RENÉ GIRARD

DAS ENDE DER GEWALT

Analyse des Menschheitsverhängnisses

HERDER

RENÉ GIRARD

DAS ENDE DER GEWALT

René Girard

DAS ENDE DER GEWALT

Analyse des Menschheitsverhängnisses

Herder
Freiburg · Basel · Wien

Titel der französischen Originalausgabe:
Des choses cachées depuis la fondation du monde
© 1978, Éditions Grasset & Fasquelle

Autorisierte deutsche Ausgabe
Gegenüber dem Original um die Beiträge der Gesprächsteilnehmer
und um Buch III gekürzt

ÜBERSETZUNG AUS DEM FRANZÖSISCHEN
VON DR. AUGUST BERZ

70/28 7H-28

Redemptoristen
Ordensgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz

129/88
(6193)

Umschlagbild: Karl Rössing

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1983
Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1983
ISBN 3-451-19017-6

Vorwort

Von Norbert Lohfink

Die Angst vor dem technisch jederzeit machbaren planetaren Ausbruch von vernichtender Gewalt sitzt in uns. Unsere hochkomplizierten politischen Weltsysteme sind hilflos gegenüber den vielen Gewaltausbrüchen unterhalb der planetaren Schwelle. Den ratlosen Ameisenströmen der Friedensbewegung leuchtet es kaum noch ein, weshalb sie sich angesichts letzter Bedrohung an konventionelle Umgangsformen halten müßten. Die wir delegiert haben, unsere Großsysteme zu steuern, glauben nicht daran vorbeizukommen, um der Vermeidung des Schrecklichen willen das Spiel mit dem Schrecklichen weiterzuspielen.

Wer schaut noch durch? Wer gar denkt es durch? Bleibt uns noch Zeit zum Denken? Nichts wäre nötiger. Die mit dem Denken beauftragt sind, haben sich in ihre Zellen zurückgezogen: fensterlose universitäre Einzeldisziplinen, längst festgelegte Zielsetzungen von Interessengruppen, für die nur noch Begründungen erwartet werden. Wer denkt noch umfassend und absichtslos? Kann das, so wie die Dinge liegen, überhaupt noch einer? Jedenfalls sind die, die es versuchen, rar. Erst recht dann die, die beim Denken die Gewalt nicht verdrängen, sondern ins Zentrum stellen und zu begreifen versuchen. Einer dieser wenigen ist René Girard.

René Girard ist 1923 in Avignon geboren. Eine in einem Diskussionsband über ihn („René Girard et le problème du Mal") 1982 veröffentlichte Bibliographie weist rund 80 Titel von ihm und mehr als 300 Titel über, für und gegen ihn aus – die Listen sind aber lückenhaft. Paris vibrierte, als seine letzten Bücher erschienen.

Bei uns ist er unbekannt. Es mag damit zusammenhängen, daß er sehr französisch ist. Das ist er, obwohl er seit drei Jahrzehnten in den Vereinigten Staaten doziert und sich auf englisch genau so

faszinierend ausdrücken kann wie in seiner eigenen Sprache. Aber wie könnten wir in Deutschland jemandem trauen, der keine Lehrbücher schreibt und sich mit allem und jedem befaßt: der Karl Marx einzuordnen versteht, Sigmund Freud gegen den Strich liest, den Strukturalisten das Deutungsprivileg für die Mythen entwindet, Platon bezweifelt, den Christen ihr verschämt verstecktes Evangelium preist und von seiner Lehrstuhlbeschreibung her nichts ist als ein Professor für französische Literaturgeschichte – wenn auch an der Stanford University in Kalifornien, einem nobelpreisträgerträchtigen Gefilde?

Als Literaturkritiker hat er begonnen, und heute noch kann er plötzlich mitten in einer höchst abstrakten anthropologischen Diskussion beginnen, eine Szene aus einem großen Roman zu erzählen und von ihr her seine Ideen zu entwickeln. Er hat den Dichtern allerdings nie ihre eigenen Theorien über den Menschen geglaubt, etwa die vom Helden oder vom großen Individuum. Nicht in dem, was sie sich denken, wohl aber in dem, was sie erzählen, sind sie die sensibelsten Erkenntnisorgane der Menschheit. Wir müssen entdecken, was sie beschreiben, nicht was sie zu beschreiben meinen. Das erklärt den Titel von Girards erstem großen Buch: „Die Lüge der Romantik und die Wahrheit des Romans" (Mensonge romantique et vérité romanesque, 1961). Bei Cervantes, Flaubert, Balzac, Stendhal, vor allem aber immer wieder bei Dostojewski und Proust gewinnt er *seine* anthropologischen Schlüssel. Schon spricht er von der zunächst auf nichts festgelegten Begierde, die erst im Prozeß der Nachahmung des andern ihr Objekt gewinnt und schließlich ins Taumelspiel der Rivalität gerät.

An der Literatur tastet er sich dann auch über zehn Jahre lang weiter. Wieder Dostojewski, dessen profunde Psychologie ihm Freud widerlegt, dann Camus, Dante, Victor Hugo, vor allem aber Sophokles mit seinem „König Ödipus", der ihn nie mehr loslassen wird und gewissermaßen das Urmuster seiner großen anthropologischen und gesellschaftlichen Gesamttheorie darstellt. Die Arbeiten dieser Übergangsperiode sind gesammelt als „Kritik in einem Kellergewölbe" (Critique dans un souterrain, 1976).

Während er diese Aufsätze schreibt, gerät er aber in völlig

neue Welten menschlicher Wirklichkeit. Ödipus muß ihn zu den Mythen gebracht haben, diese zu den archaischen Gesellschaften, diese zur Ethnologie und zugleich zur Frage nach der Entstehung der menschlichen Gesellschaft und der Religion – denn in der archaischen Welt lassen die beiden Dimensionen sich noch nicht unterscheiden. 1972 erscheint „Die Gewalt und das Heilige" (La violence et le sacré). Ausgangspunkt sind die großen Rituale der primitiven Gesellschaften, die Opfer. Hier sieht er gesellschaftserhaltende Repetitionen des gesellschaftsstiftenden Urmordes. Gegen Rousseaus Gesellschaftsvertrag stellt er den Sündenbockmechanismus, durch den aus dem Kampf aller gegen alle die Einigung der Überlebenden und damit „Gesellschaft" entsteht. Dieser Mechanismus bleibt selbst in höheren Gesellschaftsformen tragend, auch wenn der Sündenbock andere Gestalten annimmt und das Religiöse ausdifferenziert wird.

„Die Gewalt und das Heilige" enthält schon den ganzen Girard. Doch ist das Buch offenbar in vielem mißverständlich, es wurde mißverstanden. Es schweigt auch noch ganz darüber, daß Girard ein einziges Textkorpus der Weltliteratur zu kennen glaubt, das nicht die Strukturen spiegelt, in denen die Gewalt am Anfang steht und niemals heimlich zu herrschen aufhört: die Bibel der Juden und Christen. Dies hat er dann in dem hier übersetzten Buch entwickelt, dessen französisches Original den Titel trägt: „Dinge, die seit der Gründung der Welt verborgen gehalten sind" (Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978). Die deutsche Ausgabe enthält allerdings nur die beiden ersten Teile des Werkes: die nochmalige Darlegung der Gesamttheorie und die Einführung der Bibel in deren Zusammenhang. Diese beiden Teile führt Girard im übrigen auch in seinem jüngsten Buch nochmals an neuen Einzelthemen und neuen Texten weiter: „Der Sündenbock" (Le bouc émissaire, 1982). Der dritte Teil, der hier fehlt, enthält eine großangelegte Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse.

Die Kürzung mag dieser deutschen Ausgabe einen fast theologischen Anschein geben. In der Tat ist Girard in Deutschland bisher fast nur von Theologen rezipiert worden (Raymund Schwager, Hans Urs von Balthasar, Rudolf Pesch und Norbert Lohfink). Ich bin auch überzeugt, daß Girard für die Theologie,

speziell für die Soteriologie, noch eminent an Bedeutung gewinnen wird. Er könnte endlich die bisher noch nicht wirklich gelungene Begegnung zwischen den modernen Wissenschaften vom Menschen und der christlichen Tradition vermitteln. Aber zugleich sollte man sich hüten, Girard nur unter Theologen ernst zu nehmen. Im Juni 1983 fand auf dem Schloß von Cerisy-la-Salle in der Normandie ein großes Girard-Symposion statt. Eine Woche lang diskutierte Girard mit Freunden und Gegnern aus aller Welt und allen Wissenschaften. Unter den etwa hundert Teilnehmern waren nur zwei Theologen. Es zeigte sich: Inzwischen steht – außerhalb Mitteleuropas – nicht nur die Theologie, die Literaturwissenschaft und die Ethnologie, sondern ebenso die Soziologie, die Psychologie, die Medizin, die Pädagogik, die Rechtsgelehrsamkeit, die Nationalökonomie und die Philosophie in einer lebhaften Diskussion nicht nur mit Girard, sondern durch Girard vermittelt auch wieder untereinander. Ich würde wünschen, daß diese erste Übersetzung eines Buches von Girard ins Deutsche auch unser Sprachgebiet in diese Diskussion hineinzieht, die längst im Gange ist.

Inhalt

Vorwort von N. Lohfink 5

BUCH I
ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNG

Erstes Kapitel:
Der Opfermechanismus als Grundlage des Religiösen 14

1. Mimetische Verhaltensweisen 18
2. Funktion des Verbots: Untersagung des Mimetischen . . 22
3. Funktion des Ritus: Forderung des Mimetischen 31
4. Opferakt und Opfermechanismus 35
5. Theorie des Religiösen 42

Zweites Kapitel:
Entstehung der Kultur und der Institutionen 53

1. Rituelle Varianten 53
2. Das sakrale Königtum und die Zentralmacht 56
3. Der mehrdeutige Ritus verzweigt sich in Institutionen . . 62
4. Tierdomestikation und rituelle Jagd 69
5. Die sexuellen Verbote und das Tauschprinzip 74
6. Der Tod und das Begräbnis 81

Drittes Kapitel: Der Hominisationsprozeß 86

1. Problemstellung 86
2. Ethologie und Ethnologie 90
3. Opfermechanismus und Hominisation 95
4. Das transzendental Signifikante 100

Viertes Kapitel:
Die Mythen: Der getarnte Gründungslynchmord 105

1. „Radikale Beseitigung" 105
2. „Negatives individuelles – positives kollektives Verhalten" 112
3. Physische Zeichen des stellvertretenden Opfers 120

Fünftes Kapitel: Die Verfolgungstexte 124

1. Typologischer Aufriß 124
2. Die entmythologisierte Verfolgung – Monopol der modernen westlichen Welt 129
3. Doppelter semantischer Gehalt des Ausdrucks „Sündenbock" 135
4. Geschichtliches Hervortreten des Opfermechanismus . . 139

BUCH II
DIE JÜDISCH-CHRISTLICHE SCHRIFT

Erstes Kapitel:
Was seit der Grundlegung der Welt verborgen war 144

1. Ähnlichkeiten zwischen den biblischen Mythen und der weltlichen Mythologie 144
2. Einzigartigkeit der biblischen Mythen 147
   Kain 147
   Josef 153
   Das Gesetz und die Propheten 158
3. Offenbarung des Gründungsmords in den Evangelien . . 163
   Wehrufe gegen die Pharisäer 163
   Die Metapher des Grabes 168
   Die Passion 172
   Das Martyrium des Stephanus 176
   Der Sündenbocktext 180

Zweites Kapitel: Nichtsakrifizielle Deutung des Evangeliumstextes 187

1. Christus und das Opfer 187
2. Unmöglichkeit der sakrifiziellen Deutung 189
3. Die Apokalypse und die parabolische Rede 192
4. Mächte und Gewalten 197
5. Die Verkündigung des Gottesreiches 203
6. Gottesreich und Apokalypse 210
7. Nichtsakrifizieller Tod Christi 212
8. Die Gottheit Christi 222
9. Die jungfräuliche Empfängnis 227

Drittes Kapitel:
Die sakrifizielle Deutung und das historische Christentum . . 232

1. Implikationen der sakrifiziellen Deutung 232
2. Der Brief an die Hebräer 236
3. Der Tod Christi und das Ende des Sakralen 240
4. Opferung des anderen und Selbstopferung 243
5. Das Urteil Salomos 246
6. Eine neue sakrifizielle Deutung: die semiotische Analyse 256
7. Sakrifizielle Deutung und Geschichte 260
8. Wissenschaft und Apokalypse 265

Viertes Kapitel:
Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes 275

1. Der Logos in der Philosophie 275
2. Die beiden Logoi bei Heidegger 277
3. Der johanneische Logos als vertriebener Logos 283
4. „Am Anfang" 287
5. Liebe und Erkenntnis 290

Anmerkungen 296
Literaturverzeichnis 301

BUCH I

Anthropologische Grundlegung

„Der Mensch unterscheidet sich von anderen Lebewesen darin, daß er am nachahmungsfähigsten ist."

Aristoteles, Poetik, 4

Erstes Kapitel

Der Opfermechanismus als Grundlage des Religiösen

Die Wirkkraft des modernen Geistes liegt in der Naturwissenschaft. Jedesmal, wenn die Naturwissenschaft einen unbestreitbaren Sieg erringt, wiederholt sich der gleiche Vorgang: Man nimmt ein sehr altes, furchterregendes, dunkles Mysterium und wandelt es in ein Rätsel um.

Es gibt kein Rätsel, und mag es noch so verwickelt sein, das nicht schließlich gelöst wird. Seit Jahrhunderten zieht sich das Religiöse zunächst aus der Welt des Westens und sodann aus der gesamten Menschheit zurück. Im Maß, als es sich entfernt und man von ihm Abstand nimmt, geht der eben aufgezeigte Wandel wie von selbst vor sich. Das unergründliche Geheimnis von einst, das von den fürchterlichsten Tabus gehütet wurde, erscheint mehr und mehr als zu lösendes Problem. Warum glaubt man an das Heilige? Warum gibt es allüberall Riten und Verbote? Warum hat es vor der unsrigen noch nie eine Gesellschaftsordnung gegeben, die nicht als von etwas Übernatürlichem dominiert gilt?

In ihrer Vorliebe für Zusammenstellungen und Vergleiche hat die ethnologische Forschung eine Unmenge von Zeugnissen über unzählige sterbende oder schon tote Religionen angehäuft und damit die Umwandlung des Religiösen in eine wissenschaftliche Frage beschleunigt.

Und aus der Hoffnung, auf diese Frage antworten zu können, hat die ethnologische Spekulation lange ihre Energie geschöpft. Es gab eine Zeit, etwa zwischen 1860 und 1920, da erschien das Ziel so nahe, daß die Forscher geradezu fieberten. Es kommt einem vor, daß ein jeder der erste sein wollte, der ein Gegenstück zu Darwins „Über die Entstehung der Arten" schreiben würde, ein Werk „Über die Entstehung der Religion", das dann in den

Human- und Gesellschaftswissenschaften die gleiche entscheidende Rolle spielen würde wie das große Werk Darwins in den biologischen Wissenschaften.

Die Jahre vergingen, und kein Buch machte Furore. Sämtliche „Theorien über die Religion" waren kurzlebig, und nach und nach verbreitete sich die Idee, daß die problematisierende Auffassung des Religiösen falsch sein müsse. Die einen sagen, es sei nicht wissenschaftlich, allzu weitläufige Fragen anzupacken, die das ganze Forschungsfeld in Anspruch nähmen. Wie stände es heute mit einer Biologie, die sich mit solchen Fragen beschäftigt hätte?

Andere behaupten, die doch so ergiebige strukturalistische Methode könne sich nur auf schon symbolisierte Formen, auf Sprachstrukturen erstrecken und nicht auf allzu allgemeine Prinzipien wie das Sakrale undsoweiter.

Doch diese sehr allgemeinen Prinzipien präsentieren sich uns in jeder besonderen Kultur in Form von Wörtern wie *mana* und *sacer*. Warum soll man diese Wörter von der Forschung ausschließen, nicht aber die anderen?

Daß das Religiöse in dem Sinn, wie es vor fünfzig Jahren ein Problem war, von der Forschung ausgenommen wird, ist das bezeichnendste Phänomen der heutigen Ethnologie. Nach der Leidenschaft zu urteilen, womit einige Ethnologen diesen Ausschluß zu etwas Endgültigem zu machen suchen, muß es dabei um etwas sehr Wichtiges gehen. Beispielsweise E. E. Evans-Pritchard zufolge hat aus den Theorien über das Religiöse nie etwas Gutes herausgeschaut und wird nie etwas Gutes daraus hervorgehen. Der hervorragende Ethnologe behandelt sie alle dermaßen geringschätzig, daß man sich fragt, warum er ihnen dann das Werk „Theories of Primitive Religion"[1] gewidmet hat. Der Autor zögert nicht, selbst die künftigen Theorien in sein Exkommunikationsurteil einzubeziehen. Er verurteilt in letzter Instanz Gedanken, die noch nicht einmal das Tageslicht erblickt haben. Damit ein Wissenschaftler über die elementarste Behutsamkeit, die in der Wissenschaft geboten ist, hinweggeht, muß er in Leidenschaft befangen sein.

Gewiß ist es natürlich, daß eine Frage, die lange unbeantwortet bleibt, als Frage verdächtig wird. Der wissenschaftliche Fort-

schritt kann als das Entfallen der Fragen erscheinen, deren Sinnlosigkeit man endlich einsieht. Man sucht sich die Überzeugung einzureden, daß es sich im Fall des Religiösen so verhalte, aber meines Erachtens liegt dies anders. Wenn man die zahlreichen bewundernswerten Monographien über einzelne Kulturen, wie sie seit Malinowski vor allem von englischen Autoren in Menge verfaßt worden sind, miteinander vergleicht, stellt man fest, daß die Ethnologie in Sachen Religion über keine klare Terminologie verfügt. Dies erklärt den wiederholenden Charakter der Beschreibungen. In den eigentlichen Wissenschaften kann man die bereits beschriebenen Gegenstände und die bereits angestellten Beweise stets durch ein Etikett, ein Sinnbild, einen bibliographischen Verweis ersetzen. In der Ethnologie ist dies unmöglich, denn niemand ist sich über die Definition so elementarer Begriffe wie Ritual, Opfer, Mythologie usw. im klaren.

Bevor wir uns an das Unternehmen machen, das auf uns harrt, und um die Freiheiten zu rechtfertigen, die wir uns gegenüber den Anschauungen unserer Zeit nehmen werden, wären vielleicht einige Worte über die heutige Situation in den Humanwissenschaften zu sagen.

Die zu Ende gehende Epoche ist durch den Strukturalismus beherrscht gewesen. Um den Strukturalismus zu verstehen, muß man wohl das eben aufgezeigte Klima berücksichtigen.

Um die Mitte des 20. Jahrhunderts ist es für niemand mehr zweifelhaft, daß die großen Theorien gescheitert sind. Der Stern Durkheims ist verblaßt. Niemand hat „Totem und Tabu" je ernst genommen.

In diesem Kontext entsteht aus der Begegnung, zu der es während des Krieges in New York zwischen Claude Lévi-Strauss und der Strukturlinguistik von Roman Jakobson gekommen ist, der ethnologische Strukturalismus.

Die Kulturgegebenheiten setzen sich, behauptet Lévi-Strauss, wie die Sprachen aus Zeichen zusammen, die nichts besagen würden, wenn sie voneinander isoliert wären. Die Zeichen erhalten ihre Bedeutung voneinander; sie bilden Systeme von einer inneren Kohärenz, die jeder Kultur, jeder Institution ihre Individualität verleiht. Dies hat der Ethnologe aufzudecken. Er muß die Symbolformen von innen her entziffern und die großen

herkömmlichen Fragen vergessen, die nur die Illusionen unserer eigenen Kultur widerspiegeln würden und nur vom System her, innerhalb dessen wir operieren, sinnvoll wären. Man muß sich auf die Entzifferung der Symbolformen beschränken, sagt uns Lévi-Strauss; man muß nach dem Sinn da suchen, wo er ist, und nicht anderswo. Die „ethnologischen" Kulturen fragen nicht nach dem Religiösen als solchem.

Lévi-Strauss fordert im Grunde die Ethnologie und sämtliche Humanwissenschaften zu einem großen strategischen Rückzug auf. Da wir in unseren Symbolformen befangen sind, können wir kaum viel anderes tun, als die Sinnoperationen nicht nur für uns, sondern auch für andere Kulturen zu rekonstruieren; wir können uns nicht über die partikulären Sinngehalte erheben, um nach dem Menschen als solchem, nach seiner Bestimmung usw. zu fragen. Wir können bloß im Menschen den erkennen, der die Symbolformen, die Zeichensysteme hervorbringt und sie sodann mit der „Realität" selbst verwechselt, weil er nicht daran denkt, daß er, um diese Realität bedeutsam zu machen, zwischen sie und sich diese stets partikulären Systeme stellt.

Den Ethnologen ist nichts wichtiger als aufzuzeigen, wie sinnlos gewisse alte Fragen über den Menschen sind. Die strukturalistische Anthropologie hat eine ganze vom 19. Jahrhundert ererbte Problematik endgültig diskreditiert.

Ich kann jedoch den Poststrukturalisten nicht zustimmen, wenn sie sagen, der Mensch sei überhaupt kein Thema mehr. Man fragt stets nach dem Menschen und wird in den kommenden Jahren immer mehr nach ihm fragen.

Die Begriffe „Mensch" und „Menschheit" werden im Zentrum einer Gesamtheit von Fragen und Antworten bleiben, in bezug auf die kein Grund vorliegt, auf die Bezeichnung „Wissenschaft vom Menschen" zu verzichten. Doch es vollzieht sich gegenwärtig eine Verlagerung, zum Teil veranlaßt durch neue Disziplinen wie z. B. die Verhaltensforschung, und zum Teil durch den Strukturalismus selbst, der uns, und wäre es auch bloß negativ, den genauen Bereich angibt, auf den sich die Frage nach dem Menschen einlassen muß und sich auch schon ausdrücklich eingelassen hat. Es ist der Bereich des Ursprungs und der Genese der Zeichensysteme. Die Frage danach wird schon als konkretes

Problem anerkannt seitens der biologischen Wissenschaften, wo sie sich selbstverständlich ganz anders stellt; es handelt sich um das, was man den Hominisationsprozeß nennt. Man ist sich klar bewußt, daß dieses Problem noch bei weitem nicht gelöst ist, aber niemand zweifelt daran, daß es der Wissenschaft eines Tages gelingen wird, es zu lösen. Keine Frage hat heute mehr Zukunft als die Frage nach dem Menschen.

1. Mimetische Verhaltensweisen

Man muß hier von einem sehr alten Problem ausgehen, das heute nicht in Mode steht und das man von Grund auf umdenken muß. In bezug auf all das, was man als Mimetismus, Nachahmung, Mimesis bezeichnen kann, herrscht heute in den Human- und Kulturwissenschaften eine einseitige Sicht.

Bei den menschlichen Verhaltensweisen gibt es nichts oder fast nichts, was nicht erlernt wäre, und jedes Lernen beruht auf Nachahmung. Würden die Menschen plötzlich aufhören, andere nachzuahmen, wäre es um sämtliche Kulturformen geschehen. Die Neurologen erinnern uns häufig daran, daß das Gehirn eine gewaltige Nachahmungsmaschine ist. Um eine Wissenschaft vom Menschen auszuarbeiten, muß man die menschliche Nachahmung mit dem tierischen Mimetismus vergleichen und, falls Ähnlichkeiten vorhanden sind, die eigentlich menschlichen Modalitäten der mimetischen Verhaltensweisen präzisieren.

Nun aber schweigen sich die heutigen Schulen darüber aus. Ich denke, man könnte ohne weiteres zeigen, daß dies das Ergebnis einer Tendenz ist, die auf den Beginn der Neuzeit zurückgeht. Verstärkt wurde diese Tendenz im 19. Jahrhundert durch die Romantik und den Individualismus und erst recht im 20. Jahrhundert durch die Befürchtung der Forscher, sie könnten als den politischen und gesellschaftlichen Imperativen ihrer Gemeinschaft hörig erscheinen.

Man meint, damit, daß man die Rolle der Nachahmung betone, lege man den Akzent auf den Herdentrieb der Menschen, also auf all das, was uns zur Masse machte. Man befürchtet, alles, was zu Spaltung, Entfremdung und Konflikt führt, zu verharmlosen. Indem man die Nachahmung zur Geltung brächte, würde man vielleicht zum Komplizen all dessen, was uns knechtet und uniformiert.

Es stimmt, daß die Nachahmungspsychologien und -soziologien, die am Ende des 19. Jahrhunderts ausgearbeitet wurden, stark vom Optimismus und Konformismus der siegreichen Kleinbourgeoisie gefärbt sind. Dies gilt z. B. vom aufschlußreichsten Werk, dem von Gabriel Tarde, der in der Nachahmung die einzige Grundlage der Gesellschaftsharmonie und des „Fortschritts" erblickt[2].

Unsere Zeitgenossen beachten die Nachahmung nicht und mißtrauen ihr wegen der Auffassung, die sie von ihr haben. Diese ist in einer Überlieferung verankert, die letzten Endes auf Platon zurückgeht. Schon bei Platon wird die Problematik der Nachahmung um eine wesentliche Seite verkürzt. Wenn Platon von Nachahmung spricht, tut er dies in einem Stil, der das ganze spätere westliche Denken ankündigt. Die Beispiele, die er uns vorlegt, erstrecken sich stets nur auf bestimmte Verhaltenstypen, Betragensweisen, individuelle oder kollektive Gepflogenheiten, Worte, Redeweisen; es handelt sich stets um *Repräsentationen*.

In dieser platonischen Problematik ist nie von Weisen des Aneignungsverhaltens die Rede. Aber gerade diese spielen bei den Menschen, wie bei sämtlichen Lebewesen, eine gewaltige Rolle und sind hochgradig der Nachahmung ausgesetzt. Es liegt keinerlei Grund vor, sie auszuschließen, und doch sagt Platon von ihnen kein einziges Wort; und diesen Ausfall bemerken wir nicht, denn alle seine Nachfolger, von Aristoteles an, haben es Platon gleichgetan. Dieser ist es, der die kulturelle Problematik der Nachahmung ein für allemal bestimmt hat; so aber blieb sie eine verstümmelte Problematik, die um eine wesentliche Dimension gebracht worden ist, um die der Aneignung, und gerade dies ist die konfliktträchtige Dimension.

Wenn das Verhalten gewisser höherer Säugetiere, zumal das der Affen, uns das der Menschen anzukündigen scheint, dann vielleicht fast ausschließlich infolge der wichtigen, aber doch noch nicht so wichtigen Rolle wie bei den Menschen, die der Aneignungsmimetismus bei ihnen spielt. Wenn ein Individuum einen Artgenossen die Hand nach einem Gegenstand ausstrecken

sieht, ist es sogleich versucht, dessen Geste nachzuahmen. Es kommt auch vor, daß ein Tier dieser Versuchung offensichtlich widersteht, und wenn die begonnene Geste uns zum Lächeln reizt, weil sie uns an die Menschheit erinnert, so amüsiert uns erst recht die Weigerung, sie zu Ende zu führen, d.h. die Unterdrückung dessen, was man schon fast als Verlangen bezeichnen könnte. Sie macht uns das Tier gewissermaßen zu einem Bruder, weil sie zeigt, daß es dem gleichen entscheidenden Gebot unterworfen ist wie die Menschheit, dem nämlich, die Konflikte zu verhüten, die dadurch, daß sich zwei oder mehrere Hände in gleicher Gier nach ein und demselben Gegenstand ausstrecken, zwangsläufig ausgelöst werden.

Zweifellos ist es kein Zufall, wenn der Verhaltenstypus, der von Platon an bis heute aus sämtlichen Nachahmungsproblematiken systematisch ausgeschlossen wird, der ist, der die Unstimmigkeit des Begriffs an den Tag brächte, den man sich von der Nachahmungsfähigkeit, mit ihrem mythischen Charakter der einförmig herdenhaften, besänftigenden Wirkungen, immer gemacht hat. Wenn das Mimetische beim Menschen die grundlegende Rolle spielt, auf die alles hinweist, muß zwangsläufig eine Nachahmung des Erwerbens oder, so man lieber will, eine Aneignungsmimesis bestehen, deren Wirkungen zu besehen und deren Konsequenzen zu erwägen sind.

Man wird sagen, daß im Fall von Kindern – wie in dem der Tiere – die Forscher zugeben, daß eine solche Nachahmung des Aneignens besteht. Die Tatsache ist experimentell erweisbar. Man braucht bloß eine Anzahl der gleichen Spielsachen und dazu gleichviel Kinder in ein leeres Zimmer zu bringen, und man wird wahrscheinlich sehen, daß die Verteilung nicht ohne Streitigkeiten vor sich geht.

Umgehung des Rivalitätsprozesses: Höflichkeit, Verzicht

Bei Erwachsenen wird es selten zu der Szene kommen, die wir uns hier vorstellen. Dies will nicht heißen, daß die mimetische Rivalität bei ihnen nicht bestehe; vielleicht existiert sie bei ihnen erst recht, nur haben die Erwachsenen, wie die Affen, gelernt, ihr zu mißtrauen und sie zu unterdrücken, wenn nicht sämtliche Modalitäten, so doch die gröbsten und augenfälligsten, die von der Umgebung sogleich erkannt würden.

Viele Höflichkeitsformen drücken den Verzicht auf mimetische Rivalität aus, was zu dem bekannten Umkehreffekt führen kann, daß zwei Rivalen wetteifern, einander den Vortritt zu lassen. In gewissen Kulturen können derartige Phänomene von großer Wichtigkeit werden. Dies ist beim vielberedeten Potlach der Fall; da wird in der Tat die Aneignungsmimesis in Verzichtmimesis umgekehrt, die dann für die Gesellschaft, die sie betreibt, eine verhängnisvolle Intensität erreichen kann[3].

Diese paar Bemerkungen lassen uns sogleich einsehen, daß für die menschlichen und schon für die tierischen Gesellschaften die Unterdrückung der Aneignungsmimesis ein Hauptanliegen darstellen muß, eine Aufgabe, deren Lösung viel mehr Kulturzüge bestimmen könnte, als wir uns vorstellen.

Alles, was wir hier sagen, ist sehr simpel, sehr banal, wenig geeignet, die Aufmerksamkeit unserer Zeitgenossen auf sich zu ziehen. Einfachheit und Klarheit sind nicht in Mode.

Gewisse Dogmen des heutigen Denkens werden von der doch wenig überraschenden Entdeckung der konfliktträchtigen Mimesis und ihrer Unterdrückung sogleich bedroht. Die Psychoanalyse sagt uns, daß die Unterdrückung des Begehrens das menschliche Phänomen schlechthin ist und daß der Ödipuskomplex sie uns ermöglicht. Nun haben wir eben gesehen, daß bei gewissen Tieren eine fast unmittelbare Unterdrückung des Verlangens stattfindet, das das andere Tier, indem es sich irgendeinem Gegenstand zuwendet, hervorruft und zugleich im Keim erstickt. Ein Psychoanalytiker, der das gleiche Verhalten bei einem Menschen feststellen würde, brächte es gleich mit einer „Ödipusambivalenz" in Zusammenhang. Und doch schreiben die Verhaltensforscher solche Verhaltensweisen nicht einem „Ödipus" der Affen zu. Ihr Zeugnis, das sich experimentell reproduzieren läßt, benötigt keine Spekulation über ein problematisches „Unbewußtes".

2. *Funktion des Verbots: Untersagung des Mimetischen*

Die von der Aneignungsmimesis hervorgerufenen Konflikte können sogleich eine ethnologische Grundfrage erhellen: die nach dem Sinn des Verbots.

Geben wir zunächst zu, daß der Grund für gewisse Verbote klar zutage liegt. Es gibt keine Kultur, welche Gewalttätigkeit innerhalb der zusammenlebenden Gruppen nicht untersagen würde. Und mit der tatsächlichen Gewaltausübung sind sämtliche Anlässe zu Gewalttätigkeit verwehrt, beispielsweise allzu heftige Rivalitäten und oft auch Konkurrenzformen, die in unserer Gesellschaft toleriert, ja gefördert werden.

Selbst absurd erscheinende Verbote lassen sich so erklären wie z. B. die Tatsache, daß Nachahmungsverhalten in manchen Gesellschaften verboten ist. Man muß es sich versagen, die Gesten eines anderen Mitglieds der Gemeinschaft zu imitieren, seine Worte zu wiederholen. Das Verbot, die Eigennamen zu verwenden, entspringt zweifellos einer derartigen Besorgnis, desgleichen die Angst vor Spiegeln, die in den traditionellen Gesellschaften oft mit dem Teufel in Verbindung gebracht werden.

Die Nachahmung verdoppelt das nachgeahmte Objekt; sie erzeugt ein Abbild, das zum Gegenstand magischer Praktiken gemacht werden könnte. Wenn die Ethnologen sich für derartige Phänomene interessieren, schreiben sie diese dem Wunsch zu, sich gegen sogenannte „Nachahmungsmagie" zu schützen. Und das ist auch die Erklärung, die sie erhalten, wenn sie sich nach dem Grund solcher Verbote erkundigen.

Formale Beschreibung der Verbote

Wir stellen uns zwangsläufig vor, daß die Verbote, welche Nachahmungsphänomene betreffen, von den Verboten, die sich gegen Gewalttätigkeit oder leidenschaftliche Rivalitäten richten, klar verschieden seien. Nun aber ist dies nicht der Fall. Was bei all diesen Verhaltensweisen auffällt, ist dies, daß diejenigen, die sie praktizieren, stets beinahe die gleichen Gesten vollziehen und

unablässig einander nachahmen; jeder macht sich zu einem Abbild des anderen. Während wir vor allem das Ergebnis sehen, den Konflikt, will sagen den Sieg des einen und die Niederlage des anderen, d. h. den *Unterschied*, der sich aus dem Kampf ergibt, legen die traditionellen urtümlichen Gesellschaften den Ton auf die Gegenseitigkeit des Prozesses, nämlich auf die wechselseitige Nachahmung der Gegenspieler. Sie werden beeindruckt durch die Ähnlichkeiten zwischen den Konkurrenten, die Identität der Ziele und der Manöver, die Symmetrie der Gesten undsoweiter.

Wenn man die Begriffe, deren wir selbst uns bedienen – Konkurrenz, Rivalität, Nacheiferung usw. – näher besieht, so stellt man fest, daß diese urtümliche Perspektive der Sprache eingeprägt bleibt. Die Konkurrenten laufen miteinander, die Rivalen sind die Uferanlieger in symmetrischen Lagen auf beiden Ufern ein und desselben Wasserlaufes.

Die urtümlichen Gesellschaften verstehen die Gewalttätigkeit anders als wir. Für uns besitzt die Gewalttätigkeit eine begriffliche Autonomie, etwas Spezifisches, wovon die urtümlichen Gesellschaften keine Idee haben. Wir sehen vor allem die individuelle Tat; die urtümlichen Gesellschaften hingegen messen ihr nur eine beschränkte Bedeutung bei, und sie weigern sich, wenn auch aus pragmatischen Gründen, sie aus ihrem Kontext zu isolieren. Dieser Kontext selbst ist gewalttätig. Was uns ermöglicht, die Gewalttat verstandesmäßig zu abstrahieren, in ihr das isolierte Verbrechen zu erblicken, ist die Wirksamkeit von Gerichtsinstitutionen, die über allen Gegenspielern stehen. Wenn diese juristische Transzendenz noch nicht da ist oder ihre Wirkkraft einbüßt und sich nicht mehr Geltung zu schaffen vermag, findet man gleich wieder den Nachahmungs- und Wiederholungscharakter der Gewalttätigkeit; ja gerade im Stadium krasser Gewalttaten ist dieser Nachahmungscharakter am offensichtlichsten; er erhält dann eine formale Perfektion, die er vorher nicht hatte. Im Stadium der Blutrache hat man es denn auch stets mit dem gleichen Akt zu tun, mit dem Mord, der auf die gleiche Weise und aus den gleichen Gründen ausgeführt wird in rächender Nachahmung einer vorhergegangenen Mordtat, und diese Nachahmung pflanzt sich immer fort; sie obliegt als Pflicht

selbst entfernten Verwandten, denen der ursprüngliche Akt fremd ist, sofern man überhaupt einen solchen Akt identifizieren kann. Sie überschreitet die Schranken von Raum und Zeit und verbreitet überall, wo sie durchgeht, Zerstörung; sie pflanzt sich fort von Generation zu Generation. Die Rache in Kettenform erscheint als der Gipfel und die Perfektion der Mimesis. Sie bringt die Menschen auf die monotone Wiederholung der gleichen Mordgeste herab[4]. Sie macht sie zu Doubles.

Zu behaupten, daß das uralte Verbot mehr wisse über die Natur unserer Konflikte als unsere Gesellschaftswissenschaften, klingt zwar etwas paradox. Um so paradoxer, als gewisse Verbote wirklich unsinnig scheinen, beispielsweise das in vielen Gesellschaften vorhandene Verbot gegenüber Zwillingen oder die Furcht vor Spiegeln.

Selbst die Inkonsequenzen des Verbots entkräften die aufgestellte These keineswegs, sondern bestätigen sie, denn im Licht der mimetischen Interferenzen versteht man sehr gut, warum solch absurde Verbote vorhanden sein können, warum also die urtümlichen Gesellschaften Spiegel und Zwillinge als ebenso fürchterlich beurteilen können wie die Rache. Im einen wie im anderen Fall hat man es, wie es scheint, mit zwei Objekten zu tun, die einander mimetisch reproduzieren ähnlich wie zwei Individuen, die einander nachäffen, und jede mimetische Reproduktion beschwört sogleich Gewalttätigkeit herauf, erscheint als eine naheliegende Ursache von Gewalttätigkeit. Der Beweis dafür, daß das Religiöse so angelegt ist, ist die Art der Vorsichtsmaßnahmen, die es ergreift, um Zwillinge daran zu hindern, sich mimetisch fortzupflanzen. Man entledigt sich ihrer, aber durch möglichst wenig gewaltsame Mittel, um nicht der mimetischen Versuchung zu entsprechen, die von diesen Doppelgängern ausgeht. Auch gegen die Eltern und manchmal die Nachbarn der Zwillinge ergreift man Maßnahmen, worin sich die Furcht vor der ansteckenden Gewalt äußert[5].

Sogar die Naturkatastrophen ...

Die Verbote suchen all das auszuschließen, was die Gemeinschaft bedroht. Und mögen die Bedrohungen noch so sehr von

außen kommen, noch so zufällig sein wie Trockenheit, Überschwemmungen, Epidemien, werden sie doch, oft auf dem Weg über Ähnlichkeiten zwischen den Fortpflanzungsweisen, mit dem inneren Verfall der menschlichen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft, mit dem Abgleiten in gegenseitige Gewalttätigkeit vermengt. Das Ansteigen des Wasserspiegels z. B. oder die allmähliche Ausdehnung der Auswirkungen der Trockenheit und vor allem die pathologische Ansteckung gleichen der mimetischen Fortpflanzung.

Bis jetzt hat man das Gravitätszentrum der religiösen Systeme stets in äußeren Bedrohungen, Naturkatastrophen oder in der Deutung der kosmischen Phänomene erblickt. Meines Erachtens bildet die mimetische Gewalttätigkeit den Herzpunkt des Systems. Man muß zu ersehen versuchen, welche Resultate man erhält, wenn man diese Gewalttätigkeit zum Operator des Systems macht. Man hat dies nie versucht; tut man dies aber, sind die Ergebnisse verblüffend.

Ich glaube, daß dieser Weg alle einschlägigen Rätsel der Reihe nach zu lösen vermag. Ich behaupte also nicht, daß die Angst vor Naturkatastrophen im Religiösen überhaupt keine Rolle spiele. Der Umstand, daß Überschwemmung und Pest als Metaphern für die mimetische Gewalttätigkeit dienen, besagt keineswegs, daß eigentliche Überschwemmungen und wirkliche Epidemien nicht zum Gegenstand einer religiösen Deutung würden, aber sie werden in erster Linie als Übertretung von Verboten in bezug auf die Mimetik wahrgenommen, ob diese nun von Menschen oder von der Gottheit selbst übertreten werden, die ebenfalls Verbote übertritt, und zwar oft, um die Menschen dafür zu bestrafen, daß sie Verbote übertreten.

Ich meine also, man muß allererst vom Mimetischen und von der Gewalttätigkeit ausgehen, um die Verbote in ihrer Gesamtheit zu verstehen einschließlich der Art und Weise, wie man Bedrohungen auffaßt, die mit den Beziehungen zwischen den Gliedern der Gemeinschaft nichts zu tun haben.

Der mimetische Konflikt ist der wahre gemeinsame Nenner der Verbote, erscheint aber nie als solcher; er wird stets als unheilbringende Epiphanie des *Sakralen*, als Rachewut der Gottheit gedeutet. Wir werden bald sehen, warum.

Diesen religiösen Charakter des Mimetischen nahm die alte Anthropologie auf ihre eigene Weise wahr, wenn sie von *Nachahmungsmagie* sprach. Gewisse Dinge waren sehr treffend beobachtet. Zahlreiche Primitive treffen in der Tat Vorsichtsmaßnahmen, damit nicht Fingernägelspäne oder Haare von ihnen in die Hände möglicher Gegner fallen. Jeder auch noch so geringfügige Bestandteil ihres Leibes, der sich von ihm löst, gilt ihnen als ein potentielles Double und somit als eine Bedrohung. Das Entscheidende ist hier das Vorhandensein des Doubles selbst, mehr als die Mißhandlung, die ihm in den Händen des Feindes, der sich seiner bemächtigt, widerfahren kann (die Statue, die den Gegner darstellt und die man mit den Fingernägeln zerkratzt).

Hier handelt es sich zweifellos um unwesentliche Hinzufügungen, die vielleicht erst in einer Zeit vorgenommen wurden, als sich der unheilbringende Charakter des Doubles als solcher abgeschwächt hatte und als der Magier in seiner Beziehung zum Religiösen fast zur gleichen Unwissenheit gelangt war wie die heutige Ethnologie. Die Magie ist stets nur eine schlimme Verwendung der unheilbringenden Eigenschaften der Mimesis.

Wenn man das Beobachtungsfeld erweitert, wie wir es eben getan haben und weiterhin tun können, sehen wir, daß die sogenannte Nachahmungsmagie eine viel zu enge Deutung für die Verbote darstellt, die sich auf mimetische Phänomene beziehen. Man müßte hier die Religionen, die sämtliche Bilder verbieten, näher studieren und desgleichen viele weitere Phänomene, die man nicht mit den Urverboten in Beziehung zu bringen pflegt, die ihnen aber offenbar sehr nahestehen, beispielsweise die in Bann schlagende Furcht, die das Theater und die Schauspieler vielen traditionellen Gesellschaften einflößen.

Platons Mimesis-Phobie

Die feindliche Einstellung Platons zur Mimesis ist ein wesentlicher Aspekt seines Werks, und man muß sich hüten, sie, wie man das stets tut, an seine Kritik der künstlerischen Betätigung anzuhängen. Wenn Platon die künstlerische Tätigkeit fürchtet, dann deshalb, weil sie eine Form von Mimesis ist, und nicht umgekehrt. Er teilt mit den Urvölkern einen Schrecken vor der Mimesis, der noch seiner eigentlichen Erklärung harrt.

Wenn Platon mit seiner Furcht, die er vor der Mimesis empfindet, in der Philosophie einzig dasteht, ist er dem Wesentlichen darin näher als sonst wer, so nahe, wie der religiöse Primitive selbst, aber er ist auch sehr im unklaren, denn es gelingt ihm nicht, über diese Phobie Auskunft zu geben; er nennt uns nie ihren empirischen Daseinsgrund. Er führt die Konfliktswirkungen nie auf die Aneignungsmimesis zurück, d. h. auf das Objekt, das die beiden mimetischen Rivalen einander zu entreißen suchen, weil sie es einander als begehrenswert bezeichnen.

Dort, wo Platon im „Staat" die nichtdifferenzierenden, gewalttätigen Wirkungen der Mimesis beschreibt, taucht das Thema der Zwillinge und auch das des Spiegels auf. Darin liegt etwas sehr Bemerkenswertes, aber noch niemand hat versucht, *Platon im Licht der Ethnologie zu lesen*. Und doch muß man dies tun, um jede „Metaphysik" wirklich zu *„dekonstruieren"*. Vor den Vorsokratikern, auf die Heidegger und die Heideggerianer zurückgehen, gibt es nur das Religiöse, und um die Philosophie zu verstehen, muß man das Religiöse verstehen. Weil es nicht gelungen ist, das Religiöse von der Philosophie her zu verstehen, muß man die Methode umkehren und das Philosophische im Licht des Religiösen lesen.

Man braucht in „Don Quijote" bloß die Episode zu lesen, in der das Barbierbecken wegen der mimetischen Rivalität, deren Gegenstand es ist, in den Helm von Mambrin verwandelt wird, um zu ersehen, daß bei Cervantes eine Intuition vorliegt, die Platon oder auch Hegel vollständig fremd ist, die Intuition, welche der Literatur Verachtung einbringt, weil sie auf komische Weise herausstellt, wie sinnlos unsere Konflikte sind. Desgleichen warf die rationalistische Kritik der klassischen Zeit in England, die von den Franzosen beeinflußte Kritik von Rymer, Shakespeare vor, seine tragischen Konflikte um belanglose Lappalien herum aufzubauen oder gar um buchstäblich nichts herum[6]. Diese Kritik erblickte in dem, was die großartige Überlegenheit Shakespeares über die meisten Dramatiker und Philosophen ausmacht, eine Inferiorität.

Ich werde nicht so weit gehen, daß ich behaupte, Cervantes

und Shakespeare würden uns den mimetischen Konflikt völlig enthüllen und uns nichts mehr zu entziffern übriglassen. Ich beschränke mich auf die Feststellung, daß sie darüber mehr wissen als Platon, weil sie beide die Aneignungsmimesis an die erste Stelle setzen. Sie verspüren also vor dem Mimetischen (ohne es jedoch zu verharmlosen) nicht diesen „irrationalen" Schrecken, den Platon verspürt und der direkt vom Sakralen ererbt ist. Und im Sakralen haben wir erst recht keine Reflexion über die Aneignungsmimesis und ihre endlosen Konsequenzen.

Wir begreifen jedoch ohne weiteres, daß die Aneignungsmimesis diesen Dingen zugrunde liegt, denn die Hauptverbote, von denen wir noch gar nicht gesprochen haben, die Verbote, welche Objekte betreffen, beispielsweise die sexuellen Verbote und auch die Verbote gewisser Nahrungsmittel, betreffen stets die am nächsten liegenden Gegenstände, die greifbarsten, die der Wohngemeinschaft gehören, etwa die von dieser Gruppe hervorgebrachten Frauen und die von ihr eingeheimsten Ernten. Diese Gegenstände sind verboten, weil sie allen Mitgliedern der Gruppe jeden Augenblick zur Verfügung stehen; sie sind deshalb am meisten der Gefahr ausgesetzt, zum Gegenstand von Rivalitäten zu werden, die für die Harmonie der Gruppe oder gar für ihren Fortbestand verheerend wären.

Zur Wortwahl „Mimesis"

Vielleicht sollte man, statt von Mimesis, besser ganz einfach von Nachahmung sprechen. Doch die modernen Theorien über die Nachahmung beschränken deren Tragweite auf Verhaltensweisen, die das „Erscheinen" betreffen: die Gesten, die Verhaltens- und Sprechweisen, die von den gesellschaftlichen Konventionen akzeptierten Modelle. Kurz, in der Moderne wurde der Gebrauch des Ausdrucks auf die Nachahmungsmodalitäten beschränkt, die keine Konflikte heraufzubeschwören drohen, auf bloß repräsentierende, abbildende Phänomene.

Dies ist nicht einfach ein „Irrtum" oder ein „Übersehen", sondern eine Art von Unterdrückung, nämlich von Unterdrückung des mimetischen Konflikts selbst. In dieser Unterdrückung liegt etwas Grundlegendes für sämtliche menschlichen Kulturen,

selbst für die unsrige. Die primitiven Gesellschaften unterdrükken den mimetischen Konflikt, indem sie all das verbieten, was ihn heraufbeschwören könnte, aber auch indem sie ihn hinter den großen Symbolen des Sakralen – wie Ansteckung, Besudelung usw. – verstecken. Diese Unterdrückung geht bei uns weiter, aber in paradoxen Formen.

Statt in der Nachahmung eine Gefahr für den Gesellschaftszusammenhang, für die Gemeinschaft zu sehen, erblicken wir darin eine Ursache des Konformismus und des Herdengeistes. Statt vor ihr zu bangen, verachten wir sie. Wir sind immer noch „gegen" die Nachahmung eingestellt, aber ganz anders als Platon; wir haben sie fast überall vertrieben, selbst aus unserer Ästhetik. Unsere Psychologie, unsere Psychoanalyse und selbst unsere Soziologie gewähren ihr nur ungern Raum. Unsere Kunst und unsere Literatur versteifen sich darauf, nichts und niemandem mimetisch zu gleichen.

Die Konfliktsmöglichkeiten, die in der Nachahmung liegen, sehen wir keineswegs. Und weder die Verbote noch selbst Platon bieten uns irgendeine unmittelbare Erklärung für die Furcht vor ihr.

Niemand fragt ernstlich, woher Platons Furcht kommt. Man fragt sich nie, wie es sich mit der mimetischen Rivalität verhält, ob und wo eine solche wirklich vorhanden ist. Die Mimesis ist tatsächlich das, was die Moderne in ihr sieht, die zusammenhaltende Kraft schlechthin, aber sie ist nicht nur dies. Platon hat recht, wenn er in ihr eine *zugleich zusammenhaltende und auflösende Kraft* erblickt. Wenn Platon recht hat, warum hat er dann recht, und warum gelingt es ihm nicht, diese gegensätzlichen Wirkungen ein und derselben Kraft zu erklären? Wenn das wirklich ein Problem ist, wie ist dies dann zu lösen?

Für diese eigentlich wissenschaftlichen Fragen interessiert sich das heutige Denken leider nicht. Das kritische und theoretische Denken folgt den Paradoxen des mimetischen Spiels auf der Ebene der Texte mit außerordentlichem Feingefühl und verblüffender Virtuosität. Doch eben da stößt es auf seine Grenzen. Es ist von sich selbst geblendet; es berauscht sich an verbaler Akrobatik, und die wirklich interessanten Fragen werden nie gestellt, ja werden im Namen rein metaphysischer Prinzipien ver-

achtet. Es gibt aber heute Besseres zu tun, als sich endlos über Paradoxe zu amüsieren, an die die großen Schriftsteller bereits alles gegeben haben, was sie auf literarischer Ebene zu geben vermochten. Das mimetische Schillern ist nicht an und für sich interessant. Das einzig Interessante ist, all dies in ein rationales Licht eintreten zu lassen, es zu wirklichem Wissen umzuformen. Dies ist die eigentliche Berufung des Denkens, und diese Berufung setzt sich nach Perioden, wo sie dahingefallen zu sein schien, am Ende immer wieder durch. Hinter dem modernen Gebrauch des Begriffs „Nachahmung" liegt eine umgekehrte, verschlimmerte Verkennung im Vergleich zu den früheren religiösen Formen. Statt des verkümmerten Ausdrucks „Nachahmung" verwende ich also den griechischen Gegriff „Mimesis", ohne jedoch deswegen eine platonische Theorie über die mimetische Rivalität zu übernehmen, die es übrigens nicht gibt. Der griechische Ausdruck ist nur deshalb von Interesse, weil er uns das Konfliktshafte der Nachahmung vor Augen stellt, obwohl er uns nie die Ursache davon aufdeckt.

Wenn man die antimimetischen Verbote, von den banalsten bis zu den schrecklichsten (die Blutrache), zu einem einzigen Ganzen zusammenstellt, so ersieht man, daß sie im Negativbild die Etappen einer *Steigerung* abzeichnen, die durch mimetische Ansteckung immer mehr Glieder einer Gemeinschaft in sich hineinzuziehen droht und stets schlimmeren Rivalitätsformen entgegenführt in bezug auf Objekte, in die diese Gemeinschaft sich nicht friedlich zu teilen vermag: die Frauen, die Nahrungsmittel, die Waffen, die besten Stellen.

Auch hier gibt es einen kontinuierlichen Prozeß, die Ethnologen aber sehen gesonderte Verbote, voneinander unabhängige Untersagungen, weil sie nicht die Einheit der mimetischen Krise sehen, um deren Vermeidung es geht. Was man verbietet, sind zunächst die Objekte, die der mimetischen Rivalität zum *Vorwand* dienen können, es sind sämtliche Verhaltensweisen, die für die gewalttätigen Phasen, die sie mit sich bringt, charakteristisch sind, es sind sämtliche Individuen, welche zwangsläufig ansteckende „Symptome" aufweisen wie die Zwillinge oder die Adoleszenten im Moment der Initiation oder die Frauen in der Menstruationsperiode oder auch die Kranken und die Toten, die

für immer oder zeitweilig von der Gesellschaft ausgeschlossen werden.

3. Funktion des Ritus: Forderung des Mimetischen

Wenn man von den Verboten zu den Ritualen, diesem großen Stützpfeiler des Religiösen übergeht, stellt man fest, daß unser Modell mimetischer Krise dem Geist der religiösen Gesellschaften vorschweben muß, denn diese Krise ist es, die sie auf diesem Wege nicht zu verhindern, sondern die sie im Gegenteil zu reproduzieren suchen. Wenn die Verbote diese Krise im Negativ abzeichnen, geben die Rituale sie im Positiv wieder. Es besteht kein Zweifel, daß das ganze religiöse Denken von ihr wie besessen ist. Wie wir später sehen werden, gibt es kaum Mythen, die nicht zumindest auf sie anspielen.

Dem geübten Blick fällt es nicht schwer, sich darin auszukennen, denn der Vorgang mimetischer Krise besteht buchstäblich darin, daß die kulturelle Differenz sich umkehrt und dann sich auflöst und verschwindet. Sie macht wechselseitiger Gewalttätigkeit Platz.

Wenn die Ethnologen von Rollenumkehrungen sprechen, die von gegenseitigen Parodien und beleidigenden Verhöhnungen begleitet sind, welche manchmal zu einer regelrechten Schlacht ausarten, so beschreiben sie, ohne es zu vermuten, die mimetische Krise.

Riten, die in „Verletzung der Verbote" bestehen

Wenn die Verbote antimimetisch sind, wird jede Inszenierung der mimetischen Krise notwendigerweise darin bestehen, daß man die Verbote verletzt. Man hat es mit einem konflikthaften Zusammenbruch der Kulturorganisation zu tun. Auf dem Höhepunkt dieser Krise streiten sich die Menschen heftig um sämtliche Objekte, die normalerweise verboten sind; deswegen kommt es oft zum rituellen Inzest, d. h. zum Beischlaf mit Frauen, die man in der übrigen Zeit nicht berühren darf.

Wenn man die ethnologischen Beschreibungen miteinander

vergleicht, stellt man fest, daß es zwischen der äußersten Brutalität und der unbeschreiblichen Unordnung am einen Extrem des rituellen Panoramas und der heitersten Kunst am anderen Extrem keine Lösung im Sinn eines kontinuierlichen Übergangs gibt. Man wird zwar ohne weiteres sämtliche Zwischenformen finden, deren man bedarf, um ohne eine Lösung im Sinn einer Kontinuität von einem Extrem zum anderen übergehen zu können, und der Umstand, daß die Riten immer weniger gewalttätig werden, muß eine normale Entwicklung darstellen, sind doch die Riten dazu da, den Zerfall der Gemeinschaft, zu dem es im Konflikt kommt, paradoxerweise in einen Akt gesellschaftlicher Zusammenarbeit umzuwandeln.

Die Ausdrücke, deren sich die Ethnologen bedienen, decken diesen Übergang auf. Am einen Ende der Kette sprechen sie von „Handgemenge" und zügellosem Schreien, frenetischen Angriffen. Darauf kommt es zu „Scheingefechten" und zu rhythmischem Stampfen mit den Füßen in Verbindung mit „Kriegsgeschrei", das unmerklich zu „Kriegsgesang" wird; sodann geht man zu „kriegerischen Tänzen" über, die schließlich in gewöhnlichen Gesängen und Tänzen endigen. Die heikelsten choreographischen Figuren, der Wechsel der Positionen, ohne daß die Partner darauf verzichten, einander gegenüberzustehen, die Spiegeleffekte – alles läßt sich als schematisierte und geläuterte Spuren vorausgehender Zusammenstöße erkennen.

Dadurch, daß das mimetische Modell stets in einem Geist gesellschaftlicher Harmonie reproduziert wird, soll die Handlung nach und nach von jeder wirklichen Gewalttätigkeit frei werden, so daß dann nur eine „reine" Form weiterbesteht. Man braucht sich diese Form bloß anzusehen, um festzustellen, daß es sich stets um Doubles handelt, d. h. um Partner, die einander nachahmen; das Modell der abstraktesten rituellen Tänze ist stets der Zusammenstoß von Doubles, der aber vollkommen „ästhetisiert" ist.

Selbst die am wenigsten heftigen Formen des Rituals beeinträchtigen also nicht die Idee eines einzigen Konfliktsmodells. Um den Ritus recht zu verstehen, muß man nicht von den am meisten gedämpften Formen ausgehen, sondern von den offensichtlich konflikthaften Formen. Ein Beispiel dafür sind die afrikanischen Interregnen, in deren Verlauf sich die ganze Gesellschaft in der Konfliktsanarchie auflöst, so daß sich die Ethnologen in der Definition des Phänomens nicht sicher sind, da sie nie wissen, ob darin eine rituelle Wiederholung zu erblikken ist, eine Art geregelter Ungeregeltheit, oder vielmehr ein geschichtliches Ereignis mit unvorhersehbaren Folgen.

Das paradoxe Nebeneinander von Verboten und gegenwendigen Riten

Wenn die Ethnologie bis anhin am Rätsel des Religiösen scheitert, dann deswegen, weil sie dieses Paradox nie vollständig freigelegt hat, und sie hat es deshalb nicht freigelegt, weil sie stets etwas finden kann, um es auszuschlagen oder es im Religiösen selbst abzustumpfen. Das will nicht heißen, daß dieses Paradox nicht mehr existiere, sondern will besagen, daß das religiöse Bewußtsein selbst zu dem Stadium gelangen kann, wo es wie wir dieses Paradox für unerträglich und undenkbar hält; es bemüht sich dann, *die Dinge zu arrangieren*, die Ecken des Widerspruchs abzuschleifen, indem man entweder die Verbote lockert oder die rituelle Krise beschwichtigt oder beides zugleich tut. Statt den Gegensatz zwischen Verbot und Ritual zu verharmlosen oder dahinschwinden zu lassen, wie man dies im Gefolge des Religiösen selbst stets macht, wenn man beispielsweise im Fest einen bloßen zeitweiligen fröhlichen Urlaub von den Verboten erblickt, muß man den Gegensatz hervorheben, das Mysterium betonen, man muß einsehen, daß wir absolut nicht einsehen, warum es sich mit diesen Dingen so verhält.

In ihrem Ritual überlassen sich die primitiven Gesellschaften zeitweilig dem, wovor sie sich sonst am meisten fürchten, nämlich der mimetischen Auflösung der Gesellschaft.

Dieses Paradox wird noch außerordentlicher im Fall der Riten, die kein festes Datum haben, sondern zu deren Durchführung man sich entschließt, um eine unmittelbar drohende Krise abzuwenden.

Wie Gribouille, der im Fluß Schutz vor dem Regen sucht, stürzen sich die Gemeinschaften anscheinend aus freiem Entschluß in das Übel, das sie befürchten, in der Meinung, es damit abzu-

wenden. Die religiösen Institutionen, die sich sonst so zaghaft zeigen, legen in den Riten eine wirklich unglaubliche Kühnheit an den Tag. Nicht nur geben sie ihre gewöhnlichen Vorsichtsmaßnahmen auf, sondern sie mimen ihren eigenen Zerfall bewußt in hysterischem Mimetismus, und alles geht so vor sich, wie wenn man dächte, die simulierte Auflösung könne die wirkliche Auflösung abwenden. Doch diese Definition ist nicht ohne Schwierigkeit, wird doch die ganze Unterscheidung zwischen dem Original und der Kopie durch die religiöse Auffassung der Mimesis in Frage gestellt.

Man mag dem Ritual eine bestimmte Funktion zuschreiben, aber diese Funktionalität ist nicht immer gesichert; es gibt Riten, die zu wirklichem Zwist führen. Man muß vor allem einsehen, daß die Wirksamkeit einer Institution nicht hinreicht, um über ihre Existenz Rechenschaft zu geben. Man darf nicht in die Naivitäten des Funktionalismus zurückfallen.

Man sieht nicht ein, warum Gesellschaften, die zumeist gegen einen gewissen Gefahrentypus reagieren, den sie abzuwenden bemüht sind, auf einmal eine Kehrtwendung vornehmen sollten, zumal wenn die Gefahr als unabweislich erscheint, um dann zum umgekehrten Mittel Zuflucht zu nehmen, zu dem, das sie eigentlich am stärksten in Schrecken versetzen sollte. Man kann sich doch nicht vorstellen, daß – wie die gute Fee der Legende – eine Gruppe gelehrter Ethno-Psychiater um die Wiege dieser Kulturen herumstehen und in ihrem unendlichen Vorauswissen diese Kulturen mit rituellen Institutionen versehen.

Keine Wissenschaft, kein Denken ist imstande, die Riten von Grund auf zu erfinden und von sich aus zu Systemen zu gelangen, die hinter ihren anscheinenden Unterschieden so beständig sind, wie das bei den religiösen Systemen der Menschheit der Fall ist.

Um das Problem zu lösen, darf man ganz offensichtlich von Institutionen, die wir zu verstehen suchen, nichts ausklammern. Und indem wir unser Studium der Rituale auf die mimetische Krise beschränken, haben wir etwas ausgeklammert, was normalerweise in den Riten vorkommt, nämlich ihren Abschluß. Dieser Abschluß besteht im allgemeinen in der Darbringung eines Tier- oder Menschenopfers.

4. *Opferakt und Opfermechanismus**

Wenn der Opferakt die Riten abschließt, muß er den religiösen Gesellschaften als Abschluß der mimetischen Krise erscheinen, die durch diese Riten in Szene gesetzt wird. In zahlreichen Riten ist die gesamte Assistenz verpflichtet, an der Opferung teilzunehmen, die einem Lynchmord zum Verwechseln ähnlich ist. Selbst da, wo die Immolation einem einzigen Opfervollzieher vorbehalten ist, handelt dieser nach allgemeiner Regel im Namen aller Anwesenden. Im Opferakt bekräftigt sich die Einheit einer Gemeinschaft, und diese Einheit tritt hervor gerade auf dem Höhepunkt der Spaltung, gerade dann, wenn die Gemeinschaft sich so darstellt, als sei sie nun durch den mimetischen Zwist völlig zerrissen und dem endlosen Teufelskreis der rächenden Repressalien heillos ausgeliefert. Auf die Opposition jedes gegen jeden folgt brüsk die *Opposition aller gegen einen*. Auf die chaotische Vielzahl der Einzelkonflikte folgt plötzlich die Einfachheit eines einzigen Antagonismus: Die ganze Gemeinschaft steht auf der einen Seite und auf der anderen das Opfer. Es leuchtet ohne weiteres ein, wieso dieses Opfer die Lösung bringt: Die ganze Gemeinschaft ist wieder solidarisch auf Kosten eines Opfers, das nicht nur unfähig ist, sich zu verteidigen, es ist auch viel zu machtlos, um Rache heraufzubeschwören; seine Vernichtung wird nicht neue Wirren hervorrufen und die Krise nicht wieder ausbrechen lassen, denn sie eint alle. Der Opferakt ist nur eine Gewalttat mehr, eine Gewalttat, die zu anderen Gewalttaten hinzukommt, aber sie ist die letzte Gewalttat, das letzte Wort der Gewalttätigkeit.

Angesichts der Feindseligkeit, die bei gewissen Opferakten das Opfer trifft, kommt einem der Gedanke, daß es allein für die ganze mimetische Krise verantwortlich gemacht wird. Bevor es getötet wird, kann es verhöhnt und mißhandelt werden. Die eigentliche Frage ist die: Wie ist bei einer solchen Vielzahl verschiedener Riten eine solche Einmütigkeit gegen das Opfer

* Im Deutschen verfügen wir leider nicht über zwei verschiedene Ausdrücke für das Opfer als Handlung (sacrifice) und das Opfer als Gegenstand (victime); deswegen geben wir sacrifice zur Unterscheidung zumeist mit Opferakt oder Opferung wieder (Anm. d. Übers.).

möglich; was für eine Kraft verbündet die Kollektivität gegen dieses Opfer?

Der gesellschaftsgründende Mord

Alles, was Freud hierüber sagt, verdient sehr aufmerksam geprüft zu werden, weil er der einzige ist, der von ethnologischen Beobachtungen aus, die weniger veraltet sind, als man meint, einen realen kollektiven Mord als Modell des Opferaktes für unbezweifelbar hält. Doch seine Erklärung ist nicht gültig. Man kann die rituellen Wiederholungen nicht von einem einzigen, ein für allemal vollzogenen Mord her verstehen.

Übrigens situiert Freud diesen Mord schlecht, wenn er ihn an den Beginn der rituellen Sequenz ansetzt. Die Riten, die ihm Recht geben, sind selten und es handelt sich dabei um Riten, bei denen die normale Ordnung auf den Kopf gestellt ist. Die normale Ordnung ist die, die wir eben schilderten. Die mimetische Krise kommt an erster Stelle und der kollektive Mord stellt deren höchste Steigerung und zugleich Beendigung dar.

Die Idee, daß Menschen sich versammeln und allerlei Opfer darbringen würden, um das „Schuldgefühl" zu kommemorieren, das sie über einen prähistorischen Mord angeblich immer noch empfinden, ist ganz und gar mythisch. Nicht mythisch hingegen ist der Gedanke, daß die Menschen diese Opfer darbringen, weil ein spontaner erster Mord *die Gemeinschaft tatsächlich zusammengebracht* und einer wirklichen mimetischen Krise ein Ende gemacht hat. Dann könnte man es verstehen, daß die Menschen zu Riten Zuflucht nehmen, um eine drohende wirkliche Krise abzuwenden; die Krise würde dann nicht um ihrer selbst willen, sondern zu ihrer Lösung reproduziert; es ginge dabei darum, zu der Lösung zu gelangen, die als die einzige befriedigende Lösung jeder vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Krise angesehen wird. Es gäbe dann zwischen den Verboten und den Riten der Intention nach keinen Widerspruch; die Verbote würden die Krise abzuwenden suchen, indem sie die Verhaltensweisen untersagen, die sie hervorrufen; und falls die Krise dennoch wiederbeginnt oder wenn es den Anschein macht, sie hebe von neuem an, bemühen sich die Riten, sie in die gute Richtung zu

leiten und einer Lösung entgegenzuführen, will sagen der Versöhnung der Gemeinschaft auf Kosten eines Opfers, das willkürlich bestimmt wird. In der Tat kann kein zum Opfer auserlesenes Individuum für die mimetische Krise verantwortlich sein.

Einzig ein willkürliches Opfer kann die Krise lösen, weil sämtliche Gewalttätigkeitsphänomene, da mimetisch, überall identisch und innerhalb der Gemeinschaft identisch verteilt sind. Niemand kann der Krise einen Ursprung zuschreiben, Verantwortungen zuteilen. Und dieses *stellvertretende Opfer* wird schließlich notwendigerweise erscheinen und die Gemeinschaft versöhnen, denn die Zuspitzung der Krise, die an einen stets wachsenden Mimetismus gebunden ist, muß es notwendigerweise hervorrufen.

Ein natürlicher Lösungsmechanismus?

Wir müssen der Logik des mimetischen Konflikts und der aus ihm resultierenden Gewalttätigkeit bis ans Ende nachgehen. Je mehr die Rivalitäten sich zuspitzen, desto mehr vergessen die Rivalen die Gegenstände, die diese im Prinzip verursachen, und desto stärker sind sie voneinander fasziniert. Die Rivalität läutert sich von allem, um was es dabei äußerlich geht; sie wird zur puren, zur Prestigerivalität. Jeder Rivale wird für den anderen das anbetungswürdige und hassenswerte Modell-Hindernis, zu dem, den man gleichzeitig niedermachen und in sich aufnehmen muß.

Die Mimesis ist stärker als je, aber sie kann von jetzt an nicht mehr an einem Objekt ausgeübt werden, denn es gibt keinen Gegenstand mehr. Es gibt nur noch die Gegenspieler, die wir als Doubles bezeichnen, weil im Antagonismus sie nichts mehr voneinander trennt.

Wenn es kein Objekt mehr gibt, gibt es auch keine Aneignungsmimesis in dem von uns definierten Sinn mehr. Es gibt für die Mimesis kein anderes mögliches Anwendungsfeld mehr als die Gegenspieler selbst. Somit wird es innerhalb der Krise zu mimetischen Substitutionen von Gegenspielern kommen.

Während die *Aneignungsmimesis* trennt, indem sie zwei oder mehrere Individuen auf ein und dasselbe Objekt ausrichtet, das alle sich aneignen wollen, führt die *Gegenspielermimesis* zwangs-

läufig zusammen, indem sie zwei oder mehrere Individuen sich auf einen und denselben Gegner ausrichten läßt, den alle niedermachen wollen.

Die Aneignungsmimesis ist ansteckend, und je zahlreicher die auf ein und dasselbe Objekt ausgerichteten Individuen sind, desto mehr bestreben sich die noch nicht mithineinverwickelten Glieder der Gemeinschaft, ihrem Beispiel zu folgen. Das gleiche gilt natürlich von der Gegenspielermimesis, da es sich dabei um die gleiche Kraft handelt. Es steht deshalb zu erwarten, daß diese Mimesis, sobald sie zu wirken beginnt, von dem Moment an, wo das Objekt verschwindet und wo die mimetische Tollheit einen hohen Intensitätsgrad erreicht, stets anwächst. Da sich die mimetische Anziehungskraft mit der Anzahl der Polarisierten vervielfacht, wird zwangsläufig der Moment eintreten, wo die ganze Gemeinschaft gegen ein einziges Individuum zusammensteht. Die Gegenspielermimesis führt somit eine Allianz gegen einen gemeinsamen Feind herbei, und das Ende der Krise, die Versöhnung der Gemeinschaft, besteht in nichts anderem.

Wir können, wenigstens in gewissen Fällen, nicht wissen, welch unbedeutender Grund die mimetische Feindseligkeit mehr auf dieses Opfer als auf ein anderes richtet. Dieses Opfer wird dennoch als absolut einmalig und einzig gelten nicht nur wegen der haßerfüllten Idolatrie, die sich auf es sammelt, wegen der Krise, die es von nun an inkarniert, sondern auch und vor allem aufgrund der Versöhnungswirkung, die sich aus dieser einmütigen Polarisierung ergibt.

Die Gemeinschaft stillt ihren Rachedurst an diesem willkürlichen Opfer in der absoluten Überzeugung, die einzige Ursache ihres Übels gefunden zu haben. Sie ist daraufhin befreit von Gegnern, geläutert von jeder Feindschaft gegenüber denen, auf die sie einen Augenblick zuvor eine äußerste Wut hatte.

Die Rückkehr zur Ruhe scheint zu bestätigen, daß das betreffende Opfer für die mimetischen Wirren, welche die Gemeinschaft aufgewühlt hatten, verantwortlich war. Die Gemeinschaft kommt sich gegenüber ihrem Opfer als vollkommen passiv vor; dieses erscheint hingegen als der für die Affäre allein Verantwortliche. Man braucht bloß zu erfassen, daß die Umkehrung der realen Beziehung zwischen dem Opfer und der Gemeinschaft

sich in der Lösung der Krise fortsetzt, um einzusehen, warum dieses Opfer als *sakral* gilt. Es gilt als ebenso verantwortlich für die Rückkehr zur Ruhe wie für die vorausgehenden Wirren. Man nimmt sogar an, es habe seinen Tod selbst herbeigeführt.

Man kann nicht wissen, ob diese Konfliktslösung in jedem Fall unausweichlich ist. Es läßt sich denken, daß zahlreiche menschliche Gemeinschaften sich unter der Wirkung einer Gewalttat, die nie zu dem eben beschriebenen Mechanismus führt, auflösen. Doch die Beobachtung der religiösen Systeme läßt uns vermuten erstens, daß es immer zur mimetischen Krise kommt; zweitens, daß das Zusammenstehen aller gegen ein einziges Opfer die normale Lösung auf der kulturellen Ebene und die eigentlich normative Lösung ist, denn ihr entspringen sämtliche Regeln, welche die Kultur betreffen.

Um die urtümlichen Regeln, Verbote und Rituale und die gewaltige Kraft dieser Regeln zu verstehen, muß man eine recht lange und entsetzliche Krise annehmen, damit die plötzliche Lösung, das Zusammenstehen gegen das einzige Opfer, als wunderbare Befreiung empfunden wird. Diese Erfahrung eines höchst unheilbringenden und sodann heilbringenden Wesens, dessen Auftreten und Verschwinden durch den kollektiven Mord skandiert sind, muß buchstäblich *ergreifend* sein. Die schrecklich geprüfte Gemeinschaft ist mit einem Schlag von jedem Antagonismus erlöst, vollständig befreit.

Man begreift ohne weiteres, daß diese Gemeinschaft nunmehr gänzlich von einem Friedenswillen beseelt, gänzlich auf die Aufrechterhaltung des wunderbaren Waffenstillstands ausgerichtet ist, der ihr von diesem furchtbaren und wohltätigen Wesen, von dem sie gewissermaßen heimgesucht worden ist, vermittelt erscheint. Somit wird sie alle ihre künftigen Handlungen unter das Zeichen dieses Wesens stellen, als ob es Weisungen dieser Art hinterlassen hätte.

Im Glauben, stets von dem Hingeopferten geleitet zu sein, läßt sich die Gemeinschaft also vom noch ganz frischen Erlebnis der Krise und ihrer Lösung leiten, um die ihr geschenkte unsichere Gnadenfrist zu sichern. Man sieht, daß sich zwei Hauptforderungen stellen: Erstens die Forderung, die zur Krise führenden Gesten nicht zu wiederholen, sich jedes Mimetismus, jedes

Kontakts mit den einstigen Gegenspielern, jeder Geste der Aneignung der Objekte, die als Ursache oder Vorwand für die Rivalität gedient haben, zu enthalten. Dies ist der Imperativ des Verbots. Zweitens die Forderung, hingegen das wunderbare Ereignis zu wiederholen, das der Krise ein Ende bereitet hat, also anstelle des ursprünglichen Opfers unter möglichst gleichen Umständen neue Opfer darzubringen. Dies ist der Imperativ des Rituals.

Die Menschen begreifen den Mechanismus ihrer Versöhnung nicht; das Geheimnis seiner Wirkkraft bleibt ihnen verborgen; deshalb bemühen sie sich, alles so genau wie möglich zu reproduzieren. Sie sehen bloß, daß der Rettungsmechanismus erst auf dem Höhepunkt des brudermörderischen Kampfes ausgelöst worden ist. Der einmütige Entscheid und dieser Paroxysmus bilden ein Ganzes, und das religiöse Denken weigert sich zumeist, dieses aufzuspalten, weiß es doch, daß es sich nicht spalten läßt. Hierin ist der Grund zu dieser Konfliktstollheit, zu dieser kulturellen Indifferenzierung zu suchen, welche die Anfangsphase vieler Riten, die Opfervorbereitung darstellt.

Statt, wie Lévi-Strauss sich dies vorstellt, Undifferenziertheit um der Undifferenziertheit willen anzustreben, erblicken die Riten in der Krise nur ein *Mittel, die Differenzierung zu sichern.* Somit liegt kein Grund vor, die Riten als unsinnig zu verurteilen, wie Lévi-Strauss es tut. In der menschlichen Kultur kommt die Ordnung aus äußerster Unordnung, denn die äußerste Unordnung ist das Verschwinden jeglichen Objekts im Konflikt, und da verwandelt sich die Aneignungsmimesis, die konfliktauslösende Mimesis zur Gegenspielermimesis und zur Wiedervereinigungsmimesis gegenüber dem Gegenspieler. Wenn Lévi-Strauss im strukturalistischen Klassenzimmer den Ritus vor die Türe weist, täuscht er sich. Der schlechte Schüler weiß über die Ordnung und die Unordnung viel mehr als der Professor[7].

In den Übergangsriten z. B. geht das Undifferenzierte nur mit dem Verlust einer vorgängigen *Identität*, eines nun aufgelösten Spezifikums einher, und diesen Verlust eben betont und verschlimmert der Ritus zunächst; er macht ihn so vollständig wie möglich, nicht aus „Sehnsucht nach Unmittelbarkeit", wie Lévi-Strauss sagen würde, sondern um dem Postulanten die Erwerbung seiner neuen Identität, seiner endgültigen Differenzierung zu erleichtern. So liegt es beispielsweise auf der Hand, daß die Taufriten Bäder für Undifferenzierte sind, woraus man besser differenziert hervorgeht. Selbst die schlichtesten Gläubigen aller Religionen der Welt haben dies stets gewußt; es kann vorkommen, daß der Postulant dabei ertrinkt, aber man unterzieht ihn dem Ritus nicht dazu, daß er ertrinkt.

Die Initiationsprüfung ist nur eine partikuläre Beleuchtung der mimetischen Krise zu besonderen Zwecken. Man sucht den Postulanten durch eine möglichst schreckliche Krise hindurchgehen zu lassen, *damit für ihn die Heilswirkung des Opferaktes ausgelöst wird.* Solange die Initiationsriten lebendig sind, kommt es deshalb dann und wann vor, daß man einen Postulanten zu Grunde richtet, und selbst wenn die Riten ihre Kraft verloren haben, gibt man zu glauben vor, daß die Postulanten wirklich sterben könnten.

Riten und Verbote: gegensätzliche Mittel zum selben Zweck

Die Verbote richten sich also direkt auf das Ziel, indem sie alles verbieten, was die Krise angeht oder angehen könnte; die Riten richten sich auf das gleiche Ziel vermittels des kollektiven Mechanismus, den sie von neuem auszulösen suchen. Man versteht so, warum die Menschen zu Riten Zuflucht nehmen, wenn die Krise sie wirklich bedroht; das Paradox, daß die Krankheit dazu dient, von der Krankheit zu heilen, ist kein Paradox mehr. Es geht darum, die Kräfte des schlimmen Mimetismus zu verstärken, um sie der Lösung durch das Opfer entgegenzuleiten. Somit besteht zwischen den sogenannten Übergangsriten und den anderen überhaupt kein Unterschied. Das Modell, das dazu dient, den jeweiligen Zustand andauern zu lassen, ist auch das Modell zur Veränderung, das auf alle Fälle das gleiche zurückbringen soll. Man muß die Krise immer wieder von neuem durchspielen, um den Entschluß zum Frieden und zur Ordnung von neuem hervorzubringen. Obwohl das heutige Denken diese Mechanismen nicht zu integrieren vermag, existieren sie seit die Welt besteht. Übrigens gereicht das Widerstreben, die genannten

Mechanismen zu integrieren, in gewissen Hinsichten dem heutigen Denken zur Ehre und es bereitet die rationale Enthüllung dessen vor, was der Strukturalismus noch nicht wahrzunehmen vermag. Dieses Widerstreben ist jedem vag mystischen Synkretismus vorzuziehen, der sich den Mechanismen des Sakralen nur allzu leicht unterzieht im Namen einer „Menschennatur" oder eines nebelhaften Pantheismus, welche beide die direkten Erben der Götter der Gewalttätigkeit sind. Ich verstehe und teile den Abscheu, den Lévi-Strauss vor einer derartigen Haltung empfindet.

5. Theorie des Religiösen

Solange die Erinnerung an die Urerfahrung lebendig bleibt, ist der objektive Widerspruch zwischen der Reproduktion und dem Verbot der mimetischen Krise für das religiöse Denken kein Problem. Vielleicht wird dieser Widerspruch nicht einmal wahrgenommen. Er muß hingegen problematisch werden, sobald einmal der Daseinsgrund des Ritus dahinzufallen beginnt.

Die religiöse Ausarbeitung geht immer weiter und muß sich allmählich bestreben, das abzuschwächen oder wenn möglich auszumerzen, was sie mit der Zeit als logischen Widerspruch empfindet, wie wir selbst es tun, wenn wir in den Riten nicht den Willen sehen, den Mechanismus des stellvertretenden Opfers in dessen eigenem Kontext zu reproduzieren. Schon lange bevor die Ethnologen da waren, sind ja die Bedingungen der Unkenntnis, in deren Rahmen ihr Denken vor sich geht, schon vorhanden und sie beeinflussen die späte religiöse Ausarbeitung in einem Sinn, der uns verständlicher, logischer, ja selbst „natürlicher" vorkommt als das, was vorausgeht.

In den religiösen Systemen kommt es, wie schon angedeutet, zu Verzerrungen, die darauf abzielen, die Praxis zu *rationalisieren*, indem man die Verbote lockert oder die Riten vernünftiger macht oder auch indem man beides zugleich tut. Das System hat die Tendenz, sich unter der Ägide einer Logik, die weder seinem Ursprung noch seinem Daseinsgrund entspricht, zu vereinheitlichen. Und diese Entwicklung, die in einem scheinbar vernünftigen Sinn verläuft, trägt dazu bei, die Ethnologen zu täuschen, ihnen Argumente zu liefern, um den Ursprung – wie ich ihn darlege – zu leugnen und die aufschlußreichsten Riten als flagrante Verirrungen innerhalb dieser unabsehbaren Verwirrung, welche die Religion darstellt, anzusehen. Macht man sich aber die Mühe, die Zusammenhänge zu durchschauen, so wird man immer den Weg wiederfinden, der zum gewalttätigen Ursprung zurückführt.

Nichts fällt schwerer, als zuzugeben, daß der menschliche Konflikt im Grunde ein Nichts ist, wie es beim mimetischen Konflikt in seiner letzten Phase der Fall ist. Was die Konflikte der anderen betrifft, mag das noch angehen, aber in bezug auf unsere eigenen Konflikte ist das beinahe unmöglich. Sämtliche modernen Ideologien sind ungeheure Maschinen zur Rechtfertigung und Legitimierung von Konflikten, besonders von solchen, die heutzutage dem Dasein der Menschheit gar wohl ein Ende bereiten könnten. Hier zeigt sich die ganze Verrücktheit des Menschen. Wenn man diese Verrücktheit des menschlichen Konflikts heute nicht zugibt, wird man sie nie zugeben.

Um die menschliche Kultur zu verstehen, muß man einsehen, daß allein die Eindämmung der mimetischen Kräfte durch die Verbote, ihre Kanalisation in den Riten die Versöhnungswirkung des stellvertretenden Opfers ausdehnen und andauern lassen kann. Das Religiöse ist nichts anderes als diese ungeheure Anstrengung, den Frieden aufrechtzuerhalten. *Das Sakrale ist die Gewalt*, doch wenn das Religiöse die Gewalt verehrt, dann immer nur deshalb, weil es von ihr annimmt, daß sie den Frieden bringe; das Religiöse ist gänzlich auf den Frieden ausgerichtet, aber die Wege zu diesem Frieden sind nicht von gewaltsamen Opferungen frei.

Wenn das Religiöse Skandal erregt, falls es sich zersetzt, dann deshalb, weil die Gewalttätigkeit, die in seine Zusammensetzung eingeht, in diesem Fall als solche erscheint und ihre Versöhnungskraft verliert. Die Menschen fühlen sich dann sogleich gedrängt, das Religiöse selbst zu einem neuen Sündenbock zu machen; sie sehen dabei ein weiteres Mal nicht, daß diese Gewalttätigkeit ihre eigene ist, und sie entledigen sich seiner sogar dann und mehr denn je auf Kosten des Sakralen, ob sie nun, wie

heute, es ausspeien oder ob sie es, wie einst, anbeten. Sämtliche Haltungen, die nicht das Gründungsopfer zutage treten lassen, sind stets nur gegensätzliche Irrtümer, Doubles, die sich ewig den gleichen Ball zuspielen, ohne dabei je wirklich zu reüssieren und die Struktur des Verkennens zum Einsturz zu bringen.

Die moderne Gesellschaft bringt Religiöses im Sinn der Systeme, die wir zu studieren im Begriff sind, nicht mehr hervor. Aus einem Grund, den wir noch nicht kennen, aber von dem wir bald sprechen werden, funktioniert der Gründungsmechanismus viel weniger gut als früher. Wir reden heute von „Sündenbock" nicht nur im rituellen Sinn des Buches Leviticus[8] und analoger Riten, sondern im Sinn eines spontanen psychologischen Mechanismus. Keine andere Gesellschaft war meines Erachtens je zu einer solchen Wahrnehmung fähig. Man müßte über diese seltsame Fähigkeit nachdenken. Hier liegt meiner Meinung nach die Hauptaufgabe der Ethnologie, eine Aufgabe, die sie stets ausgeschlagen hat. Ich verwende den Ausdruck *„stellvertretendes Opfer"* einzig für den spontanen Mechanismus.

Die Fähigkeit des Opfermechanismus, Sakrales zu produzieren, beruht, wie gesagt, gänzlich auf der Verkennung dieses Mechanismus. In einer Gesellschaft, in der jedermann wenigstens vage weiß, was ein „Sündenbock" ist, weil ein jeder irgendeinem nationalen, ideologischen oder der Familie verhaßten Gegner vorwirft, nach einem „Sündenbock" zu suchen, ist der fragliche Mechanismus stets sichtbar vorhanden, aber er hat von seiner Kraft allzuviel eingebüßt, um die Aufgabe, welche die menschliche Kultur ihm zuweist oder die vielmehr dieser Mechanismus der menschlichen Kultur zuweist, ebenso gut erfüllen zu können wie einst.

Gefährliches Halbbewußtsein

Die Produktion des Sakralen steht zwangsläufig im umgekehrten Verhältnis zum Verständnis der Mechanismen, die es hervorbringen. Und man muß klar sehen, daß das Sandkorn an Wissen im Getriebe des stellvertretenden Opfers nicht besagt, daß es weniger Opfer geben wird, im Gegenteil. Wir machen nicht in naivem Optimismus. Je radikaler die Krise des Opfersystems ist, desto

mehr sind die Menschen versucht, die Opfer zu häufen, um dennoch zu den gleichen Wirkungen zu gelangen.

