

Uwe Steiner
Ulrich Schödlbauer
Ronald Perlwitz
Ralf Willms

Kultur des Opfers. Sakralität und die Heiligkeit der Texte

Version vom 01.09.2009
Überarbeitet am 30.03.2016

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis

Autoren	V
Redaktion	V
Einführung: Sakralität und Opfer aus literatur- und kulturwissenschaftlicher Sicht (Uwe Steiner und Patrick Ramponi)	6
1. Opfer und Kultur (Uwe Steiner)	9
1.1 Kultur und Sakralität.....	9
1.1.1 Kultur des Opfers	12
1.1.2 Ein Literaturskandal: Die Kontroverse um Botho Strauß‘ <i>Anschwellender Bocksgesang</i> (1993)	13
1.2 René Girards Theorie des Opfers.....	16
1.2.1 Victima und Sacrificium	16
1.2.2 Mimesis: Nachahmung und Begehren	18
1.2.2.1 Opferstellvertretung und Symbolisierung	20
1.2.3 Opferkult und Tragödie	21
1.2.3.1 Die Tragödie und die Nachahmung	26
1.2.3.2 Beispiel: Nachahmung bei Joseph von Eichendorff	30
1.2.4 Zusammenfassung: Mimetische Rivalität und Opfermechanismus	32
1.2.5 Mimetische Rivalität in den <i>Bakchen</i> des Euripides	34
1.3 Die Opferkritik der Moderne und die Wandlung der Victima zum Sacrificium.....	36
1.3.1 Opferkritik auf dem Theater.....	37
1.3.1.1 Opferkritik in Goethes <i>Iphigenie</i>	37
1.3.1.2 Opferpolitik im Bürgerlichen Trauerspiel	39
1.3.2 Opfer und Kultur in Fontanes <i>Effi Briest</i> (1898).....	40
1.4 Opferkonkurrenz.....	45
1.4.1 Die Attraktivität der Opferposition	45
1.4.2 Opfer, Theatralität und moderne Medien	47
1.4.2.1 Maria Callas als Ikone und Opfer	51
1.4.3 Der Skandal und die Logik des Opfers	52
1.4.3.1 Skandalisierung im Internet	53
1.4.4 Die Love Parade	54
1.5 Handlungsmacht, Dinglichkeit und Opferlogik.....	57
1.5.1 Girards Opfertheorie und der blinde Fleck der Dinge.....	59
1.5.1.1 Dinglichkeit, mimetisches Begehren und Opferlogik in Gottfried Kellers <i>Romeo und Julia auf dem Dorfe</i> (1855).....	62
1.6 Fazit und Ausblick	64

2.	Diaphane Lektüren (Ulrich Schödlbauer).....	65
2.1	Mythologische Subtexte	65
2.1.1	Phaeton.....	65
2.1.2	Kollektivmord: das verdeckte Geschehen.....	68
2.1.3	Ikarus: Warnender Bericht vom Neuen	69
2.1.4	Preußischer Ikarus.....	72
2.1.5	Egmont: die Sonnenpferde der Zeit	74
2.2	Archaischer Torso Apollos.....	78
3.	Der heilige Text (Ulrich Schödlbauer)	91
3.1	Sakralität.....	91
3.2	Scheu	95
3.3	Erwählung. Rhetorische Fingerzeige.....	100
3.3.1	Die Bindungskraft der Symbole.....	100
3.3.2	Exodus 3, 1-12	103
4.	Epiphanien der Kunst (Ulrich Schödlbauer und Ronald Perlwitz).....	107
4.1	Lektüre: Friedrich Gottlieb Klopstock, Von der heiligen Poesie	107
4.2	Klopstock: Dichtkunst und Offenbarungsglaube (Ulrich Schödlbauer)	116
4.3	Joseph von Eichendorff: Sehnsucht nach dem Sakralen (Ronald Perlwitz).....	125
4.3.1	Kontextgebundenheit	125
4.3.2	Die Integration des Ewigen.....	131
4.4	Die Reform des Heiligen (Ronald Perlwitz)	138
5.	Georges Batailles Theorie des Opfers (Ralf Willms).....	147
5.1	Bataille – das Heilige, das Opfer und die Gewalt	147
6.	Bibliographie	161

Autoren

UWE STEINER, Prof. an der FernUniversität in Hagen (Kap. 1)

Wiss. Publ. (Auswahl): *Die Zeit der Schrift. Die Vergänglichkeit der Gleichnisse und die Krise der Schrift bei Hofmannsthal und in Rilkes *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge**, München 1996; *Edmund Husserl - Lesebuch* in der von Peter Sloterdijk herausgegebenen Reihe "Philosophie jetzt!", München 1997; *Verhüllungsgeschichten. Die Dichtung des Schleiers*, München 2006; *Ohrenrausch und Götterstimmen. Eine Kulturgeschichte des Tinnitus*, Paderborn 2012.

