

Spuren der Gewalt

Kultursoziologische Annäherungen
an die Kategorie des Opfers

Von Hans-Joachim Höhn, Köln

Moderne Gesellschaften kennen auf den ersten Blick keine kultischen Opferrituale mehr. In einer Zeit, in der nach mehreren Entmythologisierung- und Säkularisierungswellen die natürliche Lebenswelt des Menschen zum autonomen Bereich der technischen Verfügung und ökonomischen Ausnutzung geworden ist und sich zunehmend die Plausibilitäten eines nachmetaphysischen Denkens als bestimmend erweisen, kommen jene Vorstellungen und Praktiken allenfalls als Anachronismen vor, in denen der Mensch versucht, angesichts identitätsbedrohender Widerfahrnisse „Beziehungen zu übermenschlichen Wesen und Mächten aufzunehmen, sei es, um auf das Einwirken dieser Wesen in den menschlichen Bereich zu reagieren, sei es, um diese Einwirkungen hervorzurufen“.¹

Daß in modernen Gesellschaften jedoch immer wieder Phänomene auftreten, für deren Identifikation nur die vermeintlich mythologische Opfervokabel zur Verfügung steht, erinnert andererseits schmerzlich daran, daß die Überwindung eines mythologischen Weltbildes noch keine Gewähr für die Abschaffung jener Phänomene bietet, auf die Mythos und Ritus die vielleicht nur halbaufgeklärte Reaktion darstellten. Zur kulturellen Erbschaft der Moderne zählen eben nicht nur der Mythos, sondern auch die Probleme, auf die er sich bezieht und für die keine modernen Lösungsmittel bereitliegen. Die Verlegenheit ist groß, wenn es etwa darum geht, Gewalt eskalationen nicht bloß strafrechtlich aufzuarbeiten, sondern den Prozeß der „Entfeindung“ von Konfliktparteien in eine wirkliche Versöhnung münden zu lassen und diesem Prozeß eine überzeugende Ausdrucksform zu geben. Was vermag die aufgeklärte Moderne den gesellschaftlichen Phänomenen von Gewalt und Aggression außer friedenspädagogischen Appellen gewaltfrei oder „friedensersetzenden“ Maßnahmen gewaltsam entgegenzusetzen? Wenn sie

¹ A. Quack, Art. Opfer. I: Religionswissenschaftlich, in: Lexikon der Religionen, hg. v. H. Waldenfels, Freiburg/Br. u. a. 1992, 480. Zum Ganzen vgl. auch H. Seiwert, Art. Opfer, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. 4, hg. v. H. Cancik u. a., Stuttgart 1998, 268–284; M. Opitz, Opfer im Ritus, in: Anthropologie nach dem Tode des Menschen, hg. v. D. Kamper / Chr. Wulf, Frankfurt/M. 1994, 370–392.

nicht einfachhin abschaffbar sind, wie können sie gesellschaftlich „gebannt“ oder delegitimiert werden?

Gibt es Frieden ohne Versöhnung, Versöhnung ohne Sühne und Sühne ohne Opfer?² Wenn die rituelle Bearbeitung von Gewalt, Schuld und Sühne zum Proprium der Religion gehört³, müßte sich dann nicht auch das Christentum wieder neu dieser Aufgabe stellen? Zweifellos ist es wenig aussichtsreich, diese Herausforderung durch eine bloße Revitalisierung kultischer Opferpraktiken bewältigen zu wollen. Eine derart unkritische Wiederaufnahme der Opferkategorie verbietet sich im Blick auf ihre Korruptionsgeschichte von selbst⁴. Erst nach Auswertung jener Gründe, die gegen ihren weiteren Gebrauch sprechen⁵, kann die Frage nach ihrer Unabgolteneheit legitim gestellt werden. Die Theologie ist dabei gut beraten, bei der Erörterung dieser Problematik zunächst eine nicht-theologische Perspektive einzunehmen und ihre dogmatischen oder pastoral-liturgischen Interessen mit einer soziologisch angelegten Bestimmung der Semantik und Pragmatik der Opferkategorie in der Gegenwartskultur abzugleichen. Sollte gezeigt werden können, daß die Kategorie des Opfers gesellschaftlich bleibend relevant ist, lassen sich – möglicherweise ex negativo – auch Hinweise geben, wie ihre theologische Bedeutung angesichts unbestrittener Mißbräuche und Mißdeutungen vermittelt werden kann. Der ungeprüfte Verzicht auf ihren weiteren Gebrauch würde zwar Mißver-

² Im Blick auf die Möglichkeit und Grenzen einer „Aufarbeitung“ millionenfachen Mordes an Unschuldigen formuliert *J. Moltmann*, Gott im Projekt der modernen Welt, Gütersloh 1997, 170: „Die Mörder haben sich immer bemüht, die Erinnerung an ihren Massenmord auszulöschen, den sie nicht ungeschehen machen können. Himmler ließ 1944/45 die Leichen aus den Massengräbern ausgraben und verbrennen, um alle Spuren zu verwischen. In Lateinamerika werden die Ermordeten zu ‚Verschwundenen‘, damit sich jede Spur ihrer Erinnerung und zur Anklage der Täter verlieren soll. Wer aber seine Vergangenheit auslöscht, zerstört sich selbst. Um mit einer so belasteten Vergangenheit leben zu können und sie weder zu verdrängen noch in ihr zu versinken, bedarf es nach allen religiösen Traditionen, die wir kennen, der Sühne. Nur wenn Unrecht ‚gesühnt‘ wird, wird man von seiner Last frei und kann wieder leben. Ohne Befreiung von der Schuldlast kann kein Mensch und kein Volk leben. Ohne Sühne aber gibt es keine Befreiung von der Last. Wer aber kann die notwendige Sühne leisten? Ist Sühne eine menschliche Möglichkeit?“

³ Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von *R. Girard*, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987; *ders.*, Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983, sowie *W. Burkert*, Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, München 1987.

⁴ Vgl. *S. Brandt*, Opfer als Gedächtnis. Zur Kritik und Neukonturierung theologischer Rede vom Opfer, Heidelberg (Habil. Theol.) 1997.

⁵ Zweifellos gilt es dabei auch, mit Kritik kritisch umzugehen. Daß nicht jede als „religionswissenschaftlich“ deklarierte Beschäftigung mit Opfervorstellungen im Christentum zureichend fundiert ist, erweist z. B. eine Lektüre von *G. Heinsohn*, Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion, Reinbek 1997, bes. 152–168.

ständnisse vermeiden, aber ebenso eine Leerstelle schaffen für das Bemühen um eine theologisch-ethische Hermeneutik des Komplexen „Gewalt und Macht“ in der modernen Gesellschaft⁶. Es wäre ein theologischer Kurzschluß, die Opferkategorie nur deswegen für verzichtbar zu erklären, weil ihr aktueller Gebrauch ambivalent und ihr ideologiekritischer Status prekär ist.

