

War der Prozess Jesu Lynchjustiz? Kritik an der Reduktion von Gewalt auf Mimesis in René Girards „Violence and Religion“

Johann Ev. Hafner

René Girard hat seine These, Gewalt entstehe durch Nachahmung und werde durch Opfer eingedämmt, derart umfassend mit religiösen und auch literarischen¹ Texten belegt, dass der Eindruck entsteht, hier werde tatsächlich ein anthropologisches Universales beschrieben. Girard selbst hat bereits in seinem Werk „Der Sündenbock“ die Kritik vorweg genommen: „Ich reduziere alles auf ein Thema. Ich erfinde einen neuen Reduktionismus.“² Im Folgenden soll nicht die These als ganze kritisiert, sondern in einer Art Stichprobe ihre Treffgenauigkeit nachgeprüft werden. Die erste Überlegung untersucht den Girardschen Gewaltbegriff und fragt, ob er auch das erreicht, was er beschreibt, insbesondere Gewalt in modernen Gesellschaften. Eine zweite Überlegung bezieht sich auf das Material, auf das sich die mimetische Theorie bezieht, die Passionserzählungen des Neuen Testaments,³ und fragt, ob dieser Text das deckt, was Girard mit ihm belegt.

1. Der Zusammenhang von Religion und Gewalt

R. Girards Schriften waren uns als jungen Studenten Mitte der 1980er der religionswissenschaftliche Überbau für unser Engagement in der Friedensbewegung. Wir sahen im Wettrüsten – insbesondere im sog. Nachrüstungsbeschluss der NATO – nicht einfach politische Konstellationen, sondern religiös-archaische Regungen. Das Überbietungsgehebe alter, machverblendeter

¹ Die vielfachen Bezüge zur Literatur werden übersichtlich referiert in W. Pajaver, René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster u. a. 2003.

² R. Girard, Der Sündenbock, Zürich – Düsseldorf 1998, 174.

³ Für eine Vielzahl von ähnlichen Stellen: „Tatsache ist, daß die Evangelien um die Passion Christi kreisen, das heißt um das gleiche Drama wie alle anderen Mythen der Welt. Das gilt, ich habe es zu zeigen versucht, für alle Mythen.“ Girard, Sündenbock (wie Anm. 2) 149.

Männer werde über Raketen auf weltpolitischer Ebene ausgelebt und die Völker der Gegenseite als Geisel sowie deren Machthaber als Sündenböcke genommen. Die prinzipiell endlose Spirale von Bedrohung und Gegendrohung werde weiter gedreht, bis sich eines Tages die angestaute Gewalt entladen werde; wenn nicht zuvor eine Kultur der Gewaltlosigkeit errichtet wird.⁴ Wie wir alle wissen, ist es anders gekommen. Der dritte Weltkrieg blieb aus und Militärbündnisse zerfielen. Weil an die Stelle des einen planetarischen Krieges seither lokale Krisenherde getreten sind, wurde geschlossen, es gebe so etwas wie ein Nullsummenspiel von menschlicher Gewalt: Wenn der eine Konflikt aufhört, müssten nach dieser Ansicht andere anfangen. Und auch Girards Theorie geht von einem in der menschlichen Natur angelegten Mechanismus der Gewaltfortsetzung aus, der bei den primitiven Kulturen begonnen hat und bis heute weiter läuft. Ein Sündenbock wird identifiziert, angeklagt und zu Tode gebracht. Hierzu benötigt die Menge ein *unschuldiges* Opfer, denn würde man nur den Schuldigen bestrafen, setzte dies den zwingenden Kreislauf der Gewalt nur fort. Opferkulturen bestrafen den Unschuldigen.⁵ Dieser aggressive Prozess wird begleitet von einem sakralen: Man verklärt das Opfer,⁶ indem man annimmt, es habe einer früheren oder höheren Logik zufolge sterben „müssen“. In der Geschichte wird die Sicht der Verfolger weiter tradiert, die auf die heilsamen Wirkungen des Opfertodes hinweist und ihn somit nachträglich rechtfertigt. Gerade unter der Kaschierung sakraler Verklärung (*transfiguration*) kann sich Gewalt ständig wiederholen. Anders formuliert: Mit der Kanalisierung von Gewalt durch das Sakrale kann soziale Ordnung überhaupt erst entstehen. Weshalb bedarf es so drastischer Mittel? Girard beschreibt das Verhältnis von Menschen zu einander als Mimesis. Alle ahmen einander, insbesondere das Begehren der anderen, nach. Diese Angleichung führt keineswegs

⁴ Wir sahen diese Vorstellungen noch von der Theorie Johan Galtungs bestätigt, die in allen Gesellschaften mit asymmetrischer Machtverteilung strukturelle Gewalt diagnostizierte. Vgl. J. Galtung, Violence, Peace, and Peace Research, in: Journal of Peace Research 6 (1969) 167–191. Weil diese Analysen noch stark vom Ideal der Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen normiert waren, wurde Ungleichheit mit Gewalt identifiziert, ohne hinreichend zu problematisieren, wann umgekehrt die Erzwungung von Gleichheit gewalttätig wirkt.

⁵ Das Opfer unterbricht die „perfekte Reziprozität“, indem nicht der Schuldige, der oft gar nicht mehr zu identifizieren ist (Wer ist schuld an der Dürre? Warum diese Totgeburt?), sondern ein Opfer aus der eigenen Mitte an seiner Statt gebracht wird. An der Stelle des Schuldigen, wird – bei den Chukchi – ein Unschuldiger geopfert. Vgl. R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt am Main 1992, 44.

