

Zur Opfer-Theologie

Inhalt

- A. Schmaus (1)
- B. Thomas von Aquin (2)
- C. Bonaventura (2)
- D. Franz von Baader (3)
- E. Rache, Blut, Gerechtigkeit (5)
- F. Vorteile der Theorie des gerechten Ausgleichs (5)
- G. Stellvertretende Genugtuung bei Immanuel Kant (6)
- H. Ewige Gerechtigkeit bei Arthur Schopenhauer (8)
- I. Christi Tod als Opfer und Opferkritik (9)

[1] Die katholischen Opfertheologien sehen häufig nicht den objektiven Aspekt der Sühne, den Aspekt des gerechten Ausgleichs der *adikia* bzw. *iniquitas*. Dieser Aspekt entstammt der Logik der Vergeltung, die in der allgemein-menschlichen Konstante des Racheverlangens lebendig ist, wie es bei den Germanen, bei Homer und in anderen Kulturen greifbar wird.¹ Dass das Opfer Christi auch dem sühnenden, ja rächenden Ausgleich aller durch geschöpfliche Schuld in die Welt gekommenen Ungerechtigkeiten dient, wird in der katholischen Opfertheologie, so weit ich sehe, heutigentags normalerweise nicht erwogen. Einst war die „Satisfaktionstheorie“ des *Anselm von Canterbury* die klassische Sicht, obgleich auch diese Theorie schon das Erlösende am Kreuzesopfer von Golgatha eher in der persönlichen Seelenhaltung Christi denn im realen Ausgleich der ontischen Gewichte erblickt.² Heute wird die Satisfaktionstheorie als „Anselmismus“ bestenfalls marginalisiert. Zum exemplarischen Beleg führe ich ein dogmatisches Lehrbuch an, das lange Zeit als Standardwerk galt (A) und einige Stellen bei Thomas von Aquin (B). Ein kurzer Blick auf Bonaventura (C) soll zeigen, dass bei ihm sich ein Ansatz andeutet, der im Rahmen katholischer Theologie mindestens nach der Richtung der Ausgleichstheorie gelesen werden kann. Schließlich versuche ich, den Punkt anzudeuten, an welchem der Ausgleichsgedanke für das Verständnis des Opfers Christi von zentraler Bedeutung ist (D), sowie welche Vorteile das vom (racheanalogen) Ausgleichsgedanken bestimmte Opferverständnis mit sich bringt (E). Mit einem Blick auf Kant (F) und Schopenhauer (G) sowie einer Bemerkung zur christlichen Opferkritik (H) schließe ich.

A. Schmaus

[2] Katholischem Verständnis zufolge, wie es etwa in der „Katholischen Dogmatik“ von Michael Schmaus begegnet, sollen Opfer

- [a] einerseits von der Knechtschaft des Teufels und des Todes befreien (griechische Väter),
- [b] andererseits sollen sie die gekränkte **Ehre Gottes wiederherstellen** (lateinische Tradition).³

In beiden Punkten kommt der Gedanke eines gerechten Ausgleichs der durch die *iniquitates* in's Ungleichgewicht gebrachten Weltordnung nicht zum Ausdruck. Es wird nicht darauf reflektiert, dass Gottes Ehre gerade dadurch wiederhergestellt wird, dass der Welt durch Christi Blut die Substanz zugeführt wird, die im Stande ist, eine *restitutio in integrum* dieser Welt zu bewirken. Die Ehre Gottes ist kein spiritualistisches Gespenst, sondern die Unversehrtheit der geschöpflichen Welt. Deshalb kann die Ehre Gottes nicht anders wiederhergestellt werden, als dadurch, dass all das schuldhaft vergossene Blut der Geschöpfe (samt all ihrer übrigen zerstörten Lebenskraft) *ersetzt* wird. Die Ehre Gottes erfordert – so gesehen – den Blutausgleich, wie er in Christi Opfer geschieht. Schmaus ist in [b] gewissermaßen auf dem richtigen Weg, führt ihn aber nicht konsequent zu Ende.

¹ *Walter Burkert*: „Vergeltung“ zwischen Ethologie und Ethik. Reflexe und Reflexionen in Texten und Mythologien des Altertums (München: Siemens Stiftung 1994). Zur Universalität der Rache besonders 20 und 23ff

² *Anselm von Canterbury*: Cur Deus homo II 17. Anselm sehe die Genugtuung, die Christus leistet, darin, dass er „stellvertretend für alle die Ehre und Herrlichkeit Gottes in der Welt anerkenne“ (*Gerhard Ludwig Müller*: Katholische Dogmatik [Freiburg: Herder 1995] 382). Es geht also nicht so sehr um das Bezahlen einer Blutschuld. – Die Verbindung zwischen Opfer und rächendem Ausgleich scheint auch in der philosophischen Begriffsgeschichte nicht sehr präsent (Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. VI [Basel: Schwabe 1984] 1223-1237). – Sehr wohl sehen diesen Zusammenhang *Walter Burkert*: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt (²München: Siemens Stiftung 1987, besonders 23f und 36f), sowie *René Girard*: Das Heilige und die Gewalt (Paris 1972, dt. Frankfurt am Main: Fischer 1992).

³ *Michael Schmaus*: Katholische Dogmatik, Bd. II (München: Hueber 1949) 808; vgl. 771

B. Thomas von Aquin

[3] Hier findet sich im Wesentlichen der zweite Aspekt des Opfers Christi, wie er von Schmaus betont wird. Allerdings wird auch bei Thomas das Opfer Christi nicht mit dem sühnenden Ausgleich zwischen den einander schädigenden Geschöpfen in Verbindung gebracht. Thomas sieht einen dreifachen Sinn des Opfers:

- [a] Das Opfer ist **Genugtuung für die Beleidigung**, die Gott durch die Sünde angetan wird: *ille prorie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aequae vel magis diligit quam oderit offensam* (Sth III 48, 2).
- [b] Das Opfer dient zum **Ausdruck der Gott geschuldeten Ehre**⁴, um ihn so zu besänftigen: *sacrificium prorie dicitur aliquid factum in honorem prorie Deo debitum, ad eum placandum* (Sth III 48, 3). Die Beleidigung Gottes, von der in [a] die Rede war, besteht darin, dass der Täter sich selbst zum Herrn der Weltordnung macht, d. h. sich an die Stelle Gottes setzt. Das tut er nicht dadurch, dass er Gott selbst direkt angreift, sondern dadurch, dass er Gottes Geschöpfe ihres Selbstseins beraubt, indem er sie für seine eigenen Zwecke instrumentalisiert. Gibt der Schuldige nun im Sinne von [b] Gott die Ehre zurück, tilgt er die Beleidigung aus [a], d. h. gibt er den Geschöpfen ihr Selbstsein zurück. Die Wiederherstellung der Ehre Gottes kann nur geschehen durch einen solchen Transfer an Lebenskraft. Diese Implikation macht Thomas jedoch genauso wenig wie Schmaus explizit.

Die Ausgleichs-Ansicht des Opfers wird in einem neuscholastischen Lehrbuch auf die Formel gebracht: *Sacrificium est specialis actus cultus externi, quo res aliqua sensibilis per aliquam sui immutationem Deo legitime traditur ad ostendendam agnitionem supremam Eius maiestatis*⁵. Hier kommt zwar der Transfer zur Geltung, aber er restituiert nicht die geschädigten Wesen, sondern soll nur die Anerkennung der Majestät Gottes signalisieren. Wie aber kann man die Erhabenheit des Schöpfers dadurch anerkennen, dass man eines seiner Geschöpfe opfernd zerstört? Das Opfer und die mit ihm verbundene Zerstörung muss einen anderen Sinn haben: Eben den, die Lebenskraft aus der Fixierung an das eine Wesens herauszulösen, wodurch sie frei wird, anderen anverwandelt zu werden.

