

Leviathan

Zeitschrift für Sozialwissenschaft

28. Jahrgang – 2000
Heft 3

Sonderdruck

Durch den Buchhandel nicht zu beziehen.
© Westdeutscher Verlag GmbH, Wiesbaden 2000

In den Gesellschafts- und Politiktheorien des 20. Jahrhunderts kommt das Opfer, wenn es um gegenwärtige Opfer geht, so gut wie nicht vor. Ausführlich wird es beschrieben, wenn es sich um Opfer in archaischen Gesellschaften handelt; kaum eine Zeit hat diesem Thema so viel Aufmerksamkeit geschenkt wie das 20. Jahrhundert. Die zeitgenössischen Opferphänomene jedoch sind in den Theorien des 20. Jahrhunderts nicht zum Thema geworden.

Walter Burkert, der sich in den letzten Jahrzehnten intensiv mit den Opferritualen und Opfermythen der Antike beschäftigt hat, konstatiert daher zu Recht, dass es zwar zahlreiche unterschiedliche Interpretationen des Opfers gebe, insbesondere religionswissenschaftliche, ethnologische sowie psychoanalytische, aber „keineswegs eine allgemein anerkannte Theorie des Opfers. Theologen, Psychoanalytiker, Soziologen, Archäologen scheinen gerade hier verschiedene Sprachen zu sprechen“ (Burkert 1976, S. 171). Das ist umso bemerkenswerter, als sich im 20. Jahrhundert gleichzeitig eine gewaltige Opferrhetorik entfaltet hat, die sich bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges vor allem auf den Krieg bezog, sich dann, mit dem Einsetzen des Wirtschaftswunders, auf den Verkehr und den technologischen Fortschritt konzentrierte und schließlich, seit Ende der achtziger Jahre, auf verschiedene Phänomene der Diskriminierung, der politischen Unterdrückung und Verfolgung abzielt. Da diese hegemoniale Opferrhetorik von den modernen Gesellschafts- und Politiktheorien nicht thematisiert, geschweige denn systematisch untersucht worden ist, muss am Anfang einer Beschäftigung mit dem Opfer die Konstatierung eines Missverhältnisses stehen: Einer hypertrophen *Opferrhetorik* steht ein weitgehendes *theoretisches Desinteresse* am Opfer gegenüber, sofern es sich nicht mit kulturhistorischer Distanz in antiquarischer Perspektive betrachten lässt.

Nun könnte die auffällige Zurückhaltung sozialwissenschaftlicher Theorien gegenüber der Opferthematik freilich auch damit zu tun haben, dass das Opfer nur in archaischen Gesellschaften als reale Institution existierte. In diesem Fall würde es sich bei der modernen Opferrhetorik um eine metaphorische Übertragung handeln, um eine mit den Mitteln der Sprache vollzogene Gleichsetzung völlig verschiedener gesellschaftlicher Phänomene. Walter Burkert deutet das an, wenn er schreibt, mit dem Begriff „Opfer“ rage „ein Stück alter religiöser Tradition noch

in unsere Gegenwart“ hinein, und erläuternd hinzufügt: „Wir sprechen von den Opfern einer Katastrophe, eines Verbrechens, eines Krieges“ (Burkert 1983, S. 16). Auch Hans-Martin Gutmann stellt in seiner Untersuchung über moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur eine solche Äquivokation, die Benennung verschiedener Phänomene mit ein und demselben Wort, in Rechnung: „Das Opfer ist eine uralte religiöse Institution, es ist zugleich eine Sprachfigur, die in alltäglichen Sprechsituationen heute allenthalben gebraucht wird: im politischen (‘die Opfer des Golfkrieges’), im ökonomischen (‘Opfer eines Arbeitsunfalls’, ‘Verkehrsoffer’) oder auch im privaten Kontext (‘ich habe dir so viele Opfer gebracht...’)“ (Gutmann 1995, S. 19).

Wenn sie mehr sein soll als eine begriffliche Spielerei, beruht eine politische Theorie des Opfers also darauf, dass es, allen Unterschieden zum Trotz, in archaischen wie in modernen Gesellschaften eine vergleichbare Funktion des Verzichts, Hingebens oder Darbringens – oder zumindest Phantasmen davon – gibt, die es sinnvoll macht, den Begriff des Opfers in einem nicht-metaphorischen Sinn auch auf die moderne Gesellschaft anzuwenden. Demnach gilt es, zunächst Differenzierungen im Opferbegriff vorzunehmen (Abschnitt I), um von hieraus die politisch-sozialen Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen des Opfers und des Opfers in den Blick zu nehmen (Abschnitt II), woraufhin sich schließlich überlegen lässt, welches Interesse die Sozialwissenschaft dem Thema heutzutage entgegenzubringen hätte (Abschnitt III und IV).

I. Opferbegriffe – Versuch einer Typologie

Etymologisch hat der Begriff *Opfer* eine doppelte lateinische Wurzel in *operari* und *offere*, was gleichermaßen den Handlungscharakter und den Gabencharakter betont.¹ Für eine politische Theorie des Opfers, insbesondere für ihre Aktualität, führt dies jedoch nicht unmittelbar weiter, da sich das mit *Opfer* Bezeichnete kaum mehr jenseits seiner historischen Aufladungen fassen lässt. Als „anthropologische Grundkonstellation“ ist das Opfer „nicht an seine kultische Gestalt gebunden“, sondern „verändert sich in der Geschichte“ (Gutmann 1995, S. 62). Eingedenk Nietzsches Diktum, dass sich nur definieren lasse, was keine Geschichte hat (Nietzsche 1988, Bd. 5: Zur Genealogie der Moral, S. 317), kann man sich

1 Drexler (1993, S. 10 f.); Seigfried (1984, Sp. 1227) verweist mit Isidor von Sevilla auf die Herkunft von *sacrificium* aus *sacrum factum*, d.h. aus der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, was der allorts betonten Bedeutung der religiösen Komponente jeglicher Opferhandlung entspricht – für die abendländische Geschichte exemplarisch in 3. Mose 1, 1 ff., wo die göttlichen Opfergesetze als Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Gemeinschaft mit Gott festgelegt werden. Diesen Aspekt des Opfergedankens haben Freud und Max Weber später als zentral herausgestellt, vgl. Freud (1974 ff., Bd. 9: Totem und Tabu, S. 418); Weber (1980, S. 258 f.).

einem solch voraussetzungsvollen Begriff nur nähern, indem man mittels einer groben heuristischen Bestimmung seine historischen Wandlungen fokussiert.

In jedem Fall bezeichnet der Begriff *Opfer* allgemein einen Verzicht auf oder eine Einbuße von etwas. Dabei bestehen jedoch gravierende Unterschiede hinsichtlich der Logik und der Objekte des Opfers. So kann es sich um eine *kultische Gabe* handeln, die Gottheiten beziehungsweise kosmischen Kräften rituell entrichtet wird. Dieser in einem Sach-, Tier-, oder gar Menschenopfer bestehende Akt ist an ein magisches Weltbild gebunden,² da die Gabe durch ihren Einfluss auf geheimnisvolle, nur einer eingeweihten Priesterelite zugängliche Mächte unmittelbare positive Wirkungen zeitigen soll. Diese Opferkulte sind von hoher kultureller Beständigkeit, da die ihnen zugeschriebenen Effekte niemals ausbleiben, seien es Naturerscheinungen, wie das Wiederaufgehen der Sonne oder der Beginn der Regenzeit, oder sei es der Fortbestand sozialer Ordnung und Disziplin; in letzterem Fall wirkt der Opferkult tatsächlich unmittelbar, nur nicht auf magische, sondern auf psychologische Weise.

Einen anderen Typus des Opfers bildet der *Verzicht* auf eine Sache oder einen Wert, der bis zur freiwilligen Hingabe des eigenen Leben reichen kann, und zwar nicht im Sinne des (häufig vorhandenen) Einverständnisses des zum Opfer auserkorenen Menschen in archaischen Gesellschaften, das dem ersten Typus des Opfers, der Gabe, zugehört, sondern im Sinne der nicht magischen, sondern „rationalen“ Zuschreibung von Sinn durch Interpretation des Opfers, von dem in diesem Fall keine unmittelbare Wirkung, sondern *Sinnhaftigkeit* verlangt und erwartet wird. Insofern die Interpretation einer Handlung (oder deren Unterlassung) an die Stelle einer kultischen Handlung im strikten, rituellen Sinne tritt, müssen Hingabe beziehungsweise Verzicht nicht notwendig zereemonialisiert sein und rituell vollzogen werden. Gerade dies kann zu einer Entgrenzung des Opfers und der Opferbereitschaft führen, da nicht mehr bloß kultische Handlungen in strikten rituellen Kontexten angezielt werden, sondern bereits bestimmte *Handlungskonstellationen* als Opfer-trächtig quasi-rituell interpretiert werden, wobei natürlich besonders an soldatische Motive in den Kriegen des 20. Jahrhunderts zu denken ist (vgl. Koselleck/Jeismann 1994; Mosse 1993).

