

Zur Phänomenologie des Opfers

Sind »Verzicht« und »Hingabe« fremddiktierte Sinngebungen?

Von Rolf Kühn, Singen

Mit dem neuzeitlichen Denken, wie es bei Nietzsche, Freud und Marx unentgegentritt, wird das Bewußtsein für sich selbst erneut zum Problem. Zwar steht weiterhin die erkenntnistheoretische Frage nach einer Gewißheit durch das autonome Cogito noch im Mittelpunkt, aber die Perspektive veränderte sich dahingehend, daß die Möglichkeit *verborgener Lügenhaftigkeit* aller Denkinhalte nun vornehmlich das Erkenntnisinteresse leitet. Mit Paul Ricoeur¹ könnte man deshalb von einem Zeitalter der »Verdächtigung« oder der »Maskenentblößung« sprechen. Eine solch tiefgreifende archäologische Grabung im Selbstverständnis der menschlichen »Natur« läßt nicht nur diesen Begriff als fragwürdige Konstruktion erscheinen, sondern mit dem inzwischen bereits proklamierten »Tod des Menschen« als unauffindbares »Objekt« der Humanwissenschaften² fallen auch alle *Wesensvollzüge* des Menschen dem Verdacht unausrottbarer Selbsttäuschung anheim.

Doch es dürften zunächst gerade keine Zweifel darüber bestehen, daß zu den fundamentalsten anthropologischen Phänomenen das *Opfer* gehört, wie unterschiedlich auch immer die Geschichte seiner Motivation, intendierten Werte und faktischen Persionen verlaufen sein mag. In der folgenden Darstellung geht es daher weniger um eine genetische Analyse, wie sie beispielsweise von der Soziologie, Psychologie und Ethik her betrieben wird, sondern das Opfer soll hauptsächlich innerhalb einer reflexiv-phänomenologischen und vereinzelt auch biographisch-narrativen Betrachtungsweise, wie am Beispiel des sterbenden Franziskus, einen Einblick erlauben in eine ursprungshafte menschliche Erfahrung. An deren struktureller wie synthetischer Einheit müßte sich daraufhin die Selbstfindung des Menschen im Opfer mit seinen Gefahren ablesen lassen, worunter die Verquickung des Geschichtsprozesses mit bestimmten Gottesbildern auch für die Theologie eine besondere Herausforderung bedeutet.

¹ Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969, 101 ff: Le conscient et l'inconscient.

² Vgl. *Les fins de l'homme*, à partir du travail de Jacques Derrida (Colloque de Cerisy 23. 7.–2. 8. 1980; direction Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy), Paris 1981; für das stets absichtsgelitete, auf Selbstbehauptung bedachte Denken: Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1970; Hans Ebeling (Hrsg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Theorie-Diskussion, Frankfurt/M. 1976.

1. Deutungskategorien zum Opfer als geschichtlich-existentiallem Grundakt

Religionshistorisch wie -phänomenologisch³ sind die bezeugten Opferhandlungen bis in die ältesten Schichten der Menschheitsgenese hinein zurückzuverfolgen⁴, so daß sie vielen Forschern als das Wesenselement der Religion schlechthin gelten. Dies wird mit Einschränkung auch dort zugestanden, wo das Empfangen göttlicher Zuwendungen über das menschliche Geben als religiösem Grundvollzug gestellt wird⁵. Unser Leben ist ja weit mehr entgegengenommen, als daß wir es uns selbst »entwerfen« i. S. Sartres, auch dann, wenn das Annehmen einer »Gnade« eine besondere *Öffnung* voraussetzt, deren Akthaftigkeit nicht spontan ist, sondern vielleicht gerade das »Opfer« in einem tieferen Verständnis abverlangt. Entscheidend aber dürfte in beiden Fällen sein, daß überhaupt zwischen dem »göttlich-sakralen« und »profan-menschlichen« Bereich eine Beziehung errichtet wird, von der man annimmt, daß sie Hilfe für diese und die jenseitige Existenz bringt. Das Opfer versöhnt wieder zwei »Welten« miteinander, die ursprünglich durch den Kreislauf übernatürlicher Kräfte in sich eins waren, ob dies nun die Ahnen sind, eine Weltseele oder der Urmensch bzw. der selbst-erlöste Retter⁶. So nennt Platon noch die Frömmigkeit ein bestimmtes Wissen um Opfer und Gebete zur »gegenseitigen Vereinigung von Göttern und Menschen«, wobei der Liebe (Eros) eine prophetisch-philosophische Funktion der Ordnung zukommt (Euthyphron 14c; Gastmahl 188b).

Das subjektive Element der Hingabe oder Liebe im Opfer, welches diesbezüglich »eine Grenze für den Exegeten« darstellt⁷, kann aber keinesfalls von der rituell-sozialen Vorschrift gelöst werden, denn selbst dort, wo das Opfer auf die demonstrative Zerstörung verzichtet, um – in mystischer Absicht⁸ – mit dem Gebet sich zu begnügen⁹, vollzieht es sich dennoch in einem institutionellen Rahmen oder

³ Als Gesamtdarstellung immer noch maßgeblich: Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920; desweiteren vgl. die Theorien von R. Smith, E. Durkheim, M. Mauss u. a.

⁴ Vgl. Anton Vorbichler, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte. Eine Begriffsstudie*, Mödling bei Wien 1956; Georg Siegmund, *Der Glaube des Urmenschen*, Bern 1962, 50 ff über Primitivopfer.

⁵ Vgl. Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 204 ff. Harold H. Rowley verbindet beide Aspekte miteinander: »Yet neither can sacrifice be understood merely as man's approach to God. It is also God's approach to him, charged with power« (*The Meaning of Sacrifice in the Old Testament: Bulletin of the John Rylands Library* 33/1 (Manchester, Sept. 1950) 74–110, hier 110).

⁶ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II*, Hamburg 1925, 232 f, 252 ff; Alfred Jeremias, *Die außerbiblische Erlösererwartung*, Berlin 1927, 34 f; Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963, 124 ff; Karl Kerényi, *Prometheus*, Hamburg 1959, 48 f; *Ägyptisches Totenbuch*, Kap. LII (ed. G. Kolpaktchy).

⁷ Gerhard von Rad, *Theologie des AT 1*, München 1957, 259.

⁸ Methodisch wäre dies eine weitere Weise der Opferinterpretation; vgl. die vielfältigen Zeugnisse bei Thomas Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1950.

⁹ Vgl. Paul-Werner Scheele, *Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden*. Paderborn 1960 13 ff, 156: Hermes Trismegistos: »Nimm das Opfer des Wortes« (*Corpus hermeticum XIII*, 21: *dià toû logou*). Ähnlich spricht Böhme von den »Farren unserer Lippen« als Opfer im hl. Jerusalem, zit. Ilse Foerst-Crato, *Ausblicke ins Paradies*, München-Planegg 1958, 108; bei 2 Celano 95, daß für Franziskus

zumindest verweist es implizit auf diesen. Schon an dieser Stelle wird einsichtig, daß insbesondere hier die moderne Kritik ansetzen konnte, weil der Zusammenhang von Verzicht in jeglicher Form und ritualisierter Gesellschaftsstruktur auf versteckte oder offene Gewalt im Opfer verweist¹⁰. Religionssoziologisch läßt sich auch die Vorform des Opfers, die einfach getauschte Gabe, davon nicht ganz freisprechen, denn obwohl sie, unter moralischem Gesichtspunkt, gegenseitige Anerkennung und Zustimmung voraussetzt und sogar fördert, ist das »Geschenk« als *Aus-Tausch* zugleich soziale Einbindung in eine einklagbare Verpflichtung. Trotzdem sollte die Opferintention, die eine Kontinuität in den weltlich-übernatürlichen Verhältnissen wünscht, nicht auf ein bloßes Strukturproblem reduziert werden, weil die Frage des zunehmenden Selbstbewußtseins des Menschen insofern dann unbeantwortet bliebe, als der jeweilige Sinnhorizont immer über die real verwirklichten Formen des sozialen Miteinanders hinausweist¹¹. Liebe und Sehnsucht des Einzelnen wie das kollektive Denken und Fühlen können gerade der Selbstsucht verhaftet bleiben, und aus diesem verderblichen Kreislauf will das Opfer hinausführen, welches wirklich den anderen Menschen und das transzendent Andere meint.

