

LUDWIG ECKER

Verkehrsopfer, Verzichtsopfer, Meßopfer...

Einheit und Kontradiktion in der Opfersprache – Für eine konsistente Opfertheorie nach René Girard

Einen eigenständigen Ansatz zur Interpretation der (religiösen) Rede vom Opfer bietet die „mimetische Theorie“, die René Girard entwickelt hat. Ludwig Ecker, Assistent am Institut für Kirchenrecht der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, möchte in diese Theorie einführen und Perspektiven einer theologischen Rezeption aufweisen. (Redaktion)

Katastrophenopfer, Kriegsopfer, Nachkriegsopfer, Bauernopfer, Investitionsopfer, Verbrechensopfer, Sparopfer, nationale Opfer, Konjunkturopfer, Fortschrittsopfer, ... die Liste an „Medienopfern“ ließe sich schier endlos verlängern. Es gibt kaum eine Zeitung, in der das Wort „Opfer“ nicht vorkommt. – Aber hat das im entferntesten etwas mit einem religiösen Begriff von Opfer zu tun oder mit kultisch dargebrachten Opfertieren in vielen Religionen? Sind das nicht völlig verschiedene Bedeutungen, auf die ein zufällig gleiches Wort hier referiert: passive Opfer eines Schicksalsschlagens (engl. „victim“) und andererseits Meßopfer und religiöse Verzichtsopfer

beziehungsweise davon abgeleitete Metaphern (engl. „sacrifice“)?

Schenken wir der umfassenden Kulturttheorie des Literaturwissenschaftlers und Kulturanthropologen René Girard¹ Glauben, so dürfte in diesem Fall die Wortgleichheit alles andere als zufällig sein. Seine Theorie ist nicht ausschließlich eine Theorie über das Opfer; vielmehr besagt das Mittelstück dieser in drei Teilen zu betrachtenden Gesamttheorie, daß das kultische Opfer, das wir in allen Religionen finden, gleichsam die Mutter aller Kulturinstitutionen ist. Im Fach der religionswissenschaftlichen und ethnologischen Erforschung des kultischen Opfers ist seine Theorie bereits eine Größe, die – obwohl sehr umstritten – kaum mehr ignorierbar ist.² Dennoch erschöpft sich Girards Theorie längst nicht in diesem religionswissenschaftlichen Feld.

Wenn die Menschen eine Sprache verwenden, ohne deren Verwendung rational begründen zu können, dann muß eine besondere Faszination dahinter stehen. Im Folgenden soll daher versucht werden, anhand von Girards Theorie eine konsistente Denkmöglichkeit eines tieferen Zusammenhangs

¹ Girard ist Franzose, geb. 1923, lebt seit 1947 in den USA; derzeit em. Professor für französische Literatur und Kultur an der Stanford-University. Zu seinen Hauptwerken zählen: Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987 (orig.: *La violence et le sacré*. Paris 1972), künftig zit. als HG; Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverständnisses. Freiburg 1983 (= ungefähr zwei Drittel von: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris 1978.), künftig zit. als EG. Alle seine Werke und mehrere tausend Sekundärtitel sind in der vom Innsbrucker Dogmatikinstitut verwalteten Literaturdatenbank gesammelt und via Internet unter ><http://starwww.uibk.ac.at/> abfragbar.

² Vgl. zum Beispiel J. Drexler, Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell. München 1993, 88, 94f; P. Gerlitz, Opfer I, TRE 25, Berlin 1995, 253–258; J. Henninger, Sacrifice, in: Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion 12, New York 1987, bes. 550–556.

des Opfer-Sprachgebrauches vorzustellen.³ Im letzten Punkt dieses Beitrags sollen von diesem Ansatz her Grundkonturen für die Verwendung der Opfer-Vokabel im christlichen Bereich erschlossen werden. Die heutige Theologie scheint dem Begriff lieber aus dem Weg zu gehen; und doch hört man im Alltag immer wieder: „Die Leute wollen heute keine Opfer mehr bringen. Opfer bringen muß man doch!“ – Die Frage soll hier also auch lauten: Muß im christlichen Sinn Opfer wirklich sein?

1. Girard im Kontext anderer Opfertheorien

Es kann hier nur in wenigen Sätzen angedeutet werden, in welchen forschungsgeschichtlichen Zusammenhang Girards Opfertheorie zu stellen ist. Nach umfassenderen Theorien von Robertson W. Smith, H. Hubert u. M. Mauss, E. Durkheim, J. Frazer u.a. dominiert heute die Enthaltung von Gesamterklärungen zur Opferthematik, weil diese nur rein spekulativen und somit zeitbedingten Charakter ha-

ben könnten.⁴ Insbesondere in der alttestamentlichen Forschung beschränkt man sich auf eine Beschreibung der durch Fakten abstützbaren theologischen und kultischen Zusammenhänge von Opferdarbringungen und weist auf die Komplexität dieser Zusammenhänge sowie auf die Differenziertheit in der hebräischen Opferterminologie hin,⁵ die keine gemeinsame Gesamttheorie erlaubten. Eine wirklich befriedigende *Erklärung* dafür, warum in Israel sowie kulturübergreifend bei der überwiegenden Mehrzahl kultischer Opfer Schlacht- und Blutrituale aufällig zentral sind, wird man dabei vergeblich suchen.⁶ Kurz, man begnügt sich mit der impliziten Aussage: Wissenschaftlich ist es nicht generell erklärbar, warum Tötungsakte überhaupt eine transkulturell unumgehbar kultische Stellung einnehmen. Zwar gibt es vielfältige singuläre Erklärungen und Subtheorien für einzelne Opferarten. Die Girardsche Opfererklärung hat hingegen das Plus, daß sie mit der Kraft einer konsistenten Gesamttheorie argumentiert, die aus der Deutekraft verschiedenster geisteswissen-

