



MORPHOMATA

HERAUSGEGEBEN VON GÜNTER BLAMBERGER
UND DIETRICH BOSCHUNG
BAND 14

HERAUSGEGEBEN VON GÜNTER BLAMBERGER
UND SEBASTIAN GOTH
UNTER MITARBEIT VON CHRISTINE THEWES

ÖKONOMIE DES OPFERS
Literatur im Zeichen
des Suizids

München 2013

MARTIN TREML

MENSCHENOPFERFESTE

Zur Figur des antiken Opfers, zu seinen Theorien und seinem Nachleben

I. OPFERKULT UND OPFERMYTHOS

Vorstellungen vom Opfer bestimmen von der Antike bis heute den religiösen, aber auch den säkularen Sprachgebrauch, der von Verzicht, Hingabe, ja der Einwilligung in den eigenen Tod für andere bis hin zum Selbstmord handelt, worin pagane und christliche Elemente zusammenkommen. Das Opfer bereitet nicht nur Schmerz (gr. *pathos*), sondern ist auch ein Fest: Selten ist davon, noch weniger von dem in ihm erstrebten, gar erreichten Gewinn die Rede. In der Antike, der neben der Bibel zweiten Urszene westlicher (Religions-)Kulturen, tritt der Opfergewinn jedoch häufig und oft deutlich in den Vordergrund, auch weil der Opferkult die »fundamentalen rituellen Gesten«¹ bereitstellt.

Im Zentrum der antiken mediterranen Stadtkultur stehen Veranstaltungen, deren Durchführung und Aufnahme durch die Bürger »Schau« (gr. *theoria*) genannt wird, das »sorgfältige Beobachten, Wahrnehmen, wie es zunächst nur und ausschließlich zur Kultsphäre gehört«.² Auf dieser (opfer-)kultischen Grundlage etabliert sich die Ordnung der Polis, dann auch die Philosophie, deren eigene Theorie die festliche durch Nachahmung, Überbietung und Abstraktion sowohl weiterführt als auch transzendiert.³ In der Spätantike werden die blutigen Tieropfer samt den

1 Detienne: *Pratiques culinaires et esprit du sacrifice*, S. 7 (Übersetzung M. T.).

2 Heinrich: *Anthropomorphe*, S. 104.

3 Vgl. ebd., S. 104–106, 165.

Opfermählern fast vollständig verschwinden, ein Prozess, der weniger mit der Christianisierung als solcher als vielmehr mit neuen Medien des Heiligen wie dem Buch zusammenhängt. Auskunft über seine Geschehnisse werden nun nicht mehr wie bisher in den Eingeweiden der Opfertiere gesucht, sondern in heiligen Texten gefunden. Im Römischen Reich gibt es vermehrt Privatbibliotheken, im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung verdrängt der Kodex die Schriftrolle, der leichter zu beschreiben und besser zu gebrauchen ist, etwa beim Nachschlagen einer Stelle.⁴ Damit geht auch die neue Idee vom Selbst einher, das »wie ein Buch zu lesen«⁵ sei. Im Unterschied zur paganen Antike wurde auch der Leib, nicht nur die Seele, in das neue Konzept des Selbst einbezogen und zum Gegenstand der »Sorge«, wie Guy Stroumsa unter Berufung auf Marcel Mauss und in kritischem Anschluss an Michel Foucault bemerkt hat.⁶ Wohl darum war die öffentliche Tötung und Verspeisung von Opfertieren nicht mehr so wichtig. Doch wie bei jedem Medienwechsel ersetzt das neue nicht einfach das alte Medium, sondern kompliziert dessen Gebrauch, wie Marshall McLuhan gezeigt hat, etwa indem es dieses verkehrt, vergeistigt, intensiviert.⁷

Davor bilden Opfer für Jahrhunderte den Haupttakt festlicher Veranstaltungen und Zusammenkünfte, sie sind wichtiger Bestandteil der »Schau«:

Für den Durchschnittsbürger sind die Arten der »Schau«, die man nicht missen möchte, im wesentlichen drei: erstens die Prozession, griechisch *pompe* [...]; zweitens der sportliche Wettkampf, der *agon*; und schließlich drittens die Tänze mit Lied und Musikbegleitung, die »Chöre«, *choroi* [...].⁸

Das höchste Spektakel all dieser »Festspiele« (Klaus Heinrich) stellt das Opfer dar, das ein seltenes kulinarisches Vergnügen schafft, den Verzehr von Fleisch. Dessen Konsum war in der Antike fast immer nur auf diesem Weg möglich, wenn auch unter verschiedenen Formen öffentlicher Anteilnahme und Beteiligung, die von den großen, »öffentlichen« Polisfesten über Essen in Kultvereinen zu »privaten«, symposionsartigen

4 Vgl. Lesky: Geschichte der griechischen Literatur, S. 18.

5 Stroumsa: Das Ende des Opferkults, S. 53.

6 Vgl. ebd., S. 47–52.

7 Vgl. McLuhan: Die magischen Kanäle, S. 36, 50 *et passim*.

8 Burkert: Die antike Stadt als Festgemeinschaft, S. 26.

Zusammenkünften reichten. Mussten nicht immer alle Bürger anwesend sein und am Opfer partizipieren, so bleibt doch festzuhalten, dass die griechische Küche insgesamt »Opferküche« war – um die Formel zu verwenden, die Jean-Pierre Vernant und Marcel Detienne gebraucht, theoretisch fundiert und auf die antike griechische Kultur an sich ausgedehnt haben.

Der Spieß und der Kessel bilden mit dem Messer die zusammengehörenden Instrumente einer Weise zu essen, die Herodot in den Berichten über Ägypten in das Zentrum der Andersheit stellt, die es den Griechen erlaubt, sich im Unterschied zu den Ägyptern zu denken [...].⁹

Herodot schreibt: »Darum würde auch kein Ägypter einen Hellenen auf den Mund küssen, oder das Messer, die Gabel, das Kochgefäß eines Hellenen benutzen«¹⁰ – und verbindet an dieser Stelle erstaunlicherweise Essen eng mit Lieben. Die dabei vermittelnde Figur ist die Kuh, die nicht nur von den Ägyptern nicht geopfert werden darf, sondern die auch deren Göttin Hathor, oder griechisch: Isis repräsentiert, nämlich als ein »Weib mit Rindshörnern«, zugleich große Mutter- und Liebesgöttin. Diese Göttin konnte auch für die Griechen als Hera Kuhgestalt annehmen, was aber beim Opfer nicht weiter störte, so wie auch in den Mythen die Beziehungen enger gewoben und mehrfach überkreuzt, Inkonsequenzen oder Widersprüche weiter nicht beachtet wurden. »Die Geschichten führen kein Einzelleben: Sie sind Zweige einer Familie, denen man rückwärts und vorwärts nachgehen muss.«¹¹ Dies lässt sich besonders gut an einem Komplex von Mythen ablesen, in denen die Kuh eine Hauptrolle spielt.

In eine solche hat Zeus seine Geliebte Io verwandelt. Diese ist aber nicht nur Rivalin, sondern auch Priesterin und als Kuh sogar Eigentum der Göttin, eingeschlossen in ihrem Heiligtum und bewacht vom Riesen Argos mit den hundert Augen. Bis zum Ende bleibt sie Heras mögliches Opfertier.¹² Argos ist ein schlechter Wächter, denn er wird von Hermes

9 Detienne: Pratiques culinaires et esprit du sacrifice, S. 9 (Übersetzung M. T.).

10 Herodot: Historien 2, 41.

11 Calasso: Die Hochzeit von Kadmos und Harmonia, S. 15.

12 Vgl. Burkert: Homo Necans, S. 187.

im Auftrag des Zeus – der auch *panoptes*, ›allsichtig‹ ist wie jener¹³ – umgebracht, worauf Io, die Kuh, von einer Bremse, die ihr Hera als Strafe geschickt hat, durch die ganze damals bekannte Welt getrieben wird: von Europa nach Asien bis zum Indus, zurück in die Levante und die südliche Mittelmeerküste entlang.

