

Ks. JÓZEF NIEWIADOMSKI
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Innsbruck

Victima versus Sacrificium. Ambivalenz des Opfers aus der Perspektive der Innsbrucker Dramatischen Theologie

Zusammenfassung: Im kulturpolitischen und religionstheologischen Diskurs der Gegenwart spielt nicht nur der Opferbegriff eine zentrale Rolle, sondern auch dessen Ambivalenz. Die Opfer werden ja oft zu Tätern und rechtfertigen ihr Tun mit dem Hinweis auf das Opfersein. Der Teufelskreis der Täter-Opfer-Täter-Logik scheint heute ungebrochen zu sein. Unter Rückgriff auf die mimetische Theorie von René Girard sucht die Innsbrucker Dramatische Theologie den Teufelskreis zu sprengen. Die Unterscheidung zwischen der mythischen Logik des Heidentums, die das Opfer im mimetischen Taumel sakralisiert, damit auch Viktimisierungen fördert und der opferkritischen Logik der biblischen Tradition spielt dabei eine zentrale Rolle. Gott will Opfer nicht, doch nachdem Christus von den Menschen hingerichtet wird, verwandelt er kraft seiner Sohnesidentität die Destruktivität der Viktimisierung in die lebensfördernde Hingabe

Stichwörter: Auferweckung, Dramatische Theologie, Hingabe, René Girard, Kreuz, Mythos, Offenbarung, Opfer-Täter-Verhängnis, Opferung/Viktimisierung, Raymund Schwager.

Einleitung

Es gibt im kulturpolitischen Diskurs der Gegenwart kaum einen Begriff, der sich einer so beispiellosen Renaissance erfreut, wie der Begriff des Opfers. In den sechszigen Jahren des letzten Jahrhunderts in die Museen und Archiven des unaufgeklärten menschlichen Geistes verband, kehrt nun der Begriff des Opfers und auch die Thematisierung der Erfahrung der Viktimisierung in die Schlagzeilen, in die gesellschaftspolitische, philosophische und auch theologische Reflexion zurück. Können wir aus diesem Pendelschlag etwas Vertieftes über das semantische Potenzial beider Begriffe: Opfer und Hingabe, über deren Zusammenhänge und Differenzen lernen? Die Schlagworte der kulturellen Trends der 68-er Jahre waren eindeutig genug: Opfer und Verzicht sind nicht notwendig! Man kann das Spiel des Lebens ja auch anders organisieren. Anstatt

Verzicht zu üben und sich selbst durch Aufopferung zu viktimisieren, soll sich jeder Mensch selbstverwirklichen! Auf seine Rechte achten! Vor allem soll er sein Begehren erfüllen: d.h. sich dem Konsum hingeben! Auch oder gerade in der Liebe. So wichtig und auch revolutionär die Sensibilisierung auf die erschreckende Dimension der nicht notwendigen Viktimisierungen war, die Kehrseite des kulturellen Umbruchs kann nicht übersehen werden. Hand in Hand mit der Aufkündigung der Opferrolle ging meistens auch die Verweigerung der Hingabe. Die aufgeklärten Post 68-er wollten weder Opfer noch Hingabe, weder *Victima* noch *Sacrificium* kennen. Nur das emanzipierte Subjekt. Nun scheint das Pendel in eine andere Richtung zu schlagen.

Die bürgerkriegsähnlichen Zustände in Ägypten im Jahre 2013, die Kriege beim Zerfall von Jugoslawien in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, die inzwischen fast schon ganz normale Präsenz der Selbstmordattentäter und Amokläufer in unserem Alltag, das Erschrecken über den Ausmaß von Missbrauch in der Erziehung der Kinder und Jugendlichen auch oder gerade in der post 68-er Zeit und die ökonomischen Umwälzungen im neoliberalistischen Kontext verabschiedeten das autonome Subjekt in die Archive des Geistes, katalpultierten das Opfer in den Vordergrund, lenkten aber auch die Aufmerksamkeit auf die Ambivalenz dieses Begriffes¹. Gerade die Biographien der Amokläufer und Missbrauchstäter verfilzen derartig den semantischen Knäuel der Begriffe Opfer und Täter, dass sie kaum sauber rekonstruiert werden können. Wir gewöhnen uns ja zunehmend an die Tatsache, dass die meisten Missbrauchstäter selber Opfer des Missbrauchs waren, sich deswegen auch die Hingabe, die Liebe und das Leben nur noch im Modus der Viktimisierung vorstellen können. Wir haben uns auch längst daran gewöhnt, dass Revolutionen fast immer ihre Kinder gefressen haben und die befreiten Opfer irgendwann selber zu Tätern wurden. Wir haben uns daran gewöhnt, dass Opfer in Konkurrenz zueinander treten, um die Exklusivität ihres Opferstatus feilschen und mehr oder weniger verdeckt ihren Herrschaftsanspruch durchsetzen wollen. Der Opferbegriff ist ja zu einer subtilen Waffe geworden und auch zum Lotterieschein, der, wenn schon nicht einen finanziellen, so doch einen moralischen Gewinn zu erringen hilft und das deutlich greifbare Täterprofil in diesem fast schmutzigen Spiel hinter die Maske des letztlich unschuldigen Opfers zurück treten lässt. Wir haben uns schlussendlich auch daran gewöhnt, dass jeder der Transformationsprozesse der ökonomischen Strukturen und jede Optimierungsaktion in Kleinstunternehmen, Firmen und Großkonzernen, die mit oder auch ohne Beteiligung der „rational agierenden“ Consultingfirmen geschehen, nicht erst Opfer produzieren, sondern die zahlreichen Opfer sichtbar werden lassen. Die Verlierer, die aus den vielen Rivalitäten hervorgehen, fielen ja schon permanent der Struktur des universalisierten Wettbewerbs zum Opfer. Nun werden sie in solchen Aktionen auch sichtbar geopfert.

¹ Zur Ambivalenz des Opferbegriffes in der modernen Welt und zur „Rückkehr“ dieser Problematik in die Welt des Kino und der Literatur vgl. A. Romejko, *Transformationskraft des Opfers. Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Theorie*, Gdańsk 2007, S. 15-105.

Nicht so geopfert, wie man es in den archaischen Kulturen zu opfern pflegte, durch die offene oder auch ritualisierte Gewalt. Sie fallen den Strukturzwängen zum Opfer, werden somit durch die rational begründete Gleichgültigkeit der Anderen als Opfer in Kauf genommen. Wie der biblische Kajafas sehen diese es halt lieber, dass andere geopfert werden, als dass sie selber dieses Geschick erleiden. Fast kaltblütig nehmen sie es halt zur Kenntnis, dass diese Opfer den Horizont ihres Lebens offen halten. Wenn dies aber der Fall ist, stellt dann die angezielte begriffliche Unterscheidung zwischen Opfer und Hingabe, zwischen *victima* und *sacrificium* – zwischen *victim* and *sacrifice* – wie das halt heute im Neulatein heißt – noch ein brauchbares Instrumentarium für theologische Diskurse der Gegenwart dar? Hat nicht gerade der christliche Sprachgebrauch dazu geführt, dass die Bedeutungsnuancen beider Begriffe ineinander verschwammen und dies auch bis zur Unkenntlichkeit?

Fragwürdiger Opferbegriff

Trotz mannigfaltiger Differenzierungen (auch im konfessionellen Bereich) blieb ja in der Geschichte der Christenheit immer nur eine vage Vorstellung vom Opfertod Jesu im gläubigen Bewusstsein erhalten. Vielleicht gerade auch deswegen, weil man aufgrund der vielen Bäume den Wald nicht mehr sah. So glauben zwar alle Christen, dass Jesus sich selber in seinem Tod dem Vater und auch den Menschen aus Liebe und in Liebe hingibt. Der Zusammenhang zwischen dieser inneren Haltung der Hingabe und dem äußeren Geschehen der Kreuzigung blieb aber schwammig. Zahlreiche theologische Entwürfe sahen ja und sehen das Kreuz so, dass eine begriffliche Differenzierung nicht mehr möglich ist, sehen sie doch in Gott, dem Vater, den alleinigen Autor des ganzen Golgotageschehens. In der neueren Theologie brachte Jürgen Moltmann diesen Glauben auf kaum mehr zu überspitzende Formeln, wenn er davon sprach, dass der Vater „die kreuzigende Liebe“, der Sohn aber „die gekreuzigte Liebe“ sei. Mit Entschiedenheit trat er dafür ein, dass der paulinische Begriff „paradidonai – überliefern“ (Röm 8,32: „Ist Gott für uns wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben (überliefert), wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“) mit Bedeutungsnuancen der Aktivität in die theologische Systematik zu integrieren sei. Demnach hätte der Vater den Sohn „hingegeben“, aber auch „verraten“, „verstoßen“, gar „getötet“. Jesus sei an seinem Gott und Vater gestorben, denn das Bekenntnis „Gott ist Liebe“ meint auch diesen, sich schon in der Ewigkeit abspielenden Prozess der Selbstdifferenzierung mit all den schmerzhaften Implikationen. Auf die Kurzformel gebracht: „Ehe die Welt war, war das Opfer in Gott“². Also