- [c] Durch das Opfer gelangt der Mensch zur **Einheit mit Gott**: *omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium* (Sth III 22,2). Und: *propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia: ut repraesentetur homini quod et seipsum et omnia sua debet referre in ipsum [Deum] sicut in finem, et sicut in Creatorem et Gubernatorem et Dominum universorum* (CG III 119 [2909]). Dieser dritte Opfersinn der Einheitsstiftung wird dann zentral für die heilsgeschichtliche Dogmatik im zwanzigsten Jahrhundert.⁶ Außerdem findet sich der Gedanke der Einheit mit Gott auch im „Katechismus der Katholischen Kirche“ mit dem Opfer verbunden (Nr. 2099).

C. Bonaventura

[4] Etwas anders als bei Thomas verhält sich die Sache bei Bonaventura. Dieser unterscheidet einen vierfachen Sinn des Opfers Christi: *passio Christi necessaria fuit [1] ad persolvendum redemptionis pretium, [2] ad prosternendum humani generis inimicum, [3] ad proponendum perfectae virtutis exemplum, [4] ad perducendum ad aeternitatis bravium* (De verbo incarnato 25 [V 349])⁷. Mich interessiert vor allem der Aspekt [1]: Was bedeutet die *redemptio*? Durch die *redemptio* geschieht *satisfactio*, also Genugtuung oder Sühne. Die Sühne, die durch das Opfer Christi geschieht, hat bei Bonaventura wiederum einen doppelten Sinn. Der erste ist dem Aspekt [b] bei Schmaus und den Aspekten [a] und [b] bei Thomas ähnlich. Der zweite von Bonaventura betonte Sinn des Opfers schließt jedoch – abweichend von Thomas und Schmaus – eine Verbindung zum Gedanken des gerechten Ausgleichs ein.

⁴ *sacrificia ... non possunt esse nisi signa reverentiae exhibitae alicui intellectuali naturae* (CG III 105, Nr. 2810 c)

⁵ *Sacrae theologiae summa*, Bd. IV (4th Madrid 1962) 225f [Tractatus III, Nr. 19]

⁶ *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV/2 (Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1973) 274f

⁷ Zu deutsch: „das Leiden Christi war notwendig zur Erlegung des gerechten Ausgleichs, zur Niederstreckung des Feindes des menschlichen Geschlechtes, zur Aufrichtung eines Beispiels vollkommener Tugend, zur Hinführung zum Lohn der Ewigkeit“. – Die eckigen Klammern bei Bonaventurazitaten verweisen auf die Ausgabe: *Opera theologica selecta*, Florenz 1934ff. Die römische Zahl in der eckigen Klammer bezeichnet den Band, die arabische die Seite.

- [a] Zum einen sühnt das Opfer all das **Unrecht, das Gott durch die Sünde angetan wird**: *iniuria, quae infertur Deo* (III Sent XX, art. un., qu. III [III, 415]). Hierbei geht es um die Kränkung, die Gott durch die Schuld zugefügt wird, indem sie seinen weltordnenden Willen stört und verkehrt. Diese Kränkung wird dadurch ausgeglichen, dass der kränkende menschliche Wille sich in Zerknirschung bricht und wiederum nach Gottes Ordnung ausrichtet (vgl. Micha 6,7f): *Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias* (Ps 50,19). Dies ist der **subjektive** Sinn der Sühne. Diesen Sinn des Opfers Christi sehen auch Thomas und Schmaus. Die Aspekte [2] mit [4] an Bonaventuras Auffassung der Passion Christi hängen eng mit diesem subjektiven Sinn der Sühne zusammen: Der leidende Gottesknecht bietet ein vollkommenes Beispiel der Ergebung in Gottes Willen [3]; dadurch hat der die Herrschaft der satanischen Gesinnung gebrochen [2] und damit den Weg neu eröffnet und gewiesen, auf dem man zur Ewigkeit eingehen kann [4].
- [b] Zum anderen ist das Opfer aber ein **Aufwägen oder gerechtes Ausgleichen des Schadens, der durch die Sünde in der ganzen Schöpfung entstanden ist**: Ohne die göttliche Würde Christi hätte sein Opfer den Schaden nicht „kompensieren“ – d. h. am Waagbalken durch ein Gegengewicht (eben das Blut Christi) ausgleichen – können: *nunquam recompensaret damnum quod Adam intulit corrumpendo totum genus humanum* (III Sent XX, art. un., qu. III [III 415]).⁸ Das göttliche Blut Jesu Christi ist dieser „kompensierende“ Ausgleich: *pretium redimens* (De verbo incarnato 27 [V 349]). Aus dem göttlichen Blut, das Christus der Welt anheimgibt, können die Geschöpfe all die Seinskraft zurücknehmen (*redimere*), welche ihnen durch die Schuld anderer geraubt wurde. Das göttliche Blut gleicht den durch die Schuld in der Welt angerichteten Schaden aus. Dies ist der **objektive** Sinn von Sühne. Hier ist auch der Terminus „Loskaufung“ (*redemptio*) sehr treffend: Indem die geschädigten Wesen aus der Substanz des Blutes Christi das zurückerhalten, was ihnen durch die Schuld geraubt wurde, ist der schuldige Täter von seiner Verpflichtung, für Ausgleich zu sorgen (den er gar nicht leisten könnte) befreit, und so ist er von seiner Schuld losgekauft. Indem Christus anstelle der schuldigen Wesen die geraubte Lebenskraft den geschädigten Wesen zurückgibt, kauft er die Schuldigen von der gegen sie von Seiten der Gerechtigkeit notwendigerweise erhobenen Forderungen los. Dieser objektive Sinn der Sühne als Ausgleich des objektiv in der Welt bestehenden (durch die Schuld angerichteten) Schadens findet sich bei Schmaus und Thomas nicht.

[5] Das subjektive Sich-Umbesinnen **genügt nicht der Gerechtigkeit im Sinne des Ausgleichs des objektiv bestehenden Schadens** (*iniquitas* oder *adikia*) (§ 14). Deshalb fügt auch der Psalm 50 der eben zitierten Opferkritik seines Verses 19 die Verheißung an, Gott werde einst auch das Opfer der Gerechtigkeit annehmen: *Tunc acceptabis sacrificium iustitiae* (Ps 50,21). Die Kirche hat diesen Vers immer als Prophezeiung des Kreuzesopfers Jesu Christi verstanden⁹: Christi Opfer dient der Gerechtigkeit, indem er stellvertretend für alle Menschen

- [a] durch seine Hingabe an Gottes Willen die Hybris des Adam aufhebt und so dem menschlichen Herzen die Möglichkeit der **subjektiven** Zerknirschung überhaupt erst wieder eröffnet;
- [b] durch sein göttliches Blut den **objektiven** Schaden ausgleicht und die geraubte Lebenskraft ersetzt.

Der objektive Ausgleich ist es, den auch das menschliche **Rachebedürfnis** im Auge hat, ohne ihn jedoch durch das Vergießen menschlichen Blutes realisieren zu können. Genau auf diesen der Gerechtigkeit geschuldeten Ausgleich, der auf Schadenskompensation zielt, hebt der zweite Opfersinn bei Bonaventura ab. Bei Thomas und Schmaus fehlt gerade dieser Aspekt.

D. Franz von Baader

[6] Der in München geborene katholische Philosoph Franz von Baader (1765-1841) geht davon aus, dass im Blut eines Wesens (ob Tier oder Mensch) dessen Daseins- und Wirkkräfte gebunden sind. Diese Kräfte sind keine materiellen Größen, denn sie sind es ja vielmehr, welche die materiellen Moleküle des Organismus zu unterschiedlichen Gliedern formen und bewegen. Die Sphäre dieser immateriellen, im materiellen Blut gebundenen leiblichen, seelischen und (im Falle des Menschen) geistigen Strukturkräfte des Organismus nennt Baader

⁸ *compensare* heißt „eins gegen das andere wägen“ oder „wieder gut machen“ und setzt sich zusammen aus *con* und *penso* (Lünemann 1826, 565f); *penso, pensavi, pensatum, pensare* ist eine häufige Form für *pendo, pependi, pensum, pendere* „herabhängen lassen, besonders die Waagschalen beim Wägen“ (Lünemann 1826, 2133f).