1. Zeitdiagnostische Streiflichter: Opferkritik und Opfermetaphorik

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, daß einer radikalen Verabschiedung von religiös-moralischen Opfervorstellungen und Opferideologien eine soziale Wirklichkeit gegenübersteht, in der permanent Opfer gebracht und Opfer gemacht werden. Es herrscht ein widersprüchliches Nebeneinander von Opferkritik und inflationärem Gebrauch der Opfermetaphorik⁷. Einerseits steht die Kategorie des Opfers für einen weltverneinenden Kult der Entsagung, für eine lustfeindliche Moral des Verzichts, für eine obskure Mystik des selbstgesuchten Leides. Die politisch-ideologische Beschwörung angeblich notwendiger Opfer für vermeintlich hehre Ziele hat im 20. Jahrhundert die Mißbrauchbarkeit dieses Begriffs so dramatisch deutlich gemacht, daß sich der Verzicht auf ihren weiteren Gebrauch nahelegt. Zuviel unaufgeklärtes und womöglich unaufklärbares Verführungspotential scheint im Reden vom Opfer zu stecken, als daß nicht auch vorsichtige Rehabilitierungsversuche scheitern müßten⁸. Die Kategorie des Opfers scheint andererseits unersetzlich, wenn es darum geht, selbst- wie fremdverschuldetes Leid und unverschuldetes Unglück auf einen Nenner zu bringen: Drogenopfer, Verbrechensopfer, Aids-

⁶ Zur nicht bloß appellativen Bedeutung der Opferkategorie in der christlichen Sozialethik vgl. *G. Prüller-Jagenteufel*, *Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Frankfurt/M. – Wien 1998. Erinnert sei auch daran, welche Bedeutung der „Option für die Opfer“ in der Politischen Theologie und in der Theologie der Befreiung einnimmt. Vgl. dazu: *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, hg. v. *P. Eicher / N. Mette*, Düsseldorf 1989; *Götzenbilder und Opfer*, hg. v. *H. Assmann*, Thaur 1996.

⁷ Vgl. zum Folgenden u. a.: *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, hg. v. *R. Schenk* [Collegium Philosophicum 1], Stuttgart 1995; *Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung*, hg. v. *R. Riess*, Stuttgart 1996.

⁸ Vgl. *A. Riedl*, *Opferbereitschaft. Kritische Rehabilitierung einer traditionellen Kategorie des christlichen Lebens*, in: *ThPQ* 146 (1998) 136–144.

opfer, Verkehrsoffer⁹. Jeder kann zum Opfer werden: Prominente, über die eine Rufmordkampagne hereinbricht, ebenso wie Unbekannte, die bei einem Flugzeugabsturz ihr Leben verlieren. Zur Eindämmung politischer Skandale und zur Besänftigung einer aufgebrachtten Öffentlichkeit werden belastete Spitzenpolitiker zum Rücktritt genötigt und als „Bauernopfer“ Spitzenbeamte entlassen. Bei anhaltender sportlicher (und folglich wirtschaftlicher) Erfolglosigkeit eines Fußballteams wird meist der Trainer als „Sündenbock“ ermittelt, um von anderen Verantwortlichen abzulenken. Jede/r kann zum Opfer werden und alles kann Opfer fordern: die Sicherung des Wirtschaftsstandortes Deutschland ebenso wie der technische Fortschritt, die Finanzlage der Krankenkassen ebenso wie der „Aufbau Ost“, die öffentliche Meinung ebenso wie das Über-Ich. Jede/r kann zum Opfer werden und alles kann geopfert werden: die Freizeit, die Gesundheit, die Karriere, das Leben.

Stets kommen Opfer den Profiteuren ideologischer Machtverhältnisse gelegen: Solange Menschen – freiwillig oder unter Zwang – Opfer bringen, brauchen die Strukturen, die solche Opfer verlangen, nicht in Frage gestellt und verändert zu werden. In ästhetisierter Form begegnen die Verlierer von Modernisierungsprozessen in den Medien, wobei das „Stilmittel“ der Gewaltdarstellung nicht nur als Mittel der Dramaturgie¹⁰, sondern auch der Spiegelung struktureller Gewalt- und Ohnmachtsverhältnisse dient.¹¹ Nicht weniger zahlreich sind aber auch die Versuche, die Realität der Opfer zu verleugnen, zu vergessen oder zu verschleiern. Verbreitet ist die Strategie, das Opfer selbst schuld sein zu lassen an den Widerwärtigkeiten, denen es ausgesetzt ist. Wer so agiert, weiß warum: Die Identifikation von Opfern löst noch immer emotionale Reaktionen und Solidarisierungseffekte aus. Wo Opfer ausgemacht werden, muß auch über Täter, Verantwortliche und Schuldige gesprochen werden. Allerdings verdichtet sich der Eindruck, daß im öffentlichen Diskurs auch jene Zeitgenossen, die weder zu den Tätern noch zu den Opfern zählen, sich dieser Auseinandersetzung nicht mehr stellen wollen. Es kommt zur Diskreditierung der Opfer, indem man darauf hinweist, daß in einer Zeit, in der die Opfer mediale

⁹ Vgl. hierzu die Studie von *K.-P. Jörns*, *Krieg auf unseren Straßen. Die Menschenopfer der automobilen Gesellschaft*, Gütersloh 1992.

¹⁰ Vgl. *G. Larcher*, *Gewalt – Opfer – Stellvertretung. Ästhetisch-theologische Spiegelungen im zeitgenössischen Film*, in: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, hg. v. *J. Niewiadomski / W. Palaver*, Thaur 1995, 179–198.

¹¹ Vgl. hierzu etwa: *Gewaltdarstellungen in Medien*, hg. v. *M. Friedrichsen / G. Vowe*, Opladen 1995; *100 Jahre Medien-Gewalt-Diskussion in Deutschland*, hg. v. *H.-D. Fischer u. a.*, Frankfurt/M. 1996.

Aufmerksamkeit und Zuwendung finden, es durchaus vorteilhaft sein könne, die Position des Opfers zu beanspruchen. Wer sich als Opfer ungerechter Gewalt präsentieren kann, steht angeblich besser da als andere Verlierer, Zukurzgekommene und Übervorteilte¹². Ein Opfer zu sein, wird hier zynisch als „negatives Privileg“ deklariert und es kommt vor, daß die noch lebenden Auschwitzopfer sich die These anhören müssen, ihr Schicksal werde als „Moralkeule“ benutzt, um die Nachgeborenen der Täter über die „Dauerrepräsentation der Schande“ in einen „grausamen Erinnerungsdienst“ zu zwingen¹³.