² Zur Rekonstruktion, zur Kritik und für die Quellenhinweise vgl. J. Niewiadomski, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck 1982, S. 79–94.

sind Liebe und Opfer identisch; die Verklärung des Leids ist dann die Folge; die Ausrichtung des eigenen Begehrens auf die Opferrolle sei ein Weg an dem man sich mit Sicherheit der göttlichen Liebe nähern kann. Der Aufstand gegen diese Opfermentalität löste in den Kirchen eine wahre „Revolution“ aus. Mit dem Protest gegen einen scheinbar sadistischen Gott, der von den Menschen ein Opfer will und auch seinen Sohn am Kreuz schlachten lässt – zum Beweis seiner Liebe sozusagen – einen Gott also, dem Liebe und das Leid, Opfer und Hingabe zu ein und demselben Geschehen zu verschmelzen drohen, kehrten unzählige Christen den Kirchen und auch Gott den Rücken; diejenigen, die geblieben sind, wandten sich einem „liebvollen“ und harmloseren Gott zu. Ordenshäuser und Priesterseminare, die traditionellen Burgen der Opfermentalität begannen sich zu leeren. Ganze Generation von Priestern, Theologinnen und Theologen, die von dieser „Revolution“ geprägt war, bemühte sich damals und bemüht sich auch weiterhin heute darum, die Kraft der Liebe – ohne den Beigeschmack der Opfermentalität – in seelsorgerlichem Handeln und in Seelsorgestrukturen zeigen zu lassen.

Zwar hat diese Revolution kaum ihre Kinder zu fressen begonnen, sie bekam aber nach und nach einen schalen Beigeschmack. Und warum dies? Die Religion – die Bindung an Gott, eine Bindung, die bisher sehr viel mit Liebe, Opfer und Hingabe, mit *caritas*, *victima* und *sacrificium* zu tun hatte – wurde im gesamtgesellschaftlichen Bereich immer mehr in den Bereich von „Hobbyverhalten“ eingeordnet; die Beziehung zu Gott wurde selbst von den Gläubigen zunehmend auf die selbe Ebene verlagert, wie der Glaube an die Bedeutung von Wellnessbädern und Vitaminpräparaten. In der „*electronica et oeconomica quasi catholica*“ unserer Weltzivilisation sind ja Religion und Liebe zu Konsumgütern gehobener Natur geworden. Ist das der Grund, warum sie so wenig zur Sprengung der Sackgassen beitragen, die durch die moderne Viktimisierungen entstehen? Warum unsere Alltagskultur zwar mit der Problematik der Prävention gut vertraut sei, aber auf die faktisch gemachte Opfererfahrung nur noch die Antwort der An- und Beschuldigung hat, kaum aber etwas weiß von der Transformation des Opfers? Die Zusammenhänge zwischen Opferhaltung, Verzicht und Hingabe im Namen Gottes, gar als Zeichen der Liebe, sind ihr ja unverständlich geworden. Die Nennung beider Begriffe: „Hingabe“ und „Opfer“ in einem Atemzug stellt ihr ja immer noch eine Provokation dar. Die deskriptiv gedachte Verbindung lenkt meistens die Aufmerksamkeit bloß auf die Missbrauchsoffer im Kontext sexueller Übergriffe. Die Filme über die Klosterinternate und die sadistischen Schwestern und Patres, die Schlagzeilen zum Thema: „päophile Priester“ engen die Vorstellungskraft der Zeitgenossen ein und legen das eindeutige Urteil nahe: hinter jeder Schwelle religiös motivierter Hingabe lauert perverse sexuelle Gewalt; jedes Spiel der Hingabe – gerade das Spiel in dem das Kreuz zugegen sei, ist bloß Verstellung und Heuchelei. Eine kulturpolitisch gepflegte programmatische Absage an das so verstandene *sacrificium* sei ihnen deshalb der beste Schutz vor Perversionen. Verlässt man den

Boden der Beschreibung zugunsten normativer Begrifflichkeit, will man also unsere Kultur auf die Opfer- und Hingabefähigkeit hinterfragen, wird die Provokation noch stärker. Schon ein Hauch von Normativität, der auf die gezielte Allianz beider Begriffe drängt, weckt im Durchschnittsbürger den Horror des Fundamentalismus und einer reaktionären politischen Kultur.

Opferbegriff von René Girard

In unserem Zusammenhang soll die Provokation noch gesteigert werden durch die Verankerung beider Begriffe im Kontext der mimetischen Theorie von René Girard³. Dieser franko-amerikanische Denker, dem inzwischen auch ein Sessel in der Académie française zuteilwurde und der sich des öfteren als „Apologet des Christentums“ bezeichnet, provoziert. Und er provoziert zuerst gerade durch seine Theorie über die Transformationskraft des Opfers. Und auch der in Innsbruck⁴ geführte Diskurs über die Neuordnungen von „Opfer“ und „Hingabe“ provoziert. Nimmt man diese Ansätze beim Wort, so wird man sagen müssen: auf diese oder jene Art und Weise holt uns die Logik des Opfers ein. Mögen wir strampeln wie wir wollen, mögen wir in den Feuilletons unserer Gazetten und in unseren theologischen Diskursen Opfer und Kreuz bahnen, wir versinken immer tiefer in der Opferlogik Auch oder gerade in der Liebe! Und warum dies? Weil das Opfer etwa eine anthropologische Konstante sei? Weil Menschenleben gleich Opferleben ist und nur der Inbegriff von Fressen und gefressen werden, von Aufstieg und Fall! Weil sadomasochistische Bedürfnisse in uns allen stecken? Weil es im Leben nichts umsonst gibt? Beantwortet man diese Fragen mit einem klaren „Ja“, so wird man bereits an jenen Ufern anlangen, die jahrtausendlang Grenzen menschlicher Kulturen markiert haben, von denen uns aber – so die überraschende These von Girard – die biblische Tradition befreit habe. Und auf welche Art und Weise?

Wie kein anderer profaner Denker der Gegenwart, geht Girard von der Entgegensetzung des mythisch-religiösen Denkens der heidnischen Religionen und der biblischen Offenbarung aus und sieht im Tod Jesu ein alle Kulturen der Menschheit umstürzendes Ereignis. Was am Golgota geschah war zuerst eine klare Viktimisierung, gar ein Mord, wenn auch ein „rational verantworteter“. Gemäß der biblischen Überlieferung habe schon der Hohepriester Kajaphas diese rationale Logik des Kreuzes auf den Begriff gebracht: „Es ist besser, dass

³ Zu einer kurzen Einführung in das Leben und Werk Girards vgl. J. Niewiadomski, *Girard, René*, in: *Die Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, hrsg. von T. Bedford, K. Röttgers, Darmstadt 2009, S. 141-146. Als systematische Einführung empfiehlt sich das Standardwerk: W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster 2008.

⁴ Die Weiterentwicklung des Ansatzes erfolgt im groß angelegten Programm: „Dramatische Theologie“ an der Theologischen Fakultät in Innsbruck. Vgl. <http://www.uibk.ac.at/rgkw/drama/>.

ein einziger Mensch für das Volk stirbt.“ (Joh 18,14) In die Sündenbockrolle – wie unzählige Menschen vor ihm und auch nach ihm – gedrängt, nahm Jesus zwar die Rolle an. Doch hielt er an seiner Unschuld bis zum Schluss fest. Die dadurch entstandene Spannung zwischen der klaren Überzeugung aller Sündenbockjäger der Welt von der Schuld all ihrer Opfer und der durch Strukturen erzeugten Systemnotwendigkeit von Viktimisierungen und diesem einen an seiner Unschuld und der Grundlosigkeit der Viktimisierung festhaltenden konkreten Opfer Jesus von Nazareth, mehr noch: sein klares Verankertsein in der biblischen Tradition jener gerade im Namen Gottes verfolgten Opfer, die im Unterschied zu ihren Verfolgern in Gott nicht den Täter der Gewalt, sondern den Anwalt der Opfer sehen, lüftete endgültig den Schleier einer sakralen, ihre Quelle im Blutvergießen habenden Religiosität und ermöglichte eine Religion, die ihr Zentrum weder in der Entfesselung des Begehrens und der Sündenbockjagd, damit auch in der Viktimisierungspraxis hat, sondern in der ethischen Botschaft der Gewaltfreiheit und der Kultur der Bergpredigt. In der dadurch stattfindenden Aufdeckung der Mechanismen der Sündenbockjagd, auf deren religiöser Verschleierung ja menschliche Kulturen aufgebaut sind, zeigt sich die einzigartige revolutionäre Kraft der biblischen Tradition. Diese sei alles andere als gestrig. An der Wiege der modernen Sorge um die Opfer stehend, leistet sie den entscheidenden Beitrag zur Dekonstruktion einer Metaphysik der Gewalt⁵. Wenn die Götter archaischer Religionen letztendlich vergöttlichte, damit auch bis zur Unkenntlichkeit verschleierte menschliche Opfer, demnach also bloß Produkte menschlicher Projektion sind⁶, so ist Christus „nicht deshalb Gott, weil er gekreuzigt worden ist, sondern weil er von Ewigkeit her der aus Gott geborene Gott ist“⁷.