³ Gegen den Einwand, im Deutschen verfügen wir über die extremste Spracharmut auf diesem Gebiet, allein das Hebräische kenne nicht einfach ein Sammelwort für Opfer, sondern mindestens acht verschiedene Termini, läßt sich von diesem Ansatz her entgegnen: Auch wir bezeichnen nicht alles als Opfer, was sich sachlich doch zur selben Kategorie zählen läßt. Überdies vgl. Anm. 6 die Kritik zu Drexler.

⁴ Vgl. EG 16–18. Für einen ungefähren Überblick über die einflußreichsten religionswissenschaftlichen Opfertheorien vgl. die in Anm. 2 angegebenen Titel.

⁵ Paradigmatisch für letzteres: *J. Anderson*, *Sacrifice and Sacrificial Offerings*, *AncBD* 5, New York 1992, 873: „Every modern study of biblical sacrifice begins with an attempt to define the development and usage of various biblical terms for sacrifice. Indeed, the problems of definition can be so acute in respect to certain terms that many studies begin and end with nothing more than a purely philological discussion“.

⁶ Konkret beziehe ich mich auf: *R. Rendtorff*, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (*WMANT* 24). Neukirchen-Vluyn 1967; *I. Willi-Plein*, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragung und Zwischenergebnisse*. Stuttgart 1993; *H. Seebaß*, *Opfer II*, *TRE* 25, 258–267. Die Bedeutung solcher mühsamen Faktenstudien möchte ich keinesfalls bestreiten, nur läßt sich davon nicht ableiten, daß das, was nicht von den unmittelbaren Realien herleitbar ist, überhaupt nicht mehr wissenschaftlich wäre und gar gegen diese Fakten spräche. *Drexler*, *Die Illusion* (Anm. 2), behauptet frontal, daß die ethnologischen Fakten jede mögliche Theorie, die alle Opferphänomene umfassen will, verbieten. *Ebd.* 152: „Alle Opfer-Theorien versagen vor der Realität des Opfers“. Eine solche Aussage ist aber selbst bereits eine allgemeine Theorie des Opfers, die schon ein ganz bestimmtes theoriegeprägtes Faktenverständnis voraussetzt!

senschaftlicher Fragen sich gegenseitig systematisch abstützt. Aus den Axiomen einer einzigen Theorie vermag Girard den Grund für viele andere religiöse Grundphänomene anzugeben, zum Beispiel, warum archaische Gottheiten heilig und schrecklich zugleich sind, warum sie meist als Tier-Mensch-Gott-Mischung dargestellt werden, warum die Unterscheidung von heilig und profan so grundlegend ist und sehr viel anderes mehr.

Es hieße aber Theologie und Anthropologie prinzipiell in Frage zu stellen, wären diesen Wissenschaften keine anderen Antworten mehr erlaubt als jene, die ausschließlich aus kritisch-exegetischer Arbeit und empirischen Fakten ableitbar sind. Auch ist Girards Denkmodell von einem grundsätzlichen Mißtrauen der Text- und Faktenoberfläche gegenüber geprägt, da wir seiner Ansicht nach nur kulturell vermittelte Fakten erkennen können⁷ und unsere kulturelle Brille eine spezielle Täuschungsfunktion hat. Die Texte, welche die Opfertheologie darstellen, also angeben, warum welche Opfer darzubringen sind, haben nach Girard die zentrale Funktion, über den eigentlichen Grund der rituellen Opferung hinwegzutäuschen.⁸ Diese kritische Hermeneutik teilt er zwar mit allen aufgeklärten Traditionen, seine wesentliche Absetzung davon besteht

aber darin, daß es für ihn neben der Brille des Mythos (oder der Ideologie) nicht jene der glaubensabgehobenen Vernunft gibt (diese entkomme nämlich dem Mythos nicht), sondern nur die des Glaubens.⁹ Alle Texte und Fakten können wir nur durch eine dieser beiden Brillen – beziehungsweise durch ein teilweises Übereinanderlegen von beiden – für unser Leben relevant entziffern. Girards Zugang zur Vernunft lässt sich etwa an seinem Verhältnis zum Strukturalismus eines *Levi-Strauss* ablesen, der weithin formales Medium seiner Argumentation ist. Girard heftet den Strukturalismus dann aber an einen realen Fixpunkt, den man als seinen *epistemologischen Nullpunkt* bezeichnen kann: das von der Menge gewalttätig verstoßene Opfer, das Opfer im Sinne von *victima*. Dieser inhaltlich definierte Fixpunkt ist es m.E. auch, der die Theorie, die zweifellos unzeitgemäß viel aus einem einzigen Prinzip heraus erklärt und dabei in mancher Hinsicht falsifikationsimmun ist, von geschlossenen Totalitarismen und Fundamentalismen unterscheidet.¹⁰ Nur als „gewaltloser Logos, der sich von der Gewalt vertreiben läßt“¹¹, kann sie ihre Wahrheit angesichts von Gewaltmechanismen erweisen. Aber wäre das nicht auch der legitimierende Selbstan spruch jeder biblischen Theologie?