Zeitdiagnostische Streiflichter liefern zwar stets nur Momentaufnahmen der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dennoch sind sie keineswegs entbehrlich für die Frage nach jenen Trends und Tendenzen, welche nicht nur kulturelle Oberflächenphänomene hervorbringen. Meist handelt es sich um Symptome langfristiger und tiefgreifender Veränderungen. Daß man hierbei auf divergente und einander widerstrebende Entwicklungen stößt, muß nicht verwundern in einer Zeit, in der nicht nur das zusammenwächst, was zusammengehört, sondern auch Widersprüche und Antagonismen freigesetzt werden. Dementsprechend ist auch hinsichtlich der sozio-kulturellen Valenz der Opferkategorie kein einheitlicher Befund zu erwarten. So dürfte deutlich geworden sein, daß die Vermeidung der Opferkategorie nicht weniger ideologieanfällig ist als ihr inflationärer bzw. äquivoker Gebrauch: Wo aber auf Begriffe verzichtet wird, werden bald auch die Phänomene ignoriert. Kulturelle Amnesie macht sich dann breit und Exkulpationsarrangements haben Konjunktur. Wo nun nicht gänzlich der Opferbegriff vermieden wird, überwiegt hinsichtlich seiner aktuellen gesellschaftlichen Antreffbarkeit und Verwendung eine bestimmte Konnotation: Gemeint ist in der Regel nicht der Vollzug des Opfern, die Opferung, das opfernde Subjekt, das „sacrificium“, sondern

¹² Vgl. *R. Spaemann*, Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff, in: *Zur Theorie des Opfers* (wie Anm. 7) 11–26, hier 12: „Zu den Opfern zu gehören ist allerdings in der modernen Welt lohnend, wenn es sich um unfreiwillige Opfer handelt. Im Unterschied zu früheren Epochen ist heute großes Gedränge auf der Seite derer, die sich als Opfer irgendeiner ungerechten Gewalt empfinden oder präsentieren. Ihrer wird ehrend gedacht, so als trügen wir damit eine Art Schuld ab, die wohl darin besteht, daß wir nicht verhindert haben oder nicht verhindern konnten.“ Vgl. auf dieser Linie in der Einleitung zu diesem Band die Behauptung von R. Schenk: „Sich aber als Opfer erfolgreich darstellen zu können, bedeutet im heutigen Diskurskontext, die moralische und hermeneutische Oberhand zu gewinnen, insofern die selbstbezeichneten Opfer eine privilegierte gnoseologische Stellung für sich beanspruchen“ (ebd. 3).

¹³ Vgl. *M. Walser*, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, in: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998*: Martin Walser. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung, Frankfurt/M. 1998, 39–51.

der unfreiwillige Verlust, die aufgezwungene Hingabe, das Mittel zum Erreichen von Zwecken, die nicht die eigenen sind, also die „victima“. Victimae sind vor allem die Leidtragenden, die ungefragt und ungewollt den Preis für bestimmte Vorteile anderer zu zahlen haben. „Die Konnotation der freiwilligen Hingabe auf irgendeinem Altar und sei es dem des Vaterlandes ist verschwunden und damit auch der Gedanke, jemandem gebühre Bewunderung, weil er etwas von sich, dem Opfer, weil er etwa gar sich selbst geopfert habe“¹⁴. Wo noch von „aufopfernder“ Hilfe, Pflege oder Fürsorge die Rede ist, stellen sich Mitleid oder der Verdacht ein, hier werde jemand in Wahrheit nur ausgenutzt. Und wenn jemand sich ausnutzen läßt, zögert man, ihm dafür auch noch Anerkennung zu zollen. Wenn man schon anderen ein Opfer bringen soll, dann sollte es in einer vernünftigen Relation zu den eigenen Interessen stehen ...

Die bisher angedeuteten gesellschaftlichen Trends scheinen zudem auf eine Eliminierung religiös-moralischer Sinndeutungen des Opfers hinauszulaufen. Nur noch in einem Falle ragt die Sprache des rituellen Opfers unmittelbar in die Gegenwart hinein. Der Massenmord an den Juden durch die Nationalsozialisten wird nicht in der Sprache politischer Kriminologie thematisiert und so in die Kette von Völkermorden gestellt, zu denen auch der Genozid an den Armeniern oder die Massaker in Kambodscha und Ruanda gehören. Die Vernichtung der Juden wird mit einem Wort aus der religiösen Opfersprache benannt: Holocaust! Erhält damit dieses Geschehen eine eminent religiöse Aufladung oder ist diese Wortwahl nur aus der Not geboren, der Unvergleichbarkeit und Einmaligkeit dieses Geschehens einen unvergleichbaren und einmaligen Begriff zu geben? Es gibt offensichtlich keine brauchbare Ersatz- oder Alternativvokabel.

Ob die Opferkategorie nicht auch in anderen Zusammenhängen und unter anderen Rücksichten relevant geblieben ist, soll nachfolgend im Stil einer soziologischen Spurensuche sondiert werden. Dabei geht es zunächst um eine kurze Vergewisserung des mythischen Erbes, das in der Opferkategorie erhalten geblieben ist. Es bedarf wenigstens einer definitorischen Bestimmung des vormodernen Opferverständnisses und der jeweiligen Bezugssysteme, in denen es zur Sprache und Geltung kommt¹⁵, um Trennschärfe für die Ana-

¹⁴ *Spaemann*, Bemerkungen zum Opferbegriff (wie Anm. 12) 12.

¹⁵ Vgl. hierzu *W. Burkert*, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, bes. 50–73, 158–188; *ders.*, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin ²1997; *ders.*, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990; *ders.*, *Opfer als Tötungsritual: Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?*, in: *Klassische Antike und neue Wege der Kultur-*

lyse der Verschiebung und Säkularisierung des Opferbegriffs in der Moderne zu gewinnen. Die Aufmerksamkeit gilt dann der Antreffbarkeit von „Opfermythen“ in der modernen Gesellschaft sowie der Rekonstruktion ihrer Funktion und Plausibilität in der Gegenwartskultur¹⁶. Im Zeitalter des „sowohl als auch“, das ebenso vom Ende des Religiösen wie von dessen Renaissance zu reden nötig¹⁷, ist damit zu rechnen, daß dabei Prozesse in den Blick kommen, in denen

a) sich eine nicht-religiöse Aneignung religiöser Traditionen, Stoffe, Motive vollzieht, bzw. eine Dekontextuierung des Religiösen und eine Inversion von Opfer-Mythen erfolgt (z. B. in den Medien, in der Ökonomie);

b) eine Säkularisierung bzw. „Verdiesseitigung“ transzendenzorientierter mythisch-religiöser Vollzüge stattfindet („Transzendenz im Diesseits“);

c) sich die Säkularisierungsresistenz und kulturelle Unabgegoltenheit traditioneller (auch: christlicher) Opfervorstellungen manifestiert.

Abschließend sollen noch einige Thesen zur Diskussion gestellt werden, die nach anthropologischen Plausibilitäten für das Verständnis von Opfer als „sacrificium“ fragen. Dieser Versuch scheint unzeitgemäß zu sein. Aber angesichts der zahllosen Opfer unserer Zeit muß nach einer Theorie und Symbolik des Opfers gesucht werden, welche kaschierte und destruktive Opfermechanismen ebenso offenlegt, wie sie die Vergeblichkeit der pauschalen Zurückweisung jedweder Opfervorstellung verdeutlicht. Dies gilt auch für den Gedanken des „sacrificium“¹⁸. Die verbreitete Überzeugung, Opfer seien um jeden Preis zu (ver)meiden, kann dazu führen, daß die Flucht vor dem Opfer noch höhere Opfer verlangt. Ziel einer (theo-

wissenschaften, hg. v. *F. Graf*, Basel 1992, 169–189; *ders.*, Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, hg. v. *G. Stephenson*, München 1976, 168–187.

