

»Opfer« denken | Eine philosophische Notiz

Von Manfred Gawlina, München und Neapel

Stehen wir vor einer Wiederentdeckung des Begriffs bzw. Pragmas »Opfer«? Manche Zeichen weisen darauf. Vor einer spezifisch theologischen Erörterung dieser Frage erscheint es als sinnvoll, dem Punkt »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« nachzuspüren, also philosophisch. Wo es darum geht, eine Strömung zu erfühlen, bietet sich ein Blick auf Literatur an, die dazu in jüngerer Zeit veröffentlicht werden konnte. Wir beschränken uns – stichprobenanalytisch – auf zwei Sammelbände:

Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hgg.): *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. = Edition Suhrkamp, Bd. 2049. 251 Seiten.

Bernd Janowski und Michael Welker (Hgg.): *Opfer*. Theologische und kulturelle Kontexte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. = Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1454. 344 Seiten.

I. Religionsgespräch auf Capri

Die Religion, 2001 herausgebracht von Gianni Vattimo und Jacques Derrida, dokumentiert Vorträge, die auf Capri, der Sonnen-Insel des Tiberius, gehalten wurden. Das *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Neapel, hatte dorthin zu einem Symposium eingeladen, neben den Genannten Eugenio Trías, Aldo Giorgio Gargani, Vincenzo Vitiello, Maurizio Ferraris und Hans-Georg Gadamer. In ihrem Klima sind die Beiträge, auch italienisch und französisch bei Laterza bzw. Seuil erschienen, weit davon entfernt, die hebräisch-christliche *traditio* auf die leichte Schulter zu nehmen. Seine Verfasser belegen durchaus »wiedererwachte« Aufmerksamkeit für Religion, so sehr etwa Vattimo – zurecht – Randbedingungen mißtraut, die nicht aus dem Heiligen abgeleitet werden können, ja ihm als soziales Vorurteil entgegenwirken.

Bei solchem Ernst fällt auf der anderen Seite umso mehr die Verlegenheit bzw. Hilflosigkeit auf, mit der man sich dem Gegenstand denkerisch zu nähern sucht. (Welche Chance für genuine – also auch der Kommunikation fähige – Theologie!)

Schauen wir etwas genauer hin: Nicht bloß in Derridas Band-Beitrag bildet Kant einen zentralen Bezugspunkt. Dessen starke – epistemologische – Seite bleibt dabei allerdings unbeachtet.¹ Das verwundert nicht, wenn man bemerkt, wie der Königs-

¹ Siehe etwa S. 214–223. Zur Bestimmung des Kantischen Kritizismus als »Wissenschaft der Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen« näher: Manfred Gawlina: *Das Medusenaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*. Berlin und New York 1996. = *Kantstudien-Ergänzungshefte*, Bd. 128; insbesondere S. 74–269.

berger mit der Brille von Heidegger und Hegel rezipiert wird. Ferraris faßt Heideggers »Theologie« S. 214 so zusammen: »Die Götter brauchen das Sein, und das Sein braucht den Menschen.« Richtig ist/wäre: Gegen den Deismus der Mehrheits-Aufklärung hat Kant den *Theismus* rehabilitiert, sich dabei aber – bei wachem Sinn für Buße – dem Sühne-Gedanken der Christologie verschlossen.² Darin zeigt sich eine basale Schwäche seiner *Interpersonalitäts*-Theorie. Kant verfügt zwar über einen fruchtbaren Ansatz zu einer solchen, stockt aber in dessen Durchführung und faßt deshalb Religion zu gering: Ein *deus-homo* kann die Sünde der anderen nicht stellvertretend tragen und tilgen. Es überrascht daher nicht, daß Derrida und Kollegen sich dem Heiligen nicht *objektiv* widmen, sondern sich in einem irgendwie als privat – wengleich dabei nicht beliebig – verstandenen Subjektiven schadlos halten.

