

concilium

Thema: Die Ambivalenz des Opfers

„Opfer“: ein ambivalenter Begriff im Christentum

Louis-Marie Chauvet*

Es ist ein „ambivalenter“ Begriff, das „Opfer“ - so viel kann man im christlichen Kontext ganz sicher sagen! Wir wollen dazu von René Girards¹ nicht mehr ganz neuer These ausgehen, denn sie war trotz gewisser Grenzen wegweisend (I.). Allerdings werden wir zeigen, weshalb die Verwendung der mit dem Opfer (und dem Priestertum) verbundenen Begrifflichkeit im Christentum damit nicht unbedingt obsolet ist (II.). Im letzten Teil dieses Beitrags werden wir schließlich auf die Ambivalenz jener Sichtweise zu sprechen zu kommen, die die Messe als „Opfer“ versteht (III.).

I. Die Fallstricke des Opfers nach René Girard

1. Die zentrale These des Autors: kurze Zusammenfassung

a) Das Opfer ist laut R. Girard ein „kathartischer“ Prozess, mittels dessen sich die Gewalt innerhalb einer Gruppe - die tödlichen Kräfte, die die Gruppe in ihrer Existenz bedrohen, und die Schuld, die diese Gewalt überhaupt erst hervorgerufen hat - entlädt und auf einen „Sündenbock“ abgewälzt wird. Im Grunde handelt es sich also um einen Prozess der Nicht-Übernahme von Verantwortung.

b) Strenggenommen ist dieser Prozess religiöser und ritueller Natur. Er kann sich aber auch hinter Riten verbergen, die nicht direkt auf das Opfer verweisen, denn für Girard ist jeder religiöse Ritus ein - unter Umständen unerkanntes - Opfer. Und er wirkt, denn er ermöglicht es der Gruppe, sich zu versöhnen und als Gemeinschaft weiterzuleben. Gleichzeitig wird seine positive Wirkung einer Gottheit „aus einer anderen Welt“ zugeschrieben. Der „Gott“ oder die „Götter“ fungieren also (natürlich uneingestanden) als sakralisiertes Alibi, das die Menschen von ihren Verantwortlichkeiten entbindet: Statt sich einander zuzuwenden, die eigentlichen Ursachen der Gewalt zu ergründen, die die Gruppe bedroht, und Abhilfe zu schaffen oder es wenigstens zu versuchen, setzen sie auf die symbolische Wirkung ihrer Riten und das helfende Eingreifen ihrer Gottheit(en). Die garantieren ihnen gleichzeitig ein gutes Gewissen, weil sie für die Gruppe und gegen das Opfer Partei ergreifen. Also trägt der Opferprozess, auch wenn er die Gewalt zeitweise außer Kraft setzt, doch auf Dauer dazu bei, sie aufrechtzuerhalten und zu rechtfertigen.

c) Prozesse derselben Art finden sich laut Girard ebenso im profanen Bereich - etwa in den Werken der Literatur (und insbesondere des Theaters), in der Justiz und sogar in den politischen Institutionen. Auch dort sind es Ersatzopfer, die die Gruppe als Ventil für ihre Gewalt nutzt, indem sie diese Gewalt theatralisch inszeniert, Einzelne im juristischen Sinne für schuldig erklärt oder einem der beiden rivalisierenden Anführer „das Handwerk legt“. Auf dieselbe Weise konnten auch die Texte des Evangeliums dem Nicht-Opfer schlechthin - nämlich dem Tod Jesu - einen Opfermechanismus überstülpen, indem sie die Schuld daran ganz offiziell auf die Juden schoben, die (zwar erst später, dann aber bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein) als „Gottesmörder“ behandelt wurden.