Zudem ist die Auseinandersetzung mit der Praxis und dem Gedanken des Opfers keineswegs neu, sondern sie gehört zum authentischsten Teil einer lebendigen Religion selbst, wie es gerade die *prophetische Kultkritik* in der biblischen Überlieferung zeigt. Obwohl selbst Gestalten des vorbildlichen Gebetes, leugnen die Propheten ja nicht nur die Opferhandlungen, sondern jegliche rituelle Verrichtung in einem Tempelzermoniell, das sich selbst zum Ziel wird. Nicht allein der Ungeist des »Do-ut-des« wird von ihnen als lächerlich und ergebnislos angeprangert, sondern die Aufdeckung eines irrtümlicherweise verehrten mythischen »Mechanismus« möchte die politisch-soziale Ungerechtigkeit der Machtbesitzenden hinter dem Opferbetrieb schonungslos treffen. Die Verwechslung, die dem Opfer droht, ist folglich eine doppelte, wenn das *Werte*verhältnis in ihm sich verkehrt. Anstatt in Jahwe den Begründer der Heilsinitiative zu erblicken, wird dem Anhäufen von Tieren auf dem Altare eine solche Eigenschaft zugesprochen. Dies steht bereits im Gegensatz zur allgemein verbreiteten Auffassung in der Antike, daß mit dem Opfer immer die Darbringung des Opfernden selbst verbunden ist¹². Und anstatt in der gerechten Tat die Erkenntnis und den Glauben an Gottes einzige Wirklichkeit und Gemeinschaft mit ihm manifest werden zu lassen – und das heißt in der »Heiligung« der geschichtlichen Zeit – tritt die rituell beschworene »Reinheit« in den Vordergrund. Deshalb kehren die Propheten die priesterliche Sakralsprache in

Beten bedeutet, »alle Fasern des Herzens auf vielfache Weise zu einem Ganzopfer (holocaustem) zu machen«. Zu dieser *oratio devota* vgl. Kajetan Eßer, Die Lehre des hl. Franziskus von der Selbstverleugnung: WiWei 18 (1955) 164 ff., mit Hinweis auf die *discretio* S. 173.

¹⁰ Sehr eindrucksvoll ablesbar z. B. in den »Aztekentexten. Herz auf dem Opferstein«, Köln 1962.

¹¹ Vgl. die Kritik von Michel van Esbroeck, Herméneutique, structuralisme et exégèse, Paris 1968, 55 ff., an Cl. Lévi-Strauss.

¹² Vgl. P. van Imschoot, Art. »Opfer«: Bibel-Lexikon [hrsg. v. H. Haag], Einsiedeln – Zürich – Köln 1968, 1264–1269.

eine »negative Anrechnungsformel«¹³ um. Was »Gott nicht wohlgefällig ist« (vgl. z. B. Lev 7,18 mit Is 1,13), muß geändert werden in einer konkret-persönlichen Entscheidung der Lebensumkehr; Gottes »Wohlgefallen« begnügt sich nicht mit der äußeren Makellosigkeit des Opfertieres und des kultischen Vollzuges. Diese prophetische Kritik klingt umso glaubwürdiger, als sie unter Einsatz des eigenen Lebens erfolgt und in einer augenscheinlichen Ohnmächtigkeit ihrer Kräfte und Mittel im Vergleich zu denen der Priester und Herrschenden. Der Höhepunkt alttestamentlicher Opferkritik wie -gesinnung, die ja an sich »jede nur denkbare Lage des Menschen umfassen wollte in der Opferordnung des Alten Bundes«¹⁴, wird erreicht mit der Figur des Ebed-Jahwe bei Deutero-Isaias. Denn nun entspricht die *Universalität* der Heilsperspektive dem größtmöglichen Grad an menschlich-solidarisch *verinnerlichter* Gehorsamstreue, die auch im Leiden nicht hinfällig wird. Im Spätjudentum, nach der Tempelzerstörung, wird dann die Sühnkraft der Leiden überhaupt höher eingeschätzt als die Opfer, weil das Leid nun nicht mehr Besitz und Habe allein betrifft, sondern wirklich den ganzen Menschen selbst fordert. Darin liegt ein grundsätzlicher Unterschied zu den »Ersatzopfern« in Babylon. Auch hier konnte ein anderer an die Stelle des Königs treten, um für ihn zu sterben und so das Unheil vom Land abzuwenden. Aber entscheidend war nicht seine besondere Qualität, seine Unschuld etwa, sondern daß er der Vertreter einer Gattung war¹⁵. Insofern hatte der strukturelle Gewaltapekt noch keine Aufhebung durch die bewußte Hingabe erfahren.

Allein dieser kurze Überblick zeigt, daß sich im Opfer dogmatische, institutionelle wie existentielle Überzeugungen und Konflikte verdinglichen. Daher werden in dieser privilegierten und kritisierten Handlung am ehesten auch jene Vorstellungen konkret greifbar, die ein *Gottesbild* faktisch bestimmen. Zwar ist das ethisch-soziale Handlungsbewußtsein nie ganz mit dieser Vorstellung von Transzendenz identisch, wie Durkheim vermeinte, aber zumindest lassen beide Dimensionen Rückschlüsse aufeinander zu, so daß beispielsweise die Kultkritik und die Forderung nach einer je größeren Gerechtigkeit stets einer religiösen Motivation gehorcht, und dies selbst noch im Atheismus. Denn allzumal geht es in der Kritik um den Gott, der so nicht sein kann, weshalb jeglicher Opferpraxis negative wie positive Offenbarungselemente zukommen. Die christliche Verweigerung des römischen Kaiserkultes¹⁶ galt nicht nur selbst als atheistisch für die damalige Staatsraison, sondern, als in sich unbedeutender Abweis eines Weihrauchopfers, wurde dadurch die *Welt verändert*. Der Ernstfall des Glaubens, der nicht vom Leid durch Verfolgung getrennt werden konnte, bedeutet letztlich einen Angriff auf jede menschliche Verabsolutierung. So wird das Bekenntnis zum wahren Gott zum einzigen Opfer, welches allen übrigen ihren je begrenzten Stellenwert zuweist.

¹³ Rolf Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im AT, Neukirchen-Vluyn 1967, 256 ff.

¹⁴ Hans Asmussen/Wolfgang Lehmann, Evangelisches Zeugnis (Ökumenisches Gespräch, hrsg. v. Th. Sartory), Salzburg 1962, 81 f.

¹⁵ Vgl. J. J. Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, Zürich 1946, 28 f.

¹⁶ Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 81 f.; Märtyrerakten des 2. Jahrhunderts. Übertr. u. eingel. v. Hugo Rahner, Freiburg 1953.

Nochmals mit dem Blick auf das Alte Testament kann festgestellt werden, daß in der Tat die entscheidenden Augenblicke der Gottes-Offenbarung von Opfern begleitet sind¹⁷. Die Linie reicht von Kain und Abel über Abraham, Melchisedech und Noah bis zu Elija und kann sodann durchgezogen werden bis zum neutestamentlich bezeugten »Opfer«-Tod Jesu Christi. Die Opfer der großen Gestalten sind Bekundungen personaler Glaubenshingabe, aber zugleich schließt der Noahbund die *gesamte Schöpfung* bei seiner Versöhnung ein, weshalb es in einem Mischna-Kommentar zu Gen 8,21 heißt: »Gott hat nach der Sintflut im Verdienst der Märtyrer die Erde neu begründet«¹⁸. Für die postexilische Frömmigkeit wird dann sogar eine Zeit erahnt, in der ein *jegliches Ding* geheiligt sein wird: »Die Töpfe im Hause Jahwes werden wie die Opferschalen vor dem Altare sein« (Sach 14,20f). Und mit der späten rabbinischen Theologie erscheint Gott persönlich als eine Opfergabe schlechthin, weil er bei den Menschen wohnt und sich in ihre Hände begibt. So ist die Einwohnung der Schekhinah eine Vorform des Inkarnationsgeschehens, welches Opfer als Passion impliziert. Der Gedanke der »Selbsterniedrigung Gottes« ist geboren¹⁹ und er wirkt, über die jüdische und christliche Mystik des Mittelalters,²⁰ hinein in die gelebte und spekulative Erlebnissphäre der »göttlichen *Exinanitio* der Inkarnation« beim hl. Franziskus und Bonaventura²¹ oder in die weilsche »Selbst-Entwerdung« bzw. »Ent-Leerung«, welche sprachlich – nach Meister Eckhart²² – wohl jene Übersetzung ist, die dem Neologismus der »dé-crétation« am nächsten kommt. Denn das Ziel dieser Vorstellungen ist es stets, daß alles geschaffene Sein in des Vaters ungeschaffenes Sein als Fülle zurückgeholt wird, wobei dieser Vorgang sich in jeder Menschenseele durch Teilhabe am gottentwerdenden Sohn-Sein ereignen kann. Martin Buber²³ hat es für das Alte Testament auf die Formel gebracht, daß Gott vom Menschen alles fordert und zugleich ihm alles gewährt. Dazu gehört »sogar das Gefühl, dem Gott etwas, alles geben zu können«. Und in einer letzten Verdichtung dieses Gedankenganges hat derselbe Denker des dialogischen Prinzips in bezug auf das Christentum – was ein hohes Maß an Einfühlung für eine ihm fremde Struktur bezeugt – von der *Einselbstung* gesprochen. Die Hingabe im Opfer will Überwindung der Distanz, sie will eine neue Art der Unmittelbarkeit: »Daraus erwächst eine Konkretheit der Beziehung, die nach der sakramentalen Einverleibung des Du verlangt, aber

¹⁷ Vgl. M.-D. *Philippe*, Gott allein. Anbetung und Opfer, Aschaffenburg 1959.