Einen dritten Typus des Opfers bildet schließlich das ohnmächtige *Erleiden* fremder Gewalt, wie im Begriff *Verbrechensopfer*, oder eines weitgehend unbeeinflussbaren Schicksals, wie im Begriff *Krankheitsopfer* (vgl. Drexler 1993, S. 9 f.). Anders als die beiden ersten Typen, die ein aktives Verhältnis zur Opferhandlung haben, liegt hier ein passives Denken vor: Das Opfer wird nicht dargebracht als *sacrum factum*, sondern erlitten; vom *sacrificium* wird es zur Zumutung, zur Schädigung, und diese Wendung impliziert zumeist, dass der Betroffene ohne Schuld

2 Schlegel (1971, S. 145 ff.), geht von der Ursprünglichkeit des Menschenopfers aus, das nach und nach unter anderem durch Tieropfer ersetzt wurde. Girard (1992) verneint einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Menschen- und Tieropfern. Vgl. auch Bataille (1997, S. 52 f.).

und damit illegitimerweise zum Opfer (*victim*) geworden ist – beispielsweise zum Opfer von Unfällen oder Verbrechen, so dass Entschädigungsansprüche gegenüber der Gesellschaft angemeldet werden können.

Anders als im Deutschen wird diese Verschiebung in der Opfersemantik im Englischen und Französischen durch die Differenzierung zwischen *sacrifice* und *victim* begrifflich gefasst. Die Bedeutung dieses rhetorischen Wandels, den wir seit einigen Jahrzehnten erleben, liegt aber nicht nur auf der zeitlichen Ebene, um eine politische Modeerscheinung auszudrücken. Wie Reinhart Koselleck beobachtet hat, erstreckt sich die „Transformation des Opferbegriffes“ vielmehr bis zu – möglicherweise hochgradig unbewussten – retrospektiven Umdeutungen historischer Phänomene:

„Der Opferbegriff war bis 1945 selbstverständlich der Begriff eines aktiven Opfers für etwas [...], aber schleichend vollzieht sich seit den 50er Jahren im deutschen Sprachgebrauch [...] eine Umdeutung. Der Opferbegriff wird passiv, und plötzlich sind dieselben Leute nur noch durch den Faschismus zum Opfer geworden, während sie sich vorher aktiv für Deutschland geopfert hatten. Und diese leichte Transformation ist ohne wissentliche Steuerung der Politiker und ohne Registratur der Wissenschaftler oder sonst von irgendjemandem vollzogen worden. Heute sind alle Opfer des Nationalsozialismus – was natürlich mit der Wirklichkeit des Dritten Reiches nichts zu tun hat. Es fing an mit der liturgischen Formel 'Opfer von Krieg und Gewalt', die in den 60er Jahren von Bundespräsident Lübke beschworen wurde“ (Koselleck 1999, S. 215).

In dem dritten typologischen Bedeutungsfeld wird das Opfer mithin gleichsam der Intentionalität des Handlungsaktes entkleidet. Indem der Begriff auf nicht-intendierte Folgen von Handlungsverkettungen und Funktionsmechanismen angewendet wird, erhält er einen fatalistischen Akzent, denn was mit „Opfer“ nunmehr bezeichnet wird, ist ein Beherrschungsdefizit. Dies lässt sich an dem Begriff „Verkehrsoffer“ erläutern. Gemeint ist hiermit ein individuell unfreiwilliger, jedoch als zivilisatorisch offenbar unvermeidlich angesehener Verlust des Lebens oder zumindest der physischen Integrität eines Menschen, der sowohl als Tribut an den weiteren Fortschritt, der solche Verluste unnötig machen wird, als auch, konträr hierzu, zivilisationskritisch als Menetekel der Unbeherrschbarkeit des technischen Fortschritts interpretiert werden kann.

Auch bei dem dritten Opfertypus handelt es sich also um einen interpretativen Diskurs, allerdings mit anderer Logik als im Falle des zweiten: Die gleichermaßen virulente Suche nach dem Sinn von Handlungen erfolgt paradoxerweise über die Konstatierung von Irrationalität. Während bei den aktiven Opfertypen die Sinnkonstruktion das Motiv des Opfers als eines passionierten Handelns bildet, minimiert sich im passiven Opfertypus das seit der griechischen Antike für den Okzident paradigmatische „Könnens-Bewußtsein“ (Christian Meier). Die aktive Ausübung von Handlungen tritt zurück hinter das passive Erleiden von Handlungen oder schicksalshafter Umstände; ja sogar Phänomene wie Kriminaldelikte, die, in anderer Perspektive betrachtet, zweifellos aus intentionalen Handlungen

resultieren, erhalten im *Viktimisierungsdiskurs* passive Vorzeichen: Der Geschädigte ist das Opfer eines Kriminellen, der seinerseits wiederum das Opfer bestimmter Lebensumstände ist, zum Beispiel der schon sprichwörtlichen „schlechten Kindheit“.

In dieser Hinsicht ist der Vergleich mit der Rede von *Armutsoffern* oder ähnlichen Topoi interessant, von denen sich vermuten lässt, dass sie Ausdruck eines extrem reduzierten Vertrauens in die Steuerbarkeit sozioökonomischer Prozesse sind – und diese ungesteuerten Prozesse damit gleichzeitig prolongieren, was durch steigendes Anspruchsdenken und so genannte Vollkaskomentalität³ nur oberflächlich camouffiert wird. Es liegt auf der Hand, welchen Diskurs die rhetorische Figur des Krankheitsopfers befördert, wenn man diese Beobachtung entsprechend auf die Strukturprobleme im Gesundheitssystem überträgt. Weitaus bedenklicher ist indes das von Koselleck gewählte Beispiel der Transformation des Opferbegriffes, bei der intentionale Handlungen ins Passive gedrängt werden. Im Fall der „Opfer“ von Krieg, Vertreibung und Massenmord mag die mit dem Opferbegriff verbundene Sinnstiftung psychologisch verständlich sein; die Tatsache, dass das Opfer seit jeher – und das heißt natürlich: seit seinen archaischen Ursprüngen in magischen Kulturen – mit einem tröstenden *bias* konnotiert ist, wirkt hier legitimerweise konstruktiv. Doch zugleich ist diese paradoxe semantische Sinnkonstruktion ex post problematisch, weil sie die Kategorie der Handlungsverantwortung unsichtbar macht: „Wenn alle Opfer sind, gibt's keine Täter mehr“ (Koselleck 1999, S. 216). Unter diesem Aspekt muss die für die derzeit hegemoniale passive Opfersemantik symptomatische Rede von „Opfern von Krieg und Gewalt“ bedenklich stimmen, zumal hinsichtlich des Holocausts.

Die drei unterschiedenen Opferbegriffe kann man in einem Schema typologisch zusammenfassen:

Opfer-Semantik:	-Status:	-Logik/ -Verständnis:	-Praxis/-Diskurs:	-Objekt:
aktiv [<i>sacrifice</i>]	Gabe	Magie	Kult/Ritual	Sach-, Tier-, Menschenopfer
aktiv [<i>sacrifice</i>]	Verzicht; Hingabe	„Rationalität“: Sinn	Interpretation	ultimativ: Selbstopfer
passiv [<i>victim</i>]	Einbuße; Benachteiligung	Irrationalität: Sinn	Interpretation	Armut-, Seuchen-, Verkehrs-, Ver- brechensopfer

3 Priddat (2000, S. 18 f.) formuliert das Problem, dass das soziale Sicherungssystem immer weniger als Solidaritätsverbund, sondern als Versicherung verstanden wird, aus der man rentabel zurückerhalten will, was man eingezahlt hat, treffend als „Sparkassentheorie des sozialen Systems“.

Mit der passiven Wendung („*passive turn*“) hat das Opfermotiv den Übergang von der Passion zur Rhetorik vollzogen. Das im zweiten Opfertypus denkbare, ja für dieses Denken geradezu paradigmatische ultimative Selbstopfer, die Hingabe des eigenen Lebens für einen höheren letzten Zweck, wie Gott, Freiheit und/oder Vaterland, ist kaum mehr denkbar. Statt Hingabe und aktivem Verzicht bezeichnet der Opferbegriff nunmehr Einbuße und Benachteiligung; er dient statt der Begründung eigenen Handelns der Begründung von Ansprüchen gegen andere, gleichsam der Besetzung einer *pole position* im wohlfahrtsstaatlichen Verdrängungswettbewerb.