Indes glaube ich nicht an ein ausgedehntes ideologisches Komplott, das all dies zu „verdrängen" suchen würde, aber an irgend eine dunkle, perfekte Wachsamkeit des vielberedeten „Unbewußten". Man muß auf alle marxistischen und Freudschen Schreckgespenster verzichten, die, wie die Mythologie selbst, stark von Milben zerfressen sind und zwar gerade deshalb, weil sie eher ein modernisierter Rückgriff auf die rituelle Monstrosität als deren rationale Deutung sind. Ich denke, daß unsere Welt aus noch nicht geklärten Gründen, die uns aber ständig beschäftigen werden, durch einen geschichtlich einzig dastehenden Rückgang der mimetischen Einwirkung auf die Individuen und selbst die Kollektivitäten gekennzeichnet ist. Wohlgemerkt: Ich sage Rückgang und nicht Erlöschen.

Dieser entscheidend wichtige Rückgang bleibt zwangsläufig in jeder Hinsicht vieldeutig, angefangen vom Rückgang des *Wissens* um sich, das er erwerben kann. Trotz seines noch nie dagewesenen Umfangs, den er vor allem im Lauf der letzten drei Jahrhunderte erhalten hat, bewahrt er einen fast nicht greifbaren Charakter. Während er uns mit einer gesteigerten Fähigkeit versieht, die mimetischen Phänomene hellsichtig zu beobachten, ohne von ihnen „angesteckt" zu werden, und somit sie wissenschaftlich zu studieren, beginnt er zunächst damit, sie zum Verschwinden zu bringen oder umzuwandeln. So kommt es, daß er der Beobachtung, zu der er uns befähigt, das Wesentliche entzieht.

Diesem Rückgang ist zuzuschreiben, daß da, wo einst die rituelle Trance herrschte, nun das vorherrscht, was man als „psychopathologische Störungen" bezeichnet (was nicht besagen will, daß es einst überhaupt keine solchen Störungen gegeben habe). Einem ersten Rückgang des gleichen Typus verdanken wir zweifellos den Übergang von der Opfertrance und von der dionysischen Trance zum Universum der Theatralität bei den Griechen. Heute hat man, wie ich feststelle, die Tendenz, die rituelle Besessenheit als ein theatralisches Phänomen aufzufassen. Dies ist die Tendenz von Michel Leiris in seiner Forschungsarbeit über die Äthiopier. Erheblich seltener und viel radikaler ist die gegentei-

lige Intuition, beispielsweise die Shakespeares, der jeden Theatereffekt und jede „Identitätskrise" im gleichen gewalttätigen mimetischen Gemenge wurzeln läßt wie jede Mythologie und jeden kollektiven Mord, selbst einen eminent historischen wie den Caesars, des Begründers des römischen Reiches.

Über die Phänomene von gewalttätigem kollektivem Mimetismus gibt es zweifellos kein aufschlußreicheres Werk als den „Sommernachtstraum", aber noch niemand ist wirklich imstande gewesen, sich die außerordentliche Lehre zunutze zu machen, die in diesem Text steckt.

Noch einmal: Man muß sich hüten, die Gründungsmechanismen des Religiösen von dem her zu verstehen, was wir über die Phänomene des „Sündenbocks" wissen oder zu wissen meinen. Man muß umgekehrt vorgehen. Man muß in unseren Phänomenen von Gewalttätigkeit und kollektiver Suggestion, die allzu schwach sind, um auf das wahre Sakrale hinauszulaufen, Restbestände erkennen, die in bezug auf die Gewalttätigkeit gerade desto mehr zu fürchten sind, je abgeschwächter sie sind.

Was die religiösen Phänomene wesentlich charakterisiert, ist die *doppelte Übertragung*, zunächst die Übertragung der Aggressivität und sodann die Übertragung der Versöhnung. Die Übertragung der Versöhnung sakralisiert das Opfer und verschwindet als erste, denn sie wird ganz offensichtlich nur dann hervorgebracht, wenn der Mechanismus „gründlich" spielt. Kurz: *Wir bleiben fähig, unsere Opfer zu hassen; wir sind nicht mehr fähig, sie anzubeten.*

All dies wird bald in ein streng wissenschaftliches Licht gerückt werden. Selbst wenn wir um uns herum keine wirklichen Sakralisierungen mehr haben, beobachten wir jene Restbestände oder Ansätze dazu, die zwar sehr verblaßt sind, aber doch hinreichen, um den strukturellen Sachverhalt zu bestätigen.

Im Blick auf Gestalten, welche die Aufmerksamkeit der Gemeinschaft auf sich ziehen – Staatsmänner, Vedetten, Schwerverbrecher usw. –, stellen wir mühelos das fest, was die Psychoanalyse ambivalente Elemente nennt.

Die vielberedete Ambivalenz besteht zunächst darin, daß man den allzu stark angeleuchteten Gestalten der Vorbühne eine übermäßige Verantwortung für die Strömungen und Wendungen

der öffentlichen Meinung zuschreibt, die doch von der ganzen Gemeinschaft herrühren und für die somit kein einzelner Mensch verantwortlich sein kann. Vielmehr können die kollektiven Reaktionen sich selbst erst bewußt werden und sich kristallisieren von diesen sinnbildlichen Individualitäten her und um den Preis einer Umkehrung der Rollen in der Beziehung zwischen dem Kollektiven und dem Individuellen, dem aktiven Element und dem passiven Subjekt.

Da die Volksphantasie die Tendenz hat, auf das durch sie ausgezeichnete Individuum die eigenen Freuden und Hoffnungen sowie Befürchtungen und Ängste zu polarisieren, erscheint die Macht der betreffenden Einzelperson ins Unendliche gesteigert, zum Guten wie zum Schlimmen. Diese Einzelperson repräsentiert die Kollektivität dieser selbst nicht auf abstrakte Weise, sondern im Zustand der Wut, der Unruhe oder der Glückseligkeit, in dem sie sich im Moment dieser Repräsentation befindet.

Es ist indes klar, daß die heilsamen Übertragungen heutzutage immer schwächer, sporadischer und flüchtiger sind; übrigens werden sie von den Intellektuellen ins Lächerliche gezogen. Die Übertragungen des Unheilvollen hingegen sind von außerordentlicher Macht und werden nur selektiv angeprangert. Da findet sich immer eine gute Übertragung des Unheilvollen, und es kommt nicht in Frage, sie zu kritisieren, ja, es wäre sogar unmoralisch, sie zu kritisieren: Es ist der ideologische Gegner, es ist der Klassenfeind; es ist die verkommene Generation, es sind die gemeinen Kerle, die uns regieren, die ethnischen Minderheiten, die Schlechtgesinnten ...

Heutzutage sind die Unterschiede zwischen den unheilvollen Übertragungen offensichtlich am Verschwinden. Die Tatsache, daß innerhalb von Ideologien, die gestern noch überaus monolithisch waren, Russen und Chinesen z. B., die Gegensätze von Doubles wiederauftauchen, bringt ungeheure Massen um ihre ruhigen Gewißheiten, die ihnen die festumrissene Unabänderlichkeit des Gegners gab samt seiner abscheuerregenden Differenz, die dafür die Integrität und das Spezifische der guten Differenz gewährleistete; nun gerät diese gute Differenz mehr und mehr in den Schatten des Unheilvollen, und ihre Bedeutung ist bloß noch sekundär.

Mythen nach dem gleichen Muster

Auch in den Mythen läßt sich die von der Sakralisierung oft verdeckte Aggressivität gegen das Opfer herausfinden. Das Opfer wird angeklagt, für die Wirren und Katastrophen, welche die Gemeinschaft bedrängen, also für die Krise verantwortlich zu sein. Man muß all dies mit der schlechten Behandlung in Zusammenhang bringen, die in vielen Riten dem Opfer zuteilwerden kann, bevor es geopfert wird. Diese schlechte Behandlung zeigt trefflich, daß die Opferung im Prinzip nie eine rein symbolische Geste ist. Sie ist eine aggressive Reaktion gegen ein Opfer, das nicht getötet würde, wenn es nicht als für die mimetische Krise verantwortlich gälte.

Wie in den Ritualen läßt sich auch in den Mythen das Opfer – der Held – töten als der Verantwortliche für Verbrechen, welche die Gemeinschaft zerrütten. So wie die zentrale Handlung der Rituale die – oft kollektive – Ermordung des Opfers ist, ist die zentrale Szene der Mythen die – oft kollektive – Ermordung des vergöttlichten Helden. Man fragt sich, wie es die Mythologen anstellen, so zwingende Hinweise beiseitezuschieben und entgegen der ganzen ethnologischen Tradition und schon vor ihr der ganzen religiösen Tradition heute zu behaupten, die Mythen und die Rituale hätten nichts miteinander zu tun[9].

Bei einem individuellen Mord handelt es sich fast immer um zwei feindliche Brüder oder Zwillinge wie Kain und Abel, Romulus und Remus, die den universalen Zusammenhang der Doubles mit dem Paroxysmus der Krise zugleich verdecken und aufdecken. Der eine der beiden Brüder muß sterben, damit die Doubles verschwinden, d.h. damit die Differenz von neuem erscheint und die Stadt gegründet werden kann. Es handelt sich um einen einzigen Mörder, aber er repräsentiert die ganze Gemeinschaft, insofern sie der Double-Beziehung entrinnt.

Im Mythos von Noach gibt es in einer gesamthaft dem Tode geweihten Gemeinschaft einen einzigen Überlebenden, d.h. es findet sich wiederum die Struktur des alle-gegen-einen und man kann zeigen, daß es sich dabei um die Umkehrung der geläufigsten Form handelt, eine Umkehrung, die stets möglich ist, weil das Opfer immer auch die Rückkehr zum Leben, die Gründung

einer neuen Gemeinschaft verkörpert, und eben dies ist es, was man im Sintflutmythos vor sich hat. Doch lassen wir nun von den Mythen ab; wir werden umfassender auf sie zurückzukommen haben[10].

Reduktion des Religiösen auf einen einzigen Mechanismus?

Die Ethnologen haben sich lange um das Sakrale bemüht, ohne je entscheidende Resultate zu erhalten. Kategorisch den Schluß ziehen, daß das Religiöse nicht ein einheitliches Rätsel darstelle, heißt lediglich behaupten, daß nunmehr niemand darin reüssieren darf, woran bis jetzt jede Ethnologie gescheitert ist. In Wirklichkeit findet sich im Religiösen ein Gemisch von rekurrierenden und nicht rekurrierenden Zügen, die aber alle miteinander verwandt sind, und das legt dem wissenschaftlichen Denken Reduktionsmöglichkeiten nahe.

Wer etwas gegen den monistischen Charakter meiner These hat, möge bedenken: Wissenschaftliche Forschung ist entweder reduzierend oder sie ist nichts.

Es gibt Leute, welche die Vielfalt der Opferformen für ebenso wertvoll halten wie die dreihundert verschiedenen französischen Käsesorten. Dies ist ihre Sache. Meines Erachtens ist es für die Humanwissenschaften ein Anzeichen von Dekadenz, wenn man sich vom Geist einer gewissen Literarkritik einnehmen läßt, die sich in Mystifikation hüllt, wenn sie feierlich auf der unendlichen Verschiedenheit der Werke insistiert, auf ihrem nicht in Worte zu fassenden, unerschöpflichen Charakter, auf der Unmöglichkeit, zweimal die gleiche Interpretation zu wiederholen.

Wir leben in einer Geisteswelt, die um so konformistischer ist, als sie eine Art Monopol auf den Antikonformismus zu besitzen meint. Damit dispensiert sie sich von Selbstkritik. Man verbringt seine Zeit damit, daß man Türen einzurennen sucht, die schon seit Jahrhunderten offenstehen. Der moderne Krieg gegen die Verbote, der schon zur Zeit der Surrealisten lächerlich war, wütet weiterhin an allen Fronten. Wie in den Bouphonia der Griechen stopft man alte, räudige Felle von einstigen Opfern mit Stroh aus, um sie zum tausendsten Mal niederzumachen.

Beim Gründungslynchmord wird, wie wir sahen, das Opfer für

die Krise verantwortlich gemacht; es polarisiert die sich durchkreuzenden Mimetismen, welche die Gemeinschaft zerreißen; es wird von nun an zum einzigen Pol eines einigenden rituellen Mimetismus.

Auf dieses Opfer entlädt die Gemeinschaft eine Erfahrung, die in der Unordnung zu unerträglich und in der Rückkehr zur Ordnung zu unverständlich ist, als daß sie rational durchschaut werden könnte. Die Lehren, welche die Gemeinschaft aus dieser Erfahrung zieht, gelten als vom Opfer selbst erteilt. Da dieses Opfer die Macht zu haben scheint, zunächst die schlimmsten Wirren zu verursachen und dann die Ordnung wiederherzustellen oder eine neue Ordnung zu schaffen, meint man, man könne sich inskünftig an dieses Opfer halten, um zu entscheiden, was zu tun und was nicht zu tun sei.

Dieses Wissen steht nun im Vordergrund. Es ist logisch, zu denken, das Opfer sei nur aufgetreten, um dieses Wissen an die Gemeinschaft auszuteilen; es ist logisch, zu denken, daß die schreckenerregende Seite der Epiphanie dazu bestimmt sei, die Regeln, welche die Gottheit zu promulgieren wünsche, dem Herzen und dem Geist tief einzuprägen. Diese Gottheit erscheint als Begründerin eines besonderen ihr geweihten Kultes oder der Gesellschaft selbst. Wir begreifen nun besser, warum in so vielen Mythen sämtliche Regeln, die für die Kultur gelten, aus dem Leichnam des Opfers hervorgehen.

Wenn dieses Opfer, als es in der Gemeinschaft zugegen und lebendig war, in sie den Tod brachte und nun, nachdem es tot ist, ihr das Leben bringt, wird man zum Schluß gelangen müssen, daß seine Fähigkeit, die Grenzen der gewöhnlichen Menschennatur im Bösen wie im Guten zu übersteigen, sich auf das Leben und den Tod erstreckt. Wenn es für das Opfer ein Leben gibt, das Tod ist, und einen Tod, der Leben ist, dann deshalb, weil die Schicksalsfügungen des Menschseins auf das Sakrale nicht mehr einwirken können. Wir sehen, wie sich sämtliche Züge der religiösen Transzendenz vor unseren Augen abzeichnen.

Unsere Hypothese erklärt nicht nur, warum es überall Riten und Verbote gibt, sondern auch, weshalb sämtliche Kulturen ihre Gründung auf übernatürliche Mächte zurückführen, von denen man auch annimmt, daß sie den *Regeln, die sie selbst verletzen,*

Achtung verschaffen und ihre Übertretung mit schrecklichen Strafen ahnden.

Diese Strafen gibt es wirklich. Wenn die Menschen religiöse Regeln übertreten, laufen sie wirklich Gefahr, in den Teufelskreis der mimetischen Rivalitäten und der Kette von Racheakten zurückzufallen. Die religiösen Systeme bilden ein Ganzes, und selbst die Übertretung objektiv sinnloser Regeln bildet eine Herausforderung für die gesamte Gemeinschaft, eine Geste von Hybris, die hinreichen kann, Gewalttätigkeit hervorzurufen, denn die Menschen werden dadurch veranlaßt, entweder einzuschreiten oder es dem Verwegenen gleichzutun, der die Regeln ungestraft verletzt. Im einen wie im anderen Fall hält die mimetische Rivalität wiederum in die Gemeinschaft Einzug. In den Gesellschaften, die kein Strafsystem haben, um den Teufelskreis der mimetischen Gewalttätigkeit im Keim zu ersticken, hat das religiöse System wirklich eine Funktion.

Wenn es tatsächlich zur mimetischen Krise und zum Gründungslynchmord kommt, wenn es stimmt, daß die menschlichen Gemeinschaften zerfallen können und in der mimetischen Gewalttätigkeit periodisch zerfallen, um sich dann *in extremis* durch das stellvertretende Opfer aus der Affäre zu ziehen, so beruhen die religiösen Systeme trotz der Umbildungen, die aus der sakralen Deutung kommen, wirklich auf einer scharfen Beobachtung der Verhaltensweisen, welche die Menschen zu Gewalttätigkeit veranlassen, sowie des seltsamen Vorgangs, der dieser ein Ende bereiten kann. Diese Verhaltensweisen *grosso modo* verbieten sie, und diesen Vorgang *grosso modo* reproduzieren sie in ihren Riten.

Die empirische Weisheit der Verbote ließe sich hinter den übernatürlichen Verkleidungen leicht feststellen, wenn nicht die fade moderne Demagogie der Überschreitung sogar die besten Geister zwänge, die unsinnigsten Aspekte der Verbote aus ihrem Kontext zu isolieren, um den Akzent auf sie zu legen. Die übernatürlichen Verkleidungen tragen dazu bei, die Menschen vor ihrer Gewalttätigkeit zu schützen. Indem das Religiöse behauptet, daß die Übertretung eher zur Rache einer Gottheit als zu inneren Rivalitäten führt, arbeitet es doppelt daran, von diesen abzuschrecken, denn es hüllt sie in ein Mysterium, das die Menschen

erstarren läßt, und befreit die Gemeinschaft vom Mißtrauen und von den Verdächtigungen, die eine weniger mythische Sicht der Bedrohung zwangsläufig aufkommen ließe.

Das Sakrale als kollektive Hypothese

Das gewalttätige Religiöse hätte nicht bis heute die erstaunliche Wirkung auf die Menschheit bewahrt, die es fast während ihrer ganzen Geschichte ausgeübt hat, wenn in ihm nichts anderes stecken würde als die Albernheiten, auf die man es von den rationalistischen Philosophen an bis zur Psychoanalyse zurückgeführt hat. Seine Macht kommt daher, daß es dem Menschen wirklich sagt, was man tun muß und was man nicht tun darf, damit in einem bestimmten Kulturkontext die Beziehungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaften erträglich bleiben.

Das Sakrale ist die Gesamtheit der Postulate, zu denen der menschliche Geist durch die kollektiven Übertragungen auf die Versöhnungsopfer am Schluß der mimetischen Krisen veranlaßt wird. Das Sakrale stellt keineswegs ein Sich-dem-Irrationalen-Überlassen dar, sondern die für die Menschen einzig mögliche Hypothese, so lange diese Übertragungen in ihrer Integrität fortbestehen.

Die Hypothese des Sakralen ist der menschliche Geist, der sich von einer Kraft überholt und überstiegen erkennt, die ihm außer ihm zu liegen scheint, weil sie aus Gründen, die schließlich unergründlich sind, aber sich letztlich mehr wohlwollend als übelwollend erweisen, mit der ganzen Gemeinschaft in jedem Augenblick zu machen scheint, was ihr gefällt.

Man muß deshalb nicht darauf ausgehen, das Sakrale zu umgrenzen, als ob es ein Begriff mit klaren, von der Sprache zu bemeisternden Grenzen sei. Durkheim z. B. hat den Gegensatz zwischen dem Profanen und dem Sakralen allzusehr verabsolutiert[11]. Man muß auch nicht, an der Sache verzweifelnd, dem Ethnologen untersagen, vom Sakralen zu sprechen, wie einige dies heute tun möchten; das hieße das Studium des religiösen Phänomens untersagen.

Zweites Kapitel

Entstehung der Kultur und der Institutionen

1. Rituelle Varianten

Neben den Riten, welche erfordern, daß die dabei Anwesenden einmütig an der Immolation teilnehmen, gibt es andere, die diese Beteiligung und selbst jeglichen Kontakt mit dem Opfer verbieten. Die Immolation ist dann Fachleuten vorbehalten, Opferern und Priestern, die sich auf der religiösen Ebene von der übrigen Gemeinschaft von Grund auf unterscheiden.

Wie ist es möglich, daß zwei so gegensätzliche Opferriten auf ein und denselben Mechanismus zurückgehen und, vor allem, daß sie beide, trotz ihres Gegensatzes, über diesen Mechanismus etwas Wahres offenbaren?

Der Tod des Opfers wandelt die Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft um. Der Übergang von der Zwietracht zur Eintracht wird nicht seiner eigentlichen Ursache, dem Mimetismus, zugeschrieben, der die Gemeinschaft einigt, sondern dem Opfer selbst. Da man das eigentliche Prinzip der Umkehr zum Frieden nie wahrnimmt, konzentriert sich das religiöse Denken auf das Opfer und macht es zum Sinnzentrum all dieser Vorgänge. Eine unheilbringende Quasisubstanz wird vorgestellt, das Sakrale, das sich auf das Opfer ausrichten würde und dann vermittels der Opferhandlung und der Vertreibung des Opfers aus der Gemeinschaft einen heilbringenden Charakter erhielte.

So ist das religiöse Denken dazu gelangt, das Opfer zum Träger und Umformer von etwas Sakralem – der Mimesis – zu machen, das nur so weit konfliktträchtig und undifferenziert ist, als es in der Gemeinschaft diffus verbreitet ist; seine Ausrichtung auf das Opfer macht es zu einer befriedenden, regulierenden Kraft, zur guten rituellen Mimesis.

Das religiöse Denken kann mehr den unheilvollen Aspekt der Opferhandlung hervorheben, die Ausrichtung des schlimmen Sakralen auf das Opfer, oder mehr den heilbringenden Aspekt, die Versöhnung der Gemeinschaft. Im ersten Fall kann es leicht dazu kommen, daß das betreffende System den Kontakt mit dem Opfer als etwas sehr Gefährliches ansieht und ihn absolut verbietet. In diesem Fall wird die Immolation des Opfers Priestern vorbehalten, die gewappnet sind, der Ansteckungsgefahr zu widerstehen. Und nachdem sie ihr Amt verrichtet haben, werden diese Priester auch noch sehr eingehenden Reinigungsriten unterzogen.

Im andern Fall hingegen, wo die heilbringende Umgestaltung betont wird, ist die einmütige Beteiligung das Naheliegende.

Beide Praktiken enthüllen etwas vom Gründungsmechanismus, aber die Ethnologen machen sich das nicht bewußt, denn sie sehen weder die Wirkkraft des stellvertretenden Opfers noch die doppelte Übertragung, die sich in der religiösen Interpretation anzeigt.

Ein weiteres Beispiel

Gewisse Riten arbeiten oft sehr ausgeklügelte Verfahren aus, um den Zufall spielen zu lassen, damit die Menschen das Opfer nicht selbst auslesen müssen und darüber in Streit geraten.

Doch sind noch andere Riten vorhanden, die bei der Wahl des Opfers gerade nicht den Zufall spielen lassen, sondern alle möglichen Vorkehrungen treffen, damit das betreffende Opfer äußerst spezifisch sei. Folglich liegt auch hier ein Gegensatz vor, der einen gemeinsamen Ursprung auszuschließen scheint.

Sobald man aber einmal erfaßt hat, wie es sich mit dem Gründungsmechanismus und seiner Interpretation durch das Sakrale verhält – eine Interpretation, die zwangsläufig von ihren Nutznießern vertreten wird –, ersieht man, daß beide Deutungsarten gleich gut möglich sind. Innerhalb der mimetischen Krise ist das künftige Opfer nur ein Gegenspieler unter anderen, das Double aller anderen, ihr feindlicher Zwillingsbruder, aber die mimetische Polarisation läßt dann sämtliche Sinngehalte der Krise und der Versöhnung in ihm zusammenlaufen. Der Stellvertreter wird

somit zu etwas überaus Bedeutungsvollem und Spezifischem. In ihm erfolgt der Übergang vom Zufälligen zum Spezifischen, das Ende der Doubles und die Rückkehr zum Differenzierten.

Es ist fast nie der Fall, daß das religiöse Denken die beiden Momente gleichzeitig im Auge behält und ihnen das gleiche Gewicht gibt. Es betont bald mehr den einen, bald mehr den anderen Moment. In einem Fall wird man also Verfahren anwenden, die den Zufall spielen lassen; im anderen hingegen wird die Sorge um das Spezifische vorherrschen.

Wir stoßen hier auf etwas Neues und sehr Wichtiges, nämlich auf die Tendenz des religiösen Denkens, von der signifikanten Materie, die sich ihm anbietet, ganze Stücke fallen zu lassen und nur einen der gegenteiligen Aspekte des Ganzen zu behalten, das von den Übertragungen gebildet wird, und nur noch eine Facette des Objekts zu sehen, das sich mit unendlich vielen Spiegelungen darbietet.

Infolge der beiden Übertragungen stellt nämlich das Opfer eine praktisch unendliche Quelle von Sinngehalten dar. Es gelingt der Reflexion nicht, diese Bedeutungsfülle zu umfassen; das Religiöse kann sie nicht als Ganze im Blick behalten; somit werden Auswahlen aus diesem Ganzen getroffen, nach denen die religiösen Systeme verschiedene Richtungen einschlagen. Ich erblicke darin die Hauptquelle der institutionellen Variationen.

Das religiöse Denken strebt differentielle Stabilität an; es verlegt sich also auf einen synchronischen Moment der gesamten Handlung und betont ihn auf Kosten der anderen. So synthetisch der religiöse Geist im Vergleich zum unsrigen auch erscheinen mag, ist doch auch er von Anfang an analytisch in bezug auf das Mysterium, das er zu reproduzieren und in Erinnerung zu rufen sucht. Wie wir sehen werden, nimmt er eine Reihe von aufeinanderfolgenden Schnitten und Zerstückelungen vor, die der Opferhandlung selbst, der Zerstückelung des Opfers durch die Teilnehmer, merkwürdig gleichen und, da sie stets *Ausschlüsse* sind, deren intellektuelles Äquivalent darstellen. Das Religiöse ist im Grunde stets schon differenzierend und „strukturalistisch". Es versteht nicht, woher es kommt, und entfernt sich immer weiter von seinem Ursprung.

Indem man allen sukzessiven Verzweigungen folgt, muß man

meines Erachtens dazu gelangen, die Entstehung aller religiösen und selbst aller nichtreligiösen Institutionen zu ersehen. Man kann aufzeigen, daß es in der menschlichen Kultur nichts gibt, was sich nicht auf das stellvertretende Opfer zurückführen ließe.

Meiner Ansicht nach ist dieser ganze Vorgang unter dem Zeichen des Verbots zu sehen. Der Geist des Verbots ist eins mit dem Geist der Differenzierung, der das ganze ethnologische Denken und heutzutage mehr denn je den Strukturalismus beherrscht. Dieses differenzierende Denken bringt die Widersprüche zwischen der rituellen Praxis und den Forderungen der Verbote zum Vorschein.

Jedes Innewerden des Religiösen als eines „unlösbaren Widerspruchs" hängt zwangsläufig mit einem Verlust des Ursprungs zusammen. Aus diesem Grund ist die immer größere Rationalisierung und Differenzierung der menschlichen Kultur auch eine verstärkte Mystifikation, ein Auswischen der Blutspuren, ein Ausschluß des Ausschlusses selbst.

2. *Das sakrale Königtum und die Zentralmacht*

Zunächst gibt es weder das Königtum noch irgendeine andere Institution, sondern nur diese spontane Versöhnung im Zusammenstehen gegen ein Opfer, das eben deshalb einen „wahren Sündenbock" darstellt, weil niemand sagen kann, daß es dies und nichts anderes sei. Wie jede menschliche Institution besteht das Königtum zunächst nur im Willen, den Versöhnungsmechanismus zu reproduzieren. Man sucht sich ein neues Opfer zu beschaffen, ein nicht dem ursprünglichen Opfer, sondern der Idee, die man sich von ihm macht, möglichst entsprechendes, und diese Idee wird von der *Wirkkraft* des Opfermechanismus bestimmt. Wieso sollte man denn nicht glauben, daß dieses Opfer die Verbrechen, die man ihm zur Last legte, wirklich beging, da man es doch bloß zu töten brauchte, um Ordnung und Frieden wiederherzustellen? Die Gemeinschaft bestrebt sich, von neuem das Spiel durchzuspielen: sie sammelt sich um ein verbrecherisches Wesen, das imstande ist, zuerst alles zu desorganisieren, um dann durch seinen Tod alles zu reorganisieren. Und gibt es

etwas Einfacheres, um sicherzustellen, daß die Spielregeln eingehalten werden, gibt es etwas Wirksameres, als vom Stellvertreter vor seiner Opferung zu verlangen, sämtliche Verbrechen zu begehen, die man seinem Urtyp anlastet?

Wir verstehen die sakrale Monarchie nicht, weil wir nicht sehen, daß die Wirksamkeit des Gründungsmechanismus strukturell ein Mißverständnis über das Opfer impliziert, eine unerschütterliche Überzeugung, daß der, der geopfert wird, schuldbeladen ist, und diese Überzeugung setzt sich in die rituelle Forderung um, daß er Inzest und weitere Vergehen verübt.

Wir teilen die Unkenntnis der Urmenschen über die Herkunft des Mechanismus, den sie zu reproduzieren suchen, sie aber wissen wenigstens, daß es diesen Mechanismus wirklich gibt, und aus diesem Grund suchen sie ihn zu reproduzieren. Kurz, wir fügen zur urtümlichen Unkenntnis eine moderne Unkenntnis hinzu.

Die Regeln der „Inthronisierung eines Königs" sind die der Opferung; sie zielen darauf ab, aus dem König ein Opfer zu machen, das sich dazu eignet, den mimetischen Antagonismus zu kanalisieren. Ein Hinweis darauf, daß es sich wirklich so verhält, ist dies, daß in zahlreichen Gesellschaften die Fabrikation des königlichen Verbrechers von Bewegungen der Menge begleitet ist, die sich gegen ihn richten, von feindlichen Manifestationen, die vom Ritus ebensosehr verlangt werden wie die darauffolgende Huldigung und Unterwerfung. Die beiden Haltungen entsprechen den beiden Übertragungen – der der Krise und der der Versöhnung –, die das Sakrale konstituieren.

Der König ist zuerst nur ein zur Immolation aufgespartes Opfer, und man ersieht hier gut, daß die Umwandlung, welche die Gemeinschaft von der mimetischen Gewalttätigkeit zur rituellen Ordnung übergehen läßt, dem Opfer zugeschrieben wird. Dieses Opfer verhält sich in Wirklichkeit passiv, doch weil die kollektive Übertragung die Gemeinschaft von jeder Verantwortung entlastet, ruft sie die Illusion hervor, es sei ein überaus aktives, allmächtiges Opfer. Das Königtum inszeniert diese eigentlich metaphysische, religiöse Illusion über das stellvertretende Opfer und seinen Mechanismus.

Nehmen wir unsere These an ihrem Ausgangspunkt wieder

auf. In allen menschlichen Institutionen geht es zuerst und immer darum, vermittels neuer Opfer eine erlösende Lynchung zu reproduzieren. In seiner Eigenschaft als anscheinender Ursprung jeglicher Zwietracht und jeglicher Eintracht erfreut sich das Opfer eines übermenschlichen, in Schrecken versetzenden Prestiges. Die Opfer, die an seine Stelle treten, bekommen dieses Prestige mit. In diesem Prestige ist das Prinzip jeder politischen sowie religiösen Souveränität zu suchen.

Was muß geschehen, damit das Ritual eine politische Institution, eine monarchische Macht statt gewöhnlicher Opferformen hervorbringt, die man als „eigentliche" Opfer bezeichnet? Es ist dazu notwendig – und ausreichend –, daß das Opfer den Immolationsaufschub, der ihm gewährt wird, nutzt, um die Verehrung, die ihm seine angsterfüllten Gläubigen entgegenbringen, in tatsächliche Macht umzusetzen. Dann steht zu erwarten, daß sich das Intervall zwischen der Auslese des Opfers und seiner Immolation sehr schnell zu verlängern strebt. Und diese Verlängerung hinwieder wird dem zum Opfer Ausersehenen ermöglichen, die Gemeinschaft immer sicherer in den Griff zu bekommen. Dann muß der Moment eintreten, wo diese Macht so effektiv, die Unterwürfigkeit der Gemeinschaft so servil ist, daß die tatsächliche Hinopferung des Monarchen konkret unmöglich, wenn nicht sogar undenkbar wird. Das Verhältnis zwischen der Opferung und der Monarchie ist allzu eng, als daß es sich mit einem Schlag auflösen könnte, aber es ändert sich. Da das Opfer stets substitutiv ist, kann man immer wieder eine neue Substitution vornehmen und nur noch einen Stellvertreter des Stellvertreters opfern. Wie im Fall des tibetanischen Jalno, den Frazer erwähnt, scheint es sogar vorkommen zu können, daß auch der Stellvertreter des Stellvertreters allzuviel reale Macht erwirbt, als daß er geopfert würde, so daß er selbst wieder eines Stellvertreters bedarf[12]. Auf alle Fälle wird die Opferung immer mehr an den Rand der Institution gedrängt. Schließlich verschwindet sie. Die Entwicklung zur modernen Monarchie, zur sogenannten „eigentlichen" Monarchie ist vollzogen.

Überall da hingegen, wo die Souveränität des Opfers sich nicht zu einer konkreten Gewalt zu verfestigen vermag, wird es zur entgegengesetzten Entwicklung kommen, bis zur „eigentlichen" Opferung. Der Immolationsaufschub verlängert sich nicht, sondern verkürzt sich. Die religiöse Macht des Opfers wird sich nach und nach auf belanglose Vorrechte reduzieren. Schließlich werden diese Vorrechte, die man dem zum Tod Bestimmten gewährt, lediglich durch eine humane Haltung motiviert erscheinen, so wie man z. B. im französischen Ritual der Todesstrafe dem zum Tod Verurteilten eine Zigarette und ein Gläschen Rum gestattet.

Die soziologische These ist stets nur eine Abwandlung der Idee, daß der Ritus im Vergleich zu den Institutionen, die angeblich immer ohne ihn auskommen und ihn von Anfang an nie nötig gehabt hätten, nur etwas Nebensächliches, Zusätzliches, Ergänzendes darstelle.

Wir haben uns diese Auffassungen instinktiv so zu eigen gemacht, daß sie in die Terminologie, die wir verwenden, eingeschrieben sind. Wir sprechen von *„sakraler Monarchie"*, als ob zuerst die Monarchie und dann das Sakrale käme, als ob das Sakrale zu einer schon bestehenden und nicht erst erklärungsbedürftigen Monarchie hinzukäme.

Wenn man die königliche Gewalt oder sogar bloß die sogenannte Zentralgewalt im ganz entritualisierten Staat, wie er bei uns funktioniert, näher ansieht, so stellt man fest, daß selbst dann, wenn sie sehr stark ist, sie doch nicht nur das ist; sie bringt etwas ganz anderes ins Spiel als einfachhin die Oppression.

Die königliche Gewalt bildet geradezu den Herzpunkt der Gesellschaft. Sie verschafft den grundlegenden Regeln Achtung; sie überwacht die geheimsten Handlungen des menschlichen Daseins, des Geschlechts- und Familienlebens; sie schleicht sich in unser Innerstes ein, und doch untersteht sie selbst nicht den Regeln, die sie verkörpert. Wie der Gott Augustins ist sie gleichzeitig intimer als unsere Intimität und äußerlicher als unsere äußerste Äußerlichkeit.

Die Idee ist allzu verwickelt, als daß sie von machtgierigen Individuen einfachhin erfunden werden konnte; oder dann muß man diesen eine buchstäblich unergründliche Intelligenz und Macht zuschreiben, was auch wieder darauf hinausliefe, sie zu sakralisieren. Der König ist nicht ein verherrlichter, von Pomp

umgebener Bandenchef, der seinen Ursprung hinter einer geschickten Propaganda mit dem „göttlichen Recht" verbirgt.

Selbst wenn die Menschen im Blick auf ihr Inneres oder auf die Dinge draußen die zugleich immanente und transzendente Zentralität der sakralen Macht fänden, selbst wenn sie diese in allen Stücken zu erfinden vermöchten, könnte man immer noch nicht begreifen, wieso sie imstande gewesen sein sollten, sie in ihrer Mitte zu installieren, sie einer ganzen Gesellschaft aufzuzwingen, sie zu einer konkreten Institution und zu einem Regierungsmechanismus zu machen.

Das Paradox der Zentralmacht reproduziert das rituelle Paradox

Daß diese Macht sich nicht von selbst versteht, beweist die Tatsache, daß sie in zahlreichen Gesellschaften, in den sogenannten Duellgesellschaften, nie bestand hat und daß niemand sie je vollständig erfunden hat.

Wir leugnen keineswegs, daß die Macht sich hinter religiösem Getue verstecken kann. Im Gegenteil, sie ist um so mehr dazu veranlaßt, als die religiösen Formen schon da, ihr zur Verfügung sind. Was eine rein soziologische These nie erklären können wird, ist dies, daß die königliche Komödie, falls es sich wirklich um eine Komödie handelt, stets eine *Opfer*komödie ist. Desgleichen wird diese Soziologie nie erklären können, warum der Ritualmord dem Opfer stets die Souveränitätssymbole überreicht.

Wieso wird der Gefangene der Tupinamba, bevor er verzehrt wird, Gegenstand einer der Form nach ähnlichen Verehrung wie die, die den sakralen König umgibt? Wer wird uns dieses Mysterium erklären? Überall besteht zwischen der Souveränität und dem Opfer ein symbolisches Band. Das Königtum ist nur eine der möglichen Formen dieses Nebeneinanders, die Form nämlich, bei der das ganze soziologische Gewicht auf seiten der Souveränität liegt. Eine Erklärung, die, wie die Theorie der mystifizierenden politischen Macht, einzig für das Königtum Geltung hätte, leuchtet nicht ein. Weil es Züge gibt, die vielen Institutionen gemeinsam sind, muß man wenn möglich eine gemeinsame Lösung annehmen. Zwischen der sakralen Monarchie

und den anderen religiösen Formen bestehen allzu auffallende Ähnlichkeiten, als daß diese auf Zufall oder oberflächliche Anleihen zurückgehen könnten.

Der Unterschied zwischen dem königlichen und dem göttlichen Prinzip

Angesichts der Monarchie betont die Interpretation das Intervall zwischen der Wahl des Opfers und seiner Immolation; die Opferung ist also noch nicht vollzogen, das Opfer ist noch am Leben. Wo die Gottheit in den Blick kommt, denkt die Interpretation an das schon geschlachtete Opfer; das Sakrale ist also schon aus der Gemeinschaft vertrieben.

Im ersten Fall ist die sakrale Macht in der Person des Königs zugegen, am Leben und Wirken; im zweiten Fall ist sie in der „Person" des Gottes abwesend.

Diese Abwesenheit des sakralen Prinzips läßt sogleich die Dinge mehr in die Gottheit abstrahiert sein und verpflichtet zu Trennungen und ausgeprägteren Unterscheidungen. Die Opferhandlung z. B. kann nicht in der genauen Reproduktion des Ursprungs bestehen, weil die Gottheit außerhalb steht. Da die Opferung dennoch der ursprünglichen Handlung gleicht, entwikkelt sie sich allgemein im Sinn der abgeschwächten Wiederholung, die schon noch dazu bestimmt ist, Sakrales zu produzieren, aber in geringerer Menge; und dieses Sakrale wird gleichfalls vertrieben, so daß es dann die Gottheit *hegt* und *nährt*. Von daher stammt der Gedanke, daß die Opferhandlung eine Opfergabe an die sakrale Macht darstellt.

In der Monarchie hingegen wiederholt sich der Ursprung in jedem Reich und in jeder Opferhandlung im Prinzip so, wie er das erste Mal vor sich gegangen ist. Somit ist für nichts anderes Platz als für diese Wiederholung. Möglicherweise gibt es nicht einmal einen Ursprungsmythos, der vom Aufkommen der Monarchie unabhängig wäre. Das Königtum ist Mythologie in Aktion. Man braucht sich an nichts zu erinnern außer an Gesten, die der König zu wiederholen im Begriff ist; man braucht nichts zu fürchten oder zu verehren außer diesen König selbst. Deshalb ist die Monarchie, so lange sie an den Opferakt gebunden bleibt, eine beson-

ders aufschlußreiche Institution. Es gibt sogar Ethnologen, denen zufolge die Inthronisierung den König zu einem Sündenbock macht. Luc de Heusch z. B. führt in seinem Buch über den sakralen Inzest die Inthronisationsriten von Ruanda an: darin erscheinen der König und seine Mutter als zwei zum Tode Verurteilte aneinander gebunden, und der Offiziant sagt folgende Worte: „Ich auferlege dir die Verwundung durch die Lanze, das Schwert, den Wurfspieß, das Gewehr, die Keule, das Messer. Wenn irgendein Mann, irgendeine Frau an der Wunde eines Pfeils, einer Lanze ... stirbt, lege ich diese Schläge auf dich."[13]

Wenn das königliche und das göttliche Prinzip sich zumindest am Anfang ausschließen, dann deshalb, weil Königtum und Gottheit einigermaßen verschiedene Antworten auf die Grundfrage des Ritus darstellen: Wie soll man die gewalttätige Lösung der Krise reproduzieren? Im Königtum dominiert das, was *vor* dem Opferakt kommt, im Blick auf die Gottheit das, was *nachher* kommt. Um zu verstehen, daß beide Lösungen gleicherweise möglich sind, müssen wir stets auf diese Polysemie und Polyvalenz zurückkommen, von denen wir weiter oben sprachen.

3. Der mehrdeutige Ritus verzweigt sich in Institutionen

In ethnologischen Werken findet man mitunter einen Hinweis, der unsere These bekräftigt. Ich denke an einen Bericht von Frazer über eine höchst sonderbare Art von Königswürde, deren Inhaber im Prinzip durch Wahl oder Losentscheid aufeinanderfolgen. Alle jungen Männer des Dorfes sind wählbar; statt aber vor Ehrgeiz miteinander zu rivalisieren, wie dies aufgrund der sexuellen und weiteren Vorrechte, dessen sich der Monarch erfreut, zu erwarten wäre, flüchten die Kandidaten Hals über Kopf in den Busch. Der Neugewählte ist schließlich niemand anderer als der, der am wenigsten rasch läuft, der erste, der am Ende einer dramatischen Verfolgungsjagd, an der sich die ganze Gemeinde beteiligt, erwischt wird. Die Allmacht dauert nur kurz, und der Reiz, den sie ausübt, wiegt die Gewißheit nicht auf, schließlich von den eigenen Untertanen niedergemetzelt zu werden.

Wenn die heutige Ethnologie solche Schilderungen zurückweist, dann deshalb, weil darin nichts zu finden ist, woran ihr Wille, zu differenzieren und zu klassifizieren, einen Anhaltspunkt finden könnte. Gewiß läßt sich die Sache als eine Art von „Königtum" beschreiben, und weil sie sie so beschreiben, finden die alten Autoren sie komisch. Wenn man „Königtum" durch „Opfer" ersetzt, erscheint die Sache sogleich weniger lächerlich, aber es liegt kein Grund vor, sich mehr die eine als die andere Terminologie zu eigen zu machen. Sobald wir uns die Institution auch nur ein wenig näher anschauen, sieht sie anders aus und weist sie stets neue Aspekte auf. Wenn man, statt sich an den absonderlichen sexuellen Vorrechten zu weiden, die Sache als Übertretung auffaßt, erscheint einem der Monarch als so etwas wie ein zum Tod Verurteilter, der die Sünden der Gemeinschaft sühnt, als ein „Sündenbock" in dem von uns erkannten Sinn. Und wenn der König am Ende sich verzehren läßt, was auch vorkommt, erscheint er irgendwie als Masttier. Man kann in ihm auch eine Art Priester oder aufs höchste Initiierten erblicken, der sich im Prinzip freiwillig für die Gemeinschaft opfern soll, in der Praxis aber manchmal ein wenig dazu überredet werden muß.

Es ist schwer, gegen den kulturellen Platonismus anzukämpfen, der in der Vorstellung lebt, die Formen der menschlichen Einrichtungen bestünden seit Ewigkeit. Wenn ich eine einzige rituelle Matrix zugrunde lege, vernachlässige ich nicht die Spezifität der Einrichtungen, vielmehr verfolge ich die Entwicklung ihrer Differenzierung von Beginn an. Man muß wieder den gemeinsamen Stamm und die sukzessiven Verzweigungen finden, die uns vom Ursprung zu der scheinbar irreduziblen Verschiedenheit der Kulturformen übergehen lassen.

In all diesen undefinierbaren Riten gibt es noch keinen Unterschied zwischen dem Thron und dem Opferstein. Es handelt sich stets nur darum, wieder einmal ein souveränes Opfer auf diesen Stein zu legen zu einer versöhnenden, weil einmütigen Hinrichtung. Wenn uns die hier unverhüllte Vereinigung der höchsten Macht und des kollektiven Opfers entsetzlich vorkommt, wenn wir keine Worte finden, um dem Skandal Ausdruck zu geben, dann deshalb, weil wir ihn noch nicht bis zu Ende denken wollen. Wir sind also von denen, die dieses Opfer ebenfalls als entsetzlich empfinden, weil es für sie außerhalb der Normen des

Menschseins steht und sie sich, bevor sie es töten, vor ihm tief verneigen, weniger weit entfernt, als wir denken.

Weil solche Dinge für unsere Denkweisen noch nicht wirklich bedrohlich sind, belacht man sie, um sie damit auszuschließen. Einst lachte man über die Schauspieler der Posse, die plumpen Wilden von Frazer. Nun lachen wir über unsere Vorgänger in der Ethnologie, die man wegen der Verbreitung solcher Fabeln für naiv hielt; wir dünken uns befreit von ihrem „Ethnozentrismus", während wir mehr als je darin stecken, weil wir es nicht fertigbringen, das religiöse Denken, das Herzstück alles sogenannten „wilden Denkens", zu rechtfertigen. Das Lachen vertreibt den Ritus, und der Ritus selbst ist nur eine originalere Form der Vertreibung. Immer ist es das Ungeheure, das man vertreibt, zunächst in Person bei den Opferriten, und später in einer rein intellektuellen Operation. Man sagt uns, man verschwende bloß seine Zeit, wenn man zu denken suche, was sich gegen unsere Denkgesetze auflehne[14].

Es geht hier keineswegs darum, alles zu vermischen, die mystische Ekstase oder den Kult der Gewalt zu suchen. Es geht nicht darum, die Spezifitäten zu zerstören, sondern sie zu „dekonstruieren", wie Derida sagen würde. Von dem Moment an, wo der Mechanismus des stellvertretenden Opfers ausfindig gemacht ist, hält man beide Enden der Kette in Händen, und da die „Dekonstruktion" endlich zum Abschluß kommt, ist sie auch eine Rekonstruktion, die sich von der gemeinsamen Matrix aus vollzieht. Die Perspektive der Entstehung und die der Struktur verbinden sich miteinander in einem analytischen Verfahren, das über die Begrenztheiten der früheren Methoden hinausliegt.

Fast überall sind Spuren ritueller Polyvalenz vorhanden, die der Beobachter sorgfältig regristrieren soll, statt an ihrer Verwischung zu arbeiten. Anstatt diese im Verschwinden begriffenen Elemente für überflüssig und hinzugefügt zu halten, muß man sehen, daß sie sich stets mit den in den Institutionen vorherrschenden Elementen verbinden, so daß sie immer wieder das gleiche Ganze zusammensetzen. Wenn man die noch nicht vollständig entritualisierten Institutionen mit den noch nicht vollständig institutionalisierten Riten vergleicht, entdeckt man überall, daß die erniedrigtste Stellung sich mit der erhöhtesten verbindet. In die

Herrschaft schleicht sich stets eine Spur von Unterwerfung ein, und umgekehrt.

Angesichts solcher Phänomene darf man nicht, wie Frazer oder Lévy-Bruhl dies tun, die Wilden beschuldigen, sie würden ihre Kategorien verwechseln; man braucht nicht mit Lévi-Strauss zu sagen, der Ritus kehre entschlossen dem Denken und Sprechen den Rücken. Statt sich des Skandals zu entledigen, muß man ihn auf sich nehmen. Doch darf man ihn nicht so auf sich nehmen, wie das religiöse und das philosophische Denken dies getan haben. Man muß alle mystischen Erklärungen und deren philosophische Surrogate – wie z. B. die „coincidentia oppositorum", die magische Macht des Negativen und die Kraft des Dionysischen – zurückweisen. Man muß Hegel zurückweisen und Nietzsche zurückweisen.

Die Verharmlosung und die spöttische Skepsis gegenüber rituellen Restbeständen, die den menschlichen Institutionen noch anhaften, ist die direkte Erbin der Theologie. Von dem Moment an, da der Glaube verschwindet, muß die Weigerung, die Institution zu Ende zu denken, notwendigerweise diese Form annehmen, da ihr kein anderer Weg offensteht. Nach der uns noch heute beherrschenden Auffassung Voltaires nimmt sich das Religiöse wie ein großangelegtes Komplott von Pfarrern aus, wie ein parasitäres Anhängsel *natürlicher* Institutionen: aber diese Auffassung steht selber in der Nachfolge des Religiösen, ist die Frucht ein und desselben Willens, den Ursprung nicht ausfindig zu machen – ein Wille, der zwangsläufig gegenüber dem Religiösen skeptische Formen annimmt, sobald einmal die Opferkulte und die gröbsten Mythologien endgültig zusammengebrochen sind.

Durkheim ist der erste, der gegen dieses skeptizistische Verschwindenlassen des Religiösen wirklich reagiert. Darum machen besonders engstirnige Empiristen ihm den Vorwurf, er sei ein Mystiker.

Alles, was Heidegger über das Sein sagt, läßt sich auch auf das Sakrale beziehen, aber die Philosophen wollen dies nicht zugeben, da sie nicht von Platon und den Vorsokratikern auf das griechische Religiöse zurückgehen wollen.

Opfercharakter des sakralen Königtums

In unseren Analysen haben wir es nicht mit einzelnen Ereignissen noch auch mit Chronologie zu tun, sondern wir lassen Zusammensetzungs- und Zersetzungsmechanismen spielen, die in jedem Augenblick ihre Einschlägigkeit zutage treten lassen, weil sie einen beispiellos rationalen und leichten Übergang zwischen den rituellen und den nichtrituellen Institutionen sichern.

Die Prüfung der Institutionen erlaubt nicht, zu sagen, in welchem Moment diese oder jene Verzweigung stattgefunden hat, wohl aber ersehen wir, daß alles in der Zeit als wirkliche Geschichte vor sich gegangen ist. Und diese Geschichte setzt sich um uns herum fort, beispielsweise im ethnologischen Zusammenhang. Das westliche Denken funktioniert weiterhin als *Spurenverwischung*. Man tilgt nicht mehr die direkten Spuren der Gründungsgewalttat, sondern die Spuren einer ersten Tilgung, einer zweiten oder gar einer dritten oder vierten Tilgung. Mit anderen Worten: Man hat es mit Spuren, mit Spuren von Spuren zu tun. Bemerkenswerterweise hat Derida das „Sein" Heideggers durch das ersetzt, was er „Spur" nennt. Noch aufschlußreicher ist ein Satz in Freuds Schrift über Moses, auf den Sandy Goodhart mich hingewiesen hat. Er sagt ungefähr, es sei nicht schwer, einen Mord zu begehen, wohl aber, dessen Spuren zu verwischen[15].

Ein merkwürdiges Paradox ist dies, daß die Spurenverwischung den Gründungsmord wieder herbeiführt. Pilatus und Macbeth können sich die Hände noch so sehr waschen, die Spuren erscheinen doch stets aufs neue; sie erscheinen sogar immer stärker wieder, und der Gründungsmord liegt auf uns.

Beispiele der Spurenverwischung

Versuchen wir aufzuzeigen, wie die Spuren der Gründungsgewalttat von einem sakralen Königtum, dem der Schilluk, zu verschwinden beginnen. In einer Arbeit darüber gibt E. E. Evans-Pritchard die Inthronisationsprozedur wieder, die der Originalität nicht entbehrt, obwohl sie sich in den allgemeinen Rahmen der sakralen Monarchien vollkommen einfügt.

Alles spielt sich zunächst als eine Art Bürgerkrieg zwischen den beiden Hälften des Reiches ab, die zu Doubles voneinander geworden sind. Statt dem Lager der Sieger anzugehören, wie dies zu erwarten wäre, wenn man politisch und soziologisch denkt, gehört der König dem Lager der Besiegten an. Es ist sogar in eben dem Moment, wo er in die Hände seiner Gegner fällt, die ihn umringen, um ihm den Gnadenstoß zu geben, in dem Moment also, wo er als erledigtes, erniedrigtes Opfer dasteht, daß der *Geist* der Monarchie ihn erfaßt und er wahrhaft zum König seines ganzen Volkes wird[16].

Der Geist des Königtums besteht in der allgemeinen Versöhnung, die einst spontan zustandegekommen war im Zusammenstehen gegen ein Opfer, an dessen Stelle der neue König treten soll. Die Inthronisation ist nichts anderes als die Wiederholung des Gründungsmechanismus; der König herrscht, wie immer, in seiner Eigenschaft als Versöhnungsopfer. Man braucht dies bloß ein für allemal zu erfassen, um zu gewahren, daß es überall präsent ist und daß das Schilluk-Szenarium nur eine Variante unter anderen darstellt. Dieses Szenarium ist der allgemeinen Entstehungsfigur der sakralen Monarchie allzu konform und in seinen Einzelheiten allzu originell, als daß es den Beobachter, der das symbolische Funktionieren der Institution erfaßt hat, nicht als äußerst bezeichnend beeindrucken würde.

Nie bringt Evans-Pritchard diesen Sachverhalt mit einer weiteren Gegebenheit in Verbindung, die ernst zu nehmen er sich weigert, nämlich mit den zahlreichen Berichten, wonach gewisse Könige erdrosselt, erstickt oder lebendig eingemauert wurden. Für ihn handelt es sich dabei um nicht verifizierbare Gerüchte, die nicht zu berücksichtigen seien. Evans-Pritchard gibt wohl zu, daß das Thema des Königsmordes im Zusammenhang mit der Einigung und Entzweiung der verschiedenen Gemeinschaftssegmente einen symbolischen Wert haben müsse, aber er hat solche Angst, in Frazer und dessen „Vegetationskult" zurückzufallen, daß er die Wichtigkeit dieses Symbolismus herabsetzt und sich weigert, dessen Einheit zu erfassen im Opfercharakter des sogenannten „sakralen Königtums". Und doch ist dieser offensichtlich, wenn man die Inthronisationsmodalitäten mit dem viel beredeten Gerücht über die Erstickung des Königs vergleicht,

das überall vorhanden ist und überall als „nicht verifizierbar" zurückgewiesen wird. Als ob der Symbolismus des geopferten Königs nur schon als Symbolismus nicht von außerordentlichem Interesse wäre. Dieselben Ethnologen, die dem Symbolismus überall da, wo er nicht die Opferung des Königs impliziert, eine große Bedeutung beimessen, interessieren sich für ihn überhaupt nicht mehr, wenn es sich um dieses Opfer handelt. In diesem Fall kommt es ihnen einzig darauf an, ob die Tötung des Königs, die stets angeführt, aber unzureichend bewiesen werde, wirklich stattgefunden habe oder nicht.

Das gleiche Verstandesvorurteil zwang schon Frazer, wenn er auf einen König oder einen Gott stieß, der auch ein „Sündenbock" war, daraus zu folgern, daß die Eingeborenen zwei ursprünglich verschiedene Institutionen schließlich miteinander vermengt hätten. Das gleiche Vorurteil zwingt, wie schon gesagt, Lévi-Strauss dazu, im letzten Kapitel seines „Homme nu" das Ritual mit Schmach und Schande aus seiner strukturalistischen Ethnologie zu vertreiben. Wieder einmal wird der Ritus bezichtigt, alles, was er trennen sollte, zu vermengen.

Wohl gibt es einige Ethnologen, die das Paradox der Opferung des Souveräns akzeptieren, z. B. die Ethnologen der deutschen Schule, Männer wie Adolf Jensen oder Rudolf Otto. Doch sie akzeptieren dieses Paradox in einem Geist fast religiöser Unterwürfigkeit, ja manchmal mit Begeisterung, als ob sein irreduzibler Charakter ihm eine gewisse besondere Kraft und Intelligibilität verleihe. Um das Mysterium der Gewalttätigkeit und des Sakralen, des souveränen Opfers und des geopferten Souveräns akzeptabel zu machen, legt Otto seinen vielberedeten Begriff „numinos" vor. Ich bringe für eine solche Haltung keineswegs Sympathie auf, doch weigere ich mich, die rationalistische Blindheit eines Evans-Pritchard oder eines Lévi-Strauss zu teilen. Man müßte dazu gelangen, diese Phänomene des Urreligiösen zu Ende zu denken, ohne sich zu deren Komplizen zu machen. Ich finde die lyrischen Seiten von Walter Otto über die Promenade des *pharmakos* in den Straßen Athens recht widerwärtig. Nietzsche in seiner Verrücktheit ist es, der mit der „Geburt der Tragödie ..." diese Mode des Dionysischen aufgebracht hat.

Man muß Evans-Pritchard immerhin Anerkennung zollen,

daß er sich verpflichtet fühlt, all das, was seine Quellen enthalten, nicht zu unterschlagen, obwohl er sich weigert, es ernst zu nehmen. Selbst wenn er uns auffordert, nicht zuviel Gewicht darauf zu legen, gibt der Text von Evans-Pritchard ungewollt das Grundprinzip der afrikanischen Monarchie wieder. Er ermöglicht uns noch, es wiederherzustellen. Wenn die jetzige Tendenz, das Religiöse in seiner Bedeutung herabzusetzen, anhält, kann man sich darauf gefaßt machen, daß die letzten bezeichnenden Spuren demnächst verschwinden. Dies ist um so wahrscheinlicher, als die Gesellschaften selbst sich in der gleichen Richtung entwickeln wie die Ethnologie. Das herkömmliche Religiöse verschwindet mehr und mehr.

Infolgedessen wird man bald glauben können, die alten Ethnologen hätten geträumt, oder sie seien phantasiebegabten Erzählern aufgesessen, die begierig waren, ihren Ethnozentrismus und ihre kolonialistischen Vorurteile zu verspotten. Im *Bestreben*, die Kritik zu schärfen, fällt man so einer verdoppelten Naivität anheim, und statt daß das ethnologische Wissen bereichert wird, verarmt es.

Die Entwicklung der ethnologischen Theorie hat die Tendenz, die intellektuellen Formen, die ihr vorausgehen – Riten, „idealisierte" Religion, Philosophie –, zu wiederholen und zu vollenden. Bis zu Durkheim und Freud war es das Religiöse, das den Forschungseifer entflammte und lenkte; heute ist davon kaum mehr die Rede. Nachdem es aus allen anderen Bereichen vertrieben worden war, hatte es eine plötzliche massive Rückkehr erreicht in dieser neuen Disziplin, der Ethnologie, aber es ließ sich ein weiteres Mal nach und nach neutralisieren und vertreiben.

4. Tierdomestikation und rituelle Jagd

Jedermann denkt, man habe die Tiere deshalb zu domestizieren begonnen, weil man sie wirtschaftlich nutzen wollte. In Wirklichkeit ist diese These unwahrscheinlich. Obwohl die Domestikation im Vergleich zu den normalerweise für die Entwicklung benötigten Zeitstrecken sehr rasch vor sich ging, nahm sie doch allzuviel Zeit in Anspruch, als daß bei denen, die den Prozeß be-

gonnen haben, das Nützlichkeitsmotiv eine Rolle hätte spielen können. Was wir als einen Ausgangspunkt ansehen, kann in Wirklichkeit nur ein Endpunkt sein. Um Tiere zu domestizieren, ist es ganz offensichtlich notwendig, daß der Mensch sie zu sich nimmt und sie so behandelt, als ob sie keine wilden Tiere mehr wären, als ob bei ihnen eine Anlage vorhanden sei, in der Nachbarschaft des Menschen zu leben, ein fast menschliches Dasein zu führen.

Was kann der Beweggrund sein, sich zu Tieren so zu verhalten? Was am Ende dabei herauskommt, läßt sich ja nicht vorhersehen. Zu keinem Zeitpunkt haben die Menschen sich sagen können: „Laßt uns die Vorfahren der Kuh und des Pferdes so behandeln, als ob sie schon domestiziert wären, dann werden unsere Nachfahren in einer unbestimmten Zukunft sich der Vorteile dieser Domestikation erfreuen können." Es mußte ein unmittelbares, mächtiges, dauerndes Motiv vorhanden sein, um Tiere so zu behandeln, daß sie mit der Zeit domestiziert wurden. Einzig das Opfer kann diesen Beweggrund bieten.

Die monströsen Züge, die dem stellvertretenden Opfer beigelegt werden, sind die Erklärung dafür, daß man ebensogut unter den Tieren wie unter den Menschen nach Stellvertretern suchen konnte. Dieses Opfer sollte als Vermittler zwischen der Gemeinschaft und dem Sakralen, zwischen dem Innen und dem Außen dienen.

Aufgrund des bekannten religiösen Musters wissen wir bereits, daß das Opfer, um die unheilvollen Aspekte des Gesellschaftslebens auf sich polarisieren zu können, von den Gliedern der Gesellschaft verschieden sein, ihnen aber doch gleichen muß. Das betreffende Opfer muß sich also bei den Menschen aufhalten und ihre Gewohnheiten und Daseinsweisen in sich aufnehmen. Dies ist denn auch der Grund, weshalb in den meisten rituellen Praktiken zwischen der Wahl des Opfers und dessen tatsächlicher Darbringung eine Frist liegt. Wie das Beispiel vom König uns gezeigt hat, kann diese Frist in der kulturellen Entwicklung der Menschheit eine gewaltige Rolle spielen. Ihr ist es zu verdanken, daß es Haustiere sowie die sogenannte „politische" Macht gibt.

Sämtliche domestizierten Tierarten haben als Opfertiere gedient und dienen immer noch als solche. Da sich das Zusammenleben von Tieren und Menschen über zahlreiche Generationen erstreckt, hat es in all den Fällen, wo die Opfertierarten sich zu dieser Umwandlung eigneten, Domestikationswirkungen hervorbringen müssen.

Die Ergebnisse der Opferpraxis erweisen sich als so wertvoll, daß sie diejenigen, die sie ahnungslos erzielt haben, umgestalten. Aus dieser Opferkreatur, die der Mensch schon war, machen sie eine wirtschaftliche Kreatur. Die Domestikation läßt sich nicht vom Wirtschaftlichen her begreifen, sondern das Wirtschaftliche ergibt sich als Resultat des Opfers und drängt seinen Ursprung nach und nach an den Rand, so wie das auch beim Königtum der Fall ist, aber ohne in diesem Fall die Immolation zu eliminieren. Statt daß sie die nichtrituelle Funktion der Institution behindern würde, ist die Immolation in diesem Fall erfordert; man muß doch das Opfer schlachten, bevor man es verzehren kann.

Die modernen Beobachter meinen, die Domestikation müsse der Verwendung der Tiere zum Opfer vorangehen, doch läßt sich nur das Gegenteil denken. Überall verkennen die Modernen die Rolle des Religiösen.

Um sich klarer davon zu überzeugen, daß die Tierdomestikation im Opfer wurzelt, muß man das eben Gesagte mit den Opferpraktiken vergleichen, welche nichtdomestizierbare Tierarten als Haustiere behandelt haben und weiterhin behandeln.

Sehen wir uns beispielsweise die vielberedete Bärenzeremonie bei den Ainu an. Ein seiner Mutter weggenommenes Bärchen wird zusammen mit den Kindern der Gemeinschaft aufgezogen; es spielt mit ihnen; eine Frau ist seine Amme. An einem bestimmten Zeitpunkt wird das Tier, das immer noch mit äußerster Ehrerbietung behandelt wird, rituell geopfert und vom ganzen Stamm, der es als Gottheit betrachtet, verzehrt[17].

Diese Institution macht auf uns einen seltsamen Eindruck, nicht weil sie anders ist, als was im Fall von geopfertem Vieh passiert, sondern weil sie ähnlich ist. In gewissen Hirtengesellschaften steht das Vieh auf fast gleicher Ebene wie der Mensch; es hat sein Verwandtschaftssystem, es wird mit Ehrerbietung behandelt; es wird stets nur um des Opfers willen verzehrt in Zeremo-

nien, die der Bärenzeremonie gleichen; denn Opfer und Domestikation gehören zusammen und rechtfertigen einander.

Was uns an der Bärenzeremonie merkwürdig berührt, ist dies, daß sie eben die Tendenz hat, das Geheimnis der Domestikation zu enthüllen; sie bringt uns auf den Gedanken, das schreckliche Tabu, das auf der schöpferischen Rolle des Opfers in der menschlichen Kultur lastet, zu brechen.

Daß im Fall des Bären die Domestikation scheitert, kommt ganz einfach daher, daß sich diese Tierart nicht domestizieren läßt. Man kann somit denken, daß die Domestikation eine Nebenwirkung, ein Beiprodukt einer rituellen Praxis darstellt, die überall nahezu gleich ist. Die Opferpraxis ist mit äußerst verschiedenen Tierarten ausgeübt worden, auch mit Menschen, und es liegt an der Chance, an der zufälligen Tierart, an natürlichen Eignungen, ob in gewissen Fällen etwas dabei herauskommt. Man ersieht hier, daß das Opfer ein Instrument zur Welterforschung ist. Es verhält sich damit ein wenig ähnlich wie mit der naturwissenschaftlichen Forschung in der modernen Welt. Die einen Forscher haben Glück und schlagen eine aussichtsreiche Richtung ein, während die anderen, ohne es zu ahnen, sich in eine Sackgasse begeben. Das Schicksal zahlreicher Kulturen hat sich an Zufälligkeiten solcher Art entschieden.

Ein weiteres Beispiel: der Kannibalismus

Der Kannibalismus der Tupinamba[18] ist nur eine spektakuläre Variante sehr verbreiteter Opferformen. In Mittelamerika z. B. haben die künftigen Opfer gewisser Riten das Vorrecht oder die Verpflichtung, während der Frist, die zwischen ihrer Wahl und ihrer Immolation liegt, gewisse Übertretungen, sexuelle und andere, zu begehen. Auch beim sakralen Königtum spielt die Frist bis zum Opfervollzug eine entscheidende Rolle. Ist das Opfer ein Mann, kann diese Frist die politische Macht mit sich bringen, so wie sie die Domestikation mit sich bringt, wenn das Opfer einer domestizierbaren Tierart angehört. Es kann auch der Fall sein, daß sich keine auffallende Entwicklung vollzieht, und dies stellen wir im Fall der Ainu fest. Diese Immobilisierung des Rituals ist nicht weniger aufschlußreich als die Entwicklung; sie liefert

uns die „Kontrolle", deren wir zur Verifikation unserer Hypothese bedürfen.

Noch weiter zurück zu den Ursprüngen der Menschheit

Vor der Domestikation, zu der Zeit, da der Mensch vielleicht noch nicht Mensch ist, gibt es schon die Jagd. In den Urgesellschaften hat die Jagd einen unveränderlich rituellen Charakter. Auch hier noch halten die meisten Interpreten implizit oder ausdrücklich diesen Charakter für eine sinnlose Komödie, ohne sich Gedanken darüber zu machen, daß er die einzige Invariable von unendlich verschiedenen Techniken darstellt; und diese Techniken zeigen einen viel zu engen, viel zu intimen Zusammenhang mit den rituellen Aspekten, als daß dabei das religiöse Element ein solcher Eindringling, ein solcher Usurpator sein könnte, den wir in ihm zu erblicken pflegen, selbst wenn wir uns davor hüten, seine Bedeutung herabzumindern.

Wie die Fachleute uns sagen, ist der Verdauungsapparat des Menschen stets der des Allesverzehrers mit vegetarischer Dominante geblieben, der ihm in der Entwicklung der Spezies vorangegangen ist. Der Mensch ist von Natur aus kein Fleischesser, und man darf die menschliche Jagd nicht von der tierischen her verstehen.

Um den Impuls zu erfassen, der die Menschen dazu veranlaßt haben mag, die massigsten und schrecklichsten Tiere zu verfolgen, wozu der Organisationstypus geschaffen wurde, den die prähistorischen Jagden benötigten, braucht man nur anzunehmen, daß auch die Jagd zunächst eine Opfertätigkeit ist. Das Wild wird als ein Ersatz für das monströse sakrale Uropfer angesehen. Die Menschen begeben sich auf die Jagd, um nach einem Versöhnungsopfer zu jagen. Der rituelle Charakter der Jagd macht eine Tätigkeit, welche komplizierte Techniken und das Zusammenspiel vieler Individuen erfordert[19], ohne weiteres verständlich.

Noch heutzutage weisen die religiöse Natur der Jagd, die rituelle Rollenverteilung, der sakrifizielle Charakter des Opfers auf diesen Ursprung hin. Und die prähistorischen Zeugnisse, die wir besitzen, große Malereien aus dem Magdalénien mit geome-

trisch angeordneten Knochen, Tier- und Menschenschädeln, die man an bestimmten Orten findet, weisen ebenfalls darauf hin. Von diesem rituellen Ursprung zeugen auch die Jagdmythen, die Erzählungen, worin die Rolle des Wildes und des Jägers sich vertauschen können, worin aber alles sich stets um einen kollektiven Mord dreht. Der gemeinsame Nenner liegt nicht in den Techniken oder in den gejagten Tierarten, sondern in dem kollektiven Mord, aus dem sich diese Techniken ergeben.

5. Die sexuellen Verbote und das Tauschprinzip

Die Dynamik dieses kulturellen Prozesses läßt sich ferner noch an sehr alten Bräuchen ablesen, die das Menschsein wesentlich vom Tiersein unterscheiden. Dazu gehören die Inzestverbote.

Wir wissen nun, daß die sexuellen Bräuche der Menschheit nicht von der Kernfamilie und den Inzestverboten her, wie *wir* sie kennen, zu verstehen sind. Doch auch nicht von den positiven Tauschregeln her, wie das Lévi-Strauss in „Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft"[20] vertritt. Um ein Tier dahin zu bringen, daß es auf die nächsten, greifbaren Weibchen verzichtet, hat es selbstverständlich etwas anderes gebraucht als den Wunsch, eine Regel einzuhalten, etwas anderes als den Entschluß, Strukturalismus zu spielen. Was für Ethnologen gut ist, braucht nicht unbedingt für Primaten auf dem Weg der Hominisation zu genügen.

Verwunderlicherweise ist es Freud, der dank seiner gewohnten scharfsinnigen Beobachtung die eigentliche Domäne des Verbots in den Urgesellschaften angibt. Er stellt fest, daß es die von der Gruppe hervorgebrachten Frauen sind, die man sich nicht zur Frau nehmen darf, also die am leichtesten erreichbaren, die, wenn man so sagen darf, ständig für alle Männer der Gruppe zur Verfügung stehen[21].

Wäre Freud dieser Feststellung in allen ihren Konsequenzen nachgegangen, so hätte er erkannt, daß sie sämtliche Hypothesen, die zur Erklärung der Sexualbräuche der Menschheit je vorgebracht worden sind, einschließlich der psychoanalytischen These, umstürzt.

Um Freuds Beobachtung richtig zu interpretieren, muß man sie mit den Nahrungsverboten vergleichen, die in gewissen sogenannten „totemistischen" Gesellschaften, in Australien z. B., vorhanden sind. Die zusammenwohnenden Gruppen versagen sich, eine bestimmte Nahrung zu sich zu nehmen außer bei gewissen rituellen Anlässen[22]. Diese totemistische Nahrung wird mehr oder weniger mit einer „Gottheit", einem sakralen Prinzip identifiziert.

Auch ein abgeschwächtes Verbot liegt auf dieser Linie; zumal die Idee, daß man das sakrale Nahrungsmittel wohl verzehren, aber nicht darüber herfallen darf, könnte ganz gut auf ein Verbotsverständnis zurückgehen, das schärfer ist als das der Ethnologen. Der Umstand, daß man auf Mäßigung bedacht ist, bedeutet bloß, daß man um das Totem herum und es betreffend allzu gierige und aggressive Verhaltensweisen, die den mimetischen Konflikt heraufbeschwören könnten, meiden muß. Besieht man die Haltungen gegenüber Nahrungsverboten des „totemistischen" Typus, von denen die Ethnologen berichten – einschließlich der rituellen Übertretungen –, einzeln der Reihe nach, so wird man feststellen, daß sie alle sich von unserer Hypothese her erklären lassen – wohlgemerkt: einschließlich ihres völligen Verschwindens – und daß sie alle miteinander ein Strukturgebilde darstellen, dessen Natur einzig diese Hypothese zu erklären vermag.

Das Paradoxe an der Sache liegt darin, daß die Gruppensegmente, die sich in normalen Zeiten ihrer totemistischen Nahrung enthalten oder sie sparsamer verzehren, mit ihr doch engeren und beständigeren Kontakt halten als sämtliche anderen Gruppensegmente. Jede Unterabteilung ist in der Produktion und Manipulation ihres Totems gewissermaßen „spezialisiert"; sie behält sich vor, es zu jagen bzw. zu pflücken. Aber diese Tätigkeiten werden im allgemeinen zugunsten anderer Gruppen ausgeübt. Jede Gruppe übergibt ihr Arbeitsprodukt der Kollektivität und erhält dafür Nahrungsmittel, auf deren Genuß andere Gruppen verzichten, weil sie es sind, die sie hervorbringen und manipulieren.

Wenn man diese Nahrungsverbote mit den Inzestverboten vergleicht, gewahrt man, daß sie auf die genau gleiche Weise funk-

tionieren. Im einen wie im anderen Fall betrifft das Verbot nicht seltene, fernliegende, unzugängliche Objekte, sondern die nächsten, am reichlichsten vorhandenen, da eben die Gruppe über ihre Produktion eine Art Monopol ausübt.

Bei diesen Nahrungs- und Sexualverboten ist alles identisch. Nur das Objekt ist verschieden. Somit läßt sich denken, daß die Regel nicht vom Sexual- oder Nahrungsobjekt her zu verstehen ist. Jede Interpretation, die vom *Objekt* ausgeht und das Menschliche vom Sexual- oder Wirtschaftsobjekt her definiert, wie z. B. die Psychoanalyse oder der Marxismus dies tun, muß unrichtig sein; denn sie beruht auf einem willkürlichen Beschneiden der kulturellen Gegebenheiten, läßt Phänomene, die den von ihr als wesentlich herausgestellten vollkommen homolog sind, fallen.

Mit seinem Strukturalismus fegt Lévi-Strauss all diese falschen Objektsprioritäten vom Tisch; er bereitet die Lösung des Rätsels vor, kann es aber nicht selber lösen. Er ist von seiner Entdeckung, von den Strukturhomologien, die er ausfindig macht, allzusehr fasziniert und stellt sich vor, daß diese sich selbst genügen, daß sie ihre eigene Erklärung sind.

Wie sehr sich auch der Strukturalismus vom Funktionalismus unterscheidet, begeht er letztlich den gleichen Fehler: er hält die Formulierung des Problems für dessen Lösung. Um zu verstehen, daß die Tauschstrukturen sich nicht selbst erklären, muß man sie in den radikalsten Kontext stellen, den wir uns nunmehr zu eigen machen, nämlich in den Kontext des Animalischen.

Die Tiere verzichten nie darauf, ihre sexuellen oder Ernährungsbedürfnisse innerhalb ihrer Gruppe zu stillen. Die dominierten Tiere müssen sich mit den Weibchen begnügen, die ihnen die dominierenden Tiere überlassen, oder sich der sexuellen Betätigung sogar enthalten. Es kann vorkommen, daß die frustrierten Männchen versuchen, sich in einer anderen Gruppe aufzuzwingen, aber es bildet sich nie ein exogames System. Die Tiere verzichten nie darauf, ihre Triebe und Bedürfnisse mit dem zu stillen, was am nächsten liegt; sie gehen nie in der Ferne nach dem aus, was sie an Ort und Stelle oder in der unmittelbaren Umgebung finden können; sie verzichten nie auf das greifbarste Objekt.

Damit sich ein solcher Verzicht in der Menschheit universal

durchsetzen konnte, muß eine buchstäblich unerhörte Kraft gewirkt haben. Dies kann nicht die Freudsche Inzestpassion gewesen sein, welche die Regelung voraussetzt, und auch nicht die Passion von Lévi-Strauss für den Strukturalismus, die sie ebenfalls voraussetzt. Auch Lévi-Strauss macht die Sache, die zu erklären ist, zum Erklärungsprinzip, aber er gibt – wie schon Mauss vor ihm und wie auch Hocart – zu, daß das Tauschprinzip in allen Bereichen und nicht nur in dem der Sexualität und der Wirtschaft gilt.

Es kann nur die Angst gewesen sein, die Angst vor dem mimetischen Konflikt, die den Menschen – und zuvor das auf dem Weg der Hominisation befindliche Tier – dazu bewogen hat, die Befriedigung seiner Bedürfnisse aufzuschieben. Doch wenn die Glieder der Gruppe lediglich Angst voreinander hätten, würden sie schließlich bloß einander umbringen. Die Gewalttaten von einst müssen im Versöhnungsopfer irgendwie verkörpert sein; es muß schon eine Art kollektiver Übertragung vorhanden sein, die eine machtvolle Rückkehr dieses Opfers, eine rächende Heimsuchung befürchten läßt und die ganze Gruppe im einmütigen Willen, dieses schreckliche Erlebnis zu verhüten, vereint.

Wenn stets die nächsten, zugänglichsten Objekte verboten sind, dann deshalb, weil sie am ehesten die Gefahr mit sich bringen, zwischen den Gliedern der Gruppe mimetische Rivalitäten hervorzurufen. Sakralisierte Objekte, totemistische Nahrungsmittel, weibliche Gottheiten haben gewiß einst tatsächlich mimetische Rivalitäten verursacht und von daher einen sakralen Charakter bewahrt. Deshalb unterliegen sie dem strengsten Verbot. Im Totemismus werden einige davon vollständig dem stellvertretenden Opfer gleichgesetzt.

Wie Hocart feststellt, gibt es äußerstenfalls kein Bedürfnis, kein Begehren, das innerhalb der Gruppe unter den Gruppenmitgliedern gestillt werden darf; keine Lebensfunktion darf in ihr ausgeübt werden. Die Mitglieder ein und derselben Gruppe können nichts füreinander tun, denn sie fühlen sich beständig von mimetischer Rivalität bedroht. Dies gilt selbst von den Bestattungsriten. In gewissen Gesellschaften kommt es nie vor, daß die eine Hälfte ihre Toten selbst bestattet; es ist ausdrücklich verboten, an der Bestattung eines Mitglieds seiner eigenen Grup-

penhälfte teilzunehmen. Hingegen ist es nicht verboten, die Bestattungsriten für relativ Fremde, wie die Mitglieder der anderen Hälfte es sind, vorzunehmen. Deswegen erweisen die beiden Hälften einander diesen Dienst, den keine von ihnen selbst verrichten darf[23].

Übrigens tritt gerade im Fall der Toten die Schwäche der Theorien zutage, die – wie Mauss und Lévi-Strauss dies tun –, den Ton ausschließlich auf die Gabe und den Tausch legen. Muß man sagen, die beiden Hälften würden ihre jeweiligen Toten austauschen, um das Tauschspiel zu treiben, wie sie Frauen und Nahrungsmittel austauschen? Nein. Ganz offensichtlich empfinden die Menschen vor den Toten ihrer eigenen Gruppe noch mehr Angst als vor denen der anderen, und dieser Angst liegt nichts Metaphysisches zugrunde. Jede Gruppe „produziert" ihre Toten, und dies ist noch etwas Gefährlicheres als die Produktion von Frauen und Nahrungsmitteln. Darum schiebt man die Verantwortung für den Tod in vielen Gesellschaften stets einer anderen Gruppe oder einem Glied dieser Gruppe zu. Diese Übertragung auf die andere Gruppe erklärt übrigens, daß es Begräbnisvertauschungen gibt, und das Problem hängt natürlich mit dem rituellen Charakter der Bestattung und sämtlicher menschlicher Institutionen zusammen.

Die Verbote lähmen die zusammenwohnenden Gruppen; gäbe es nur sie, würde die Gruppe an Erschöpfung zugrunde gehen. Doch es gibt auch den rituellen Imperativ, der die Glieder dieser Gruppe nach außen treibt, auf die Suche nach Opfern. Und von diesen Opferriten aus bilden sich die Grundlagen der menschlichen Kultur, zumal die Modalitäten des Tausches von Frauen zur Ehe, die ersten Formen des Tauschhandels und so weiter.

Der Sündenbock, ein Fremdling, auch wenn er ein Glied der Gruppe ist

Das Verhalten der Menschen wird nicht durch das bestimmt, was tatsächlich passiert ist, sondern durch die Interpretation dessen, was vorgegangen ist. Und im Fall des stellvertretenden Opfers ist es die doppelte Übertragung, die sich der Interpretation aufzwingt. Sie läßt das Opfer als etwas von Grund auf anderes, die

Gemeinschaft Transzendierendes erscheinen. Die Gemeinschaft gehört dem Opfer, das Opfer aber nicht der Gemeinschaft an. Im allgemeinen wird das Opfer somit als etwas angesehen, das mehr draußen als drinnen steht; dies bringt in zahlreichen Mythen die Idee zum Ausdruck, daß dieses Opfer ein Besucher aus einer unbekannten Welt sei[24]. Selbst wenn das Opfer nicht als ein Fremdling erscheint, erscheint es doch stets als etwas von außen Gekommenes oder Wiedergekommenes und vor allem als etwas dorthin Zurückkehrendes in eben dem Moment, wo es sich aus der Gemeinschaft vertreiben läßt.

Der Umstand, daß die Opfer, selbst dann, wenn es sich um Menschen handelt, außerhalb der Gemeinschaft ausgesucht werden, läßt vermuten, daß diese Auffassung, die das Opfer von der Gemeinschaft wegrückt, aus ihr heraus versetzt und es dabei doch in anderer Hinsicht zum Zentrum und Ursprung dieser Gemeinschaft macht, im ganzen Verlauf der Menschheitsgeschichte vorherrschen mußte, auch in den rudimentärsten Stadien der Opfersymbolisierung. Es ist somit sinnvoll, zu denken, daß der rituelle Impuls, die Suche nach Opfern, die Gruppe nach außen verweist besonders in dem Moment, wo der Impuls des Verbots jede Lebensinteraktion zwischen den Gliedern der Gruppe verunmöglicht. Man darf sich also vorstellen, daß unter dem Einfluß der beiden Impulse, die, wie man nie vergessen darf, von ein und demselben Mechanismus, der Opfersuggestion, ausgehen, es zu einem neuen Typus von Interaktion kommen kann zwischen ursprünglich getrennten Gruppen oder zwischen Gruppen, die erst vor kurzem durch die mimetische Krise selbst getrennt wurden, und dieser neue Typus von Interaktion, der eine Reihe aufgeschobener und durch das Opferspiel versinnbildeter Tauschakte darstellt, wird an die Stelle der unmittelbaren Interaktionen des tierischen Lebens treten.

So erklärt es sich, daß in allen Urkulturen sämtliche Institutionen – Bestattung, Ehe, Jagd, Tierzucht, Übergangsriten usw. – strukturell eine „mimetische Krise" darstellen, an deren Schluß ein Opfer dargebracht wird.

Beim ersten Hinsehen erscheint es unmöglich, daß sämtliche menschlichen Institutionen aus einer so negativen, zerstörerischen Praxis hervorgehen können. Es geht am Ende immer

darum, ein Opfer zu schlachten. Doch es gibt eigentlich nur eine geringe Zahl von Opfern und, vor ihrer Darbringung, eine große Zahl von Partnern, mit denen man die Krise wieder durchspielen darf, d.h. es ist gestattet, sich allen sexuellen, Ernährungs- und Bestattungstätigkeiten hinzugeben, die man mit den Mitgliedern der Gruppe nicht ausüben darf.

In vielen Urkulturen werden die grundlegenden Tausche nicht nur von Opfern begleitet, sondern bleiben sie durch die rituelle Feindschaft der mimetischen Krise gekennzeichnet. Mauss bemerkt dies übrigens in seinem „Essai sur le don"[25], ohne es erklären zu können. In vielen südamerikanischen Kulturen bezeichnet das Wort für „Schwager" ebenfalls den rituellen Gegner, den feindlichen Bruder und das Menschenopfer, das verzehrt wird[26].

Nachdem sich das Tauschsystem durchgesetzt hat, herrscht in den meisten Fällen der Nützlichkeitsaspekt der Institution vor; die rituelle Feindschaft und das Opfer werden immer nebensächlicher und verschwinden sogar. Es ist der Vorgang, den wir in allen unseren Analysen beobachtet haben. Es kann jedoch vorkommen, daß die ursprüngliche Gewalttätigkeit unvermindert fortbesteht und zu Institutionen führt: zu rituellen Kriegen, Kopfjägereiriten oder Kannibalismusformen, die darauf beruhen, daß auf beiden Seiten eine mehr oder weniger gleiche Anzahl von Gefangenen gemacht wird, was Tauschhändeln sehr analog ist.

Wenn man diesen Typus von Institutionen prüft, so ersieht man, daß es sich im Grunde um die gleiche Struktur handelt wie bei der Eheschließung oder den von einem Opfer begleiteten Tauschgeschäften, nur daß hier die zerstörerische, gewalttätige Seite die Oberhand gewinnt, wenigstens in unseren Augen. Wie gewohnt, sind die Ethnologen allzusehr in unserer rationalen Auffassung der „nützlichen" Institutionen befangen, als daß sie aus den Strukturhomologien die radikalen Schlüsse zögen, die diese sichtlich erfordern.

Mag es sich nun um Krieger handeln, die wechselweise von der einen oder der anderen Partei getötet werden, oder um gefangene Häftlinge oder um „getauschte" Frauen, besteht kaum ein Unterschied zwischen den Institutionen, wo man sich miteinander verständigt, um einander besser zu schlagen, d.h. wo man

einander schont, um sich nicht ritueller Feinde zu berauben, und den Institutionen, wo man einander schlägt, um sich besser miteinander zu verständigen, d.h. um die Frauen und die Güter zu tauschen, die man nicht für sich behalten kann. Im ersten Fall herrscht die „kathartische" Funktion vor und im zweiten die wirtschaftliche, aber diese beiden Funktionen sind nicht wirklich voneinander verschieden; sie sind stets nur Rationalisierungen, die nachträglich von Beobachtern vorgenommen werden, welche nicht sehen, daß sämtliche Institutionen in der Reproduktion einer Gründungsgewalttat ihren Ursprung haben.

