal auf die Selbst-Hingabe Jesu Christi und deren liturgische Feier. – Was nämlich dort als heiliges Spiel aufgeführt wird, will im Alltag gelebt sein. Dorthin gelangen heißt nicht, bei sich selbst ankommen. Oder vielmehr: nicht eigentlich dies. So sehr nämlich, wer (noch) „nicht recht bei sich“ ist, erst „zu sich kommen“ muß: sobald es ihm geglückt ist, befaßt er sich nicht mehr mit sich, sondern ist „ganz bei der Sache“ bzw. bei seinem Gegenüber. Denkend wie handelnd widmet er sich *anderem*: dem, was es („wahrzunehmen“ = zu erblicken wie auch zu vertreten) gibt – „in Tat und Wahrheit“.

Man tut – im „Alltagsgeschäft“ – seine Pflicht. Und dies Geschäft ist keineswegs bloß der Beruf. Denn angesprochen, zur Antwort, zum Einsatz berufen wird man immerfort. In diesem Sinn hat Karl Rahner den Christen von heute und morgen auf den Alltag verwiesen, und zwar gerade im Kontext seines (allzu?) vielgenannten Worts vom *Mystiker* als dem Christen der Zukunft.<sup>50</sup>

Der Alltag ist „der Raum des Glaubens, die Schule der Nüchternheit, die Einübung der Geduld, die heilsame Entlarvung der großen Worte und der unechten Ideale, die stille Gelegenheit, wahrhaft zu lieben und getreu zu sein, die Bewährung der Sachlichkeit, die der Same der letzten Weisheit ist.“<sup>51</sup>

[So gelebte] Ethik aber ist, sagt Levinas, nicht erst eine „Folge der Gotteschau, sie ist diese Schau selbst... eine Optik... Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist.“<sup>52</sup> Rahner nennt die kleinen Dinge Wassertropfen, „in denen sich der ganze Himmel spiegelt“ (9). „Wenn wir losgelassen haben und uns nicht mehr selbst gehören..., fangen wir an, in der Welt Gottes selbst, des Gottes der Gnade und des ewigen Lebens zu leben“ (31).

<sup>48</sup> Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff, in: Zur Theorie... (Anm. ), 11-26, 20.

<sup>49</sup> Weil sie zurückschrickt vor dem "Verbrennen des Herzens" (vgl. Augustinus, In Ps. 49, 15; 51, 21), das ja "durchaus nicht billiger" käme als das eines Tieres. J. Wohlmuth, Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs: Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (Hg. A. Gerhards /K. Richter), Freiburg 2000, 100-127, 125.

<sup>50</sup> Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 22 (Frömmigkeit früher und heute); siehe dazu: J. Sp., Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 8 (Karl Rahner: Mystik?).

<sup>51</sup> K. Rahner, Alltägliche Dinge, Einsiedeln 1964, 8.

<sup>52</sup> Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M. 1992, 29.



Sich wirklich, unverkürzt, dem widmen, was es gibt, besagt, sich Dem zu widmen, *der* es uns gibt. Zeigt religiöse Praxis sich ernsthaft als sittlich, so Sittlichkeit sich im Ernste als religiös: Derart im „Atem“-Wechsel *lebt* der Dank: als tätiger Gehorsam wie als auf-hörende Ein- und Zukehr (Lk 10, 39-42). Denn im einen wie im anderen bedeutet Dank, nach Franz von Baader, „die Präsenz des Gebers in der Gabe anerkennen“.<sup>53</sup>

Diesem Wort zufolge ist vorerst der Opfernde in seinem Opfern wie im von ihm Dargebotenen da. Doch indem ihm Gott gibt, sich derart zu geben, ist vor allem Er da – jeglicher Annahme dieses Anerbietens zuvor. Darum heißt Opfern, tiefer geblickt, diese befreiende Gegenwart Gottes anzuerkennen – befreit nicht zuletzt auch von aller Gewalt.<sup>54</sup> Denn ob Bitt- oder Sühn- oder Lobopfer: alles ist eigentlich Dank.

Ihre Spitze aber findet solche Anerkennung in dem Lob- und Dank-Bekenntnis *ob des Danks*.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Sämtl. Werke, Leipzig 1851-1860 (Aalen 1963), IX 387. – Wobei selbstverständlich Gabe nach ihrem Wesen gedacht wird; danach steht weder die Wechselseitigkeit im Blick noch handelt es sich bloß um verzichtbare Dinge (zu S. Brandt, Hat es sachlich und theologisch Sinn, von "Opfer" zu reden?, in: Anm., 247-281, 250 u. vorher).

<sup>54</sup> Römisches Meßbuch (Präfation für Wochentage IV): "Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, daß wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil."

<sup>55</sup> Jedenfalls kann man mit Y. Leibowitz (Vorträge über die Sprüche der Väter, Obertshausen 1984, 115) den Lobpreis des "Gottes der Danksagungen" im *Schemone Esre* (Achtzehngebet) so lesen (statt wie üblich: "dem Dank gebührt").