Nach ihnen kommt »heilig« von »heilen« (S. 9–10, 56, 71–72, 78 u. ö.). Mit einem physisch verkürzten Lebensbegriff (vgl. S. 79), biegen sie die Transzendenz in Innerweltlichkeit zurück. Aus Heil wird Therapie, und diese ist zu bezahlen (vgl. das Wortspielen mit »Kredit«, »Treuhänderschaft« u. dgl.; etwa S. 55, 73). Von *menschlicher Schuld* ist wenig bis gar nicht die Rede. Damit bleibt das entscheidende Problem unter dem Teppich. Was ein Antiphilosoph wie Luther – später etwa von Dostojewski darin kritisiert – übersteigert hatte, den *homo peccator*, wandelt und häutet sich zur »Theodizee«-frage: Gott wird angeklagt (das »Böse« ist primär sein Problem!); nur mehr darin glaubt man an Gottes Personalität.

II. Bedeutungs-Transfer

Führt uns eine Fachtagung des »Internationalen Wissenschaftsforums der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg« aus der humanistischen Sackgasse? Deren Teilnehmer hatten sich sogar angeschickt, »die heilige Handlung schlechthin« zu beleuchten, das *sacrificium* (*Opfer*, S. 9).

Beeindruckend solidarisch begeben sich die Beiträger jedoch sogleich in eine grundandere Art *quaestio*, von Geltung weg in Faktizität. Aus Soll (und darin Soll-Sein) wird Ist. Dort, näherhin in methodisch entgrenzter Soziologie, wird »Gott« thematisch, also zugleich ein Übergang zu Gott unausdenkbar.

Die Doppelsubreption geschieht ohne Begründung oder Besinnung auf die Grenzen jener Methode. Aus der Feder von Bruce J. Malina etwa heißt es S. 26: »Bedeutung kommt von einem sozialen System«; sie ist in Verhalten und *Sprache* »verschlüsselt«. Der Autor erinnert zudem an Evans-Pritchards Hypothese von der »Verbannung des Göttlichen durch Opfermittel« (S. 24; Hervorhebung von mir, M. G.). S. 7 fügt an: »Das ›Opfer‹ gehört zu den elementaren [...] Phänomenen der mensch-

² J. G. Fichte fällt hier hinter Kant zurück. Man kann von Fichte manches in praktischer Hinsicht lernen, als Fundamentaldisziplin ist seine Wissenschaftslehre hingegen unhaltbar (und im Widerspruch zur Vernunftstruktur des Christentums). Dazu beweisend: Manfred Gawlina: *Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratie-Theorie in ihrer Stellung zu Antike und Moderne*. Berlin 2002. = *Beiträge zur Politischen Wissenschaft*, Bd. 124.

lichen Kultur«. Die Anführungszeichen dort besagen: Die Menschheit hat es überhaupt *nie* mit einem wirklichen Opfer, sondern nur mit – »oft als anstößig empfundenen« (ebd.) – *Vorstellungen* von solchem zu tun. Der Begriff »traditionell« wird – ansatzgetreu – als Zeitbegriff verstanden, nicht, was genuin-theologisch dessen Bedeutung ist, als Wesensaussage eines Gehalts (z. B. S. 9).

Derartiger Einstellung bzw. sozialen Verabredung gemäß (vgl. S. 195: »gesellschaftliches Großsystem«) orientiert sich Ina Willi-Plein an folgenden Marken (S. 155–160):

»– *Archäologisch* [...] – *Etymologisch* [...] – *Anthropologisch* [...] – *Rückschluß aus dem Ritual* [...] – *Rückschluß aus dem Mythos, der Kultlegende etc.* [...] – *Befragung der Tradition* [...] – *Befragung von Texten* [...]«.