⁹ Vgl. die Vulgata-Übertragung von *Joseph Franz von Allioli* (Berlin 1892), Marginalie Nr. 8 zu Ps 50,21

die „*Tinktur des Blutes*“¹⁰. In dieser Tinktur wohnt die Seele als das verknüpfende Band, welches die einzelnen Glieder und Kräfte des Organismus zu dessen individueller Gestaltung ordnend zusammenschließt. Wenn nun Kräfte wie Liebe und Hass, Krieg und Frieden, Vergeltungsdrang und Barmherzigkeit usw.¹¹ auf einen Menschen Einfluss nehmen, dann geschieht dies dadurch, dass sie auf die „*Tinktur des Blutes*“ – also auf das Ingesamt der Steuerungskräfte der Materiatur dieses Menschen – zugreifen, sich in sie hineinarbeiten und sie in spezifischer Weise umstrukturieren.¹² Für dergleichen Kräfte ist dergestalt „*nicht das materielle Blut, sondern dessen spirituöse Tinktur*“ die „*Basis ihres Wirkens*“¹³. Da die Persönlichkeit eines Menschen den Raum aller auf ihn und in ihm wirkenden natürlichen, seelischen, geistigen, kulturellen, sittlichen und religiösen Mächte bildet, ist die „*Tinktur des Blutes*“ die Basis der gesamten Persönlichkeit. Daher greift man immer dann, wenn man das materielle Blut eines Wesens vergießt, auf die darin gebundene immaterielle Basis seines Selbstseins zu – im Falle des Menschen auf die Basis seiner Persönlichkeit –, sei es im guten und förderlichen oder sei es im üblen und schädlichen Sinn.

[7] Durch das Vergießen des Blutes wird den „*Agentien*“ – eben den Kräften, die in einem Wesen wirken – die Basis genommen, die sie doch brauchen, um sich daran zu realisieren. Weder die Schwerkraft noch die Liebe können wirken, wenn sie nicht etwas haben, das sich hinabziehen lässt, oder das liebenswert ist und zur Liebe bewegt werden kann. Die Materie des fallenden Steins und die Materie der Leiber von Verliebten agieren auf eine bestimmte Weise, die von der Schwerkraft und der Liebe bestimmt ist. Die beiden Kräfte sieht man nicht und fühlt man nicht, wenn sie nicht an etwas sich sichtbar und fühlbar machen. Kräfte als solche sind immateriell. Was man sieht und fühlt, sind nur ihre Auswirkungen in der sichtbaren und fühlenden Materie (wenn nämlich der Stein sichtbar fällt und der Liebeskummer spürbar schmerzt). Die Materie selber ist daher nichts „*als eine solche Hülle immaterieller, spirituöser Aktionen*“¹⁴. In konkreten Wesen sind verschiedene Kräfte miteinander verwoben, wie etwa im Menschen seine leiblichen, seelischen und geistigen Kräfte. Dieses Kräftegewebe, das ein Wesen zu dem macht, was es ist, stellt eben das dar, was Baader die „*Tinktur des Blutes*“ nennt, und bildet die Anknüpfung für die Einwirkung von anderen Kräften, die von außerhalb des Wesens kommen. Ohne Bindung an eine solche Basis, auf die sie wirken und sich dadurch realisieren können, schweifen die Kräfte frei umher. In diesem Zustand drängen sie nach einer neuen Basis, um sich daran auszuwirken. So wird die „*Tinktur ... unter gewissen Bedingungen, namentlich beim Mord, als ihres eigenen [materiellen] Blutes beraubt, von dem in diesem Moment ihr offenes Blut des Mörders angezogen*“ und es geschieht eine „*Versettheit der Blutinktur des Gemordeten in das Blut des Mörders*“¹⁵. Die Blutinktur des Gemordeten wird von derjenigen anderer „*angezogen*“, weil sie nicht mehr gebunden ist.

[8] Dies macht man sich nun (nach der Vorstellung Baaders) im Blutopfer zunutze, indem das Vergießen des Opferbluts nützliche und/oder schädliche Kräfte des geopfertem Wesens freisetzt, welche sodann von dem am Opfer Teilnehmenden angezogen werden. Die Funktion und Amtsgewalt des Priesters (die ihm nicht aus sich, sondern aus seiner Einsetzung durch die Gottheit zukommt) besteht darin, durch „*Einsegnung des Holo-kauts*“¹⁶ von allen im Opferblut gebundenen Kräften die jeweils gewünschten Agentien zu „*erwecken*“. Indem ein gutes Agens aus dem Opferblut erweckt und freigesetzt wird, zieht es der Opfernde auf sich, weil er mit dem Opfer (wie der Mörder mit dem Gemordeten) ja in Kommunikation steht, und so kann dann jenes gute Agens auf die schädlichen oder bösen in der Seele des Opfernden wirken¹⁷ (wie auch umgekehrt ein böses auf die guten). – Allgemein kann man Baaders Vorstellung vom Blutopfer etwa so zusammenfassen: Wirkende Kräfte

¹⁰ Franz von Baader: Über den Begriff einer *vis sanguinis ultra mortem* (1838). In: Schriften. Ausgewählt und hgg. von Max Pulver (Leipzig: Insel-Verlag 1921), 359-366, hier 359. – In der Alchemie ist die Tinktur (*tingere* benetzen, eintauchen) ein extrahierter bzw. extrahierbarer Wirkstoff (Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band X, Basel: Schwabe 1998, Sp. 1225f), bei Baader ist es die im Stoff gebundene immaterielle Wirkkraft.

¹¹ Es handelt sich dabei um das, was ich „autarke Mächte“ nenne. Vgl. Herbert Huber: Philosophieren – wie und wozu? (Donauwörth: Auer 2006), § 43.

¹² Auch äußere Kräfte wie Druck und Stoß wirken natürlich auf die „*Tinktur des Blutes*“, insofern sie *empfunden* werden und somit nicht nur mechanisch, sondern seelisch in uns wirken.

¹³ Franz von Baader: Aus den Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder des Kultus (1838). In: Schriften. Ausgewählt und herausgegeben von Max Pulver (Leipzig: Insel-Verlag 1921), 334-358, hier 354

¹⁴ Baader (Anmerkung 13), 353

¹⁵ Baader (Anmerkung 11), 359

¹⁶ Baader (Anmerkung 11), 354

¹⁷ Baader (Anmerkung 13), 353

(immaterielle Agentien) sind im Blut gebunden und werden durch kultisches Blutvergießen freigesetzt, daraufhin suchen sie sich ein anderes Bindungsblut (nämlich dasjenige des am Opfer teilnehmenden Menschen) und wirken dort – sei es förderlich, sei es schädlich. Baader kennt also die Vorstellung einer „*Versetzung*“ oder eines Transfers von Lebenskraft (wie ich im Handbuch, § 23 sage), allerdings sieht er das „versetzte“ oder transferierte Blut eher als ein Arzneimittel zur Reorganisation eines in Unordnung geratenen (vom Bösen und Üblen befallenen) Organismus, weniger als eine Substanz zum gerechten Ausgleich und zur ersatzweisen Auffüllung zerstörter „Agentien“ oder Lebenskräfte. Bei Baader halten sich die Kräfte gegenseitig die Waage, aber sie werden im Fall ihrer Zerstörung nicht ersetzt. Es handelt sich um eine *Äquilibration* der Daseinskräfte, nicht aber um ihre *Restitution* (*restitutio in integrum*).