Io als »Urgroßmutter Europas« ist wie ihre Nachfahrin eine menschliche Zeusgeliebte und eine »umherirrende göttliche Frau«¹⁴ zumindest durch Liaison und Filiation. Beide sind in Stierhochzeiten verwickelt, und darum mag es kein Zufall sein, dass die rasende Io nirgendwo anders als in Ägypten zur Ruhe kommt, wo sie den Zeussohn Epaphos gebiert, in der *interpretatio Graeca* der ägyptische Apis.¹⁵ Als heiliger Stier von Memphis repräsentiert er – quasi als lebendes Kultbild – den Gott Ptah. Jedes dieser Exemplare muss eines natürlichen Todes sterben und wird mumifiziert.¹⁶ Die Ägypter reagierten anders als die Griechen auf die im Zeichen des Opfers gezogenen Allianzen zwischen Tieren, Menschen, Göttern. Opfertisch und Ehebett trennen die Völker wieder, nachdem sie in den Mythen eng zusammengebracht worden sind.

Noch einmal anderes unternimmt Herodot, der ganz an den Anfang seiner Geschichten von Europa und Asien den gewaltsamen Tausch zweier Königstöchter stellt. So wie die Phönizier Io aus Argos, so hätten die Griechen Medea aus Kolchis mit sich fortgeschleppt.¹⁷ Dazwischen schiebt er die Geschichte vom Raub der Europa ein, eine Tat, die er freilich den Kretern zuschreibt, dem notorisch unzuverlässigen Volk der Antike. Auch wenn die göttliche Reziprozität im Tausch, ein Friedensschluss nämlich, in allen diesen Fällen scheitert, so erscheinen diese Geschichten doch als eine gleichsam übertriebene Befolgung des Inzestverbots als Grundlage jeder Kultur. Der Mensch ist das Tier, das seine Traurigkeit über den Tod in kulturellen Formen bearbeitet – selbst wenn sie im rituellen Töten anderer Lebewesen bestehen.

13 Vgl. ebd., S. 188.

14 Calasso: Die Hochzeit von Kadmos und Harmonia, S. 10 (»Urgroßmutter Europas«); Kerényi: Die Mythologie der Griechen, Bd. 2, S. 39 (»umherirrende göttliche Frau«).

15 Vgl. Ranke-Graves: Griechische Mythologie, S. 169–171.

16 Vgl. Otto: Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, S. 11–34.

17 Vgl. Herodot: Historien 1, 1 f.

II. OPFER UND OPFERMAHL

Nach der Opferlogik der Griechen gehören den Göttern vom Opfertier die Haut und die Knochen vollständig, zusammen mit dem Fett sowie etwas von allem Fleisch und allen Innereien, der ganze Rest aber kommt den Menschen zu, die sich daran göttlich tun. Begründet ist diese Ordnung durch eine vom Titanen Prometheus ersonnene List gegenüber den olympischen Göttern. Prometheus erscheint in den griechischen Mythen insgesamt als ambivalente Figur. Wiewohl genealogisch ein Vetter des Zeus, repräsentiert er doch eine ältere, ›primitivere‹, weil gewalttätigere Götterlinie, als es die Olympier sind. Und doch besitzt er anders als sein Bruder Epimetheus, dem, der ›sich spät besinnt, nachher entscheidet‹, *metis*, ›List‹, in reichem Maße, darin Zeus, dem Gegner, gleich.¹⁸ Im Unterschied zu seiner Sippe kämpft Prometheus nicht den aussichtslosen Kampf gegen den neuen Herrn. Aber er unterwirft sich ihm auch nicht, sondern wird zur Schlüsselfigur in einer Kette von Tausch und Gegentausch, die sich jedoch als eine von Täuschungen erweist, weil *eris*, ›Streit‹, sie regiert.¹⁹ Hesiod berichtet darüber sowohl in seiner *Theogonie* (Vs. 507–616) als auch in den *Werken und Tagen* (Vs. 45–105), er erzählt vom Geschenk des Feuers an die Menschen und der Gabe der Pandora als Urfrau. Am Anfang steht das erste Opfer, in dem Prometheus Zeus die ansehnlichere, tatsächlich aber schlechtere Opferportion wählen lässt. Das Opfer trennt Menschen, Götter und Tiere von einander und etabliert jeweils nur für sie gültige Ordnungen. »Von da an verbrennen die Geschlechter der Menschen auf der Erde den Unsterblichen weiße Knochen auf rauchenden Altären.«²⁰

Ein Reflex der antiken Opfermahlordnung findet sich noch in den Erörterungen des Apostels Paulus im achten Kapitel des *Ersten Briefs an die Korinther*. Besonders skrupulöse Mitglieder der Gemeinde – die eigentlich von libertinistischen und gnostischen Winden durchweht wird – haben sich an den Apostel gewandt und um Auskunft gebeten, ob sie Fleisch verzehren dürften, das sie erwarben, ohne seine genaue Herkunft zu kennen. Denn es ist gewiss, dass das Fleisch von den Opferaltären der heidnischen Götter in die Märkte gelangt ist und darum dessen Verzehr eine Teilnahme am städtischen Opferkult *post festum* darstellen könnte. Doch der Apostel beruhigt und erklärt, der Verzehr sei an

18 Vgl. Vernant: Der Prometheusmythos bei Hesiod, S. 170 f.

19 Vgl. Vernant: A la table des hommes, S. 50–59.

20 Hesiod: Theogonie, Vs. 556 f.

sich zulässig, denn »Speise wird uns nicht vor Gottes Gericht bringen«,²¹ solle aber mit Rücksicht auf die »Schwachen« in der Gemeinde mäßig geübt werden. Am Besten wäre es freilich, er unterbliebe ganz: »Darum, wenn Speise meinen Bruder zu Fall bringt, will ich nie mehr Fleisch essen, damit ich meinen Bruder nicht zu Fall bringe«.²²

Die paulinische Entscheidung über die *eidolothya* – wörtlich dessen, »was dem *eidolon*, dem Bild, geopfert wird«, um dann auf den Tisch der Kultteilnehmer zu kommen – ist eine von Fall zu Fall, darin auch der allererste Lapsus mittönt. Bekanntlich wird er in der paulinischen Theologie durch den Kreuzestod des zweiten Adam, der Christus ist, ein für alle Mal zurückgenommen. »Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt«.²³ Damit der Tod besiegt sei, müsse sich zur Gerechtigkeit aber noch die Liebe finden.