ULRICH SCHÖDLBAUER, apl. Prof. und ehem. akademischer Oberrat an der Fern-Universität in Hagen (Kap. 2, 3, 4.2)

Wiss. Publ. (Auswahl): *Entwurf der Lyrik*, Berlin 1994; *Ideenfluchten. Zur Grenzbestimmung des unglücklichen Bewußtseins*, Taipei 1994; *Das Ende der Kritik* (Mitautor: Joachim Vahland), Berlin 1997; *Gegen Denken steht nur Gewalt. Von Denk-Maschinen und Bewusstseins-Welten*, Heidelberg 1999; Hg. (zus. mit Reinhard Düfel und Geert Edel): *Die Macht der Differenzen*, Heidelberg 2001; *Rilkes Engel*, Heidelberg 2002.

Herausgeber von *Iablis. Jahrbuch für europäische Prozesse* (www.iablis.de)

Eine vollständige Liste der Publikationen finden Sie auf der Homepage des Instituts für Neuere deutsche und europäische Literatur:

http://www.fernuni-hagen.de/EUROLIT/US/vorstellung_us.html

RONALD PERLWITZ, Directeur des études de Langues Etrangères Appliquées, Université Paris Sorbonne Abu Dhabi (Kap. 4.3, 4.4)

RALF WILLMS, Doktorand, schreibt an einer Arbeit über Paul Celans Poetik der Wunde (Kap. 5)

Redaktion

Kristina Goggol, M.A., Patrick Ramponi, M.A. und Eva Zielasko

Einführung: Sakralität und Opfer aus literatur- und kulturwissenschaftlicher Sicht

Von Uwe Steiner und Patrick Ramponi

In diesem Studienbrief geht es um die Frage nach dem Sakralen oder der Sakralität aus kulturwissenschaftlicher Sicht. Wer eine kulturwissenschaftliche Sicht auf das Sakrale einnimmt, setzt eine starke These voraus: Ein Begriff, der ursprünglich der Sphäre des Religiösen entstammt, taugt als Kategorie, kulturelle Phänomene zu beschreiben. Es wird sich zeigen, daß die These gar noch stärker ausfällt: Das Sakrale findet sich sozusagen im Kern des Kulturellen wieder. Es sei dahingestellt, welche Seite der Unterscheidung zwischen dem Sakralen und Kulturellen die stärkere ist und ob der Akzent auf einer kulturellen Erklärung des Sakralen oder einer sakraltheoretischen Herleitung des Kulturellen zu setzen ist.

Inwiefern sich Sakralität und Kulturalität durchdringen, das kann man zumal am Opfer zeigen. Das Opfer wird sich zudem als ein Phänomen erweisen, an dem sich vorführen läßt, wie Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft einander wechselseitig erhellen. Wir können das kulturelle Phänomen Opfer mit Hilfe von Literatur besser verstehen lernen, und wir können Literatur, die vom Opfer handelt, mit Hilfe von kulturwissenschaftlichen Theorie- und Denkmodellen profunder analysieren und begreifen.

Wenn darüber hinaus plausibel werden sollte, daß die Perspektive auf das Opfer eine gewisse gegenwartsanalytische Relevanz ermöglicht, wäre das Ziel dieses Studienbriefs mehr als erreicht. Er gliedert sich darum in die folgenden Teile:

1. Der Text von **Uwe C. Steiner** führt ein in die eminent wichtige Kulturtheorie von René Girard (1923-2015). Girards intellektuelles Profil darf als einschlägig für unser Erkenntnisinteresse gelten: Erweitert der französische Literaturwissenschaftler, der lange Jahre in Stanford gelehrt hat, doch sein Interesse an der Literatur auf Kulturanthropologie und Religionsphilosophie. Vermöge des in ihm wirk-samen Prinzips der Stellvertretung versteht Girard das Opfer als kulturkonstitutives Prinzip schlechthin, als basalen Mechanismus, aus dem das Heilige, Sakralität hervorgeht. Und es ist die Literatur gewesen, an der Girard seine elementaren Ein-sichten über ein fundamentales anthropologisches Prinzip ursprünglich entwickelt hatte: das Prinzip der Mimesis. Es ist kein Zufall, daß der Begriff der Nachah-mung – **Mimesis**¹ – seit je als Grundlagenbegriff der Poetik diskutiert worden ist, insbesondere in der Tragödienpoetik. Girards Verständnis von Mimesis umfaßt allerdings eine wesentliche Dimension mehr als das, was die Tradition in ihr ge-sehen hatte: die ästhetischen und/oder poetischen Verfahren, Wirklichkeit im künstlerischen Gebilde nachzuahmen. Girard verwendet einen anthropologischen

1 Vgl. grundlegend zum Prinzip der Mimesis Gunter Gebauer u. Christoph Wulf: Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft, Reinbek 1992.