6. Der Tod und das Begräbnis

Daß alle bedeutsamen Gegensätzlichkeiten sich vom Opfervorgang herleiten und von diesem Prozeß aus deuten lassen, der stets um das Opfer kreist, erscheint uns beim ersten Hinsehen unglaublich. Die Analyse bestätigt indes, daß dies möglich, ja die einzig wahrscheinliche Auffassung ist, die einzige, die gewisse sehr spezifische menschliche Verhaltensweisen verständlich macht, die bis heute völlig rätselhaft geblieben sind, so z.B. die Art und Weise, wie man mit den Toten umgeht.

Seit so etwas wie eine Menschheit existiert, scheint es den Toten gegenüber das seltsame Verhalten zu geben, das wir als Leichenbegängnis bezeichnen, die Weigerung, im Tod das zu sehen, was der Naturalismus in ihm erblickt, das Aufhören des Lebens, und im Leichnam so etwas wie ein endgültig zerbrochenes, unverwendbares Objekt, bloß einen Abfall. Diese naturalistische Auffassung ist keineswegs „angeboren", sondern erst vor relativ kurzer Zeit ausgearbeitet worden und dem größeren Teil der Menschheit unbekannt.

Für das moderne Denken ist die religiöse Auffassung des Todes eine Sublimierung, eine Idealisierung einer Haltung zum Tod, die allein „natürlich" wäre – die unsrige selbstverständlich! – und die allen anderen Auffassungen vorausginge: die naturalistische funktionale Sicht des Lebens und des Todes. Diese Auffassung trägt der Universalität und der rituellen Natur der Bestattung nicht Rechnung. Um ihr Rechnung zu tragen, braucht

man bloß zuzugeben, daß jeder Tod vom Opfervorgang her seine Deutung erhält; es gibt keinen Tod, der nicht eng mit dem Leben verbunden wäre.

In einem Aufsatz über die Trauer geht Freud, wie gewohnt, haarscharf an einer Wahrheit vorbei, die er dennoch völlig übersieht. Er erblickt die Versöhnungskräfte jedes Todes, aber er sieht nicht, daß diese Versöhnung auf einer gewissen Ebene für die Gesellschaft eins mit dem Leben ist. Er hält sich für verpflichtet, für seine Intuitionen die naturalistische Auffassung des Todes *vorauszusetzen* und anzunehmen, sie sei vor allen anderen dagewesen. Man braucht bloß diese Annahme, dieses aus der Luft gegriffene Postulat, das dem Gebäude der Trauer zugrunde liegt, aufzugeben, man braucht bloß die Freudsche Intuition zu radikalisieren, um zu erfassen, daß die versöhnende Trauer, die Trauer, die alles wieder aufleben läßt und jeglicher Kulturtätigkeit ihre Stärke gibt, das Wesentliche der menschlichen Kultur ausmacht. Der Mechanismus der mimetischen Versöhnung im Zusammenstehen gegen und rund um das stellvertretende Opfer ist nur die elementarste und wirksamste Form eines Vorgangs, von dem Freud manchmal subtilste Äußerungen um sich wahrnimmt, deren intimste Echos er vernimmt, aber ohne daß es ihm gelingt, die Kopernikanische Wende zu vollziehen, die sein Denken um diese entscheidenden Intuitionen herum wirklich reorganisieren würde.

Der Beweis dafür, daß die Menschen alle Toten mit dem Versöhnungsopfer und der sakralen Macht identifizieren, liegt in dem, was man den Totenkult nennt, der im Gegensatz zum naturalistischen Tod sämtlichen weiteren Formen des Religiösen zugrunde zu liegen scheint.

Wenn die Menschen vom Opfermechanismus aus nicht nur alle ihre Institutionen erzeugen, sondern auch alle ihre „Ideen" entdecken, so ist die Haltung zum Tod offenbar keineswegs von einem unbewußten Willen diktiert, ein naturalistisches Wissen um den Tod zu verdrängen, das die Urmenschen „im Grunde ihrer selbst" kennen würden, nur daß sie nicht den uns vorbehaltenen Mut und Schneid hätten, sich ihm zu stellen. Einzig der Ethnozentrismus oder vielleicht der naivste Modernozentrismus kann die Dinge so auffassen.

In Wirklichkeit müssen für die Menschen die Entdeckung dessen, was wir Tod nennen, und die Entdeckung dessen, was wir Leben nennen, ein und dasselbe ausmachen, denn es ist wiederum vom Opfervorgang her, daß diese „Begriffe" dem Menschen aufgehen. Man braucht bloß über die Gegebenheiten dieses Vorgangs und seine Verkennung nachzudenken, um zu erfassen, daß diese Verbindung des Totesten und des Lebendigsten weder die „Verschmelzung" zweier Ideen noch die geniale Intuition irgendeines absoluten Geistes ist.

In dem Moment, wo die Gewalttätigkeit unterbrochen und der Friede wiederhergestellt wird, hält die Gemeinschaft ihre Aufmerksamkeit auf das Opfer geheftet, das sie soeben getötet hat; sie entdeckt den ersten Leichnam. Doch wieso sollte sie ihn in unserem Sinn, im Sinn des naturalistischen Todes, denken, da doch dieser Leichnam für die gesamte Gemeinschaft die Rückkehr zum Frieden, den Anbruch jeglicher Kulturmöglichkeit, jeglicher Lebensmöglichkeit für die Menschen bedeutet? Den Versöhnungskräften des stellvertretenden Opfers ist es zuzuschreiben, daß die Menschen angesichts desselben Leichnams all das, was Tod heißen kann, und all das, was Leben heißen kann, gleichzeitig entdecken. Der Tod äußert sich zunächst als ein gewaltiger Zustrom von Leben. Um die religiöse Auffassung des Todes zu verstehen, braucht man bloß einzusehen, daß sich im Tod auf alle Glieder der Gemeinschaft, wenn sie aus dem einen oder anderen Grunde sterben, das signifikante dynamische Ganze ausdehnt, das sich vom stellvertretenden Opfer her gebildet hat.

Der Mensch ist wirklich, wie Malraux sagt, das einzige Tier, das weiß, daß es sterben muß. Doch dieses Wissen kann sich ihm nicht in der heillosen materialistischen Form präsentieren, die es für uns zumeist annimmt, sonst hätte die entstehende Menschheit nicht der Zersetzungskraft dieses Wissens zu widerstehen vermocht. Die Idee, daß die unerträglichen Wahrheiten von selbst die Kulturkonstruktionen hervorbringen, um sich dahinter zu verstecken, ist höchst verdächtig oder vielmehr handelt es sich dabei um Philosophie, d.h. um ein Surrogat des Sakralen, das von neuem beginnt, den Tod so zu nehmen, als bringe er Leben hervor, also ihn insgeheim zu vergöttlichen.

Alles, was im Religiösen etwas Nachträgliches erblickt, eine bloße Reprise von etwas, das zu Grundgegebenheiten unseres Bewußtseins bloß hinzugefügt, auf sie aufgesetzt wäre, alles, was das Religiöse zu einer Sublimierung und Idealisierung macht, was es logisch und chronologisch modernen Auffassungen unterordnet, ist aufzugeben. Die Überlegenheit unserer These besteht eben darin, daß sie es ermöglicht, auf diese groben Verfälschungen des Religiösen zu verzichten; sie gibt eine konkrete Realität, sie informiert bis in die geringsten Einzelheiten die größte anthropologische Intuition unserer Zeit, die Intuition Durkheims, wonach das Gesellschaftliche und das Religiöse identisch sind. Diese Intuition muß schließlich bedeuten, daß die religiöse Äußerung jeder soziologischen Auffassung zeitlich vorangeht. Was auf der kulturellen Ebene schöpferisch und fruchtbar ist, ist nicht das naturalistische Wissen um den Tod, das Verlangen, das ich hätte, mich vor dem Glauben an diesen naturalistischen Tod zu flüchten, der mir innewohnen würde (dieser Glaube bringt nur die makabren Karikaturen hervor, von denen wir umgeben sind), sondern es ist die Offenbarung, daß der Tod etwas Sakrales ist, also etwas, das alles in allem genommen eine eher wohlwollende als beängstigende, eher anbetungswürdige als in Schrecken versetzende unendliche Macht ist.

Wenn die Todesidee von sakralisierten Opfern her eindringt, wenn es keinen Gott gibt, hinter dem letzten Endes nicht ein Tod steht, begreift man, daß Gesellschaften existieren, wo es keinen Tod gibt, der nicht ein Gott ist. Wie Freud uns zeigt, bleiben die Grundlagen zu dieser ewigen Metamorphose unter uns vorhanden; es gibt keinen Tod, der nicht einigende Trauer weckt, es gibt in der Gesellschaft keinen Tod, der nicht zu einer Hauptquelle des Lebens würde.

In den Bestattungsriten ist zwar das Moment des Schreckens sicherlich vorhanden und es entspricht dem Vorgang der Zersetzung des Körpers, doch wird diese nicht auf einen chemisch-physischen Prozeß bezogen, sondern auf die mimetische Krise. Dieses Moment ist also stets nur eine Vorbereitung auf die Versöhnung im Opfer und auf die Rückkehr ins Leben; darum muß es in den Bestattungen vorkommen, die selbstverständlich nach dem Schema aller Riten erfolgen.

Es kommt nicht in Frage, diesen Leichnam-Talisman, den Träger von Leben und Fruchtbarkeit, aufzugeben; die Kultur geht stets vom Grab aus. Das Grab ist stets nur das erste Denkmal eines Menschen, das sich um das stellvertretende Opfer erhebt, die erste, elementarste, fundamentalste Schicht von Sinngehalten. Keine Kultur ohne Grab, kein Grab ohne Kultur; zugespitzt gesagt ist das Grab das erste und einzige Kultursymbol[27].

Drittes Kapitel

Der Hominisationsprozeß

1. Problemstellung

Wir wenden uns nun der Frage zu, ob der Sündenbockmechanismus bereits im Prozeß der Hominisation wirksam ist.

Das Gehirn des menschlichen Kindes ist schon bei dessen Geburt so voluminös, daß der Mensch nicht geboren werden könnte ohne eine Erweiterung des mütterlichen Beckens, was bei den anderen Primaten nicht notwendig ist. Andererseits weist das menschliche Gehirn nach der Geburt das größte Wachstum auf. Um dieses Wachstum zu ermöglichen, schließt sich beim Kind die Schädeldecke erst lange nach der Geburt. Der neugeborene Mensch ist verletzlicher und hilfloser als die Jungen der anderen Säugetiere und bleibt dies für eine äußerst lange Zeit, sehr viel länger, als das im Tierreich der Fall ist.

Die vorzeitige Geburt bedingt die elastische Lernfähigkeit des Menschen

Um eine Kindheit, die dermaßen verletzlich ist wie die des Menschen, zu schützen, sind Verhaltensanpassungen notwendig nicht nur bei der Frau, welche das Kind manchmal jahrelang ernähren und es bei der Fortbewegung transportieren muß, sondern auch beim Mann. Dies stimmt selbst dann, wenn man gewisse idyllische Bilder des prähistorischen Paars für mythisch hält. Das lange Verweilen des Kindes bei der Mutter macht es zwangsläufig zu einer Behinderung der Beziehungen zwischen der Frau und dem Mann, zu einem vielleicht geringfügigen, aber doch tatsächlichen Hindernis.

Bei zahlreichen Tierarten werden die Jungen bei einer allfälligen Begegnung zwischen ihnen und dem Männchen ums Leben gebracht. Im Leben des Tieres bleibt das Junge zumeist nur ganz kurze Zeit abhängig und sind die Brunstperioden so verteilt, daß die Mutterfunktion und die Sexualfunktion einander überhaupt nicht in die Quere kommen oder dann nur ganz wenig.

Schon bei den Menschenaffen dauert die Abhängigkeit des Jungen recht lange, doch weniger lange als beim Menschen, und ist die geschlechtliche Erregbarkeit vielleicht nicht beständig vorhanden. Andererseits sind diese Tiere friedliche Allesfresser, in mancher Beziehung ganz ähnlich unseren Vorfahren in der Geschichte der Evolution. Hingegen sind unsere Ahnen während des Hominisationsprozesses sehr bald zu Fleischessern und Jägern geworden. Während der höchsten Anspannung auf der Jagd sind starke Adrenalinentladungen notwendig; diese können auch in anderen Momenten auftreten, beispielsweise wenn es in der Familiengruppe zu einer Auseinandersetzung kommt.

Um das Problem der Gewaltskontrolle zu ermessen, muß man auch an die seltsame Betätigung denken, die wir Krieg nennen und die in menschlichen oder vormenschlichen Gruppen in Begleitung des Kannibalismus schon sehr früh vorgekommen sein muß. Der Krieg spielt sich ursprünglich offenbar zwischen Nachbargruppen ab, also zwischen Menschen, die sich der Rasse, der Sprache, den kulturellen Gepflogenheiten nach überhaupt nicht voneinander unterscheiden. Zwischen dem Feind draußen und dem Freund drinnen besteht kein wirklicher Unterschied, und man ersieht kaum, wieso Instinktsmontagen den Unterschied im Verhalten erklären könnten.

Eine wichtige Feststellung ist die, daß die Wut keineswegs zentrifugal, sondern, sobald man sich von ihr treiben läßt, zentripetal ist. Je mehr sich die Wut steigert, desto eher entlädt sie sich auf die nächsten und liebsten Wesen, auf diejenigen, die für gewöhnlich durch das Verbot der Gewaltanwendung am meisten geschützt sind. Diese zentripetale Tendenz darf man nicht als belanglos abtun. Etliche Forscher haben sich mit dem Problem, das sich hier stellt, beschäftigt. Sherwood L. Washburn z. B. ersieht deutlich, daß es notwendig war, die Wut zu meistern, aber er sagt uns nicht, weshalb und wieso die Wut tatsächlich gemeistert wurde:

„Eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß sich die Menschen zu kooperativen Gesellschaften organisierten, war die Unterdrückung der Wut und des unbeherrschten Strebens nach dem ersten Platz in der Herrschaftshierarchie."[28]

Freud erkennt nicht, daß die Kontrolle der sexuellen Beziehungen mit der noch grundlegenderen Frage der Gewalttätigkeit zusammenhängt. Um zu erfassen, wie entscheidend diese Frage ist, braucht man bloß auf einen ganz elementaren, doch in die Augen springenden Aspekt zu erinnern: an die Verwendung von Steinen und Waffen. Die schon lange vor dem Auftreten des *homo sapiens* geschehene Reduzierung der Eckzähne auf die jetzigen Dimensionen läßt darauf schließen, daß bei den meisten Anlässen, einschließlich der Kämpfe innerhalb der Spezies, die Zähne durch Steine ersetzt wurden[29].

Wenn die Tiere wohl miteinander rivalisieren und kämpfen können, doch dabei nicht so weit gehen, daß sie einander töten würden, ist dies instinktiven Hemmungen zuzuschreiben, welche die *natürlichen* Waffen, die Krallen und die Zähne, unter Kontrolle halten. Es ist kaum anzunehmen, daß an dem Tag, wo die Hominiden Steine und weitere künstliche Waffen zu gebrauchen beginnen, sich dieser Kontrolltypus ohne weiteres auch auf diese erstreckt. Die Gewalttätigkeiten, die von den Hemmungsfiltern nicht zurückgehalten werden, weil sie zwischen unbewaffneten Gegnern gefahrlos sind, werden von dem Moment an, da die Gegner mit Steinen bewehrt sind, verhängnisvoll werden.

Wenn die Schimpansen, statt einander mit Zweigen zu bewerfen, wie sie dies zuweilen tun, lernen würden, einander mit Steinen zu bewerfen, würde ihr ganzes gesellschaftliches Leben durcheinandergebracht. Die Spezies würde entweder verschwinden oder müßte sich Verbote geben. Doch wie stellt man es an, sich Verbote zu geben?

Die These, daß im permanenten Geschlechtstrieb der Schlüssel für die menschliche Ordnung zu finden sei, wird von den Tatsachen eher widerlegt als gestützt. Nichts läßt vermuten, daß die Sexualität an und für sich diese Macht habe. Bei den Säugetieren sind die Perioden sexueller Erregung durch Rivalitäten zwischen den Männchen gekennzeichnet. Die Tiergruppe ist dann für äußere Bedrohungen besonders sensibel. Es besteht kein Grund zu

der Annahme, daß das Andauern des Geschlechtstriebs eher einen Ordnungs- als einen Unordnungsfaktor darstelle.

Mit der Feststellung, daß die „Kultur" sämtliche Probleme gelöst habe, greift man kaum daneben. „Kultur" ist hier zwar lediglich ein Wort, das sich nicht vermeiden läßt, mit dem man aber das Problem eher ortet als löst.

Die Forscher sehen absolut nicht, worin die „Kultur"-Prozesse bestehen, wie sie sich mit den „Natur"-Prozessen verzahnen und wie sie auf diese einwirken, um immer humanisiertere Formen hervorzubringen. Wir stellen fest, daß die Etappen der biologischen Entwicklung allzurasch verlaufen, als daß sie nicht auch kulturelle Elemente enthielten, aber wir sehen absolut nicht, worin diese wechselseitige Implikation besteht. Heute gibt wohl jedermann zu, daß das Gehirnvolumen rascher wächst, als dies den normalen Prozessen der biologischen Entwicklung entspräche.

Die heutige Wissenschaft steht diesen Problemen so hilflos gegenüber, daß sie sich daran gewöhnt hat, sie auch schon für gelöst zu halten, sobald sie in Worte gefaßt sind. Der evolutionistische Triumphalismus stellt sich gegen den kreationistischen religiösen Triumphalismus, aber die Verstandesmechanismen haben sich kaum verändert. Diese Übung hat schließlich die Ethnologen angewidert und zu der bedauernswerten Kluft beigetragen, die zwischen den Forschungen über die Kultur und den biologisch ausgerichteten Forschungsarbeiten eingerissen ist.

Wie die gute Fee der Fabeln überwindet die Dame Evolution sämtliche Hindernisse mit solcher Behendigkeit und dermaßen voraussehbar, daß unser Interesse schwindet. Auf die leiseste Berührung mit ihrem Zauberstab hin finden sich selbst die Kulturformen, die vom tierischen Leben am weitesten entfernt sind, die symbolischen Institutionen, zum Appell ein und defilieren vor uns wie brave kleine Bleisoldaten. Gleich wie die Krabbe ihre Scheren oder die Fledermaus Flügel benötigt und die Dame Evolution in stetem Wohlwollen sie ihnen verschafft, so bedarf der Mensch der „Kultur" und so erhält er sie auch von dieser neuen universalen Urmutter auf einem Silbertablett serviert.

Schon seit langem sind die Forscher sogar im Rahmen der evo-

lutionistischen Forschungen bestrebt, gegen eine solche Haltung, die es sich allzu bequem macht, zu reagieren und sich eine konkretere Problematik zu geben. Weston La Barre protestiert z. B. gegen die oft geäußerte Idee, schon die Gebrechlichkeit des menschlichen Kindes müsse zur Bildung einer Familiengruppe treiben, in der es Schutz findet. Damit fällt er aber wieder in eine Art von modifiziertem Freudismus, der kaum gültiger ist als das, was er eben verurteilt hat:

> „Es ist albern, wenn man, wie zwei neuere Autoren dies tun, behauptet: ‚Die verlängerte Hilflosigkeit der menschlichen Kinder führt zu der Bildung einer Familiengruppe', denn damit nimmt man die erreichten Resultate für die dynamischen Ursachen. Und davon abgesehen: Wie kann Hilflosigkeit überhaupt zu etwas führen? Im Gegenteil ist die Existenz einer Familiengruppe, die auf auszumachenden Trieben beruht, der befähigende Faktor, der hinter der Entwicklung prolongierter kindlicher Hilflosigkeit liegt."[30]

2. *Ethologie und Ethnologie*

In den folgenden Analysen wird die Aneignungsmimesis die Hauptrolle spielen, da sie den Tieren und den Menschen gemeinsam zu eigen ist. Unsere Hypothese weist gegenüber der Psychoanalyse und dem Marxismus den Vorzug auf, daß sie die vermeintlichen Eigentümlichkeiten des Menschen eliminiert. Man darf nicht länger von den Inzestverboten oder vom wirtschaftlichen Beweggrund oder von der gesellschaftlich-politischen Unterdrückung ausgehen, sondern muß das Problem der Hominisation und des Symbolursprungs auf dem Boden des Tierischen stellen, wenn man wirklich darauf verzichten will, sich von vornherein all das zu geben, was man erst zu erklären hat. Bei den Affen existiert der Begriff „Vater" nicht. Die dominierten Tiere sterben eher vor Hunger, als daß sie sich mit den dominierenden Tieren um die Nahrung streiten würden. Wenn es uns gelingt, die Hominisation von der Aneignungsmimesis und den von ihr erzeugten Konflikten her zu denken, ersparen wir uns

den sonst berechtigten Vorwurf, bei der Bestimmung des Ursprungs einen Zirkelschluß zu begehen – dies ist der Vorwurf, den Lévi-Strauss Freuds „Totem und Tabu" macht. Und wir schreiten gleichzeitig über das evolutionistische Märchen hinweg auf eine zum ersten Mal konkrete Problematik zu.

Wie es scheint, ist die Mimesis in allen Lebensformen vorhanden, doch zeigt sie sich bei den sogenannten höheren Säugetieren, den anthropoiden Affen, in besonders auffallenden Formen. Bei gewissen Spezies handelt es sich beim Nachahmungsdrang und bei dem, was wir Neigung zu Streitereien und Raufereien nennen, offensichtlich um ein und dasselbe: um die Aneignungsmimesis.

Den Verhaltensforschern kommt es jedoch nie in den Sinn, die Frage des tierischen Mimetismus mit der Frage nach den sogenannten Prestigerivalitäten und den Subordinationsbeziehungen, die daraus resultieren, in Zusammenhang zu bringen. Diese Subordinationsbeziehungen, die *dominance patterns* der Forscher englischer Zunge, spielen bei den Formen tierischer Sozialität eine entscheidende Rolle.

Hier ist der Begriff „Prestige" einer Kritik zu unterziehen. Er bezieht sich einfach auf den mimetischen Inhalt der Rivalität, auf den Sachverhalt, daß das Objekt nicht genügt, um deren Intensität zu erklären. Man kann das Objekt beseitigen, und die Rivalität wird dennoch fortdauern.

Was uns interessiert, ist die Rolle des mimetischen Konflikts beim Zustandekommen der Tiergesellschaften. Das Individuum, das zuerst nachgibt, wird von da an stets nachgeben; es wird seinem Besieger kampflos den ersten Platz, die besten Stücke, die Lieblingsweibchen überlassen. Diese Beziehungen können in Frage gestellt werden, doch haben sie im allgemeinen eine gewisse Stabilität. Deshalb spricht man im Blick auf sie von Tiergesellschaft.

Meines Erachtens gibt es sowohl bei den Ethologen wie bei den Ethnologen wichtige Einsichten und auch Unzulänglichkeiten. Ich denke, daß unser Ansatz beim Mimetismus uns ermöglichen wird, diese Einsichten in Einklang miteinander zu bringen und die Unzulänglichkeiten auszuschalten.

Sprechen wir zunächst vom ethologischen Beitrag zur Frage

der Mimetik. Die Stabilisierung der *dominance patterns* verhindert zweifellos Zwietracht innerhalb der Tiergruppe; sie verhindert, daß die mimetischen Rivalitäten endlos weitergehen. Die Verhaltensforscher sagen mit Recht, daß die *dominance patterns* eine ähnliche Rolle spielen wie gewisse – manchmal, aber nicht immer hierarchische – Differenzierungen und Unterabteilungen in den menschlichen Gesellschaften. Es geht darum, die Begierden in divergierenden Richtungen zu kanalisieren und die Aneignungsmimesis zu verunmöglichen.

Das einzige Individuum oder die paar Individuen, die bei gewissen Säugetierarten über den Rest der Gruppe dominieren, nehmen oft eine zentrale Stellung ein. Sie werden von den anderen Männchen, die sich am Rand aufhalten, fortwährend beobachtet und nachgeahmt. Die Nachahmung bezieht sich auf sämtliche Haltungen und Verhaltensweisen der dominierenden Tiere *mit Ausnahme der Aneignungsverhaltensweisen*. Dies ist ein Sachverhalt, der mir äußerst wichtig erscheint und dem man nicht genügend Beachtung schenkt.

Die Nachahmung, die aus dem Feld, wo sie Rivalität erregt, verbannt ist, verstärkt sich auf allen anderen Gebieten und richtet sich nach dem mächtigsten Tier, das am fähigsten ist, der Gruppe Schutz zu gewährleisten, nicht an und für sich, sondern als Leittier und Modell für alle anderen; es bestimmt die Haltung der Gruppe, gibt das Signal zum Angriff oder zur Flucht und so weiter. Viele Forscher denken, diese Maßnahme verschaffe der Gruppe, z. B. bei den Pavianen, einen Zusammenhalt und eine Schlagkraft, die ihr in ihrem Zusammenleben wie gegenüber eventuellen Feinden abgingen, wenn die *dominance patterns* fehlen würden.

Es macht die Stärke der Verhaltensforschung aus, daß sie die unzweifelhaften Ähnlichkeiten zwischen der tierischen und der menschlichen Gesellschaftlichkeit aufdeckt. Sie erhebt mit Grund Einspruch gegen die Ausgrenzung der kulturalistischen und der strukturalistischen Ethnologie, gegen die absolute Weigerung, die menschliche Kultur wieder in die Natur hineinzuversetzen, gegen die metaphysische Auffassung der Sinnbildlichkeit[31].

Den Ethologen hingegen werfen die Ethnologen mit nicht weniger Grund vor, die Situation zu vereinfachen. In den Tiergesellschaften gebe es für sie nichts außer den Beziehungen zwischen den dominierenden und den dominierten Tieren. Der systematische Charakter des Ganzen werde nicht als solcher wahrgenommen. Die Positionen existierten nicht außerhalb der Individuen, die sie einnähmen. Die Verhaltensforscher selbst erhöben das System durch die Beobachtung der Tiere und die „Verbalisierung" ihrer Beobachtungen.

Wenn die Verhaltensforscher so zu handeln imstande sind, dann deshalb, weil die Repräsentation des Systems als System die menschlichen Gesellschaften wesentlich charakterisiert. Die Menschen, die der Autorität eines Königs, eines Präsidenten der Republik oder eines Unternehmensleiters unterstehen, verhalten sich ein wenig so wie dominierte Tiere gegenüber dem Leittier, sind aber, im Unterschied zu den Tieren, auch fähig, von Monarchie, von Präsidentschaft und derartigen Begriffen zu sprechen. Das System, das bei den Tieren implizit vorliegt, ist bei ihnen explizit vorhanden. Es ist auch viel verwickelter. Die Repräsentation und die Einprägung dieser Repräsentation ermöglichen es dem System, sich auf weite Gebiete zu erstrecken und sich während mehrerer Generationen ohne große Veränderungen fortzusetzen oder dann mit Veränderungen, die wir zu beobachten und zu registrieren vermögen, weshalb wir eine *Geschichte* haben.

Der Umstand, daß bei den Menschen die freigewordenen Positionen nicht durch mimetischen Kampf zwischen den Kandidaten besetzt werden, hängt offensichtlich mit dieser Möglichkeit zusammen, das System zu repräsentieren. Es sind oft Spuren von mimetischem Kampf vorhanden in den *rituellen* Formen, welche die Ausleseprozeduren umgeben, doch diese Prozeduren selbst beruhen fast nie auf einer mimetischen Rivalität, wie dies bei den Tieren der Fall ist. Sie können auf so verschiedenartigen Prinzipien beruhen wie die Erbfolge, die Wahl, die Auslosung und so weiter.

Das eben Gesagte ist zu modifizieren, wenn man die Urgesellschaften und selbst die menschlichen Gesellschaften insgesamt von dem unterscheidet, was wir gegenwärtig um uns erblicken. In den urtümlichen und herkömmlichen Gesellschaften werden der Status, den ein Individuum einnehmen, und die Funktionen, die es erfüllen wird, sehr oft schon vor seiner Geburt bestimmt. In der modernen Gesellschaft ist dies immer weniger der Fall. In vielen Bereichen – vom künstlerischen Schaffen bis zur wissenschaftlichen Forschung und zum Wirtschaftsunternehmen – grassiert die Konkurrenz. Auf dem Weg über Antagonismen, die nicht bis zur Tötung des Gegners gehen, kommen sehr unbeständige Hierarchien des „Verdienstes" oder des „Erfolgs" auf.

Dies verhält sich so dank einer örtlichen Aufhebung der symbolischen Scheidewände, welche die urtümlichen Gesellschaften charakterisieren und von Rivalitäten abhalten. Infolgedessen gleicht die moderne Gesellschaft wenigstens in gewissen Zügen den tierischen Gesellschaften mehr als die urtümlichen menschlichen Gesellschaften, wo wirkliche Konkurrenz unter den Individuen eine viel geringere Rolle spielt.

Offensichtlich hat diese neuere Entwicklung zur Schaffung einer neuen Disziplin, der Verhaltensforschung, und auch zum Interpretationstypus, den sie vorlegt, beigetragen. Um aufzuzeigen, wie sehr die menschliche Sozialität der tierischen Sozialität nahesteht, stützt man sich fast stets auf Beispiele, die unserer eigenen Gesellschaft entnommen sind. Die kulturalistische Ethnologie hingegen sowie all die Disziplinen, die den Unterschied zwischen dem symbolischen Denken und allem anderen Denken zu verabsolutieren trachten, stützen sich mit Vorliebe auf die urtümlichen Gesellschaften mit ihren sehr strengen und sehr entwickelten Positionssystemen.

Zur Stützung der ethnologischen These ist zu bemerken, daß in der heutigen Gesellschaft die Menschen um hochsymbolisierte Objekte rivalisieren und daß selbst das Vorhandensein dieser Rivalitäten durch symbolische Institutionen ermöglicht worden ist. Mit anderen Worten: Wenn die mimetische Konkurrenz in unserer Gesellschaft für gewöhnlich nicht in einen

Kampf auf Leben und Tod ausartet, so nicht aus dem gleichen Grunde wie in der Tiergesellschaft. Nicht Instinktbremsen sind am Werk, sondern im Gegenteil eine äußerst mächtige symbolische Armatur, welche die „Entsymbolisierung" und relative Indifferenzierung der in Konkurrenz stehenden Sektoren ermöglicht.

3. Opfermechanismus und Hominisation

Mimetische Rivalitäten sind bei den Menschen im allgemeinen verboten; wie wir sehen, betreffen die Urverbote zur Hauptsache diese Rivalitäten. Somit können die menschlichen Gesellschaftsformen, im Unterschied zu den tierischen, nicht *direkt* von mimetischen Rivalitäten herrühren, aber sie stammen indirekt von ihnen auf dem Weg über das stellvertretende Opfer. Dies wissen wir bereits, wir haben aber bis anhin noch nicht versucht, die menschliche Gesellschaft auf dem Hintergrund der tierischen zu artikulieren.

Gestützt auf die vorhergehenden Analysen muß es möglich sein, den Hominisationsprozeß ganz radikal zu denken vom Animalischen selbst aus und ohne auf bloß vermeintliche Eigentümlichkeiten der Menschennatur Bezug zu nehmen. Es ist aufzuzeigen, daß die schon auf der Ebene der Primaten überall ersichtliche Intensivierung der mimetischen Rivalität die *dominance patterns* zerstören und vermittels des stellvertretenden Opfers immer mehr ausgearbeitete und humanisierte Kulturformen hervorrufen muß. Zu dem Zeitpunkt, da die mimetischen Konflikte intensiv genug werden, um die direkten Lösungen zu verhindern, die zu den tierischen Sozialitätsformen führen, muß in einer ersten „Krise" oder in einer Reihe von Krisen der Mechanismus ausgelöst werden, der die „differierten", symbolischen menschlichen Kulturformen erzeugt.

Um anzunehmen, daß die Dinge so vor sich gegangen sind, ist es notwendig – aber auch ausreichend –, aufzuzeigen, daß die mimetische Macht sich nicht nur im Verlauf des Hominisationsprozesses steigern kann, sondern schon bevor dieser ausgelöst wird, und zwar so stark, daß dieser dann auch ausgelöst wird.

Nun aber ist dies schon erwiesen, wenn man für das menschliche Gehirn sowie für das auf dem Weg der Hominisation begriffene Gehirn die Ansicht übernimmt, die Jacques Monod in „Le hasard et la nécessité" vorlegt:

„Meines Erachtens sind es die mächtige Entfaltung und intensive Verwendung der Simulationsfunktion, welche die einzigartigen Eigenschaften des menschlichen Gehirns charakterisieren, und zwar auf der tiefsten Ebene der Erkenntnisfunktionen, auf der die Sprache aufruht und die sie nur zum Teil expliziert."[32]

Es drängt sich der Gedanke auf, daß die Fähigkeit und Intensität der Nachahmung auf der ganzen Linie, die zum *homo sapiens* führt, sich mit dem Gehirnvolumen steigern. Schon bei den Primaten, die dem Menschen am nächsten stehen, ist das Gehirn relativ voluminöser als bei allen anderen Tieren. Diese zunehmende Fähigkeit muß es sein, die den Hominisationsprozeß auslöst, und nicht umgekehrt, obwohl der Hominisationsprozeß in der Folge dieses Wachstum noch beschleunigt und zur unvergleichlichen Fähigkeit des menschlichen Gehirns beiträgt.

Die bedeutende Rolle, welche mimetische Reize in der menschlichen Sexualität spielen – denken wir an die Erregung, an die Rolle des Voyeurtums usw. –, lassen vermuten, daß der Übergang von der periodischen Brunst des Tieres zur dauernden Sexualität des Menschen auf die Intensivierung der Mimesis zurückzuführen ist.

Wir sehen, daß die menschlichen Gesellschaften nicht auf *dominance patterns* beruhen, und wir sehen auch, weshalb: Mimetische Rivalitäten unter Menschen endigen leicht in Tollheit oder Mord. Doch es heißt die Natur dieser gesteigerten Gewalttätigkeit beim Menschen verkennen und an der aufschlußreichsten Erklärung vorbeigehen, wenn man sie einem dunklen, stummen Instinkt zuschreibt; sie geht vielmehr mit dem gesteigerten Mimetismus einher, der mit der Vergrößerung des Gehirns zusammenhängt.

Wie wir wissen, bringt die unversöhnliche mimetische Rivalität es mit sich, daß jedes Streit*objekt* verschwindet und daß man von der Aneignungsmimesis, welche die Mitglieder der Gemeinschaft gegeneinander aufbringt, zur gemeinsamen Orientierung auf einen Gegnerspieler übergeht, die schließlich sie alle gegen

ein Opfer zusammenstehen läßt und sie miteinander versöhnt. Jenseits einer gewissen Schwelle mimetischer Macht werden Tiergesellschaften unmöglich. Diese Schwelle entspricht somit der Schwelle, an der der Opfermechanismus auftritt; sie ist die Hominisationsschwelle.

Der Opfermechanismus tritt zunächst in dermaßen groben, elementaren Formen auf, daß wir sie uns kaum vorstellen können, doch dies ist nicht von entscheidender Bedeutung. Die Gegebenheiten, die diesen Mechanismus möglich und sogar statistisch notwendig machen, sind zweifellos alle schon vorhanden. Und dieser Mechanismus muß auf allen Ebenen heilende und vorbeugende Wirkungen auf die Rivalitäten ausüben in analoger Entsprechung zu denen, die er vermittels der voll humanisierten Verbote und Rituale ausübt.

Bis zu diesem Zeitpunkt war man sich im klaren, daß die rasche Vergrößerung des Gehirns und alle weiteren Phänomene ein Aufeinanderwirken des Biologischen und des Kulturellen erforderten, aber man verfügte über keinen Motor, der imstande gewesen wäre, diese seltsame Maschine in Gang zu bringen und sich drehen zu lassen. Diesen Motor liefert uns das stellvertretende Opfer. Wir können die Hominisation als eine Reihe von Etappen auffassen, die es ermöglichen, sich stets steigernde mimetische Intensitäten zu bändigen. Sie sind voneinander getrennt durch katastrophenhafte Krisen, die aber fruchtbar sind, denn sie lösen von neuem den Gründungsmechanismus aus und versehen jede Etappe mit stets strengeren Verboten im Innern und mit stets wirksameren rituellen Kanalisierungen nach außen. Die Kindheit der Menschheit konnte sich also in dem Maß, als das Gehirnvolumen zunahm, immer mehr „fragilisieren" und verlängern, ohne daß deswegen im Lauf der Metamorphose die Spezies einfachhin zum Verschwinden gebracht wurde. Und man begreift auch, daß bei jeder Etappe noch stärker ausgearbeitete Institutionen ein neues Vorrücken der Mimesis begünstigten, was zu einer neuen Krise führte, und so fort in einer spiralförmigen Bewegung, die den Anthropoiden immer mehr humanisierte.

Somit liegt in „Totem und Tabu" eine richtige Einsicht vor: Freud führt darin das Menschsein auf einen kollektiven Mord

zurück. Es gibt übrigens keinen Gründungsmythos, der nicht das gleiche täte, doch hat Freud mit dem ihm eigenen Genie erkannt, daß alle diese teilweise phantastischen, aber in wesentlichen Punkten übereinstimmenden Botschaften ernster zu nehmen seien, als es bis dahin der Anthropologie gefiel. Freud hat jedoch nicht die mythologischen Elemente abwerfen können, die auf seiner Theorie lasten. Sein wütender „Vater" ist die letzte Gottheit der Gewalttätigkeit, und wir können deshalb so sprechen, wie wir es tun, weil diese Gottheit und die auf sie gegründete psychoanalytische Religion heute im Sterben liegt.

Zwischen dem eigentlichen Tiersein und dem im Werden begriffenen Menschsein liegt trotz mancher Kontinuität ein entscheidender Bruch vor, der kollektive Mord, der allein zu Organisationen befähigt ist, die auf Verboten und Ritualen beruhen, auch wenn diese zunächst erst keimhaft vorhanden sind. Somit ist es möglich, die Genesis der menschlichen Kultur in die Natur einzubetten, sie auf einen natürlichen Mechanismus zurückzuführen, ohne ihr das zu nehmen, was ihre Eigenart, das ausschließend Menschliche an ihr ausmacht.

Man kann natürlich nicht bis zu den Phänomenen zurückgehen, von denen hier die Rede ist. Alles, was wir auf der rituellen Ebene direkt oder indirekt wahrnehmen, gehört einem vollhumanisierten Universum an. Wir stehen somit vor einer gewaltigen Lücke von sage und schreibe mehreren Millionen Jahren. Man wird mir vorwerfen, ich überschreite die Grenzen des Möglichen, wenn ich den Mechanismus des stellvertretenden Opfers auf den Beginn der Hominisation ansetze. Doch dieser Schritt hat nichts Willkürliches an sich. Wir besitzen bereits eine erdrückende Menge konvergenter Indizien von seiten der menschlichen Riten. Wenn wir nun die Sache auch von dem aus besehen, was die Verhaltensforscher tierische Riten nennen, wird uns manch weiteres an Hand gegeben, das unser Vorgehen rechtfertigt.

Bei gewissen Tierarten existieren stereotype Verhaltensweisen, die nicht nur bei der sexuellen Verführung eine Rolle spielen, sondern auch beim Aufbau privilegierter Beziehungen zu einem Partner des gleichen oder des anderen Geschlechts[33].

Paradoxerweise gleichen diese Allianzriten aggressiven Verhaltensweisen. Sie reproduzieren diese mimetisch; die Einladung nimmt die Form eines Angriffs auf den an, den der Angreifer zum Freund machen will, doch im letzten Augenblick wendet sich der Angreifer von diesem Ziel ab, um einen Dritten oder selbst einen leblosen Gegenstand an dessen Stelle zu setzen.

Das umworbene Individuum wird zwangsläufig mimetisch antworten. Auch es wird Aggressivität an den Tag legen; doch es kann diese Aggressivität gegen die einladende Macht richten, die zu allem bereit ist, oder sich im Gegenteil im Verein mit ihr gegen den Dritten zum Schein Angegriffenen wenden; kurz, es kann mit seinem Partner gegen diesen imaginären Feind gemeinsame Sache machen. In dieser „gemeinsamen Sache" besteht dann die Allianz, um die man auf diese Weise wirbt.

Solche Verhaltensweisen von Tieren erinnern nicht nur durch ihren Wiederholungscharakter an die menschlichen Riten; in ihnen zeichnen sich auch die beiden Hauptmomente der religiösen Riten ab: das Moment der „mimetischen Krise", der inneren Zwietracht, und das der Versöhnung gegenüber dem stellvertretenden Opfer. Nur findet hier keine Opferhandlung statt. Der Platz des Opfers ist schon markiert; die Opfer-„Funktion" ist schon angedeutet, doch gehen die tierischen Riten nie bis zu einer Opferung.

In diesen tierischen Riten haben wir all das, was es braucht, um den Übergang von der tierischen Sozialität zur menschlichen Sozialität zu verstehen, die auf dem sakrifiziellen Religiösen beruht. Man braucht bloß eine größere Intensität des Mimetismus und der sich daraus ergebenden Rivalitäten zu postulieren, um einen regelrechten Opfermechanismus auszulösen, wie er sich hier schon skizzenhaft angedeutet hat. Alles läßt uns vermuten, daß die am Ende des Prozesses eintretende katastrophenartige Verschlimmerung des Konflikts zur Konzentration auf den „Sündenbock" treiben muß, dessen Platz schon markiert ist. Der Radikalisierung des ersten Moments entspricht eine ebensolche des anderen Moments, der Gewalttätigkeit gegenüber dem Dritten, die bis zur Tötung gehen wird.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den menschlichen Riten und den eben erwähnten tierischen Riten besteht darin, daß an diesen letzteren meines Wissens nie eine so große Zahl von Partnern beteiligt ist, daß sie den Grundriten der Menschheit

gleichen könnten, zu denen eine Gesellschaftsgruppe stets gesamthaft zusammenkommt. Daher haben wir einigen Grund, darüber zu streiten, ob die tierischen Verhaltensweisen, von denen wir sprechen, als Riten bezeichnet werden können.

Je intensiver der Mimetismus wird, desto „ansteckender" werden die Konflikte, die er heraufbeschwört, und die darauf folgenden Lösungen. Somit werden die mimetischen Rivalitäten, je mehr sie sich zuspitzen, um so mehr Beteiligte in sich verwickeln, und diese sind um das sakralisierte Opfer geschart, dem doppelten Imperativ des Verbots und des Rituals unterstellt. Die Menschengemeinschaft leitet sich offensichtlich von dieser Versammlung ab.

4. Das transzendental Signifikante

Es gilt nun nachzuweisen, daß man das Problem der Gewalttätigkeit nicht durch das stellvertretende Opfer lösen kann, ohne gleichzeitig eine Theorie des Zeichens und der Bedeutung auszuarbeiten.

Schon in seiner elementarsten Form erregt der Opfermechanismus eine Aufmerksamkeit neuer Art, die erste nichtinstinktive Aufmerksamkeit. Von einem gewissen Grad der Phrenesie an erfolgt die mimetische Polarisation auf den einen, zum Opfer Ausersehenen. Nachdem die Gewalttätigkeit an diesem Opfer ihren Durst gestillt hat, bricht sie zwangsläufig ab; auf den Lärm folgt Schweigen. Dieser überaus große Kontrast zwischen der Entfesselung und der Besänftigung, dem Tumult und der Ruhe schafft für das Erwachen dieser neuen Aufmerksamkeit die denkbar günstigsten Bedingungen. Da der Geopferte das Opfer aller ist, heften in diesem Moment sämtliche Glieder der Gemeinschaft den Blick auf ihn. Über das reine Instinktsobjekt, über das Nahrungs- oder Sexualobjekt oder den dominierenden Artgenossen hinaus richtet sich eine erhöhte Aufmerksamkeit auf den Leichnam des kollektiven Opfers.

In dem Maß, als diese Aufmerksamkeit erwacht, wird der Geopferte von den durch die Krise und ihre Lösung geweckten Emotionen umfangen. In ihm kristallisiert sich das erschütternde

Erlebnis. Das wenn auch noch so schwache „Wissen" um das Opfer verbindet sich strukturell mit den wunderbaren Wirkungen, die seinen Übergang vom Leben zum Tod begleiten, mit der befreienden spektakulären Wende, die sich in diesem Moment vollzieht. Die einzigen Bedeutungen, die aufscheinen können, sind die der doppelten Übertragung, die Bedeutungen des Sakralen, welche die aktive Verantwortung für das ganze Geschehen dem Opfer aufbürden. Doch es ist anzunehmen, daß es Stadien gab, vielleicht die längsten Stadien der ganzen Menschheitsgeschichte, wo diese Bedeutungen noch nicht wirklich aufscheinen, noch nicht in Begriffe oder Vorstellungen gefaßt waren.

Eine Theorie des Zeichens

Die binäre Gegensätzlichkeit der strukturellen Linguistik hat einen rein synchronischen und statischen Charakter. Wir brauchen nicht von einem strukturalistischen System mit zwei Elementen auszugehen, die sich gegenseitig differenzieren und den gleichen Bedeutungsgrad aufweisen. Es gibt ein einfacheres Modell, ein dynamisches, genetisches, an das man gewöhnlich nicht denkt. Es ist das Modell der Ausnahme, die im Begriff ist, aus einer verworrenen Masse, aus einer noch nicht gezählten Vielheit hervorzutreten. Es ist das Modell der Lotterie, des kurzen Strohhalms: einzig der kürzeste Strohhalm ist bezeichnend. Der Rest bleibt unbestimmt.

Hier liegt das einfachste Symbolsystem vor, doch denkt niemand daran, niemand spricht davon, obwohl man es *oft mit dem Ritus verbunden* findet. Sämtliche Entscheidungen mit Hilfe des Zufalls haben einen rituellen Ursprung. Sie laufen auf das gleiche hinaus wie jene Auslosungsverfahren, durch die mitunter das Opfer bestimmt wird. Dieses Modell hat für uns einen hohen didaktischen Wert; es ist das Modell der rudimentärsten Sinnbildlichkeit.

Aufgrund dieses Modells erfinden die Menschen das, was man Glückspiele nennt. Zu einem Glückspiel genügt es, daß die Menschen den rituellen Zweck des Verfahrens vergessen und es zum Selbstzweck machen. Alle so entstandenen Institutionen kommen uns so natürlich kulturell oder so kulturell natürlich vor,

daß wir sie nicht in Frage zu stellen wagen bis zu dem Moment, wo uns aufgeht, wie wesentlich sie den Riten nahestehen.

In einem hervorragenden Aufsatz „Les jeux et les hommes" sagt Roger Caillois, in den Glücksspielen stecke etwas viel spezifischer Menschliches als in sonstigen Spieltypen. Caillois teilt die Spiele in vier Kategorien ein, und diese entsprechen den vier Hauptmomenten des rituellen Zyklus[34]. Ich zähle sie der Reihenfolge nach auf, die dem Ablauf des Gründungsprozesses entspricht, und nicht in der Reihenfolge bei Caillois.

Erstens gibt es Nachahmungsspiele: Gebärdenspiel, Maskeraden, Theater usw. (Caillois verwendet das englische Wort *mimicry*).

Es gibt Wett- oder Kampfspiele *(agon)* wie Wettlaufen, Boxen und so weiter. Sie entsprechen dem Kampf zwischen den Doubles.

Es gibt Taumelspiele (Caillois bezeichnet sie mit dem griechischen Wort *ilinx*): die Spiele, die darin bestehen, daß man sich rasch um sich herum dreht, Kapriolen macht und so weiter. Solche Spiele entsprechen dem halluzinatorischen Paroxysmus der mimetischen Krise.

Schließlich gibt es die Zufallsspiele, die der Lösung im Opfer entsprechen. Und Caillois bemerkt mit berechtigtem Erstaunen, daß Huizinga sie in seinem „Homo ludens" nicht einmal erwähnt, während sie doch die einzigen für den Menschen wirklich spezifischen Spiele seien. Zu sämtlichen anderen Spielformen sind im Tierleben Ansätze vorhanden. Dieser Sachverhalt entspricht ganz dem weiter oben notierten Unterschied zwischen den tierischen und den menschlichen Riten. Das einzige, was dem tierischen Ritus „abgeht", ist die Opferung und das einzige, was dem Tier fehlt, um zum Menschen zu werden, ist das stellvertretende Opfer.

Sogar in den abgeschwächtesten verspieltesten Formen des Losentscheides sieht man, wie sich die vielfältigen Bedeutungen des Sakralen auf den Erwählten polarisieren. Auf den, dem in seinem Stück des Dreikönigskuchens die Bohne zufällt, kristallisieren sich alsbald die großen rituellen Gegensätze. Er dient als Zielscheibe von Späßen; er ist eine Art Sündenbock, stellt aber in sich die Gruppe dar, von der er ausgeschlossen ist; in gewissem

Sinn thront er also über ihr; er ist wirklich der König. Diese scherzhafte Mini-Sakralisierung skizziert bereits ein transzendental Signifikantes.

Im Gründungsmechanismus kommt es gegen und rund um das Opfer zur Versöhnung. Was wir weiter oben über das Opfer gesagt haben, nämlich daß es sich selbst als Ursprung und Ursache von alldem zu bezeichnen scheine, was der Gemeinschaft zustieß, war nicht unzutreffend, doch noch nicht radikal genug. Man muß versuchen, den ganzen Kontext der schon konstituierten Bedeutungen beiseite zu setzen, um zu verstehen, daß auf stets urtümlicheren Ebenen bereits der Mechanismus des stellvertretenden Opfers wirkt und die elementarsten Bedeutungsschichten hervorbringt.

Dank dem zum Opfer Hingegebenen, insofern er aus der Gemeinschaft hervorzugehen scheint und die Gemeinschaft aus ihm hervorzugehen scheint, kann es zum ersten Mal so etwas wie ein Drinnen und ein Draußen, ein Vorher und ein Nachher, eine Gemeinschaft und ein Sakrales geben. Wie schon gesagt, stellt dieses Opfer zugleich etwas Schlimmes und etwas Gutes, etwas Friedliches und etwas Gewalttätiges dar, Leben, das Tod bringt, und Tod, der das Leben sichert. Es gibt keine Bedeutung, die nicht von ihm gezeichnet und zugleich von ihm transzendiert würde.

Das Signifikante ist der zum Opfer Hingegebene. Das Signifizierte ist der ganze aktuelle und potentielle Sinn, den die Gemeinschaft diesem Geopferten und auf dem Weg über ihn allen Dingen beilegt.

Das Zeichen ist das versöhnende Opfer. Weil wir ohne weiteres verstehen, daß die Menschen, wenn sie aus der Krise herauskommen, versöhnt bleiben wollen, verstehen wir auch, daß den Menschen daran gelegen ist, das Zeichen zu reproduzieren, d. h. die Sprache des Sakralen zu praktizieren, indem sie in den Riten das ursprüngliche Opfer durch neue Opfer ersetzen, um sicherzustellen, daß dieser wunderbar zustandegekommene Friede andauert. Der rituelle Imperativ geht also mit der Manipulation der Zeichen, mit ihrer Vervielfachung einher, und dann bieten sich stets neue Möglichkeiten zur Differenzierung und kulturellen Bereicherung. Die Prozesse, die wir in bezug auf die Jagd, die

Haustiere, die Sexualverbote usw. beschrieben haben, ließen sich allesamt als Manipulation und Differenzierung des Opfer-Zeichens beschreiben.

Durch den sakralen Schrecken angespornt und um weiterhin unter dem Zeichen des Versöhnungsopfers zu leben, bemühen sich die Menschen also, dieses Zeichen zu reproduzieren und zu repräsentieren. Sie scheinen zunächst nach solchen Opfern zu suchen, die sich am besten dazu eignen, die ursprüngliche Epiphanie heraufzubeschwören; hier ist die erste signifikative Tätigkeit anzusetzen, die sich schon als Sprache oder Schrift definieren läßt, und es kommt der Zeitpunkt, wo das Uropfer nicht mehr durch neue Opfer, sondern durch allerlei Dinge signifiziert wird, die stets dieses Opfer bedeuten, während sie es mehr und mehr maskieren, verkleiden und verkennen.

Man ersieht sehr gut, daß die artikulierte Sprache, der Austausch von Worten wie sämtliche Austäusche sich ebenfalls vom Ritus her bilden muß, von Gebrüll und Schreien aus, welche die mimetische Krise begleiten und die der Ritus ebenfalls reproduzieren muß, weil sie der heilbringenden Opferung vorangehen und sie vielleicht bedingen. Man versteht, daß in der rituellen Praxis diese zunächst unartikulierten Schreie sich rund um das Opfer zu rhythmisieren und zu ordnen beginnen so wie die Tanzgesten rund um den Opferakt, weil sämtliche Aspekte der Krise in einem Geist der Zusammenarbeit und des Einvernehmens reproduziert werden. Es gibt auf der Welt keine Kultur, für die nicht die Vokabeln des Sakralen grundlegend in der Ordnung der Sprache wären.

Viertes Kapitel

Die Mythen: Der getarnte Gründungslynchmord

1. „Radikale Beseitigung"

Merkwürdigerweise stößt die These vom Gründungslynchmord immer noch auf Widerstand selbst dort, wo sie sich in den Forschungsergebnissen geradezu aufdrängt. Ich kann zeigen, daß es im Werk von Lévi-Strauss Analysen gibt, die sich auf den Gründungslynchmord selbst beziehen und dessen strukturelle Hauptzüge erheben, ohne je inne zu werden, daß sie von ihm sprechen, ohne zu erfassen, daß sie im Begriffe sind, den Erzeugungsmechanismus jeder Mythologie zu demontieren.

In „Das Ende des Totemismus" vergleicht Lévi-Strauss zwei Mythen, die zwei einander sehr fernstehenden Gesellschaften angehören: den der Ojibwa-Indianer im Norden der amerikanischen Großen Seen und den der Gesellschaft von Tikopia im Pazifischen Ozean[35]. Hier zunächst der Ojibwa-Mythos:

> „Ein Mythos berichtet, daß diese fünf ursprünglichen Clans auf sechs anthropomorphe übersinnliche Wesen zurückgehen, die aus dem Ozean heraufgestiegen sind, um sich unter die Menschen zu mischen. Eins von ihnen hatte verbundene Augen und wagte die Indianer nicht anzublikken, obwohl es dazu große Lust zu haben schien. Unfähig, sich im Zaume zu halten, riß es sich die Binde ab und sein Blick fiel auf einen Mann, der sofort wie vom Blitz getroffen starb. Denn trotz freundschaftlichen Verhaltens des Besuchers war sein Blick zu stark. Seine Begleiter zwangen es also, auf den Meeresgrund zurückzukehren. Die fünf anderen blieben nun bei den Indianern und verschafften ihnen vielerlei Segnungen. Sie stehen am Ursprung der großen Clans oder Totems ..." (S. 27).

Und nachstehend, ebenfalls nach Lévi-Strauss, der Mythos der Tikopia:

> „Vor sehr langer Zeit unterschieden sich die Götter nicht von den Menschen, und die Götter waren auf der Erde die direkten Vertreter der Clans. Nun geschah es, daß ein fremder Gott, Tikarau, in Tikopia einen Besuch abstattete und die Götter des Landes für ihn ein großartiges Fest vorbereiteten; aber vorher organisierten sie Kraft- und Schnelligkeitsprüfungen, um sich mit ihrem Gast zu messen. In vollem Lauf gab dieser zu stolpern vor und erklärte, er sei verwundet. Aber während er zu hinken vorgab, sprang er zu der angehäuften Nahrung und schleppte sie zu den Hügeln. Die Familie der Götter stürzte zu seiner Verfolgung davon; diesmal fiel Tikarau ernstlich, so daß die Clan-Götter ihm, der eine eine Kokosnuß, der andere ein Taro, der dritte eine Frucht des Brotbaumes und die letzten eine Igname wieder entreißen konnten ... Tikarau gelang es, den Himmel mit der Masse des Festmahls zu erreichen, aber die vier pflanzlichen Lebensmittel waren für die Menschen gerettet worden" (S. 36).

In unserer Perspektive lassen sich diese beiden Mythen ganz leicht analysieren. Im einen wie im anderen Mythos finden wir das Schema der mimetischen Krise und einer gewaltsamen Destrukturierung wieder, die den Mechanismus des stellvertretenden Opfers auslöst. Die anfängliche Ununterschiedenheit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen ist bezeichnend. Daß diese Ununterschiedenheit konfliktträchtig war, wird nicht ausdrücklich gesagt; die unheilvollen Folgen der Krise werden sogleich dem Opfer angelastet, das wie immer für sie verantwortlich gemacht wird. Im ersten Mythos ist es der plötzliche Tod eines Indianers, der allein schon durch den Blick des künftigen Opfers verursacht sein soll. Im zweiten Mythos ist es der Raub des ganzen Kultursystems, für den das künftige Opfer, Tikarau, verantwortlich gemacht wird. Ein geübtes Auge gewahrt auch in den „Kraft- und Schnelligkeitsprüfungen", die vom göttlich-menschlichen Konsortium veranstaltet werden, ein Anzeichen für die Konfliktssituation, die das mythische Drama zu

lösen hat. Die rituelle Konnotation – es handelt sich im Prinzip um organisierte „Prüfungen" – darf uns nicht verwundern. Der Mythos präsentiert uns die Krise als schon ritualisiert, aber auch als nichtrituell, weil die Wettspiele auf die spontane kollektive Gewalttätigkeit hinauslaufen.

So wie in den „Bacchen" des Euripides das Bacchanal, das im Prinzip schon rituell ist, rasch auf das Lynchen des Pentheus hinausläuft, so laufen hier die Kraft- und Geschicklichkeitsprüfungen auf eine Jagd nach dem Gott hinaus, die ganz offensichtlich mit einem Lynchmord endet. Wenn der künftige Gott am Anfang zu stolpern und zu hinken vorgab, *fällt* er *am Ende* der Verfolgungsjagd *„ernstlich"*. Dieser Satz hat etwas Unheilträchtiges an sich. Ich verweise auf eine Arbeit von Raymond Firth, nicht die, die Lévi-Strauss in „Das Ende des Totemismus" verwendet, sondern auf ein zweites Buch von ihm, das einige Jahre später, 1967, erschienen ist: „Tikopia Ritual and Belief" (S. 230).

Diesem Buch zufolge sucht Tikarau seinen Verfolgern zu entrinnen, indem er auf einen Hügel klettert. Der Hügel läuft in eine steil abfallende Felsenklippe aus. Raymond Firth schreibt: Tikarau „bolted to the edge of the cliff, and being an atua launched himself into the sky and set off for the far lands with his ill-gotten gains" („Er sprang an den Rand der Klippe und, da er ein *atua* (ein Geist, ein Gott) war, schwang er sich in den Himmel und flog mit dem, was er auf schlimme Weise gewonnen hatte, in ferne Lande davon").

Wäre Tikarau nicht ein *atua* gewesen, wäre er vermutlich vom Klippenrand gestürzt und wohl nicht wieder aufgestanden. Dies erklärt vielleicht, warum der Mythos den Sprung diesmal angelegentlich als wirklichen und nicht als vorgetäuschten Sturz darstellt. Doch Tikarau ist ein *atua* und fliegt in die Lüfte davon. In der Sakralisierung, die aus dem versöhnenden und wieder alles in Ordnung bringenden Opfer eine unsterbliche Gottheit macht, schimmert unterschwellig der tödliche Sturz durch, und die wörtliche Übersetzung des mythischen Textes erscheint mir in diesem Punkt äußerst aufschlußreich.

In zahlreichen Gesellschaften, die kein Gerichtssystem haben, stellt das Ereignis, das nicht vollständig geschildert, aber durch den Sturz Tikaraus zweifellos angetönt wird, die bevorzugte Hin-

richtungsart dar, sofern die örtlichen Verhältnisse sich dazu eignen. Der Verurteilte wird auf den Abhängen, die zur Klippe führen, losgelassen, und die Gemeinschaft rückt halbkreisförmig langsam vor und blockiert jede Ausweichmöglichkeit außer der des Sprungs in den Abgrund. In neun von zehn Fällen wird wohl die Panik den Unglückseligen dazu treiben, sich selbst in diesen Abgrund zu stürzen, ohne daß man ihn mit Gewalt dazu zwingen muß. Kurz, man kann sagen, er stürze wirklich oder er schwinge sich in die Lüfte. Der vielberedete Tarpejische Felsen ist nur ein Beispiel unter anderen für diese Sitte. Auf religiöser Ebene liegt der Vorteil darin, daß die gesamte Gemeinschaft an der Hinrichtung beteiligt ist und niemand sich einem „verunreinigenden" Kontakt mit dem Opfer aussetzt. Den gleichen Vorteil weisen die anderen Hinrichtungsarten in der archaischen Gesellschaft auf.

Diese Arten ritueller Hinrichtung sind nicht in allen Stücken erfunden; sie sind offensichtlich einem Modell nachgebildet, das in den Einzelheiten stark variiert, aber stets gleich strukturiert ist. Das Geschehnis, das uns der Tikarau-Mythos schildert, die Ermordung eines ersten Opfers, die versöhnend wirkt, weil sie spontaner Eintracht entspringt, ist der Mechanismus, der die rituellen Hinrichtungen sowie alle anderen Institutionen, ob totemisch oder nicht, erzeugt.

Im Ojibwa-Mythos kommt ebenfalls der kollektive Mord vor, aber er wird noch flüchtiger geschildert als im Tikarau-Mythos: Nachdem einer der übersinnlichen Besucher einen Indianer getötet hat, indem er sich die Binde von den Augen riß und ihn anblickte, *verpflichteten ihn* seine fünf Begleiter, *auf den Meeresgrund zurückzukehren*. Im Klartext des ersten Mythos stirbt das Opfer auf den Klippen zerschmettert, im anderen ertrinkt es.

Für den Strukturalismus sind die dramatischen Momente der Mythologie als solche nicht von Belang, und Lévi-Strauss behandelt die Forscher, die ihnen Bedeutung beimessen, sehr verächtlich. Er ist jedoch ein allzu scharfer Beobachter, als daß er nicht gewisse Rekurrenzen sähe, die interpretiert sein wollen.

Lévi-Strauss gewahrt denn auch *gewisse zu betonende Punkte*, die dem Ojibwa- und dem Tikopia-Mythos *gemeinsam* sind[36].

Wie definiert Lévi-Strauss diese gemeinsamen Punkte? Wie sieht er das mythische Drama? Selbstverständlich rein logisch, doch es handelt sich, was für uns nicht belanglos ist, um eine Logik des Ausschlusses und der Beseitigung. Nur ein paar Beispiele von dem, was er schreibt:

> „In beiden Fällen wird das Totemismus-System als das eingeführt, *was* von einer entleerten Ganzheit *übrig bleibt*."[37]
> „In jedem Fall wird diese Diskontinuität durch die radikale Beseitigung bestimmter Stellen des Kontinuums erzielt. Dieses ist ärmer geworden, und weniger zahlreiche Elemente können nun bequem im selben Raum sich entfalten, während die Entfernung, die sie voneinander trennt, nunmehr hinreichend groß ist, so daß sie nicht aufeinander übergreifen oder ineinander verfließen ...
> Damit die 5 großen Clans, aus denen die Ojibwa ihre Gesellschaft hervorgegangen glauben, sich konstituieren konnten, war es nötig, daß 6 übernatürliche Personen nur noch 5 wurden und daß einer von ihnen verjagt wurde. Die 4 ‚Totem'-Pflanzen von Tikopia sind die einzigen, die die Ahnen bewahren konnten, als ein fremder Gott die Mahlzeit stahl, welche die örtlichen Gottheiten zubereitet hatten, um ihn zu bewirten ...
> In allen diesen Fällen resultiert demnach ein diskretes System aus der Zerstörung von Elementen oder aus ihrer Subtraktion von einer ursprünglichen Gesamtheit."[38]

Ich zitiere hier Sätze nicht nur aus „Das Ende des Totemismus", sondern auch aus „Das Rohe und das Gekochte", worin der gleiche Analysetypus wieder aufgenommen und erweitert wird.

Wie man sieht, kehren in der Interpretation bei Lévi-Strauss beständig Begriffe wie *„Subtraktion"*, *„Zerstörung"*, *„radikale Beseitigung"* wieder, aber sie beziehen sich nie auf eine wirkliche Gewalttat gegen ein wirkliches Individuum. Es handelt sich stets um Objekte, die auf einem topologischen Feld einen gewissen Raum einnehmen. Zu den beseitigten Elementen gehören die anthropomorphe Gottheit, die sich im Ojibwa-Mythos „verjagen" läßt, aber auch, mehr als Tikarau selbst, die totemischen Pflanzen, die Tikarau stiehlt. Der Umstand, daß im zweiten Fall eben-

falls eine anthropomorphe Gottheit beseitigt wird, wie Lévi-Strauss sagen würde, stellt einen weiteren gemeinsamen Punkt zwischen den beiden Mythen dar, aber Lévi-Strauss schweigt sich darüber aus.

In der Sicht von Lévi-Strauss wären die radikale Beseitigung eines oder mehrerer Fragmente, die Vertreibung eines Gottes, die Zerstörung von Lebewesen oder Nahrungsmitteln stets nur verschiedenartige Lösungen, „um das Problem des Übergangs von der kontinuierlichen Quantität zur diskontinuierlichen Quantität zu lösen". Der undifferenzierte Zustand, der zu Beginn des Mythos verheerend wirkt, wird als Überbelegtsein eines gewissen Feldes gedeutet. Um die Dinge zu unterscheiden, muß es zwischen ihnen Zwischenräume geben, die dem Denken das Eindringen ermöglichen, und diese Lücken würden Lévi-Strauss zufolge zu Beginn des Mythos noch fehlen. Für dieses sich erst ertastende Denken läge das Problem darin, *Platz zu schaffen*, die Dinge voneinander wegzurücken, um sie zu differenzieren, und schon die Beseitigung eines einzigen Fragments, sagt uns Lévi-Strauss, könne das vollbringen.

Als differenzierendes Denken sieht der Strukturalismus die Dinge räumlich, und wenn das mythische Denken seine Fabeldramen erfindet, so hat es nach Meinung von Lévi-Strauss nichts anderes im Sinn, als den Differenzierungsprozeß metaphorisch wiederzugeben. Kurz, das „wilde Denken" ist schon Strukturalismus, aber wilder Strukturalismus, der den Differenzierungsprozeß mit einem wirklichen Ereignis verwechselt, weil es ihm nicht gelingt, ihn abstrakt genug zu verstehen. Der Mythos hat noch zu lernen, aber er ist auf dem guten Wege, auf dem von Lévi-Strauss.

Es läßt sich unschwer dartun, daß diese Position unhaltbar ist. Wenn das Drama auf ein Verfahren zurückgeht, um auf dem mythischen Feld Raum zu schaffen, müssen die beseitigten Elemente von Anfang an zu diesem Feld gehören. Falls sie nicht dazu gehören würden, falls sie erst später auf dieses Feld hinzugekommene Fremdkörper wären, würde ihre Beseitigung gegenüber der Anfangssituation keinen weiteren Raum schaffen.

Nun aber liegt eben dies in den beiden Mythen vor, weil in beiden Fällen das beseitigte Fragment die Gottheit ist und weder

beim Ojibwa- noch beim Tikopia-Mythos diese Gottheit zum ursprünglichen mythischen Feld gehört, sondern als ein Besucher dargestellt wird. Das topologische Schema von Lévi-Strauss stürzt damit zusammen.

Das stellvertretende Opfer gehört der Gemeinschaft an, insofern es real ist, aber nicht insofern es im Mythos dargestellt wird. Die Darstellung läßt sich von der gewalttätigen Versöhnung und der daraus resultierenden Sakralisierung leiten. Das Opfer wird also mit sämtlichen Attributen und Qualitäten des Sakralen dargestellt. Im Grunde gehört es somit nicht der Gemeinschaft an, sondern gehört die Gemeinschaft ihm an. Der Mythos kann das Opfer bald als von außen kommend, bald als Glied der Gemeinschaft darstellen, weil er aus seinem großen Bedeutungsreichtum wählen kann. Bei der Erfüllung seiner stets heilbringenden und neu gründenden Rolle scheint das Opfer unablässig von draußen nach drinnen und von drinnen nach draußen zu gehen[19].

Man könnte unzählige Mythen anführen, die auf die genau gleiche Weise konstruiert sind wie diese beiden Beispiele und nach denen das „beseitigte Fragment" anfänglich eindeutig draußen war. Hier beispielsweise ein Mythos, der von den Yahuna-Indianern stammt und von Theodor Koch-Grünberg aufgezeichnet wurde:

> „Vor vielen, vielen Jahren kam aus dem großen Wasserhause, der Heimat der Sonne, ein kleiner Knabe, der so wunderschön singen konnte, daß viele Leute von nah und fern herbeieilten, ihn zu sehen und zu hören. Er hieß Milomaki. Als aber die Leute, die ihn gehört hatten, heimkehrten und Fische aßen, fielen sie alle tot nieder. Da ergriffen ihre Angehörigen Milomaki, der inzwischen zum Jüngling herangewachsen war, und verbrannten ihn auf einem großen Scheiterhaufen, weil er schlecht wäre und ihre Brüder getötet hätte. Der Jüngling aber fuhr bis zu seinem Ende fort, wunderschön zu singen, und als schon die Flammen an seinem Leib emporleckten, sang er: ‚Jetzt sterbe ich, mein Sohn, jetzt verlasse ich diese Welt.' – Als sein Leib von der Hitze anschwoll, sang er noch immer in herrlichen Tönen: ‚Jetzt zerbricht mein Leib, jetzt bin ich tot!' – Und

sein Leib zerplatzte. Er starb und ward von den Flammen verzehrt; seine Seele aber stieg auf zum Himmel. Aus seiner Asche erwuchs noch an demselben Tag ein langes, grünes Blatt. Es wurde zusehends größer und größer, breitete sich aus und war am anderen Tag schon ein hoher Baum, die erste Paschinbapalme; denn vorher gab es diese Palmen nicht. Die Leute aber machten aus ihrem Holz große Flöten, und diese gaben die wunderschönen Weisen wieder, die einst Milomaki gesungen hatte. Die Männer blasen sie bis auf den heutigen Tag, jedesmal wenn die Waldfrüchte reif sind, und tanzen dabei zu Ehren von Milomaki, der alle Früchte geschaffen hat."[40]

Auch hier findet eine „radikale Beseitigung" statt, aber das „beseitigte Fragment" gehört nicht zur „ursprünglichen Totalität". Milomaki gehört nicht der Gemeinschaft an. Der Lynchmord läßt sich nicht topologisch deuten.

Daß das topologische Schema uns als der eigentliche Sinn einer Darstellung vorgelegt wird, die in Wirklichkeit stets eine Darstellung der kollektiven Gewalttätigkeit, eine Schilderung des Lynchmords bildet, ist offensichtlich.

Warum sollten die Mythen sich so häufig auf die kollektive Gewalttätigkeit berufen, um etwas auszudrücken, was überhaupt nichts damit zu tun hätte? Das Bild des Lynchens kommt dermaßen häufig vor, daß man sich des einen oder anderen Tages fragen sollte, warum dies der Fall ist. Weshalb findet sich in so vielen Mythen das Alle-gegen-Einen der kollektiven Gewalttätigkeit?

2. *„Negatives individuelles – positives kollektives Verhalten"*

Das überraschendste ist, daß Lévi-Strauss dieses *Alle-gegen-Einen* keineswegs übersieht; er erkennt darin einen weiteren Punkt, der beiden Mythen gemeinsam ist, aber nur, um ihn zu einer der binären Differenzierungen zu machen, denen er seine klarsten Analysen widmet. So werden die entscheidenden Momente des Prozesses von ihm sehr scharfsichtig wahrgenommen:

„Zuerst wird man die gleiche Gegenüberstellung eines individuellen und eines kollektiven Verhaltens bemerken, wobei das erste mit Bezug auf den Totemismus als negativ bezeichnet wird, das zweite als positiv. In beiden Mythen hängt das individuelle und schädliche Verhalten von einem gierigen und indiskreten Gott ab (der übrigens eine gewisse Ähnlichkeit mit dem skandinavischen Loki aufweist, was Georges Dumézil ausgezeichnet untersucht hat)."[41]

Das als negativ bezeichnete individuelle Verhalten ist im Ojibwa-Mythos die Unbedachtheit des übernatürlichen Wesens, das die Binde um die Augen wegnimmt und mit einem einzigen Blick den Indianer tötet. Im Tikopia-Mythos ist dies der Raub der Totem-Pflanzen durch Tikarau. Im Milomaki-Mythos ist es dies, daß der Held den Fisch, den die Indianer verzehren, vergiftet.

Das als positiv bezeichnete kollektive Verhalten ist im Ojibwa-Mythos das Eingreifen der fünf anderen Götter, die den einzigen Missetäter auf den Meeresboden verjagen. Im Tikopia-Mythos liegt es darin, daß Tikarau von der gesamten Gemeinschaft gejagt wird. Im Milomaki-Mythos sind es die Verwandten der Opfer, die den mutmaßlichen Schuldigen auf einem großen Scheiterhaufen verbrennen. Kurz, die als positiv bezeichnete kollektive Handlung besteht immer in der kollektiven Gewalttätigkeit, immer darin, daß das Opfer gelyncht wird.

Nach unserer Ansicht besteht die negative Qualifikation nur in einer *Anklage*, deren Objekt ein Opfer ist. Weil niemand bezweifelt, daß die Anklage zu Recht erfolgt, sondern die gesamte Gemeinschaft sich ihr anschließt, erblickt diese darin einen berechtigten, dringlichen Beweggrund, das Opfer zu töten. Wenn der Ojibwa-Sündenbock nur soviel Zeit hat, um einen einzigen Indianer zu töten, dann darum, weil das Eingreifen der fünf anderen Götter den „zu starken Blick" daran hindert, weitere Verheerungen anzurichten. Desgleichen rechtfertigt der Diebstahl der Totem-Güter durch Tikarau die gewaltsame Vertreibung dieses Gottes. Das gleiche gilt natürlich im Fall von Milomaki. Würde man sich nicht vom stellvertretenden Opfer befreien, ginge die ganze Gemeinschaft an der Vergiftung zugrunde.

Wenn man die „negativen Qualifikationen" aufmerksam prüft, stellt man fest, daß sie alle eine aktuelle oder potentielle Bedrohung für die Gemeinschaft als ganze darstellen. Der Vatermord und der Inzest des Ödipus sind nicht eine private Angelegenheit, denn sie bringen allen Thebanern die Pest. Die Gottlosigkeit des Pentheus ist nicht seine private Angelegenheit oder auch nur eine reine Familienangelegenheit, und wir ersehen sehr gut, weshalb, wenn wir annehmen, daß der Mythos ein Ereignis vergegenwärtigt, das sich tatsächlich zugetragen hat, einen Lynchmord, der tatsächlich stattgefunden hat, aber den herauszustellen weder Lévi-Strauss noch den anderen Deutern der Mythologie je geglückt ist, weil er *in der Sicht derer* dargestellt wird, die den *Lynchmord verübt* haben. Diese Sicht formt die aus der Luft gegriffene Anklage in den Augen der Gemeinschaft in eine unzweifelhafte Wahrheit um; somit handelt es sich beim Mythos um eine Darstellung wie andere auch. Und die Deuter der Mythologie unterscheiden sie nicht von den anderen; sie sind nicht imstande, darin eine *Anklage* wahrzunehmen, die durch die einmütige Übereinkunft der Gemeinschaft, durch die Versöhnung im Rachenehmen am Opfer zu einer *Gewißheit* erhoben wird.

Was die Behandlung, die Lévi-Strauss dem *Alle-gegen-Einen* seiner beiden Mythen angedeihen läßt, zu rechtfertigen scheint, ist dies, daß diese Beziehung trotz ihres entscheidenden Charakters ebenfalls fähig ist, sich in ihr Gegenteil zu verkehren, ihren Platz zu wechseln, sich auf tausend neue Weisen umzugestalten und in gewissen Mythen sogar vollständig zu verschwinden. Gibt es doch Mythen, worin das einzige Opfer zum einzigen Überlebenden wird und, nachdem es die ganze Gemeinschaft zu Grunde gerichtet hat (auch das ist noch ein stellvertretendes Opfer), sie selektiv und differenziert wieder erstehen läßt. In „Das Rohe und das Gekochte" führt Lévi-Strauss einen dieser Mythen (Baroro) an und vergleicht ihn mit dem Ojibwa- und dem Tikopia-Mythos[42].

Den vorgestellten Mythen sind wirklich die gemeinsamen Züge zu eigen, die Lévi-Strauss erhebt: negative Konnotation des beseitigten Fragments, positive Konnotation der Beseitigung selbst, die im allgemeinen in der Form einer kollektiven Vertreibung dargestellt wird. Doch Lévi-Strauss ist nicht imstande, zwischen allen diesen Zügen eine Verbindung herzustellen. Man ersieht nicht, weshalb im Kontext des von ihm vorgelegten logischen und topologischen Schemas das eliminierte Fragment Gegenstand nicht nur einer negativen Konnotation, sondern in der Folge auch der äußerst positiven Konnotation sein sollte, welche die Gottheit charakterisiert. Dies vermag Lévi-Strauss noch viel weniger zu erklären als alles übrige und er begnügt sich damit, das Problem an Georges Dumézil zu verweisen, der es gleichfalls nicht erklärt hat.

So wenig wie die anderen Interpreten gewahrt Lévi-Strauss die wunderbaren Möglichkeiten, die mit der Verbindung sämtlicher Züge, die er selbst erhoben hat – einer Verbindung, die allzu häufig vorkommt, als daß sie das Ergebnis eines Zufalls sein könnte –, gegeben sind. Wir könnten buchstäblich Tausende von Beispielen anführen. Es gibt eine Perspektive, die einzige, die das Lynchen zu einer positiven Tat machen kann, weil sie im Opfer eine wirkliche Bedrohung erblickt, von der man sich mit allen Mitteln befreien muß, und dies ist die Perspektive der Lyncher selbst, die Sicht, wie die Lyncher selbst ihr Handeln sehen.

Diese These läßt uns verstehen, weshalb man vom Opfer in dem Moment, wo es sich kollektiv vertreiben läßt, annimmt, es habe das bestimmte Verbrechen begangen, das sofort oder auf die Länge die gesamte Gemeinschaft bedroht. Sie läßt uns verstehen, warum das Lynchen dieses Opfers als etwas Gerechtes und Gutes erscheint. Einzig die Perspektive der Lyncher und ihrer Erben im Lauf der Zeitalter, der religiösen Gemeinschaften, vermag die unerschütterliche Gewißheit zu erklären, daß das Opfer im Bösen wirklich allmächtig ist und daß es umgebracht werden muß, mit anderen Worten, daß das Lynchen begründet ist. Einzig die Perspektive der Lyncher, die durch die Einmütigkeit dieser Übertragung miteinander versöhnt werden, aber nicht imstande sind, den mimetischen Mechanismus dieser Versöhnung zu erfassen, vermag zu erklären, daß das Opfer am Schluß der Operation nicht nur verwünscht, sondern vergöttlicht wird, weil ihm und nicht den Lynchern selbst die Versöhnung zugeschrieben wird. Die Vergöttlichung beweist die Wirksamkeit des Lynchens, denn sie kann nur auf einer völligen Unfähigkeit beruhen, die Übertragung auf das Opfer einzusehen, und eben bei

dieser einmütigen Übertragung muß die Gemeinschaft versöhnt werden; deshalb wird die Rückkehr zum Frieden und zur Ordnung dem Opfer zugeschrieben.

Im Licht unserer Hypothese erhellt sich nicht nur die paradoxe Struktur, sondern werden auch allzu viele Einzelheiten verständlich, als daß sich nicht eine Überzeugung aufdrängen würde. Denken wir z.B. an den phantastischen Charakter der Anklage, die auf dem Opfer lastet. Der Ojibwa-Gott entfernt seine Augenbinde, und der Indianer, den er anblickt, fällt tot zu Boden. Milomaki vergiftet die Nahrung der Indianer – wie es scheint, ohne sie zu berühren, sondern allein schon durch seine Gegenwart. In vielen Gesellschaften würde man vom Milomaki- und vom Ojibwa-Gott sagen, sie hätten den *bösen Blick*, den sizilianischen *malocchio*. Das Phantastische der Mythologie ist gar nicht so frei erfunden und unvoraussehbar, wie man sagt. Es gehört einem ganz klaren Typus an. Man hat sich bemüht, diesen Typus zu bestimmen, aber die psychoanalytischen, ästhetischen, mystischen Antworten, die man vorgelegt hat, haben das Entscheidende nie aufgedeckt. Wir haben es hier mit etwas Gesellschaftlichem, Kollektivem zu tun.

Der böse Blick ist ein banales Kulturthema; man findet es in zahlreichen Gemeinschaften, gegenüber denen man sich bis noch vor kurzem erlaubte, sie eben deshalb als „rückständig" zu bezeichnen, weil in ihnen derartige Themen nicht nur im Umlauf sind, sondern man auch ihnen allgemein Glauben schenkt. Wir messen der Sache kaum Bedeutung bei; wir erblicken darin „Restbestände von Magie", die für die menschlichen Beziehungen keine ernsten Folgen hätten. Doch dürfen wir nicht übersehen, daß derartige Anklagen für die, die ihnen ausgesetzt sind, fast immer ein Scherbengericht und manchmal Verfolgung und Tod nach sich ziehen[43].

Der Glaube an den bösen Blick ermöglicht es, alles, was in einer Gemeinschaft an Schlimmem passiert, irgendeinem Individuum zur Last zu legen. Weil der böse Blick ohne Wissen dessen, der ihn besitzt, und ungeachtet seiner „freundschaftlichen Absichten", wie Lévi-Strauss sagen würde, funktionieren kann, weiß das Opfer dieser schrecklichen Anklage zu seiner Verteidigung nichts zu sagen, was sich nicht gegen es selbst richten

würde; es kann sich auf keinerlei Zeugnis berufen. Es ist ihm absolut unmöglich, seine Unschuld zu beweisen. Von geringsten Widrigkeiten an bis zu den schlimmsten Unglücksfällen gibt es nichts, was man nicht dem bösen Blick zuschreiben könnte, einschließlich der Katastrophen, die über jede individuelle Verantwortung hinausgehen, z.B. eine epidemische Krankheit. Es ist Ödipus ...

Der böse Blick ist die mythische Anklage *par excellence*, und man kann allerlei wohlbekannte Kulturthemen darauf zurückführen, die wir nicht mit ihm in Verbindung bringen, denn sie erscheinen uns im verklärten und buchstäblich säkularisierten Kontext der klassischen Kultur. Die seltsame Macht des Ödipus, den Thebanern die Pest anzuhängen, ist ganz offensichtlich nur eine traditionelle Variante des bösen Blicks. In den „Bacchen" ist es die *mala curiositas* des Pentheus, das von ihm geäußerte perverse Begehren, die Bacchen auszuspionieren, das deren Rache herausfordert. Bevor man nach den psychoanalytischen Bedeutungen des Voyeurtums von Pentheus sucht, muß man das Phänomen wiederum in seinen eigentlichen kollektiven und soziologischen Kontext zurückversetzen. In sämtlichen Gesellschaften, in denen die Neigungen zu kollektiver Gewalttätigkeit weiterschwelen, ist die Angst vor dem „bösen Blick" vorhanden und erscheint sie oft in der Form einer scheinbar rationalen Furcht vor indiskreten Blicken, einer Furcht, zu der natürlich auch die krankhafte Angst vor Spionen in der Nachkriegszeit gehört. Ich bin sicher, daß im Süden der Vereinigten Staaten ein enger Zusammenhang zwischen dem Weiterdauern des Lynchens und der bekannten Besessenheit von der Idee des Peeping Tom (neugieriger heimlicher Beobachter) besteht, die bis in die letzten Jahre hinein für den Besucher etwas sehr Frappierendes hatte.

Wenn der böse Blick in der ganzen mythischen Anklage besonders viel zu bedeuten hat, dann darum, weil letztlich die Konfliktsmächtigkeit des Mimetismus im Spiel ist, und diese Macht, die zu ihrer Ausübung des Blicks bedarf, ist ganz auf das stellvertretende Opfer ausgerichtet. Heutzutage muß die Anklage, jemand habe den bösen Blick, in eine sehr subtile Form gekleidet sein, aber zu ihr ist stets die Menschengruppe versucht, die star-

ken Spannungen und unübersteigbaren Konflikten unterworfen ist, und die Versuchung geht dahin, das Unsägliche und Unlösliche dieser Spannungen auf ein Opfer zu projizieren, das gar nichts dafür kann. Kurz, das Phantastische der mythischen Bezichtigung findet sich bei den Gruppen wieder, die in den elementarsten, gröbsten Formen der kollektiven Gewalttätigkeit befangen sind.

Die Realität des Gründungslynchmords

Nicht aus der Darstellung des Lynchmords für sich allein genommen schließe ich darauf, daß dieser tatsächlich geschehen ist. Und auch nicht daraus, daß gegen das Opfer so bedeutsame Anklagen erhoben werden wie die, es habe den bösen Blick. Was den wissenschaftlich denkenden Beobachter zu dem Schluß verpflichtet, der Lynchmord müsse wirklich stattgefunden haben, ist *die durchgängige Verbindung dieser beiden Darstellungstypen.* Gerade das Unwahrscheinliche, das mythologischen Anklagen zu eigen ist, verstärkt die Wahrscheinlichkeit der Darstellungen der kollektiven Gewalttat, und umgekehrt. Für die Herstellung der Verbindung zwischen den beiden Typen gibt es nur eine befriedigende Erklärung, nämlich die, daß der Lynchmord tatsächlich stattgefunden hat. In dieser Verbindung liegt die Sicht der Lynchmörder, wenn sie über den von ihnen verübten Lynchmord Auskunft geben. Wieso wäre diese Sicht der Lynchmörder vorhanden, wenn sie nicht von einem tatsächlichen Lynchmord hervorgerufen wäre? Die besondere Themenkombination, die uns die Mythologie bietet – von den Anzeichen der Krise bis zu den Anzeichen der Versöhnung gegen und rund um das Opfer – läßt sich nicht anders erklären, erklärt sich aber voll und ganz allein schon dadurch, daß hinter dem Mythos ein Lynchmord steht, der tatsächlich geschehen sein muß.

Zwei Gruppen von Grundzügen sind unseren drei Beispielen gemeinsam: einerseits die als positiv qualifizierte radikale Beseitigung, andererseits die negative Konnotation (in Wirklichkeit eine doppelte, negative und positive, Konnotation) des beseitigten Fragments. Diese beiden Gruppen bleiben bei Lévi-Strauss getrennt. Sie können sich nur dann miteinander verbinden und

sich verdeutlichen, wenn man die These vom Gründungslynchmord annimmt.