E. Rache, Blut, Gerechtigkeit

[9] Ein entscheidender Grund dafür, dass theologische Opfertheorien den objektiven Ausgleich oft ausblenden, liegt vermutlich darin, dass sie vermeiden wollen, in die Nähe einer Logik der **Rache** zu gelangen. Sie fürchten, damit Gott als eine Person denken zu müssen, die sich durch Versöhnung umstimmen lassen wolle, obgleich Gott doch selbst der Versöhner sei.¹⁸ Diese Theologen übersehen Folgendes: **Es wird gar nicht Gott versöhnt, sondern die Gerechtigkeit, welcher – als einer ewigen Wahrheit – Genüge zu tun, Gott kraft seiner göttlichen Vernunft gezwungen ist.** Gott hat nicht die Freiheit, ungerecht zu sein (was wäre das ansonsten für ein Gott?). Wenn die Theologie die Vernunftnotwendigkeit des gerechten Blutausgleichs nicht erkennt, gerät sie in die Schwierigkeit, nicht mehr erklären zu können, wieso Christi Blut vergossen werden musste. Es ist ja doch nicht einzusehen, auf welche Weise vergossenes Blut die Ehre von jemandem (nämlich von Gott) wiederherstellen und in irgendjemand eine ergebene Gesinnung Gott gegenüber hervorbringen können soll. Der blutige Kreuzestod gerät so leicht zu einer Willkürforderung Gottes, der sich völlig unbegreiflicherweise nur durch Blut versöhnen lassen will. Deshalb frage ich, ob es nicht doch eine innere notwendige Verbindung zwischen dem Blutvergießen auf der einen und Gottes Majestät auf der anderen Seite gibt. Diese Verbindung liegt in den Erfordernissen der **aus Liebe erwachsenden Gerechtigkeit, welche den gerechten Ausgleich zerstörter Daseinskraft zwingend fordert**, worauf auch die innere Logik der **Rache** beruht (Handbuch, § 20). Der Zweck der Rache ist Gerechtigkeit, und insoweit ist Rache vernünftig und Gott ein Rächer: *Iuste iudex ultionis* wird er deshalb im *Dies irae*, der Sequenz der Totenmesse, angerufen; – nur dass Gott nicht sich an den Menschen rächt, sondern sich selbst der Rache der Gerechtigkeit am Kreuze hingibt. Von hier aus lässt sich die Notwendigkeit eines Blutopfers unschwer erklären: Das Blutopfer leistet den **objektiven** Ausgleich im Namen der Gerechtigkeit, denn durch das Blut wird Seinskraft in die Schöpfung gegeben, und auf diese Weise wird das durch die Schuld entstandene und jederzeit wieder entstehende Ungleichgewicht im Kräftehaushalt des Universums ausgeglichen. Der Hebräerbrief versteht das Blutopfer genau in diesem Sinne eines gerechten Ausgleichs: *sine sanguinis effusione non fit remissio* (Hebr 9,22). Das ist nichts anderes als der Gedanke der Rache, d. h. des von der Gerechtigkeit geforderten Ausgleichs.¹⁹

[10] Dass Gerechtigkeit wiederhergestellt werden muss, ist keine willkürliche Forderung Gottes (auf die er auch verzichten könnte), sondern ein notwendiger Sachverhalt der praktischen Vernunft (es lässt sich nicht anders denken), weil Gott sich selbst aufheben würde, wenn er etwas schüfe, das gut und seinsollend ist, und er gleichzeitig die Zerstörung dieses Seinsollens bestehen lassen wollte. Gerechtigkeit muss an der Ungerechtigkeit gerächt werden, d. h. sie muss auf Kosten des Ungerechten wiederhergestellt werden. Dies geschieht auch, wenn die Kosten von einem Gerechten *stellvertretend* für den Ungerechten getragen werden.

F. Vorteile der Theorie des gerechten Ausgleichs

[11] Für das Christentum liegt alles daran, die Notwendigkeit des Blutopfers plausibel zu machen, denn wenn es für den blutigen Tod Christi keine Notwendigkeit gibt, dann ist er überflüssig. Dass in der üblichen theologischen Auffassung des Opfers die Notwendigkeit des Blutopfers nicht recht einleuchtet, ist eben deswegen gefährlich. Diese Gründe haben mich bewogen, in einer Art spekulativen Vorschlags, das christliche Opfer und den gemeinmenschlichen Gedanken sühnend ausgleichender Rache miteinander zu verbinden. Einen Hinweis darauf glaube ich (§ 4-b) innerhalb der theologischen Tradition außer bei Anselm mindestens noch beim hl. Bonaventura gefunden zu haben. Mein vom Ausgleichsgedanken geleiteter Vorschlag zum Opferverständnis hat

¹⁸ Karl Rahner: Grundkurs des Glaubens (6Freiburg: Herder 1976), 277

¹⁹ So muss man meines Erachtens den Text aus dem Hebräerbrief verstehen. Denn *remittere* bedeutet eigentlich „etwas zurückgehen lassen“. Daher meint *remissio*, dass dem Stück Lebenskraft, das der Täter sich geraubt hat, das ihm aber nicht gehört und das daher mit moralischer Notwendigkeit von ihm weg tendiert, die Möglichkeit gegeben wird, dahin „zurückzugehen“, wohin es rechtens gehört.

folgende drei Vorteile:

- [a] Durch die Ausgleichstheorie ergibt sich eine **sittlich-rationale Begründung** für das Opfer: Die Opfergabe soll gerechter Ausgleich sein für geraubte Lebenskraft, die sich in Ehre, Leben, Blut und Gut verkörpert. Durch die Ausgleichstheorie wird im Ansatz verständlich, wie die Restitution göttlicher Majestät und die gebesserte Gesinnung des Sünders sich *in sanguinis effusione* realisieren: Gott (sein Schöpferwille) wird ja gerade durch die schuldhaftige Störung der rechten Weltordnung beleidigt, weil sich eben dadurch das Geschöpf gegen Gott auflehnt. Indem der Opferausgleich die **objektive Gerechtigkeitsordnung** wiederherstellt, geschieht *eo ipso* die Restitution der göttlichen **Ehre** (d. h. es wird Gottes Liebe Genüge getan, in welche Gott ja sozusagen seine Ehre setzt und die darin besteht, jedes Geschöpf *secundum speciem suam* [Gen 1,12 *passim*] sein zu lassen, was es ist), und es geschieht damit außerdem die **subjektive Ergebung** in Gottes Willen.
- [b] Die Ausgleichstheorie vermag an das Fragment des Anaximandros anzuknüpfen, demzufolge die Seienenden einander Sühne für die *adikia* zahlen. Die *adikia* heißen im Lateinischen *iniquitates*, und sie sind es, von denen z. B. das Stufengebet spricht: *Aufer a nobis, quaesumus Domine, iniquitates nostras*. Versteht man das Opfer vom Gedanken des gerechten Ausgleichs her, der die liebende *restitutio in integrum* der geschädigten Geschöpfe ermöglichen soll, wird ein **geistesgeschichtlicher Anschluss** möglich, der die älteste abendländische philosophische Überlieferung (das Anaximandros-Fragment) mit dem Opfer Christi und dem in der Vulgata (z. B. Is 53,5-11; Deut 32,4), in der Theologie (Sth I 47,2) und im kultischen Ritus zentralen Begriff der *iniquitas* in eine in sich stimmige Linie rückt.
- [c] Außerdem verbindet die Theorie des gerechten Ausgleichs das kultische Blutopfer mit der **anthropologischen Konstante** des Rachebedürfnisses, indem es beides auf dieselbe innere Logik gegründet erkennt, nämlich auf die Logik der liebenden und **deshalb** auf gerechten Ausgleich zielenden *restitutio in integrum*.