Die pazifizierende Wirkung dieser Wandlung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Und doch muss man auch nach der anderen Seite fragen: Verursacht die Vereinseitigung der Opfersemantik, die spezifische Opfervergessenheit unserer Gegenwart, womöglich ungeahnte Folgekosten? Die hier vorgeschlagene Opfertypologie beschreibt durchaus eine historische Entwicklungslinie vom magischen aktiven Opfer über das „rational“-interpretative aktive Opfer hin zum irrational-interpretativen passiven Opfer; zu fragen ist aber nach der Gefahr von Regressionen und Verdrängungen, wenn sich beispielsweise die Themen Krieg, Vertreibung und Massenmord in der von Koselleck beschriebenen Weise verändern. Der Bedeutungswandel lässt sich demnach in aufklärerischer Manier sowohl als Ausdruck des wissenschaftlichen Fortschritts und Rationalitätszuwachses begreifen, insofern die aufgeklärte Wissenschaft gezeigt hat, dass es keine höheren Mächte gibt, die durch Opfer manipuliert werden müssen; doch zugleich zeigt sich eine *Dialektik der Aufklärung* im Sinne Horkheimers und Adornos, indem der Übergang von der Magie zum rationalen Weltbild eine Steigerung der Opferfaszination ermöglichte, die im 20. Jahrhundert schließlich in die Wirklichkeit umgesetzt wurde. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche Chancen und Probleme der Übergang von der aktiven zur passiven Opfersemantik und damit eben von der Opferpassion zur Opferrhetorik zeitigt hat oder noch zeitigen wird. Markiert er einen aufklärerischen Fortschritt, sein Gegenteil oder eine dialektisch umschlagende Aufklärung?

II. Politisch-soziale Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen des Opfers

Die Frage Hans-Martin Gutmanns, „ob die alljährliche Auflistung der Straßenverkehrstopfer in den Medien, die weitgehend protestlos und in stiller Ergebenheit zur Kenntnis genommen wird, nicht die Funktion eines Ersatzmythos“ habe und die Autobahnen darum als „Tempel eines säkularisierten Opferkults“ zu betrachten seien,⁴ kann man verneinen, weil in dieser überzogenen Formulierung eine *inter-*

⁴ Gutmann (1995, S. 24, Anm. 34, 32). Vgl. Hurka (1997). Noch überzogener ist die Deutung von Lloyd de Mause: Reagan's Amerika. Eine psychohistorische Studie, Basel/Frankfurt a.M. 1984, S. 76-100, der die „Reaganomics“ als Opferritual interpretiert.

pretierende Übertragung ritueller Praktiken auf Ereignisse und Routinen in säkularisierten Gesellschaften stattfindet. Zutreffend ist jedoch, dass bei dieser Übertragung mythische Elemente zu beobachten sind, Rückgriffe auf narrative oder ikonische Elemente, die das heutige Geschehen mit sinnstiftender Bedeutung aus früherer Zeit versehen. In welchen Kontexten auch immer der Opferbegriff heute Verwendung findet – es eignen ihm all jene Elemente, die auch den Mythos auszeichnen: Legitimation einer Entscheidung durch Sinnstiftung in Form von Komplexitätsreduktion, Kontingenzleugnung und Loyalitätsaffirmation.⁵

In dieser Hinsicht ist Opferrhetorik paradoxerweise gerade in der modernen Gesellschaft attraktiv, denn offenbar fühlt sich der Mensch des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts auf dem Höhepunkt seiner technisch-wissenschaftlichen Machtentfaltung eigentümlich machtlos. Die Rede von Opfern ist ein Dementi menschlicher Allmachtsphantasie, indem sie den Zweifel an der Beherrschbarkeit aller Herrschaftsmittel artikuliert. Zudem äußert sich in ihr ein *Unbehagen in der Kultur*: Wer alles im Griff hat, ist auch für alles verantwortlich. Von dieser erschreckenden Überforderung dispensiert die Opferrhetorik. Gegen Allmachtsphantasie stellt sie Ohnmachtsphantasie, gegen die kulturell vorherrschende Hybris setzt sie Demut – all dies aber nicht auf eine dumpfe, irrationale und regressive Weise, denn, wie in der Typologie angeführt, die nach-archaischen Opferbegriffe transportieren einen irreduziblen Sinnüberschuss. Politisch-soziale Funktionalitätserwartungen beziehungsweise Dysfunktionalitätsbefürchtungen lassen sich mit diesen kulturpsychologischen Überlegungen jedenfalls nicht kurzschließen. Die politisch-sozialen Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen des Opfers zeigen sich aber vor allem auch in vordergründig unspektakulären und undramatischen Begriffsverwendungen und Substitutsbegriffen.

An die Stelle des Opfers sind heute Gabe, Spende und Sponsoring getreten.⁶ Handlungsleitend ist nicht mehr die Identifikation des Opfernden mit dem superioren Empfänger der Gabe, sondern die Entdeckung einer *Investitionsmöglichkeit*. Spende und Sponsoring sind Ausgaben, die mit Blick auf profane steuerliche Abschreibungsmöglichkeiten, *publicity* usw. getätigt werden können. Bezeichnete das Opfer im herkömmlichen Sinn den Akt der Anerkennung einer höheren Macht, durch den sich der Einzelne für eine begrenzte Zeit vom Gefühl der Bedrohung, der Kontingenz, in der Illegitimität seiner Existenz entlastete, so enthalten Spende und Sponsoring Elemente strategischen Handelns. Während das klassische, magisch-rituelle Opfer der Sicherung der eigenen Existenz durch Gabe von etwas Wertvollem und Bedeutsamen dienen sollte (vgl. Mauss 1968, 1978; Godelier 1999), folgen Spende und Sponsoring der Tausch-Logik des Investierens, bei der

⁵ Vgl. Münkler/Storch (1987, S. 50 ff.); Münkler (1998).

⁶ Der Verweis auf die sonntäglichen Sammlungen in 'Opferbeutel' oder 'Opferstöcken' der Kirche ist dagegen kein Einwand; längst sind die Kirchen dazu übergegangen, bei größeren Sammlungen Spendenquittungen auszustellen, die Steuerabzugsfähigkeit ermöglichen. Aus dem Opfer wird so – auch umgangssprachlich – eine Spende.

ein Wert ohne existenzielle Identitätsbedeutung eingesetzt wird, um langfristig mehr davon zurückzuerhalten.

Und doch ist die Opfersemantik nicht gänzlich obsolet geworden: Zur angemessenen Durchführung des Opfersubstituts bedarf es der Opfer-Unternehmer, eines schon älteren Geschäftszweigs, der ob seiner expansiven Tendenzen verschiedentlich schon aus Tempeln und Kirchen vertrieben wurde, bald darauf aber wieder in die Zentren seiner Umtrieblichkeit zurückkehrte und heute seine Branchen gewechselt hat. Was einst die Aufgabe der Geldwechsler war, nämlich für die Konvertibilität der Münzen und Währungen zu sorgen, haben die Banken übernommen. Während die Geldwechsler jedoch *den Opfern zu Diensten* waren, sammeln die Banken Spenden *um der Opfer willen*. Kaum ist eine Katastrophe eingetreten, werden Sonderkonten eingerichtet. Chefredakteure, Fernseh-Entertainer, Politiker und wer sonst sich dazu berufen fühlt appellieren an die öffentlich quantifizierte und evaluierte Spendenbereitschaft. Mögen sich die Götter archaischer Gesellschaften an Brandopfern erfreut haben, so zelebriert die moderne Gesellschaft ihre Bereitschaft, Bruchstücke ihres sorgsam akkumulierten Wohlstandes für eine gute Sache hinzugeben. Der von den Opfer-Unternehmern organisierten und verwalteten Spende kommt dabei die Schlüsselfunktion zu, das Publikum aus einem passiven Beobachter von Viktimisierungen in einen eingreifenden Akteur zu verwandeln. Nicht länger wird solcherart hingenommen, dass wir zu passiven Opfern von Armut, Seuchen, Verbrechen und Verkehr werden, sondern mit dem Spenden beginnt ein aktives Gegenhandeln. Dies schlägt sich in einer Verdoppelung der Opfersemantik nieder: Den Opfern der Katastrophen werden Opfer in Gestalt von Spenden entgegengestellt – Opfern wird durch Opfer geholfen. Indem auf unverschuldete Einbuße mit freiwilligem Verzicht geantwortet wird, erhält sich in dieser Reaktion etwas von dem alten aktiven Opferverständnis.

