

ZUR THEORIE DES OPFERS. Ein interdisziplinäres Gespräch. Hrsg. von *Richard Schenk*. (Collegium Philosophicum. Bd. 1). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. 342 S.

Mit diesem Band eröffnet das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover eine Reihe, die die Resultate jährlich stattfindender Tagungen des „Collegium Philosophicum“ dokumentieren soll. Dies ist dem Forschungs- und Studienzentrum zugeordnet und besteht aus einer Gruppe von vierzig Wissenschaftlern der philosophischen und benachbarter Disziplinen. – Nach der Einleitung des *Hrsg.s* mit einer ersten Übersicht angesichts der „allgemeine[n] Unübersichtlichkeit der Diskussionslage“, wobei selbstverständlich sogleich der Name René Girards fällt, sind die Referate (jedem steht ein Abstract auf Deutsch und Englisch voran) in vier Gruppen gegliedert.

I. Zur Problemstellung einer Opfertheorie: Bemerkungen *R. Spaemanns* und eine Vorstellung von Girards Anthropologie durch *J. Greisch*. Spaemann beginnt beim Sprachgebrauch, der heute nicht das *sacrificium*, sondern die *victimas* meint. Die alte Ritualsprache ragt in einem Fall allerdings „mit absolut sakralen Konnotationen unmittelbar in unsere Gegenwart hinein und spottet aller rationalen Einwände“ (12f.), wobei nur die religiöse Erwählungsidee es erkläre, „daß das Ereignis unbedingt unvergleichlich sein muß“ (Ps 147, 20): bzgl. des Massenmords an Juden durch den Nationalsozialismus (übrigens gelte diese Erwählung auch für das „Wir“ heutiger Selbstankläger [14], die zudem nicht sich selbst, sondern fast immer andere meinen). Das religiöse Opfer aber ist verschwunden, weil Gott versöhnt ist; nicht weil es vorher absurd gewesen wäre, sondern weil auf Golgotha geschah, was vorher mißlang. Die Messe ist statt Desavouierung der Opferidee ihre Perennierung und Sublimierung (15). Während für Girard Gewalt das Böse schlechthin ist [vgl. die entsprechende Verfälschung von Mt 5, 5 in der Einheitsübersetzung], und das Opfer nur deren Umfunktionierung, fragt S., ob dies die Opfernden nicht selbst gewußt hätten. Daher der Ruf nach dem zerknirschten Herzen. Gewalt indes schlechthin als Unrecht betrachten, wenn Leben sich nur der Gewalt[samkeit] verdankt, mündet in die Lebensabsage des Buddhismus (20). Den einmal etablierten Zirkel freilich von Selbstsucht und Gewalt[*tätigkeit*] bricht nur das freie Opfer eines nicht Verstrickten auf. Ob jedoch wirklich Verzicht die Gabe ist (21) und nicht die Hingabe als solche? Vom „do ut des“ müssen wir uns lösen (S. zitiert Bergengruens „himmlische Rechenkunst“); wie aber gäbe es stellvertretendes Gut-sein? Das übersteige die Philosophie. Immerhin erreicht es sein Ziel erst in der Herzensumwandlung des Vertretenen selbst. (Im Diskussionsbericht – mit einer Ausnahme auf jede Vorlage folgend – S. 26, Z. 9: ihrer Gefühle, Z. 10: des Säuglings, Z. 12: und sie ihm so ...) *Greisch*, *Homo mimeticus*, kritisiert Girards „apokalyptisches“ Denken. Hier stamme die Menschheit eher von Kain und Abel ab als von Adam und Eva (44), während die Urform von Gewalt wohl doch (*P. Castoriadis-Aulagnier*) in der konkreten Versprachlichung der Welt(erfahrungen) liege. Die Weise, wie hier Gewalt als Universalschlüssel zur Deutung von Religion und Kultur überhaupt eingesetzt wird, sei selber gewaltsam. Aus der Diskussion zu beachten ist Spaemanns Hinweis auf den Unterschied von „saint“ und „sacré“ (statt vom „Heiligen“ [das bei R. Otto beides umfaßt] wäre in den deutschen Girard-Ausgaben tatsächlich besser vom Sakralen die Rede) sowie der Schenks, das Paradigma des Opfers bestehe statt im Sündenbock in der Selbsthingabe.