¹⁸ Zit. Eduard *Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht, Göttingen 1963, 76.

¹⁹ Vgl. Peter *Kuhn*, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968, bes. 33, 103ff.

²⁰ Vgl. Gershom G. *Scholem*, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt/M., 1957; über die Veränderungen vom antik-romanischen Glaubensleben bis zur *devotio moderna* Kajetan *Eßer*, Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi: Festgabe Joseph Lortz (hrsg. v. E. Iserloh und P. Manns) I. Baden-Baden 1958, 287–315, hier bes. 288ff.

²¹ W. *Braunfels*, Art. »Franziskus von Assisi«: LThK, Bd. IV (1960) 231; Alexander *Gerken*, Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura, Düsseldorf 1963, 233, 353; von Franziskus selbst heißt es 1 Celano 71: »et in vulneribus Salvatoris, *exinanitus* totus, diutius residebat«.

²² Vgl. Predigt »Nolite timere eos, qui corpus occidunt«: »entwird ja sogar Gott« (ed. Josef Quint, München 1955, 272f.).

²³ Der Glaube der Propheten, Zürich 1950, 133f.

persönlich weitergehen kann, bis zur Einselbstung, zum Selbsttragen dieser Leiden, zum Selbstempfangen dieser Wunden und Wundmale – und zur Menschenliebe 'von ihm aus'²⁴.

Bislang wurde mitnichten behauptet, daß die Vollgestalt des Opfers, wie sie christliche Soteriologie, Sakramentenlehre²⁵ und Spiritualität²⁶ an sich verlangen, in allen berührten Opferformen eindeutig ausgeprägt ist. Dazu zeigt sich die Erscheinungsvielfalt der historischen Opfer, des »Sakrifiziums« als Heiligung möglicher Gaben, in einer allzu großen Komplexität. Bereits Heraklit betonte die große Seltenheit des völlig lautereren Opfers seitens der Menschen (Frg. 121, ed. Capelle). Was jedoch als ziemlich sicher erscheint, das ist einmal der zeitliche wie räumliche *Totalitäts-* und *Kontinuitätsanspruch* des Opfers und sodann dessen *universale Konkretisierung*. D.h. in bezug auf die individuell-gemeinschaftliche Bindung oder *Solidarität*, die jedem Opfer zu eigen ist – sei es nun aus Dank oder angesichts der Schuldablösung usw. – vermag jeglicher Akt, jegliches Tun, an der Sphäre der Heiligung teilzuhaben. Was auch noch so unscheinbar aussieht, es kann, wie der Speichel bei den Thongas²⁷, Gabe werden und, in einer ursprünglich erlebten Ich-Einheit, zum *Zeichen* der Selbstaufopferung. Somit bezeichnet das Opfer nicht bloß den ältesten Daseinsvollzug des Menschen selbst, sondern es bietet zugleich auch den umfassendsten Begriff dafür. *Sein impliziert letztendlich immer Geben!* Und ob der Mensch sich in diese Dynamik hineinbegibt oder ihr sich verweigert, das ist die bleibende Frage, die das Opfer als Daseinsnotwendigkeit an ihn stellt. Aber zugleich muß der Mensch das Opfer befragen, ob es das Eigentliche des menschlichen Wesens auch tatsächlich zum Ausdruck bringt, denn die bloße Unterwerfung unter das Abgenötigte wäre noch nicht die Vollendung in der Berufung zur Freiheit.

So ist die alte kosmogenische Bedeutung des Opfers in einer geschichtlich-hermeneutischen Betrachtungsweise auch heute noch als sinntragend einzustufen. Es handelt sich um »symbolische Realfaktoren«²⁸, nach denen sich die Welt- und Existenzstrukturen sinnfällig ablesen lassen. Was sich als Realität der Welt im Opfer als Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit verkörpert, berührt den Ur-Grund alles Wirklichen als sich gegenseitig mitteilendes Dasein. Zwar dürfte Teilhard de Chardin die existentielle Einmaligkeit zu leichtgewichtig in einen kosmischen Werdeprozeß aufgehen lassen, wenn sein »Hymnus an das Universum« alles zur »Opfer-Materie« determiniert, was zur »Welt-Zunahme« (*accrois-*

²⁴ Ders., *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950, 135. – Zur philosophischen Herleitung des Opfers aus der Beziehung zum Anderen vgl. P. Rostenne, *L'exigence humaine du sacrifice: Revue de Métaphysique et de Morale* 75 (1970) 218–252.

²⁵ Vgl. Max Ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi*, Freiburg i.Br. 1920; zur neueren Diskussion: Léopold Sabourin, *Rédemption sacrificielle. Une Enquête exégétique*, Brüssel 1961; *Der Tod Jesu, Deutungen im Neuen Testament* (Hrsg. v. Karl Kertelge), Freiburg 1979; Johannes Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium: Mysterium Salutis* (Hrsg. v. Johannes Feiner u. Magnus Löhrer), Bd. IV/2: *Das Heilsgeschehn in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Einsiedeln – Zürich – Köln* 1973, 185 ff.

²⁶ Vgl. Jean Gaby, *Le Sacrifice dans l'école française de spiritualité*, Paris 1951.

²⁷ Vgl. Jean Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958, 390.

²⁸ Richard Högnswald, *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen* (Schriften, Bd. 1), Stuttgart 1957, 111, 86.

sement) beiträgt, aber diese Sicht kann als visionärer Vorausgriff die schöpferische Dynamik eines *allseitig sakramenthaften* Opferbegriffs besonders eindringlich unterstreichen. Obwohl in einem linear zunehmenden Weltbild gegen die antike, zyklische Wiederholung gedacht, trifft sich der prozesshafte Opferbegriff dennoch mit dem griechisch-platonischen, welcher nach dem »Timaios« vorsieht, daß es nur eine Art gibt, jeglichem »Sein zu dienen«: »ihm jene Speise und Bewegungen zu gewähren, die ihm eigen sind« (90c). Dort wo der Grundakt des Opfers auf den Nachvollzug des gewährenden Seins abzielt, vollzieht sich seine Sinnintention auf die letzte, phänomenal unbeweisbare Wesenhaftigkeit aller Wirklichkeit hin, daß nämlich das Sein nicht außerhalb der Mit-Teilung der Liebe verstanden werden kann. Deshalb interpretiert S. Weil die zitierte »Timaios«-Stelle dahingehend, die Beziehung zwischen dieser Welt und der göttlichen müsse »derart sein, daß sie über den Ablauf der Minuten fortwährend einen Schimmer von Ewigkeit setzt, so viele Ereignisse auch die Minuten erfüllen mögen«²⁹.