Mit denselben Codes arbeitend wie die mythische Religiosität, entschleiert die biblische Offenbarung die Täuschung und die Lüge der Mythen. Das Verhältnis der Offenbarungsimpulse zur geschlossenen mythischen Welt hat Girard mit der Inversion des Pelzmantels verglichen⁸. Die glatte Oberfläche des Pelzmantels wird durch die Offenbarungsimpulse „umgedreht“. Die Spuren eines gehäuteten Tieres – der Preis für die Stabilität, Schönheit und Geborgenheit – werden sichtbar. Das Opfer qua Opfer zu offenbaren, den hinter dem durch Projektionen generierten prosopon verborgenen geopfertem Menschen als Menschen sichtbar werden zu lassen, das sei der entscheidende kulturbildende Impuls biblischer Offenbarung. Auf diese Weise lässt der wahre Offenbarungsgott

⁵ So die Rezeption des Ansatzes von Girard durch G. Vatimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.

⁶ „Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer“ – so: R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München 2002, S. 94. Die mythologischen Gottheiten verdanken buchstäblich alles – vor allem aber ihren Status – der Gewalt.

⁷ R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i.B. 2009, S. 274.

⁸ R. Girard, *Ich sah...*, S. 151.

die Vorstellung einer Opfergottheit sterben⁹. So überraschend es auch klingen mag, Girard gelangt zu dieser Erkenntnis aufgrund radikaler Fokussierung seiner Aufmerksamkeit auf die sich religionsgeschichtlich durchhaltende Konstanz des Opferritus. In der Tatsache dieser Konstanz sah er die eigentliche anthropologische Herausforderung, interpretierte deswegen auch – und dies im Gegensatz zur religionsgeschichtlicher Tradition – die Mythen vom Ritus her, fokussierte somit seine Aufmerksamkeit auf das Tun der opfernden Menschen und nicht auf ihr Denken, suchte deswegen den Grund dieses Tuns abseits aller bekannten opfertheologischer Deutungen und stellte die blutige Tat in ihrer mit Händen greifbaren Materialität als Entladung kollektiver Aggression dar. Damit vermochte er der weltweit verbreiteten Praxis religiöser Opferungen einen gesellschaftlichen Sinn zu geben – und zwar jenseits der überheblichen und sterilen aufklärerischen Diskussionen über die Dummheit archaischer Kulturen, die geopfert haben, weil sie über die Nichtexistenz der Götter noch nicht informiert waren. Mit seinen Thesen verband er auch den Religionsdiskurs mit zentralen gesellschaftlichen Diskursen und holte damit die Problematik der Religion aus dem Bereich der beliebigen Freizeithobbys in den Kernbereich der Sozialanthropologie zurück. Kultische Opferpraxis erschien ihm als ein die Gesellschaft sanierendes Antibiotikum: Ein Minimum kontrolliert eingesetzter Gewalt, das Minimum an rituell vergossenem Blut schützte in der archaischen Welt die Gruppe vor dem Ausbruch der alles zerstörenden Gewalt und dem unkontrolliert verlaufenden Blutinferno. Als Garant der Ordnung zeigte sich die Gottheit, die das rituelle Blutvergießen verlangte, keineswegs als der Inbegriff eines moralischen Monstrums. Da sie selbst als sakralisierter Sündenbock das Ergebnis des „pharmazeutischen Mechanismus“ war, stellte ihr „Zorn“ nichts anderes dar als einen sakralen Indikator für das Überhandnehmen diffuser Aggressivität in der Gesellschaft. Das rituelle Blutvergießen ermöglichte eine kontrollierte Entladung der Aggressivität, das auf der religiösen Wahrnehmungsebene mit der Besänftigung der zornigen Gottheit identisch blieb. Auch wenn das ganze System auf Täuschungen basierte, sicherte es der Gruppe das Überleben. Die religionsgeschichtlich greifbare Verdrängung dieser Art von Pharmazeutik durch die Ausbildung des zentralen Gewaltmonopols machte zwar nach und nach den Opferritus in dieser zentralen die Gesellschaft erhaltenden Rolle obsolet, nicht aber dessen anthropologische Voraussetzungen. Die diffuse Aggressivität, die Tendenz, das

⁹ Der Vorgang der Inversion der mythischen Pelzmäntel ist auch alles andere als einlinig. Er vollzieht sich auf der Ebene der religiösen Erfahrung und auf der Ebene der Textproduktion. Deswegen werden die mythischen Themen, Texte und Traditionen in die Schriften der hebräischen Bibel übernommen und transformiert. Deswegen kann man auch Analogien und Unterschiede zwischen klassischen mythischen Themen und biblischen Geschichten feststellen; vgl. die Differenzen zwischen den nicht vergöttlichten, klar in der biblischen Schrift als Täter und Opfer eingeführten Brüder Kain und Abel und den vergöttlichten Brüdern Romulus und Remus, oder aber jene zwischen Josef in Ägypten und Ödipus. Zu der Transformation mythischer Texte im Kontext biblischer Offenbarung vgl. R. Girard, *Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*, München 2005.

durch den Menschen erfahrene Böse auf Dritte abzuschieben, und damit auch die alltäglichen Viktimisierungsvorgänge prägen ja weiterhin unser aller Leben und dies mit einer fast als banal zu qualifizierenden Selbstverständlichkeit. Und sie lassen Zweifel darüber aufkommen, dass ein oberflächlicher Abschied vom Opferbegriff und die Aufkündigung von Opferrollen das Opferverhalten obsolet machen wird: Gerade in einer Kultur wie der unsrigen, einer Kultur, die sich „auf Teufel komm raus“ dem Programm der Entfesselung des Begehrens verschrieben hat. Diese anthropologischen Quasi-Konstanten werfen aber auch die Frage auf, ob es eine Erlösung von dem so erfahrenen Bösen gibt. Die archaische Religiosität konnte klarerweise keinen Erlösungsglauben kennen, steht doch in ihrem Zentrum nicht die Erlösung vom erfahrenen Bösen, sondern die unbewusst mit bestem Wissen und Gewissen vollzogene Abschiebung desselben auf Dritte. So paradox es klingen mag, scheint auch unser neuheidnisches – mit Gott nicht rechnendes – Zeitalter in einem Dilemma dieser Art zu stecken: sich vom Glauben an den erlösenden Gott im Namen des mündigen, sein Geschick scheinbar autonom gestaltenden Menschen verabschiedend, treffen wir uns bei der alltäglichen Sündenbockjagd, verfeinern unsere Abschiebungsstrategien und sind im Grunde froh, dass wir noch die alten theologischen Denkschemata haben, die wir an den Pranger stellen können. Erfüllt aber gerade diese Art der Polemik in unserer medial strukturierten Öffentlichkeit nicht eine quasi-soteriologische Funktion so ganz nach dem Motto: Wozu brauchen wir einen erlösenden Gott, wenn wir unsere Sündenböcke haben?

Opfer und Hingabe in der Innsbrucker Dramatischer Theologie

Inspiziert durch und auch zeitgleich mit Girard fragte der innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager¹⁰ nicht nur nach der Eigenart biblisch-christlicher Glaubensaussagen „im religionsgeschichtlichen Garten“, sondern auch nach der Tragweite der Infizierung des biblischen Gottesbildes durch diese Tendenz der Abschiebung des erfahrbaren Bösen¹¹ Die religionsgeschichtlich als banal einzustufende Tatsache der Beeinflussung biblischer Zeugnisse durch Götterbilder, durch Narrationen und Kultpraktiken umliegender Kulturen verhalf ihm zu dem Urteil, dass die biblische Sprache keineswegs immun sei gegen die Tendenz, das Böse auch auf Gott abzuschieben. Hand in Hand mit der im biblischen Offenbarungsprozess stattfindenden Dekonstruktion eines Gottes, der zur Besänftigung seines Zornes blutige Opfer verlangt, geht in der Bibel die prophetische Forderung und Förderung der Umkehr zu einem Leben

¹⁰ Zu den einzelnen Positionen und zum Verhältnis: Girard-Schwager vgl. A. Romejko, *op. cit.*, S. 107-195.