Aus diesem Grund zwingt sich diese These gebieterisch auf. Sie allein ist imstande, die Verbindung von Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit zu erklären, die in den Mythen vorhanden ist.

Sobald man diese Schlußfolgerung einmal begriffen hat, liegt in der vorgelegten Deutung eine unerhörte Kraft. Ich stehe nicht an, zu behaupten, daß hierin die letzte Erklärung für die Mythologie vorliegt, nicht nur, weil es dann mit einem Schlag nichts Dunkles mehr gibt und alles verständlich und folgerichtig wird, sondern auch, weil man dann zugleich versteht, warum zunächst die Gläubigen und dann in ihrem Gefolge die Ungläubigen stets das Geheimnis jeglicher Mythologie übersehen haben, das doch eigentlich so einfach ist. Die ersteren sind blind, weil sie sämtlichen mythischen Darstellungen blindes Vertrauen schenken; die zweiten setzen an die Stelle dieses Vertrauens ein Mißtrauen, das ebenfalls blind und abstrakt ist, weil auch es sich aus dem gleichen Grund auf sämtliche Darstellungen bezieht. Wenn der Mythos etwas besagt, so ist dies stets etwas anderes, als wovon er direkt spricht: von den Komplexen Freuds, von der abstrakten Geburt des Denkens bei Lévi-Strauss.

Für mich hat die Mythologie keineswegs die unglaubliche poetisch-philosophische Aufgabe, die der Strukturalismus ihr zuweist. Ihre eigentliche Aufgabe ist die, sich die Krisen und den Gründungsmord in Erinnerung zu rufen sowie die Ereignisabfolgen, die eine Kulturordnung konstituiert oder rekonstituiert haben. Wenn an der Idee von Lévi-Strauss etwas Richtiges und Tiefes ist, so ist es der Gedanke, daß es im Mythos um die Geburt des Denkens geht. Er erblickt im überall wiederholten Lynchmord eine bloße fiktive Metapher einer Verstandesoperation, die allein real wäre. In Wirklichkeit ist hier alles konkret. Von dem Moment an, wo man dies gewahrt, verzahnen sich sämtliche mythischen Elemente allzusehr miteinander, als daß der leiseste Zweifel bliebe.

Was das Wertvolle bei Lévi-Strauss ausmacht, ist dies, daß er uns sämtliche Elemente der wirklichen Genese liefert, nur weiß er nicht, womit er es zu tun hat: „radikale Beseitigung", „positiv

qualifizierte Tat", „negativ qualifiziertes Fragment" usw. Nichts fehlt, außer das Wesentliche dieses Mimetismus der menschlichen Beziehungen, der zuerst die Strukturen der Gemeinschaft gewalttätig auflöst und dann den „Sündenbock"-Mechanismus auslöst, der zu ihrer Wiederzusammensetzung führt.

3. Physische Zeichen des stellvertretenden Opfers

Es gibt verschiedene Interpretationen der Tatsache, daß mythischen Helden gleiche physische Absonderlichkeiten zugeschrieben werden; ein Beispiel ist das Hinken bei Tikarau wie bei Ödipus. Zu den berühmten Hinkebeinen gehören auch der Jakob der Genesis, Hephaistos und viele andere mehr. Auch Lévi-Strauss hat eine Erklärung für alle diese anormalen oder behinderten Helden. Selbstverständlich muß er die Sache mit seinem topologischen Modell, mit dem vielberedeten „Problem des Übergangs von der kontinuierlichen zur diskreten Quantität" in Verbindung bringen:

> „In allen diesen Fällen (Mythen) resultiert ... ein diskretes System aus der Zerstörung von Elementen oder aus ihrer Subtraktion von einer ursprünglichen Gesamtheit. In allen Fällen ist auch der Urheber dieser Verarmung selbst eine herabgeminderte Person: die 6 Ojibwa-Götter sind freiwillige Blinde, die ihren Gefährten vertreiben, weil er schuldhaft seine Augenbinde lüftete. Tikarau, der räuberische Gott von Tikopia, tut so, als ob er hinke, um sich besser des Festmahls bemächtigen zu können ... Blinde oder Lahme, Einäugige oder Einarmige sind auf der ganzen Welt häufig vorkommende mythologische Gestalten, die uns deshalb verwirren, weil ihr Zustand uns als ein Mangel erscheint. Aber so, wie ein mittels Subtraktion von Elementen diskret gemachtes System logisch reicher wird, obwohl es numerisch ärmer ist, so verleihen die Mythen den Krüppeln und Kranken oftmals eine positive Bedeutung: sie verkörpern Modi der Vermittlung. Wir stellen uns Siechtum und Krankheit als Seinsmangel vor, folglich als ein Übel. Wenn indes der Tod ebenso wirklich ist wie das Leben und wenn es demnach nur Sein gibt, sind alle Bedingungen, auch die pathologischen, auf ihre Weise positiv."[44]

Der, den Lévi-Strauss den „Urheber der Verarmung" nennt, ist bemerkenswerterweise auch derjenige, durch den die Totalität verarmt, derjenige, der von der Gemeinschaft abgeschnitten ist, mit anderen Worten das Opfer. Doch Lévi-Strauss zieht es vor, die Dinge in der Sicht unserer Literarkritik zu sehen und die Affäre als eine Bekräftigung seiner topologischen Allegorie aufzufassen. Es läßt sich unschwer beweisen, daß er sich auch hierin täuscht. Selbst eine sehr oberflächliche Kenntnis der Mythologie zeigt uns, daß das vergrößerte oder überzählige Organ die genau gleiche Rolle spielt wie das fehlende oder gebrechliche Organ. Auch der Bucklige ist ein bekannter mythologischer Held, und sein Buckel stellt sicherlich eine Addition und nicht eine Subtraktion dar. Selbst das Hinken muß diesem Typus angehören, wenn man es nicht von einer Verkürzung eines Beins herleitet, sondern auf den vielberedeten „Schwellfuß" des Sohns von Laios zurückführt.

Das Suchen nach immer subtileren Deutungen macht die Interpreten für das blind, was ihnen buchstäblich in die Augen springt. Um der Sache auf den Grund zu kommen, muß man sich den rückständigsten, geschlossensten Menschengruppen zuwenden. Da, wo weder rassische noch religiöse Minderheiten vorhanden sind, um die Mehrheit zu polarisieren, werden die Opfer nicht unbedingt nur auf dem Weg des Zufalls ausgesucht. Es gibt noch weitere Faktoren, nach denen sich der Mimetismus richten kann, und dies sind die physischen Faktoren, alles, was bewirkt, daß ein einzelner Mensch an das gesellschaftliche Leben weniger angepaßt ist als die anderen, und ihn hindert, unbemerkt zu bleiben. Aus diesem Grund übrigens geht die Rolle der Gebrechlichkeit in der Mythologie weit über diese Organsubtraktionen und -additionen hinaus, auf die wir uns bis anhin beschränkt haben. Das Sprachgebrechen des Mose spielt die gleiche Rolle wie der Schwellfuß des Ödipus. Und denken wir auch an den ekelhaften Gestank, den gewisse Helden der von Lévi-Strauss analysierten Mythen verbreiten.

Um die Mythen zu verstehen, genügt es meines Erachtens, das Verhalten von Kindergruppen zu beobachten. Wie die Erwachsenen, aber noch offensichtlicher, nehmen sie mit Vorliebe die Fremden, die zuletzt Gekommenen zur Zielscheibe von Verfolgung oder, falls solche nicht vorhanden sind, ein Gruppenmitglied, bei dem irgendein Gebrechen oder ein besonderes physisches Merkmal die Aufmerksamkeit aller anderen Glieder auf sich zieht. Wenn man einen Augenblick lang über die gewöhnlichen Merkmale des Prügelknaben in den verschiedensten Menschengruppen nachdenkt, wird man schnell sehen, daß man sie alle ohne Ausnahme in den Mythologien des ganzen Planeten wiederfindet. In der mythischen Gebrechlichkeit liegt ein weiterer Beweis für das, was wir in unseren Ausführungen dargetan haben. Das Mythologische unterscheidet sich von den offenliegenden Verfolgungsarten nur infolge unseres von jeher bestehenden Unvermögens, es zu entziffern, infolge unseres unbändigen Willens, das Vorhandensein von Gewalttätigkeit und ihrer Fortzeugung gerade da gänzlich zu verkennen, wo sie sich am schamlosesten und, wie man fast zu sagen versucht ist, in aller Unschuld bloßstellt.

Die Frage des physischen Merkmals läßt sich bis ins tierische Leben zurückverfolgen. Um zu erfassen, welche Rolle Gebrechlichkeit oder Unförmigkeit in der Mythologie spielt, muß man sehen, auf welche Weise bei den Raubtieren die Auswahl des Opfers innerhalb einer aus vielen gleichen Einzeltieren bestehenden Herde vor sich geht. Stets wird das Tier ersehen, das aus der allgemeinen Gleichförmigkeit hervorsticht, und diese sichtbare Differenz kann darin bestehen, daß es das bei weitem Jüngste oder Älteste ist, oder daß es irgendein Gebrechen hat, welches das betreffende Individuum daran hindert, sich genauso wie die anderen zu bewegen, sich in allem genauso zu verhalten wie die anderen. Falls, wie die Verhaltensforscher behaupten, dieses Ausleseverfahren in ökologischer Hinsicht sich günstig auswirkt, haben wir ein Beispiel mehr für die gegenseitige Durchdringung zwischen den rein natürlichen Gleichgewichten und den sakrifiziellen Gleichgewichten der menschlichen Gesellschaften.

Man muß ehrlicherweise anerkennen, daß die strukturalistische Sprache den Sprechweisen, die ihr vorausgingen, überlegen

ist. Sie *bringt* die Dinge *voran*, denn sie legt ein logisches Gerüst frei, das wirklich vorhanden ist. Desgleichen bringt der vierte Aufsatz von „Totem und Tabu" die Dinge voran, indem er aufdeckt, daß der kollektive Mord im Herzen der Mythologie strukturell vorliegt.

Zum Schluß wäre es interessant, aber auch ein wenig beunruhigend, über die eigentlichen „Konnotationen", wie die Strukturalisten sagen würden, des von Lévi-Strauss erfundenen topologischen Modells nachzudenken. Dieses ist ein Modell des Gedränges. Wie soll man dieses Gedränge vermindern, wie die Übervölkerung des Feldes reduzieren, damit man sich darin bequemer entwickeln kann? Dies ist die Frage, die sich beständig stellt. Hinter der scheinbar kühlsten Logik scheint in Wirklichkeit eine Angst vor Übervölkerung durch, die reich an psycho-soziologischen Implikationen ist; man findet sie heute überall wieder. Es ist die Hauptangst der sogenannten „entwickelten" Länder.

Die tragische Situation der Menschheit besteht heute darin, daß es gilt, die totale Zerstörung zu verhüten, aber eine selektive Zerstörung zu fördern, was in einer Epoche, wo jede selektive Zerstörung in die totale Zerstörung zu schlittern droht, unmöglich wird. Es geht im Grunde genommen darum, die Bevölkerung zu vermindern, ohne sie gänzlich zu vernichten. Im „topologischen" Modell von Lévi-Strauss widerspiegelt sich ganz unabweislich die Opferfrage. Dieses Modell läßt uns auch an alle städtischen Situationen einer Überbelegung denken, z. B. an das Verkehrsgedränge oder an den allzu vollgestopften Autobus, wo man vielleicht bloß einen einzigen Passagier hinauszuwerfen brauchte, damit jedermann sich sogleich behaglicher fühlen würde. Kurz, in unserer Epoche versteckt sich die Sündenbockfrage gern hinter den Statistiken und den typisch modernen Ängsten, die ihr Anschwellen auslöst.

Fünftes Kapitel

Die Verfolgungstexte

1. Typologischer Aufriß

Warum sollten wir nicht die mir vorschwebende Kategorie mit allen anderen und zumal mit den literarischen, philosophischen und mythologischen Texten vergleichen? Man wiederholt uns ja in allen Tonarten, daß sämtliche Texte eine Einheit bilden würden und sämtliche Einteilungen nach Gattungen willkürlich seien. Also werde ich diese Behauptung beim Wort nehmen.

Das Mittelalter hat uns Dokumente christlichen Ursprungs hinterlassen, die von kollektiven Gewalttaten während der schrecklichen schwarzen Pest um die Mitte des 15. Jahrhunderts berichten[45]. Zu den Opfern konnten Fremde, Kranke, zumal Aussätzige, und natürlich vor allem Juden gehören. Beschränken wir uns auf diesen letzteren Fall. In den Texten sind die Bedeutungen im großen und ganzen wie folgt verteilt:

1. Die Gemeinschaft ist in einer Krise; die Pest richtet schreckliche Verheerungen an; die hierarchischen Unterschiede verschwinden; die traditionellen Werte werden mit Füßen getreten; überall triumphiert die Unordnung, die Gewalt und der Tod.

2. Die Juden sind in Auflehnung gegen den wahren Gott. Sie begehen widernatürliche Verbrechen wie Kindermord, Inzest, rituelle Profanationen und dergleichen. Die Juden haben den bösen Blick; man braucht bloß einem von ihnen zufällig zu begegnen, und schon schlägt das Unglück zu. Die Juden müssen für die Pest verantwortlich sein. Man hat gesehen, wie sie in die Brunnen Gift warfen, oder sie haben vielleicht Aussätzige gedungen, um dies an ihrer Stelle zu tun.

3. Kollektive Gewalttaten gegen die Juden.

4. Damit reinigt man die Gemeinschaft, weil man damit eine besonders unheilbringende Verschmutzungsform beseitigt.

Diese vier Bedeutungsgruppen finden sich, mehr oder weniger deutlich, in sämtlichen Texten wieder, die denen über die antisemitische Verfolgung entsprechen. Hinter den Lynchmorden an Schwarzen im Süden der Vereinigten Staaten z. B. können wir ohne weiteres einen Text der gleichen Art feststellen. Selbst wenn er nicht in schriftlicher Form vorliegt, wissen wir doch, daß dieser Text in mündlicher Form existiert hat und weiter existiert.

Die gleichen vier Bedeutungsgruppen sind auch der Mythologie nicht fremd. Es gibt keinen der bis jetzt erwähnten Mythen, worin sie sich nicht ausfindig machen ließen, ob es sich nun um den Ojibwa-, den Tikopia-, den Milomakimythus handelt oder um allbekannte Mythen wie der des Ödipus und der der Ermordung des Pentheus.

Wir finden darin wieder die Pest, die Undifferenziertheit, die Gewalttätigkeit im Schoß der Gemeinschaft, die gottlose Hybris, die widernatürlichen Vergehen, die Vergiftung von Speise oder Trank, den Ausschluß oder die Ermordung des Sündenbocks oder der Sündenböcke, die Läuterung der Gemeinschaft. Der einzige Unterschied besteht darin, daß in den Verfolgungstexten die Sakralisierung des Opfers entweder überhaupt nicht vorhanden oder dann kaum angedeutet ist; die „negative Konnotation" steht im Vordergrund. Dieser Unterschied spielt bemerkenswerterweise in der von Lévi-Strauss vorgelegten Deutung des mythischen Dramas keinerlei Rolle. Lévi-Strauss weiß über die eigentlich sakralen Bedeutungen nichts zu sagen.

In den mittelalterlichen Verfolgungen haben wir es wie bei den Ojibwa und den Tikopia mit einer *radikalen Beseitigung* zu tun und dem (den) *beseitigten Fragment(en)* wird die Schuld an *negativ qualifizierten Taten* zugeschrieben. Die Beseitigung selbst wird *positiv qualifiziert* und sie ist eine *kollektive* oder zumindest mehrheitlich vollzogene Tat, die zu der individuellen oder minoritären Natur jedes Opfers im Gegensatz steht.

In den Verfolgungstexten sind demnach sämtliche Züge zu finden, die den von Lévi-Strauss analysierten Mythen gemeinsam sind. Niemand jedoch – und sicherlich nicht Lévi-Strauss selbst – wäre so verstiegen, eine topologische Deutung des Verfolgungs-

textes vorzulegen; niemand erblickt im Verfolgungsakt ein metaphorisches Verfahren, um ein rein logisches Problem zu lösen: den „Übergang zur diskreten Quantität".

Welcher Historiker, der es mit Verfolgungstexten zu tun hat, würde sich dazu herbeilassen, dem Wirklichkeitsbezug den Abschied zu geben, um dem anti-referentiellen Dogmatismus zu gehorchen! Er würde sich des Vergehens schuldig machen, Übertreibungen ernst zu nehmen, die nur „rein theoretisch" gemeint waren und im Grunde sich überhaupt nicht kümmern um das schreckliche, nunmehr zu entziffernde Rätsel, das uns die mythologischen Texte und die urtümliche Religion als ganze aufgeben.

Um die mythischen Themen des antisemitischen Textes – den bösen Blick, den Inzest, die Brunnenvergiftung – wirklich richtig zu kritisieren, muß man imstande sein, darin die typischen Bezichtigungen einer gewissen kollektiven Gewalttätigkeit zu gewahren. Nun aber nimmt der Text auf diese kollektive Gewalttätigkeit selbst Bezug. Der Text sagt uns, daß diese kollektive Gewalttätigkeit stattgefunden hat, und zwar unter Umständen, die deren Ausbruch begünstigten. Die Juden sind zwar die bevorzugten Sündenböcke der mittelalterlichen Gesellschaft, aber zu Perioden intensiver Verfolgung kommt es fast stets dann, wenn die Gemeinschaft aus dem einen oder anderen Grund in Krise ist. Die Menge schiebt die Verantwortung für ihre Verlegenheit auf ohnmächtige Opfer – eine Verantwortung, die kein einziges Individuum oder eine Gruppe von besonderen Individuen betreffen kann. Die Kollektivität verschafft sich so die Illusion, irgendwie die Herrschaft über ihr Schicksal zurückzugewinnen.

Der Leser braucht nicht sehr beschlagen zu sein, um zu erfassen, daß die phantastischen Darstellungen des antisemitischen Textes, z. B. der böse Blick, nicht der Wirklichkeit entsprechen, aber er hütet sich, daraus den Schluß zu ziehen, daß sämtliche Bedeutungen des Textes ebenfalls nicht wirklichkeitsgetreu seien. Die Unglaublichkeit der Bezichtigungen, deren Gegenstand die Opfer sind, läßt keineswegs sämtliche Darstellungen als gleichfalls unwahrscheinlich erscheinen, sondern verstärkt vielmehr die Wahrscheinlichkeit der kollektiven Gewalttätigkeit.

Kurz, wie in den Mythen, sind das Unwahrscheinliche und das Wahrscheinliche derart miteinander verquickt, daß das Ganze als Bericht über eine ganz reale Verfolgung anmutet, nur daß diese mehr oder weniger falsch wiedergegeben und verklärt ist, weil sie uns *in der Sicht der Verfolger* erzählt wird.

Unser Dokument ist sichtlich mystifiziert, doch darf man daraus nicht schließen, daß die kollektiven Gewalttätigkeiten, von denen es berichtet, nicht tatsächlich stattgefunden haben. In diesem Text kann von Vatermord und Inzest die Rede sein, aber dies ist nicht ein hinreichender Grund, um zu behaupten, daß in ihm alles „phantastisch" und „Produkt des Unbewußten" sei.

Der kluge Beobachter wird die unwahrscheinlichen Darstellungen in den Ereignisrahmen versetzen, auf den die wahrscheinlichen Darstellungen schließen lassen. Er wird vor allem aus textlichen Gründen eine wirkliche Krise, eine pathologische oder gesellschaftliche Krise postulieren, die das Aufflammen des heftigen Antisemitismus, die Zuflucht der mittelalterlichen Gesellschaft zu ihrem traditionellen Sündenbock, den Juden, hervorgerufen hat.

Menschen, *die wirklich existiert haben*, sind verfolgt worden; hinter dem Verfolgungstext stehen *wirkliche Gewalttaten*. Der Historiker, der so spricht, vermag nicht *genau* zu sagen, was vorgefallen ist. Seine Gewißheit läßt sich mit einer Bandbreite von Unsicherheit vereinen, denn die Hauptinformationsquellen, über die er verfügt – manchmal sind es die einzigen –, sind nicht zuverlässig. Dennoch sagt der Historiker mit Recht, die Verfolgung habe tatsächlich stattgefunden.

Es kann sein, daß es tausend Möglichkeiten gibt, einen Verfolgungstext zu deuten – so wie man auch einen literarischen oder philosophischen Text auf tausend Arten lesen kann –, aber diese Lesarten sind nicht gleichwertig. Die Bedeutung, wonach die Verfolgung tatsächlich stattgefunden hat, ist in unseren Augen die einzige gültige. Ist unsere Annahme rein subjektiv, durch unsere Zugehörigkeit zur späten westlichen Kultur bestimmt? Sind wir, wenn wir diese Deutung allen anderen vorziehen, unbewußt durch einen Mythos motiviert, eben durch den Mythos des modernen Humanismus? Sind wir unserem Ethnozentrismus zum Opfer gefallen?

Es wäre odiös und lächerlich, wollte man dies bejahen. Gewiß läßt sich nicht leugnen, daß unsere Einstellung zur Verfolgung ethische Beiklänge hat. Doch diese Beiklänge tragen nicht entscheidend zu unserer Gewißheit bei, daß wir die Verfolgung objektiver deuten als all die, die nicht darum wissen oder, nachdem sie darauf gestoßen sind, darin nur einen nebensächlichen Aspekt des Textbefundes erblicken.

Unsere Gewißheit, die einzige richtige Interpretation zu vertreten, beruht keineswegs auf einer Illusion bezüglich des Themas oder auf der kulturbedingten Ignoranz, die den modernen Westen kennzeichnet. Sie beruht auf einer offensichtlichen Feststellung: Einzig die Hypothese, daß der Jude tatsächlich den „Sündenbock" der mittelalterlichen Gesellschaft darstellt, bietet eine wirklich stimmige und einleuchtende Deutung sämtlicher antisemitischer Texte. Sie gibt über die wahrscheinlichen wie über die unwahrscheinlichen Bedeutungen Aufschluß sowie über die Beziehung, welche die ersten mit den zweiten verbindet. Sie gibt über das Ganze und über die Einzelheiten dermaßen treffend Aufschluß, daß sie nicht nur die Deutung der Verfolger selbst automatisch ausschließt, sondern auch jegliche denkbare Deutung, die sich durch ihre gleichgültige Einstellung zur Verfolgung unbewußt zu deren Komplizen machen würde.

Theoretisch genommen hat diese wahre Deutung einen genau so *hypothetischen* Charakter wie meine Deutung des Urreligiösen. Wir können die antisemitische Gewalttätigkeit weder mit unseren eigenen Augen noch mit den Augen glaubwürdiger Zeugen sehen. Wenn wir sie als tatsächlich erfolgt annehmen, halten wir gewisse Darstellungen sonst äußerst verdächtiger Texte in ganz bestimmten Punkten und aus ganz bestimmten Gründen für zutreffend. Der Historiker zögert nicht, festzustellen, daß in diesen Punkten der Text Wahres aussagt, und niemandem fällt es ein, ihm den Vorwurf zu machen, der antisemitische Text sage ihm eben zu. Niemand bezichtigt ihn, das durch den Text Signifizierte „naiverweise" mit einem außertextlichen Realen zu vermengen. Niemand streitet sich mit ihm über seine „Repräsentationstheorie". Niemand verdächtigt ihn religiöser Hintergedanken, wenn er auf den Sündenbock Bezug nimmt.

2. Die entmythologisierte Verfolgung – Monopol der modernen westlichen Welt

Die Zugehörigkeit des Opfers zu einer ethnischen oder rassischen Minderheit bestimmt es zur Rolle des Sündenbocks. In den Verfolgungstexten erkennen wir deshalb das Opfer an kulturellen Anzeichen. Diese Zeichen besagen keineswegs, daß die Opfer nicht willkürlich ausgewählt seien. Was allerdings die Anklagen gegen sie betrifft, sind sie ganz willkürlich. Nachdem jedoch einmal der Entschluß gefaßt ist, sie zu Opfern zu wählen, ist dieser Entschluß von unglaublicher Hartnäckigkeit. Dies ist ganz gewiß einer der Gründe, weshalb der antisemitische Text leicht zu entziffern ist. Da im Text ein schon ausfindig gemachter Sündenbock vorkommt, sind wir verpflichtet, jede Anspielung an die kollektive Gewalttat sehr ernst zu nehmen.

In den mythologischen Texten haben wir nichts dergleichen. Die kulturellen Anzeichen mögen in gewissen Fällen vielleicht vorhanden sein, aber wir kennen den Dechiffrierschlüssel nicht. In zahlreichen anderen Fällen gibt es sie wohl überhaupt nicht. Die meisten Gemeinschaften, die Mythen hervorbringen, sind allzu klein und allzu homogen, als daß sie Minderheiten beherbergen würden, die den größeren Gesellschaften ihre Reservoirs für Sündenböcke liefern.

Ich frage mich, weshalb sich die Mythen von uns nicht so leicht entziffern lassen wie die Verfolgungstexte, oder genauer, warum unsere Fähigkeit, die Verfolgungstexte zu entziffern, bei den Menschen unserer eigenen Welt ihren Anfang genommen hat, und warum es ihr noch nicht geglückt ist, sich über deren Grenzen hinaus zu erstrecken.

Wir können natürlich nicht eine erschöpfende Forschung anstellen, aber dies ist auch nicht nötig. Wir können nicht ein einziges Beispiel eines Verfolgungstextes vorlegen, das nicht unserer eigenen Welt angehören würde oder den Welten, aus denen wir direkt hervorgegangen sind, der griechischen und der jüdischen. Die Erklärung, die Platon zum Tod des Sokrates gibt, ist wohl einer der bekanntesten Texte dieser Art. Indes werden wir bald sehen, daß es noch ältere und entscheidendere Texte aus nichtgriechischen Quellen gibt. Doch außerhalb von uns und

von dem, was uns unmittelbar vorangeht, gibt es keinen Verfolgungstext in dem von mir eben definierten Sinn. Man muß sich fragen, ob solche deswegen fehlen, weil in diesen Welten Verfolgung gar nicht vorkommt, daß diese ein uns vorbehaltenes Verhalten ist, oder ob solche nur scheinbar fehlen, ob wir uns nicht dadurch täuschen lassen, daß die Verfolgung in den anderen Welten nie als solche explizit wird. Entweder wird sie in keinem Text verzeichnet oder wird sie in anderer Gestalt verzeichnet.

Der heutige Neo-Primitivismus beruht auf unserer Unkenntnis des Gründungsmechanismus. Er besteht darin, daß man sagt: Seht diese herrlichen Gesellschaften, die keine Verfolgung kennen und in Überfülle diese spontane Dichtung der Mythologie hervorbringen, deren Quelle bei uns vollständig versiegt ist. Diese Nostalgie ist ganz verständlich, so lange man nicht erfaßt, was hinter den Mythen liegt. Aus diesem Grund steigert sie sich bei uns in dem Maß, als sich die Folgen einer Entmythologisierung verschlimmern, deren Ursprünge sehr weit zurückliegen, die aber immer schneller zunimmt.

In dieser modernen Welt vertieft sich die Kenntnis der menschlichen Gewalttätigkeit mehr und mehr. In den urtümlichen Welten sind unsere Aussagen undenkbar; selbst wenn es Menschen gäbe, die sie machen könnten, wären sie gänzlich unverständlich. Die Verfolgungsphänomene, von denen wir gesprochen haben, kämen nicht als solche auf uns, sie kämen uns nur unter der mißverständlichen Form der Mythologie zu Gesicht und wären durch das Filter der Sakralisierung der Opfer gegangen.

Unsere Forschung schließt sich an eine ganze intellektuelle Bewegung an, welche die gesamte Ethnologie und das argwöhnisch gewordene Denken umfaßt. In allen Humanwissenschaften, mögen sie noch so unvollkommen sein, ist es stets schon das Problem, das wir zu lösen suchen, das die Forschung beseelt. Der Verdacht richtet sich schon auf den Mechanismus des stellvertretenden Opfers, selbst wenn diese Denkformen nicht zum Ziel gelangen und zu dogmatischen Systemen werden, die infolgedessen nicht imstande sind, wirklich auf das Sakrifizielle zu verzichten.

Unser Schritt stellt nur eine neue, fortgeschrittenere Etappe

der modernen Forschung dar, die sich in einen viel weiteren Dynamismus einbetten muß, in den der Gesellschaft, die als erste fähig wird, die Kette von Geschehnissen, die in jeder früheren Menschheit und in sämtlichen anderen Gesellschaften unseres Planeten stets nur in mythologischer Form in Erscheinung treten, als willkürliche Gewalttätigkeit zu durchschauen.

Alles läßt vermuten: Wenn es heutzutage ein Fragen nach dem Menschen als solchem gibt, so verdanken wir dies der für uns charakteristischen zunehmenden Befähigung, die Phänomene kollektiver Gewalttätigkeit zu durchschauen und daraus Verfolgungstexte statt Mythen zu machen. Die Frage nach dem Menschen und die Frage nach der unerkannten Gewalttätigkeit erhalten ihren wahren Sinn voneinander. Das Ansichtigwerden des Gründungsmechanismus als eines Mechanismus nicht nur des Religiösen und der Kultur, sondern der Hominisation selbst stellt eine entscheidende Etappe dar. Daß diese drei Fragen sich heute schließlich wieder miteinander verbinden, ist nicht nur vom modernen Denken und den Humanwissenschaften in die Wege geleitet worden; all dies liegt im weiteren Kontext einer Gesellschaft, die seit Jahrhunderten imstande ist, überall da, wo sich ihre Gerichtsbarkeit erstreckt, nämlich nach und nach auf dem ganzen Planeten die Hervorbringung von Mythen und Ritualen, die sakrale Überkleidung der Gewalttätigkeitsphänomene zunächst zu hemmen und dann ganz zu verhindern.

Die Gesellschaft, die Verfolgungstexte hervorbringt, ist eine Gesellschaft, die sich auf dem Weg der Entsakralisierung befindet. Wir sind nicht die ersten, die feststellen, daß all diese Phänomene zusammen bestehen, aber wir sind die ersten, die erfassen, daß sie dies sein müssen und warum sie dies sind.

All dies läßt sich auf den Mechanismus der Versöhnung durch Opfer zurückführen, welcher dem Verkennen immer mehr entgeht. Um sich besser verständlich zu machen, aber ohne sich über ihren wirklichen Wert zu täuschen, kann man hier eine räumliche Metapher verwenden. Man kann sagen, daß dieser Mechanismus außerhalb unserer Gesellschaft stets unsichtbar ist, weil er sich zurückhält, weil er hinter den Menschen bleibt. In der jüdisch-westlichen Welt hingegen tritt er nach und nach aus dieser Zurückhaltung heraus und wird immer sichtbarer. Diese

zunehmende Sichtbarkeit hat unzählige Folgen, von denen wir hier vor allem die religiösen und epistemologischen Konsequenzen betonen. In dem Maß, als der Opfermechanismus zutage tritt, werden Begriffe wie Gewalttätigkeit und Verfolgung denkbar und spielen sie eine immer größere Rolle. Gleichzeitig tritt die Produktion von Mythen und Riten zurück und schließlich verschwindet sie völlig.

Dieser Offenbarungsprozeß weist wichtige Momente, Perioden brüsker Beschleunigung auf, zu denen vor allem unsere Zeit gehört, und er ist je nach den Gruppen und den Individuen mehr oder weniger fortgeschritten, doch muß man sich hüten, ihn als augenblickliches Bewußtwerden oder als das Vorrecht einer gewissen Elite aufzufassen. Man muß sich hüten, eine allzu „intellektuelle" Deutung des Vorgangs vorzulegen.

Obwohl die Verfolgungstexte aus dem Mittelalter – die antisemitischen Texte, die Inquisitionsregister, die Hexenprozesse – Elemente in sich bergen, die der Mythologie noch sehr nahe stehen, weil sie die Verfolgung noch durch Anklagen mythischer Art rechtfertigen und die Perspektive, die sie darstellen, sich noch durch einen Typus des Verkennens definieren läßt, er dem der Mythen nahe steht, müssen sie schon in einer Zwischenzone zwischen der eigentlichen Mythologie und der radikaleren Entmythologisierung liegen, zu der wir fähig sind. Wenn sich diese Texte leichter entziffern lassen als die Mythen, dann deshalb, weil darin die Verklärung des Opfers schon viel weniger mächtig und vollständig ist als in den Mythen. In den bereits entzifferten Verfolgungstexten wird das Opfer nicht sakralisiert oder nur mit einem schwachen Schimmer von Sakralisierung umgeben. Dies ist der Grund, weshalb sich dies leichter durchschauen läßt. Man muß deshalb denken, daß der Weg, der zu dem Entzifferungstypus führt, zu dem wir fähig sind, sehr weit zurückgeht und keineswegs unvereinbar ist mit der Praxis der Gewalttätigkeit, vielleicht sogar einer in dem Maß angewachsenen und vervielfachten Gewalttätigkeit, als der Umstand, immer klarer als solche erkannt zu werden, ihre „unbewußte" mimetische Polarisationsmacht und ihre Versöhnungskraft schwächt.

Der Prozeß, der zum Zutagetreten der Opfermechanismen führt, kann also kein ganz ruhig verlaufender Vorgang sein. Wir

wissen nun über den paradoxen gewaltsamen Charakter der kulturellen Heilmittel gegen die Gewalttätigkeit genug, um einzusehen, daß jeder Fortschritt in der Kenntnis des Opfermechanismus, alles, was die Gewalt aus dem Busch klopft, für die Menschen wenigstens der Möglichkeit nach in intellektueller und ethischer Hinsicht zwar einen riesigen Fortschritt darstellt, aber vorläufig äußert sich dies auch in einer schrecklichen Verschlimmerung der Gewalttätigkeit in der Geschichte unter den gehässigsten und scheußlichsten Formen; denn die Opfermechanismen werden immer weniger wirksam und immer weniger zur Selbsterneuerung fähig. Wie sich denken läßt, werden die Menschen angesichts dieser Situation oft versucht sein, dem herkömmlichen Heilmittel die verlorene Wirkkraft zurückzugeben, indem man die Dosen immer mehr steigert, immer mehr Opfer hinopfert in Holokausten, die stets sakrifiziell sein möchten, es aber immer weniger sind. Der stets willkürliche, aber kulturell reale Unterschied zwischen berechtigter und unberechtigter Gewalttätigkeit schwächt sich immer mehr ab. Seine Illusionskraft schwindet, und es gibt fortan nur noch feindliche Brüder, die einander in seinem Namen angreifen und die alle behaupten, ihn zu verkörpern, während er in Wirklichkeit nicht mehr besteht; er unterscheidet sich immer weniger von der mimetischen Krise, in die er zurückfällt. Alle Legalität verschwindet.

Wenn der Opfermechanismus durchschaut wird

Von dem Moment an, wo die Kenntnis des Mechanismus sich verbreitet, gibt es keinen Weg zurück mehr. Man kann die in Auflösung begriffenen Opfermechanismen nicht wiederherstellen, denn es ist die wachsende Kenntnis dieser Mechanismen, die sie auflöst; jedes Bestreben, den Prozeß zu unterbrechen oder umzukehren, kann nur auf Kosten des Wissens geschehen, das im Begriff ist, sich zu verbreiten. Es wird sich dabei stets um einen Versuch handeln, dieses Wissen mit Gewalt zu ersticken; man bemüht sich, doch ohne Erfolg, die menschliche Gemeinschaft abzuschließen. Dieses Unterfangen charakterisiert, denke ich, sämtliche totalitären Bewegungen, alle virulenten Ideologien, die während des ganzen Verlaufs des zwanzigsten Jahrhunderts

aufeinander gefolgt sind und einander bekämpft haben; sie gründen stets auf einer Art ungeheuerlicher, letzten Endes unwirksamer Rationalisierung der Opfermechanismen. Ganze Kategorien werden von der übrigen Menschheit unterschieden und der Vernichtung anheimgegeben: die Juden, die Aristokraten, die Bürger, die Anhänger dieser oder jener Religion, die „Schlechtgesinnten" jeder Art. Man redet uns immer ein, die Schaffung der vollkommenen Welt der Menschen, der Eintritt in das irdische Paradies hänge davon ab, daß man die Kategorien, denen man die Schuld zuschiebt, zuvor ausmerze oder mit Gewalt bekehre.

Je besser wir den Mechanismus durchschauen, desto weniger lohnt es sich; denn je fester wir das Objekt *in den Griff bekommen*, desto geringfügiger wird es, so daß wir die unerhörte Tragweite, nicht dieses aktuellen Objekts selbst, sondern dessen, was es gewesen sein muß, bevor man sich seiner bemächtigen konnte, nie ganz erfassen.

Der Gründungsmechanismus ist sichtbar und unsichtbar zugleich. Er ist sichtbar in dem Sinn, daß sich in der modernen Welt entsprechende Phänomene finden. Er ist unsichtbar in dem Sinn, daß die direkt beobachtbaren Phänomene nur verwischte, blasse Restbestände sind; selbst wenn ihre Wirkungen dem, was sie einst waren, analog bleiben, sind sie so beschränkt, daß ihr Beispiel uns eher fehlzuleiten droht, statt daß es uns behilflich ist.

Wenn die Wirksamkeit des Mechanismus und der Reichtum der Ritenproduktion im umgekehrten Verhältnis zur Fähigkeit einer Gemeinschaft stehen, das Funktionieren eben dieses Mechanismus wahrzunehmen, so widerspiegelt sich gerade in der Dürftigkeit der Verfolgungstexte, im Umstand, daß das Opfer kaum sakralisiert wird, schon ein gewisses Zutagetreten des Gründungsmechanismus, obwohl es sich stets um Verfolgung handelt und obwohl die Perspektive unseres Textes die Sicht der Verfolger ist. Mögen auch die mittelalterlichen Gemeinschaften, welche die Juden verfolgen, noch so sehr denjenigen gleichen, die zu anderen Zeiten und an anderen Orten sich rund um das Opfer versöhnt und die großen griechischen Mythen, die Ojibwa- und die Tikopia-Mythen sowie die religiösen Formen des ganzen Planeten hervorgebracht haben, stehen sie ihnen

doch auch schon sehr fern, weil es ihnen nicht gelingt, ihre Opfer zu sakralisieren und weil sie sich nicht mit Hilfe einer direkt aus diesen kollektiven Gewalttätigkeiten hervorgegangenen Mythen- und Ritenproduktion restrukturieren.

Der Verfolgungstext zeugt von einer *Ohnmacht*, echte Mythen hervorzubringen, und diese Ohnmacht kennzeichnet die westliche moderne Welt als ganze. Doch unsere moderne Befähigung, die manchmal sehr subtilen Verfolgungsweisen aufzuspüren und zu entmythologisieren, die sich nicht nur hinter den von uns erwähnten sehr durchsichtigen Beispielen verstecken, sondern auch hinter unschuldig anmutenden Texten, muß einer fortgeschritteneren Phase einer Entwicklung entsprechen, die auf die Auflösung der Kulturmechanismen zusteuert, weil sie zu deren Entzifferung führt, und umgekehrt.

3. *Doppelter semantischer Gehalt des Ausdrucks „Sündenbock"*

Der Ausdruck „Sündenbock" geht auf den *caper emissarius* der Vulgata zurück, eine freie Wiedergabe des griechischen *apopompaios*: „der die Plagen entfernt". Dieser letztere Ausdruck selbst stellt in der griechischen Bibelübersetzung, der sogenannten Septuaginta, eine freie Wiedergabe des hebräischen Textes dar, dessen genaue Übersetzung lauten würde: „für Asasel bestimmt". Man denkt allgemein, Asasel sei der Name eines alten Dämons, der als Wüstenbewohner gegolten habe. In Kapitel 16 des Buches Leviticus wird die rituelle Handlung, die mit dem Bock vorgenommen wird, wie folgt geschildert:

> „Aaron soll seine beiden Hände auf den Kopf des lebenden Bockes legen und über ihm alle Sünden der Israeliten, alle ihre Frevel und alle ihre Fehler bekennen. Nachdem er sie so auf den Kopf des Bockes geladen hat, soll er ihn durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste treiben lassen, und der Bock soll alle ihre Sünden mit sich in die Einöde tragen" (Lev 16,21–22; vgl. zuvor 16,5–10).

Seit dem 16. Jahrhundert stellen Forscher und Wißbegierige Vergleiche an zwischen dem jüdischen Ritus des Sündenbocks und

anderen Riten, die ihm offensichtlich gleichen. In seiner „Histoire philosophique" schreibt z. B. der Abbé Raynal von den Hindus: „Sie haben ein ‚Sündenpferd', das Gegenstück zum jüdischen ‚Sündenbock'."[46]

Darin, daß im Ausdruck „Sündenbock" das Rituelle und das Spontane miteinander verbunden sind, tritt eine sehr weit verbreitete Sicht der Dinge zutage, die von der Ethnologie und den Humanwissenschaften im allgemeinen nie offiziell anerkannt worden ist: Es besteht ein Zusammenhang zwischen den rituellen Formen und der allgemeinen Neigung der Menschen, ihre Ängste und Konflikte auf willkürliche Opfer zu übertragen.

Diese semantische Dualität des Ausdrucks „Sündenbock" findet sich auch im englischen *scapegoat*, im französischen *bouc émissaire* und in sämtlichen modernen Sprachen. Unsere Hypothese ist keineswegs absonderlich und etwas gänzlich Unerwartetes, sondern seit dem Aufkommen dessen, was man den Rationalismus nennt, in der Volkssprache schon stillschweigend vorhanden. Wir versuchen eben die „semantische Merkwürdigkeit" dieses Doppelsinns zu erklären.

Es ist wirklich seltsam, daß sich meines Wissens nie jemand schon vor uns nach dieser „Merkwürdigkeit" gefragt hat. Wenn man die Geschichte der Ethnologie durchgeht, stellt man fest, daß unzählige Theorien über das Religiöse vorgelegt worden sind. Nur eine einzige Theorie ist noch nie vorgelegt worden: eben die, die seit wenigstens zwei oder drei Jahrhunderten in den westlichen Sprachen eingepackt ist.

Wenn die Ethnologie, was bei ihr immer seltener vorkommt, auf das Bezug nimmt, was man seit Frazer die „Sündenbockriten" nennt, sucht sie die Sache nicht einmal zu erklären. Sie spricht davon bald als von einem „wohlbekannten Phänomen", das man nicht zu definieren brauche, bald als von „abwegigen Verhaltensweisen", die man ebenfalls nicht zu erklären brauche, da sie soziologisch belanglos seien. Im einen wie im anderen Fall geht es darum, daß man eine Forschung von sich weist, die allzuweit zu führen droht. Der einzige Ethnologe, der wirklich nach einer Definition gesucht hat, ist Frazer, und er hat eine Definition vorgelegt, die unsere Sprachfanatiker übernehmen könnten, ohne daß sie daran das geringste ändern müßten: Er hat darin

nur eine allzu ernst genommene Metapher erblickt! Die „plumpen Wilden", wie er sagt, seien vom Begriff *moral burden*, „sittliche Bürde" ausgegangen und hätten ihm die gewiß lächerliche Idee entnommen, sie könnten ihre geistigen Bürden auf irgendwelche Opfer abladen. Kurz, alles hätte mit einer Predigt der anglikanischen Kirche begonnen, deren Metaphern diese Einfaltspinsel allzu wörtlich genommen hätten; sie hätten sich daraus eine ausgeklügelte Methode erdacht, um auf dem Weg über einen Sündenbock Buße zu tun[47].

Man würde meinen, daß eine Ethnologie, die fest entschlossen ist, den psycho-soziologischen Sinn des Ausdrucks „Sündenbock", die von ihm gemachte Anspielung an den spontanen Mechanismus nicht zu berücksichtigen, diesen zweiten Sinn nie im geringsten antönen würde; man würde meinen, daß eine sich für wissenschaftlich ausgebende Disziplin davon absehen würde, zu einem Begriff Zuflucht zu nehmen, dessen Existenz anzuerkennen sie auf theoretischer Ebene sich gänzlich weigert.

Angesichts gewisser Opferformen, die nicht der von Frazer definierten Kategorie angehören, kommt den Ethnologen spontan der Ausdruck „Sündenbock" auf die Lippen. Dies ist jedesmal dann der Fall, wenn es wirklich zu einem Kontakt kommt, wenn sich zwischen dem Deuter und der religiösen Realität, die er in den Blick zu fassen sucht, der „Stromkreis" schließt. Damit dies der Fall ist, muß zwischen der spontanen kollektiven Gewalttätigkeit und der von den Riten – nicht nur von denen, die wir als „Sündenbockriten" bezeichnen zu können glauben – organisierten Gewalttätigkeit eine allzu enge und allzu grundlegende Beziehung bestehen, als daß sie sich der Intuition des Beobachters nicht aufzwänge.

Doch all dies geschieht verstohlen; der Rückgriff auf den zweiten Sinn des Ausdrucks behält einen metaphorischen und literarischen Charakter, weil der zweite Sinn, wie gesagt, in der ethnologischen Theorie keinen offiziellen Status besitzt.

In einem hervorragenden, ja blendenden Aufsatz hat ein japanischer Ethnologe, Masao Yamaguchi, die großen japanischen rituellen Institutionen – den Kaiser, die Geishas, das Theater, die Marionetten usw. – unter dem Zeichen dessen zusammengestellt, was er „Sündenbock" nennt. In gewissen Formen des Wander-

theaters ist derjenige, der die Rolle des Sündenbocks spielt, am Schluß der Vorstellung dermaßen „besudelt", daß er die Gemeinde verlassen muß, ohne mit irgendwem Kontakt zu haben. Wir stoßen in diesem Theater unversehens auf Zwischenformen zwischen den rituellen Vertreibungen und der dramatischen Kunst. Wenn die literarischen Kritiker sich herbeilassen, über sie nachzudenken, vermögen diese Zwischenformen uns wertvolle Aufschlüsse über den Sinn unseres eigenen Theaters, über dessen Beziehung zum Rituellen und über die vielberedete aristotelische Katharsis zu geben.

Nie jedoch fragt Masao Yamaguchi im Lauf dieses Aufsatzes nach der genauen Bedeutung und Tragweite des Ausdrucks „Sündenbock", trotzdem er ihn eine entscheidende Rolle spielen läßt[48].

Weder die Ethnologie noch das Wörterbuch wollen über den doppelten semantischen Gehalt – den rituellen und den spontanen – des Ausdrucks „Sündenbock" nachdenken. Was den zweiten Sinn betrifft, belehrt uns das Wörterbuch, wie zu erwarten stand, daß der Ausdruck *bildlich* gebraucht wird, während er im Buch Leviticus im *eigentlichen* Sinn verwendet werde. Welcher Fortschritt!

Als etablierte Wissenschaft hat die Ethnologie das Recht, über eine „neue" Hypothese, wie die meine es ist, Rechenschaft zu verlangen. Dies steht außer Zweifel, und wir fügen uns. Doch bis zu einem gewissen Grad gilt das Gegenteil. Eine Hypothese, die seit Jahrhunderten in der Sprache mitgeführt wird, hat das Recht, von einer Ethnologie Rechenschaft zu verlangen, die die Hypothese bloß zu formulieren brauchte, um sich vor absurden rituellen Kategorisierungen zu retten, die noch vor fünfzig Jahren vorgenommen wurden und die heute niemand mehr zu erwähnen wagt, da sie allzusehr an die Karotten und Kohlrüben in den Gemüseläden gemahnen, doch ist es noch niemandem geglückt, sie zu ersetzen.

4. Geschichtliches Hervortreten des Opfermechanismus

Ich glaube, wir erleben eine wirklich unerhörte Mutation, die radikalste, welche die Menschheit je durchgemacht hat.

Diese Mutation, von der wir weiter unten noch einmal sprechen werden, hängt nicht von den Büchern ab, die wir schreiben oder auch nicht schreiben können. Sie geht Hand in Hand mit der atemberaubenden Geschichte unserer Zeit, die jenseits dessen, was wir schreiben, Fleisch und Blut annimmt.

Es handelt sich keineswegs um einen naiven Optimismus oder um ein frommes Wunschdenken. Die Vollendung bis hin zur Gegenstandslosigkeit der heutigen Kritik, die endlich vollständige Dekonstruktion jeder religiösen und kulturellen Mystifikation, entspricht zwangsläufig einem immer radikaleren Mangel an potentiellen Opfern. Die Menschheit ist eins in bezug auf das Wissen, aber sie ist keineswegs geeint; sie vermag nicht die Gewalttätigkeitsidole hervorzubringen, um die herum sie sich sammeln könnte. Wir sind also überall und jederzeit den Konflikten der Doubles ausgeliefert. Und sämtliche Mythologien des „Plurals" und des „Polyzentrismus" werden stets von Doubles kolportiert, um sich selbst zu überzeugen. Sie geben sich einem verzweifelten *marketing* ihrer vielberedeten Differenzen hin.

Das stets raschere Ausschreiten unserer Kultur auf die Wahrheit jeder Kultur hin kann nicht der Vollendung des positivistischen Wissens gleichen, wie M. Homais es verstand.

Ich halte alles aufrecht, was ich über den wissenschaftlichen Charakter meiner Hypothese gesagt habe, aber der Zugewinn zur Wissenschaft vom Menschen entspricht keineswegs dem Bild, das sich die Menschen über jeglichen wissenschaftlichen Fortschritt machen, sondern er deckt sich mit dem Zusammenbruch der alten Illusionen, welche die Anfänge des wissenschaftlichen Aufschwungs im Lauf der beiden letzten Jahrhunderte begleitet haben. Die Wissenschaft erscheint uns mehr und mehr als eine Art Falle, die die Menschheit sich gestellt hat, ohne es zu bemerken. Nunmehr schwebt über der Menschheit die ständige Bedrohung durch dermaßen mächtige Waffen, daß sie sie in jedem Augenblick vernichten können oder, falls sie es heute noch nicht können, dann morgen. Der wissenschaftliche und technologi-

sche Fortschritt hängt ganz offensichtlich mit der Entsakralisierung der Natur zusammen in einem Universum, worin die Opfermechanismen immer weniger gut funktionieren.

Doch die Entsakralisierung der Natur ist nur eine erste Etappe; das Überschreiten der Schwelle der Wissenschaft stellt für sämtliche Fächer, die wirklich den Namen „Humanwissenschaften" verdienen wollen, etwas viel Schwierigeres dar und führt zu einem fortgeschritteneren Stadium des Entsakralisierungsprozesses. Gleichzeitig wird sich der Eindruck verstärken, in eine selbst geschmiedete Falle zu geraten. Die gesamte Menschheit sieht sich schon mit einem unvermeidlichen Dilemma konfrontiert: Entweder müssen die Menschen sich ohne Vermittlungen durch Opfer miteinander versöhnen oder sich damit abfinden, daß die Menschheit demnächst ausgelöscht wird.

Diese stets schärfere Einsicht in die Kultursysteme und Mechanismen ist nicht umsonst; sie ist nicht ohne Gegenleistung. Es geht fortan nicht mehr darum, sich höflich, aber zerstreut in Richtung eines unbestimmten „Ideals der Gewaltlosigkeit" zu verneigen. Es ist nicht damit getan, daß wir die frommen Wünsche und scheinheiligen Formeln vervielfachen. Von nun an handelt es sich mehr und mehr um eine unerbittliche Notwendigkeit. Der endgültige, vorbehaltlose Verzicht auf Gewalttätigkeit zwingt sich uns auf als *conditio sine qua non* des Überlebens der Menschheit und eines jeden einzelnen von uns.

Wir wissen, daß es sich dabei nicht um eine theoretische Ansicht handelt; wir lesen jeden Tag in den Zeitungen, daß es sich tatsächlich so verhält. Es kommt wenig darauf an, von welcher Art die Mittel sind, die der entsakralisierte Mensch entdecken wird oder schon entdeckt hat, um das potentiell Unendliche seiner Gewalttätigkeit zu verwirklichen; wir wissen, daß die Grenzen seiner Zerstörungsmacht immer weiter zurückweichen und daß er der Versuchung, diese zu entfesseln, nicht nachgeben kann, ohne Gefahr zu laufen, sich für immer zu vernichten.

Es handelt sich hier nicht um einen selbstüberheblichen freiwilligen Entscheid des westlichen Menschen. Das wäre denkbar, wenn man nicht diesseits der westlichen Zivilisation stromaufwärts gehen und den Finger auf den eigentlichen Motor des zugleich aufschlußreichen und drohenden Dynamismus legen könnte, von dem sie als ganze beseelt ist.

Wir gelangen hier zum entscheidendsten Punkt der ganzen Beweisführung, die im Gang ist, und zur Überraschung der Überraschungen. Die Logik meiner Hypothese zwingt mich, die entscheidende, wenn nicht ausschließliche Ursache dieses Dynamismus, der uns beseelt, an eben dem Ort zu suchen und zu entdecken, den alles ausschließen zu müssen meint, nicht nur in der Perspektive der modernen Denkweisen, über die man hinweggehen muß, sondern in der Perspektive, die sie wirklich übersteigt, nämlich der des vollständig aufgedeckten stellvertretenden Opfers. Die *unwahrscheinlichste* Ursache unserer Entmythologisierung ist das Religiöse selbst, und, wie es scheint, für unser Universum ganz besonders seine religiöse Tradition, an der es blind hängt und die zu kritisieren es ganz besonders unfähig ist.

Ich behaupte jedoch: Wenn es uns heute gelingt, die Kulturmechanismen zu analysieren und zu demontieren, dann dank des indirekten, unbemerkten, aber ungeheuer zwingenden Einflusses, den die jüdisch-christlichen Schriften auf uns ausüben.

Ich lege meine These in Kenntnis der Sache vor. Ich bin mir völlig bewußt, daß ich mich damit der Gefahr aussetze, als Provokateur oder als Schwachsinniger behandelt zu werden. Ich weiß: Um sich in den intellektuellen Kreisen akzeptabel zu machen, um sich als zuverlässig zu erweisen, muß man auf jede Erwähnung der jüdisch-christlichen Schriften damit reagieren, daß man ihnen so rituell und so automatisch wie in einem Pawlowschen Reflex den Eselstritt versetzt. Wenn nicht, ist man für immer verdächtig, für immer für den Gulag der Modernität aussortiert. Was immer ich auch sagen mag, man wird mir nie mehr jenes Minimum an Aufgeschlossenheit gewähren, das zum Verständnis meiner Ausführungen nötig ist. Ich bin mir vollkommen bewußt, wie es sich damit verhält, aber ich zögere nicht, darüber hinwegzugehen. Warum, das werden wir sehen.

Übrigens denke ich nicht daran, mir über die Originalität oder Neuheit dessen, was ich vortragen möchte, etwas vorzumachen. Die Offenbarung, daß das stellvertretende Opfer den Grund zu jeglicher Religion und jeglicher Kultur legt, ist keine Entdekkung, worauf unsere Welt als ganze oder irgendeine besonders

findige Einzelperson Anspruch erheben könnte. *Alles ist schon geoffenbart.* Die Evangelien bestätigen es im Moment der Passion. Um zu erfassen, daß der Mechanismus des stellvertretenden Opfers eine wesentliche Dimension dieser Offenbarung darstellt, müssen wir uns nicht den vergleichenden Analysen und dem Durchpflügen der Texte hingeben, wie es im Fall der Religionen der Gewalttätigkeit nötig war; wir haben uns nur auf den Buchstaben des Textes zu verlassen. Er spricht immerfort von dem, wovon wir sprechen; er gräbt immerfort kollektive Opfer aus und bringt ihre Unschuld an den Tag. Es gibt darin nichts Verheimlichtes. Es gibt keine verborgene Dimension, die vom Interpreten mühsam wieder aufzufinden wäre. Alles ist vollkommen transparent. Nichts ist weniger problematisch und leichter als die Deutung, die wir vorlegen werden. Was diese Deutung betrifft, ist das einzige Mysterium dies, daß sie unter uns fehlt, ist die uralte Ohnmacht der Gläubigen und sodann der Ungläubigen, von allen diesen Texten eine Deutung vorzulegen, die sich kraft ihrer Evidenz aufzwingt.

BUCH II

Die jüdisch-christliche Schrift

In principio erat verbum (Joh 1,1)

Erstes Kapitel

Was seit der Grundlegung der Welt verborgen war

1. Ähnlichkeiten zwischen den biblischen Mythen und der weltlichen Mythologie

Wir wenden uns nun dem Jüdisch-Christlichen zu. Die Hypothese, die sich auf der Ebene der Hominisation und des Urreligiösen als aufschlußreich erwiesen hat, kann sich nicht nur auf das doch allein schon gewaltige Gebiet beschränken, das wir (mit allzu großen Schritten) schon durchquert haben. Wie wir sehen werden, wird uns diese Hypothese verpflichten, den Horizont noch zu erweitern, denn erst von diesem universalen Horizont aus erhält sie ihre ganze Bedeutung. Erst dann wird sie, glaube ich, unwiderstehlich.

Wenn wir uns dem Alten Testament zuwenden, zumal den älteren Partien oder denen, welche die ältesten Stoffe enthalten, befinden wir uns gleich wieder auf vertrautem Gebiet und haben unwillkürlich den Eindruck, daß sich nichts verändert hat. Man gewahrt sogleich die drei großen Momente, die wir unterschieden haben:

1. die Konfliktlösung, das Auswischen der Unterschiede und Hierarchien, aus denen sich die Gemeinschaft zusammensetzt;
2. das Alle-gegen-Einen der kollektiven Gewalttätigkeit;
3. die Ausarbeitung der Verbote und Rituale.

Zum ersten Moment gehören die ersten Zeilen des Textes über die Erschaffung der Welt, die Verwirrung beim Turmbau zu Babel, die Verderbnis von Sodom und Gomorra. Man sieht auch sogleich, daß die ägyptischen Plagen im Buch Exodus das Gegenstück zur Pest im Theben des Sophokles darstellen. Auch die Sintflut gehört zu den Metaphern der Krise. Immer noch mit diesem ersten Moment ist das häufige Thema der feindlichen Brüder oder Zwillinge in Verbindung zu bringen: Kain und Abel, Jakob und Esau, Josef und seine elf Brüder und so weiter.

Auch das zweite Moment ist unschwer ausfindig zu machen. Stets kommt es durch die Gewalttätigkeit, durch die Vertreibung einer der beiden Brüder zur Lösung der Krise, zur Zurückgewinnung der Differenziertheit.

In sämtlichen großen Szenen der Genesis und des Exodus liegt ein Thema oder Quasi-Thema der Vertreibung, des Gründungsmords vor. Besonders augenfällig ist dies natürlich bei der Vertreibung aus dem irdischen Paradies der Fall: Gott ist es, der zu Gewalttätigkeit greift und die Menschheit gründet, indem er Adam und Eva verjagt.

Daß Isaak seinen Sohn Jakob statt dessen Bruder Esau segnet, stellt ebenfalls die gewaltsame Lösung des Konflikts zwischen feindlichen Brüdern dar, und das hinterhältige Verfahren der Ersetzung des einen durch den anderen, das schließlich an den Tag kommt, stellt die Lösung nicht in Frage. Dieser Zug weist auf die Willkür dieser Lösung hin. Es kommt schließlich wenig darauf an, wer das Opfer ist; Hauptsache ist, daß es ein Opfer gibt.

In der mit „Jakobs Kampf mit dem Engel" betitelten Szene handelt es sich um ein Ringen zwischen *Doubles;* der Ausgang bleibt lange ungewiß, weil der Kampf völlig ausgewogen ist. Der Gegner Jakobs wird zunächst „*Mann*" genannt; die Niederlage dieses Gegners, seine Vertreibung durch den Sieger machen ihn zu einem Gott, von dem Jakob verlangt und erlangt, daß er ihn segnet. Kurz, durch den Kampf zwischen den Doubles kommt es zur Vertreibung des einen und damit zur Wiederherstellung der Ordnung und des Friedens.

In all diesen Szenen hat die Beziehung zwischen den *Brüdern* oder den *Doubles* einen unentscheidbaren Charakter, dem die gewaltsame Vertreibung ein Ende macht – nach dem Fall von Jakob und Esau zu urteilen, nicht ohne Willkür.

Weil das einzige Opfer Versöhnung und Heil bringt, weil es der Gemeinschaft das Leben zurückgibt, kann das Thema des einzigen Überlebenden in einer Welt, in der alle untergehen, auf das gleiche hinauslaufen wie das Thema des einzigen Opfers, das

aus einer Gruppe genommen wird, in der niemand zugrunde geht außer ihm.

Es ist die Arche Noachs, die allein von der Flut verschont wird, um den Wiederbeginn der Welt zu sichern. Es ist Lot und seine Familie, die als einzige der Zerstörung von Sodom und Gomorra entrinnen. Die Verwandlung der Frau Lots in eine Salzsäule bringt in diese Geschichte wiederum das Motiv des einzigen Opfers hinein.

Gehen wir nun zum dritten Moment über, das sich aus dem zweiten ergibt, zur Einsetzung der Verbote und der Opfer und, was auf das gleiche herauskommt, der Beschneidung. Die Anspielungen auf diesen Aspekt können sich mit den Anspielungen auf den Gründungsmechanismus vermischen. In der Szene der Opferung Isaaks z. B. heftet sich die Forderung nach einem Opfer an das am meisten geschätzte Wesen und begnügt sich dann erst *in extremis* mit einem Ersatzopfer, mit dem von Gott gesandten Widder.

Bei der Segnung Jakobs ist das Thema der Zicklein, die dem Vater zum Versöhnungsmahl angeboten werden, eine Opfereinsetzung, und, wenn auch mit den anderen Themen der Erzählung verbunden, weist eine Einzelheit klar auf die Opferfunktion hin. Dank des Fells dieser Zicklein, das Jakobs Arme und Hals bedeckt, hält ihn Isaak für Esau, und Jakob entgeht dem Fluch des Vaters.

In allen diesen mythischen Erzählungen findet sich auch der Gedanke, daß die Gesellschaft oder gar die Natur als ganze geordnet oder wiederum in Ordnung gebracht wird, und zwar für gewöhnlich am Schluß der Erzählung, also da, wo dies nach der Logik der Hypothese hingehört, im Bericht über die Erschaffung der Welt, ausnahmsweise auch zu Beginn. Im Fall des Noach tritt diese schließliche Reorganisation nicht nur im Bundesschluß nach der Sintflut in Erscheinung, sondern auch darin, daß Muster sämtlicher Tierarten der Natur in der Arche eingeschlossen werden, in einem schwimmenden Klassifikationssystem, von dem aus sich die Welt den gottgewollten Normen entsprechend wieder bevölkern soll. Man kann auch die Verheißung Jahwes an Abraham nach der Opferung des Widders anstelle Isaaks erwähnen sowie die Regeln, die Jakob nach der

Vertreibung seines vergöttlichten Doubles vorgeschrieben werden. In diesen beiden letzten Fällen weist die Namensänderung auf den Gründungscharakter des Vorgangs hin.

Ich wollte zunächst die Ähnlichkeiten zwischen der Bibel und den Mythologien klar herausstellen; denn daß die ersten Bücher der Schrift auf Mythen beruhen, wie man sie fast überall auf der Welt findet, ist sicher. Doch nun gilt es zu zeigen, daß nicht nur Analogien vorliegen. In der biblischen Behandlung dieser Mythen findet sich ein ganz einzigartiger Zug, den ich im Folgenden herauszuzeichnen versuche.

2. Einzigartigkeit der biblischen Mythen

Kain

Wir nehmen uns zunächst die Geschichte von Kain vor (die wir, wie die meisten hier zitierten Bibeltexte, nach der deutschen Einheitsübersetzung wiedergeben; d. Übers.).

> „Adam erkannte Eva, seine Frau; sie wurde schwanger und gebar Kain. Da sagte sie: Ich habe einen Mann vom Herrn erworben. Sie gebar ein zweites Mal, nämlich Abel, seinen Bruder. Abel wurde Schafhirt und Kain Ackerbauer.
> Nach einiger Zeit brachte Kain dem Herrn ein Opfer von den Früchten des Feldes dar; auch Abel brachte eines dar von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Der Herr schaute auf Abel und sein Opfer, aber auf Kain und sein Opfer schaute er nicht. Da überlief es Kain ganz heiß, und sein Blick senkte sich. Der Herr sprach zu Kain: Warum überläuft es dich heiß, und warum senkt sich dein Blick?
> Nicht wahr, wenn du recht tust, darfst du aufblicken; wenn du nicht recht tust, lauert an der Tür die Sünde als Dämon. Auf dich hat er es abgesehen, / doch du werde Herr über ihn!
> Hierauf sagte Kain zu seinem Bruder Abel: Gehen wir aufs Feld! Als sie auf dem Feld waren, griff Kain seinen Bruder Abel an und erschlug ihn. Da sprach der Herr zu Kain: Wo

ist dein Bruder Abel? Er entgegnete: Ich weiß es nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders? Der Herr sprach: Was hast du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Akkerboden. So bist du verflucht, verbannt vom Ackerboden, der seinen Mund aufgesperrt hat, um aus deiner Hand das Blut deines Bruders aufzunehmen. Wenn du den Ackerboden bestellst, wird er dir keinen Ertrag mehr bringen. Rastlos und ruhelos wirst du auf der Erde sein. Kain antwortete dem Herrn: Zu groß ist meine Schuld, als daß ich sie tragen könnte. Du hast mich heute vom Ackerland verjagt, und ich muß mich vor deinem Angesicht verbergen; rastlos und ruhelos werde ich auf der Erde sein, und wer mich findet, wird mich erschlagen. Der Herr aber sprach zu ihm: Darum soll jeder, der Kain erschlägt, siebenfacher Rache verfallen. Darauf machte der Herr dem Kain ein Zeichen, damit ihn keiner erschlage, der ihn finde. Dann ging Kain vom Herrn weg und ließ sich im Land Nod nieder, östlich von Eden.
Kain erkannte seine Frau; sie wurde schwanger und gebar Henoch. Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte sie nach seinem Sohn Henoch. Dem Henoch wurde Irad geboren; Irad zeugte Mehujaël, Mehujaël zeugte Metuschaël, und Metuschaël zeugte Lamech.
Lamech nahm sich zwei Frauen; die eine hieß Ada, die andere Zilla. Ada gebar Jabal; er wurde der Stammvater derer, die in Zelten und beim Vieh wohnen. Sein Bruder hieß Jubal; er wurde der Stammvater aller Zither- und Flötenspieler. Auch Zilla gebar, und zwar Tubal-Kajin, der die Geräte aller Erz- und Eisenhandwerker schmiedete. Die Schwester Tubal-Kajins war Naama.
Lamech sagte zu seinen Frauen:
Ada und Zilla, hört auf meine Stimme, / ihr Frauen Lamechs, lauscht meiner Rede! / Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde / und einen Knaben für eine Strieme.
Wird Kain siebenfach gerächt, / dann Lamech siebenundsiebzigfach." (Gen 4, 1–24).

„Als sich die Menschen über die Erde hin zu vermehren begannen und ihnen Töchter geboren wurden, sahen die Gottessöhne, wie schön die Menschentöchter waren, und sie nahmen sich von ihnen Frauen, wie es ihnen gefiel. Da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht für immer im Menschen bleiben, weil er auch Fleisch ist; daher soll seine Lebenszeit hundertzwanzig Jahre betragen. In jenen Tagen gab es auf der Erde die Riesen, und auch später noch, nachdem sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern eingelassen und diese ihnen Kinder geboren hatten. Das sind die Helden der Vorzeit, die berühmten Männer.
Der Herr sah, daß auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und daß alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. Der Herr sagte: Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, mit ihm auch das Vieh, die Kriechtiere und die Vögel des Himmels, denn es reut mich, sie gemacht zu haben" (Gen 6, 1–7).

Wie man sieht, präsentiert sich der Kain-Mythos in klassischer Form. Einer der beiden Brüder tötet den anderen, und die kainitische Gesellschaft ist gegründet.

Man fragt sich oft, weshalb Jahwe, obwohl er den Mord verurteilt, auf den Ruf des Mörders anspricht. Dieser sagt: „Wer mich findet, wird mich erschlagen", und Jahwe antwortet: „Darum soll jeder, der Kain erschlägt, siebenfacher Rache verfallen." Gott selbst greift ein und spricht als Antwort auf den Gründungsmord das Gesetz gegen den Mord aus. Diese Intervention deckt meines Erachtens auf, daß der entscheidende Mord hier wie anderswo einen Gründungscharakter hat. Und Gründung heißt auch Differenzierung, deshalb folgen unmittelbar darauf die Worte: „Darauf machte der Herr dem Kain ein Zeichen, damit ihn keiner erschlage, der ihn finde." Ich erblicke darin die Errichtung eines differentiellen Systems, das wie stets die mimetische Rivalität und den verallgemeinerten Konflikt verwehrt.

Vergleicht man die Kain-Geschichte mit ähnlichen Gründungsmythen, z. B. Romulus und Remus, so mag man im Kon-

text der üblichen Thesen über die Mythologie den Unterschied leicht übersehen, der sich in unserem Kontext als äußerst wichtig erweisen wird.

Im römischen Mythos erscheint uns die Ermordung des Remus als eine vielleicht bedauerliche, aber durch das Vergehen des Opfers gerechtfertigte Tat. Remus hat die von Romulus gezogene ideale Grenze zwischen dem Drinnen und dem Draußen der Stadt nicht respektiert. Das Tötungsmotiv ist einerseits lächerlich, denn die Stadt existiert überhaupt noch nicht, und doch gebieterisch, wahrhaft grundlegend; damit die Stadt bestehe, darf niemand ungestraft sich über die von ihr vorgeschriebenen Regeln hinwegsetzen. Romulus ist somit gerechtfertigt. Er steht als Opferdarbringer und Hohepriester da, d.h. er verkörpert die römische Macht in allen ihren Formen zugleich. Gesetzgebung, Gericht und Militär unterscheiden sich noch nicht vom Religiösen; alles ist schon vorhanden.

Im Kain-Mythos hingegen verfügt zwar Kain im Grunde über die gleichen Gewalten und schenkt Gott selbst ihm Gehör, dennoch wird er uns als gemeiner Mörder dargestellt. Der Umstand, daß der erste Mord die erste kulturelle Entwicklung der Menschheit auslöst, rechtfertigt in der Sicht des biblischen Textes den Mörder keineswegs. Der Gründungscharakter des Mythos wird ebenso klar, ja noch klarer als in den nichtbiblischen Mythen angedeutet, aber es gibt noch etwas anderes: das moralische Urteil. Die Verurteilung des Mordes steht über jeder anderen Erwägung. „Wo ist dein Bruder Abel?"

Welch große Bedeutung der ethischen Dimension in der Bibel zukommt, ist bekannt. Hingegen sind die Kommentare selten, die sie genau zu bestimmen suchen, vor allem solche, die dies anhand von Texten tun, die zwar nicht die ältesten zu sein brauchen, in denen aber archaische Gegebenheiten mitspielen. Max Weber ist dies, meines Erachtens, am besten gelungen. In seinem großen, unvollendeten Werk über das antike Judentum stellt er wiederholt fest, daß bei den biblischen Schriftstellern in den überarbeiteten wie in den aus erster Hand verfaßten Texten unzweifelhaft die Tendenz besteht, sich moralisch auf die Seite der Opfer zu stellen, für die Opfer Partei zu ergreifen und für sie einzutreten[49].

Max Weber mißt dieser Feststellung eine rein soziologische und kulturelle Bedeutung zu. Er erklärt diese Neigung, für die Opfer einzutreten, als charakteristisch für die kulturelle Atmosphäre des Judentums und sucht die Ursache in den unzähligen Katastrophen der jüdischen Geschichte, im Fehlen großer historischer Erfolge, mit denen die großen Reiche der Völker ringsumher, der Ägypter, Assyrer, Babylonier, Perser, Griechen, Römer usw. glänzen konnten.

Ihm erscheint das Eintreten für das Opfer letzten Endes als ein Vorurteil unter vielen anderen, und so denkt er nicht daran, den Sinn der Sache auf der Ebene der mythischen und religiösen Texte weiterzuverfolgen.

Im Kontext der von uns skizzierten Anthropologie im Zeichen des Opfers ist diese Gleichgültigkeit nicht mehr möglich. Wenn die mythologischen Texte der zugleich treue und trügerische Widerschein der kollektiven Gewalttat sind, welche die Gemeinschaft gründet, wenn sie uns einen nicht lügenhaften, aber durch die Wirksamkeit des Opfermechanismus gefälschten und verklärten Bericht über eine wirkliche Gewalttat bringen, kurz, wenn der Mythos die Rückschau der *Verfolger* auf die von ihnen betriebene Verfolgung ist, dürfen wir einen so umwälzenden Wandel der Perspektive nicht für belanglos halten: auf der Seite des *Opfers* stehend wird nun dessen Sicht eingenommen, dessen Unschuld proklamiert und dessen Mörder für schuldig erklärt.

Falls der Mythos keine aus der Luft gegriffene Erfindung, sondern ein durch den Glauben der Mörder an die Schuldhaftigkeit ihres Opfers wie übrigens an dessen Gottheit gefälschter Text ist, falls also die Mythen den Standpunkt der Gemeinschaft verkörpern, die durch den kollektiven Mord versöhnt und einmütig überzeugt ist, daß es sich dabei um eine berechtigte, heilige, von der Gottheit selbst gewollte Tat gehandelt habe und daß es nicht in Frage komme, sie zu verabscheuen oder sie zu ergründen, dann ist die Haltung, die darin besteht, das Opfer zu rehabilitieren und die Verfolger unter Anklage zu stellen, nicht etwas Selbstverständliches, was mit ein paar blasierten und aufgeklärten Kommentaren abgetan wäre. Diese Haltung hat unweigerlich Rückwirkungen nicht nur auf die Mythologie, sondern mehr und mehr auf alles, was die verborgene Grundlage des kollektiven

Mords nach sich zieht: die Rituale, die Verbote und die religiöse Transzendenz. Allmählich mußten so sämtliche Kulturformen und -werte, selbst die den Mythen anscheinend ganz fernen, davon betroffen werden.

Wenn man die Erzählung des Kain-Mythos aufmerksam prüft, gewahrt man, daß die Lehre, die uns die Bibel darin übermittelt, die ist, daß die aus der Gewalt hervorgegangene Kultur zur Gewalt zurückkehren muß. Zu Beginn wohnt man einem glänzenden Kulturaufschwung bei: die Techniken werden erfunden; aus der Wüste erstehen Städte, aber bald breitet sich die durch den Gründungsmord und die von ihm ausgegangenen Gesetzesschranken nur schlecht eingedämmte Gewalttätigkeit aus und steigert sich immer mehr. Kann man von legaler Bestrafung, von Opfer und von Rache reden, wenn aus den sieben Opfern Kains in den Händen Lamechs deren siebenundsiebzig geworden sind?

Die *Sintflut* liegt in der Verlängerung einer Steigerung, die wie immer zur monströsen Auflösung sämtlicher Differenzen führt, zur Geburt von Riesen, die der geschlechtlichen Vereinigung zwischen den Gottessöhnen und den Menschentöchtern entstammen. In der Krise wird die ganze Kultur überflutet, und ihre Zerstörung, die soviel ist wie eine Strafe Gottes, erscheint als der fatale Abschluß eines Prozesses, der zur Gewalttätigkeit zurückkehrt, aus der er dank des eine Zeitlang wirkenden Gründungsmords herausgekommen ist.

In bezug auf die gründende und desintegrierende Gewalttat hat die Geschichte Kains eine sehr viel größere Offenbarungskraft als die nichtjüdische Mythologie. Gewiß liegen hinter der jüdischen Erzählung Mythen, die vermutlich der universalen mythologischen Norm gleichförmig sind; es geht auf die Initiative der jüdischen Redaktoren, auf die von ihnen geleistete kritische Umarbeitung zurück, wenn nun aus den Texten hervorgeht, daß das Opfer unschuldig ist und daß die auf den Mord gegründete Kultur durchweg einen mörderischen Charakter beibehält, der sich schließlich gegen sie selbst wendet und sie zerstört, nachdem einmal die ordnenden Opferkräfte des gewalttätigen Ursprungs erschöpft sind.

Es handelt sich hier nicht um eine aus der Luft gegriffene Vermutung. Abel ist nur das erste in einer langen Reihe von Opfern,

die von der Bibel exhumiert und von einer Schuldhaftigkeit entlastet werden, die ihnen oft von der ganzen Kollektivität aufgebürdet wird. „Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden."

Josef

Der im Kain-Mythos noch unsichtbare oder verhüllte kollektive Charakter der Verfolgung tritt im Beispiel Josefs sehr offen hervor.

Wir lesen nun diejenigen Stellen der Josefsgeschichte, die für unsere Analyse wichtig sind:

> „Israel liebte Josef unter allen seinen Söhnen am meisten, weil er ihm noch in hohem Alter geboren worden war. Er ließ ihm einen Ärmelrock machen. Als seine Brüder sahen, daß ihr Vater ihn mehr liebte als alle seine Brüder, haßten sie ihn und konnten mit ihm kein gutes Wort mehr reden.
> Einst hatte Josef einen Traum. Als er ihn seinen Brüdern erzählte, haßten sie ihn noch mehr. Er sagte zu ihnen: Hört, was ich geträumt habe. Wir banden Garben mitten auf dem Feld. Meine Garbe richtete sich auf und blieb auch stehen. Eure Garben umringten sie und neigten sich tief vor meiner Garbe. Da sagten seine Brüder zu ihm: Willst du etwa König über uns werden oder dich als Herr über uns aufspielen? Und sie haßten ihn noch mehr wegen seiner Träume und seiner Worte.
> Er hatte noch einen anderen Traum. Er erzählte ihn seinen Brüdern und sagte: Ich träumte noch einmal: Die Sonne, der Mond und elf Sterne verneigten sich tief vor mir. Als er davon seinem Vater und seinen Brüdern erzählte, schalt ihn sein Vater und sagte zu ihm: Was soll das, was du da geträumt hast? Sollen wir vielleicht, ich, deine Mutter und deine Brüder, kommen und uns vor dir zur Erde niederwerfen? Seine Brüder waren eifersüchtig auf ihn, sein Vater aber vergaß die Sache nicht.
> Als seine Brüder fortgezogen waren, um das Vieh ihres Vaters bei Sichem zu weiden, sagte Israel zu Josef: Deine Brü-

der weiden bei Sichem das Vieh. Geh, ich will dich zu ihnen schicken. Er antwortete: Ich bin bereit ...
Da ging Josef seinen Brüdern nach und fand sie in Dotan.
Sie sahen ihn von weitem. Bevor er jedoch nahe an sie herangekommen war, faßten sie den Plan, ihn umzubringen. Sie sagten zueinander: Dort kommt ja dieser Träumer. Jetzt aber auf, erschlagen wir ihn, und werfen wir ihn in eine der Zisternen. Sagen wir, ein wildes Tier habe ihn gefressen. Dann werden wir ja sehen, was aus seinen Träumen wird.
Ruben hörte das und wollte ihn aus ihrer Hand retten. Er sagte: Begehen wir doch keinen Mord. Und Ruben sagte zu ihnen: Vergießt kein Blut! Werft ihn in die Zisterne da in der Steppe, aber legt nicht Hand an ihn! Er wollte ihn nämlich aus ihrer Hand retten und zu seinem Vater zurückbringen.
Als Josef bei seinen Brüdern angekommen war, zogen sie ihm sein Gewand aus, den Ärmelrock, den er anhatte, packten ihn und warfen ihn in die Zisterne. Die Zisterne war leer; es war kein Wasser darin.
Als sie dann beim Essen saßen und aufblickten, sahen sie, daß gerade eine Karawane von Ismaelitern aus Gilead kam. Ihre Kamele waren mit Tragakant, Mastix und Ladanum beladen. Sie waren unterwegs nach Ägypten. Da schlug Juda seinen Brüdern vor: Was haben wir davon, wenn wir unseren Bruder erschlagen und sein Blut zudekken? Kommt, verkaufen wir ihn den Ismaelitern. Wir wollen aber nicht Hand an ihn legen, denn er ist doch unser Bruder und unser Verwandter. Seine Brüder waren einverstanden.
Midianitische Kaufleute kamen vorbei. Da zogen sie Josef aus der Zisterne heraus und verkauften ihn für zwanzig Silberstücke an die Ismaeliter. Diese brachten Josef nach Ägypten.
Als Ruben zur Zisterne zurückkam, war Josef nicht mehr dorf. Er zerriß seine Kleider, wandte sich an seine Brüder und sagte: Der Kleine ist ja nicht mehr da. Und ich, was soll ich jetzt anfangen? Da nahmen sie Josefs Gewand, schlachteten einen Ziegenbock und tauchten das Gewand

in das Blut. Dann schickten sie den Ärmelrock zu ihrem Vater und ließen ihm sagen: Das haben wir gefunden. Sieh doch, ob das der Rock deines Sohnes ist oder nicht. Als er ihn angesehen hatte, sagte er: Der Rock meines Sohnes! Ein wildes Tier hat ihn gefressen. Zerrissen, zerrissen ist Josef. Jakob zerriß seine Kleider, legte Trauerkleider an und trauerte um seinen Sohn viele Tage. Alle seine Söhne und Töchter machten sich auf, um ihn zu trösten. Er aber ließ sich nicht trösten und sagte: Ich will trauernd zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabsteigen. So beweinte ihn sein Vater. Die Midianiter aber verkauften Josef nach Ägypten an Potifar, einen Hofbeamten des Pharao, den Obersten der Leibwache.
Nach einiger Zeit warf die Frau seines Herrn ihren Blick auf Josef und sagte: Schlaf mit mir! Er weigerte sich und entgegnete der Frau seines Herrn: Du siehst doch, mein Herr kümmert sich, wenn ich da bin, um nichts im Haus; alles, was ihm gehört, hat er mir anvertraut. Er ist in diesem Haus nicht größer als ich, und er hat mir nichts vorenthalten als nur dich, denn du bist seine Frau. Wie könnte ich da ein so großes Unrecht begehen und gegen Gott sündigen? Obwohl sie Tag für Tag auf Josef einredete, bei ihr zu schlafen und ihr zu Willen zu sein, hörte er nicht auf sie. An einem solchen Tag kam er ins Haus, um seiner Arbeit nachzugehen. Niemand vom Hausgesinde war anwesend. Da packte sie ihn an seinem Gewand und sagte: Schlaf mit mir! Er ließ sein Gewand in ihrer Hand und lief hinaus. Als sie sah, daß er sein Gewand in ihrer Hand zurückgelassen hatte und hinausgelaufen war, rief sie nach ihrem Hausgesinde und sagte zu den Leuten: Seht nur! Er hat uns einen Hebräer ins Haus gebracht, der seinen Mutwillen mit uns treibt. Er ist zu mir gekommen und wollte mit mir schlafen; da habe ich laut geschrien. Als er hörte, daß ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand bei mir liegen und floh ins Freie. Sein Kleid ließ sie bei sich liegen, bis sein Herr nach Hause kam. Ihm erzählte sie die gleiche Geschichte: Der hebräische Sklave, den du uns gebracht hast, ist zu mir gekommen, um mit mir seinen Mutwillen zu treiben. Als

ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand bei mir liegen und lief hinaus.
Als sein Herr hörte, wie ihm seine Frau erzählte: So hat es dein Sklave mit mir getrieben!, packte ihn der Zorn. Er ließ Josef ergreifen und in den Kerker bringen, wo die Gefangenen des Königs in Haft gehalten wurden. Dort blieb er im Gefängnis" (Gen 37,3–36; 39,7–20).

Die Redaktoren des Buches Genesis haben auch hier eine vorliegende Mythologie übernommen und ihrem eigenen Geist gemäß umgearbeitet. Und dieser Geist besteht ganz offensichtlich darin, die Beziehungen zwischen dem Opfer und der verfolgenden Gemeinschaft umzukehren. In der mythologischen Sicht würden die elf Brüder zuerst als passive Objekte von Mißhandlungen und sodann von Wohltaten eines mehr oder weniger vergöttlichten Helden erscheinen. Josef wäre zuerst Ursache von Wirrwarr; auf welche Weise, erahnt man anhand der Träume, die er erzählt, dieser Träume von Herrschaft, die den Neid der elf Brüder hervorrufen. Die Urmythen mußten die Anklage auf Hybris bestätigen. Der Bock, der das Blut liefert, worin der Leibrock Josefs getränkt wird, um seinem Vater Jakob zu beweisen, daß er wirklich tot sei, mußte im vorbiblischen Text eine deutlichere Opferrolle spielen.

Im ersten Teil der Erzählung lassen sich zwei kombinierte Quellen unterscheiden: Beide rehabilitieren das Opfer auf Kosten der Brüder, auch wenn jede einen von ihnen teilweise zu entschuldigen sucht: die erste, sogenannte „elohistische" Quelle Ruben, und die zweite, sogenannte „jahwistische" Quelle Juda. Darum handelt es sich um zwei verschiedene Geschichten, die zu ein und derselben kollektiven Gewalttat übereinander gelegt wurden.

Da der ägyptische Herr Josefs sich zu ihm wie ein Vater verhält, hat die Anklage, die seine Frau gegen Josef vorbringt, sozusagen einen inzestuösen Charakter. Statt die Anklage zu bestätigen, wie so viele Mythen – natürlich in erster Linie der Ödipus-Mythos – dies tun, erklärt die Josefsgeschichte, daß sie falsch ist.

Im griechischen Mythos von Phädra und Hippolytos wird

Hippolytos im Unterschied zur Version Racines wenn nicht als schuldig im modernen Sinn, so doch als zu Recht bestraft behandelt; seine übertriebene Keuschheit hat etwas Überhebliches, was Venus gegen ihn aufbringt. In der Josefsgeschichte hingegen ist das Opfer nur ein Unschuldiger, der zu Unrecht angeklagt wird.

Im weiteren Verlauf der Erzählung kommt eine zweite Geschichte von einem zu Unrecht angeklagten und schließlich geretteten Opfer vor. Diesmal ist es Josef selbst, der durch einen schlauen Trick seinen Bruder Benjamin, den anderen Lieblingssohn Jakobs und den nach ihm jüngsten, als schuldig hinstellt. Doch diesmal sind die anderen Brüder nicht bereit, die Vertreibung des Opfers hinzunehmen. Juda bietet sich an, an dessen Stelle zu treten, und Josef gibt sich, von Mitleid gerührt, seinen Brüdern zu erkennen und verzeiht ihnen.

