

Das Heilige als Grundkategorie religiöser Erfahrung

Der Sinnverlust in moderner Zeit hat nicht verhindern können, daß das Transzendente sich doch im Leben der Menschen immer neu Raum schafft und zumindest als Frage nicht stirbt. Seitdem Rudolf Otto 1917 sein Buch „Das Heilige“ veröffentlichte, hat sich die Frage nach der umfassenden Grundkategorie vielfach mit der Frage nach dem Heiligen verbunden¹. Das Heilige hat in der Wert-² wie in der Religionsphilosophie³ einen beständigen Ort erhalten und ist seither nachdrücklich im Umkreis von Philosophie, Religionswissenschaft und Theologie erörtert worden⁴. Die Diskussion ist aber dann in den letzten Jahren in neuer Weise aufgebrochen⁵. Dabei ist es insofern zu einer Akzentverlagerung gekommen, als die Frage nach dem Heiligen nicht mehr für die zuvor genannten Wissenschaften reserviert bleibt, sondern sich auch die Sozialwissenschaften und die Kulturanthropologie ihrer annehmen. Hinzu kommt, daß deutlicher als zuvor auch Sprache und Kunst sowie die Ordnung von Raum und Räumen und die Leere und Fülle der Zeit den Menschen vor die Frage des Heiligen stellen. Wir kommen dabei zu einer völlig neuen Phänomenologie, die schon deshalb einen erregenden Charakter annimmt, als zugleich das, was wir das Religiöse nennen, dann nicht mehr als eine periphere, das Leben umrahmende Dimension in Erscheinung tritt, sondern erneut sauerartig in die Mitte menschlicher Existenz zurückkehrt. Denn das ist ja die Kehrseite unserer beabsichtigten Überlegung, daß das Heilige als die Grundkategorie religiöser Erfahrung wahrgenommen wird.

Diese Überlegung hat es aber dann wesentlich mit unserer eigenen Zeit und auch mit der geschichtlichen Situation zu tun, in der wir leben. Wir leben aber in einer Zeit, in der in verschiedenen weltanschaulich-ideologischen Systemen die Frage nach dem Heiligen tatsächlich eher verdrängt worden ist. Das gilt mit unterschiedlichen Begründungen für die westliche Welt genauso wie für die bis vor kurzem von marxistisch-leninistischem Denken ideologisch beherrschte osteuropäische Welt. Die neuere Diskussion um die Spur des Heiligen in der Moderne kann daher nicht geführt werden, ohne daß wir den gesellschaftlichen Entwicklungen unsere Aufmerksamkeit schenken. Diese Diskussion hat aber dann einen näheren und einen weiteren Kontext.

Den näheren Kontext bilden die angesprochenen jüngsten politischen Ereignisse im internationalen Bereich, den entfernteren die Wandlungen der Neuzeit. Diese entwickelt sich in unserer Zeit mitteleuropäisch von einer europäisch-

christlichen Neuzeit zu einer postchristlichen Moderne fort. Diese Fortentwicklung betrifft sowohl das Schicksal des Christentums im Rahmen eines weltanschaulichen Pluralismus wie die Relativierung Europas im Gesamt einer Weltzivilisation und Weltkultur wie schließlich den Zusammenbruch einer naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaftshegemonie. In dreifacher Hinsicht ist somit eine Neuorientierung gefragt: angesichts der Ablösung der Vorherrschaft des Christentums, des europäischen Denkens und der Wissenschaften⁶. Im Hinblick auf diese geistesgeschichtlichen wie geistespolitischen Entwicklungen kommt der zuvor erwähnten Tatsache, daß die Frage des Heiligen über die Trias von Philosophie, Religionswissenschaft und Theologie hinaus zu einer auch andere Wissenschaften interessierenden Frage geworden ist, vertiefte Aufmerksamkeit zu. Denn sie bedeutet zugleich, daß die Frage im Leben der Menschen selbst einen nicht zu übersehenden, neuen Stellenwert erhält.

Wir beginnen unsere Überlegung mit einer Rückbesinnung auf traditionelle Positionen und Problemfelder in der Behandlung des Heiligen in den klassischen Bereichen der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie und der Theologie, und fragen von dort nach den Neuansätzen in der Diskussion unserer Zeit.

Die Doppeldeutigkeit des Heiligen

Eine erste Beobachtung, die wir bei der Besprechung dessen machen, was wir das Heilige nennen, ist eine auffallende Ambivalenz des Begriffs. Die Doppeldeutigkeit kommt bei Rudolf Otto zur Sprache, wenn er das Numinose einerseits unter dem Aspekt des „tremendum“, des den Menschen Übermächtigenden, ihm Furcht und Schrecken Einflößenden, andererseits unter dem Aspekt des „fascinosum“, des Anziehenden, Entzückenden und Beseligenden und dabei zugleich als das „Ganz Andere“, das Mysterium, vorstellt. Eine ähnliche Ambivalenz gibt es bereits in der Sprache, wenn im Lateinischen „sacer“ sowohl mit heilig wie mit verflucht zu übersetzen ist oder im Polynesischen „tabu“ als das „Hervorgehobene“ und „Ausgenommene“ sowohl für rein wie für unrein und schmutzig steht⁷.

In der Tat beschreiben wir mit der Kategorie des Heiligen etwas, das sich in gleicher Weise enthüllt und verbirgt, mitteilt und entzieht. Es ist die Erfahrung von Geborgenheit und Rettung, die fasziniert, es ist die Erfahrung des Unheimlichen, des rettungslosen Untergangs und der Zerstörung, die zittern und schauern macht. In beiden Fällen erfährt der Mensch eine Übermächtigung. Deshalb ist das Heilige von seinem Wesen her auch mehr als eine Reflexionskategorie, in der der Mensch sich in rationaler Weise eine Erklärung des Unerklärlichen erlaubt. Sosehr sich das Heilige einer eindeutigen Definition und damit einer klar umrissenen Begrifflichkeit entzieht, so wenig ist damit gewonnen, wenn wir –

wie es bei R. Otto bereits im Untertitel seines Buchs „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ anklingt – das Heilige in die Nähe des Irrationalen rücken. Was für uns unbegreiflich ist, ist nicht einfachhin irrational, zumal wenn es gerade in seiner Unbegreiflichkeit das den Menschen Beseligende ist. Gerade als das Unbegreifliche ist es aber dann auch dasjenige, was den Menschen übermächtigt und sich somit der Bemächtigung durch den Menschen entzieht.