II. Aus der Sicht der Humanwissenschaften behandelt *H. M. Emrich* das Opfer psychologisch als Rettung von Identität durch ihre Hingabe (z. B. „elterlicher Selbstanteile“ – erwägenswert [90] die Information über eine Form von Gruppentherapie in Japan, wo eine Woche lang schweigend über das von den Eltern empfangene Gute meditiert wird – während man hierzulande redet, und über die Eltern meist Schlechtes). Rechts betont E. die Interpersonalität, und zwar Liebe statt Neid, als Ort des Opfers. Um so verwunderlicher, daß für dessen Höhe gerade Hölderlins *Empedokles* figuriert. Tötet er sich nicht, um Gott zu werden? (Vgl. später – 170 – Kobusch.) Auch wenn E. – nach I. Buchheim – auf (seit der 3. Fassung) Scheidung statt Versöhnung abhebt, ist dies schließlich doch eine Scheidung im Selbst. So allerdings ließe sich in der Tat das nihilistische Morden unseres Jhs als letzte Aufgipfelung von Identitätsbildung sehen. Aus der Diskussion (103, Z. 10 v.u.: als solchen [statt des falschen Dativ nach *als*: der auch

116, Z. 7]) ist wichtig die Rolle der Erinnerung an Gewalt gegen Rückfallgefahren. Vom Opfer in der Medizin handelt *F. Hartmann*. Glieder werden dem Wohl des Organismus geopfert; ein Kranker soll sich der Erprobung eines neuen Mittels zur Verfügung stellen; noch im „Honorar“ lebt der Opfergedanke. Ausführlich wird V. v. Weizsäckers Opferdenken vorgestellt. Danach (115) „ist jeder Mensch des Todes schuldig, der sich nicht opfert.“ Die Diskussion kreist vor allem um den Fortgebrauch des Worts, das H. (außer bei der Werbung um Organspenden) vermeiden möchte. Daß im Christentum das freie Selbstopfer als Verbrechen gelte (Spaemann 121 f.), bedarf der Differenzierung (123, Z. 2 v.u.: statt *qua* doch wohl *per* moralischen). In eine andere Welt führen *G. Gäfgen*s Ausführungen zu Verzicht und Belohnung in ökonomischer Perspektive ehe dann III. religionswissenschaftliche und theologische Überlegungen folgen.