Mimesis-Begriff. Mimesis bezieht sich nicht nur als Repräsentation auf ein Objekt, sondern bezeichnet auch eine soziale Dynamik: Der Nachahmung wohnt immer ein Begehren inne, und das Begehren nach dem Objekt ist sozial vermittelt, vermittelt nämlich durch die Nachahmung Anderer. Girard spricht vom mimetischen Begehren. Das Opfer bändigt gleichsam die Gewalten, die die Dynamik des mimetischen Begehrens zu entfesseln droht. Inwiefern, versteht man nicht zuletzt mit Hilfe von Literatur. Der Beitrag von Uwe C. Steiner nimmt sich daher, um Girards Grundgedanken zu erläutern und die Reflexion über das Opfer weiter zu treiben, einige Elemente der aristotelischen Poetik vor und verfolgt skizzenhaft weiter, welche Rolle das stellvertretende Opfer weiterhin in der Literaturgeschichte und in der Kultur einnehmen wird. Zuletzt richtet er seine Aufmerksamkeit auf einen blinden Fleck der Girardschen Theorie: Auf die Rolle von Dinglichkeit beziehungsweise Materialität für die Konstitution von Gemeinschaften beziehungsweise Gesellschaften.

2. Der Beitrag von **Ulrich Schödlbauer** dient der Vertiefung Girardscher Gedanken. Beispielhaft werden wichtige, auf antike Mysterienkulte, esoterische Praktiken und Philosophenschulen zurückgehende mythologische Subtexte skizziert, die den europäischen Literaturen als ein weit gefächertes und immer wieder neu bearbeitetes Motiv- und Erzählmateriale zur Verfügung standen und stehen. Der Beitrag fokussiert etwa die um einen ausgedehnten Sonnenkult angelegte Mythologie des Phaeton sowie die in Ovids Metamorphosen (VIII) prominent in die abendländische Kulturgeschichte als Motiv technischen Fortschritts eingeführte Ikarus-Erzählung. Anhand einer Beispiellektüre von Rilkes Gedicht „Archaischer Torso Apollon“ (1908) werden die zentralen mythologischen Motivstränge rekonstruiert, die vom antiken Sonnengott Apollo auf das Denken und die Kunst der Moderne ausgehen und eine hermeneutische „Leerstelle“, eine Deutungszone zwischen Herrschaft, Kunst und Religion eröffnen.

3. In einem weiteren Kapitel unternimmt der Studienbrief eine Annäherung an jenes komplexe Verhältnis zwischen Text, Leser und kultureller Überlieferung, die man als „Sakralität der Texte“ bezeichnen könnte. **Ulrich Schödlbauer** geht im Anschluß an Émile Durkheims Unterscheidung zwischen „profan“ und „heilig“ der Frage nach, was Schriftdokumente zu „heiligen Texten“ werden läßt und skizziert dabei wichtige Begriffe wie „Scheu“ und „Aura“ sowie die Kulturtechniken der Sakralisierung, die etwa an der Herausbildung kanonischer Texte (und Textauslegungen) beteiligt sind. Wie heilige Texteffekte als Produkt spezifischer kultureller Schriftauslegung fungieren, wird exemplarisch an der Rhetorik einer Bibelstelle demonstriert (Exodus 3, 1-12).

4. Eine besonders in der deutschen Literaturgeschichte innige Nähe zwischen Religion und Kunst beleuchtet ein weiterer Abschnitt dieses Studienbriefes. Unter der Bezeichnung „Epiphanien der Kunst“ haben **Ulrich Schödlbauer** und **Roland Perlwitz** einen weiten Bogen von der religiösen Dichtung Klopstocks über die Romantiker bis weit in die Moderne hinein gespannt, um die diversen künstle-

risch-literarischen Versuche zu beschreiben, die eine „heilige Poesie“ gegenüber der profanen Literatur ihrer jeweiligen Epoche zu profilieren versuchten. Den Schwerpunkt dieses Kapitels bilden die für den deutschsprachigen Kontext einschlägigen Debatten um eine romantische Kunstreligion bei Schlegel, Eichendorff und Novalis, deren Anknüpfung des Sakralen an irdische Kunstwerke hier als romantische „Reform des Heiligen“ beschrieben werden.

