

Das Opfer des Lebens

Ein theologisch-religionsgeschichtlicher Versuch

DIETRICH KORSCH

Opfer und kein Ende?

Dem Opfer widerfährt Zwiespältiges in unserer Gegenwart.

Als religiöser Begriff ist das Opfer obsolet geworden, geächtet, angesehen als Inbegriff eines falschen, repressiven Verständnisses von Religion. Ganzheit, Heilwerden, Zusichfinden: das sind die Maximen und Versprechungen aktueller religiöser Bewegungen, außerhalb der christlichen Kirchen und innerhalb ihrer. »Opfer«, das steht für Heteronomie, Ausbeutung und Priesterbetrug; heute mindestens so sehr wie zu Blühenzeiten kritischster Aufklärung. Freilich ist inzwischen der Widerspruch einer, der nur noch längst Überwundenes meint stürzen zu müssen. Denn verteidigen läßt sich das Opfer ohnehin nicht mehr, lautet der common sense.

Auf der anderen Seite, damit ganz unvermittelt, ist die Realität des Opfers ins Unermeßliche gewachsen, hat sie alle religiösen Schranken längst durchbrochen. Das zeigt sich noch am äußerlichsten Sprachgebrauch, der Rede von den Verkehrsopfern. Sinnlosere Opfer kann man sich nicht denken: Leben, die der Mißorganisation des Fortkommens dargebracht werden. Bewußtloser sind die Opfer, die, fern aller religiösen Deutung, darum nicht weniger vollständig geleistet werden: Verzehrung von Leben zum Zwecke von Erwerb und Genuß; Tretmühlen alltäglichen Zwanges, der anonym auferlegt scheint, zu dem sich aber den ihm Unterworfenen keine Alternative zeigt. Zynisch wird die Realität des Opfers, wenn man sich eingesteht, wie viele Menschen – ohne unser individuelles Verschulden – in Afrika, Asien und Lateinamerika zu Tode kommen, damit wir in Europa im Wohlstand leben können. Und vollends irre ist der Fanatismus politisch gezielter Aktionen, in Krieg und Bürgerkrieg, wo einer, wo viele den faktischen Suizid als Opfer deuten oder diese Deutung provozieren wollen.

Was bedeutet diese Zwiespältigkeit? Wo kommt sie her? Wie ist ihr zu begegnen?

Das aufzuklären, bedarf es des Versuchs, religionsgeschichtliche und theologische Kategorien zu verknüpfen, um die Logik des Opfers zu verstehen und was daraus in unserer Kultur geworden ist.

Die Logik des Opfers

Darin sind sich die Religionswissenschaftler, wohin man blickt, einig: das Opfer ist so alt wie die Religion. Wie freilich »Opfer« zu verstehen ist, darüber herrscht ebensogroße Uneinigkeit.¹ Ich versuche, einen strukturellen Zusammenhang im Ausgang von Theorien über das Opfer

herzustellen, der die unüberschaubare Vielfalt der einzelnen Opfer-Vollzüge bereits auf der Ebene begrifflicher Reduktion aufnimmt.²

Noch immer findet sich eine Deutung des Opfers, die es als Weggabe eines für die Menschen wertvollen Gutes an ein höheres Wesen versteht; mit der Absicht, dieses für sich selbst günstig zu stimmen. Das ist die mechanistische Auffassung vom Opfer nach dem Modell des *Do ut des*.³ Wie immer man dieses Modell auch modifizieren mag (etwa dadurch, daß man das menschliche Geben bereits von der Gottheit gegeben denkt), so ist doch die Voraussetzung dafür, daß sich Gottheit und Menschen als einander gegenüberstehende Charaktere unterschieden haben, denen (wie begrenzt auch immer) Selbständigkeit und eigenes Recht zukommen. Denn das Eigenrecht ist die Voraussetzung für den hier geleisteten Verzicht. Unter dem Namen des Verzichts aber spielt nur eine beiläufige Rolle, worauf verzichtet wird. Es liegt auf der Hand, daß hier eine späte Entwicklungsgestalt der Religion als ursprünglich reklamiert oder als jedenfalls begrifflich grundlegend angenommen wird.