H. Bürkle führt die Religionsphänomenologie auf den Kern christlicher Soteriologie, das Kreuzesopfer Jesu Christi zu. Zu Abraham vermisse ich in der Diskussion die Erinnerung daran, daß er als „Vater des Glaubens“ gerade auf dem Opferwege weiter an die Verheißung Gottes in diesem Isaak geglaubt hat. *F.-X. Kaufmann* fragt, wie eine opfertheoretische Bändigung heutiger Konflikte zu denken wäre, da nach den Religionen auch der Wohlfahrtsstaat nicht mehr friedensstiftend wirke. Wie er findet auch die Diskussion keine Antwort (190, Z. 3: halte). In einem ausführlichen Forschungsbericht informiert *Hrsg.* über Opfer und Opferkritik bei drei Dominikanertheologen des 13. Jh. (201: offenbarte Verheißung? [Erfüllung? oder: der verheißenen Offenbarung?]): opferkritisch Richard Fishacre, opferfreundlich Robert Kilwardby, ambivalent Thomas v. Aquin (wichtig im Kontext heutiger Gottes-Ohnmacht-Theorien, daß Thomas vor einer Übertreibung der Schwäche und Leiden Christi warnt, die seine Liebe aufhöbe, da in dieser das Opfer besteht [232: STh III 46,3]). Nicht in der Zerstörung, sondern im „pro nobis“ liegt „die Wahrheit des Opfers“ (darum keine Eucharistie am Karfreitag [236 f.]). Eigens zu bedenken ist (237), daß gerade die Opferkritik die Gefahr neuer Viktimisierung besagt (durch Herabsetzung nicht-christlicher Religionen). So überhaupt die Maxime des Beitrags (195): Opfer sind zu vermeiden, bis es zu größeren Opfern führte; entsprechend steht bzgl. positiver Opfertheorien Zurückhaltung an – bis die größere Destruktivität von Opferkritik sie ernötigt. Das wendet Sch. nun auf die heutigen Disputationen an: in der Soteriologie (v. Balthasar, K. Rahner, Schillebeeckx), der Eucharistielehre und zum Thema christlicher – traditionell audämonistischer Ethik (zu beidem der Ökumenische Arbeitskreis, zu letzterem auch Anfragen seitens Levinas' und Jonas'). Daran schließt sich das Votum *F. Wagners* für die Aufhebung aller Opfer aufgrund der christlichen Revolutionierung des Gottesgedankens. Die Revolutionierung des Gottesgedankens (wie es – statt ‚Gott‘ – bei *W.* korrekt heißen muß [vgl. diese Zeitschr. 1993, 456 f.]) besteht im Abschied von einem selbstmächtig-selbständigen Gott (296), in der Absage an die „Asymmetrie von göttlicher Selbständigkeit und menschlicher Abhängigkeit“ (274). Noch durch die sachlich-akademische Zusammenfassung spürt man das Befremden der Teilnehmer – nicht über diese Hegelschen Thesen, sondern über ihre fraglose Aufnahme durch einen Theologen, der schlicht vor dem modernen religionskritischen Bewußtsein kapituliert. War man zu vornehm, nach einer hier möglichen Gebets-„Theorie“ zu fragen – einem Probestein für jegliche Religionsphilosophie und erst recht Theologie?

Abschließend IV. Systematische Voraussetzungen und Entfaltungen: *W. Kluxen* bietet Klärungen zum Opfer als Handlung. Dabei wird, gegen die Rede von „Opfern“ gerade bei sinnlosen Katastrophen, die Sinn-Kategorie der Darbringung bestimmend (das deutsche ‚opfern‘ meint ursprünglich: Almosen geben [294]); religiös ist dabei die Ehre Gottes der Zweck, so wenig Er dessen bedarf. Kein Opfer ist demnach der Sündenbock; er wird entfernt statt dargebracht (so ist eigentlich auch das „Sühnopfer“ keines [298 f.]). Die Gabe muß wertvoll sein, am wertvollsten ist Leben, über das man verfügt. Menschenopfer? Ursprünglich sind sie nicht, sondern der Extremfall. Schuldige kommen nicht in Frage, über Unschuldige aber darf niemand verfügen. Möglich ist jedoch das Selbstopfer des Unschuldigen (der seinerseits „nicht über sich selbst verfügt, sondern sich zur Verfügung stellt“ [300]). Darenin darf der Christ nachfolgend eintreten. In der Diskussion geht es besonders um die Denkbarkeit von Stellvertretung, aus der Idee der Liebesgemeinschaft? Zum Schluß stellt *P. Koslowski* Baaders Theorie der Weltge-

schichte als ungenötigtes Selbstopfer Gottes vor. Opfer als Zentralbegriff einer Philosophie der Freiheit (317); als (321) ein Gottesname? Die Diskussion kreist um die Schwierigkeiten eines derart grundlegenden und umfassenden Opferbegriffs. Gegen die Betonung von Gottes Unbedürftigkeit meldet Kobusch die Bedürftigkeit aller Liebe an (auch hier wären Differenzierungen nötig); Spaemann fragt, ob man nicht einzig trinitarisch von einem Opfer (statt bloß Verzicht) Gottes reden könne, während Kluxen moniert, hier werde zuviel gewußt. In der Tat bleibt damit, wie Henrich resümiert, (das Gespräch über) die Zuordnung von Philosophie und Theologie offen. – Kurze Vorstellungen der 18 Teilnehmer und ein Personenregister beschließen den perspektiven- und gedankenreichen Band.

