

Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte. Hrsg. von Bernd Janowski und Michael Welker, Suhrkamp Verlag, 2000, Frankfurt am Main, 344 Seiten, ISBN 3-518-29054-1, stw 1454, 24,90 DM (ab 1.1.2002 12,50 EUR)

Der Band dokumentiert die Vorträge, die auf einem internationalen Symposium vom 19. bis 21. Oktober 1995 im Internationalen Wissenschaftsforum der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg gehalten wurden und gliedert sich in drei Abschnitte: I. Kulturwissenschaftliche Grundlagen, II. Biblische Perspektiven und III. Systematische und gesellschaftstheoretische Aspekte.

Explizit oder implizit setzen sich die Vortragenden mit zwei Grundpositionen der Gegenwart auseinander, nämlich zum einen den Opfer-Theorien von René Girard und Walter Burkert, zum anderen einer postmodernen Kritik am Reduktionismus, also einem methodischen Ansatz, der Erklärungen durch die Rückführung auf primäre Elemente liefern will. So lesen wir gleich in der von den Herausgebern verfassten Einleitung: "Beginnt man zu sehen, dass "das Opfer" komplexe Normen- und Machtverhältnisse ausdrückt, bestätigt und erneuert, so werden die reduktionistischen Versuche und ihre Vergeblichkeit durchsichtig, das Opfer auf nur *eine* Komponente eines komplexen Rituals zurückzuführen" (S. 11). Bruce J. Malina ("Rituale der Lebensexklusivität. Zu einer Definition des Opfers") zitiert Bourdillon: "Jede allgemeine Theorie des Opfers muss fehlschlagen. Die weit verbreitete Einrichtung des Opfers unter den Völkern der Erde ist nicht irgend einem fundamentalen Zug zuzuschreiben, welcher ein fundamentales menschliches Bedürfnis erfüllt. Das Opfer ist ein elastisches Symbol, das eine reichhaltige Vielfalt möglicher Bedeutungen zum Ausdruck bringen kann" (S. 25, zit. nach: Bourdillon, M.F.C./ Fortes, M. (Hrsg.), *Sacrifice*, London 1980).

Gefragt sind mithin Deutungsschemata, die Komplexität und Vielfalt des Sinns ritueller Opferhandlungen ausdrücklich einschließen. Die methodische Schwierigkeit eines solchen Verfahrens liegt auf der Hand und wird sehr deutlich bei Burkhard Gladigow ("Opfer und komplexe Kulturen"), der gegenüber Analysen, die "ein bestimmtes Element des Opfer-Komplexes zum zentralen Fokus der Deutung" erheben (S. 87), versuchen will, "die >Komplexität< der Ritensequenz Opfer >zu erhalten<", aber nun doch nach einer allgemeinen Definition, die diese Komplexität umgreift, sucht: "Trotzdem, trotz dieser Vorbehalte lassen sich praktisch alle Opfertypen von ihrer Funktion her zunächst als kommunikative Rituale bezeichnen, bei denen ein bestimmter Modus des Transportes und der Transformation von Material eine Rolle spielt, das heißt auch: die Information trägt" (ebda.). Die Schlussfolgerung scheint mithin möglich: "Bei einer pragmatischen und offenen Bestimmung des Begriffs "Opfer" wird man sich also zunächst *ohne Mühe* [Hervorhebung von mir] darauf einigen können, dass ..." (S. 88): und nun folgt eine längere Aufzählung von Elementen, wo unter anderem die Rede ist vom "symbolische(n) Mehrwert", der "Reziprozität oder Dialektik von Geben und Nehmen", den "Beziehungen zu Göttern (im weitesten Sinne)" u.s.f.

Ob man aber vom "Transport" eines "Materials" als Informationsträger beim Opfern sprechen kann, oder sich bei der Verwendung solcher Vokabeln zumindest der Gefahr aussetzt, religiöse Ritualhandlungen technizistisch misszuverstehen, bedürfte sehr wohl eingehender Überlegungen. Auch würden ältere Autoren, wie etwa Hubert und Mauss (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*), nicht bestreiten, dass ein bestimmtes Ritual "andere Ritensequenzen inkorporieren kann" (S. 89). Aber äußerst interessant ist die folgende Bemerkung Gladigows: "Typische Ritalsequenzen, die Wiederholung der gleichen rituellen Elemente innerhalb unterschiedlicher Rituale, können dabei >rituelle Zitate< erzeugen, die ihrerseits so etwas wie eine >Inter-Ritualität< begründen: Kathartische Sequenzen innerhalb vieler Rituale (Besprengen, Umgehen, Bestreuen) liefern >Querverbindungen< der Rituale, die über Kathartik und die eng verbundene Divination das gesamte rituelle Netzwerk stabilisieren" (ebda.), sodass eine "'rituelle Kompositionslehre'" erforderlich wäre, "um von der de-kontextuierenden Wessenschau weg zu einer differenzierenden Analyse zu kommen" (S. 90).