Nicht nur jegliche bildhafte Symbolik geht dann in gewisser Weise in die Opferstruktur ein, weil in einem Analogiebezug immer das eine für das andere (ein)steht, sondern bereits die *Wahrnehmung* und die *Sprache* haben daran Anteil. Im perzeptiven Erkennen werden Identitäten ausgemacht, wobei die sinnenhafte »Materie« nur zu einem Bruchteil von der »Form« erfaßt wird, um in ihr zu einem identifizierten Objekt zu werden. Unendliche Nuancen werden bei jedem Seienden »geopfert«, damit es überhaupt von den begrifflichen Kategorien erfaßt werden kann. Es bedarf der Kunst, um uns diese Verzerrungen vor Augen zu führen und einen neuen Realitätsblick zu gewinnen. Und es bedarf der »Religion«, um dem Subjekt die Notwendigkeit ständiger Umkehr zu verdeutlichen, weil erst mit Hilfe einer gewissen Ich-Leere das Wirkliche neu gesehen werden kann. Bei der Sprache verhält es sich insofern ähnlich, als sie der Ort des Mit-Teilens ist; der Sprechende wird über das Wort (*parole*) zum Ausdruck für den anderen und gibt sich ihm eröffnend hin. Der Hörende greift dieses sich ent-äußernde Ich auf, um dann selbst antwortend in diesen Aus-Tausch einzutreten. Erst über den »Verlust« beider kann der Sprechakt zur Erfüllung kommen, d. h. zum Sinn des je Seienden.

Es mag befremden, den Opferbegriff so weit auszudehnen, aber insbesondere Wahrnehmung und Sprache sind die vorbereitenden Weisen der physischen Gewalt als Deformation des Wirklichen. Eine Reflexion über das Opfer, die diese Metakritik integrieren will, muß daher von vorneherein diese Möglichkeit sehen, um die Philosophie des Subjekts zu einer Sicht des »Ent-Werdens« reifen zu lassen, die gerade diese konstitutiven anthropologischen Aspekte mitumgreift. Im übrigen gibt es religionsphänomenologisch zumindest eine Anschauung, wo alles Sein, alles Wissen, alles Tun auf dem Opfer beruht. Es ist dies der *brahmanische Hinduismus* auf dem Hintergrund des älteren vedischen Rituals. Hier wird eigentlich das Opfer

²⁹ *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951, 32f. (dt. *Vorchristliche Schau*, München-Planegg 1959, 30f.). Geschieht dies nicht, so handelt es sich nach Franziskus um einen »Mißbrauch des Gegenwärtigen«, da jede gegebene Situation von Gott her anzunehmen ist (2 Celano 184).

nicht *dargebracht*, sondern es wird »ausgedehnt«³⁰; nicht nur der Tempel ist nach der Opfersymbolik des menschlichen Körpers gebaut, sondern der Opferplatz ist schlechthin der »Nabel der Welt«. So ist das Opfer die einzige Realität, da es Schöpfer und Geschöpf miteinander eint, die Opfertgabe und den, der es darbringt: »Du bist Opfertgabe und Opferer, Speise und ständig Speisender, Wissen und Wissender, Denker und höchster Gedanke«³¹. Das geistige Geschehen der Welt verlangt hier vom Menschen eine Eingliederung in den Sinn der übergreifenden Idee der Hingabe, die das empirische wie absolute Sein zu einer Opferordnung zusammenfaßt, deren sichtbares Zeichen der Ritus ist. Auf diese Weise hängt alles an ihm, und dennoch kann seine getreue Erfüllung letztlich transzendiert werden, wie es das bhakti-Opfer dokumentiert, zugunsten des allein zählenden »Sich-Gott-zu-eigen-Gebens«.

Das Vertrauen in den Ritus ist folglich nicht, wie S. Lévi rationalistisch meinte, ein Verzicht auf jegliche Moral, sondern die *Andeutung der totalen Lebensverwandlung* in ein Opfer nach bestimmten symbolisch vorgeprägten Analogien. Unter gleichzeitigem Bezug auf die biblische Tradition ließen sich dann drei Aspekte zusammenfassen, die auch der allgemeinen theologischen Auffassung entgegenkommen. Das Opfer bezieht sich auf das rechte solidarische Menschsein untereinander wie auf die »Heiligung« der Welt in Gott. Es ist in seinem tiefsten Vollzug liebend-anbetende Selbstübereignung der Person an die göttliche Transzendenz, worauf die Annahme Gottes in gnadenhafter Zuwendung antwortet. Dies schließt aber nicht aus, daß jegliches Opfer seinerseits wiederum nur Antwort auf einen bereits zuvorkommenden Gnadenakt Gottes ist, der zeichenhaft-sinnfällig den Menschen zum Dank für ein grundlegendes Offenbarungsgeschehen herausfordert.

2. Opfer und Identitätsverheißung durch Gnade und Liebe

Der schon erwähnte *Dissens* darüber, ob das *destruktive Element*, die »Tötung«, zum Wesen des Opfers gehört oder nicht, eröffnet die theologisch-reflexionsphilosophisch geführte Einsichtnahme in den bewußten oder unbewußten ideologischen Begründungszusammenhang der personalen Opferstruktur. Denn mit dem Ja oder Nein der »Vernichtung« fällt die Entscheidung über die »Natur« des Menschen, die Art seiner Vernunft und über die Totalität des Seins. Falls der Mensch der todeswürdige Sünder ist, »der vom göttlichen Bann getroffene, schuldverstrickte

³⁰ Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (1898), Paris, 2. Aufl. 1966, 79; vgl. Alois Closs, *Das Opfer in Ost und West: Kairos* 3 (1961) 153–161; T. Mahadevan, *Die Metaphysik des Hinduismus*: ebd. 10 (1968) 82–87; Josef Neuner, *Religion und Riten. Die Opferlehre der Bhagavad-gita*: *Zeitschrift für Kath. Theologie* 73 (1951) 170–213.

³¹ Kumârasambhava II, 4–16; zit. Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, 221.

Mensch, (dann) muß er an sich sterben«³². Noah wie Gilgamesch (11. Tafel, ed. Schott, 160–61) bringen das Opfer nach einer Flut dar, die alles Lebendige vernichtet hat. Auch die rituelle Nacktheit scheint auf das Sterbenmüssen hinzuweisen³³. Und noch bei den griechischen Kirchenvätern gilt das Leben (Seele) der Tiere, die geopfert werden, als Zeichen (τύπον/symbolum) der menschlichen Seele in ihrer Weggabe³⁴. In der Tat, der Mensch als der radikal Unterschiedene vom »ganz anderen« Gott, den er nicht »sehen« kann, ohne zu »sterben«, unterliegt bei solchen Auffassungen der Notwendigkeit des Todes. In konsequenter Anwendung überträgt sich alsdann diese Einschätzung von Hingabe und Selbstverleugnung auf das je gelebte Verhältnis zu Welt (Schöpfung) und Macht (Autorität). Gottes »Ratschlüsse« werden zu Willkürakten, wodurch dann ein nominalistisches Mittelalter die Säkularisierungstendenz verstärkte, und das »Opfer«, welches nun den Existenz-Rechtfertigungsbeweis übernehmen mußte, um leben zu *dürfen*, schlägt um in die meßbare Leistung und die kapitalisierte Arbeit³⁵.

Ein umfassender Blick auf das Alte Testament, auf den eschatologischen Todes- wie Mahlcharakter im Neuen, sowie auf das konstitutive menschliche *Verlangen* als Zukunftsbezogenheit zeigt aber auch, daß die Gabe die Dimension der *Verheißung* eröffnet. Dies gilt z. B. ganz stark beim Isaak-Opfer, wo das kosmisch-soziale Abhängigkeitsverhältnis noch überboten wird von einem radikalisierten Gottesgehorsam, worin Kierkegaard nach »Furcht und Zittern« den eigentlichen religiösen Akt sah. Das Opfer läßt sich nicht ethisch, nach einer Regel, verrechnen, sondern lebt von einer transzendent-geschichtlichen Perspektive, die es zum Symbol der *Freiheit* werden läßt. Deshalb ist eigentlich auch die Beziehung Jahwes zum vorausgegangenen Opfer bei Noah sehr locker; der J-Erzähler hat die Freiheit des göttlichen Entschlusses klarsichtig gewahrt. Göttlicher Segen und menschliches Versöhnungsverlangen begegnen sich so auf dem Boden einer gemeinsamen Bewegung »nach vorn« zur Vollendung der Schöpfung, die trotz der andauernden »Bosheit des menschlichen Herzens« zum Durchbruch gelangen soll³⁶. Daß dieser Gnadenwillen Gottes erfahren wird im staunenswerten Bestand der unwandelbar-natürlichen Kosmosordnung, bindet die Opfer-Verheißung der Schöpfungsmitgestaltung an die *Treue*. Das Sein ist die erste Liebe Gottes zum Menschen, bevor Er sich selbst in ihre Geschichte hinein eröffnet. Was aber unterliegt mehr der alltäglichen Untreue als die Setzung des eigenen Verlangens an die Stelle der Verheißung Gottes? *Unsere* Zukunftsperspektive deformiert die Schöpfung in ihrem Seinsbestand wie in ihrer geschichtlichen Heimsuchung durch Gott. Der Weg, der zu Gott führt, führt zum schöpferischen Erbarmen erst, also zum Mit-

³² Otto Procksch, Die Genesis, Leipzig – Erlangen, 2. u. 3. Aufl. 1924, 69.