⁶ Vgl. Girard, Sündenbock (wie Anm. 2) 76f.

zur Harmonie, sondern zu einer zersetzenden Konkurrenz. Die Rivalität besteht zunächst im Neid auf knappe Güter („Ich will haben, *was* der andere hat“), sie verschärft sich aber durch Wiederholung der Wünsche des jeweils anderen („Ich will es haben, *weil* es der andere haben will“). Dabei nehmen die Rivalen wahr, dass sie durch ihr Begehren einander ähnlicher werden, was die Abstoßung des anderen als zusätzlicher rivalisierender Egoität, als alter *ego*, zur Folge hat. Jeder wird dem anderen ein potentieller Gewalttäter.

Die gleichförmige Menge vermag sich erst angesichts eines gemeinsamen Opfers wieder zu differenzieren, indem sie sich auf ein gemeinsames Drittes bezieht, von dem man sich unterschiedlich distanzieren kann: einen Sündenbock. Er wird über die Einrichtung von Ritualen und Mythen sozusagen eingehegt. Der Sog von Nachahmungsgewalt lässt sich nun unterbrechen, weil Gewalt als solche sakralisiert und als etwas Außermenschliches dargestellt wird. „Religiös denken heißt, ... diese Gewalt als übermenschlich zu denken, um sie auf Distanz zu halten und loszuwerden.“⁷ Religion verobjektiviert Gewalt und bietet zugleich Riten, mit deren Hilfe man auf dieses Quasiobjekt einwirken kann. Statt des Kreislaufs der Gewalt wird von nun an ein Kreislauf der Opferrituale gepflegt. In einem kollektiven Ritus sucht sich die Menge ein Opfer und erwirkt für sich selber eine Art Gewaltkonzentration. Freilich wird das stellvertretende Opfer nicht als Gewalt bezeichnet, denn die Menge entlastet ihr Gewissen und rechtfertigt den Lynchmord durch die religiöse Semantik von Versöhnung, Ausgleich, Restitution. Das heißt, alle stabile Vergesellschaftung beruht auf der Tötung von Sündenböcken. Zwar sieht Girard im Verlauf des Zivilisationsprozesses einen „Zeitpunkt, wo das Uropfer nicht mehr durch neue Opfer [im alten Sinn des Wortes], sondern durch allerlei Dinge signifiziert wird, die stets dieses Opfer bedeuten, während sie es mehr und mehr maskieren, verkleiden und verkennen“,⁸ aber dennoch gilt: „Die ganze soziale und kulturelle Ordnung ,bedeutet‘ letzten Endes nichts anderes als das den Gründungsmord reproduzierende Opfer.“⁹

⁷ Girard, Heilige (wie Anm. 5) 200.

⁸ R. Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg i. Br. 1983, 104.

⁹ So eine Zusammenfassung von Girards Kulturtheorie in S. Brandt, Gedächtnis als Opfer. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer, Münster u. a. 2001, 49.

2. Kritik an Girards Gewaltbegriff

Hier setzt meine erste Anfrage an, ob sich mit dieser Beschreibung auch Gewalt in einer modernen ausdifferenzierten Gesellschaft adäquat erfassen lässt, wo es zu einer immer weiteren Spreizung von *violentia* und *potestas* kommt.

2.1 Verhaftung im Gruppenmodell

Girard hat diese Strukturen in vielen kulturellen Kontexten plausibel gemacht, allerdings bleibt er damit dem primitiven Modell von Gewalt verhaftet, wonach die „Menge“ (clan, mob, crowd) sich kennt, imitiert und abstößt, schließlich ein Opfer aus ihrer Mitte stellvertretend für die Gruppe wählt. Mimetische Strukturen setzen lebensweltliche Nähe der Beteiligten voraus, die einander nachahmen und diese Nachahmung nachahmen. Solange eine Gesellschaft aus Gruppen besteht, die grundsätzlich ähnlich aufgebaut sind (Stämme, Dörfer), kann sich die Kette der Mimesis fortsetzen. Sobald sich aber eine Gesellschaft funktional differenziert, werden ihre Bereiche – und damit die Motivlagen und Symbolsprachen der darin Teilnehmenden – unübersetzbar. Dies ist bereits in antiken Gesellschaften der Fall. Die gemeinsame Basis der Dinge, um die man einander beneiden möchte, bricht auseinander; ökonomisch wertvolle Gegenstände können nicht mit wissenschaftlich wichtigen Erkenntnissen verglichen werden. Wohl mag es noch mimetische Zusammenhänge innerhalb der Teilsysteme geben (z. B. die Konkurrenz von Wissenschaftlern auf dem Aufmerksamkeitsmarkt von Büchern und Kongressen), aber die Mimesis endet an der Systemgrenze. Dort stehen sozusagen Gebotsschilder der Nachahmungsstopps, damit nicht jemand wissenschaftliche Ergebnisse mit Geldzahlungen aufrechnet und dementsprechend forscht oder damit nicht religiöse Rituale als wissenschaftliche Experimente angestellt werden. Auch nehmen sich Personen, die in verschiedenen Teilsystemen stehen, nicht als ganzheitliche Menschen wahr, die derselben Gattung angehören, sondern anerkennen einander bereits als definierte Funktionsträger. Ihre Absichten können daher keinesfalls als konkurrenzfähiges Begehren in Erscheinung treten.

Girards selbstreferentielle Grundfigur (Nachahmung von Nachahmung)¹⁰ hält das Modell hinreichend abstrakt, um es auch kon-

¹⁰ „Their rival desires literally feed on one another: the imitator becomes the model

textunabhängig zu verwenden. Er sieht richtig, dass sich Gesellschaften nicht aus Menschen und Dingen zusammensetzen, sondern nur wieder aus sozialen Verhältnissen, und insofern ist die Figur der Nachahmungs-Nachahmung zutreffend, allerdings bleibt sie bei Girard auf die interaktionelle Ebene der Personbeziehungen bezogen und gaukelt dann ein anthropologisches Universale vor, als ob alle Menschen sich zu jeder Zeit um alles beneiden könnten. Wir leben aber in Verhältnissen, wo man einander nicht kennt und zu kennen braucht, wo man füreinander kein Symbol oder Stellvertreter sein kann, weil es schlicht zu viele Systemsymbole gibt.¹¹ Diese Verhältnisse bestehen nicht nur aus Personbeziehungen, sondern aus Institutionen und Organisationen, die mehr sind als die stabile Wiederholung einfacher Beziehungen. Komplexe Gesellschaften setzen einfache Beziehungen als Baumaterial voraus und bilden höhere Ordnungen.¹²