d) Jesus ist zu ebendiesem Zweck gekommen: um den Opferprozess zu entlarven, der „seit der Schöpfung verborgen war“. Und er tut dies mithilfe der Schrift, denn der Gott Israels hat sich von Anfang an als der Anwalt des Schwachen, des Opfers, des verfolgten Gerechten, des Rechtlosen geoffenbart (als er für Israel, ein ganz kleines Volk, und nicht für einen seiner starken Nachbarn eintrat; für Abel und nicht für Kain; für Jakob, nicht für Esau; für den „Gottesknecht“ aus Jes 53 und nicht für die Mächtigen; oder, im Neuen Testament, für den verlorenen Sohn statt für seinen älteren Bruder; für die Arbeiter der letzten statt für die der ersten Stunde; für die von der Gesellschaft verachteten, aber reuigen Sünder und nicht für die, die ihre Gerechtigkeit nach ihren „Werken“ bewertet sehen wollen; usw.). Die Propheten haben es scharf verurteilt, wenn jemand sein Gewissen durch ein formvollendetes Opferritual zu beruhigen suchte; vielmehr müssen Herz und Leben mit dem übereinstimmen, was durch diese Rituale ausgesagt werden soll. Die Beschneidung des Fleisches? Gewiss, aber nicht ohne die des Herzens! Das Opfer der Erstlingsfrüchte? Ja, aber um sie mit dem Leviten und dem Fremden zu teilen! Tieropfer? Sicherlich, aber mit Blick auf ein existentielles Opfer, das darin besteht, zugunsten der Witwen und Waisen Recht und Gerechtigkeit zu üben ... Reichlich „Neues“ also im „Alten“ Testament ...

e) Jesus vollendet diesen Prozess: Um die Gewalt der Menschen endlich zu schwächen, nimmt er sie auf sich; um ihr Grenzen zu setzen, treibt er sie an ihre Grenzen - bis schließlich er, das „Unschuldslamm“, zu Unrecht ihr Opfer wird. Gleichzeitig aber lässt er die Bombe der menschlichen Ungerechtigkeit (im doppelten Wortsinn) „platzen“: Er enthüllt und zerstört den bis dato versteckten Mechanismus der Gewalt, der das Opfer insgeheim in Gang gehalten hatte: „Euer rituelles Opfer“, so sagt er gewissermaßen, „ist auch nichts anderes als ein Sündenbock, dem ihr eure Schuld auf den Rücken bindet, um selbst möglichst billig davonzukommen.“ Damit stürzt er die Menschheit in eine „rituelle Krise“. Der Gott, der den Menschen ihr gutes Gewissen garantiert, hat ausgedient. Er kann ihnen kein Alibi mehr verschaffen. Damit sind sie auf ihre Verantwortlichkeiten zurückgeworfen: Gott trägt ihnen auf, ihr Gewaltproblem selbst in die Hand zu nehmen und sich nicht darauf zu verlassen, dass er die Sache mit irgendeinem „magischen“ Fingerschnipsen wieder in Ordnung bringt. Er nimmt ihnen - wie R. Girard es so schön formuliert hat - ihre letzten „rituellen Krücken“: Wenn sie in Gemeinschaft mit ihm leben wollen, dann erwartet er von ihnen keine Opferriten, sondern die ethische Praxis der Gerechtigkeit, der Versöhnung und der Vergebung.

2. Kritikpunkte

Über diese These von Girard gäbe es manches zu sagen, und tatsächlich sind auf den verschiedensten Ebenen zahlreiche Einwände erhoben worden: epistemologisch (eine „Ontologie der Gewalt“²), biblisch (das Modell des Opfers, auf das der Autor sich bezieht - das Lynchende des Sündenbocks -, ist im biblischen Sinne kein Opfer³, und die kategorischen Aussagen des Autors über die Kritik der Propheten nicht nur am kultischen Formalismus, sondern am „Opferprinzip an sich“ scheinen aus bibelhistorischer Sicht schwerlich vertretbar⁴) und schließlich theologisch (ist Girards Anspruch, die nicht-opferrituellen Pläne des „wahren“ Jesus zu kennen, nicht irgendwie „gnostisch“, da er sich doch - wie wir auch - lediglich auf die Texte des Neuen Testaments stützen kann, die Christus aber doch seiner Ansicht nach gerade in diesem grundlegenden Punkt seiner Botschaft verraten haben ...?).