³³ Vgl. André Parrot, Louvre et Bible, Paris 1968, 80 (mit Abb.); Der Bund des Heiligen Franziskus mit der Herrin Armut. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen K. Esser u. E. Granau Werl 1966, S. 77 Anm. 3 (Franziskanische Quellschriften Bd. 9).

³⁴ Vgl. L. Sabourin, Rédemption sacrificielle, 26f., 111. M. Doraki, Aspects du Sacrifice dionysiaque: RHR 197 (1980) 131–157.

³⁵ Vgl. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankf./M. 1966, bes. Teil 2: Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung, 75–200.

³⁶ Vgl. Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose, Genesis-Kapitel 1–12,9, Göttingen, 2. Aufl. 1950, 100f.

Menschen und zum Mit-Geschöpf, wenn die *alltägliche Vorstellung* in Gott verankert ist. Nach dem Talmud vermag diese Erziehung weder das Einzigartigkeitsgebot des einen Gottes noch das Gebot der Nächstenliebe an sich zu erreichen, wohl aber die »rituelle Disziplin«. Als »Selbsterziehung« liegt »ihre Größe« in der täglichen Regelmäßigkeit: »Du sollst ein Lamm am Morgen opfern und das andere bei Sonnenuntergang«³⁷. Das aber heißt nichts anderes, als die Rückbindung der Freiheits-Verheißung an die *Er-Innerung* durch das Opfer als Treue zu festigen. So wird dieses zum lebendigen Transitus unserer Existenz, welche Verwiesenheit auf unverdiente Abkünftigkeit wie auf ständig eröffnete Zukunft einschließt. Theologisch gesprochen: Gott wirkt zum Heil nicht durch Zerstörung, sondern durch den *Exodus* als dynamisches Daseinsbild.

Nunmehr besagt sich-selbst-schenkende Hingabe, daß *keine* vorweisbare Gabe *aus sich* das menschliche Dasein wie den Heilswillen Gottes zu erfüllen vermag. Damit tritt das Opfer ein in die konstitutive Spannung des transzendierenden Verlangens der menschlichen Person gegenüber sich selbst wie gegenüber allem Vorfindbaren. Im Gebegestus vereinen sich An-Ruf und Ant-Wort; das Opfer wird zur Selbstüberschreitung, zum »Exodus des Für«: »Insofern nun dieser Exodus der Liebe die Ek-stase des Menschen aus sich selbst heraus ist, in der er unendlich über sich hinausgespannt, gleichsam auseinandergerissen wird, weit über seine scheinbar möglichen Ausstreckungsmöglichkeiten hinaus, insofern ist Anbetung (Opfer) immer zugleich Kreuz, Schmerz des Zerrissenwerdens«³⁸. Folglich ist das Element des Schmerzhaften und der Zerstörung sekundär, es ist kausale Begleiterscheinung in einer von Tod und Ichsucht befallenen Welt. Das »Sterben-Müssen«, um zu »leben«, ist nicht das rhythmisch-kompensatorische »Stirb und Werde« Goethes oder Hegels mit Rosen umschlungenes Kreuz³⁹, sondern die gottgestiftete Dialektik geglaubter Erfüllung, wie sie die Seligpreisungen antithetisch ausdrücken, und zwar als Perspektivenwechsel gegenüber der »realen« Welt in ihrem vorweisbaren So-Sein. Das Opfer wird zur entgegengenommenen Vorwegnahme einer anderen »Vorstellung« von Welt. Auch der Tod, wo er noch als bloßes Mittel zur Selbstverwirklichung benutzt wird, in einer Art natürlicher Selbstausscheidung⁴⁰, muß hinter sich gelassen werden. Es gibt keine unmittelbare, und noch weniger eine misanthropische Spontanität auf das Kreuz zu, denn der Mensch ist nicht bloße Reifung der leidunterworfenen Natur, sondern Werk der Gnade in Freiheit. Radikalisiert findet sich dieser Gedanke, daß im Opfer *jegliches Bild von sich selbst wie der Welt überschritten werden muß*, in Pascals fast anstößiger Bemerkung wieder, daß »keine andere Religion als die christliche die Aufforderung macht, sich zu hassen«. Ebenso betont ja auch Franziskus nach der endgültigen Regel (2.Kap., Opuscula

³⁷ Emmanuel *Lévinas*, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1963, 34.

³⁸ Joseph *Ratzinger*, *Einführung ins Christentum*, 237 f.; vgl. Karl *Rahner*, *Schriften III*, Einsiedeln, 3. Aufl. 1959, 106.

³⁹ Vgl. Karl *Löwith*, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1969, 31 f., in ähnlichem Sinn die Deutung von Goethes »Werther« als Passionsgeschichte bei: Hermann *Zabel*, *Goethes »Werther« – eine weltliche Passionsgeschichte?*: *Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte* 24 (1972) 57–69.

⁴⁰ Vgl. Karl *Rahner*, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 3. Aufl. 1961, 68 f.: Die Leidensgemeinschaft mit Christus ist nur als sakramentale Todesgemeinschaft »realistisch«.

367), daß »ein jeder sich selbst verurteilen und verachten soll«^{40a}. Nichts anderes will dies besagen, als daß die Bestimmung, ob man »Seiner wert« ist – wovon das Evangelium spricht – Ihm überlassen werden muß. *Opfer ist so der gläubig-bewußte Verzicht auf jegliche Eigenbestimmung*, die eben nicht getrennt werden kann von einem ständigen Hang zur Selbsttäuschung, gerade in der innersten Wesensaussage über sich selbst. Deshalb ist ihm auch jegliche Verurteilung anderer fremd.

Wird damit das Subjekt nicht in einen unnachvollziehbaren »salto mortale« hineingeschickt? Es soll etwas vollbringen, worin es keinen Einblick hat; gleichzeitig *sich* aufgeben und doch auch *Träger* dieses Aktes sein! Ist es nicht einleuchtender, sich darauf zu beschränken, daß »das vernünftige Leben sich in der Regel nicht ohne Vorleistungen (Opfer) realisieren läßt«?⁴¹ Sinnvoll heißt dabei, an solche Vorleistungen zu denken, »bei denen nicht von vornherein praktisch ausgeschlossen werden kann, daß die für eine Verwirklichung von Vernunft nötige Mitwirkung anderer Menschen sich einstellt«. Ein Leben im Glauben, fährt Kambartel fort, wäre dann die »tätige Bereitschaft«, solche »sinnvollen Opfer« zu bringen. Aber woher weiß ich denn *im voraus*, was als sinnvoll erscheinen wird? Das Opfer ist hier nicht die Verheißung, das Hoffen in Treue, auch da noch, wo keine Anzeichen von ihr mehr zu sprechen scheinen, es ist nicht Ex-odus, sondern doch wieder Vorleistung oder eine Kombinatorik der statistisch-praktischen Vernunftswahrscheinlichkeit. Unter sprachanalytischer Verkleidung kehrt die alte »do-ut-des«-Mentalität wieder. Die kantische Herkunft dieser sozial-vernünftigen Kommunikationshoffnung ist offensichtlich, denn auch bei Kant läßt sich das Opfer verstehen als Folge des nötigen Imperativs, der ja kein Naturgesetz ist, sondern Tat ureigester Freiheit⁴². Jedoch will diese Freiheit sich an nichts anderes als an sich selbst binden; auf ihre Autonomie verzichten, das vermag sie nicht. Ist noch erklärbar, daß in diesem dualistischen Denken jegliche Hingabe des Leibes oder von Dingen (Kult) nur die phänomenale Bindung der Freiheit darzustellen vermag, so führt die Beschränkung des eigenen Glücksstrebens als Opfer der Selbstliebe an die Grenze der idealistischen Anthropologie. Denn der Verzicht ist in bezug auf das Glück die Eigendemonstration par excellence, daß die Vernunft sich von keiner heterogenen Größe abhängig machen darf und will. Durch das innerweltliche Opfer bestätigt sie nur sich selbst in ihrem unbegrenzten Vermögen, ohne sich selbst verlassen zu können. Metaphysik wird zur Evidenzforderung einer noumenal heilen Welt, welche vorwegnimmt, was sie hoffend zu begründen vermeint.