Die Tatsache, daß im Alten Testament der Gründungsmord entmythologisiert wird, ist uns gar nicht so unbekannt; weshalb klagen wir sonst seit Jahrhunderten die Bibel an, sie „kulpabilisiere" eine Menschheit, die doch, wie unsere Philosophen versichern, als Menschheit nie auch nur einer Fliege etwas zuleide getan hat. In der Tat kulpabilisiert die Kain-Geschichte die kainitische Kultur, indem sie aufzeigt, daß diese Kultur ganz auf der ungerechten Ermordung Abels beruht. Die Geschichte von Romulus und Remus kulpabilisiert die Stadt Rom nicht, denn die Ermordung des Remus wird uns als gerechtfertigt hingestellt. Niemand fragt, ob die Bibel nicht *mit Recht* kulpabilisiere, ob die menschlichen Gesellschaften nicht tatsächlich auf verheimlichte Opfer gegründet seien.

Die vorgelegte Interpretation läßt sich auch im Buch Exodus anwenden. Als Mose sich darüber beklagt, daß die Ägypter die Hebräer nicht wegziehen lassen wollen, gibt ihm Jahwe zur Antwort, die Ägypter würden bald die Hebräer nicht nur ziehen lassen, sondern sie sogar *vertreiben*.

Indem er selbst die sakrifizielle Krise hervorruft, die Ägypten heimsucht (die zehn Plagen), steht Mose als stellvertretendes Opfer da und mit ihm die jüdische Gemeinschaft. Somit liegt bei der Gründung des Judentums etwas ganz Außerordentliches vor.

Um normal zu funktionieren, nämlich im Sinn der Mythen,

von denen wir bis anhin gesprochen haben, müßte der Auszug ein ägyptischer Mythos sein; dieser Mythos würde uns zeigen, wie eine sakrifizielle Krise durch die Vertreibung der Unruhestifter, des Mose und seiner Gefährten, gelöst wird. Dank dieser Vertreibung wäre die von Mose gestörte Ordnung in der ägyptischen Gesellschaft wiederhergestellt worden. Dieses Modell liegt vor, ist aber dezentralisiert auf das stellvertretende Opfer hin, das nicht nur humanisiert wird, sondern eine neuartige Gemeinschaft bilden wird.

Wir haben es bei den Geschichten der Bücher Genesis und Exodus sicher mit mythischen Formen zu tun, die zwar umgestaltet worden sind, aber noch viel an mythischen Zügen bewahren. Wenn wir nur diese Texte hätten, könnten wir nicht behaupten, daß die Bibel gegenüber den Mythologien des ganzen Planeten etwas radikal Einzigartiges darstellt.

Das Gesetz und die Propheten

Die Genesis und der Exodus sind erst ein Beginn. In den weiteren Büchern des Gesetzes und vor allem bei den Propheten drängt sich dem für die Rolle des stellvertretenden Opfers geschärften Blick die immer ausgeprägtere Verdeutlichung dieses Opfer auf. Diese Tendenz ist von einem immer entschiedeneren Umstürzen der großen Pfeiler jeder urtümlichen Religion begleitet: Der Opferkult, der von den vorexilischen Propheten offen abgelehnt wird, ebenso die urtümliche Auffassung des Gesetzes als sich aufzwingende Differenzierung, Zurückweisung von Verquickungen, Furcht vor der Indifferenzierung.

In den Gesetzesbüchern lassen sich leicht Vorschriften finden, wie sie in allen urtümlichen Gesetzen vorkommen, und Mary Douglas hat sich in „Purity and Danger" ausführlich mit der biblischen Furcht, Spezifitäten aufzulösen, befaßt. Nur sieht sie, meines Erachtens zu Unrecht, nicht, welche Rolle die Furcht vor Gewalttätigkeit bei dieser schrecklichen Angst vor verbotenen Verquickungen spielt[50].

Auf alle Fälle sind in der Bibel diese archaischen Gesetzesvorschriften viel weniger wichtig als das, was auf sie folgt. Die prophetische Inspiration bestrebt sich, alle diese sich aufzwingen-

den Vorschriften zu beseitigen zugunsten ihres eigentlichen Daseinsgrundes: Aufrechterhaltung harmonischer Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft. Die Propheten sagen imgrunde stets dies: Es kommt wenig auf die Gesetzesvorschriften an, sofern ihr nur einander nicht schlagt, sofern ihr nur nicht zu feindlichen Brüdern werdet. Diese neue Inspiration gelangt selbst in Gesetzesbüchern wie im Leviticus zu solch entscheidenden Formeln wie: *„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"* (Lev 19, 18).

In den Prophetenschriften hat man es nicht mehr mit Mythen oder legendären Berichten zu tun, sondern mit Ermahnungen, Drohungen, Vorhersagen über die Zukunft des auserwählten Volkes. Die hier vorgeschlagene Hypothese läßt eine Dimension zum Vorschein kommen, die der großen prophetischen Literatur und den Mythen des Pentateuchs gemeinsam ist. Der Prophetismus ist eine besondere Antwort auf eine weite Krise der hebräischen Gesellschaft. Wohl wird diese Krise durch die Großreiche von Assyrien und Babylon verschlimmert, welche die kleinen Königreiche Israel und Juda bedrohen und zerstören, doch deuten die Propheten sie stets als eine religiöse und kulturelle Krise, als Erschöpfung des Opfersystems, als konflikthafte Auflösung der herkömmlichen Ordnung. Die prophetische Definition dieser Krise verpflichtet uns, sie mit der Krise in Verbindung zu bringen, die von der hier vorgelegten Hypothese postuliert wird. Eben weil es sich um eine analoge Erfahrung handelt, läßt sich diese Krise mit Hilfe von Themen und Metaphern beschreiben, die dem mythischen Erbe des auserwählten Volkes entnommen sind.

Wenn die Krise, die am Ursprung der mythischen Texte anzunehmen ist, bei den Propheten direkt in Erscheinung tritt, wenn man von ihr als einer religiösen und selbst kulturellen und gesellschaftlichen Realität spricht, hat man sich zu fragen, ob die spezifische Lösung dieser Art von Krise, nämlich das Phänomen der kollektiven Übertragung, der Erzeugungsgrund des Religiösen, nicht auch in diesen außerordentlichen religiösen Werken zutage trete und zwar unumwundener als anderswo.

Und eben dies ist es, was vor sich geht. In den ersten Büchern der Bibel scheint der Gründungsmechanismus in einem Staub

von Texten da und dort aufblitzend durch, aber stets flüchtig und noch unklar, und dieser Mechanismus wird nirgends eigentlich thematisiert. In der prophetischen Literatur hingegen haben wir eine Gruppe erstaunlicher Texte, die alle einander sehr nahe stehen und außerordentlich explizit sind. Es sind die vier Lieder vom Gottesknecht, die in den zweiten Teil des Jesaja, des vielleicht großartigsten aller Prophetenbücher, des Buches der Tröstung Israels, eingestreut sind. Die moderne historische Kritik hat die vier Lieder ausgegrenzt und ihre Einheit und ihre Unabhängigkeit von ihrem Kontext erkannt. Dies ist ihr um so höher anzurechnen, als sie nicht zu sagen vermochte, worin dieses Einzigartige bestehe. In bezug auf die von Cyrus genehmigte Rückkehr von Babylon entwickelt das Buch in rätselhaft kontrapunktischer Form das Doppelthema des triumphierenden Messias, der hier mit dem befreienden Fürsten identifiziert wird, und des leidenden Messias, des Knechtes Jahwes.

Um zu ersehen, wie zutreffend unsere Hypothese in bezug auf den Gottesknecht ist, brauchen wir bloß die entscheidenden Stellen anzuführen. Merken wir uns zuerst, daß der Knecht im Kontext der prophetischen Krise erscheint und zu dem Zweck, sie zu lösen. Er wird von Gott selbst her zu dem, auf den jegliche Gewalttätigkeit zukommt und der sie in sich aufnimmt; er tritt an die Stelle aller Glieder der Gemeinschaft:

„Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe,
jeder ging für sich seinen Weg.
Doch der Herr lud auf ihn
die Schuld von uns allen" (Jes 53,6).

Sämtliche Züge, die dem Gottesknecht beigelegt werden, bestimmen ihn für die Rolle eines menschlichen Sündenbocks vor:

„Vor seinen Augen wuchs er auf wie ein junger Sproß,
wie ein Wurzeltrieb aus trockenem Boden.
Er hatte keine schöne und edle Gestalt,
so daß wir ihn anschauen mochten.
Er sah nicht so aus, daß wir Gefallen fanden an ihm.
Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden,
ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut.

Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt,
war er verachtet; wir schätzten ihn nicht" (Jes 53,2–3).

Obwohl diese Züge ihn einem sakrifiziellen Opfer im heidnischen Universum ähnlich machen, beispielsweise dem Typus des griechischen *pharmakos*, und obwohl das Schicksal, das er erleidet, das dem Fluch geweihte Los, dem des *pharmakos* gleicht, hat man es doch nicht mit einem rituellen Opfer zu tun, sondern mit einem spontanen historischen Ereignis, das einen Doppelcharakter hat: einen kollektiven und einen legalen, von den Autoritäten sanktionierten Charakter.

„Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft,
doch wen kümmerte sein Geschick?
Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten
und wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode
getroffen.
Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab,
bei den Verbrechern seine Ruhestätte,
obwohl er kein Unrecht getan hat
und kein trügerisches Wort in seinem Mund war"
(Jes 53,8–9).

Dieses Geschehen weist somit nicht die Züge des Ritus, sondern des Ereignistypus auf, woraus meine Hypothese die Riten und alles Religiöse hervorgehen läßt. Das Frappierende, der ganz einzigartige Zug ist hier die Unschuld des Knechtes, der Umstand, daß er mit der Gewalttätigkeit nichts zu tun hat, daß er keine Affinität zu ihr hat. Zahlreiche Stellen lassen die Hauptverantwortung für seinen heilbringenden Tod auf die Menschen zurückfallen:

„Wir meinten, er sei von Gott geschlagen,
von ihm getroffen und gebeugt" (Jes 53,4).

Also war er dies nicht. Nicht Gott schlug ihn; die Verantwortung Gottes wird implizit in Abrede gestellt.

Im gesamten Alten Testament geht eine exegetische Arbeit im Gegensinn zum gewohnten mythologischen und kulturellen Dynamismus vor sich. Man kann jedoch nicht sagen, daß diese Ar-

beit zum Abschluß komme. Selbst in den am meisten fortgeschrittenen Texten wie im vierten Lied vom Gottesknecht besteht eine Unklarheit, was die Rolle Jahwes betrifft. Wenn für den Tod des Opfers wiederholt die menschliche Gemeinschaft verantwortlich gemacht wird, wird in anderen Momenten Gott selbst als der Haupturheber der Verfolgung hingestellt:

> „Jahwe gefiel es, ihn durch das Leiden zu zermalmen" (Jes 53,10 – in der Lesart von R. Girard. [D. Übers.]).

Diese Zweideutigkeit in bezug auf die Rolle Jahwes entspricht der Auffassung, die das Alte Testament von Gott hat. In der prophetischen Literatur sucht diese Auffassung Gott mehr und mehr von der für die Urgottheiten charakteristischen Gewalttätigkeit zu läutern. Obwohl sie die Rache Jahwe zuschreibt, zeigen zahlreiche Ausdrücke, daß es in Wirklichkeit um die wechselseitige mimetische Gewalttätigkeit geht, die um so stärker wütet, als die alten Kulturformen sich auflösen. Nicht jedoch gelangt man im Alten Testament zu einer Auffassung der Gottheit, die mit Gewalttätigkeit überhaupt nichts mehr zu tun hätte.

Ich halte es für möglich, aufzuzeigen, daß erst die Evangeliumstexte das zu Ende führen, was das Alte Testament unvollendet läßt. Diese Texte lägen also in der Verlängerung der jüdischen Bibel; sie würden die vollendete Form eines Unternehmens darstellen, das – wie die christliche Tradition stets gesagt hat – von der jüdischen Bibel nicht zu Ende geführt worden ist. Die Wahrheit von all dem tritt zutage dank der Deutung durch das stellvertretende Opfer, und sie erscheint in einer Form, die sich an den Texten selbst unmittelbar verifizieren läßt, aber in einer bis anhin unvermuteten, für alle Traditionen überraschenden Form. Selbst die christliche Tradition hat nie erkannt, von welch entscheidender Wichtigkeit in anthropologischer Hinsicht das ist, was ich das stellvertretende Opfer nenne.

3. Offenbarung des Gründungsmords in den Evangelien

Wehrufe gegen die Pharisäer

In den Evangelien von Matthäus und Lukas findet sich eine Gruppe von Texten, die einst unter demTitel „Verwünschungen gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer" liefen. Man gab diesen Titel auf wegen der Verlegenheit, welche die gewöhnliche Deutung dieser Texte hervorruft. Wörtlich genommen ist dieser Titel nicht falsch, aber er schränkt die Tragweite der Anklagen, die Jesus gegen seine unmittelbaren Gesprächspartner vorbringt, sofort ein. Gewiß werden diese direkt anvisiert, doch bei aufmerksamer Prüfung zeigt sich, daß es um etwas viel Weiteres und sogar absolut Universales geht. Dies ist übrigens bei den Evangelien stets der Fall, und jede Deutung, welche die Texte partikularisiert, würde ihrer Absicht nicht gerecht, selbst wenn sie letzten Endes auf der Ebene der Geschichte sich als begründet erweisen sollte.

Die schrecklichste, bezeichnendste „Verwünschung" findet sich am Schluß des Textes, und zwar bei Matthäus und Lukas. Ich zitiere zunächst den Text nach Matthäus:

> „Ich sende Propheten, Weise und Schriftgelehrte zu euch; ihr aber werdet einige von ihnen töten, ja sogar kreuzigen, andere in euren Synagogen auspeitschen und von Stadt zu Stadt verfolgen. So wird all das unschuldige Blut über euch kommen, das auf Erden vergossen worden ist, vom Blut Abels, des Gerechten, bis zum Blut des Zacharias, Barachias Sohn, den ihr im Vorhof zwischen dem Tempelgebäude und dem Altar ermordet habt. Amen, das sage ich euch: Das alles wird über diese Generation kommen" (Mt 23,34–36).

Der Text gibt uns zu verstehen, daß es viele Morde gegeben hat. Er führt nur zwei davon an: die Ermordung Abels, den ersten Mord, von dem in der Bibel die Rede ist, und den obskureren Fall eines gewissen Zacharias, der letzten ermordeten Person, die in der gesamten Bibel, wie Jesus sie las, erwähnt wird.

Die Erwähnung dieses ersten und dieses letzten Mordes steht

offensichtlich anstelle einer vollständigeren Aufzählung. Die Opfer dazwischen sind sämtliche miteinbegriffen. Der Text hat einen rekapitulierenden Charakter und kann sich nicht allein auf die jüdische Religion beschränken, denn mit der Ermordung Abels geht man auf die Ursprünge der Menschheit, auf die Gründung der ersten Kulturordnung zurück. Die kainitische Kultur ist nicht eine jüdische Kultur. Der Text sagt denn auch sehr ausdrücklich: „all das unschuldige Blut, das auf Erden vergossen worden ist". Wie es scheint, beschränkt sich also der Mord, dessen Urtyp der an Abel darstellt, nicht auf eine einzige Weltreligion und nicht auf eine einzige Geschichtsperiode; es handelt sich um ein universales Phänomen, dessen Folgen nicht nur auf die Pharisäer, sondern auf diese *Generation* fallen, d.h. auf alle Zeitgenossen der Evangelien und ihrer Verbreitung, die für die Botschaft, die ihnen verkündet wird, taub und blind sind.

Der Text bei Lukas ist analog, doch fügt er, bevor Abel erwähnt wird, eine zusätzliche Präzisierung ein, die sich als überaus wichtig erweist. Es ist hier die Rede vom „Blut aller Propheten, das seit der Grundlegung der Welt vergossen worden ist, vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias" (Lk 11,50–51). Der griechische Text sagt *apo kataboles kosmou*. Der gleiche Ausdruck kommt schon bei Matthäus vor im Zitat aus Psalm 78, den Jesus auf sich anwendet:

> „Ich öffne meinen Mund und rede in Gleichnissen,
> ich verkünde, was seit der Grundlegung der Welt verborgen war" (Mt 13,35) (Die Einheitsbibel hat statt „Grundlegung" „Erschaffung"; d. Übers.).

Die Vulgata übersetzt jedesmal mit: *a constitutione mundi. Katabole* scheint denn auch die Grundlegung zu bezeichnen, insofern sie aus einer heftigen Krise hervorgeht, die Ordnung, insofern sie aus dem Wirrwarr entsteht. Der Ausdruck wird auch medizinisch gebraucht im Sinne eines Krankheitsausbruchs, eines Anfalls, der eine Lösung hervorruft.

Selbstverständlich darf man nicht vergessen, daß für die jüdische Kultur die Bibel die einzige glaubwürdige und denkbare ethnologische Enzyklopädie darstellt. Indem Jesus, wie er dies tut, sich auf die Bibel als ganze bezieht, hat er nicht bloß den

Pharisäismus im Auge, sondern die ganze Menschheit. Zwar werden die fürchterlichen Folgen seiner Offenbarung ausschließlich auf denen, die sie vernehmen dürfen, lasten, wenn sie sich weigern, deren Tragweite zu erfassen, wenn sie nicht innewerden, daß diese Offenbarung sie betrifft, sie sowie die ganze übrige Menschheit. Die Pharisäer, zu denen Jesus spricht, sind die Ersten, aber nicht die Letzten, die sich in diese schlimme Lage versetzen, und man kann aus dem Evangeliumstext nicht unter dem Vorwand, daß ihre unzähligen Nachfolger nicht mehr dem gleichen Klub angehören, darauf schließen, daß diese nicht unter die Verurteilung fallen.

Jesus weiß wohl, daß nicht die Pharisäer in eigener Person Propheten getötet haben, sowenig wie die Christen selbst es waren, die Jesus getötet haben. Es heißt von den Pharisäern, sie seien *die Söhne* derer, die getötet hätten (Mt 23,31). Es handelt sich dabei nicht um eine Vererbung, sondern um eine geistige, intellektuelle Solidarität, die bemerkenswerterweise vermittels einer eklatanten Verabscheuung geschieht, ähnlich der Verabscheuung des Judentums durch die Christen. Die Söhne wähnen, sich von den Vätern zu desolidarisieren, indem sie sie verurteilen, d.h. indem sie den Mord weit von sich weisen. Gerade damit imitieren und wiederholen sie die Tat ihrer Väter, ohne es zu wissen. Sie verstehen nicht, daß es schon bei der Ermordung der Propheten darum ging, die eigene Gewalttätigkeit von sich abzutun. Die Söhne lassen sich also weiterhin von der Mentalität leiten, die durch den Gründungsmord erzeugt worden ist. Sie sagen ja immer noch:

> „Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod der Propheten schuldig geworden" (Mt 23,30).

Gerade im Willen, einen Bruch herbeizuführen, kommt es paradoxerweise jedesmal zur Kontinuität zwischen den Vätern und den Söhnen.

Um den entscheidenden Charakter dieser Texte aus den synoptischen Evangelien zu erfassen, muß man sie mit einem Text des Johannesevangeliums vergleichen, der das direkte Äquivalent dazu bildet:

„Warum versteht ihr nicht, was ich sage? Weil ihr nicht imstande seid, mein Wort zu hören. Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt; denn er ist ein Lügner und ist der Vater der Lüge" ... Da hoben sie Steine auf, um sie auf ihn zu werfen" (Joh 8,43–44.59).

Hier ist das Wesentliche die dreifache Entsprechung zwischen Satan, dem Urmord und der Lüge. Sohn Satans sein heißt Erbe der Lüge sein. Welcher Lüge? Der Lüge des Mordes selbst. Die Lüge ist in doppeltem Sinn mörderisch, denn um den Mord zu verheimlichen, läuft sie stets von neuem auf Mord hinaus. Sohn Satans zu sein ist das gleiche wie der Sohn derjenigen zu sein, die seit der Grundlegung der Welt ihre Propheten getötet haben.

N. A. Dahl hat einen langen Aufsatz geschrieben, um zu zeigen, daß die Aussage, Satan sei „ein Mörder von Anfang an", eine verschleierte Anspielung auf den Mord Abels durch Kain darstellt[51]. Gewiß hat die Erzählung von der Ermordung Abels in der Genesis eine außerordentliche Bedeutung. Doch diese Bedeutung verdankt sie dem Umstand, daß es sich um den ersten Gründungsmord handelt und um den ersten biblischen Bericht, bei dem sich ein Zipfel des Schleiers lüftet, der auf die fürchterliche Rolle des Mordes bei der Gründung der menschlichen Gemeinschaft geworfen wird. Wie wir sahen, wird uns dieser Mord als Ursprung des Gesetzes dargestellt, das den Mord mit einer siebenfachen Repressalie ahndet, als Ursprung der Regel gegen den Mord innerhalb der kainitischen Kultur, als Ursprung dieser Kultur.

Die Ermordung Abels hat also eine außerordentliche Bedeutung und wird deswegen von den Synoptikern erwähnt. Doch es hieße die eigene Kraft des johanneischen Textes verkennen, wollte man diesen um jeden Preis auf den Buchstaben des synoptischen Textes verkürzen, auf die Bezeichnung einer besonderen Person, die Abel hieße, oder einer Kategorie von Opfern, welche die „Propheten" wären. Mit den Worten „Er war ein Mörder von Anfang an" geht der Johannestext in der Aufdeckung des Gründungsmechanismus weiter als alle anderen Texte; er beseitigt sämtliche Bestimmungen, sämtliche Spezifizierungen, die eine mythische Interpretation nach sich ziehen könnten. Er geht in der Entzifferung des Textes der Bibel bis ans Ende und gelangt zur Hypothese des Gründungsmords.

Der Irrtum der Bibelexegeten in bezug auf diesen Punkt läßt sich mit dem der Ethnologen und Fachleute in den Humanwissenschaften vergleichen, die stets von Mythos zu Mythos und von Institution zu Institution, von Signifikant zu Signifikant, von Signifiziertem zu Signifiziertem übergehen, ohne je zur symbolischen Matrize alles Signifikanten und Signifizierten vorzudringen, zum stellvertretenden Opfer.

Der Johannestext schwebt in Gefahr, mythisch gedeutet zu werden, wenn man nicht sieht, daß Satan der Gründungsmechanismus selbst, das Prinzip jeder menschlichen Gesellschaft ist. Alle Texte des Neuen Testaments bestätigen diese Auffassung, zumal der Text über die „Versuchungen", welcher Satan als den Fürsten und das Prinzip dieser Welt *princeps huius mundi* benennt. Nicht eine abstrakte metaphysische Reduktion, nicht ein Abgleiten in niedrige Polemik oder ein Fall in den Aberglauben macht Satan zum eigentlichen Gegner Jesu. Satan ist eins mit den Mechanismen der Gewalttätigkeit, mit dem Gefangensein der Menschen in den kulturellen oder philosophischen Systemen, die ihren *modus vivendi* mit der Gewalttätigkeit sichern. Darum verspricht er Jesus die Herrschaft unter der Bedingung, daß dieser ihn anbetet. Doch er ist auch das *skandalon*, das lebendige Hindernis, über das die Menschen stolpern, das mimetische Modell, indem es zum Rivalen wird und sich quer über unseren Weg legt. Wir werden vom *skandalon* wiederum sprechen im Zusammenhang mit dem Verlangen.

Satan ist der Name des mimetischen Prozesses als ganzen. Aus diesem Grund ist er der Herd nicht nur von Rivalität und Wirrwarr, sondern aller verlogenen Ordnungen, innerhalb deren die Menschen leben. Darum war er von Anfang an ein Mörder; für die satanische Ordnung gibt es keinen anderen Ursprung als den Mord, und dieser Mord ist Lüge. Die Menschen sind Söhne Satans, weil sie Söhne dieses Mordes sind. Der Mord ist also nicht ein Akt, dessen Folgen verschwinden könnten, ohne daß er ans

Licht käme und von den Menschen wirklich zurückgewiesen würde; er ist eine unerschöpfliche Fundgrube, eine transzendente Quelle von Falschheit, die sich in allen Bereichen auswirkt und alles nach ihrem Bild strukturiert, so daß die Wahrheit nicht durchdringen kann und die Zuhörer Jesu nicht einmal dessen Wort zu verstehen vermögen. Aus dem Urmord ziehen die Menschen stets neue Lügen, die das Wort des Evangeliums daran hindern, bis zu ihnen zu gelangen. Selbst die ausdrücklichste Offenbarung bleibt toter Buchstabe.

Die Metapher des Grabes

Zurück zu den Wehrufen. Sie sprechen uns von einer verborgenen Abhängigkeit vom Gründungsmord, von einer paradoxen Kontinuität zwischen der Gewalttätigkeit der vergangenen Generationen und der Anprangerung dieser Gewalttätigkeit durch die Nachkommen. Wir sind hier im Kernpunkt des Themas, und im Licht dieses Mechanismus, der uns vom Beginn unserer Ausführungen an beschäftigt, erhellt sich eine große „Metapher" des Evangelientextes. Es ist die Metapher des Grabes. Das Grab dient dazu, einen Toten zu ehren, aber auch und vor allem dazu, ihn als Toten zu verbergen, seinen Leichnam zu verbergen, so daß der Tod als solcher nicht mehr sichtbar ist. Dieses Verstekken ist entscheidend wichtig. Die Morde selbst, die Morde, an denen die Väter sich beteiligt haben, gleichen schon Gräbern darin, daß vor allem bei kollektiven Gründungsmorden, aber auch bei individuellen Morden, die Menschen töten, um die anderen und sich selbst über die Gewalttat und den Mord hinwegzutäuschen. Seltsamerweise muß man töten und immer wieder töten, um nicht zu wissen, daß man tötet.

Von hierher versteht man, weshalb Jesus den Schriftgelehrten und den Pharisäern vorwirft, den Propheten, die ihre Väter getötet hätten, Grabmäler zu errichten. Den Gründungscharakter des Mordes nicht anzuerkennen, indem man entweder leugnet, daß die Väter getötet haben, oder die Schuldigen verurteilt, um seine eigene Unschuld zu erweisen, heißt die Gründungstat von neuem vollbringen, heißt das Fundament, das im Verbergen der Wahrheit besteht, ewig fortdauern lassen. Man will nicht wissen, daß

die Menschheit als ganze auf dem mythischen Verstecken ihrer Gewalttat gründet, die sich auf stets neue Opfer wirft. Sämtliche Kulturen, sämtliche Religionen sind auf dieser Grundlage errichtet, die sie verstecken, so wie das Grabmal auf dem Toten errichtet wird, den es verbirgt. Der Mord ruft nach dem Grab, und das Grab ist nur die Verlängerung und Verewigung des Mordes. Die Grabesreligion ist nichts anderes als das Unsichtbarwerden ihrer Grundlage, ihres einzigen Daseinsgrundes.

> „Weh euch! Ihr errichtet Denkmäler für die Propheten, die von euren Vätern umgebracht wurden. Damit bestätigt und billigt ihr, was eure Väter getan haben. Sie haben die Propheten umgebracht, ihr errichtet ihnen Bauten" (Lk 11,47–48).

„Sie haben ... umgebracht, und ihr, ihr errichtet ihnen Bauten." Es ist die Geschichte der ganzen menschlichen Kultur, die Jesus enthüllt und entscheidend bloßstellt. Darum kann er sich das Wort von Psalm 78 zu eigen machen: „Ich verkünde, was seit der Grundlegung der Welt verborgen war – *apo kataboles kosmou*" (Mt 13,35).

Wenn die Metapher des Grabes sich auf jede menschliche Ordnung als ganze erstreckt, bezieht sie sich auch auf die Einzelmenschen, die von dieser Ordnung geprägt werden. Auch individuell sind die Pharisäer eins mit dem System der Verkennung, hinter das sie sich verschanzen.

Man befindet sich nun so sehr im Herzpunkt der Frage, daß man die hier gemachte Verwendung des Ausdrucks „Grab" nicht einmal metaphorisch zu nennen wagt. Metapher besagt Übertragung, und es liegt hier keine metaphorische Übertragung vor. Im Gegenteil werden sämtliche Übertragungen, die für die Kultur konstitutiv sind, vom Grab aus vorgenommen. Viele Sachkundige sind der Ansicht, daß dies buchstäblich wahr ist auf der Ebene der menschlichen Kultur als ganzer; wie gesagt, könnten die Begräbnisriten die ersten eigentlich kulturellen Gesten darstellen[52]. Man darf annehmen, daß diese Riten sich rund um die ersten Versöhnungsopfer ausgebildet haben. Man denkt auch an die Opfersteine, welche die Gründungsstätte der antiken Stadt

bilden und stets mit irgendeiner ziemlich schlecht getarnten Lynchgeschichte zusammenhängen.

Der „Bibel von Jerusalem" zufolge lassen die archäologischen Entdeckungen vermuten, daß man zur Zeit Jesu in Palästina wirklich Grabmäler für die Propheten errichtete. Dies ist sehr aufschlußreich und vielleicht hat diese Praxis die „Metapher" eingegeben. Doch sollte man die Bedeutungen, welche die verschiedenen Verwendungen des Ausdrucks „Grabmal" in unserem Text zum Vorschein bringen, nicht bloß auf die Rede von dieser Praxis beschränken. Der Umstand, daß die Metapher sich auf die Kollektivität und auf das Individuum zugleich bezieht, macht deutlich, daß hier viel mehr als eine Anspielung auf bestimmte Gräber vorliegt, so wie auch die folgende Stelle viel mehr enthält als ein bloß „moralisches" Werturteil:

> „Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Phärisäer, ihr Heuchler! Ihr seid wie die Gräber, die außen weiß angestrichen sind und schön aussehen; innen aber sind sie voll Knochen, Schmutz und Verwesung ..." (Mt 23,27).

Im Innern der einzelnen Menschen wie im Innern der Religions- und Kultursysteme, von denen sie ihre Prägung erhalten, liegt etwas verborgen, und zwar nicht nur die abstrakte „Sünde" der modernen Religiosität, nicht nur die „Komplexe" der Psychoanalyse, sondern stets irgendein Leichnam, der am Verwesen ist und überall Fäulnis verbreitet.

Lukas vergleicht die Pharisäer nicht einfach mit Gräbern, sondern mit unterirdischen, d.h. unsichtbaren Gräbern, sozusagen mit perfektionierten, verdoppelten Gräbern, denn nicht zufrieden damit, den Tod zu verheimlichen, verheimlichen sie sich selbst als Gräber.

> „Weh euch: Ihr seid wie Gräber, die man nicht mehr sieht; die Leute schreiten darüber, ohne es zu merken" (Lk 11,44).

Es geht hier also um ein Problem eines schon von jeher verlorenen, noch nie wiederaufgefundenen Wissens. Dieses Wissen tritt in den großen Texten der Bibel, vor allem bei den Propheten zutage, aber die religiöse und legale Organisation sucht es zu verdrängen. Befriedigt über das, was ihnen als ihre religiöse Errungenschaft erscheint, werden die Pharisäer für das Wesentliche blind und machen sie diejenigen blind, zu deren Führern sie sich aufspielen:

> „Weh euch Gesetzeslehrern! Ihr habt den Schlüssel (der Tür) zur Erkenntnis weggenommen. Ihr selbst seid nicht hineingegangen, und die, die hineingehen wollten, habt ihr daran gehindert" (Lk 11,52).

Michel Serres hat mich als erster auf die Wichtigkeit dieser Rede vom „Schlüssel zur Erkenntnis" aufmerksam gemacht. Jesus ist da, um den Menschen diesen Schlüssel wieder zu übergeben. In der Sicht der Evangelien ist die Passion zunächst die Konsequenz einer für seine Zuhörer unerträglichen Offenbarung, aber sie ist auch, noch entscheidender, die Bewahrheitung dieser Offenbarung in Taten. Um das, was Jesus verkündet, nicht zu hören, kommen seine Zuhörer überein, sich seiner zu entledigen, und sie bestätigen damit, daß die „Wehrufe gegen die Pharisäer" prophetisch genau stimmen.

Um die Wahrheit über die Gewalttätigkeit zu verdrängen, vertraut man sich der Gewalttätigkeit an:

> „Als Jesus das Haus verlassen hatte, begannen die Schriftgelehrten und die Pharisäer, ihn mit vielerlei Fragen hartnäckig zu bedrängen; sie versuchten, ihm eine Falle zu stellen, damit er sich in seinen eigenen Worten verfange" (Lk 11,53–54).

Der Mensch ist stets eine mehr oder weniger gewalttätige Leugnung seiner Gewalttätigkeit. Darauf geht die Religion zurück, die vom Menschen kommt, im Gegensatz zu der, die von Gott kommt. Indem er dies ganz unmißverständlich sagt, übertritt Jesus das höchste Verbot jeder menschlichen Ordnung und deshalb muß man ihn zum Schweigen bringen. Diejenigen, die sich gegen Jesus miteinander vereinen, tun dies, um die arrogante Anmaßung zu stützen, die sagt: „Wenn wir zur Zeit unserer Väter gelebt hätten, hätten wir uns ihnen nicht beigesellt, um das Blut der Propheten zu vergießen."

Die Wahrheit des Gründungsmords zeichnet sich zuerst in die

Worte Jesu ein, die das gegenwärtige Verhalten der Menschen mit der fernen Vergangenheit in Zusammenhang bringen und auch mit der nahen Zukunft, weil sie die Passion ankündigen und sie damit auch der ganzen menschlichen Geschichte gegenüber situieren. Diese Wahrheit des Mordes wird sich aber auch, und noch stärker, in die Passion selbst einzeichnen, welche die Weissagung erfüllt und ihr ihr Gewicht gibt. Wenn Jahrhunderte und selbst Jahrtausende vergehen müssen, bevor diese Wahrheit wieder zum Leben erwacht, macht dies schließlich wenig aus. Die Einzeichnung bleibt und wird schließlich ihr Werk vollbringen. Alles, was verborgen ist, wird enthüllt werden.

Die Passion

Jesus wird uns als das unschuldige Opfer einer in Krise befindlichen Kollektivität dargestellt, die wenigstens zeitweilig gegen ihn wieder zusammengeschweißt wird. Sämtliche Gruppen und sogar sämtliche Einzelmenschen, die in das Leben und in den Prozeß Jesu einbezogen sind, geben schließlich ihre ausdrückliche oder implizite Zustimmung zu diesem Tod: die Menge von Jerusalem, die jüdischen religiösen Autoritäten, die römischen politischen Autoritäten und sogar die Jünger, weil diejenigen, die Jesus nicht aktiv verraten oder verleugnen, die Flucht ergreifen oder passiv bleiben.

Und merken wir uns: Diese Menge ist die, die noch wenige Tage zuvor Jesus mit Begeisterung empfangen hatte. Sie wendet sich gegen einen einzigen Menschen und fordert seinen Tod mit einer Hartnäckigkeit, die wenigstens zum Teil auf irrationales kollektives Mitgerissenwerden zurückgeht, denn in der Zwischenzeit ist ja nichts vorgegangen, was diese Haltungsänderung rechtfertigen könnte.

Trotz der legalen Formen, die notwendig sind, um in einer Welt, in der legale Insitutionen bestehen, die Hinrichtung zu etwas Einmütigem zu machen, wird der Beschluß, Jesus umzubringen, zunächst von der Menge gefaßt, was die Kreuzigung nicht einem rituellen Opfer, sondern, wie im Fall des Gottesknechtes, dem Vorgang ähnlich macht, den ich an den Anfang sämtlicher Riten und alles Religiösen ansetze. So begegnet uns diese Hypothese wie in den Liedern vom Gottesknecht, ja noch unmittelbarer, in den vier Passionsberichten der Evangelien.

Eben deshalb, weil die Passion das alle Riten begründende Ereignis reproduziert, steht sie allen Riten des Planeten nahe. Es gibt kein Geschehnis, das sich nicht in unzähligen Beispielen fände, vom vorentschiedenen Prozeß bis zur Verspottung durch die Menge, bis zu den grotesken Ehrenbezeugungen und sogar bis zu der Rolle, die dem Zufallsspiel auch hier zugewiesen wird, zwar nicht bei der Auswahl des Opfers, aber bei der Art und Weise, wie man über seine Kleider verfügt: durch Losentscheid. Schließlich dann die entehrende Hinrichtung außerhalb der heiligen Stadt, um diese nicht zu verunreinigen.

Bei der Notierung dieser Parallelen mit so und so vielen Ritualen haben gewisse Ethnologen, natürlich in einem Geist feindlicher Skepsis, die aber paradoxerweise einen absoluten Glauben an die Geschichtlichkeit des Evangelientextes nicht erschüttert, nach rituellen Motiven für das Verhalten gewisser Mitspieler der Passion gesucht. Ihnen zufolge mußte Jesus den Legionären des Pilatus, die im Begriff waren, irgendein Saturnal zu feiern, als „Sündenbock" dienen. Frazer hat sogar mit deutschen Forschern eine Polemik darüber geführt, um welchen genauen Ritus es sich habe handeln müssen.

In einer Auseinandersetzung mit P. Wendland, der auffallende Analogien zwischen der Behandlung Jesu durch die römischen Soldaten und der Behandlung des Saturnalien-Scheinkönigs zu Durostorum durch andere römische Soldaten bemerkt haben soll, äußert sich Frazer folgendermaßen[53]:

> „Wie sehr auch die Passion Christi dem gleichen mag, was man dem Scheinkönig der Saturnalien antat, so steht sie doch der Behandlung näher, der man den Scheinkönig der Saken unterzog. Der hl. Matthäus hat die Art und Weise, wie Christus verspottet wurde, am vollständigsten beschrieben. Er berichtet: ‚Darauf ließ er Barabbas frei und gab den Befehl, Jesus zu geißeln und zu kreuzigen. Dann nahmen die Soldaten des Statthalters Jesus, führten ihn in das Prätorium, das Amtsgebäude des Statthalters, und versammelten die ganze Kohorte um ihn. Sie zogen ihn aus und legten

ihm einen purpurroten Mantel um. Dann flochten sie einen Kranz aus Dornen; den setzten sie ihm auf und gaben ihm einen Stock in die rechte Hand. Sie fielen vor ihm auf die Knie und verhöhnten ihn, indem sie riefen: Heil dir, König der Juden! Und sie spuckten ihn an, nahmen ihm den Stock wieder weg und schlugen ihn damit auf den Kopf. Nachdem sie so ihren Spott mit ihm getrieben hatten, nahmen sie ihm den Mantel ab und zogen ihm seine eigenen Kleider wieder an. Dann führten sie Jesus hinaus, um ihn zu kreuzigen.' Man vergleiche damit das, was man dem Scheinkönig der Saken antat, wie Dion Chrysostomos es beschreibt: ‚Sie nehmen einen der zum Tod Verurteilten und setzen ihn auf den Königsthron; sie übergeben ihm die Herrschergewänder und lassen ihn während dieser Tage den Tyrannen spielen, trinken, sich allen Ausschweifungen hingeben und die Konkubinen des Königs gebrauchen; niemand hindert ihn, zu tun, was ihm gerade einfällt. Doch nachher beraubt man ihn seiner Kleider, geißelt ihn und kreuzigt ihn.'"[54]

So bestechend diese Hypothese in gewissen Beziehungen ist, so erscheint sie uns doch als unannehmbar infolge der darin enthaltenen Auffassung des Evangelientextes. Frazer macht aus diesem weithin nichts anderes als einen historischen Bericht oder gar als eine dem Leben entnommene Reportage. Er gerät nicht auf die Idee, daß die Beziehung zwischen den Riten, von denen er spricht, und den Evangelien auf etwas anderem beruhen könnte als auf einem zufälligen Zusammentreffen im Ereignisbereich, auf etwas viel Entscheidenderem unter dem Gesichtspunkt des Textes selbst, das das innere Organisationsgesetz dieses religiösen und kulturellen Textes wäre. Wie soll man, wenn man von dieser Möglichkeit absieht, die auffallenden Parallelen zwischen den Saturnalien und dem „Scheinkönig der Saken" erklären?

Wir befinden uns also aufs neue vor dem Typus von Vorurteil, der während der positivistischen Epoche grassierte. Obwohl wir uns weigern, dem umgekehrten Vorurteil zu verfallen, das in unserer Zeit triumphiert, müssen wir uns zunächst für die innere Organisation des Textes interessieren und diesen in einer ersten Etappe außerhalb jeder referentiellen Möglichkeit besehen.

Dennoch ist die These Frazers von genauen Beobachtungen gespeist. Sie ist ebenso scharfsinnig wie naiv. Die Analogien zu den religiösen Formen beschränken sich keineswegs auf diejenigen, auf die sich die Ethnologen beziehen, weil sie dazu eine Erklärung vorlegen zu können glauben, die ihrer Sicht entspricht. Diese Analogien erstrecken sich auf noch viele weitere religiöse Phänomene, z. B. auf den Knecht Jahwes, und auf tausend andere Texte des Alten Testaments, aber diese letzteren Analogien werden als unzulässig erklärt, weil sie von den Evangelien selbst in Anspruch genommen werden. Man erklärt, sie seien in allen Stücken so zurechtgeschmiedet worden, wie es die Sache der Religion erfordert habe, während es sich in Wirklichkeit um Parallelen handelt, die stark denen entsprechen, die zu vermerken Frazer sich nicht scheut – er hält sich dabei sogar für sehr scharfsinnig – aus dem einfachen Grund, weil er über eine zufällige Erklärung verfügt, die seinen Positivismus nicht in Frage stellt und, wie er meint, nicht die Evangelien zu begünstigen droht.

Damit eine sakralisierende Übertragung stattfindet, muß das Opfer eine Gewalttätigkeit ganz übernehmen, von der die Gemeinschaft entlastet wird. Weil das Opfer wirklich als schuldig gilt, tritt die Übertragung nicht als solche in Erscheinung. Und es ist das beglückende Ergebnis dieses Verschwindenlassens – daß nämlich die unvereinbaren Gegensätze, die das *Sakrale* bestimmen, auf das Opfer verlegt werden –, das bei den Lynchmördern Dankbarkeit hervorruft. Um im weiter oben definierten Sinn mythisch zu sein, dürfte der Evangelientext um den willkürlichen, ungerechten Charakter der gegen Jesus verübten Gewalttat nicht wissen. Nun aber ist es im Gegenteil klar, daß die Passion als schreiende Ungerechtigkeit dargestellt wird. Wie alle wichtigen Sachverhalte wird auch dieser durch ein Zitat aus dem Alten Testament unterstrichen, das auf Jesus angewandt wird: „Ohne Grund haben sie mich gehaßt" (Joh 15,25, vgl. Ps 35,19). Statt sich auf die Seite der kollektiven Gewalttat zu stellen, weist der Text sie den wahren Verantwortlichen zu oder, um den Ausdruck der Wehrufe zu verwenden, er läßt die Folgen dieser Gewalttat auf das Haupt derjenigen kommen, die sie verübt haben: „Amen, das sage ich euch: Das alles wird über diese Generation kommen" (Mt 23,26).

Man muß die in Worten erfolgende Aufdeckung des Gründungsmords eng mit der Aufdeckung in Taten verbinden, mit der Wiederholung dieses Mords an dem, der ihn aufdeckt und dessen Botschaft zu vernehmen jedermann sich weigert. In der Sicht der Evangelien ruft die Aufdeckung in Worten sogleich einen kollektiven Willen hervor, *Schweigen zu schaffen;* dieser konkretisiert sich in Gestalt des kollektiven Mords, reproduziert also den Gründungsmechanismus und bestätigt damit das Wort, das er zu ersticken bestrebt ist. Die Aufdeckung und der gewaltsame Widerstand gegen jede Aufdeckung bilden eine Einheit, denn es ist ja zuerst diese verlogene Gewalttätigkeit, die Quelle jeder Lüge, aufzudecken.

Das Martyrium des Stephanus

Der Vorgang, der von den Wehrufen geradewegs zur Passion führt, findet sich in ebenso gedrängter wie packender Form in einem Text, der nicht *stricto sensu* evangelisch ist, aber wenigstens einer der Evangeliumsredaktionen, worin die Wehrufe vorkommen, ganz nahe steht: der des Lukas. Es ist die *Apostelgeschichte*, die sich bekanntlich als das Werk des Lukas selbst vorstellt.

Der Text, an den ich denke, rekonstituiert das aus den Wehrufen und der Passion bestehende Ganze in so gedrängter Form und läßt die Verbindungen so ausdrücklich spielen, daß man in ihm tatsächlich eine Interpretation des Evangeliumstextes erblikken kann. Es handelt sich um die Rede des Stephanus und deren Folge. Der Schluß dieser Rede vor dem Hohen Rat mißfällt den Zuhörern so sehr, daß sie dem, der sie gehalten hat, sofort den Tod bringt.

Die letzten Worte des Stephanus, welche die Mordwut seines Publikums auslösen, bilden ganz einfach eine Wiederholung der Wehrufe gegen die Pharisäer. Zu den schon von Jesus genannten Morden kommt selbstverständlich die Ermordung Jesu selbst hinzu, die nun ebenfalls vollstreckt ist und die Realität des Gründungsmords besser als alle möglichen Reden rekapituliert.

Durch die Worte des Stephanus wird das aus der Weissagung und ihrer Erfüllung bestehende Ganze von neuem erhoben und betont; die Offenbarung, die das gewalttätige Fundament bloßlegt, und die neue Gewalttätigkeit, die diese Offenbarung vertreibt, um das gleiche Fundament wiederherzustellen, es von neuem zu gründen, verhalten sich also zueinander wie Ursache und Wirkung.

> „Ihr Halsstarrigen, ihr, die ihr euch mit Herz und Ohr immerzu dem Heiligen Geist widersetzt, eure Väter schon und nun auch ihr. Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Sie haben die getötet, die die Ankunft des Gerechten geweissagt haben, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, ihr, die ihr durch die Anordnung von Engeln das Gesetz empfangen, es aber nicht gehalten habt.
> Als sie das hörten, waren sie aufs äußerste über ihn empört und knirschten mit den Zähnen. Er aber, erfüllt vom Heiligen Geist, blickte zum Himmel empor, sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten Gottes stehen und rief: Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen. Da erhoben sie ein lautes Geschrei, hielten sich die Ohren zu, stürmten gemeinsam auf ihn los, trieben ihn zur Stadt hinaus und steinigten ihn“ (Apg 7,51–58).

Die Worte, die über die wahren Schuldigen ihre Gewalttätigkeit kommen lassen, sind dermaßen unerträglich, daß man dem, der spricht, für immer den Mund stopfen muß, und um ihn nicht zu vernehmen, solange er zu reden imstande ist, *halten sich* die Zuhörer *die Ohren zu.* Wir könnte man daran zweifeln, daß man hier tötet, um ein unerträgliches Wissen von sich wegzuschieben, und dieses Wissen ist seltsamerweise das Wissen um das Morden selbst. Der ganze Vorgang der evangelischen Offenbarung und der Kreuzigung wiederholt sich hier in außerordentlicher Klarheit.

Es ist zu bemerken, daß die Art der Hinrichtung des Stephanus, die Steinigung, die bei den Juden wie bei anderen Völkern den unreinsten Wesen, den schlimmsten Verbrechern vorbehalten war, ein jüdisches Äquivalent zum griechischen Anathema darstellt.

Wie bei allen Opferformen geht es zunächst darum, den Grün-

dungsmord zu reproduzieren, um dessen heilsame Wirkungen zu erneuern, hier um die Gefahren, in die der Gotteslästerer die Gemeinschaft bringt, zu beheben (vgl. Dtn 17,7).

Die Wiederholung dieses Mordes ist eine gefährliche Tat, welche die Krise, die man verhüten will, wieder heraufbeschwören könnte. Eine erste Vorsichtsmaßnahme gegen die Verunreinung durch die Gewalttat besteht darin, daß man jede rituelle Hinrichtung innerhalb der Gemeinschaft verbietet. Darum spielt sich die Steinigung des Stephanus – wie die Kreuzigung Jesu – außerhalb der Stadtmauer Jerusalems ab.

Doch diese erste Vorsichtsmaßnahme genügt nicht. Die Klugheit rät, sich vor jedem Kontakt mit dem verunreinigenden, weil verunreinigten, Opfer zu hüten. Wie läßt sich diese erste Forderung mit einem weiteren wichtigen Erfordernis vereinbaren, nämlich mit der möglichst genauen Wiederholung des ursprünglichen Mordes? Zu einer genauen Wiederholung gehört die einmütige Beteiligung der Gemeinschaft oder zumindest der Anwesenden. Diese einmütige Beteiligung wird vom Text des Deuteronomiums (17,7) ausdrücklich verlangt. Wie soll man es anstellen, daß jedermann das Opfer schlägt, ohne daß sich jemand durch den Kontakt mit ihm verunreinigt? Um dieses heikle Problem zu lösen, nimmt man zur Steinigung Zuflucht. Wie sämtliche Arten der Hinrichtung auf Distanz, wie das moderne Hinrichtungskommando oder das kollektiv organisierte Von-der-Klippe-Stürzen – denken wir z. B. an Tikarau, an den stellvertretenden Gott im Tikopia-Mythos – entspricht die Steinigung dieser doppelten rituellen Forderung.

Der einzige Anwesende, dessen Name im Text vorkommt, ist Saulus von Tarsus, der künftige Paulus. Er scheint auch der einzige gewesen zu sein, der nicht Steine geworfen hat, aber der Text versichert uns, daß er mit den Mördern *eines* Herzens war: „Saulus war mit dem Mord einverstanden". Sein Zugegensein beeinträchtigt somit die Einmütigkeit nicht. Der Text präzisiert, daß die Anwesenden *„gemeinsam"* auf Stephanus losstürmten. Dieser Hinweis auf die Einmütigkeit hätte auf der rituellen Ebene eine sozusagen technische Bedeutung, wenn es sich hier nicht um etwas ganz anderes als um einen Ritus handeln würde. Gegen Stephanus bildet sich die Einmütigkeit, die in den Riten einen obligatorischen, vorüberlegten Charakter hat, spontan wieder.

Das Überstürzte dieser Steinigung, der Umstand, daß nicht alle im Deuteronomiumstext aufgezählten Prozeduren eingehalten wurden, hat zahlreiche Kommentatoren veranlaßt, die Hinrichtung als mehr oder weniger illegal zu beurteilen, als eine Art Lynchmord aufzufassen. So schreibt z. B. Johannes Munck in seiner Ausgabe der Apostelgeschichte:

„War dieses Verhör vor dem Hohen Rat und die darauf folgende Steinigung ein regelrechtes Gerichtsverfahren und eine rechtmäßig vorgenommene Hinrichtung? Wir wissen es nicht. Der improvisierte, leidenschaftliche Charakter, den die Geschehnisse nach dem Bericht darüber hatten, läßt vermuten, daß sie unrechtmäßig, ein Lynchmord war."[55]

Munck vergleicht die letzten Worte des Stephanus mit einem „Funken, der eine Explosion auslöst" *(a spark that starts an explosion*, p. 70). Der Umstand, daß man es hier mit einer ritualisierten Hinrichtungsweise und mit einer unwiderstehlichen Entladung kollektiver Wut zugleich zu tun hat, ist überaus bezeichnend. Damit dieser Doppelcharakter möglich ist, muß die rituelle Hinrichtungsweise sich mit einer möglichen Form spontaner Gewalttätigkeit decken. Wenn die rituelle Geste sich irgendwie entritualisieren und spontan werden kann, ohne wirklich eine andere Form anzunehmen, darf man vermuten, daß es bereits zur Metamorphose im anderen Sinn gekommen ist; die legale Hinrichtungsform ist nur die Ritualisierung einer spontanen Gewalttätigkeit. Eine aufmerksame Beobachtung der Szene des Martyriums des Stephanus führt uns zwangsläufig zur Hypothese des Gründungsmords zurück.

Die Szene der Apostelgeschichte ist eine Reproduktion, die den Zusammenhang zwischen den Wehrufen und der Passion aufdeckt und hervorhebt. Und das, was diese Szene für die weiter oben kommentierten Evangeliumstexte ist, sind diese Texte selbst für die Passion. Stephanus ist nur der erste von denen, um die es in den Wehrufen geht. Wir haben schon Matthäus (23,34–35) angeführt; besehen wir nun den Text von Lukas, der ebenfalls genau sagt, welche Funktion dieser Märtyrer hat: eine *Bezeugungs*funktion. Indem sie sterben, wie Jesus gestorben ist,

und aus dem gleichen Grund wie er, vervielfachen die Märtyrer die Aufdeckungen der Gründungsgewalttat:

> „Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden, und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen, damit das Blut aller Propheten, das seit der Erschaffung der Welt vergossen worden ist, an dieser Generation gerächt wird ..." (Lk 11,49-50).

Man darf diesen Text nicht eng auslegen. Er will nicht besagen, daß nunmehr einzig die unschuldigen Opfer „Glaubensbekenner" im dogmatischen und theologischen Sinn der geschichtlichen Christentümer seien. Man muß ihn so verstehen, daß es fortan kein Opfer gibt, dessen ungerechte Verfolgung schließlich nicht als solche zutage treten wird, denn es wird keine Sakralisierung möglich sein. Keine Mythenproduktion wird die Verfolgung verklären. Die Evangelien verunmöglichen jede „Mythologisierung", denn indem sie den Gründungsmechanismus aufdecken, verhindern sie sein Funktionieren. Deshalb haben wir in der evangelisierten Welt immer weniger eigentliche Mythen und immer mehr Verfolgungstexte.

Der Sündenbocktext

Eine einengende Deutung der universalen Offenbarung des Gründungsmordes ist der einzige Ausweg, der einem Denken bleibt, das im Prinzip für das „Christentum" gewonnen, aber entschlossen ist, sich ein weiteres Mal der Gewalttätigkeit zu entledigen, zwangsläufig um den Preis einer neuen Gewalttat, auf Kosten eines neuen Sündenbocks, der nur der Jude sein kann. Man tut eigentlich das wieder, was Jesus den Pharisäern vorwirft, und da man sich auf Jesus beruft, kann man es nicht mehr gegen ihn tun; man beweist einmal mehr die Wahrheit und Universalität des durch den Text aufgedeckten Vorgangs, indem man ihn auf die letzten noch zur Verfügung stehenden Opfer verlagert.

Diesmal sind es die Christen, die sagen: *„Wenn wir in den Tagen unserer jüdischen Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie*

am Tod Jesu schuldig geworden." Wenn die Menschen, an die Jesus sich richtet und die nicht auf ihn hören, das Maß ihrer Väter voll machen, so machen die Christen, die sich für berechtigt halten, diese Menschen an den Pranger zu stellen, um sich selbst der Verurteilung zu entziehen, dieses schon volle Maß erst recht voll. Sie geben vor, sie ließen sich vom Text leiten, der den Vorgang der Verkennung aufdeckt, und wiederholen dabei die Verkennung. Die Augen auf den Text geheftet, tun sie das, was der Text beklagt, von neuem. Das einzige Mittel, um in der Verblendung noch weiter zu gehen, besteht darin, daß man, wie man das heute tut, nicht den vom Text aufgedeckten Vorgang verabscheut, der sich paradoxerweise in dessen Schatten ständig fortsetzt, sondern den Text selbst, daß man diesen Text für die Gewalttaten verantwortlich macht, die in seinem Namen begangen wurden, daß man ihm den Vorwurf macht, er habe bis jetzt höchstens die alte Gewalttätigkeit gezwungen, sich auf neue Opfer zu verlegen. Heutzutage besteht bei den Christen eine allgemeine Tendenz, diesen Text zu verabscheuen oder zumindest nie von ihm zu reden, ihn als etwas ein wenig Beschämendes zu verheimlichen. Es bleibt eine letzte List, es bleibt ein letztes Opfer: der Text selbst, den man an die trügerische Auslegung kettet, die man stets von ihm gegeben hat und den man vor das Gericht der öffentlichen Meinung zieht. In nicht zu überbietender Verhöhnung verdammt die Meinung den Evangelientext im Namen der christlichen Liebe. Angesichts einer Welt, die heute bekanntlich von Wohlwollen nur so trieft, kommt einem der Text betrüblich hart vor.

Zwischen der von den Evangelien von neuem bekräftigten Auserwählung der Juden und Texten wie die der „Wehrufe" besteht kein Widerspruch. Wenn es irgendwo auf Erden eine Religions- oder Kulturform gäbe, die den Anklagen gegen die Pharisäer entginge, einschließlich der Formen, die sich auf Jesus berufen, wären die Evangelien nicht mehr die Wahrheit über die menschliche Kultur. Damit die Evangelien die universale Bedeutung haben, welche die Christen ihnen gern zuerkennen, die sie aber – nicht grundlos! – nie konkret zu formulieren vermögen, darf es auf der Erde nichts der jüdischen Religion und der pharisäischen Sekte Überlegenes geben. Dieser absolut repräsentative

Charakter deckt sich mit der jüdischen Erwählung, die vom Neuen Testament nie in Abrede gestellt wird.

Es besteht auch kein Widerspruch zwischen einem Aufdecken der Gewalttätigkeit von Bibeltexten her, und der Verehrung, die das Neue Testament dem Alten mehr als je entgegenbringt. Wie wir weiter oben sahen, treten in den Genesis- und Exodustexten die Gegenwart des Gründungsmords und seine Fruchtbarkeit an mythischen Bedeutungen immer mehr hervor. Die biblische prophetische Inspiration ist also schon am Werk und löst die Mythen buchstäblich auf, um deren Wahrheit zu enthüllen. Statt die Verantwortung für den kollektiven Mord stets auf das Opfer zu verlegen, bewegt sich diese Inspiration in der Gegenrichtung; sie kommt auf die mythische Übertragung zurück, bestrebt sich, sie aufzuheben und die Verantwortung für die Gewalttat den eigentlich Verantwortlichen aufzuerlegen, den Gliedern der Gemeinschaft; sie bereitet so auf die volle, letzte Offenbarung vor.

Um klarzumachen, daß die Evangelien wirklich diese Geschichte der Gewalttaten enthüllen, mußte die Fundamentalanthropologie vorausgeschickt werden. Wenn ich in „La Violence et le sacré" nicht vom christlichen Text gesprochen habe, dann deshalb, weil man ihn bloß zu erwähnen brauchte, um die meisten Leser zu überzeugen, daß ich mich einer besonders scheinheiligen apologetischen Arbeit hingebe. Dies wird man denn auch auf alle Fälle sagen. Heute nimmt man ja an, daß jedes Denken mehr oder weniger uneingestehbaren ideologischen oder religiösen Zielen untergeordnet sei. Und was man am wenigsten eingestehen darf, ist selbstverständlich dies, daß man sich für den Evangelientext interessiert und feststellt, welch gewaltigen Einfluß er auf unser Universum ausübt.

In Wirklichkeit tat ich in „La Violence et le sacré" nichts anderes, als daß ich – mit all meinen Bedenken – meinen Denkweg wiedergab, der mich schließlich zur jüdisch-christlichen Schrift führte, aber erst lange nachdem mir die Wichtigkeit des Opfermechanismus aufgegangen ar. Dieser Weg ist lange Zeit dem jüdisch-christlichen Text so feindlich gesinnt geblieben, wie die Orthodoxie der Moderne es verlangt. Ich glaubte, das beste Mittel, die Leser zu überzeugen, bestehe darin, meine eigene Erfahrung nicht zu verhehlen und deren sukzessive Momente in zwei

getrennten Werken zu reproduzieren: in einem über das Universum der sakralen Gewalttätigkeit und in einem anderen über die jüdisch-christliche Welt.

Unsere ganze philosophische Reflexion und unsere Humanwissenschaften, die sich im Lauf der sogenannten Neuzeit von der jüdisch-christlichen Schrift immer mehr gelöst haben und sich nun ihr fremder wähnen als den Ojibwa- und den Tikopia-Mythen – und in gewissem Sinn haben sie nicht völlig unrecht –, sind indes die Stätte einer *Arbeit*, die, statt sie ihrer Meinung nach von diesen Texten, die sie zu verachten und zu verabscheuen glauben, immer weiter wegzuführen, sie in Wirklichkeit ihnen näher bringt in einer Bewegung, um deren Kreisförmigkeit sie noch nicht wissen.

Wenn wir von unseren letzten Feststellungen aus wieder zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren, können wir nicht mehr glauben, daß wir es sind, die die Evangelien im Licht einer modernen ethnologischen Offenbarung lesen, die wirklich primär wäre. Man muß diese Ordnung umkehren: Stets ist es der große jüdisch-christliche Elan, der liest. Alles, was in der Ethnologie zum Vorschein kommen mag, kommt im Licht einer im Gang befindlichen Offenbarung, einer immensen historischen Arbeit zum Vorschein, die es uns nach und nach ermöglicht, Texte zu „kapieren", die eigentlich schon explizit sind, aber nicht für die Menschen, die wir sind, *welche Augen haben, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören.*

Gestützt auf immer zahlreichere und genauere Analogien bemüht sich die ethnologische Forschung seit Jahrhunderten, zu beweisen, daß das Christentum bloß eine Religion wie die anderen sei. Seine Ansprüche auf absolute Einzigartigkeit würden bloß auf der irrationalen Anhänglichkeit der Christen an die Religion gründen, in die sie eben zufällig hineingeboren seien. Man kann auf den ersten Blick glauben, daß die Entdeckung des Mechanismus, der das Religiöse hervorbringt, nämlich der kollektiven Übertragung auf ein zuerst verhöhntes, dann sakralisiertes Opfer, den entscheidenden Schlußstein herbeibringen würde zu einem „Entmystifikations"-Bemühen, in dessen Linie die vorliegende Deutung offensichtlich liegt. Diese Entdeckung verschafft uns indes nicht nur eine zusätzliche Analogie, sie ist der Urgrund

aller Analogien, der hinter den Mythen, in ihrer Infrastruktur verborgen liegt und schließlich im Passionsbericht geoffenbart, ganz explizit wird.

In einem unerhörten Umschwung stellt sich heraus, daß Texte, die zwanzig oder fünfundzwanzig Jahrhunderte alt sind und einst blind verehrt wurden, heute aber voll Verachtung zurückgewiesen werden, allein imstande sind, alles, was in der antichristlichen modernen Forschung an Gutem und Wahrem vorhanden ist, nämlich der noch ohnmächtige Wille, das Sakrale der Gewalttätigkeit für immer zu ruinieren, zu Ende zu führen. Diese Texte bieten dieser Forschung das, was uns fehlt, um eine radikal soziologische Deutung aller geschichtlichen Transzendenzformen vorzulegen, und versetzen ihre eigene Transzendenz an den Ort, der für keine Kritik zugänglich ist, weil von eben diesem Ort auch jede Kritik entspringt.

Die Evangelien verkünden überdies unermüdlich diesen Umschwung jeder Interpretation. Nachdem Christus das Gleichnis von den Weinbergpächtern erzählt hat, die sich alle zusammentun, um die Abgesandten des Herrn zu verjagen und sodann seinen Sohn zu ermorden, damit sie die einzigen Eigentümer bleiben, legt er seinen Zuhörern ein alttestamentliches exegetisches Problem vor:

> „Da sah Jesus sie an und sagte: Was bedeutet das Schriftwort: ‚Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, er ist zum Eckstein geworden'?" (Lk 20, 17).

Das Zitat stammt aus Psalm 118. Man hat stets angenommen, die Frage lasse nur „mystische" Antworten zu, d.h. solche, die auf der Ebene des einzigen Wissens, das zählt, nicht ernstzunehmen seien. Das Antireligiöse stimmt auf dieser Ebene wie auf so vielen anderen mit dem modernen Religiösen überein.

Wenn alle menschlichen Religionen und schließlich jede menschliche Kultur sich auf das Gleichnis von den mörderischen Weinbergpächtern, d.h. auf kollektive Vertreibungen von Opfern, zurückführen lassen und wenn diese Grundlage in dem Maß grundlegend bleibt, als sie nicht zum Vorschein kommt, ist es klar, daß einzig die Texte, in denen diese Grundlage aufscheint, nicht mehr auf sie gegründet und daher wirklich enthüllend sind. Der Satz aus dem Psalm 118 hat also eine gewaltige epistemologische Bedeutung; er ruft nach einer Interpretation, die Christus ironisch fordert, wohl wissend, daß einzig er sie zu bieten vermag, indem er sich selbst verwerfen läßt, indem er selbst zum verworfenen Stein wird, um zu zeigen, daß es diesen Stein schon immer gegeben hat und daß dieser auf verborgene Weise den Grund legte; und jetzt zeigt er sich, um nichts mehr grundzulegen oder vielmehr um etwas radikal anderes grundzulegen.

Das von Christus gestellte exegetische Problem läßt sich im Grunde nur dann lösen, wenn man in dem von ihm angeführten Satz eben die Formel des zugleich unsichtbaren und offensichtlichen Umschwungs erblickt, von dem ich sprach. Indem Christus sich der Gewalttätigkeit bis ans Ende unterzog, offenbart und entwurzelt er die strukturelle Matrize jeder Religion, selbst wenn die Evangelien, einer unzulänglichen Kritik zufolge, nur eine Neuproduktion dieser Matrize zu bieten haben.

Kurz, der Text gibt uns von seinem eigenen Funktionieren Kunde, das den Gesetzen jeder gewöhnlichen Textualität entgeht, und deshalb entgeht uns die Kunde selbst, wie sie den Zuhörern Christi entgangen ist. Falls der Text sich wirklich in dieser Richtung bewegt, sind die Bestrebungen des Christentums, Christus zum universalen Offenbarer zu machen, noch viel begründeter, als seine Vertreter selbst sich vorstellen, sie, die in die christliche Apologetik stets Elemente gewöhnlicher Sakralisation mischen; sie fallen deswegen zwangsläufig in die gewöhnliche Textualität zurück; sie verwischen aufs neue den wahren Ursprung, der doch in der Schrift klar eingezeichnet ist; sie verwerfen in einer letzten, paradoxen Vertreibung den Stein, der Christus ist, aufs neue, und sie sehen weiterhin nicht, daß dieser Stein, als verworfen, ihnen immer noch als verborgener Schlußstein dient.

Läse man die Kommentare, die über derartige Gleichnisse stets geschrieben worden sind sowohl von Christen wie von sogenannten „wissenschaftlichen" Exegeten, so wäre man verblüfft über die allgemeine Ohnmacht, Bedeutungen zu gewahren, die für uns nunmehr dermaßen evident sind, daß wir zögern, den Gedankengang zu wiederholen, der sie erklären würde.

Natürlich erkennen die Exegeten, daß Christus sich mit dem von den Bauleuten verworfenen Stein identifiziert, erfassen aber nicht die gewaltigen anthropologischen Resonanzen dieses Satzes und den Grund, weshalb er schon im Alten Testament vorhanden ist.

Statt die Mythen im Licht der Evangelien zu lesen, hat man stets die Evangelien im Licht der Mythen gelesen. Angesichts der erstaunlichen Entmystifizierung, die von den Evangelien vorgenommen wird, sind unsere eigenen Entmystifizierungen nur lächerliche Ansätze und vielleicht auch listig erdachte Hindernisse, die wir der evangelischen Offenbarung zwangsläufig in den Weg stellen. Doch die Hindernisse sind nur vor uns her geschobene Ressourcen; sie tragen zum noch unsichtbaren, doch unwiderstehlichen Fortschreiten dieser Offenbarung bei.

Zweites Kapitel

Nichtsakrifizielle Deutung des Evangeliumstextes

1. Christus und das Opfer

Die Evangelien sprechen nie von Opfern, außer um sie auszuschließen und ihnen jede Gültigkeit abzusprechen. Jesus setzt dem pharisäischen Ritualismus einen antisakrifiziellen Satz von Hosea entgegen: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Mt 9,13; vgl. Hos 6,6).

Der folgende Text ist viel mehr als lediglich eine Moralvorschrift; er ist ein Beiseitesetzen des Opferkultes und zugleich ein Aufdecken seiner nun hinfällig gewordenen Funktion:

„Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe" (Mt 5,23–24).

In den Evangelien weist nichts darauf hin, daß der Tod Jesu ein Opfer sei, wie immer man dieses Opfer definieren mag: Sühnopfer, stellvertretendes Opfer usw. In den Evangelien wird der Tod Jesu nie als ein Opfer bezeichnet. Die Stellen, auf die man sich beruft, um die sakrifizielle Auffassung der Passion zu rechtfertigen, können und müssen nicht im Rahmen des Opfers gedeutet werden.

Wohl wird uns in den Evangelien die Passion als ein Akt dargestellt, der der Menschheit das Heil bringt, nie aber als ein Opfer.

Wenn man auf dem bisher verfolgten Weg wirklich mitgekommen ist, wird man bereits verstehen, daß die sakrifizielle Deutung der Passion in unserer Sicht kritisiert und aufgedeckt werden muß als das paradoxeste und kolossalste Mißverständnis der ganzen Geschichte, das zugleich am bezeichnendsten ist für das radikale Unvermögen der Menschheit, ihre Gewalttätigkeit

zu verstehen, selbst wenn diese ihr so ausdrücklich zur Kenntnis gebracht wird.

Von allen Umkehrungen, die sich im Lauf dieser Ausführungen uns aufgedrängt haben, ist diese die wichtigste. Sie stellt nicht einfach eine Konsequenz der anthropologischen Perspektive dar, die wir uns zu eigen gemacht haben. In Wirklichkeit ist es der im Evangelium vollzogene Umsturz des Sakrifiziellen, der diese Sicht bestimmt und dadurch, daß er den Text in seiner Echtheit aufdeckt, der Hypothese des stellvertretenden Opfers den Weg bahnt und es ihr ermöglicht, sich in die Humanwissenschaften zu übertragen.

Ich spreche hier natürlich nicht mehr von meiner persönlichen Erfahrung, die einem umgekehrten Weg gefolgt ist, sondern von etwas viel Weiterem, in das sämtliche intellektuellen Erfahrungen, die wir machen können, einzutragen sind. Dank der sakrifiziellen Deutung konnte fünfzehn oder zwanzig Jahrhunderte hindurch das bestehen, was man die Christenheit nennt, d. h. eine Kultur, die wie alle Kulturen wenigstens in gewissem Grad auf mythologischen, vom Gründungsmechanismus hervorgebrachten Formen gründete. In der sakrifiziellen Deutung ist es paradoxerweise der christliche Text selbst, der als Grundlage dient. Die Menschen stützen sich auf die Verkennung des Textes, der ausdrücklich den Gründungsmechanismus aufdeckt, um wiederum noch sakrifizielle Kulturformen hervorzubringen und eine Gesellschaft zu erzeugen, die wegen dieser Verkennung in der Linie aller menschlichen Kultur liegt und noch die sakrifizielle Sicht widerspiegelt, die vom Evangelium bekämpft wird.

Was immer man in den Evangelien an Widersprüchen und Spannungen aufzeigen mag, nichts von alldem ist mit der von mir vorgelegten nichtsakrifiziellen Deutung unvereinbar. Ich glaube sogar aufzeigen zu können, daß man erst im Licht dieser Deutung endlich die Idee erklären kann, die sich die Evangelien von ihrer Geschichtswirkung machen, die Elemente, deren Vorhandensein uns dem „Geist des Evangeliums" zu widersprechen scheint. Wiederum werden wir die Auffassung, die sich abzeichnet, an den Ergebnissen beurteilen. Durch die Zurückweisung der sakrifiziellen Auffassung der Passion gelangt man zur einfachsten, klarsten und durchgängig stimmigen Deutung, die alle

Themen des Evangeliums in eine lückenlose Totalität zu integrieren ermöglicht. Entgegen dem, was man denkt, liegt, wie wir sehen werden, nie ein Widerspruch zwischen dem Buchstaben und dem Geist vor; um den Geist zu erfassen, braucht man sich einfach der Lesung des Textes zu überlassen, ohne etwas dazu hinzuzufügen oder davon wegzunehmen.

2. Unmöglichkeit der sakrifiziellen Deutung

In dem, was uns die Evangelien direkt über Gott sagen, berechtigt nichts zum unvermeidlichen Postulat, zu dem die sakrifizielle Deutung des Hebräerbriefs gelangt. Erst die Theologie des Mittelalters hat dieses Postulat ausformuliert: daß nämlich Gott Vater ein Opfer gefordert habe. Die Bestrebungen, dieses Opferabkommen zu erklären, führen nur zu Absurditäten: Gott muß die Verletzung seiner Ehre, die ihm durch die Sünden der Menschheit angetan wurde, ahnden usw. Nicht nur fordert Gott ein neues Opfer, sondern er fordert das kostbarste und teuerste Opfer: seinen eigenen Sohn. Dieses Postulat hat zweifellos am meisten dazu beigetragen, das Christentum in den Augen der gutgesinnten Menschen in der modernen Welt unglaubwürdig zu machen. Für die mittelalterliche Geisteshaltung noch hinnehmbar, ist es für unsere Mentalität unerträglich geworden und stellt den schlimmsten Stein des Anstoßes dar für eine ganze Welt, die gegen das Sakrifizielle revoltiert, und zwar nicht zu Unrecht, sogar dann, wenn diese Revolte selbst von sakrifiziellen Elementen durchsetzt bleibt, die zu vertilgen bis jetzt noch niemandem gelungen ist.

Wenn wir uns an die Stellen halten, die sich direkt auf den Vater Jesu beziehen, werden wir mühelos feststellen, daß es in ihnen nichts gibt, was erlauben würde, der Gottheit auch nur die geringste Gewalttätigkeit zuzuschreiben. Im Gegenteil wird uns ein Gott gezeigt, dem jede Gewalttätigkeit fernliegt. Die wichtigste dieser Stellen in den synoptischen Evangelien spricht Gott formell den rächenden, vergeltenden Charakter ab, wovon sich bis ans Ende des Alten Testaments Spuren finden. Selbst ohne sich auf sämtliche impliziten oder expliziten Gleichsetzungen

Gottes mit der Liebe zu beziehen, die im Johannesevangelium und vor allem in den dem gleichen Autor zugeschriebenen Briefen zu finden sind, darf man ungescheut behaupten, daß die Evangelien auch in diesem Punkt die Arbeit des Alten Testaments zu Ende führen. Der in meinen Augen grundlegende Text, wonach Gott jegliche Rache fremd ist und wonach er infolgedessen wünscht, daß auch die Menschen auf Rache verzichten, lautet:

> „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: *Du sollst deinen Nächsten lieben* und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5,43–45).

In der Nähe dieses Textes müßte man auch diejenigen Aussagen ansiedeln, die Gott jede Verantwortung für die Krankheiten, Seuchen, Katastrophen aller Art absprechen, in denen unschuldige Opfer umkommen, und selbstverständlich vor allem auch für Kriege. Kein Gott trägt die Schuld daran; eine unvordenkliche unbewußte Praxis wird hier ausdrücklich zurückgewiesen, nämlich die, für sämtliche Übel, die den Menschen zustoßen können, Gott verantwortlich zu machen. Die Evangelien nehmen der Gottheit die wesentlichste ihrer Funktionen in den primitiven Religionen, ihre Fähigkeit, all das zu polarisieren, über das die Menschen in ihren Beziehungen zu der Welt und vor allem in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen nicht Herr zu werden vermögen.

Eben deshalb, weil diese Funktion eliminiert ist, kann die Meinung bestehen, die Evangelien führten so etwas wie einen praktischen Atheismus ein. Dieselben Kritiker, die sich gegen die sakrifizielle Auffassung empören, führen manchmal diese Stelle an, um den Evangeliumstext zu bezichtigen, eine letzten Endes fernere und abstraktere Auffassung der Gottheit vorzulegen als die des Alten Testamentes; der alte Jahwe interessierte sich für die Menschen genug, damit ihre Bosheiten ihn in Wut versetzten. Die eben angeführte Stelle hingegen setzt uns, wie es scheint, einen völlig unerschütterlichen Gott vor.

In Wirklichkeit hat man es im Evangelium nicht mit einem gleichgültigen Gott zu tun, sondern mit einem Gott, der will, daß man ihn erkennt, und er kann sich den Menschen nur dann zur Kenntnis bringen, wenn er von ihnen erreicht, was Jesus ihnen vorschlägt und was das entscheidende, tausendmal wiederholte Thema seiner Predigt darstellt: eine nicht durch Opfer vermittelte Versöhnung ohne Hintergedanken, wie wir weiter oben gesehen haben, eine Versöhnung, die es Gott gestatten würde, sich zum ersten Mal in der menschlichen Geschichte als der zu offenbaren, der er ist. Die Harmonie der Beziehungen zwischen den Menschen würde nicht mehr die blutigen Opfer, die absurden Fabeln über die Gewalttätigkeit erheischen, und auch nicht alle die mythologischen Kulturbildungen, ohne die auszukommen den Menschen bis dahin noch nicht geglückt war.

Zwischen dem Gott des Evangeliums und den Opfergottheiten besteht eine radikale Unvereinbarkeit, mehr noch als zwischen Religion überhaupt und dem modernen Atheismus, denn dieser ist, wie wir gesehen haben, nicht imstande, die Opfermechanismen aufzudecken; seine leere Skepsis gegenüber allem Religiösen stellt eine neue Art dar, diese Mechanismen in einem Schatten, der ihre Fortdauer begünstigt, weiterhin in Gang zu halten. Im Fall des Evangeliumstextes hingegen kommt die ausdrückliche Aufdeckung des allen Religionen gemeinsamen Opferfundaments dank der nichtgewalttätigen Gottheit zustande. Bei dieser Aufdeckung spielt die nichtgewalttätige Gottheit, der Vater Jesu, eine Rolle allererster Ordnung. Hier wird die enge Verbindung zwischen dem Vater und dem Sohn angedeutet, ihre gemeinsame Natur und die bei Johannes mehrmals wiederholte Idee, daß Jesus der einzige Weg darstellt, um zum Vater zu kommen, daß er das gleiche ist wie der Vater; er ist nicht nur der Weg, sondern auch die Wahrheit und das Leben. Deshalb hat, wer Jesus gesehen hat, den Vater selbst gesehen.

Die unglaubliche, unhaltbare Idee eines geheimen Abkommens zwischen Vater und Sohn wird ausdrücklich zurückgewiesen von Texten des Johannesevangeliums, deren entscheidende Wichtigkeit kein Christ verkennen kann:

„Ich nenne euch nicht mehr Knechte;
denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut.
Vielmehr habe ich euch Freunde genannt,
denn ich habe euch alles mitgeteilt,
was ich von meinem Vater gehört habe" (Joh 15,15).

3. Die Apokalypse und die parabolische Rede

Die apokalyptischen Drohungen der Geheimen Offenbarung scheinen sich einer nichtsakrifiziellen Auslegung des Evangeliums zu widersetzen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist der, daß die Evangelien die von ihnen vorhergesagte apokalyptische Gewalttätigkeit nicht mit Gott in Verbindung bringen. In den Evangelien wird diese Gewalttätigkeit stets auf die Menschen, nicht auf Gott, bezogen. Was die Leser vermeinen läßt, es handle sich immer noch um den alten, im Alten Testament stets lebendigen göttlichen Zorn, ist dies, daß die meisten der apokalyptischen Züge, die großen Bilder dieses Gemäldes, Texten des Alten Testaments entnommen sind.

Sämtlichen Verweisen auf das Alte Testament geht ein „so-wie" voran, was den metaphorischen Charakter der mythischen Entlehnung aufdeckt:

> „Wie es zur Zeit des Noach war, so wird es auch in den Tagen des Menschensohnes sein. Die Menschen aßen und tranken und heirateten bis zu dem Tag, an dem Noach in die Arche ging; dann kam die Flut und vernichtete alle. Und es wird ebenso sein, wie es zur Zeit des Lot war: Sie aßen und tranken, kauften und verkauften, pflanzten und bauten. Aber an dem Tag, als Lot Sodom verließ, regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel, und alle kamen um. Ebenso wird es an dem Tag sein, an dem sich der Menschensohn offenbart" (Lk 17,26–30).

Hier handelt es sich also ausdrücklich um einen Vergleich, und dessen einziges Ziel ist dies, den nichtwunderbaren Charakter der Ereignisse aufzuzeigen, die auf die Menschen zukommen. Mitten in den seltsamsten Phänomenen wird doch die Alltagssorge überwiegen, werden Apathie und Gleichgültigkeit vorherrschen. „Die Liebe wird bei vielen erkalten" (Mt 24,12). Infolgedessen wird der Kampf zwischen den Doubles überall triumphieren; der Konflikt zwischen den Doubles nimmt planetarische Ausmaße an:

> „Ihr werdet von Kriegen hören, und Nachrichten über Kriege werden euch beunruhigen. Gebt acht, laßt euch nicht erschrecken! Das muß geschehen. Es ist aber noch nicht das Ende. Denn ein Volk wird sich gegen das andere erheben und ein Reich gegen das andere ..." (Mt 24,6–7).

Niemand fragt sich, ob diese Texte nicht in einem Geist übernommen sind, der dem Evangelium eigen ist und sie vollständig entsakralisiert. Dies interessiert die modernen Leser nicht im geringsten. Ob sie sich nun für gläubig oder ungläubig ausgeben, bleiben sie der mittelalterlichen Deutung treu, die tatsächlich alles wieder sakralisiert hat. Die einen, weil sie das Bild eines gewalttätigen Gottes beibehalten, der den Greueltaten einer sündigen Menschheit selbst ein Ende setzen wird; die anderen, weil es ihnen nur darum geht, gegen die erste Auffassung Einspruch zu erheben, statt die Texte wirklich kritisch zu lesen; es kommt ihnen nicht in den Sinn, daß diese stets lächerlich gemachten, doch nie wirklich entzifferten Texte von einem ganz anderen Geist herrühren könnten als vom Geist des sakrifiziellen Christentums.

Finden sich Spuren von Gewalt auch in der Predigt Jesu, z. B. im Gleichnis von den Winzern? Dieses sei kurz wiederholt:

Nachdem der Eigentümer seinen Weinberg an Pächter vermietet hatte, ließ er sich anderswo nieder. Um den ihm nach dem Pachtvertrag zustehenden Anteil am Ertrag einzuheimsen, schickt er verschiedene Abgesandte, die Propheten, doch diese werden weggejagt und kehren mit leeren Händen zurück. Schließlich sendet er seinen Sohn, den Erben des Vaters, doch die Winzer bringen ihn um. Jesus fragt seine Zuhörer: Was wird der Besitzer des Weinbergs mit ihnen tun? Und er selbst gibt die Antwort: Er wird die treulosen Winzer umbringen lassen und andere an ihre Stelle setzen (Lk 20,15–16; Mk 12,9).

Der Matthäustext enthält einen Unterschied zu denen von

Markus und Lukas; dieser Unterschied erscheint in der gewohnten Sicht als geringfügig, stellt sich aber in unserer Perspektive als entscheidend heraus. Es wird die gleiche Frage gestellt wie bei Lukas, und zwar ebenfalls von Jesus selbst, aber diesmal kommt die *Antwort nicht von ihm*, sondern von den Zuhörern:

> „Wenn nun der Besitzer des Weinbergs kommt: Was wird er mit solchen Winzern tun? Sie sagten zu ihm: Er wird diesen bösen Menschen ein böses Ende bereiten und den Weinberg an andere Winzer verpachten, die ihm die Früchte abliefern, wenn es Zeit dafür ist" (Mt 21,40–41).

Jesus bucht die Gewalttätigkeit nicht auf das Konto Gottes; er überläßt es seinen Zuhörern, in Formulierungen, die nicht seinem, sondern ihrem Denken entsprechen, einem Denken, das ein gewalttätiges Verhalten voraussetzt, die Schlußfolgerung zu ziehen. Meines Erachtens ist der Matthäustext vorzuziehen. Jesus überläßt nicht ohne Grund seinen tauben und blinden Zuhörern die Verantwortung für einen Schluß, der auch hier der gleiche bleibt, den aber bloß seine Zuhörer, die in der sakralen Sicht befangen sind, auf die Gottheit beziehen. Das Widerstreben des Redaktors des Matthäusevangeliums, Jesus ein Wort in den Mund zu legen, das Gott der Gewalttätigkeit für fähig erachtet, entstammt einem sehr treffenden Sinn für die Einzigartigkeit des Evangeliums gegenüber dem Alten Testament.

Bei Markus und Lukas bleibt der Fragemodus noch bestehen, doch entspricht er keiner Notwendigkeit mehr, weil Jesus selbst es ist, der die Frage stellt und die Antwort liefert. Man hat es, wie es scheint, bloß noch mit einem rhetorischen Effekt zu tun.

Der Vergleich mit dem verwickelteren und bezeichnenderen Text bei Matthäus zeigt, daß es sich um etwas ganz anderes handeln muß. Die Redaktoren des Markus- und des Lukasevangeliums oder die Schreiber, die sie kopiert haben, haben offensichtlich einen Text vereinfacht, dessen vollständige, bedeutsame Form bei Matthäus vorliegt. Die Frage-und-Antwort-Form bleibt bestehen, entspricht aber nicht mehr der ursprünglichen Absicht, die Zuhörer selbst die Verantwortung für den auf Gewalttätigkeit hinauslaufenden Schluß übernehmen zu lassen.

Weil Markus und Lukas diese Absicht nicht erfaßt haben, ließen sie ein Dialogselement fallen, das ihnen nichtssagend erschien, das aber, wenn man tiefer darüber nachdenkt, von entscheidender Wichtigkeit ist.

Im allgemeinen hat das treue Festhalten der Redaktoren an einem so verwirrlichen Denken wie dem des Evangeliums etwas Erstaunliches. Man kann jedoch an dem eben kommentierten Beispiel und an noch weiteren feststellen, daß sich bald in die eine, bald in die andere Version schon kleine Nachlässigkeiten einschleichen. Diese ersten Mängel sind von den unzähligen Kommentatoren, christlichen und nichtchristlichen, vergröbert und vervielfacht worden. Die späteren Ausleger wenden sich stets denjenigen Texten zu, welche die Tendenz haben, in die alttestamentliche Sakralisierung zurückzufallen, und wäre es auch deswegen, weil ihnen diese Texte als für den religiösen Geist, wie sie ihn verstehen, am charakteristischsten erscheinen. Die gewöhnliche Auffassung z. B. des apokalyptischen Themas entnimmt die meisten seiner Züge der Apokalypse des hl. Johannes, die sicherlich ein für die evangelische Inspiration weniger bezeichnender Text ist als die apokalyptischen Kapitel der Synoptiker (Mt 24; Mk 13; Lk 17,22–37; 21,5–37).