J. SPLETT

4. Praktische Theologie

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE, DOCTRINE ET HISTOIRE, fondé par *M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert* et *A. Rayer*, continué par *A. Derville, P. Lamarche* et *A. Solignac*. Paris: Beauchesne 1932–1995. 16 Bde + Tables générales.

1932 erschien der erste Faszikel dieses monumentalen Werkes, 1995 der letzte zusammen mit einem sehr nützlichen Indexband. Damit ist die Publikation des Dictionnaire de Spiritualité von A bis Z abgeschlossen! Das Unternehmen stellte unter verschiedenster Rücksicht ein Wagnis dar. Es ist gelungen. Man kann sogar sagen, daß das Erreichte das ursprünglich Geplante übertrifft, denn sehr bald wurden die anfänglichen Perspektiven des Werkes erweitert und präzisiert. In der Tat, als man in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts mit der Realisierung des Dictionnaire begann, mußte dieses Werk, das sich mit verschiedenen Gebetstechniken, mystischen Zuständen und den verschiedenen Phänomenen, die dieselben begleiten, beschäftigen sollte, dem festgefügtten Gebäude der katholischen Dogmatik gegenüber als recht marginal erscheinen. Der zunächst vorgesehene Name lautete übrigens *Dictionnaire d'ascétique et de mystique*. Sehr schnell erweiterte sich jedoch das Gesichtsfeld, und man fand eine Bezeichnung, die dieser neuen Ausrichtung und Zielsetzung entsprach: *Dictionnaire de Spiritualité*. Nach und nach wurden sowohl das zu bestellende Feld als auch die anzuwendenden Methoden deutlicher. In den ersten Faszikeln waren eine ganze Anzahl von Artikeln viel zu oberflächlich abgefaßt, die Leitung des Dictionnaire hatte noch nicht die Bedeutung der Geschichte für das Verständnis spiritueller Themen erkannt. Auf die eine oder andere Weise wurden deswegen nicht wenige der frühen Artikel des Dictionnaire in den folgenden Bänden erneut behandelt, vertieft und ergänzt.

Die auf diese Weise erweiterte und revidierte ursprüngliche Idee sollte sich nicht nur als richtig, sondern gewissermaßen als revolutionär erweisen. In diesen Jahren war die katholische Theologie durch eine größtenteils deduktiv vorangehende Dogmatik stark eingengt und behindert. Sie bedurfte dringend einer Neubelebung. Eine Spiritualität, die gleichzeitig in Erfahrung und Freiheit wurzelt, konnte diese notwendige Erneuerung bringen. Wollte man das Moment der freien und schöpferischen Entscheidung in der Entstehung der großen spirituellen Bewegungen vor Augen führen, so gab es keinen anderen Weg als den, sich mit der Geschichte dieser Bewegungen zu befassen. Dies führte schließlich dazu, daß ganze Teile christlicher Lebenspraxis und Theologie, die von der offiziellen Lehre betreut und verwaltet worden waren, mehr und mehr zur Domäne der Spiritualität wurden. In ihr aber herrscht die christliche Freiheit, sie stellt ein Terrain konkreter Erfahrung dar, jeder ist hier eingeladen, im Licht des christlichen Glaubens seinen Weg zu finden und auf ihm anderen Menschen guten Willens zu begegnen, die sich ihrerseits um Menschlichkeit und Spiritualität bemühen. Diese Revolution ging langsam, in der Stille, ohne Exzesse vorstatten. In Verbindung mit anderen, ähnlichen Elementen schuf sie die Voraussetzung für das Zweite Vatikanum, heute trägt sie dazu bei, die Originalität und die Dynamik dieses Konzils zu erfassen.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß der Dictionnaire eine ganze Reihe von Problemen, die sich bei der Arbeit einstellten, wenn nicht zu lösen, so doch ohne negative Vorentscheidungen anzugehen vermochte. Dazu gehören die Verbindung von