⁷ Vgl. bes. HG 322–345.

⁸ Vgl. zum Beispiel HG 17f, 38, 111, 122f, 132f, 139, 201f, 397, EG 150–186.

⁹ Auch die Exegeten lesen zwischen den Zeilen methodisch aufgeklärtes Gedankengut hinein, ohne es zu problematisieren. Die hermeneutischen Regeln, wonach bestimmte Sätze als zentral, andere als nicht vertrauenswürdig gelten, befinden sich niemals in luftleerem Raum. Vgl. dazu auch den Bibeltheologen J.G. Williams, *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctionated Violence*. San Francisco 1991, 1–6.

¹⁰ In seinem jüngsten Buch verweist Girard einmal – v. M. Foucault angeregt – auf den Unterschied zwischen einer Philosophie des Opfers, die von der Möglichkeit einer neutralen Außenperspektive ausgeht und damit Gefahr läuft, im Namen der Opfer wieder Opfer produzierende Programme zu entwerfen, und einer Religion des Opfers, die er im Christentum erblickt. Vgl. Girard, *Wenn all das beginnt...* – Ein Gespräch mit M. Treguer (BMT 5). Thaur 1997, 108.

¹¹ Vgl. EG 225–227, 283–290.

2. Das rituelle Tötungsopfer als Anfang sämtlicher Kulturinstitutionen

Um einen möglichen Zusammenhang von Verkehrsopfern, Verzichtsopfern, Meßopfern etc. nachvollziehbar darzustellen, gilt es nun, das Denkmodell Girards kurz zu skizzieren. In der Sekundärliteratur wird heute die Bezeichnung „mimetische Theorie“ forciert, da der Theorieteil über die Nachahmungseigenschaft des menschlichen Begehrens das gesamte Denkgebäude erschließt. Mindestens drei Dinge sind von diesem mimetischen Begehrten zu sagen: (1) Der Mensch begehrst immer über seine biologischen Bedürfnisse hinaus etwas, weiß aber aus sich nicht, was er begehrst; (2) also ahmt er unbewußt und spontan das Begehrten seines nächstliegenden Nachbarn (= Modell) nach, wobei ein der Aneignung entgegenstehendes Hindernis das Attraktionskriterium für die Auswahl des Modells darstellt.¹² (3) In einem geschlossenen gesellschaftlichen Interaktionssystem tendiert dieses ständige gegenseitige Kopieren des Begehrten unvermeidlich in reziproke, symmetrische Zweier- oder Gruppenantagonismen, also zu Rivalität, Konflikt und Gewalt und zu einer Erosionskraft gegen schon bestehende kulturelle Ordnungsdifferenzen. Dieser Prozeß ist unbewußt, speziell bei den antagonistischen Zweierparteiungen – oder symmetrischen Doubles, wie Girard sie bezeichnet –, die sich gegenseitig aufschaukeln.¹³ Das kommt daher, weil jeder Mensch denkt, sein eigener

Wunsch, sein tiefstes Begehrten stamme doch ursprünglich von ihm selbst und der andere sei am Konflikt schuld, weil er sich das anzueignen bemüht, was das Ich sich schon vor dem anderen gewünscht hatte. Deshalb ist es in der menschlichen Wahrnehmung immer der andere, der uns zuerst etwas streitig gemacht und uns gekränkt hat.¹⁴ „>Wer hat angefangen?<“ das ist „die mythische Frage par excellence“.¹⁵ In Wahrheit fangen alle Menschen an.¹⁶ Rivalisierende Doubles werden sich mit zunehmend offenem Gewalttausch immer ähnlicher, obwohl ihr Begehrten immer intensiver von einer ihnen vor Augen schwebenden Differenz zwischen ihnen (Sieg/Prestige) geblendet wird. Außenstehende sind schnell vom Konflikt angesteckt, wenn sie glauben, daß sie die Differenz des Schiedsrichters innehaben. In einer geschlossenen Gesellschaft, in der die Ordnungsschranken nicht mehr funktionieren, wird jede Allianz symmetrischer Doublesparteiungen immer wechselhafter und inkonsistenter und so unfähig, den Selbstverstärkungseffekt reziproker, mimetischer Gewalt zu stoppen. Die Gewalt eskaliert.¹⁷ Daß es irgendwo einen Punkt gibt, an dem eine natürliche Vernunft die Menschen von der gegenseitigen Selbstzerfleischung und Ausrottung abbringt, hält Girard für die Illusion der Aufklärung schlechthin.¹⁸ Wie erklärt sich aber dann, daß wir noch leben? Das faktische Menschsein und seine herkömmliche Kultur entspringen nach Girard einer spontanen, mimeti-

¹² Vgl. bes. HG 211–219, 248–279; *Des choses* (Anm. 1), 416–421, 510–541.