Weiter zurück reicht die dynamistische Ansicht, nach der es im Opfer darum geht, an der Macht des numinosen Wesens Anteil zu gewinnen. Nicht das durch Tausch vermittelte Gegenüber von Menschen und Numen, sondern ihre jenseits der eingetretenen Differenz vorliegende Einheit wird im Opfer symbolisiert. Damit kann jedenfalls erklärt werden, warum das Opfer so häufig als Mahl gefeiert wird. Die Vernichtung eines Teiles (des Tieres, des Ernteertrages) dient der Steigerung von Lebenskraft im Ganzen.⁴

Noch elementarer setzt die Theorie an, die das Opfer totemistisch interpretiert. Hier ist es vielleicht nicht einmal entscheidend um eine übernatürliche Kraftzufuhr durch den Ritus und die Opfermahlzeit zu tun, sondern um die Konstitution der sozialen Gruppe um das Totem und in Gemeinschaft mit ihm. Allerdings steht diese Sichtweise vor dem Problem, erklären zu müssen, warum diese soziale Gruppenbildung in der Weise eines (durchaus blutigen) Opfers geschieht.⁵

Einen entscheidenden Schritt ist die Theorie des Opfers vorangekommen durch den Zürcher Altphilologen Walter Burkert.⁶ Und zwar dadurch, daß Burkert das Opfer und das Töten in elementaren Zusammenhang bringt.⁷ Wenn Raubtiere jagen, dann reißen und verschlingen sie ihre Beute; als die Menschen zu jagen begannen, taten sie das in der Ausbildung von sozialen und werkzeuglichen Techniken; damit ist die Unmittelbarkeit von Reißen und Verschlingen durchbrochen: Menschen töten und essen. Die Evolution des Lebens hat im Menschen einen neuen Stand erreicht. Denn nun ist es zum Bewußtsein gekommen, daß der Preis des Lebens die Lebensgefahr ist. Das verschafft Einsicht darein, daß die Selbsterhaltung und Fortpflanzung des Lebens immer schon von anderem zehrt; und nun, im Falle der jagenden Menschen, von der Tötung anderen Lebens. Damit wird zugleich die Vergänglichkeit des eigenen Lebens bewußt. Denn natürlich könnte auch anderes Leben sich von der Vernichtung meines Lebens erhalten wollen. Es ist nachvollziehbar, daß das Töten als soziale Konstruktion einen tiefen Einschnitt in der historischen Menschwerdung bedeutet. Denn Töten markiert eine irreversible Differenz. Eine Differenz, die gerade in ihrer Unwiderruflichkeit gezogen wird, damit das Leben weitergeht. Im Töten (zum Zweck des Essens) sind die Erhaltung des Lebens und die Negation des Lebens beisammen.

Es ist auch nachvollziehbar, daß eben dieser Vorgang der Bearbeitung bedarf. Und nahe liegt, die Bearbeitung am Ort der Entstehung des Problems vorzunehmen, in einem Akt des Tötens selbst. Opfer wäre dann, phylogenetisch gesehen, der Akt des rituellen Tötens, durch

den das Risiko des Lebens in Schach gehalten wird; durchaus in dem doppelten Sinne, daß das Töten als Vergehen am Leben überhaupt gewußt wird und daß im Töten die Möglichkeit des eigenen Getötetwerdens aufscheint. Indem nun im Falle des Opfers das Töten in den Ritus gefaßt wird, soll über die Markierung der irreversiblen Differenz hinaus die Einheit des Lebens dargestellt werden (mit welchen Vorstellungen dies auch immer weiterhin verbunden werden mag). Die Ritualisierung des Tötens im Opfer wäre dann auch der Ursprung der Symbolisierung; wer weiß, vielleicht sogar der Ursprung der Sprache.⁸

Von diesem faszinierenden Grundgedanken her lassen sich dann auch die berechtigten Teilmomente der anderen Opfertheorien integrieren. Im Opferritus und Opfermahl konstituiert sich die Gruppe der Jäger als Lebensgemeinschaft, und zwar möglicherweise durchaus in totemistisch geheimnisvoller Einheit mit dem Opfertier. Es liegt nahe, das Opfer dann weiterhin dynamistisch als Teilhabe an der Macht des Lebens zu verstehen, die im Ritus des todübergreifenden Tötens gefeiert wird. Es schließt sich die Möglichkeit an, diese Macht des Lebens, der eigenen Lebenserfahrung angepaßt, zu personalisieren und die Idee einer Gottheit (später: von Gottheiten) zu fassen; gegenüber dieser personalisierten Gottheit aber lassen sich Vorstellungen von Selbständigkeit und Recht ausbilden, die einen Tausch ermöglichen, welcher dann auch wieder durch fromme Voraussetzungen vom Gegebensein des Rechtes und der Eigenständigkeit asymmetrisch gedeutet werden kann.