Wie man sieht, sind diese kritischen Fragen so bedeutsam, dass es scheint, als müssten sie das Unterfangen des Autors zum Scheitern bringen. Und doch trifft dies nicht unbedingt zu - vorausgesetzt natürlich, man nimmt seinen Aussagen ihren allumfassenden und radikalen Charakter. Uns ist daher bewusst, dass wir seinem Werk Gewalt antun, wenn wir uns hier lediglich auf die darin angeprangerten perversen Folgen der vom Ritus/Opfer getragenen Mechanismen konzentrieren. Aber ist dieser Aspekt nicht der Mühe wert, wenn man bedenkt, welche Breiten- und Tiefenwirkung er sowohl auf kultureller und

Louis-Marie Chauvet, geb. 1942, wurde 1966 zum Priester geweiht. Von 1972 bis 2007 Lehrtätigkeit am Institut Catholique (vor allem zur Sakramententheologie). Veröffentlichungen u.a.: Symbole et sacrement (1986); Le corps, chemin de Dieu (2010). Zurzeit Pfarrer im Bistum Pontoise. Anschrift: Place des Victimes, 95170 Deuil la Barre, Frankreich.

sozialer wie auch auf religiöser Ebene entfaltet? Genau das wollen wir erläutern, wenn wir über den Stellenwert des Opfers im christlichen Kontext nachdenken.

II. Das Opfer im christlichen Kontext

Tatsächlich kommt die Opferterminologie im Neuen Testament hier und da vor. Allerdings sind diesbezüglich zwei Dinge anzumerken:

a) Im Zusammenhang mit dem Tod Christi ist diese Terminologie weder die älteste (was aber nicht unbedingt heißen muss, dass sie keine theologische Aussagekraft hätte) noch die häufigste (höchstens viermal beim hl. Paulus, der sehr viel häufiger andere Bildlichkeiten verwendet).⁵ Im vierten Evangelium kommt sie sogar überhaupt nicht vor; dieses gibt vielmehr dem - mit A. Vergote gesprochen - „Initiationsmodell“ von der Leben schenkenden Selbsthingabe oder dem „Sterben, um zu leben“ (nach Art des Weizenkorns) durchgängig den Vorrang vor dem „Opfermodell“.⁶

b) Nur der Hebräerbrief bietet eine ausführliche und systematische Darstellung der Aspekte Opfer und Priestertum. Man muss jedoch bedenken, aus welchem Grund und zu welchem Zweck er dies tut. Zunächst einmal kamen die Judenchristen gar nicht umhin, sich folgende Frage zu stellen: Wenn das Heil von nun an in Jesus Christus gegeben ist, was wird dann aus den beiden großen Heilseinrichtungen, die Gott dem Volk Israel geschenkt hat, nämlich dem Gesetz und dem Tempel? Man musste also zeigen, dass Christus durch sein Leben und seinen Tod nicht nur das Gesetz (vgl. die Paulusbriefe insbes. an die Römer und an die Galater) „erfüllt“ (und damit nach Hebr 10,9 „aufgehoben“) hat, sondern dass diese Erfüllung auch den Tempel (und damit das Priestertum und die Opfer) betrifft. Paulus' Antwort im Hinblick auf das Gesetz ist bekannt: Als Ausdruck von Gottes Willen bleibt das Gesetz „gut und heilig“; doch als Heilmittel ist es zum „Fluch“ geworden, weil das Heil (die Rechtfertigung) von nun an nicht durch die Erfüllung der Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus gegeben ist. Der Verfasser des Hebräerbriefs argumentiert analog: Als Heilmittel sind die Opfer und das Priestertum von nun an hinfällig. Die Christen können kein anderes Opfer mehr darbringen als das Leben und den Tod Jesu: Er ist ihr einziger und ausschließlicher „Hoher Priester“.

Darüber hinaus will der Verfasser zeigen, dass der Tod Jesu nur dann Opfer ist, wenn er keines ist. Will sagen, dass der Opferbegriff nur metaphorisch zu verstehen ist, weil es sich um ein Opfer handelt, das nichts Rituelles an sich hat. Und aus der Sicht der christlichen Theologie müsste man die Perspektive sogar umkehren: Dann nämlich wären die rituellen Opfer des Tempels die Metapher für das einzig wirkliche Opfer, das Gott erwartet: das Opfer des in Treue und Liebe bis zum Tod hingebenen Lebens Jesu selbst. So gesehen wird das gesamte Leben der Christen, sofern es im Glauben an Christus und in der brüderlichen Nächstenliebe gelebt wird, zum „Opfer im Heiligen Geist“ (Hebr 13,15-16; vgl. Röm 12,1.15,16; 1 Petr 2,4-9 usw.).