¹¹ Vgl. vor allem: R. Schwager, *Brauchen wir einen Sünden. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978.

das frei ist von den alltäglichen Viktimisierungen. Im Unterschied zur Logik unserer Postmoderne setzten die Propheten aber an die Stelle der kultischen Überlistung der diffusen Aggressivität nicht den Konsum und auch nicht den Selbstverwirklichungsraum, sondern den ethischen Ernst. Der wahre Gott will das Opfer nicht, aber er will Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Umgang der Menschen miteinander – und dies sogar weltweit! Anstatt der kultischen Katharsis sollten also Ethik und die persönliche Gotteserfahrung vorrangig sein. Der ethische Ernst dieser prophetischen Botschaft stößt an eine scheinbar unüberbrückbare Grenze. Und dies nicht nur deswegen, weil viele Menschen zu dieser Umkehr nicht willig oder auch nicht fähig sind. Die Grenze wird vor allem durch die schmerzhaft – historisch keineswegs überholte – Erfahrung greifbar, wenn und weil die Propheten selber das Schicksal der Sündenböcke erleiden, ihren Zeitgenossen also zum Opfer fallen und – zumindest in ihrer Rhetorik – doch der Gewalt und einem gewaltsamen Gottesbild verhaftet bleiben. Ihre Hoffnungsbilder von einem erlösten Leben und einer neuen Gemeinschaft von Menschen geraten deswegen immer wieder in den Verdacht der Illusion. Diese im prophetischen Geschick sich artikulierende Sackgasse, welche aus der „Katastrophe der Ethik“ zu entspringen scheint, wirft somit auf Neue die Frage nach Erlösung auf. Nun sprengen die Lieder vom Gottesknecht stückweise diese Sackgasse und zeigen auch einen Ausweg in Richtung des Erlösungsglaubens. Die dort greifbare Gestalt ist für unsere Problematik nicht nur deswegen von Bedeutung, weil die Person des Knechtes auf weiten Strecken in der christlichen Tradition als „figura Christi“ gedeutet wurde. Sie ist im alttestamentlichen Kontext zuerst insofern einmalig, weil sie in der Verfolgungssituation das erfahrene Böse nicht auf andere abschiebt. Der Gottesknecht verhält sich im Kontext seiner Viktimisierung radikal gewaltfrei, wünscht den Verfolgern die Vergeltung nicht und bittet auch Gott nicht, er möge ihnen ihr Geschick vergelten! Doch bleibt das Szenario seiner Verfolgung insofern mehrdeutig, als der Text immer wieder „Gott selber als Hauptakteur der Verfolgung“ darstellt¹². Liest man die Lieder durch den Fokus solcher Stellen, so wird das biblische Gottesbild den Bildern sakraler, sich aus dem vergossenen Blut der Opfer nährenden Gottheiten zum Verwechseln ähnlich. Dann schwindet der Unterschied zu Mythen, und das spezifisch biblische Bild des sich offenbarenden Gottes scheint bis in den innersten Kern infiziert zu sein von der Tendenz des Menschen, das Böse auf Dritte abzuschieben. Schon in diesem Zusammenhang – und erst recht im Kontext der neutestamentlichen Stellen – muss die Grundambivalenz des traditionellen Erlösungsglaubens thematisiert werden. „Die theologische Vorstellung von der Besänftigung des göttlichen Zornes durch die Sühnetat“ kann den Weg freigeben für die Projektion eigener böser Neigungen in Gott hinein¹³.

¹² R. Girard, *Das Ende...*, S. 208.

¹³ Vgl. R. Schwager, *Brauchen wir...*, S. 237.

Um die Differenz zu Opfergottheiten in den Vordergrund zu bringen, ist die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, dass Deuterocesaja selber – und dies auf eine reflektierte Art und Weise – „im Namen Gottes direkt einen revolutionären Bruch“ in der Geschichte der Wahrnehmung göttlicher Offenbarung verkündet: „Aber denkt nicht mehr an das, was früher war, auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Denn ich erschaffe jetzt etwas Neues. Schon wächst es heran, merkt ihr es nicht?“ (Jes 43,18f.)¹⁴. Dieses Neue hat sicher etwas mit der Beziehung Gottes zum Knecht und auch zu der ihn verfolgenden Menge zu tun. Es verdichtet sich eben nicht im Kontext der Viktimisierung, sondern in der Erfahrung der lebensfördernden Beziehung eines personalen Gottes zum Knecht selber, für die das Buch die Metapher vom „Öffnen des Ohres“ verwendet. Der von Menschen verfolgte Knecht wird ja erst durch diese Beziehung zu seinem gewaltfreien Verhalten fähig (vgl. Jes 50,5f.). Das Neue hat aber auch etwas mit der Erfahrung der Meute zu tun. Die Verachtung einem vom Unheil getroffenen, von der verfolgenden Menge zu Tode gehetzten Menschen gegenüber, schlägt bei ihr in Staunen um. Es ist allerdings ein Staunen von anderer Qualität als jene Vergöttlichungsstrategie, von der die mythischen Kulturen geprägt bleiben. Die am Ursprung aller Projektionsvorgänge greifbare Abschiebungsstrategie und das sich dadurch einstellende Erlebnis der Befreiung vom Bösen weichen hier der Erkenntnis eigener Schuld am Tod des Knechtes und auch der Einsicht, der Knecht habe stellvertretend für die Vielen gelitten. Es „gingen ihnen die Augen und Ohren auf, und sie merkten, dass er wegen ihrer eigenen Verbrechen durchbohrt wurde“¹⁵. Durchbohrt schon! Aber von wem oder wodurch? Etwa durch die Pfeile des göttlichen Zornes? Diese Vorstellung ist alles andere als zwingend. Schwager lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die im Alten Testament weit verbreitete Überzeugung, dass Untaten auf das Haupt des Täters zurückfallen, und bringt diesen Glauben mit dem Geschick des Knechtes in Verbindung. Das Lied ist allerdings durch eine wesentliche Akzentverschiebung gezeichnet, die etwas Neues zum Ausdruck bringt: Nicht Schuldige, sondern ein Unschuldiger wird durch die Verbrechen der Vielen getroffen. Auf welche Weise und warum? Zieht man den Vers 53,6 in der (deutschen) Einheitsübersetzung zur Antwort heran, so wird man wohl folgern, „Gott selber habe die Sünden der vielen auf den Knecht gelegt und sie ihm folglich im juridischen Sinne angerechnet“. Dieses Urteil scheint auch der ursprünglichen Überzeugung der Meute zu entsprechen, die ihr eigenes Verhalten als Erfüllung des göttlichen Willens gedeutet hat. Wie kann dann aber deren nachfolgende Schuldeinsicht verstanden werden? Unter Bezugnahme auf die Tatsache, dass die hebräische Sprache keinen Unterschied zwischen einem aktiven Verursachen und einem passiven Zulassen kennt, macht sich Schwager für eine andere Übersetzung stark: „Doch der Herr ließ es zu, dass

¹⁴ Vgl. *Ebd.*, S. 136f.

¹⁵ *Ebd.*, S. 138.

wir all unsere Sünden auf ihn warfen¹⁶. Nicht Gott wäre demnach der Hauptakteur des Gewaltszenarios, sondern die Meute selber. Wie kann dann aber in einem solchen Kontext das Werfen von Sünden verstanden werden? Die Beschreibungen der Verfolgung lassen wohl keinen Zweifel an einer mit Händen greifbaren Materialität der Gewalttat. Die Verbrechen treffen das Opfer nicht im juristischen und auch nicht bloß im moralischen Sinn. Der Knecht wird ja geschlagen, verhöhnt, bespuckt, getötet und bei den Verbrechern begraben. „Die Gewalttäter übertrugen ihre Untaten real auf ihn¹⁷. Die in diesen Zusammenhängen stattfindende Stellvertretung ist deswegen mit dem Gewalttod eines Sündenbocks und seiner Viktimisierung identisch. Wie alle Sündenböcke der Weltgeschichte erleidet auch dieser die Ausgrenzung, die Gewalttaten und auch den Tod nicht, weil er diese verdient, sondern weil er an Stelle seiner Verfolger „zum Handkuss“ kommt. Wenn aber das Geschehen der Stellvertretung zuerst in diesem sozialpsychologisch verstehbaren Sinn rekonstruierbar ist, warum spricht dann das Lied davon, dass der Knecht sein Leben als „Sühne“ hingab? Wird nicht Viktimisierung und Hingabe doch identifiziert und – wenn auch indirekt – angedeutet, dass der Knecht seinerseits sein Blut letztendlich doch einer Opfergottheit anbietet? Schwager ist sich dessen bewusst, dass solche Ambivalenzen vom Text allein nicht zu klären sind. Weil der Text „Neues“ mit „Altem“ vermischt, weil es sich um einen dramatischen Offenbarungsvorgang handelt, knüpft er zwar an die von den traditionellen Gesellschaften als selbstverständlich angesehene Notwendigkeit eines „Gegenschmerzes“ bei den Tätern an. Die von ihnen zu leistenden Sühne für die zugefügten Schmerzen scheint aber hier durch den gewaltfrei erlittenen Tod des Knechtes substituiert zu sein. Seine Haltung scheint all das zu bewirken, was sich die Alten von der Sühne erwartet haben. Zum einen schon deswegen, weil aufgrund des gewaltfreien Erleidens der Untaten durch den Knecht diese nicht auf die Täter zurückfielen. Zum anderen aber, weil die Täter in der Erkenntnis ihrer Schuld auf eine neue Art und Weise zu einer Gemeinschaft mit dem von ihnen verfolgten Opfer und auch untereinander finden. Mehr noch: Die Konfrontation mit dem auf diese Weise erlittenen Geschick bringt sie zur Umkehr: Sie staunen und scheinen gar den Weg zu einem neuen Gottesbild zu finden. Anstelle jener Opfergottheit, die sie zur Verfolgung animierte, tritt nun auch bei ihnen jener Gott in den Vordergrund, der dem Gottesknecht „jeden Morgen das Ohr öffnete“, ihn zu gewaltfreiem Verhalten motivierte und auch für sein Recht über den Tod hinaus bürgt. Es ist dies jener Gott, der sich selber durch den Propheten „auf eine neue Weise als Person zu erkennen“ gibt: „Darum soll mein Volk an jenem Tag meinen Namen erkennen und wissen, dass ich es bin, der sagt: Ich bin da“ (Jes 52,6)¹⁸. Es ist also nicht eine sakrale Gestalt, die sich als Ergebnis von gewaltsamen Projektionen dekonstruieren lässt. Diese sind ja bereits im

¹⁶ *Ebd.*, S. 139.