5. Im letzten, den Studienbrief abschließenden Beitrag von **Ralf Wilms** wird schließlich der nach René Girard vielleicht bedeutendste Kulturtheoretiker des Heiligen kurz vorgestellt: der französische Schriftsteller und Philosoph Georges Bataille (1897-1962). Seine an Alexandre Kojèves Hegel-Lektüre angelehnte Phänomenologie des Opfers und der Gewalt wird hier in aller Kürze angeschnitten, wobei auch die Bataillesche „Ökonomie der Verzehrung und Verausgabung“ als zentrale Kulturtheorie der Moderne präsentiert wird.

Abschließender Hinweis: Dieser Studienbrief stellt eine stark überarbeitete und ergänzte Neufassung des Studienbriefs „Sakralität. Die Heiligkeit der Texte und das literarische Opfer“ dar. Die Abschnitte 2.1, 2.2, 3.1, 3.2, 4.1 bis 4.4 sowie 5.1 sind identisch mit dem alten Studienbrief.

1. Opfer und Kultur

Von Uwe Steiner

1.1 Kultur und Sakralität

Wenn man beschreiben will, was das Moderne an der modernen Gesellschaft ausmacht, liegt ein geläufiger Befund womöglich am nächsten: Die moderne Gesellschaft ist eine säkulare Gesellschaft, eine Gesellschaft, die die Autorität des Religiösen zunehmend hinter sich gelassen hat. Daß sie an ihren Rändern von wiedererstarkten religiösen Fundamentalismen bedroht wird, ließe sich u.U. mit dieser Diagnose sogar vereinbaren. In dem Fall würde man nämlich argumentieren, die Tatsache, daß sich Religionen fundamentalistisch radikalieren, sei es der Islam, sei es das evangelikale Christentum oder das ultraorthodoxe Judentum, stelle nichts anderes als den Ausdruck ihrer Konfrontation mit der weltlichen Moderne dar. Es handelte sich demnach um ein Symptom nicht zuletzt der Unsicherheit, die die immer schneller voranschreitende Gesellschaft mit sich zu bringen scheint. Wo die beschleunigten Innovationszyklen und Erosionskräfte der Wirtschaft am Werke sind, scheint nur sicher, daß nichts sicher ist, noch nicht einmal mehr das Amen in der Kirche. Verlassen kann man sich dagegen auf die kirchenkritische Titelgeschichte in der Weihnachtsausgabe des *Spiegel*.

Neben den nicht unproblematischen Begriff der Säkularisierung könnte ein weiterer treten. Max Weber hat den Prozess der Modernisierung einflußreich als Rationalisierung beschrieben, und Rationalisierung verstand er nicht zuletzt als „Entzauberung der Welt“². Wir greifen nicht mehr zu magischen Mitteln, wenn wir bestimmte Zwecke erreichen wollen, wir veranstalten keinen Fetischzauber mehr, wir opfern nicht mehr den Göttern, sondern vertrauen auf Wissenschaft und Technik. Weber wollte zwar nicht behaupten, daß wir uns mittels der Rationalität zureichendes faktisches Wissen über alle unsere Lebensbedingungen verschaffen, sondern er meint den Glauben, daß wir es prinzipiell könnten:

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen oder unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magi-

2 So die berühmte Formulierung Max Webers in seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ von 1917 (veröffentl. 1919). Vgl. folgende Fußnote.

schen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das.“³

Nun dürfte einem Webers merkwürdig unentschlossene Formulierung ins Auge springen: Entzauberung bedeutet „das Wissen davon oder den Glauben daran“, die Welt zwar nicht faktisch, sondern im Prinzip intellektuell beziehungsweise rational durchdringen zu können. Wissen oder Glauben? Der Glaube ans Wissen oder das Wissen um den Glauben? Weber scheint mithin klar gewesen zu sein, daß sich im Wissen selbst Glaubensvorgänge geltend machen. Und war es nicht Weber, der die Macht des Charisma in der Moderne beschrieb? Charisma, das ist ein Begriff, den Weber sehr bewußt der religiösen Sphäre, genauer der altchristlichen Terminologie entnommen hat.