¹⁶ Ein ähnliches Anliegen verfolgt *H. M. Gutmann*, *Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur*, Freiburg/Br. u. a. 1995; *ders.*, *Symbole zwischen Macht und Spiel. Religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum „Opfer“*, Göttingen 1996.

¹⁷ Vgl. *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, hg. v. *H.-J. Höhn*, Frankfurt/M. 1996.

¹⁸ Ausgeblendet bleibt im folgenden die Frage, ob Christen dadurch ausgezeichnet sind, daß sie Gottes Heilshandeln im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi bekennen oder ob sie darüber hinaus eine bestimmte Deutung des Kreuzesgeschehens als Opfer vertreten müssen. Zur Diskussion, ob mit dem „Opfertod“ Jesu das Interpretandum aller soteriologischen Aussagen genannt oder ein soteriologisches Interpretament neben anderen zur Sprache gebracht wird, vgl. *I. U. Dalferth*, *Der aufgeweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 237–315.

logischen) Theorie des Opfers muß es sein, die Flucht in das Opfer zu kritisieren und das Mißlingen der Flucht vor dem Opfer zu thematisieren.

2. Mythisches Erbe: Absorption des Negativen – Gewähr des Unverfügbaren

Sich über die sozio-kulturelle „Fernwirkung“ vormoderner Opferpraktiken äußern zu wollen, ohne den umfangreichen religionswissenschaftlichen Befund auszubreiten, wäre ein wissenschaftliches Unding. Es ist aber ebenso ein Ding der Unmöglichkeit, an dieser Stelle mit einer solchen Beschäftigung aufzuwarten. Aus dieser Aporie führt nur der anfechtbare Weg der Reduktion von Komplexität über die Bezugnahme auf vorliegende Primär- und Sekundärstudien heraus¹⁹. Als eine erste Grobunterscheidung bietet sich an, am Opfer als einer symbolisch-rituellen Ausdruckshandlung einer Kultgemeinschaft unterschiedliche Dimensionen zu unterscheiden, in denen das Opfer ein menschliches Grundverhältnis zur Wirklichkeit thematisiert. Dabei lassen sich zwei Idealtypen unterscheiden:

(1) In einer ersten Kategorie geht es um die Bezugnahme zu einer die menschliche Lebenswelt übersteigenden Wirklichkeit, von der die vorhandene Welt in ihrem Eigensein abhängig ist. Theologisch gesprochen handelt es sich um Opfer in der Dimension der Schöpfung. Hierher gehören Dankopfer, die dem Empfangen des Lebens und der Anteilgabe an seiner Güte und Schönheit Ausdruck verleihen. Dazu zählen auch Opfer, die in der Bitte und Erwartung der besonderen Zuwendung der göttlichen Macht geschehen, die auf die Anteilhabe an der göttlichen Macht über die Natur zielen oder die Gemeinschaft mit der göttlichen Macht und den Menschen stiften wollen. Einen Übergang zu einer zweiten Kategorie von Opfern markieren Vollzüge, die der Angstabwehr, der Bitte um Hilfe und Beistand in Gefahr und Chaos sowie der Überwindung von Ohnmachts- und Begrenzungserfahrungen gelten.

¹⁹ Vgl. (neben den in Anm. 15 genannten Arbeiten) u. a. *J. Drexler*, Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell, München 1993; *P. Gerlitz*, Art. Opfer. I: Religionsgeschichte, in: TRE Bd. 25 (1995) 253–258; *J. v. Baal*, Offering, Sacrifice and Gift, in: Numen 23 (1976) 161–178. Die im folgenden versuchte typologisch-lexikalischen Bestimmung von Struktur und Funktion einiger Opfergattungen orientiert sich an dem Raster von *J. Track*, Das Opfer am Ende. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie, in: Abschied von der Schuld? (wie Anm. 7) 140–167, 257–262.

(2) In der zweiten Kategorie geht es um Erfahrungen der Störung, der Belastung, des Bruchs im Verhältnis des Menschen zur Gottheit, aber auch in seinem Selbstverhältnis und in seinen Beziehungen zur Gemeinschaft. In diesen Zusammenhang gehören neben Reinigungspraktiken und Reinigungsopfern auch jene Inszenierungen, die etwa angesichts der Unumgänglichkeit des Tötens zur eigenen Lebenserhaltung sowohl die Angst und die damit verbundenen Schuldgefühle als auch die „Ehrfurcht“ vor dem Leben zum Thema haben. Opfer werden gebracht zur Beschwichtigung der Gottheit, um einen Unheilszusammenhang wieder zu unterbrechen, um einen Ausgleich zu schaffen für zugefügten Schaden. Opfer dienen der Absorption lebens- und identitätsgefährdender Handlungen und Widerfahrnisse. Das kultische Opfer bietet die Möglichkeit, Konflikte um Macht und Gewalt in ritualisierter Form auszutragen. Kaum ein Opfer kommt aber ohne die gewaltsame Vernichtung oder die Preisgabe eines Gutes, einer Opfergabe aus. Spuren der Selbstaufgabe weisen Sühneopfer auf, die als Ersatzhandlungen fungieren, in denen sich der Opfernde der Gottheit anheim gibt, um einen eingetretenen Riß der sozialen Ordnung, ein übertretenes Tabu nicht länger als einen Grund für göttliche Strafhandlungen erscheinen zu lassen. Theologisch gesprochen geht es hier um das Opfer in seiner hamartiologischen und soteriologischen Funktion.

Vor diesem Hintergrund werden auch die Wirklichkeitsannahmen, die metaphysischen Unterstellungen und ontologischen Prämissen deutlich, unter denen die Opferpraxis sinnvoll und plausibel erscheint. Es wird davon ausgegangen, daß es eine von menschlichen Bestimmungs- und Handlungsmöglichkeiten unterscheidbare Wirklichkeit gibt, die als alles bestimmende Wirklichkeit erfahren und gedeutet wird. Der Mensch wird als ein mit dieser „anderen“ Wirklichkeit in Beziehung stehendes, auf sie angewiesenes Wesen gedacht, das in seinem Leben dieser anderen Wirklichkeit entsprechen soll. Opferrituale eröffnen Zugang zur Nähe, zur Macht- und Einflußsphäre dieser Wirklichkeit. Ihre angenommene Wirksamkeit steht jedoch nicht immer in einem logischen Verhältnis zu dem, was das Opfer anstrebt. Denn letztlich kann das Opfer – auch dort, wo ihm kraft des vollzogenen Ritus Wirkkraft zugeschrieben wird – nur die Selbstgewähr des Unverfügbaren erreichen²⁰.

²⁰ Unter dieser Rücksicht greift auch die Logik des „do ut des“ als Interpretament des Opfergeschehens zu kurz. Vgl. dazu *J. Neigel*, Nur als Gabe spricht das Ding. Zur theologischen Valenz der Opfertheorie von Gerardus van der Leeuw, in: *ThG1* 86 (1996) 458–487.