So jedenfalls haben es die Kirchenväter nicht nur am Ende des 2. (Irenäus), sondern auch noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts (Augustinus) verstanden. Gott braucht nichts, wird der hl. Irenäus im Gefolge der früheren christlichen Apologeten nicht müde zu erklären. Opfer bringen ihm keinerlei Nutzen. Warum aber steht dann in der Bibel, dass er sie verlangt? Nicht um seiner selbst willen, so die Antwort des Irenäus, sondern „der opfernden Menschen wegen“⁷, weil nämlich „der, welcher es darbringt, selbst verherrlicht wird durch das, was er darbringt, wenn seine Gabe angenommen wird“ (IV,18,1); ein zuvor Undankbarer („acharistos“) wird zum Danksager („eu-charistos“) (IV,17,5). Durch seine Geste lernt er, „Gott zu dienen“ (IV,18,6), ja mehr noch, er lernt, worin „das wahre Opfer“ besteht. Was also ist dieses „wahre Opfer“? Es besteht, so schreibt der hl. Irenäus, in den „Beziehungen zum Nächsten“ und in der „Gottesfurcht“ (IV,18,3). Hinter der Opfergabe, die Gott von Israel verlangte, steht also eine Pädagogik: Obwohl die Juden nichts besaßen, brachten sie Gott das, was er selbst ihnen geschenkt hatte, auf symbolische Weise zum Opfer dar und lernten dadurch, sich ihren Mitmenschen und vornehmlich den Besitzlosen (den Witwen, den Waisen, den Fremden ...) gegenüber so zu verhalten, wie Gott sich einst ihnen gegenüber verhalten hatte. Und dasselbe gilt auch für das „Opfer in der Kirche“. Denn als „Gedanke“ bleibt das Opfer bestehen: „Nur die Art und Weise der Opfer hat sich geändert, da sie nicht mehr von Sklaven, sondern von den Kindern dargebracht werden“ (IV,18,2).

Mehr als zwei Jahrhunderte später verfolgt Augustinus diesen Gedanken des Irenäus weiter. Auch er betont immer wieder, dass Gott nichts braucht: nicht einmal die Gerechtigkeit der Menschen. Wozu aber dient dann das rituelle Opfer? Dieses „sichtbare Opfer ist also das Sakrament, d.i. das heilige Zeichen eines unsichtbaren Opfers“. Was aber ist dieses „unsichtbare“ oder auch „wahre Opfer“? „Das, was im allgemeinen Sprachgebrauch Opfer genannt wird [also das rituelle Opfer], ist nur ein Zeichen für das wahre Opfer. Das wahre Opfer aber ist die Barmherzigkeit.“⁸ Genauer noch, der Mensch selbst ist „ein Opfer, sofern er der Welt abstirbt, um Gott zu leben.“ (X,6)

Mithin können wir im christlichen Kontext nur im metaphorischen Sinn von Opfer sprechen, da es sich um das existentielle „Opfer“ des Lebens als eines Lebens im Dienst an Gott und dem Nächsten handelt. Den Tod Jesu als „Opfer“ zu bezeichnen, ist nur insofern möglich, als dieses „sichtbare“ historische Ereignis - vor dem Bedeutungshintergrund der Tempelopfer - das „Sakrament oder heilige Zeichen des unsichtbaren Opfers“, nämlich der Hingabe seines Lebens, ist. Daher ist das liturgische „Opfer“ der Eucharistie kein Schlusspunkt - als ob Gott dessen bedürfte oder als ob die Christen ihre Schuld ihm gegenüber mittels der Messe einlösen könnten. Eine solche Schuld lässt sich ja gerade nicht durch rituelle Akte „qua Einbildungskraft“ abtragen. Sie muss „sinnbildlich“ in jenem „wahren Opfer“ angenommen werden, das auf einer Linie und in Gemeinschaft mit dem Opfer Jesu Christi in einer Ethik der „Agape“ besteht - mit allem, was dieser Begriff im Hinblick auf die Praxis der Gerechtigkeit, Versöhnung, Barmherzigkeit, Vergebung usw. beinhaltet. Gerade weil sie ritueller Akt ist, macht die

Eucharistie, indem sie die Christen am Pascha Christi teilhaben lässt, das wahre Opfer des im Dienst am Nächsten angenommenen Gottesdiensts für uns symbolisch sichtbar und ethisch lebbar.