Burkerts Theorie, die ich hier perspektivisch verkürzt wiedergegeben habe, zeichnet sich durch eine historische und eine systematische Einsicht aus. Einmal legt sie den Ursprung des Opfers historisch in die Zeit der Hominisation des Menschen als Jäger; damit reicht das Opfer in eine archaische Epoche zurück. Die zehntausend Jahre, seit denen die Menschen sich als Ackerbauern betätigen, sind im Vergleich mit jener Vorzeit verschwindend kurz; entsprechend spät ist der Brauch von Pflanzenopfern. Die systematische Einsicht ist noch bedeutender. Denn wenn menschliches Leben vom Töten lebt (mit dem gesamten sozialen Umfeld, das dafür nötig ist, wie immer die Formen des Tötens variieren mögen), dann bleibt auch das Opfer unersetzbar. Denn die Irritation des Tötens als Vergehen am allen Lebendigen gemeinsamen Leben wie auch als Intuition des eigenen Getötetwerdens mag sich ermäßigen oder sublimieren; verschwinden kann sie niemals.

Darin erweist sich Burkerts systematische Einsicht als fruchtbares Strukturgesetz, das die gesamte variable Entwicklung der religiösen Gebräuche und Vorstellungen zu begleiten in der Lage ist. Daß das zutrifft, läßt sich daran zeigen, daß auf der Basis dieses Grundgedankens auch die Ambivalenz des Opfers in der Gegenwart erklärbar wird.

Für die bis in die Antike reichende alte Geschichte des Opfers gilt, daß das Opfer Symbolisierung und Töten beieinander hält und so das ökologische Gleichgewicht von Mensch und Natur regelt. Ohne Opfer (im welcher Variation auch immer) kein Leben. Nun zeigt unsere Gegenwart, daß dieses Gleichgewicht gründlich gestört ist. Unserer Naturbeherrschung kann kein Realsymbol wie das tatsächlich mittels Töten vollzogene Opfer entsprechen. Wie ist es dazu gekommen? Wodurch ist es zu dieser Trennung von Opfer und Töten gekommen? Meine These lautet: Dadurch, daß das Christentum eine weltgeschichtlich ungeheuer erfolgreiche, aber auch ungeheuer gefährliche Umdeutung des Opfers vornahm, mit deren Konsequenzen wir noch immer nicht zu leben verstehen.

Die Dynamik des Opfers im Christentum

Der Tod Jesu als Opfer

Von Jesu Tod als Opfer⁹ zu sprechen, ist eine christlich geläufige Redeweise, die auch als neutestamentlich begründet dargestellt werden kann.¹⁰ Sieht man aber näher hin, dann zeigt sich, daß, abgesehen vom Hebräerbrief, jeder einzelne Beleg für eine Deutung von Jesu Tod nach dem Vorstellungsmuster des Opfers zweifelhaft wird.¹¹ Das ist ein auffälliger Unterschied. Ich interpretiere ihn so, daß es der frühen Christenheit unmöglich gewesen ist, eine bestimmte feststehende Opferpraxis als Verständnisrahmen des Todes Jesu anzunehmen; offenbar hat auch Jesu Selbstverständnis nicht darauf hingewiesen. Auf der anderen Seite aber scheint es so gewesen zu sein, daß sich die frühen Christen der Gewalt der Opfervorstellung auch nicht entziehen konnten, so daß sie als Hintergrund immer auch da präsent ist, wo das terminologische Material fehlt.¹²

Das läßt sich auch traditionsgeschichtlich zeigen. Es herrscht weitgehendes Einverständnis unter den Exegeten, daß sich die älteste Form, den Tod Jesu zu begreifen, in der Formel *apethanen hyper hämon*¹³ ausspricht. Diese Formel aber bringt die grundlegende Funktion des Opfers auf den Begriff. Der Tod des Opfertieres geschieht in umfassender Weise *für* die beteiligten Menschen; und zwar in der Weise, daß das Problem des Tötens bearbeitet wird: Das Sich-Vergreifen am Leben zum Zwecke des Lebenserhaltes ist dort das Thema, ebenso wie die darin implizierte Gefahr der eigenen Selbsttötung mit ausgedrückt wird, das sich in diesem Übergriff über das allen gemeinsame Leben ereignet. Der Tod dient weiterhin dazu, daß die Gruppe der Opfernden sich zu einem Sozialverband zusammenschließt. Und er hat schließlich zum Ziel, daß er die Abwehr der Todesdrohung und die Fundierung des sozialen Verbundes das Überleben der Menschen absichert, was in der Teilhabe an der Gottheit ausgedrückt wird.