Die Eigentümlichkeit des Heiligen kommt aber nicht nur in der ihm eigenen Doppeldeutigkeit von Offenbarung und Verbergung, Rettung und Zerstörung zum Ausdruck, sondern vor allem darin, daß es – so ist es jedenfalls lange gesehen worden – die Welt in zwei große Bereiche zu teilen scheint: das *Sakrale* und das *Profane*⁸. Ist das Sakrale Ort und Zeit der Erscheinung des Heiligen, so ist das Profane als das „vor dem Heiligtum, außerhalb des Heiligtums Befindliche“ entweder das, was sich dem Heiligen entzieht, das Unheilige, oder das, was vom Heiligen nicht ergriffen ist. Es besteht also ein Spannungsfeld zwischen dem Sakralen und dem Profanen, wobei offensichtlich jeweils das eine das andere in seinen Bereich zu verweisen sucht.

Wir selbst leben heute in einer Zeit, in der vordergründig das Profane das Heilige in seine Schranken verweisen möchte und sich folglich von dem übermächtigen Geheimnis zu befreien bemüht ist. Was in der abendländischen Neuzeit unter dem Stichwort „Säkularisierung“ verhandelt wird, ist nichts anderes als ein gewaltiges Emanzipationsbemühen, aber zugleich auch ein Prozeß der Profanisierung. Ehe wir uns jedoch diesem Phänomen zuwenden, sei in Kürze nach der theologischen Relevanz des Heiligen gefragt.

Gott, der Heilige

Ohne hier den Versuch zu unternehmen, eine innerbiblische Entwicklung des Heiligkeitsbegriffs nachzuzeichnen, was ohnehin schwierig sein dürfte⁹, können wir davon ausgehen, daß das Heilige im jüdisch-christlichen Verständnis primär eine Qualität ist, die ausschließlich dem zukommt, den wir Gott nennen, so daß Gott der Heilige schlechthin ist. Das in den Liturgien der christlichen Kirchen im Anschluß an die Berufungsvision des Jesaja im Kap. 6 formulierte: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt“ (6, 3; vgl. auch Offb 4, 8; 15, 4) ist der bekannteste Ausdruck dieser Überzeugung. Das Gegenteil der Heiligkeit kommt in derselben Vision des Jesaja zur Sprache, wenn er im Anblick seiner Gottesschau ausruft: „Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, den Herrn der Heere, gesehen“ (6, 5).

Reinheit und Unreinheit können sich aber sowohl auf einen physischen wie auf einen moralischen Zustand beziehen. So ist das dem normalen, „profanen“ Gebrauch Entzogene heilig im Hinblick auf seine Verwendung im Kult und damit in der Gottesverehrung. Wir kennen in diesem Sinn gerade im Alten Testament eine große Anzahl von Tabuisierungen, die wenigstens teilweise auch im Neuen Testament noch zu finden sind. Der Fortgang der Berufungsvision des Jesaja verweist aber dann auf den Zusammenhang von moralischer Reinheit und Heiligkeit. Denn der den Propheten mit glühender Kohle reinigende Engel ruft ihm zu: „Das hier hat deine Lippen berührt: Deine Schuld ist getilgt, deine Sünde gesühnt“ (6, 6). Die von Gott bewirkte moralische Reinigung befähigt dann Jesaja zum Dienst am Wort Gottes: Er empfängt die Sendung Gottes.

In dieser alttestamentlichen Szene sind die drei Grundaspekte des biblischen Heiligkeitsbegriffs gut zu erkennen: 1. Das Heilige im absoluten Sinn ist niemand anders als der persönliche Gott, dessen „Herrlichkeit“ (hebr. kabod, griech. doxa, lat. gloria) in dieser Welt sichtbar wird. 2. Heilig ist auch die Kreatur, insofern sie in den Dienst des heiligen Gottes gestellt ist. 3. Heiligkeit ist schließlich eine sittlich-religiöse Größe und bezieht sich dann erneut auf Gott wie – in der Teilnahme an Gottes Heiligkeit – auf die beseelte Kreatur, Engel und Menschen.

Das neutestamentliche Denken fügt aber im Blick auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und seinen Kreuzestod ein Weiteres hinzu: Die Unterscheidung zwischen heilig und profan fällt in dem Augenblick, in dem im Tod Jesu der Vorhang des Tempels von oben bis unten zerreißt (vgl. Mt 27, 51). In eine andere Richtung gewendet, nämlich auf das Verhältnis von Juden und Heiden übertragen, heißt es im Epheserbrief 2, 13 f.:

„Jetzt aber seid ihr, die ihr einst in der Ferne wart, durch Christus Jesus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen. Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder.“

Das außerhalb des Tempels, somit in der Profanität der Welt fließende Blut Jesu wird auch zu einem eindringlichen Appell am Ende des Hebräerbriefs:

„Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelt dienen. Denn die Körper der Tiere, deren Blut vom Hohenpriester zur Sühnung der Sünde in das Heiligtum gebracht wird, werden außerhalb des Lagers verbrannt. Deshalb hat auch Jesus, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Laßt uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen. Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige“ (Hebr 13, 11–14).

Die Auflösung der Unterscheidung von sakral und profan erleben wir freilich nicht nur im Christentum. Sie hat eine bedenkenswerte Entsprechung in jener großen Bewegung, die, obwohl sie die Frage nach Gott nicht stellt, vom Zweiten Vatikanischen Konzil unter die Weltreligionen eingereiht worden ist, im Buddhismus¹⁰. So heißt es im Eingangskapitel der zenbuddhistischen Köan-Samm-

lung „Bi-Yän-Lu“, in der Übersetzung von Wilhelm Gundert „Niederschrift von der Smaragdenen Felswand“¹¹:

„Wu-Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma: Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit? Bodhidharma sagte: Offene Weite – nichts von heilig. Der Kaiser fragte weiter: Wer ist das ‚Uns-gegenüber‘? Bodhidharma erwiderte: Ich weiß es nicht.“

Das Wort erinnert an die achte Station eines anderen Zentextes, der den Weg der Erleuchtung als Ochsenpfad darstellt. Auf dem achten Bild sind Ochs und Hirt verschwunden. Was bleibt, ist ein leerer Kreis, Zeichen der Überwindung aller Unterscheidungen, der Einheit und Vollkommenheit, der Leere und Fülle. Im 3. Lobgesang zu diesem Bild lesen wir¹²:

„Heiliges, Weltliches spurlos entschwunden.
Im Unbegangenen endet der Weg.“

In beiden Annäherungen, christlich wie buddhistisch, verliert das Heilige den Charakter des Absondernden. Jesu erlösendes Blut greift heilend gleichsam nach dem Ganzen der Welt, wie auch die Erfahrung der Erleuchtung und Eröffnung des Ganzen die Unterscheidung von heilig und weltlich nicht mehr zulässt. Freilich gibt es auch die unheilige Auflösung der Unterscheidung, die es christlich mit dem Tod Gottes zu tun hat.