Das ist – bestenfalls – Semiotik. Nichtsdestotrotz trifft sie implizit theologische (bzw. sich als solche einprägende) Aussagen. Das nachexilische Sühneverständnis des Alten Testaments sucht sie darin durch »Textbefragungen« eines als vorexilisch vorgestellten Materials zu überspielen. Der alttestamentarische Erkenntnisfortschritt wird – obgleich etwa S. 153 schön charakterisiert – vorab als Argument ausgesondert. Die Christologie läßt sich so – historisierend und antiteleologisch gedacht – besser von der Intention des Opfers entlasten, näherhin etwa, indem die Autorin »Stellvertretung« von »Opfer« trennt.³ S. 175 wird letzterer Begriff bzw. seine Hülse dazu benutzt, Gott und Mensch in eine Symbiose-Kultur zu bringen:

»– im Opfer ereignet sich die Zusammenführung oder das Zusammenerleben von göttlichem und menschlichem Lebensbereich am Ort und zur Zeit seiner Begehung im Heiligen.«

Mit dem Anspruch Gottes an den Menschen – »Höre, Israel ... « – haben solche Zoologismen nichts mehr zu tun (Dtn. 6,4 f.; vgl. S. 155: »Im Kult geht es um Lebenserhaltung« bzw. S. 11, wonach alles Opfer »Leben auf Kosten von Leben« spende). Sicher, jener Anspruch mußte auf Seiten des menschlichen Verständnisses erst einmal errungen, mühsam begriffen, werden. Alle Rede von Gott – auch die allgemein vorbereitende philosophische – steht dann allerdings in der Pflicht, jenen Standard nie wieder zu verlieren. Der Weg zum Verständnis der Wahrheit ist geschichtlich, sie selbst hingegen nicht (anders könnte man ja Geschichte gar nicht erkennen).

Den »semantic descent« treibt – nach der Gleichsetzung Sakral/Profan bei Wolfgang Stegemann (etwa S. 194) – Sigrid Brandt noch weiter. Dem geneigten Leser schiebt auch ihre »Relecture biblischer Texte« (S. 17) positiv-theologische Aus- bzw. Absagen unter, vorzugsweise solche, die sich gegen einen verzerrt dargestellten Anselm richten. Bernd Janowski und Michael Welker fassen deren Seiten 247–281 so zusammen (S. 16/17; Hervorhebung von mir):

»Im Anschluß an Augustin [!] entwickelt sie [.] ein fünfstelliges »Opferaktionsschema« (Opferspender, Opfervollzieher, Opferempfänger, victim, Opfernutznießer), dessen einzelne Instanzen teilweise koinzidieren können. Dieses Schema kann auf religiöse und säkulare gesellschaftliche Phänomene und Kontexte *gleichermaßen* angewendet werden und die diversen [...] Redeweisen von Opfer füreinander

³ Breytenbach betrachtet Erstere als hellenistischen Import (S. 238–242); ohne Platon also kein Messias!

transparent machen. [...] Als ein gefährliches Opfersystem stellt Brandt die Dämonisierung Gottes durch [...] Christologie dar: Gott macht Christus zum Opfer (victim), um einen Ausgleichs- und Gerechtigkeitswillen zu erfüllen, den die sündigen Menschen nicht erfüllen können.«

Nach »Textbefragungen« und »Relecture« präsentiert uns Klaus-Peter Jörns mit gleicher Tendenz eine dritte Orakel-Form: »Schwellengeschichten«. Er versteht darunter »Erzählungen, die Überlieferungsbrüche markieren« (S. 18).

III. Christus – verzichtbar für den Alten Bund?

Wie Rolf Rendtorff detailgenau heraushebt, kannte zwar der Alte Bund (neben anderem opferlichen Ritual) das »Sündopfer« und verfügte somit über einen Begriff von Sühne. Doch es fällt auf, daß das auf Handlungen beschränkt blieb, die *unabsichtlich* geschehen waren. Allein solche konnten mit den sakrifiziellen Mitteln des Alten Bundes »gesühnt« werden. Der Begriff für die eigentliche Sünde, die »mit erhobener Hand« (S. 187), also als bewußter Verstoß gegen die ethisch-religiöse Norm, begangen wurden, war zwar ausgeprägt, bewältigen aber konnte man jene streng schuldhaftige Verfehlung nicht (ebd.): »Eine solche Sünde wird nicht vergeben (Num 15,30 f.)«.⁴

Auch kulturgeschichtlich ist jene Beobachtung höchst interessant. Sie erzwingt geradezu – konzeptionell wie empirisch – einen »Erlöser«, der – im Verbund mit höherer Einsicht in die Struktur von Gut und Böse – eine Aufhebung der Schuld ermöglicht. Die Schlechtigkeit bleibt ja nicht ohne Spur: Sie trennt von Gott wie Mitmensch und unterminiert die eigene Person des Sünders.