Das heißt: Jesu Tod ist nicht in der Beschränkung auf eine spezifisch vorgegebene Opfer-Auffassung zu deuten, sondern hat mit dem Opfer selbst zu tun. Daran schließt sich die These an, daß es durch Jesu Tod – auf der Basis des Satzes *apethanen hyper hämon* – eine Veränderung im Verständnis und der Funktion des Opfers überhaupt gegeben hat.

Denn betrachtet man näher, was im Neuen Testament mit der Opfervorstellung geschieht – den Hebräerbrief nun an erster Stelle mit eingeschlossen –, dann kann man eine dreifache Radikalisierung des Opfers erkennen.

In Jesu Tod liegt die Einheit von Priester und Opfer vor (Hebr 9, 14. 28). Wir hatten gesehen, daß eine wichtige Funktion des Opfers darin besteht, die autoaggressiven Anteile des Tötens zu bewältigen. Dahinter steht die Vermutung, daß eigentlich derjenige, der sich am Leben vergreift, selbst des Todes schuldig ist. Die rituelle Interaktion von Priester und Opfer symbolisiert diesen Zusammenhang in exemplarischer, freilich damit auch partikularisierter Weise. Und die Grunddifferenz im Ritus ist eben die zwischen dem zum Vollzug des Opfers beauftragten Menschen und dem geopfertem Tier. Indem nun Jesu Tod so verstanden wird, daß Priester und Opfer zusammenfallen, erfüllt sich die bisher nur partikular zur Geltung gebrachte Selbstbezüglichkeit des Opfers. Das Selbstopfer des Priesters als Opfertier vollendet insoweit die basale Struktur des Opfers, nach der es um die rituelle Restitution des verletzten Lebens geht. Es ist damit auf den Aspekt abgestellt, daß Jesus sich selbst in den Tod gibt. Freilich geschieht das hier auch erst und allein in diesem einen Fall. Es wird eben nicht jedes Töten mit einem anderen Töten ausgeglichen, sondern es ist der bereits sozial ausdifferenzierte Priester,

der die Struktur der Totalität des Opfers ausfüllt. Hieran schließt sich der Gedanke der Stellvertretung an. Denn ist die Funktion des Opfers in der beschriebenen Weise einmal erfüllt, dann kann man sich immer darauf beziehen. Die Bedingung der Beziehbarkeit ist damit freilich noch nicht sichtbar geworden. Sie ergibt sich aber aus der zweiten Veränderung, die das Opfer Jesu am Kreuz mit dem Opfer überhaupt vorgenommen hat.

In Jesu Tod liegt die Einheit von Gott und Mensch vor. »Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?« (Röm 8, 32) Nimmt die Einheit von Priester und Opfer die Aktivität Jesu selbst auf seinem Weg in seinen Tod in den Blick, so wird hier der Ton auf die Aktivität Gottes gelegt, der in seinem Sohn sich selbst dahingibt. Damit erfüllt das Opfer seinen prinzipiellen Sinn, nämlich die des Tötens Schuldigen mit der Macht des Lebens endgültig zu verbinden. Es ist aus diesem Blickwinkel auch klar, daß Tod und Auferstehung Jesu zusammengehören. Wenn es um das Töten geht, dann kann der Ort der Einheit von Gott und Mensch nur der Tod selbst sein; jede andere Form der Repräsentanz würde dem Ernst des Tötens nicht gerecht werden. Weil es aber zugleich um die Einheit von Gott und Mensch in diesem Tod zu tun ist, kann der Tod selbst nur als unanschaulicher Anfang des Lebens verstanden werden; und zwar eines Lebens, das von Tod und Töten nicht mehr bedroht ist. Dies ist also die Prinzipialisierung des Opfers. Und aus ihr folgt schlüssig die allgemeine Beziehbarkeit der Stellvertretung für alle Menschen, denn die Einheit von Gott und Mensch besitzt schon als einmalige kategorialen Rang. Dies allerdings nur in einer genau bestimmten Form, und das ist die dritte Veränderung des Opfers.