Säkularisierung

In einer Zwischenüberlegung müssen wir uns mit dem die abendländische Neuzeit begleitenden Prozeß der Säkularisierung befassen¹³. Der Prozeß läßt unterschiedliche Tiefengrade des Verständnisses zu. Wie es einen methodischen Atheismus gibt, in dem Wissenschaft und Lebenspraxis unter dem Vorbehalt „etsi Deus non daretur“ (H. Grotius)¹⁴ stehen, so kann die Säkularisierung eine religionsfreie, somit vom Heiligen freie Öffentlichkeit bezeichnen. Sie kann – wie es christliche Theologen versucht haben¹⁵ – mit der Freisetzung menschlicher Autonomie als Konsequenz der jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie gedeutet werden; zur zerstörerischen Ideologie des Säkularismus wird die Säkularisierung erst da, wo dem Schöpfergott der ihm zustehende Platz streitig gemacht wird.

Säkularisierung kann aber auch in der letzten Radikalität einer gottlosen Welt als Zustand einer Welt nach dem Tod Gottes gesehen werden. Hier stellt sich freilich die Frage, ob der Tod Gottes überhaupt schon in seiner vollen Konsequenz bedacht ist. René Girard, der die Frage der Ambivalenz des Heiligen in der Verhältnisbestimmung des Heiligen zur Gewalt neu profiliert hat¹⁶, hat im Hinblick auf den bekannten Aphorismus 125 im 3. Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ von Friedrich Nietzsche vom „grundlegenden Mord im Denken Nietzsches“ gesprochen¹⁷. Dabei richtet er in eindringlicher Weise den Blick auf

den Rahmen jenes Satzes, der sich vordringlich dem Bewußtsein des modernen Menschen eingepreßt hat: „Gott ist tot! Gott bleibt tot!“ Nietzsches „toller Mensch“ ruft aber ins Bewußtsein, daß der Tod Gottes Resultat eines Gottesmordes ist. Entsprechend heißt es wenige Zeilen vor dem zitierten Satz:

„Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott?‘ rief er, ‚ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!“

Und im Anschluß an den Satz: „Gott ist tot!“ fährt der tolle Mensch fort:

„Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“

Gott stirbt also keines natürlichen Todes, sondern durch Mord. Dieser aber markiert nach Girard die Krise des Opfers¹⁸, denn:

„...alle Anhaltspunkte im Raum wie ebenso in der Zeit sind verloren. Es gibt weder Unterschied noch Unterscheidbarkeit mehr, keinen Horizont und nirgends einen Fixpunkt, um Sinn und Richtung zu geben. Die *Humanisierung* des Wirklichen gründete auf dem alten Gott, und das Wenige, was davon übrigbleibt, befindet sich im Zustand der Verderbnis“ (264).

Was als tödliche Krise der Religion erscheint, ist dennoch nichts anderes als der Ausgangspunkt neuer Religiosität:

„Die Zerstörung des alten Religiösen gipfelt im kollektiven Mord, und der kollektive Mord erzeugt durch die Vermittlung von Riten das neue Religiöse. Rituelle Reproduktion und religiöse Produktion sind dasselbe“ (264). „Wenn das Religiöse in unserer Welt erneut eines gewaltsamen Todes stirbt, wird es gewiß in anderer Form wiedererstehen, gleich in welcher. Die Krise der modernen Welt ist nur eine Episode im Verlauf eines endlosen Prozesses. Die außerordentliche Bedeutung, die wir unserer Geschichte zumessen, beruht auf der Beschränktheit unserer Vision“ (270).

Mit der Radikalisierung des Todes Gottes zur Tötung Gottes, des Gottestodes zum Gottesmord, und der damit erneut in Erscheinung tretenden unaufgebbaren Rückbindung des Menschen an die Gewalt verlieren die Ideale der europäischen Neuzeit ihren Sinn. Das wird um so deutlicher, wenn wir in diesem Zusammenhang den Satz der Herausgeber des Buchs, dem wir den Aufsatz Girards entnehmen, hinzubedenken: „Die Religion des Christentums läßt sich als der einzige Versuch begreifen, den Zusammenhang der Gewalt prinzipiell aufzubrechen und zu überwinden“ (13).

Damit stehen wir in unserer säkularisierten Welt vor folgenden Konsequenzen: 1. Die aus dem Abendland auf die Welt übergreifende Säkularisierung ist nicht das Ende der Religion, sondern höchstens eine Episode des beschränkten menschlichen Bewußtseins. 2. Eine Schlüsselrolle nimmt in der neuen Phase der Menschheitsgeschichte die Frage der Gewalt, des Bösen und der Negativität ein. 3. Der Frage der Gewalt muß sich auch das Christentum stellen und dabei seine eigene Rolle in der Überwindung der Gewalt und des Bösen neu bedenken.

Das Heilige und die Gewalt

Zu den unübersehbaren Phänomenen unserer Zeit gehört die neue Sensibilität für das Böse in der Welt. Auschwitz, Hiroshima und Tschernobyl sind drei Ortsnamen, die zu Signalen und Symbolen für den gewaltsamen Umgang mit unschuldigen Opfern, für die verbrannte Erde und die Zerstörung unserer Lebenswelt geworden sind. Sie sind zugleich laute Anklagen gegen den gottlosen Menschen in unheiliger Zeit, aber sie sind auch ein lauter Ruf nach der Rechtfertigung Gottes, nach Theodizee, sofern der Mensch denn doch nicht anders kann als an ihn zu glauben.

Angesichts der rücksichtslosen und zerstörerischen Gewalt, die Menschen gegeneinander und gegen ihre Lebenswelt anwenden, ist das Selbstbewußtsein der Menschen jedenfalls bescheidener geworden. Der Mut zu einem grenzenlosen Fortschrittsoptimismus wie auch das kritiklose Vertrauen auf die wissenschaftlichen Entwicklungen sind angesichts der verheerenden Folgen, die sich heute aus einer hemmungslosen Anwendung technischer Möglichkeiten in fast allen Bereichen des menschlichen Lebens und des Lebens der Natur ergeben, zutiefst erschüttert. Vielfach ist an die Stelle des Optimismus ein starker Lebenspessimismus getreten, der sich in neuer Gewalttätigkeit ein Ventil verschafft. Dem widerspricht nicht die andere Beobachtung, daß sich in der Menschheit eine starke Sehnsucht nach Frieden und Überwindung jeglicher Gewalt zeigt. Die jesajani-sche Friedensvision (Jes 11, 6–9) gewinnt neue Aktualität.