¹³ Vgl. HG 219–247.

¹⁴ Vgl. HG 216–218, 298f.

¹⁵ HG 119.

¹⁶ Vgl. bes. HG 295.

¹⁷ Vgl. bes. Girards Vergleich mit einem kybernetischem *runaway*. *Des choses* (Anm. 1), 413f.

¹⁸ Vgl. zum Beispiel HG 380.

ischen Lösung. Diesen Kulturgenerierungsmechanismus beheimatet Girard in seiner eigentlichen und ursprünglichen Grundform in archaisch geschlossenen Stammesgesellschaften. In solchen Gesellschaften schreitet die Inkonsistenz und Entdifferenzierung früher oder später unaufhaltsam bis zu einem rasenden Krisenhöhepunkt fort, an dem die Mimetik der Anschuldigung mit immer höherer Wahrscheinlichkeit geradezu explosionsartig *alle* in den Bann ziehen und alle aufgeschaukelte Gewaltenergie auf *einen* gemeinsamen Widerpart vereinen kann, dessen Stimme und Gegengewalt nun völlig untergeht. Waren vorher schon alle Doubles einander kleine Monster-Götter, weil gehaßt und angebetet zugleich, so bewirkt jetzt die Gemeinschaft und Frieden wirkende Kraft des gemeinsamen Gegenübers, daß dieses als absoluter Monster-Gott der Gemeinschaft erlebt wird. Die Gemeinschaft weiß nicht wie ihr geschieht, sie erlebt sich *völlig passiv*, obwohl sie in Wirklichkeit den gemeinsamen Sündenbock *spontan* tötet. Die Ruhe nach dem Sturm der Krise, nachdem das stellvertretende Opfer getötet worden ist, läßt dieses als rettenden Gott erfahren, den die Menschen als *tremendum et fascinosum* erleben.¹⁹

Nach Girard ist das der Ursprung von Transzendenzerfahrung und von menschlicher Kultur überhaupt, weil der Mensch damit automatisch auch lernte, über nicht-natürliche Unterscheidungen stellvertretend mit Zeichen zu kommunizieren. Diese Fähigkeit erstand aus dem (nun schon als religiös zu bezeichnenden) Bedürfnis,

das völlig erschütternde und lebensrettende Ereignis wiederholbar *darzustellen*. Daraus entspringt der Ritus, der spontan die Krise nachahmt und auf eine gemeinsame Opferung hinläuft. Das Opfer ist das Ur-Zeichen für eine lebensbedeutsame, kulturelle Wirklichkeit; die Teilespekte lassen sich von immer weiter abgeleiteten Zeichen darstellen und ausdrücken. Die kulturelle Ordnung gründende Ur-Unterscheidung besteht zwischen dem *Sakralen* und der vom *Sakralen* herausgehobenen *Gemeinschaft*, zwischen *reiner* Gewalt und *unreiner* Gewalt.²⁰

Die Beständigkeit jeder so gegründeten kulturellen Gemeinschaftsordnung ist trotz der stabilisierenden, das mimetische Begehr kanalisiierenden und in Zaum haltenden Wirkung eine Frage der Zeit. Die gewöhnliche menschliche Kultur braucht ständig Opfer, rituelle und in gewissen Abständen auch spontane, neugründende. Das kultische Opfer ist aber nicht die einzige kulturell transformierte Repräsentation des Gründungsgeschehens. Neben den archaischen religiösen Institutionen des Mythos, des Ritus und der Verbotsysteme gilt seit Entstehung nacharchaischer Hochkulturen mit Schriftkultur und Gerichtswesen, daß das kultische Opfer unter Umständen seine ursprüngliche Bedeutung verliert und verändert. In anderer Form kann dessen Funktion auf andere Institutionen – wie etwa das Justizwesen²¹ und den Krieg²² – übergehen. Eine mythische Rahmeneinbettung kultureller Ordnung bleibt bestehen,²³ in der nacharchaischen vernetzten Welt manifestiert sich diese Grundstruktur jedoch in

¹⁹ Vgl. HG 130f, 237, 269, EG 38–40.

²⁰ Vgl. HG 59, 170f, 339–343, 391–394, EG 100–104.

²¹ Vgl. bes. HG 27–45.

²² Vgl. zum Beispiel HG 34f, 133, 410–412.

²³ Vgl. bes. HG 40.

modifizierter Form in komplexen, einander überlappenden Ausfaltungen, die eine totale Neugründung – wie im archaischen Kontext – kaum noch ermöglichen.²⁴

Kultische Opfer und alle modernen Kulturerhaltungsinstitutionen sind stete Erzeugnisse desselben Mechanismus. Die Funktion der ursprünglich religiösen Opferriten ist heute fast gänzlich von anderen Institutionen abgelöst, aber Strukturgleichheit und Abkünftigkeit von dieser Kulturstufe hinterlassen offensichtlich ihre Spuren in der Sprache, auch wenn diese Spuren nur als die Spitze des Eisbergs zu betrachten sind. Zwar nicht als Opfer bezeichnet, aber deutlich in vielem funktionsverwandt ist beispielsweise alles, was mit Bühne, Medien, Sport etc. zu tun hat, und auch die Pharmazie- und Drogenkultur²⁵ lässt sich als unsere Form von Opferritual beschreiben.