„‘Charisma‘ soll eine als außeralltäglich (ursprünglich, sowohl bei Propheten wie bei therapeutischen wie bei Rechts-Weisen wie bei Jagdführern wie bei Kriegshelden: als magisch bedingt) geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als „Führer“ gewertet wird.“⁴

Das Phänomen des Charisma sei hier nur angeführt als Indiz dafür, daß auch und gerade Weber gesehen hat, daß in der Moderne Kräfte am Werke sind, für die einzig im Vokabular des Religiösen oder Sakralen eine adäquate Sprache zu finden wäre. Man kann solch einer Sicht durchaus auch in der Literatur begegnen. In Milan Kunderas 1995 erschienenem Roman *Die Langsamkeit* gibt es einen Satz, der den folgenden Überlegungen als Motto dienen könnte. Er lautet: „Die theologischen Begriffe spiegeln sich als ihre eigene Parodie in der Trivialität unseres Lebens.“⁵

Wenn wir in diesem Satz mehr wahrnehmen wollen als ein bloßes Bonmot – und es empfiehlt sich, das zu tun! –, wenn wir also nach möglichen Fällen, ihn anzuwenden, fragen, stoßen wir zum Beispiel auf einen Begriff wie den des Fetischs. Gewiss, hier handelt es sich streng genommen nicht um einen theologischen Begriff, sondern um einen, der der Religionsethnologie entstammt. Hartmut Böhme hat in seiner maßgeblichen Studie *Fetischismus und Kultur* von 2006 die Begriffs- und Wirkungsgeschichte des Fetischkonzepts nachgezeichnet. Der Begriff entstand im 17. Jahrhundert und entfaltete seine Wirksamkeit zunächst in religionsethnologischer Hinsicht als Bezeichnung für Praktiken, die man bei sogenannten Naturvölkern beobachtete und denen man unterstellte, sie würden gewisse Dinge, die Fetische, als von Gottheiten beseelt begreifen. Er konnte bald polemisch in der Auseinandersetzung der Aufklärer mit dem Christentum verwendet werden; Pro-

3 Max Weber: *Wissenschaft als Beruf. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6., erneut durchgesehene Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1985 (1. Aufl. 1922), S. 594.

4 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., revidierte Aufl., besorgt v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1980 (1. Aufl. 1921-1922), S. 140.

5 Milan Kundera: *Die Langsamkeit. Roman*, München 1995, S. 50.

testanten warfen etwa Katholiken vor, einen Fetischdienst zu betreiben, wenn sie in der Hostie die Realpräsenz Christi annahmen. Im 19. Jahrhundert wanderte der Begriff auf ökonomisches Terrain ein. Karl Marx beschrieb wirkungsmächtig die um die Warenform kreisende Praxis kapitalistischen Wirtschaftens als Fetischpraxis. Die Ware, so die vielzitierte Wendung, sei ein „sinnlich übersinnliches Ding“, „voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“⁶.

Es konnte so erfolgreich sein, weil die Moderne sich und ihre Praktiken mit seiner Hilfe gewissermaßen selbst kritisiert.⁷ Der Fetischbegriff symptomatisiert einen Affekt der Moderne gegen sich selbst, indem er auf in ihr wirkende religiöse Restsubstanzen verweist. So wirft Marx der Moderne vor, einer undurchschauten kultischen Praxis zu huldigen, wenn sie Waren herstellt und die im Prozess des Arbeitens, Distribuierens und Handelns erzeugten Gegenstände und Werte als Wesen objektiver Macht verehrt.

Mitunter hatte Literatur den Zusammenhang zwischen Fetischismus und Moderne schon beschrieben, bevor ihn großdimensionierte Theorien à la Marx behaupteten. Adalbert Stifters Erzählung *Kalkstein* wirft einen aufschlußreichen Blick auf fetischistische Züge der Moderne. In ihr huldigt ein Opfer der Moderne, ein als Kind eigentümlich zurückgebliebener und spät zum Pfarrer berufener Wohltäter, eigentümlichen Fetischpraktiken. Stifters Erzählung von 1852 erkennt im – nie beim Namen genannten, aber poetisch deutlich dargestellten – Fetischismus eben die drei phänomenalen Komponenten, die die Begriffsgeschichte erst allmählich entfalten sollte, nämlich einen Komplex aus religiösen, ökonomischen und sexualpathologischen Elementen.⁸

Stifter verschränkt also Begriff und Praktiken des Fetischs mit dem Begriff und Phänomen, um das es in diesem Text gehen soll: Mit dem Begriff des Opfers. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, hier ins Detail zu gehen. Festzuhalten bleibt: Beim Opfer haben wir es nun wirklich mit einem Begriff zu tun, der in religiösen Kontexten entstanden und theologisch reflektiert worden ist. Die verborgene Theologie des Opfers, so könnte die im Anschluß an Kundera formulierte Hypothese lauten, spiegelt sich mannigfach in der Trivialität unseres Lebens, auch, aber nicht notwendig nur, parodistisch.