Die Frage nach der Rettung der Hoffnungslosen kommt aber auch heute an der doppelten Frage des Woher und Wohin nicht vorbei: Woher rührt die uns belastende Situation der Menschheit, die Geschichte von Schuld, Leid und Tod? Wohin führen die Leidensgeschichten der Menschen und jeder geschundenen Kreatur? Gibt es Wege des Entrinnens?

Hier nun gehört zu den wesentlichen Momenten in der Deutung der Zeit die Wiederentdeckung der Doppelgesichtigkeit dessen, was wir als das Heilige bedenken. Dabei spielt der Perspektivenwechsel von der jüdisch-christlichen Theologie zur Geschichte der Religionen und ihrem Bezug zu ethnologischen, kultur-anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Fragestellungen eine wichtige Rolle. Denn wenn nicht alles täuscht, ist das Heilige unter dem Einfluß des jüdisch-christlichen Gottesbilds in eine Eindeutigkeit überführt worden, die heute so nicht mehr gerechtfertigt erscheint. Schon eine intensivere Beschäftigung mit der biblischen Entwicklung des Gottesbilds im Verhältnis zu den religionsgeschichtlichen Situationen im biblischen Umfeld beweist, daß „Gott“ auf unterschiedliche Weise dem Menschen zum Bewußtsein gekommen ist. Den Weg, den das Gottesverständnis bis zur christlichen Gotteserfahrung gegangen ist, hat Georg Baudler in einem lesenswerten Buch auf die Formel „Erlösung vom Stiergott“ gebracht¹⁹, wobei der Stiergott weniger als Symbol der Fruchtbarkeit als

vielmehr als Symbol dämonisch-zerstörerischer Mächtigkeit zu verstehen ist; solche Züge sind bis in das Alte Testament hinein greifbar²⁰.

Auch ohne daß wir die These in ihren verschiedenen Aspekten ausführlich entfalten, können doch einige Beobachtungen zur neuen Beschäftigung mit dem Heiligen in diesem Zusammenhang hilfreich sein:

1. Zwei Ereignisse unserer Tage haben für eine veränderte Situation in den religiösen Grundeinstellungen der abendländischen Welt gesorgt: der Gottesmord, den Nietzsche in der schon angesprochenen Szene des „tollen Menschen“ eindrucksvoll für seine Nachwelt skizziert hat, und das Vakuum, das durch den Tod Gottes entstanden ist und sich in unseren Tagen mit einer neuen Sensibilität für das Dämonische und in seiner Negativität den Menschen Übermächtigende neu zu füllen beginnt.

2. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß das Heilige durch den Einfluß der christlichen Theologie seine Ambiguität insofern weithin verloren hat, als der christliche Gott einhellig als der „gute Gott“ angesehen wird, so wie er – bereits nach Gen 1, 31, somit von der ersten Seite der Heiligen Schrift an – alles, was er gemacht hatte, ansah und feststellte: „Es war sehr gut.“ Christliche Theologie war von ihrem Anfang an bemüht, von Gott alles Böse fernzuhalten; in diesem Sinn war sie zu allen Zeiten Theodizee. Für das Böse stand in letzter Instanz, wo es in übermenschlichen Mächten und Gewalten zutage tritt, der in freier Entscheidung sich gegen Gott stellende böse Engel, der Satan, der Teufel. Unter seinem Einfluß kommt dann auch der Mensch in seiner Gegenposition zu Gott zu Fall.

3. Ausgehend von den beiden Prämissen des Gottesmordes, der im Kontext Nietzsches der Gott des Christentums ist, und des unbewältigten Problems des Bösen und jeglicher Negativität läßt sich feststellen, daß weniger die intellektualisierten Formen anderer nichtchristlicher Hochreligionen das Vakuum füllen, sondern vielmehr lange für tot erklärte sogenannte Primitivformen des Religiösen, natur-, stammes- und volksreligiöse Formen erneut in Erscheinung treten. In diesen Formen erhält das Heilige seine Zweideutigkeit und Ambivalenz, das Göttliche seine Doppelgesichtigkeit zurück. Das Heilige als das Gewaltige und Gewaltsame, Übermächtige und Erschreckende wird wieder zum „tremendum“ und bleibt doch zugleich, weil es als das alles Umfassende selbst in seiner Unheimlichkeit das letztlich Bergende ist, das „fascinosum“. Die heute auch in der westlichen Welt wieder um sich greifenden Formen der Satanskulte sind nichts anderes als die Karikatur der Verehrung eines Gottes, der – nach christlicher Lehre – nichts als das Heil des Menschen will.

4. Die somit zu erkennende Rückkehr der Götter läßt sich von verschiedenen Seiten her erläutern:

Sie ist in ihrer schrecklichen *und* heilbringenden Gestalt einmal in Verbindung zu bringen mit den zu Beginn dieses Abschnitts genannten katastrophischen Er-

fahrungen: dem Hinmorden unschuldiger Opfer in den nationalsozialistischen, aber – wie wir heute wissen – gleichfalls den sowjetischen, ja auch in den Konzentrations- und Gefangenenlagern anderer sogenannter Kulturvölker, dem Einsatz Menschen und Natur schädigender und zerstörender Waffen wie der Atombombe, aber auch der chemischen Waffen und ganz allgemein chemischer Fabrikate, den ökologischen Sünden unserer Tage, der Ausbeutung und dem Raubbau, der mit den Schätzen der Natur getrieben wird, der Umwelt- und Luftverschmutzung u. a. m.

Die Rückkehr der Götter hat es aber auch zu tun mit der weltanschaulichen Revolution, die sich in der postchristlichen Moderne in der Ausbreitung des weltanschaulich-religiösen Pluralismus vollzieht und die sich keineswegs auf die Begegnung der Hochreligionen beschränkt.