Plausibel sind diese Vorstellungen nur innerhalb eines religiös-metaphysischen Bezugssystems und hinsichtlich der sozio-kulturellen und institutionellen Abstützung eines entsprechenden Handlungssystems. Beides ist in der Moderne keine Selbstverständlichkeit mehr. Wer die Opfervokabel gebraucht, bewegt sich in einem Sprachspiel, das inkompatibel erscheint mit dem Diskurs der Moderne über Autonomie und Freiheit. Für den Diskurs der Moderne gibt es nicht nur in der Beziehung des Menschen zum Absoluten, zu Gott, keine Vertretung und kein stellvertretendes Handeln, sondern hier ist die Unvertretbarkeit des Subjekts und die Undelegierbarkeit seiner Verantwortung gefordert. In einer Welt, in der zudem die Bestände der natürlichen Umwelt zu Dingen des profanen Gebrauchs geworden sind, wirkt ein Weltbild wie ein Fremdkörper, wonach der Mensch durch die Annahme dessen, was er zum Leben braucht, seinerseits zu einer Gegengabe an die Erde, die Ahnen oder an die Götter verpflichtet ist. Hinter dieser Entwicklung stehen nicht allein wissenschaftliche Entmythologisierung und religiöse Desillusionierung, sondern auch Veränderungen im Strukturgefüge moderner Gesellschaften.

3. Spurensuche:

Die Gegenwart des Opfers – Opfer in der Gegenwart

Die Ausbildung einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten in funktionalen Teilsystemen mit jeweils eigener Logik, Struktur und Semantik²¹ hat das Zerbrechen einer kollektiven, religiös-metaphysisch geprägten sozialen Sinnwelt zur Folge. Religion wird ein Teilsystem neben anderen autonomen Teilsystemen mit nur noch eingeschränkten gesellschaftlich relevanten Funktionen (z. B. Kontingenzbewältigung). Dabei nimmt die Religion jedoch nicht alle Bestände der sozialen Sinnwelt an sich, sondern diese werden ebenfalls differenziert und verteilen sich auf verschiedene andere Bezugssysteme. So kann etwa eine Übertragung der Opfermetaphorik in juristische, psychologische, kriminologische oder politische Bezugssysteme erfolgen. Die Momente, die im kultischen Opfer in unterschiedlicher Akzentsetzung – Verantwortung und Verfehlung, Gewalt und Macht, Tabu und Sünde – eine Rolle spielen, werden dabei aufgenommen und neu formatiert. Geschieht dies im Rah-

²¹ Zur Hintergrundinformation über dieses soziologische Theorem siehe *U. Schimank*, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 1996.

men der vom Teilsystem „Religion“ unabhängigen und eigenständigen Funktionsbereiche – Ökonomie, Politik, Bildung, Recht – kann es zur „Säkularisierung“ der Opfermetaphorik kommen. Das ist immer dann der Fall, wenn die oben genannten metaphysischen Basisannahmen nicht mehr geteilt werden. Wie beispielsweise der Begriff der Sünde in der Alltagssprache nur noch dazu dient, um Diätfehler, Steuer- und Straßenverkehrsdelikte zu bezeichnen, so dient nun der Opferbegriff dazu, den Betroffenheits-, Schadens- und Kostenaspekt von Gewaltakten; Naturkatastrophen und Unfällen zu benennen. Von einer *Inversion* und *Dekonstruktion* zentraler Momente des ursprünglich kultisch bestimmten Opfergedankens kann dort gesprochen werden, wo in säkularen Verwendungen gewollt oder ungewollt religiöse Konnotationen noch mitschwingen. Darin kann sich ein Restwissen um die Kontingenz rein rationaler Weltdeutungen andeuten, ein Verwiesensein des Menschen auf jenes „Anderere“ der Vernunft, das sich an den Grenzen allen rationalen Tuns zeigt. Zuweilen mischen sich in diese Umbesetzungen der Opferkategorie usurpative Tendenzen, wenn das quasi-religiöse Recht in Anspruch genommen wird, „Opfer“ zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit einer Gemeinschaft oder zur Abwendung kollektiver Bedrohungen zu verlangen.

Mit der Fragmentierung der kollektiven symbolischen Sinnwelt einer Gesellschaft geht einher, daß das Opfer als Phänomen und Begriff in der sozialen Lebenswelt neu formatiert wird – wie die einleitend zitierte inflationäre und äquivoke Verwendung dieser Vokabel in der Alltagssprache signalisiert. Diese Entgrenzung der Opferkategorie deutet an, daß „Opfer“ heute in ganz unterschiedlichen biographischen und sozialen Kontexten begegnen. Bei näherem Hinsehen kommt drei *Neuformatierungen* besondere Bedeutung zu: die Transformation des Opfers zu einem ästhetisch-medialen Ereignis, zur ökonomischen Rechengröße und zum ethischen Postulat.

3.1. Erlösung als Erleichterung: Das Opfer als ästhetisch-mediale Inszenierung

Für die Moderne und ihr religiöses Feld gilt seit geraumer Zeit, daß sie sich im Prozeß des „zerlegenden Zusammensetzens“ befinden. Während sich die Moderne fortwährend transformiert, sich verabschiedet und neu entstehen läßt, bestimmen auf seiten des (europäischen) Christentums die Phänomene der Erschöpfung und Auszehrung, des Verlustes und der Abkehr das Bild. „Dekonstruktion“ bedeutet hier „Zerstreuung“, Dispersion, das Aufgehen in einem

Anderen²². Funktionen, die einst vom kirchlich verfaßten Christentum gebündelt wahrgenommen wurden, werden mehr und mehr von Instanzen und Akteuren erfüllt, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im allgemeinen Bewußtsein nicht als „religiös“ gelten. Seit einigen Jahren erleben wir die mediale Dekonstruktion des Religiösen²³, – sei es, daß hier religiöse Motive „umcodiert“ und für nicht-religiöse Zwecke eingesetzt werden (z. B. in der Werbung und im Marketing), oder sei es, daß bestimmten Genres (z. B. Talkshows, Fernsehserien) religiöse Funktionen zuwachsen (z. B. Beratung und Lebenshilfe). Religiöse Symbole und Rituale werden hier „dekontextuiert“ und erhalten säkulare „updates“. Man denke etwa an die Neuauflage des Gleichnisses vom verlorenen Sohn in „Bitte melde dich“ (Sat 1), an Beichtstunden in den Talkshows von Hans Meiser & Co. (RTL) oder in der öffentlich-rechtlichen Variante bei Jürgen Fliege (ARD). Hier gibt es zwar Bekenntnisse, aber keine Absolution. Die „Talkgäste“ sprechen sich öffentlich aus oder machen sich Luft und sind hinterher froh, etwas endlich losgeworden zu sein. Aber nicht um Erlösung geht es in der TV-Religion, sondern um Entlastung und „Erleichterung“.²⁴

In großer Zahl sind in den nachmittäglichen Talkshows die Opfer zu Gast. Bemerkenswert daran ist, daß sie in einer Doppelrolle auftreten: zuerst als „victima“, dann aber auch als Subjekt eines „sacrificium“. Es sind zumeist schwere Schicksalsschläge, die sie ins Fernsehen gebracht haben. So waren etwa im Herbst 1998 auf verschiedenen Kanälen Interviews mit Angehörigen der Opfer des Eisenbahnunglücks von Eschede zu sehen. Es bedarf keines großen journalistischen Aufwandes, Betroffenheit und Anteilnahme auf seiten der Zuschauer zu erzeugen. Allerdings haben diese nicht immer ein passives Opfer vor sich. Die öffentliche Zurschaustellung ihres Schicksals rückt das Tun der Opfer zugleich in die Nähe eines „sacrificiums“. Sie muten sich und dem Publikum schmerzhaftes Erinnerungsarbeit zu, durchleben ihr Trauma im Nacherzählen noch einmal, liefern sich dem Mitleid oder der Schadenfreude der Zuschauer aus und riskieren, daß ihr bis dato privates Unglück in ihrem sozialen Umfeld breitgetreten wird. Öffentlich wird Privates

²² Vgl. hierzu ausführlicher *H.-J. Höhn*, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

²³ Vgl. hierzu *A. Schilson*, *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*, Stuttgart 1997; *G. Thomas*, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt/M. 1998.