Jene – bereits philosophisch ermittelbaren – Merkmale bestimmen zugleich tragende Bedingungen, die für Vergebung und die *Christos*-Personalität erfüllt sein müssen, also die Instanz, die – allein – wirksame Erlösung eröffnet. In dem Zusammenhang läßt sich dann ein philosophisch-theologisch zureichender Begriff vom nunmehr einzig-gültigen Opfer erringen, das alle heidnischen Opfervorstellungen wie die Unvollkommenheit der Mittel des Alten Bundes hinter sich läßt: »Das Neue Testament [...] bedeutet [...] die gravierende Zäsur« (S. 287, Christof Gestrinch; vgl. Jer. 31, 31–34).

Wir stoßen hier an eine Identifikationsaufgabe, einen – komplexen und zugleich dialogischen – Wissensakt: Wenn Jesus Christus der »Menschensohn« (= »Sohn Gottes«) ist, muß er – und will er um seiner Güte willen – jene stellvertretende Sühnehandlung vollziehen. Wenn es um diesen Christus eine Glaubensgemeinschaft geben soll, dann muß sie sich aus jenem einzigartigen Opfer heraus aufbauen, durch eine ständige Vergegenwärtigung, die es vollgültig-real wiederholt. Nur wenn und solange dies – unverkürzt, ohne »Verbesserung« oder Auslassung – geschieht, besteht der Neue Bund.

⁴ Bann und Tötung/Ausmerzung, wie u. a. S. 143 beschrieben, können ja wohl schwerlich als Mittel der Schuldbewältigung angesehen werden. Die postmoderne Version von Nicht-Bewältigung lautet »Unreinheit und Sünde gehören zum menschlichen Leben« (S. 13; Hervorhebung von mir).

Alfred Marx arbeitet in »Opferlogik im alten Israel« substantielle Bestimmungen heraus: Der »Altar« – nicht etwa ein bloßer Tisch! – ist »der Ort des Kommens Gottes« (S. 132). Die Gaben kennzeichnet er durch folgendes: Sie sind »für ein Mahl zubereitet[e] Speisen«. Das »Getreide« etwa wird »zu Brot gebacken«; »Trauben« werden zu »Wein gekeltert« (S. 135). Es geht nicht um »Ernährung« (weder Jahwes noch des Volkes), sondern um Ehrung Gottes in einem ausgezeichneten Ritual von »Gastfreundschaft«. Das »Blut« ist dabei der *Gott* zugewiesene Teil und *deshalb* »den Menschen bei Verbannungsstrafe entschiedenst verwehrt« (S. 137).

Leider denkt Marx, genauso wenig wie Cilliers Breitenbach (S. 217 ff.), das in solchem Befund enthaltene Potential nicht weiter zum – eben im Sühneblut Christi geschlossenen – Neuen Bund, nicht zurück zu gültiger Messe. Damit steht er Klaus-Peter Jörns Haupt-Aussage nicht mehr fern (S. 328–329; gestützt wird sie u. a. ebenso von Gestrich S. 284–285, 292, 294 und 297–289):

»Es hat lange gedauert, bis auch die römisch-katholische Kirche die reformatorische Wende im Blick auf das Verständnis der Eucharistie wenigstens im Grundsatz vollzogen und im Vaticanum II erklärt hat, daß es beim Vollzug der Messe nicht um eine Wiederholung des Opfers Christi gehe. Bis auf eins der Hochgebete hat die Liturgiereform diese Richtung im ganzen auch eingehalten. [...] [O]ffiziell haben die Kirchen keine eigene Opferpraxis mehr.«

Hans-Georg Gadamer dagegen mahnt den Opfergedanken durchaus als zentral an (*Die Religion*, S. 248):