G. Stellvertretende Genugtuung bei Immanuel Kant

[12] Kant zufolge ist die Menschheit (d. h. das Menschsein, die menschliche Natur) in moralischer Vollkommenheit Zweck der Schöpfung. In Gott ist von Ewigkeit her die Idee dieses Gott einzig wohlgefälligen Menschen, und diese Idee meinen wir, wenn wir religiös von „Gottes Sohn“ sprechen (Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademieausgabe VI, 60).²⁰ Diese Idee, dieses Urbild ist „*immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen*“ (VI, 63), freilich nur insofern sie an der göttlichen Vernunft partizipiert (VI, 61). Kant sagt, es sei die Pflicht des Menschen sich zum „*Ideal der moralischen Vollkommenheit*“, zu „*dem Urbilde sittlicher Gesinnung*“ zu erheben (VI, 61), also dem Gottessohn gleich zu werden: „*dem Gesetz nach sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt: weil ihr kein Beispiel in der äußern Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewißheit, nur schließen läßt*“ (VI, 63).

[13] Dabei sieht Kant folgendes Problem: „*Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fñng er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Daß er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe.*“ (VI, 72) Trotz des Gesinnungswandels sieht Kant etwas von der „*Verschuldung*“ weiterbestehen. Was kann das sein? Die böse Gesinnung wird durch den Gesinnungswandel zum Guten *nicht ungeschehen* gemacht, die vormalige Existenz der bösen Gesinnung „*ist ihm nie auszulöschen möglich*“. Und so erleiden wir als moralisch gebesserte Subjekte Schmerz und Leid um unserer bösen Vergangenheit willen. Physisch sind wir derselbe Mensch, ob wir nun böse oder gute Gesinnung tragen. Als gebesserter Mensch aber sind wir „*moralisch ein anderer*“ (VI, 74). Dieser „*moralisch andere*“ in uns ist der „*Sohn Gottes*“: der Sohn Gottes ist damit aber nichts anderes als die gute Gesinnung in jedem von uns, vorgestellt als selbstständige Idee (§ 12). Aus der guten Gesinnung resultiert der Schmerz über die ehemals böse. Dieser Schmerz ist, Kant zufolge, die „*Kreuzigung des Fleisches*“, das Leiden, das der moralisch gute Mensch stellvertretend für den bösen Menschen in sich erleidet (VI 74). Dieses Reueleid eines jeden gutgesinnten Menschen wird „*an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt*“ (VI, 74f). Es handelt sich bei Christi Leiden also nicht um ein reales, historisch geschehenes Leiden, sondern um eine **fiktive Erzählung, die nur nach außen verlegt (und in der Leidintensität steigert), was dem besseren Menschen in jedem von uns geschieht**. Damit ist das Leiden aber kein stellvertretendes mehr, weil das moralisch gute Subjekt sich bloß selbst als böse gewesenes

²⁰ Die Quellenangaben in diesem Abschnitt zu Kant beziehen sich sämtlich auf dieses Werk und diese Ausgabe.

„vertritt“. Die Rede von der Stellvertretung ist gänzlich bildhaft und ohne sachlichen Gehalt.

[14] Man könnte aber die bleibende „*Verschuldung*“, von der Kant spricht (§ 13), auch anders verstehen, als in ihr nur die Tatsache des ehemaligen Bösegewesenseins zu erblicken. Wenn auch das Subjekt sich (in der Gesinnung) zum Guten gewandelt hat, bleiben doch die objektiven Weltverhältnisse, die aus den früheren bösen Taten resultieren, davon unberührt und bestehen unverändert weiter. Die „*Herzensänderung*“ betrifft die böse Gesinnung im Inneren, nicht jedoch die „*Schulden*“, die man in der Welt draußen den anderen Wesen gegenüber gemacht hat. Die Rede von „*Schulden*“ impliziert etwas objektiv Greifbareres als nur eine vergangene schuldhaftige Gesinnung. Der Gesinnungswandel zum Guten muss, Kant zufolge, ein Doppeltes umfassen, der Mensch muss ein Doppeltes leisten:

[a] „*was er selbst thun kann und soll, nämlich in einem neuen, seiner Pflicht gemäßen Leben zu wandeln*“ (VI,116).

[b] „*was er selbst nicht thun kann, nämlich seine geschehene Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen zu machen*“ (VI, 116).

Das Ungeschehenmachen der Handlung versteht Kant nur als ein Ungeschehenmachen der inneren Gesinnung, die zur bösen Handlung führte. Auch dieses ist nicht möglich, denn dass ich böse gesinnt war, bleibt ewig bestehen. Wohl aber kann meine böse Gesinnung aus meinem Inneren verschwinden, und dann werde ich zukünftig so handeln, als wäre nichts Böses in mir. Durch den Gesinnungswandel wird meine böse Vergangenheit als Bestimmungsgrund für meine zukünftigen Handlungen ungeschehen gemacht. Das ist Kants **subjektives** Verständnis der Sache. Wenn man nun die **objektiven** Folgen des Bösen, d. h. all die Zerstörungen, die es in der Welt und im Leben der Wesen anrichtet, in den Blick nimmt, dann müsste man das kantische „*ungeschehen ... machen*“ (vgl. in diesem § [b]) gerade auf diese objektiven Folgen beziehen. Wenn man dann Kant zustimmt, der sagt, es „*muß der höchsten Gerechtigkeit ... ein Genüge geschehen*“ (VI, 73), dann bedarf der Mensch einer im echten Sinne stellvertretenden Genugtuung, insofern er die objektiven Folgen seines bösen Tuns nicht selber ungeschehen machen, das Zerstörte nicht wieder in's Integre zurückversetzen kann. Weil der Mensch diesen Ausgleich des objektiven Schadens, den er in der Welt angerichtet hat, nicht leisten kann, bleibt ihm nur die Hoffnung, „*die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugthuung als versöhnt*“ (VI, 117) annehmen zu dürfen. So gelesen verlöre der Satz den metaphorischen Sinn, der ihm bei Kant bloß zukommt.²¹

[15] Die stellvertretende oder fremde Genugtuung ist erforderlich für den **objektiven** Ausgleich. Dieser Ausgleich ist das Ungeschehen-Machen der Handlungen aus § 14-b. Handlungen selbst können zwar nicht ungeschehen gemacht werden, aber ihre schlechten *Folgen* kann Gott restituieren (wegen der Unersetzlichkeit der Güter kann nur Gott den Ausgleich bewirken [im Handbuch, § 24f]). Die schlechten **Handlungen**, die mein Wille vollbracht hat, bestehen, was ihre objektive Seite betrifft, in den schlechten Auswirkungen, die sie auf andere Wesen haben. In diesem Punkt **allein** ist Genugtuung als Ausgleich und *restitutio in integrum* erforderlich. Dieser Ausgleich ist aber tatsächlich notwendig, wenn von der „*Vernunft*“ (VI, 76) eingesehen werden können soll, wie es möglich sein kann, „*die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen*“ (VI, 76). So gesehen könnte man dann mit Kant, aber ohne wie er darin nur eine metaphorische Redeweise zu erblicken, ganz zu Recht sagen, dass wir „*die Entsündigung uns nicht anders begreiflich machen*“ können, als durch „*eine stellvertretende Genugthuung*“ (VI, 118).