Die Einheit von Gott und Mensch in der vollständig erfüllten stellvertretenden Funktion des Opfers hat zur Konsequenz, daß nun auch jeder Mensch sein Leben in der Form eines vollständigen Opfers zu leben hat. »Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst.« (Röm 12, 1)¹⁴ Die Hingabe der Leiber zu einem lebendigen Opfer (das also nicht mehr, wie im alten Opfer, dabei stirbt) ist aber nichts anderes als die Selbsthingabe Jesu, sofern die Christen nichts anderes sind als der Leib Christi. Das bedeutet, hegelsch geredet, daß Gott in der Gemeinde lebt. Und zwar genau und nur insofern, als die Gemeinde an Jesus partizipiert in der Form des Opfers des eigenen Lebens. Vernünftig heißt dieser Gottesdienst nicht nur deshalb, weil er die Re-Inszenierung der Gewalt im Opfertod, also die Unmittelbarkeit der Sinnlichkeit hinter sich gelassen hat. Vernünftig heißt er insbesondere deshalb, weil er die in den vielen Opfern nur immer partiell agierte und zum Wiederholungszwang verdammende Struktur des Opfers überhaupt erfüllt. So, daß das Opfer jetzt – im Blick auf den Erstling der Entschlafenen, den Stellvertreter, und im Bewußtsein seiner Einheit mit Gott überhaupt – von allen geübt werden kann. In der Beziehung auf Jesu Tod als Opfer können alle für das Töten genugtuend; und diese Genugtuung fällt so aus, daß das bleibende Leben zu gestalten ist. Das von allen gebrachte »Opfer ihres Leibes« ist dann die religiöse Konstitution einer Sozialform, die dem Leben dient. Das ist, schließlich, die Universalisierung des Opfers durch Jesu Tod.

Durch die Einheit aller drei Veränderungen, die am alten Opfer vorgenommen werden, erfüllt sich das Wesen des Opfers. Die durch das Töten im Leben aufgerissene unmittelbare und unvermittelbare Differenz wird religiös übergriffen; freilich nur so und darin, daß das Leben in der Differenz von Tod und Leben universelle religiöse Struktur erhält. Nur in der

Relation zu der die Folgen des Tötens überwindenden Einheit von Priester und Opfer, von Gott und Mensch und von Gott und Gemeinde läßt sich, christlich gesehen, diesseits der Todesgrenze leben. Wo aber so gelebt wird, ist der Tod dann auch nicht mehr eine solche Grenze, die dem Leben Angst machte.

Das christliche Leben als Opfer

Die christliche Umformung des Opfers hat weltgeschichtlichen Erfolg gehabt. Sie hat die Funktion des Opfers radikalisiert und erfüllt. Sie hat damit die Begrenzung stiftende Besonderheit des Opfers aufgehoben, indem sie das Opfer zur Lebensform selbst machte. Von dem Opfer als universeller Lebensform aber gilt, daß es in dieser Gestalt universalisierbar ist.

Das ist geschehen durch die Korrelation zwischen dem (grundlegenden) Opfer Christi und dem (nachfolgenden) Opfer des Lebens. Genau diese Korrelation aber hat Probleme geschaffen, die noch immer nicht überwunden sind. Denn das Gleichgewicht zwischen den beiden Polen des christlichen Opferverständnisses ist deshalb nur schwer zu erringen, weil das Opfer des eigenen Lebens allein im Glauben, und das heißt formal: auf der Basis von Selbsttätigkeit zu erbringen ist.¹⁵ In der abendländischen Geschichte des Christentums hat sich das Ungleichgewicht nachhaltig in der konfessionellen Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus gezeigt.

Die katholische Auffassungsweise des korrelativen Opferzusammenhangs hält daran fest, daß das Opfer Christi in der Kirche wiederholt werden muß, um für die Gläubigen den Opfercharakter ihres eigenen Lebens hinreichend zu begründen. Gerade damit die Übersetzung in den Lebensvollzug gelingt, muß – in wie immer nachgeordneter Weise – dasselbe Geschehen vergegenwärtigt werden. Das daraus entstehende Problem ist offenkundig. Wie soll man in dieser Konstellation die einmalige Leistung des Opfers des Lebens Jesu festhalten können? Alle mimetischen Impulse versagen vor der Singularität Jesu. Statt dessen zieht die Wiederholung eine Fülle von Folgeproblemen nach sich. Denn unweigerlich wird die Institution, die für den Vollzug des Opfers zuständig ist, als spezifisch religiöse Institution empirisch positiviert. Die Kirche ist eine Sonderwelt. Das hat zur Folge, daß Koordinierungsschwierigkeiten auftreten im Verhältnis von religiös-maßgeblicher Sonderwelt und nachgeordnet-profaner Lebenswelt überhaupt. Mit anderen Worten: Die Wiederholung des Opfers (im Interesse der Wirksamkeit des christlichen Lebens!) läuft auf eine erneute religiöse Partikularisierung hinaus, die sich gesellschaftlich als religiöse Vorschrift für alle möglichen Formen der Lebensführung umzusetzen versucht.