So bleibt das Ich einsam bei sich. Zwar weniger »gewöhnheits-, traditions- und routinergemäß« als es sozialphilosophische Analysen auch für die vermeintliche

^{40a} Vgl. im Brief an die Gläubigen I,1: »Sein verkehrtes Ich (corpora eorum) mit seinen Lastern und Sünden hassen«; Opuscula, 178; ähnlich Admonitiones 14; ebd. 113.

⁴¹ Friedrich Kambartel, Theo-logisches. Definitiorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott: Zeitschr. f. Evang. Ethik 15 (1971) 32–35.

⁴² Vgl. Hans Blumenberg, Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«: Studium Generale 7 (1954) 554–570. »Erlösung« ist in dieser Perspektive eine »Unterart der Befreiung«. Es geht um die »Selbstbefreiung vom Übel aus eigener Kraft«, alles andere ist »blinder« Glaube: Rudolf Schottlaender, Der philosophische Heilsbegriff, Meisenheim/Glan 1952, 30.

Hingabe zu zeigen vermögen⁴³, aber doch so, daß die Hauptintention des »beabsichtigten« Opfers gewahrt bleibt, nämlich das »Wesen in die Kontinuität des Seins zurückzusetzen«⁴⁴. Ob als Pflicht aus dem Eigenimperativ von Sollen und Können heraus oder ob als augenscheinliche Gesetzestransgression, die innerste Identität mit sich selbst bleibt gehütet. Wenn das Opfer aber Verzicht ist, dann hier nur in der Identität des Wunsches zu dauern und bei sich zu bleiben. Als Exodus verlangt es dagegen einen »Bruch«⁴⁵, der durch Welt und Ich verläuft, um jedoch beide stets *neu* in Gott wieder zu (be-)gründen. Das Opfer nähert sich damit mehr dem *permanenten Schöpfungsakt*, der in den Augen des hl. Franziskus wie S. Weils ebenso *ständige Entleerung wie Affirmation* Gottes ist. Es ist also nicht so sehr selbsterzwungene Mitte der Geschichte, als das Bewußtsein, daß alles zum sakramentalen Mittel für das Reich Gottes werden kann. Denn keinesfalls ist Gott mit der Geste des entleerten Herzens zu erobern, wie K. Rahner bemerkt, sondern ER ist es ja, der »erst wirklich entleert, was gleichzeitig erfüllt ist«⁴⁶. Folglich wäre das Opfer unter dem Gesichtspunkt der *Bitte* zu denken, die das *Verlangen*, sich-selbst-loszulassen, verbindet mit der ersehnten Erfüllung, die im Glauben unsichtbar schon gewährt ist. Dann aber steht das konkrete Wesen des sich so von seinem Ich lösenden Menschen bereits in der *Gnade*. Er »überspringt sich selbst nicht anthropozentrisch«, sondern realisiert durch alle Trennungen hindurch, daß Sinn und Identität allen Seins aus einem eschatologisch-transzendenten Akt eines radikalen »Über-sich-Verfügen-Lassens« herrühren. Was biblisch als entsprechender Gehorsamsakt erschien, wäre demnach nicht als die bessere subjektive Vollkommenheit zu bewerten, sondern als *Darstellungsraum der Liebe*. Darauf zielen ja Bitte und Verlangen, jedes Symbol als Teilverweis auf ein Ganzes, daß jene Vollgestalt des Reiches der Liebe sich inkarnieren möge. Das auf sich selbst verzichtende Ich erscheint mithin als Opfer der Selbstdarstellung, damit die Bewegung der inkarnatorischen Gnade oder Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Ziele gelange, wovon das eigene Verlangen bereits getragen ist, sofern es Vollen- dung möchte.

⁴³ Kurt H. Wolff, *Hingebung und Begriff*. Soziologische Essays, Neuwied-Berlin 1968. 91.

⁴⁴ Georges Bataille, *Der heilige Eros*, Neuwied-Berlin 1963, 113.

⁴⁵ Wir denken dabei an den Begriff der »rupture épistémologique«, den Gaston Bachelard in die Wissenschaftstheorie eingeführt hat, wie an »*La rupture instauratrice*« (ou le christianisme dans la culture contemporaine)« von Michel de Certeau: *Esprit: Changer la culture et la politique*, 39 (1971) 1171–1213.

⁴⁶ Schriften III, 61 ff.; vgl. *ders.*, Art »Opfer« (dogmatisch): LThK VIII, 2. Aufl. 1957, 1175; *ders.*, Art. »Anthropozentrik«: ebd. I, 633; *ders.*, *Zur Theologie der Hoffnung: Internationale Dialogzeitschrift* 1 (1968) 72. – Mit Franziskus gesprochen, wäre dies die Zusammengehörigkeit von *Armut* und *Gehorsam* als *Aufgabe des Eigenwillens*: jener Wille, der sich selbst wie »sein Eigentum beansprucht« (Ermahnungen 2: Opuscula, 107) und nach Celanos Beschreibung wie ein »Geldbeutel« gehandhabt wird (1 Celano 140). Vgl. hierzu ebenfalls den bekannten Brief an einen Minister (Opuscula 232), daß alles für Gnade gehalten werde, was geschieht: »Und dies sei dir wertvoller als das Leben in der Einsiedelei.«

3. Opfer als Geste disponibler Bejahung der Schöpfung

Daß alle Realsymbole der Selbstdarbietung des Menschen defizient bleiben, weil sie dessen Transzendenzbezug nicht ausschöpfen können, macht die Tragik der Existenz sowie den Reichtum der künstlerisch darstellenden Sprachen aus. Wenn auch die Tragik die besondere »Existenzkategorie des Abendlandes« zu sein scheint, die immer schon in einem Bezug zum Mysterium des erlösenden Gottes steht, so deshalb, weil die Seinsdifferenz zugleich als Vorbereitung der Liebe erfahren wird⁴⁷. Auf einer weniger unmittelbar dramatisierten Ebene reflektieren die Märchen diese Erfahrung der Trennung von Schein und Wirklichkeit, von Wert und Unwert, als dasselbe Verhältnis. Das Glück, die Einheit, die Liebe soll werden, aber bildlos unscheinbar und verborgen, wobei die Wahl der Gaben zumeist offenbart, wie es mit der innersten Opfergesinnung steht: die Geschenke, die ergriffen werden, sind befreiend oder vergiftet. Sie stellen nach außen hin dar, was zumeist das innere Verlangen für sich selbst sucht, nämlich den vermehrenden Ich-Besitz oder aber die schöpferisch erlösende Geste. Die weitreichende Ambivalenz aller Opfergaben, die zugleich Selbstdarstellung wie -täuschung sein können, ist das Trojanische Pferd, worauf der berühmte Vers Virgils anspielt: »Timeo Danaos et dona ferentes«. Die erstaunliche Syntax (et) verstärkt die Alliteration (Danaos-dona) und verdeutlicht, daß die Zweideutigkeit von Gabe und Menschennatur, in sich allein zumindest, konstitutiv ist. Vorurteilsfrei muß also Ausschau gehalten werden nach einer *Gabe, die mit dem Geber absolut identisch* ist. Und diese Art von offenbarem Realitätsbezug eignet im letzten nur dem Sakrament, insbesondere dem der Eucharistie, wo die ganze Schöpfung in ihrer »Substanz« verdichtet wird zur Selbstmitteilung Gottes in der freiwilligen Kreuzeshingabe des Gehorsamszeichens des »Sohnes«.

Wo Bach an das Mysterienstadium der Tragödie anknüpft und zugleich musikalisch erbaut⁴⁸, wo Racine die Reinheit durch die Gnade feiert (Phèdre)⁴⁹, wo Claudel im »Seidenen Schuh« den Sinn der Liebe nicht Erfüllung, sondern Opfer sein läßt (III. Tag), überall da werden »Hingabekräfte im Menschen« vorausgesetzt, »die durch die Welt und ihre Werte nicht genügend in Anspruch genommen werden«⁵⁰. Ihre Erfüllung ist jedoch nicht das selbstberufene Heldentum wie in Rilkes 1. Duineser Elegie – »es erhält sich der Held, selbst der Untergang war ihm nur ein Vorwand, zu sein: seine letzte Geburt«⁵¹ – sondern eher wie bei Reinhold Schneider als die Verquickung von Schuld und Opfer, aus der die Gnade des

⁴⁷ Gustav Siewerth, Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz, Düsseldorf 1963, 295 ff.; vgl. Jean-Marie Domenach, Le retour du tragique, Paris 1967, 35 ff., 276 ff.; S. Weil, Lettre à un religieux, Paris 1951, 22f.: Opfer und Gegenwart Gottes bedingen sich, wie an Abel und Noah ersichtlich ist.