Von der Liebe (hebr. *ahava*) wird in der Bibel erklärt, ihre Wirkungen seien übermächtig. Besonders im *Hohelied* werden die Sehnsucht nach dem Geliebten und die Schönheit der zu ihrer Erfüllung reizenden Körper besungen, weniger die Liebe selbst, auch wenn von ihrer Leidenschaft (hebr. *qina*, gr. *zelos*) gesagt wird, sie sei »stark wie der Tod« und »unerbittlich wie *scheol*«,²⁴ das antike Totenreich. Bei Paulus übertrifft die Liebe, die er *agape* nennt, alle ekstatischen und prophetischen Befähigungen (gr. *charismata*).²⁵ Sie überdauere selbst die Erlösung und am Ende bleiben »Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen«.²⁶

Von der Bibel zurück zur paganen Literatur, von Korinth nach Athen, vom Gemeindebrief zur Tragödie. Denn es ist das Genre des Theaters, das durch seine Entstehung die Nähe zum Opferritual stets festhält, wie zuletzt Walter Burkert in mehreren Untersuchungen gezeigt hat – dabei auf so »dionysische« Autoren wie Friedrich Nietzsche, Erwin Rohde, Jane Ellen Harrison fußend, vor allem aber gegen den »Apolliniker« Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff gewandt. Burkert zufolge stehen am Anfang

21 Erster Brief an die Korinther 8, 8.

22 Ebd., 8, 13. Vgl. Theißen: Die Starken und die Schwachen in Korinth.

23 Brief an die Römer 5, 18.

24 Hohelied 8, 6.

25 Vgl. Erster Brief an die Korinther 13, 1–3.

26 Ebd., 13, 13.

der antiken griechischen Tragödie »Bockspreis bzw. -opfer«.²⁷ Der Gott Pan und seine Begleiter, die tanzenden und singenden Böcke, die für die Griechen – psychoanalytisch gesprochen – den ungehemmten Trieb verkörperten, sind dessen Protagonisten und so die ersten Tragöden, die Aufführenden des »Proto-Satyrspiels oder Bocksspiel«,²⁸ das nach Arkadien gehört.

Arkadien selbst lag für die Griechen »vor dem Mond«, war ein exotischer, ja archaischer Ort.²⁹ Zwar galt es seit dem Hellenismus als Schauplatz bukolischer Fantasien des glücklichen Landlebens. Aber von Platon wissen wir, dass in einem der dort angesiedelten Feste, das dem Zeus Lykaios – dem Wolfsgott – geweiht war, Menschenopfer durchgeführt wurden und dass dort, »wer menschliches Eingeweide gekostet hat, wenn dergleichen unter andere von anderen Opfertieren mit hineingeschnitten ist, der notwendig zum Wolfe wird«.³⁰ Platon erwähnt diesen »Mythos«³¹ – wie er selbst diese Geschichte nennt – zwar nur, um die wölfische, asoziale Natur des Tyrannen zu illustrieren, die entsteht, sobald sich ein »Volksvorsteher«³² in einen solchen quasikultisch verwandelt hat, aber es gibt dazu noch andere Quellen wie Theophrast und ergänzende Berichte bei Hesiod. Burkert, der diesen Mythen- und Ritualkomplex eingehend untersucht hat, kommt zu dem Schluss, dass hier in Bildern von Menschenopfer, Kannibalismus und Werwolf Elemente eines Initiationsrituals vorgestellt und Verhältnisse des Innen und Außen einer Kultur vorgetragen werden: »Ausstoßung der einen, Neubeginn für die anderen«.³³ Zu erwähnen bleibt noch, dass abwechselnd der Zeus- oder der Panpriester dem Lykaia-Fest präsiidierte. »Zeus und Pan, dies scheint fast die Antithese von Aggression und Sexualität zu sein, jedenfalls die von Ordnung und Ausgelassenheit«.³⁴

Den kultischen Ort des anderen arkadischen Rituals, an dem Pan beteiligt war, des Bocksspiels, bildet der Aufstieg (gr. *anodos*) der Mädchengöttin Kore-Persephone, die nach ihrem Raub durch Hades und ihre Verbringung in die Unterwelt nur mehr die Hälfte des Jahres wie-

27 Burkert: Griechische Tragödie und Opferritual, S. 18.

28 Ebd., S. 14.

29 Vgl. Burkert: Homo Necans, S. 98.

30 Platon: Der Staat, 565d.

31 Ebd.

32 Ebd., 565e.

33 Burkert: Homo Necans, S. 98–108, hier S. 107.

34 Ebd., S. 108.

der oberirdisch bei ihrer Mutter leben durfte. »Beide Gestalten können im mythischen Nachvollzug auch verschmelzen und sich überlagern«. ³⁵ Doch sei der getötete Bock auch »Preis im Agon«, ³⁶ so schon in der *Ilias*. Er wird geopfert, damit gemeinsam gegessen werden kann.

Das Opfer stellt durch die Verteilung der unterschiedlichen Portionen beim Mahl Unterschiede her und begründet eine Hierarchie. Aus diesem Grund haben die Griechen die beim Opfermahl zugewiesenen Stücke *moirai* oder *timai* genannt, was nicht nur die Portionen am Fleisch, sondern auch an ›Schicksal‹ und ›Ehre‹ bedeutet. Von Ödipus wird erzählt, dass er seine Söhne Eteokles und Polyneikes deshalb verfluchte, weil sie dem Blinden eine schlechte Portion unterschoben und nicht den Ehrenanteil am Opfer vorsetzten. ³⁷

Eine Existenz, die der kultischen Opfer nicht bedurfte, erschien den Griechen einzig den Bewohnern des Goldenen Zeitalters vorbehalten zu sein. Freilich waren sie realistisch genug, sich auch dieses nicht ohne Gewalt vorzustellen und für ihre »Kehrseite« ³⁸ oder Fratze den Kannibalismus zu halten. Dies ließe sich nicht nur an Kronos zeigen, der seine Kinder verschlingt, sondern auch an dem vorgesellschaftlichen Zusammenleben der Kyklopen, die Fremde fressen, wenn sie ihrer habhaft werden. Freilich ist für die Griechen der »Vegetarier ebenso unmenschlich wie der Kannibale«. ³⁹ Die Forderung nach Abschaffung der Opfer ist im antiken Griechenland darum auch nicht in der *Odyssee*, sondern mit deutlichem Heilsakzent im Mund von Außenseitern laut geworden. In der Regel waren es Eingeweihte in bestimmte Mysterien, Exzentriker, die ihren Angriff auf die Polis dadurch führten, dass sie auf ältere Kult- als vorgeblich geglücktere Vergesellschaftungsformen zurückgriffen, wie etwa die Orphiker und Pythagoräer. *Orphikoi bioi*, ›orphische Weisen der Lebensführung‹ beschreibt Platon näher, der sie zugleich als die der eigenen Vergangenheit ausgibt, denn es gab eine Zeit,

wo wir nicht einmal vom Ochsen zu kosten wagten und wo die Opfergaben für die Götter nicht in Tieren bestanden, sondern in Kuchen und in honiggetränkten Früchten und anderen derartigen

³⁵ Ebd., S. 96.

³⁶ Burkert: Griechische Tragödie und Opferritual, S. 18.

³⁷ Vgl. Burkert: Homo Necans, S. 47.

³⁸ Vidal-Naquet: Religiöse und mythische Bedeutung des Bodens und des Opfers in der *Odyssee*, S. 41.