Eine nachmoderne Interpretation von Opferritualen müsste in den Blick nehmen, dass die Mehrdeutigkeit und unterschiedliche funktionale Verwendbarkeit von Elementen eines komplexen Prozesses bereits in ihnen selbst angelegt sein dürfte. Hieraus ergäbe sich die Frage, was die Offenheit spezifischer Teile von religiösen Strukturen ausmacht. Eine mögliche Antwort beinhaltet, was Gladigow über den Zusammenhang komplexer Rituale mit dem kulturellen Differenzierungsprozess sagt: "Das komplexe Ritual verbindet in einer >anachronistischen Rekonstruktion< noch einmal, was im Rahmen der

kulturellen Differenzierung >schon längst< in unterschiedlichen Bereichen stattfindet und über eigene Semantiken verhandelt wird" (S. 92). Das Ritual erinnert also gleichsam eine frühere gesellschaftliche Verwendung von religiösen Handlungselementen und transformiert und zitiert sie auf späterer Stufe. Es unternimmt mithin auf seine Weise, was etwa Kunst und Literatur auf die ihrige leisten, nämlich sich um die verändernde Bewahrung einer ebenso präzisen wie nicht-eindeutigen Sprache zu kümmern, der in den Prozessen kultureller Differenzierung und Vereinheitlichung der Untergang droht.

Diese Prozesse sind nicht reversibel. Die religiöse Zitierweise überkommener Symbole legt im Grunde offen, dass der kollektive Symbolzusammenhang eine ständige Transformation durchläuft. In dieses Geschehen ist zentral für die westliche Kultur das Bild des Mensch gewordenen, am Kreuz sterbenden und wiederauferstehenden Gottes eingebettet. Handelt es sich auch hierbei um ein Opfer, wenn ja, in welchem Sinn, wenn nicht, worum dann? Die theologische Auseinandersetzung mit diesem ihrem hauptsächlichlichen Gegenstand zeigt auch, soweit sie im vorliegenden Band dokumentiert ist, die Schwierigkeiten, denen sich, nicht erst seit heute, eine Wissenschaft, die sich zugleich einer bestimmten Glaubenshaltung verpflichtet, ausgesetzt sieht. Der Schlusssatz des Beitrages von Christof Gestrich: "Opfer in systematisch-theologischer Perspektive. Gesichtspunkte einer evangelischen Lehre vom Opfer" macht das sehr deutlich: "Die Lösung der menschlichen Identitätsfrage (...) ist somit überhaupt erst durch das christlich neu verstandene Opfer möglich, und dies müssen wir auch im Wettbewerb mit allen anderen immer noch zirkulierenden Opfertheorien und Opferbegriffen, *die wir allerdings für heillos halten müssen* [Hervorhebung von mir], wissen und auch zum Ausdruck bringen" (S. 302).

Teilweise hat man beim Lesen der Aufsätze den Eindruck, dass die Autorinnen und Autoren sich redlich bemühen, die Blutopfer des Alten Testaments mit der Einstellung des Neuen zu versöhnen. Ich gebe ein Beispiel: "*Theologisch* hat es meines Erachtens Sinn von Opfer zu reden, wenn dabei betont wird, dass die biblischen Überlieferungen von Opfer *überwiegend* [Hervorhebung von mir] den *heilvollen Zusammenhang (1) des Lebens der Menschen aus, durch und für Gott und (2) des "Lebens" Gottes bzw. seines Namens aus, durch und für die Menschen* zur Sprache bringen. Im Alten wie im Neuen Testament zielt die Rede von Opfer *letztlich* [Hervorhebung von mir] auf die von Gott her immer wieder neu gewährte und ermöglichte Vergottesdienstlichung des Alltags in der Welt" (S. 278). Ich gestehe, dass mich diese merkwürdige Verquickung von analytischem und liturgischem Ton nicht überzeugt. Zudem läuft ein Analyseschema, das Worte wie "überwiegend" und "letztlich" verwendet, Gefahr, sich wieder der kritisierten reduktionistischen Funktionen zu bedienen.

Im letzten Beitrag: "Religiöse Unverzichtbarkeit des Opfergedankens? Zugleich eine kritische Relecture der kirchlichen Deutung des Todes Jesu" versucht der Autor Klaus-Peter Jörns, begreiflich zu machen, worin denn die am Kreuz geschehene Erlösung eigentlich besteht: " ... ich verstehe meine Aussage von der zu Ende gegangenen Notwendigkeit, Gott Blutopfer zu bringen, auch in dem Sinn, dass nicht nur das religiöse, sondern auch das theologische System, das diese Opfer notwendig gemacht hatte, zu seinem Ende gekommen (...) ist. Und dieses Ende bedeutet wiederum eine *Wandlung von Gott und Menschen*. (...) Der damit verbundene Gott gehört selbst der Vergangenheit an. (...) Und dennoch tröstet Jesus die Seinigen in ihrer Weltangst. Warum? Mit welcher Ursache, wenn doch nicht die Sühne den Grund liefert? Weil er mit dem besiegten Kosmos auch den dazugehörigen "Heiligen Kosmos" besiegt hat, innerhalb dessen sich Gott selbst, wie alle Welt, in das System einer Lebenssicherung durch blutige Gewalt und Gegengewalt verwickelt hatte. *Nicht das im Tod Jesu erfüllte Gesetz*, Gott ein Menschenopfer (und ersatzweise ein Tieropfer) zu bringen, *sondern die Leidensbereitschaft Jesu, sein Bleiben in der Liebe, leiten die Auferstehung ein, in der sich Gott (abermals) wandelt und als gewaltfreier neuer Gott erhebt*" (S. 323).