2.2 Unterschätzung der Exklusionsgewalt

Die großen Krisen werden heute nicht ausgelöst vom Kampf einzelner Personen (bzw. einzelner Gruppen) gegen andere, sondern von der Vernachlässigung ganzer Bevölkerungen.¹³ Die moderne grassierende Form der Gewalt ist nicht die Aggression, sondern die Exklusion. Diese entsteht auf der Rückseite von Sozialzusammenhängen, die sich intern vernetzen und ihre Konzentrationsfähigkeit mit einer Haut der Indifferenz nach außen schützen. In hoch organisierten Gesellschaften werden Ablehnungen in Nichtberücksichtigung übersetzt: Zum Beispiel wird Strafe nicht mehr als Tortur vollzogen, sondern als Entzug von Möglichkeiten. Selektionen werden über

of his model, and the model the imitator of his imitator ...“ Girard, *Violence and Religion*, in diesem Band 180f.

¹¹ Die nicht als Symbolsprache ausgearbeitet sein müssen. Es genügt bereits eine anders codierte Anfangsunterscheidung, um alle Folgeunterscheidungen in eine andere Richtung zu lenken.

¹² Zum Beispiel ist die Kirche mehr als die Aggregation von Beziehungen der einzelnen Gläubigen zu Gott oder zueinander. Das trifft sowohl auf die soziologische Außenbeobachtung (Gesinnungsorganisation) als auch auf die theologische Selbstbeschreibung von Kirche (Leib Christi) zu.

¹³ Hierfür genügt der Hinweis, dass die westlichen Medien und ihre Benutzer kaum Notiz von der Flutkatastrophe in Bangladesch nehmen, die kürzlich ca. 1.000 Menschen das Leben, 10.000 die Gesundheit sowie ca. 25 Millionen Haus und Hof kosten. Zeitgleich wurden die Wirbelstürme in den USA lückenlos dokumentiert, obwohl sie – gerade wegen aufmerksamer Beobachtung und Vorkehrung – fast ausschließlich Sachschäden verursachen. Vgl. www.unicef.org/infobycountry/bangladesh_22673.html (Zugriff 15.09.2004).

Ausschreibungen vorgenommen, wo man sich für einen Bewerber entscheidet, die anderen aber deswegen nicht ablehnt („Leider konnten wir uns nur für einen entscheiden“). Ein gutes Beispiel sind Bewerbungen auf Professorenstellen, bei denen oft erst nach Jahren eine freundliche Rücksendung der Unterlagen die faktische Ablehnung signalisiert. Bei häufiger Fremdexklusion wird dies von den Betroffenen in Selbstexklusion übersetzt („Ich brauche mich gar nicht mehr zu bewerben“).¹⁴ Weil dies über Verfahren geschieht und nicht über Einzelhandlungen, sind die Resultate auch nicht persönlich zurechenbar. Die Logik der Nichtberücksichtigung ermöglicht innerhalb der Systeme eine gewisse Sanftheit, nach außen hingegen wirkt sie mit aller Härte. Differenzierung gibt es nur dort, wo man sich für Bestimmtes nicht interessieren muss; Systeme blenden ihre Umwelt aktiv ab, indem sie ihr Außen *innen*, d. h. systemimmanent abbilden und wahrnehmen. Wenn diese Mechanismen Kosten verursachen, dann nicht deshalb, weil sich einander Nachahmende gegen ein Opfer zusammen rotten, sondern weil zwischen einander Unbekannten feste Routinen – meist ausgehärtet in Organisationen – entstehen, die eine Funktion erfüllen, aber sich gegen niemand richten. Nur weil es lebensweltlich nachvollziehbarer ist, nehmen wir einseitig die aggressive Gewalt wie Anschläge und Übergriffe wahr und unterschätzen die exklusive Gewalt.¹⁵ Und dies ist auch ein Verdacht bei Girards Theorie. Gewalttheorien dürfen nicht bei der Gewalt durch Nein! stehen bleiben, sie müssen auch die Gewalt durch Nicht! einbeziehen. Girards Gewaltbegriff kennt nur kontradiktorische Gegensätze und übergeht die konträren.

2.3 Unterschätzung der Differenzierung von Macht

Girards undifferenzierter Gewaltbegriff zeigt sich daran, dass er von „der“ Gewalt spricht und damit die Verletzung von Leib und Leben meint. Das mag auf der Ebene lebensweltlicher Beziehungen hinreichen, in komplexen Gesellschaften aber differenzieren

¹⁴ Innerhalb organisierter Gesellschaften können Exklusionen glimpflich verlaufen, weil dort nur Ausschlüsse aus Teilsystemen, nicht aus der Gesellschaft als ganzer stattfinden. So bleiben ein Arbeitsloser (als Konsument) Mitglied im ökonomischen System und ein Gefängnisinsasse (als Rechtsperson) Mitglied im juristischen System. In primitiven Gesellschaften wäre der Ausschluss radikal, der Exkludierte würde Bettler oder vogelfrei. Exklusion aus der Gesellschaft als ganzer ist die Reduktion einer Person auf ihren Körper.

