

Die Wandlung negativer in positive Reziprozität durch das Opfern

Anthropologische Überlegungen

Simon Simonse

In anthropologischer Sicht ist das Verständnis des Opfern¹ durch zwei Vorstellungen geprägt: einerseits durch den Gedanken, dass das Opfern eine Transaktion ist, die es den Menschen ermöglicht, ihre Beziehung zu den Göttern nach dem Prinzip des *do ut des* zu gestalten, und andererseits durch die Vorstellung des Opfern als einer Verrichtung, die es der Gemeinschaft gestattet, eine vertrautere Beziehung zu ihrer Gottheit zu erlangen und auf diesem Wege zu einem Zusammengehörigkeitsgefühl und zu einem gemeinsamen Ziel zu finden. In diesem Artikel plädiere ich dafür, dass das Opfern in diesen beiden Ansätzen als zu unschuldig und zu harmlos angesehen wird. Die Ansätze übersehen seine dunkle Seite, die ausschließende und häufig brutale Seite, ohne die das Opfern keine sozial transformative Funktion besitzen kann. Meine These wurde durch René Girards Entdeckung angeregt, dass dem Sündenbock-Mechanismus eine fundamentale Rolle als prägende Kraft der menschlichen Kultur innewohnt.

I. Geschenk versus Gemeinschaft

Die erste Generation von Anthropologen hat das Opfern als eine Gabe der Menschen an eine Gottheit verstanden. Dem Evolutionstheoretiker Edward Tylor (1832-1917) zufolge wurden der Gottheit Tiere und andere Lebensmittel geopfert, um dadurch ihre Gunst zu erlangen. Auf einer späteren Entwicklungsstufe erkannte der Mensch die enorme Kluft, welche die göttliche Allmacht von der menschlichen Bedeutungslosigkeit trennt; nun wurde das Opfern zu einem Akt der Anbetung und zu einer Übung in Demut. Auf der nächsten Stufe wurde das Opfern als Verzicht auf eigennützige Wünsche verstanden. Verzicht ist nach Tylor das Kennzeichen „höherer“ Religion (Carter 2003, 12-38).

William Robertson Smith (1846-1894) kritisierte die Theorie der „Gabe“, weil sie historische Tatsachen ignoriere und sich nur auf *Vorstellungen* vom Opfer beziehe. Er machte darauf aufmerksam, wie absurd der Gedanke ist, dass eine Gottheit für ihren täglichen Lebensunterhalt von Menschen abhängig sei und dass – mit Blick auf Kinderopfer – der Verzicht auf das, was Menschen am Teuersten ist, der Gottheit Freude bereiten könne. Aus historischem Material über die Opferpraxis

der alten Semiten leitete er ab, dass das Opfern dazu diene, die Einheit, die gemeinsamen Werte und die Solidarität der opfernden Gruppe zu bestätigen und zu erneuern. Ausgehend von der Annahme, dass die ersten Gottheiten tierische Totems waren, soll das ursprüngliche Kernstück des Opfern der gemeinsame Verzehr des Ahnen-Totems durch die Sippe gewesen sein, wobei das gemeinsame Mahl zu einer Einheit von Fleisch und Blut zwischen der Gruppe und der Totem-Gottheit und auch zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gruppe führte (Smith 1967; Carter 2003, 338-418).

Smiths soziologische Interpretation des Opfern hatte großen Einfluss auf Emile Durkheim (1858-1917), James Frazer (1854-1941) sowie Sigmund Freud (1856-1939). Auf der Grundlage ethnographischen Materials von australischen Ureinwohnern, bei denen Totem-Kulte einen zentralen Bestandteil der Religion bildeten, bestätigte Durkheim die Theorie von Smith. Außer der Bestätigung des Zusammenhalts der Gruppe entdeckte er auch die Vorstellung, nach der die Opferhandlung der Totem-Spezies bei ihrer Fortpflanzung helfen sollte. Deshalb konnte er an der Vorstellung der Opferung als „Gabe“ des Anbetenden an das Totem nichts Schlechtes erkennen: „Sie geben den heiligen Wesen ein wenig von dem, was sie von ihnen empfangen, und sie empfangen von ihnen alles, was sie geben.“ (Durkheim 1912, 357)

Nach Frazers wie nach Tylors Ansicht treibt der geistige Fortschritt die Evolution der Kultur voran. Die Religion nimmt ihren Anfang, wenn der Mensch sich von der magischen Vorstellung seines Ortes im Universum verabschiedet und sich dessen gewahr wird, dass höhere Wesen über sein Wohlergehen befinden. Diese Erkenntnis der Abhängigkeit bildet den Kontext seiner Interaktionen mit der Gottheit. Dabei kommt dem Menschen der Part des Bittenden zu, der der Gottheit opfert und sich dankbar zeigt, während die Gottheit denen, die sie anbeten, Frieden, Gesundheit und Wohlstand zuteil werden lässt. Aus der Menge des von Frazer untersuchten ethnographischen Materials treten zwei Themen hervor, die als Vorläufer dessen gelten können, was Girard später als „Sündenbock-Mechanismus“ bezeichnen wird: die Vorstellung der Austreibung bzw. die Übertragung des Bösen auf Menschen, Tiere und Gegenstände, die Vorstellung des „menschlichen Sündenbocks“ sowie die Vorstellung, dass der Tod einer Gottheit oder eines vergöttlichten Königs die Fruchtbarkeit der Feldfrüchte und Haustiere neu belebt. Für Frazer bleiben diese Themen allerdings Vorstellungskomplexe, die nicht miteinander in Zusammenhang stehen (Frazer 1913, v. a. Teil III, Der sterbende Gott, und Teil VI, Der Sündenbock).

Smith war auch der wichtigste Impulsgeber für *Totem und Tabu*, Sigmund Freuds Beitrag zur Anthropologie des Opfern. Nach Freud deutet die Untersuchung des Totem-Mahls durch Smith und Durkheim darauf hin, dass der Ödipuskomplex - das persönliche Drama, das jeder junge Mann durchleben muss - auf Geschehnissen basiert, die den Ursprung der menschlichen Kultur bilden. Im gemeinsamen Essen ihres Totem-Tieres gedenkt die Sippe im Geist der Reue und der Versöhnung ihres Urahnen, der von ihren Vorfahren getötet wurde, weil er die Frauen der Gruppe für sich allein haben wollte. Wenn nun das Totem (oder ein

Substitut) in kontrollierter Weise getötet wird, lässt die Gemeinschaft die turbulenten Ereignisse wieder aufleben, aus denen ihre Sozialordnung hervorgegangen ist. Freud erkannte als Erster, dass Gewalt ein zentraler Aspekt des Opfernens ist. Er ist auch der Erste, der das Konzept des „Substituts“ in systematischer Weise ausgearbeitet hat. Nach *Totem und Tabu* sind das Totem und die an seiner Statt geopferten (menschlichen wie tierischen) Opfer letztlich alle Substitute des Urvaters, der von seinen Söhnen ermordet wurde (Freud 1974).

II. Das Opfer und das Heilige

Unterdessen hatten zwei von Durkheims Schülern, Marcel Mauss und Henri Hubert, sich von den evolutionstheoretischen Spekulationen der bereits vorgestellten Forscher abgewandt (1899). Sie wollen strenger und „systematischer“ vorgehen und so die strukturellen und funktionalen Übereinstimmungen zwischen den Vorstellungen und Praktiken des Opfernens aufdecken. Ihre Herangehensweise ist abhängig vom Durkheim'schen Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Das Heilige repräsentiert den zentralen Wert, der im Zusammenhalt der Gruppe besteht und der dem profanen Verfolgen alltäglicher Interessen gegenübersteht. Das Heilige ist sowohl förderlich als auch gefährlich.² Die Funktion des Opfernens besteht darin, die Transformation zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu bewirken; entweder von einem profanen zu einem heiligen Status („Sakralisierung“) oder umgekehrt („Desakralisierung“). Im Mittelpunkt des Opfernens steht das, was geopfert wird. Nachdem das Opfer geweiht wurde, verbindet es das Heilige mit dem Profanen und lenkt den Fluss des Heiligen so, dass das ethische Engagement der Opfernden gestärkt wird. „Desakralisierend“ wirken sich Opferungen aus, die einen in ethischer Hinsicht nicht wünschenswerten Zustand von den Gruppenmitgliedern lösen und auf das zu Opfernde übertragen. Dadurch wird es denen, die die Opferhandlung in Auftrag gegeben haben, ermöglicht, zum normalen, profanen Leben zurückzukehren (Hubert/Mauss 1899). Im Text von Hubert und Mauss gelingt eine neue Synthese des „Gabe-Ansatzes“ mit dem „Gemeinschafts-Ansatz“: Die Funktion des Opfernens besteht darin, bei den Mitgliedern Verbindlichkeit gegenüber der Gemeinschaft zu erzeugen, und dies geschieht dadurch, dass den Göttern geopfert wird. Im vergangenen Jahrhundert war der Text von Hubert und Mauss einer der wichtigsten Grundlagentexte für Anthropologen, die Feldforschungen im Bereich der Religio-

Simon Simonse, geb. 1943, ist Kulturanthropologe. Er studierte in Leiden und Paris. In seiner Dissertation an der Freien Universität von Amsterdam („Kings of Disaster“), die auf Feldstudien und Archivforschungen basierte, nutzte er René Girards Theorie des Opfernens für die Analyse der Institution des Opferkönigtums im Südsudan. Er lehrte Anthropologie in den Niederlanden, der Demokratischen Republik Kongo, Uganda, Sudan, Indonesien, Japan und Frankreich. Seit Mitte der 1990er Jahre arbeitet er als Experte für Konfliktlösung im Rahmen von UN-Missionen und für NGOs, zuletzt auch für IKV Pax Christi (Niederlande) an den Großen Seen und am Horn von Afrika. Er lebt in Nairobi, Kenia. Anschrift: P.O. Box 94-00621, Village Market, Nairobi, Kenia.

nen trieben. Einer davon war Edward E. Evans-Pritchard. Bei seinen Untersuchungen über die Religion der südsudanesischen Nuer fand er heraus, dass die Opferungen der Nuer nicht primär dazu da waren, größere Nähe zum Heiligen herzustellen - wie es Hubert und Mauss angenommen hatten -, sondern dazu, das Heilige und die Gottheit auf Distanz zu halten. Wenn einem Mitglied der Nuer Unglück widerfährt, dann bringt er ein Tieropfer, das die Gottheit dazu bewegen soll, sich zu entfernen. Sobald das Opfer vollzogen ist, weist der Opfernde die Gottheit darauf hin, dass er „das Lösegeld bezahlt“ hat und nun in Ruhe gelassen werden sollte - so, als ob es eine Art Vertrag zwischen ihm und der Gottheit gäbe. Evans-Pritchard schloss daraus, dass seine Beobachtungen über die Interaktionen zwischen den Nuer und ihrer Gottheit die Gemeinschaftstheorie über das Opfer entkräften und eher den „Gabe-Ansatz“ stützen (Evans-Pritchard 1956).

III. Der Sündenbock-Mechanismus

Hinsichtlich Tylors Gabe-Theorie schließt sich nun der Kreis. Gibt es einen Ansatz, der alle bisherigen Ansätze vereint? Hier kann uns meiner Meinung nach René Girard weiterhelfen. Bei seinen Forschungen hat er sich direkt mit der Gewalt befasst, die Freud und Hubert/Mauss als zentrales Element des Opfern erkannt hatten. Dabei vernachlässigt er die Deutungen in den Mythen der opfernden Gemeinschaften, und er ignoriert, was die heiligen Bücher und liturgischen Anweisungen der Weltreligionen lehren. Um sich eine sichere Ausgangsbasis zu schaffen, greift Girard auf Untersuchungen über die Dynamik der Gewalt unter Tieren zurück. Bestimmte Spezies richten, wenn sie keine natürlichen Feinde mehr haben, ihre Aggressionen gegen ihre eigenen Artgenossen, und zwar nicht allein gegen Artgenossen, sondern sogar gegen Mitglieder ihrer eigenen territorialen Gruppe - manchmal sogar bis zu deren Vernichtung (Lorenz 1966). Die Verhaltensforschung beim Menschen und das Alltagswissen bestätigen, dass der gleiche Mechanismus zwischen Menschen greift. Wenn der Mensch, von dem man beleidigt wurde, sich nicht greifen lässt oder wenn es zu gefährlich ist, ihn zur Rede zu stellen, dann muss man ein Ventil für den Zorn suchen - einen Untergebenen, die Ehefrau oder jemanden, der zufällig da ist. Dieser biologisch verankerte Mechanismus ist die Grundlage für Girards Konzept des „Ersatzopfers“. Weil der Mensch im Vergleich zu anderen Säugetieren größere mimetische Fähigkeiten besitzt, ist er stärker auf das Lernen und auf Verhaltensvorbilder angewiesen. Da der Mensch durch diese Vorbilder leicht in Widersprüche verstrickt wird, führt dies schnell zu Konflikten. Problematisch ist auch das Bedürfnis, seinem - angestauten oder sonstigen - Zorn Luft zu machen. Die menschliche Neigung zur Gewalt stellt eine Bedrohung für das Überleben der Gruppe dar.

Aus diesem Untergangsszenario gibt es einen Ausweg. Er besteht darin, dass die allgegenwärtige, nach einem Ventil verlangende Feindseligkeit gegen ein einzelnes Opfer gerichtet wird. In dem Moment, in dem sich alle gegen einen richten, in

dem sich die aufgestaute Aggressivität auf ein Opfer entlädt, herrscht erneut Einmütigkeit. Der „Ausbruch“ des Friedens wird mit dem Opfer verknüpft, das die Veränderung in Gang gebracht hat. Das Opfer wird von einem Gegenstand der Abscheu zu einem Gegenstand der Verehrung. Girard bezeichnet dieses von selbst ablaufende Schema der Wandlung eines Zustands unübersichtlicher Gewalt in einen Zustand friedlichen Miteinanders als „Sündenbock-Mechanismus“. Wenn eine Gruppe von Menschen erst einmal entdeckt hat, dass Frieden in Sicht ist, wenn die richtigen Schritte unternommen werden, dann wird sie diese Erfahrung wiederholen wollen - besonders dann, wenn die Einmütigkeit in der Gruppe verloren oder bedroht ist. Der gezielte Versuch, den Moment der Rettung herbeizuführen, bildet den Kern dessen, was gemeinhin als „Opfern“ bezeichnet wird. Dieses Opfern ist eine rituelle Handlung, bei der die Konflikte in der Gruppe auf ein Opfer (ein Mitglied der Gruppe oder ein anderer Ersatz für die Gruppe) übertragen werden, das den Konflikt mit sich in den Tod nimmt und es der Gruppe so ermöglicht, neu anzufangen als eine Gemeinschaft, die nicht auf Vergeltung aus ist.

Damit das Opfer ein glaubhafter Ersatz für die Gruppe ist, in deren Interesse die Opferhandlung vorgenommen wird, sollte das Opfer erstens eng mit der Gruppe verbunden sein und zweitens zu keiner weiteren Vergeltung Anlass geben. Deshalb sind die Opfer von Opferhandlungen häufig wehrlose Gruppenmitglieder: Kinder, Sklaven oder notleidende Menschen - häufiger Frauen als Männer -, oder aber der Gruppe sehr nahestehende Tiere.³

Im *Oxford Advanced Learners Dictionary* hat das „Opfer“ zwei Bedeutungen: Erstens bezeichnet es „die Handlung, etwas einer Gottheit als Opfer darzubringen, vorzugsweise ein in besonderer Weise getötetes Tier“, und zweitens ist es das bei der Opferhandlung „getötete Tier“. So wird das Wort im allgemeinen Sprachgebrauch verwendet. Das Tieropfer war der in Europa am weitesten verbreitete Opfertyp, bevor es die Kirche ächtete. Der Islam ist die Weltreligion, in der das Tieropfer noch praktiziert wird, und auch in den meisten lokalen Religionen nimmt es einen zentralen Platz ein. Dabei gibt es allerdings noch viele andere Vollzüge im Bereich des Opfern; so beispielsweise die *rites de passage*, in deren Rahmen den Körpern der Initianden bei der Opferhandlung Schnitte zugefügt werden (bei der Beschneidung oder als Narben), um den Übergang in einen neuen Status zu erleichtern.

Die Opferhandlung kann ebenso gut ohne Anrufung einer transzendenten Gottheit durchgeführt werden. In vielen Kulturen ist das Opfer selbst - und nicht die Gottheit, der geopfert wird - der Motor des Wandels. Häufig sind auch das Opfer und die Gottheit deckungsgleich, wie etwa beim Bären, der von vielen Völkern der Nordhalbkugel geopfert wurde. Es gibt eine ganze Reihe kultureller Bräuche, durch die der Bär vermenschlicht wird. In Europa wird ihm der Status eines Verwandten wie etwa der eines Onkels oder Großvaters beigelegt. Die japanischen Ainu nehmen das neugeborene Braunbärenjunge seiner Mutter weg. Sie ziehen es zu Hause auf, wobei es die Brust bekommt und gewickelt wird wie die Kinder in der Familie. Wenn der Bär nach zwei Jahren etwa die Größe eines

Menschen erreicht, bringen die Ainu ihn in die Ortsmitte und töten ihn, indem sie ihn von allen Seiten mit Pfeilen beschießen. Sein Blut wird getrunken und sein Fleisch verteilt. Sein Schädel und sein Pelz werden auf einem Pfahl zur Schau gestellt und als Gottheit verehrt.⁴ Die Gottheiten entwickelten sich aus der Opferpraxis heraus als nachträgliche Personifizierungen der verwandelnden Macht des Opfertieres.⁵

Man kann die Bedeutung der Jagd, des Krieges und anderer mit dem Opfer verbundener Handlungen für die gesellschaftliche Entwicklung kaum hoch genug veranschlagen. Nach Walter Burkert (1983) könnte der Ursprung des Opfern und der Anthropogenese durchaus in der kollektiven Jagd liegen, in der die internen Spannungen in der Jägergruppe auf die Beute transferiert werden. Trotz technischer Weiterentwicklungen (Drohnen) ist auch am Beginn des 21. Jahrhunderts der Krieg noch der Vater aller mit dem Opfer verbundenen Vollzüge - hinsichtlich seiner Wirkung auf junge Menschen und der Auswirkungen auf den Zusammenhalt von Gruppen sowie in Bezug auf die Opferzahlen.

IV. Opfer und Königtum

Girards Paradebeispiel für das Funktionieren einer auf dem Opfern basierenden Institution ist das Königtum. Sophokles' Interpretation des tragischen Lebens von König Ödipus bildet für Girard die Brücke zwischen seinen früheren Arbeiten im Bereich der Literatur und der Anthropologie des Opfern (Girard 1970). Archaische Könige wie Ödipus waren die Sündenböcke ihrer Gemeinschaften. Wenn die Erwartungen der Gemeinschaft im Blick auf Frieden oder Wohlstand nicht erfüllt wurden oder wenn es Probleme gab, trat die Gemeinschaft dem König geschlossen gegenüber, beschuldigte ihn der Staatsgefährdung, verwies darauf, welches Übel er sei und tötete ihn schließlich oder verwies ihn des Landes.

Ich hatte die Möglichkeit, im Südsudan Feldforschungen über die letzten Überreste eines solchen Typs des Königtums durchzuführen.⁶ Die Könige waren hauptsächlich für die regelmäßigen Niederschläge verantwortlich. Da die Regenfälle sich in diesem Teil Afrikas nicht voraussagen lassen, verlief ihr Leben sehr dramatisch. Solange der jeweilige König seinen Untertanen weismachen konnte, dass es ihm zu verdanken war, dass sie ein halbwegs normales Leben führten, konnte er alle möglichen Forderungen stellen: nach Frauen, nach der Bewirtschaftung seiner Felder, nach einer Keule von jedem erjagten Tier, nach einem Stoßzahn von jedem getöteten Elefanten etc. In Krisenzeiten konnte er seine Forderungen womöglich noch dadurch erhöhen, dass er behauptete, der Grund für die Krise liege in der Missachtung des Königs durch das Volk. Wenn allerdings die Krise weiter andauerte, wurde ein Punkt erreicht, an dem das Volk den Spieß umdrehte und sich seiner entledigte.

Wegen des dieser zentralen Figur aufgezwungenen Dilemmas war diese archaische Form des Königtums ihrem Wesen nach instabil. Verständlicherweise nutzten die Könige ihre Position dazu, sich von ihrer Opferrolle zu befreien; sie

entwickelten Lösungen rund um das Opfern, die es ihnen ermöglichten, die Zügel in der Hand zu behalten und am Leben zu bleiben. Der König wälzte wohl die Opferbürde von sich auf ein Tier ab, das vorzugsweise während der regelmäßigen, unter seiner Aufsicht stehenden Rituale getötet wurde. Dadurch wurde das Katz-und-Maus-Spiel zwischen Volk und König in den Bereich von Ritual und Theater verschoben und die letztendliche Opferrolle des Königs in geheimnisvolles Dunkel gehüllt. Zugleich konnte der König auch die Verantwortung für die Niederschläge oder andere Katastrophen auf seine Vorfahren abwälzen und sich selbst als bloßen Mittler darstellen, und so bereitete er dem Kult der Gottheit den Weg. Girard deutet König und Gott als Personifizierungen des Opfers in verschiedenen Phasen des Opferdramas: Der König verkörpert das Opfer vor seiner Exekution, und die Gottheit steht für das Opfer nach der Tötung, samt der darauf übertragenen Gewalt.⁷ Während das Leben des Königs bewahrt bleibt, ist trotzdem ein erheblicher Verlust zu beklagen: Das Drama des Opfern wird abstrakter und unwahrscheinlicher, wenn die anbetende Gemeinschaft die Handlungen der Gottheit durch Imagination und theologische Spekulation mit Leben erfüllen muss. Ob die transformative Wirkung des Opfern nun einem König oder einer Gottheit zugeschrieben wird, macht solange keinen großen Unterschied, wie gewährleistet ist, dass die kollektive Übertragung auf das verbannte Opfer funktioniert.

V. Opferhandlung versus Reziprozität

Die Tötung eines Königs ist nicht nur eine Opferhandlung und eine einseitige Vertreibung des Bösen - sie stellt auch einen Mord dar, einen Schritt hin zu einem Kreislauf negativer Reziprozität. Bei dem von mir 1981 untersuchten Beispiel aus dem Südsudan rechtfertigten die führenden Köpfe der Gemeinschaft die Tatsache, dass sie den Regenmacher bei lebendigem Leibe begruben⁸, in folgender Weise: „Er bringt uns um [indem er den Regen zurückhält], warum also sollen wir ihn nicht umbringen?“ Nach einem vielversprechenden Debüt als Regenmacher, zu dem ihn sein Volk an Stelle eines weniger erfolgreichen Amtsinhabers gemacht hatten, trübte sich das Verhältnis zwischen ihm und der Leitung der Gemeinschaft ein, und von da an zahlte man es sich in gleicher Münze heim - auf das Ausbleiben des Regens folgte die Weigerung, die üblichen Frondienste zu leisten, und umgekehrt. Dies ging einige Jahre lang so, bis dann der Regenmacher lebendig begraben wurde. Als das Begräbnis bei lebendigem Leibe keinen Regen zur Folge hatte, vollzogen die Führer der Gemeinschaft am Grab des Regenmachers ein Entschuldigungsoffer. Damit gestanden sie ein, dass sie im Unrecht gewesen waren, und drückten ihre Hoffnung darauf aus, dass er seinerseits keine posthume Vergeltung üben würde. Doch der Kreislauf negativer Reziprozität setzte sich fort. Als der Sohn des Regenmachers aus dem Gefängnis entlassen wurde, verlangte er - obwohl er selbst maßgeblich an der Tötung seines Vaters beteiligt gewesen war - für den Tod seines Vaters ein Blutgeld von den

Führern der Gemeinschaft. Hätten diese dem zugestimmt, dann hätte vielleicht ein Kreislauf positiver Reziprozität in Gang gesetzt werden können, sodass sein Volk ihm eine Frau hätte geben und er sie als Ersatz für seine „Regengabe“ vielleicht hätte heiraten können. Doch er bekam nicht genügend Unterstützung für seine Forderungen. Das lag wohl vor allem an der Weigerung des Bruders seines Vaters, eines römisch-katholischen Katecheten, das traditionelle Reinigungsopfer zu vollziehen, das den Sohn von der Anschuldigung des Elternmordes hätte befreien können (Simonse 1992, 199–202).

Dieses Beispiel zeigt, dass eine mit der Opferhandlung verknüpfte Institution wie das Königtum in ein Drama von wechselnden Interaktionskreisläufen eingebettet ist, die auf positiver und negativer Reziprozität beruhen. Auch wenn die Interaktionen zwischen einer Gottheit und ihren Verehrern eher indirekter Art sind, zeigt sich im Rhythmus der Verehrung einer Gottheit ein ähnlicher Wechsel zwischen Phasen negativer Reziprozität (mit zornigen Gottheiten und Menschen, die vom rechten Weg abkommen) und positiver Reziprozität (bei der die Menschen die Gottheiten verehren und diese ihren Segen spenden). Das Beispiel der Nuer zeigt, dass die Annahme herrscht, die Gottheit suche häufig den Kontakt, indem sie Katastrophen oder Unglück über ihre Anhänger kommen lässt. Doch im Fall von Krisen oder wichtigen biografischen Übergängen opfern die Nuer auch, damit die Gottheit sie schützt.

Auch wenn viele Opfervollzüge im Rahmen eines Tauschgeschäfts zu betrachten sind, bedeutet das nicht, dass die Funktion des Opfers in der Summe gleichbedeutend ist mit dem, was durch die Tauschvorgänge erzielt wird. Um die Funktion des Opfers zu bestimmen, sollten wir die Auswirkungen aller religiösen Vollzüge auf der Ebene der Gemeinschaft berücksichtigen und nicht die Rolle einzelner Rituale im Rahmen von Strategien, die den Menschen beim Weiterleben helfen. Das Opfern besitzt die Funktion, die Gemeinschaft als Ganze vor der ihr inhärenten Gewalt zu schützen. Jedes einzelne Ritual fängt einige der zahlreichen Ursachen für gewalttätige Konflikte auf und zerstreut oder neutralisiert sie. Gemeinsam bilden die Rituale eine Art Stoffwechselprozess, in dem die Gewalt in sichere Distanz von der Gemeinschaft gebracht und in eine gemeinsame Zielvorstellung verwandelt wird.

Die Arbeiten von Girard haben eine Debatte über die Frage aufgeworfen, ob das Opfern oder der Tausch als Quelle der menschlichen Kultur zu gelten haben. Die Anthropologen, die sich von Mauss' anderem grundlegenden Text *Essai sur le Don* (frz. 1924, dt. 1968) haben anregen lassen, vertreten den Primat des Tauschs. So plädiert beispielsweise Lévi-Strauss in seinem bekannten Text über die Verwandtschaft (frz. 1947, dt. 1981) dafür, dass die durch das Prinzip der Gegenseitigkeit strukturierten Tauschgeschäfte zu Beginn der Anthropogenese an die Stelle des Chaos urzeitlicher Feindseligkeit traten. Ausschlaggebend für diesen Wandel war nach Lévi-Strauss das Inzestverbot, das Männer dazu zwang, ihre Schwestern und Töchter zu tauschen, statt um sie zu konkurrieren und sie zu horten. Entgegen dieser Ansicht votiert die Bewegung um Girard dafür, dass ein grundlegender Wandel des mimetischen Chaos - von dem die frühe menschliche

Gesellschaft geprägt war – nicht ohne die Entdeckung des Friedens stattgefunden haben kann, der durch das Opfern ermöglicht wurde.⁹

In einem brillanten Artikel demonstriert Mark Anspach, dass das Opfern eine entscheidende Rolle beim Friedenstiften spielt. Statt über uranfängliche Zeiten zu spekulieren, verwendet er zur Untermauerung seiner These religiöse Texte aus dem vedischen Indien und ethnographisches Material aus Papua-Neuguinea. Er zeigt, dass es durch das Opfern ermöglicht wird, eine feindliche, auf negativer Reziprozität beruhende Beziehung in eine friedliche und auf positive Reziprozität aufbauende Beziehung zu wandeln: Zwischen den in einem Kreislauf negativer Reziprozität gefangenen Parteien sollte die Partei, die die Initiative zum Frieden ergreift, eine Opferhandlung vornehmen. Dadurch wird die Gewalt, die normalerweise als Reaktion auf die letzte Handgreiflichkeit auf den Gegner zurückzuschlagen würde, nun auf das Opfer umgelenkt, und – da das Opfer ein Ersatz ist – folglich auch auf die Partei, die die Initiative zum Frieden ergriffen hat. Die Opferhandlung unterbricht den fatalen Kreislauf von Vergeltung und Wiedervergeltung und ermöglicht es dem Gegner, eine positive Beziehung zu seinem Gegenüber aufzunehmen. Wenn der Gegner das tut, ist ein neuer Kreislauf des Gabentauschs eingeleitet. Am Schluss hebt Anspach noch einmal den in zweierlei Weise vorteilhaften Effekt der Opferhandlung hervor: Als Ritual beendet sie die wechselseitige Gewalt, und als Darbringung stellt sie den ersten Schritt in einem Kreislauf positiver Reziprozität dar, oder zumindest unterstreicht sie diese Möglichkeit (Anspach 1995).¹⁰

VI. Die mechanische Wirkungsweise des Opfern

Girard beschreibt die Kraft, die das Opfergeschehen am Laufen hält, als „Mechanismus“, als eine Abfolge von Aktionen, die – wenn sie erst einmal in Gang gesetzt sind – ohne weiteren Anstoß von außen weitergeht. Wie zeigt sich dieser grundlegend mechanische Charakter in den Opferritualen?

Die Gemeinschaften, in denen ich meine Feldforschung unternommen habe, haben eine eindeutige und konkrete Vorstellung davon, wie dieser Mechanismus im Fall ihrer Könige funktioniert. Wenn der König stirbt, werden alle seine Körperöffnungen mit einer klebrigen Masse (mit Sesampaste, mit der Erde von Ameisenhaufen oder mit besonderen Blättern) verstopft. Dann wird sein Leichnam auf eine erhöhte Plattform gehoben und dort aufgebahrt. Die Plattform dient normalerweise dazu, das gerade geerntete Getreide zu trocknen. Der Leichnam liegt dort, bis er sich aufbläht und nach einigen Tagen platzt und Flüssigkeiten austreten. Wenn der erste Tropfen den Sklaven trifft, der unter der Plattform sitzt, benachrichtigt dieser sofort die Gemeinschaft darüber, dass der König nun verstorben ist. In einigen Gemeinschaften wird der Magen des Königs entnommen und den Menschen als Beweis des Todes gezeigt.

Während der Leichnam anschwillt, sind alle Geräusche einschließlich der Bekundungen von Trauer oder Zorn tabu. Das Opfern von Tieren, das die ungehinderte

Freisetzung der Segnungen des Königs gewährleisten soll, muss durch Erwürgen oder Ersticken vorgenommen werden, damit dabei kein Lärm erzeugt wird. Wenn der Tod bekanntgegeben wird, bricht sofort ein Wehklagen los. Dabei herrscht allerdings festliche Stimmung. Die Menschen tanzen den Springtanz, der sonst im Rahmen der Erntefeier getanzt wird. Das Aufplatzen des königlichen Leichnams bewirkt, dass „Frieden, Regen und Nahrung über das Land kommen, wie die Luft aus einem angestochenen Ballon entweicht“, wie ein Gewährsmann sagt. Nun werden die Stopfen aus dem Leichnam des Königs entfernt und von alten Frauen in einer stillen Prozession, die durch gelegentliche ehrerbietige Kniefälle auf dem Weg unterbrochen wird, zu einem nahegelegenen Fluss oder zu einer Höhle gebracht. Die Frauen singen Lieder, in denen sie die heiligen Tropfen der Flüssigkeit auf ihren Körpern preisen. Diese Prozession gilt wegen der heiligen Last der Körperflüssigkeiten als der gefährlichste Teil des Begräbnisrituals. Die Freisetzung der posthumen Segnungen aus dem Leichnam des Königs geht weiter, bis der Leichnam (in den östlichen Gemeinschaften) exhumiert wird bzw. bis das Grab eingeebnet wird (im Westen). Je sauberer die Knochen bei der Exhumierung sind, umso besser ist der König. Die Anbausaison nach dem Tod des Königs wird noch seiner Regierungszeit zugerechnet, und bis zum Ende der Regenzeit wird kein Nachfolger ernannt. Die Exhumierung wird vorgenommen, wenn der neue König sein Amt angetreten hat. Die Verdauung des Königs zu Lebzeiten hat die gleiche Wirkung wie die Zersetzung nach dem Tod.

Es gibt aber auch ein anderes, entgegengesetztes Szenario. Wenn der König getötet wurde, weil er den Regen verhindert hat, wird sein (bzw. ihr) Bauch aufgeschlitzt, um den Regen herauszuzwingen und um posthume Vergeltung unmöglich zu machen. Bei einem 1984 geschehenen und von einem befreundeten Anthropologen untersuchten Königsmord wurde das Fleisch einer bestimmten, geschmacklosen¹¹ Melonenart in den offenen Magen gefüllt und mit dessen Inhalt und dem Blut vermischt. Dadurch sollte die womöglich noch vorhandene Funktionstüchtigkeit reduziert werden. Die Zunge wurde durchstochen, damit sie keinen Fluch mehr aussprechen konnte. Danach wurde der Leichnam in ein Flussbett geworfen, um weggespült oder von Raubtieren gefressen zu werden (Kurimoto 1986).

So wie das Tempo der Zersetzung des Leichnams des guten Königs als Ausdruck seiner engagierten Beteiligung an den Kreisläufen des positiven Austauschs galt, war die Erhaltung des schlechten Königs ein Ausdruck seiner Rachsucht und seines Widerwillens gegen das konstruktive Zusammenwirken mit seinem Volk.

Man dachte, dass die durch den Tod des Königs angestoßene Verwandlung in ein Opfer durch den selbsttätigen Prozess der Aufblähung des Magens, durch das Entweichen von Flüssigkeiten und durch die weitere Zersetzung des Leichnams nach seinem Begräbnis verwirklicht wurde. Die mechanische Weise dieser Verwandlung lässt sich mit der Verdauungstätigkeit vergleichen, die der Magen zu Lebzeiten des Königs geleistet hat. Der Magen galt als das Organ, in dem die vor den König gebrachten Konflikte verarbeitet und gelöst wurden. Ein erfolgreicher

König „hatte einen bitteren Magen“. Dieser Magen konnte Gruppen, die sich verbissen über „heiße Themen“ entzweit hatten, dazu bringen, „sich abzukühlen“ und sich auf der Suche nach einer Übereinkunft zusammenzutun. „Heiß“ und „kalt“ sind geläufige Metaphern, die den Gegensatz zwischen Gewalt und Frieden bezeichnen. In der nilotischen Welt stellt der Panseninhalt - der grünliche, halbverdaute Mageninhalt von Tieren - den wichtigsten Stoff für Reinigungsrituale dar, und zwar aufgrund seines „verdauungsfördernden“ Charakters. Das gleiche gilt für die Innereien von Opfertieren, die den Initianden umgehängt werden, um einen sicheren Übergang ins Erwachsenenleben zu gewährleisten.

Demnach haben die Völker des Oberen Nils den mechanischen Charakter des Opfervollzugs als Verdauungsprozess verstanden. Was aber geschieht, wenn der Opfervollzug auf die Interaktion zwischen den Gläubigen und ihren Göttern übertragen wird? Wird dann nicht der Opfervollzug, der aus sich selbst heraus verwandelt, durch theologische Vorstellungen und moralische Vorschriften überlagert? Oder überleben einige Spuren dessen, was man nur halb verstanden hatte und die seinen archaischen, mechanischen Charakter verraten?

Hier helfen erneut Hubert und Mauss weiter. Bei ihrer Untersuchung des Opfern griffen sie auf Ritualanweisungen zurück, die in zwei antiken religiösen Textcorpora aus Gesellschaften niedergelegt sind, in denen sukzessive weniger geopfert wurde: Das sind zum einen vedische Sanskrit-Texte, die das Produkt einer Übergangszeit sind, in der eine ursprünglich opferbezogene Religion sich nach und nach aus der Verlegenheit befreite, Tiere schlachten zu müssen. Zum anderen ist dies das erste Buch der hebräischen Bibel, in dem zusammengefasst die Ersetzung des Opfern durch das rechte Verhalten in Übereinstimmung mit dem göttlichen Recht gelehrt wird. Zwar finden sich auch hier mechanistische Bilder des durch die Opferhandlungen herbeigeführten Wandels. Doch diese Bilder sind nicht dem Prozess des organischen Stoffwechsels entlehnt, sondern dem physikalischen Prozess der Verbrennung. In beiden Religionen gelten diejenigen Teile der Tieropfer, die den höchsten Brennwert haben, als bevorzugte Opfermaterie für die Götter. In der vedischen Religion wohnt das Wesen des Opfers im „Vapá“, in der mit dem Bauchnetz verbundenen Fettschicht. Nachdem die fette Haut entfernt ist, wird die Fettschicht über das Feuer gehalten, wo sie schmilzt und Tropfen für Tropfen auf die „Haut des Feuers“ tropft. Diese Haut gehört Agni, dem Gott des Feuers, der personifizierten Verbrennung; Agni ist als Gott für die Übermittlung der menschlichen Opfergaben an die einzelnen Gottheiten zuständig, an die sie sich richten (Hubert/Mauss 1899, 44). Im alten Israel waren die Teile des Tieres, die als Opfer bei der Weihe des Hohepriesters verbrannt wurden, beim Bullen „das ganze Fett, das die Eingeweide bedeckt, die Fettmasse über der Leber, die beiden Nieren und ihr Fett“ (Exodus 29,13), und beim Widder „der Fettschwanz, das Fett, das die Eingeweide bedeckt, die Fettmasse über der Leber, die beiden Nieren und ihr Fett sowie die rechte Schenkelkeule“ (Exodus 29,22). Dies sind wie beim Vapá leicht brennbare Teile des Körpers. Während in Indien das Wesen des Opfertieres im Verbrennungsprozess mit dem Gott des Feuers verschmilzt, ist der Kontakt des hebräischen Gottes mit der Opfersub-

stanz indirekt; er wird durch den Opferrauch hergestellt, der zu ihm als „Wohlgeruch“ (Exodus 29,18.25.41) aufsteigt.

Fazit

Ich habe dafür plädiert, dass das Opfern nicht dadurch Gemeinschaft stiftet, dass es eine positive Einstellung schafft, wie es bei Konzepten wie Smiths „sakramentaler Gemeinschaft des göttlichen Lebens“ oder Durkheims „kollektivem Überschäumen“ der Fall ist. Stattdessen stiftet das Opfern Gemeinschaft durch die kollektive Übertragung sozialer Negativität auf ein Opfer, das die Negativität mit in den Tod nimmt und dafür den Mördern im Gegenzug Frieden und Einigkeit beschert. Wenn sich in ähnlicher Weise Feinde in einen Konflikt verstrickt haben und sich aus ihrer trostlosen Lage befreien wollen, sollte eine der Parteien ein geeignetes Opfer finden und die andere Seite dazu einladen, bei dessen Schlachtung mitzuwirken. Wenn der Gegner diese Einladung annimmt, ist der Boden dafür bereit, dass beim Austausch von Feindseligkeiten der nächste Schlag nicht den Widersacher trifft, sondern das Opfer. Die unerbittliche Logik der Vergeltung ist durchbrochen, und der vormalige Gegner ist gefordert, sich in neuer und hoffentlich positiver Weise zu revanchieren. Der Wandel vom Konflikt zum Frieden wird durch das negative Moment des Opfern erzielt, durch die feierliche Beteiligung beider Seiten an der Tötung des Opfers, und nicht durch die positiven Absichten, die der Friedensinitiative zugrunde liegen mögen. Tylors Konzept des Opfern als Gabe kennt nur den positiven wechselseitigen Austausch und ist deshalb nicht imstande, dessen transformative Wirkung begrifflich zu fassen. Zum Schluss wurde darauf hingewiesen, dass die Wirksamkeit des Opfern kulturell als einseitig transformativer Prozess verstanden wird, bei den Völkern des Oberen Nils durch die Metapher der Verdauung und Zersetzung und im Opferkult des vedischen Indien sowie des alten Israel durch das Bild der Verbrennung. Die beiden mechanistischen Metaphern bestätigen erneut René Girards Theorie, wonach das Opfern eine Abbildung des Sündenbock-Mechanismus ist.

¹ Anm. d. Übers.: Das deutsche Wort „Opfer“ umfasst die Bedeutungen der beiden englischen Worte „sacrifice“ (das Opfern, die Opferhandlung, die Opferung) und „victim“ (das, was als Opfer gebracht wird). Zur Vereindeutigung wird im Folgenden „sacrifice“ mit „Opfern“, „Opferhandlung“, „Opferung“ u.Ä. wiedergegeben.

² Der Begriff „ambivalent“ wird von Mauss und Hubert noch nicht verwendet.

³ Die Anmerkungen 4 und 8 liefern Beispiele dafür, wie diese Bedingungen erfüllt werden können.

⁴ Darauf, dass man Tiere zum Opfern zur Hand hatte - wie den Bären bei den Ainu - geht nach Girard die Entstehung der meisten domestizierten Arten zurück. Dieser Fall ist ein markantes Beispiel dafür, wie eine Gemeinschaft die Nähe zu einem Ersatzopfer herstellt.

⁵ Pastoureau (2007, 23-52) mutmaßt, dass der Bär vielleicht die erste Gottheit der Menschen war.

⁶ Die Forschungsarbeiten fanden zwischen 1981 und 1986 statt, als ich an der Universität von Juba im Südsudan tätig war. Die Forschung vor Ort geschah unter den Bari, Lulubo, Lokoya und Lotuko am Ostufer des Nils in [dem südsudanesischen Bundesstaat] Äquatoria. Sie wurde durch historische Recherchen in den Archiven von Juba, Entebbe und Khartoum ergänzt. Die Ergebnisse sind in Simonse 1992 veröffentlicht.

⁷ Den altorientalischen Mythen zufolge waren viele Gottheiten (Osiris, Adonis) während ihres Lebens Könige (Frazer 1913, Teil III).

⁸ Bei dieser Tötungsmethode ist eine maximale Beteiligung der Gemeinschaft erforderlich, und es wird vermieden, dass irgendjemand in besonderer Weise verantwortlich gemacht werden könnte. Dies ist ein Beispiel dafür, dass die zweite der obengenannten Bedingungen für eine gelingende Opferhandlung erfüllt ist.

⁹ In der Frage der zeitlichen Vorordnung des sakrifiziellen Friedens findet sich Girard rückblickend im Freud'schen Lager wieder; in Freuds Szenario des Ursprungs der Kultur richten die Söhne in reumütiger wie weitsichtiger Stimmung das Inzestverbot auf, *nachdem* sie ihren frauenhortenden Vater-Potentaten ermordet haben.

¹⁰ Dies scheint genau der Punkt zu sein, an dem die Rückkehrstrategie des Sohnes des Regenmachers versagt hat, der seinen Vater getötet hatte.

¹¹ Mein Kollege hat die Übersetzung „geschmacklos“ gewählt. In diesem Kontext könnte man auch „geschmacksneutral“ sagen.

Bibliografie

- Anspach, Mark Rogin, *Le sacrifice qui engender le don qui l'englobe*, in: Revue du MAUSS semestrielle 5 (1995), 224-247.
- Burkert, Walter, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972.
- Carter, Jeffrey (Hg.), *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*, London/New York 2003.
- Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main/Leipzig 2007).
- Evans-Pritchard, Edward E., *Nuer Religion*, Oxford 1956.
- Frazer, James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, Third Edition*, London ³1913 (dt.: *Der Goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion*, Köln 1968).
- Freud, Sigmund, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, in: Freud-Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main 1974, 287-454.
- Girard, René, *Une analyse d'Oedipe Roi*, in: Critique Sociologique et Critique Psychanalytique, Brüssel 1970, 127-163.
- Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1992.
- Girard, René, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i. Br. 1983.
- Hubert, Henri/Mauss, Marcel, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in: Année Sociologique 2 (1899), 29-138.
- Kurimoto, Eisei, *The Rain and Disputes. A Case Study of the Nilotic Pari*, in: Bulletin of the National Museum of Ethnology 11 (1986/1), 103-161.
- Lévi-Strauss, Claude, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt am Main 1981.
- Lorenz, Konrad, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1966.
- Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1968.

Pastoureau, Michel, *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris 2007.

Simonse, Simon, *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*, Leiden 1992.

Simonse, Simon, *The Burst and the Cut Stomach. The Metabolism of Violence and Order in Nilotic Kingship*, in: *Nilo-Ethiopian Studies* 2 (1994), 1-14.

Smith, William Robertson, *Die Religion der Semiten*, Darmstadt 1967.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Nicht wir haben das Opfer erfunden – das Opfer erfand uns

Girards Grundgedanken

James Alison

I. Die Erkenntnis

In den vergangenen fünfzig Jahren hat René Girard – auf dem Wege intensiver Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Disziplinen – aus einer einzigen anthropologischen Einsicht eine umfassende Theorie vom Ursprung der Kultur entwickelt.

Diese eine Einsicht, manchmal als „Mimetische Theorie“ bezeichnet, hat zwei Dimensionen, die zwar dem Anschein nach verschiedenartig, in der Sache aber untrennbar miteinander verbunden sind. Die erste der beiden Dimensionen ist das mimetische oder nachahmende Wesen des Begehrens. Das menschliche Begehren – weit davon entfernt, sich von einem Subjekt auf ein Objekt zu richten – ist das übernommene Begehren der Kreatur, die nicht weiß, was sie will. Ein Mittler oder Muster löst in mir ein Begehren nach einem Gegenstand aus, das der Mittler wissentlich oder unwissentlich als begehrenswert gekennzeichnet hat. Das Begehren, das sich an das Begehren des Anderen durch Nachahmung anschließt, gehört zu unserer menschlichen Verfassung.

Die zweite Dimension beschreibt, wie Menschen die potentiell katastrophale Konsequenz der Tatsache überleben, dass sie sich zu besonders nachahmungseifrigen Affen entwickelt haben: zu solchen, die nicht mehr an ihre instinktive Rivalität oder an die Dominanzmuster gebunden sind, die wir bei unseren nächsten Verwandten unter den Menschenaffen beobachten. Es handelt sich um den Mechanismus des zufallsbestimmten Opfers, der manchmal auch als