¹⁷ *Ebd.*

¹⁸ Vgl. *Ebd.*, S. 140.

Kontext der Verfolgung des Gottesknechtes zusammengebrochen. Vielmehr ist es ein Gott, der „nicht auf eine miraculöse Weise“, oder gar mit Gewalt die diffuse Aggressivität und auch die Tendenz der Menschen das von ihnen erfahrene Böse auf Dritte abzuschieben aus der Welt entfernt und sie auf diese Art und Weise vom Bösen erlöst. „Wohl aber befähigt er seinen Knecht (einzelne oder eine ganze Gemeinschaft), fremde Untaten zu tragen, ohne mit gleicher Münze heimzuzahlen“¹⁹. Auf diese Art und Weise sprengt er immer wieder neu jene Sackgasse, die sich aus der „Katastrophe der Ethik“ ergibt und zeigt an wo der Kern der von ihm bewirkten Erlösung zu suchen ist.

Was Geschah auf Golgota?

Durch den auf diese Art und Weise geschärften Fokus kann nun endlich das Ereignis auf Golgota gedeutet werden²⁰. Von außen betrachtet gleicht die Kreuzigung Jesu zuerst dem kollektiven Viktimisierungsphänomen, ist also zuerst nichts anderes als Neuaufgabe dessen was sich durch den Sündenbockmechanismus weltweit tagtäglich vollzieht²¹. Im Geschehen selbst können viele Züge des pharmazeutischen Mechanismus entdeckt werden. Deswegen haben immer wieder theologische Traditionen zur Identifizierung von Opferung und Selbstopferung, von Selbstviktimisierung und Hingabe verführt und das Sterben Jesu der mythischen Logik genähert. Wie schon erwähnt, haben viele Soteriologien diesen mythologisch anmutenden Strang zum Zentrum ihres Denkens erhoben, rückten Gott selber in die Nähe des Kajafas, der der mythologischen Logik der Rationalisierung des Sterbens eines einzelnen zugunsten aller auf den Begriff brachte und ließen die beiden mit der Meute gemeinsame Sache im Prozess der Viktimisierung Jesu machen. Diese von der Faszination der Gewalt infizierte Theologie zeichnete auch mitverantwortlich für jene Spiritualität der Hingabe, die die Nachfolge Jesu als Prozess der Selbstviktimisierung begriffen und Christen immer tiefer in die Teufelskreise der Gewalt gestürzt hat. Der Gott, auf den sich Jesus beruft, ist aber nicht identisch mit den heidnischen oder neuheidnischen Göttern, die ihr Existenzrecht von der Logik der Pharmaka oder aber einer durch Faszination der Gewalt infizierten-Liebe ableiten und deswegen auch das Opfer als Vorbedingung für das weitere Leben der Überlebenden und das eigentliche Lebenselixier fordern. Wie schon im Geschick des Gottesknechtes ist es also auch im Kreuz nicht Gott,

¹⁹ *Ebd.*, S. 141.

²⁰ Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990.

²¹ Zur Analogie und Differenz zwischen dem Sündenbockphänomen und dem Kreuzesopfer vgl. J. Niewiadomski, *Nur ein Sündenbock? Dramatischer Zugang zum Erlösungstod*, in: *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hrsg. von M. Striet, J.-H. Tück, Freiburg i.B. 2012, S. 79–96.

der die Untaten auf das Opfer überträgt. Es sind die Menschen, die mit ihrem Tun den Tod Christi bewirken. Die Stellvertretung, die in Christus stattfindet, hat zuerst nur etwas mit jener Stellvertretung zu tun, der alle Sündenböcke der Welt unterworfen sind. Im Unterschied zu unzähligen Sündenböcken der Weltgeschichte, die zufällig zu Fall kommen, ist aber Jesus ein „notwendiger Sündenbock“; mehr noch: er ist einer gegen den sich nicht bloß eine kleine Gruppe zusammenrotte. Vielmehr haben sich „alle Juden und alle Heiden“ (vgl. Apg 4,27), demnach also alle Menschen aller Kulturen zusammengeschlossen. Als „notwendiger Sündenbock“ „musste“ er leiden. Doch nicht deswegen, weil der Vater diesen Tod vorausbestimmte. Warum? Alle Evangelien weisen darauf hin, dass seine Verkündigung von Anfang an Konfliktstoff enthielt. Die Botschaft von der befreienden Gottesherrschaft, deren theologisches Zentrum das Kerygma der bedingungslosen Liebe Gottes zum Sünder bildet, stellte nicht nur eine theoretische Provokation dar. Sie wurde faktisch abgelehnt. Nachdem Jesus das Faktum der Ablehnung nicht tabuisierte, sondern im Kontext seiner „Gerichtspredigt“ deutete²², spitzte sich die Feindschaft gegen ihn zu einem tödlichen Konflikt zu. Stellen diese Aussagen bloß eine Collage biblischer Zeugnisse dar, oder wohnt ihnen eine inhärente Logik inne. Nimmt man die sozialanthropologischen Erkenntnisse Girards von der Tendenz des Menschen, das erfahrene Böse auf Dritte abzuschieben und den anderen dadurch auch zu dämonisieren ernst, ruft man sich in Erinnerung, dass der auf diese Weise in Gang gesetzte Sündenbockmechanismus im Kontext archaischer Klarheit zur Genese der Opfergottheiten führte, so wird es klar, warum ausgerechnet die Botschaft von der bedingungslosen Liebe Gottes dem Sünder gegenüber, damit auch die bedingungslos angebotene Vergebung eine derartig revolutionäre Kraft entwickeln muss. Sie trifft den in Mechanismen verstrickten Menschen direkt ins Herz, provoziert deshalb auch eine radikale Verweigerung und Abwehr. Spricht Girard im Kontext der Botschaft Jesu bloß von der Aufdeckung der Gewaltmechanismen, so vertieft Schwager diese Sichtweise, wenn er auch von einem abgründigen Hass und einem tiefen Groll gegen Gottes bedingungslose Liebe spricht, einem Hass der selbst dem willentlich gewollten und ethisch motivierten gewaltfreien Verhalten im Wege steht und eine radikale Bekehrung, damit auch das Sich-Einlassen auf die Botschaft Jesu unmöglich macht. Nachdem sich Jesus aber mit seiner Botschaft restlos identifiziert, mehr noch: selber den Anspruch erhob in einer tiefen Einheit mit dem bedingungslos liebenden Vater zu leben, ja selber der Sohn Gottes zu sein, musste sich logischerweise die Aggression und der Hass auf ihn entladen. So wurde er auf Golgota zum Opfer! Wie kann aber die Schrift von einer

²² Die Gerichtspredigt Jesu darf nicht in der Logik des janusköpfigen Gottes oder gar als Ressentiment eines beleidigten Predigers verstanden werden. Wenn Jesus Gericht predigte so tat er dies auf der im Alten Testament vorgezeichneten Linie, die das Gericht als Selbstgericht einer in der Selbsttäuschung verfangenen Menschheit verstand. Mit seiner Predigt offenbart Jesus bloß die Verlorenheit, leistet sozusagen nur einen Aufklärungsjob.

historisch greifbaren Person, die an einem geographisch identifizibaren Ort hingerichtet wurde sagen, dass sie von allen Menschen aller Zeiten verworfen wurde? Natürlich könnte man sich auf die Argumentationshilfen struktureller Natur berufen und im Sündenbockmechanismus eine Art Substruktur erblicken, die transhistorisch und transkulturell das menschliche Leben beeinflusst, deswegen auch so etwas wie strukturelle Dauerpräsenz insinuiert. Blicke es bei diesem Hinweis, so wäre dieses eine Kreuz auf Golgota doch bloß nur eines von vielen. Die Exklusivität dieses einen Kreuzes rührt von der klaren Entscheidung des Kreuzträgers selber. Damit sind wir beim Zentrum christlicher Erlösungslehre und der dort anzusiedelnden Unterscheidung einer doppelten Perspektive der Analyse des Kreuzesgeschehens angelangt. Von außen her – aus der Perspektive der Gegner Jesu – betrachtet stellt die Kreuzigung Jesu als Sündenbockphänomen nur eine Viktimisierung unter den unzähligen Viktimisierungen der Weltgeschichte dar. Von innen her – aus der Perspektiver Jesu – verdichtet das Kreuz das Geschehen der einmaligen Hingabe²³.