Die Rückkehr der Götter steht schließlich in Beziehung zu den ethnologischen und kulturanthropologischen Erörterungen der Entstehung der menschlichen Gesellschaften, bei der immer deutlicher das menschliche Durchsetzungsvermögen, die Gewaltanwendung und die Faszination des Tötens, dann aber auch der Zusammenhang zwischen religiösen Vollzügen wie den Opferritualien und der Gewalt zu einem wichtigen Problemfeld geworden sind. Das ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil die darin in Erscheinung tretenden irrationalen Züge des menschlichen Lebens sich bis in eine aufgeklärt dünkende Zeit hinein erhalten haben und sich auch weiterhin rationaler Durchdringung entziehen. Von dieser Seite her läßt sich die Rede von Irrationalität in Beziehung zum Heiligen, die wir zuvor aus einer anderen Perspektive zurückgewiesen haben, in gewissem Sinn verstehen.

Gewalt, Opfer und das Heilige

Die hier genannten Beobachtungen lenken den Blick auf ein Phänomen, das in eminenter Weise den Zusammenhang des Heiligen mit der Gewalt markiert: das Opfer. Vom Opfer war bisher beiläufig und – recht betrachtet – in unterschiedlicher Weise die Rede. Die in den Unrechtslagern unserer Tage Getöteten wurden „unschuldige Opfer“ genannt. Im Zusammenhang mit der Auflösung der Unterscheidung von heilig und profan im Christentum wurde vom Blut Christi in religiöser Opferterminologie gesprochen. Diese kehrte wieder in Nietzsches Rede vom Gottesmord, wenn er den „tollen Menschen“ fragen läßt: „Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns?“ Girards Überlegungen hatten am Ende die Krise des Opfers zum Inhalt, zumal wenn der Blick auf das Sühneopfer gelenkt wird und die Rolle des Sündenbocks und anderer Stellvertretungsgestalten bedacht wird.

Daß hiermit ein kritischer Punkt des Religiösen getroffen wird, beweist bei einem Seitenblick auf die christliche Theologie die Tatsache, daß die Rede vom Opfer, sei es das Kreuzesopfer Jesu Christi, sei es im katholischen Bereich das früher so genannte Meßopfer, heutzutage vielfach ausgeblendet wird. Der Opfergedanke wird zwar nicht gelehnet, er wird aber auch nicht betont. Diese Verdrängung des Opfergedankens beruht aber mit großer Wahrscheinlichkeit weniger auf ökumenischer Rücksichtnahme als darauf, daß in der Kirche und ihrer Theologie die Frage der Macht und Gewalt zu den unausgetragenen Problemen gehört und diese Frage, wie sich zeigt, zugleich zu den fundamentalen Fragen gehört, denen sich die Religion im Hinblick auf das gesellschaftliche wie auf das zwischenmenschliche Verhalten dringend stellen muß.

Zweifellos ist das Opfer in seiner Ursprünglichkeit wie alle Momente des Religiösen komplexer Art²¹. Doch kommt auch in ihm die Zweideutigkeit und Ambivalenz des Heiligen zum Tragen. Emile Durkheim behandelt diese Zweideutigkeit einmal unter dem Aspekt des negativen und positiven Kults, sodann innerhalb des Bereichs, den er den positiven Kult nennt²². Unter dem negativen Kult begreift er die asketischen Riten bzw. das System der Verbote, unter dem positiven Kult das Opfer. Man mag darüber streiten, was im Ursprung das Opfer war. Durkheim spricht mit W. R. Smith von zwei Wesensmerkmalen des Opferritus, die es von Anfang an zu beachten gilt: „Zuerst ist er eine Mahlzeit: Nahrungsmittel stehen im Zentrum des Ritus. Außerdem ist es ein Mahl, an dem die Gläubigen, die es anbieten, gleichzeitig mit dem Gott, dem es angeboten wird, teilnehmen“ (455).

Wenn das Opfer dann aber zunächst vorrangig unter dem Aspekt des Vertrauens gesehen wird und die Feier als freudiges Geschehen in den Blick kommt, stellt sich doch die Frage, ob der ursprüngliche Opfergedanke nicht verharmlost wird. Die Behandlung des Opfers als Sühne scheint mir jedenfalls zu nachträglich angesetzt. In diesem Zusammenhang kommt Durkheim aber dann unter erneuter Berufung auf W. R. Smith, dem er das Verdienst zuschreibt, „die Zweideutigkeit des Begriffs des Heiligen ins Licht gerückt zu haben“ (548), auf diese Zweideutigkeit zu sprechen. Sie hat es nach Durkheim damit zu tun, daß es einerseits wohlthätige religiöse Kräfte gibt, Hüter der physischen und moralischen Ordnung, Spender des Lebens, der Gesundheit und aller Eigenschaften, die der Mensch schätzt, andererseits böse und unreine Mächte, Erzeuger von Unordnung, Verursacher des Todes, der Krankheiten, Aufhetzer zu Schändungen. Beide flößen dem Menschen Respekt ein. Dennoch handelt es sich nicht einfach um konkurrierende Kräfte. Vielmehr kann die wohlthätige Macht zur schädlichen und umgekehrt die schädliche zur schützenden Macht werden, so daß sich das Heilige in sich als ambivalent erweist (vgl. 551) und die Gottheit somit als janusköpfig erscheint.

Anders als Durkheim konzentriert sich Girard in seinem Buch „Das Heilige

und die Gewalt“²³ von Anfang an auf den Zusammenhang von Opfer und Gewalt. Zugleich entzieht er die Frage nach dem Opfer der Theologie und stellt sie im Rahmen des gesellschaftlichen Selbstverständnisses neu (vgl. 17 ff.):

„Das Opfer hat hier eine reale Funktion, und das Problem der Stellvertretung stellt sich auf der Ebene der Gemeinschaft als Ganzes. Das Opfer tritt nicht an die Stelle dieses oder jenes besonders bedrohten Individuums, es wird nicht diesem oder jenem besonders blutrünstigen Individuum geopfert, sondern es tritt an die Stelle aller Mitglieder der Gesellschaft und wird zugleich allen Mitgliedern der Gesellschaft von allen ihren Mitgliedern dargebracht. Das Opfer schützt die ganze Gemeinschaft vor *ibrer* eigenen Gewalt, es lenkt die ganze Gemeinschaft auf andere Opfer außerhalb ihrer selbst. Die Opferung zieht die überall vorhandenen Ansätze zu Zwistigkeiten auf das Opfer und zerstreut sie zugleich, indem sie sie teilweise beschwichtigt“ (18).