Gestützt auf seine starke Theologie vom „Christus totus“ (Haupt und Leib), kann Augustinus daher auch schreiben: „Das ist das Opfer der Christen: ‚die vielen ein Leib in Christus‘ [multi unum corpus in Christo]. Dieses Opfer feiert die Kirche auch durch das den Gläubigen bekannte Sakrament des Altares, worin ihr vor Augen gehalten wird, dass sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird.“ Oder, wie es J.-M. Tillard in seinem sehr schönen Kommentar formuliert: „Das eucharistische Opfer ist das ‚Sacramentum‘ des kirchlichen Opfers als solchen, das heißt des Opfers des Hauptes Christus, in dem das Opfer seiner Glieder eingeschlossen ist, wie auch des mit diesem untrennbar verbundenen Opfers der Glieder, die sich in das Opfer ihres ein für allemal geopfert Hauptes einfügen“.⁹ Das „wahre Opfer“, das die Eucharistie für die Christen sichtbar und lebbar macht, indem sie es dem Opfer Christi einfügt, ist nichts anderes als das Opfer der Liebe (im höchsten und ausdrücklichsten Wortsinn), durch die aus den vielen Menschen ein Leib wird.

III. Die Messe als „Opfer“

Im Rahmen der vorliegenden Überlegung müssen wir zunächst daran erinnern, dass der terminologische wie liturgische, der praktische wie auch der theoretische Gebrauch der Messe als „Opfer“ viele Jahrhunderte lang sehr präsent gewesen ist. Wir haben dieses Phänomen an anderer Stelle untersucht¹⁰, und es ist so massiv aufgetreten, dass man in diesem Zusammenhang von einem „zwanghaften Gebrauch“¹¹ hat sprechen können – mit allem, was dies mit sich bringt: Man denke nur an die Ordination von „Altaristen“ (deren Aufgabe einzig und allein darin bestand, Messen für die reuigen Sünder und später, insbesondere ab dem Ende des 12. Jahrhunderts, auch für die Verstorbenen zu lesen) oder auch an die übermäßige Sacerdotalisierung dieser Priester ...

Aus eucharistietheologischer Sicht verdienen zwei Punkte hier eine genauere Betrachtung:

a) Ist es zunächst einmal überhaupt angemessen, von der Messe als von einem Opfer zu sprechen? In diesem Zusammenhang muss eines klar sein: Wenn der (als Erfüllung seiner „Proexistenz“ verstandene) Tod Jesu unter den erwähnten Bedingungen und dem von uns vorgeschlagenen Blickwinkel wieder neu als „Opfer“ gedeutet werden kann, dann können natürlich auch das sakramentale Gedächtnis und die symbolische „Vergegenwärtigung“ dieses Todes als „Opfer“ bezeichnet werden. Nichts anderes besagt im Übrigen auch die Sakramentenlehre des hl. Augustinus: Das „Sacramentum“ besitzt eine derartige rituelle „similitudo“ mit der Wirklichkeit („res“), deren Sakrament es ist, dass man ihm denselben Namen gibt, der auch dieser letzteren zukommt. So kann man sagen, dass „das Sakrament des Leibes Christi der Leib Christi ist“.¹² Das aber ist natürlich nur

dann möglich, wenn man die symbolische Vermittlung des Rituellen, also die Entfernung, die sie zwischen dem Pascha-Ereignis des Kreuzes und seiner sakramentalen Ankunft aufrechterhält, nicht vergisst. Nun brachte aber die Erosion der symbolischen Mentalität im Mittelalter nach und nach eine Art kulturell bedingte Unfähigkeit mit sich, zu verstehen, was Augustinus mit der Formulierung „in sacramento“ eigentlich gemeint hatte, und so begann man, die „Wirklichkeit“ als etwas zu betrachten, das „unter“ dem Sakrament (also buchstäblich „im“ Sakrament) und nicht in der Vermittlung desselben („mit dem“ Sakrament: auf sakramentale Weise) gegeben war. Damit ging man gewissermaßen von der Zwiebel zum Pflaum über: Dort, wo Augustinus in den Schichten selbst die Zwiebel gesehen hatte, suchte man jetzt nach dem harten Kern „unter“ der sakramentalen Symbolik, die man im Hinblick auf die Wirklichkeit zwar für notwendig, aber äußerlich hielt.¹³ Diese im Zuge der Gegenreformation überdeterminierte Mentalität führte nach dem Konzil von Trient zu pseudorealistischen Theorien des Messopfers, deren Liste ebenso lang wie traurig ist (reale oder mystische Wandlung, bei der Gabenbereitung, den Einsetzungsworten oder der Kommunion usw.).¹⁴ Man hatte den falschen Weg eingeschlagen ...