Was aber kann es genauerhin mit diesen Zusammenhängen auf sich haben,

wenn die Medien von Mordopfern und Verkehrsopfern etc. schreiben? – Dazu ist als ein erster Grundparameter aus der mimetischen Theorie festzuhalten, daß die säkulare Distanziertheit gegenüber dem Religiösen selber nur eine Spielart des Mythisch-Religiösen ist.²⁶ Wenn wir die Faszination des Wortes „Opfer“ ergründen möchten, ist folgende strukturelle Grundaussage mythischen Denkens zu beachten: Leben gibt es nur durch Tod, nur um den Preis von Leben, um den Preis eines *Blutzolls*.²⁷ Daraus mag sich auch das ökonomische Denken herleiten, das heute mehr und mehr alle Lebensbereiche zu beherrschen scheint.²⁸ Mythisch ist, daß Leben und bestimmte Segengüter des Lebens niemals umsonst, sondern immer nur um einen Preis an den Tod zu haben sind; allerdings erlangt der gesegnete Opferexperte von den Göttern viel mehr zurück, als er geopfert hat.

Das Sprechen von Opfern der Technik, des Fortschritts, des Verkehrs etc.

²⁴ Vgl. EG 129–135. Seit der geschichtlichen Zeit von Hochkulturen läuft der Mechanismus nur mehr gebrochen ab. Das liegt nach Girard zum einen daran, daß das Justizsystem erst geschichtlich beständige Kulturen ermöglicht hat (HG 27–45). Damit hat ein in diesem Sinn erfolgreicher ritueller Ableger ein archaisches Religionssystem um eine entscheidende Stufe komplexer gemacht. Zweitens ist die Geschichte besonders seit dem jüdisch-christlichen Aufdeckungsimpuls geprägt von einem Kampf der Mythenaufdeckung mit dem Mythologisierungsmechanismus beziehungsweise einer ständigen Remythologisierungskraft des Gründungsmechanismus. Wir leben in einer permanenten Krise, die sich aber anscheinend niemals mehr zu einer totalen Neugründung steigert. Vgl. etwa HG 452, EG 43–46, 124–142, 232–235, 260–274, 291–294.

²⁵ Vgl. Williams, *The Bible* (Anm. 9), 245–252. Haben wir nicht für alles ein Pillchen, wo früher ein kleines Opferritual stand, und werden nicht unsere gesellschaftlichen Fest- und Kommunikationsriten verständlicher, sieht man das dabei verbindende Glas Alkohol als rituelles Opfer-Substitut? Besonders der Zusammenhang von Sucht und unserem unstillbaren Begehrten ist zu beachten.

²⁶ Vgl. HG 18, 40, 127f, 193.380, 471–473, EG 291.

²⁷ Vgl. bes. EG 234. Girard weist in EG 232–274 ausführlich darauf hin, daß der Tod Jesu faktisch vielfach nach diesem mythisch-sakrifiциellen Schema mißverstanden wurde. Aufgrund der etwas gemäßigteren Haltung zum „sakrifiциellen Christentum“, die Girard jetzt eingenommen hat, wird man sagen müssen, daß die Grenze zwischen mythischem und amythischem Todesverständnis Jesu nicht immer allein durch Formulierungen unterscheidbar scheint. Zentral ist jedenfalls: Jesus gelangt nicht zum vollen Leben auf Grund seines Todes, sondern auf Grund seines „todeslosen“, „überschäumenden“ Lebens trotz des irdischen Todes. Letzteres hat bes. J. Alison in seinem Buch „Raising Abel. The Recovery of the Eschatological Imagination“ (New York 1996) sehr eindrücklich herausgearbeitet, bei dem sich die unter Anführungszeichen gesetzten Ausdrücke mehrfach finden: zum Beispiel ebd. 38, 40f, 56.

²⁸ Vgl. zum Beispiel: E. Kitzmüller, Magische Geldwirtschaft: Eine Verschuldungswirtschaft, keine Markt-Wirtschaft, in: ders., *Gewalteskalaion und neues Teilen* (BMT 3). Thaur 1996, 54–70, und auch Williams, *The Bible* (Anm. 9), 229, 248.

scheint hauptsächlich auf der intuitiven, immer nur halbbewußten Faszination dieses Mythos zu beruhen, der die Verantwortung suggestiv einem Schicksalsgott beziehungsweise den Götzen Technik, Mobilität, Krieg etc. überträgt: Selbstverständlich versuchen wir, den „Blutzoll“ zu senken, aber ohne Opfer-Preis gibt es eben keine Mobilität, keine ökonomische Prosperität, keine Freiheit und keinen militärischen Frieden.²⁹ Daß das Leben nun einmal so ist, das ist das Mythische daran. Und die Verminderung der Opfer verlangt beziehungsweise legitimiert wieder Opfer in anderer Weise und an anderer Stelle.³⁰ Man könnte auch sagen: Unsere Lebensumstände fordern als Schicksalsgottheiten die Opfer – und übernehmen die konkrete Auswahl –, und die Medien „schlachten sie aus“, das heißt inszenieren den Opferritus.