»Das ist gerade die Erfahrung, daß die Natur dem Menschen ein wirkliches Ja-Sagen zum eigenen Scheiden kaum erlaubt. [...] Insofern scheint der gekreuzigte Gott, wie ihn das Christentum allen anderen Vorstellungen von Jenseits und Zukunft entgegengesetzt, eine übermenschliche Zumutung. [...] Man ahnt, was es bedeutet, daß die in unserem Kulturkreis beherrschende Botschaft von dem Opfertod des Menschensohnes und Gottessohnes als eine wahre Erlösung gelten will und allen Verheißungen überlegen bleibt.«

IV. Eckstein/Stein des Anstoßes und der Wende

Wie stellt man sich im Tübinger Band – der ja kaum originell, wohl aber repräsentativ ist – die Gott/Mensch-Beziehung vor? Er spiegelt zumindest drei Motive aus der allgemeinen Debatte wider. Das erste beschreibe ich als verhandlungsrational, die beiden anderen als pseudopolitisch.

Das Verhandlungsmodell reduziert Gott noch am wenigsten: Paganisierend-ontologisch »gibt es« zwei Bereiche, den der Menschen und den Gottes (schon aller Umgebung ledig) bzw. »der Götter« (etwa *Opfer*, S. 223). Hier muß man sich nun irgendwie arrangieren – *do ut des...* S. 286 lesen wir: »Gott und Mensch gewinnen [...] ihre Identität und Freiheit nur in gegenseitiger Anerkennung.«⁵ Hildegard Can-

⁵ So Gestrich; Burkhard Gladigow wird mit »Die Götter brauchen die Menschen« (S. 35) dem Kommerz noch nicht ganz gerecht.

cik-Lindemaier nennt S. 81 als Ziel: »stabiler, friedlicher Verkehr zwischen Menschen und Göttern«. *Dorthin* weist – nach dem Konsens unserer Autoritäten – die »Umkehrung« der »bisherigen Sinnrichtung« des Opfers im NT (S. 283 und weiter: »vollständige innere Umkehrung des Opferdienstes«). »[D]enn wollte sich Jesus wirklich Gott-Vater als Opfer »für viele« darbringen?«, wird gehöhnt (S. 292).⁶ Die Möglichkeit eines Selbstopfers wird auf eine Weise zurückgewiesen (»Selbstqual«, S. 17), daß die *Gottheit* Christi mitschwindet (S. 236: »den Menschen völlig gleich«): In Christus »habe« Gott »ihm Nächststehendes und Teuerstes geopfert« (S. 295). Primär, lautet die schon rationaltheologisch verquere These Gestrichs, habe das *Gott-Vater* weh getan. Jesus ist eine »zuerst« diesen »schmerzende Gabe an die Menschen«; »dargebracht« hat andererseits Jesus »Bitten, Flehen, Schreie, Tränen – Gebete« (sic S. 297). So wichtig die – leider oft verdrängte – seelisch-geistige Ganzhingabe Jesu war (»der für uns Blut geschwitzt hat«), fehlt da in der Aufzählung nicht etwas? Warum wird – wie vorhin bei Jörns – das Blut nicht erwähnt bzw. profaniert?

Das Sich-ins-Benehmen-Setzen gleitet leicht in die zweite Vorstellungsart über: Gott ist unser Mitbürger; wir dürfen ihn also überstimmen. Und schließlich – nach erfolgtem *ostrakismos* –: Wir selbst sind Gott, wir als Gruppe/Verbindung (vgl. Schleiermacher wie S. 298 zitiert: »Das Hohepriestertum Christi« ist »auf die Gemeinde der Gläubigen übergegangen«) und/oder durch göttliche Grundkraft individuell. Mit Blick auf Girard und Tillich glaubt William Schweiker S. 124, »die Opferanalyse« mache »die Wertungen von Macht in Gesellschaften und Kulturen sichtbar«. »Religiöse Traditionen zu erforschen, kann helfen, Kulturen und Gesellschaften zu verstehen.«