⁴⁸ Vgl. Richard Benz, Bachs Passion. Vom Sinn der kultischen Tragödie, Stuttgart, 3. Aufl. 1950.

⁴⁹ Vgl. Anna Ambroze, Racine poète du sacrifice, Paris 1970.

⁵⁰ Thomas Ohm, Die Liebe zu Gott..., 58 ff.

⁵¹ Werke I, Frankfurt/M. 1966, 442; vgl. ebd. 241: »Opfer«, daß für das Neue das Alte hergegeben werden muß, sowie das Gedicht »Wendung« (II, 82) mit dem Rudolf Kassner-Zitat: »Der Weg von der Innigkeit zur Größe geht durch das Opfer«.

gemeinschaftlich-existentiellen Neubeginns werden kann⁵². Dies rührt an das mystische »Todo y Nada« als Vorgang der »Entselbstung«⁵³, wo »Liebe in dem ist, was mein Tod ist«⁵⁴, weil nicht nur alles Sinnenhafte der Einbildungs- wie Wollenskräfte abstirbt, sondern Gott selbst zur »Dunklen Nacht« wird. Das Entschwinden Gottes nun bedeutet aber den überhaupt stärksten Bild- und Identitätsverlust, unter der Voraussetzung, daß kein Ersatz gesucht wird, wogegen die Mystik überaus helllichtig erscheint. Ihre Christusbezogenheit zum Augenblick der Kreuzesverlassenheit heißt ja, daß die Hingabe des »Sohnes« sich an einen »Vater« vollzieht, dessen Gegenwärtigsein weder im Innersten des Bewußtseins noch dann eben in der Schöpfung gelesen werden kann, ohne jedoch den Charakter der Gewißheit zu verlieren. Das Opfer wird nach dieser paradoxen Struktur zur Ungeschützttheit einer Liebe, die sich getragen weiß, ohne einen vorweisbaren Halt angeben zu können. Das Verlangen, welches das Subjekt ausmacht und sein Ichsein ausbildet in der Konkretetheit der wunschbesetzten Objektbezüge, wird im Opfer zum Wunsch ohne Begehren, d.h. zur reinen Verfügtheit. Dadurch wird Schuld er-löst, weil diese stets lebt von der Fixierung auf einen geringeren Teil, welcher in der Selbsttäuschung das absolut vermeinte Ganze vertritt. Was sich aber beim je Einzelnen befreiend löst, bewirkt grundsätzlich auch neuen Freiheitsraum für andere, weshalb das Opfer also keineswegs »Erlösung durch Verengung der Persönlichkeit«⁵⁵ ist, sondern Einbruchstelle des noch Offenen.

Mit anderen Worten ausgedrückt: sein Vollziel erreicht das Opfer dort, wo es eintritt in den »Blick«, den Christus auf die Schöpfung warf im Augenblick seines Sterbens. Welchen Wert besaß sie in seinen Augen, als er sich in der denkbar größten Distanz zum Vater befand? Welche Liebe konnte er ihr zuwenden, als er selbst jeder Barmherzigkeit zu ermangeln schien? Es konnte nur der reine Blick der Liebe Gottes selbst sein, wofür der Gekreuzigte die reine Transparenz im Außer-göttlichen geworden war.

Sucht man nach einer vergleichbaren Geste, die diesen Zusammenhang ihrer-seits zeichenhaft verdichtet, so wäre dies der heilige Franziskus, als er sich, zum Sterben entblößt, auf die nackte Erde legen läßt.^{55a} Die Berührung mit dem Boden ist Annahme der gesamten Schöpfung, auch seiner selbst mithin; sie ist Vereinigung zugleich mit Gott, aus dessen Händen alles stammt. Durch die Illusionslosigkeit einer solchen Weggabe seiner selbst, die nichts mehr von der Welt ausschließt, weil dieses nackte Sterben alles einbezieht, wirkt es symbolhaft-real, d.h. »poetisch« i.S. der unnachahmlichen Geste (poiein), in der ein jeder sich wiedererkennt, ohne sie vorausgeahnt zu haben. Sie bleibt einmalig individuell, eine freie und zugleich sinnhaft-notwendige Entdeckung wie (Er)Findung. Und doch ist sie jetzt auch das Bild einer solchen, stets in jeder Alltäglichkeit gegenwärtigen

⁵² Z.B. Im Schatten Mephistos, Stuttgart 1947, 39–44; bes. aber Winter in Wien, 12. Aufl., Freiburg 1958.

⁵³ *Johannes vom Kreuz*, Aufstieg zum Berge Karmel: Werke I, München, 5. Aufl. 1957, 11.

⁵⁴ Ramon Lull, *Das Buch vom Liebenden und Geliebten*, Olten 1948, Spruch 171; vgl. 361.

⁵⁵ Hans Schär, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Zürich 1950, 393 ff.

^{55a} Vgl. zuvor schon, über die Art, sich zu lagern: 1 Celano 52; 2 Celano 63; *Sacrum Commercium* 63; Qu Schr. V, 116f., 286; IX, 158; Fioretti: XVIII.

Möglichkeit. Die Nacktheit des Bodens ist das aufopfernde Vertrautsein mit jedem Gegenstand, der das Ich nicht mehr an sich bindet, sondern zur Rückkehr an den Vater aufruft⁵⁶. Diese Geste gestaltet, um es zu wiederholen, den Darstellungsraum der Liebe, weshalb Franziskus bei diesem Sterben Wort (Johannes-Passion) und Gabe (Lieblingsgebäck^{56a}, Brotbrechen) singend mit der eigenen Hingabe vereint. Denn Musik ist die reinste Darstellung der im Augenblicksmoment existierenden Wirklichkeit; nur im Verklingen realisiert sie sich als freie Schöpfung^{56b}.

An einem solchen Offenbarwerden der Liebe in einer sich ebenso eindeutig manifestierenden wie zurückziehenden Geste, welche die Opferstruktur skizziert, elaborieren seit ihren Anfängen Kunst, Musik wie Philosophie. Franziskus' Tat ist ohne äußere Anstrengung; allein so ist sie das Zeichen gnadenhaft-anmutiger Gelöstheit und Gelassenheit, die sich als Freude weiter mit-teilen kann. Er braucht nicht um seine Identität gierig besorgt zu sein, weshalb die Werthaftigkeit seines Tuns als gewährte Freiheit – neben den übrigen ausdrucksvollen Lebensgesten – vor allem ja auch als Dichtung und Gesang erscheint.

Dies läßt sich reflexiv-hermeneutisch insoweit rekonstruieren, als das Opfer in der Dialektik von Haben und Sein eine Wertveränderung herbeiführt, die selbst gnadenbezogen zu nennen ist⁵⁷, falls man die letzten Konsequenzen einer unausweichlichen Zirkelstruktur zugestehen will. Die Ablösung von einem Besitz, der gering erscheint im Vergleich zu einem höheren, kann sich auf keine andere interne Gewißheit stützen als auf das Verlangen. Denn im Augenblick des Aufgebens und Sich-los-Lassens ist kein Besitz garantiert; die neue Gabe des Seins ist reine Verheißung. Das Ich wird zur Zustimmung in ein Nicht-Sein, welches keinesfalls mittels eines durchschauten »provisorischen Charakters« frühzeitig aufgehoben werden darf, wenn sich diese Wertbeziehung nicht dem Verdacht des Kalküls aussetzen möchte⁵⁸. Das Gute kann nicht vorweg demonstriert werden, es bietet sich nur an im Ruf zur Loslösung. Die Subtilität des Berechnens bestünde

⁵⁶ Daß wir das Wort *Geste* dem Begriff des »Christi-Todes-Spiels« (Franz von Assisi, *Die Demut Gottes*, hrsg. v. Anton Rotzetter/Elisabeth Hug, Einsiedeln, 3. Aufl. 1980, 25) vorziehen, liegt am Bezeugungscharakter der Geste, die zugleich ganz persönlich wie menschlich universal ist. Nicht bestritten ist damit, das »Mysterium Paupertatis« verlange geradezu eine anschauliche Darstellung, wie es z.B. in *Sacrum commercium* vorliegt (Qu Schr IX 59, Anm. 26; 61,154, Anm. 1). Ganz allgemein gilt mit Recht, was W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*: WiWei 19 (1956) 197–211, über die Einheit von Erkennen und Tun schreibt: »Was er denkt, macht er anschaulich« (S. 204). Allerdings weiß 1 Celano 96 auch von ihm zu berichten, »daß der kein geistlicher Mensch sein kann, der nicht größere und mehr *Geheimnisse* hat, als man aus seinen Berichten lesen kann«. Daß im übrigen dieser Sterbebrauch einer mittelalterlichen monastischen Tradition nachkommt (vgl. 1 Celano 110, Qu Schr. V, Anm. 139), ändert nichts an der einmaligen Verbindung dieser Geste mit den übrigen Sinnakten des sterbenden Franziskus.