²⁴ Vgl. hierzu *H. Reichertz*, *Trauer, Trost und Wunder. Formen, Praktiken und Funktionen des Religiösen im Fernsehen*, in: *medien praktisch* 4 (1996) 4–10; *ders.*, *Wenn Meiser die Sünden vergibt. Das Fernsehen als Religions-Ersatz*, in: *Familienbildung* 4 (1996) 38–41; *E. Hurth*, *TV-Talk und Beichte*, in: *IKaZ* 27 (1998) 165–178.

und Intimes bekannt, das man eigentlich durch Tabus und Diskretion geschützt und verborgen glaubte. Es ist nur schwer zu bestimmen, was Menschen jenseits vordergründiger Motive dazu bringt, in bestimmten Fällen einer Zurschaustellung der Psychotragödien ihres Alltags und aller Negativaspekte ihres bisherigen Lebens zuzustimmen. Ist es ein Ventil für das Lebensgefühl vieler Zeitgenossen, daß ihnen in ihrem Leben mehr abverlangt als zugestanden wird? Oder haben wir hier die Schwundstufe jener Aspekte erreicht, die das kultische Opfer auszeichnet: die Dramatisierung der eigenen Existenz, Inszenierung der Untilgbarkeit der Unheimlichkeit des Daseins, Identitätsvergewisserung über die Integration der negativen Anteile der eigenen Biographie, Katharsis und Neuanfang ...?

3.2. Verzicht und Belohnung: Das Opfer als ökonomische Größe

Eine der interessantesten Umbesetzungen eines klassischen Definitionsmerkmals des Opfers läßt sich in der Ökonomie beobachten. Hier kommt das Opfer im Sinne von Verzichtleistungen auf der Basis eines Kosten-Nutzen-Kalküls zum Tragen. Ein Opfer bringen heißt hier: auf kurzfristig wirksame Vorteile zugunsten eines langfristig erzielbaren bzw. bedeutsamen Nutzens zu verzichten²⁵. Dieser Gedanke hat nicht nur Bedeutung für eine spezielle Form der Befriedigung individueller Bedürfnisse, indem er die Bereitschaft zu einem Befriedigungsaufschub, zu einem Vertagen von Erfolgserlebnissen als effizient für das Erreichen eines maximalen Nutzens erweist, wie dies im Falle der Kapitalbildung auf dem Wege des vorübergehenden Konsumverzichtes und „Geldsparens“ gegeben ist. Er ist auch relevant für ein Arrangement sozialer Interaktion, bei dem die Verfolgung von Individualinteressen mit dem Gemeinwohl kompatibel werden. Im Bereich der „Sozialkapitalbildung“ geht es um den Aufbau zwischenmenschlicher Beziehungen zum allseitigen Vorteil, wie dies etwa für soziale Sicherungssysteme gilt, die auf dem Solidaritätsprinzip basieren. Beim Aufbau dieser Strukturen, welcher jedoch nicht ohne das Erbringen von Vorleistungen gelingen kann, wird durch Verzicht auf die eigennützige Wahrnehmung kurzfristiger Vorteilmöglichkeiten auf lange Sicht eine allgemeine Verlässlichkeit der gegenseitigen Verhaltenserwartungen erzielt, die wiederum im langfristigen Einzelinteresse jedes

²⁵ Vgl. G. Gäfgen, Verzicht und Belohnung. Das Opfer in ökonomischer Perspektive, in: Zur Theorie des Opfers (wie Anm. 7) 127–147.

Einzelnen liegt²⁶. Die soziale Problematik, welche diese Konstellation widerspiegelt und zugleich überwinden will, ist die Ausnutzung regelkonformen Verhaltens durch Regelverletzer („Trittbrettfahrer“): Durch Verabredung auf bestimmte kooperative Verhaltensweisen ist für alle Beteiligten, die keineswegs altruistisch veranlagt sind, ein befriedigendes Ergebnis erreichbar. Weicht einer von diesem kooperativen Verfahren ab, während die anderen es beibehalten, so entsteht dem Abweichler ein Vorteil auf Kosten der anderen. Weichen diese von ihrer Vereinbarung ebenfalls ab, so stehen sich alle schlechter als bei Kooperation. Nur dadurch, daß alle Beteiligten auf ihr individuelles Maximum verzichten, kann das soziale Optimum erreicht werden: die Verlässlichkeit sozialer Beziehungen, die den wechselseitigen Vorteil aller Beteiligten auf Dauer ermöglicht²⁷.

Hier scheint von der spezifischen Logik des Opfers qua Verzichtshandlung nur noch die gesellschaftlich erwünschte Wirkung der Stabilisierung einer Gemeinschaft übrig zu sein. Aber eben darin besteht die ökonomische Inversion des „do ut des“. Gegeben wird nun nicht mehr dem Göttlichen, um mit dieser Gabe einen „heiligen Tausch“ einzuleiten. Vielmehr wird nun in kooperatives Handeln und in die Stabilisierung sozialer Beziehungen investiert. Vom Opfer bleibt am Ende ein bereitwillig eingeräumter „Vorschuß“ übrig, bei dem die Gefahr kalkulierbar gering bleibt, ihn als „verloren“ abschreiben zu müssen.

3.3. Selbstbeschränkung und Solidarität: Das Opfer als ethisches Postulat

Seit ihren Anfängen kursiert in der ökologischen Bewegung die Überzeugung, daß die gegenwärtige Generation nur durch eine Begrenzung und eine partielle Eindämmung ihrer technologischen und ökonomischen Verfügungsmacht über die innere und äußere Natur einen ökologischen Kollaps und einen selbstverschuldeten Untergang der Menschheit abwenden kann. Der Verzicht auf das Machbare, sofern ihm ein unabsehbares ökologisches Risikopotential anhängt, wird dem sich als Macher verstehenden neuzeitlichen Menschen in diesem Kontext als eine besondere Leistung abverlangt. Was der moderne Mensch (sich) leisten *soll*, ist daher ein We-

²⁶ Zur weiteren Verdeutlichung siehe etwa A. Habisch, Sozialkapital, in: Handbuch der Wirtschaftsethik. Bd. 4, hg. v. W. Korff u. a., Gütersloh 1999, 472–509.