Die Intention, die ich der Matthäusversion zuschreibe, ist sicherlich dem Geist des Evangeliums nicht fremd. Um sich davon zu überzeugen, braucht man bloß festzustellen, daß sie sich, diesmal in sehr ausdrücklicher Form, in einem weiteren Gleichnis, in dem von den Talenten, findet.

Der Diener, der das ihm übergebene Talent bloß vergräbt, statt es Frucht bringen zu lassen, ist auch der, der sich vom Herrn das abstoßendste Bild macht. Er erblickt in ihm einen anspruchsvollen Meister, der ernten will, wo er nicht gesät hat. Was schließlich diesem Diener geschieht, entspricht seiner Erwartung, dem Bild, das er sich von seinem Meister macht, nicht als ob der Meister wirklich so wäre, wie dieser Mann ihn sich vorstellt – der Text bei Lukas ist eindrücklicher –, sondern weil die Menschen selbst ihres Glückes Schmied sind und, je mehr sie sich vom mimetischen Hindernis faszinieren lassen, desto weniger ihm zu entfliehen vermögen (Lk 19,11–27).

Als er diesem schlechten Diener das Talent, das er ihm bei der

Abreise anvertraut hatte, nimmt, sagt der Meister nicht: „Ich bin eben genau so, wie du mich dir vorgestellt hast", sondern: „Wenn du doch in mir den sahest, der erntet, wo er nicht gesät hat usw., warum hast du dann nicht das dir übergebene Talent Frucht bringen lassen?" Das Gleichnis übernimmt nicht die Verantwortung für den Glauben an einen Gott der Rache, selbst nicht da, wo dieser Glaube scheinbar begünstigt wird; die Gewalttätigkeit rührt stets von rein menschlichen Mechanismen her. „Aufgrund deiner eigenen Worte spreche ich dir das Urteil, du schlechter Diener."

Darin liegt die Hauptlehre, die aus unserer kleinen Analyse zu ziehen ist. Die Idee einer göttlichen Gewalttätigkeit hat in der evangelischen Inspiration keinen Raum. Doch dies ist nicht die einzige Lehre. Im Moment bezieht sich unsere Deutung ausschließlich auf sogenannte Gleichniserzählungen. Und diese Gleichniserzählungen werden uns ausdrücklich als parabolisch dargestellt, als solche, die diesseits der evangelischen Wahrheit liegen, aber den meisten Zuhörern noch als einzige zugänglich sind.

Der Evangeliumstext bemüht sich, diese Unzulänglichkeit des Gleichnisses für die Botschaft Jesu zu bestimmen (in bezug auf das Gleichnis vom Sämann); es gelingt ihm absolut nicht, aber wir können nun selbst erahnen, worin diese Unzulänglichkeit besteht. Sie besteht darin, daß man wieder in die Vorstellung zurückfällt, daß Gott gewalttätig sei, und in den Glauben an eine rächende Vergeltung.

Um sich seinen Zuhörern verständlich zu machen, muß Jesus bis zu einem gewissen Punkt ihre Sprache sprechen und noch unausrottbaren Vorurteilen Rechnung tragen. Bei der Idee, die sie sich von der Gottheit machen, können sie die Wahrheit nur dann erfassen, wenn man sie in Mythen einkleidet, und dies tut denn auch Jesus in den beiden von uns angeführten Gleichnissen: er zeigt das Spiel der Gewalttätigkeit, die sich gegen die Menschen zurückwendet, und überläßt seinen Gesprächspartnern die Verantwortung für die Interpretation, die dieses Spiel sakralisieren wird. Doch die Warnung bleibt gültig, denn das Spiel der Gewalttätigkeit wird wirklich gespielt, und gerade innerhalb der sakralen Illusion wird es richtig beschrieben.

4. Mächte und Gewalten

Die großen apokalyptischen Schilderungen haben sicherlich eine kosmische Tragweite; der ganze Planet wird betroffen; sämtliche Grundlagen des menschlichen Daseins brechen zusammen – aber kein göttlicher Regisseur führt in diesem Spiel Regie; gerade die totale Abwesenheit Gottes vor dem Gericht gibt diesen Texten den Geschmack von etwas eisig Phantastischem; die Menschheit ist von ihren Ankertauen gelöst, gleicht der flüssigen Masse der Sintflut:

> „Es werden Zeichen sichtbar werden an Sonne, Mond und Sternen, und auf der Erde werden die Völker bestürzt und ratlos sein über das Toben und Donnern des Meeres. Die Menschen werden vor Angst vergehen in der Erwartung der Dinge, die über die Erde kommen; denn die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden" (Lk 21,25–26).

Diese Stelle kann infolge des Hinweises auf die „Kräfte des Himmels" irreleiten. Daß diese Kräfte „erschüttert werden", zeigt aber, daß es sich dabei nicht um die wahre unerschütterliche Gottheit handeln kann. Die „Kräfte des Himmels" haben weder mit Jesus noch mit seinem Vater etwas zu tun. Sie haben die Menschen beherrscht und bestimmt, seit die Welt Welt ist. Sobald man diese Stelle mit weiteren Texten in den Evangelien und in den Paulusbriefen vergleicht, stellt man fest, daß diese weltlichen Mächte die verschiedensten Namen erhalten; sie können als menschliche, als dämonische und satanische oder auch als engelhafte Wesen dargestellt werden. Wenn Paulus sagt, nicht Gott selbst, sondern einer seiner Engel habe das jüdische Gesetz promulgiert, meint er damit, daß dieses Gesetz noch an diesen Mächten teilhabe, die manchmal bezeichnenderweise als Zwischenwesen zwischen Gott und den Menschen dargestellt werden. Je nachdem, wie man sie und die Geschichtsperioden ansieht, vor oder nach dem Eingreifen Jesu in die Geschicke der Welt, werden diese „Kräfte des Himmels" entweder als positive Kräfte erscheinen, welche die Ordnung aufrechterhalten und die Menschen hindern, einander im Harren auf den wahren Gott zu

zerstören, oder im Gegenteil als Hüllen und Hindernisse, die den Anbruch der Fülle der Offenbarung verzögern.

Die Interpretation, die ich hier kurz wiedergebe, wird häufig angenommen, und zu einer ausführlicheren Darlegung der Frage verweise ich auf den ausgezeichneten Kommentar von Markus Barth in seiner Ausgabe des Epheserbriefes[56].

Die Evangelien kündigen uns immer wieder an, Christus müsse über diese Mächte triumphieren, d. h., er werde sie entsakralisieren; aber die Evangelien und das Neue Testament als ganzes stammen aus dem ersten und zweiten Jahrhundert unserer Ära, also aus einer Epoche, wo diese Entsakralisierungsarbeit ganz offensichtlich noch lange nicht abgeschlossen ist. Darum müssen die Evangelienredaktoren notgedrungen zu Ausdrücken Zuflucht nehmen, die noch durch Gewalttätigkeit gezeichnet sind, während sie doch deren volle, gänzliche Zerstörung ankündigen, den Prozeß, dessen Erben wir selbst sind und der uns ermöglicht, heute den Mechanismus dieser Mächte freizulegen.

Mit diesen Mächten, sagen uns die Evangelien, nimmt Jesus den Entscheidungskampf auf. Und in eben dem Moment, wo sie zu triumphieren wähnen, in dem Moment, wo das Wort, das sie aufdeckt und als von Grund auf mörderisch und gewalttätig anprangert, zum Schweigen der Kreuzigung verurteilt ist, und zwar durch einen neuen Mord und eine neue Gewalttat, sind diese Gewalten, die ein weiteres Mal gesiegt zu haben wähnen, in Wirklichkeit bereits besiegt. Gerade dann nämlich schreibt sich das nie aufgedeckte Geheimnis ihres Wirkens ausdrücklich in den Evangeliumstext ein.

Das moderne Denken erblickt darin nur eine von den Jüngern Jesu ersonnene Vergeltung, eine Art Sublimierung des Scheiterns Christi. Es hat nie vermutet, daß es sich um das absolute Urbild von Verstandesmechanismen handeln könnte, die es selbst gewaltig interessieren und die es ganz allein und ohne irgendwelche Hilfe entdeckt zu haben wähnt, vor allem ohne eine Hilfe vom Evangeliumstext her. Die Kenntnis der Verkennung ist etwas, worauf wir das Monopol zu haben meinen, während in Wirklichkeit unsere stärksten Gedanken darüber sich unbewußt stets auf den Evangeliumstext stützen; vielleicht finden sie immer nur in einer Reihe von Wirrungen und Irrungen, die aber

bald nicht mehr unentwirrbar erscheinen werden, den Mechanismus des Gründungsmordes und seiner Verkennung wieder, die durch die Offenbarung buchstäblich „zerschlagen" wird.

Bei Paulus besteht eine Lehre über den glänzenden, doch noch verborgenen Sieg, den die scheinbare Niederlage Jesu darstellt, eine Lehre über die Wirkkraft des Kreuzes, die nichts mit einem Opfer zu tun hat. In der Folge ist diese Lehre unter der sakrifiziellen Deutung vollständig erstickt worden, und bei den seltenen Gelegenheiten, bei denen sie darauf zu sprechen kommen, werfen die Kommentatoren ihr gerne vor, sie enthalte magische Elemente, die sie der christlichen Rechtgläubigkeit verdächtig machen und es rechtfertigen würden, daß sie der Vergessenheit anheimgefallen sei.

Damit haben wir ein neues Beispiel für die schrecklichen Paradoxe, mit denen unsere Analysen durchspickt sind. In Wirklichkeit ist diese Lehre des Paulus über die Wirkkraft des Kreuzes von kruzialer Bedeutung; sie ist der Weg, den man einschlagen muß, um unsere Deutung des Kreuzes als Aufdeckung des Gründungsmechanismus bestätigt zu finden, eine Deutung, die durch die sakrifizielle Auffassung zwangsläufig verdeckt wird. Man könnte meines Erachtens zeigen, daß diese Lehre bei Paulus eine viel wichtigere Rolle spielt als alles, was schon bei ihm allenfalls die sakrifizielle Deutung ankündigen könnte. Erst in der Folge, mit dem Hebräerbrief und den weiteren Texten, die sich von diesem inspirieren lassen oder einer analogen, diesmal wirklich regressiven Inspiration entstammen, triumphiert die sakrifizielle Interpretation, von der sich die christliche Theologie noch nicht befreit hat.

Der aufschlußreichste Text ist Kol 2, 14–15. Paulus schreibt:

> „Gott hat euch mit Christus zusammen lebendig gemacht ... Er hat den Schuldschein, der gegen uns sprach, durchgestrichen und seine Forderungen, die uns anklagten, aufgehoben. Er hat ihn dadurch getilgt, daß er ihn an das Kreuz geheftet hat. Die Fürsten und Gewalten hat er entwaffnet und öffentlich zur Schau gestellt [sie öffentlich lächerlich gemacht]; durch Christus hat er über sie triumphiert [dieser hat sie in seinem Triumphzug mitgeführt]."

Der Schuldschein mit seinen Forderungen, der gegen uns spricht, ist die menschliche Kultur, der schreckliche Widerschein unserer Gewalttätigkeit. Er bringt gegen uns ein Zeugnis vor, das wir nicht einmal wahrnehmen. Und es ist diese Unkenntnis, in der wir uns befinden, welche die Fürsten und Gewalten auf ihren Thron setzt. Indem das Kreuz diese Unkenntnis behebt, triumphiert es über die Gewalten, macht sie lächerlich, zeigt auf, was sich im Sakralisierungsmechanismus an Läppischem findet. Das Kreuz zieht seine Auflösungskraft daraus, daß es das Wirken dessen aufdeckt, was nach ihm nur noch böse ist. Damit Paulus so sprechen kann, wie er das tut, *muß das Wirken der Mächte dieser Welt das gleiche sein wie das der Kreuzigung*. Dieses Wirken also, das im Evangeliumstext verzeichnet ist, wird von Christus entmystifiziert, für immer seiner Strukturierungskraft für den menschlichen Geist beraubt.

Gewisse griechische Exegeten schreiben dieser paulinischen Kreuzigungstheorie eine große Bedeutung zu. Für Origenes ist, wie für Paulus, die Menschheit vor Christus an das Joch der bösen Mächte gekettet. Die heidnischen Götter und das Sakrale werden mit bösen Engeln verglichen, welche die Nationen noch beherrschen. Christus erscheint in der Welt, um diese „Kräfte" und „Mächte" zu bekämpfen. Schon seine Geburt ist für den Einfluß dieser Mächte auf die menschlichen Gesellschaften verheerend:

> „Als Jesus geboren wurde (...), wurden die Mächte geschwächt, da ihre Magie widerlegt und ihr Wirken zersetzt wurde."[57]

Immer wieder kommt Origenes auf das zurück, was im Kolosserbrief „zur Schau gestellt" wird, und auf das Werk des Kreuzes, das „die Gefangenschaft gefangennimmt" (Comm. Joh VI, 56–57).

Es ist ganz offensichtlich ein gewisses Verständnis des eben angeführten Textes und weiterer analoger Texte, das in der „Divina Commedia" Dante bewogen hat, Satan auf das Kreuz genagelt darzustellen, ein Bild, das denen, die eine konventionelle, sakrifizielle Sicht der Kreuzigung haben, bizarr und sogar deplaziert vorkommt.

Als Bestätigung dafür, daß es sich bei der Kreuzigung wirklich um einen Verkennungsmechanismus handelt, der, weil in einem Text verzeichnet, für immer zerstört wird, verfügen wir über weitere Stellen bei Paulus, wonach die Weisheit Gottes den Kalkülen der Mächte ironischerweise ein Schnippchen geschlagen hat: „Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie (die Weisheit Gottes) erkannt; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt" (1 Kor 2, 8).

Als sie den Gründungsmechanismus noch ein weiteres Mal spielen ließen, und zwar gegen Jesus selbst, der das Geheimnis ihrer Macht, den Gründungsmord, aufdeckte, vermeinten die Mächte dieser Welt, das Wort der Wahrheit für immer zu erstikken; sie vermeinten wieder zu triumphieren durch die Methode, die ihnen in der Vergangenheit stets zum Triumph verholfen hatte. Was sie nicht erfaßt haben, ist dies, daß trotz des zeitweiligen Konsenses, dem sich selbst die treuesten Jünger anschlossen, nicht die gewohnte mythologische Lüge in die Evangelien eingetragen wurde, die Lüge der Religionen des ganzen Planeten, sondern die Strukturmatrize selbst. Die Jünger haben sich wieder aufgefangen und die Erinnerung an das Ereignis für immer festgehalten nicht in der mythischen Form, die hätte vorherrschen sollen, sondern in einer Form, die die Unschuld des gemarterten Gerechten aufdeckt, die Sakralisierung des Opfers verhindert, insofern sie den Geopferten als schuldig hinstellt, als verantwortlich für menschliche Wirren, denen sein Tod ein Ende macht. So sind die „Mächte" überspielt worden, und wenn das Ganze hätte wiederholt werden müssen, wäre Jesus nicht gekreuzigt worden.

Übrigens hat der Tod Jesu auf weltlicher Ebene keine Wirkkraft. Indem der Hohepriester zu diesem Mord seine Zustimmung gibt, erreicht er nicht das von ihm intendierte Ziel, *ein einziges Opfer zu opfern, damit nicht die ganze Nation zugrunde gehe* (Joh 11, 50).

Im Lukasevangelium hingegen entbehrt die Behandlung, der Jesus unterzogen wurde, nicht gänzlich der Wirkung, auf die die Hellsichtigsten der Drahtzieher gerechnet hatten:

> „Herodes und seine Soldaten zeigten ihm offen ihre Verachtung. Er trieb seinen Spott mit Jesus, ließ ihm ein

Prunkgewand umhängen und schickte ihn so zu Pilatus zurück. An diesem Tag wurden Herodes und Pilatus Freunde: vorher waren sie Feinde gewesen" (Lk 23, 11 bis 12).

Das christliche apokalyptische Thema ist die Schreckenstat des Menschen, nicht Gottes; sie droht um so mehr zu triumphieren, je besser die Menschen von den sakralen Vogelscheuchen befreit sind, welche unsere Humanisten auf eigene Faust zu zerschmettern wähnten und in bezug auf die sie dem Jüdisch-Christlichen vorwarfen, es erhalte sie allzulange aufrecht. Nun sind wir befreit, wir wissen, daß wir unter uns sind, ohne einen himmlischen Knecht Rupprecht, der unsere Geschäftchen stört. Wir sollen also nicht rückwärts-, sondern vorwärtsblicken: man muß zeigen, wozu der Mensch fähig ist. Das entscheidende apokalyptische Wort besagt kaum etwas anderes als die absolute Verantwortung des Menschen in der Geschichte: Ihr wollt, daß eure Wohnung euch überlassen sei; *gut, sie ist euch überlassen.*

Die Strafe Gottes wird von den Evangelien entmystifiziert; sie existiert nur noch in der mythischen Phantasie, der die moderne Skepsis verwunderlich treu bleibt. Auf diesen gar nicht vorhandenen Aspekt übt sich die Empörung der modernen Menschen unablässig aus – lächerlicherweise, handelt es sich doch um einen eigentlich beruhigenden Zug. Solange die Gewalttätigkeit von Gott auszugehen scheint, macht sie im Grunde niemandem Angst, sei es, weil sie auf das Heil zugeht, sei es, weil sie nicht vorhanden zu sein scheint. Das alttestamentliche Vertrauen, daß die Gewalttätigkeit *letztlich etwas Positives* ist, beruht unvermeidlich auf dem Gründungsmechanismus, mit dessen wohltätigen Wirkungen stillschweigend gerechnet wird, weil eben dieser Mechanismus noch nicht voll aufgedeckt ist. Dieser positive Charakter der Gewalttätigkeit ist in den Evangelien verschwunden. Wenn die Bedrohung schließlich wirklich schreckenerregend ist, dann deshalb, weil sie auf der Ebene, auf der sie liegt, heillos, ohne irgendwelche Zuflucht ist; sie hat aufgehört, „göttlich" zu sein.

Beim Fehlen des Gründungsmechanismus wird das Gewalttätigkeitsprinzip, das die Menschheit beherrscht, eine schreckliche

Steigerung erleben, wenn es in die Agonie eintreten wird. Um dies zu verstehen, braucht man sich bloß an den paradoxen Charakter von all dem zu erinnern, was den Mimetismus und die Gewalttätigkeit angeht. Diese kann nur auf dem Weg über den Opfermechanismus zu ihrem eigenen Heilmittel werden, und der Opfermechanismus wird erst im frenetischen Überschwang der „Krise" ausgelöst. Eine Gewalttätigkeit also, die in ihren lebendigen Werken getroffen ist, eine Gewalttätigkeit, die ihre Schärfe verloren hat und nun sich ihrem Ende zuneigt, wird paradoxerweise viel schrecklicher sein als eine noch intakte Gewalttätigkeit. Eine solche Gewalttätigkeit wird, wie zur Zeit der Propheten, Opfer auf Opfer häufen in einem eitlen Bestreben der ganzen Menschheit, ihre versöhnenden Opferkräfte wieder zurückzugewinnen.

5. Die Verkündigung des Gottesreiches

Meiner Erklärung des apokalyptischen Themas in nichtsakrifizieller Sicht füge ich abschließend ein weiteres entscheidendes Thema hinzu, den Gedanken des Gottesreiches, der, wie ich meine, damit zum ersten Mal in eine logische Verbindung mit der Kreuzigung und der Apokalypse gebracht wird.

Für die Evangelienkritik der beiden letzten Jahrhunderte hat die Verbindung dieser beiden Themen, der Apokalypse und der sogenannten „Gottesreichpredigt", ein unüberwindbares Problem dargestellt. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts legte man den Ton auf das Reich; das liberale Denken fabrizierte sich mit Renan einen human und sozial gesinnten Jesus. Man verharmloste das apokalyptische Thema. Albert Schweitzer hat in einem vielbeachteten Aufsatz die Vergeblichkeit dieser Bemühungen aufgezeigt und den Akzent von neuem auf das apokalyptische Thema gelegt, das als für uns mehr oder weniger unverständlich, als dem modernen Dasein fremd hingestellt worden war[58]. Dies war zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts!

Im ersten Teil der Predigttätigkeit Jesu ist der Ton ganz anders; es gibt keine Spur von apokalyptischer Ankündigung; es geht ausschließlich um die Versöhnung unter den Menschen,

worin denn auch dieses Gottesreich besteht, in das einzutreten alle eingeladen sind.

Lesen wir wieder die Bergpredigt und wir werden sehen, daß darin die Bedeutung und Tragweite des Gottesreiches vollkommen klar sind. Es geht stets darum, die feindlichen Brüder miteinander zu versöhnen, der mimetischen Krise ein Ende zu setzen, indem alle auf Gewalt verzichten. Außer der kollektiven Vertreibung, die versöhnend, weil einmütig ist, kann einzig der unbedingte und, wenn es sein muß, einseitige Verzicht auf Gewalt dem Double-Verhältnis ein Ende bereiten. Das Reich Gottes besteht in der vollständigen, endgültigen Beseitigung jeglicher Rache und Vergeltung in den zwischenmenschlichen Beziehungen.

Jesus macht dies alles zu einer unbedingten Pflicht im Alltagsleben, zu einer Verpflichtung ohne Gegenleistung, unter Ausschluß jeder Forderung nach Wechselseitigkeit:

> „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: *Auge für Auge und Zahn für Zahn.* Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel" (Mt 5,38–40).

Die modernen Interpreten erkennen zwar, daß im Gottesreich alles darauf hinausläuft, die Menschen von Gewalttätigkeit zu befreien; da sie sich von dieser aber ein falsches Bild machen, sehen sie nicht ein, daß die von Jesus empfohlenen Mittel rigoros objektiv sind. Die Menschen bilden sich entweder ein, daß die Gewalttätigkeit nur eine Art Parasit sei, von dem man sich durch geeignete prophylaktische Maßnahmen leicht befreien könne, oder dann daß sie ein unausrottbarer Zug der Menschennatur sei, ein Instinkt oder eine Zwangsläufigkeit, gegen die anzukämpfen fruchtlos bleibe.

Für die Evangelien verhält sich dies ganz anders. Sich von Gewalttätigkeit zu befreien ist ein Unternehmen, dem sich zu widmen Jesus alle Menschen auffordert, und er versteht sie ihrer wahren Natur entsprechend: im Blick auf die Illusionen, die sie

weckt, auf die Art und Weise, wie sie sich fortpflanzt, und auf alle Gesetze, die zu verifizieren wir im Lauf dieser Erörterungen tausendmal Gelegenheit hatten.

Die Gewalttätigkeit ist Sklaverei; sie zwingt den Menschen ein falsches Bild nicht nur der Gottheit, sondern von allem auf. Darum ist sie ein geschlossenes Reich. Der Gewalttätigkeit entfliehen hieße diesem Reich entfliehen, um in ein anderes Reich einzudringen, von dem die meisten Menschen nicht einmal eine Ahnung haben können. Es ist das *Reich der Liebe,* das auch das Reich des wahren Gottes, dieses Vaters Jesu ist, von dem die in der Gewalttätigkeit Befangenen überhaupt keine Idee haben.

Um aus der Gewalttätigkeit herauszukommen, muß man selbstverständlich den Vergeltungsgedanken aufgeben; man muß auf Verhaltensweisen verzichten, die man stets als natürlich und berechtigt ansah. So erscheint es uns z. B. richtig, gutes Verhalten mit gutem Verhalten und schlechtes Verhalten mit schlechtem Verhalten zu beantworten, doch haben dies sämtliche Gemeinschaften der Erde schon von jeher getan – mit den bekannten Resultaten ... Die Menschen bilden sich ein, um Gewalttätigkeit zu entgehen, brauche man bloß auf jede gewalttätige *Initiative* zu verzichten; da aber niemand je glaubt, eine solche Initiative zu ergreifen, und da jegliche Gewalttätigkeit einen mimetischen Charakter hat und aus einer ersten Gewalttätigkeit hervorgeht oder hervorzugehen glaubt, die sie auf ihren Ausgangspunkt zurück verweist, ist dieser Verzicht nur ein *Scheinverzicht* und kann an nichts etwas ändern. Die Gewalttätigkeit kommt sich stets als berechtigte Vergeltung vor. Deshalb muß man auf das Recht auf Vergeltung verzichten und sogar auf das, was in vielen Fällen als berechtigte Verteidigung gilt. Da die Gewalttätigkeit mimetisch ist und sich nie jemand für ihren ersten Ausbruch verantwortlich hält, kann einzig ein *unbedingter Verzicht* zum gewünschten Ergebnis führen:

> „Wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder. Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zu-

rückzubekommen. Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt" (Lk 6,33–35).

Wenn wir die Lehre des Evangeliums von dem aus deuten, was wir selbst über die Gewalttätigkeit festgestellt haben, werden wir sehen, daß sie aufs knappste und klarste sagt, was die Menschen tun müssen, um den Teufelskreis der geschlossenen Gesellschaften zu durchbrechen – die der Stammes- oder der nationalen, der philosophischen oder der religiösen Gesellschaften. Es wird kein Wort zu wenig oder zu viel gesagt. *Diese Lehre ist von einem absoluten Realismus.* Sie sieht ganz klar, was es braucht, um aus dem „metaphysischen Gehege" herauszukommen, und verfällt nie in die Doppelirrtümer des modernen Fanatismus, der die Zweideutigkeit und Universalität der Gewalttätigkeit verkennt und stets entweder einzig gegen die Unordnung oder im Gegenteil gegen die Ordnung angeht, einzig gegen die Ungeregeltheit oder einzig gegen die Regel, da er stets meint, um über die Gewalt zu triumphieren, brauche man bloß sich durch Gewalt von diesem oder jenem zu befreien, die individuellen Antriebe noch mehr als einst zu zügeln oder ihnen freien Lauf zu lassen in der absurden Hoffnung, daß allein schon diese Befreiung imstande sei, den Frieden unter den Menschen herzustellen.

Weil sie die Gewalt und die Rolle, die sie im Menschenleben spielt, nicht kennen, stellen sich die Interpreten das eine Mal vor, die Evangelien würden eine Art natürlicher Moral predigen, die von den – weil von Natur aus guten – Menschen von selbst eingehalten würde, wenn es nicht die „Bösen" gäbe, die sie daran hinderten; und das andere Mal meinen sie, das Gottesreich sei eine Utopie, ein Traum von Vollkommenheit, erfunden von einem sanften Träumer, der nicht imstande gewesen sei, zu verstehen, auf welchen Grundlagen die Menschheit von jeher funktioniert hat und weiterhin funktionieren wird.

Niemand sieht, daß die einfache, einzige Regel des Gottesreiches in unerbittlicher Logik von der wahren Natur der Gewalt abgeleitet ist. Niemand sieht, wieso der Ungehorsam oder der Gehorsam gegenüber dieser einzigen Regel zwei Reiche erzeugt, die miteinander nicht verkehren können, da zwischen ihnen ein

wahrer Abgrund klafft. Die Menschen können diesen Abgrund überqueren; dazu ist es notwendig, genügt es aber auch, daß alle zusammen, doch durch einen Entschluß, der von jedem einzelnen Individuum gefaßt wird (weil die anderen diesmal nicht miteinbegriffen sind und nicht imstande sein sollten, den Entschluß zum Wanken zu bringen), sich die einzige Regel des Gottesreiches zu eigen machen.

Um das Gottesreich vollends zu begreifen, muß man den Kontext seiner Verkündigung gut erfassen. Nach ihrer eigenen Darstellung stehen die Evangelien am Höhepunkt einer Krise, die Johannes der Täufer als sakrifiziell und prophetisch bezeichnet, indem er den Anfang des Deutero-Jesaia übernimmt:

„Jede Schlucht soll aufgefüllt, jeder Berg und Hügel abgetragen werden" (Lk 3,5; vgl. Jes 40,4). Dies ist die große tragische Einebnung, der Triumph der wechselseitigen Gewalttätigkeit. Darum besteht die gegenseitige Anerkennung Johannes des Täufers und Christi, das prophetische und messianische Echtheitssiegel, zunächst einmal im Nichtvorhandensein der antagonistischen Symmetrie, im einfachen, wunderbaren Sachverhalt, daß man dem Taumel der Gewalt nicht erliegt.

In der ganzen prophetischen Periode richten sich die Propheten ebenfalls immer mitten in einer Krise an das auserwählte Volk und fordern es auf, an die Stelle des sterilen symmetrischen Konflikts der Doubles, an die Stelle der Gewalt, die durch kein Opfer mehr geheilt werden könne, die Harmonie und den Frieden zu setzen. Je verzweifelter die Situation ist, je offensichtlicher das Absurde der gegenseitigen Gewalttätigkeit zutage tritt, desto größer scheinen die Chancen zu sein, daß die Botschaft vernommen wird.

Mit Jesus ist es letzten Endes die gleiche Krise und die gleiche Botschaft, nur daß den Evangelien zufolge die Krise zu einer letzten Steigerung gelangt ist und daß es keine weitere Chance mehr geben wird. Sämtliche Aspekte des Dilemmas stehen aufs klarste da: Weil die dem Opfer entströmenden Kräfte endgültig erschöpft sind, weil der Moment gekommen ist, wo die Gewalttätigkeit aufgedeckt wird, gibt es keine Kompromißmöglichkeit, keine Auswege mehr.

Wir verstehen, warum *Jesus* unter anderen den Titel *„Prophet"*

trägt. Jesus ist der letzte und der größte der Propheten, ihr Inbegriff, der sie alle übersteigt, er ist der Prophet der letzten Chance, die auch die beste Chance ist. Mit ihm vollzieht sich eine zugleich winzige und gigantische Verlagerung, die in der direkten Verlängerung des Alten Testaments liegt, aber auch einen gewaltigen Bruch darstellt. Zum ersten Mal wird *das Sakrifizielle vollständig beseitigt*, die göttliche Gewalttätigkeit hat ein Ende, die Wahrheit von all dem, was vorausgeht, wird endlich herausgeschält und sie erheischt eine totale Blickwende, eine geistige Metamorphose, die in der Geschichte der Menschheit noch nie dagewesen ist. Auch werden die menschlichen Beziehungen absolut vereinfacht, indem sämtliche Scheindifferenzen der Doubles aufgehoben werden – eine Vereinfachung in dem Sinn, wie man von algebraischer Vereinfachung spricht.

Die alttestamentlichen Apokalypsen im Unterschied zur Apokalypse des Neuen Testaments

Wie wir weiter oben sahen, kann in sämtlichen Texten des Alten Testaments der Abbau der Mythen, der Rituale und des Gesetzes nicht wirklich zu Ende geführt werden, weil es nicht zur vollen Aufdeckung des Gründungsmordes kommt. Mag die Gottheit noch so sehr der Gewalttätigkeit enthoben werden, so ist dies doch nicht völlig der Fall. Deshalb gibt es immer eine unbestimmte, ununterschiedene Zukunft, wo die menschliche Lösung des Problems, die Versöhnung von Angesicht zu Angesicht (die eine zusätzliche Gewalttätigkeit durch einen rein menschlichen, rationalen Mechanismus herbeiführen sollte, indem sie die Menschen über das Unsinnige und Zwecklose der symmetrischen Gewalttätigkeit aufklärt), zum Teil mit der Hoffnung auf eine neue, göttliche Epiphanie der Gewalttätigkeit, auf einen „Tag Jahwes" verquickt bleibt, wo der göttliche Zorn sich aufs höchste steigern und gleichzeitig eine ebenfalls göttliche Versöhnung zutage treten würde. Trotzdem die Propheten einen außerordentlichen Fortschritt zu einem neuen Verständnis der religiösen und kulturellen Strukturierungen gemacht haben, schlägt das Alte Testament nie in die vollständige Rationalität um, die sich von dieser Hoffnung auf eine gewaltsame Läuterung frei machen und darauf verzichten würde, von Gott die apokalyptische Lösung zu fordern: die vollständige Liquidierung der „Bösen", um das Glück der Erwählten zu sichern.

Die Metamorphose des Alttestamentlichen in das Evangelium ist nicht eine bloße Verstandesoperation; die Krise selbst reift; es ist ein vorher nie möglicher geschichtlicher Moment, der Moment der absoluten, bewußten Wahl zwischen zwei Formen der Wechselseitigkeit, die einander äußerst nahe stehen und gleichzeitig von Grund auf entgegengesetzt sind, der Moment, wo die Auflösung der Kultur und die Gewalt zu einem solchen Grad der Reife gelangt sind, daß alles demnächst entweder in eine unendlich zerstörerische Gewalttätigkeit oder dann in die Gewaltlosigkeit des Gottesreiches übergehen muß, die nunmehr allein den Bestand der Gemeinschaft zu sichern vermag.

Die Risiken waren nie größer als in diesem erhabenen Augenblick, aber auch die Umkehr des Sehens und Verhaltens war noch nie so leicht gemacht, denn das Unnütze und Unsinnige der Gewalt und ihrer Gesetze ist nie dermaßen augenfällig zutage getreten. Das Angebot des Gottesreiches muß in eben diesem Moment erfolgen, der offensichtlich einem sehr wichtigen und sehr schlecht verstandenen Begriff des Evangeliums entspricht: der *„Stunde"* Jesu. Zu Beginn der Evangelien, zumal des Johannesevangeliums, zeigt sich Jesus sehr bestrebt, nur zu seiner Stunde zu sprechen, und natürlich auch, diese nie wiederkehrende Stunde nicht einfach ungenützt verstreichen zu lassen.

Das Angebot des Gottesreiches erfolgt nicht rein formell; es entspricht einer Möglichkeit, die nie offener gewesen ist für die Juden, die, um es noch einmal zu sagen, durch das Alte Testament darauf „vorbereitet" worden waren – der Ausdruck stammt aus dem Evangelium –, sich in das große Abenteuer des Gottesreiches zu stürzen. Weil diese Möglichkeit keineswegs illusorisch ist, ist die Botschaft Jesu sogleich und auf dieser Erde Frohbotschaft. Zum ersten Mal können die Menschen aus dieser Verkennung und Unwissenheit herauskommen, von denen sie seit dem Beginn ihrer Geschichte umhüllt sind. So lange noch die Hoffnung auf ein Gelingen bleibt, weist die Predigt vom Gottesreich keinen Schatten auf und ist sie von keiner in Angst versetzenden Ankündigung begleitet.

Und gleichzeitig erklärt sich der außerordentlich dringliche Ton, der diese erste Predigt Jesu charakterisiert, der drängende, ja selbst ungeduldige Ton, der seine beschwörenden Mahnungen prägt. Das geringste Zögern läuft auf eine endgültige Zurückweisung hinaus. Die verpaßte Gelegenheit wird sich nie wieder bieten ... Weh dem, der zurückschaut, weh dem, der auf die Nachbarn blickt und zuerst darauf wartet, daß diese sich entscheiden, bevor er sich selbst dazu entschließt, dem Beispiel Jesu zu folgen.

6. Gottesreich und Apokalypse

Die Ereignisse, die auf die Predigt vom Gottesreich folgen, hängen gänzlich davon ab, wie die Zuhörer Jesu diese aufnehmen. *Würden sie die Einladung ohne Hintergedanken annehmen, gäbe es nie die apokalyptische Ankündigung und die Kreuzigung.* Die meisten von ihnen wenden sich gleichgültig oder feindlich ab. Die Jünger selbst streiten sich um die besten Plätze im künftigen Reich, denn sie meinen sich in einer politisch-religiösen Bewegung zu befinden, bei der es darum geht, sich einen Platz an der Sonne zu sichern. Dies ist übrigens die Denkweise, die man bei zahlreichen modernen Kommentaren wiederfindet.

Je mehr sich erweist, daß das Gottesreich scheitert, desto mehr verdüstern sich die Zukunftsperspektiven. Im 19. Jahrhundert schrieben die Interpreten der historischen und der psychologischen Schule diese Verdüsterung dem Kummer über einen Rückschlag zu, auf den Jesus nicht gefaßt gewesen sei, der ihn unvermutet getroffen habe. Die Deutung der Apokalypse im Sinn eines Appells an den Zorn Gottes ließ diese falsche Auffassung als richtig erscheinen, indem sie auf den Gedanken brachte, Jesus und seine Jünger hätten ein solches Ressentiment empfinden müssen, daß es dann zu Ausbrüchen gekommen sei, die dem zärtlichen, menschenfreundlichen Geist, den sie bis dahin an den Tag gelegt hätten, wenig entsprochen hätten.

Diese Deutung, die noch bei der Mehrheit der heutigen Auslegungen vorherrscht, ist offensichtlich unsinnig; sie geht ganz auf das Konto unserer Unfähigkeit, die Gründungsgewalttat und die

erstrangige Rolle, die ihre Verkennung in der menschlichen Geschichte spielt, zu gewahren, und diese Verkennung wird hier weiter betrieben.

Selbstverständlich hat man ohne diese Aufdeckung zur wahren Logik des Textes keinen Zugang. Zur Verdüsterung kommt es in dem Maß, als sich die negative Haltung der einzigen Personen abzeichnet, die Jesus in seinem Unternehmen unterstützen und die gute Ansteckung der guten Wechselseitigkeit anbahnen könnten. Um diese Änderung des Tones zu erklären, muß man sich auf keine psychologischen Beweggründe berufen.

Wir haben nun sämtliche Fäden der Logik in Händen, welche die Ankündigung des Gottesreiches zu einer apokalyptischen Ankündigung umgestaltet: Wenn die Menschen den Frieden zurückweisen, den Jesus ihnen anbietet, den Frieden, der nicht aus Gewalt kommt und deshalb *über das menschliche Verstehen hinausgeht,* wird die Wirkkraft der Offenbarung Jesu zunächst durch Gewalttätigkeit in Erscheinung treten, durch eine sakrifizielle und kulturelle Krise, die unerhört radikal sein wird, weil es kein sakralisiertes Opfer mehr geben wird, das ihre Wirkungen unterbrechen würde. *In der Sicht des Evangeliums scheitert mit dem Scheitern des Gottesreiches nicht das Unternehmen, dem Jesus sich hingibt,* sondern muß notgedrungen der leichte, direkte Weg aufgegeben werden, der darin bestanden hätte, daß sämtliche von ihm angemahnten Verhaltensregeln angenommen worden wären; man muß nun Zuflucht nehmen zum indirekten Weg, der von der Zustimmung aller Menschen absieht und über die Kreuzigung und die Apokalypse verläuft.

Wenn die Evangelien, zumal das des Matthäus, klar in zwei Teile zerfallen: in einen ersten mit der Reich-Gottes-Verkündigung, und einen zweiten mit den apokalyptischen Ankündigungen und der Passion, dann deshalb, weil zwischen diesen beiden Teilen das negative, aber folgenschwere Ereignis liegt, daß nämlich diejenigen, an die sich die Verkündigung unmittelbar richtet, sich gleichgültig und geringschätzig verhalten, so daß sie sogleich erstickt wird.

Die Zurückweisung des Gottesreiches von seiten derer, denen es zuerst angeboten wird, bedroht vorerst nur die jüdische Gemeinschaft, die einzige, die durch das Alte Testament „vorberei-

tet" worden ist. Dieser Ausdruck bezieht sich bei Lukas auf Johannes den Täufer, in dem das Wirken sämtlicher Propheten vor Jesus zusammenläuft:

> „Er wird mit dem Geist und mit der Kraft des Elija dem Herrn vorangehen, um das Herz der Väter wieder den Kindern zuzuwenden und die Ungehorsamen zur Gerechtigkeit zu führen und so das Volk für den Herrn bereit zu machen" (Lk 1,17).

Diese Bereitung hat ihr Gegenstück; sie ist eins mit der Indifferenzierung, die früher oder später in die gute oder in die schlechte Wechselseitigkeit übergehen muß. Das Judentum als religiöse und kulturelle Gegebenheit ist in naher Zukunft von vollständiger Zerstörung bedroht. Namentlich Lukas bemüht sich, eine nahe bevorstehende, spezifisch jüdische Apokalypse von einer weltweiten Apokalypse zu unterscheiden, die „nach den Zeiten der Heiden" eintreten wird, nachdem das Evangelium aller Welt verkündet und von ihr wahrscheinlich zurückgewiesen worden ist.

7. Nichtsakrifizieller Tod Christi

Wenn wir die vorausgehenden Analysen als begründet erkennen und wirklich versuchen, uns von den Resten des Opferdenkens zu befreien, die unsere geheimsten Gehirnfalten verschmutzen und verdunkeln, werden wir sehen, daß wir nun sämtliche Elemente in Händen halten, um zu erfassen, daß der Tod Jesu auf Gründen beruht, die nichts mit einem Opfer zu tun haben. Alles, was in der nichtsakrifiziellen Deutung noch etwas unklar blieb, wird sich vollständig erhellen. Wir werden dann sehen, daß der Evangeliumstext als ganzer und in allen seinen Einzelheiten von der Logik bestimmt wird, von der ich spreche.

Wie wir sahen, ist Jesus die direkte, aber unfreiwillige Ursache der Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten, die seine Botschaft unwillkürlich hervorruft, weil sie von fast allen mißverstanden wird; jedenfalls ist klar, daß sein ganzes Wirken auf die Gewaltlosigkeit ausgerichtet ist, und ein wirkkräftigeres Handeln ließe sich gar nicht denken.

Wie gesagt, ist Jesus nicht für den apokalyptischen Horizont verantwortlich, der zunächst hinter der jüdischen Geschichte und sodann hinter der ganzen Menschheitsgeschichte liegt. Für die jüdische Welt ist infolge der Überlegenheit des Alten Testaments über jegliche Mythologie der Punkt erreicht, wo es keine Rückkehr mehr gibt. Wir sahen: Das Gesetz und die Propheten stellen wirklich eine Ankündigung des Evangeliums dar, eine *praefiguratio Christi*, wie das Mittelalter sinngetreu behauptete, ohne es beweisen zu können; sie betreiben nämlich einen ersten Auszug aus dem Sakrifiziellen, ein allmähliches Schwinden der kulturellen Ressourcen. In dem Moment, wo das Drama zur Lösung des Knotens drängt, tritt Jesus – in der Sicht des Evangeliums – auf der jüdischen Szene auf.

Von jetzt an ist keine Rückkehr mehr möglich; *die zyklische Geschichte ist beendigt*, denn ihre Triebfeder kommt zum Vorschein.

Gewaltverzicht unter Bedingung?

Der Entschluß zur Gewaltlosigkeit darf nicht ein Engagement darstellen, das rückgängig gemacht werden kann, eine Art Vertrag, an dessen Abmachung man nur so weit gebunden wäre, als die anderen Vertragsparteien sich ebenfalls daran halten; sonst wäre das Engagement für das Gottesreich nur eine Farce mehr im Stil ritueller Racheakte oder der Vereinten Nationen. Trotz des allgemeinen Versagens betrachtet sich Jesus weiterhin wie eh und je der Verheißung des Gottesreiches verpflichtet. Das Wort, das von Gott kommt, das Wort, das auffordert, niemand anderen *nachzuahmen* als Gott, diesen Gott, der sich aller Vergeltungsmaßnahmen enthält und seine Sonne erstrahlen und seinen Regen fallen läßt über die „Guten" und die „Bösen", ohne einen Unterschied zu machen, bleibt für Jesus absolut in Geltung, bleibt gültig bis zum Tod, und ganz offensichtlich ist es dies, was ihn zur Inkarnation dieses Wortes macht. Kurz, Christus kann sich nicht mehr in dieser Welt aufhalten, in der dieses Wort überhaupt nicht erwähnt oder, was noch schlimmer ist, lächerlich gemacht und entehrt wird von denen, die es vergeblich führen, von denen, die es angeblich halten, in Wirklichkeit aber nicht. Das

Schicksal Jesu in der Welt unterscheidet sich nicht vom Schicksal des Wortes Gottes. Deswegen sind Christus und dieses Wort ein und dasselbe.

Jesus bleibt diesem Wort der Liebe treu und tut alles, um die Menschen darüber aufzuklären, was auf sie wartet, wenn sie die Wege, denen sie von jeher gefolgt sind, weitergehen. Das Anliegen ist so dringlich und es steht so Gewaltiges auf dem Spiel, daß dies Jesus zu der äußersten Heftigkeit, ja selbst zu der Brutalität berechtigt, die er in seinen Beziehungen zu denen an den Tag legt, „die Ohren haben, um nicht zu hören, und Augen, um nicht zu sehen". Durch ein zusätzliches Paradox von atemberaubender Ungerechtigkeit, auf das wir uns aber gefaßt machen konnten (denn wir wissen, daß dem, der erfaßt, was alle um ihn herum nicht erfassen wollen, nichts erspart bleibt), wird Jesus selbst ungerechtfertigter Gewalttätigkeit bezichtigt; seine Worte seien beleidigend, er sei allzu polemisch und respektiere die „Freiheit" seiner Gesprächspartner nicht.

In einem Prozeß, der seit Jahrhunderten andauert oder vielmehr seit dem Beginn der Menschheitsgeschichte, wird die Predigt vom Gottesreich zunächst in der jüdischen Geschichte und sodann auf der ganzen Welt in eben dem Moment erfolgen, wo die Erfolgschancen am größten sind, in eben dem Moment also, wo alles sich anschickt, in maßlose Gewalttätigkeit zu sinken.

Jesus gewahrt hellsichtig sowohl die Bedrohung als auch die Möglichkeit des Heils. Somit hat er die gebieterische Pflicht, die Menschen zu warnen; indem er allen das Reich Gottes verkündet, gehorcht Jesus selbst nur den Grundsätzen, die er anmahnt. Er ließe es an Liebe zu seinen Brüdern fehlen, würde er Schweigen bewahren und die Menschengemeinschaft dem Schicksal überlassen, das sie sich schmiedet, ohne es zu bemerken. Wenn Jesus sich „Menschensohn" nennen läßt, dann meines Erachtens in erster Linie wegen eines Textes von Ezechiel, der dem „Menschensohn" eine warnende Sendung zuschreibt, die ganz der entspricht, die ihm von den Evangelien zuerkannt wird.

> „Das Wort des Herrn erging an mich: Menschensohn, sprich zu den Söhnen deines Volkes, und sag zu ihnen: Wenn ich über ein Land das Schwert kommen lasse und

> das Volk in dem Land aus seiner Mitte einen Mann wählt und ihn zu seinem Wächter macht, und wenn dieser Wächter das Schwert über das Land kommen sieht, in das Widderhorn bläst und das Volk warnt, und wenn dann jemand den Schall des Horns zwar hört, sich aber nicht warnen läßt, so daß das Schwert kommt und ihn dahinrafft, dann ist er selbst schuld an seinem Tod. Denn er hat den Schall des Horns zwar gehört, sich aber nicht warnen lassen; deshalb ist er selbst schuld an seinem Tod. Wenn er sich jedoch warnen läßt, dann hat er sein Leben gerettet. Wenn aber der Wächter das Schwert kommen sieht und nicht in das Widderhorn bläst und das Volk nicht gewarnt wird, und wenn das Schwert kommt und irgendeinen dahinrafft, dann wird dieser zwar wegen seiner eigenen Schuld dahingerafft, aber ich fordere für sein Blut Rechenschaft von dem Wächter.
> Du aber, Menschensohn, ich gebe dich dem Haus Israel als Wächter; wenn du ein Wort aus meinem Mund hörst, mußt du sie vor mir warnen. Wenn ich zu einem, der sich schuldig gemacht hat, sage: Du mußt sterben!, und wenn du nicht redest und den Schuldigen nicht warnst, um ihn von seinem Weg abzubringen, dann wird der Schuldige seiner Sünde wegen sterben. Von dir aber fordere ich Rechenschaft für sein Blut. Wenn du aber den Schuldigen vor seinem Weg gewarnt hast, damit er umkehrt, und wenn er dennoch auf seinem Weg nicht umkehrt, dann wird er seiner Sünde wegen sterben; du aber hast dein Leben gerettet.
> Du aber, Menschensohn, sage zum Haus Israel: Ihr behauptet: Unsere Vergehen und unsere Sünden lasten auf uns, wir siechen ihretwegen dahin. Wie sollen wir da am Leben bleiben? Sag zu ihnen: So wahr ich lebe – Spruch Gottes, des Herrn –, ich habe kein Gefallen am Tod des Schuldigen, sondern daran, daß er auf seinem Weg umkehrt und am Leben bleibt. Kehrt um, kehrt um auf euren bösen Wegen! Warum wollt ihr sterben, ihr vom Haus Israel?" (Ez 33, 1–11)

Jesus tut also alles, um die Menschen zu warnen und sie von nunmehr verhängnisvollen Wegen abzubringen – die schrecklichsten Texte wie die „Wehrufe gegen die Pharisäer" sind nichts anderes als höchst eindringliche und gefährliche Warnungen. Nachdem sie sich aber dazu entschlossen haben, nicht auf ihn zu hören und in ihre gewohnten Lösungen zurückzufallen, dient er ihnen als Opfer. Er widersteht ihren Schlägen nicht, und sie würden sich auf seine Kosten wiederum versöhnen und von neuem eine rituelle Gemeinschaft gründen, wenn dies noch möglich wäre. Auf allen denkbaren Ebenen also ist er stets bereit, sämtliche Risiken auf sich zu nehmen; er ist stets bereit, sein Leben in die Schanze zu schlagen, um den Menschen das schreckliche Los, das ihrer harrt, zu ersparen.

Das Gottesreich zurückweisen heißt zunächst das Wissen zurückweisen, das Jesus bringt, das Wissen um die Gewalt und deren Werke. In den Augen der Menschen, die es zurückweisen, ist dieses Wissen unheilvoll; es stellt die schlimmste aller Gewalttätigkeiten dar. So müssen die Dinge in der verengten Perspektive der sakrifiziellen Gemeinschaft aussehen. Jesus erscheint als eine bloß subversive, zerstörerische Macht, als Ansteckungsherd, als Bedrohung für die Gemeinschaft, was er im Kontext der Verkennung, deren Gegenstand er ist, denn auch wirklich wird. Seine Predigt macht den Eindruck, es fehle ihm gänzlich an Respekt für die heiligsten Institutionen, er versündige sich durch Überheblichkeit und Gotteslästerung, weil er die Kühnheit hat, diese vollkommene Liebe, die er fortwährend an den Tag legt, Gott selbst gleichzusetzen.

Ja, die Predigt vom Gottesreich deckt den gewalttätigen Charakter sogar der scheinbar heiligsten Institutionen auf: der kirchlichen Hierarchie, der rituellen Tempelordnung, ja selbst der Familie.

Entsprechend guter sakrifizieller Logik müssen sich die, welche die Einladung zum Gottesreich zurückgewiesen haben, gegen Jesus selbst wenden. Sie müssen in ihm den geschworenen Feind und den Verderber dieser Kulturordnung erblicken, die sie vergeblich wiederherzustellen suchen.

Jesus wird also der Gewalt das trefflichste Opfer bieten, das man sich denken kann, das Opfer, das zu wählen die Gewalt aus

allen erdenklichen Motiven am meisten Grund hat; und gleichzeitig ist dieses Opfer das unschuldigste.

Die Gewalt kann es nicht dulden, daß sich in ihrem Bereich ein Wesen aufhält, das ihr nichts schuldet, das ihr keineswegs huldigt und das die einzig mögliche Bedrohung für ihre Herrschaft darstellt. Sie begreift nicht und kann nicht begreifen, daß sie, indem sie sich durch die gewohnten Mittel Jesus vom Halse schafft, in die Falle fällt, die bloß eine solche Unschuld ihr stellen konnte; letzten Endes ist ja dies nicht einmal eine Falle, denn nichts daran ist verborgen. Die Gewalt deckt ihr Spiel dermaßen offen auf, daß sie in ihren Werken für immer getroffen ist; je mehr sie von nun an ihr lächerliches Geheimnis verbergen will, indem sie es aus Leibeskräften in Betrieb hält, desto vollständiger wird sie es aufdecken.

Wir sehen also, wieso sich zwischen die Predigt vom Gottesreich und die Apokalypse die Passion einfügt – ein Ereignis, das von den Historikern für nichts erachtet wird. Diese haben aus der Zeit von damals viel gewichtigere Themen – wie z. B. Tiberius und Caligula – zu behandeln. Die Passion ist ein weltlich gesehen bedeutungsloses Phänomen, das – zumindest prinzipiell – nicht imstande ist, eine Kulturordnung zu instaurieren oder zu restaurieren, das aber, ohne daß die Schlauköpfe es wissen, sehr subversiv und auf die Länge ohne weiteres imstande ist, als geheime Triebkraft der darauf folgenden Geschichte jegliche Kulturordnung zu unterhöhlen und zum Einsturz zu bringen.

Die Gewalt ist in sämtlichen Kulturen im Grunde stets das eigentliche *Subjekt* jeglicher rituellen, institutionellen usw. Kultur. Von dem Moment an, wo die sakrifizielle Ordnung sich aufzulösen beginnt, kann dieses Subjekt nur noch der *Widersacher* der Grundlegung des Gottesreiches sein. Es ist der Teufel, von dem die Tradition spricht und die Theologie uns mit Recht sagt, er sei Subjekt und doch wieder nicht.

Demgegenüber ist der nichtsakrifizielle Charakter des Todes Christi zu betonen. Zu sagen, daß Jesus nicht als Opfer stirbt, sondern gegen alle Opfer, damit es keine Opfer mehr gebe, heißt in ihm das Wort Gottes erkennen: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer". Da, wo diesem Wort nicht gehorcht wird, kann Jesus nicht weilen. Er führt dieses Wort nicht umsonst an. Da, wo es

nicht in die Tat umgesetzt wird, da, wo die Gewalt die Oberhand behält, muß Jesus notgedrungen sterben. Statt zur Lektion der Gewalttätigkeit zu werden, wozu zwangsläufig unser eigenes Wort wird, sagt das Wort Gottes zu dieser Gewalttätigkeit nein.

Dilemma der Gewalt

Da die Menschen nicht sehen, daß die menschliche Gesellschaft von der Gewalt beherrscht wird, sehen sie nicht ein, daß jemand, der von jeder Gewalttätigkeit rein und kein Komplize von ihr wäre, zwangsläufig zu deren Opfer würde. Sie sagen, die Welt sei schlecht, sei gewalttätig, sehen aber nicht, daß es zwischen Töten und Getötetwerden keinen Kompromiß geben kann. Schon die Tragödie läßt dieses Dilemma zutage treten, doch die meisten Menschen glauben nicht, daß es für die „conditio humana" wirklich repräsentativ ist. Von einem, der so denkt, nimmt man an, er „übertreibe", er „nehme die Dinge tragisch". Es gibt offenbar viele Mittel, um dieses Dilemma herumzukommen, selbst in den dunkelsten Geschichtsperioden. Sicherlich, aber diese Menschen sehen nicht ein, daß der relative Friede, dessen sie sich erfreuen, stets der Gewalt zu verdanken ist.

Wieso kann die Gewaltlosigkeit verhängnisvoll werden? Sie ist es natürlich an und für sich nicht; sie ist ganz auf das Leben, nicht auf den Tod ausgerichtet. Wieso kann die im Gottesreich geltende Regel zum Tod führen? Dies wird möglich, ja notwendig, weil die anderen Menschen sie zurückweisen. Um jegliche Gewalt zu zerstören, müßten *alle Menschen* diese Regel sich zu eigen machen. Würden sämtliche Menschen auch noch die andere Wange hinhalten, erhielte keine Wange Schläge. Doch damit dies der Fall sei, muß ein jeder für sich allein, und müssen alle, alle miteinander, sich endgültig der gemeinsamen Sache hingeben.

Würden alle Menschen ihre Feinde lieben, so gäbe es gar keine Feinde mehr. Doch wenn alle Menschen im entscheidenden Moment versagen, was kommt dann auf den zu, der als einziger nicht kneift? Für ihn wird das Wort des Lebens zum Wort des Todes. Man kann meines Erachtens zeigen, daß es kein einziges Wort, keine einzige Tat Jesu gibt – eingeschlossen die scheinbar

härtesten, auch die Aufdeckung des Gründungsmordes und die letzten Anstrengungen, die Menschen von einem nun verhängnisvollen Weg abzuhalten –, die nicht der im Gottesreich herrschenden Regel konform wären. Die absolute Treue zu dem in seiner Predigt aufgestellten Grundsatz ist es, die Jesus die Verurteilung bringt. Es gibt für diesen Tod keine andere Ursache als die im unendlichen Wissen um ihre Forderungen bis aufs äußerste ins Leben umgesetzte Liebe zum Nächsten. „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein leben für seine Freunde hingibt" (Joh 15, 13).

Wenn wirklich die Gewalt sämtliche Kulturordnungen bestimmt, wenn die Verhältnisse zur Zeit der Predigt des Evangeliums so sind, wie der Text sie uns schildert, nämlich als höchste Zuspitzung einer einzigen, weiten prophetischen Krise der jüdischen Gesellschaft, so muß die Zurückweisung des Gottesreiches durch die Zuhörer Jesu logischerweise sie dazu veranlassen, sich gegen ihn zu wenden, und diese Zurückweisung läuft schließlich darauf hinaus, daß man ihn zum stellvertretenden Opfer wählt, und mündet in die apokalyptische Gewalttätigkeit schon deswegen, weil dieses letzte Opfer, selbst wenn es einmütig getötet wird, nicht die erwarteten wohltätigen Wirkungen zeitigt.

Sobald man einmal das Spiel der Gewalt und der Logik ihrer Werke – oder die Logik der gewalttätigen Menschen – gegenüber der Logik Jesu durchschaut hat, so gewahrt man, daß dieser nie etwas sagt, was sich nicht in der Perspektive der beiden Logiken aus schon vorhandenen Ereignissen ableiten ließe. Hier wie sonst auch besteht die „Prophetengabe" im Feststellen dieser beiden Logiken.

Wir verstehen nun, warum die Evangelien von dem Moment an, da das Scheitern des Gottesreiches sich abzeichnet, Jesus wiederholte Ankündigungen der Kreuzigung und der Apokalypse in den Mund legen. Die meisten Beobachter wollen in diesen Ankündigungen nichts anderes sehen als magische Retuschen in einer dermaßen hoffnungslosen Katastrophe, daß man nicht zugeben darf, sie sei unerwartet gewesen.

Obwohl die Logik der Gewalt vorläufig das letzte Wort hat, ist ihr die Logik der Gewaltlosigkeit überlegen, denn sie versteht die Logik der Gewalt und versteht auch sich selbst, dazu aber ist die

Logik der Gewalt nicht imstande. Es kann sein, daß diese überlegene Logik der Gewaltlosigkeit wahnwitzig und irrsinnig ist; es kann sein, daß sie sich Illusionen macht, doch ist sie offensichtlich vorhanden, und sie ist es, die man sich kritisch vor Augen stellen müßte. Wenn die Kommentatoren dazu nicht imstande sind, wenn sie den Evangelien so lächerliche Intentionen zuschreiben wie die des modernen Reklamewesens und der politischen Propaganda, dann deshalb, weil sie gar nicht erfassen, worum es geht.

Und dieses Unverständnis entspricht ganz den Haltungen, die der Text anprangert, sie wiederholt und entwickelt bloß Reaktionen, die sich schon unter den Zuhörern Jesu, auch unter seinen Jüngern, abgezeichnet haben. Die einen glauben, Jesus werde sich töten, und die anderen glauben an seinen Machtwillen. Es gibt keine Position der modernen Kritik, wozu sich nicht schon Ansätze im Evangeliumstext feststellen lassen, und man dürfte doch annehmen, die Kritik trage diesen Ansätzen Rechnung. Daraus ergibt sich der Schluß, daß diese Kritik sie nicht zu sehen vermag. Die Exegeten sehen nie, daß sie selbst stets schon verstanden und erklärt sind durch den Text, den zu verstehen und uns zu erklären sie sich anheischig machen.

Jesus ist der einzige Mensch, der das von Gott der gesamten Menschheit vorgezeichnete Ziel erreicht, der einzige Mensch auf Erden, der der Gewalt und ihren Werken nichts zu verdanken hat. Die Benennung „Menschensohn" entspricht offenbar auch dem Umstand, daß einzig Jesus eine Sendung erfüllt, die alle Menschen haben.

Wenn diese Erfüllung auf Erden notgedrungen über den Tod Jesu verläuft, dann nicht deswegen, weil der Vater aus seltsamen sakrifiziellen Gründen dies beschlossen hätte; weder den Sohn noch den Vater muß man nach der Ursache dieses Geschehens fragen, sondern alle Menschen, die gesamte Menschheit. Allein schon die Tatsache, daß die Menschheit nie begriffen hat, wie es sich damit verhält, beweist klar die stets fortgesetzte Verkennung des Gründungsmordes, unsere Unfähigkeit, das Wort Gottes zu vernehmen.

Aus diesem Grund sind die Menschen gezwungen, diese unsinnige Opferforderung zu erfinden, die sie zum Teil von ihrer eigenen Verantwortung entlastet. Ihnen zufolge wäre auch der Vater Jesu, entgegen dem, was Jesus ausdrücklich sagt, ein Gott der Gewalt, ja er wäre der Gott einer Gewalt ohnegleichen, da er das Blut des ihm am nächsten stehenden Opfers, des kostbarsten, teuersten Opfers fordern würde und in der Folge nur noch darauf sänne, sich an der Menschheit für eine Hinopferung zu rächen, die er selbst ausgedacht und verlangt hätte.

In Wirklichkeit sind *die Menschen* für alles verantwortlich. Sie sind es, die Jesus getötet haben, da sie außerstande sind, sich miteinander zu versöhnen, ohne zu töten. Doch selbst der Tod des Gerechten kann sie nun nicht mehr versöhnen, und darum sind sie einer unendlichen Gewalttätigkeit ausgesetzt, die sie selbst hervorgebracht haben, und die mit dem Zorn und der Rache irgendeiner Gottheit offensichtlich nichts zu tun hat.

Wenn Jesus sagt: „Dein Wille geschehe, und nicht der meine", geht es zwar um das Sterben, aber nicht darum, einer unverständlichen Opferforderung nachzukommen; es geht darum, zu sterben, weil er sich der Gewalt unterwerfen müßte, wenn er weiterleben wollte. Dies kommt keineswegs auf das gleiche heraus, denn in den gewohnten Deutungen geht der Tod Jesu im Grunde nicht auf die Menschen, sondern auf Gott zurück, und das eben dient den Gegnern des Christentums als Beweis dafür, daß dieses den Schemata sämtlicher Urreligionen entspricht. Doch dies ist der Unterschied zwischen den Religionen, die den Mächten unterworfen bleiben, und der Zerstörung dieser Mächte durch eine höhere Transzendenz, die nie gewalttätig handelt, die an keiner Gewalttat die Schuld trägt und der Gewalttätigkeit völlig fremd ist.

Wenn die Passion Christi oft als Gehorsam gegenüber einem unsinnigen Opferbefehl dargestellt wird, so geschieht dies dem Sinn der Texte zuwider, die vielmehr in ihr eine Forderung der Nachstenliebe erkennen lassen, indem sie zeigen, daß einzig dieser Tod die Fülle dieser Liebe verwirklichen kann.

> „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod. Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder, und ihr wißt: Kein Mörder hat ewiges Leben, das in

ihm bleibt. Daran haben wir die Liebe erkannt, daß er sein Leben für uns hingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben" (Joh 3,14–15).

Seinen Bruder nicht lieben und ihn töten sind ein und dasselbe. Jede Ablehnung eines anderen strebt, wie gesagt, dessen Vertreibung und Ermordung an. Hier wird alles von der menschlichen Grundsituation her gedacht: vom Zusammenstoß feindlicher Brüder im Moment seines Höhepunkts her. Hier sind töten und sterben ein und dasselbe. Töten heißt sterben, sterben heißt töten, denn es heißt im Teufelskreis der schlimmen Wechselseitigkeit bleiben, in der Zwangsläufigkeit der Rachehandlungen. Nicht lieben heißt also sterben, weil es töten heißt. Kain – von dem im Text des Johannesbriefes einige Zeilen vorher die Rede ist – sagte: „Jetzt, wo ich meinen Bruder getötet habe, kann mich jedermann töten." Alles, was in dem von uns gelesenen Text als der Kontinuität entsprechende Lösung betrachtet werden kann, ist in Wirklichkeit mit allem übrigen in der Offenbarung des Evangeliums solidarisch. Man soll nicht zögern, sein Leben hinzugeben, um nicht zu töten und um damit aus dem Teufelskreis des Mordes und des Todes herauszukommen. Es ist also innerhalb des Zusammenstoßes der Doubles buchstäblich wahr, daß der, der das Leben retten will, es verlieren wird, müßte er doch sonst seinen Bruder töten, und dies hieße, in der unheilvollen Verkennung des anderen und seiner selbst sterben. Wer es hinnimmt, sein Leben zu verlieren, bewahrt es für das ewige Leben, denn er ist der einzige, der nicht tötet, der einzige, der die Fülle der Liebe kennt.

8. Die Gottheit Christi

Die Evangelien sagen uns: Um der Gewalttätigkeit zu entgehen, muß man seinen Bruder vollkommen lieben und auf die gewalttätige Mimesis der Doubles-Beziehung verzichten. Dies ist es, was der Vater tut, und daß man das gleiche tue wie er, ist alles, was der Vater verlangt.

Deshalb verspricht der Sohn den Menschen, daß sie, wenn es

ihnen gelingt, den Willen des Vaters zu tun, sich so zu verhalten, wie der Vater es wünscht, Söhne Gottes sein werden. Nicht Gott ist es, der zwischen sich und den Menschen Hindernisse aufstellt, sondern die Menschen sind es.

Wer das mit einer Vergöttlichung der Menschheit im Sinn des Humanismus des 19. Jahrhunderts verwechseln würde, müßte annehmen, daß die Liebe im christlichen Sinn, die *agape* von Nygren[59], wie der Gemeinsinn bei Descartes aller Welt gemeinsam sei. In Wirklichkeit hat unter allen Menschen nur Christus diese Liebe zu Ende gelebt. Einzig Christus hat also auf Erden durch die Vollkommenheit seiner Liebe sich mit Gott vereint. Weil die Theologen den Gründungsmord und das allgemeine Befangensein in Gewalttätigkeit, die allgemeine Komplizenschaft mit der Gewalt nicht sehen, haben sie angst, die göttliche Transzendenz zu beeinträchtigen, wenn sie die Worte des Evangeliums wortwörtlich nehmen. Mögen sie sich beruhigen! Keines dieser Worte bringt in Gefahr, die Gottheit den Menschen allzu leicht zugänglich zu machen.

> „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. *Das zweite ist ihm gleich:* Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Mt 22,37–39; Mk 12,28–31; Lk 10,25–28).

Die beiden Gebote unterscheiden sich in nichts, denn die Liebe macht keinen Unterschied zwischen den Wesen aus. Jesus selbst sagt uns dies. Und wir können ihm das nachsagen ohne Furcht, den christlichen Text allzusehr zu „humanisieren". Wenn der Menschensohn und der Gottessohn ein und dasselbe sind, dann deshalb, weil Jesus als einziger eine Vollkommenheit des Menschlichen verwirklicht, die mit der Gottheit eins ist.

Zumal in seiner johanneischen Version, aber auch in den synoptischen Fassungen sagt der Evangeliumstext zweifellos sowohl das Gottsein als auch das Menschsein Jesu aus. Die Inkarnationstheologie ist nicht eine phantastische Extrapolation, sie entspricht rigoros der Logik des Textes. Doch sie wird in der nichtsakrifiziellen Deutung verständlicher als in der sakrifiziellen Deutung. Zum ersten Mal erhellt sich in einem religiösen

Kontext die Fülle des Menschlichen als eine Fülle des Göttlichen. Wenn einzig Jesus den Gründungsmord und die Reichweite seiner Auswirkung auf die Menschheit voll aufzudecken vermag, dann deshalb, weil diese Auswirkung sich in keinem Moment auf ihn erstreckt. Jesus lehrt uns die wahre Berufung der Menschheit, nämlich die, sich dieser Einwirkung zu entziehen. Die Tatsache, daß selbst die, die sich auf das Evangelium berufen und auf das zu hören meinen, was es uns sagt, unfähig sind, die uns zugewiesene Aufgabe zu erfassen – diese nun schon seit zweitausend Jahren bestehende Unfähigkeit und die stets sakrifizielle Selbsttäuschung, in der sie bei den Glaubenden wie bei den Ungläubigen konkret wird, bestätigen all das, was wir eben feststellen, aufs offensichtlichste.

Die nichtsakrifizielle Deutung läßt uns verstehen, daß *der Sohn als einziger in der Fülle der menschlichen und der göttlichen Natur mit dem Vater eins* ist, verleitet uns aber nicht zu einer ausschließenden Auffassung dieser Vereinigung und macht die Möglichkeit einer Vergöttlichung des Menschen vermittels des Sohns nicht unverständlich. Diese Vergöttlichung kann nur durch seine Vermittlung vor sich gehen, da er der einzige Mittler, die einzige Brücke zwischen dem Reich der Gewalt und dem Reich Gottes ist. Dadurch, daß er auf dieser Erde, auf der das Wort des Vaters nicht angenommen wird, sich in absoluter Treue an dieses Wort gehalten hat, ist es ihm gelungen, es eindringen zu lassen. Es ist ihm gelungen, den Empfang, den die von der Gewalt beherrschten Menschen ihm zwangsläufig bereiten, in den Evangeliumstext einzutragen, und dieser Empfang besteht darin, daß sie ihn vertreiben.

Die nichtsakrifizielle Deutung ist nicht eine humanistische Deutung, welche die streng religiösen Aspekte des Evangeliumstextes wegoperieren würde. Obwohl sie die Entmystifikationskraft der Evangelien zutage fördert, findet sie mühelos alle diese Aspekte wieder und zeigt deren Notwendigkeit sowie die der großen kanonischen Aussagen über die Gottheit Christi und seine Vereinigung mit dem Vater.

Die nichtsakrifizielle Deutung schafft die göttliche Transzendenz keineswegs ab, sondern offenbart sie als noch in ihrer nächsten Nähe so weit von uns entfernt, wie wir dies nicht einmal

vermutet hätten; sie ist stets durch die Transzendenz der Gewalt, durch alle die Gewalten und Mächte verdeckt und überlagert worden, die wir wenigstens zum Teil stupid mit ihr verwechselt haben. Um diese Verquickung zu lösen, um die Transzendenz der Liebe ausfindig zu machen, die hinter der Transzendenz der Gewalt, die sie uns verbirgt, nicht zu sehen ist, muß man auf den Gründungsmord und die sich daraus ergebenden Verkennungsmechanismen zurückgehen.

Dem Geist der Gewalttätigkeit, der uns beseelt, erscheint dieser Unterschied zwischen den beiden Transzendenzen absurd und gar nicht vorhanden; er sucht nach den strukturellen Entsprechungen zwischen dem Prozeß im Evangelium und der – von uns demontierten – Gründungshandlung aller anderen Religionen. Diese Analogien sind wirklich vorhanden wie auch die Analogien zwischen der schlimmen Wechselseitigkeit der Gewalt und der guten Wechselseitigkeit der Liebe. Da sie beide die kulturellen Unterschiede ausschließen, sind die beiden Strukturen einander äußerst ähnlich; deshalb kann man durch eine fast augenblickliche Umkehr von der einen zur anderen übergehen. Doch es besteht zwischen ihnen auch ein radikaler, ein abgrundtiefer Gegensatz, *den keine Strukturanalyse aufzudecken vermag;* wir sehen nur in einem Spiegel, *in aenigmate.*

Entweder widersetzt man sich der Gewalt gewalttätig, und dann treibt man automatisch ihr Spiel, oder dann widersetzt man sich ihr nicht, und dann schließt sie einem sogleich den Mund. Das Regime der Gewalt ist so beschaffen, daß es sich nicht von sich aus aufdecken läßt. Weil die Wahrheit über die Gewalt nicht in der Gemeinschaft weilen kann, weil sie zwangsläufig sich aus ihr vertreiben lassen muß, könnte sie sich zur Not als solche, die im Begriffe ist, sich vertreiben zu lassen, verständlich machen, einzig so weit, als sie zum Opfer wird und nur in dem kurzen Augenblick, bevor sie vernichtet wird. Es muß diesem Opfer gelingen, in eben dem Moment uns zu erreichen, wo die Gewalt ihm den Mund schließt. Es muß genug davon sagen, um die Gewalt dazu zu treiben, sich gegen es zu entfesseln, aber nicht in der halluzinierten Dunkelheit aller religiösen Gründungen, die aus diesem Grund verborgen bleiben. Es muß Zeugen geben, die hellsichtig genug sind, um über das Ereignis so zu berichten, wie

es sich wirklich zugetragen hat, und die es überhaupt nicht oder möglichst wenig verklären.

Damit all dies zur Wirklichkeit wird, müssen die Zeugen schon den Einfluß dieses außerordentlichen Wesens verspürt haben und, nachdem sie selbst der Einwirkung der kollektiven Gewalt erlegen sind, sich wieder aufraffen und das schlechthin verklärende Ereignis in nichtverklärter Form schriftlich niederlegen.

Um dieses unerhörte Spiel zu treiben, müßte es einen Menschen geben, der der Gewalt nichts zu verdanken hätte, nicht nach ihren Normen dächte und imstande wäre, ihr zu sagen, wie es sich mit ihr verhalte, und ihr dabei doch völlig fremd bliebe.

In einer gänzlich von der Gewalt und von den Mythen der Gewalt regierten Welt ist das Auftreten eines solchen Wesens unmöglich. Um zu erfassen, daß man die Wahrheit nur dann erblickt und erblicken lassen kann, wenn man die Stelle des Opfers einnimmt, müßte man diese Stelle selbst schon einnehmen, und um diese Stelle unter den erforderten Bedingungen einzunehmen, müßte man die Wahrheit schon besitzen. Man kann die Wahrheit nur dann wahrnehmen, wenn man sich den Gesetzen der Gewalt entgegen verhält, und man kann sich nur dann diesen Gesetzen entgegen verhalten, wenn man diese Wahrheit schon wahrnimmt. Die ganze Menschheit ist in diesen Kreis eingeschlossen. Darum sagen die Evangelien, das Neue Testament insgesamt und die Theologie der ersten Konzile, daß Christus nicht deswegen Gott ist, weil er gekreuzigt worden ist, sondern daß er Gott ist, weil von aller Ewigkeit her aus Gott geboren.

Die Tatsache, daß die Evangelien ein echtes Wissen um die Gewalt und ihre Werke enthalten, kann nicht einen rein menschlichen Ursprung haben. Gerade unser Unvermögen, ein Wissen, das uns schon seit zweitausend Jahren zur Verfügung steht, uns wirklich anzueignen, wird bald eine äußerst sichere theologische Intuition bestätigen, selbst wenn sie nicht imstande ist, ihre Gründe ausdrücklich zu formulieren. Diese Gründe können nur jenseits des sakrifiziellen Christentums verständlich werden, im Licht der nichtsakrifiziellen Deutung, die durch dessen Zusammenbruch endlich ermöglicht worden ist.

Christus als Gott anerkennen heißt in ihm das einzige Wesen anerkennen, das die Gewalt, die bis dahin den Menschen absolut

transzendiert hatte, zu transzendieren vermag. Während die Gewalt das Subjekt jeder mythischen und kulturellen Struktur ist, ist Christus das einzige Subjekt, das dieser Struktur entgeht, um uns von ihrer Einwirkung zu befreien. Einzig diese Hypothese läßt verstehen, warum die Wahrheit des stellvertretenden Opfers in den Evangelien vorhanden ist und warum diese Wahrheit alle kulturellen Texte ausnahmslos zu dekonstruieren ermöglicht. Man muß diese Hypothese nicht deshalb annehmen, weil sie stets die der christlichen Rechtgläubigkeit gewesen ist. Wenn diese Hypothese rechtgläubig ist, dann deshalb, weil während der ersten Zeiten des Christentums eine rigorose, aber implizite Intuition der evangelischen Logik vorhanden war.

Falls es eine gewaltlose Gottheit gibt, kann diese den Menschen nur dadurch auf ihre Existenz aufmerksam machen, daß sie sich durch Gewalt vertreiben läßt und den Menschen beweist, daß sie nicht im Reich der Gewalt weilen kann.

Doch dieser Beweis muß lange zweideutig und nichtentscheidend bleiben, denn er erscheint in den Augen derer, die den Normen der Gewalt entsprechend leben, ohnmächtig. Darum tritt er zunächst erst in einer zum Teil verfälschten und verharmlosten Form auf, in der sakrifiziellen Deutung, die die sakrale Gewalt wiederum ein wenig in die Gottheit hineinbringt.

9. *Die jungfräuliche Empfängnis*

Wenn man sich den evangelischen Themen zuwendet, die scheinbar am meisten mythischer Natur sind wie z. B. die jungfräuliche Empfängnis Jesu bei Matthäus und Lukas, gewahrt man, daß hinter den fabelartigen Zügen stets eine Botschaft liegt, die zu der Mythologie, die sie uns bringen, im Gegensatz steht: die Botschaft von der gewaltlosen Gottheit, die mit den sich aufzwingenden Epiphanien des Sakralen nichts zu tun hat.

Alles, was aus der Welt und aus dem „Fleisch" geboren ist (um uns der Sprechweise des Johannesprologs zu bedienen), ist von der Gewalt geprägt und wird am Ende wiederum zur Gewalt. In diesem Sinn ist jeder Mensch der Bruder Kains, der als erster von dieser Gewalttätigkeit gezeichnet war.

Bei zahlreichen mythischen Geburten paart sich der Gott mit einer Sterblichen, damit ein Held geboren werde. Diese Berichte tragen stets das Gepräge der Gewalt. Zeus stürzt sich auf Semele, die Mutter des Dionysos, wie ein Raubtier auf ein Opfer, und er schmettert sie denn auch nieder. Die göttliche Empfängnis gleicht stets einer Vergewaltigung. Stets finden sich die von uns aufgezählten Strukturzüge wieder, zumal das Monströse. Stets findet man die Wirkungen von Doubles wieder, das Oszillieren der Differenz, das psychotische Hin und Her zwischen allem und nichts. Diese monströsen Paarungen von Göttern, Menschen und Tieren entsprechen dem Höhepunkt der wechselseitigen Gewalttätigkeit und ihrer Lösung. Der Orgasmus, der den Gott befriedigt, stellt eine Metapher der kollektiven Gewalttätigkeit dar.

Die monströsen Geburten bilden für die Mythologie eine besondere Art und Weise, auf diese Gewalttätigkeit anzuspielen, von der sie stets wie besessen ist und die an verschiedenste Bedeutungen denken läßt. Das Kind, das zugleich göttlicher und menschlicher Abstammung ist, bildet eine ganz besonders treffende Metapher der blitzartigen Lösung der wechselseitigen Gewalttätigkeit in dieser einmütigen, versöhnenden Gewalttat, die eine neue Kulturordnung erzeugt.

Die Rede von der jungfräulichen Empfängnis Jesu verwendet zwar zur Übermittlung ihrer Botschaft die gleichen „Codes" wie die Geburtsmythen, aber eben der Parallelismus der Codes sollte es uns ermöglichen, die Botschaft zu vernehmen und festzustellen, was daran einzigartig, von Grund auf anders ist als bei der mythologischen Botschaft.

Unter denen, die an der jungfräulichen Geburt beteiligt sind – der Engel, die Jungfrau und der Allmächtige –, bilden sich keine Gewaltsbeziehungen. Hier ist niemand der andere im Sinn der feindlichen Brüder, des faszinierenden Hindernisses, das man stets zu beseitigen oder mit Gewalt zu brechen versucht ist. Das Fehlen jeglichen sexuellen Elements hat nichts mit Puritanismus oder Verdrängung zu tun, die sich das zu Ende gehende 19. Jahrhundert ausgedacht hat und die der niedrig denkenden Epoche, die sie erzeugt hat, ganz entspräche. Die Abwesenheit von allem Sexuellen ist die Abwesenheit der gewalttätigen Mimesis, von der in den Mythen das Begehren und die Vergewaltigung durch

die Gottheit sprechen. Stets ist es die Abwesenheit dieses Idols, des Hindernis-Modells.

Sämtliche Themen und Worte über die jungfräuliche Empfängnis hingegen machen uns auf den gewaltlosen Willen des Gottes der Evangelien aufmerksam, worin sich die Gewaltlosigkeit Christi selbst abzeichnet:

„Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir" (Lk 1,28). Das Unerhörte bereitet keinen Anstoß; Maria richtet zwischen sich und dem Worte Gottes kein Hindernis auf: „Ich bin die Magd, des Herrn, mir geschehe, wie du es gesagt hast" (Lk 1,38).

In den Geburtsszenen findet man wieder dieses leise Murmeln, das ankündigt, wie wenig Gewicht diese Offenbarung in der Welt der Menschen hat, die Verachtung, die sie umgibt, die Fälschungen, die man mit ihr anstellt. Von Anfang an ist das Kind Jesus ausgeschlossen, beseitigt, ein Nomade, der nicht einmal einen Stein hat, um sein Haupt darauf zu legen. Die Herberge will nichts von ihm wissen; Herodes fahndet überall nach ihm, um es zu töten.

Vom Alten Testament inspiriert, lassen die Evangelien und die christliche Tradition alle die Wesen, die von vornherein für die Rolle des Opfers bestimmt sind – das Kind, die Frau, die Armen, die Haustiere –, in den Vordergrund treten.

Die Szene der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Christi können einen mythologischen Code verwenden, ohne zu der groben Mystifikation oder „mystischen Naivität" zu werden, die man in ihnen stets erblickt. Diese summarischen Verurteilungen sind in der heutigen Zeit um so bemerkenswerter, als sie ihre Geltung für die Gewaltsmythologien verloren haben. Gewiß darf man diese Änderung begrüßen, doch soll man nicht festzustellen vergessen, daß sie die einzige Botschaft der Gewaltlosigkeit unberücksichtigt läßt, die allgemein verachtete und zurückgewiesene Botschaft des Christentums.

Nichts ist bezeichnender als das Unvermögen der größten Geister in der modernen Welt, den Unterschied zwischen der Krippe der christlichen Weihnacht und den monströsen Bestialitäten der mythologischen Geburten zu erfassen. So schreibt z. B. Nietzsche im „Antichrist", nachdem er als guter Erbe Hegels von dem gesprochen hat, was er als den „zeitlosen Symbolismus" des Vaters

und des Sohnes bezeichnet, der ihm zufolge im christlichen Text enthalten vorkäme: „Ich schäme mich, daran zu erinnern, was die Kirche aus diesem Symbolismus gemacht hat: hat sie nicht eine Amphitryon-Geschichte an die Schwelle des christlichen ‚Glaubens' gesetzt?"[60]

Man fragt sich, wieso Nietzsche sich schämen sollte, in den Evangelien das wiederzufinden, was er begeistert preist, wenn er anderswo darauf stößt. Schließlich gibt es an Dionysischem nichts Herrlicheres als den Amphitryon-Mythos. Die Geburt des Herkules scheint mir zum Willen zur Macht gut zu passen und man findet darin alles, was Nietzsche in der „Geburt der Tragödie" und weiteren Schriften in alle Himmel erhebt.

Man müßte die angebliche oder vielleicht auch wirklich vorhandene Scham exegetisieren. Sie besagt sehr viel in bezug auf das zweierlei Gewicht, das zweierlei Maß, das das ganze moderne Denken in der Schule Nietzsches und seiner Nacheiferer beim Studium der christlichen „Mythologie" anwendet.

Zahlreiche moderne Theologen erliegen zitternd dem Terrorismus der Modernität und verurteilen unwiderruflich das, dessen „Poesie" sie nicht einmal mehr wahrnehmen, diese letzte Spur, die in unserem Universum von einer erlöschenden Intuition besteht. So z. B. verwarf Paul Tillich das Thema der jungfräulichen Empfängnis kategorisch wegen der „Unzulänglichkeit ihrer inneren Symbolik", wie er es nannte[61].

Das Thema der jungfräulichen Empfängnis bei Lukas unterscheidet sich im Grunde nicht sehr von der These des Paulus, der Christus als den zweiten Adam oder als den vollkommenen Adam bezeichnet. Zu sagen, daß Christus Gott, aus Gott geboren ist, und zu sagen, daß er sündelos empfangen ist, heißt stets von neuem sagen, daß er nichts zu tun hat mit dieser Welt der Gewalt, in der die Menschen gefangengehalten werden seit die Welt Welt ist, will sagen seit Adam. Der erste Adam ist ebenfalls ohne Sünde, da er es ist, der dadurch, daß er als Erster gesündigt hat, die Menschheit in diesen Teufelskreis hineingebracht hat, aus dem sie nicht mehr herausgekommen ist. Christus befindet sich also in der gleichen Lage wie Adam, ist den gleichen Versuchungen ausgesetzt wie er, den gleichen Versuchungen wie alle Menschen, doch er gewinnt dieses Mal gegen die Gewalt für die

ganze Menschheit die paradoxe Schlacht, die sämtliche Menschen im Gefolge Adams immer nur verloren haben.

Wenn Christus der einzige Unschuldige ist, so ist Adam deswegen nicht der einzige Schuldige. Sämtliche Menschen sind an dieser archetypischen Schuld beteiligt, aber im Maß der Befreiungsmöglichkeiten, die sich ihnen bieten und die sie ungenutzt verstreichen lassen. Man kann somit sagen, daß die Sünde Ursprungssünde ist, die aber erst von dem Moment an aktuelle Sünde wird, wo den Menschen das Wissen um die Gewalt zur Verfügung steht.

Drittes Kapitel

Die sakrifizielle Deutung und das historische Christentum

1. Implikationen der sakrifiziellen Deutung

Ich bin davon überzeugt, daß alle großen kanonischen Dogmen sich von der nichtsakrifiziellen Deutung einholen und *verständlich* machen lassen, da diese sie kohärenter artikuliert, als man dies bis anhin konnte.

Meines Erachtens verdient die sakrifizielle Auffassung der Passion und der Erlösung nicht, unter den Prinzipien zu figurieren, die man berechtigterweise aus dem neutestamentlichen Text ableiten kann, abgesehen natürlich vom Hebräerbrief, der etwas ganz Besonderes darstellt.

Ohne daß diese Auffassung je „gerechtfertigt" würde, wird sie, wie wir sehen werden, doch voraussehbar und in gewissem Sinn notwendig erscheinen in einer Offenbarungsökonomie, welche die Taubheit und Blindheit derjenigen, die Ohren haben, um nicht zu hören, und Augen, um nicht zu sehen, systematisch zu zusätzlichen und immer glänzenderen Beweisen umformt.