¹⁵ Erst das Rechtssystem erweitert unsere enge Wahrnehmung des Kriminellen, indem es auch Unterlassungsdelikte und Haftungsfragen berücksichtigt.

sich auch die Gewaltformen. Dort kann es soweit kommen, dass ökonomische Gewalt (ungleicher Zugang zu Ressourcen) an ganz anderen Orten auftritt wie juristische Gewalt (ungleicher Zugang zur Rechtsdurchsetzung). Von daher wird fraglich, ob Girard zufolge Religion tatsächlich als einziges Symbolsystem Gewalt kanalisierend wirkt. Sie vermag allenfalls *religiöse* Gewalt (ungleiche Heilchancen) einzudämmen. Wo Religion ökonomische Gewalt eindämmt, dort tut sie es zunehmend mit ökonomischen Argumenten und immer weniger mit Appellen an religiöse Barmherzigkeit. Sodann ist darauf hinzuweisen, dass noch einmal innerhalb der Teilsysteme (Ökonomie, Politik, Religion) Differenzierungen stattfinden, die neue Akteure hervorbringen: Organisationen (Firmen, Parteien, Kirchen). Sie binden immer mögliche Gewalt zu gezielter Macht, indem sie alle Mitglieder in Loyalitäten einbinden. Was auch immer in Organisationen kommuniziert wird, es wird immer auf vorhergehende verbindliche Entscheidungen bezogen. Dabei wird nicht die subjektive Absicht einer Entscheidung, Mitglied zu sein, gewertet, sondern der öffentlich beobachtbare Akt einer Entscheidung für diese Organisation – und nicht für eine der anderen Firmen, Parteien, Kirchen. Deshalb können Organisationen in ihrem eigenen Bereich Verbindlichkeit durchsetzen, müssen es aber immer vor dem Hintergrund der Austrittsmöglichkeit tun. Unter derartigen Bedingungen nimmt der Machtgebrauch ab, zwar nicht aufgrund der Zunahme einer Kultur der Gewaltlosigkeit, sondern weil sich unübersichtliche Interdependenzen einstellen. Organisationen entstehen, wenn die Macht der Vorgesetzten und Kompetenz der Untergebenen stark unterschieden werden, aber dennoch aufeinander angewiesen bleiben. Die Macht der Vorgesetzten liegt in der Möglichkeit, über die Personalmacht (Gehälter) hinaus auch Organisationsmacht (Stellen) auszuüben. Die Macht der Untergebenen liegt in der Bereitschaft, ihre Kompetenz einzusetzen, indem sie nicht nur gewisse Leistungen bringen oder verweigern (Streik), sondern die Leistung schnell, unaufgefordert, automatisch liefern, oder auch nicht. Der Chef wird dafür bezahlt, dass das Betriebsklima stimmt, welches einer flüssigen Funktionserledigung zuträglich ist. Je komplexer aber ein Betrieb, desto mehr nimmt die (dem Chef zugerechnete) Steuerungsmöglichkeit ab und die Macht der Untergebenen zu.¹⁶ Durch die Austrennung von Stellen und Personen (sowie der darüber disponierenden Stellen und Personen) wird Macht identifizierbar und unterschieden von gesellschaftlich diffus verteilter

¹⁶ Vgl. N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart³2003, 108.

Macht.¹⁷ Selbst an der Spitze von Großorganisationen darf der Vorstand einer Firma nicht als Loge auftreten, sondern muss sich personalisieren und Fragen nach dem Gehalt gefallen lassen.¹⁸

2.4 Unterschätzung der Zivilisierung von Gewalt

Damit wird nicht behauptet, dass moderne Gesellschaften gewaltlos seien, wohl aber, dass sie Gewalt virtualisieren. Gewalt bleibt im Hintergrund als Möglichkeit, aber sie darf *nur* als Möglichkeit bleiben, sozusagen als Drohpotential. Macht kann sich paradoxerweise gerade in Zusammenhängen kumulieren, wo Gewalt *nicht* ausgeübt wird, sondern nur symbolisiert zu werden braucht. Der instrumentelle wird durch den symbolischen Machtgebrauch abgelöst, weil dieser weit reichender ist; es ist leichter Symbole aufzustellen als Legionen zu unterhalten. Machthaber haben im Laufe der Geschichte alle Grade der Symbolisierung ausgetestet, vom brachialen Statuieren eines Exempels bis hin zu eher abstrakten Formen wie Paraden und Fahnen.¹⁹ Es geht darum „ein Drohpotential sichtbar zu machen, ohne damit zu drohen. (...) Einfluß ist und bleibt auf Artikulation in sozialer Kommunikation angewiesen. Was nicht mitgeteilt wird, kann auch nicht beachtet werden.“²⁰ Dies geschieht daher abnehmend mit eindeutigen Machtrepräsentationen, zunehmend mit generalisierten Symbolen. Macht ist auf die rechte Dosis von Visualisierung angewiesen: Wer zu deutlich und zu oft visualisiert, provoziert den Zweifel, ob er Schwäche kaschieren will. Wer umgekehrt seine Macht zu selten visualisiert, provoziert die Untergebenen, ihre Stärke einmal wieder zu messen. Je ausdifferenzierter eine Gesellschaft ist, desto weniger genügt die Erinnerung an *ein* zentrales Opfer, um Macht zu erhalten; es bedarf stattdessen ver-

¹⁷ Vgl. N. Luhmann, Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2002, 74f.

¹⁸ Die Macht katholischer Bischöfe ist kein Gegenbeweis, eher ein Beleg für die breit belegbare Entwicklung, dass Macht unter organisierten Bedingungen (also in Firmen, Parteien, Kirchen, Behörden) nicht nur unterdrückt wird, sondern verschwindet und durch Interdependenzen ersetzt wird, was neue Probleme der Unkontrollierbarkeit hervorruft. Erstens haben Bischöfe keine direkte Pastoralmacht mehr (siehe Hirtenworte), sondern nur über die Priester (die sie verlesen). Zweitens sind sie als Leiter von nichtgewaltenteiligen Organisationen, wie Diözesen, strukturell überfordert, so dass sie abhängiger werden von Wirtschaftsberatern oder Generalvikaren und sich auf ihr geistliches Amt zurückziehen. Will ein Bischof wirklich monarchisch regieren, muss er heute immer mehr selber machen, z. B. sein Seminar selber leiten, seine Predigten selber schreiben, seine Haushalte selber machen.