Girard stellt damit neben die Opfertheologie „einen anderen religiösen Diskurs über das Opfer, bei dem es um dessen soziale Funktion geht und der viel mehr Interesse verdient“ (19). Der gemeinsame Nenner der Opferwirksamkeit aber ist für ihn die immanente Gewalt:

„In erster Linie beansprucht das Opfer nämlich für sich, Zwistigkeiten und Rivalitäten, Eifersucht und Streitigkeiten zwischen einander nahestehenden Personen auszuräumen; es stellt die Harmonie innerhalb der Gemeinschaft wieder her, es verstärkt den sozialen Zusammenhalt. Daraus ergibt sich dann alles andere. Wird das Opfer unter diesem wesentlichen Aspekt betrachtet und auf diesem Königsweg der Gewalt, der sich uns eröffnet, angegangen, dann wird schnell klar, daß ihm kein Aspekt der menschlichen Existenz, nicht einmal der materielle Wohlstand, wirklich fremd ist. Verstehen sich die Menschen untereinander nicht mehr, dann scheint zwar die Sonne weiterhin und der Regen fällt wie bisher, gleichwohl aber sind die Felder weniger gut bestellt; und das wiederum läßt sich an den Ernten ablesen“ (19).

Auch hier können wir nicht die Reflexion im einzelnen nachvollziehen und etwa nach dem Verhältnis von Tier- und Menschenopfern, nach der Bedeutung der Stellvertretung fragen oder dann auch nach den Ersatzformen in Gesellschaften und Zeiten, in denen das Opfer ausfällt (vgl. 27–46). Zwei Feststellungen aber seien festgehalten. Die erste betrifft das Heilige. Girard schreibt dazu:

„Das Heilige ist all das, was den Menschen gerade deshalb so gut beherrscht, weil er sich fähig glaubt, es zu beherrschen. Das Heilige ist also unter anderem, aber erst in zweiter Linie, das Gewitter, Waldbrände, Epidemien, die eine ganze Bevölkerung niederstrecken. Es ist aber vor allem in viel verdeckter Weise die Gewalt der Menschen selbst, jene Gewalt, die dem Menschen äußerlich ist und inzwischen mit allen anderen Kräften gleichgesetzt wird, die von außen auf den Menschen einwirken. Es ist die Gewalt, die Herz und Seele des Heiligen ausmacht. Wir wissen noch nicht, wie es den Menschen gelingt, ihre eigene Gewalt als ihnen äußerlich darzustellen. Ist es ihnen aber einmal gelungen, ist das Heilige einmal jene geheimnisvolle Substanz geworden, die in ihre Nähe schwebt, die sie von außen besetzt, ohne wirklich sie selbst zu werden, die sie, ähnlich wie Epidemien und Naturkatastrophen quält und martert, dann sind sie mit einer Erscheinungswelt konfrontiert, die in unseren Augen heterogen ist, deren Analogien jedoch äußerst beachtenswert sind“ (51).

Hier steht der Mensch also im Blick auf frühreligiöse Beobachtungen, aber auch auf literarische Quellen der Klassik vor Phänomenen, die er einerseits projektiv deuten möchte, die er aber andererseits doch im Außen vorfindet, so daß es hier zu einem Spannungsfeld von Herrschen und Beherrschtwerden kommt.

Das aber gilt dann keineswegs nur für die Vergangenheit, sondern wird zu einem Phänomen der Gegenwart.

Als zweites sei referiert, wie Girard die Krise des Opfers deutet:

„Die opferkultische Differenz, der Unterschied zwischen dem Reinen und dem Unreinen, kann nicht aufgehoben werden, ohne alle anderen Unterschiede mitzureißen. Es handelt sich hier um ein und denselben Prozeß der Überflutung durch die gewalttätige Reziprozität. Die *Krise des Opferkultes* ist also als *Krise der Unterschiede* zu definieren und damit als Krise der kulturellen Ordnung insgesamt. Diese kulturelle Ordnung ist nämlich nichts anderes als ein organisiertes System von Unterschieden; es ist dieses graduelle Gefälle von Unterschieden, das den Individuen ihre „Identität“ verleiht und so deren Zuordnung ermöglicht“ (76 f.).

Im weiteren Verlauf seiner Überlegungen sucht Girard nachzuweisen, daß die großen menschlichen Institutionen, die religiösen wie die profanen, die politische und die richterliche Gewalt, die Heilkunst, das Theater, die Philosophie und Anthropologie dem Ritus entspringen, der seinerseits seinen Ursprung im versöhnenden Opfer hat:

„Das versöhnende Opfer ist Mutter der Riten; es erscheint als die außergewöhnliche *Erzieherin* des Menschengeschlechts, im etymologischen Sinn von Er-Ziehung. Der Ritus läßt die Menschen allmählich aus dem Heiligen auftauchen; er ermöglicht es ihnen, ihrer Gewalt zu entgehen; er entfernt sie von ihr, und er verleiht ihnen alles Denken und alle Institutionen, die ihre Menschlichkeit definieren“ (452 f.).

Das Neue an unserer heutigen Situation aber ist, daß in einer Zeit, in der der Horizont des Heiligen ausgelöscht zu sein schien, sich „die heimliche Rückkehr des Heiligen“ (474) vorbereitet. Für Girard geschieht dies „in immanenter Form: in der Form der Gewalt und des Wissens um die Gewalt“ (ebd.):

„Nachdem wir mehr als jede andere Gesellschaft aus dem Heiligen aufgetaucht sind, bis zu jenem Punkt aufgetaucht sind, wo wir die Gründungsgewalt ‚vergessen‘ und sie gänzlich aus den Augen verlieren, finden wir sie wieder. Die *wesenhafte* Gewalt kommt in spektakulärer Weise wieder auf uns zu, und zwar nicht nur auf der Ebene der Geschichte, sondern auf der Ebene des Wissens... Sie bringt uns dazu, die Rolle der Gewalt in den menschlichen Gesellschaften im vollen Lichte der Vernunft offenkundig zu machen“ (475).