Die Christen haben sämtliche Irrtümer ihrer jüdischen Väter wiederholt und noch verschlimmert. Auf das Verdammungsurteil der Christen über die Juden trifft somit das zu, was Paulus im Römerbrief sagt: Mensch, richte nicht, „denn du, der du richtest, tust ja das gleiche" (vgl. Röm 2, 1).

Durch ein unerhörtes Paradox, doch ganz dem sakrifiziellen Leitfaden unserer Menschheit entsprechend, macht die Logik des gewalttätigen Logos, die sakrifizielle Deutung, den aufgedeckten – und somit, falls diese Aufdeckung wirklich zur Kenntnis genommen würde, zwangsläufig vernichteten – Mechanismus zu einer Art Opfer- und Kulturgrundlage. Auf dieser Grundlage ruhten bis jetzt die „Christenheit" und die moderne Welt auf.

Man kann, so denke ich, aufzeigen, daß das historische Christentum, insoweit es sich als Verfolger betätigt hat, mit der sakrifiziellen Deutung der Passion und Erlösung zusammenhängt.

Sämtliche Aspekte der sakrifiziellen Deutung hängen miteinander zusammen. Daß man in die Gottheit wieder die Gewalt hineinbringt, kann nicht ohne Auswirkung auf das ganze System bleiben, denn damit entlastet man die Menschheit zum Teil von einer Verantwortung, die für alle eine und dieselbe sein müßte.

Diese Verminderung der Verantwortung für alle Menschen ermöglicht es, das Christusereignis zu partikularisieren, seine Universalität einzuschränken und nach Schuldigen zu suchen, auf die sich die Verantwortung abschieben läßt, und dies sind natürlich die Juden. In Parallele dazu wirkt sich, wie wir sahen, diese Gewalt darin aus, daß die herkömmlichen Deutungen weiterhin den Urheber der apokalyptischen Zerstörung in der Gottheit sehen.

Was die Christenheit in einer Abschließung gegen alles, was nicht sie selbst ist, zu etwas in sich Geschlossenem macht, läßt sich nicht von der sakrifiziellen Deutung trennen, die nicht *unschuldig* sein kann. Man vermag mühelos die Zusammenhänge zwischen der Resakralisierung und der Geschichte dieser Christenheit aufzuzeigen, die übrigens ihrer Struktur nach derjenigen aller Kulturwelten homolog ist und wie diese durch einen fortschreitenden Verschleiß der Opferressourcen geprägt ist in Entsprechung zu einer immer weiter gehenden Auflösung der Strukturen dieser Welt.

Weil sie die Beziehung Christi zu seinem Tod nicht verstanden, haben die Christen im Anschluß an den Hebräerbrief den Begriff „Opfer" übernommen; einzig die Analogien der Passion zu den Opfern unter dem Alten Gesetz haben sie beeindruckt. Sie haben nur diese Strukturanalogien gesehen, die Unvereinbarkeit aber nicht. Sie haben nicht gesehen, daß die Opfer der jüdischen Religion und die Opfer sämtlicher Religionen nur das *widerspiegeln*, was die Worte Christi und sodann sein Tod *aufdecken*: den grundlegenden Tod des stellvertretenden Opfers.

In diesem Anfangsirrtum wurzelt auch die Illusion der Ethnologen, die davon überzeugt sind, daß man diese Analogien bloß gut zu präzisieren brauche, um die Universalitätsansprüche des

christlichen Textes zurückweisen zu können. Das moderne Antichristentum ist nur die Umkehrung des Opferchristentums und folglich dessen Weiterführung. Nie kehrt dieses Antichristentum wirklich zum Text zurück und stellt ihn von Grund auf in Frage. Es bleibt der sakrifiziellen Deutung kindlich treu und kann gar nichts anderes tun, weil seine Kritik auf ihr beruht. Es will im Christentum die Opferung sehen, und es verschreit die Opferung als abscheulich. Ich teile diese Einstellung zur Opferung, aber ich denke, daß die gegenchristliche Kritik ohnmächtig bleibt; sie vermag nie zu erfassen, wie es sich mit der Opferung verhält. Sie fragt sich nie ernstlich nach ihr, sonst müßte sie ja entdecken, daß sie mit ihrem Abscheu gegen das Sakrifizielle keineswegs allein dasteht. Sämtliche Empfindungen, die sie zur Schau trägt und worauf sie so stolz ist, sind nur gefälschte, entstellte christliche Empfindungen, die zum Teil dadurch neutralisiert werden, daß das, wovon wir uns schon befreit dünken, die Opferung, allzutief in uns verwurzelt ist. Wenn die moderne Welt an eine radikale Kritik der Opferung heranginge, würde sie wie wir entdecken, daß das Christentum auf diesem Weg schon vorangegangen ist und daß einzig es ihn bis zu Ende gehen kann.

Die Wörter „Opferung" „opfern" (lateinisch *sacri-ficium, sacri-ficare*) haben eigentlich den Sinn: sakral machen, Sakrales hervorbringen. Was das Opfer sakralisiert, ist der vom Opfernden verabreichte Schlag, ist die Gewalt, die dieses Opfer tötet, es vernichtet und gleichzeitig über alles stellt, es in gewissem Sinn unsterblich macht. Die Opferhandlung vollzieht sich, wenn die sakrale Gewalt sich des Opfers bemächtigt; der Tod bringt das Leben hervor, wie das Leben den Tod hervorbringt im ununterbrochenen Kreislauf der ewigen Wiederkehr, dem Gemeingut aller großen theologischen Reflexionen, die direkt auf die Opferpraxis aufgepfropft und nicht der jüdisch-christlichen Entmystifizierung unterzogen worden sind. Selbstverständlich beruht es nicht auf Zufall, daß die westliche Philosophie gleichfalls beginnt und bis zu einem gewissen Grad endigt mit der „Intuition" der ewigen Wiederkehr, die den Vorsokratikern und Nietzsche gemeinsam ist; dies ist die Opferintuition schlechthin.

Die sakrifizielle Deutung besteht im Grunde nur in einer leichten, doch entscheidenden Regression zu alttestamentlichen Auffassungen. Um dies festzustellen, braucht man sich bloß auf die Texte des Deutero-Jesaja zu beziehen, die wir in einer der vorangehenden Erörterungen angeführt haben, auf diese Lieder vom Gottesknecht, in denen zunächst der Evangeliumstext und in seinem Gefolge das ganze Christentum die beeindruckendste *figura Christi* des ganzen Alten Testaments erblickt und zwar mit Recht, denn es handelt sich um das zum Teil schon enthüllte stellvertretende Opfer. Obwohl die ganze Gemeinschaft sich gegen den Knecht zusammengerottet hat, um ihn zu verfolgen und zu töten, ist dieses Opfer unschuldig, die Gemeinschaft aber schuldig. Alles in diesem Text ist schon christlich, nur daß noch eine gewisse Verantwortung Jahwes am Tod des Knechtes vorliegt.

Mir scheint, es findet sich hier eine religiöse Zwischenform zwischen den rein sakrifiziellen Formen der sogenannten „primitiven" Religionen im Stil der Mythen, die wir im Anschluß an Lévi-Strauss kommentiert haben, und dem nichtsakrifiziellen Radikalismus des Evangeliumstextes. Die Wahrheit des stellvertretenden Opfers ist schon fast vorhanden, wird aber neutralisiert durch die Formeln, die Gott mit der Sache verquicken. Somit liegt eine unstabile Kombination vor, von der gewisse Elemente bereits den Gott des Evangeliums ankündigen und all das, was wir als die höhere Transzendenz der Liebe bezeichnet haben, während andere Elemente immer noch dem universellen Religiösen angehören. Das religiöse Denken ist auf dem Weg, der zum Evangeliumstext führt, doch gelingt es ihm nicht, sich vollständig von den Begriffen zu lösen, die durch die gewalttätige Transzendenz strukturiert sind.

Die Opfertheologie des Christentums stimmt nicht mit dem Text der Evangelien überein, sondern entspricht treffend den Liedern vom Gottesknecht. Obwohl das Denken des Mittelalters stets behauptet hat, daß zwischen den beiden Testamenten ein wesentlicher Unterschied vorliegt, ist es ihm nie geglückt, diesen Unterschied zu definieren, und zwar nicht ohne Grund. Wie wir bereits feststellten, haben die mittelalterlichen und die modernen Exegeten die Tendenz, das Neue Testament im Licht des Alten zu lesen; beispielsweise wird Joh 8,43–44 im „Licht" des Kain-Mythos gelesen ... Wer vorgibt, das Alte Testament im Licht des

Neuen zu lesen, macht unbewußt das Gegenteil, denn er kann nie den „Schlüssel zum Wissen" wiederauffinden, den schon die Pharisäer verloren haben.

2. *Der Brief an die Hebräer*

Der Verfasser des Hebräerbriefs deutet den Tod Christi von den Opfern des Alten Bundes her. Der Neue Bund, wird, wie der Alte, im Blut gestiftet, doch weil er vollkommen ist, wird nicht mehr das Blut von Tieren, „die niemals Sünden wegnehmen können", vergossen, sondern das Blut Christi. Da Christus vollkommen ist, vermag sein Blut ein für allemal das zu leisten, was die Opfer des Alten Bundes nicht zu leisten vermögen:

> Fast alles wird nach dem Gesetz mit Blut gereinigt, und ohne daß Blut vergossen wird, gibt es keine Vergebung. Durch solche Mittel müssen also die Abbilder der himmlischen Dinge gereinigt werden; die himmlischen Dinge selbst aber erfordern wirksamere Opfer. Denn Christus ist nicht in ein von Menschenhand errichtetes Heiligtum hineingegangen, in ein Abbild des wirklichen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt für uns vor Gottes Angesicht zu erscheinen; auch nicht, um sich selbst viele Male zu opfern, (denn er ist nicht) wie der Hohepriester, der jedes Jahr mit fremdem Blut in das Heiligtum hineingeht; sonst hätte er viele Male seit der Erschaffung der Welt leiden müssen. Jetzt aber ist er am Ende der Zeiten ein einziges Mal erschienen, um durch sein Opfer die Sünde zu tilgen ...
> Jeder Priester steht Tag für Tag da, versieht seinen Dienst und bringt viele Male die gleichen Opfer dar, die doch niemals Sünden wegnehmen können. Dieser aber hat nur ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht und sich dann für immer zur Rechten Gottes gesetzt; seitdem wartet er, bis seine Feinde ihm als Schemel unter die Füße gelegt werden. Denn durch ein einziges Opfer hat er die, die geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt" (Hebr 9, 22–26; 10, 11–14).

Gemäß diesem Brief besteht wohl ein Unterschied zwischen der Passion Christi und den früheren Opfern, doch liegt er innerhalb des Sakrifiziellen, dessen wahres Wesen nie ausfindig gemacht wird. Diese erste Opfertheologie beruht wie alle, die darauf folgen, auf offensichtlichen Analogien zwischen der Form der Passion und der Form sämtlicher Opfer, doch das Wesentliche entgeht ihr.

Zwischen dem Christentum und den Opfern des Alten Bundes besteht für den Glaubenden ein gewaltiger Unterschied, und dies stimmt, aber er kann diesen Unterschied nicht begründen, solange er alles in Opferbegriffe faßt. Man sagt zwar, das Opfer Christi sei im Unterschied zu den anderen einmalig, vollkommen, endgültig. In Wirklichkeit aber erblickt man kaum mehr als die Identität und Kontinuität mit den früheren Opfern, da man nicht bis zum Opfermechanismus vordringt, mit dessen Aufdekkung sich alles ändert. Solange der christliche Artunterschied wie alle früheren religiösen Unterschiede in Opferbegriffe gefaßt wird, kann er auf die Länge bloß verblassen und verschwinden.

Und dies ist denn auch tatsächlich geschehen. Der Unterschied, der innerhalb des Sakrifiziellen willkürlich postuliert worden ist, ist nach und nach der Kontinuität und Identität mit den Opfern nicht nur des Alten Bundes, sondern des ganzen Planeten gewichen. Das moderne Bestreben, die Christen zu „entmystifizieren" und ihnen zu beweisen, daß an ihrer Religion nichts Eigentümliches sei, rührt von diesem Prozeß des Opferverschleißes her und ruht deshalb auf der vom Hebräerbrief vorgelegten Deutung auf. Es führt die Denkbewegung des Briefes zu Ende, der zwischen sämtlichen Opfern einschließlich dessen, das Christus zugeschrieben wird, fast nur unverständliche strukturelle Analogien erblickt.

Die Kritik der vergleichenden Ethnologie ist wirksam, aber allein gegen den Brief an die Hebräer und die unzähligen seiner Lesarten. Das ganze Entmystifikationsunternehmen ruht, wie das sakrifizielle Christenum selbst, auf der Vermengung des Briefes mit dem Evangeliumstext. Die Gegner des Christentums sind nicht geneigter, auf diese Deutung zu verzichten, als die sogenannten traditionalistischen Christen. Die einen wie die anderen erblicken in der sakrifiziellen Definition den innersten

Wesenskern des christlichen Textes. Alle diese Streitigkeiten zwischen Doubles erheischen zuvor einen Konsens über die Grundgegebenheiten.

Um seine sakrifizielle Deutung zu rechtfertigen, greift der Brief auf Psalm 40 zurück, den er Christus selbst in den Mund legt. In der Fassung, die der Brief vorlegt, lautet die Psalmstelle wie folgt:

> „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, / doch einen Leib hast du mir geschaffen; / an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen.
> Da sagte ich: Ja, ich komme –/ so steht es über mich in der Schriftrolle –,/ um deinen Willen, Gott, zu tun" (Hebr 10,5–7).

Der Brief deutet diesen Text so, als ob es sich dabei um einen Opferdialog zwischen Gott und Christus handeln würde, von dem die Menschen ausgeschlossen wären. Die jüdische Lesart hat recht, wenn sie behauptet, daß der Psalm sich an alle Glaubenden wendet. Wenn Gott die Opfer nicht mehr genehm sind, wenn der Kult seine Wirksamkeit verloren hat, stellt der Wille, Jahwe zu gehorchen, alle Glaubenden vor neue Verpflichtungen. Es gibt keine Grenzen mehr für das, was das Gesetz fordert.

Es ist richtig, hierin einen Aufruf zu erkennen, der sich an alle und nicht bloß an einen Einzelnen richtet. Doch was geschieht, wenn es nur noch einen einzigen Gerechten gibt, der diesen Aufruf vernimmt? Für diesen einzigen Gerechten drohen die endgültige Beseitigung der Opferungen und die radikale Gesetzesinterpretation verhängnisvoll zu werden. Wie die Folge des Psalms gut zeigt, besteht eine ganz besondere Beziehung zwischen Jahwe und dem Gerechten, und diese Beziehung scheint zum Tod des Gerechten zu führen und zwar nicht aufgrund eines Einvernehmens, aus dem die anderen Menschen von vornherein ausgeschlossen wären, sondern weil sie sich selbst davon ausschließen, indem sie sich weigern, den göttlichen Ruf zu vernehmen. Im weiteren Verlauf des Psalms treten die Folgen dieser Taubheit zutage. Weil die Menschen sich weigern, Jahwe zu gehorchen, verschwören sie sich gegen den Gerechten; sie behandeln ihn als kollektives Opfer:

> „Gewähre mir die Gunst, Herr, und reiß mich heraus; / Herr, eile mir zu Hilfe!
> In Schmach und Schande sollen alle fallen, / die mir nach dem Leben trachten.
> Zurückweichen sollen sie und vor Scham erröten, / die sich über mein Unglück freuen.
> Vor Schande sollen alle schaudern, / die zu mir sagen: ‚Dir geschieht recht'" (Ps 40,14–16).

Der Psalm steht in Wirklichkeit dem Evangelium nahe, weil er dem Gottesreich und der darin geltenden Regel nahesteht und vor allem deshalb, weil er wie alle großen Texte des Alten und des Neuen Testaments versteht, daß auf dem Höhepunkt der Krise der Mensch, der auf das Liebesgebot horcht und das Gesetz rigoros interpretiert, vor die entscheidende Wahl gestellt wird, entweder zu töten oder getötet zu werden.

Der Psalm ist zwar christologisch, doch läßt der Hebräerbrief bei einer Szene, die nur in den Evangelien voll ausgefaltet und im Psalm bloß angedeutet wird, bei der kollektiven Ermordung des Gerechten, wichtige Figuren weg[62].

Der Verfasser des Hebräerbriefes wäre gewiß der Erste, der zugeben würde, daß Christus ungerecht getötet worden ist, aber in seiner sakrifiziellen Deutung spielt die Verantwortung der Menschen bei der Tötung Christi überhaupt keine Rolle. Die Mörder sind nur Werkzeuge des Willens Gottes; man ersieht nicht, worin ihre Verantwortung besteht. Dies ist der geläufigste Einwand gegen die Opfertheologie, und er ist berechtigt.

Die Mörder setzen die Opfer und Holokauste fort, von denen Jahwe nichts mehr wissen will. Nur in ihrer Perspektive stellt die Passion noch ein Opfer dar, nicht in der Sicht des Geopferten, der im Gegenteil darum weiß, daß Gott jedes Opfer verabscheut, und er stirbt, weil er sich weigert, auch nur im geringsten Komplize der Mörder zu sein.

Kurz, der Brief an die Hebräer wiederholt, was alle früheren sakrifiziellen Formulierungen tun: Er entlastet die Menschen von ihrer Gewalttat, aber in geringerem Maß als die meisten von ihnen. Obwohl er von neuem die Verantwortung Gottes für den Tod des Opfers bekräftigt, läßt er auch Raum für eine Verant-

wortung des Menschen, deren Rolle nicht genau bestimmt wird. Diese Opfertheologie liegt also auf der gleichen Ebene wie die in Deutero-Jesaja liegende Theologie.

Wie alle Gegenspieler, von denen es um den jüdisch-christlichen Text herum wimmelt, sind das Judentum und das historische Christentum im Grunde über das Wesentliche einig: Beide lassen die Aufdeckung der menschlichen Gewalt ungenutzt, nähern sich ihr aber so weit als möglich, ohne je zur Einsicht vorzudringen, daß sie *Doubles* voneinander sind und daß allein das, was sie auch einigt, sie voneinander trennt[63].

3. Der Tod Christi und das Ende des Sakralen

Die nichtsakrifizielle Deutung verpflichtet uns, aus allem, was den Tod Jesu Christi und seine Auferstehung betrifft, das Sakrale im Sinn der Gewalt auszuschließen. Das Sakrale spielt beim Tod Jesu keine Rolle. Wenn der Evangeliumstext Christus am Kreuz in banger Ohnmacht und endgültiger Verlassenheit aufschreien läßt *„Eloï, Eloï, lema sabachtani?"* (Mk 15,34), wenn er zwischen dem Tod und der Auferstehung drei symbolische Tage vergehen läßt, dann nicht um den Glauben an die Auferweckung und an die Allmacht des Vaters zu schwächen, sondern um zu zeigen, daß es sich hier um etwas ganz anderes als um Sakrales handelt, also nicht um ein Leben, das geradewegs aus der Gewalttätigkeit hervorginge, wie dies in den Urreligionen der Fall ist. Christus aufersteht nicht wie der Phönix aus seiner Asche; er spielt nicht wie Dionysos mit dem Leben und dem Tod; dies zeigt auch das Thema des leeren Grabes.

Das Leben hat hier nichts mehr mit dem Tod zu tun. Gerade der naturalistische Charakter dieses Sterbens wird betont, so auch die Ohnmacht, die der aller Menschen angesichts des Todes gleicht, hier noch verschlimmert durch die Feindseligkeit der Menge, ironisch unterstrichen von denen, welche die Gottheit, von der Jesus spricht, mit dem primitiven *mana*, der Macht des gewalttätigen Sakralen, verwechseln. Die Menge fordert ihn heraus, ihr das unbestreitbare Zeichen seiner Macht zu liefern, nämlich vom Kreuz herabzusteigen, sich das Leiden und die Verdemütigung dieser ruhmlosen Agonie zu ersparen:

> Die Leute, die vorbeikamen, verhöhnten ihn, *schüttelten den Kopf* und riefen: Du willst den Tempel niederreißen und in drei Tagen wieder aufbauen? Wenn du Gottes Sohn bist, hilf dir selbst, und steig herab vom Kreuz! Auch die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und die Ältesten verhöhnten ihn und sagten: Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen. Er ist doch der König von Israel! Er soll vom Kreuz herabsteigen, dann werden wir an ihn glauben. *Er hat auf Gott vertraut: der soll ihn jetzt retten, wenn er an ihm Gefallen hat;* er hat doch gesagt: Ich bin Gottes Sohn. Ebenso beschimpften ihn die beiden Räuber, die man zusammen mit ihm gekreuzigt hatte" (Mt 27,39–44).

Die Kontroversen zwischen Glaubenden und Ungläubigen, zu denen das *„Eloï, Eloï, lama sabachtani?"* Anlaß gegeben hat, zeigen trefflich, wie schwierig es ist, um das Sakrale und die Gewalt herumzukommen. Die Ungläubigen haben in diesem Satz stets das verräterische *Körnlein Wahrheit* gesehen, das den theologischen Fälschungen widerspreche. Die Glaubenden erwidern, daß der fragliche Satz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" ein Schriftzitat, der Anfang von Psalm 22 ist. Und sie bestreben sich, diesem Zitat eine rein dekorative Bedeutung zu geben entsprechend der eines Satzes von Plutarch in einer Schrift von Montaigne. Gewisse Autoren haben sogar weiszumachen gesucht, der Umstand, daß er die Bibel zitiere, beweise, daß Jesus bis zu seinem Tod völlig Herr seiner selbst gewesen sei. Es ist besser, sich nicht bei derartigen Kommentaren aufzuhalten, aber ich weise auf sie hin, um zu zeigen, daß man sich bei den Glaubenden wie bei den Ungläubigen weiterhin die gleiche magische sakrifizielle Idee von der Gottheit macht.

In „La Chute" läßt Albert Camus seine Hauptperson sagen, das „Eloï, Eloï, lama sabachtani?" sei von zweien der vier Evangelien „zensuriert" worden[64]. Wie viel tiefer denkt Simone Weil, wenn sie das Vorhandensein dieses Satzes in den beiden anderen Evangelien als ein offensichtliches Zeichen ihres übernatürlichen Ursprungs auffaßt; um den naturalistischen Charakter des Sterbens so radikal durchzuhalten, wie der Evangeliumstext es

tut, muß dieser auf dem unerschütterlichen Wissen um eine Transzendenz beruhen, die mit diesem Tod nichts zu tun hat.

Was zu Verwirrung führt, sind stets die Strukturanalogien zwischen der Passion und den Opfern aller Religionen. Indessen kann die sakrifizielle Deutung nichts anderes sehen als diese Analogien, und dieser oberflächlich strukturellen Deutung bleiben, wie man hier deutlich sieht, sämtliche Gegner des Christentums treu. Um dem Verführerischen dieser Analogien nicht zu erliegen, um die Zeichen ausfindig zu machen, die den Gegensatz zwischen den beiden Transzendenzen unzweideutig aussagen, muß man zunächst die anthropologische Leistung des Evangeliumstextes, die Aufdeckung des Gründungsmechanismus, wahrnehmen.

Falls der Tod Jesu sakrifiziell war, so war die Auferstehung eigentlich das „Produkt" der Kreuzigung. Nun aber ist dem nicht so, und die rechtgläubige Theologie hat stets siegreich der Versuchung widerstanden, die Passion zu einem Vergöttlichungsprozeß zu machen. Für die rechtgläubige Auffassung ist natürlich die Gottheit Christi nicht von seinem Menschsein getrennt, doch hängt sie nicht von den Geschehnissen ab, die im Lauf seines Daseins vor sich gehen. Statt die Kreuzigung zu einer *Ursache* des Gottseins zu machen, wozu ein gewisses doloristisches Christentum stets versucht ist, erblickt man darin besser eine *Folge* davon. Sich auf dieser der Gewalt ausgelieferten Erde wirklich göttlich verhalten, heißt nicht über die Menschen herrschen, heißt nicht sie durch sein Ansehen erdrücken, heißt nicht sie abwechslungsweise in Schrecken und Verwunderung versetzen durch die Leiden und die Wohltaten, die man ihnen zu bringen vermag, heißt keinen Unterschied machen zwischen den Doubles, heißt nicht in ihren Streitigkeiten Partei ergreifen. „Bei Gott gibt es kein Ansehen der Person" (Eph 6,9). Für ihn „gibt es nicht Juden und Griechen ..., nicht Mann und Frau" (Eph 3,28) und so weiter. Solange seine Transzendenz ihn unendlich von uns und unseren gewalttätigen Unternehmungen entfernt hält, mag uns als Gleichgültigkeit und schließlich als Nichtvorhandensein dieser Allmacht gelten, was sich als heroische, vollkommene Liebe enthüllt, sobald diese Transzendenz in einem menschlichen Wesen Fleisch und Blut annimmt und unter den

Menschen einhergeht, um ihnen beizubringen, wie es sich mit dem wahren Gott verhält und wie man ihm nahekommen kann.

Unser erster Schritt ist die Aufdeckung des Gründungsmechanismus gewesen, und alles übrige ergibt sich daraus, nicht weil die Evangeliumstexte sich auf einen rein anthropologischen Inhalt beschränken würden, sondern weil wir die wahre Natur ihres religiösen Inhalts so lange nicht verstehen können, als wir diesem anthropologischen Inhalt weiterhin nicht gewachsen sind.

Bei Markus und Lukas kommt in den Passionsberichten nur ein einziges Wunder vor, und dieses hat einen beträchtlichen Symbolgehalt. Der Vorhang des Tempels reißt von oben bis unten entzwei. Der Vorhang im Tempel ist das, was die Menschen vom Opfermysterium trennt; er ist die materielle Konkretisierung der Verkennung, auf der das Opfer beruht. Das Zerreißen des Vorhangs bedeutet also, daß Jesus durch seinen Tod über diese Verkennung triumphiert hat (Mk 15,38; Lk 23,45).

Bei Matthäus sind die wunderbaren Wirkungen spektakulärer, aber das Hauptwunder unter ihnen verweist uns, dem äußeren Anschein entgegen, ebenfalls und zwar mächtig auf den entmythifizierenden anthropologischen Sinn der Passion:

> „Gräber öffneten sich, und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen" (Mt 27,52–53).

Es heißt nicht, die Auferstehung als religiöses Thema beseitigen, wenn man ihre Entsprechung sieht zum wesentlichen Anliegen der Schrift: Rückkehr zum Licht aller von den Menschen beerdigten Opfer nicht für ein Werk des Todes, sondern für ein Werk des Lebens. Es sind eigentlich die seit der Grundlegung der Welt ermordeten Opfer, die auf diese Erde zurückzukehren beginnen, um sich zu erkennen zu geben.

4. Opferung des anderen und Selbstopferung

Nachdem der Irrtum der sakrifiziellen Deutung und die unzähligen Konsequenzen, die sie mit sich bringt – das Mißverstehen

der Texte, der Schleier, den sie von neuem über alle Enthüllung legt – festgestellt und umrissen sind, müssen wir nun weitere Aspekte dieser Deutung beachten und vor allem einsehen, was sie für diejenigen bedeutet, die ihr heute treu bleiben wollen.

Sie bedeutet für sie zwangsläufig all das, was der Rückgriff auf die sakrifizielle Deutung für alle früheren Religionen bedeutet hat. Obwohl nicht imstande, den eigentlichen Sinn dessen, was vorgegangen ist, zu erfassen, sehen diese gutgesinnten Menschen ein, daß tatsächlich etwas geschehen ist, was über die Grenzen des gewöhnlichen Menschseins hinausgeht. Es erscheint ihnen natürlich, ja unumgänglich, für dieses unerhörte Geschehnis zu der Terminologie zurückzugreifen, die in den früheren Fällen stets gedient hat, zu der Opferterminologie.

Wenn so viele Leute weiterhin an dieser Terminologie festhalten, dann deshalb, weil sie keine anderen Signifikanten finden, um den transzendenten Charakter der Offenbarung des Evangeliums gegenüber denen zu behaupten, die sich im Gegensatz dazu bemühen, das Christentum vom Opfer zu läutern durch Mittel, die immer noch sakrifiziell sind, da sie darin bestehen, seine transzendentale Dimension vollständig von ihm zu amputieren.

Diejenigen, welche die Transzendenz dadurch zu verteidigen vermeinen, daß sie das Opfer beibehalten, täuschen sich ganz und gar, denn gerade die sakrifizielle Deutung, die von der antichristlichen Kritik sorgsam bewahrt worden ist, ist für den heutigen Atheismus, für alles, was als endgültiger Tod Gottes angesehen wird, verantwortlich. Was in diesem Moment am Absterben ist, ist die noch sakrifizielle Gottheit des historischen Christentums, nicht aber der Vater Jesu, der Gott der Evangelien, zu dem uns eben das Hindernis des Opfers den Zugang stets verwehrt hat und immer noch verwehrt. Die sakrifizielle Gottheit muß in der Tat „sterben" und mit ihr das historische Christentum insgesamt, damit der Evangeliumstext in unseren Augen von neuem erstehen kann nicht als Leichnam, den wir ausgegraben hätten, sondern als das Neueste, Schönste, Lebendigste und Wahrste, das wir je geschaut haben.

Zwar hat das Wort „Opfer" im Lauf seiner unendlich langen Geschichte und vor allem unter dem Einfluß des Alten Testaments eine beträchtliche Entwicklung durchgemacht, die es ihm ermöglicht, gewisse Haltungen und Verhaltensweisen auszudrükken, die für sämtliche Formen des Gemeinschaftslebens absolut notwendig sind. Die Religionen haben seit der frühesten Epoche den Ton nicht nur auf die sühnenden und versöhnenden Aspekte des Opfers gelegt, sondern auch auf das, was aus ihm den ohne materielle Gegenleistung erfolgenden Verzicht auf das zum Opfer gebrachte Geschöpf oder auf den zerstörten oder verzehrten Gegenstand macht; so haben die Religionen, manchmal selbst die sehr „primitiven", dem Opfer einen ethischen Wert gegeben, der über die Verbote hinausgeht, da er sich nicht mehr auf eine bloße Enthaltung, auf ein negatives Verhalten beschränkt; das Opfer mündet in eine oblative Haltung.

Ganz offensichtlich liegt der Ursprung der Verhaltensweisen, die wirklich die Bezeichnung „ethisch" verdienen, im Aufeinanderwirken der Verbote und Rituale; die ganze Menschheit geht aus dem Religiösen hervor, d. h. aus dem Aufeinanderwirken der Imperative, die sich aus der durch das Opfer zustandegekommenen Einmütigkeit ergeben. Wir wiederholen hier nur, was wir in unseren anthropologischen Erörterungen aufzuzeigen versuchten.

Sicherlich ist die Opfermoral mit dem Judentum und dem Christentum zu ihrer äußersten Verfeinerung gelangt. Man setzt sämtliche Formen von Objektdarbringung einem *Sich-selbst-Opfern* entgegen, wozu Christus uns das Beispiel gäbe, einem Opfer seiner selbst, das die edelste Verhaltensweise darstellen würde. Gewiß ginge man zu weit, wollte man alles, was sich in dieser sakrifiziellen Sprache präsentiert, verurteilen. Ich habe dies nicht im Sinn. Im Licht unserer Analysen ist jedoch darauf zu schließen, daß alles sakrifizielle Verhalten, selbst und vor allem auch dann, wenn es gegen das eigene Ich gerichtet ist, nicht dem wahren Geist des Evangeliumstextes entspricht. Dieser stellt die im Gottesreich geltende Regel nie in der *negativen* Beleuchtung eines *Sich-Opferns* dar. Das Sich-Opfern ist keineswegs ausschließlich christlich und stellt nicht den Gipfel des „Altruismus" dar im Gegensatz zu einem „Egoismus", der den anderen Menschen frisch fröhlich opfert, sondern könnte in manchen Fällen durch ein christliches Alibi Formen der Sklaverei tarnen, die vom mi-

metischen Verlangen hervorgerufen sind. Es gibt auch einen Masochismus des Sich-Opferns und er ist weit vielsagender, als er selbst weiß und wünscht; im betreffenden Fall könnte ein Verlangen in ihm stecken, sich zu sakralisieren, sich zu vergöttlichen, sichtlich immer in der direkten Verlängerung der alten Opferillusion.

5. Das Urteil Salomos

Um meine Argumentation gegen die sakrifizielle Deutung der Passion zusammenzufassen, greife ich nach einem der schönsten Texte des Alten Testaments, dem Urteil Salomos.

Die Sprache der Bibel scheint mir gegen das Opfer mehr auszurichten als die der Philosophie oder der modernen Kritik. Alle Exegeten, welche die Bibel lieben, schlagen zunächst sie auf, um sie besser zu verstehen, und wir wollen diesem Beispiel folgen.

> „Damals kamen zwei Dirnen und traten vor den König. Die eine sagte: Bitte, Herr, ich und diese Frau wohnen im gleichen Haus, und ich habe dort in ihrem Beisein geboren. Am dritten Tag nach meiner Niederkunft gebar auch diese Frau. Wir waren beisammen; kein Fremder war bei uns im Haus, nur wir beide waren dort. Nun starb der Sohn dieser Frau während der Nacht; denn sie hatte ihn im Schlaf erdrückt. Sie stand mitten in der Nacht auf, nahm mir mein Kind weg, während deine Magd schlief, und legte es an ihre Seite. Ihr totes Kind aber legte sie an meine Seite. Als ich am Morgen aufstand, um mein Kind zu stillen, war es tot. Als ich es aber am Morgen genau ansah, war es nicht mein Kind, das ich geboren hatte. Da rief die andere Frau: Nein, mein Kind lebt, und dein Kind ist tot. Doch die erste entgegnete: Nein, dein Kind ist tot, und mein Kind lebt. So stritten sie vor dem König. Da begann der König: Diese sagt: Mein Kind lebt, und dein Kind ist tot! und jene sagt: Nein, dein Kind ist tot, und mein Kind lebt. Und der König fuhr fort: Holt mir ein Schwert! Man brachte es vor den König. Nun entschied er: Schneidet das lebende Kind entzwei, und gebt eine Hälfte der einen und eine Hälfte der anderen! Doch nun bat die Mutter des lebenden Kindes den König – es regte sich nämlich in ihr die mütterliche Liebe zu ihrem Kind: Bitte, Herr, gebt ihr das lebende Kind, und tötet es nicht! Doch die andere rief: Es soll weder mir noch dir gehören. Zerteilt es! Da befahl der König: Gebt jener das lebende Kind, und tötet es nicht; denn sie ist seine Mutter. Ganz Israel hörte von dem Urteil, das der König gefällt hatte, und sie schauten mit Ehrfurcht zu ihm auf; denn sie erkannten, daß die Weisheit Gottes in ihm war, wenn er Recht sprach" (1 Kön 16–28).

Wir haben gar keine Mühe, in diesem Text das Universum der mimetischen Krise und der Doubles zu gewahren. Daß beide Frauen Dirnen sind, betont die Indifferenziertheit.

Während des ganzen Verlaufs des Disputes, der der genialen List des Monarchen vorangeht, macht der Text keinen Unterschied zwischen beiden Frauen. Er bezeichnet sie bloß als „die eine Frau" und „die andere Frau". Es kommt wenig darauf an, wer spricht, denn beide sagen genau das gleiche. „Nein, mein Kind lebt, und dein Kind ist tot", und die andere entgegnet: „Nein, dein Kind ist tot, und mein Kind lebt". Diese unleugbare Symmetrie macht geradezu das Wesen des menschlichen Konflikts aus. Darum fügt der Text hinzu: „So stritten sie vor dem König."

Statt jeden Kommentars wiederholt der König genau die Worte der beiden Frauen und betont die Identität des Sprechens zwischen den Gegnerinnen und die sich daraus für ihn ergebende Unmöglichkeit, rational zugunsten der einen oder der anderen zu entscheiden.

Da er den Knoten nicht durch einen wirklich begründeten Entscheid durchhauen kann, gibt der König sich für entschlossen aus, das Kind selbst entzweizuhauen; da er nicht die Ansicht beider Gegnerinnen teilen kann, entscheidet er sich dazu, das Streitobjekt zwischen ihnen zu teilen. *Decidere* bedeutet *mit dem Schwert* entzweihauen.

In diesem königlichen Entscheid liegt eine Logik und eine Gerechtigkeit. Doch hinter dieser rein formalen Gerechtigkeit steckt die schrecklichste Ungerechtigkeit, denn das Kind ist

nicht ein Gegenstand, der sich teilen ließe, sondern es wird durch die Teilung getötet. Dieser Mord wird die wahre Mutter ihres lebenden Kindes berauben.

Der König befiehlt: „Holt mir ein Schwert!", und man bringt ihm eines. Darauf sagt er: „Schneidet das lebende Kind entzwei, und gebt eine Hälfte der einen und eine Hälfte der anderen!". Kurz, der König nimmt sich vor, die Symmetrie der Doubles bis zuletzt zu respektieren, und der Symmetrie der Äußerungen entspricht die absolute Gleichbehandlung der beiden Frauen.

Indem sie den Vorschlag des Königs annimmt, beweist die zweite Frau, daß ihr die Liebe zum Kind fehlt. Das einzige, was für sie zählt, ist dies, *zu besitzen, was die andere besitzt.* Sie nimmt es allenfalls hin, des Kindes beraubt zu sein, vorausgesetzt, daß auch ihre Gegnerin seiner beraubt ist. Ganz offensichtlich ist es das mimetische Verlangen, das sie so sprechen und handeln läßt. Sie ist dermaßen aufgebracht, daß das Streitobjekt, das Kind, für sie nicht mehr zählt; für sie zählt einzig das haßerfüllte Fasziniertsein vom Modell der Rivalin, das Ressentiment, das dieses Modell zu fällen und es in ihren eigenen Sturz hineinzuziehen sucht, wenn es unmöglich wird, über es die Oberhand zu gewinnen.

Das, was Salomo in Szene setzt, stellt eine mögliche Lösung des Dilemmas dar sowie eine List, um die wahren Muttergefühle, falls solche in einer der beiden Frauen vorhanden sind, zum Vorschein zu bringen. Diese Inszenierung gemahnt unvermeidlich an ein wichtiges Thema in den geschichtlichen und prophetischen Büchern, an das der *Kinderopfer,* die bis in eine relativ späte Zeit fortgesetzt worden sind, worauf die wiederholten Verurteilungen solcher Opfer schließen lassen. Wozu käme es, wenn beide Frauen einig würden, den Entscheid des Königs anzunehmen? Obwohl es sich hier nicht darum handelt, das Kind „in Feuer aufgehen zu lassen", hält es schwer, aus dem Text nicht einige Nachklänge einer stets als „Greuel" bezeichneten Sitte herauszuhören.

Wenn diese Sitte sich so lange erhalten hat, dann zweifellos nicht nur unter dem Einfluß der Nachbarvölker, sondern weil sie zu einer schwer zu bestimmenden Zeit bei den Hebräern selbst unter den legalen Opfern figurierte. Sie scheint als Restbestand

alter Bräuche überlebt zu haben. In zahlreichen Szenen der Genesis und des Exodus scheint es sich historisch gesehen um den Übergang zu handeln von einer Welt, worin man noch regelmäßig das Menschenopfer, zumal das Opfer des Erstgeborenen, praktizierte, zu einer Welt, in der die Beschneidung und die Darbringung von Tieropfern die einzigen blutigen Riten sind, die legitim bleiben (Jakobssegen, Opfer Abrahams, Beschneidung des Sohnes des Mose usw.).

An Textzeugnissen für diese Hypothese fehlt es nicht. Sie ist in meiner Perspektive deshalb interessant, weil sie es ermöglicht, die Bibel durchgängig von einem und demselben antisakrifiziellen Dynamismus beseelt zu sehen. Man kann eine Reihe von Etappen erblicken, die ihrem Inhalt und Ergebnis nach sich sehr voneinander unterscheiden und doch stets identisch sind ihrer allgemeinen Ausrichtung und der Form nach, die sie annehmen; dabei handelt es sich selbstverständlich immer um die vorhergehende Auflösung eines früheren Systems, um eine katastrophenhafte Krise, die aber glücklich abschließt dank dem Opfermechanismus, der jedesmal zur Errichtung eines immer humanisierteren Opfersystems führt. Die erste Etappe besteht im Übergang vom Menschenopfer zum Tieropfer in der Zeit der Patriarchen. Die zweite Etappe ist der Exodus; er erhält sein Gepräge durch die Pascha-Institution, die den Akzent nicht auf die Opferdarbringung, sondern auf das gemeinsame Mahl legt und schon nicht mehr ein Opfer im eigentlichen Sinn darstellt. Die dritte Etappe besteht im Willen der Propheten, daß man auf sämtliche Opfer verzichte; sie kommt erst in den Evangelien zum Abschluß.

Es handelt sich hier bloß um Spekulationen, die, welches auch immer ihr Wert sein mag, für meine Deutung des Urteils Salomos nicht unerläßlich sind. Selbst wenn die vom König ausgedachte List keinen Zusammenhang mit Kinderopfern hatte, verleiht ihr die Art und Weise, wie sie dargestellt wird, eine Opferfunktion, die zwar vermeintlich bleibt, aber dennoch klar suggeriert wird. Es geht mit anderen Worten darum, die Doubles, obwohl der König sie nicht zu differenzieren vermag, zu versöhnen, indem man ihnen das Opfer anbietet, das ihren Streit zu beendigen vermöchte, da sie es untereinander teilen könnten.

Während die vom König vorgeschlagene und von der Mutter des toten Kindes angenommene „Lösung" als sakrifiziell im weiten Sinn zu definieren ist, wäre es sicherlich nicht gerecht, sondern geradezu eine abscheuliche Verwirrung, wollte man den *gleichen Ausdruck* verwenden, um die Haltung der wahren Mutter zu charakterisieren, welche Muttergefühle zeigt statt die sakrifizielle Lösung hinzunehmen, die sie mit Schrecken zurückweist.

Vielleicht wird man einwenden, im zweiten Fall kehre sich die Opferung um und habe sich vollständig gewandelt, indem sie vom Transitiven zum Reflektierten oder vom Objektiven zum Subjektiven übergegangen sei. Doch dem ist nicht so; man wird der abgründigen Kluft, die zwischen dem Verhalten der beiden Frauen liegt, nicht gerecht, indem man einfach eine Umkehrung vornimmt. Die Kluft wird radikal verkannt.

Ich leugne nicht, daß die moderne religiöse Ethik, wenn sie in bezug auf die wahre Mutter von Opfer spricht, auf etwas sehr Reales hinzuweisen sucht. Einzig die wahre Mutter hat Rechte auf das Kind, und sie ist bereit, sie zu „opfern". Man kann sogar sagen, sie bringe sich selbst zum Opfer, insofern sie vom weiteren Verlauf der Ereignisse keine Ahnung haben kann. Sie kann nicht sicher sein, daß ihr plötzlicher Entschluß, auf das Kind zu verzichten, nicht *gegen sie* ausgelegt wird als Unvermögen, in Gegenwart der königlichen Majestät die ihr unterstellte Lüge noch länger zu vertreten. Sie kann die „göttliche Weisheit" des Monarchen nicht erahnen. Sie setzt also sogar ihr Leben ein.

Ich sehe gut, weshalb die Exegeten hier nach einem Opfervokabular greifen wollen. Dennoch glaube ich, daß dieses Vokabular das Wesentliche außer acht läßt und zur Verquickung von dem führt, was am meisten auseinanderzuhalten ist. Es verharmlost den Unterschied zwischen dem Verhalten der beiden Frauen und läßt im Fall der zweiten Frau das in den Vordergrund treten, was in Wirklichkeit nebensächlich ist, nämlich die Tat des Verzichts und die persönlichen Risiken, denen sich die wahre Mutter aussetzt. Das sakrifizielle Vokabular verweist das, was für sie am wichtigsten ist, nämlich daß das Kind am Leben bleibt, in den Hintergrund.

In der sakrifiziellen Deutung legt man den Ton stets auf den

Verzicht und den Tod und auch auf die getrennte Subjektivität, will sagen auf die Werte der Mutter und auf ihr mimetisches Verlangen, das im Grunde mit dem identisch wäre, was Freud als „Todestrieb" bezeichnet.

Das Sprechen von Opfer gibt die Werte der zweiten Frau preis. Diese sind keineswegs auf das Leiden und den Tod ausgerichtet, keineswegs in einer zugleich mimetischen und solipsistischen Subjektivität befangen – beides geht stets Hand in Hand –, sondern positiv auf den Nächsten und das Leben ausgerichtet. Das Reden von Opfer kann der entscheidenden Wichtigkeit des Lebens und des Lebendigen schon in der Sprache des Textes nicht gerecht werden, dem Umstand, daß das Kind, um das sich die beiden Frauen streiten, stets als das *lebende Kind* bezeichnet wird.

Die wahre Mutter hat keinerlei Verlangen, „sich zu opfern". Sie möchte bei ihrem Kind leben. Doch sie ist bereit, es für immer ihrer Feindin zu überlassen und, falls es sein muß, sogar zu sterben, *um das Kind vor dem Tod zu retten.*

Man sieht ohne weiteres, daß sich dieser Text auf die Situation Christi in den Etappen, die seiner Passion vorausgehen, anwenden läßt. Weil die Vertreter der sakrifiziellen Deutung die Bedrohung nicht verstehen, die auf der Gemeinschaft lastet, und auch nicht die Implikationen ihres eigenen Verhaltens verstehen, sehen sie nicht, daß sämtliche Worte und Verhaltensweisen Christi, vom Angebot des Gottesreiches bis zur Passion, einschließlich der ausdrücklichen Enthüllung des Gründungsmordes, vom Willen bestimmt sind, eine Menschheit zu retten, die nicht zu erfassen vermag, daß alle Opferlösungen von einst jetzt hinfällig und völlig nichtig sind.

Das Verhalten Christi entspricht somit in jedem Punkt dem der gutgesinnten Dirne, und man muß in dieser die vollkommenste *figura Christi* erblicken, die man sich vorstellen kann. Christus nimmt den Tod auf sich, damit die Menschen leben und zwar in einer Handlung, die man nicht als Opferhandlung bezeichnen darf, selbst wenn uns die Worte und Kategorien, um sie zu benennen, fehlen. Schon diese sprachliche Verlegenheit weist treffend darauf hin, daß man es mit einem Verhalten zu tun hat, von dem die mythologische, philosophische und pragmatische

Weisheit nicht die geringste Idee hat. Die gutgesinnte Dirne nimmt es auf sich, an die Stelle des sakrifiziellen Opfers zu treten, nicht weil sie eine mehr oder weniger morbide Neigung zu dieser Rolle verspüren würde, sondern weil sie auf die tragische Alternative: töten oder getötet werden, antwortet: getötet werden, nicht aus Masochismus, nicht aus einem „Todestrieb" oder Opferwillen, sondern *damit das Kind lebe*. In dieser Grenzsituation, die das letzte Fundament der menschlichen Gemeinschaften bloßlegt, nimmt auch Christus eine Haltung ein, die ihn zwangsläufig der Gewalt seiner Gemeinschaft ausliefert, die insgesamt in der sakrifiziellen Mentalität zu verharren wünscht und deshalb die radikale Bedeutung der neuen, ihr von Christus empfohlenen Verhaltensweise verdrängt.

Um die christologische Bedeutung des Urteils Salomos völlig zu erfassen, muß man erkennen, daß die familiären Bezüge, auf die es sich zu beschränken scheint, der mütterliche Charakter der Liebe, der hier mitspielt, in Wirklichkeit nebensächlich sind, und daß man sich davon freimachen muß. Diejenige der beiden Frauen, die aufschreit: „Gebt ihr das lebende Kind, und tötet es nicht!", wird uns als die wahre Mutter dem Fleische nach dargestellt, und dies ist selbstverständlich die Lösung, die sich im Familienkontext aufdrängt; aber dieser Kontext ist nicht unerläßlich. Es kann auch sonst zum Doubles-Gegensatz kommen, und dieser bedarf weder Salomos noch seines Schwertes, um die Zerstörung der Streitobjekte herbeizuführen und vielleicht, wenn es sein muß, jedes erdenklichen Objekts. Dieser Gegensatz braucht sich nur immer mehr zuzuspitzen und nichts und niemand dazusein, um der zerstörerischen Steigerung Einhalt zu gebieten.

In der Perspektive dieser Ausweitung muß man sich nach den Motiven der Passion fragen und darin ein Verhalten erkennen, das dem der gutgesinnten Dirne entspricht. Um die Haltung des Vaters Jesu zu verstehen, braucht man bloß über die Empfindungen nachzudenken, die bei dieser ganzen Affäre den König beseelen. Der König wünscht weder das Opfer des Kindes, denn das Kind mußte nicht sterben, noch das Opfer der Mutter, denn ihr wird das Kind zurückgegeben, damit beide im Frieden leben. Desgleichen wünscht der Vater Jesu von niemandem ein Opfer,

doch im Unterschied zu Salomo ist er nicht auf Erden, um den Streitigkeiten zwischen den Doubles ein Ende zu machen; es gibt keinen König Salomo auf Erden, um der wahren Gerechtigkeit zur Herrschaft zu verhelfen. Die menschliche Grundbefindlichkeit besteht eben darin, daß in Abwesenheit solcher Väter und solcher weiser Könige, die über eine in ewiger Kindheit lebende Menschheit die Gerechtigkeit herrschen ließen, das einzige wahrhaft menschliche Verhalten, das einzige Mittel, um den Willen des Vaters zu tun auf Erden wie im Himmel, das ist, sich wie die gutgesinnte Dirne zu verhalten, die gleichen Risiken auf sich zu nehmen wie sie, nicht in einem düsteren Opferwillen, nicht in einem morbiden Todestrieb, sondern im Gegenteil aus Liebe zum wahren Leben, um dem Leben zum Triumph zu verhelfen.

Die von mir vorgelegte nichtsakrifizielle Deutung sucht die Stellen, die uns den Tod Jesu als absolute Hingabe an die Jünger und an die gesamte Menschheit darstellen, keineswegs aus den Evangelien zu tilgen. „Es gibt keinen größeren Liebesbeweis, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt" (Joh 15,13). Bemerken wir ein weiteres Mal, daß dieser Beweis in den Evangelien nie als Opfer bezeichnet wird. Bei Paulus herrschen Ausdrücke wie „Werk der Liebe", „Werk der Gnade" vor. Die seltenen Beispiele von sakrifizieller Sprache, die sich bei ihm finden, lassen sich als metaphorisch ansehen, da keine eigentlich sakrifizielle Theorie entsprechend der des Hebräerbriefes oder der darauf folgenden Theorien vorliegt.

Der Rückgriff auf das Urteil Salomos ermöglicht es, den lächerlichen Vorwurf des *Masochismus*, den die Makler in Entmystifikation gegen den christlichen Begriff der Hingabe bis zum Tod mechanisch erheben, so zu behandeln, wie er es verdient.

Vergleich mit Antigone

Vergleichen wir die Salomo-Geschichte mit der Tragödie Antigones, so finden wir uns in beiden Fällen zunächst auf dem Höhepunkt der gegenseitigen Gewalttätigkeit. Dies symbolisiert oder entsymbolisiert meines Erachtens der gleichzeitige Tod des Eteokles und des Polyneikes, die Unmöglichkeit, zu differenzieren, die bis in den Tod hineinreicht. Man kann vom einen der beiden

Brüder nie irgend etwas sagen oder verneinen, ohne daß man es nicht sogleich vom anderen sagen oder verneinen müßte. Hier liegt das ganze Problem der nicht endenden Gewalttätigkeit vor. Darum gedenkt Kreon die feindlichen Brüder zu differenzieren, doch stellt man verblüfft fest, daß er in der „Antigone" zu Beginn seiner ersten Rede eine ähnliche Formulierung vorlegt, wie sie sich auch bei Äschylus und Euripides findet und die eben die Unmöglichkeit jeder Differenz ausspricht:

> „Durch ein zweifaches Todeslos sind die beiden Brüder an einem einzigen Tag umgekommen, treffend und getroffen durch der eigenen Hände Freveltat."

Euripides beendigt in den „Phönikerinnen" die Schilderung des Kampfes wie folgt:

> „Mit Staub an den Zähnen und jeder der Mörder des anderen, liegen sie Seite an Seite dahingestreckt, und die Macht ist zwischen ihnen nicht geteilt."

Als guter Staatsmann wie der Odysseus der „Odyssee" und der Kajaphas des Evangeliums möchte Kreon hier der Pest der Doubles ein Ende machen, und er weiß, daß ihm dies nur dann gelingen kann, wenn er einen der beiden Brüder verflucht und den anderen segnet, genau so wie der alte Isaak in der ganz parallelen Geschichte der Segnung Jakobs.

Wenn Kreon von den Thebanern verlangt, in ihrer Verwünschung des Polyneikes einmütig zu sein, dann deshalb, weil er sieht, daß einzig die Einmütigkeit dem stellvertretenden Opfer die Macht verleihen kann, die Gemeinschaft neu zu strukturieren.

Aus diesem Grund kann Kreon das Verhalten der Antigone nicht ertragen. Antigone widersetzt sich der mythologischen Lüge; sie sagt, die Doubles seien gleich und man müsse sie beide gleich behandeln. Sie sagt im Grunde das gleiche wie Christus und muß wie er sterben, ebenfalls von der Gemeinschaft ausgeschlossen.

In ihrer wunderbaren Intuition hat Simone Weil in der Antigone die vollkommenste *figura Christi* der ganzen Antike erkannt. Sie hat vor allem den herrlichen Vers hervorgehoben, den

Sophokles seiner Heldin in den Mund legt und der die Wahrheit der Welt der Menschen ausspricht: „Nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben bin ich geboren." Dieses Haßfundament in der Welt der Menschen, dieses Miteinanderhassen bringt Antigone – wie Christus – an den Tag, um es zu verabscheuen[65].

Zu Kreon, der bloß den alten Spruch aller menschlichen Kulturen zu wiederholen weiß: *„Man kann doch Gute nicht wie Böse behandeln"* (er, der kurz vorher die Nichtdifferenz der beiden Brüder feststellte), sagt Antigone: „Wer weiß, ob die Götter da unten dies wirklich wollen" (diese Differenz zwischen deinen Guten und deinen Bösen, die du forderst).

Dieser Vers tönt das an, was die Evangelien ganz ausdrücklich sagen: Wenn Gott existiert, kann er sich für die Streitigkeiten der Doubles nicht interessieren.

So groß auch der Text des Sophokles ist, kann man ihn doch meiner Meinung nach nicht auf die gleiche Ebene stellen wie den Text vom Urteil Salomos. Antigone erhebt Protest im Kontext der Bestattungsriten, die von Kreon verweigert worden sind. Sie stirbt nicht – wie die Dirne dort es tun würde – für ein lebendiges Kind, sondern für ein schon gestorbenes Wesen, und deswegen entgeht der Text der „Antigone" einer sakrifiziellen Deutung nicht so leicht wie der Text im Buch der Könige. Er hat nicht die gleiche Aufdeckungskraft. Den Unterschied zwischen dem tragischen Text und dem alttestamentlichen Text zu bestimmen, ist natürlich Sache des Evangeliumstextes. Indes trifft auf den tragischen Text eine Bemerkung zu, die hier ihren Sinn enthüllt: *„Laß die Toten ihre Toten begraben!"* (Mt 8,22).

Es ist zu bedauern, daß die Konzentrationskraft von Simone Weil sich nie auf die großen Texte des Alten Testaments gerichtet hat. Sie wurde durch ihr Festhalten an den Verirrungen des intellektuellen Milieus, dem sie angehörte, daran gehindert. Alle ihre Lehrer, wie z. B. der Philosoph Alain, waren hellenisierende Humanisten, die ihr den heiligen Abscheu vor dem biblischen Text beigebracht haben, der das moderne Denken charakterisiert.

Es kommt für uns nicht in Frage, gegen das sakrifizielle Christentum das pauschale Verdammungsurteil zu fällen, zu dem uns zunächst die Verpflichtung zu zwingen schien, die radikale Un-

vereinbarkeit der sakrifiziellen und der nichtsakrifiziellen Deutung zutage zu fördern.

Falls wir uns für berechtigt hielten, das sakrifizielle Christentum zu verurteilen, würden wir ihm gegenüber die gleiche Haltung wiederholen, der es selbst erlegen ist. Wir würden uns den Evangeliumstext und die nichtsakrifizielle Sicht, die er einführt, zunutze machen, um mit dem historischen Irrtum des Antisemitismus gegen die ganze Christenheit von neuem zu beginnen. Wir brächten einmal mehr die Opfermaschine in Gang, gestützt auf den Text, der sie endgültig außer Gebrauch setzen würde, wenn man ihn wirklich verstände.

6. Eine neue sakrifizielle Deutung: die semiotische Analyse

Wenn das sogenannte Schema der „Semiotik des Verräters", d. h. des Judas[66], stimmen würde, wäre an den Evangelien nichts Eigentümliches. Das wahre Opfer wäre versteckt; im Grunde wäre es nicht Christus, sondern Judas. Das Schema, das der Semiotiker in den Evangelien wiederzufinden meint, ist nicht nur in der Volksliteratur, sondern in der gesamten Literatur zweifellos sehr verbreitet. Entsprechen die Evangelien ihm wirklich, so ist das eigentliche Opfer keineswegs das, woran man denkt, und beruht der Text im Grunde auf der strukturierenden Wirksamkeit eines versteckten Opfers. Dieser Text stellt dann nicht mehr die absolut einzigartige Ausnahme dar, die ich darin zu entdecken glaube. Wir müssen dann entweder auf unsere These verzichten oder nachweisen, daß diese Semiotik nicht zu den eigentlichen Sinngehalten des Textes vorstößt.

Selbst rein quantitativ nimmt das Judasthema im Passionsbericht nicht den Raum ein, den die semiotische These erheischt. Der Verrat des Judas hat, wie die Verleugnung des Petrus, einen episodenhaften Charakter und muß wohl ungefähr gleich viel Raum einnehmen (ich habe dies nicht nachgeprüft). Auf alle Fälle ist dieser Verrat auf der Ebene der „Intrige" nicht notwendig. Er leistet nichts Konkretes. Darf man vermuten, daß bloß literarisches Unvermögen die Redaktoren daran hindert, einen

ganz überzeugenden, regelrechten Verrat im Genre des amerikanischen Fernsehens auszudenken? Absolut nicht. Der Text legt Jesus unzweideutige Worte in den Mund, Worte, die die These des unerläßlichen Komplotts schnell erledigen, weil sie dieses für vollkommen *irrelevant* erklären:

> „Darauf sagte Jesus zu den Männern: ‚Wie gegen einen Räuber seid ihr mit Schwertern und Knüppeln ausgezogen, um mich festzunehmen. Tag für Tag saß ich im Tempel und lehrte, und ihr habt mich nicht verhaftet. Das alles aber ist geschehen, damit die Schriften der Propheten in Erfüllung gehen.' Da verließen ihn alle Jünger und flohen" (Mt 26,55–56).

Die Bedeutungen „Verrat", „Komplott", „bewaffneter Handstreich" kommen zwar im Text vor, aber nur, um als lächerlich, nichtssagend beiseite geschoben zu werden. Sie gehören zu den mythologischen Kristallisationen, welche die kollektiven Suggestionen sakrifizieller Art begleiten. Die semiotische Deutung gibt ihnen ein allzu großes Gewicht. Man geht meines Erachtens mit einem Text nicht redlich um, wenn man das Fehlen von Bedeutungen, die man um jeden Preis in ihm finden möchte, die sich aber in Wirklichkeit darin nicht finden oder dann nur dazu, um zurückgewiesen zu werden, vermutlichen Ungeschicklichkeiten zuschreibt. Die Evangelien besagen die Nichtigkeit jeglicher Komplottstrategie und erweisen sich auch noch in diesem Punkt als stark „dekonstruktiv".

Man versteht ohne weiteres, warum der Evangeliumstext das Pseudokomplott des Judas und der kirchlichen Autoritäten so behandeln muß, wie er es tut. Jesus ist das Opfer einer mimetischen Ansteckung, die sich auf die ganze Kollektivität ausbreitet, und man hat in ihm nicht das Opfer eines einzigen besonders bösen Individuums, oder selbst von mehreren, zu erblicken. Die individuellen Verhaltensweisen sind stets nur nebensächliche Themen und schließen sich letzten Endes der einmütigen Zusammenrottung an, die sich gegen Jesus bildet. Es macht schließlich wenig aus, daß Pilatus dem kollektiven Sog einen Moment widersteht, während andere sich sofort mitreißen lassen. Entscheidend ist, daß niemand bis zum Ende widersteht. Die Eifersucht

des Judas trifft sich schließlich mit der Politik des Pilatus und dem naiven Snobismus des Petrus, der im Vorhof des Hohenpriesters seinen provinziellen Dialekt nicht verraten möchte. Hinter dem Anschein individueller Motive und unterschiedlicher Verhaltensweisen läuft schließlich alles auf die mimetische Suggestion hinaus, die ihre Macht auf ausnahmslos alle ausübt – „Da verließen ihn alle Jünger und flohen" –, aber deren besondere Wirkung auf bestimmte Personen, zumal auf Petrus und die zehn weiteren Apostel, sich als vorübergehend erweist.

Um vollends zu beweisen, daß man es in den Evangelien nicht mit der klassischen Struktur des Verräters zu tun hat, muß man noch zeigen, daß auch das letzte Element dieser Struktur fehlt, nämlich die Bestrafung des Verräters. Der einzige Unterschied zwischen Judas und Petrus liegt nicht im Verrat, sondern in der Unfähigkeit des Judas, zu Jesus zurückzukehren. Judas wird von niemandem verurteilt; er nimmt sich das Leben, und seine Verzweiflung an sich selbst sucht den Bruch endgültig zu machen. Was hier am Werk ist, ist die nun wirklich evangelische Idee, daß die Menschen nie von Gott verdammt werden; sie verdammen sich selber durch ihr Verhalten. Indem er sich für den einzigen Verantwortlichen für den Tod Jesu hält, begeht Judas den umgekehrten, doch schließlich dem des Petrus gleichwertigen Fehler; dieser behauptet: „Wenn alle Anstoß nehmen, ich werde es nie tun". Im Grunde ist bei allen diesen Menschen der gleiche Stolz vorhanden; sie wollen nicht wahrhaben, daß sie in bezug auf den Gründungsmord alle einander ebenbürtig sind und daß ihre Beteiligung, wenn auch vielleicht den äußeren Modalitäten nach unterschiedlich, letzten Endes stets beinahe auf das gleiche herauskommt.

Was mich an der semiotischen Behandlung des Judas verblüfft, ist ihr konventioneller Charakter. Ebenfalls sehr konventionell und in meinen Augen völlig ungerechtfertigt ist die Definition des Gottesreiches als „Utopie". Im Grunde kommen sämtliche Bedeutungen, die die alte historische Kritik des 19. Jahrhunderts erhoben hat, wieder zum Vorschein, dem scheinbaren Gegensatz zwischen der Semiologie und dem Historizismus zum Trotz.

Die semiotischen Arbeiten sind offensichtlich noch bruchstückhaft. Man legt keine Gesamtschau vor. Man macht keine Anstrengung, um zu erkennen, daß in einem schließlich äußerst knappen Text die Passion und das Gottesreich miteinander in Verbindung gebracht werden. Ich befürchte, daß die Semiologie, wenn sie sich einmal an diese Arbeit machen wird, auch hierbei in die alte Sackgasse der historischen Kritik gerät, von der im Aufsatz von Albert Schweitzer zusammenfassend die Rede ist. Ich befürchte, daß trotz des enormen „technischen" Apparates, mit dem man sich umgibt, die Semiologie nicht imstande ist, die Probleme neu zu sehen. Ein Hauch von „Wissenschaftlichkeit" staffiert mit seinem Prestige wiederum Auffassungen aus, die in ihrer herkömmlichen, direkten Formulierung kaum mehr ein solches hatten.

Dieses ewig Gleiche unter dem Anschein von etwas Anderem ist eigentlich gar nicht überraschend. Was bei den semiotischen und anderen Exegesen, die blind sind für die Aufdeckung des Gründungsmords, herauskommt, kann doch nur eine Neuauflage der sakrifiziellen Deutung sein, und in eben dem Fall, der uns beschäftigt, gelangt die Bezugnahme auf die Volksgeschichten zu einer besonders elementaren Form sakrifizieller Deutung. Die Semiotik des Verräters kann nicht wirklich auf einen Evangeliumstext zutreffen, der eben nicht die mythologische Struktur aufweist, die man in ihm wiederzufinden sucht. Sie enthüllt hingegen sehr trefflich eine gewisse mittelalterliche Version, die als ein Rückfall in die Mythologie und ins Sakrifizielle zu bezeichnen ist. Es ist diese Version, die in den folkloristischen Darstellungen von Oberammergau und anderen Orten heute noch weiterdauert. In dieser theatralischen Version spielt Judas zweifellos eine so wichtige Rolle, wie es die „Semiotik des Verräters" erheischt. Es ist nicht ohne Belang, daß im Mittelalter in Volkskreisen die Passionsgeschichte zu einer volkstümlichen Erzählung geworden ist. Doch dies gehört zum Studium der sakrifiziellen Deutung und nicht des Evangeliumstextes selbst. Ja, es ist ein Beitrag bloß zu einer gewissen Modalität der sakrifiziellen Deutung, denn obwohl auch sie sakrifiziell bleiben, sind die Lesarten der wissenschaftlichen Exegese des Mittelalters dies auf eine komplexere Weise als die der Semiotik des Verräters.

Mit den neueren Bestrebungen, die Exegese aufzufrischen,

verhält es sich wie mit den früheren: auch sie bleiben sakrifiziell. Die andere Logik, die des Logos der Gewaltlosigkeit, bleibt für sie undenkbar. Selbst wenn dieser Logos nicht vorhanden wäre, selbst wenn der Evangeliumstext sich letzten Endes auf verborgene Opfermechanismen zurückführen ließe und auf Verfahren zur Selbstrechtfertigung für ein Subjekt, das sich in den Falten des Textes zu verstecken wüßte, wären die strategischen Winkelzüge dieses Subjekts offensichtlich durchtriebener und subtiler, als die recht groben Kniffe, welche die semiotische Analyse freilegt. Sie müßten nicht nur über die alte Renansche und nach-Renansche Entmystifikation hinaus liegen, sondern auch die Reduktionsversuche Nietzsches im „Antichrist" und Max Webers im „Antiken Judentum" hinter sich lassen. Die These Webers, die aus dem Alten Testament die Selbstrechtfertigung des „Paria-Volkes" macht, stellt keineswegs ein Bemühen dar, das Alte Testament zu rechtfertigen, sondern ist in einem für den Text nicht günstigen Sinn ausgearbeitet; dennoch erkennt sie darin die Grunddynamik einer Rehabilitation des Geopferten, die im Ganzen zu mächtig und zu durchschlagend ist, als daß Einzelepisoden, die ihr widersprächen, sie wiederum in Frage zu stellen vermöchten. (Diese These wird natürlich nur auf das Alte Testament angewandt, sie ließe sich aber auch auf das Neue Testament übertragen, und in Wirklichkeit wird sie im „Antichrist" Nietzsches bereits auf diesen Text angewandt.) Die semiotischen Analysen kommen mir als rückständig vor, nicht nur gegenüber der nichtsakrifiziellen Deutung, sondern auch gegenüber den fortgeschritteneren Versionen der sakrifiziellen Deutung, die diesen Text ebenfalls den allgemeinen Normen der Texttreue entsprechend behandeln möchten.

7. *Sakrifizielle Deutung und Geschichte*

Das historische Christentum legt über die Texte einen sakrifiziellen Schleier. Oder auch, um das Bild zu ändern, es schließt sie in das oft glänzende Grab der westlichen Kultur ein. Diese Deutung ermöglicht dem christlichen Text, seinerseits das grundzulegen, was er eigentlich nie hätte grundlegen dürfen: eine Kultur,

nicht ganz wie die anderen, weil sie in sich die Keime der planetarischen Gesellschaft enthält, die auf sie gefolgt ist, aber den anderen noch ähnlich genug, damit man in ihr die großen mythischen, sakrifiziellen legalen Prinzipien wiederfinden kann, die für jegliche Kultur konstitutiv sind.

Wo blieb die Wirkung des Evangeliums?

Wenn man heute von christlicher Sicht der Geschichte spricht, redet man im Grunde von etwas ganz anderem als von einer radikal christlichen Auffassung, die nicht anders als apokalyptisch sein kann. Sogar, ja vor allem, wenn sie christlich sind, würden die Historiker sich schämen, diese Ammenmärchen ernst zu nehmen. Was heute als christliche Sicht gilt, ist eine zugleich „seriöse" und „optimistische" Auffassung von der Geschichte, die von sozialem Fortschritt und allgemein gutem Willen nur so strotzt.

Wir haben uns bis jetzt auf die Bedeutungen des Textes beschränkt. Wir haben nicht direkt die Frage nach seiner Einbettung in die Geschichte gestellt. Für die meisten Kritiker ist diese Frage nicht mehr berechtigt. Wir sind nicht dieser Ansicht. Der Umstand, daß in unserem Universum mehr „Verfolgungstexte" als Mythen vorhanden sind, und die weltweite Krise, die sich daraus ergibt, sind nur von der direkten oder indirekten Wirkung des Evangeliumstextes her zu verstehen. Die meisten Kommentatoren, selbst christliche, halten die Worte, die im Text in bezug auf seine Geschichtswirkung vorkommen, für gänzlich mythisch. Die Warnungen vor der Illusion, das Ende stehe ganz nahe, seien nachträglich hinzugefügt worden, um den durch die Parusieverzögerungen verunsicherten volkstümlichen Glauben wiederaufzurichten.

In Wirklichkeit ist die vor allem bei Lukas vorhandene klare Unterscheidung zwischen zwei apokalyptischen Wellen, von denen die eine das Judentum, die andere die ganze Welt trifft, von der Logik des Evangeliums her verständlich. Der Text nimmt die Verkennung vorweg, die ihm sogar von seiten der Gläubigen zuteil wird. Daraus kann man schließen, daß die doppelte apokalyptische Ökonomie eine neue *Verschiebung* und nicht sosehr eine vollständige Erstickung der in den Text eingeschriebenen

Offenbarung in die Zukunft projiziert. Diese Verschiebung läßt sich um so mehr voraussehen, als die Verbreitung „bis an die Grenzen der Erde" innerhalb von Völkern, die in bezug auf die religiöse Subversion im Rückstand sind, die Wahrscheinlichkeit sakrifizieller Deutungen verstärkt.

Der Glaube an einen letzten Impuls wirklich übernatürlicher Art erfordert keinen wunderbaren Eingriff. Es kommt nicht mehr zum Einfall einer Gottheit, der den Lauf der menschlichen Geschichte gewaltsam stören würde und die normalen Gesetze dieses Verlaufs aufhöbe, sondern es geschieht das genaue Gegenteil. Es gibt einen Text, der die besagten Gesetze wirklich stört, aber einzig deshalb, weil er den Menschen nach und nach die Verkennung aufdeckt, der ihr Funktionieren sicherte. Das Evangelium behandelt also die Geschichte so rational, wie der Text als ganzer ist, und nicht der zugleich naiven, phantastischen und kraß propagandistischen Auffassung entsprechend, die man ihm zuschreibt.

Der tatsächliche Verlauf der Geschichte in der Zeit nach dem Evangelium entkräftet das Prinzip der Geschichtswirkung des Textes, wie der Text selbst es postuliert, keineswegs, sondern läßt sich mit diesem Prinzip vereinbaren, ja mehr als bloß vereinbaren. Wie sollte man nicht feststellen, wie sollte man nicht gewahren, daß die „Zeichen" da sind, die denen, die nicht die Augen vor ihnen verschließen, besagen, daß „die Zeit erfüllt" ist? Diese strukturelle Erfüllung bedeutet nicht ohne weiteres, daß auch die entsprechenden Ereignisse unmittelbar bevorstehen. Dies ist das, was der Text sagt. Es gibt vielleicht immer *Verschiebungs*möglichkeiten, die wir nicht vermuten. Und doch darf man nicht an der bei den Gläubigen bestehenden Tendenz Anstoß nehmen, ihre strukturelle Wahrnehmung, die packend ist, vor allem, wenn sie plötzlich über sie kommt, mit einer Verheißung und einer Drohung zu verwechseln, daß die Erfüllung unmittelbar bevorstehe.

Wir kommen, ich wiederhole es, nicht um die Frage nach dem Bezug zur tatsächlichen Geschichte herum und wir werden sehen, daß einzig die Konfrontation mit dieser tatsächlichen Geschichte in dieser unserer Zeit die verblüffende Stimmigkeit der Offenbarungslogik bis aufs letzte offenbaren kann, denn der

Evangeliumstext behauptet, diese Geschichte sei von nichts anderem als von ihm geleitet.

Die Evangeliumsverkündigung nimmt mit Paulus und seinen Begleitern ihren Aufschwung. Die Juden weisen sie zurück, aber im ganzen Römischen Reich hat sie erstaunliche Erfolge.

Sie trifft auf Menschen, die nicht im gleichen religiösen Entwicklungsstadium sind wie die jüdischen Hörer des Evangeliums, auf Leute, die das Gesetz und die Propheten nicht kennen. Den ersten Bekehrten schließen sich rasch weite Volksschichten an und ein wenig später die Welten der sogenannten „Barbaren". Es läßt sich denken, daß diese wunderbare Verbreitung nur in und dank der sakrifiziellen Deutung vor sich gehen konnte.

Auf der geschichtlichen Ebene kann also die sakrifizielle Deutung nicht einfach einen „Fehler", die Folge eines „Betriebsunfalls" darstellen oder eines Mangels an Klarsicht bei denen, die sie ausgearbeitet haben.

Wenn man wirklich begreift, wie es sich mit dem Opfermechanismus verhält, welche Rolle er für die gesamte Menschheit gespielt hat, so kommt einem die sakrifizielle Deutung selbst des christlichen Textes, so verblüffend und paradox sie sein mag, unweigerlich auch als wahrscheinlich, ja unumgänglich vor. Sie stammt aus ganz alter Zeit. Sie hat das Gewicht einer religiösen Geschichte für sich, die im Fall der heidnischen Massen nie durch so etwas wie das Alte Testament unterbrochen oder erschüttert worden ist.

Die propädeutische Rolle des Alten Testaments

Wie wir sahen, entspricht in bezug auf das stellvertretende Opfer und seine Aufdeckung das Verhältnis zwischen dem Alten Testament und dem Evangelientext sehr der Beziehung zwischen dem sakrifiziellen Christentum und diesem Text. Wenn man diese Feststellung mit den konkreten Verhältnissen der Ausbreitung des Evangeliums, wie wir sie eben angetönt haben, in Verbindung bringt, wenn man dem Umstand Rechnung trägt, daß die evangelisierten Völker nicht vom Alten Testament berührt worden sind, läßt sich die Rolle des historischen Christentums innerhalb einer vom Evangeliumstext geleiteten eschatologi-

schen Geschichte verstehen. Diese Geschichte bewegt sich unfehlbar zu der universellen Wahrheit der menschlichen Gewalt hin, aber mit den Mitteln einer unendlichen Geduld, welche übrigens als einzige imstande sind, der in diesem Text enthaltenen subversiven und explosiven Wahrheit wenn nicht eine universelle, so doch eine so weit als möglich reichende Verbreitung zu sichern.

Der Umstand, daß Jesus in den synoptischen Evangelien sagt, er richte sich bloß an die Kinder Israels, beweist keineswegs, daß eine Urschicht des Evangeliums von rein judaisierender und partikularisierender Tendenz vorliegt. Es läßt sich denken, daß dieser Ausspruch mit der Zeitgebundenheit der Offenbarung, mit dem Gedanken zusammenhängt, daß Jesus nur *zu seiner Stunde* auftreten kann, die zugleich die günstigste und die letzte Stunde ist.

Die anderen Völker können nur vorläufig ausgeschlossen sein; ausgeschlossen deshalb, weil sie noch nicht vorbereitet sind. Sie haben nicht, wie die Juden, diesen langen Exodus aus dem Opfer miterlebt, den das Alte Testament als Ganzes darstellt. Sie sind nicht bis zu dieser äußersten Fähigkeit – und somit auch Dringlichkeit – der Entgegennahme des Gottesreiches geführt worden, die das auserwählte Volk charakterisiert und bewirkt, daß es zunächst auch das einzige ist, dem die apokalyptische Gewalt droht.

Für die anderen Völker muß die Entscheidung noch verschoben, auf eine Epoche verlegt werden, in der sie ihren „Rückstand aufgeholt" haben und ebenfalls zu diesem äußersten Punkt des gesellschaftlichen Daseins gelangt sind, wo die Predigt vom Gottesreich zugleich verständlich und dringlich wird.

Diese Erziehungsaufgabe hat das Christentum übernommen, aber in seiner sakrifiziellen, religiös dem Alten Testament sehr analogen Fassung. Es konnte diese Rolle nur so weit spielen, als der sakrifizielle Schleier, der über den Radikalismus seiner Botschaft gebreitet ist, ihm ermöglichte, auf kultureller Ebene grundlegend zu wirken.

8. *Wissenschaft und Apokalypse*

Der Evangeliumstext kann eine neue, allen früheren Kulturen analoge Kultur nur dann grundlegen, wenn er die Wahrheit der ursprünglichen Botschaft preisgibt. Dies ist eine Evidenz, die von den Exegeten jüdischer Religion, namentlich von Joseph Klausner[67], sehr treffend hervorgehoben worden ist.

In der Geschichte des historischen Christentums werden, wie in jeder sakrifiziellen Geschichte, die legalen Zwänge um so lokkerer, je mehr die Wirkkraft der rituellen Mechanismen abnimmt. Wie gesagt, können wir diese Entwicklung nicht nur als Auflösungserscheinung und Dekadenz ansehen, wie es die „Konservativen" in ihrer Anhänglichkeit an die sakrifizielle Auffassung tun. Ebenso falsch ist die umgekehrte Ansicht, wonach diese Entwicklung ein reiner Befreiungsvorgang ist, der eine Zukunft unbegrenzten Fortschritts eröffnet. Man wird bemerken: Im einen wie im andern Fall hat der christliche Text schon sein letztes Wort gesprochen und liegt er hinter uns, nicht vor uns.

Wenn man diese Haltungen der Christen selbst feststellt, versteht man ohne weiteres, daß es sich für die allermeisten Menschen mit dem Christentum gleich verhält wie mit allen früheren Religionen, daß also am Ende der jetzigen Krise von ihm nichts mehr übrig bleiben wird. Die Idee, daß diese Krise nicht die Krise des christlichen Textes selbst, sondern nur einer besonderen Lesart ist, nämlich der sakrifiziellen Deutung, welche die ersten Etappen der christlichen Offenbarung zu beherrschen bestimmt war, ist den Menschen noch nie gekommen und kann ihnen nicht kommen, *solange die Unterscheidung zwischen sakrifizieller und nichtsakrifizieller Deutung nicht getroffen ist*, vor allem solange die Überlegenheit der letzteren nicht anerkannt ist. In der Beziehung, die uns nunmehr interessiert, ist die sakrifizielle Deutung nur eine Schutzhülle, und unter dieser Hülle, die in unserer Epoche vollends in Staub zerfällt, nachdem sie Jahrhunderte hindurch Risse erhalten hat und abgebröckelt ist, steckt ein lebendiges Wesen.

Alle Welt wird sagen, ich gebe mich selbst der Flickerei hin, die zu praktizieren ich der Psychoanalyse und anderen versagenden Lehren zum Vorwurf mache. Wie ungeheuer auch die struk-

turellen Konvergenzen sein mögen, die darauf hinweisen, daß die Logik des Evangeliums im Bereich der Anthropologie zutrifft, so werden doch die einzigen Leser, die wir uns erhoffen können, in den intellektuellen Methoden der Moderne und in ihrer Auffassung über das, was möglich und was unmöglich ist, allzusehr geschult sein, als daß sie mir auf das Terrain folgen würden, auf das ich sie nunmehr zu ziehen wünsche.

Um sie auf dieses noch völlig unerforschte Terrain zu führen, brauchte es noch viel überwältigendere Konvergenzen und noch schlagendere Evidenzen als alles das, was wir bis dahin zusammengetragen haben.

Diese Konvergenzen und Evidenzen müßten ganz nahe in unserer Griffweite sein; die „Zeichen der Zeit", von denen das Evangelium spricht und die nicht deuten zu können es den Menschen vorwirft, müßten bei uns nicht nur vorhanden sein, sondern dürften nicht mehr die geringste Unklarheit aufweisen, und das Unvermögen der Menschen, sie ausfindig zu machen, müßte von daher kommen, daß sie allzu blendend sind.

Was die apokalyptische Gewalt zunächst aufdecken muß, und das einzige, was sie direkt aufdecken kann, ist die rein menschliche Natur und die zugleich zerstörerische und kulturstiftende Funktion der Gewalt.

Um zu erfassen, daß wir diese Aufdeckung jetzt schon erleben, braucht man bloß darüber nachzudenken, welches Verhältnis wir als Glieder der weltweiten menschlichen Gesellschaft zu der schrecklichen Rüstung haben, die sich die Menschheit seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs zugelegt hat.

Wenn die Menschen von neuen Zerstörungsmitteln sprechen, reden sie von der „Bombe", als ob es nur eine einzige gebe und sie jedermann und niemand gehören würde oder vielmehr als ob die ganze Welt ihr gehören würde. Und sie erscheint auch als die Königin dieser Welt. Sie thront über einer ungeheuren Menge von Priestern und Gläubigen, die anscheinend nur dazu da sind, ihr zu dienen. Die einen vergraben die vergifteten Eier des Idols in der Erde, die anderen deponieren sie auf dem Grund der Meere, wieder andere besäen damit die Himmel und lassen die Gestirne des Todes endlos über dem unermüdlichen Ameisenhaufen kreisen. Es gibt nicht die geringste Parzelle einer Natur,

welche von der Wissenschaft von allen antiken übernatürlichen Projektionen gesäubert worden ist, die nicht von der Wahrheit der Gewalt in Beschlag genommen würde. Diesmal kann man nicht übersehen, daß diese Zerstörungsmacht rein menschlich ist, aber in gewissen Beziehungen funktioniert sie analog dem Sakralen.

Die Menschen haben den Frieden stets im Schatten ihrer Idole, nämlich ihrer sakralisierten Gewalt gefunden, und noch jetzt suchen sie diesen Frieden im Schutz der äußersten Gewalt. In einer immer entsakralisierteren Welt verhindert bloß die beständige Drohung einer unmittelbar bevorstehenden totalen Zerstörung die Menschen daran, sich gegenseitig zu zerstören. Kurz, stets ist es die Gewalt, die die Gewalt an ihrer Entfesselung hindert.

Noch nie hat die Gewalt ihre Doppelrolle als „Gift" und als „Heilmittel" unverschämter ausgeübt. Nicht die alten Henker des *pharmakos*, nicht mit Federn geschmückte Kannibalen sagen dies, sondern unsere Fachleute der politischen Wissenschaft. Wenn wir ihnen glauben, und wir können ihnen glauben, erhält heutzutage bloß die Kernwaffe den Weltfrieden. Ohne mit den Wimpern zu zucken, sagen uns die Fachleute, einzig diese Gewalt *schütze*. Sie haben vollkommen recht, aber sie geben sich nicht Rechenschaft darüber, wie seltsam solche Aussprüche mitten in einer Rede tönen, die in allem übrigen weiterhin so funktioniert, als ob der jeweilige Humanismus, von dem sie inspiriert ist, sei es der von Marx, der von Montesquieu oder anderen, immer noch so gültig sei wie einst. Ohne je den Glauben aufzugeben, daß der Mensch von Natur aus gut sei, demontieren sie die Triebfedern der Situation mit so gelassener Meisterschaft und so selbstverständlich, daß man sich fragt, ob in der Sicht aller dieser Experten Zynismus vorwiege oder im Gegenteil Unbekümmertheit und Naivität.

Von welchen Blickwinkeln her man sie auch ins Auge faßt, gleicht die heutige Bedrohung dem heiligen Schrecken und verlangt sie den gleichen Typus von Vorsichtsmaßnahmen. Man hat es stets mit Formen der „Verschmutzung" und „Ansteckung" zu tun, die wissenschaftlich feststellbar und meßbar sind, aber dennoch an ihre religiösen Gegenstücke erinnern. Und um das Böse

zurückzudrängen, gibt es immer nur das Böse selbst. Es erscheint unmöglich, schlicht und einfach auf die Technologie zu verzichten; die Maschine ist so geschickt eingerichtet, daß es gefährlicher wäre, sie zum Stillstand zu bringen, als sie weiterlaufen zu lassen. Gerade im Kern des Schreckens muß man nach den Mitteln suchen, um sich in Sicherheit zu wiegen.

Die verborgene Infrastruktur sämtlicher Religionen und Kulturen ist im Begriff, zutage zu treten. Wir fabrizieren mit unseren eigenen Händen den wahren König der Menschheit, um ihn anzuschauen, den Gott, den zu schminken keiner Religion mehr gelingen wird. Wir haben sein Kommen überhört, weil er nicht mehr auf den Palmflügeln der Engel der Finsternis reist, weil er nun stets da erscheint, wo niemand ihn erwartet, in den von den Gelehrten zusammengestellten Statistiken, in den am meisten entsakralisierten Bereichen.

Ein fabelhafter Sinn für das treffende Wort gibt ihren Erfindern für die schrecklichsten Waffen die Bezeichnung ein, die am besten an die äußerste Gewalt, die gräßlichsten Gottheiten der griechischen Mythologie erinnern: Titan, Poseidon, Saturn, der Gott, der seine eigenen Kinder verschlingt. Wir, die wir fabelhafte Geldsummen opfern, um die unmenschlichste aller Gewalten zu mästen, damit sie uns weiterhin beschütze, und die wir unsere Zeit damit verbringen, daß wir bereits toten Planeten die lächerlichen Botschaften des Planeten übermitteln, der zu sterben droht, in welcher außerordentlichen Scheinheiligkeit geben wir noch vor, alle diese Menschen nicht zu begreifen, die schon vor uns das gleiche taten und z. B. ein einziges ihrer Kinder oder höchstens zwei in den Feuerschlund eines Molochs warfen, um die anderen zu retten?