¹⁹ Vgl. Luhmann, Politik (wie Anm. 17) 35.

²⁰ Ebd., 46 und 40. Machthaber wissen, dass „das System auf Gewalt [beruht], aber es ist durch Gewalt nicht mehr zu kontrollieren.“ Luhmann, Macht (wie Anm. 16) 67.

streuter und fein austarierter Visualisierungen, die positives Systemvertrauen erzeugen. Die Erzwingung von Gehorsam durch Sanktionen oder Dauermoralisierung mag noch in zentralisierbaren, feudalen Verhältnissen genügen, nicht aber in differenzierten. Dort genügt stattdessen oft schon der Verweis auf privilegierten Zugang zum Rechtssystem („Mein Bruder ist Anwalt“) oder die bessere Rechtsschutzversicherung.²¹

Von daher halte ich es für falsch, Opfermechanismen auch dort zu erblicken, wo Gewaltdifferenzierung und juridisierte Macht vorliegen, wie dies in Girards Theorie so oft geschieht. „Gerichtswesen und Opfer haben also letztlich die gleiche Funktion [nämlich Racheverhütung], aber das Gerichtswesen ist unendlich viel effizienter.“²² Justiz wäre dann nur Rache, deren Rachedrohung so beeindruckt, dass die Gewaltspirale endet. Girard steht m. E. in der französischen Tradition des Generalverdachts, alle soziale Ordnung sei soziale Kontrolle und sublimale Disziplinierung des Subjekts. Dass die Formen der Gewalt in modernen Zivilisationen feiner werden,²³ spricht nicht gegen sie, sondern zeigt, dass steile Machtgefälle gesenkt und im Zusammenspiel von Professionellen und Betroffenen austariert werden.

3. Kritik an Girards Deutung der Passion Jesu als Lynchmord

Girards Auslegung der jüdischen und christlichen Schriften hat den systematischen Theologen den Blick geweitet. Er hat ein Modell geboten, die Texte als Gesamterzählung zu begreifen und zwar als Antwort auf die von anderen Religionen und Zivilisationen verdeckte Bewältigung, aber auch Sakralisierung von Gewalt. Auch die biblische Leidensgeschichte stellt den Sündenbockmechanismus dar, diesmal aber in völliger Umkehrung der mythischen Schuldverteilung. Im NT werde das rituelle Opfer (*sacrifice*) abgelehnt und die Opfergabe (*victim*) rehabilitiert. Girard legt insbesondere die Passion als Beispiel für die mimetische Anste-

²¹ Solche Nullmethodik, dass etwas gerade bei seiner Nichtanwendung funktioniert, kommt auch in der Religion vor: Wunder müssen möglich sein, dürfen aber nicht zu häufig durch Gottesurteile herausgefordert oder durch Heiligsprechungsprozesse festgestellt werden.

²² Girard, Heilige (wie Anm. 5) 39. Justiz sei nicht die Aufhebung von Rache, sondern ihre konsequente Durchsetzung. So konsequent, dass sich nach einem Justizverfahren kein Rächer mehr zurück zu schlagen getraut, kennt er doch nun das Gewaltmonopol der Justiz.

²³ Vgl. A. de Swaan, In Care of the State, Cambridge 1988.

ckungsgefahr der Gewalt aus. „Lynch mobs in the Bible think and behave exactly like lynch mobs in foundational myths.“²⁴ Die gewaltinfizierte Menge sucht sich ein Opfer aus, meist ein hilfloses Individuum ohne großes Gefolge. Sie baut Furcht vor dem Opfer auf und glaubt schließlich selbst an dessen Gefährlichkeit. Schließlich beschuldigt die Menge das Opfer, verurteilt es einmütig und lässt es vernichten. Die Worte des Kajaphas könnten geradezu als Kurzformel der sich durch Opfer entlastenden Gewalt gelten: „Es ist gut, wenn ein einziger Mensch anstelle des ganzen Volkes stirbt.“²⁵ Die neutestamentlichen Erzählungen zeigen den Gründungsakt jeglicher Gesellschaft, nur diesmal von der Opferseite, nicht von der Priesterseite. Weil alle im gegenseitigen Streit ähnlich wurden (Rivalenmimesis), können sie sich zusammenrotten und sich gegen das Opfer verbünden. Mimesis schleift ständig gesellschaftliche Besonderheiten ab und fügt sie der Menge ein. „Um nicht gekreuzigt zu werden, ist es also letztlich am besten, sich wie alle andern zu benehmen und sich an der Kreuzigung zu beteiligen.“²⁶ Die Menge duldet keine unentschiedenen Beobachter, sie drängt auf Entscheidung, sich einzureihen oder zum Opfer zu gehören. Deshalb leugnet Petrus nicht nur, er flucht auch und verschwört sich mit der Menge. Nach dem Opfer sind alle in der Meinung „versöhnt“, das Opfer sei für die Gewalt verantwortlich gewesen, da ja nun Friede herrsche.

Diese universal-anthropologische Figur scheint passgenau auf den Prozess Jesu zuzutreffen, und Girards Deutung der Passionsgeschichte als Lynchmord hat eine lange Auslegungstradition hinter sich. In der Kunst wird die *turba* oft als geiferndes Volk dargestellt, das sein Opfer durch die Gassen treibt und dessen Raserei in den Rufen „Kreuzige ihn!“ gipfelt. Zieht man die dramatischen Elemente aus den Evangelientexten ab und wertet die exegetischen Befunde aus, so ergibt sich ein gänzlich anderes Bild:

²⁴ Girard, *Violence and Religion* (wie Anm. 10) 182.

²⁵ Joh 18,14; par 11,50 (Übersetzung K. Berger / Ch. Nord). Kajaphas spricht die „Vernunft des Sündenbocks“ aus. Girard, *Sündenbock* (wie Anm. 2) 165. Er mobilisiert die Menge, sich zu einigen und hinter ihn zu stellen. Seine Entscheidung (*decision*) bedeutet de-cision: „dem Opfer die Kehle durchschneiden“ (ebd., 166).