Die Unterscheidung einer doppelten Perspektive ermöglicht nicht nur die Wahrnehmung unterschiedlicher Akteure in diesem Viktimisierungsprozess, sondern auch die plausible Erklärung des Unterschieds zwischen Opfer und Täter im Viktimisierungsprozess selber. Die Menschen roten sich gegen Jesus – gar im Namen Gottes – zusammen und machen ihn zum Opfer. Jesus aber? Er lässt sich nicht nur treffen; er identifiziert sich mit ihnen. Doch was bedeutet dies? Was bedeutet die Identifikation des Opfers mit den Gewalt gegen dieses Opfer ausübenden Menschen? Hat sich Jesus mit jenen Taten seiner Gegner identifiziert, durch die sie ihn verurteilt und getötet haben? Dies würde bedeuten, dass er im Grunde der Logik dieser Viktimisierung zugestimmt hat, sich also nicht nur die Maske des Opfers aufdrängen ließ, sondern diese auch als den Inbegriff seiner Identität übernommen, damit aber auch seinen Tod als einen indirekten Selbstmord erlebt hat. Als Opfer wäre er dann zum Täter geworden. Derartige Vorgänge zeichnen ja geradezu den „archaischen“ Weg der Opferung und Selbstopferung aus. Welche Unterscheidungen könnten hier weiterhelfen? Indem Jesus, der radikal Gewaltfreie und auch Sündenreine, zum Opfer der Gewalt gemacht wurde, legte er zuerst die unentwirrbare Verflechtung zwischen dem Opfer der Gewalt – dies wäre er selber – und dem Täter der Gewalt – dies sind seine Gegner – bloß, trug also zur Entfilzung des semantischen Knäuels des Opferbegriffes bei. Mündet aber diese Logik doch nicht in die heute so populäre Verwischung der Differenz zwischen Opfer und Täter? Bevor man über die Verwischung redet, muss man zuerst den Unterschied zwischen beiden feststellen. Die Beziehung zwischen Opfer und Täter, die auf der Ebene der Phänomenologie eindeutig zu sein scheint, ist in Wirklichkeit eine viel komplexere; sie bleibt der mimetischen Gesetzmäßigkeit gegenseitiger Angleichung unterworfen. Jean Amery hat in seiner Erinnerung

²³ Vgl. R. Schwager, *Jesus...*, S. 232-273.

aus Auschwitz „Jenseits von Schuld und Sühne“²⁴ über die extremen Folterungen geschrieben und über die Vermischung der Rollen zwischen Tätern und Opfern. Mit seinen Reflexionen nähert er sich an jene sozialanthropologische Wahrheit, die Girard im Kontext der archaischen Gesellschaften entdeckt, und die er im Kontext der biblischen Offenbarung oft als eine – wenn auch überlebensnotwendige – Täuschung entlarvt.

Amery hält fest, dass gerade Chassidim und Christen oft eine erstaunliche Resistenz in systematisch angelegten Folterprozessen zeigten, weil sie sich den Folterern durch ihre lebendige Gottesbeziehung entziehen konnten. In den stundenlangen makabren „Spielen“ kam es immer wieder zur mimetischen Symmetrie zwischen Tätern und Opfern, weil der Täter nicht nur verletzen will, nicht nur über den Körper Macht gewinnen will. Er will das Opfer qua Opfer im mimetischen Spiel dominieren, dieses in seiner Identität voll bestimmen. „Du bist nichts anderes als das, was ich aus dir mache...!“ Richtet das Opfer sein Begehren gerade im Modus des Hasses auf den Willen des Henkers, so gibt es seine Identität preis, so gibt es sich dem Henker hin, lässt sich also viktimisieren, in seiner Identität voll bestimmen. Paradoxerweise formuliert: das Opfer lässt sich in seiner personalen Identität auslöschen, wird zu dem, was der Henker will: eben zum Opfer. Sonst gar nichts! Erst an diesem Punkt hat der Henker sein Ziel erreicht. Der traditionelle, durch Freud verstärkte Sprachgebrauch spricht von sadomasochistischen Konstellationen; Girard würde von der mimetischen Spiegelbildlichkeit und von Rollentausch reden, einem Rollentausch, der das Opfer-Täter-Verhängnis rational untermauert. Noch einmal: der direkte Hass des Opfers auf den Täter schafft nur oberflächlich Distanz. In der Phantasie des Opfers wird das Opfer kurzfristig zum Täter, der Täter zum Opfer; die hasserfüllte Beseitigung des Anderen schafft bloß eine Leerstelle, eine Projektionsfläche von der aus der Hass auf das Opfer selbst zurückwirkt. Es ist auf dem besten Weg sich selbst zu viktimisieren, zu dem also zu werden, was der Henker im Grunde will: zur *victima* und nur zur *victima*, fremd- und selbstviktimisiert.

Gemäß dem christlichen Bekenntnis ist Jesus von solchen mimetischen Verführungen frei, er ist ja nicht deswegen Gottes Sohn, weil er am Kreuz stirbt – stellt also nicht den Inbegriff eines vergöttlichten Opfers dar. Weil seine Identität nicht aus seinem Opferstatus abgeleitet wird, kann er sich aus der ihm aufgedrängten Position der *victima* durch die Hingabe an einen anderen befreien, kann also auf dem Höhepunkt der Infragestellung seiner Identität die Maske des Opfer abstreifen und seine wahre Identität – sein Personsein – in reinster Form leben. So stirbt er in der aktiven Haltung der Hingabe an den lebendigen gewaltfreien Gott, an seinen Vater, der nicht ein sakralisiertes Opfer ist, eine *victima*, die das Leben bloß im Modus der Viktimisierung denken kann. An diesem Punkt wird zuerst die zentrale Bedeutung eines von Gewalt

²⁴ J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne-Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1966.

gereinigten Gottesbegriffes sichtbar. Denn: auch der Vater macht nicht eine gemeinsame Sache mit den Kreuzigern, stellt also nicht den Inbegriff des sakralisierten Opfers, der Verdichtung der Projektionen der Gewalt dar. Nicht Opfer und Täter stehen also im Kreuzigungsgeschehen einander gegenüber; es ist eine „Dreieckskonstellation“, die das Geschehen strukturiert. Von außen betrachtet nimmt man zuerst nur die auf die Viktimisierung ausgerichtete Relation der Täter zu Christus wahr; von innen her betrachtet nur die Beziehung Christi zum Vater. Er stirbt ja in der aktiven Haltung der Hingabe an den Vater, einer Haltung, die ihrerseits nur eine Antwort auf die Haltung des Vaters zum Sohn ist, der vom Vater seit eh und je geliebt wird. Aus der Kraft der liebenden Hingabe des Vaters an den Sohn und der liebenden Hingabe des Sohnes an den Vater kann das Opfer Jesus nun auch in eine Relation zu den Tätern treten: In den ihn misshandelnden Menschen, jenen, die ihn töten, erblickt er nichts anderes als das, was er schon immer in den Sündern erblickt hat: die Opfer der Verblendung, Opfer der Sünde, der Gewalt, des sich aufschaukelnden und niemals zu befriedigenden mimetischen Begehrens, schlussendlich auch nur Opfer der eigenen Tat. Als Opfer der Meute nimmt Jesus die durch den Menschen hindurch gehende Spaltung wahr. Man könnte fast sagen: als *victima* steht er zwar den Tätern gegenüber, sitzt aber mit den *victimae* im selben Boot. Mit der Hingabe an den Vater entzieht er sich aber beiden Rollenträgern und unterbindet in beiden Kontexten die mimetische Rivalität. Als *victima* richtet Jesus in seinem Sterben sein Begehren ja in keinem Augenblick direkt auf die Täter; dieses bleibt immer auf den Vater ausgerichtet. Deswegen auch seine Bitte: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun (Lk 23,34)“, nicht aber: „Ich vergebe Euch“. Sie wissen nicht, was sie tun, weil sie als Täter bloß Opfer des mimetischen Begehrens sind, jenes Begehrens, das Menschen zu kollektiven Verfolgungen verleitet. Er handelt also und verbindet dadurch beide Perspektiven, gibt auch dem ganzen Geschehen einen neuen Inhalt. Seine Gesinnung und seine im Sterben sichtbar werdende Aktivität verwandeln das alte, vom pharmazeutischen Mechanismus geprägte Spiel der Gewalt zu einem zutiefst personalen Geschehen. Christus handelt, aber er handelt anders, als die Henker es wünschen und als die Opfer es normalerweise tun: wenn sie in die Anschuldigung mit einstimmen und im Grunde sich selber viktimisieren, wenn sie hassen, Vergeltung wünschen, wenn sie sich symbiotisch mit den Tätern verbinden, obwohl, oder gerade weil sie gegen diese kämpfen. Er wendet sich an den Vater und bittet um die Herstellung einer vermittelten Beziehung zu jenen, die scheinbar nur eine direkte Konfrontation im Töten und Getötetwerden kennen. So stirbt er in der Haltung der Hingabe an den Vater. Und vermittelt durch diese Hingabe auch in der Haltung der Hingabe an seine Gegner, an die Sünder, an uns. Sein Tod ist demnach von außen gesehen das Ergebnis einer Viktimisierung, sein Sterben ist von innen her betrachtet ein Akt der Liebe, der Übergabe des Lebens an den Vater, gleichzeitig aber auch ein Akt der radikalen Feindesliebe uns Menschen gegenüber. Durch diesen Akt der

Feindesliebe wird das tremendum der Viktimisierung zwar nicht ungeschehen gemacht, wohl aber verwandelt. Die Verwandlung stellt nicht das Ergebnis eines dialektischen Umschlags vom Tod zum Leben dar, nicht das Opfer ist hier der Lebensquell, sondern der lebendige Gott selber.