Das Heilige und das Heil

Hier nun stellt sich die Frage nach dem Heiligen religionsphilosophisch wie theologisch neu. Insofern die abendländische Religionsphilosophie wie die Theologie nachhaltig vom Christentum geprägt sind, stehen wir vor der Frage: Wie antwortet das Christentum auf die „heimliche Rückkehr des Heiligen“, wie sie überraschenderweise von Girard und anderen in diesen Tagen angekündigt wird? Konkreter gefragt: Was besagt das Opfer aus dem christlichen Verständnis, zumal dem des Kreuzesopfers Jesu Christi heraus? Was meint in diesem Zusammenhang die Feststellung der Herausgeber des Bandes „Das Heilige. Eine Spur in der Moderne“:

„Die Religion des Christentums läßt sich als der einzige Versuch begreifen, den Zusammenhang der Gewalt prinzipiell aufzubrechen und zu überwinden. ... Die stets zitierte Formel ‚Gott ist tot‘ verfälscht die Aussage des Aphorismus. Gott stirbt in Folge einer Gewalthandlung durch die Menschen. Das ist ein kollektiver, neue Riten erzeugender Mord. Um wirksam zu werden, muß er jedoch verkannt werden. Der Wahnsinnige verkündet den Gottesmord und mit ihm die Wiederkehr der Gewalt. Nach der Kreuzigung Christi erfolgt hier abermals eine Ermordung Gottes, deren Auswirkungen heute erst allmählich greifbar werden.“²⁴

Wenn die These stimmt, daß die Ambivalenz des Heiligen und die Bannung der Gewalt durch das Opfer wesentliche Momente der archaischen Religiosität der Menschheitsgeschichte sind, dann bedeutet die Wiedererstehung jener Ambivalenz de facto eine Rückkehr in vorchristliche Lebensstrukturen. Was als Befreiungsakt, als radikale Emanzipation und Einsetzung des Menschen in sein wahres Wesen gefeiert wurde – die Tötung Gottes –, läßt ihn tatsächlich zurück-sinken in einen Zustand, der christlich überholt erschien. Für die einen die Fratze Gottes, für die anderen erneut das leidende Gesicht des Gekreuzigten – so oder so ist die Gestalt des toten Gottes nicht zu tilgen. R. Girard kommentiert selber:

„Der Aphorismus verkündet den Sieg der ewigen Wiederkehr über das Christentum. Doch weil er die ewige Wiederkehr im kollektiven Mord begründet, ihrem wahren Fundament, das verborgen bleiben mußte, um begründend zu bleiben, ist dieser Sieg heimlich gerade durch das untergraben, worüber er zu triumphieren glaubte: das Christentum... Ich bemerke hier eine dumpfe Ahnung des ‚Gott der Juden, du schaffst es‘, die Nietzsche in seinen letzten Fragmenten verzweifelt zum Schweigen zu bringen versucht, die aber darin nicht weniger widerhallt wie die Trommel des Jüngsten Gerichts... Der späte Nietzsche begreift, daß die Offenbarung des unschuldigen Opfers den Schlußpunkt hinter die ewige Wiederkehr setzt. Die erste Ankündigung annulliert die zweite. Die ewige Wiederkehr ist die vom Christentum außer Kraft gesetzte Vergangenheit. Künftig ist die Geschichte das Grundlose des christlichen Wissens.“²⁵

Damit wird die Gestalt des ermordeten Gottessohns in der Tat zum Gericht über diese Welt (vgl. Joh 3, 16–21). Im Grund genommen steht die Menschheitsgeschichte immer neu vor der Geschichte der Gottesbilder. Zu den einschneidenden Ereignissen der jüdischen Religionsgeschichte gehört die Erscheinung, die Mose zuteil wird und in der Gott sich als Jahwe, das heißt als Gott, der für sein Volk da ist, offenbart (vgl. Ex 3, 14f.). Die Befreiung vom Gott des Schreckens zum Gott, der für sein Volk da ist, ist aber dann ein langer Prozeß, der in der Folgezeit nicht gradlinig verläuft und der auch nach wie vor nicht zu Ende ist. In diesem Zusammenhang ist heute mehr als früher auf die Opferkritik in den Psalmen und bei den Propheten zu achten:

„Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken? Bring Gott als Opfer dein Lob, und erfülle dem Höchsten deine Gelübde! Ruf mich an am Tag der Not: dann rette ich dich, und du wirst mich ehren.“ (Ps 50, 13–15)²⁶ „Hat der Herr an Brandopfern und Schlachtopfern das gleiche Gefallen wie am Gehorsam gegenüber der Stimme des Herrn? Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer, Hinhören besser als das Fett von Widdern.“ (1 Sam 22, 22)²⁷

Wer auf die Spur der Opferkritik im Alten Testament stößt, wird ihre Fortsetzung leicht in der Predigt Jesu wiederentdecken. Entscheidend aber ist, daß Jesus

sein Gottesverhältnis als das des Sohnes zu seinem geliebten Vater verkündet und schließlich den Menschen dadurch die Angst vor Gott nimmt, daß er sich selbst gewaltlos – „Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Mt 26, 52) und: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19, 11) – der Gewalt der Menschen ausliefert und gekreuzigt wird²⁸. Im christlichen Selbstverständnis bedeutet das: Gott liefert sich der Gewalt der Menschen aus und wird auf diese Weise zu einem Gewalt erleidenden Gott. Sündenbock, wenn denn schon einer erforderlich ist, ist der Gottesknecht, der „wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, den Mund nicht auftat“ (Jes 53, 7)²⁹.

Der Gekreuzigte steht folglich vor uns im Zeichen des unschuldigen Opfers, des Lammes Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt (vgl. Joh 1, 29) – ein Zeichen, das in der Apokalypse des Johannes in das Zentrum der Geschichte tritt und in dem die Siegel der Geschichte sich lösen (vgl. Offb 5–8; 12, 11; 13, 8; 14; 15, 3 f.; 17, 14; 19, 9; 21 f.). Hier erweist sich in der Tat das Christentum als „die Sichtweise des *unschuldigen* Opfers auf einen kollektiven Mord, der sich auf der Seite des Dionysos und des ganzen Heidentums in der Perspektive der Verfolger darstellt“ (R. Girard)³⁰. Wo aber diese Sichtweise eingenommen wird, durchkreuzt sie die in der Menschheit verbreitete Sicht der Geschichte.

Damit ergibt sich am Ende dieses: Wenn die heimliche Rückkehr des Heiligen und die Wiedererstehung seiner Ambivalenz die Rückkehr zu vorchristlichen Lebensstrukturen bedeutet und das Christentum seinerseits mit der Vision des gekreuzigten Jesus als des unschuldigen Lammes, das ein für allemal die Schuld der Welt auf sich genommen hat, und als des Hohenpriesters, der durch sein Blut in das Heiligtum eingetreten ist (vgl. Hebr 10, 19), das Ende des Opferkults verkündet – „Wo die Sünden vergeben sind, da gibt es keine Sündopfer mehr“ (Hebr 10, 18) –, dann stehen wir in einer neuen Phase nicht nach-, sondern in gewissem Sinn immer noch vorchristlicher Existenz. Dann aber steht das Christentum selbst neu vor der Frage, wieweit es in seiner Geschichte und Selbstverwirklichung der durch Leben und Tod Christi gesetzten neuen Wirklichkeit entspricht.