³⁹ Ebd., S. 42.

reinen Opfergaben, während man sich des Fleisches enthielt, weil es nicht fromm sei, davon zu essen oder die Altäre der Götter mit Blut zu besudeln; sondern bei unseren damaligen Artgenossen herrschte eine so genannte orphische Lebensweise, die sich ausschließlich an Unbeseeltes hielt, des Beseelten dagegen sich völlig enthielt. ⁴⁰

III. OPFER ALS KOMMUNIKATION MIT DEM HEILIGEN

Eine der großen, bis heute diskutierten Opfertheorien haben Marcel Mauss (1872–1950) und Henri Hubert (1872–1927) vorgelegt, beide Religionssoziologen und Schüler von Émile Durkheim. Im Mittelpunkt ihres *Essai sur la nature du sacrifice* (1899) steht die durch Stellvertreter geschlossene Kommunikation mit dem Heiligen als der Quelle von Leben und Identität aller: jeden Individuums, jeder Gruppe oder Gemeinschaft. Mauss und Hubert waren die ersten, die die im Opfer durchgeführten Handlungen und nicht deren Rationalisierungen umfassend dargestellt und klassifiziert haben, nicht auf die Einteilung in Dank-, Sühnopfer oder dergleichen, sondern auf den Mechanismus und Schematismus des Opfers abstellten. Sie wollten keine »Enzyklopädie« des Opfers vorlegen, sie unternahmen es hingegen, »typische Tatsachen genau zu untersuchen«. ⁴¹ Gleichwohl kamen sie zu allgemeinen Schlussfolgerungen und trafen Aussagen wie diese über den Gewinn, den die Opfernden erreichen wollen:

Sie verleihen sich und den Dingen, die ihnen am Herzen liegen, die ganze soziale Kraft. Sie geben ihren Wünschen, ihren Schwüren, ihren Heiraten eine soziale Autorität. Sie umgeben die Felder, die sie bestellen, die Häuser, die sie gebaut haben, gleichsam mit einem schützenden Kreis an Heiligkeit. Gleichzeitig finden sie im Opfer das Mittel, ein gestörtes Gleichgewicht wiederherzustellen: durch die Sühne kaufen sie sich los von dem sozialen Fluch, der Folge des Vergehens, und kehren in die Gemeinschaft zurück; durch das, was sie den Dingen entnehmen, deren Gebrauch die Gesellschaft sich vorbehalten hat, erwerben sie das Recht, sie zu genießen. ⁴²

⁴⁰ Platon: Die Gesetze, 782c–d.

⁴¹ Mauss/Hubert: Essay über die Natur und die Funktion des Opfers, S. 102 f.

⁴² Ebd., S. 215 f.

Mauss und Hubert zufolge beruht das kultische Opfer auf Stellvertretung, weil Opfernder und Opfertier einerseits ununterscheidbar werden. »Die beiden Persönlichkeiten gehen ineinander auf.«⁴³ Beide werden geschmückt, auch der Opfernde muss an den Altar treten und den Stellvertreter zur Versicherung ihrer beider Identität berühren. Andererseits müssen sie doch distinkt bleiben. Denn das Opfertier ist mit Heiligkeit in einem Maße aufgeladen, die es gefährlich macht, erst der »Tod wird es davon befreien und damit die Heiligung endgültig und unwiderruflich machen.«⁴⁴ Der Schnitt des Opfermessers stellt zwar die Trennung zwischen Opferndem und Opfertier wieder her, aber ein »Verbrechen, eine Art Sakrileg«⁴⁵ ist begangen worden und das notwendig Weise. »Mit dieser Zerstörung war die wesentliche Handlung des Opfers vollzogen. Das Opfertier war endgültig von der profanen Welt getrennt; es war *geweiht*, es war *geopfert* im etymologischen Sinne des Wortes.«⁴⁶ Doch lässt erst die Verleugnung des Mordes in der Apotheose des Hingeschlachteten, sein Tod und seine Verklärung die Tat gelingen und sie ›Opfer‹, nicht ›Mord‹ heißen.

Im antiken Griechenland war es unabdinglich, dass das Opfertier seiner Schlachtung zustimmte oder sich zumindest friedlich verhielt, dass die Schlachter freundlich waren und mit Bedacht, ja liebevoll agierten, so (fast) immer auch auf bildlichen Darstellungen. Auf einer Vase in Boston ist ein Opfernder dargestellt, der sich über ein Schaf beugt,

die Hände halten das Tier leicht am Hals, und ein Priester schickt sich an, das Tier mit Reinigungswasser und Samenkörnern zu besprengen, es soll mit einer Kopfbewegung seine Opferbereitschaft andeuten. Der letzte Augenblick, in dem sich die Friedenskörner mit dem Tier vereinen, gerade vor der zweiten Phase der Zeremonie, in der es nur noch ums Fleisch geht [...].⁴⁷

Das Opfertier soll durch Nicken in sein Los einwilligen, tatsächlich ist es aber durch List oder Zwang dazu gebracht worden, den Kopf zu beugen.⁴⁸ Dies erwirkt aber gerade keine Befreiung von der Tat, sondern umso tiefere

43 Ebd., S. 138.

44 Ebd., S. 140.

45 Ebd.

46 Ebd., S. 143.

47 Bérard et al.: Die Bilderwelt der Griechen, S. 81 und Abb. 82.

48 Vgl. Burkert: Homo Necans, S. 11.

Verstrickung. Die Freiwilligkeit des Opfers war im antiken Griechenland essenzieller Bestandteil des Opferrituals, ja das Opfer musste abgebrochen werden, sobald sich das Opfertier widerspenstig gebärdete. Auch die Praktiken des Präparierens und Mumifizierens des Leichnams, die seine Verwesung verhindern sollen, bestätigen dies umso mehr, weil der Macht des Todes über Zersetzung und Desintegration entgegengearbeitet wird.

Im Opfer erweist sich die Stellvertretung jedoch auch als defizitär. Denn sowie das Substitut vom Opfermaul verschlungen wurde und der Macht des Heiligen anheim gegeben ist, die Kultteilnehmer seine Reste beseitigt, verzehrt oder verteilt haben, ist auch das Opfer vorbei, und es bleibt nur die Erinnerung, Spuren, die sich in der Zeit zu verflüchtigen drohen. Es wird wiederholt werden müssen. Zur Garantie eines längeren Anhaltens dieser Wirkungen des Opfers werden diverse Manipulationen mit den Opferresten vorgenommen, wie etwa ihr Verzehr im Opfermahl, der Kommunion. Gerade das offensichtliche Ungenügen der Opfer und an den Opfern lässt jedoch immer stärker an ihnen festhalten. Durch sie ist mit ihnen an kein Ende zu kommen. Dass jedes Opfer vergeblich ist, macht den Zwang aus, ihm das nächste folgen zu lassen. Noch jede Opfertheologie ist bemüht, dieses Defizit durch elaborierte Formen zu beseitigen. Mit dem Trug, die letzten zu sein, sind wider aller Erfahrung im Kult die Opfer stets aufgetreten: dass es nach ihnen keiner mehr bedürfe, um die Schrecken des Todes zu bannen, aber auch um die Lust der Auflösung zu haben, für die in den Mythen hybride Mischformen erscheinen und denen alle Religionen Gestalt verleihen.

Opferkritik erhoben in Griechenland Philosophen seit dem sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Ähnliches war zur selben Zeit in Israel von den Propheten des Alten Testaments zu hören. Heraklit, der ›Dunkle‹, etwa erklärte über die blutigen Opfer:

Aber vergeblich reinigen sie sich von Blutschuld, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Dreck getreten ist, sich mit Dreck abwaschen würde. Für verrückt müsste ihn jeder halten, der ihn und sein Verhalten bemerkt. Auch beten sie zu diesen Götterbildern hier, so wie wenn einer eine Unterhaltung mit Häusern führen würde, ohne von Göttern und Heroen auch nur im mindesten zu wissen, wer sie sind.⁴⁹

49 Kirk/Raven/Schofield: Die vorsokratischen Philosophen, S. 229 (Heraklit 241 = Frg. B5 DK).

Diese Widersprüche zwar nicht aufzulösen, sie aber doch in ihrer Entstehung und Wirkung einer Klärung zuzuführen, um den Einblick in die Mechanismen des Opfers zu erleichtern, ist das Anliegen anderer Opfertheorien, die zugleich Anspruch auf eine allgemeine Kulturtheorie erheben.