[16] Dieser Genugtuung werden wir nur teilhaftig, wenn wir uns selbst sittlich qualifizieren (VI, 118 und 83; vgl. im Handbuch, § 37). Die sittliche Qualifizierung macht uns würdig, dass der objektiv von Christus geleiste-

²¹ An anderer Stelle mutet Kant dem Täter eine sehr **objektive** Sühne zu: „*Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedungen hat: weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann*“ (Die Metaphysik der Sitten (Rechtslehre, 2. Teil, Staatsrecht, Allgemeine Anmerkung, E I. [Akademieausgabe, Bd. VI, 333]; vgl. Die Metaphysik der Sitten, Beschluss, Schlussanmerkung [Akademieausgabe, Bd. VI, 489f]). Im Lichte dieser Rede Kants von der „*Blutschuld*“ muss man die „*Schulden*“ (§ 13), von denen in der Religionsschrift die Rede war, weitaus objektiver deuten, als sie dort gesehen werden: Es kann nicht nur um einen Gesinnungswandel gehen, sondern es bedarf eines objektiven Ausgleichs des Schadens – Blut wird für Blut vergossen –, wenn dieser Ausgleich auch scheitern muss (Handbuch, § 19).

te Ausgleich auch uns (durch Gott) zugewendet wird als „*ein unerschöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden*“ (VI, 120; vgl. im Handbuch, § 40).²² Kant lehnt diesen „Fond“ zwar ab, aber sobald man die objektive Dimension der Sündenfolgen in den Blick nimmt, stellt sich die Frage nach der *restitutio in integrum* und der Lebenskraft (wie ich im Handbuch, § 23 sage), welche die vom Bösen aufgezehrte ersetzen kann und will.

[17] Die fremde, stellvertretende Genugtuung kann sich nicht auf § 14-a beziehen, dergestalt, als würde ein anderer an meiner Statt meine **Gesinnung** verändern. Wenn ich nicht **selbst** besser werde, dann bleibe **ich** schlecht. Nicht fremde Genugtuung, sondern mein eigener vernünftiger Wille, indem er der „*Idee des Sittlichguten*“ (VI, 83) in meiner Gesinnung Raum gibt, bewirkt die Veränderung. Allerdings sagt Kant, der Mensch sei unfähig, „*aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menschen zu machen, wenn er ... noch unter der Macht des bösen Principis steht*“ (VI, 117), und um „*es künftighin besser zu machen*“, müsse er „*durch fremde Genugthuung*“ (VI, 117) sich mit Gott versöhnt wissen können. Aber im Sinne Kants ist die Genugtuung nicht deswegen „fremd“, weil sie ein anderer (nämlich Christus) an meiner Statt leisten würde, sondern ich selbst leiste die Versöhnung, aber eben ich selbst als moralisch gut Wollender, der ich insofern mir als dem vorher böse Wollenden „fremd“ bin (§ 13). Das Christentum freilich sieht die Sache anders als Kants moralische Religion, nämlich so, dass der Mensch seine Gesinnung **nicht einfach allein aus seiner eigenen Kraft** zum Guten ändern kann, sondern dass der göttliche Erlöser die Herrschaft des Bösen über meine Gesinnung erst brechen muss, damit mein eigener Wille – den ich dann freilich selbst aufbringen muss und wofür ich keinen fremden Stellvertreter brauchen kann noch darf – überhaupt wieder wirksam werden kann (Handbuch, §§ 36-39). So verstanden muss ich mich zwar **innerlich** sehr wohl **selbst** zu einem „*Gott wohlgefälligen Menschen*“ machen (da hat Kant recht), ich kann dies aber nur realisieren, wenn die bösen Gegenkräfte, **die ich selbst wegen ihrer Übermacht nicht überwinden kann**, von einer mir **fremden** Gewalt entsprechend eingeschränkt werden (dieser Aspekt geht in Kants moralischen Umdeutung des Christentums verloren).

[18] Kant geht davon aus, dass die Sittlichkeit von der Gesinnung abhängt, nicht davon, ob jemand bestimmte Ereignisse (z. B. das Kreuzesopfer Christi) für wahr hält. Das ist zweifellos richtig, insoweit es eben die **subjektive** Dimension betrifft. Aber das **Objektive** der Welt besteht unabhängig davon, ob die Gesinnung sich ändert oder nicht. Kant reduziert zwar einerseits die Religion explizit auf die subjektive Dimension (§ 12), andererseits aber kann man seine Rede von den gemachten alten „*Schulden*“ (§ 13) doch auch (sicherlich gegen Kants Absicht) auf die objektive Dimension beziehen. Und von hier aus erhält der für Kant so unbehagliche „*Kirchenglaube*“ (VI, 115) an historische Ereignisse und das stellvertretende Opfer Christi seinen authentischen Sinn.²³

Zusatz: Im alttestamentlichen Judentum sollte Sühne dadurch erreicht werden, dass das Blut des geopfert Stieres auf den Deckel der Bundeslade gesprengt wurde: „*Der Gedanke dabei ist, dass das Opferblut, in das alle menschlichen Sünden aufgenommen sind, die Gottheit selbst berührt, so gereinigt wird und dabei die Menschen, für die dieses Blut steht, durch die Berührung mit Gott gereinigt werden*“²⁴. Das Tierblut ist hierbei ungenügend: es muss die Reinigung den Menschen selbst betreffen. Dies geschieht im gottmenschlichen Blut Christi: hier berührt das menschliche Blut unmittelbar die göttliche Natur selbst: „*In der Passion Jesu berührt der ganze Schmutz der Welt den unendlich Reinen, die Seele Jesu Christi und damit den Sohn Gottes selbst. ... In dieser Berührung wird wirklich der Schmutz der Welt aufgesogen, aufgehoben, umgewandelt im Schmerz der unendlichen Liebe. Weil im Menschen Jesus das unendlich Gute da ist, ist in der Weltgeschichte nun die Gegenkraft zu allem Bösen gegenwärtig und wirksam*“²⁵. Abgesehen davon, dass hier das Blut durch die Seele ersetzt wird, ohne deren Verhältnis näher zu bestimmen (vgl. oben Abschnitt D. [6]-[8]), ist mit der „Reinigung“ und der „Gegenkraft zu allem Bösen“ doch wieder die subjektive Dimension des moralischen Wollens und sittlichen Handelns im Blick. Der objektive Aspekt der *restitutio in integrum* – des gerechten Ausgleichs des angerichteten Schadens – bleibt ausgeblendet.

²² Dieser „Fond“ wurde neuerdings, nicht unzutreffend, als „*metaphysische Rachebank*“ bezeichnet (Peter Sloterdijk: Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, 110). Sloterdijk stellt das Christentum mit einer größeren Sensibilität für dessen zentrales Thema dar, als so mancher Theologe, der das Opfer aus Kult und Dogma eliminieren will (a.a.O. 110-169). Jedoch irrt er folgenschwer darin, dass er Gottes Herrlichkeit darein setzt, „*die Macht des Zürnenkönnens so heftig wie möglich zur Schau zu stellen*“ (157). Der göttliche Zorn, die göttliche Rache ist kein Selbstzweck, sondern dient der *restitutio in integrum* der Geschöpfe. Gottes Herrlichkeit besteht in der Integrität der Geschöpfe, und nur **deswegen** ist der restituierende Zorn Erweis der Herrlichkeit, nicht aber ist er es für sich allein genommen (Handbuch, §§ 19f und 30 und 32ff).

²³ Zu Kant vgl. auch Anhang X, [8] Zusatz.

²⁴ Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth, Bd. II (Freiburg: Herder 2011), 55

²⁵ Ebd. 255f

H. Ewige Gerechtigkeit bei Arthur Schopenhauer

[19] Arthur Schopenhauer kennt den Begriff einer **ewigen Gerechtigkeit**, die darin besteht, dass Vergehen und Strafe eins sind (Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, Viertes Buch, § 63, Werke, Bd. I, ed. Ludger Lütkehaus, Zürich: Haffmans 1988, 454)²⁶ und so einander ausgleichen. Dieser Ausgleich findet jedoch nicht in der Zeit und überhaupt nicht im Raum der Erscheinungen statt, sondern im Ansich (I, 457). Das bedeutet, dass Tat und Leiden einander ausgleichen, ganz egal an welchem Individuum sie sich ereignen. Es ist, so gesehen, nicht erforderlich, dass der Täter auch die Strafe leidet; es genügt, wenn irgendwer leidet. „*Der Quäler und der Gequälte sind Eines*“ (I, 459). Folglich ist es gleichgültig, wer das Leid zum Ausgleich der Tat erträgt. Für Schopenhauer hat die gerichtliche Strafe nur prophylaktische, keine metaphysisch ausgleichende Wirkung (I, 450ff [§ 62]). Der metaphysische Ausgleich kann nicht vom Staat verhängt werden, er vollzieht sich von selber durch den Gang der Ereignisse. Wo immer einer quält, gibt es einen der gequält wird. Weil aber, Schopenhauer zufolge, Quäler und Gequälter **an sich identisch** sind, liegt in der Tat selbst schon der Ausgleich: **Das Verbrechen ist seine eigene Sühne**, weil der Verbrecher in seinem Opfer, mit dem er „an sich“ identisch ist, nur sich selbst trifft (I 458 [§ 63]). So bestrafen sich etwa grausame „Welteroberer“ (I, 463 [§ 64]) in ihren Greueln nur selbst.