Warum werden speziell die Leidtragenden einer Sache so gerne als Opfer (victims) bezeichnet? Was würde durch eine Ersetzung des Begriffs – die uns schon gar nicht mehr so leicht scheint – an Konnotationen wegfallen? An die-

sem Punkt ist vermutlich auch die bereits wieder remythologisierte Aufdeckungsleistung der christlich-abendländischen Tradition einzukalkulieren: Der Standpunkt des Opfers ist gerade in unserem Jahrhundert zu einem fast unangefochtenen autoritativen geworden; trotz allen Mißbrauchs.³¹ In der Regel wird damit aber der Mythos nur umgedreht. Opfer sein heißt, völlig unschuldig sein und damit auch einen fast göttlichen Status zugesagt bekommen. Daß die Gewalt von uns allen ausgeht, braucht überhaupt nicht in den Blick zu kommen, denn den Opfern korrespondieren *auf der anderen Seite* anonyme sakrale Schicksalsmächte oder Kriminelle, die *damit* zu Sündenböcken gemacht werden. An den „ganz Bösen“ im Rampenlicht treten dann die sakralen Verehrungskonnotationen wieder überall hervor. Vermittelt es nicht Lebensgefühl und Kanalisation der eigenen Gewaltbedürfnisse, solange wir uns das *tremendum et fascinosum* blutiger Opfer und erschütternder Monster-Mächte in sicherer Entfernung – auch moralisch (!) – halten können? Was wären die Me-

²⁹ Als wahre Götter hinter den Euphemismen werden heute wohl hauptsächlich liberalistische Werte (Freiheit auf Straßen und Märkten) zu konstatieren sein, die von Girards Theorie her besonders unter dem Krisenaspekt betrachtet werden können. Die Freiheit des Begehrens im freien Wettbewerb – und damit eine gewisse ständige Krise – wird durch das Gesamtordnungssystem zu stabilisieren gesucht. Eine sakrifizielle Krise erhöht den Bedarf an – nicht eigentlich rituellen – Rivalitätsopfern; insofern es sich aber um eine „geordnete Krise“ handelt, sind die Opfer doch „regulär“. – Zu den „Verkehrsopfern“ vgl. auch K.-P. Jörns, Krieg auf unseren Straßen. Die Menschenopfer der automobilen Gesellschaft. Gütersloh 1992, besonders 70–78, der das Opfern auf den Straßen von W. Burkert her deutet. Daran anknüpfend, aber unter Heranziehung mehrerer Theorien – neben E. Bernes „Erwachsenenspieltheorie“ auch Girard – sieht auch H.-M. Gutmann, Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur. Freiburg 1995, 23–31, im Spiel „Verkehrsopfer“ ein modernes Hervorbrechen alter Opferkulte. Von Girard her müßte man das Spiel als Ritusvariante interpretieren und zusätzlich auf die unbewußte Bindung des Begehrens an eine mythische Wertorientierung verweisen.

³⁰ Sind die Opfer zugunsten der Opfer nicht wirklich geboten? Durch den christlich spiritualisierten Sprachgebrauch kann hier einiges verwechselt werden, doch läßt sich m.E. auseinanderhalten, ob „Opfer bringen“ nur schlicht *Verzicht* auf Opfer meint, oder ob damit der stete Rekurs auf die selben Maschinerien von Technik und Militärpolitik gemeint ist. Was rechtfertigt der Mythos von der *technischen* Abschaffbarkeit der meisten oder aller Opfer nicht alles an inhumanen Folgewirkungen?

³¹ Vgl. EG 293 und ausführlich G. Bailie, Violence Unveiled. Humanity at the Crossroads. New York 1995, besonders 7–31, darüberhinaus als Bestandteil der Grundthese des ganzen Buches.

dien ohne die Zelebrationsmöglichkeit gerade dieses Umstands? Wir selbst begehrten niemals Opfer, sondern das tun die Bösen oder das Fatum, das ist die stets gleichbleibende Vertuschungsleistung dieser Mythen und ihrer Riten.

3. Jesu Hingabe – auch ein Opfer?

Girard beansprucht mit seiner Theorie nicht mehr, als „die verborgenen Dinge seit Grundlegung der Welt“³², die die biblischen Schriften sukzessive aufgedeckt haben, in ethnologisch-anthropologischer und literaturwissenschaftlicher Sprache auszudrücken. Im Gegensatz zu den Mythen aller Religionen und Kulturen deckt die Bibel – und am deutlichsten die Passionsgeschichte Jesu – diesen Sündenbockmechanismus auf und klagt damit die ganze Gesellschaft an, was in der christlichen Erbsündenlehre immer festgehalten wurde.