IV. OPFER ALS UNSCHULDSKOMÖDIE

Der bereits mehrfach zitierte Gräzist Walter Burkert (geb. 1931) nimmt an, dass der Opferkult überhaupt aus paläolithischen Jagdritualen entstanden ist und der fantasierten Versöhnung dient. Als angebliche Restitution der Beute deponierten die Jäger Schenkelknochen und Schädel der erlegten Tiere.⁵⁰ Noch im olympischen Opfer werden genau diese Teile den Göttern als angeblichen Opferherrn übereignet, wird der Kreislauf zwischen Tötungsschuld und gewissermaßen ›Mordshunger‹ geschlossen.

So durchdringen sich im Opfermahl die Freude des Festes und der Schrecken des Todes. Die griechischen Opferrituale zeigen in eindrücklichen Einzelheiten die menschliche Tötungshemmung und die Gefühle von Schuld und Reue beim Blutvergießen. Geschmückt zum Fest, bekränzt gleich den Teilnehmern, manchmal mit vergoldeten Hörnern, wird das Tier hereingeführt.⁵¹

Burkerts wichtigster Stichwortgeber ist neben dem österreichischen Verhaltensforscher Konrad Lorenz der Schweizer Altphilologe Karl Meuli, der in einer Studie von 1946 Material, das von Sibirien bis in die Alpen reicht, zusammenstellte und um die Frage grupperte: »[W]arum das Fleischessen ein heiliger Akt, ›heiliges Wirken‹ schlechthin ist.«⁵² Tatsächlich sind Meuli wie Burkert aber vor allem um den Nachweis bemüht, »wie tief im Menschen die Scheu wurzelt zu töten, wie mächtig im Grunde doch der Glaube an die Heiligkeit und an die Ganzheit des Lebens steht.«⁵³ In dieser Vermutung einer anthropologischen Konstan-

⁵⁰ Vgl. Burkert: *Homo Necans*, S. 8–96; Burkert: *Anthropologie des religiösen Opfers*.

⁵¹ Burkert: *Griechische Tragödie und Opferritual*, S. 21.

⁵² Burkert: *Anthropologie des religiösen Opfers*, S. 22.

⁵³ Meuli: *Griechische Opferbräuche*, S. 1012.

te hat zu einem Gutteil Albert Schweitzers Konzept der ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ Pate gestanden, sicherlich auch die Abkehr von den Gräueln und Schrecken zweier Weltkriege.⁵⁴ Gerade im Insistieren auf die unausrottbare Gewalt des Menschen und die ständigen Versuche, sie zu kanalisieren oder zu pazifizieren, auf die Macht von Opferkollektiven und Mob erweist sich Burkerts Opfertheorie als phobische Reaktion auf die gesellschaftlichen Umbrüche wie die Studentenbewegung der späten 1960er-Jahre, die er in den USA und in West-Berlin miterlebte, von wo aus er von der bewegten Technischen Universität den Ruf ins beschaulichere Zürich annahm – auch wenn er das selbst in seinen diversen Rückblicken nie thematisiert hat.⁵⁵

Interessiert hat Burkert vor allem auch die Literarisierung des Opfers. Dabei ist ihm von allen Gattungen die Tragödie am nächsten und das in einem Maße, dass er mitunter die Interpretation der Texte Erkenntnisse über den Kult überblenden lässt und umgekehrt – so seine Kritiker.⁵⁶ Beispielhaft wird dies am häufigen Gebrauch des Ausdrucks »Unschuldskomödie«⁵⁷ (der sich übrigens nicht im Register des Buchs findet). Als *locus classicus* dafür dienen Burkert die attischen Buphonien (wörtlich: ›Rindermorde‹).⁵⁸ Mauss und Hubert beschreiben ihren seltsamen Verlauf:

In Athen floh der Priester des Opfers der Buphonia, wobei er sein Beil wegwarf; alle, die am Opfer teilgenommen hatten, wurden ins Prytaneion [den Sitz des die Regierungsgeschäfte führenden Rates; M. T.] zitiert; sie schoben das Vergehen einander zu; schließlich verurteilte man das Messer, das ins Meer geworfen wurde.⁵⁹

Opfer werden in der antiken Literatur von Homer an als Medium der Darstellung verschiedener Modelle heroischen und gesellschaftlichen Lebens gebraucht, zu dem sie in der einen oder anderen Form ganz

⁵⁴ Vgl. Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken*, S. 136 (blitzartiges Auftauchen dieses Konzepts).

⁵⁵ Vgl. Burkert: *Der Mensch, der tötet*; Burkert: *Nachwort 1996*; Burkert: *Die Götter wollen das Blut*.

⁵⁶ Vgl. Henrichs: *Animal Sacrifice in Greek Tragedy*, S. 193 f.

⁵⁷ Burkert: *Homo Necans*, S. 53, 89 *et passim*.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 154–156, 186 *et passim*.

⁵⁹ Mauss/Hubert: *Essay über die Natur und die Funktion des Opfers*, S. 141.

selbstverständlich gehören. Wie sehr in der epischen Dichtung insgesamt der Opferkult Normalität ausdrückt und sich in ruhigen Bahnen vollzieht, macht *einen* der Unterschiede zur Tragödie aus. Dort werden Konflikte geradezu in Formen des »korrumpierten Opfers« (Froma Zeitlin) dargestellt. Während im Epos Mord innerhalb der Familie und eine aus dem Tieropfer gezogene Bildwelt weitgehend ausgeschlossen sind, bedient sich die Tragödie ihrer ständig und auf möglichst drastische Weise.

Opfersprache und Opferfiguren begegnen in der Tragödie allerorten, durch den *Agamemnon* des Aischylos – den ersten Teil der *Oresteia* – »zieht sich die Sprache des Opferrituals gleich einem Leitmotiv«. ⁶⁰ Nicht nur ist Agamemnon, der seine Iphigenie für Artemis in Aulis tötet, damit die Flotte der Griechen nach Troja aufbrechen kann, der »Opferer der eigenen Tochter« (Vs. 224), dessen Hand durch ihr »Opferblut« (Vs. 215) besudelt wird. Sondern auch er selbst wird nicht erschlagen, sondern »hingepflegt« – und das in Folge des Familienfluchs der Atriden, nicht als »Werk« (Vs. 1498) der mörderischen Gattin Klytāimnestra, wie diese selbst betont. Schließlich wird Cassandra, Agamemnons Anteil an der weiblichen Beute Trojas, als Opfer sterben, so beobachtet der Chor an ihr, »wie eine von Gott getriebene Kuh gehst du zum Altar festen Muts« (Vs. 1297 f.). ⁶¹

In der *Odyssee* erweist sich hingegen eine Kritik an Opfern als eine an dem jeweilig Opfernden oder an der Gesellschaft, in der sie vollzogen werden. Um nur einige wenige von vielen Fällen hier anzuführen: Der ständig mit Opfern beschäftigte Nestor des Dritten Gesangs steht für den Gegensatz der Frömmigkeit des von ihm regierten Pylos zur Anarchie, die sich in Ithaka durch die jahrelange Abwesenheit des Odysseus und das Regime der Freier etabliert hat. Von dort ist Telemach aufgebrochen, um die Spur des abwesenden Vaters zu suchen. Aber Frömmigkeit wie Anarchie befinden sich auch in Opposition zu dem Luxus im Sparta des Menelaos und der Helena, von dem im Vierten Gesang ausführlich berichtet wird. Dort herrscht so etwas wie Negligeance gegenüber den Opfern, wohl auch weil Menelaos nicht Tod, sondern ewiges Leben in den Elysischen Gefilden bevorsteht. ⁶² Dass schließlich das Opfer des

⁶⁰ Burkert: Griechische Tragödie und Opferritual, S. 28.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 28 f.; Zeitlin: The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*, S. 466–472.