Damit dürfte es auch zusammenhängen, dass sich die Medien als wichtigste Opfer-Unternehmer etabliert haben. Seit das Opfer kein Ritus mehr ist, sondern als schicksalhafte Schädigung verstanden wird, obliegt den Medien die Aufbereitung und Präsentation der Opferphänomene. Während in archaischen Gesellschaften das Opfer durch Priester im Vorhinein ausgesucht und auf seine Bestimmung vorbereitet wurde, werden Opfer in der modernen Gesellschaft im Nachhinein als solche beschrieben, und diese Kennzeichnungsfunktion obliegt Journalisten und Intellektuellen als gesellschaftlichen Sinnvermittlern. Und während die Priester tatsächlich opferten, indem sie Blut vergossen, vollziehen die publizistischen Opfer-Unternehmer semantische Operationen: Sie töten nicht, sondern reden von Opfern. Die Funktionen der Entlastung, Sinnstiftung und Vergemeinschaftung sind sich freilich ähnlich geblieben. Vor allem jedoch ist es lohnend geworden, als Opfer interpretiert zu werden. Seit es nicht mehr um Tötung geht, seit das Opfer keine existenzielle Eigenschaft mehr ist, sondern eine Interpretationsfrage – oder, um einen modischen Begriff zu wählen, seit es *virtuell* geworden ist –, ist es ein Vorteil im Wettlauf um die sozialpolitischen Leistungen des Wohlfahrtsstaates ge-

worden, Opfer-Status beanspruchen zu können. Als Opfer wahrgenommen zu werden, bedeutet ein strategisches Privileg im sozialpolitischen Verteilungskampf. Wer beispielsweise zum Opfer von Hochwasser wird, kann ganz selbstverständlich sowohl staatliche Hilfsleistungen erwarten als auch von Opfer-Unternehmern organisierte private Spenden, und wer sich als Opfer einer vermeintlich falschen Sozial- beziehungsweise Arbeitsmarktpolitik oder einer starren Bürokratie darstellen versteht, erreicht mindestens auf dem Umweg über Talkshows den Zugang zu einer für jedwede Gerechtigkeitssemantik sensiblen Öffentlichkeit, deren Urteil die vermeintlich Schuldigen nicht nur bei bevorstehenden Wahlen fürchten.

Ohne die Wichtigkeit geistesgeschichtlicher Umstände wie des Protests der Aufklärung gegen Opfertheologien gering zu schätzen, wird man den für die erörterte Bedeutungsverschiebung des Opfers und die Durchsetzung der Substitutsbegriffe entscheidenden Faktor in der „Ausbreitung der Geldwirtschaft und der Warenökonomie“ verorten können: „Was Gabe war, verwandelt sich in Ware“ (Gutmann 1995, S. 12 f.). An dem komplizierten Veränderungsprozess in der Opfersemantik zeigt sich aber auch, dass sich die eingangs entwickelte Typologie keineswegs einfach als Entwicklung zu zunehmender Humanisierung und Rationalität verstehen lässt, sondern Ambivalenzen anzeigt: „Unsere Zeit zeichnet sich durch ein scheinbar widersprüchliches Nebeneinander von Opferkritik und Opferfaszination aus. Einerseits erfreut sich die Rede von den Opfern (*victimae*) verschiedener Krankheiten, des Straßenverkehrs oder der wachsenden Kriminalität eines inflationären Gebrauchs, der auch das Gefühl der Anonymität, hilfloser Passivität und zunehmender Unausweichlichkeit zum Ausdruck bringt. Sie aber als Opfer erfolgreich darstellen zu können, bedeutet im heutigen Diskurskontext, die moralische und hermeneutische Oberhand zu gewinnen, insofern die selbstbezeichneten Opfer eine privilegierte gnoseologische Stellung für sich beanspruchen.“⁷ Wenn sich das gemäß der Markt-Logik des Warentauschs semantisch transformierte Opfer weiterhin „unerkannt und verändert in politischen Mythen und ökonomischen Konstellationen, in Fantasy-Märchen und Lebensgeschichten“ wiederfindet, ist vor allem auch nicht auszuschließen, dass es „verschoben, verdrängt, verstümmelt, aber offenbar nicht seiner Macht beraubt“⁸ eine im Freudschen Sinne destruktive *Wiederkehr des Verdrängten* erleben könnte. Dieses Problem, das eng

7 Schenk (1995b, S. 3). Bruckner (1996, S. 273 f., 315) geißelt kulturkritisch die narzisstische Auswahl telegener Kandidaten gleichsam als *Opfer des Monats*. Žižek (1996, S. 200 ff.) beobachtet ebenfalls das Phänomen *universeller Viktimisierung*, legt den Schwerpunkt aber auf deren „libidinöse Ökonomie“ eines „pathologischen Narzißmus“ (S. 203, 206), der sich dadurch auszeichnet, dass der Andere „als Opfer anerkannt“ wird, *insofern er ein Opfer ist*, worin sich eine ambivalente Haltung gegenüber dem Opfer dokumentiert: „Das eigentliche Objekt der Angst ist der Andere, der nicht länger bereit ist, die Rolle eines Opfers zu spielen“ (S. 205). Vgl. zum ideengeschichtlichen Hintergrund der Spaltung des Opferbegriffs in einen aktiven und einen passiven Aspekt Reiter (1991).

8 Gutmann (1995, S. 13). Vgl. zur ungebrochenen Attraktivität des Opfermotivs für satanistische Rituale Newton (1996).

mit der Frage zusammenhängt, ob die moderne Gesellschaft funktional äquivalente Mechanismen für die vormals durch Opferkulte gestillten Bedürfnisse entwickeln konnte, ist ein zentrales Problem der politischen Theorie.

III. Die Krise des Opferkultes und die aufklärerische Opfervergessenheit

Die Aufklärung musste Einspruch gegen den Gedanken des Opfers erheben, denn die Autonomie der Vernunft konnte die im Opferkult vorgenommene Anerkennung rational nicht kalkulierbarer Mächte nicht akzeptieren. In aufklärerischer Perspektive wurde das Festhalten am Opfer zum *sacrificium intellectus*. Wie oben bereits angedeutet, ging damit eine Wandlung in der Selbstwahrnehmung des Menschen einher: Seit der Aufklärung bezeichnet das Opfer weniger einen Akt der Gabe, sondern eher den Verzicht auf etwas bis hin zur Selbstaufgabe. Während liberal-konservative wie progressive Erben der Aufklärung diese Haltung entschieden bekämpften, lag hierin für konservativ-revolutionäre und faschistische Denker die eigentliche Attraktivität des Opfermotivs. Ernst Jünger etwa meinte, „das tiefste Glück des Menschen“ bestehe darin, „daß er geopfert wird und die höchste Befehlskunst darin, Ziele zu zeigen, die des Opfers würdig sind“ (Jünger 1923, S. 71). Und Carl Schmitt dekretierte:

„Durch den Liberalismus des letzten Jahrhunderts sind alle politischen Vorstellungen in einer eigenartigen und systematischen Weise verändert und denaturiert worden. [...] Die politische Einheit muß gegebenenfalls das Opfer des Lebens verlangen. Für den Individualismus des liberalen Denkens ist dieser Anspruch auf keine Weise zu erreichen und zu begründen. [...] Alles liberale Pathos wendet sich gegen Gewalt und Unfreiheit“ (Schmitt 1963, S. 68, 70).

Auf sozialistischer Seite findet sich Ähnliches in Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung*, wo ein Selbstopfer ohne christliche Hoffnung auf Auferstehung als besonders heroische Tat gefeiert wird. Und in unseren Tagen fallen verwandte Gedanken bei Botho Strauß und Peter Handke auf, wie auch Überlegungen Ernst Noltes, der von der liberaldemokratischen Gesellschaft „ein Ethos der Tapferkeit und des Verzichts“ fordert (Nolte 1993) und ihr vorwirft, „ihrer Tendenz nach eine todverneinende Gesellschaft“ zu sein, weil sie den „Opfertod nicht zu rechtfertigen“ vermöge, gleichzeitig aber ohne „die Opferbereitschaft von Soldaten, Polizisten und Frauen in all ihrem Individualismus eine antiindividuelle, nämlich sterbende Gesellschaft“ sei (Nolte 1992). Für diese Autoren steht die Notwendigkeit des Opfers aus politischen Gründen fest, ohne dass hierfür eine systematische Begründung gegeben wird.