Dagegen hat, mit Erfolg, der Protestantismus Einspruch erhoben. Hier liegt der Akzent darauf, daß die Wirklichkeit des Opfers Jesu allein im Lebensopfer der Menschen seine Entsprechung findet. Die Kirche ist nicht re-inszenierende, re-präsentierende Weltwirklichkeit, sondern diejenige Institution, die in ihrer Funktionserfüllung selbst aufgeht. Dem einen Opfer Jesu steht die Gesamtheit sich opfernden Lebens gegenüber (Apol XXIV). Damit hat sich eine ungeheure Dynamisierung vorbereitet. Denn in dem Maße, wie die Kirche auf weltgeschichtliche Bestimmungskraft verzichtet, entfalten sich die gesellschaftlichen Entwicklungskräfte um so ungehinderter. In der nachreformatorischen Zeit fließen dergestalt unterschiedliche Ströme der christlichen Weltansicht zusammen: die noch verborgene emanzipative Kraft, die sich unterhalb der kirchlichen Regulationsimpulse seit dem Mittelalter entfaltet hat, und die lehrhafte Befreiung dieser Tendenz im Protestantismus.

Es ist diese Kooperation gewesen, durch die die abendländische Lebensform über die ganz Erde verbreitet wurde. Freilich um einen hohen Preis. Denn in der theologisch schlüssigen protestantischen Beschränkung auf die Einmaligkeit des Opfers Jesu und die damit verbundene Universalisierung der Lebensform des Opfers droht die Gefahr, jenen Ursprung der Befreiung vom alten Opferzwang aus dem Blick zu verlieren. Wie übersetzt sich die Befreiung vom Zwang zum äußeren Opfer ins tatsächliche Leben? Läßt sich der ausschließlich religiöse Hintergrund dieser Befreiung hinreichend deutlich machen? Wenn gerade die Emanzipationskräfte von der kirchlichen Vorherrschaft ihre Macht gewonnen haben? Die Konsequenz des Christentums bedroht dessen eigenen Bestand.

Das ist der Ursprung der Ambivalenz des Opfers in der Gegenwart: Daß es sinnentleert scheint, weil die Selbstverständlichkeit der religiösen Rahmenbedingungen nicht mehr gegeben ist. Wo aber dieser Hintergrund ausfällt, ist die Gefahr nahezu unausweichlich, daß der eigentlich religiöse Mechanismus aus Herrschaftsinteressen heraus zur Unterdrückung benutzt wird. Und daß dagegen der Widerstand sich regt, ist nur zu verständlich und wohlberechtigt.

Das Opfer des Lebens

Was hat sich auf dem Weg dieser Überlegungen ergeben?

Das Christentum hat die alte Vorstellung vom Opfer durch die Interpretation des Todes Jesu als Opfer erfüllt und damit beseitigt. Der Tod Jesu ist, so gesehen, das Ende des Opfers (Hebr 10, 12. 14. 18). Denn mit der abschließenden Einmaligkeit des Opfertodes Jesu sind die rituellen Opfer transformiert worden; nun ist das ganze Leben selbst Opfer geworden.¹⁶ Der archaisch begrenzte Ritus ist totalisiert, prinzipialisiert und universalisiert worden. Diese Verwandlung des Opfers hat zum weltgeschichtlichen Erfolg des Christentums beigetragen.

Diese Verwandlung enthält ungeheure Risiken in sich, für das Christentum selbst ebenso wie für die anthropologische Funktion »Opfer«. Denn der Zusammenhang zwischen dem einen Opfer Jesu und dem individuellen Opfer des Lebens ist nun allein durch den Glauben vermittelt, also von objektiver Kontrolle nicht mehr erfassbar. Das Bußinstitut sollte einmal diese Kontrolle leisten; wird es freilich zu diesem Zweck gebraucht, so steckt in ihm der Selbstwiderspruch zwischen Gewissenbefreiung und Gehorsamsüberprüfung; kein Wunder, daß sich hier immer wieder die Kritik am Unterdrückungsapparat Kirche entzündete. Wenn nur der Glaube die rechte Unterscheidung zwischen dem Opfer Jesu und dem Opfer des Lebens trifft, dann ist klar: Wo der Glaube ausfällt, scheint das Leben das Opfer los zu sein. Das ist freilich das Einfallstor für die beschriebenen Opferzwänge neuer und unbeherrschbarer Art. Damit schließt sich der Kreis: Das Ende des christlichen Lebensopfers läßt die Naturbeherrschung in ungeahntem Ausmaße anwachsen; diese fordert dann ihrerseits ungeahnte neue Opfer.