[20] Die Behauptung, dass das Verbrechen selbst schon die Sühne sei, ist absurd, denn sie ignoriert die Tatsache, dass Täter und Opfer eben **nicht** identisch sind. Es hilft auch nichts dass Schopenhauer diese Identität in's Ansich verlegt. In der Erscheinung manifestiert sich ja das Ansich selber (was sonst?), und folglich müsste, wenn in ihm eine solche Identität anzutreffen wäre, diese auch irgendwie „erscheinen“. Eben das aber tut sie nicht: Napoleon und Hitler sind gerade nicht mit den Soldaten identisch, die sie in den Tod getrieben haben. Wenn das Ansich das differenzlose Nichts (I, 528 [§ 71]) ist, wie kommt es dann überhaupt zu einer differenzierten Welt? An diesem Punkt scheitert die Nirvana-Lehre (wie auch sonst jeder Monismus). Nicht umsonst ersetzt Schopenhauer den Terminus „Identität“ gelegentlich (ohne auf den Unterschied zu reflektieren) durch „Verwandtschaft“ (was eine Differenz innerhalb der „Identität“ zulässt) (III, 629).

[21] Wenn Quäler und Gequälter im Ansich auch eins wären, so bliebe in der Erscheinung das Leid doch nur auf der Seite des Opfers, denn im Ansich, wo den Täter das Leid seiner Tat (wegen der Identität mit dem Opfer) treffen würde, gibt es, wie Schopenhauer ausdrücklich betont, gar kein Bewusstsein (etwa I, 361 [§ 54]). Für Schopenhauer zählt nicht die einzelne Tat, das einzelne Leid, sondern nur die Gesamtbilanz aller Taten und Leiden, weil die Individuen nur Illusion, Schleier der Maja sind (III, 626). **Diese Gesamtbilanz wird allerdings wegen der Bewusstlosigkeit des ansichseienden Willens nirgendwo wirklich gezogen, denn das Ganze (der Wille an sich) weiß und fühlt ja nichts, also auch nichts von diesem Ausgleich.** Die ewige Gerechtigkeit wird nirgendwo *durchlitten*, sie wird lediglich zu dieser Welt voll Leiden *hinzugedacht*.

[22] Schopenhauer behauptet, der **Mythos von der Wiedergeburt oder der Seelenwanderung** sei die zeitliche, in die Erscheinungswelt projizierte ewige Gerechtigkeit (I, 460 [§ 63]). Gerade dieser Mythos macht aber deutlich, dass meine Tat nicht in der Qual eines anderen ausgeglichen ist, sondern, dass ich die Qual, die ich verursacht habe, auch selber werde durchleiden müssen. Eigenartigerweise betont Schopenhauer an einer Stelle diesen Aspekt stark, ohne seinen mythischen Charakter hervorzuheben, so als käme es ihm doch darauf an, dass jedes Individuum in sich selbst die ausgleichende Qual fühle (I, 473 [§ 65]). Hier scheint es, als sollte die ansichseiende Gerechtigkeit doch einen Ausdruck in der Erscheinung (im individuellen Leben) erhalten, die All-Identität doch eine individuelle Wirklichkeit, ein individuelles Wissen und Fühlen von sich bekommen. Aber diesen Ansatz verfolgt Schopenhauer nicht weiter.

[23] Was bei Schopenhauer völlig fehlt, ist ein Bewusstsein davon, dass das Christentum im **Kreuzesopfer Jesu Christi** den metaphysischen Ausgleich aller Schuld geleistet sieht. In Christus ist auf zeitüberhobene Weise alles gesühnt: die vergangenen wie alle zukünftigen Taten von Schuld. So realisiert sich in Christus die ewige Gerechtigkeit, weil sie jedem einzelnen Täter und Opfer gerechten Ausgleich wiederfahren lässt. Und es realisiert sich die ewige Liebe, weil dieser Ausgleich den Wesen vollkommen ungeschuldet (also nicht aus einem „gerechten“ Anspruch heraus, den die Wesen darauf hätten) geschenkt wird. In Christus sind in der Tat alle eins: Was in und an *Ihm* geschieht, geschieht in und an *mir*. In Christus sind auch die menschlichen Opfer und Täter eins: Was ich anderen antue, trifft auch den göttlichen Urgrund, der in diesem Anderen so anwesend ist, wie in mir; und indem meine Schuld so den göttlichen Urgrund verletzt, treffe ich dasjenige, was mir selbst Sein und Leben gibt – mithin mich selbst. Jedoch ist diese Einheit in Christus keine einfache Identität, und sie findet auch nicht in der irdischen Erscheinung statt. Deswegen kann ich meine Individualität, die das Christentum eben nicht zur Illusion erklärt, nicht bloß in den Urgrund verfließen lassen. Ich bleibe zwar ich selbst: Als Täter emp-

²⁶ Alle Anführungen in diesem Schopenhauer-Abschnitt folgen dieser Ausgabe.

finde ich nicht das Leid des Opfers, auch wenn ein andermal ich selbst leiden muss. Aber indem der Täter als er **selbst** so etwas wie **Reue** (d. h. Leid über meine Tat) empfindet, stellt er eine Verbindung her [α] zum Anderen, weil er diesen, indem er Mitgefühl für ihn aufbringt, als Seinesgleichen anerkennt, und [β] zur Sühne, denn wenn er auch weiß, dass jeder Ausgleich, soweit er von ihm selbst geleistet wird, ungenügend ist, so impliziert doch seine Reue den Willen zu der Sühne, die ein anderer – Christus – an seiner Statt leistet.

I. Christi Tod als Opfer und Opferkritik

[24] Der Alte Bund genügt nicht, weil er nur Sühne und Sühnopfer der Menschen kennt, menschliche Sühne aber immer ungenügend bleiben muss. Gott aber verheißt einen Neuen Bund (Jeremias 31,31ff). Und dieser Neue Bund wird zu Stande kommen **vermitteltst eines anderen Sühnopfers**. Geopfert, so sagt es die Verheißung, wird der „Gottesknecht“ werden. Das ist ein von Gott selbst erwähltes Sühnopfer, einer, der selbst keine Schuld hat (Is 53,9;11)²⁷, aber der Menschen Schuld insgesamt auf sich nimmt (Is 53,5f;8;11f)²⁸ und sich zur Sühne dafür als Schlachtopfer darbringen lässt (Is 53,7)²⁹.

[25] Jesus Christus ist dieser „Gottesknecht“, dieses Sühnopfer, das durch sein im Tode vergossenes Blut den Neuen und Ewigen Bund stiftet. Ewig ist dieser Bund, weil das Opfer Christi einen endgültig gerechten Ausgleich der durch Schuld und Sünde verwirrten Weltordnung leistet. Christus selbst versteht seinen Tod als dieses im Alten Testament verheißene Opfer.³⁰ Er kann aber den universalen und ewigen Ausgleich nur deshalb leisten, weil er kein endlicher Mensch, sondern der ewige Gottessohn selbst ist: der Allherrscher, der mehr als zwölf Legionen Engel zu seiner Verteidigung aufbieten könnte (Matthäus 26,53), der von sich sagen kann: „Ehe Abraham ward, bin ich“ (Johannes 8,58), dass er mehr sei als Jonas und Salomo (Matthäus 12,41f), ja sogar mehr als der Tempel (Matthäus 12,6), dass er eins sei mit Gott, dem Vater (Johannes 10,30)³¹, und dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden (Matthäus 28,18), weil in ihm alles geschaffen ist (Joh 1,3 und 10; 1 Kor 8,6; Kolos 1,16f).