²⁷ Zur sozialetischen Bedeutung dieser Denkfigur siehe K. Homann / I. Pies, Gefangenendilemma und Wirtschaftsethik, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 12 (1991) 608–614.

niger dessen, was er (sich) leisten *kann*.²⁸ Gefordert wird ein Opfer. Aber dieses Opfer ist nicht gegenständiglich identifizierbar wie im vormodernen Opferkult das Opfertier oder eine Opfergabe. Gefordert wird ein „ungegenständliches“ Opfer. Der „homo faber“ soll nicht etwas, sondern er soll sein durch wissenschaftlich-technische Verfügungsmacht erweitertes Können – zumindest partiell – zum Opfer bringen. Er soll nicht eine „Habe“, sondern ein „Vermögen“ opfern. Und dieses Opfer soll nicht mehr einem Gott, dem Heiligen und letztlich auch nicht der Natur gebracht werden. Nutznießer seines Opfers wird der Mensch selbst sein. Künftige Generationen werden etwas davon haben, was frühere Generationen unterlassen haben – die Ausbeutung der Natur. Insofern bringt das Gattungswesen Mensch sich selber seine Opfer dar. Das Opfer wird entsakralisiert, sein Adressat wird nicht in der Transzendenz verortet, der Vollzug des Opfers wird ethisch begründet und auf Dauer und im ganzen erweist sich der momentane Verzicht als Investition in die Zukunft.

Eine ähnliche Struktur weisen entwicklungspolitische Paränesen und Plädoyers auf: Vertreter von Entwicklungshilfeorganisationen mahnen die Völker des reichen Nordens an, zugunsten des armen Südens Opfer als Zeichen globaler Solidarität zu bringen. Dabei fehlen selten die Hinweise, daß die Verweigerung dieser Solidarität für die reichen, aber solidaritätsunwilligen Nationen ihrerseits negative Konsequenzen haben würde. Ein Opfer zu bringen läge also im aufgeklärten Selbstinteresse. Das Opfer, das der eine Teil der Menschheit zugunsten der anderen Teile bringen soll, geschieht dann keineswegs nur zugunsten der anderen, sondern auch zum eigenen Besten²⁹.

Auch hier liegt eine Verschiebung gegenüber der ursprünglichen, kultischen Bedeutung des Opferbegriffs vor. Im Anmahnen von Solidarität und mit der Zumutung eines materiellen Verzichts an die Adresse der reichen Nationen klingt zwar noch ein Schuldvorwurf und eventuell auch die Vorstellung einer zu leistenden Sühne an. Aber offensichtlich ist die Plausibilität des Sühnegedankens mit den Kultriten, in denen das Opfer seinen Sitz im Leben hatte, ver-

²⁸ Zum „Begrenzungsdiskurs“ in der Umweltethik vgl. etwa *Ph. Schmitz*, Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung, Würzburg 1985, 175ff. Vgl. ferner: Neuer Lebensstil – verzichten oder verändern?, hg.v. *K. E. Wenke / H. Zillesen*, Opladen 1978.

²⁹ Vgl. *A. Habisch / K. Homann*, Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik, in: Signale der Solidarität, hg.v. *A. Habisch / U. Pöner*, Paderborn 1994, 113–137. Zum Ganzen vgl. auch: Globale Solidarität, hg.v. *N. Brieskorn*, Stuttgart 1997.

lorengegangen. Deshalb mutet der Sühnegedanke, obwohl er im Blick auf die Geschichte der europäischen Kolonialmächte nur zu berechtigt wäre, heute befremdlich an. Daher wird er auch in einen politisch-moralischen Schuldvorwurf transformiert, der die Konnotationen des alten Sühnopfergedankens abgestreift hat. Es ist aber bereits absehbar, daß auch auf diesen ethischen Schuldbegriff nochmals eine „ökonomische“ Inversion wartet: Aus einer Schuld werden Schulden, die sich abtragen lassen, indem sie abbezahlt werden. In vielen Fällen erübrigen sich aber auch solche „Wiedergutmachungen“, – dann nämlich, wenn die einstmaligen Opfer der Kolonialherren sich bei diesen verschuldet haben. Die Weise, wie ehemalige Kolonialmächte ihre Schuld abtragen, wird dann bezeichnenderweise im Erlaß jener Schulden bestehen, mit denen die „Entwicklungsländer“ bei den reichen Nationen im Soll stehen.

4. Dasein im Zwiespalt:

Das Opfer als anthropologisch-religiöses Grenzphänomen

Für eine theologische Neubesinnung auf die liturgische und pastorale Bearbeitung des Opferthemas ist die Berücksichtigung der aktuellen Plausibilitätsmuster sozio-kultureller Selbstverständigung einerseits unabdingbar, soll das Abdriften in eine religiöse Sonderwelt vermieden werden. Andererseits wird man sich in Liturgie und Pastoral aber nur widerständig auf die skizzierten ästhetisch-mediale, ethischen und ökonomischen Aspekte einlassen können, wobei sich nicht allein der letztgenannte Komplex als theologisch höchst problematisch erweist: Das christliche Gottesverhältnis ist kein Tauschverhältnis, das sich im wechselseitigen Geben und Nehmen vollzieht (auch dann nicht, wenn es als „do quia dedisti“ gedacht wird). Noch weniger ist es einem Investment vergleichbar, das auf eine lohnende Rendite spekuliert. Aber auch an die ästhetischen und ethischen Neuformatierungen des Opfergedankens kann die Theologie allenfalls in der Weise dialektisch-kritischer Absetzung anknüpfen. Ein widerständiges Sicheinlassen bedeutet bei aller Sensibilität für die ästhetisch-ethische Dimension, daß man mehr und anderes verstehen muß als die genannten Aspekte, um die Wirklichkeit des Opfers wirklich umfassend zu verstehen.

Es gibt nur dann gute Gründe, zu den Dingen, die man nicht einfach hinter sich lassen kann, wenn man vorwärtskommen will, auch das Opfer zu zählen, wenn man darin nicht etwas Primitives oder Atavistisches, sondern existentiell Fundamentales erkennen kann. Vom Opfer ist zu reden, wenn die Fundamente menschlicher Exi-

stanz brüchig werden. Genauer: Die (theologische) Rede vom Opfer sollte bezogen und zugleich beschränkt bleiben auf jene Grenzerfahrungen, in denen die Aporetik, Dialektik und Tragik menschlicher Existenz aufbricht. Es geht dabei gerade nicht um eine Überhöhung des Satzes, daß „alles seinen Preis hat“ und der Mensch für alles im Leben zu bezahlen hat. Die theologische Rede vom Opfer bleibt aber nur solange vor ökonomischer Instrumentalisierung, ästhetisch-medialer Banalisierung und moralischer Trivialisierung bewahrt, wie sie die Vergeblichkeit einer Ökonomisierung, Ästhetisierung und Moralisierung der Opferkategorie demonstrieren kann. Diese Einschränkung macht die Rede vom Opfer lebensweltlich vielleicht selten, aber gerade nicht überflüssig. Es gibt durchaus aporetische Verstrickungen in Situationen, in denen man weiß, daß jede zu fällende Entscheidung eine falsche ist. Es gibt im Leben durchaus die Nötigung, zwischen zwei Übeln zu wählen, von denen keines ein kleineres ist. Es gibt durchaus die tragische Dialektik, im Wollen und Tun des Guten zum Auslöser und Unheil für andere zu werden. Nur in der Auslotung solcher Grenzerfahrungen³⁰ läßt sich redlich vom Opfer sprechen. Das Opfer – so meine These – ist eine Umgangsform des Menschen mit dem, was nicht wiedergutzumachen ist³¹.