Das ist immerhin erstaunlich und sehr bemerkenswert: ganz offensichtlich liegt diesen Sätzen die Idee eines fehlbaren, aber auch wandlungs- und lernfähigen Gottes zu Grunde. Die damit angesprochenen Probleme sind nicht die meinigen, aber mir scheint, wenn die christliche Religion in der nachmodernen Phase überleben will, wird sie auf vielfältige Weise versuchen müssen, die längst erstarrte Vorstellung eines absoluten und vollkommenen Gottes, der die Liebe ist, zu revidieren. Jörns scheint sich an diesen Versuch heranzuwagen.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind auf unterschiedliche Weise interessant. Sie zeigen die Komplexität des Themas auch darin, dass manche Aspekte gar nicht oder kaum berücksichtigt werden. Es ist heute sicherlich schwer, ja vielleicht beinahe unmöglich, sich in die geistige Haltung von Men-

schen, die vor mehreren tausend Jahren ihren Göttern oder Ahnen opferten, hineinzusetzen, zumal es die eine Haltung sicherlich nicht gegeben hat, sondern in der Abfolge der Epochen, wie in einer jeweiligen Gesellschaft oder Stammesgemeinschaft, äußerst unterschiedliche Vorstellungen und -mehr oder weniger ritualisierte - Opferpraktiken. Unbezweifelbar haben auch Könige vergangener Zeiten die doch recht klägliche Vorstellung gehabt, sich durch Gaben entsprechende Gegenleistungen der Götter einzuhandeln. Aber es gibt auch die Berichte vom Ergriffenwerden durch die göttliche Epiphanie, die das Kollektiv in einen festlichen Taumel versetzt, sodass sich die numinose oder sakrale Energie erneuert und, kanalisiert, den Zusammenhalt der Gemeinschaft festigt.

In individualisierter Form wurde das Opfer, das der Einzelne dem Kollektiv, dem er angehört, bringt, als schlechthin sinnstiftend erlebt. Die Diktatoren der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts wussten sich dieses Erlebnis, in dem wie in einem moralischen Akt Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen, zu Nutze zu machen. Weil es in der Nachmoderne diese Einheit von Individuum und Kollektiv nicht mehr gibt, kann auch die ihm entsprechende Opfer-Bewegung, das Aufgehen in einem Ganzen und die verjüngende Wiedergeburt, so nicht mehr stattfinden. Umso wichtiger wäre es, in den Berichten über Stammesgesellschaften nach nicht-zentrumsorientierten Opfer-Strukturen Ausschau zu halten, um sie gegebenenfalls mit den sich heute neu bildenden psycho-sozialen Gefügen zu vergleichen. Gerade das Gemenge unterschiedlicher Elemente, die zudem in ein und demselben sakralen Vorgang verschiedene Bedeutungen annehmen können, also in pluralen, in sich mehrschichtigen Verweisungszusammenhängen existieren und so in einer inneren Verbindung mit den mythischen Erzählungen eines jeweiligen Stammes oder Volkes stehen, verweist vielleicht auf Vorstellungen von Wahrheit und Gehalt, die nicht identisch mit den unsrigen, aber ihnen ähnlich sind. Keine allgemeine Definition, die noch so viele Varianten oder Fälle unter sich begriffe, könnte diesen Gehalt ausdrücken. Er erschiene in sprachlichen oder Handlungselementen, weil sie offen sind und auf andere Elemente deuten, die mit ihnen wechselnde Verbindungen eingehen, sie in sich hineinnehmen oder an ihre Stelle treten. Jeder Versuch eines Überblicks über solche sich wandelnden und dehnenden Gefüge könnte selber nur Glied ihrer vielfältigen Struktur sein. Weil es in ihr keine exklusive Wahrheit gibt, fehlt ihr auch gleichsam der Ort für monotheistische oder absolute Formen. Hieraus mag man ersehen, auf welches Wagnis sich eine nachmoderne Theologie einließe, die es ernst meinte. Ihr Gottesbild würde sich auf eine Weise ändern, die ihr selbst vielleicht ebenso interessant wie unheimlich vorkäme.

Max Lorenzen