Diese Frage kann dann freilich nicht mehr einfachhin auf argumentative Weise beantwortet werden. Insofern das Heilige als Grundkategorie religiöser *Erfahrung* bedacht wird, verweist die Frage nämlich ausdrücklich an den Bereich der Erfahrung. Wenn das Christentum folglich Gott auf der Seite der unschuldig Geopferten stehen sieht, dann erhält diese Sicht dadurch Realitätscharakter im Heute, daß das Christentum, das aber heißt: die Kirche und die Christen, allen widerstrebenden Tendenzen zum Trotz auf der Seite der unschuldigen Opfer der Geschichte steht und in diesem Sinn im Außen- und Innenbezug die Frage der Gewalt zu einer jesugemäßen Klärung bringt. Das und nichts anderes heißt dann auch Jesunachfolge.

Das Heilige und das Heil gehören in der deutschen Sprache zusammen. Entsprechend ist im Christentum Gott nicht nur der Heilige schlechthin, sondern auch das Heil schlechthin. Die Befreiung des zwiespältigen Gottesbilds zur Eindeutigkeit des guten, heilenden, befreienden Gottes auf der Seite der unschuldigen Opfer wird aber dann überall dort wirksam, wo Menschen auf der Seite dieses Gottes stehen, weil sie aus der Berührung mit dem Heiligen und Heilen ihrerseits im Heilungsprozeß dieser Welt tätig werden. Nur so und nicht anders läßt sich auch die Ambivalenz des Heiligen zum Heil der Menschen und der Welt und ihrer Geschichte wenden.

ANMERKUNGEN

¹ R. Otto, *Das Heilige* (Neuausg. München 1971).

² Z. B. J. Hessen, *Die Werte des Heiligen* (Regensburg 1951).

³ R. Guardini, *Religion und Offenbarung I* (Würzburg 1958) 19–110; B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg 1965) 113–151; B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünemann, *Besinnung auf das Heilige* (Freiburg 1966); J. Splett, *Die Rede vom Heiligen* (Freiburg 1985); ders., *Art. Heiliges*, in: *Lexikon der Religionen (LexRel)*, hrsg. v. H. Waldenfels (Freiburg 1988) 255 f.

⁴ J. Grand'Maison, *Die Welt und das Heilige* (Salzburg 1970); *Die Diskussion um das „Heilige“*, hrsg. v. C. Colpe (Darmstadt 1977).

⁵ *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, hrsg. v. D. Kamper, C. Wulf (Frankfurt 1987).

⁶ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie (KF)* (Paderborn 1988) 57–62, 448 ff. u. ö.; ders., *Begegnung der Religionen* (Bonn 1990) 336–351.

⁷ J. Frembgen, *Art. Tabu*, in: *LexRel* 628 f.

⁸ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (1957, Frankfurt 1984).

⁹ Vgl. mit Stellenverweisen H. Waldenfels, *KF* 311 f.

¹⁰ Zum Folgenden H. Waldenfels, *An der Grenze des Denkbaren* (München 1988) 83–87.

¹¹ Bi-Yän-Lu, *Meister Yüan-Wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand*, verdt. u. erl. v. W. Gundert I (München 1964) 37.

¹² *Der Ochs und sein Hirte. Eine alchinesische Zen-Geschichte*, erl. v. Meister D. R. Ohtsu, übers. v. K. Tsujimura, H. Buchner (Pfullingen 1973) 42; vgl. 41, 109–115.

¹³ U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christl. Erbes in der mod. Geistesgesch.* (Freiburg 1980). Es ist aber zu beachten, daß die Säkularisierung kein auf die christl. Neuzeit beschränkter Vorgang ist; vgl. H. Waldenfels, *Begegnung (Anm. 6)* 185–212.

¹⁴ H. Waldenfels, *KF* 118–123.

¹⁵ Vgl. außer U. Ruh (Anm. 10) zur Problemgesch.: J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz 1977) 22–25; zur Problemlage auch H. Waldenfels, *KF* 57–61; zuvor F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Stuttgart 1958); T. Rendtorff, *Christentum außerhalb der Kirche* (Hamburg 1969); ders., *Theorie des Christentums* (Gütersloh 1972).

¹⁶ R. Girard, *Das Ende der Gewalt* (Freiburg 1983); ders., *Das Heilige und die Gewalt* (Zürich 1987); ders., *Der Sündenbock* (Zürich 1988).

¹⁷ Vgl. R. Girard, *Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches* in: D. Camper, C. Wulf (Anm. 5) 255–274. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Artikel; der Nietzsche-Text n. d. Ausg. K. Schlechta (München 1966) II 126 ff.

¹⁸ R. Girard, *Das Heilige* (Anm. 16) 62–103.

¹⁹ München 1989. Dieses in seiner Grundkonzeption stark von R. Girard, sodann von W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Berlin 1972); ders., *Anthropologie des religiösen Opfers*:

die Sakralisierung der Gewalt (München 1984), inspirierte Buch muß theologischerseits zusammengesehen werden mit den Arbeiten von N. Lohfink, Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT (Freiburg 1983), und R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den bibl. Schriften (München 21986); ders., Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre (München 1986).

²⁰ G. Baudler (Anm. 19) 54–92, zum atl. Befund 62–65.

²¹ Vgl. den Art.-Komplex Opfer in: LexRel 480–490.

²² E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1968, Frankfurt 1984) 405–555. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk.

²³ Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch (vgl. Anm. 16).

²⁴ D. Kamper, C. Wulf (Anm. 5) 13.

²⁵ Ebd. 273f. Ähnlich heißt es bei H. Blumenberg, Matthäuspasion (Frankfurt 1988) 304: „Niemand kann Gott morden, es sei denn, er ließe sich. Daß er sich läßt, ist das Allerheiligste der christlichen Heilsgeschichte.“

²⁶ Vgl. Ps. 40, 7ff.; Ps. 51, 18f.; auch Hebr 10, 1–9.

²⁷ Vgl. Jer 6, 16–21; 7, 21–23; Jes 1, 10–20; 43, 22–28; Am 7, 21–25; auch Hos 6, 6; 8, 11–14; Mich 6, 6ff.

²⁸ Ausführlicher H. Waldenfels, KF 253–262, zur Transformation des Opfergedankens 367ff., sodann die Arbeiten von E. Biser, Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu (München 1973); Die glaubensgeschichtl. Wende (Graz 1986, 31–40, 131–145, 242–266).

²⁹ Vgl. auch Jes 53, 11f. ³⁰ D. Camper, C. Wulf (Anm. 5) 272.