b) Der zweite Punkt betrifft das Verhältnis zwischen den beiden wichtigsten Aspekten des Opfers: einerseits der Danksagung oder Kommunion und andererseits der Versöhnung oder Sühne. In Abgrenzung gegen die Reformatoren hatte das Konzil von Trient sich praktisch ausschließlich auf den zweiten Aspekt konzentrieren müssen. Am ersten hielt es zwar ebenfalls fest¹⁵, legte jedoch so wenig Nachdruck darauf, dass er in der Folgezeit leicht in Vergessenheit geriet. Die Praxis hatte sich ohnehin schon seit langem in diese Richtung entwickelt, und das sogar im doppelten Sinne: zum einen, weil das einzige eucharistische Hochgebet, das seit Jahrhunderten im gesamten lateinischen Abendland Verwendung fand, der römische Kanon war, der die Danksagung ebenso deutlich hintanstellt, wie er das Opfer in den Vordergrund rückt; und zum anderen, weil die große Mehrheit der Messen ebenfalls schon seit Jahrhunderten gefeiert wurde, um gewisse Wohltaten zu erwirken, das heißt insbesondere, die reuigen Sünder oder die „armen Seelen“ loszukaufen. Nun ist aber das Sühnmodell, das direkt in den psychischen Prozessen der Schuld wurzelt, besonders ambivalent: Auf seinem fruchtbaren Boden wachsen und gedeihen Vorstellungen von der Beziehung des Menschen zu Gott, die mehr oder weniger kommerzielle Züge tragen ...

Das II. Vaticanum und die zeitgenössische Theologie haben erheblich dazu beigetragen, den Diskurs über die Eucharistie wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Zunächst führt man diesen Diskurs in einer weitgehend pluralen Sprache: Wenn die Messe Opfer ist, dann ist sie auch und sogar in erster Linie Gedächtnis, Mahl, Danksagung - und das alles durch die Vermittlung des Geistes ... Ferner gilt, wenn es angemessen ist, von ihr gemäß der tridentinischen Formel als von einem sakramentalen „Sühneopfer“ zu sprechen, dies nur unter einer zweifachen Bedingung: erstens, dass die „Sühne“ grundsätzlich als „Versöhnung“ im biblischen Sinne verstanden wird¹⁶; und zweitens, dass diese Versöhnung inmitten der im

eigentlichen Sinne „eu-charistischen“ Regung verortet ist, die sie umschließt. An erster Stelle nämlich steht die Regung der Danksagung an den Vater, in die Christus seinen „Leib“ mit hineinzieht. Diese Regung der Anerkennung seiner selbst als „von“ und „für“ Gott in Christus aber ist Ausdruck, das heißt Manifestation und zugleich Hervorbringung einer kindlichen Haltung - ebenjener Haltung, die Paulus (und Irenäus: „supra“) der sklavischen Haltung kontrastierend gegenüberstellt (Röm 8,14-17; Gal 4,7). Auf das imaginäre und perverse Modell vom Herrn und seinem Sklaven - das den zweiten eifersüchtig an die Stelle des ersten setzt - folgt das symbolische Modell vom Vater und vom Sohn, ein Modell der Gleichheit, die eben durch die Anerkennung der Andersheit ermöglicht wird: einer Andersheit, die hier im Modus der Abhängigkeit gelebt wird. Jetzt hat der Gläubige es wirklich mit Gott und nicht mit einem Götzen zu tun. Das heißt, dass die, die Eucharistie feiern, durch den nämlichen Akt der Danksagung, mit dem sie sich Gott zuwenden, um ihm die *sacramenta* darzubringen, die der Leib und das Blut Christi sind, für ihn in ihrer Würde als Freunde und Söhne eingesetzt oder wiedereingesetzt werden: Sie werden mit ihm versöhnt. Indem sie Gott danken oder, besser, indem sie ihm seinen Dank - den im Sakrament geschenkten Christus Jesus - zurückerstatten, werden sie sich selbst ganz wiedergeben und als Kinder Gottes wiederhergestellt.