^{56a} Vgl. *Epistola dominae Jacobae scripta*: *Opuscula*, 457.

^{56b} Vgl. 1 Celano 109f.; 2 Celano 217.

⁵⁷ Hier antwortet Antonie *de Saint-Exupéry*, *Citadelle*, Paris 1948, 361, stellvertretend für alle atheistischen Opferformen wie -kritiken: »Für das Opfer braucht es einen Gott«. Man denke an die Werke der Existentialisten wie z.B. »*La condition humaine*« von André Malraux, an Camus' »*Les Justes*« und an Sartres These vom Menschen als »unnütze Leidenschaft«. Worauf der Satz folgt (*L'Être et le Néant*, Paris 1948, 708): »Sowie der Mensch sich umsonst verliert, so auch Gott«.

⁵⁸ Dies bleibt eine letzte Kritik am sonst so reichen Werk: Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris 1948. Vgl. dagegen Fioretti XXXII: »Wenn man in einem Dinge alles Gute findet, braucht man nicht ein anderes zu suchen!«

darin, die Wertsetzung, insoweit sie erwartet wird, zugleich als Beweis des unermesslichen eigenen Vermögens zu werten. Diese Gefahr lauert in jeder Selbstreflexion, die sich selbst durch sich selbst ergreifen will, auch wenn sie der Versuchung entgeht, das Aufgeopferte zu verachten.

Nach Jaspers ließe sich dieser Augenblick als Grenzberührung bezeichnen, worin das Vergebliche nicht sinnlos erscheint, sondern zur Transzendenzerfahrung einlädt⁵⁹. Es geht ja nicht um ein bloßes Weniger oder Mehr, ein Alles oder Nichts steht auf dem Spiel. Der Verlust seiner selbst, als ein Zerissenwerden zwischen der Selbstanstrengung und der eigenen Unvollendbarkeit dieses Aktes, ist insofern Offenbarung eines Absoluten, als das Sich-selbst-Wollen auf die Grenze eines Sich-so-nicht-mehr-Genügens stößt. Intentional impliziert mithin die Aktion des Opfers die Liebe zu einem »Sein«, das ein »Noch-Nicht« ist, aber auch nicht von uns hervorgebracht werden kann. Dieser Hiatus ist philosophisch die nach Blondel in der Tatstruktur überhaupt aufgefundene Gottesfrage⁶⁰, und in einer christologischen Projektion auf die Existenz wäre dieser unendliche Abstand, welchen die Ich-Autonomie nicht füllen kann, die vorgezeichnete Spur der österlichen Hingabeerfahrung. Spur aber erinnert an Abdruck, so daß mit Recht zu fragen ist, wie es uns die Nachzeichnung des bonaventurischen Denkens nahelegt, ob die Opferproblematik nicht von der Identitätsfrage abzulösen sei zugunsten einer analogen Angestaltung an ein Urbild und dessen Schönheitsglanz.

Die Moderne vermeinte dies verlassen zu können, um sich gleich in die Identität einzuschwingen. Aber es gehört zu den neueren Erkenntnissen, daß auch die Subjektivität nur in einem Für existieren kann. In der Tat stellt sich Realität in einem solchen Für-Sein ein, weil mit der verlangenden Liebe nach einem Noch-nicht-Sein, das werden soll, die *ganze* Wirklichkeit zugleich mitgesetzt ist. Denn was der erwartende Opferwille verwirklicht, vermag er nur zu setzen auf dem Hintergrund des gesamten Seins. Mit dem Versuch, unserer eigenen Subjektivität als Begrenzung zu entkommen, erschließt sich folglich die Natur als Raum der Freiheit. Zu jedem *Augenblick* ist deshalb der Eingang des Absoluten in diese Welt möglich; die – demutsvolle – Entgrenzung des Ichs erscheint dort, wo es sich von jedem Gegenstand ergreifen läßt als eine ständige Schöpfung des Gesamtseins. Die wahre Wirklichkeit lebt für uns im Aufruf, dieses Sein zu lieben, es entsprechend in einem Zustimmungsakt zu be-greifen und zur Vollendung gelangen zu lassen.

So wenig, wie die Opferintention des verlangenden Wertestrebens ohne natürliche Gewißheit ist im Moment der Trennung vom bisherigen Besitz, ebenso wenig ist auch die personale Reziprozität des Für eine garantierte. Nicht nur die ganze Natur wird neu gewählt im Verzicht auf das Vergangene, um ein Anderes zu ergreifen, sondern es wird auch in dieser Entscheidung eine Welt entworfen, in der alle sich vereinigen können. Das Opfer als »metaphysischer Tod« des begrenzten Ichs in seiner faktisch determinierten Situation wird zum Kreuzpunkt mit anderen

⁵⁹ Vgl. Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Stuttgart-Hamburg 1958, 70–74.

⁶⁰ Vgl. Maurice Blondel, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la Pratique*, Paris 1950, 385 ff.

Subjekten, die ebenfalls ihr Da-Sein aus einem bestimmten Blickwinkel heraus vollziehen. Die Kenntnisaufnahme dieser Notwendigkeit wird nur akzeptierbar in einer transzendierenden Liebe, so daß folglich das Wollen jeder hingebenden Handlung intentional eine Übereinstimmung mit allen übrigen Menschen einschließt, ohne dieses Ziel in irgendeiner Anschauung vorwegnehmen zu können. Die Übereinstimmung kann nicht erzwungen werden angesichts der freien Zustimmung der anderen Subjekte. Damit erhält das Opfer eine fundamentale Appell- und Erwartungsstruktur, die sachhaft nicht dingfest zu machen ist; es ist die evokative Geste, sich zur eschatologischen Einheit zu versammeln. Die passionshafte Inkarnation vereint beides, denn als offenbartes Zeichen anwesender Gotteszuwendung ist sie zugleich der eröffnete Weg, realiter in diese, nunmehr aller Schöpfung eingestiftete Vollendungsfülle einzugehen. Die Einheit im Geist und in der Liebe besitzt eine gewisse Ähnlichkeit mit der Vereinigung zwischen den göttlichen Personen, weshalb das Opfer theologisch letztlich in die trinitarische Dimension hinein verweist. Es ist diese Ähnlichkeit, wie das II. Vatikanum hervorhebt, die zeigt, daß der Mensch das einzige Geschöpf ist, welches Gott um seiner selbst willen erschaffen hat (*creatura... propter seipsam voluerit*). Deshalb aber vermag auch der Mensch sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst zu finden« (*plene seipsum invenire... per sincerum sui ipsius donum: Gaudium et Spes II, 23; Herv. Verf.*)⁶¹.

⁶¹ Auf diesem Hintergrund wäre die neuere philosophische, theologische und soziologische Opferkritik einzuordnen: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankf./M. 1969, 55 ff.; Dorothee Sölle, *Stellvertretung*, Stuttgart – Berlin, 5. Aufl. 1968, bes. 73 ff.; Johann Baptist Metz, *Erlösung und Emanzipation*, in den gleichnamigen »*Questiones disputatae*« 16 (Hrsg. v. L. Scheffczyk), Freiburg – Basel – Wien 1973, 120 ff.; René Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972; *Ders.*, *Des choses cachées depuis la fin du monde*, Paris 1978; Manuel De Diéguez, *L'idole monothéiste*, Paris 1981. Zur Diskussion um Girards Thesen vgl. *Esprit* Heft 4 NS 3 (1975); *Le Rite* (Coll. Philosophie, Institut Catholique de Paris), Paris 1980; *Lumière et Vie* 29 (1980): Gérard Séverin, *Le sacrifice ou la mort*, 29–41; Bernard Lauret, *Comment n'être pas chrétien? Questions aux thèses de René Girard sur le sacrifice*, ebd.