⁶² Vgl. Vidal-Naquet: Religiöse und mythische Bedeutung des Bodens und des Opfers in der *Odyssee*, S. 45 f.

Odysseus am Ende der Kyklopenepisode im Neunten Gesang von Zeus nicht angenommen wird, lässt für den Opfernden Schlimmes befürchten. Er wird von da an in eine von Märchenwesen und Monstern bewohnte (Gegen-)Welt verschlagen, muss aufgezwungene Irrfahrten bestehen.

V. OPFER ALS BETRUG

Max Horkheimer (1895–1973) und Theodor W. Adorno (1903–1969) haben das Kapitel über Odysseus in der *Dialektik der Aufklärung* im amerikanischen Exil angesichts der ersten Nachrichten aus den nationalsozialistischen Todeslagern verfasst. Es beinhaltet eine Opfertheorie, die zu den intellektuellen Gründungsdokumenten des großen Aufbruchs der Bundesrepublik zählt, der um 1965 begann und im »Deutschen Herbst« nach längerem Siechtum in bleiern Jahren ein schockartiges Ende fand. Von Horkheimer und Adorno werden die Katastrophen des Abendlandes, gipfelnd im Zivilisationsbruch von Auschwitz, dechiffriert als die verschlüsselte Macht der Rationalität in Anspruch und Zwang der Aufklärung. »Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt«. ⁶³

Dem hatte aber schon der erzählende Gestus des Mythos als spezifische Form seiner Reflexion selbst zugearbeitet, indem er »berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären« ⁶⁴ wollte. Seine Geschichten sind die von Schicksal und Verhängnis. »In den Mythen muss alles Geschehen Buße dafür tun, dass es geschah«. ⁶⁵ Freilich gilt: »Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück«. ⁶⁶

Agentur dieser aufgeklärten Schicksalsmacht ist das entwickelte, mit sich identische Selbst, das »das Inkommensurable weg[schneidet]« ⁶⁷ – eine Formulierung, die an das Postulat der psychoanalytischen Theorie erinnert, der Kastrationskomplex sei das Konstituens der menschlichen Subjektivität, des Körperbilds und der Symbolisierungen. ⁶⁸ Bei Horkheimer und Adorno wird die pure Selbsterhaltung zum einzigen Wert

⁶³ Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 13.

⁶⁴ Ebd., S. 18.

⁶⁵ Ebd., S. 22.

⁶⁶ Ebd., S. 10.

⁶⁷ Ebd., S. 23.

⁶⁸ Vgl. Dolto: Das unbewusste Bild des Körpers, S. 57–186.

samt dem Ziel, die Herrschaft über die Natur und die von ihren Ansprüchen hervorgerufenen Ängste vor Auflösung, Zerstörung, Tod festzuhalten. Jene Ängste antworten auf die in gesellschaftlichen Kämpfen erhobenen Forderungen und lassen diese selbst mitsamt ihren Trägern zu Naturkräften werden. Denn »im Blick des Herrn, im Kommando« bestehe die »Gottesebenbildlichkeit«⁶⁹ jenes um Identität zentrierten Selbst, das den Nukleus des Subjekts in allen bisherigen Gesellschaften ausmache. Dessen Inbegriff sei Odysseus.

Seine Fahrten führen ihn in Räume, in denen er mit amorphem Schrecken bedroht und mit auflösender Lust verführt wird. »Die Abenteuer, die Odysseus besteht, sind allesamt gefahrvolle Lockungen, die das Selbst aus der Bahn seiner Logik herausziehen«.⁷⁰ Die in ihnen auftauchenden Verkörperungen mythischer Ungeschiedenheit und archaischen Eigensinns werden dabei zu Attraktionen ambivalenter Gewalten, die zum Selbstverlust drängen und zu Vereinigung, Vergessen, Tod entmächtigen. In der *Odyssee* sind die Abenteuer ihres Helden selbst nie als Opfer bezeichnet, sondern zwischen den Polen von Mord und Bezauberung angesiedelt.⁷¹ Auch erscheinen die weiblichen Figuren vor allem als Helferinnen des Odysseus, wenngleich oft *contre cœur* wie Kirke, die Erzzauberin, aber dies aus Leidenschaft und Liebe, nicht aus Grausamkeit. Horkheimer und Adorno fixieren hingegen die mythischen Mächte in einer Unheilssphäre, und selbst der ihr Entkommene ist beschädigt. Die Opfertheorie der *Dialektik der Aufklärung* erkennt das Opfer im Verzicht auf den lustvollen Genuss, in Entsagung.

Dieser Verzicht wird durch einen Betrug erkaufte. Im kultischen Vollzug des Opfers ist derjenige, der opfert, von dem geschieden, was geopfert wird. Diese Substitution erscheint als das wichtigste Prinzip der Kulthandlung, sie ist Betrug, ohne in ihm völlig aufzugehen. Denn nicht der, dem die Forderung der Opfermacht eigentlich gilt, sondern ein Stellvertreter wird dahingegeben. Nicht der Erstgeborene, sondern ein Widder, nicht die Tochter, sondern die Hirschkuh werden geschlachtet, wie vom Opfer des Isaak und von dem der Iphigenie berichtet wird, deren beider Väter das Opfermesser führten.

Die epochale Leistung des Odysseus besteht nun darin, dass er sich den Betrugseharakter des Opfers zunutze macht und ihn zugleich

69 Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 19.

70 Ebd., S. 62.

71 Vgl. Redfield: *The Economic Man*, S. 237.

unterläuft. Er bricht die Opfermacht, indem er zwar die Stellvertretung widerruft, aber den durch sie erreichten Gewinn nicht verspielt. Er opfert sich selbst und entzieht sich dabei doch. Gelingen kann ihm dies allein dadurch, dass er in der buchstäblichen Observanz der »Opferzeremoniale, in die er immer wieder gerät«⁷² – dies die Interpretation der Rechtsansprüche der Märchenwesen der *Odyssee* durch Horkheimer und Adorno –, die Starre des archaischen Opferrechts entlarvt und sich Raum schafft, stets auszuweichen. Am klarsten zeigt sich seine List in der Sirenenepisode, jener »ahnungsvolle[n] Allegorie der Dialektik der Aufklärung«.⁷³

Odysseus versucht nicht, einen andern Weg zu fahren als den an der Sireneninsel vorbei. [...] Er hält den Vertrag seiner Hörigkeit inne und zappelt noch am Mastbaum, um in die Arme der Verderberinnen zu stürzen. Aber er hat eine Lücke im Vertrag aufgespürt, durch die er bei der Erfüllung der Satzung dieser entschlüpft. Im urzeitlichen Vertrag ist nicht vorgesehen, ob der Vorbeifahrende gefesselt oder nicht gefesselt dem Lied lauscht.⁷⁴

Gleichwohl ist der listig entkommene Held von seiner Passage gezeichnet. Sein Überleben bezahlt er im Verzicht auf lustvollen Genuss. Dem im Opfer gestellten Anspruch hat sich Odysseus entwunden, indem er sein Leben nun als Medium und Möglichkeit genussvoller Erfahrung selbst opfert. Freilich spiegelt sich darin die Erfahrung der Lager ebenso wie der sie oder überhaupt als Juden Überlebenden, die diesen Umstand als schreckliche Schuld gegenüber den Toten empfanden wie Jean Améry, Primo Levi, Peter Szondi, Susan Taubes (und auch Simone Weil) und noch viele andere mehr. Horkheimer und Adorno wollen dies nicht in eine Psychologie der Erkenntnis, sondern in eine Logik des Tausches eintragen:

Die Abdingung des Opfers durch selbst erhaltende Rationalität ist Tausch nicht weniger, als das Opfer es war. Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt, ist unmittel-

72 Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 73.

73 Ebd., S. 48. Diese Episode wird in der *Dialektik der Aufklärung* gleich zweimal interpretiert. Vgl. ebd., S. 46–48, 75 f.

74 Ebd., S. 75 f.

bar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewusstsein entgegengesetzt, sich selber zelebriert.⁷⁵

Die List des Odysseus ist das Rationalwerden des Opferbetrugs durch »Introversion des Opfers«. ⁷⁶ Sie »entspringt im Kult«. ⁷⁷ Ihm kommt das Subjekt als Herr fortan an Härte gleich, und es ist dies der Weg, auf dem sich sowohl die Irrationalität des Opfers fortsetzt als auch die Menschheit nach Auschwitz weiterleben muss.

VI. OPFER UND MIMETISCHER WUNSCH

Fünfundzwanzig Jahre nach der *Dialektik der Aufklärung* und im selben Jahr wie *Homo Necans*, nämlich 1972, erschien, anfangs wenig beachtet, aber schließlich doch nicht mehr zu übersehen, *La Violence et le sacré* des französischen, in den USA ausgebildeten und dort lehrenden Literaturwissenschaftlers René Girard (* 1923). Diesem Band folgten weitere, die die begonnene Opfertheorie entwickelten und ihren Verfasser bekannt machten. Sie gipfeln in einer »kritischen Apologie des Christentums« – so der Untertitel von *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz* (1999) –, die nicht weit von der Lehre Benedikt XVI. steht.⁷⁸ Doch nicht das Lob der Religion einer durch und durch christlich verstandenen Bibel oder eines Christentums, das einerseits stark katholische Züge trägt, andererseits aber in einer idiosynkratischen Auslegung der Bibellektüre besteht, interessiert hier, sondern die »christianozentrische Lektüre«, ⁷⁹ nicht nur des europäischen Romans. Mittels ihrer begründet Girard seine Opfertheorie und verallgemeinert sie.

Ins Zentrum stellt er den Wunsch und das Begehren, Konsequenz der Lektüre Freuds (und Lacans), allerdings in starker Ablenkung und Brechung durch die Dichter der großen Literaturen Europas: Sophokles,

⁷⁵ Ebd., S. 70.

⁷⁶ Ebd., S. 71.

⁷⁷ Ebd., S. 66.

⁷⁸ Ich danke meinem Freund Christoph Schmidt (Jerusalem), dass er mich in einem schönen Gespräch in En Kerem, wo Johannes der Täufer sich aufgehalten haben soll, wenn er nicht am Jordan taufte, auf diesen Umstand und noch anderes bei Girard hingewiesen hat.

⁷⁹ Graf: One Generation after Burkert and Girard, S. 34.

Cervantes, Shakespeare, Dostojewski, Proust. Die Deutschen erscheinen kaum und, wenn doch, dann als weniger prominent. Es findet sich einiges zu Hölderlin, freilich nicht als Dichter oder Liebender, sondern als Briefschreiber und das in seinem mimetischen Verhältnis zu Schiller.⁸⁰ Auch gibt es vergleichsweise späte Aussagen zu Goethe, vor allem zu den *Wahlverwandtschaften*.⁸¹ Denn Girard interessieren Verhältnisse von Ketten, Reihen, Zyklen – all das, was er unter die Förmel der »Mimesis« fasst, wobei er einen Begriff aus der Philosophie und Ästhetik hier zu einem der Theologie und Anthropologie umformt. »Nachahmung« ist das, was den Menschen zum Menschen macht, allerdings in der Weise der Erbsünde, denn im »mimetischen Wunsch« wurzelt alle Gewalt, die sich als Rache und Ressentiment gestaltet. Begehrt wird ein Objekt nicht, weil es an sich begehrenswert ist, sondern weil es der Andere begehrt. Dieser Andere ist zumeist bewundertes Vorbild, Vater, Bruder, Nachbar. Für das wichtigste der Zehn Gebote hält Girard das letzte: »Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau, Knecht, Magd, Rind, Esel noch alles, was dein Nächster hat«. ⁸²

Für ihn ist das mimetische und zugleich rivalisierende Begehren vervielfältigt, und seine verschiedenen Formen sind »gerade deshalb so gefährlich, weil sie sich tendenziell gegenseitig verstärken«. ⁸³ Die Triebstruktur des mimetischen Wunsches ist phallisch, darum wird er zu dem, was Girard in der Applikation seiner Theorie auf das Christentum als »Ärgernis«, neutestamentlich *skandalon*, versteht: »starr, unwandelbar auf denselben Gegenspieler fixiert, für immer und ewig durch den wechselseitigen Hass von einander getrennt«. ⁸⁴ So gibt es einen Teufelskreis der Rache. Blut schreit nach Blut und erst in Gesellschaften, die ein formalisiertes Rechtsprinzip und Gerichtswesen aufweisen, kann dieser Schrei verstummen. ⁸⁵ In den anderen und archaischen dient dazu das Opfer, dessen wichtigste Funktion es sei, »interne Gewalttätigkeiten zu besänftigen und das Ausbrechen von Konflikten zu verhindern«. ⁸⁶

⁸⁰ Vgl. Girard: Das Heilige und die Gewalt, S. 228–233.

⁸¹ Vgl. Girard: Gewalt und Religion, S. 33–35.

⁸² Exodus 20, 17. Vgl. Girard: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, S. 21 f.

⁸³ Ebd., S. 23.

⁸⁴ Ebd., S. 39.

⁸⁵ Vgl. Girard: Das Heilige und die Gewalt, S. 28–40.

⁸⁶ Ebd., S. 27.

In einer Welt, in der der geringste Konflikt, ähnlich der kleinsten Verletzung bei einem Bluter, verheerende Folgen haben kann, führt die Opferung die aggressiven Tendenzen auf wirkliche oder gedachte, belebte oder unbelebte Opfer ab, von denen nie angenommen werden muss, sie könnten je gerächt werden, und die auf der Ebene der Rache ausnahmslos neutral und steril sind. Sie liefert dem Drang nach Gewalt, der durch den Willen zur Enthaltbarkeit allein nicht zu bewältigt ist, einen partiellen, wenn auch vorläufigen, aber stets erneuerbaren Ausweg; es gibt über dessen Wirksamkeit zu viele übereinstimmende Zeugnisse, als dass sie einfach vernachlässigt werden könnten. Das Opfer verhindert, dass sich der Keim der Gewalt entwickelt. Es hilft den Menschen, die Rache im Zaum zu halten.⁸⁷

Girards Theorie stellt sowohl eine Radikalisierung der Katharsis dar, der stets für nur kurze Zeit die Abreaktion gelingt, als auch eine Verallgemeinerung des Prinzip des Sündenbocks. Denn die Menschen werden von Stereotypen der Verfolgung regiert. Zu den Opfern werden jeweils diejenigen, die nicht gerächt werden können: Fremde, Krüppel, Juden, Marginalisierte. Auch bei Girard befriedet das Opfer jedoch nicht auf Dauer, greifen weiterhin alle die an ihm schon beobachteten Mechanismen: Es kommt an kein Ende, wird wiederholt, ist mit Schuld beladen. Nur das Christentum, das die Mechanismen nicht wiederhole, sondern vielmehr aufdecke, verschaffe Abhilfe.

Violence et le sacré erschien in Frankreich just zum selben Zeitpunkt wie der *Anti-Ödipus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari, ein Buch, das so beginnt: »Es funktioniert, bald rastlos, dann wieder mit Unterbrechungen. Es atmet, wärmt, isst. Es schießt, es fickt.«⁸⁸ Girard musste davon empört sein, vor allem auch theoretisch, und es wundert nicht, dass er sich um eine Stellungnahme bemühte. Doch das Ergebnis ist wundersam: In *Critique*, einer der wichtigsten französischen Zeitschriften, erschien im November 1972 gleich hinter Jean-François Lyotards begeisterter, wenn auch kritischer Rezension die viel distanziertere und eigensinnigere – weil auf die eigene Theorie verweisende – von Girard, die nicht nur gegen die Entdifferenzierungen des *Anti-Ödipus*, sondern auch gegen die Schmähung der Religion, der Autoritäten, des Ödipus Stellung bezog. Beide, Lyotard wie Girard, haben diese Einlassung in

⁸⁷ Ebd., S. 32.

⁸⁸ Deleuze/Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 7.

einen späteren Band wieder aufgenommen, daraus ist zu ersehen, wie wichtig sie ihnen war.⁸⁹ Lyotard ging in Richtung einer Philosophie des Ereignisses, Deleuze und Guattari in eine des Nomaden, Girard in die des Kreuzes. Inwiefern sie allesamt aus dem langen, schweren Schatten des Opfers nicht heraustreten können oder wollen, das wäre eine weitere Untersuchung wert, gerade auch im Hinblick auf gegenwärtige Diskussionen des religionskulturellen Untergrunds von Kapitalismus, Globalisierung, Finanzkrise.

LITERATURVERZEICHNIS

- Aischylos:** Die Tragödien und Fragmente. Übertragen von Johann Gustav Droysen. Stuttgart 1962.
- Bérard, Claude et al.:** Die Bilderwelt der Griechen. Schlüssel zu einer ›fremden‹ Kultur. Übers. von Ursula Sturzenegger. Mainz 1985.
- Die Bibel.** Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1984.
- Burkert, Walter:** Anthropologie des religiösen Opfers. München 1987.
- Burkert, Walter:** Der Mensch, der tötet. Walter Burkert über ›Homo Necans‹. In: Henning Ritter (Hrsg.): Werksbesichtigung Geisteswissenschaften. Fünfundzwanzig Bücher von ihren Autoren gelesen. Frankfurt a. M. 1990, S. 185–193.
- Burkert, Walter:** Die antike Stadt als Festgemeinschaft. In: Paul Hutter (Hrsg.): Stadt und Fest. Zur Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur. Unterägeri, Stuttgart 1987, S. 25–44.
- Burkert, Walter:** Die Götter wollen das Blut. Opfer als Skandalon des Lebens. Wer gibt dem Menschen das Recht, Tiere und andere Menschen zu schlachten? In: Süddeutsche Zeitung (7. Februar 2003), S. 17.
- Burkert, Walter:** Griechische Tragödie und Opferritual. In: Ders.: Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen. Berlin 1990, S. 13–39.
- Burkert, Walter:** Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. New York 1972.
- Burkert, Walter:** Nachwort 1996. In: Ders.: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. New York 1997, S. 333–352.
- Calasso, Roberto:** Die Hochzeit von Kadmos und Harmonia. Aus dem Italienischen von Moshe Kahn. Frankfurt a. M., Leipzig 1993.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari:** Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt a. M. 1974.

⁸⁹ Vgl. Lyotard: *Capitalisme énergumene*; Girard: *Système du délire*.

- Detienne, Marcel:** Pratiques culinaires et esprit du sacrifice. In: Ders. und Jean-Pierre Vernant: *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris 1979, S. 7–35.
- Dolto, Françoise:** Das unbewußte Bild des Körpers. Aus dem Französischen von Elisabeth Widmer. Berlin 1987.
- Graf, Fritz:** One Generation after Burkert and Girard. Where Are the Great Theories? In: Christopher A. Faraone und F. S. Naiden (Hrsg.): *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge, New York 2012, S. 32–51.
- Girard, René:** Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich 1987.
- Girard, René:** Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung? Mit zwei Gesprächen und einem Nachwort hrsg. von Wolfgang Palaver. Berlin 2010.
- Girard, René:** Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. München, Wien 2002.
- Girard, René:** Système du délire. In: Ders.: *Critique dans un souterraine*. Paris 1976, S. 199–250.
- Heinrich, Klaus:** Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Basel, Frankfurt a. M. 1986.
- Henrichs, Albert:** Animal Sacrifice in Greek Tragedy. Ritual, Metaphor, Problematizations. In: Christopher A. Faraone und F. S. Naiden (Hrsg.): *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge, New York 2012, S. 180–194.
- Herodot:** Historien. Deutsche Gesamtausgabe. Neu hrsg. von H. W. Haussig. Stuttgart 1971.
- Hesiod:** Theogonie. Hrsg. von Karl Albert. Sankt Augustin 1985.
- Hesiod:** Werke und Tage. Übertragen von Albert von Schirnding. München 1985.
- Homer:** Die Odyssee. Deutsch von Wolfgang Schadewaldt. Hamburg 1958.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno:** Dialektik der Aufklärung. Amsterdam 1947.
- Kerényi, Karl:** Die Mythologie der Griechen. 2 Bde. München 1966.
- Kirk, Geoffrey S., John E. Raven und Malcolm Schofield:** Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Aus dem Englischen von Karlheinz Hülser. Stuttgart, Weimar 1994.
- Lesky, Albin:** Geschichte der griechischen Literatur. Bern, München 1971.
- Lyotard, Jean-François:** Capitalisme énergumene. In: Ders.: *Des dispositifs pulsionnels*. Paris 1994, S. 21–56.
- Mauss, Marcel und Henri Hubert:** Essay über die Natur und die Funktion des Opfers. In: Marcel Mauss: *Schriften zur Religionssoziologie*. Hrsg. von Stephan Moebius, Frihtjof Nungesser und Christian Papilloud. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer und Henning Ritter. Berlin 2012, S. 97–216.

- McLuhan, Marshall:** Die magischen Kanäle. *Understanding Media*. Aus dem Englischen von Meinrad Amann. Düsseldorf et al. 1992.
- Meull, Karl:** Griechische Opferbräuche. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Thomas Gelzer. Bd. 2. Basel, Stuttgart 1975, S. 907–1021.
- Otto, Eberhard:** Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten. Leipzig 1938.
- Platon:** Werke in acht Bänden griechisch und deutsch. Hrsg. von Günther Eigler. Darmstadt 1990.
- Ranke-Graves, Robert von:** Griechische Mythologie. Quellen und Deutung. Aus dem Englischen von Hugo Seinfeld unter Mitwirkung von Boris von Borresholm. Reinbek bei Hamburg 1960.
- Redfield, James:** The Economic Man. In: Carl A. Rubino und Cynthia W. Shelmerdine (Hrsg.): *Approaches to Homer*. Austin 1983, S. 218–247.
- Schweitzer, Albert:** Aus meinem Leben und Denken. Leipzig 1935.
- Stroumsa, Guy:** Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen in der Spätantike. Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. Berlin 2011.
- Theißen, Gerd:** Die Starken und die Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites. In: Ders.: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen 1989, S. 272–289.
- Vernant, Jean-Pierre:** A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode. In: Marcel Detienne und Jean-Pierre Vernant: *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris 1979, S. 37–132.
- Vernant, Jean-Pierre:** Der Prometheusmythos bei Hesiod. In: Ders.: *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 1987, S. 170–186.
- Vidal-Naquet, Pierre:** Religiöse und mythische Bedeutung des Bodens und des Opfers in der Odyssee. In: Ders.: *Der Schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike*. Aus dem Französischen von Andreas Wittenburg. Frankfurt a. M. et al. 1989, S. 33–51, 265–274.
- Zeitlin, Froma I.:** The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*. In: *Transactions of the American Philological Association* 96 (1965), S. 463–508.