Aus diesen Überlegungen lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

a) Das Opfermodell ist von zu vielen Fallstricken durchzogen, als dass man es in der Katechese oder in der Verkündigung vorbehaltlos einsetzen könnte. Das Initiationsmodell („Sterben, um zu leben“) scheint für die Gegenwartskultur besser geeignet: Zum einen vermeidet es die „kommerzielle“ Deutung der Beziehung des Menschen zu Gott ebenso wie die Vorstellung von einem richtenden und sadistischen Gott, und zum anderen beruht es auf einer primären Symbolik der Kontinuität und dynamischen Weiterentwicklung, für die unsere Zeitgenossen - namentlich im Gefolge der von der Psychoanalyse ins Werk gesetzten Trauerarbeit - hinreichend sensibilisiert zu sein scheinen.

b) Dennoch ist die Opferterminologie aus mindestens drei Gründen unwiderruflich im Christentum verankert.

- Der erste Grund, den wir weiter oben bereits erwähnt haben, ist biblischer Natur: Besagte Terminologie ist einer der Wege, den das Neue Testament beschritten hat, um zu zeigen, dass in Jesus Christus nicht nur das Gesetz (Paulus), sondern auch der Tempel mit seinem Priestertum und seinem Opferkult Erfüllung gefunden haben (Hebräerbrief).
- Der zweite Grund hängt mit der rituellen Dimension der Eucharistie zusammen: Selbst wenn man den Akt, „den Leib Christi zu essen und das Blut Christi zu trinken“, in der gebührenden Weise, nämlich „spirituell“ interpretiert, ist es unvermeidlich, dass ein solcher ritueller Akt bis zu einem gewissen Grad Modelle befördert, denen der Opfergedanke zugrundeliegt. Mit anderen Worten: Das Opfermodell ist, anthropologisch betrachtet, viel zu eng mit jenen archaischen Vorgängen verwandt, die den Menschen in sozialer wie psychischer Hinsicht prägen, als dass man es ausmerzen könnte. Jagen Sie es fort,

und es wird im Galopp und in tausend anderen mehr oder weniger subtilen Verkleidungen zurückkehren.

- Der dritte Grund stammt aus der christlichen Soteriologie. Auch wenn das oben erwähnte Initiationsmodell einerseits einen großen Reichtum an Möglichkeiten bietet, die theologische Bedeutung des Todes Jesu auszudrücken, blendet es doch andererseits die Tatsache aus, dass Jesus keines „natürlichen“, sondern eines gewaltsamen Todes gestorben ist. Bei dieser Gewaltsamkeit aber steht hinsichtlich der Offenbarung einiges auf dem Spiel: sowohl was Gott selbst betrifft, wie verschiedene neuere Kreuzestheologien gezeigt haben, als auch was den Menschen betrifft, dessen grundlegende Gewalttat darin besteht, dass er die Gottheit Gottes verkennt und durch ein idealisiertes Bild seiner selbst ersetzt, um sich von anderen vergöttern zu lassen. Ohne diese Gewalttat hätte es diesen beispielhaften und endgültigen Prozess zwischen Gott und den Menschen (zwischen der Gnade und der Sünde, wie der hl. Paulus, oder zwischen dem Licht und der Finsternis, wie der hl. Johannes sagen würde) nie gegeben, der sich im Prozess Jesu entschieden hat; und ohne diesen Prozess wäre der Tod Jesu biblisch und theologisch schwierig zu verstehen.

c) Die Opferterminologie hat - unter der Bedingung, dass man sie christianisiert, ihr also ihren metaphorischen Klang belässt - denselben Vorteil wie das Neue Testament selbst: Sie ermöglicht eine „liturgische“ und namentlich eucharistische Deutung des gesamten christlichen Lebens. Dieses wird, geformt von den göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe, als Ort begriffen, an dem sich die Eucharistie „be-wahrheitet“. Nichts anderes tut der hl. Paulus beispielsweise im Römerbrief (12,1): „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst.“ Obwohl also die Opferterminologie zu Recht von unseren Zeitgenossen beargwöhnt wird, ist sie doch deswegen nicht weniger geeignet, jene Verbindung zwischen der Liturgie und dem Leben in der Welt zu gewährleisten, der viele Christen gerade heute eine so große Bedeutung beimessen. Nicht gerade ihr kleinstes Paradoxon.