Wir sehen: Es drängt sich der Vergleich auf zwischen dem seltsamen Frieden, den wir erleben, und dem, den in den meisten Gesellschaften die eigentlich rituellen Religionen herrschen ließen. Man muß sich jedoch hüten, die beiden Gruppen von Phänomenen einfach in den gleichen Topf zu werfen. Die Unterschiede wiegen hier über die Ähnlichkeiten vor.

Wenn wir sagen, daß die Menschen ihre eigene Macht „anbeten", so sprechen wir metaphorisch. Die Metapher hat einen Aufdeckungswert, der keineswegs illusorisch ist. Zu behaupten,

die Analogie sei rein rhetorisch oder daß es sich, wie man heute sagt, um einen „Wahrheitseffekt" handle, wäre lächerlich. Aus dieser Analogie ist eine Lehre zu ziehen, und wir können sie nicht ziehen, wenn wir dem Taumel des kognitiven Nihilismus verfielen, der in der heutigen Stunde überall triumphiert, und zwar nicht ohne Grund!

Doch diese Lehre ist nicht einfach. Was unsere heutigen Verhaltensweisen den religiösen Verhaltensweisen analog macht, ist nicht ein wirklich heiliger Schrecken, sondern eine ganz hellsichtige Furcht vor den Gefahren, in die ein nukleares Duell die Menschheit brächte. Der heutige Friede beruht auf einer kühl wissenschaftlichen Einschätzung der eindeutig verheerenden, ja vielleicht verhängnisvollen Folgen, welche die massive Verwendung der angehäuften Waffen für sämtliche Gegner hätte.

Die praktischen Konsequenzen dieses Stands der Dinge sind schon zu erblicken. Die für die Verwendung der gräßlichen Waffen Zuständigen hüten sich sorgsam, nach diesen zu greifen. Zum ersten Mal in der Geschichte der „Großmächte" sieht man potentielle Gegner ernsthaft wünschen, jede Reaktion, jede Situation zu vermeiden, die imstande wäre, einen größeren Konflikt nach sich zu ziehen. Der Begriff „Ehre der Nation" verschwindet aus dem diplomatischen Wortschatz. Statt die Konflikte nach Belieben zu vergiften, bemüht man sich, sie zu schlichten. Statt von „Herausforderung" zu schreien, wendet man den Kopf weg, tut dergleichen, als sehe man nicht und höre nicht die alten Aufschneidereien, die von jetzt an nur noch an Stammtischen gepflegt werden können.

Ich behaupte gewiß nicht, es sei vom Geist des Evangeliums motiviert, daß sich in unserer Epoche die mächtigsten Staatsmänner immer weniger kriegerisch verhalten. Ganz im Gegenteil. Wenn die heutige Situation etwas dem Evangelium Gemäßes aufweist, dann deshalb, weil sie nichts mit der scheinheiligen Geziertheit und dem bedauerlichen Zuckerguß zu tun hat, womit so viele Leute den christlichen Text überziehen, um ihn, wie sie behaupten, für den blasierten Geschmack unserer Zeit appetitlicher zu machen.

Im heutigen Verhalten der Nationen, die vom Gewitter, das sie über ihren Köpfen unterhalten, bedroht sind, läßt sich auf der ei-

nen Seite ein Anklang an das Verhalten feststellen, das die Menschen Machtidolen gegenüber stets an den Tag gelegt haben, und auf der anderen ein Anklang an das Verhalten, das der Evangeliumstext von allen Menschen fordert: Verzicht auf sämtliche Formen von Repressalien.

Somit ist das, was heute vor sich geht, nicht mit dem Kommen des Gottesreiches zu verwechseln. Die beiden Anklänge, die ich in der heutigen Situation feststelle, stehen zueinander in Spannung.

Wenn beide in der gleichen Gesamtheit geschichtlicher Sachverhalte wirklich vorhanden sind, dann deshalb, weil das heutige Verhalten der Nationen zweideutig ist. Diese sind weder weise genug, um darauf zu verzichten, einander einzuschüchtern, noch wahnsinnig genug, um das Nicht-wieder-gut-zu-Machende zu entfesseln. Man steht somit vor einer verzwickten Zwischensituation; man kann daraus Anklänge sowohl an alle einstigen Verhaltensweisen der Menschheit als auch an ihre künftigen Verhaltensweisen herauslesen. Denn entweder wird man sich immer mehr auf Gewaltlosigkeit ausrichten oder dann wird man verschwinden. Der noch in der Schwebe bleibende Charakter der heutigen Situation ermöglicht den Menschen, die riesigen Probleme, vor die diese Situation stellt, zu überspielen[68].

Wirklich neu ist dies, daß man nicht mehr zur Gewalt Zuflucht nehmen kann, um die Krise zu lösen; man kann nicht mehr auf die Gewalt abstellen. Damit die Gewalttätigkeit ihren Kreislauf vollenden und den Frieden wiederherstellen kann, braucht es ein sehr breites ökologisches Feld, um ihre Verheerungen aufzufangen. Dieses Feld erstreckt sich heute über den ganzen Planeten, doch genügt es nicht mehr. Selbst wenn dies heute noch nicht stimmt, so wird es doch für morgen gelten, daß die natürliche Umwelt nicht mehr fähig ist, die Gewalttätigkeit, die der Mensch entfesseln kann, aufzufangen, ohne unbewohnbar zu werden.

Die Journalisten reden mechanisch von einer „apokalyptischen" Situation, obwohl sie diese für sehr verschieden von der halten, wovon in den Evangelien die Rede ist, denn sie deuten die Evangelien immer noch von der göttlichen Gewalttätigkeit her.

Unsere Situation entspricht haargenau dem, was die Evangelien für diese Welt voraussehen, die sich als „nachchristlich" bezeichnet hat. Um dessen nicht gewahr zu werden, muß man sich verzweifelt an die sakrifizielle Deutung klammern, die es ermöglicht, die in diesem Text angekündigte Gewalttätigkeit jeder Wahrscheinlichkeit entgegen als göttlich auszugeben. Darum sind die Atheisten noch viel mehr als die Christen darauf erpicht, an dieser sakrifiziellen Deutung festzuhalten; und was sie an der sakrifiziellen Deutung ewig festhalten läßt, ist dies, daß man ein Wissen zurückweist, das heute greifbarer ist als je, weil es schon in die Geschichte, die wir erleben, eingeschrieben ist und sich immer mehr in sie einschreiben wird.

Mit Renan zu glauben, daß das Gottesreich „utopisch" sei, war noch entschuldbar in einer Welt, die vor Stolz strotzte und sich für unverwundbar hielt, aber zu sagen, wie man das heute tut, der Grundsatz des Evangeliums, auf Rache zu verzichten, sei „nichts als Masochismus", heißt nicht über die Zwänge nachdenken, die das Übermaß unserer Zerstörungsmacht schon jetzt auf uns lasten läßt und immer mehr lasten lassen wird.

In der Welt, in die wir eben eingedrungen sind, bildet es kein Problem, die verschiedenen Themen des Evangeliums in Zusammenhang miteinander zu bringen, vor allem die Themen des Gottesreiches und der Apokalypse, dieses vielberedete Rätsel, das die historische Exegese nie zu lösen vermochte. Doch Leute wie Rudolf Bultmann haben dies nie gemerkt. Für ihn bestand das „Entmythologisieren" der Evangelien darin, das, was man in der sakrifiziellen Lesart nicht mehr annehmen und von dem man noch keine nichtsakrifizielle Deutung vorlegen konnte, ganz einfach herauszuschneiden. Bultmann hat infolgedessen seine Leser stets aufgefordert, das apokalyptische Thema zu vergessen, diesen alten jüdischen Aberglauben, wie er sagte, der mit unserer Geisteshaltung nichts mehr zu tun habe. Bultmann erblickte in der Apokalypse stets die göttliche Rache, die jedoch in den Evangelien in keinem Stadium vorkommt[69].

Wir werden nun zum ersten Mal fähig, den Text in seiner radikalsten Lesart zu vernehmen. Dieses Hörvermögen haben wir offensichtlich der Auflösung der sakrifiziellen Deutung und der ganz einzigartigen Krise der heutigen Geschichte zu verdanken. Darin gibt es eine Reihe von Geschehnissen, die sich nur gleich-

zeitig ereignen können und uns, nun aber auf die ganze Welt ausgedehnt, die Situation wieder zurückbringen, die uns von den Evangelien als die geschichtliche Voraussetzung der ersten Verkündigung des Gottesreiches dargestellt wird. Diese Situation trifft uns am Abschluß einer Verbreitung, die vermittels der sakrifiziellen Deutung erfolgt ist und die allen Völkern der Erde als Vorbereitung gedient hat.

Was die apokalyptischen Schrecken betrifft, kann von ihnen nunmehr niemand besser sprechen als die Tageszeitung. Ich sage nicht, das Ende der Welt sei gekommen. Ganz im Gegenteil: sämtliche von mir erhobenen Elemente der Analyse haben einen positiven Einschlag. Die heutige Situation bedeutet keineswegs, daß die Menschen noch gestern so gewesen wären, wie das humanistische Denken sie schildert, und nun plötzlich um eine Unschuld gekommen wären, die sie bis anhin wirklich besessen hätten. In Wirklichkeit haben sich die Menschen überhaupt nicht geändert, und eben dies macht unsere Situation gefährlich. Was zutage getreten ist, ist nichts Neues; es ist eine Gewalttätigkeit, die im Menschen schon von jeher steckt. Und doch hat diese Gewalttätigkeit nichts Instinktives; der Beweis dafür ist dies, daß sie in jedem Augenblick uns gänzlich zur Verfügung steht, doch haben wir wenigstens bis jetzt nicht der Versuchung nachgegeben, nach ihr zu greifen.

Die Weltlage muß sich mit der Evangeliumsverkündigung dekken, damit wir schließlich verstehen, daß es sich beim apokalyptischen Thema um dies und um nichts anderes handelt. In dem, was wir sagen, ist nicht individueller Scharfblick am Werk, sondern eine Gesamtheit geschichtlicher Sachverhalte, die auf uns lastet. Die Übereinstimmungen sind dermaßen beeindrukkend, daß sie schließlich über die immer mehr wankenden Hindernisse triumphieren müssen, welche unsere sakrifiziellen Widerstände ihnen entgegensetzen.

Zu sagen, daß wir uns in einer objektiv apokalyptischen Situation befinden, heißt keineswegs „das Ende der Welt ankündigen", sondern sagen, daß die Menschen zum ersten Mal wirklich die Herren ihres Schicksals sind. Der ganze Planet befindet sich angesichts der Gewalt in einer Situation, die sich mit der der primitivsten Menschengruppen vergleichen läßt, nur daß wir diesmal *wissen, worum es geht;* wir haben keine sakrifiziellen Opferreserven und keine sakralen Mißverständnisse mehr, um diese Gewalt von uns abzuwenden. Wir gelangen zu einem Bewußtheits- und Verantwortlichkeitsgrad, wie er von den Menschen vor uns noch nie erreicht worden ist[70].

Was heute erschrecken läßt, ist nicht der neue Sinn, der uns anruft, sondern das kafkaeske Meiden jedes Sinns. Es ist der kognitive Nihilismus, in den all unser heutiges Denken mündet. Es ist die panische Weigerung, auch nur den geringsten Blick in die einzige Richtung zu werfen, woher der Sinn noch kommen könnte.

So wie unsere Kultur beschaffen ist, hat es den Anschein, daß ich irre daherrede. Doch man stehe einen Augenblick still, um den Zustand dieser Kultur zu besehen. Sie hat die Ethnologie, die mythologische Wissenschaft, die Psychoanalysen erfunden. Diese ganze Kultur wird periodisch von „apokalyptischen" Krisen erschüttert. Die letzte dauert nun schon über ein Dritteljahrhundert. Sie ist die schlimmste, die beängstigendste von allen, denn die „erhärtetsten" wissenschaftlichen Elemente sind darin seltsamerweise mit groteskem Aberglauben und mit Elementen der herkömmlichen Religion verquickt.

Stellen wir uns vor, es seien von einem anderen Planeten intelligente Beobacher gekommen und würden unsere Machenschaften durchschauen. Sie sähen, wie ganze Armeen sich dem Studium der gesellschaftlichen Phänomene, der Deutung der geringsten individuellen und kollektiven Reaktionen widmen. Sie würden bemerken, welche gewaltige Bedeutung unsere Intellektuellen seit einem Jahrhundert den alten griechischen Geschichten über einen sogenannten Ödipus und einen sogenannten Dionysos beilegen. Sie würden die Riesensumme der Arbeiten ermessen, die diesen Personen gewidmet sind, die beinahe religiöse Ehrfurcht, mit der man seit dem 16. Jahrhundert das Griechische und sodann alles Primitive umgibt[71]. Sie würden all dies mit dem ständigen Schwund des Interesses für das Jüdisch-Christliche vergleichen, d.h. für die Texte, worin in gehöriger Form eine Theorie über die Zerstörung aller Dinge vorkommt – eine trügerische und illusorische Theorie, dies ist ganz gut möglich, die aber ganz ausdrücklich und somit bezeichnend für die

Delirien ist, in denen wir befangen sind. Nun aber sind diese Texte nicht die Religion der anderen, sondern unsere eigene Religion; sie haben uns bis jetzt in Gutem wie in Schlimmem beherrscht und sie beherrschen immer noch die Bewegung, die uns dem Unbekannten entgegenzieht. Man könnte doch meinen, eine Gesellschaft, die sosehr dafür besorgt ist, sich zu beobachten und zu verstehen, würde wenigstens ein kleines Bataillon von dieser großen Armee abzweigen, die im Schatten der griechischen und Bororo-Tempel kampiert, um nachzusehen, ob beim Jüdisch-Christlichen alles so endgültig aus, geregelt und abgeschlossen ist, wie man es sich vorstellt.

Dazu ist man nicht gewillt. Wenn unser Denken nicht mehr auf der physischen Vertreibung der Gewalt und der Wahrheit der Gewalt gründet, kommt es nunmehr vielleicht zu einer riesenhaften intellektuellen Vertreibung des Jüdisch-Christlichen als Ganzen, d.h. unter anderem jeder wirklich ernsten religiösen und kulturellen Problematik, zu einer Vertreibung, die immer systematischer wird, je mehr die Verständnisrisiken zunehmen, je mehr die Gwalttätigkeit in der Geschichte und der Technologie zutage tritt.

Der Fehler liegt gewiß nicht beim Evangeliumstext, wenn die Frohbotschaft, von der wir uns für immer befreit wähnten, in einem so schrecklichen Kontext wieder auf uns zukommt. Wir selbst haben es so gewollt; wir selbst haben diesen Kontext ausgearbeitet. Wir wollten, daß unsere Wohnung uns überlassen werde. Nun gut, sie ist uns überlassen (vgl. Lk 13,35).

Viertes Kapitel

Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes

1. Der Logos in der Philosophie

Mit Heraklit wird das Wort „Logos" zu einem Grundbegriff der Philosophie. Über die eigentliche Sprache hinaus bezeichnet dieser Ausdruck das Objekt, das die philosophische Rede anzielt. Könnte dieser Diskurs zu Ende geführt werden, wäre er mit dem Logos identisch, will sagen mit dem rationalen, logischen göttlichen Prinzip, gemäß dem die Welt organisiert ist.

Das Wort „Logos" gehört auch dem Johannesevangelium an, und sein Vorkommen hat mehr als alles andere diesen Text lange als den am meisten „griechischen" von allen Evangelien ansehen lassen. Er bezeichnet Christus als Erlöser und besagt auch, daß dieser in engster Verbindung mit dem Schöpfungswerk Gottes und Gott selbst steht.

Die ersten christlichen Jahrhunderte begegnen dem griechischen Denken mit großem Mißtrauen. Der Gedanke, das Christentum in die Philosophie zu übersetzen, kommt erst allmählich auf. Jahrhundertelang zweifelt niemand daran, daß die Hauptaufgabe des christlichen Denkens auf dem Gebiet der Schrift und der Schriftauslegung liegt. Doch im Mittelalter kehrt das Verhältnis zwischen den beiden Betätigungstypen sich nach und nach zugunsten der Philosophie um. Die Eingenommenheit für alles Griechische, das gierige Suchen nach dem griechischen Wissen ist von einem langsamen Erblassen der *figura Christi* begleitet. Historisch gesehen ist es tatsächlich so, daß man sich um so mehr von der Bibel abwendet, je mehr man sich der Philosophie zuwendet.

Mit dem Erscheinen einer „christlichen Philosophie" kommt es zur Annäherung zwischen den beiden Logoi. Die Idee einer

Verwandtschaft zwischen ihnen macht sich immer mehr geltend. Gewiß kommt es noch nicht in Frage, dem griechischen Logos den Vorrang zu geben, doch ist man auf dem Weg zu dieser Umkehrung. Man sieht nun nebst den jüdischen Propheten die griechischen Philosophen ein wenig als Vorläufer des johanneischen Denkens an. In der griechischen Kultur würde sich also eine weitere prophetische Linie abzeichnen. Ein moderner Theologe (den Heidegger in seiner „Einführung in die Metaphysik" zitiert) bestimmt das Verhältnis der beiden Logoi in der „christlichen Philosophie" wie folgt:

> „Mit der wirklichen Erscheinung der Wahrheit in gottmenschlicher Gestalt wurde die philosophische Erkenntnis der griechischen Denker von der Herrschaft des Logos über alles Seiende besiegelt. Diese Bestätigung und Besiegelung begründet die Klassizität der griechischen Philosophie."[72]

Der moderne Rationalismus rebelliert gegen diese Unterordnung des griechischen Denkens unter die christliche Offenbarung. Die zeitliche Priorität beweist ihm zufolge, daß nicht das Christentum, sondern die Griechen den Logos entdeckt haben. Der Logos des Johannes und das johanneische Denken wären nur ein blasser Abklatsch des einzigen ursprünglichen Denkens, des griechischen. Das Neue Testament wäre nur der mit griechischen Federn geschmückte alte jüdische Vogelbalg.

Dieser Rationalismus stellt die Wesensverwandtschaft der beiden Logoi nicht in Frage. Alles kommt auf einen Präzedenzstreit heraus. Man gibt vor, man bringe das, was das Christentum in seiner eitlen Anmaßung auf den Kopf gestellt habe, wieder in Ordnung. Gesunde Wissenschaftlichkeit verlangt, das als original anzuerkennen, was zuerst kommt. Für die christlichen Denker sind die griechischen Philosophen unbewußt eigentlich Theologen. Für die Nachchristen hingegen ist die Idee eines christlichen Logos eine unverschämte Fälschung, hinter der eine krasse Nachahmung der Philosophie steckt.

Vom einen bis zum anderen Ende des westlichen Denkens hat niemand je daran gedacht, die beiden Logoi voneinander zu *unterscheiden*. Christen und Gegner des Christentums sind sich

über das Wesentliche einig. Sie beide sind der Überzeugung, daß das Wort „Logos" stets das gleiche bedeuten müsse.

2. Die beiden Logoi bei Heidegger

Martin Heidegger wollte die beiden Logos-Auffassungen entschieden voneinander abheben. Was den johanneischen Logos betrifft, so unterscheidet sich Heidegger allerdings nur sehr unerheblich von den anderen Lehrmeistern des modernen Denkens. Er versteift sich darauf, im johanneischen Logos den Ausdruck eines göttlichen Autoritarismus zu entdecken, der für die Bibel charakteristisch wäre:

> Weil λόγος mit der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) der Name für das Wort ist, und zwar ‚Wort' in der bestimmten Bedeutung des Befehls, des Gebotes; οἱ δέκα λόγοι heißen die zehn Gebote Gottes (Dekalog). So bedeutet λόγος: der κῆρυξ, ἄγγελος, Künder, Bote, der Gebote und Befehle vermittelt."[73]

Wir finden hier wiederum, in den johanneischen Logos übersetzt, die als Nummer eins überkommene Idee des modernen Denkens über das Alte Testament. Die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen entsprechen dem Hegelschen Herr–Knecht-Schema. Diese Idee wird sogar von solchen, die sich von Hegel zu „befreien" behaupten, gefügig übernommen. Sie findet sich bei Marx, Nietzsche und Freud wieder. Sie wird buchstäblich mit geschlossenen Augen von Leuten übernommen, die nie auch nur eine Zeile der Bibel gelesen haben. Diese Idee ist schon falsch, auch wenn man sie bloß auf das Alte Testament beschränkt. Heute erlaubt man sich, sie auch auf das Neue Testament anzuwenden (was Hegel nie getan hätte), ohne diese Ausweitung je anders zu rechtfertigen als durch kategorische Behauptungen im Stil derer, die wir eben gelesen haben.

Heidegger gleicht also lediglich das Neue Testament einer verhärteten und vereinfachten Form der Hegelschen Interpretation des Alten Testaments an.

Hingegen ist Heidegger interessant, wenn er den griechischen Logos definiert. Sein wesentlicher Beitrag besteht nicht darin, daß er auf der Idee des „Zusammenbringens", des „Sammelns" insistiert, die, wie er aufzeigt, im Logosbegriff enthalten ist. Er sagt etwas viel Wichtigeres, nämlich daß die im Logos vereinten Entitäten „gegenstrebig" sind und *daß der Logos sie gewaltsam zusammenbringt*. Heidegger erkennt, daß der griechische Logos mit der Gewalt in Verbindung steht[74].

Die von Heidegger erhobenen Züge sind zu unterstreichen, wenn man den griechischen Logos vom johanneischen Logos unterscheiden will. Hierin liegt die Leistung Heideggers. Sie dünkt mich berechtigt, ja entscheidend wichtig. Heidegger gibt sich dazu die Mittel, daß ihm dies auf der griechischen Seite glückt, indem er den Logos Heraklits korrekt definiert als die Gewalt – das Sakrale –, welche die Doubles zusammenhält, sie an der gegenseitigen Zerstörung hindert; hingegen ist Heidegger blind für den johanneischen Logos. Was ihn am Verstehen hindert, ist sein Wille, die Gewalt nicht nur in den griechischen Logos hineinzubringen, worin er wirklich vorkommt, sondern auch in den johanneischen Logos, indem er diesen zum Ausdruck einer tyrannischen, grausamen Gottheit macht.

Heidegger bildet sich sichtlich ein, daß zwischen der Gewalt des griechischen Logos und der Gewalt, die er dem johanneischen Logos zuschreibt, ein *Unterschied* bestehe. Er erblickt in der ersten eine Gewalt freier Menschen und in der zweiten die Gewalt, welche Sklaven erleiden. Der jüdische Dekalog ist nur eine verinnerlichte Tyrannei. Heidegger ist hierin nicht nur der ganzen Tradition treu, die aus Jahwe einen orientalischen Despoten macht, sondern auch dem Denken Nietzsches, der bis ans Ende dieser Tendenz geht und das Jüdisch-Christliche als Ganzes zu einem für Sklaven bestimmten Ausdruck eines Sklavenglaubens erklärt.

Daß innerhalb der Gewalt ein Unterschied bestehe, ist die Illusion schlechthin des sakrifiziellen Denkens. Heidegger sieht nicht, daß jede gewaltsame Herrschaft in Sklaverei endet, denn das Spiel des Hindernis-Modells beherrscht das Denken, wie es auch die konkreten Beziehungen zwischen den Menschen beherrscht. Er will die beiden Logosauffassungen voneinander abheben; indem er aber in sie beide die Gewalt hineinbringt, beraubt er sich der Mittel dazu!

Er kann also die alte Gleichsetzung der beiden Logoi nicht aufheben, diese Gleichsetzung, die seit dem Beginn der europäischen Philosophie besteht und für diese Philosophie die beste Definition abgeben könnte, weil sie den christlichen Text zudeckt und die sakrifizielle Deutung wirksam macht.

Der einzige Unterschied zwischen Heidegger und seinen Vorläufern besteht darin, daß an die Stelle der wechselseitigen Toleranz, die bis dahin zwischen den beiden Logoi bestand, ein antagonistisches Verhältnis tritt. Der Kampf zwischen den Doubles hat sich im Herzen des europäischen Denkens niedergelassen; die beiden Logoi sind in ihrer Heideggerschen Version Doubles; man bestrebt sich, sie voneinander abzuheben, man hält dies für getan, während sie in Wirklichkeit immer undifferenzierter sind. Je mehr man diesen Stand der Dinge zu beheben sucht, desto ärger verschlimmert man ihn.

Darin übersetzt sich die Situation, in der sich die westliche Intelligenz befindet, in die Philosophie. Heidegger widerspiegelt dies um so besser, als er es nicht mehr widerzuspiegeln glaubt. Wenn man die westliche Philosophie durch die Gleichsetzung der beiden Logos bestimmt sieht, so liegt zweifellos Heidegger noch in dieser Tradition; er kann die Philosophie nicht wirklich *abschließen*, weil er keinen realen Unterschied zwischen dem Logos Heraklits und dem johanneischen Logos aufzeigen kann.

Mit Heidegger verhält es sich so, wie mit den weiteren großen modernen Denkern. Sein Denken ist nicht ein Phantasiegebilde, nicht aus der Luft gegriffen. Obwohl es die Trennung, die es wünscht, nicht vollzieht, bereitet es doch die entscheidende Entdeckung vor, es kündigt in der Tat dieses Ende der westlichen Metaphysik an, von dem es unablässig spricht.

Was zeigt denn Heidegger, wenn er sagt, daß der Logos Heraklits die Gegensätze nicht gewaltlos beisammen hält? Er spricht, ohne es zu wissen, immer noch vom stellvertretenden Opfer und vom Sakralen, das daraus hervorgeht. Die Gewalt des Sakralen hindert die Doubles daran, noch mehr Gewalt zu entfesseln. Der Logos Heraklits ist Heidegger zufolge der Logos aller menschli-

chen Kulturen, insofern sie auf der gewaltsamen Einmütigkeit aufruhten und immer noch aufruhen.

Würde man Heidegger vom stellvertretenden Opfer her prüfen, so sähe man, daß hinter der Interpretation der Schlüsselworte der deutschen und griechischen Sprache und vor allem hinter der Meditation über das *Sein* letzten Endes immer noch das Sakrale liegt. Heidegger steigt zum Sakralen zurück, vom philosophischen Vokabular her findet er gewisse Elemente der sakralen Mehrwertigkeit wieder. Deswegen ist die Heideggersche Philosophie schlechthin in der vorsokratischen Philosophie angesiedelt, zumal in der Heraklits, des Philosophen, der dem Sakralen am nächsten bleibt.

Dieser Zusammenhang mit dem Sakralen in der Sprache der Philosophie macht den Text Heideggers „dunkel" und faszinierend. Wenn man ihn in unserer Sicht wiederum liest, sieht man, daß die Paradoxe, von denen es in diesem Text wimmelt, stets die Paradoxe des Sakralen sind. Um Heidegger zu vervollständigen und ihn vollkommen deutlich zu machen, muß man ihn nicht in einem philosophischen Licht lesen, sondern im Licht der Ethnologie und zwar nicht igendeiner Ethnologie, sondern der von uns dargelegten, derjenigen also, die den Mechanismus des stellvertretenden Opfers endlich ausfindig macht und in der Vielwertigkeit des Sakralen nicht ein Denken erkennt, das alles miteinander verquickt, wie Lévy-Bruhl und Lévi-Strauss dies behaupten, sondern den Urschoß des menschlichen Denkens, den Tiegel, worin sich durch aufeinanderfolgende Differenzierungen nach und nach nicht nur unsere Kulturinstitutionen, sondern alle unsere Denkweisen formen.

Weil Heidegger sich in die Philosophie einschließt und sie zur letzten Zufluchtsstätte des Sakralen macht, kann er gewisse Grenzen – eben die der Philosophie – nicht überschreiten. Um Heidegger zu verstehen, muß man einsehen, daß er wie die Vorsokratiker vor ihm in der radikal anthropologischen Perspektive des stellvertretenden Opfers zu lesen ist.

Wie sämtliche modernen Denker, die im Grunde nur denselben Gegner haben, das sakrifizielle Christentum, das von ihnen stets mit dem christlichen Text verwechselt wird, bereitet Heidegger tatsächlich den entscheidenden Bruch vor, den er unablässig

ankündigt, doch sein Werk stellt auch einen Faktor äußersten Widerstandes gegen diesen Bruch dar. Er meint, er selbst vollbringe das, was sich allerdings vollziehen wird, aber in einem ganz anderen Geist als dem der Philosophie. Vollbringung gibt es einzig in der Offenbarung des christlichen Textes, der in jeder Beziehung souverän und einziger Interpret einer Geschichte ist, über die er insgeheim schon herrscht, gerade indem man ihn ausschließt.

Wenn zwischen dem griechischen und dem christlichen Logos wirklich ein Wesensunterschied besteht, muß er unweigerlich auf der Ebene der Gewalt zum Vorschein kommen. Entweder haben wir lauter Dummheiten gesagt oder aber der johanneische Logos ist keineswegs das, was Heidegger aus ihm macht, wenn er ihn vom Dekalog her gewissermaßen als eingeschüchterten Diener auffaßt, der bloß die Vollmacht hat, die Befehle eines zornigen Herrn weiterzugeben. Wie wir aufgezeigt haben, schafft das Alte Testament als Ganzes die Übertragungen des stellvertretenden Opfers ab und löst es sich allmählich von der sakralen Gewalt. Statt unter der Abhängigkeit vom gewalttätigen Sakralen zu bleiben, entfernt sich also das Alte Testament davon, bleibt aber in seinen urtümlichsten Teilen immer noch genug mit ihm verbunden, daß man ohne allzusehr übertreiben zu müssen, ihm vorwerfen kann, gewalttätig zu sein, und dies tut denn auch Hegel.

Was uns bei Jahwe als äußerste Gewalt erscheint, ist in Wirklichkeit das Bemühen des ganzen Alten Testaments, die gewalttätige Gegenseitigkeit der Doubles aufzudecken. Wie gesagt, kommt in den Evangelien dieser Vorgang zum Abschluß. Zu glauben, dieser Abschluß decke sich zwangsläufig damit, daß Gott schlicht und einfach abwesend sei, heißt naiv gestehen, daß es für uns keinen anderen Gott geben kann als die Gewalt. Das Johannesevangelium sagt, Gott sei Liebe, und die synoptischen Evangelien erklären, Gott behandle die feindlichen Brüder mit dem gleichen Wohlwollen. Für den Gott des Evangeliums bestehen die Kategorien, die aus der Gewalt stammen und zu ihr zurückkehren, nicht. Niemand darf von ihm verlangen, auf den Ruf unserer brudermörderischen Haßregungen hin sich willig in Bewegung zu setzen.

Wohl spielt der Sohn eine Vermittlerrolle zwischen Gott und

den Menschen, aber es sind nicht die Gebote eines willkürlichen Potentaten, die er übermittelt. Er hat nichts von einem militärischen Herold an sich, der von Pomp umgeben ist und den Fanfaren ankündigen; diese Schilderung ist lächerlich, weil sie verlogen ist; nicht die jüdischen Propheten sind es, die pompös auftreten und Prestige zur Schau stellen, vielmehr findet sich all das bei den Griechen und ihren Geisteserben, die allesamt Theater und Theatertrompeten lieben. Bei den Juden gibt es kein Theater.

Die Gewaltlosigkeit, die bei einer transzendenten Gottheit zum Spott wird, sieht ganz anders aus, wenn man sie auf die Erde versetzt, wenn die Menschen sie zum Vorbild für ihr eigenes Verhalten unter den anderen Menschen nehmen.

Wenn der Vater so ist, wie der Sohn ihn schildert, dann ist das Wort des Sohnes, wie wir es angeführt haben, wirklich das Wort des Vaters, weil es das Wesen des Vaters definiert und weil dieses Wort nicht eine bloße Darstellung ist; es lädt uns ein, zu handeln, dem Vater ähnlich zu werden, indem wir uns so verhalten, wie er sich verhält. Das mit dem Vater identische Wort des Vaters sagt den Menschen, was der Vater ist, damit sie ihn nachahmen können: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet" (Mt 5,44–45).

Ja, Jesus ist ein Vermittler zwischen Gott und den Menschen, weil er ihnen dessen Wort übermittelt. Wohl kann man behaupten, es handle sich dabei um ein tyrannisches Gebot, um ein tyrannischeres als sämtliche Gebote des bösen Jahwe, denn es ist den Menschen noch nie gelungen, es zu befolgen, doch darf man in Jesus nicht den Herold sehen, den Heidegger in ihm erblickt, den gelegentlichen Sprecher, den bloßen Transmissionsriemen in einer bürokratischen autoritären Maschine.

Daß Jesus nicht einfach ein Herold ist, wird dadurch bewiesen, daß er sich weiterhin diesem Wort entsprechend verhält, obwohl er von den Menschen um ihn herum negativ aufgenommen wird.

Die Beziehung des Sohnes zum Vater kann nicht die eingeschüchterte Unterordnung sein, von der Heidegger spricht. Sie ist eine Beziehung undifferenzierter Liebe.

3. Der johanneische Logos als vertriebener Logos

Wenn die Philosophen und Psychoanalytiker so sehr auf der Differenz zwischen Vater und Sohn bestehen, vergessen sie darüber leicht eine andere, fundamentale Distinktion: die zwischen Liebe und Gewalt.

Wie die Gewalt, so schafft auch die Liebe die Unterschiede ab. Eine strukturelle Deutung sieht weder das eine noch das andere; sie wird erst recht nicht deren radikale Unvereinbarkeit einsehen. Diese Unvereinbarkeit suchen wir aufzuzeigen, und ich bin verpflichtet, entweder auf den ganzen Beweis dafür zu verweisen oder auf das Wort des Evangeliums, wonach die Weisen und Gewandten nicht fähig sind, das zu sehen, was die kleinen Kinder sehen.

Wenn all dies stimmt, muß die Definition des Logos es berücksichtigen. Der Unterschied zwischen dem griechischen Logos und dem johanneischen Logos entzieht sich dem Blick nicht, sondern ist bloß wegen der verzwickten Komplexität eines Denkens verborgen, dem es nie gelingt, sich von seiner Gewalttätigkeit zu befreien.

Wenn dieser Unterschied sich dem Blick der Philosophen seit jeher und bis heute entzogen hat, dann nicht deshalb, weil er wirklich schwer herauszufinden wäre. Es kann nicht sein, daß der Prolog des Johannesevangeliums diesen Unterschied „vergessen" und es unterlassen hat, ihn zu erwähnen. Das „Spezifische" des johanneischen Logos muß im Text dieses Prologs sehr offensichtlich sein, ja in die Augen springen, doch bis heute hat dies noch niemand bemerkt, weil man die Rolle der Gewalt im kulturellen Logos nicht erfaßt. Das Geheimnis des stellvertretenden Opfers muß schon in der Definition des Logos gelüftet werden; in diesen paar Zeilen muß alles Verborgene schon aufgedeckt sein, nur daß wir noch nicht imstande sind, uns diese Aufdeckung zu eigen zu machen.

Sobald der Mechanismus des stellvertretenden Opfers ausfindig gemacht ist, tritt die absolute Einzigartigkeit des johanneischen Logos zutage. Der Unterschied zwischen ihm und dem Logos Heraklits ist dann kein Problem mehr. Wie Heidegger sagt, *liegt zwischen all dem und Heraklit eine*

ganze Welt, freilich keineswegs die, die der Philosoph sich vorstellt.

Es ist gar keine Analyse notwendig; diesen augenfälligen Unterschied zu sehen, ist dann ein Kinderspiel, nur sehen dem Evangelium zufolge eben nur die Kinder, wie einfach die wesentlichen Dinge sind; nur sie sehen den Unterschied zwischen der Gewalt und dem Frieden, der über das menschliche Begreifen geht:

> „In ihm (dem Logos) war das Leben,
> und das Leben war das Licht der Menschen.
> Und das Licht leuchtet in der Finsternis,
> und die Finsternis hat es nicht erfaßt.
>
> Er war in der Welt,
> und die Welt ist durch ihn geworden,
> aber die Welt erkannte ihn nicht.
> Er kam in sein Eigentum,
> aber die Seinen nahmen ihn nicht auf" (Joh 1,4-5; 10-11).

Der johanneische Logos ist der Logos, dem Gewalt fremd ist; er ist also ein stets vertriebener Logos, ein Logos, der nie da ist und in den menschlichen Kulturen nichts direkt bestimmt; diese beruhen auf dem Logos Heraklits, d.h. auf dem Logos der Vertreibung, auf dem Logos der Gewalt, die nur solange grundlegend ist, als sie verkannt wird. Der johanneische Logos ist der, der die Wahrheit der Gewalt ans Licht bringt, indem er sich vertreiben läßt. Gewiß handelt es sich dabei in erster Linie um die Passion, aber in ganz allgemeiner Weise, in der die Verkennung des Logos, seine Vertreibung durch die Menschen als eine Grundgegebenheit der Menschheit zum Ausdruck kommt.

Man kann nicht behaupten, das Wesentliche werde nicht gesagt; in ein paar wenigen Zeilen wird dieses Wesentliche dreimal wiederholt: der Logos ist in die Welt gekommen, doch die Welt hat ihn nicht erkannt; die Seinen haben ihn nicht aufgenommen; die Menschen haben nichts von ihm verstanden. Seit zweitausend Jahren stehen diese Worte da, die Menschen haben sie unablässig kommentiert, aber wenn man alle diese Kommentare liest, so sieht man, daß das Wesentliche ihnen immer entgeht,

nämlich die Rolle der Vertreibung in der Definition des johanneischen Logos.

So reden diese Worte von der Verblendung selbst der Kommentare, die sie inspirieren. Die Exegese und die Philosophie, ob christlich oder gegenchristlich, haben sich gegenüber dem Johannesprolog stets so verhalten und verhalten sich heute noch so, daß sie dessen Aussage genau bestätigen. Stets handelt es sich um die gleiche Verkennung und das gleiche Mißverständnis. Es gibt in den Evangelien keine entscheidende Stelle, die nicht die Aufdeckung des Gründungsmordes enthielte oder, angefangen mit dem Text der Passion, nicht selbst diese Aufdeckung wäre.

In allen menschlichen Kulturen und im Funktionieren des menschlichen Geistes muß etwas liegen, das uns stets gezwungen hat, den wahren Logos zu verkennen, kurz, zu meinen, es gebe nur einen einzigen Logos, und dann macht es wenig aus, ob man ihn den Griechen oder den Juden zuschreibt, denn es handelt sich stets um die gleiche Gewalt, die sich zuerst als Religion zeigt und darnach in philosophische, ästhetische, psychologische usw. Reden zerbröckelt.

Um zu erfassen, daß diese Reden äquivalent sind, braucht man bloß festzustellen, daß keine von ihnen den Übertragungen auf das stellvertretende Opfer ein Ende macht, daß keine von ihnen den Gründungsmechanismus der Welt der Menschen aufdeckt. Infolgedessen sind sämtliche Brüche innerhalb dieses Mechanismus nebensächlich; die Kontinuität hat die Oberhand und sie hat sogar die christlichen Kommentatoren stets daran gehindert, die absolute Einzigartigkeit des johanneischen Logos wahrzunehmen; sie sahen sie nicht einmal da, wo sie ganz ausdrücklich zutage tritt.

Jedes Bestreben, sich den johanneischen Logos anzueignen, führt zwangsläufig zu einem Rückfall in den mythisch-philosophischen Logos. Der Irrtum, der das gesamte westliche Denken grundlegt, bezeichnet klar die einzige Wahrheit dieser Welt; unter dem griechischen Logos, mit dem das Denken ihn zu unrecht gleichsetzt, kann der johanneische Logos nicht bestehen; er läßt sich aus einer Welt, die nicht die seine sein kann, stets vertreiben. Dieser Prozeß ist ein und dasselbe wie die sakrifizielle Deutung des Christentums. Der „Irrtum" ist der gleiche wie bei den Ju-

den, die vermeinten, Jahwe für immer im Tempel behalten zu können, und sich den Warnungen der Propheten verschlossen. Stets wiederholt sich der gleiche „Irrtum", die Süffisanz eines „auserwählten Volkes", das den Fehler der anderen sehr klar wahrnimmt, den Fehler, der es selbst zum Erben der Verheißung gemacht hat, aber nicht sieht, daß es gerade in seinem Stolz drauf und dran ist, den gleichen Fehler zu begehen.

Die Differenz des wahren Logos ist unbeachtet geblieben, denn sein Verlust besteht eben in der Illusion, man nehme ihn auf, während man im Begriff ist, ihn zu vertreiben. Man vermeint, dem christlichen Logos in der christlichen Welt des Menschen seinen Platz, den ersten Platz, einzuräumen und ihm endlich die irdische Wohnstätte zu geben, die er nie besessen hat, doch man versteift sich auf den Logos des Mythos.

Der Logos der Gewalt und der Logos der Liebe

Heidegger zieht als Erster aus der Ersetzung des johanneischen Logos durch den griechischen Logos im ganzen christlichen und nachchristlichen Denken die strikten Konsequenzen. Der vertriebene Logos ist tatsächlich unauffindbar. Heidegger kann mit Recht behaupten, es habe im Westen nie ein anderes Denken gegeben als das griechische, mögen auch die Aufschriften christlich gewesen sein. Heidegger zufolge läßt sich im westlichen Denken nie ein spezifisch „christliches" Denken herausschälen. Das Christentum hat in der Denkordnung keine Eigenexistenz. Die Kontinuität des griechischen Logos ist nie unterbrochen worden; wenn die Menschen im Mittelalter sich wieder ans Denken machen, denken sie griechisch. Die Geschichte der westlichen Philosophie hat also nicht den geringsten Hinweis auf das Christentum zu machen, und Heidegger schreibt denn auch diese Geschichte, ohne das Christentum je zu erwähnen. Heidegger vollzieht die entscheidende Geste, die das westliche Denken von allen pseudochristlichen Rückständen, die es noch überfüllten, säubert, und auf dieser Ebene vollzieht er die Trennung zwischen den beiden Logoi, indem er zeigt, daß alles griechisch und nicht christlich ist. Er nimmt eine nun vollständige Vertreibung zur Kenntnis, die in gewissem Sinn schon immer vollständig war, weil in der sakrifiziellen Deutung des Christentums vollzogen.

Obwohl die Feindschaft gegenüber allem Jüdischen und Christlichen Heidegger blind macht, nimmt er wider Willen wie jeder wahre Denker am ungeheuren Offenbarungswerk teil. Selbst wenn er sie fast nur zu entstellen vermag, hat er doch Recht, wenn er die Ansätze zum christlichen Logos nicht sosehr bei den Griechen als bei den Juden sucht in diesem „Gotteswort", das bei Deutero-Jesaia schon eine wichtige Rolle spielt. Dies tun übrigens immer mehr die besten Bibelexegeten, so auch W. F. Albright in mehreren seiner Arbeiten, zumal in seinem Werk „From Stone Age to Christianity"[75], das dem großen Publikum am besten bekannt ist.

Auch in unserer Zeit arbeiten alle die, die im Gefolge Heideggers das beklagen, was sie die westliche Logozentrik nennen, dabei aber deren Werte umkehren, ohne es zu wissen an der Offenbarung des wahren Logos. Sie halten sich für imstande, diesen in ihre Kritik einzubeziehen, und wissen nicht, daß sie in seine Kritik einbezogen sind.

Diese Offenbarung ist die des Logos selbst, der im Christentum ein weiteres Mal vertrieben ist durch die sakrifizielle Deutung, die man diesem gibt, will sagen durch eine Rückkehr des Logos der Gewalt. Der christliche Logos ist dennoch im Begriff, sich zu offenbaren, doch duldet er ein weiteres Mal diese Zudekkung, um die Vollendung seiner Offenbarung noch ein wenig aufzuschieben.

Der Logos der Liebe läßt geschehen; er läßt sich durch den Logos der Gewalt stets vertreiben, doch seine Vertreibung kommt immer mehr an den Tag und damit auch der Logos der Gewalt als der Logos, der nur insofern existiert, als er den wahren Logos vertreibt und gewissermaßen sich zu dessen Parasiten macht.

4. *„Am Anfang"*

Der erste Satz des Prologs des Johannesevangeliums: „Im Anfang war das Wort" erinnert unüberhörbar an den ersten Satz der Genesis: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde".

Wie gewisse Kommentatoren glauben, setzen sich die Ähnlichkeiten mit der Genesis in den folgenden Zeilen fort mit den Themen der Erschaffung, des Lichtes und der Finsternis, die bekanntlich ebenfalls in der Genesis vorkommen[76].

Im Licht unserer Analysen erhält dieser Parallelismus der Ausdrücke eine entscheidende Bedeutung. Der Johannesprolog ist die ganze Bibel, insofern sie in der Perspektive des stellvertretenden Logos, in der Sicht, die wir uns zu eigen machen, *von neuem begonnen* wird.

Von den den Evangelien und den Paulusbriefen entnommenen Beispielen geleitet, war die traditionelle Exegese durch das ganze Mittelalter hindurch bestrebt, das Alte Testament im Licht des Neuen zu lesen. Die erreichten Ergebnisse waren mager, und schließlich gab man diese Interpretationsweise als irrational und mystisch auf. Die mittelalterlichen Exegeten konnten nicht wissen, wie sehr sie recht hatten, wenn sie in den großen Gestalten des Alten Testaments Vorgestalten und Ankündigungen Christi selbst erblickten. Sie vermochten nicht eine Intuition zu rechtfertigen, die in der Folge von der rationalistischen modernen Forschung als albernes Geschwätz abgetan wurde, während sie bei aller Unvollkommenheit eigentlich weit über all das hinausgeht, was uns die moderne Kritik je vorgelegt hat. In unserer Epoche haben bloß einzelne Autoren, wie z. B. Paul Claudel und Henri de Lubac, geahnt, daß dieser Exegesetypus der fruchtbarste und mächtigste ist, doch ist es auch ihnen nicht gelungen, ihre Intuitionen wissenschaftlich zu rechtfertigen[77]. Diese wissenschaftliche Rechtfertigung der religiösen Intuition deckt sich mit der vom Johannesprolog eingegebenen Idee, daß man, um die Bibel als Ganze im Licht des Neuen Testaments zu erhellen und sie in einem wirklich christologischen Licht neu zu lesen, im Wahrheitslogos das Wissen um das von den Menschen stets vertriebene stellvertretende Opfer gewahren muß. Solange es noch nicht zu dieser Wahrnehmung gekommen ist, bleibt das rationale Verständnis der objektiven Beziehung, welche die beiden Testamente miteinander verbindet, unmöglich.

Um den Zusammenhang zwischen dem Schöpfungsbericht in der Genesis und dem Prolog des Johannesevangeliums durch und durch zu verstehen, muß man ganz gewiß über den ersten

großen Mythos der Bibel, über die Vertreibung Adams und Evas aus dem irdischen Paradies nachdenken. Dieser Mythos ist eine Wonne für das moderne Denken, das darin stets das „repressive" Wesen des Biblischen zu erkennen wähnt, und man beglückt uns seit mehreren Jahrhunderten mit einer ganzen Flut von Entmystifizierungen, die recht banal und abgeleiert sind, so banal und abgeleiert, wie die vierzig Tage ununterbrochenen Regens, welche die Passagiere in der Arche Noachs zubringen mußten.

Wir Modernen halten uns für die Ersten, die den Mythos von Adam und Eva entmystifizieren, und wir äußern unseren Stolz rund herum. Doch wir sehen nicht, was diesen Mythos entscheidend charakterisiert, nämlich dies, daß er die Beziehungen zwischen der Gottheit und der Menschheit von der Vertreibung bestimmt sieht. Genau so wie der Prolog des Johannesevangeliums. Der einzige Unterschied, den niemand beachtet, der aber, wie man nie genug wiederholen kann, wesentlich ist, besteht darin, *daß im Mythos von Adam und Eva noch die Gottheit die Menschheit manipuliert und vertreibt,* um die Grundlegung der Kultur zu sichern, *während im Johannesprolog die Menschheit die Gottheit vertreibt.*

Der Mythos der Genesis ist keineswegs ein Mythos wie alle anderen. Er bezeugt schon, daß das Alte Testament am stellvertretenden Opfer gearbeitet hat, denn er läßt in den Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit schon die Vertreibung, „die radikale Beseitigung", wie Lévi-Strauss sagen würde, an die erste Stelle treten; er treibt eigentlich schon Strukturalismus, doch wie der Strukturalismus und im Gefolge aller anderen Mythen täuscht er sich weiterhin über den eigentlichen Sinn – „Sinn" als Richtung und als Bedeutung – der Vertreibung. Der Johannesprolog kehrt diesen Sinn um, und es braucht nicht mehr und nicht weniger als das, um auf die Mythen überall Licht zu werfen. Die ganze Interpretation des Alten Testaments durch das Evangelium findet sich in diesem Vorgehen zusammengefaßt, und es ist unsere ganze Fundamentalanthropologie. Diese Anthropologie faltet nur den ersten Satz des Johannesprologs aus, insofern dieser Satz die Wiederholung – und Übersetzung – eines anderen Satzes darstellt, des ersten Satzes der ganzen Bibel. Es wird das gleiche wiederholt, bis auf eine Ausnahme, doch diese

ist entscheidend, denn sie setzt an die Stelle der Gottheit der Gewalt den vertriebenen Logos. Allzeit und überall handelt es sich in der ganzen Hermeneutik stets nur um dies, und obwohl die sich aus dieser Ersetzung ergebenden Konsequenzen schließlich in Erfüllung gehen, lassen sie sich noch nicht berechnen.

Pascal sagt einmal, man dürfe die Bibel berichtigen, aber bloß mit Hilfe der Bibel, und eben dies tun wir, wenn wir die Genesis und das ganze Alte Testament und die gesamte Kultur im Licht dieser paar Zeilen des Johannesprologs lesen. Die ungeheure Arbeit der biblischen Inspiration, will sagen der gesamten Menschheit, die stets auf dem Marsch zu ihrer Wahrheit ist, wird in dieser scheinbar unbedeutenden Wiederaufnahme des Satzes der Genesis und in der „geringfügigen" Berichtigung, die an ihm vorgenommen wird, zusammengefaßt und verdichtet. Statt daß wir dem Unsinn ausgeliefert sind, wie es uns heute die Stimmen unserer Kulturpleite vorjammern, wird in unserer Zeit die ganze Menschheit zu wunderbaren Wiederbegegnungen mit einem Sinn gesammelt, der durch die ganze moderne Kritik nicht mehr verletzbar ist.

5. Liebe und Erkenntnis

Zwischen der Liebe im christlichen Sinn und dem Eros der Griechen besteht der radikale Gegensatz, den Anders Nygren erkennen wollte – wenn auch der christliche Begriff von Liebe im Neuen Testament nicht immer mit „Agape" zum Ausdruck gebracht wird[78]. Doch statt einen Verzicht auf jegliche Rationalität, eine Preisgabe aus Nichtwissen zu bedeuten, ist die Liebe gleichzeitig das Wesen Gottes und die Grundlage jedes echten Wissens.

Im Neuen Testament liegt eine Epistemologie der Liebe vor, deren Prinzip vom ersten Johannesbrief klar formuliert wird:

> „Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht;
> da gibt es für ihn kein Straucheln [keinen Anstoß].
> Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis.

> Er geht in der Finsternis
> und weiß nicht, wohin er geht;
> denn die Finsternis hat seine Augen blind gemacht"
> (1 Joh 2, 10–11).

Diese Worte gehen uns während des ganzen Verlaufs dieser Erörterungen nach. Die Liebe, von der Johannes spricht, entkommt den Haßillusionen der Doubles. Sie allein kann die Opferprozesse aufdecken, welche die Kultursinne tragen und stützen. Kein rein „intellektueller" Vorgang kann zur wahren Erkenntnis führen, denn die Interesselosigkeit dessen, der hoch von seiner Weisheit aus auf die feindlichen Brüder hinabblickt, ist letzten Endes illusorisch. Jede menschliche Weisheit ist so lange illusorisch, als sie nicht die entscheidende Prüfung, das Problem der feindlichen Brüder, auf sich genommen hat, und vielleicht wird sie diese Prüfung nie auf sich nehmen, vielleicht wird sie in ihrem eitlen Stolz intakt, doch dann nur um so unfruchtbarer bleiben.

Einzig die Liebe ist wirklich offenbarend, denn sie entgeht dem Geist der Vergeltung und der Rache, der diese Offenbarung in unserem Universum noch charakterisiert und ihr kategorielle Grenzen zuweist, um aus ihr eben eine Waffe gegen das Double zu machen. Einzig der vollkommenen Liebe Christi kann gewaltlos die vollkommene Offenbarung glücken, zu der wir alle trotz allem auf dem Weg sind, aber über die Meinungsverschiedenheiten und Trennungen, die vom Evangeliumstext vorausgesehen werden. Darum neigen wir immer mehr dazu, die Verantwortung für diese Trennungen diesem Text anzulasten. Wir können uns fast nur noch gegen ihn verständigen. Er ist auf dem Wege, in einem wunderbar aufschlußreichen Symbolismus zum Sündenbock unserer Menschheit zu werden. Diese Menschheit ist zur ersten planetarischen Gesellschaft nur dazu versammelt, um die Wahrheit dieses Textes zutage zu fördern, die Wahrheit, auf deren Leugnung sie sich versteift.

Dieser Wille zur Leugnung wird mit besonderer Klarsicht und Verblendung zugleich im schon angeführten Werk Nietzsches ausgesagt, im „Antichrist", der die vom Neuen Testament vorgelegte Epistemologie der Liebe ausdrücklich zurückweist:

„Die Liebe ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie *nicht* sind. Die illusorische Kraft ist da auf ihrer Höhe, ebenso die versüßende, die *verklärende* Kraft. Man erträgt in der Liebe mehr als sonst. Man erduldet alles."[79]

Die Idee, daß Christus den Schlüssel zum Alten Testament bringt, ist in den Evangelien überall vorhanden, nicht nur in den von Jesus selbst vorgelegten Deutungen, sondern bezeichnenderweise auch in gewissen nachösterlichen Szenen, die meines Erachtens schon durch die Ausgießung der Wahrheit bestimmt sind, will sagen, durch das den Menschen durch die Passion Christi verliehene Deutungsvermögen.

Der Bericht über die Emmausjünger veranschaulicht diesen Prozeß. Kurz nach dem Tod Christi verlassen zwei Männer Jerusalem und wandern dem Dorf Emmaus entgegen. Wie die anderen Jünger sind sie entmutigt und verunsichert. Sie haben die große Hoffnung, die Jesus ihnen geschenkt hatte, aufgegeben, und der Umstand, daß sie Jerusalem den Rücken kehren, sich von der Stätte, an der er gestorben ist, entfernen, versinnbildlicht diesen Verzicht. Für alle Gefährten Jesu setzt der Zusammenbruch ein, eine allgemeine Zerstreuung.

Doch da gesellt sich Jesus zu ihnen und wandert mit ihnen des Weges, ohne daß sie seine Gegenwart erahnen, denn „sie waren wie mit Blindheit geschlagen, so daß sie ihn nicht erkannten" (Lk 24,16). Und nachdem er von ihnen den Bericht über ihre große Enttäuschung vernommen hat, ruft Jesus aus:

„‚Begreift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben! Mußte nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?' Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht" (Lk 24,25–27).

Mit Blindheit geschlagen, so daß sie Christus nicht erkennen, sind die Menschen, die sich von ihm ein falsches Bild machen. Doch dieser Christus, den sie für endgültig ums Leben gebracht halten, ist dennoch bei ihnen auf dem Wege, der sie, wie sie meinen, von all dem wegführt, was er für sie darstellte. Und ohne daß sie es wissen, bringt er ihnen auf diesem ganzen Weg bei, den Schriften eine Lehre zu entnehmen, die sie bis anhin noch nicht geahnt hatten. Was sie nicht verstanden hatten, solange sie an Jesus und seine Sache in einer weltlichen, verlogenen sakrifiziellen Form geglaubt hatten, verstehen sie nun eben dadurch, daß sie sich von ihm für immer getrennt vorkommen. In dem Moment, wo alles verloren scheint, kommt Christus uns leise entgegen und wird zuerst nicht erkannt. Die Jünger möchten den Unbekannten, der weitergeht, zurückhalten:

„‚Bleib doch bei uns; denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt.' Da ging er mit ihnen hinein, um bei ihnen zu bleiben. Und als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot, sprach den Lobpreis, brach das Brot und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn ...; dann sahen sie ihn nicht mehr. Und sie sagten zueinander: ‚Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?'" (Lk 24,29–32).

Im christlichen Universum ist alles stets *re-lecture*, Umlesung vom Ende her und auf dieses Ende hin, das den Irrtum der früheren Perspektive aufdeckt. Die ganze westliche Kultur, die christliche und die nachchristliche, vermeint, sich von diesem Christus, von dem sie sich ein falsches, sakrifizielles Bild macht, immer weiter zu entfernen; sie strengt sich an, sich seiner für immer zu entledigen, doch gerade dann, wenn sie auf etwas ganz anderes zuzugehen wähnt, schreitet Christus schon lange neben ihr her und erklärt ihr die Schrift.

Sämtliche großen Theorien des modernen Wissens, sämtliche Denkformen in den Humanwissenschaften, in der politischen Welt beziehen sich auf Opferprozesse und klagen diese Prozesse an. Diese Anklagen sind zwar bruchstückhaft und gegeneinander gerichtet; jede erhebt „ihre" Opfer gegen die Opfer der anderen. Von Mißtrauen gegen den christlichen Text erfüllt, lesen ihn diese Theorien in der gleichen sakrifiziellen Sicht wie das historische Christentum und bleiben selbst Derivate dieser Lesart. Doch in ihrer Gesamtheit bereiten sie die Aufdeckung des Opfer-

prozesses in seiner ganzen Weite als des Grundlegungsprozesses der Kultur vor; folglich ist es klar, daß sie, ohne es zu wissen, an der Aufdeckung dessen arbeiten, was sie zu bekämpfen wähnen.

Einzig der Anstoß sei wertvoll, sagt man uns; man müsse anstößig reden. Hier hat man es endlich mit anderem zu tun als mit tausendmal aufgewärmten Skandalen, armseligen Skandalen à la Sade und à la Nietzsche, mit mühsam wieder aufbereiteten alten romantischen Verrücktheiten. Hier hat man etwas, um die Modernität erschauern zu lassen, die man als sensationslüstern ausgibt. Hier hat man endlich einen ganz neuen schönen Skandal für das Ende des zwanzigsten Jahrhunderts. Doch steht zu wetten, daß er keinen Erfolg haben wird; man wird ihn so lange als möglich zu verheimlichen wissen.

Welch gewaltige Ironie, wenn das ungeheure anthropologische Bemühen, das – erinnern wir noch einmal daran – gegen die jüdisch-christlichen Ansprüche gerichtet ist und zwar in gewissem Sinn mit Recht (denn das, wogegen man sich wandte, waren stets zum Teil falsche sakrifizielle Auslegungen dieser Texte) in eben dem Moment, wo es abschließt, auf einmal auf eine ebenso offensichtliche wie unerwartete Bestätigung dieser Ansprüche hinausliefe!

Das moderne Denken würde dann an die unzähligen Umschaufler der Wüste bei Deutero-Jesaja gemahnen, an all die Sklaven, die heute selbstverständlich mit großartigen Bulldozern ausgerüstet sind und nicht einmal wissen, warum sie in so seltsamer Raserei Berge abtragen und Täler auffüllen. Sie haben kaum vom Großkönig gehört, der im Triumphzug auf der von ihnen bereiteten Straße einherziehen wird.

Hier der Text, auf den ich anspiele (nach Buber – Rosenzweig [d. Übers.]).

Stimme eines Rufers:
In der Wüste bahnt
SEINEN Weg,
ebnet in der Steppe
eine Straße für unseren Gott!
Alles Tal soll sich heben,
aller Berg und Hügel sich niedern,

das Höckrige werde zur Ebne
und die Grate zum Gesenk!
Offenbaren will sich
SEIN Ehrenschein,
alles Fleisch vereint wirds sehen.
Ja, geredet hats SEIN Mund.

Stimme eines Sprechers:
Rufe!
Es spricht zurück:
Was soll ich rufen!
alles Fleisch ist Gras,
all seine Holdheit der Feldblume gleich!
Verdorrt ist das Gras,
verwelkt ist die Blume,
da SEIN Windbraus sie angeweht hat!

– Gewiß,
Gras ist das Volk,
verdorrt ist das Gras,
verwelkt ist die Blume,
aber für Weltzeit besteht
die Rede unseres Gottes (Jes 40,3–8).

Anmerkungen

[1] Französische Übersetzung: „La religion des primitifs", 119–121. Zur Nutzlosigkeit der allgemeinen Theorien vgl. auch Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, 5–9. Von analogen Bemerkungen wimmelt auch das Werk von Claude Lévi-Strauss.
[2] Les lois de l'imitation.
[3] Unter *potlatch* ist „das System des Gabenaustausches im amerikanischen Nordwesten zu verstehen". So Marcel Mauss, Essai sur le don, Sociologie et Anthropologie, 194–227.
[4] R. Girard, La Violence et le sacré, 27–47.
[5] Ebd., 86–101.
[6] Thomas Rymer, „Against Othello", in: Four Centuries of Shakespearian Criticism, 461–469. Zu Cervantes vgl. Cesareo Bandera, Mimesis conflictiva.
[7] Claude Lévi-Strauss, L'Homme nu, 559–621.
[8] Lev 16,5–10.
[9] Claude Lévi-Strauss, L'Homme nu, 600–610.
[10] Vgl. I, Kap. IV.
[11] Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 49–58.
[12] The Golden Bough, 662–664.
[13] Luc de Heusch, Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique, 61 f.
[14] Claude Lévi-Strauss, L'Homme nu, 600–610.
[15] Gesammelte Werke XVI, 195.
[16] Evans-Pritchard, „The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan": Social Anthropology and other Essays, 205.
[17] N. G. Munro, Ainu Creed and Cult; Carleton S. Coon, The Hunting People, 340–344.
[18] Alfred Métraux, „L'Anthropophagie rituelle des Tupinamba": Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud, 45–78; R. Girard, La Violence et le sacré, 379–388.
[19] Zur Bedeutung der Jagd bei der Hominisation vgl. Serge Moscovici, La Société contre nature.
[20] 39.
[21] Totem und Tabu: Gesammelte Werke IX, 5–25.
[22] Lévi-Strauss sieht klar, daß es sich mit den Frauen ebenso verhält wie mit den Nahrungsmitteln und den anderen Tauschgütern, aber er verbindet sogleich alle diese „Objekte" mit Bequemlichkeiten im modernen Sinn. Wie immer beseitigt oder verharmlost er die Rolle des Religiösen in der Genese der menschlichen Institutionen. Les Structures élémentaires de la parenté, 40–51.
[23] A. M. Hocart, Kings and Councillors, 262 f.
[24] Vgl. I, Kap. I, 3.

[25] Sociologie et Anthropologie, 152 f.
[26] Francis Huxley, Affable Savages, 242.
[27] Vgl. II, Kap. I, 3.
[28] „Tools and Human Evolution": Culture and the Evolution of Man, 13–19.
[29] „Ecology and the Protohominids": Culture and the Evolution of Man, 29.
[30] Z. B. Weston La Barre, The Human Animal.
[31] Edgar Morin, Le Paradigme perdu, 213 f.
[32] 194.
[33] Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression, Kap. XI.
[34] Roger Caillois, Les Jeux et les Hommes, 34; 58 f.
[35] In „Le Totémisme aujourd'hui" = „Das Ende des Totemismus" ist die Analyse der Mythen der Hauptabsicht des Werks untergeordnet, den „Totemismus" zu diskreditieren. Sie ist für die Methode von Lévi-Strauss dennoch typisch und der Beweis dafür ist dies, daß sich sehr ähnliche Analysen wieder in den „Mythologiques" wiederfinden, zumal die, auf die ich in meiner eigenen Analyse zu sprechen komme. Lévi-Strauss selbst nähert die beiden Mythen – den Ojibwa- und den Tikopia-Mythos – einander an; in beiden Fällen gelangt er zum gleichen Schluß (Le Cru et le Cuit 58–63 = Das Rohe und das Gekochte 73–80).
[36] Le Totémisme aujourd'hui 36 = Das Ende des Totemismus 38 f.
[37] Ebd. 37, bzw. 39.
[38] Le Cru et le Cuit, 60 f. = Das Rohe und das Gekochte, 76 f.
[39] Vgl. I, Kap. II, 5.
[40] Theodor Koch-Grünberg, Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens, 386 f.
[41] Le Totémisme aujourd'hui, 37 f. = Das Ende des Totemismus, 39.
[42] 59 = Das Rohe und das Gekochte, 75.
[43] Cl. Maloney (Hrsg.), The Evil Eye, passim.
[44] Le Cru et le Cuit, 61 = Das Rohe und das Gekochte, 77 f.
[45] Johannes Nohl, The Black Death; Philipp Ziegler, The Black Death, 96–109; Michael Dols, The Black Death in the Middle East; Ernest Wickersheimer, Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIVe siècle contre les lépreux et les juifs; leur relation avec les épidémies de peste: Comptes rendus du quatrième congrès international d'histoire de la médecine, 76–83.
[46] Dictionnaire Littré, article „émissaire".
[47] The Golden Bough, 625.
[48] „La Structure mythico-théâtrale de la royauté japonnaise": Esprit: février 1973, 315–342.
[49] 19–22; 86; 475 f.; 492–495. Max Webers Thesen sollte man übrigens mit denen Nietzsches im Antichrist vergleichen.
[50] Die Kritik, welche die vorexilischen Propheten am Opferkult üben, wird von den meisten Exegeten – ob sie nun religiös oder antireligiös eingestellt, Juden oder Christen sind – verharmlost. Die Propheten würden sich nur gegen einen „Kultursynkretismus" wenden, den sie für heterodox ansähen, und ihre Hauptabsicht sei es, den Kult auf Jerusalem zu zentralisieren. In Wirklichkeit aber sind die Texte allzu zahlreich und allzu entschieden, als daß sie den leisesten Zweifel aufkommen lassen könnten. Vgl. z. B. Jes 1,11–16; Jer 6,20; Hos 5,6; 6,6; 9,11–13; Am 5,21–25; Mich 6,7–8.
Die Propheten gehen mit historischen Argumenten gegen die Opfer vor. Der

Überfülle an Opfern ihrer dekadenten Zeit setzen sie die ideale Epoche der Beziehungen Jahwes zu seinem Volk entgegen, die des Lebens in der Wüste, wo keine Opfer dargebracht werden konnten, weil keine Opfertiere vorhanden waren. (Am 6,25; Hos 2,16–17; 9,10; Jer 2,2–3). Sie weisen also die Opfer grundsätzlich zurück. Der tiefere Grund liegt für sie darin, daß Tieropfer Opfern von Kindern gleichkommen. Micha z. B. erblickt in der Inflation von Opfern eine Übersteigerung, die stets auf gegenseitige Gewalttätigkeit und mimetisches Verlangen zurückgeht:

„Womit soll ich vor den Herrn treten,
wie mich beugen vor dem Gott in der Höhe?
Soll ich mit Brandopfern vor ihn treten,
mit einjährigen Kälbern?
Hat der Herr Gefallen an Tausenden von Widdern,
an zehntausend Bächen von Öl?
Soll ich meinen Erstgeborenen hingeben für meine Vergehen,
die Frucht meines Leibes für meine Sünde?
Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist
und was der Herr von dir erwartet:
Nichts anderes als dies: Recht tun,
Güte und Treue lieben,
in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott" (Mich 6,6–8).

Der grotesken, bedrohlichen Überfülle von Opfern stellt der Prophet den Inbegriff des Gesetzes, die Liebe zum Nächsten entgegen.

Wenn Ezechiel wiederum eine sakrifizielle Einstellung hat, dann deshalb, weil zu seiner Zeit die Opfer nur noch eine zeremonielle, archäologische Bedeutung hatten. Die mimetische Krise bleibt „sakrifiziell" im weiten Sinn; sie ist nicht mehr sakrifiziell im strengen Sinn, im Sinn ritueller Opferdarbringungen.

[51] „Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels" (Apophoreta, 70–84).

[52] Vgl. I, Kap. II, 6.

[53] J. G. Frazer nimmt Bezug auf: P. Wendland, „Jesus als Saturnalien-König", in: Hermes XXXIII, 175–179.

[54] J. G. Frazer, Le Bouc émissaire, 366.

[55] The Acts of the Apostles, 69 (Anchor Bible).

[56] Ephesians, I, 170–183 (Anchor Bible)

[57] Jean Danielou, Origène, 265.

[58] Von Reimarus zu Wrede.

[59] Eros und Agape.

[60] 55.

[61] Theology of Culture, 66.

[62] Zur kollektiven Gewalttätigkeit in den Psalmen und in den anderen Büchern der Bibel vgl. die ausgezeichneten Analysen von Raymund Schwager in seinem Buch: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (München 1978).

[63] In gewissen Schriften von Kirchenvätern finden sich Widerstände gegen die sakrifizielle Deutung. Vgl. z. B. eine bezeichnende Stelle Gregors von Nazianz: „Wieso sollte das Blut des einzigen Sohnes dem Vater angenehm sein, der doch Isaak nicht als von Abraham dargebrachtes Brandopfer annehmen wollte, sondern dieses Menschenopfer durch das Opfer eines Widders ersetzte? Ist es nicht offensichtlich, daß der Vater das Opfer nicht deshalb annimmt, weil er es fordern oder ein Bedürfnis darnach verspüren würde, sondern um seinen Plan auszuführen: Der Mensch sollte durch die Menschheit Gottes geheiligt werden; er selbst mußte uns befreien, indem er durch seine Kraft über den Tyrannen triumphierte; er mußte uns durch seinen Sohn zu sich rufen ... Den Rest ehre man durch Schweigen."

Zitiert von Olivier Clément, „Dionysos et le ressuscité", in: Evangile et révolution, 93. Der Urtext findet sich in der Patrologia Graeca Bd. XXXVI, Oratio XLV, 22, 654.

Der Dictionnaire de théologie catholique von Vacant und Mangenot gibt im Article „sacrifice" zu, daß der Evangeliumstext in bezug auf den Opferbegriff „sehr nüchtern ist; der Ausdruck ‚Opfer' kommt darin gar nicht vor". Der Autor schließt dennoch auf ein Opfer aufgrund der „totalen Selbsthingabe" Christi. Eben diese Selbsthingabe ist in einem nichtsakrifiziellen Sinn zu deuten. Oder wenn man absolut am Wort „Opfer" festhält, müßte man darauf in bezug auf sämtliche Opfer, außer in bezug auf die Passion, verzichten, was natürlich unmöglich ist.

[64] 131.

[65] La Source grecque, 57–64 und passim in mehreren weiteren Werken.

[66] Diese unsere Erwägungen bestreben sich, eine Grundblindheit für den Evangeliumstext nachzuweisen, eine Blindheit, die übrigens der semiotischen Methode und sämtlichen anderen exegetischen Methoden gemeinsam ist. In dieser Sicht ist im Werk von Louis Marin „Sémiotique de la passion" der zweite Teil (Sémiotique du traître), 97–199, von besonderer Wichtigkeit. Die vorliegenden Überlegungen sind auch von Gesprächen mit Gérard Bucher von der University of New York in Buffalo beeinflußt. Da sie sich auf ihr Hauptanliegen beschränken, müssen sie nicht nur die positiven Seiten des direkt in Frage stehenden Werks übergehen, sondern implizit auch weitere Aufsätze, die sich der gleichen Methode oder ähnlicher Methoden bedienen. Ich betone, daß ich diese Seiten nicht übersehe. Ich bin beeindruckt von der Strenge, mit der diese Methoden Ordnung schaffen sowie von den ausgezeichneten Intuitionen der Forscher, die sich ihrer stets auf sehr persönliche Weise bedienen.

Diese Bemerkungen gelten nicht nur für die „Sémiotique de la passion", sondern auch für „Le récit évangélique" von Claude Chabrol und Louis Marin. Auch in den Aufsätzen der „Analyse structurale et exégèse biblique" ist vieles bemerkenswert, zumal in den beiden ansprechenden Untersuchungen von Roland Barthes „La lutte avec l'ange", 27–39, und von Jean Starobinski, „Le Démoniaque de Gérasa", 63–94.

[67] Joseph Klausner, Jesus von Nazareth.

[68] Zu den Fragen, die sich hier stellen, liegt eine überreiche technische, politische und soziologische Reflexion vor, doch sind nahezu keine philosophischen und religiösen Deutungen vorhanden. Wohl gibt es unzählige Anspielungen, doch beschränken sich diese im allgemeinen auf einige banal hingesagte Sätze. Man muß die Werke von Hannah Arendt lesen und auch Karl Jaspers „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen". Vgl. vor allem Michel Serres, La traduction, 73–104.

[69] „Glauben und Verstehen" (Tübingen [3]1965). Vgl. insbesondere den Aufsatz „Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament", 3. Bd. von „Glauben und Verstehen", 91–106. Zu den gleichen Themen, zu denen man aber oft ganz anders Stellung nimmt, vgl. die gesammelten Aufsätze in Enrico Castelli (Hsg.), Herméneutique et Eschatologie. Vgl. auch Josef Pieper, Über das Ende der Zeit (München [3]1980).

[70] Zu allen diesen Themen muß man die Überlegungen von Jean-Marie Domenach in „Le retour du tragique" lesen.
[71] Jean Brun, Le Retour de Dionysos.
[72] Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1953) 97.
[73] Ebd. 103.
[74] Ebd. 94–102.
[75] From Stone Age to Christianity, 371.
[76] Raymond Brown, The Gospel According to John I, 4 (Anchor Bible).
[77] Henri de Lubac, Exégèse médiévale; Paul Claudel, Introduction au livre de Ruth, 19–121. Vgl. auch den ausgezeichneten Aufsatz von Erich Auerbach, „Figura", in: Scenes of European Literature, 11–76.
[78] Eros und Agape.
[79] Nr. 23.

Literaturverzeichnis

W. F. Albright, From Stone Age to Christianity (New York 1957).
H. Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 2 Bde. (Berlin 1975).
–, Macht und Gewalt (München 1975).
E. Auerbach, Scenes of European Literature (New York 1959), dt.: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (München 1977).
G. Balandier, Anthropologie politique (Presses universitaires de France 1967).
–, Sens et Puissance (Presses universitaires de France 1971).
C. Bandera, Mimesis conflictiva (Madrid 1975).
K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie (München 1925).
M. Barth, Ephesians, 2 Bde. (The Anchor Bible) (Garden City/N.Y. 1974).
R. Barthes, La lutte avec l'ange, in: Analyse structurale et exégèse biblique (Neuchâtel 1971) 27–39.
G. A. Bartholomew Jr./J. Birdsell, Ecology and the Protohominids, in: Culture and the Evolution of Man (New York 1962) 20–37.
H. Bernheim, Hypnotisme et suggestion (Doin 1910).
R. Brown, The Gospel according to John, 2 Bde. (The Anchor Bible) (Garden City/N. Y. 1966–1970).
J. Brun, Le Retour de Dionysos (Paris – Tournai 1969).
R. Bultmann, Foi et Compréhension (Paris 1969), dt.: Glauben und Verstehen I–IV (Tübingen I [7]1972, II [5]1968, III [3]1965, IV [3]1975).
–, Primitive Christianity (New York 1956), dt.: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (München 1976).
W. Burkert, Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin – New York 1972).
R. Caillois, L'Homme et le Sacré (Paris 1950).
–, Les Jeux et les Hommes (Paris 1958).
–, La Dissymétrie (Paris 1973).
A. Camus, La Chute (Paris 1956), dt.: Der Fall (Frankfurt a. M. [9]1977).
T. Caplow, Two against One. Coalitions in Triads (Englewood Cliffs-New Jersey 1968).
E. Castelli (Hrsg.), Herméneutique et eschatologie (Paris 1971).
C. Chabrol/L. Marin, Le Récit évangélique (Paris 1974).
J.-M. Charcot, Leçons du Mardi à la Salpêtrière (Progrès médical 1892).
P. Claudel, Du sens figuré de l'Ecriture, in: Introduction au livre de Ruth (Paris 1952) 19–121, dt.: Vom Bildsinn der Hl. Schrift in: *P. Claudel*, Ges.-Ausg. VI, Religion (Einsiedeln – Heidelberg 1962) 233–309.
O. Clément, Dionysos et le ressuscité, in: Évangile et Révolution (Paris 1968).
C. S. Coon, The Hunting People (Boston 1971).

O. Cullmann, Christologie du Nouveau Testament (Neuchâtel 1968), dt.: Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen [5]1975).
N. A. Dahl, Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels, Apophoreta (Festschrift Maenchen) (Berlin 1964) 70–84.
J. Danielou, Origène (Table ronde 1948).
Ch. Darwin, The Expression of the Emotions in Man and Animals (The University of Chicago Press 1965).
M. W. Dols, The Black Death in the Middle East (Princeton University Press 1977).
J. M. Domenach, Le Retour du tragique (Paris 1967).
M. Douglas, Purity and Danger (Baltimore 1970).
E. Durkheim, Les Formes élementaires de la vie religieuse (Presses Universitaires de France 1968).
M. Eliade, Rites and Symbols of Initiation (New York 1965).
–, Traité d'histoire des religions (Paris 1949), dt.: Die Religionen und das Heilige (Salzburg 1954).
E. E. Evans-Pritchard, Social Anthropology and Other Essays (New York 1964).
–, Theories of Primitive Religion (New York 1965), frz.: La Religion des primitifs (Paris).
R. Firth, We, the Tikopia (Boston 1936).
–, Tikopia Ritual and Belief (Boston 1967).
M. Foucault, Les Mots et les Choses (Gallimard 1966), dt.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (Frankfurt a. M. [2]1978).
J. G. Frazer, The Golden Bough (London 1911), dt.: Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion, 2 Bde. (Berlin 1977), franz. (nur einige Kap.): Le Bouc émissaire (Paris 1925).
–, Folklore in the Old Testament (New York 1975).
S. Freud, Gesammelte Werke, 17 Bde. (London 1940–1952).
R. Girard, Mensonge romantique et vérité romanesque (Grasset, 1961).
–, La Violence et le sacré (Grasset, 1972).
–, Critique dans un souterrain (Lausanne 1976).
–, Myth and Ritual in a Midsummer Night's Dream. The Harry F. Camp Memorial Lecture (Stanford University 1972).
–, Perilous Balance: a Comic Hypothesis, in: MLN (1972) 811–826.
–, Vers une définition systématique du sacre, in: Liberté (Montréal 1973) 59–74.
–, Discussion avec René Girard, in: Esprit 429 (novembre 1973) 528–563.
–, The Plague in Literature and Myth, in: Texas Studies XV, 5 (1974) 833–850.
–, Les Malédictions contre les Pharisiens et l'interprétation évangélique, in: Bulletin du centre protestant d'études (Genf 1975).
–, Differentiation and Undifferentiation in Lévi-Strauss and Current Critical Theory, in: Contemporary Literature 17 (1976) 404–429.
–, Superman in the Underground: Strategies of Madness – Nietzsche, Wagner and Dostoevsky, in: MLN (1976) 1161–1185.
Gregor von Nazianz, Oratio 44, in Sanctum Pascha, in: Patrologia Graeca 36, hrsg. von J. P. Migne (Paris 1886).
J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics (New York).
M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Pfullendorf [4]1978).
–, Was ist Metaphysik? (Frankfurt a. M. [10]1969).
L. de Heusch, Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique (Bruxelles 1958).

A. M. Hocart, Kings and Councillors (University of Chicago Press 1970).
F. Huxley, Affable Savages (New York 1966).
J. Huxley (Hrsg.), Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal (Gallimard 1971).
K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen (München 1958).
J. Klausner, Jesus von Nazareth (Berlin [2]1934).
Th. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest Brasilien 1903–1905 (Berlin 1910).
R. Kourilsky/A. Soulairac/P. Grapin, Adaptation et Agressivité (Presses universitaires de France 1965).
W. La Barre, The Human Animal (University of Chicago Press 1954).
Ph. Lacoue-Labarthe, Typographie, in: Mimesis des articulations (Paris 1975) 167–270.
G. Van der Leeuw, La Religion dans son essence et ses manifestations (Paris 1970), dt.: Phänomenologie der Religion (Tübingen [4]1977).
A. Leroi-Gourhan, Le Geste et la Parole, 2 Bde. (Paris 1964) dt.: Hand und Wort (Frankfurt a. M. 1980).
Cl. Lévi-Strauss, Les Structures élementaires de la parenté (Presses universitaires de France 1949), dt.: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (Frankfurt a. M. 1981).
–, Le Totémisme aujourd'hui (Presses universitaires de France 1962), dt.: Das Ende des Totemismus (Frankfurt a. M. 1972).
–, La Pensée sauvage (Plon 1962), dt.: Das wilde Denken (Frankfurt a. M. 1973).
–, La Cru et le Cuit (Plon 1964), dt.: Das Rohe und das Gekochte (Frankfurt a. M. 1976).
–, L'Homme nu (Plon 1971) = Der nackte Mensch, 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1976).
B.-H. Lévy, La Barbarie à visage humain (Paris 1977).
K. Lorenz, Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1963).
H. de Lubac, Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture, 4 Bde. (Paris 1959–1964).
Cl. Maloney (Hrsg.), The Evil Eye (New York 1976).
L. Marin, Sémiotique de la passion (Paris 1971).
M. Mauss, Sociologie et anthropologie (Presses universitaires de France 1968), dt.: Soziologie und Anthropologie I. Theorie der Magie. Soziale Morphologie (Berlin 1978).
A. Métraux, Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud (Paris 1967).
J. Monod, Le Hasard et la Nécessité (Paris 1970), dt.: Zufall und Notwendigkeit (München [3]1977).
M. F. A. Montagu, Culture and the Evolution of Man (New York 1962).
–, Man and Aggression (New York 1973).
E. Morin, Le Paradigme perdu: La nature humaine (Paris 1973).
E. Morin/M. Piatelli-Palmarini (Hrsg.), L'Unité de l'homme (Centre Royaumont pour une science de l'homme) (Paris 1974).
S. Moscovici, La Société contre nature (Union générale d'éditions 1972).
–, Hommes domestiques et hommes sauvages (Union générale d'éditions 1972).
J. Munck, The Acts of the Apostles (The Anchor Bible) (Garden City/N. Y. 1967).

N. G. Munro, Ainu Creed and Cult (New York 1963).
Fr. Nietzsche, Der Antichrist, in: Krit. Gesamtausgabe, VI. Abt. Bd. 3 (Berlin 1969).
J. Nohl, The Black Death (London 1926).
A. Nygren, Eros und Agape, 2 Bde. (Gütersloh 1930–1937).
R. Otto, Das Heilige (München 1979).
J. Pieper, Über das Ende der Zeit (München [3]1980).
L. Propp, Morphologie des Märchens (Frankfurt a. M. 1975).
Ricœur Paul, La Philosophie de la volonté: t. 2, Symbolique du mal (Paris 1976), dt.: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld (Freiburg i. Br. 1971).
–, De l'Interprétation: Essai sur Freud (Paris 1965), dt.: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Frankfurt a. M. 1974).
–, Le Conflit des interprétations (Paris 1969), dt.: Hermeneutik und Strukturalismus/Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen, 2 Bde. (München 1974).
–, La Métaphore vive (Paris 1976).
Th. Rymer, A Short View of Tragedy (London 1693).
R. Schwager, Glaube, der die Welt verwandelt (Mainz 1976).
–, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (München 1978).
A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Von Reimarus zu Wrede), 2 Bde. (Gütersloh [3]1977).
M. Serres, La Traduction (Hermès III) (Minuit 1974).
S. Shoham, Points of no Return: some Situational Aspects of Violence, in: The Emotional Stress of War. Violence and Peace (Pittsburgh 1972).
C. Spicq, L'Epître aux Hébreux, Bd. I: Introduction (Gabalda 1952).
J. Starobinski, Le Démoniaque de Gérasa: Analyse littéraire de Marc 5, 1–20, in: Analyse structurale et exégèse biblique (Neuchâtel 1971) 63–94.
G. Tarde, Les Lois de l'imitation (Alcan 1895).
P. Tillich, Theology of Culture (New York 1964), dt.: Die religiöse Substanz der Kultur (Stuttgart [2]1975).
A. Vacant/E. Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique (Letouzey 1935–1972).
M. Walsh (Hrsg.), War and the Human Race (Amsterdam 1971).
Sh. L. Washburn, Tools and Human Evolution, in: Culture and the Evolution of Man, hrsg. von A. Montagu (New York 1962) 13–19.
P. Watzlavick/J. Beavin/D. Jackson, Pragmatics of Human Communication (New York 1967), dt.: Menschliche Kommunikation (Bern – Stuttgart – Wien [3]1972).
M. Weber, Das antike Judentum (Tübingen [6]1976).
S. Weil, La Source grecque (Paris 1953).
P. Wendland, Jesus als Saturnalien-König, in: Hermes XXXII (1898) 175–179.
E. Wickersheimer, Les Accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIVe siècle contre les lépreux et les juifs: leur relation avec les épidémies de la peste, in: Comptes rendus du quatrième congrès international d'histoire de la médecine, hrsg. von Tricot-Royer und Laignel-Lavastine (Anvers 1927) 76–83.
M. Yamaguchi, La Structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise, in: Esprit (Februar 1973) 315–342.
Ph. Ziegler, The Black Death (New York 1965).

Foto: GAMMA, Paris

RENÉ GIRARD ist Professor für Literatur und Kulturwissenschaften an der John-Hopkins-Universität in Baltimore, Maryland/ USA. Der 1923 in Avignon geborene Franzose erregte weltweit als scharfsinniger Vordenker Aufsehen. Seine Theorie von der Bedeutung des Nachahmungstriebs kann die Humanwissenschaften von der Psychologie bis zur Verhaltensforschung revolutionieren.

„Dieses Buch und sein Inhalt könnten die Welt verändern", schrieb der ‚Nouvel Observateur' über René Girard und sein Standardwerk „Das Ende der Gewalt". Über 50000 Exemplare wurden allein in Frankreich verbreitet, wo die Thesen Girards über die Überlebenschancen der Menschheit angesichts des atomaren Wettrüstens, des Konfliktpotentials und der Hegemonialpolitik als „ein Ereignis" (Le Point) gefeiert wurden.

Girard weist der Menschheit den Weg aus dem Teufelskreis der Gewalt und Gegengewalt mit dem Beispiel des Nazareners Jesus, der durch seinen Tod das entscheidende Zeichen setzte. Deshalb ist für Girard, der durch die Wissenschaft das Christentum neu entdeckte, die Bergpredigt die einzige Möglichkeit, die die Menschheit zum Überleben heute hat.