Die Aufdeckung wurde möglich, weil Jesus so vom wahren, gewaltlosen Gott inspiriert war, daß er dem mimetischen Spiel entsagen konnte – obwohl das tödlich ist, denn dieses Spiel wirkt selbsterhaltend. Wo der Mythos aufgedeckt wird, halten sich die Menschen mechanisch die Ohren zu und stürzen sich auf den gewaltlosen Wahrheitsbringer.³³ Dennoch ist der Logos des gewaltlos vergebenden und liebenden

Gottes dem Logos des Mythos am Ende überlegen, auch wenn die Märtyrer sozusagen der „Same des Gottesreichs“³⁴ sind. – In der Theorie Girards bleibt letztlich kein Platz für eine gutbürgerliche Neutralposition abseits von einer Hingabebereitschaft *pro victimis* und einem Mittun am Opfermechanismus der normalen menschlichen Kultur; es gibt also kein unschuldiges Keines-von-Beidem!

Hier geht es nun um die Frage, ob Jesu Gewaltverzicht und Hingabe aus Liebe als Opfer zu bezeichnen sind oder nicht. Besonders die katholische Tradition hat es ausführlich getan, und Girard hat sich nach ursprünglicher Vermeidung dieses Begriffs für Jesu Hingabe in der letzten Zeit der Argumentation R. Schwagers angeschlossen. Girard sagt nun, es sei höchst sinnvoll, den extremen Gegensatz beider religiöser Wege der Rettung vor der Gewalt mit demselben Wort zu bezeichnen, insofern das richtig verstandene christliche Opfer diese Kontradiktion und Überwindung aller heidnischen Opfer ausdrücklich bedeute!³⁵ Daneben wird aber in der mimetischen Theorie immer auch ein sakrifizielles Christentum kritisiert, weil auch das Christentum das Opfer Christi im heidnischen sakrifi ziellen Sinn vielfach mißversteht. Da sich Girard selbst zu dieser diffizilen Frage bisher kaum deutlich ausgedrückt hat, möchte ich abschließend

³² So der Originaltitel von EG, der ein Zitat von Mt 13,35 darstellt; vgl. EG 164f.

³³ Vgl. besondes EG 176–180, wo auf das Martyrium des Stephanus verwiesen wird. G. Baudler in seinem Beitrag „Jesus – der vollkommene Sündenbock? Zu René Girards Revision seines Opferbegriffs“, in: Lebendiges Zeugnis 52 (1997) 212–223, konstruiert falsche Widersprüche in Girards Erlösungserklärung (besonders 220f). Weil Jesus der Wahrheitsbringer und der Gewaltlose war, wurde er gelynch, aber eben gerade nicht erfolgreich sakralisiert. Jesu Tat dennoch als Opfer (in einem anderen Sinn) zu bezeichnen, kann nur aussagen, daß Jesus von der einzigen möglichen Position aus die Grundlage alles Sakrifi ziellen gewaltlos umdreht, nämlich indem er wirklich freiwillig die Position des Victimia einnimmt.

³⁴ Vgl. Tertullian, Apologetica 535 (59) PL 1: „semen est sanguis christianorum“.

³⁵ Vgl. Girard, Mimetische Theorie und Theologie, in: Niewiadomski/Palaver (Hg.), Vom Fluch und Segen der Sündenbölke (BMT 1). Thaur 1995, besonders 25–29; Girard, Wenn all das beginnt (Anm. 10), 160f.

versuchen, einige Konturen anzudeuten, wie ich sie aus seiner Theorie für ableitbar und für eine theologische Verwendung des Wortes „Opfer“ für zielführend halte.

4. Mögliche Koordinaten für den -theologischen Gebrauch des Wortes „Opfer“

J. Alison charakterisiert die Umwertung unserer Kulturinstitutionen durch die biblische Botschaft als *subversion from within*.³⁶ Gott hat unsere Denkperspektive nicht einfach von außen gewaltsam umgestoßen, sondern er verändert von innen heraus die erb-sündigen Institutionen. Auch die für alle bisherigen Religionen so zentrale Institution des Opfers wird in der biblischen Tradition nicht mit einem Schlag vom Tisch gewischt. Gerade der Hebräerbrief, der als einzige neutestamentliche Schrift noch ausführlich von der expliziten Opferterminologie Gebrauch macht, ist unter dem Aspekt der *Subvertierung von innen heraus* zu verstehen. In den übrigen neutestamentlichen Schriften findet sich ausdrückliches Opfervokabular sehr selten, zur Deutung des Todes Jesu werden allerdings vielfältig Elemente aus der Opferliturgie als Folie verwendet (Bundesmahl, Paschalamm, Lösegeld etc.).³⁷ Doch auch hier scheint mir das Modell von der *subversion from within*

hin die neutestamentliche Sprengung aller vorliegenden Opfervorstellungen am schlüssigsten zu erklären. Konstitutiv für das Erlösungsverständnis ist jene unüberbietbare Liebe Jesu, die bis zur *stellvertretenden Hingabe* seines Lebens für alle Opfer und Opferer gereicht hat. Daß es nicht ohne Opferblut ging, war weder Wille Jesu, noch Gottes, sondern entsprang allein der mörderischen Sünde des Menschen. Das Opfer-Bedürfnis stammt von den Menschen. Der Gott, der sich zum Opferlamm machen ließ, hat dieses System auf die einzige mögliche gewaltlose Art umgedreht: *Gott gibt sich den Menschen* – im Medium menschlicher Gewaltmechanismen leidend –, um seine unüberbietbare Liebe zu offenbaren.³⁸