Etwas getan zu haben, was sich nicht wiedergutmachen läßt, führt den Menschen in einen Zwiespalt. Wer ein Opfer bringt, bringt diesen Zwiespalt zum Ausdruck. Er stellt sich der Zwiespältigkeit seines Daseins, die darin besteht, daß er in einen Zwiespalt geraten ist zwischen seinem Leben und dem Leben der anderen, und daß sein eigenes Leben in einen Zwiespalt mit sich selbst geraten ist. Wer ein Opfer bringt, macht diesen doppelten Zwiespalt öffentlich und gesteht zugleich ein, daß er zur Herstellung eines ungeteilten Lebenszusammenhangs selbst nicht in der Lage ist. Wer opfert, gesteht ein, daß er auf Vermittlung angewiesen ist. Die Möglichkeit, ein ungeteiltes Leben führen zu können, muß ihm von anderen erst wieder vermittelt werden. Das Opfer ist in diesem Kontext ein Vollzug der Offenbarung, des Geständnisses, der Sühne und der Hoffnung. Offenbar wird der Zwiespalt und die Unmöglichkeit, seines Lebens wieder froh zu werden, durch das aufgrund eigener Verfehlung ein Riß geht. Gehofft wird darauf, daß in einer Situation, in der „nichts

³⁰ Was dies jenseits einer Adaption des Layoutes der Tiefenpsychologie für die Theologie bedeuten kann, zeigt *G. M. Hoff*, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn u. a. 1997.

³¹ Das Folgende verdankt wichtige Anregungen *E. Jüngel*, *Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum*, in: *ders.*, *Wertlose Wahrheit*, München 1991, 261–282, bes. 268 ff.

mehr zu machen ist“, d. h. keine Weise instrumentellen Handelns mehr möglich ist, nur ein letzter Einsatz dessen, was dem Menschen geblieben ist, noch gewagt werden kann. Im Wissen darum, daß der Riß in einer Existenz auch durch diesen Einsatz nicht geschlossen werden kann, wird zugleich darauf gehofft, daß das diesem Einsatz Fehlende von „woanders“ ergänzt wird³². Was der Mensch einbringt als Opfer, darf somit nichts Halbes und kann nichts Ganzes sein. Es kann nichts Ganzes sein, weil das Opfer gerade das zeigen soll, was dem Menschen fehlt. Der Mensch kann selbst die Ganzheit des Lebens nicht bewerkstelligen. Deshalb kann ein Opfer keine Ersatz- oder Reparaturhandlung sein, die jene verlorene Ganzheit wiederherstellt. Das Opfer darf zugleich aber nichts Halbes sein, wenn es um Ganze geht. Was der Mensch hier einzubringen hat, ist das Leben, das ihm noch geblieben ist.

Im Opfer geht es um das Verhältnis zu dem, was der Mensch zum Leben bitter nötig hat. Diese Bitterkeit der Not und des Lebens spiegelt das Opfer. Das Opfer hat zu tun mit dem Nötigen und dem Fehlenden. Der hierfür typische Zwiespalt zeigt sich im Eingestehen eigener Schuld. Sie ist ebenso bitter wie die Vergebung nötig ist. Kann aber Gnade vor Recht ergehen, wenn nicht zuvor Recht vor Unrecht ergangen ist? Kann jedes Unrecht einfachhin aus der Welt geschafft werden? Die Vorstellung von einem Opfer, in dem es um das aushaltende Überwinden eines existentiellen Zwiespaltes geht, setzt in der Tat voraus, daß es eine Art von Schuld gibt, die nicht wie andere Schulden in Rechnung gestellt und beglichen werden kann. Hier geht es um eine unverrechenbare Verfehlung, um Wunden, welche die Zeit nicht heilt. Hier geht es um eine Schuld, die von seiten des Schuldigen schlechterdings nicht zu tilgen ist; hier geht es um eine Tat, die sich der Täter selbst nicht verzeihen kann und für die er auch bei seinem Opfer keine Vergebung findet. Die Schuld bleibt. Und wenn sie endet, dann kann sie eigentlich nur mit dem Ende des Schuldigen identisch sein. Der aber – wenn er nicht die Flucht in den Tod sucht – steht vor der Frage, wie er mit einer solchen Schuld leben soll, die ihm das Leben zu nehmen droht. Er kann nicht mehr etwas – und sei es noch so viel – hergeben, um diesen Zwiespalt zu überwinden. Er kann nur sich selbst hergeben, um seine Schuld zu sühnen. Diese Hingabe kann aber nicht die Selbstvernichtung sein. Wäre es so, dann würde der Sünder sich

³² Es wäre genauer zu prüfen, in welcher Weise dieser Umstand die „Schnittstelle“ für eine christologisch-soteriologische Neubestimmung der Kategorien „Gnade“ und „Stellvertretung“ markiert. Vgl. dazu auch *K.-H. Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln ²1997.

selbst entschöhnen – dann könnte er – und sei es mit dem eigenen Tod – jenen Zwiespalt überwinden und jene Ganzheit wiederherstellen, die ihm unter den eigenen Händen zerbrochen ist. Es bleibt ihm nur ein Akt der Selbstidentifizierung mit der Hingabe selbst. In diesem Sichhingeben, das auf Annahme hofft, gibt er sich selbst weg; dies ist die Weise, in der es ihn (noch) gibt. Ein solches „Sühnopfer“ ist nichts Ganzes, weil es der Annahme bedarf, und doch weit mehr als etwas Halbes.

Jede Rede vom Opfer bleibt dunkel, wie auch das Opfer selbst opak bleibt. Vielleicht ist es eine jener „Dunkelkammern“ des Glaubens, in der die Negative menschlicher Selbst- und Weltbilder entwickelt werden, – eine Entwicklung, welche die „via negativa“ nimmt: Kein Opfer ist denkbar ohne den Aspekt des Verlustes, des Verzichtes. Nicht die objektive Größe einer Gabe zählt und auch nicht, was sie dem Empfänger „bringt“, sondern was der Geber verliert, worauf er verzichtet. Ist das Verzichten und Verlieren Bedingung des Opfers oder schon dieses selbst? Wenn ein (Süh-)Opfer nichts Ganzes sein kann und nichts Halbes sein darf, worin besteht dann der Wert einer Sühne oder Buße, die dem einem anderen Menschen zugefügten Verlust noch den eigenen Verlust hinzufügt? Ist es Ausdruck einer „Solidarität im Leid“? Ist diese Form des Eingedenkens eines dem Anderen zugefügten Leides die Antwort auf die „Kainsfrage“ Gottes (Gen 4,9.10)?