Und die Folgen?

Diese inhaltliche Weichenstellung des traditionellen Dogma ist von entscheidender Bedeutung für die theologische Deutung jener modernen Viktimisierungserfahrungen in denen wir die Verfilzung des semantischen Potentials von Opfer und Täter wahrnehmen. So enden beispielsweise viele moderne Versuche, das Phänomen der Amokläufe oder auch der Selbstmordattentäter zu begreifen, bei der Bemühung der Identitätsbestimmung aus dem Vorgang der Selbstviktimisierung²⁵. Sowohl jene These, die den Suizid als die einzig absolute Tat, zu der der Mensch fähig sei, qualifiziert, als auch die Folgerung, wer tötet, hat sich zum Herrn über den Tod gemacht, bleiben dem Deutehorizont der Projektionen der Gewalt verpflichtet. Solche Deutungen legen bloß die Paradoxie des sich selbst als autonom definierenden Subjektes, das Opfer und Hingabe mit aller Gewalt abstreifend, sich doch in der Rolle des Opfers wiederfindet frei. Im Lichte der mimetischen Theorie wird diese Tendenz als der Inbegriff des *mysterium tremendum et fascinosum*, als Verdichtung jener archaischen Religiosität zu begreifen sein, die man – gerade im Lichte der biblischen Offenbarung – als heidnisch verstandene Transzendenz qualifizieren und als Transzendenz, die aus der Sakralisierung der Gewalt geboren wird, religionskritisch aufklären muss. Im Lichte der bisherigen Reflexionen wird klar: Nur der Gewalt erscheint die Hingabe automatisch als Aufforderung zu sterben. Verführt durch die Faszination der Gewalt können jene Täter, deren Leben durch Viktimisierung vergiftet wurde, das Leben, das sich ihnen in der Hingabe eröffnet, nicht unverzerrt wahrnehmen. Deswegen wollen sie: will der archaische Weg, will die modern-heidnische Mentalität, schlussendlich aber auch die Verwirrung der Selbstmordattentäter und all der Rächer der Opfer in den Kriegen mehr als das Leben, sie alle wollen die Infragestellung des Lebens, sie wollen den Tod. In dem Moment aber, in dem die Gewalt ihren Einfluss auf unsere Vorstellungskraft verliert, in dem die erkenntnistheoretische Allmacht des Opfer gebrochen wird, zeigt sich, dass Hingabe, dass *sacrificium* eine Haltung des Lebens und der Liebe ist und bleibt – und niemals eine *relatio* der Vernichtung. Es muss also die Gewalt überwunden werden, damit klar wird, dass Liebe letztendlich eine gewaltfreie Beziehung ist.

²⁵ Zur Problematik des Martyriums in diesem Kontext vgl. J. Niewiadomski, *Märtyrer, Selbstopfer, Selbstmordattentäter*, in: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, hrsg. von J. Niewiadomski, R. Siebenrock in Zusammenarbeit mit H. I. Cicek und M. Moosbrugger, Innsbruck 2011, S. 275-291.

Der zum Opfer gemachte Christus stirbt also in der Haltung der Hingabe an den Vater und vermittelt durch diese Hingabe auch in der Hingabe an uns. Mehr noch: er nimmt in diese Hingabe all die Viktimisierungsvorgänge und auch all das vergossene Blut der Weltgeschichte hinein. Damit geht der Schrei der Opfer nicht ins Leere. Der Vater, der den Gekreuzigten auferweckt und der Geist (Parakletos – eigentlich Anwalt der Opfer) verhelfen den Opfern zum Recht. Nicht durch Rache! Sondern dadurch, dass sie eine Versöhnung zwischen Opfern und Tätern ermöglichen (gar durch den Abgrund des Todes hindurch). Dies wird nicht zuletzt durch die Auferweckung deutlich gemacht. Diese zeigt nämlich sehr deutlich, was der Vater zur Überwindung der Gewalt in jener Situation tun kann, in der die Menschen in der Falle des Opfers gefangen sind. Dem Gleichnis von den bösen Winzern gemäß (Mk 12,1-12) reagiert der Vater auf die Ermordung seines Sohnes mit einer klaren Abrechnung. Er lässt die Mörder niedermetzeln und verpachtet den Weinberg an andere. Nicht so reagierte Gott auf die Ermordung des fleischgewordenen Wortes: Er weckt den Gekreuzigten auf, und dieser erscheint denjenigen, die im entscheidenden Moment versagt haben, mit der Botschaft des Friedens und der Vergebung. Die Botschaft wirkt erst recht revolutionär, wenn sie in den apokalyptischen Deutungszusammenhang hineingestellt wird. Der Glaube an die Auferweckung stellt einen fundamentalen Bestandteil apokalyptischer Deutungsmuster dar. Normalerweise fügt sich aber dieser Glaube in das Klima des apokalyptischen Ressentiments oder gar in das Schema der Rache der Opfer an den Henkern, damit auch in die Logik des pharmazeutischen Mechanismus ein. Die Hoffnung darauf, dass der Mörder nicht über sein Opfer triumphiert, ist ja in vielen apokryphen apokalyptischen Schriften bis zur Unkenntlichkeit entstellt. „Auferweckung zur ewigen Schmach“ wird in dieser Welt der Täuschung und Lüge meistens zur Projektionsfläche eigener Selbstgerechtigkeit und einer Aggressivität gegen die Feinde, die stärker ist als der Tod. Die Auferweckung Jesu greift zwar das apokalyptische Motiv auf, transformiert es aber radikal. Es wird ja jener auferweckt, der den Gott der Feindesliebe lebte. Damit wird aber die vermeintliche Stärke des Hasses gegen Gottlose radikal in Frage gestellt. Mehr noch: Dem Gläubigen wird ein klares Verifikationskriterium bei der Entscheidung Liebe oder Hass, Gewalt oder Gewaltverzicht vor Augen geführt. Weil diese Auferweckung bereits mitten in dieser Geschichte stattfindet, werden Liebe und Gewaltverzicht als Gottesprädikate verifiziert, Hass und Gewalt dagegen endgültig falsifiziert.

Opfer – Hingabe – Eucharistie

Das sacrificium Christi zeigt also den radikalen Vorrang des Lebens und der Liebe dem Tod gegenüber. Das wird durch die Szene vom Letzten Abendmahl noch einmal unterstrichen. Durch die Deuteworte Jesu: „Das ist mein Leib für

euch hingegeben. Das ist mein Blut für euch vergossen“, durch die Metapher von Brot und Wein wird der ganze Weg Jesu noch vor dem gewaltsamen Tod zum Weg der personalen Hingabe umgedeutet. Der sakramentstheologische Auftrag Christi: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ heißt eben nicht: „Bringt Opfer dar, viktimisiert andere und euch selbst im Namen Gottes“, wohl aber: „Verbindet eurer faktisches Opferverhalten und euere Opfererfahrung mit meiner Hingabehaltung!“²⁶ Weil Christus in seiner Hingabe all die Widersprüchlichkeiten von unseren Beziehungen erlitten hat und verwandelte, kann auch der Ritus keine Neuinszenierung von Krise sein, es ist auch kein therapeutisches Gespräch, keine Familienaufstellung. Das Sakrament stellt bloß die Vergegenwärtigung der durch Christus erlebten und gewandelten Krise dar. Unsere Opfererfahrungen werden in Verbindung gebracht mit dem heilsgeschichtlichen Drama und werden gewandelt²⁷.