Bei der Phrase vom „Opfer bringen müssen“ zeigt sich vor allem das *Müssen* als verräterisch. Kommt der Ruf zum Opfer-Bringen, zum Sich-Opfern oder auch zur Hingabe als moralischer Appell von außen als Muß, als Bedingung zum (auch ewigen) Überleben, dann ist das sakrifiziell! Es kann nicht darum gehen, Opfer zu bringen, weil irgend ein Gott, ein Moralprediger oder ein Feldherr es verlangen. Niemand darf von *anderen Opfer verlangen*. Damit opfert er oder sie die anderen! Girards Theorie macht auch sensibel dafür, daß Menschen mit dem Eintritt in einer Verzichtsmoral zum Selbstopfer gedrängt werden.³⁹ Echte

³⁶ Alison, *Raising Abel* (Anm. 27), 33 und an unzähligen anderen Stellen. Mit dieser immer wiederkehrenden Formel versucht Alison durch das ganze Buch hindurch auszudrücken, daß Gott aus unserem krummen Leben das vollendete Leben erschafft.

³⁷ Siehe dazu den Beitrag von C. Niemand in diesem Band sowie S. Vollenweider, Diesseits von Golgotha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer, in: *Glaube und Lernen* 11 (1996) 124–137.

³⁸ Zu dieser theologischen Sicht vgl. insgesamt besonders R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*. Innsbruck 1990.

³⁹ Vgl. EG 245f und einschlägig dazu auch die unveröffentlichte Diplomarbeit von Sr. M. Bayer, *Proexistenz – Dimensionen einer Metapher. Differenzierungen und Akzentuierungen des Opferbegriffs anhand der Theorie René Girards*. Linz 1996, bes. 38–58, 77–80.

Hingabe und proexistenter Verzicht sind allein ein von der Liebe Gottes motivierter Akt der Freiheit.⁴⁰ Von diesem Ausgangspunkt muß auch die Frage geprägt sein, inwiefern die Messe als Opfer zu bezeichnen ist: Der Antrieb zu einer christlichen, gemeinschaftsstiftenden und die Opfer befreienden Hingabe entspringt in letzter Tiefe nicht moralischen Imperativen, sondern allein einer Gemeinschaft, deren Zentrum jener „neue Kult“⁴¹ ist, der Gnade, Liebe und Vergebung Gottes als Movens jedes menschlichen Tuns feiert.

Von der mimetischen Theorie her läßt sich sagen, daß unsere hartnäckige Verwendung des Wortes Opfer nur die Spitze eines Eisbergs markiert. Die Spitze bekämpfen zu wollen, würde also nichts nützen. Nur wenn man Opfer als tatsächliche Grundkonstante

der bisherigen Menschheitsgeschichte sieht, kann man die liebende Hingabe Gottes, in der Opfermetaphorik ausgedrückt, als grundlegende *Subvertierung, Aufhebung und Überwindung* aller herkömmlichen, menschlichen Opferinstitutionen richtig begreifen! Der christliche Opferbegriff ist auf diese Weise nur als relationaler Begriff in der Funktion eines *grundlegenden Kritik- und Überwindungsprozesses aller früheren Opfer* zu verstehen, bezeichnet er inhaltlich letztlich doch nichts anderes als die göttliche Liebe unter diesem Aspekt. Im Himmel noch vom Opfern zu sprechen, wäre wohl so sinnig wie zu sagen, die göttlichen Personen opferten sich unaufhörlich gegenseitig. Nur alle Geopferten und jenes Opfer der Menschen, das als einziges selbst niemanden geopfert hat, werden dort endgültig offenbar werden.

⁴⁰ Diese Konsequenzen lassen sich auch ableiten aus dem Beitrag von F.J. Hinkelammert, Paradigmen und Metamorphosen des Opfers, in: H. Assmann, Götzenbilder und Opfer. R. Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie (BMT 2). Thaur 1996, 103–127, der dort die scharfe These vertritt, das Christentum habe eine „bare Opfergeschichte“ losgetreten, weil die Liebe wieder als Gesetz interpretiert wurde, das alle Übertreter desselben zu Kreuzigern Jesu stempelt, die es dann dem Gesetz zu opfern gilt. Sein Beitrag macht ganz im Sinne der mimetischen Theorie besonders auf jene allgegenwärtige Schwerkraft aufmerksam, die die Opferkritik unbemerkt erst wieder für oft noch schlimmeres Opfern in Beschlag nimmt.

⁴¹ So – unter Anführungszeichen – formuliert auch bei K. Lehmann/E. Schlink (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Abschließender Bericht, in: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche (Dialog der Kirchen 3). Freiburg 1983. 215–238, hier Pkt. 4.2.2. Die Begründung für die Bezeichnung der Hingabe Jesu als Opfer vermag m.E. selbst in diesem ansonsten theologisch klaren ökumenischen Text nicht über Traditionssargumente hinauszukommen. Ob das in Zukunft genügt?