Und, das wäre zu ergänzen, sie hinterläßt eine immense und nichttriviale Spur in Kultur- und Literaturgeschichte.

6 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. I, nach d. 4. Aufl. 1890, Frankfurt a.M. 1976, S. 85.

7 Vgl. Uwe C. Steiner: „Gespenstige Gegenständlichkeit“. Fetischismus, die unsichtbare Hand und die Wandlungen der Dinge in Goethes *Herrmann und Dorothea* und in Stifters *Kalkstein*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 4/2000, S. 627-653. Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek 2006. Johannes Endres: *Literatur und Fetischismus. Das Bild des Schleiers zwischen Aufklärung und Moderne*, Paderborn 2014.

8 Vgl. Steiner: „Gespenstige Gegenständlichkeit“ (Anm. 7).

1.1.1 Kultur des Opfers

Es schlummern orphische Zellen/ In Hirnen des Okzident,
Fisch und Wein und Stellen/ an denen das Opfer brennt.
Gottfried Benn⁹

Die Vermutung, der die folgenden Ausführungen nachgehen, lautet, daß das Opfer kein abgelegtes Phänomen der Kultur- und Religionsgeschichte, sondern ein brisantes gegenwärtiges Problem darstellt. Das drückt sich auch in der Genitivkonstruktion des Kapiteltitels „Kultur des Opfers“ aus. Sie muß sowohl als Genitivus obiectivus, als auch als Genitivus subiectivus gelesen werden. Es geht sowohl um die speziell dem Opfer gewidmete Kultur, als auch um Kultur überhaupt, wie sie sich, René Girard zufolge, aus dem Opfer herleitet.

Man könnte auch von der „Kultur des Opfers“ und dem „Opfer der Kultur“ sprechen. Diese Wendung greift nicht unbeabsichtigt die rhetorische Figur des Chiasmus, die „Überkreuzstellung“ syntaktischer Glieder, auf. Sie klingt zudem latent paradox. Denn ein emphatisches Verständnis von „Kultur“, wie es etwa seit dem 18. Jahrhundert formuliert worden ist, beerbt gewissermaßen einen zentralen Anspruch des Christentums. Das neunte Kapitel des Hebräerbriefs formuliert die Lehre von der Aufhebung aller Opfer im stellvertretenden Kreuzesopfer Christi:

„Christus aber ist gekommen als ein Hoherpriester der zukünftigen Güter durch die größere und vollkommeneren Stiftshütte, die nicht mit Händen gemacht ist, das ist: die nicht von dieser Schöpfung ist. Er ist auch nicht durch das Blut von Böcken oder Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut ein für alle Mal in das Heiligtum eingegangen und hat eine ewige Erlösung erworben. Denn wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche von der Kuh durch Besprengung die Unreinen heiligt, so daß sie äußerlich rein sind, um wie viel mehr wird dann das Blut Christi, der sich selbst als Opfer ohne Fehl durch den ewigen Geist Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von den toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott! [...]“ (Hebräer 9, 11-14)

Weiter heißt es an der zitierten Stelle im Hebräerbrief:

„Aufgrund dieses Willens sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal geheiligt. [...] Wo aber die Sünden vergeben sind, da gibt es kein Sündopfer mehr.“ (Hebräer 10, 10; 10, 18)

Christus, so die Aussage des Paulus, hat sich selbst zum Opfer dargebracht, damit künftig die Praxis des Opfern aufgegeben werden könne. Vergleichbar formuliert „Kultur“ den utopischen Gedanken, man könne auf Opfer verzichten, man könne sozusagen das Opfer opfern. Auch die Formulierung vom Opfer der Kultur sollte somit als Genitivus subiectivus wie als Genitivus obiectivus gelesen werden: Sie beinhaltet einerseits die Vorstellung, die sich Kultur vom Opfer macht. Und sie

⁹ Gottfried Benn: Sämtliche Gedichte, Stuttgart 1998.

beinhaltet andererseits die Implikation, daß man dort, wo geopfert wird, argwöhnen könnte, daß womöglich Kultur geopfert werde.