Es liegt auf der Hand, daß sich Ambivalenzen und Rückkopplungen dieses Ausmaßes nicht durch Interpretation beherrschen lassen. Allerdings setzt jede Intervention in diesen, wie es scheint tödlichen, Kreislauf Interpretation voraus. Und sei es nur zu dem Zweck, der Massivität der Opferlogik nicht einfach bewußtlos zu unterliegen; Interpretation wäre dann der Versuch, ein Stück eigenen Lebens zurückzuerobern. Diese Interpretation verläuft in drei Etappen.

Am Anfang steht die hermeneutische Besinnung auf die Macht des Opfers. Der Zwang zu opfern löst sich also keineswegs von selbst auf, wie die aufklärerische Riten- und Mythenkri-

tik meinte. Er erzeugt sich vielmehr auf jeder Stufe der von Gewalt und Tod gesteuerten Vergesellschaftung und Naturbeherrschung wieder neu. Die urchümliche Archaik wird von der Moderne nicht überwunden, sondern taucht, zur Übermacht gesteigert, wieder auf.¹⁷ Das ist die Einsicht in die Unvermeidlichkeit des Opfers. Das Leben, das sich auf Kosten anderen Lebens erhält, verlangt notwendigerweise Opfer. Dieses Zwanges kann man sich auch gar nicht entledigen wollen. Wo Leben bewußt gelebt wird, muß geopfert werden.

Daraus ergibt sich aber zweitens die Folgerung, daß auch das je eigene Leben geopfert werden muß. Die Frage ist nur: In welcher Gestalt? Mit welcher inneren Beteiligung? In welcher Sinnbestimmung? Die Entscheidung heißt heute: Entweder in der Form einer kollektiven Selbstvernichtung – oder in der Form des im Leben selbst stattfindenden, selbst gewollten Selbstopfers. Dies ist der Ort, an dem Rationalitätserwägungen einsetzen, vernünftiges Kalkül von Zwecken und Mitteln.

Die Verkündigung des Evangeliums in dieser Situation besagt (drittens): Nur im Blick auf das eine Opfer Jesu am Kreuz von Golgatha kann unser Leben so geopfert werden, daß es dem Leben dient. Denn nur diese Herkunftsbestimmung des Opfers läßt – im Glauben – den Subjekten die Freiheit, das Opfer ihres Lebens selbst und selbstbestimmt zu vollziehen. So wenig befriedigend dies global gesehen sein mag, so wenig gibt es zur Verkündigung des Evangeliums eine Alternative.

Weltgeschichtlich bleibt die Spannung erhalten, deutlicher als je. Das totale, prinzipielle, universale Ende des arachaischen Opfers wird unter Menschen nur partikular repräsentiert. So aber wirklich, nämlich von Menschen, die ihrem Leben die Gestalt des Opfers in Jesu Namen geben. Von Menschen, die erkannt haben, daß das Opfer des Lebens alternativlos ist. Deren Freiheit aber darin besteht, daß sich für sie der mächtige Opferzwang durch Jesu Opfer verwandelt hat in die gleichermaßen lebensverzehrende wie lebensförderliche Beteiligung am Aufbau intersubjektiver Konstanzen. Es bleibt dieser Sicht, das eigene Leben als Opfer zu verstehen, nicht erspart, in den Kampf gegen die alten Mächte des anonymen Opferzwanges einzutreten. Dessen Ausgang ist weltgeschichtlich offen. Aber: »Wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's erhalten.« (Mk. 8, 35)¹⁸

Anmerkungen

1 »Kaum ein Begriff der Religionswissenschaft und zumal der Theologie ist heutzutage so umstritten und doch wiederum von solch weittragender Bedeutung wie der Opferbegriff«, urteilte, in der Schule Odo Casels, vor 35 Jahren *Viktor Warnach* (Vom Wesen des kultischen Opfers, in: Burkhard Neunheuser [Hg.], *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Düsseldorf: Patmos 1960 (29 – 74) 29.) Das gilt noch heute.

2 Eine Übersicht über Opfertheorien gibt *E. O. James*, Art. Sacrifice. Introductory and Primitive, in: *James Hastings* (Hg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Bd. 11, Edinburgh: T. & T. Clark 1974, S. 1 – 7.