Die aufklärerische Kritik am Opfer dagegen ist eingebettet in eine Argumentation, derzufolge gesellschaftlicher Fortschritt als Überwindung der Notwendigkeit des Opfers zu fassen ist. Die Beseitigung des Irrationalen im Allgemeinen und des Opfers im Besonderen sind im Selbstverständnis der Aufklärung parallele Vor-

gänge. Dadurch ließ sich die fortexistierende Praxis des Opfers als verdeckte, von den Handelnden nur rudimentär begriffene Tauschbeziehung dechiffrieren und in ihrer sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Bedeutung verstehen. In Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* ebenso wie in Marcel Mauss' kleiner Schrift *Die Gabe* (die den bemerkenswerten Untertitel *Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* trägt) verwandelte sich das Opfer bereits in geschichtlich frühen Gesellschaften in eine Unterkategorie von Tauschbeziehungen. Wie der berühmten Formel von Engels zufolge „der Mensch der Schlüssel zum Verständnis des Affen“ war, so wurde in der Kritischen Theorie der entwickelte Äquivalententausch zum Schlüssel für das Verständnis der Gabe und der Opfer. Für Horkheimer und Adorno hat diese Orientierung dazu gedient, nicht die Abwesenheit des Opfers in modernen Gesellschaften zu behaupten, sondern dessen Irrationalität bereits in archaischen Gesellschaften sichtbar zu machen:

„Solange Einzelne geopfert werden, solange das Opfer den Gegensatz von Kollektiv und Individuum einbegreift, solange ist objektiv der Betrug am Opfer mitgesetzt [...]. Jedes Opfer ist eine Restauration, die von der geschichtlichen Realität Lügen gestraft wird, in der man sie unternimmt. Der ehrwürdige Glaube ans Opfer aber ist wahrscheinlich bereits ein eingedrilltes Schema, nach welchem die Unterworfenen das ihnen angetane Unrecht sich selber nochmals antun, um es ertragen zu können. Es rettet nicht durch stellvertretende Rückgabe die unmittelbare, nur eben unterbrochene Kommunikation, welche die heutigen Mythologen ihm zuschreiben, sondern die Institution des Opfers selber ist das Mal einer historischen Katastrophe, ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt. [...] Auf einer Stufe der Vorzeit mögen die Opfer eine Art blutige Rationalität besessen haben, die freilich schon damals kaum von der Gier des Privilegs zu trennen war. [...] Die vielberufene Irrationalität des Opfers ist nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß die Praxis der Opfer länger währte als ihre selber schon unwahre, nämlich partikuläre rationale Notwendigkeit. [...] Alle Entmythologisierung hat die Form der unaufhaltsamen Erfahrung von der Verglebarkeit und Überflüssigkeit von Opfern“ (Horkheimer/Adorno 1988, S. 58 ff.).

Gerade wenn man diesem aufklärerischen Nachweis der „objektiven Unwahrheit des Opfers“⁹ folgen und seine freiheitlichen politischen Konsequenzen unterstützen möchte, muss man jedoch zugestehen, dass Horkheimer und Adorno die Dialektik der Opfervergessenheit nicht reflektieren, d.h. in diesem Punkt die Generalthese ihrer Studie nicht wirklich konsequent verfolgen. Hierin ist ihnen die moderne Sozialwissenschaft, zumal die Politikwissenschaft gefolgt. Ein erwähnenswertes politisches Problem bedeutet die Dialektik der Opfervergessenheit vor allem, wenn das Opfer nicht nur ein kultisches Bedürfnis archaischer Kulturen gestillt hat und insofern kulturgeschichtlich überholt ist, sondern wenn ihm eine soziale Stabilitätsfunktion zukommt, hinsichtlich derer – ganz im Sinne Horkheimers und Adornos – konsequente Aufklärung, wiewohl alternativlos, selber zum Problem werden kann. Diesen Reflexionsschritt, die Praxis des Opfers und des Opferrituals für

⁹ Horkheimer/Adorno (1988, S. 186). Vgl. auch Nietzsche (1988, Bd. 3, S. 195 [Morgenröthe IV, 221]), der die „Moralität des Opfers“ als eine „der halbwildigen Stufe“ kennzeichnet.

eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung fruchtbar zu machen, hat, ausgehend von den kulturtheoretischen Arbeiten Sigmund Freuds, René Girard unter-
nommen.

Für Freud wie für Girard sind nicht Äquivalenzbeziehungen, sondern Gewaltakte der Schlüssel zum Verständnis der Opferpraxis. Opfer verstehen beide als eine Form der Kanalisierung und Zivilisierung von Gewalt, gleichsam als ihre Einhegung in ritualisierter Form. In beider Sicht reagiert die Gemeinschaft in der Praxis des Opfers auf Gewalt, sei es, weil diese aus dem Begehren und dem Verzicht aufs Begehrte entsteht, wie Freud denkt; sei es, wie Girard nahe legt, indem Gewalt qua Vermittlung zwischen Begehrendem und Begehrtem durch das mimetisch nachgeahmte Vorbild kanalisiert wird. Ist für die Theorie der Tauschbeziehung das Opfer eine Form irrationalen Äquivalententauschs, so ist es in Freuds und Girards Sicht eine höchst wirksame Art, gemeinschaftszerstörende Gewalt zu limitieren.

Für Freud ist die Praxis des Opfers eine rituelle Mnemotechnik, vermittels derer der – nicht notwendigerweise als historisches Faktum zu denkende, sondern ebenso als Tötungsphantasie psychisch folgenreiche – Mord der Urhorde am mächtigen Ur-Vater, der die Brüder vom Sexualverkehr mit den weiblichen Angehörigen der Gruppe ausgeschlossen und diese für sich monopolisiert hatte, kollektiv vergegenwärtigt wird. Im zyklisch wiederholten Opferritual wird das von der Urhorde infolge ihrer Reue ausgesprochene Tötungs- und Endogamieverbot stets aufs Neue bekräftigt. Insofern hat das Opfer ganz ursprünglich eine sozialintegrative Funktion:

„Das Opfer – die heilige Handlung kat' exochēn – bedeutete [...] ursprünglich etwas anderes, als was spätere Zeiten darunter verstanden: die Darbringung an die Gottheit, um sie zu versöhnen oder sich geneigt zu machen. [...] Das Opfer war nachweisbar zunächst nichts anderes als [...] ein Akt der Geselligkeit, eine Kommunion der Gläubigen mit ihrem Gotte.“¹⁰

Girards Überlegungen zum stellvertretenden Opfer gehen in ähnliche Richtung: Das Opfer muss, um seine pazifizierende Funktion erfüllen zu können, als *unschuldig* angesehen werden können – nur dann kann es symbolisch mit Schuld beladen werden. Zudem muss es *heilig* sein, um mit göttlicher Kraft den Bestand der sozialen Ordnung sichern zu können; gleichzeitig muss es aber auch *verflucht* sein, um getötet werden zu dürfen, und es muss schließlich alle *Rache auf sich ziehen*, ohne selbst wieder Rache üben zu können. Laut Girard ist es diese paradoxe Charakteristik des Sündenbocks, durch welche die gesellschaftszerstörende Gewalt

10 Freud (1974 ff., Bd. 10: Totem und Tabu, S. 418). Vgl. ähnlich Weber (1980, S. 258 f.): „Das Opfer, speziell das Tieropfer, soll eine 'communio', eine als Verbrüderung wirkende Tischgemeinschaft zwischen den Opfernden und dem Gott herstellen“; und Burkert (1976, S. 171): „Die Heilige Handlung schlechthin in den traditionellen Religionen ist das Opfer – das darum auch in den verschiedenen Sprachen einfach als 'Handlung' bezeichnet wird: 'Opfer' von operari; sacrificare.“

kanalisiert und domestiziert wird, wobei das paradoxe Element im Interesse der Wirksamkeit des Opferrituals verborgen bleiben muss. Sofern und solange die im Opferkult symbolisch wiederholte ursprüngliche *Gründungsgewalt* (*la violence fondatrice*) auf den Kult beschränkt bleibt, verhindert die ritualisierte „kathartische“ Gewalt die alltägliche Gewalt in der sozialen Realität:¹¹ „Das Opfer schützt die ganze Gemeinschaft vor ihrer eigenen Gewalt, es lenkt die ganze Gemeinschaft auf andere Opfer außerhalb ihrer selbst.“¹² Folgerichtig betont Girard die politische Rationalität des jüdischen Hohepriesters Kaiphas, der auf Befragen der Römer der Hinrichtung Jesu quasi als Beitrag zum sozialen Frieden mit dem Argument zustimmte, es sei besser, daß ein Mensch sterbe, als daß die soziale Gemeinschaft Schaden nehme (Johannes 11, 47-53): „Ein einzelner Mensch stirbt, und schon ist die Solidarität aller Lebenden verstärkt.“¹³

Für Freud wie für Girard dient die rituelle Opferpraxis mithin der Domestikation einer omnipräsenten sozialschädlichen Gewalt, die stets aufs Neue in einer heiligen Kulthandlung eingefangen werden muss. Solchermaßen hat das Opfer eine doppelte Funktion bei der Stiftung und Stabilisierung sozialer Gemeinschaften: In ihm wird die aus Konflikten resultierende Gewalt kanalisiert und die Gemeinschaftsidentität durch die Bestimmung Nicht-Dazugehöriger als potenzieller Opfer befestigt:

„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.“¹⁴

Auf der Basis dieser Einsicht in die gewaltlimitierende und insofern konstruktive politisch-soziale Funktion des Opfers konstatiert Girard eine schwerwiegende *Krise des Opferkultes* in der Moderne, die seine sozial pazifizierende Wirksamkeit bedroht:

11 Girard (1992, S. 139); laut Girard (1983) macht die neutestamentarische Opfertheologie der Kreuzigung Jesu die Paradoxie des Opfers sichtbar und deaktiviert zugleich seine sozialtechnologische Funktion: Der Opfertod Jesu am Kreuz ist für Girard zugleich das Ende des Opfers, denn dieses Opfer war so unendlich groß, dass jedes weitere Opfer von vornherein als sinnlos diskreditiert wird.