Das legt die Frage nahe, ob das überhaupt möglich ist, Kultur ohne Opfer? Ich möchte, abstrakt gesprochen, der Vermutung nachgehen, daß es eine Logik des Opfers gibt. Und diese Logik ist eine listige. Wo man sie abgeschafft glaubt, sucht sie sich Stellvertreter. Und sie camoufliert sich. So wie in manchen Ritualen, z.B. auch bei Hinrichtungen, das Gesicht des Opfers verhüllt wurde, verhüllt sich das Opferritual gern selbst. Als These formuliert, ließe sich also folgendes festhalten: Für die Logik des Opfers ist das Prinzip der Stellvertretung und der Substitution maßgeblich. Insofern zieht das stellvertretende Opfer selbst Stellvertreter nach sich.

1.1.2 Ein Literaturskandal: Die Kontroverse um Botho Strauß‘ *Anschwellender Bocksgesang* (1993)

Und damit zur Gegenwart. Es spricht vieles dafür, daß künftige Mentalitätsgeschichten den Jahren 1992/93 eine Schlüsselposition zuweisen werden. Gerade noch hatte man im Zusammenbruch des Ostblocks ein verheißungsvolles Geschichtszeichen erblickt und das „Ende der Geschichte“ (Francis Fukuyama) ausgerufen, als die ausgetrieben geglaubten Gespenster auf die Weltbühne zurückkehrten. Nach den adventistischen Euphorien waren auf einmal wieder apokalyptische Töne zu vernehmen. An den Rändern der westlichen Gesellschaft entzündeten sich fundamentalistische Aufstände, ethnische Konflikte und Kriege. Verwerfungen, die auch im Innern aufbrachen. Eine Welle fremdenfeindlicher Gewalt erschütterte seinerzeit das vereinigte Deutschland, enttäuschte alle eschatologische Naherwartung blühender Landschaften und beschwor abermals die Traumata der deutschen Geschichte herauf. Ausländerfeindliche Attentate und Ausschreitungen, die im jüngeren kulturellen Gedächtnis bereits unauslöschlich mit den Namen der „Opferstätten“ verknüpft sind: Hoyerswerda, Rostock, Solingen, Mölln. Aufgeregtheiten allerorten, die auch ins Feuilleton einzogen. Seit dem 8.2.1993 war auch dort nichts mehr wie zuvor. An diesem Tag nämlich veröffentlichte der *Spiegel* den nicht zuletzt unter dem Eindruck der Bluttaten entstandenen Essay *Anschwellender Bocksgesang*¹⁰ von Botho Strauß (geb. 1944), einem der bedeutendsten und umstrittensten deutschen Schriftsteller und Dramatiker der deutschen Nachkriegsliteratur.

Die literarische Welt hatte ihren Skandal. Warum? Strauß situiert die rechtsradikale Gewalt innerhalb der kulturellen Logik der Gegenwart. Er stimmt – in systemtheoretisch und kybernetisch elaborierter Metaphorik – ein listiges Lob der modernen Gesellschaft, des „System(s) der abgezweckten Freiheiten“ an, das die „Menschen bei all ihrer Schlechtigkeit au fond so schwerelos aneinander vorbei-“

10 Botho Strauß: *Anschwellender Bocksgesang*, in: Ders: *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München/Wien 1999, S. 55-78. Im folgenden zitiert als: B, Seitenzahl.

und miteinander auskommen lasse. Der Essay widerspricht hier vehement jeder Form von entfremdungstheoretischer Gesellschaftskritik. Zugleich aber konstatiert er die Unfähigkeit des Systems, mit gewissen chaotischen Störungen an seinen Rändern, aber auch in seinem Innern fertigzuwerden: Strauß wechselt mit einem Male die Tonart. Er konfrontiert die zeitkonforme systemische Sichtweise mit archaisch-mythischem Vokabular und moduliert in einen apokalyptischen Diskurs. Nicht nur, daß er in einem manchmal aggressiven kulturkritischen Rundumschlag die angeblich alles moderierende Medien(un)kultur geißelt, nicht nur, daß er gegen den „vergnügungslärmigen Lands(mann) in seiner Anspruchsunverschämtheit“ ausfällig wird; nicht nur, daß er sich zu einem angeblich authentischen Konservatismus und Fundamentalismus bekennt, zum bald sprichwörtlich gewordenen „Rechten in der Richte“. Das alles war schon starker Stoff.