²⁶ Vgl. nur Girards eloquente Auslegung zur Verleugnungsepisode Lk 22,54–62 in Girard, *Sündenbock* (wie Anm. 2) 215–235, hier 223.

3.1 Die „Menge“ waren Behördenmitglieder

Zwar ist das Volk – da ist Girard Recht zu geben – eine unsichere, beeinflussbare Größe: Aus Rücksicht auf das Volk soll Jesus vor dem Fest und nicht am Fest hingerichtet werden (Mk 14,1f.); auf Drängen der Menge wird Barabbas freigelassen; die Pilgerströme boten Unruhestiftern Deckung.²⁷ Weil an Hochfesten mehr Pilger in der Stadt waren als Einwohner zählte, muss man klar unterscheiden, wer mit „Volk“ oder „Leute“ gemeint ist. Eine feindlich gesonnene Volksmenge kann sich nur aus der ansässigen Stadtbevölkerung gebildet haben, die vom Tempel lebte und die Jesu Aktion dort erfahren hat. Eventuell war die „Menge“ nur der am Prozess beteiligte Stadtadel samt seiner Unterstützer.²⁸ Die feindselige Stimmung des Volkes ist demnach nicht einfach eine Zusammenrottung des Mobs, sondern verweist auf ein bereits gefasstes Urteil, dass hier ein Tempellästerer seiner gerechten Strafe (durch die Römer) zugeführt werden müsse. Die Beteiligten hatten nach einem Vorverfahren „festgestellt“ (*heuramen* Lk 23,2), dass dieser Mann keine Schonung mehr verdiene. Die Parteilichkeit der Menge darf daher nicht als spontane Äußerung einer opportunistischen Masse gedeutet werden. Es handelt sich um ein Vor-Urteil im wörtlichen Sinne.

3.2 Jesus beging ein Delikt

Dieses Ersturteil stammte aus der Verhandlung im Synedrium.²⁹ Dort war Jesus nach mischnischem Recht wegen Lästerung verurteilt worden. Zwar berichtet Markus, der Hohepriester stellte

²⁷ Von früheren Vorfällen wusste man, dass Attentäter und Aufrührer aus den Provinzen um Jerusalem, weniger aus der urbanen Bevölkerung kamen. Vgl. G. Theißen, *Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land*, in: *ThZ* 32 (1976) 144–158, hier 148. Wie dicht und explosiv die Lage am Passafest war, zeigt sich bei einem Vorfall wenige Jahre später: 49 n. Chr. beleidigt ein römischer Soldat die Festpilger, indem er seinen Hintern entblößt. Gegen den aufkommenden Tumult lässt der Prokurator Truppen in Stellung gehen, woraufhin tausende Pilger sich in Panik zu Tode trampeln.

²⁸ Einige Exegeten ziehen den Kreis noch enger und sehen in den Hohenpriestern die einzigen Gegner Jesu. Vgl. L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42*, Würzburg 1971, 39–40.

²⁹ Es setzt sich aus drei Parteien zusammen: Hohepriester, Älteste und Schriftgelehrte (so auch bei Mk). Gemäß der Mischna besteht es aus 70 Mitgliedern plus dem Hohenpriester. Seine Kompetenz erstreckte sich auf kultische Fragen, d. h. Fragen der Tora und des Tempels. Die Ältesten waren wohl sadduzäische „Laienaristokraten“ und den eher kleinbürgerlichen, pharisäischen Schriftgelehrten gegenüber gestellt. Vgl. W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazareth*, Freiburg – Basel – Wien ²1994, 170.

am Schluss Gotteslästerung fest („Ihr habt doch gehört, wie er Gott gelästert hat!“ Mk 14,63), aber die Forschung ist sich einig, dass es im Synedrialverfahren keinesfalls um Gotteslästerung gegangen sein kann. Nach dem mischnischen Gesetz (in Auslegung von Dtn 13 und 17) bestand Gotteslästerung im Aussprechen des Jahwe-Namens oder im Aufruf zum Götzendienst. Nichts weist darauf hin, dass Jesus dies getan hat. Bezüge hierauf sind Interpolationen und setzen eine entfaltete Christologie voraus, die gerade im Munde von Anklägern als spätere Interpolation kenntlich sind.³⁰

Wohl aber ist es um Tempellästerung gegangen. Mit dieser Anklage beginnt auch das jüdische Verhör; die Tempelaktion Jesu war der Anlass der späteren Festnahme. Die Tempelkritik Jesu kann im Prozess nicht ausreichend bewiesen werden, weil sich die Zeugen widersprechen (vgl. Mk 14,58). Das ist nun aber ziemlich unwahrscheinlich, denn die Tempelaktion war ein öffentlich beobachtbarer Skandal, keine Predigt vor dem Jüngerkreis. Zwar war der Vorhof der Heiden, in dem Jesu Aktion stattfand, sehr groß (450 x 300 m), aber abweichendes Verhalten wurde gerade an den Festtagen aufmerksam registriert. In Jesus deswegen den Revolutionär zu sehen ist falsch, aber sicher hat er gewaltsame Handlungen gegen „Geldwechsler und Taubenhändler“ (Mk 11,16) vorgenommen. In der dramatisierten Version bei Johannes wird er sogar mit einer Peitsche aus Binsenstricken (evt. Tierleinen) gegen Menschen handgreiflich.

Jesus greift den Tempel nicht als solchen an, wohl aber dessen organisierten Betrieb. Deshalb ist seine Protestaktion als prophetische Zeichenhandlung zu verstehen. Nie sagt Jesus, er selber werde den Tempel niederreißen; dies wird ihm nur vorgeworfen (Mk 14,58). Wäre Jesus wirklich brutal geworden, hätten ihn die Tempelbehörden auf der Stelle verhaftet und verhört. Von einem unmittelbaren zeitlichen Nacheinander von Tempelaktion und Verhaftung ist aber nirgendwo die Rede. Für eine Kritik am Tempel als Sühneort als solchem gibt es in der sonstigen Verkündigung

³⁰ Zum Beispiel lassen die Evangelien Kajaphas fragen, was er selber nicht verstehen konnte, dem Leser aber als Fremdprophetie erkennbar ist. Deutlich bei der lukanischen Einfügung: „Da sagten alle: Du bist also der Sohn Gottes. Er antwortete ihnen: Ihr sagt es – ich bin es.“ Lk 18,70. Gerade Häufung von (Anklage-) Titeln „Messias, Menschensohn, Gottessohn“ beim Synedrialverhör spiegelt die nachösterliche Perspektive. Die Evangelisten wollen den Prozess auf die für Christen eigentlich interessante Selbstaussage Jesu hinlenken, dass er der Sohn Gottes sei. Deshalb gibt Mk dem Hohenpriester Anlass zur weiteren Befragung: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?“ und legt ihm das urchristliche Christusbekenntnis in den Mund. Vgl. A. Strobel, Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus, Tübingen 1980, 74.

Jesu zu wenig Anhalt. Weniger das Opfern als vielmehr die Vorbedingung des Opfern, nämlich Reinigung, wird in Jesu Predigten immer wieder thematisiert. Es wäre ein Leichtes gewesen, den Opferkult direkt zu kritisieren, indem Jesus einen der Altäre attackiert hätte. Dann allerdings hätten die Jerusalemer Behörden kurzen Prozess gemacht, zu einer Überstellung an die Römer wäre es nicht gekommen.

So klärt sich die Frage, warum die jüdischen Behörden Jesus angesichts der Tempelverwünschung nicht sofort zum Tode verurteilten, denn sie hätten dieses Privileg beim Tatbestand der Tempelschändung als Ausnahmerecht besessen.³¹ Offensichtlich hat Jesus dem Tempel geschadet, was die jüdische Gerichtsbarkeit zum Handeln zwang, aber es ließen sich keine Delikte nachweisen, die zu einer jüdischen Exekution des Urteils gereicht hätten. Das wäre der Fall bei einem Attentat auf den Tempel, seine Geräte oder Personen. Man kennt aus der Geschichte mehrere Fälle, in denen Tempelskandale von jüdischen Behörden angezeigt, aber von römischen Behörden nur nachlässig bestraft werden.³² Der Jesusfall war sozusagen zu gravierend, um übergangen zu werden, war aber zu geringfügig, um die seltene Waffe jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit zu provozieren. Es lag im Interesse der Jerusalemer Aristokratie, dieses Privileg nicht zu oft auszuüben. Generell

³¹ Dieses Privileg ist archäologisch belegt. Man hat Warntafeln gefunden, die Römern und Hellenen – daher die Abfassung in Griechisch und Latein – unter Todesstrafe das Betreten des Tempels verboten. Vgl. P. Egger, ‚Crucifixus sub Pontio Pilato‘. Das ‚crimen‘ Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen, Münster 1997, 46. Haben die jüdischen Behörden ihre Kompetenz dann unterschritten? Das *ius gladii* war den römischen Behörden vorbehalten, nur aus strategischer Klugheit beließ man den Juden ihr Recht, ihre Heiligtümer so streng zu schützen. Die Lästerung, deren Jesus angeklagt wurde, bestand nach Blinzler nicht im Tempelskandal, sondern in der Behauptung seiner messianischen Würde. Vgl. J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Regensburg 1969, 189. Jedoch: Der Gottessohn-Titel wird von Kajaphas wie eine Apposition zu Messias verwendet. Wäre den Synedristen die Gleichwesentlichkeit Jesu mit Gott zu Ohren gekommen, wäre das nicht einer unter mehreren Anklagepunkten, neben dem harmlosen Punkt „Messianität“ gewesen, sondern der einzige. Jesu Anspruch, Sünden vergeben zu können, kommt dem Gotteslästerungsdelikt noch am nächsten, aber gerade er spielt im Prozess keine Rolle. Der Wiederkehranspruch, das Sitzen zu Gottes Rechten und die Richterfunktion wiederum wären keine lästerlichen Aussagen. Sie alle bilden Merkmale der Messiasrolle.

³² In einem bei Josephus berichteten Parallellfall wird ein gewisser Jesus ben Ananias von den Römern gezeißelt, dann aber freigelassen (ganz ähnlich in Joh 19,4, wo Pilatus die Geißelung als ausreichendes Strafmaß deutet). Dieser Fall zeigt zudem, wie sehr die jüdischen Obrigkeiten selbst unter Zwang standen, verdächtige Personen rechtzeitig – d. h. vor Aufkommen von Aufruhr – anzuzeigen. Vgl. Egger, Crucifixus (wie Anm. 31) 168. Vgl. auch S. Safrai, Jewish Self-Government, in: S. Safrai / M. Stern (Hg.), The Jewish People in the First Century. Bd.1, Assen 1974, 377–420, hier 399.

gilt: Je öfter Gewalt durchgesetzt werden muss, desto deutlicher wird der Machtverlust. Macht besteht in der Möglichkeit, Gewalt anzuwenden, Macht nimmt aber ab mit der Notwendigkeit, Gewalt anzuwenden. Noch zu frisch war in der Erinnerung die Entmachtung der jüdischen Könige im Jahre 6 n. Chr. Die Römer konnten jeden Moment die letzte Selbstverwaltung (in religiösen Dingen) nehmen, wenn sie bemerkten, dass die jüdischen Behörden nicht mehr Herr der Lage waren. Deshalb werden im Folgenden die römischen Behörden eingeschaltet.³³

Der Doppelprozess Jesu hat sich nicht aus Tumulten entwickelt, sondern verlief gerade auf Seiten der jüdischen Behörden in hochgradig regulierten Verfahren. Insofern kann der Fall Jesu von Nazareth als Beispiel für rationales Handeln dienen. Auch aus der Gegenprobe bei den Darstellungen des *vulgus* in der Apostelgeschichte wird deutlich, wie stark sich der Prozess Jesu von Übergriffen durch den Mob unterscheidet. In Philippi (vgl. Apg 16,19–24) und Ephesus (vgl. Apg 19,23–40) entfacht sich der Zorn der paganen Bevölkerung an basalen Motiven: Einkommensverluste. Während in der Passionsgeschichte die Bevölkerung nur nachträglich hinzu gezogen wird, tritt in den beiden Fällen in Apg die Bevölkerung als Anklägerin auf, doch auch hier lässt sich der Volkszorn in Verfahren kanalisieren.