12 Girard (1992, S. 18). So auch Burkert (1983, S. 20): „Opfer ist demnach Kanalisation und Ableitung von Aggression, die sonst die Gesellschaft zerstören müßte“. Zur Komplementarität der Ansätze von Girard und Burkert vgl. Baudler (1989, S. 49).

13 Girard (1992, S. 375); zur Kaiphas-Logik Girard (1988, S. 166, 169).

14 Kaufmann (1995, S. 185). Vgl. auch die Unterscheidung zwischen *versöhnendem Opfer* und *rituellem Opfer* bei Girard (1992, S. 152 f., 394 f.): „Würde das kultische Opfer – wie das versöhnende Opfer – der Gemeinschaft angehören, dann würde die Opferung die Gewalt entfesseln, statt sie zu fesseln; sie würde also keineswegs die Wirkungen der Gründungsgewalt erneuern, sondern ganz im Gegenteil eine neue Krise des Opferkultes auslösen.“ Daher werden Tiere – oder Fremde! – zu Opfern gemacht (ebd., S. 397).

„Die Krise des Opferkultes, d.h. der Verlust des Opfers, ist der Verlust der Differenz zwischen unreiner und reinigender Gewalt. Wenn diese Differenz verloren geht, dann ist keine Reinigung mehr möglich, und die unreine, ansteckende, d.h. gegenseitige Gewalt breitet sich in der Gemeinschaft aus“ (Girard 1992, S. 76).

Das „Vermögen, sich in einer immer schlimmeren Krise des Opferkultes einzurichten“, bildet laut Girard geradezu das Wesen der okzidentalen Moderne (ebd., S. 344). Dies ist soziologisch nachvollziehbar, denn die noch bis zur Mitte dieses Jahrhunderts gängige Forderung des aktiven Opfers und die Bereitschaft, ihr bis hin zur Selbstaufopferung nachzukommen, sind mittlerweile kaum mehr auffindbar: „Allenfalls wieder in der Subkultur, in Sekten, in Selbstmordkommandos von Terroristen, oder in der fremden Kultur des militanten Islam rührt uns etwas von der irrationalen Macht des Opfers an“ (Burkert 1983, S. 16).

Mit seinen Überlegungen zur entdifferenzierenden Krise des Opferkultes, die zu einer Freisetzung vormals rituell gebändigter Gewalt führen könne, steht Girard in der kulturkritischen Tradition Freuds. Den kulturpsychologischen Aspekt dieses komplexen Problems hat Freud darin gesehen, dass der „Verzicht auf konstitutionelle Triebe“ als eine der Grundlagen der menschlichen Kulturentwicklung von den Religionen geleistet wird, „indem sie den einzelnen seine Trieblust der Gottheit zum Opfer bringen lassen“.¹⁵ Der Mensch kann seinen Triebverzicht als rituelles religiöses Opfer verstehen; er kann den Verzicht gleichsam im Triebhaushalt kompensieren, indem er sich eine religiöse Leistung zuschreibt. Entfällt dies, so erodiert die motivationale Grundlage für den Verzicht, der, Freud zufolge, ja nicht nur im engeren Sinne sexuell verstanden werden darf, sondern auch die Beherrschung *aggressiver und vindikativer Neigungen* meint (Freud 1974 ff., Bd. 9: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, S. 18). Die Entzauberung würde demnach das ohne Jenseitshoffnung undenkbar freiwillige Selbstopfer verhindern, ohne das in jedem Opferritual zugleich eingehegte Gewaltpotenzial zu verringern. Wohlgekannt, dieses Theorem ist untrennbar verknüpft mit der Geschichte des Christentums in der Moderne. Im vorsokratischen Griechenland beispielsweise wurde die Bereitschaft zum Selbstopfer im Dienste der Gemeinschaft nicht durch einen Jenseitsglauben reproduziert, sondern durch kulturelle Mnemotechnik. Die ideelle Entschädigung für das Opfer des eigenen Lebens im Krieg zumal waren Ehre und Erinnerung: „In einer Welt, in der niemand vom Paradies sprach und der Staat allein ewige Dauer verhieß, war die Erinnerung der Bürger ein Wert, dem nichts gleichkam“ (Dahlheim 1994, S. 92).

Es gibt also einige Gründe, dem Opfermotiv wichtige Funktionen für die Sozialintegration zuzuschreiben und auch hinsichtlich dieses Phänomens eine *Dia-*

¹⁵ Freud (1940 ff., Bd. 7): Zwangshandlungen und Religionsübungen, S. 139. Zu den Zusammenhängen dieses Ansatzes bei und zwischen Nietzsche, Freud, Weber und Horkheimer/Adorno, die in der *Dialektik der Aufklärung* die Geschichte der Zivilisation als *Geschichte der Introversion des Opfers* im Sinne einer *Geschichte der Entsagung* charakterisieren, vgl. Fischer (1999).

lektik der Aufklärung am Werk zu sehen. Folglich ist zu überlegen, welche funktionalen Äquivalente zum Opfer denkbar oder aber bereits geschichtsmächtig geworden sind; denn gerade wenn das Ziel der Reflexion nicht in gegenaufklärerischer Propagierung blutdürstiger Opferpraktiken bestehen soll, sondern in einer Bewahrung der Aufklärung vor ihrem dialektischen Umschlag, muss geprüft werden, ob die diagnostizierte Krise des Opferkultes vielleicht gar nicht in seiner aufgeklärten Überwindung und Abschaffung liegt, sondern darin, dass er in verborgener Form präsent geblieben ist.

IV. Von der Passion zur Rhetorik und zurück: Dialektik der Opfervergessenheit als politisches Problem

Wie kaum ein Zeitalter zuvor hat das 20. Jahrhundert in seiner ersten Hälfte das aktive Opfer propagiert und sich hemmungslos auf Töten und Sterben eingelassen (vgl. Münkler 1992). Dies zeigt sich nicht nur in den unmissverständlichen Appellen, dem Vaterland Opfer zu bringen, und in der anschließenden Formel von den *Kriegsopfern*; es erstreckt sich auch auf hintergründige Formen der Rhetorik wie jene des deutschen Generalstabschefs der Jahre 1914 bis 1916, von Falkenhayn, der für seine Strategie vor Verdun den Begriff des Ausblutens wählte und damit nicht nur eine technische Beschreibung für die Erzeugung massenhafter Verluste von Menschenleben gab, sondern zugleich die Assoziation einer mit dem Opfer verbundenen heiligen Handlung verknüpfte. Hierin deutet sich die in den Schriften Ernst Jüngers ablesbare sozialintegrative Wirkung des Kriegserlebnisses an; nach der Interpretation von Walter Burkert ist Krieg „Ritual, Selbstdarstellung und Selbstbestätigung der Männergesellschaft, die sich in der Todesbegegnung, im Trotz der Todesbereitschaft und im Rausch des Überlebens stabilisiert“ (Burkert 1972, S. 58 f.).