[26] Weil Christus das vollkommene und endgültige Opfer ist, deswegen ist sein Opfer gleichzeitig **Opferkritik**: Christi Opfer **unterscheidet** sich von allen anderen Opfern, denn es allein ist vollkommen genügend für den ganzen Kosmos. Nicht nur alle Schuld der Vergangenheit, sondern auch alle Schuld der Zukunft, insoweit sie die menschliche Sühnekraft übersteigt, ist durch das Kreuzesopfer von Golgatha ausgeglichen. Zwar muss der Mensch für seine Schuld sühnen durch das Leid der Reue und durch ein „zerknirshtes Herz“ (Psalm 50,19) und seine sonstigen Leiden, einschließlich gerichtlicher Strafen. Was an dieser Sühne ungenügend ist, hat Christi Opfer immer schon ergänzt.³² Christi Opfer ist also **Unterscheidung**, d. i. **Kritik** der Opfer, nicht weil durch es das Opfer überhaupt für sinnlos erklärt würde, sondern weil dadurch, dass **Gott selbst** Genügtuung für alle Schuld leistet, offenbar wird, dass der Mensch nicht selber eine Sühne kalkulieren und darbringen soll, die immer ungerecht und doch nie genügend ist. Von dieser Unterscheidung heißt es in der Secret des siebenten Sonntags nach Pfingsten im tridentinischen Messbuch: *Deus qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a devotis tibi famulis*³³. Zu deutsch heißt das: „Gott, der Du den Unterschied der gesetzlichen Opfer durch die Vollkommenheit des einen Opfers geheiligt hast, nimm das Opfer von

²⁷ *iniquitatem non fecerit* (Is 53,9); *iustificabit Ipse iustus servus meus multos* (Is 53,11).

²⁸ *Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra* (Is 53,5); *Et posuit Dominus in eo Iniquitatem omnium nostrum* (Is 53,6); *Propter scelus populi mei percussi eum* (Is 53,8); *Et iniquitates eorum ipse portabit* (Is 53,11); *ipse peccata multorum tulit* (Is 53,12).

²⁹ *Oblatus est quia ipse voluit* (Is 53,7).

³⁰ *Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (Matth 26,28); *Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur* (Mc 14,24); *Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur* (Luc 22,20); „Hic calix novum testamentum est in meo sanguine“ (1 Cor 11,25).

³¹ *Amen, amen, dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum* (Joan 8,58); *Et ecce plus quam Jonas hic. ... et ecce plus quam Salomon hic* (Matth 12,41f); *Dico autem vobis, quia templo maior est hic* (Matth 12,6); *Ego et Pater unum sumus* (Joan 10,30). Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 587-591.

³² *Et ideo passio Christi, non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis: secundum illud I Joan. 2, [2]: Ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi* (Thomas von Aquin: Summa theologiae III, 48, 2 c).

³³ Missale Romanum (Regensburg 1908) 339 [Dominica VII. post Pentecosten, Secreta]

den Dir geweihten Dienern an“.³⁴ Heilig ist eben das, was über die irdischen Wechselfälle hin eine wahrhafte, d. h. *sub specie aeternitatis* zu billigende und daher von Gott bestätigte Gültigkeit hat.

Das Gebet spricht von zwei Opfern. Das „eine Opfer“ ist Christi blutiges Opfer am Kreuz auf Golgotha. Dieses Opfer hat Gott immer schon angenommen. Das andere Opfer, um dessen Annahme Gott in der Secret gebeten wird, ist das eben gefeierte Messopfer, welches jenes Opfer Christi unblutig vergegenwärtigt. Auch dieses Opfer nimmt Gott in jedem Fall an, denn es ist nichts anderes als das schon angenommene Kreuzesopfer selbst. Die Annahmebitte sagt nicht: „Nimm das Opfer an“, sondern „Nimm das Opfer *von Deinen Dienern – den Priestern – an*“. Nicht um die Annahme des Opfers, sondern um Annahme der Priesterdienste, d. h. um deren Würdigkeit, wird gebeten. Durch die würdige Darbringung des Messopfers erlangen Priester und Gemeinde Teilhabe am Opfer Christi.

[27] Was ist der „**Unterschied der gesetzlichen Opfer**“? Was bedeutet diese zentrale Formulierung des Textes? Diesen Genitiv kann man als subjektiven wie als objektiven auffassen, und so ergibt sich eine zweifache Bedeutung dieses „Unterschieds“:

- [a] Das ist zum einen der Unterschied, den die Opfer **an sich selbst** haben (*genitivus subiectivus*): Es sind ja ganz verschiedenartige Opfer, wie Brandopfer, Schlachtopfer, Speiseopfer, Rauchopfer.
- [b] Zum anderen ist es der gemeinsame Unterschied aller dieser Opfer **dem Opfer Christi gegenüber** (*genitivus obiectivus*): Dieses allein kann die Genugtuung für alle Schuld und Schuldfolgen leisten, nicht jedoch die menschlichen Opfer.

Gott hat durch das Selbstopfer der Gottheit im Sohn diesen doppelten Unterschied „geheiligt“:

- [ad a] Durch Christi Opfer hat Gott die unterschiedlichen alten Opfer in ihrer jeweiligen Eigenart „gültig gemacht“, denn dadurch, dass Christi Opfer das volle Maß der Genugtuung bringt, [α] erfüllt er (Matthäus 5,17) die Intention der alten Opfer, indem er das ergänzt, was ihnen an objektiver Sühneleistung fehlt, [β] und sühnt er das Unrecht, das an den alten Opfern haftet, weil sie an unschuldigen Sündenböcken (sei es Mensch oder Tier) begangen wurden³⁵.
- [ad b] Durch Christi Opfer hat Gott den Unterschied zwischen menschlich unvollkommenen und dem göttlich vollkommenen Opfer „bestätigt“, d. h. als unüberwindlich offenbart. Wo Gott selbst geopfert wird, kann der Mensch nichts gleich Gewichtiges aufbringen. Dadurch werden die alten Opfer hinfort überflüssig.

³⁴ „*sancire*“ kann neben „heiligen“ auch heißen: „dauerhaft machen, gültig machen, bestätigen, billigen“ (*Lünnemann*: Deutsch-lateinisches Handwörterbuch [Leipzig 1826] 2740).

³⁵ Das Opfer unschuldiger Kinder an Moloch beispielsweise oder das Schlachten unschuldiger Tiere war ja kein Opfer, das etwas gesühnt hätte, sondern vielmehr ein Opfer, das selbst wiederum der Sühne bedurfte. Dies ist ein Gesichtspunkt, den Richard Wagner betont: „*sein eigenes Fleisch und Blut gab er [Christus], als letztes höchstes Sühnungsopfer für alles sündhaft vergossene Blut und geschlachtete Fleisch dahin*“ (Religion und Kunst. In: *Richard Wagner*: Gesammelte Schriften und Dichtungen, Bd. X [Leipzig 1888, Nachdruck Hildesheim 1976] 230). Erstaunlicherweise feiert der Protestant Richard Wagner die eucharistische Gegenwart des Herrenblutes in seinem „Parsifal“. Vgl. *Kluger*: Richard Wagners „Parsifal“ als religiöses Kunstwerk (Innsbruck 1921); *Herbert Huber*: Richard Wagners „Parsifal“ und das Christentum. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 87. Jg. (1980) 57-86; und *Herbert Huber*: Götternot. Richard Wagners große Dichtungen (Asendorf 1993)162-197.