Das für mich schönste und überzeugendste Beispiel der Darstellung dieser Logik im Alltag, in dem der Status der *victimae* nicht verändert werden kann, stellt der Film von Volker Schlöndorff „Der Neunte Tag“ dar²⁸. Basierend auf einer authentischen Geschichte des Luxemburger Priesters Jean Bernard, der einen Urlaub aus dem KZ Dachau bekommen hat, aber dann freiwillig dorthin zurückkehrt, weil er sich nicht auf die Kooperation mit den Nazis einlassen wollte und im Fall der Flucht ihm angedroht wurde, dass alle luxemburgischen Geistlichen in Dachau erschossen werden. Der filmische Bernard: Abbé Henri Kremer, entscheidet sich zurückzukehren in jene scheinbar ausweglose Situation, aus der vorläufig nur der Tod einen Ausweg zu bieten hat. Er kehrt freiwillig an jenen Ort zurück, an dem er und auch andere Priester ihr eigenes Spiel spielen. Von der KZ Schergen zu Opfern und nur zu Opfern degradiert, geschlagen, schikaniert, buchstäblich aus Kreuz aufgezogen, feiern die Priester Eucharistie. Sie machen also das, was Christus tat, bevor er von seinen Gegnern im Spiel der Gewalt viktimisiert wurde. Im Film „Der Neunte Tag“ ist diese Feier die einzige Handlung, die nicht notwendig ist. Physiologisch nicht, und auch nicht gewaltsam aufgedrängt, sondern aufgrund freier Entscheidung vollzogen – eben gefeiert. Nur in diesem Kontext erleben sich die Priester als Handelnde, eben als Täter – als Mitspieler in einem Drama: dem Drama des Lebens, das aber Gott selber und nicht KZ Schergen zum Autor hat und auch nicht die mimetisch sturkurierten Figuren des Begehrens von Tätern und Opfern.

²⁶ Zum Konnex Opfer-Eucharistie im Kontext des dramatischen Ansatzes vgl. A. Romejko, *op. cit.*, S. 197-221.

²⁷ Zur Weiterführung des Ansatzes im Kontext der Frage nach der Eucharistie vgl. J. Niewiadomski, *Konturen einer Theologie der Eucharistie*, in: M. Scharer, J. Niewiadomski, *Faszinierendes Geheimnis*, Innsbruck – Mainz 1999, S. 75-105; ders., *Stolpersteine auf dem Weg zwischen Ritus und Sakrament*, „Katechetische Blätter“ 2004, 2, S. 94-101.

²⁸ Vgl. ders., „*Mysterium fascinosum*“ inmitten des „*mysterium tremendum*“. „Der neunte Tag“ und die transformierende Kraft der Eucharistie, in: *Paradise Now!? Politik-Religion-Gewalt im Spiegel des Films*, hrsg. von D. Regensburger, G. Larcher, Marburg 2009, S. 149-171.

So durchbrechen sie zeichenhaft die Zwänge. Durch diese Feier sind sie keine durch die verkommene Sprache der Henker erniedrigte Schicksalsgemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft, die das Wunder der Hingabe erleben darf.

Schluss

Dieses Beispiel konfrontiert uns mit Extremsituation. Es greift jene Opfererfahrung auf, die eben nicht mehr verhindert, die auch nicht, selbst nicht durch Gewalt, abgewendet werden kann. Auch wenn es dabei eindeutige Täter gibt, trägt die Anklage der Täter und deren Verfolgung und Verurteilung wenig zur Veränderung der Situation der victimae bei. All die kulturpolitischen Aspekte des Umgangs mit Viktimisierungen wie Verhinderung der Opfer oder Bestrafung der Täter greifen bei diesem Beispiel nicht. Dieses Beispiel und auch die zu Beginn angesprochenen Zusammenhänge der Verfilzung von Opfer-Täter-Biographien weisen auf einen Rest der Opfererfahrung hin, der bleibt, durchlitten wird und auch verwandelt werden muss. Ansonsten wird er zu einer „Zündschnur“ für neue Opferungen. Es sind ja viktimisierte Menschen, die neue Victimae fordern. All diese Beispiele weisen auch auf jene Strategie des Glaubens hin, die eine unausweichliche Opfererfahrung neu definiert und auch neu erlebt: als Geschehen der Hingabe. Unsere postmoderne Kultur hat diesen Umgang verlernt. Deswegen vergrößert sich der „Abfall der Moderne“, jene Menge an Opfer, die mit dem Schweigens zugedeckt in die Alltagsbanalität entlassen werden und deswegen auch neue Opfer produzieren. Das Spektrum dieser Opfer reicht von den alten, verlassen Menschen, die zwar gefüttert und gepflegt werden, deren Leiden aber kulturell als sinnlos eingestuft wird, bis hin zu jenen Jugendlichen, die als hoffnungslose Versager der Straße überantwortet werden und ihr Leben oft selbst wegwerfen. Die Strategie der Verwandlung, eine Strategie, die aus dem Glauben entspringt, geht davon aus, dass nicht der Tod das letzte Geheimnis ist, sondern die Liebe. Christen formulieren es so: Gott ist die Liebe, eine Gemeinschaft von Personen, die in Hingabe aneinander das Leben ermöglichen, erhalten, heilen und Opfer und Tod verwandeln. Christen glauben also nicht, dass, ehe die Welt war, schon das Opfer in Gott gewesen ist, wohl aber, dass die liebende Hingabe aneinander und an andere der Inbegriff der göttlichen Liebe ist. Wenn wir also irgendwann zu glauben meinen, dass Gottes Liebe von uns den Tod will, so wissen wir – gerade aus der Erfahrung der Kreuzigung Jesu – dass dies eine durch Sünde und Gewalt verschleierte Perspektive ist. Nur der Sünde erscheint ja die Hingabe automatisch als Aufforderung zu sterben. Das ist der Irrtum der Stunde zu fordern: „Wenn du mich liebst, dann stirb für mich!“ Weil die Sünde und die Gewalt, das Leben, das sich in der Hingabe eröffnet, nicht unverzerrt wahrnehmen können, wollen sie mehr als das Leben, sie wollen die Infragestellung des Lebens, sie wollen den Tod. Es muss also die Sünde sterben, damit klar wird, dass

Liebe eine gewaltfreie Beziehung ist. Und wie stirbt die Sünde? Nicht durch die Gewalt, sondern durch die Vergebung. Gott will ja nicht den Tod des Sünders, wohl aber, dass er sich bekehrt und lebt und liebt. Und den allerersten Schritt tut auch Gott selber, indem er sich uns in Jesus mit der Haltung einer bedingungslosen Sündenvergebung nähert.

Literaturverzeichnis

- Améry J., *Jenseits von Schuld und Sühne-Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1966.
- Girard R., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München 2002.
- Girard R., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i.B. 2009.
- Girard R., *Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*, München 2005.
- Niewiadomski J., *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck 1982.
- Niewiadomski J., *Girard, René*, in: *Die Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, hrsg. von T. Bedorf, K. Röttgers, Darmstadt 2009.
- Niewiadomski J., *Konturen einer Theologie der Eucharistie*, in: M. Scharer, J. Niewiadomski, *Faszinierendes Geheimnis*, Innsbruck – Mainz 1999.
- Niewiadomski J., *Märtyrer, Selbstopfer, Selbstmordattentäter*, in: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, hrsg. von J. Niewiadomski, R. Siebenrock in Zusammenarbeit mit H. I. Cicek und M. Moosbrugger, Innsbruck 2011.
- Niewiadomski J., „Mysterium fascinosum“ inmitten des „mysterium tremendum“. „Der neunte Tag“ und die transformierende Kraft der Eucharistie, in: *Paradise Now!?! Politik-Religion-Gewalt im Spiegel des Films*, hrsg. von D. Regensburger, G. Larcher, Marburg 2009.
- Niewiadomski J., *Nur ein Sündenbock? Dramatischer Zugang zum Erlösungstod*, in: *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hrsg. von M. Striet, J.-H. Tüek, Freiburg i.B. 2012.
- Niewiadomski J., *Stolpersteine auf dem Weg zwischen Ritus und Sakrament*, „Katechetische Blätter“ 2004, 2.
- Palaver W., *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster 2008.
- Romejko A., *Transformationskraft des Opfers. Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Theorie*, Gdańsk 2007.
- Schwager R., *Brauchen wir einen Sünden. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978.
- Schwager R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990.
- Vatimo G., *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.

Victima vs Sacrificium. Ambivalence of the Victim from the Perspective of the Innsbruck Dramatic Theology

Summary

In contemporary discussions on cultural, political, religious and theological issues, an important place is occupied not only by the victim, but the ambivalence that is associated with it. Victims often become offenders. They refer to the fact of being a victim, that justifies this type of behavior. It seems that there is no way of „diabolical circle” offender-victim-offender. The *Dramatic Theology* which was developed in Innsbruck gives an opportunity to find a way out of this circle. It uses the results of René Girard’s mimetic theory. It is important to distinguish between the mythical logic of paganism, in which the process of sacralization takes place, and the biblical tradition which condemns this logic. Christ preaches the Gospel (*Good News*) of his Father who is entirely free of violence. As a result he himself becomes an object of people’s aggression. Without compulsion he responds with no violence and in this way he transforms the destructive forces of sacral violence in loving devotion to the Father.

Keywords: cross, dedication, Dramatic Theology, René Girard, myth, resurrection, revelation, sacrifice/victim, Raymund Schwager.