Bemerkenswert an der Opferrhetorik des 20. Jahrhunderts ist, dass sie auf eine bestimmte Gruppe von Menschen abzielt, aus der heraus bevorzugt Opfer rekrutiert werden sollen, und zwar Männer im Alter etwa zwischen 16 und 40 Jahren. Dies entspricht nicht nur der archaischen Praxis, neben Jungfrauen vor allem erstgeborene Söhne, außergewöhnliche junge Männer oder gar Könige zu opfern; wie tief die Vorstellung von der besonderen Eignung dieser Gruppe als Opfer bis heute in unserer Vorstellungswelt verhaftet ist, zeigt sich immer dann, wenn die Toten von Kriegs- und Gewalthandlungen *nicht* dieser Opfergruppe entstammen. An aktuellen Beispielen von Bosnien über das Kosovo bis Tschetschenien lässt sich zeigen, dass kriegerische Gewalt bis heute immer dann als besonders scheußlich öffentlich wahrgenommen wird, wenn Frauen, Kinder und Alte getötet werden, während die Toleranz größer ist, wenn der Tod Angehörige der männlich-juvenilen Opfergruppe ereilt. Hier scheint eine opfertheoretische Reformulierung der von Carl Schmitt entwickelten Vorstellung einer „völkerrechtlichen Hegung“ des Krie-

ges vorzuliegen. Schmitt zufolge ist Krieg dann „gehegt“, wenn die Toten der akzeptierten Opfergruppe entstammen, während er „enthegt“ ist, wenn er in den Rest der Bevölkerung einbricht. Auch wenn heutzutage nicht mehr in der Kategorie des Opfers gedacht und politisch gehandelt wird, scheinen kollektiv unbewusste Vorstellungen von legitimen bzw. illegitimen Opfern fortzubestehen, die resistent gegenüber aufklärerischer Kritik sind. Können solche sozialpsychologischen Mechanismen eine kriegsförderliche Eigendynamik entfesseln? Einer Einsicht Nietzsches zufolge sind „alle Dinge, für welche wir Opfer gebracht haben, [...] im Recht. Letzteres erklärt zum Beispiel, weshalb ein Krieg, der wider Willen des Volkes begonnen wurde, mit Begeisterung fortgeführt wird, sobald erst Opfer gebracht sind“ (Nietzsche 1988, Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches, S. 192 f.).

Für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch ist charakteristisch, dass die Konzepte einer zuverlässigen Hegung des Krieges weitgehend gescheitert sind: Gerade unter der so genannten Zivilbevölkerung wurden unvorstellbare „Opfer“ gefordert. Legt man Freuds und Girards Modell zugrunde, müsste die Idee einer Hegung des Krieges, opfertheoretisch betrachtet, ganz aufgegeben werden, da sich der moderne Krieg nicht mit einzelnen Opfern begnügt, sondern die vollständige Enthegung der Gewalt vornimmt, am extremsten im atomaren Krieg, durchaus aber auch in ethnischen Kriegen.

Von hieraus lassen sich nur versuchsweise einige Überlegungen zur 'Dialektik der Opfervergessenheit' entfalten, die schon mehrfach angedeutet wurden und für eine politische Theorie des Opfers entscheidend sind. Die Aushebelung des Opfermechanismus, die zu einer Opfervergessenheit in der gegenwärtigen Demokratie geführt hat, lässt sich nämlich psychologisch plausibel aus dem Übermaß von Opfern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erklären (vgl. Schenk 1995b, S. 3). Dem aufklärerischen Optimismus, der dies als Überwindung archaischer Relikte deutet, widerspricht Robert Spaemann mit der Überlegung, dass die moderne Opfervergessenheit vielleicht nicht einen Rationalitätsfortschritt nach den totalitären Erfahrungen zum Ausdruck bringt, sondern umgekehrt, dass die Genozide des 20. Jahrhunderts ihrerseits ein Resultat der Opfervergessenheit sein könnten, so dass es gerade im Interesse seiner Deaktivierung einer Beschäftigung mit dem Opfergedanken bedürfte.

„Die Idee des Opfers scheint eine anthropologische Konstante zu sein. Das Jahrhundert der Massenmorde, des Holocaust geht zuende. Die Vermutung drängt sich auf, die hektakombenweisen metaphorischen Opfer könnten das natürliche Resultat einer Verblendung sein, die die Notwendigkeit des Opfers im eigentlichen Sinn vergessen hat“ (Spaemann 1995, S. 24).

Was auch immer Spaemann mit der missverständlichen Wendung von einer vermeintlichen „Notwendigkeit des Opfers“ gemeint haben mag, seine dialektische Überlegung könnte doch Sinn machen, wenn man sie – in analytischer, nicht in normativer Absicht – politiktheoretisch verlängert und konkretisiert: In der aufklärten Moderne sind kultische Opfer unglaubwürdig geworden, die Begründung

von Opfern wurde politisiert und radikal immanent. Damit verschwindet die von Feuerbach gemachte Unterscheidung zwischen *religiösen Opfern* und *moralischen Opfern* im Sinne freiwilliger „Selbstaufopferungen zum Besten anderer Menschen, zum Besten des Staats, des Vaterlandes“,¹⁶ und insbesondere der motivationale Zusammenhang, den Rousseau in der ersten Fassung des *Contrat social* bündig auf die Formel gebracht hat: „Dans tout État qui peut exiger des ses membres le sacrifice des leur vie, celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche, ou un fou.“¹⁷ Nimmt man Feuerbachs Unterscheidung auf, so scheint im 20. Jahrhundert das seiner religiösen Motivation entkleidete *moralische Opfer* fundamental politisiert zu sein, wobei die radikalpolitischen Totalitarismen, insbesondere der Nationalsozialismus, wiederum religiöse Züge *sui generis* aufweisen.¹⁸ Diese politisch-religiöse Opferideologie des zu Ende gegangenen Jahrhunderts vermochte zu einem „grenzenlosen Fest der Vernichtung“ zu werden, gerade weil „die Welt des Profanen“ niemals verlassen wurde (Gutmann 1995, S. 178, 195; zum Fest vgl. Bataille 1997, S. 46 ff.). Die Frage nach der Legitimation von Opfern trat gegenüber der Faszination durch Opfer in den Hintergrund; und je mehr Opfer verlangt wurden und je mehr Leid bereits der tröstenden Sinnstiftung hartete, desto attraktiver wurde dieser Umkehrmechanismus.¹⁹

Man kann hieraus schließen, dass das Opfer seiner (von Girard herausgestellten) pazifizierenden Wirkung beraubt ist, sobald es säkularisiert und politisiert wird. Das bedeutet aber, dass Spaemanns Überlegung, die Hypertrophie der Opfer im 20. Jahrhundert gründe in Opfervergessenheit, zutreffend ist – zumindest hinsichtlich des Versuches der Politik, nach dem Verlust der religiösen Grundlagen des Opfers diese Fundamente in instrumenteller Absicht auf eigenem Terrain neu zu schaffen. So gesehen bilden die von Opferrhetorik begleiteten Mordexzesse des 20. Jahrhunderts einen Beleg für den Befund, dass der Versuch, die vorpolitischen Grundlagen des Politischen manipulativ und *politisch* zu begründen, selbstdestruktiv und mit demokratischer Politik unvereinbar ist.

Für eine freiheitliche moderne Gesellschaft muss die Lehre lauten, dass eine allzu plane Aufklärung die Irreversibilität des Schrittes zur Abschaffung der Opfer nicht hinreichend gewährleistet. Vielmehr steckt die Semantik des Opfers, wie sie in der modernen Gesellschaft gepflegt wird, voller Selbsttäuschung. Die 'irrationale Rationalität' des Opfers verspricht auch heute noch Sinnstiftung und damit po-

16 Feuerbach (1967, S. 89). Ähnlich bestimmte Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (III, § 516) politische Tugend als „absichtliches Wirken“ „in Beziehung auf die substantielle Objektivität, das Ganze der sittlichen Wirklichkeit“ „und Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern“ (Hegel 1970 ff., Bd. 10, S. 319).

17 Rousseau (1962, S. 500, zit. n. Fetscher 1985, S. 490). „In jedem Staat, der von seinen Mitgliedern das Opfer ihres Lebens verlangen kann, ist derjenige, der überhaupt nicht an ein Leben nach dem Tode glaubt, notwendigerweise ein Feigling oder ein Narr.“

18 Bärsch (1998).

19 Behrenbeck (1996, S. 579) spricht von einem nationalsozialistischen „Glauben an einen Opferautomatismus“.

litischen Mehrwert, gleich ob ein Opfer tatsächlich vollzogen oder der Realität bloß rhetorisch übergestülpt wird. Die lange Friedenszeit in Europa hat das Opfermotiv nicht verschwinden lassen, sondern bloß seine Semantik und seine Objekte verändert. Und spätestens die mit der Kosovo-Intervention zu konstatierende Rückkehr des Krieges nach Europa sollte sensibel dafür machen, wie aktuell das Opferthema geblieben ist. Nicht nur, weil die Kosovaren in der Selbstwahrnehmung wie in der westlichen Interpretation als *Opfer* der serbischen Aggression firmieren und dieselbe Semantik, spiegelbildlich verkehrt, den Serben dazu dient, ihrerseits Opferstatus zu reklamieren und sinnstiftend einzusetzen, wie überhaupt die Vorstellung von Serbien als europäischer 'Opfernation' einen Leitmythos politischer Selbstverständigung auf dem Balkan darstellt. Schwerer wiegt das Missverhältnis zwischen dem schnellen Entschluss zur militärischen Intervention und der (in der Diskussion um den Einsatz von Bodentruppen zum Ausdruck kommenden) Unfähigkeit der *Erlebnisgesellschaft* (Gerhard Schulze), sich überhaupt einzugestehen, dass Soldaten im Kriegsfall mit ihrem Leben für ihre Aufgabe einstehen müssen und hierzu nur bereit sein werden, wenn sie in diesem potenziellen Selbstopfer einen Sinn sehen.

Die aufgeregte Moralisierung der Begründungen für den Militäreinsatz im Kosovo ist nicht zuletzt auf dieses Dilemma zurückzuführen (Münkler 1999). Generell gefasst besteht es darin, dass Wohlfahrtsgesellschaften im wahrsten Sinne des Wortes dadurch *ausgezeichnet* sind, dass sie keine Gründe mehr haben, warum ihre Bürger anstelle des individuellen *pursuit of happiness* für abstrakte Ideale ihr Leben lassen sollten, während die Realität zugleich unverändert Situationen produziert, in denen Opfer unausweichlich sind.²⁰ Die aktuelle hypertrophe Moralisierung ist ein Indiz für Verdrängung, doch mit Verdrängung und Verschiebung werden freiheitlich-demokratische Gesellschaften dieses Dilemma nicht lösen, sondern eher noch der Gefahr erneuter Opferfaszination erliegen.

In seinem Song *Imagine* hat John Lennon die humanistische pazifistische Utopie auf die Wunschformel *nothing to kill or die for* gebracht, und ergänzt: *and no religion, too*. Möglicherweise, so lassen unsere Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers vermuten, beschwört Lenkons Lied nicht nur eine immer noch unverwirklichte Hoffnung, sondern birgt aufgrund der *Dialektik der Opfervergessenheit* ein Problem: Nachdem das 20. Jahrhundert gezeigt hat, dass Menschen offenbar immer etwas finden, für das sie zu töten bereit sind, auch und vielleicht gerade dann, wenn sie nicht gleichzeitig bereit sind, für bestimmte Werte nötigenfalls mit ihrem Leben einzustehen, besteht die politische Aufgabe darin, einen rationalen und zugleich affektiv vermittelbaren Umgang mit der unausweichlichen Opferproblematik zu erlernen, gerade um keinen vom Opfer faszinierten Gespenstern aus der Vergangenheit wiederzubegegnen.

²⁰ Ganz abgesehen davon, dass der auf Rationalisierung beruhende Modernisierungsprozess natürlich ständig „Opfer“ erfordert, wie aussterbende Tierarten, Berufszweige, Kultursparten u.a.m.

Literatur

- Bärsch, Claus-Ekkehard, 1998: Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schritten von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler, München.
- Bataille, Georges, 1997: Theorie der Religion, München.
- Baudler, Georg, 1989: Am Anfang war das Wort – oder der Mord? Die Faszination des Lebens und die Faszination der Tötungsmacht am Ursprung der Religion, in: Zeitschrift für Katholische Theologie, 111. Bd., S. 45-56.
- Behrenbeck, Sabine, 1996: Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945, Vierow bei Greifswald.
- Bruckner, Pascal, 1996: Ich leide, also bin ich. Die Krankheit der Moderne. Eine Streitschrift, Weinheim/Berlin.
- Burkert, Walter, 1972: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York.
- Burkert, Walter, 1976: Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, hrsg. v. Gunther Stephenson, Darmstadt, S. 168-187.
- Burkert, Walter, 1983: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, München.
- Dahlheim, Werner, ³1994: Die Antike. Griechenland und Rom von den Anfängen bis zur Expansion des Islam, Paderborn u.a.
- Drexler, Josef, 1993: Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell, München.
- Feuerbach, Ludwig, 1967: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen, in: ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. Werner Schuffenhauer, Bd. 6, Berlin.
- Fetscher, Iring, 1985: Jean-Jacques Rousseau, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. v. Iring Fetscher u. Herfried Münkler, Bd. 3, München, S. 477 ff.
- Fischer, Karsten, 1999: „Verwilderte Selbsterhaltung“. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin.
- Freud, Sigmund, 1940 ff.: Gesammelte Werke, 18 Bde., hrsg. v. Anna Freud u.a., London.
- Freud, Sigmund, 1974 ff.: Studienausgabe, 10 Bde. und Ergänz.-Bd., hrsg. v. Alexander Mitscherlich u.a., Frankfurt a.M.
- Girard, René, 1983: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschlichkeitsverhängnisses, Freiburg u.a.
- Girard, René, 1988: Der Stündenbock, Zürich.
- Girard, René, 1992: Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a.M.
- Godelier, Maurice, 1999: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München.
- Gutmann, Hans-Martin, 1995: Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur, Freiburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1970 ff.: Werke, Red.: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.
- Hoffmann-Curtius, Kathrin, 1991: Opfermodelle am Altar des Vaterlandes seit der Französischen Revolution, in: Gudrun Kohn-Waechter (Hrsg.), Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert, Berlin, S. 57- 92.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno, 1988: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.
- Hurka, Herbert M., 1997: Phantasmen der Gewalt. Die mediale Konstruktion des Opfers, Wien.
- Jünger, Ernst, 1923: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Hamburg.

- Kaufmann, Franz-Xaver, 1995: Macht Zivilisation das Opfer überflüssig?, in: Richard Schenk (Hrsg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 173-187.
- Kohn-Wachter, Gudrun (Hrsg.), 1991: *Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert*, Berlin.
- Koselleck, Reinhart, 1999: Die Diskontinuität der Erinnerung, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47. Jg., S. 213-222.
- Koselleck, Reinhart und Michael Jeismann (Hrsg.), 1994: *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München.
- Mauss, Marcel, 1968: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.
- Mauss, Marcel, 1978: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II, Frankfurt a.M. u.a.
- Mosse, George L., 1993: *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart.
- Münkler, Herfried und Wolfgang Storch, 1987: *Siegfrieden. Politik mit einem deutschen Mythos*, Berlin.
- Münkler, Herfried, 1992: *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt a.M.
- Münkler, Herfried, 1998: Antifaschismus und antifaschistischer Widerstand als politischer Gründungsmythos der DDR, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 45/98, S. 16-29.
- Münkler, Herfried, 1999: Den Krieg wieder denken. Clausewitz, Kosovo und die Kriege des 21. Jahrhunderts, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, H. 6/99, S. 678-688.
- Newton, Michael, 1996: *Written in Blood: A History of Human Sacrifice*, in: *The Journal of Psychohistory*, Vol. 24, No. 2, S. 104-131.
- Nietzsche, Friedrich, ²1988: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 15 Bde., München.
- Nolte, Ernst, 1992: „Tod, wo ist dein Stachel? Karl Poppers 'Offene Gesellschaft' nach dem Sieg über ihre Feinde“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.08.1992, S. 26.
- Nolte, Ernst, 1993: „Die Fragilität des Triumphs. Zur Lage des liberalen Systems nach der Neuen Weltordnung“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03.07.1993.
- Priddat, Birger P., 2000: Aufschaukelnde Gerechtigkeit, soziale Diversität und Krise des Sozialstaats, in: *Universitas*, 55. Jg., Nr. 643, S. 17-24.
- Reiter, Michael, 1991: Opferphilosophie. Die moderne Verwandlung der Opferfigur am Beispiel von Georg Simmel und Martin Heidegger, in: Gudrun Kohn-Wachter (Hrsg.): *Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert*, Berlin, S. 129-147.
- Rousseau Jean-Jacques, 1962: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, ed. C.E. Vaughan, Vol. 1, Oxford.
- Schenk, Richard (Hrsg.), 1995a: *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Schenk, Richard, 1995b: Einleitung in die Thematik „Zur Theorie des Opfers“, in: ders., *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 1-7.
- Schlegel, Friedrich, 1971: *Philosophie der Geschichte*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. Ernst Behler unt. Mitw. v. Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner, 1. Abt., 9. Bd., München.
- Schmitt, Carl, ³1963: *Der Begriff des Politischen*, Berlin.
- Seigfried, A./Red., 1984: Art. „Opfer [I]“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 6, Basel/Stuttgart, Sp. 1223-1230.
- Spemann, Robert, 1995: Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff, in: Richard Schenk, *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 11-24.
- Žižek, Slavoj, 1996: *Die Metastasen des Genießens. Sechs erotisch-politische Versuche*, Wien.