

Christoph Auffarth, *Opfer. Eine Europäische Religionsgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023 (Theologische Bibliothek 8), 251 S., 39,- €, ISBN 978-3-525-55465-4

Es ist ein mutiges Buch, das der als Religionswissenschaftler und Theologe bestens ausgewiesene Christoph Auffarth hier vorlegt. Mutig nicht nur deswegen, weil er sich darin einem an sich schon hochkomplexen und hochumstrittenen Thema am Schnittpunkt von Kulturtheorie, Religionswissenschaft, Soziologie, Psychologie, Politikwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Theologie widmet. Mutig ist es vor allem, weil es im Rahmen einer für ein breiteres Publikum konzipierten Reihe mit Einführungscharakter erscheint, diesen Rahmen aber von Anfang an selbstbewusst durchbricht. Tatsächlich wird hier nämlich kein allgemeiner Überblick geboten, sondern eine dezidierte These vertreten. Diese These bestimmt die Anlage, die Auswahl des Stoffes, die Argumentation und die Analytik des gesamten Buches. Sie lautet konkret: Der Opferbegriff, der in der medial strukturierten Gegenwart omnipräsent und zu einer „täglichen Zumutung“ (S. 11) geworden ist, hat eine Geschichte, die ursprünglich eine Geschichte von Deutungen und Überdeutungen einzelner ritueller Praktiken im Zusammenhang umfassenderer Religiositäten gewesen ist. Erst in der Moderne ist der Opferbegriff aus diesen vielfältig-religiösen Zusammenhängen herausgebrochen und zum allesstrukturierenden Bezugspunkt einer monolithisch-pseudoreligiösen „Transzendenz der Nationalreligion“ (S. 202) gemacht worden. Fatalerweise, so Auffarth, ist das systematische Nachdenken über den Opferbegriff und die Opferrituale aber gerade in der gewaltschwangeren Atmosphäre dieser opfermonomanischen Nationalreligion mit ihren Kriegen und Konflikten und ihrer „Obsession“ für den heldenhaften Opfertod des Einzelnen für das nationale Ganze aufgekommen. Das habe der religionswissenschaftlichen Diskussion bis heute

ihren Stempel aufgedrückt. Und genau das müsse überwunden werden.

Auffarth geht dementsprechend mit großem Selbstbewusstsein daran, im Sinne dieser grundlegenden These endlich religionswissenschaftliche Ordnung zu schaffen. Das tut er in neun Großkapiteln. Im ersten Kapitel schildert er, wie es dazu gekommen sei, dass sich der Opferbegriff im 19. Jahrhundert „auf den Krieg als Geburt der Nation verengte“ (S. 16) und damit überhaupt erst ein wesenhaft gewaltförmiger Begriff wurde. Demgegenüber plädiert er dafür, in diese „defizitäre“ Herangehensweise die „fehlenden Elemente“ (S. 15) wieder einzuführen – und das heißt für ihn: diesen Begriff wieder von seiner ursprünglichen religiösen Verortung her zu denken, die keineswegs so gewaltförmig war, wie das die Religionswissenschaftler und Kulturtheoretiker seit dem 19. Jahrhundert geglaubt haben. Auffarth plädiert dabei dezidiert für eine Erschließung des Opferdenkens, die die Eigenart der symbolischen Handlung, die Bedeutung des göttlichen Gegenübers und die geglaubte Realität der Geschenkannahme durch Gott in den Opferriten berücksichtigt. Die Wahrnehmung dieses komplexen Verhältnisses von Gemeinde, Opferndem und Gott führe, so Auffarth, zu einem Opferbegriff im Kontext einer religiös gedachten „Gabenökonomie“ (S. 19), die von religiöser Kultur zu religiöser Kultur verschieden ausgestaltet worden ist. Entscheidend sei es zum Verständnis des Opfers, dass „die gelebte Religion und die intendierte Religion beschrieben“ (S. 24) werde – und in diesem Sinne geht es ihm um „eine Europäische Religionsgeschichte am Beispiel des Opfers“ (S. 27). – Das zweite Kapitel hat stark wissenschaftsgeschichtlichen Charakter und thematisiert ausführlich, warum konkret die religionswissenschaftliche Forschung im 19./20. Jahrhundert sich auf dem Hintergrund der gewaltförmigen Opfervorstellungen im Nationalismus der damaligen Zeit von der von Auffarth geforderten Beschreibung der „intendierten Religion“ im Kontext der Opfer – und auch sonst – verabschiedet hat. Julius Wellhausen, vor allem aber William Robertson Smith und James G. Frazer werden hier in den