* Anm. d. Red.: Dieser Artikel greift frühere Überlegungen Chauvets auf (erschieden in Marcel Neush [Hg.], *Le sacrifice dans les religions*, Paris 1994) und führt sie fort.

¹ Ich beziehe mich namentlich auf *La violence et le sacré* (Paris 1972; dt. Übersetzung: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1994), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978; dt. Übersetzung: *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 2009) und auf Heft 429 der Zeitschrift *Esprit* (November 1973), das weitgehend R. Girard gewidmet ist.

² Alfred Simon, *Les masques de la violence*, in: *Esprit* 429 (1973), 515-527, hier 519.

³ Roland de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1960 (⁴1982), 291-347.

⁴ Girard, *Des choses cachées*, 473, Anm. 54. Der Autor zitiert übrigens keinen Exegeten, um seine Thesen zu belegen, sondern stützt sich auf biblische Texte, die, wie er sagt, „zu zahlreich und zu explizit sind, als dass sie den geringsten Zweifel zuließen“ (ebd.). - In diesem Punkt wird man sich eher auf das verlassen, was beispielsweise J. Asurmendi schreibt: Wenn „alle Propheten (außer Haggai, Sacharja zum Teil und Joel) den Kult heftig kritisiert haben, [...]

dann nicht, um ihn abzuschaffen, sondern um ihm eine andere theologische Bedeutung zu geben. Aus ihrer Sicht soll der Kult eine Beziehung, eine Begegnung ausdrücken, die an einem anderen Ort geknüpft wird: im Leben, im brüderlichen Miteinander“ - Jésus Asurmendi, *Amos et Osée*, in: Cahiers Evangile 64 (1988), 20f.

⁵ 1 Kor 5,7; 10,16-22; Röm 3,24-25; Eph 5,2. Xavier Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, Paris 1979, Kap. 5.

⁶ Antoine Vergote, *La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie*, in: ders. et al. (Hg.), *Mort pour nos péchés*, Brüssel 1976, 45-83.

⁷ Irenäus von Lyon, *Adv. Haer.* IV,17,1.

⁸ Augustinus, *Gottesstaat* X,5.

⁹ Augustinus, *Gottesstaat* X,6. Jean-Marie Tillard, *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclesiologie de communion*, Paris 1992, 58. Hervorhebungen vom Autor.

¹⁰ Louis-Marie Chauvet, *La messe comme sacrifice au Moyen Age et au concile de Trente: pratiques et théories*, in: ders., *Le corps, chemin de Dieu: les sacrements*, Paris 2010, 251-286 (italienisches Original 1998).

¹¹ Jacques Chiffolleau, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age*, in: École Française de Rome (Hg.), *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rom 1981; Philippe Aries, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, 154: „Nach Karl dem Großen wurden alle Messen zu Totenmessen für bestimmte Verstorbene und zu Votivmessen in den Anliegen bestimmter Lebender, wobei diese wie jene unter Ausschluss aller anderen ausgewählt wurden.“

¹² Ebd.

¹³ Augustinus, *Ep.* 98,9 (Brief an Bonifatius).

¹⁴ Vgl. meine Analyse mehrerer in diesem Sinne verfasster Texte vom Anfang des 20. Jahrhunderts: Louis-Marie Chauvet, *Le sacrifice de la messe: représentation et expiation*, in: *Lumière et Vie* 146 (1980), 69-83, insbes. 75f.

¹⁵ Marius Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris²1926 (815 Seiten).

¹⁶ Kanon 3 über das Messopfer (1562): „Wer sagt, das Messopfer sei lediglich ein Lob- und Dankopfer [...]: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1753).

¹⁷ Xavier Léon-Dufour, *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament*, in: Vergote et al. (Hg.), *Mort pour nos péchés*, 11-44, insbes. 20.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein