

# Macht Zivilisation das Opfer überflüssig?

Franz-Xaver Kaufmann

## ABSTRACT

Die Religionssoziologie fragt nach der sozialen Funktion, die Opfer heute noch – nach Aufklärung und Säkularisation – haben könnten, zumal da ihr affektiver Charakter durch die Spiritualisierung in den Hochreligionen weitgehend verlorengegangen ist. Die Sündenbocktheorie Girards, vor allem sein Hinweis auf die affektbindende und identitätsstiftende Bedeutung von Religion kann in soziologischen Begriffen wie Selbststigmatisierung und Charismabildung aufgenommen werden, die jedoch nicht nur auf religiöse Phänomene zutreffen. Wie man sich eine opfertheoretische Bändigung der gegenwärtigen Konflikte vorzustellen hätte, da ja nach der Religion auch der Wohlfahrtsstaat seine friedensstiftende Funktion immer weniger erfüllen kann, bleibt offen.

*Does Civilization Make Sacrifice Superfluous?* The sociology of religions investigates the social function which sacrifice could still have today after the enlightenment and the secularization, especially since the sensual, affective character of sacrifice has been largely lost through the spiritualization of the concept in world religions. R. Girard's scapegoat theory with its references to the role of religion in channeling emotions and founding identity can be accepted easily by sociological concepts such as the self-stigmatization and the formation of charisma, but these ideas do not apply to religious phenomena alone. It remains an open question how contemporary conflicts could conceivably be controlled with the help of a theory of sacrifice, since not only religion but now the welfare state as well is ever less in a position to fulfill its peace-making function.

„Opfer“ ist kein eigenständiges Thema der neueren Religionssoziologie, welche heute das Terrain der westlichen Religionswissenschaften dominiert. Ihr geht es – im Gegensatz zur Theologie und zu den klassischen Religionswissenschaften – weniger um den Inhalt von Religion, als um ihre sozialen Funktionen. Opfer werden dabei unter die Kategorien des Rituals oder des Kultus subsumiert, denen selbst eine weit geringere Prägekraft zugesprochen wird als etwa religiös gedeuteten Lebenswelten. Möglicherweise deutet die Verdrängung der mit der Kategorie des Opfers anvisierten Sachverhalte in der neueren Rede von Religion eine intellektualistische Verharmlosung des religiösen Dramas an, die in auffallendem Gegensatz zum mystifizierenden *fascinatum tremendum* in der Religionstheorie Rudolf Ottos steht.

Die nachfolgenden Überlegungen können somit nicht an eine etablierte Tradition anknüpfen, sie entstanden eher aus einer gewissen Verwunderung über das Tagungsthema und als Antwort auf die Bitte um einen Beitrag aus soziologischer Sicht. Sie konnten aus Zeitgründen auch nicht so vertieft werden, wie sich der Verfasser dies selbst wünschte. Es muß bei einer ersten Skizze bleiben.

Beginnen wir mit dem Wortsinn, so lassen sich am deutschen Wort „Opfer“ drei Hauptbedeutungen deutlich unterscheiden:

- a) Opfer als kategorialer Begriff (*sacrifice*);
- b) Opfer als Vorgang der Opferung (*immolation*);
- c) Opfer als Gegenstand der Opferung (*victime, offrande*).

Die ursprünglichste Sinnschicht bezieht sich auf den Vorgang der Opferung als Aussonderung der Opfergegenstände (*victimation*) und ihre Entäußerung (*renoncement*). Diese Vorgänge finden sich mit religiöser Sinndeutung in nahezu allen Kulturen, d. h. die Entäußerung erfolgt, „in order to establish, maintain, or restore a right relationship of man to the sacred order.“<sup>1</sup> Die Sinndeutungen von Opfer sind so mannigfaltig wie die religiösen Kontexte, und dementsprechend fällt es schwer, weitere allgemeine Merkmale zu bestimmen. So gehört z. B. zum Vorgang der Entäußerung

1 Art. „Sacrifice“, in: *Encyclopædia Britannica*, <sup>15</sup>1976, Vol. 16, 128.

nicht notwendigerweise der Verzicht auf die Opfergabe, wenn diese von den Opfernden gemeinsam verspeist wird.

Geht man von neueren religiösen Kontexten aus, die durch die Hochreligionen, insbesondere durch das Christentum, geprägt sind, so begegnet uns das Opfer stets in sublimierter Form. Archaische Opferungen sind häufig mit Blut und regelmäßig mit intensiven Geruchserfahrungen verbunden und wirken daher unmittelbar emotionalisierend. Dieser affektuelle Charakter des Opfers ist in den neueren Deutungen als Ritual oder Kultus weitgehend verlorengegangen, macht jedoch m.E. das Spezifikum von Opferhandlungen aus. Opfer involvieren grundsätzlich alle Sinne des Menschen, sie stellen daher besonders einschneidende Erfahrungen dar, durch die die Macht des Religiösen nicht nur symbolisiert, sondern sinnlich vermittelt wird.

Offensichtlich hat der Sinnkomplex des Opfers in der Neuzeit sowohl einen Prozeß der Sublimation als auch der Säkularisierung durchlaufen, und dasselbe scheint auf den Sinnkomplex „Religion“ zuzutreffen. Verstehen wir die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung als das zentrale Thema der Soziologie, so scheint mir eine soziologische Erörterung der Opferproblematik am ehesten im Kontext der Frage sinnvoll, welche Bedeutung die herkömmliche, um die Kategorie des Opfers zentral kreisende Vorstellung von Religion nach der Aufklärung und im Zeitalter einer (Post-)Moderne noch hat. Gibt es Anlässe oder Gründe für Opfer auch in unserer Zeit? Setzt die religiöse Bedürftigkeit des Menschen die Wiederherstellung affektuelle Erfahrungen vom Typus des Opfers voraus, oder haben wir es mit einer „Mutation“ des Bewußtseins zu tun, derzufolge der Opfergedanke barbarisch und konstitutiv lediglich für archaische Formen der Religion ist, die durch das Christentum im Ansatz überwunden wurden?<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang könnte auch darauf hingewiesen werden, daß das Opfer religionswissenschaftlich stets ein kollektives Ereignis darstellt, während der jüdisch-christliche Gott zunehmend an den Einzelnen und seinen Glauben appelliert – exemplarisch etwa die Erzählungen von Abraham und Hiob. Die einzige mir bekannte konsequente Theorie des Opfers stammt von

2 Vgl. etwa W. OBRIST: *Die Mutation des Bewußtseins. Vom archaischen zum heutigen Selbst- und Weltverständnis*, Bern 1980.

René Girard.<sup>3</sup> Eine kurze Skizze seines Gedankenganges wird uns gestatten, Verbindungen zu neueren soziologischen Einsichten herzustellen.

2.

René Girards Theorie des Opfers gewinnt ihren Rang m.E. vor allem durch die Wiedererinnerung des archaischen Opfers und die damit verbundene Thematisierung von emotionalen Tiefenschichten und Gefährdungen des Menschen, die wir im Prozeß der Zivilisation weitgehend vergessen haben. Damit leistet Girard gleichzeitig einen Beitrag zu einer nicht-intellektualistischen Religionstheorie und zu einer schärferen Betrachtung einiger Kulturmuster der Neuzeit.

Nach Girard entsteht das Opfer als Erinnerung an einen gemeinschaftsfundierenden Akt der gewaltsamen Gruppenreaktion gegen einen „Sündenbock“. Die elementarste Bedrohung menschlichen Zusammenlebens ist nach Girard die Gewalt, und zwar deshalb, weil sie von ansteckender Art ist, weil sie *mimesis*, Nachahmung erzeugt und im Grenzfall zur kollektiven Selbstdestruktion führen kann. Menschliches Zusammenleben ist auf die Bannung von Gewalt im Inneren der Gruppe angewiesen. Ist die bisherige Ordnung und damit das friedliche Zusammenleben einer Gruppe bedroht – beispielsweise durch katastrophenartige externe Einwirkungen – so werden (aus unserer Sicht zufällige) Schuldige bezeichnet und in der Regel umgebracht, und in der religiösen-deutenden Verarbeitung dieses Ereignisses kann die Grundlage einer neuen Ordnung entstehen. Die durch mimetisch induzierte Prozesse der Gewaltsteigerung entstandene bedrohliche Situation wird somit in einem Prozeß der Viktimisation auf eine bestimmte Person oder Teilgruppe konzentriert, an der sich die aufgestaute Wut entlädt. Charakteristisch für Girards Interpretation ist die gleichzeitige Dämonisierung und Sakralisierung des „Sündenbocks“.

3 Wesentlich aufschlußreicher als das ins Deutsche übersetzte Buch von R. GIRARD: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987 (frz. Paris 1972) ist der spätere, m.W. auf Deutsch nicht zugängliche Text *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978 (engl. London 1987).

Ohne in eine kritische Auseinandersetzung mit Girard einzutreten, lässt sich seine Theorie des Opfers aus soziologischer Sicht auf drei zentrale Problembereiche beziehen:

1. Das Problem der *Gewaltkontrolle*: Nach Girard substituiert das Opfer die gewaltsame „Ur-Auseinandersetzung“ und erinnert an ihre Überwindung durch die gleichzeitig politische und religiöse Vergemeinschaftung.
2. Das Problem der *Religion*: Elementarer noch als bei Durkheim symbolisiert das Opfer den sozialen Zusammenhalt und gibt ihm durch Bezugnahme auf eine „andere Wirklichkeit“ eine über den Alltag hinausweisende „sakrale“ Bedeutung. Das Opfer stabilisiert Religion als konstitutives Moment des sozialen Bandes.
3. Das Problem der *Identitätsfindung*: Die strukturelle Labilität menschlicher Emotionen resultiert aus der Reduktion instinkthafter Steuerung im Zuge der Evolution und ist ein Korrelat seiner Kulturbedürftigkeit.<sup>4</sup> Der Mensch ist also strukturell mit einer labilen Emotionalität begabt, die sich je nach Wahrnehmung und Deutung auslösender Momente und ihres Kontextes in unterschiedlichen Gefühlslagen manifestieren kann. Im Gefühl ist der Mensch am stärksten „bei sich selbst“, doch ist dessen Äußerung stets kulturgeprägt, und die zugelassenen Äußerungsmöglichkeiten sind kontext-abhängig und sozial normiert. Emotionskontrolle setzt sowohl soziale Gewohnheiten als auch Instanzen der Identifikation voraus, deren Charakter sich im Zuge der zivilisatorischen Entwicklung zu verändern scheint. Jenseits situationsbezogener Handlungsantriebe bedarf der Mensch der Orientierung, um „sein Leben führen“ (A. Gehlen) zu können.

Charakteristisch für archaische Gesellschaften ist der enge Zusammenhang zwischen Vergemeinschaftung, Religionsentwicklung und Identitätskonstruktion. Handlungsführung erfolgt zu einem guten Teil kollektiv in der Form von Riten und Gewohnheiten. Identifikationsinstanzen sind häufig furchteinflößende „Mächte“.<sup>5</sup> Die Unterscheidung von Vergemeinschaftung

4 Vgl. D. CLAESSENS: *Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*, Köln u. Opladen<sup>2</sup>1970, bes. 101ff.

5 Vgl. bes. eindringlich A. GEHLEN: „Nichtbewusste kulturanthropologische Kategorien“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* IV (1949) 321-346.

tung, Religion und Identität wird erst im Horizont moderner Differenzierungserfahrungen bewußtseinsfähig.

Der Versuch einer kulturellen Selbstvergewisserung des modernen Menschen durch Rekurs auf einen Urzustand stellt eigentlich eine Denkfigur des 19. Jahrhunderts dar. Girards Theorie unterscheidet sich von diesen frühen evolutionistischen Versuchen vor allem durch den Einbau einer *Entwicklungsschwelle*, die durch eine Neuorientierung im jüdisch-christlichen Religionskontext markiert wird: Während in allen archaischen Religionen der Opfergegenstand Dignität nur aus seiner Akzeptabilität für die Götter gewinnt, im übrigen aber der legitimen Dispositionsgewalt der Opfernden unterlag, entwickelte sich bereits in einzelnen Schriften des Alten Testaments, doch vor allem im Neuen Testament eine *Delegitimierung des Opferungsvorgangs durch die Übernahme der Perspektive der Geopferten*: Der Geopferte wird als den Opfern moralisch überlegen dargestellt. Girard interpretiert diesen Vorgang als Aufdeckung des Prozesses der Viktimation, dessen Latenz als Bestandsvoraussetzung der auf dem Opfer beruhenden Vergemeinschaftung angesehen wird.

Die zentrale These Girards mit Bezug auf das Christentum besagt, daß der Kreuzestod Jesu kein „Opfer“ gewesen sei, sondern die notwendige Konsequenz seiner Botschaft von der Gewaltlosigkeit. Jesus mußte sterben, weil seine Botschaft universell ist, weil sie jeder Ausgrenzung, die das gewaltsame Opfer voraussetzt, widerspricht. Indem er die Gewalt erleidet, und eben dieses Erleiden zum Ausgangspunkt der christlichen Religion wird, soll der soziale Prozeß der auf gewaltsamer Ausgrenzung beruhenden Vergemeinschaftung überwunden, das Opfer überflüssig gemacht werden.<sup>6</sup>

*Diese Denkfigur wirft die Frage auf, wie denn eine Gesellschaft, welche in ihrer Religion die Latenz des „Sündenbockmechanismus“ aufhebt, überhaupt fortbestehen kann.* Indem Girard nachweist, daß dieser „subversive“ Gedanke durch die Fortführung des Opfermythos (z. B. im „Kreuzesopfer“ Jesu) auch in den christlichen Kirchen bisher unterdrückt wurde, verschiebt er diese Frage in die Gegenwart. Erst heute wird nach Girard die historische Überwindung des Sündenbockmechanismus im Christentum reflex thematisch und dieser daher moralisch unhaltbar. Die Kirchen werden daher radi-

6 Vgl. GIRARD: *Des choses ...*, 203ff.

kaler als je zuvor mit den Kompromissen konfrontiert, die sie im Laufe ihrer Geschichte mit der archaischen Religionsauffassung der jeweiligen Gesellschaften eingegangen sind. Girard führt den Legitimitätsverlust des kirchlich verfaßten Christentums auf dessen fehlende Radikalität zurück, wie sie vor allem in den Denkfiguren der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, die eine Überwindung der Gewalt durch deren bewußtes und freiwilliges Erleiden empfehlen.

Girard vermag allerdings kaum darzutun, wie eine strikt an Gewaltverzicht orientierte Religion „gesellschaftsfähig“ sein soll. Die Schwäche der Girard'schen Argumentation liegt aus soziologischer Sicht in dem Umstand begründet, daß sie lediglich eine Religionstheorie, aber keine Gesellschaftstheorie beinhaltet. Für archaische Religionen ist das ziemlich unerheblich, weil hier Religion und Vergemeinschaftungsprozeß überhaupt nicht zu trennen sind. Der Prozeß der Modernisierung, der unter nachhaltigem Einfluß des okzidentalen Christentums seit dem Investiturstreit in Gang gekommen ist, hat jedoch zu einem grundlegenden Formwandel der gesellschaftlichen Integration geführt, von dem das Problem der Religion zentral betroffen wird.

3.

In aller Kürze läßt sich die Transformation modernisierender Gesellschaften als Übergang von einem an Rang und sozialer Herkunft orientierten, lebensweltlich-kulturellen zu einem von Sinn- und Strukturgrenzen bestimmten, funktionsorientierten Integrationsmodus beschreiben.<sup>7</sup> Hochkulturelle Gesellschaften beruhten auf Über- und Unterordnung und weisen eine ausgeprägte symbolische Doppelung ihrer grundsätzlich hierarchisch gedachten, jedoch gleichzeitig lebensweltlich erfahrbaren Ordnung auf. Während in archaischen Gesellschaften die Ordnung der Verwandtschaft dem einzel-

7 In diese Richtung weisende gedankliche Ansätze soziologischer Klassiker wurden im wesentlichen von T. Parsons und N. Luhmann zu einer kohärenten Perspektive entwickelt. Vgl. insbesondere N. LUHMANN: *Grundrechte als Institution*, Berlin 1965; N. LUHMANN: „Zum Begriff der sozialen Klasse“, in: N. LUHMANN (Hrsg.): *Gesellschaftliche Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, 119-162.

nen seine unverwechselbare Position in der meist relativ kleinen Gruppe zuwies, beruhen Hochkulturen auf der Ausdifferenzierung und in der Regel auch Verknüpfung von religiösen und politischen Institutionen und verankern den Einzelnen nur noch seinem Rang oder Stand nach; durch diese korporative Zugehörigkeit bleibt er in einem bestimmten Verhältnis zum gesellschaftlichen Ganzen und identifiziert sich gleichzeitig lebensweltlich über seine Positionen im sozialen Gefüge. Entsprechend der größeren Komplexität des Gesellschaftsgefüges weisen hochkulturelle Religionen auch einen höheren Grad der Abstraktion und komplexere Deutungsmuster auf, wobei kulturelle Evolution sich nicht zuletzt als Veränderung der religiösen Deutungsmuster vollzieht.<sup>8</sup>

In Form eines *endogenen* Prozesses sind die Bedingungen der Modernisierung ausschließlich im Rahmen der okzidentalen, vom römischen Christentum geprägten Kultur entstanden, und es spricht vieles dafür, daß dieser religiöse Kontext für das In-Gang-Kommen der heute als *Modernisierung* bezeichneten Transformationsprozesse eine wichtige katalysatorische Wirkung ausübte.<sup>9</sup> Die Stabilisierung der Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt als Ergebnis des Investiturstreites kann als Ausgangspunkt einer funktional strukturierten Gesellschaftsdifferenzierung gelten, die sich durch die Entstehung der kapitalistischen Stadtwirtschaft und die Institutionalisierung von Bildung und Wissenschaft in den Universitäten rasch verstärkte. Erst die Abschaffung der ständischen Unterschiede und die Einführung allgemeiner und gleicher Rechte im Rahmen des modernen Verfassungsstaates hat jedoch die Grundlagen einer *eigenständigen Vergesellschaftungsform* geschaffen, die den Menschen nunmehr *als Individuum* – lediglich vermittelt über seine rollenspezifischen Partizipationen an Einrichtungen der gesellschaftlichen Funktionssysteme

8 Hiermit ist offensichtlich eine zu Girard konkurrierende Rekonstruktion der religionsgeschichtlichen Problematik angesprochen. Vgl. z.B. R. HERNEGGER: *Der Mensch auf der Suche nach Identität. Kulturanthropologische Studien über Totemismus, Mythos, Religion*, Bonn 1978.

9 Vgl. hierzu F.-X. KAUFMANN: „Wie weit reichen die christlichen Wurzeln des Rechts- und Sozialstaats? Ein Beitrag zum Verstehen der Moderne“, *Herder-Korrespondenz* 47 (1989) 315-321; F.-X. KAUFMANN: „Christentum und Christenheit“, in: P. GORDAN (Hrsg.): *Evangelium und Inkulturation (1492-1992)*. *Salzburger Hochschulwochen* 1992, Graz 1993, 101-128.

und damit in grundsätzlich anonymisierender Weise – mit den gesellschaftlichen Leistungszusammenhängen verbindet.

Es fällt schwer, mit Bezug auf diese Zusammenhänge noch von einem „gesellschaftlichen Ganzen“ zu sprechen. Großräumige Interdependenzen nehmen im Rahmen der einzelnen Funktionssysteme zu und überschreiten den Rahmen des Nationalstaates, der für etwa ein Jahrhundert als Bezugspunkt kollektiver Identifikationen zu fungieren vermochte. Die Horizonte der verschiedenen Gesellschaftsbereiche entwickeln sich auseinander und konvergieren bestenfalls im Projekt einer Weltgesellschaft.<sup>10</sup>

Im vorliegenden Zusammenhang interessiert vor allem die Veränderung des Stellenwertes von „Religion“ im Prozeß der Modernisierung. Während das Christentum durchaus als *ultimum ac firmissimum vinculum societatis* (Thomasius) und damit auch im Durkheim'schen Sinne als Religion des Abendlandes bis zum Beginn der Neuzeit gelten konnte, brachte das Zusammenfallen von Reformation und entstehender Staatlichkeit eine auch *religiöse Fragmentierung* Europas mit sich, wobei sich die konfessionellen Gegensätze oft gewaltsam entluden. Die religiöse Intoleranz beschleunigte die Freisetzung der funktional sich ausdifferenzierenden Lebensbereiche der Wirtschaft, des Staates und der Wissenschaft von religiösen Rücksichten und damit den Prozeß der Säkularisierung. Das Christentum zog sich in den Bereich der Kirchen zurück, und damit wurde „Religion“ selbst zu einem gesellschaftlichen Teilsystem, dessen organisatorisches Zentrum die Kirchen darstellen.<sup>11</sup>

In diesem Zusammenhang wurde das Problem der Gewaltkontrolle aus dem religiösen Kontext gelöst und ausschließlich in den politischen Kontext verschoben, wo der Staat das Monopol legitimer Gewaltsamkeit errang. Auch die Probleme der Affektkontrolle haben sich aus dem religiösen primär in den familialen Bereich verschoben. Mit zunehmender Individualisierung stellt sich aber auch die Frage, *welches nun eigentlich die spezifisch religiösen Funktionen seien, und inwieweit sie von der in den Kirchen sozial*

10 Vgl. E. RICHTER: *Der Zerfall der Welteinheit – Vernunft und Globalisierung in der Moderne*, Frankfurt a. M. 1992.

11 Vgl. N. LUHMANN: *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, 272ff.; F.-X. KAUFMANN: *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. 1979, 100ff.

*verfaßten Religion tatsächlich erfüllt werden.* Dieses Thema der neueren Religionsdiskussion hat kaum zu schlüssigen Ergebnissen geführt; was Religion meint, ist selbst unbestimmt geworden.<sup>12</sup> Klassische Funktionen der Religion – insbesondere diejenige einer Kosmisierung von Welt und der Legitimation des sozialen Zusammenlebens – scheinen heute rückläufig, wobei allerdings offen bleibt, inwieweit diese Funktionen durch die ausdifferenzierten Funktionssysteme tatsächlich erfüllt werden. Wahrscheinlich könnte nur ein Ernstnehmen der Welteinheit und eine entsprechende ökumenische Bewegung aller Weltreligionen zu einer Revitalisierung dieser gesamtgesellschaftlichen Funktionen von Religion führen. Hiervon sind wir allerdings weit entfernt, der universalistische Anspruch des Christentums versteht sich nach wie vor als exklusiv, obwohl es der christlichen Mission nie gelungen ist, ihre Botschaft in den Kerngebieten anderer Hochreligionen erfolgreich zu verbreiten und letztere heute ihrerseits in die Kerngebiete des Christentums eindringen.<sup>13</sup>

Vieles spricht dafür, daß die religiöse Thematik heute vor allem im Kontext individueller Sinnsuche relevant wird.<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang könnte auch die Girard'sche Perspektive, welche der Religion eine zentrale Bedeutung für die Bändigung der Affekte zuschreibt, erneut problemaufschließend werden.

#### 4.

In Fortführung seiner sozial-anthropologischen Studien zur Urgeschichte des Menschen hat Dieter Claessens in einem neueren Werk die Frage aufgeworfen, wie der moderne Mensch mit seiner affektuellen Grundausstattung zurechtkommen kann. Claessens vertritt die These, „daß diejenigen Hochkulturen, die sich auf das spätere ‚Abendland‘ zu bewegten..., sich aus den Dimensionen der anderen vergleichbaren Hochkulturen, z. B. Ostasiens,

12 Vgl. F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, bes. 48ff.

13 Vgl. P. KNITTER: *Ein Gott, viele Religionen: Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988.

14 Vgl. T. LUCKMANN: *Die unsichtbare Religion*, (Neuauf.) Frankfurt a. M. 1991; A. NASSEHI/G. WEBER: *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989, 402ff.

entfernt haben. Für diese Distanzierung, 4000 bis 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung, ist typisch eine zunehmende *Abstraktion* und ein analytischer Trend, eine zunehmende Distanzierung in der *Analyse* der Welt bei zunehmender Abstraktheit der verwendeten Begrifflichkeit... . Im Zuge dieser analytischen Bewegung... hat sich eine ganz entsprechende Fortbewegung von dem dichten Verhältnis aus ergeben, das der Mensch ursprünglich zu seinem Körper gehabt hat; insofern könnte man auch davon sprechen, *daß der Mythos des Analytischen begleitet wurde von einem Verlust der Körperlichkeit.*<sup>15</sup> Die hochkulturellen Formen einer Vermittlung zwischen konkreten Erfahrungen und abstrakten Vorstellungen (z. B. Metaphern, Mythen, Institutionen), also die „konservativen Reserven“ unseres hochkulturellen Erbes scheinen sich heute unter den Bedingungen eines sich beschleunigenden sozio-ökonomischen, technischen und organisatorischen Wandels zu verbrauchen. Hieraus resultiert „das existenziell beklemmende Gefühl der Furcht vor einer prinzipiellen Unfähigkeit, aus analysierter, d. h. aufgelöster Wirklichkeit noch lebendige Wirklichkeit und überzeugenden, identitätserhaltenden und identitätsschaffenden Sinn zu erschließen“.<sup>16</sup> Der Mensch erscheint seiner sozio-biologischen Ausstattung nach nicht dazu geeignet, ein positives motivationales Verhältnis zu den anonymen Bedingungen des Zusammenlebens in Großorganisationen zu entwickeln. Die universalistischen Tendenzen moderner Kultur (z. B. Menschenrechte, Wissenschaft, Massenmedien) sind notwendigerweise abstrakt, vermögen also keinen „erfahrbaren Sinn“ zu vermitteln. Dieser bleibt vielmehr an partikuläre, lebensweltliche Sozialzusammenhänge gebunden, deren Verbindlichkeit jedoch durch ihre wachsende Interdependenz mit größeren und abstrakteren Zusammenhängen kaum mehr als vorgegebene, sondern allenfalls als durch Selbstverpflichtung erworbene anzusehen ist.<sup>17</sup>

Es scheint jedoch eine durchaus offene Frage, ob und gegebenenfalls wie sinnvermittelnde Mikromilieus unter den Bedingungen von Modernität noch

15 D. CLAESSENS: *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1980, 315f. (Hervorh. i. Original).

16 Ebd., 317.

17 Vgl. F.-X. KAUFMANN: „Ethik, Ethos und Unternehmenskultur“, in: *Verbindungs-Elemente. Wolfgang Böllhoff zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von I. BOHN u. a., Bielefeld 1994, 101-123.

stabilisiert werden können. Die letzte stabile Konfiguration war wohl das Verhältnis von Kernfamilie und christlicher Konfessionalität, das sich aber nunmehr ebenfalls progressiv aufzulösen scheint.<sup>18</sup> Neue Formen sozio-religiöser Milieus dürften eher Bewegungscharakter tragen und von daher auf einer Mobilisierung von Affekten beruhen, statt sie in Form von Gewohnheiten still zu stellen. Der mit sozialen Bewegungen allgemein einhergehende Partikularismus – selbst dort, wo sie, wie z. B. die Studentenbewegung, universalistische Ziele propagieren – läßt eher eine erneute Verschärfung religiöser Gegensätze als eine ökumenische Bindungswirkung erwarten.

5.

René Girards Verdienst ist es, auf die affektbindende Bedeutung von Religion in einem Zeitalter hingewiesen zu haben, das Religion nur noch als Kopfgeburt zu begreifen vermag. In jüngster Zeit versuchen verschiedene soziologische Ansätze, diese Verdrängung der affektuellen Seite des menschlichen Lebens aufzubrechen. Einige seien kurz skizziert.

Das *religionstheoretische* Argument Girards mit Bezug auf die Schlüsselstellung Jesu für die Überwindung des Opfermythos findet eine bestätigende Analogie im soziologischen Begriff der *Selbststigmatisierung*.<sup>19</sup> Der bereits von Max Weber entwickelte Begriff des Charismas wird hier zurückgeführt auf „dramatische“ Prozesse der Zuschreibung von Schuld und Zufügung von Leid sowie auf die Umwertung der diese Prozesse der „Opferung“ legitimierenden Werte durch bewußte und direkte Übernahme von Schuld. Insoweit als derartige Formen des abweichenden Verhaltens – Lipp unterscheidet Exhibitionismus, Provokation, Askese und Ekstase – zu einem kathartischen Prozeß in der Umgebung der Selbststigmatisierer füh-

18 Vgl. als eindringliche Analyse H. TYRELL: „Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung“, in: *Religion und Kultur*, Sonderh. 33/1993 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 126-149.

19 Vgl. W. LIPP: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Berlin 1985; W. LIPP: „Charisma – Schuld und Gnade: Soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungsdrama“, in: W. GEBHARD u.a. (Hrsg.): *Charisma: Theorie – Religion – Politik*, Berlin/New York 1993, 15-32; M.N. EBERTZ: *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Tübingen 1987.

ren und sich eine Anhängerschaft als soziale Bewegung bildet, entsteht Charisma als potentiell revolutionäre Kraft. Das Opfer (*Victime*) dreht sozusagen durch Selbstopferung den Spieß um und wird – sofern der charismatische Prozeß in Gang kommt – zum moralischen Helden. Die von Girard hervorgehobene Dialektik von Dämonisierung und Sakralisierung wird hier als allgemeine Eigenschaft „dramatischer“ Situationen postuliert, die durch eine kulturell-soziale Hochspannung zu charakterisieren sind, in der spontane Umwertungen nicht unwahrscheinlich sind.

Wenngleich die Geschichte Jesu und seiner ersten Jünger den paradigmatischen Fall von Selbststigmatisierung darstellt, macht die Theorie gleichzeitig deutlich, daß Prozesse der Selbststigmatisierung und Charismabildung heute den traditionellerweise als religiös geltenden Bereich weit überschreiten. Gerade im Bereich sozialer Bewegungen treten Prozesse der Selbststigmatisierung nicht selten auf, ohne daß auf eine explizit religiöse Symbolik zurückgegriffen wird. Damit stellt sich auch aus dieser Sicht die Frage, wo die Grenzen des Religiösen in modernen Gesellschaften zu ziehen sind und inwieweit sie sich mit der Reichweite der christlichen Kirchen und Bewegungen überschneiden (z. B. „konziliarer Prozeß“).

Der *politische* Aspekt der Theorie Girards läßt sich anhand der Polarität *Exklusion versus Inklusion* weiter entwickeln. Der Mechanismus der Gemeinschaftsbildung durch Stigmatisierung anders Denkender und anders Handelnder, dem Girards Begriff der Opferung entspricht, ist ein Mechanismus der Exklusion. Die Solidarität der Gruppe entsteht durch Abgrenzung nach außen und Bindung nach innen. Das Christentum versteht sich jedoch nicht mehr als Religion eines Volkes, sondern als Menschheitsreligion. Aus dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen und seinem Missionsauftrag entwickelte das Christentum einen universalistischen Zug, der vor allem im Zeitalter der Staats- und Nationenbildung in Spannung zur politischen Partikularität geriet. Insoweit als heute die Menschenrechtsdoktrin politisch akzeptiert wird, kann auch sie als Niederschlag des christlichen Universalismus gesehen werden, der auch im Gedanken der sozialstaatlichen Gewährleistung von Inklusion für jedermann noch sichtbar wird.<sup>20</sup> Jüngste Entwicklungen wie die Verfestigung dauerhafter Formen

20 Vgl. F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, a.a.O., 97ff.

der Arbeitslosigkeit und die internationalen Flucht- und Wanderungsbewegungen bedeuten eine nachhaltige Herausforderung dieses institutionalisierten Universalismus bis hin zur wachsenden Wahrscheinlichkeit des Auftretens neuer Gewaltformen als Reaktion auf erfahrene Exklusion. Die anonymen Kräfte der internationalen Konkurrenz scheinen sich jedoch einer dramatisch-symbolischen Aufladung und damit „religiös-charismatischen“ Überwindung nur schwer zu fügen.

Der vielleicht aktuellste Aspekt der Girard'schen Theorie bezieht sich auf das Problem der *Zivilisierung der Affekte*. Die bereits von Gehlen hervorgehobene Bedeutung der Nachahmung im Aufbau menschlicher Kultur wird von Girard im Begriff der *Mimesis* thematisiert. Wie Pan zu Recht einwendet, unterscheidet Girard nicht ausreichend zwischen der acquisitorischen und der konfliktuellen *Mimesis*; lediglich auf letztere bezieht sich Girards Theorie des Opfers, während erstere einen pervasiven Tatbestand menschlicher Kultur ausmacht, z. B. in der Form einer Motivation zu Konkurrenzverhalten.<sup>21</sup>

Gewalt ist selbst keine Emotion, sondern eine bestimmte, für mimetische Prozesse besonders anfällige Form der Konfliktaustragung. Emotions-theoretisch wäre der mit konfliktueller *Mimesis* verbundene Affekt wohl am ehesten als „Wut“ zu bezeichnen. Emotionen als subjektiv gedeuteter Affekt und expressives Verhalten wirken ansteckend, eine zu Girards *Mimesis* korrelative These.

Die neuere Emotionssoziologie geht davon aus, daß menschliche Emotionen stets aus einer kulturellen Überformung von Affekten resultieren, die ihrerseits einer eindeutigen Tönung und Richtung entbehren.<sup>22</sup> Girards Theorie der *Mimesis* macht demgegenüber auf den präkulturellen Charakter der Affekte aufmerksam, während die Streßtheorie auf die keineswegs immer gelingende Sublimierung der Affekte durch Kultur hinweist.<sup>23</sup> Eine gesellschaftstheoretische Erklärung der zunehmenden Affektkontrolle gibt

21 Vgl. D. PAN: „Enemies, Scapegoats and Sacrifice: A Note on Palaver and Ulmen“, *Telos* 93 (1992) 81-88.

22 Vgl. H.-G. VESTER: *Emotion, Gesellschaft und Kultur: Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen*, Opladen 1991.

23 Vgl. B. BADURA/H. PFAFF: „Streß, ein Modernisierungsrisiko?“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (1989) 644-668.

in erster Linie Norbert Elias, indem er auf das Zusammenspiel kultureller (Erhöhung der Schamsschwelle), ökologischer (Verhäuslichung der körperlichen Funktionen) und soziologischer (Monopolisierung der Gewalt, Konkurrenz, zunehmende Interdependenz) Faktoren im Prozeß der Zivilisation hinweist.<sup>24</sup> Die Pazifizierung der Gesellschaft durch den Staat scheint nur unter Bedingung einer Verinnerlichung der sozialen Zwänge möglich. Eine ergänzende Perspektive bietet Webers Theorie der Rationalisierung.<sup>25</sup> Zivilisation bedeutet zusammenfassend die Entwicklung eines „gesellschaftlichen Zwangs zum Selbstzwang“, eine Internalisierung der Affektkontrolle, der eine zunehmende Individualisierung der Lebensverhältnisse und Reflexivität der Kultur korreliert.

In diesem Zusammenhang stellt sich abschließend die Frage, ob eine Theorie des Opfers in Fortentwicklung des Girard'schen Ansatzes noch eine heuristische Funktion für die Gegenwartsanalyse aufweist. Zu fragen wäre insbesondere, welche Bedeutung in der Gegenwart noch Prozessen der kulturellen Umdefinition vom Typus der Selbststigmatisierung zukommt, und inwieweit sie geeignet sind, jene Prozesse der erneuten Ausgrenzung zu delegitimieren, die im Zuge intensivierter weltwirtschaftlicher Konkurrenz und zunehmender, durch ökonomische und politische Faktoren ausgelöster Flucht- und Wanderungsbewegungen derzeit Platz zu greifen scheinen.<sup>26</sup> Nach der Religion scheint nunmehr auch der nationalistische Wohlfahrtsstaat in seiner pazifizierenden Funktion durch die wachsende weltgesellschaftliche Interdependenz in Frage gestellt. Dies dürfte vor dem Hintergrund universalistischer Menschenrechte zu Erfahrungen kollektiver Deprivation und zu einem wachsenden Bewußtsein der Exklusion führen, deren Gewaltpotentiale sich beispielsweise in Südafrika deutlich manifestiert haben. Auf internationaler Ebene lassen sie sich heute erst erahnen. Wie aber kann man sich ihre Bändigung opfertheoretisch vorstellen?

24 Vgl. N. ELIAS: *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied u. Berlin 1969; DERS.: *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939), 2 Bde., Frankfurt a. M. 1976.

25 Vgl. A. BOGNER: *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und der Frankfurter Schule im Vergleich*, Opladen 1989.

26 Vgl. C. KOCH: „Zivilisation der Arbeitslosigkeit oder: Vor dem Ende des Nationalstaats?“, *MERKUR* 47 (Nov. 1993) 927-939.

## Diskussion

Vorlage:

FANZ-XAVER KAUFMANN: Macht die Zivilisation das Opfer überflüssig?

Moderation: FRIEDRICH CRAMER

Zusammenfassung: CHRISTOPH MARTIN

EMRICH weist auf Trauminhaltanalysen hin, die bewiesen, daß Gerüche einen viel stärkeren Einfluß auf die Emotionen hätten, als es vom modernen Bewußtsein empfunden werde.

KOSLOWSKI äußert sich zum Problem der Definition durch die Gruppe: Welche Gruppe werde durch beispielsweise den Katholizismus, eine der universalistischen Religionen, stabilisiert? Sei diese Gruppe nicht zu groß, als daß es noch ein «Außen» geben könnte? Was sei ihr Gegenüber, wenn nicht Gott, d. h. kein menschliches? – In seiner Antwort verweist KAUFMANN auf die Situation im Mittelalter, wo der Islam eine (geographische) Klammer um die Christenheit – die Gruppe – gebildet habe. Dabei sei diese Christenheit nicht das, was sich Jesus vorgestellt habe. Nach dem Zusammenbruch der eschatologischen Naherwartung sei die Geschichte der Christenheit eine Geschichte fortgesetzter Kompromisse (Inkulturation).

SPAEMANN weist auf den Umstand hin, daß eine universale Religion eine regionale stabilisierende Funktion in der Beziehung zu anderen Gruppen haben könne. Man sehe das am Beispiel Polens oder Südtirols, wo die katholische Kirche das Zentrum der Abgrenzung gegen das katholische Italien sei. Solche Erscheinungen seien tatsächlich, so die Antwort auf eine Nachfrage KOSLOWSKIS, unabhängig vom Inhalt der Religion.

BÜRKLE stellt die Frage, was beim Übergang in die Moderne geschehen sei. Vielleicht die Ablösung dessen, worum es einmal ging, zugunsten einer Funktionalisierung dieser Phänomene in ziviler, gesellschaftlicher und politischer Hinsicht? Vergleichbar womöglich der Ablösung des Ethos von seinem ursprünglichen, hier christlichen, Legitimierungshintergrund? Die Frucht dieser Entwicklungen sei notwendig, aber die historischen Voraussetzungen des Christentums zu seiner Entstehungszeit seien entbehrlich geworden. Mit anderen Worten, es gehe um die Interpretation des traditionel-

len Opfers zugunsten einer Profilierung dieser zivilen Prozesse. Die Gewaltkontrolle, um die es dabei geht, sei unter Schärfung der Wahrnehmung durch Hinweis auf diese Opferphänomenologien erreichbar. Die elementaren Grundstrukturen zur Bewahrung des Essentiellen und des Humanum blieben davon unberührt.

CRAMER macht darauf aufmerksam, daß es auch in der unreligiösen Gesellschaft Opfer gebe; so das der Geschwister Scholl, ein sinnstiftendes Opfer. Durch ein solches Opfer könne moralisch gerettet werden, was sonst verloren wäre.

KAUFMANN geht auf BÜRKLES Hinweise ein. Es gebe eine soziale Funktion der Religion nicht erst seit der Moderne. Indem aber die Religion diese leiste, verliere sie auch ihre Einheit. Die politische Funktionalisierung der religiösen Differenzen habe zum Schisma geführt. Neu sei, daß die latente Funktion erkannt und gewollt werde. Sie verselbständige sich. Die Religion werde gebraucht, in Anspruch genommen, ohne innerlich verpflichtend zu sein. Sie werde zur «Religion für die anderen». Damit stelle sich das Problem, wie sich das «Effervescierende des Christentums» darauf einlassen könne. Ferner die Frage, wie die Funktion noch erfüllt werden könne, wenn sie erst einmal aufgedeckt sei.

Auf BÜRKLE und KAUFMANN eingehend, weist SCHENK darauf hin, daß es nicht nur das Opfer auch außerhalb des Christentums gebe, sondern auch seine Aufhebung. Das könne offensichtlich nicht nur aus dem endgültigen Opfer Christi heraus erklärt werden. Es gebe vielmehr allgemein einen Grund zur Überwindung des Opfers.

Ein Zweites: Auch die Überwindung des Opfers innerhalb des Christentums rühre nicht nur und nicht erst von der Besinnung auf das Opfer Christi her, wie sich an den von der Zerstörung des Tempels ausgelösten Ideen und Bewegungen, aber auch schon in deren Vorfeld zeige. SCHENK verweist in diesem Zusammenhang auf die zunehmende Distanzierung gewisser Kreise des hellenistischen Judentums vom Opferkult des Tempels oder den Umstand, daß die Jerusalemer Gemeinde noch bis zur Zerstörung des Tempels dort geopfert habe, unabhängig von der Interpretation des Kreuzestodes Jesu. – Dazu äußert KAUFMANN die Vermutung, alle Hochreligionen delegitimierten tendenziell das Opfer.

HENRICH fragt, wie man sich über den Entwicklungsprozeß verständige,

in dem das Christentum in der Geschichte seiner Selbstverständigung über das Opfer lokalisierbar sei? Das Christentum gebe sich von Anfang an einen historischen Standort, hielte aber zugleich im Kern seiner Botschaft am Opfergedanken fest. Das berühre die Frage, ob das Christentum auf Dauer darauf festgelegt sei, m. a. W. die Wahrheitsfrage. Oder sei die Selbsthistorisierung schon seit Beginn so virulent, daß sie auch die zentrale Opferidee tangiere? Dies sei das Thema der Aufklärungstheologie gewesen.

Bis jetzt sei man von einem Entwicklungsmodell ausgegangen, das ein Umschlagmodell sei. Am Anfang sei die Idee, von der die Opferpraxis, wenn auch kulturell verformt, abhängt. Die nächste Stufe bedeute einen Umschlag. Es werde jetzt die Perspektive des Opfers eingenommen. Damit werde, was die ursprüngliche Praxis konstituiere, unvereinbar. An ihre Stelle trete etwas ganz anderes. – Ein zweites Entwicklungsmodell lautet: Schon in den frühen Praktiken habe eine Grundorientierung stattgefunden; oder, anders gesagt, in ihnen sei ein intellektueller Zug vertreten gewesen. Hier verweist EMRICH auf seinen eigenen Beitrag vom Vortag und betont, das, was die Gruppenseele tue, sei nicht intellektualisierbar. HENRICH präzisiert, es gehe nicht um einen reinen Prozeß der Kontrollierung von Affekten, sondern nur um ein reflexives Moment, das sich über die verschiedenen Entwicklungsstufen immer deutlicher offenbare, dabei aber auch etwas zurücklasse. Dieses zweite Modell unterstellt, ergäbe sich hinsichtlich des Christentums die ganz grundsätzliche Frage, ob die Situation, in der die Paulinischen Schriften und die Evangelien geschrieben sind, selbst noch diesem Prozeß unterliegen müsse. Ausgehend von dem, wodurch sie sich selbst schon historisiert haben, müsse man dann eine weitere Verwandlung unterstellen, die aber das Wesentliche erhalte. Oder, dies sei die Alternative, müsse man an das Gemeinsame aller Religionen, an die archaische, ursprüngliche Religion, zurück, um das Christentum in seiner Aussagekraft zu erhalten? Das Problem, das sich die Aufklärung – nicht nur Schleiermacher, sondern auch die orthodoxe Theologie – gestellt habe, beleuchte dies: Es sei ihr nicht in erster Linie darum gegangen, die ganze christliche Lehre auf eine moralische Klärung zu reduzieren. Vielmehr um die Frage, wie man unter Preisgabe der magisch-mythischen Elemente, die der Wahrheitsfrage nicht mehr standgehalten hätten, das Wesentliche am Christentum bewahren könne; konkret, wie man vom Tod des Erlösers, vom Opfer sprechen

könne, ohne auf die archaischen Restbestände des Sündenbock-Mythos verwiesen zu sein.

WAGNER ergänzt, hier stünden sich zwei Sichtweisen gegenüber. Die erste, wonach der Tod Christi ein Opfertod war, der einen Schuldausgleich garantierte. Das sei der Ansatzpunkt der modernen Kritik, die behaupte, Schuld sei nur individuell zu übernehmen. Hier sei man an der Schnittstelle von Sozialität und Personalität. Die Schuld sei nur noch personal, nicht mehr sozial zuzurechnen.

HARTMANN gibt zwei Hinweise. Zuerst zum Anthropomorphismus des Opfers mit der Bedeutung von Geruch und Berührung. Der erste Kontakt des Neugeborenen mit der Mutter sei taktil – und im Opfer spiele die Handauflegung eine wichtige Rolle. Ferner spreche das Alte Testament davon, daß Gott das Opfer «ansieht», das Gebet «hört», den Wohlgeruch des Opfers «riecht». Allerdings berühre Gott das Opfer nicht; es sei denn, man verstehe die Rede, daß Gott das Opfer «gnädig annehme» in diesem Sinn. – Affekte und Emotionen sollten deutlich unterschieden werden, erstere als von außen angeregte Antworten, letztere als von innen kommende, spontane Regungen.

KAUFMANN dazu: es gebe eine perspektivische Unterscheidung beider, aber die innere Schwingung, die beide auslösen, sei einigermaßen unabhängig davon, ob sie von außen oder von innen komme. EMRICH ergänzt, beide seien begrifflich zu trennen, biologisch aber kaum auseinanderzuhalten. – Zu HENRICH gewandt äußert KAUFMANN, auch Aufklärung und Moderne seien Entwicklungsmodelle; d.h. es gebe einen dritten Umschlag. Damit stelle sich die Frage, was am Ende des Umschlags bleibe.