Provozierender noch aber wirkte die eigentliche Unheilsbotschaft. „Es wird Krieg geben“ prophezeit der Essay, Krieg zwischen dem wiedererwachten religiösen Fundamentalismus und der Moderne. Es rumort an den geographischen und systemischen Rändern der westlichen Gesellschaft, und es lärmt gewaltig in ihrem Innern. Die fremdenfeindliche Gewalt gehört gleichsam zu den intrinsischen Betriebs-, Begleit- und Nebengeräuschen einer, wie Strauß sich ausdrückt, „devotionsfeindlichen Moderne“; Betriebsgeräusche, für die sie selbst sich als taub erweist. Ein religiös Musikalischer vernimmt, wie eine mythisch grundierte Kakophonie inmitten der gegenwärtigen Gesellschaft erklingt.

Und hier nun kommt der viel glossierte Titel des Essays zu seinem Recht. „Wir hören [...] den lauter werdenden *Mysterienlärm*, den Bocksgesang in der Tiefe unseres Handelns.“ Straußens zumutungsreiche These – zumutungsreich auch deshalb, weil sie gleichsam unsauber argumentiert, weil sie sich in bewußter Vermischung ästhetischer, mythologischer und religiöser Kategorien quasi zur Sehergebärde stilisiert – seine These lautet, „Rassismus und Fremdenfeindlichkeit“ seien „gefallene Kulteigenschaften, die ursprünglich einen sakralen, ordnungsstiftenden Sinn hatten“.

Warum gefallene Kulteigenschaften? Der rechtsradikale Attentäter verstrickt sich blind und taub in einen blutigen Mysterienkult, dessen Logik sich hinter seinem Rücken, und hinter dem Rücken der aufgeklärten Moderne entfaltet. Im Vergleich mit der linksterroristischen Gewalt etwa der siebziger Jahre, dem „feigen Mord“ mit elektronischer Fernsteuerung“, so Strauß, gehe die rechte Gewalt zurück zum Lynchmord, zur „Zerreißung unter dem Lärmgott“. Dunkle Worte. Welcher Spiegelleser wird seinerzeit gewußt haben, wer mit „Lärmgott“ gemeint ist?

Gefallen nennt Strauß die rechte Kulteigenschaft nun, weil sie anders als der Linksterrorismus, der seinerzeit einmütig abgelehnt worden ist, die Gefahr mit sich bringe, „daß sie nicht einmal die negative Einmütigkeit stiftet in der Ablehnung der Greuel und daß aus dem Weh kein Wohl entspringt“. Es handelt sich hier um eine Gewalt, die neue Gewalt provoziert, um Gewalt, die sich potenziert. Strauß bleibt gewollt dunkel, indem er zu einer mythologischen Chiffre greift und

noch einmal den bewußten Lärmgott apostrophiert: in unsere abstrakte, systemisch ausdifferenzierte Welt schlage „Bromios, der laute Schrecken“ ein. (B, 76)

Bromios, der Lärmende, ist einer der (selteneren) Beinamen des Dionysos. Das Epitheton kennzeichnet die kultische Gegenwart des Dionysos als akustische. Dionysische Rituale und Umzüge gehen mit Rausch und Rauschen, sie gehen unter Lärm vonstatten. Sie werden, laut Schellings *Weltalter*, „begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils *zerreißenden* Musik“¹¹.

Strauß meint also, daß in die Moderne und in ihr unpathetisch sich gebärdendes Pathos der Kultur, in die Moderne, die Tragisches abzuwenden, zu „moderieren“ trachtet, der Mythos, und mit ihm die Tragödie Einzug hält. Tragödie heißt übersetzt nichts anderes als Bocksgesang. Strauß, der Poeta doctus, weiß, daß die Ursprünge der attischen Tragödie – und damit der abendländischen Institution des Theaters überhaupt – in den Dionysosmysterien zu suchen sind. In der kultisch lauten Feier also desjenigen Gottes, zu dessen Gefolge die Satyrn, die bocksbeinigen Hybridwesen gehörten. Das bacchantische Rasen, der mänadische Taumel, sie endeten ja nicht selten im Lynchmord, in der kultischen Zerreißung von menschlichen oder von symbolischen Opfern, in denen sich Dionysos als Zagreus, als der Zerstückelte und Wiederauferstandene, feiern ließ¹².

11 F. W. J. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente*, hg. v. Manfred Schröter, München 1946. (Hv. U. St.).

12 Zum Begriff des „Dionysischen“ vgl. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Leipzig 1872), Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/New York 1980, Bd. 1. Zu den Dionysosmysterien vgl. Artikel „Dionysos“ in: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in 5 Bdn.*, hg. v. Konrat Ziegler, Bd. 2, München 1979, S. 77ff.