Soteriologie wird so verkehrt: Nicht wir sind auf den *deus-homo* Christus angewiesen; Humanität heilt vielmehr das übersteigerte Gottesbild Jesu, am geeignetsten durch strukturalistische Linguistik bzw. Systemtheorie.⁷ Als oberste bzw. einzige Instanz taucht bei ihnen der gesellschaftliche Prozeß auf, also ein – trotz aller Steuerung – Naturgeschehen. Ethik (von Ästhetik ganz zu schweigen) besitzt keinen eigenen Wert. Vom Politischen ist allenfalls in einem – dabei stets fehlgeleiteten – Sinn von »Politischer Theologie« oder ebensolcher »Religion« die Rede (S. 46–48 wird Lev., etwa 10,1 ff., als Beleg für Letztere verkauft; s. ferner S. 87, 100 ff.). Entspre-

⁶ Nach Gestrich sind, soweit der Tod Jesu als »Opfer« gefaßt werden kann, die »Menschen« direkte und kleinige »Empfänger« der »Opfergabe« (S. 295–296; zur Bekräftigung wird der Hebräerbrief »gegen den Strich gebügelt«).

⁷ Supplementär bietet uns Frau Brandt noch »leibliche Solidarisierung mit den anderen« (S. 274; ähnlich S. 275: »Sozialität der Leiber«, »koaktive leibliche Existenz der Gemeinde«). In der Bibel – läßt sich jene S. 278–279 weiter aus – »zielt die Rede von Opfer letztlich auf die von Gott her immer wieder neu gewährte und ermöglichte Vergottesdienstlichung des Alltags in der Welt. Und sie zielt auf Gottes Leben aus und inmitten seines Volks von Priesterinnen und Priestern. Theologisch sachliche Rede von Opfer könnte dazu beitragen, das Bewußtsein für die Angewiesenheit Gottes auf den Menschen, für Gottes Vertrauen in das menschliche priesterliche Handeln und für Gottes Investition in dieses Handeln immer wieder wachzurufen. Und umgekehrt könnte theologisch sachliche Rede von Opfer dazu beitragen, immer wieder das Vertrauen in Gottes kreativen und befreienden Umgang mit seinen den Opferzwängen dieser Welt ausgesetzten Geschöpfen zu stärken.«

chend paraphrasiert *Die Religion Samuel Alexanders Glifford Lectures* (gehalten 1916–18; sic S. 227):

»Das Göttliche ist nicht Gott, sondern Gott in uns, als Verknüpfung von Raum und Zeit: [...] Es ist die Möglichkeit von Materie und Geist. Damit ist das Göttliche auch eine empirische Qualität [...]. Wir sind unendlich endlich, was bei Alexander folgendermaßen lautet: Wir sind endlich unendlich, während das Göttliche unendlich endlich ist – wir sind endlich, weil unser Geist als ein in Raum und Zeit ausgedehnter kein begrenzter Teil ist. Wir sind unendlich, weil unsere Seelen – wie Leibniz in der *Monadologie* ausführt – Spiegel des gesamten Universums sind.«

Wenn Philosophie Geltungs- oder Rechtfertigungswissenschaft ist und in diesem Kontext Ichtheorie (»Ich« oft = »Blut«; *Opfer*, S. 316–317), ergibt sich – gegenüber skizzierter Boden – wie Perspektivlosigkeit – als einzig-angemessener Ansatz für Theologie die Nachzeichnung des Wissens Christi von sich selbst: Verstehen, als was/wen Er sich selber verstand, aus der selbst – wie von den beiden anderen Personen der Dreifaltigkeit bezeugten Evidenz im Selbstbewußtsein. Das eint im Gipfelpunkt allgemeine (= reinrationale) und positive Theologie. Johannes, der Apostel und Evangelist, hat dies begriffen, also Christus in der Mitteilung von dessen eigener Selbst-Erkenntnis erfaßt/ miterlebt. Jene Zeugens- und Selbstbezeugens-Struktur gibt auch der Gesamtarchitektonik haltbarer Philosophie (und damit aller übrigen Wissenschaft) das Licht – erstrahlte Wahrheit. *Sed haec quid sunt inter tantos?*⁸

⁸ Joh. 6, 9. Descartes Grundansatz läßt sich als Entfaltung der johanneischen Veracitas-veritatis-Einsicht deuten. Er und Anselm gehören zusammen.