3 *Sigurd Körber*, Art. Opfer, in: *Lexikon des Christentums*, Gütersloh: Mohn / Zürich: Benziger 1988, S. 913f.

4 *Annemarie Schimmel*, Art. Opfer I. Religionsgeschichtlich, in: *RGG3*, Bd. 4, 1637f.

5 Vgl. *James*, aaO., S. 2; *Schimmel*, aaO., Sp. 1638f.

6 *Walter Burkert*, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32) Berlin, New York: W. de Gruyter 1972, (I: Opfer, Jagd und Totenriten, S. 8-96). Eine luzide Zusammenfassung seiner Ansicht und Auskunft über das Verhältnis seiner Theorie zu anderen Interpretationen des Opfers und ihren anthropologischen Voraussetzungen bzw. Hintergründen (z.B. bei Karl Meuli und René Girard) gibt Burkert in dem Vortrag: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, C. F. von Siemens Stiftung, München 1984.

7 An diesen Gedanken Burkerts schließt an *Manfred Josuttis*, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München: Kaiser 1991 (Essen II, S. 260 – 270). Vgl. *R. G. Hammerton-Kelly* (Hg.), Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987.

8 Daher bleibt zweifelhaft, wenn Günter Bader von der stummen Macht des Opfers redet, die erst und entscheidend durch Jesu Tod versprachlicht werde. *Günter Bader*, Jesu Tod als Opfer, in: ZThK 80, 1982, S. 411 – 431.

9 Jetzt dazu, exegetisch wie systematisch gleichermaßen vorzüglich: *Ingolf U. Dalferth*, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen: J. C.B. Mohr (P. Siebeck) 1994, Kapitel 5: Sühnopfer: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu, S. 237 – 315.

10 *Joachim Jeremias*, Der Opfertod Jesu Christi (Calwer Hefte 62), Stuttgart: Calwer Verlag 1963. Vgl. die ebenso präzise wie kritische Übersicht bei Dalferth, aaO., S. 246 – 262.

11 *Gerhard Friedrich*, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament (Biblich-Theologische Studien 6), 2. Aufl., Neukirchen: Neukirchener Verlag 1985.

12 Vgl. die besonnenen Überlegungen zur Exegese von *Gunther Wenz*, Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie, in: KuD 28, 1982, (S. 7 – 41) 25 – 33. Dort heißt es S. 25: »Eine wirklich überzeugende Lösung der verhandelten Problematik ist . . . erst dann möglich, wenn die komplexe Logizität des Opferbegriffs selbst und Art und Umfang seiner biblischen Verwendung . . . geklärt sind.« – Vgl. *Bader*, aaO., S. 424.

13 Vgl. *Dalferth*, aaO., S. 237 – 240.

14 N.B.: An dieser Stelle spricht Paulus so klar und eindeutig wie nirgend sonst vom Opfer überhaupt.

15 Darum kann das Opfer auch immer nur das Opfer des eigenen Lebens sein. Ausgeschlossen ist es, einen anderen für sich opfern zu wollen.

16 An dem Zusammenhang zwischen dem Opfer Jesu und dem Opfer des Lebens möchte ich gegen *Dalferth* festhalten; seine – einleuchtende – These von der »Befreiung zur Weltlichkeit« (aaO., S. 312) bedarf doch gerade um der intendierten reinen Weltlichkeit willen dieser »religiösen« Begründung. Nur damit wird, scheint mir, der aus sich selbst heraus »religionssüchtigen« weltlichen Wirklichkeit wenigstens begrifflich einigermaßen klar widersprochen. (Gegen Dalferths ausschließlich opferkritische Pointe spricht im übrigen auch, daß er die gesamte Entwicklung von der Alten Kirche hin zum konfessionellen Katholizismus als Irrweg abtun muß, vgl. S. 313f.)

17 »Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt, ist unmittelbar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewußtsein entgegensetzt, sich selber bringt.« *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/ M.: Fischer 1969, S. 61.

18 »Lebensgewinn gibt es nicht ohne die Annahme von Lebensverlust. Aber das schließt auch die Umkehrung ein: Wer die Begrenzung seines Lebens zu ertragen vermag, findet Zugang zu einem wirklich lebendigen Leben.« *Manfred Josuttis*, Glaubenskampf und Lebenstrieb, in: ders.: Der Kampf des Glaubens im Zeitalter der Lebensgefahr, München: Kaiser 1987, S. (11 – 55) 48.