Blick genommen, die allesamt mit religiösen Opferkonzepten (oder mit Religion überhaupt) nichts anfangen konnten. Auf dem Hintergrund fragwürdiger Quellenexegese – Auffarth geht besonders auf die berühmte Szene eines kollektiven Kamelopfers am Sinai ein, die in einer spätantiken Quelle erzählt wird und intensiv ausgedeutet worden ist – sei es so weit gekommen, dass in den Religionswissenschaften aus der „Erzählung vom Opfer das Ende der Religion“ (S. 44) geworden sei. Übrig bleibe – nach der Aushebelung der religiösen Kategorien – in diesen Opfertheorien deshalb nur noch „die Junktur Religion und Gewalt“ (S. 45), die damals im nationalstaatlichen Kontext plausibel erschien. Dementsprechend interessierten sich die Religionswissenschaftler nur noch für das blutige Tieropfer in den frühen religiösen Kulturen als angeblichem Inbegriff der Opferrituale, weil ihnen das am plausibelsten schien. – Im dritten Kapitel entwirft Auffarth demgegenüber dann seine Option von einer von religiösen Selbstdeutungskategorien her zu entwerfenden Opfertheorie. Grundlegend ist für ihn die Logik der Gabenökonomie, in der „Gott und Mensch sich gegenseitig anerkennen und würdigen durch Geschenke“ (S. 64). Ein solches Konzept bedeute „eine erhebliche Weitung der Bedeutung des Opfers“ (S. 78), die die religiöse Selbstwahrnehmung wieder fundamental ernst nehmen könne, ohne sie gleich für absurd zu halten. – Das vierte Kapitel geht dann die griechisch-römische Religionsgeschichte durch, um zu zeigen, dass hier tatsächlich nicht die spektakulären blutigen Tieropfer die sehr vielfältige Opferpraxis bestimmt haben. „Opfer ohne Blutvergießen“ (S. 104) waren viel häufiger – Libationen beispielweise, vegetabile Opfer usw. – und auch die Ritualabläufe seien in so vielfältige religiöse Abläufe eingebettet gewesen, dass man hier nicht auf einen (gewaltförmigen) Grundbegriff des Opfers zurückkommen könne (vgl. S. 94). – Im fünften Kapitel wird diese religionsgeschichtliche Linie weitergezogen in den Bereich des Judentums und des Christentums hinein; auch hier wieder mit Betonung auf die in diesen religiösen Kulturen wirksamen religiösen Selbstwahrnehmungen vor allem im Kontext von

Opfervorstellungen. Hier, so schildert Auffarth, gab es nicht nur verschiedenste Formen und Rezeptionskanäle, sondern sogar widersprüchliche bzw. selbstwidersprüchliche Deutungslinien von detaillierten und stark reglementierten Opferpraktiken (in Israel v.a. seit den Kultreformen von 622 v. Chr. und der damit einhergehenden Opfersystematik) bis hin zu grundsätzlichen Ablehnungen der Opferlogik (vgl. S. 114). Und auch das Neue Testament ist in seiner Rezeption und Weiterentwicklung dieser Deutungslinien alles andere als eindeutig, sondern greift auf verschiedenste, zum Teil auf den ersten Blick unvereinbare Aspekte zurück. – Diese christliche Rezeptionsgeschichte mit ihren Anschlüssen an jüdische Festtraditionen wie Pessach und Purim über den Noahbund, die Opferkritik der Propheten, den Stellvertretungsgedanken bis hin zum Sündenbockritus usw. wird im sechsten Kapitel weitergeführt und intensiviert. Diese „Vermischung der verschiedenen Traditionen“ (S. 140) bildet das Biotop, in dem sich eine entsprechend vielgestaltige christliche Opfervorstellung im Umfeld der Erlösungslehre und der Eucharistietheologie ausgebildet hat. Mindestens ebenso spannend sind die sich endgültig von einem (mindestens anspruchsmäßig) allesnormierenden Opferkult abwendenden Entwicklungen im rabbinischen Judentum nach der Tempelzerstörung von 70 n. Chr. und die Prozesse in der spätantiken Religionsgeschichte jenseits des jüdisch-christlichen Kontextes, wo in religiösen Selbstdeutungsmustern kultische von ethischen Kategorien tendenziell abgelöst werden. Auffarth hält es hier mehr mit der Achsenzeittheorie von Guy Stroumsa als der bekannteren von Karl Jaspers. – Innerchristliche Entwicklungen im Laufe der weiteren Geschichte stehen dann im Zentrum des siebten Kapitels. Hier geht es vor allem um Eucharistie- bzw. Abendmahlstheologien und die Entwicklung von begleitenden Frömmigkeitspraktiken und -diskursen – von Kommunionpraktiken bis hin zu antijüdischen Ritualmordlegenden –, aber auch um die oft sensationslüsterne Wahrnehmung fremder religiöser Praktiken – vor allem in den neuentdeckten Kulturen Amerikas. – In die Gegenwart hinein führt dann das achte

Kapitel, wo Auffarth zugleich auch den hermeneutischen Kreis schließt. Hier beschreibt er noch einmal vertieft, wie sich nach seiner Meinung aus den durchaus vielfältigen Dynamiken der Religionsgeschichte eine monolithisch-pseudoreligiös-nationalistische Denkweise entwickelt habe, die (so der Kapiteltitel) „Vom Opfer fürs Vaterland zum Holocaust“ geführt habe. Die realgeschichtlichen Entwicklungen, die in den großen Kriegen des 20. Jahrhunderts mit ihren Selbsthingabe- bzw. Selbstopferansprüchen an ganze Generationen von Soldaten kulminiert sind, wurden demnach sekundiert von der religionswissenschaftlichen Diskussion, die die Kategorie der Heiligkeit von subjektiven religiösen Erfahrungen entkoppelte und zu abstrakten gewaltfaszinierten Kategorien umdeutete. Rudolf Otto mit seiner berühmten Definition vom Heiligen als einer faszinierenden und zugleich erschreckenden Erfahrung steht nach Auffarth paradigmatisch für eine solche Religionswissenschaft, die alles auf die Opferlogik führt, aber „[a]lles, was sonst zu Religion gehört, Gebete, Gottesdienste, Orgelspiel, die Weihe von Priestern, Taufe eines Kindes, missachtet“ (S. 212). – Im neunten Kapitel umreißt Auffarth dann noch einmal die gegenwärtige Welt, die Opfer nur noch gewaltförmig denken kann, weil sie selbst Opfer zu einer gewaltförmigen Kategorie umgedeutet hat, die man bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts als national notwendig betrachtete und danach umkehrte und als Mitleidskategorie verstand, von der her Opfer zwar als schützenswert betrachtet, aber doch weiterhin nur von ihrer Gewaltverhaftetheit her gesehen werden konnten. Von dieser modernen Kontamination des Opferbegriffs (sowohl im positiv-zustimmenden Sinn – Opfer fürs Vaterland – wie im negativ-ablehnenden Sinn – bedauernswerte Opfer) muss man sich lösen. Wenn man den Opferbegriff zu diesem Zweck wieder neu fasst im Blick auf die vielfältigen Formen der Religionsgeschichte, „dann verliert das Opfer den Aspekt des Verzichts oder der Gewalt“ (S. 232). Und damit kann die Opfervorstellung die lebensfördernden Kräfte entfalten, die ihr von ihrer Geschichte her eigentlich innewohnen und die heute „angesichts der fortschreitenden

Zerstörung der Lebenswelt“ (S. 234) dringender benötigt werden denn je.

Man merkt an diesem Durchgang durch den Argumentationsgang: Es handelt sich hier um ein Buch, das von seinem Autor mit echtem Engagement geschrieben worden ist und von dem man sehr viel lernen kann. Er kennt sein Material und er weiß, wofür er damit argumentieren möchte. Leider ist nicht immer alles ganz überzeugend, und (man kann es nicht anders sagen) mitunter vergaloppiert Auffarth sich mit seinem Hasardritt durch die europäische Religionsgeschichte, vor allem, was ihre Forschungsgeschichte betrifft. So ist es zwar löblich und auch sehr erhellend, dass er auf die soziopolitischen Kontexte hinweist, aus denen heraus die europäischen Religionswissenschaften entstanden sind. Aber ganz so unreflektiert ihrer Zeit gegenüber sind Denker wie Robertson Smith oder Otto dann wohl doch nicht gewesen. Über Ottos Denken schreibt Auffarth sogar, „[d]as ist keine Religionswissenschaft“; implizit erklärt er es zur reinen psychologischen Selbsttherapie eines Nicht-Kriegsteilnehmers, der „immer etwas depressiv“ war und dem „der Krieg ans Herz“ ging (S. 211). Ottos berühmtes Buch „Das Heilige“ derart psychologisierend aus der Debatte zu nehmen, ist schon – mutig. Besonders heftig sind Auffarths Auslassungen gegen René Girard, der seit den 1960er und 1970er Jahren eine umfassende Kulturtheorie entwickelt hat aus der Beobachtung mimetischer Begehrensstrukturen, die auf kollektive Gewalt gegen Einzelne hinauslaufen, die sich besonders intensiv, aber nicht nur, in Opferritualen niedergeschlagen hat. Ihm wirft er vor, „eine Kulturtheorie ohne historische und literarische Grundlage“ (S. 44, vgl. auch S. 130) entworfen zu haben im Anschluss an antimoderne französische Denker des 19. Jahrhunderts. Er vertrete dementsprechend ein rein ideologisches „gegenrevolutionäres Bild vom blutigen Opfer“ (S. 205), das eine „Legitimation von ‚guter Gewalt‘ in einem ‚gerechten Krieg‘“ (S. 228) anzielt. Ob eine solche thetische Feindseligkeit ohne eingehende Argumentation in einem einführenden Buch ganz grundsätzlich einen Platz haben sollte, ist schon fraglich.

Noch problematischer ist aber, dass Auffarth aus komplexen Denkern, die keineswegs so einfach gestrickt sind, wie er sie zeichnet, Strohmann macht, die er zur Profilierung seiner These mit spürbarer Begeisterung schlagen kann.¹ – Überhaupt darf man sich mindestens fragen, ob eine phänomenologisch-religiöse Beschreibung von Opferritualen, wie er sie betreibt, wirklich der Weisheit letzter Schluss ist oder ob die Anliegen der klassischen Religionswissenschaft, hinter der Vielfalt der Opferrituale gesellschaftliche Dynamiken auszumachen – wer weiß: vielleicht sogar Gewaltdynamiken –, nicht vielleicht doch einen Punkt treffen. Nur weil solche Dynamiken in diesen Ritualen nicht auf den ersten Blick sichtbar sind, heißt das noch lange nicht, dass sie solche Dynamiken nicht vielleicht sogar systematisch zudecken. Und die Denker, die Auffarth so rasch zur Seite schiebt, versuchen gerade (und oft mit hohem argumentativem Aufwand) dieser Frage nachzugehen. Als gelernter Theologe sagt man das eigentlich nicht so gern, aber: Betreibt Auffarth mit seiner Erschließung der Opferlogik von den Vorstellungswelten und rituellen Verläufen der jeweiligen religiösen Gemeinschaften her nicht eine vorschnelle Theologisierung des Themas? Ist Religionswissenschaft nicht gerade dazu aufgerufen, dahinterstehende

¹ Gerade im Blick auf Girard – und den von Auffarth in diesem Zusammenhang mitgescholtenen Theologen Raymund Schwager (205f) – maße ich mir eine gewisse Kompetenz an; dass er mein in eine gänzlich andere Richtung argumentierendes Buch über die Haltung dieser beiden zur Opferfrage dann sogar als Beleg für seine Kritik der beiden angibt (S. 206, FN 12), ist dann doch etwas irritierend (Mathias Moosbrugger, *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext*, Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014 [Innsbrucker theologische Studien 88]). Vgl. dazu meine Reaktion auf ein Buch zur Opferfrage von Arnold Angenendt, das vom Ansatz her auffallend gleichförmig ist mit Auffarths Herangehensweise (Auffarth zitiert Angenendt auf S. 173 und S. 216 nicht zufällig positiv): Mathias Moosbrugger, *Die Revolution des geistigen Opfers. Eine Erwiderung auf Arnold Angenendt – und eine Einladung zur Disputation*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 135 (2013), S. 91–104.

gesellschaftliche Prozesse zu erschließen? – Man hätte dem Band mitunter auch ein genaueres Lektorat gewünscht; sprachlich (z.B. S. 139 „leidende stumme Akzeptanz des Leidens“, 167 „Kultsprache, die nur im Kult verwendet wird“), aber auch inhaltlich (z.B. S. 138: im Konzilsdokument *Lumen Gentium* habe die katholische Kirche von sich selbst als Licht der Völker gesprochen, obwohl hier tatsächlich auf Christus Bezug genommen wird; S. 169: aus Hildebrand wird schon 1059 Papst Gregor VII. gemacht, der er erst eineinhalb Jahrzehnte später wurde; S. 187: aus den Reformierten werden die angeblich bedeutungsgleichen Calvinisten gemacht, die auch in Zürich und Straßburg daheimgewesen seien; S. 192: aus der Ritualmordlegende um Simon von Trient wird zweimal der „Ritualmord von Triest“).

Dennoch: Ein Buch von einer Koryphäe wie Auffarth liest man auch dann mit Gewinn, wenn man mit einigem darin nicht ganz einverstanden ist. Er bietet äußerst hilfreiche Charakterisierungen der großen Linien der europäischen Religionsgeschichte, die er aus der Kompetenz eines langen und eindrucksvollen Forscherlebens heraus mit leichter Hand skizziert. Die von ihm angemahnte Verbreiterung der religionswissenschaftlichen Perspektive öffnet Perspektiven, die man angesichts einer allzu fokussierten Opferforschung leicht aus den Augen verliert. Und auch die klare Option dafür, dass eine kritisch gefasste Opferlogik kein vorgestriges Konstrukt sein muss, sondern lebensfördernde Wirkungen hat, auf die man auch als moderne Gesellschaft nicht verzichten kann, ist wichtig und überzeugt. „With a grain of salt“ also dann doch ein Buch, das man Interessierten gerne in die Hand gibt.

Zum Rezensenten:

DDr. Mathias Moosbrugger ist Assistenzprofessor am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.