3.3 Unterschätzung der Bindung der Machthaber

Man kann die Nichtwillkürlichkeit des Prozesses Jesu auch beim römischen Verfahren aufweisen: Der erwiesenermaßen skrupellose Statthalter Pilatus muss wenigstens einen Minimalprozess mit Gehör und Verhör durchführen. Er steht in Abhängigkeit von einer höheren Beschwerdestelle – das war nicht etwa der Kaiser in Rom, sondern der Legat für Syrien. Das einzige, was der Provinzdespot zu fürchten hatte, war seine übergeordnete Behörde. Bekanntlich wurde er nach zehn Jahren Präfektur überraschend amtsenthoben, und

³³ Egger sammelt Zwischenfälle in Judäa, bei denen die römische Autorität eingriff, um religiöse Unruhen zu verhindern. Im Jahre 36 wird die von einem samaritanischen Propheten versammelte Menschenmenge am Fuße des Garizim gewaltsam aufgelöst. Sie wollte auf den Berg steigen, um die Kultgeräte des Mose zu finden. Pilatus aber richtet ein Massaker an. Sein Nachfolger Fadus (44–46) lässt eine Versammlung von Nachfolgern des Propheten Theudas am Jordan, wo alle ein Zeichen von ihm erwarteten, töten oder festnehmen. In allen Fällen reagierte man auf „Unruhestiftung“, die für die Römer bereits dann gegeben war, wenn a) eine gewisse Anhängerschar zusammen kommt, b) jemand als Endzeit- oder Unheilsprophet auftritt und c) ein Zeichen verspricht. Vgl. Egger, *Crucifixus* (wie Anm. 31) 82–100, 174, 205–207.

zwar anlässlich einer Beschwerde von samaritanischen Vornehmen beim zuständigen Legaten für Syrien (Vitellius). Die Zuordnung von Präfekten (eher ein administratives Amt) und Legat (ein militärisches Amt) ist nicht ganz klar. Weil Judäa weder eine kaiserliche Provinz war noch eine senatorische, sondern unter Direktverwaltung stand, befand sich der dortige Präfekt an der kurzen Leine. Judäa war eine Verwaltungseinheit innerhalb der Militärprovinz Syrien. Der jüdische Statthalter fungierte als Verwaltungsbeamter unter dem syrischen Legaten, welcher das Oberkommando im Reichsosten innehatte. Präfekte waren auch schichtenspezifisch von Legaten unterschieden. Präfekt war das Höchste, was ein Ritter werden konnte, „*legatus Augusti*“ war oft nur eine Karrierestation für Adelige und Senatoren (eine Art Bewährung im Auslandseinsatz).³⁴ Es gehörte sicher zur Mission der jüdischen Prokuratoren, den Tempel während der Festtage im Auge zu behalten, weil keine 30 Jahre zuvor die letzte große Revolte sich ebenda entzündet hatte (Passa- und Pentekostfest 4 v. Chr.) In Judäa herrscht so ein System der Kontrolle von oben nach unten: Der Legat kontrolliert den Prokurator, der Prokurator die Jerusalemer Tempel-Selbstverwaltung, diese fungiert als Polizeibehörde. Die Kontrolle funktioniert aber auch von unten nach oben: Wenn die Jerusalemer Behörden sich als unfähig erweisen, ihren Bereich zu kontrollieren (sichtbar an zu häufiger oder zu später Intervention), wird ihnen die Macht entzogen. Dasselbe gilt für den Prokurator! Er stand unter der Erwartung, Aufruhr zu verhindern, bevor er entsteht.

3.4 Jesus attackiert das Zentralsymbol

Die Opferrolle Jesu ergibt sich nicht nach einer willkürlichen Auswahl eines unschuldigen Opfers, sondern ist das Resultat seiner theologischen Provokation. Das Tempellogion³⁵ bildet neben der Messiaspräntion einen der beiden ersten Anklagepunkte. Es

³⁴ Die relativ schwache Position zeigt sich darin, dass der Statthalter nur über einige Auxiliärtruppen verfügte, der Legat aber über ausgebildete Legionäre. Für Judäa werden ca. 3.000 Soldaten angenommen, wovon nur eine kleine Abteilung in Jerusalem stationiert war. Vgl. Egger, *Crucifixus* (wie Anm. 31) 33.

³⁵ Wie kaum ein anderes Zeichen gelten die sog. Tempelreinigung und das dazugehörige Tempellogion als historisch. Zum einen ist es in allen Evangelien inklusive dem Thomasevangelium bezeugt, zum anderen dokumentiert die Verlegenheit, mit der es umformuliert wird, dass es sich um keine theologische Einfügung handeln kann, sondern interpretationsbedürftig bereits vorlag. Es lässt sich weder aus jüdischen noch aus urchristlichen Interessen ableiten. Vgl. Theißen, *Tempelweisagung* (wie Anm. 27) 144–158.

war für die Evangelisten offensichtlich peinlich, da es Lk ganz streicht und nur beim Stephanus-Prozess als Falschzeugnis anführt! Es besteht aus einer destruktiven Weissagung: „Ich werde diesen handgefertigten Tempel zerstören“ (Mk 14,58) und einer konstruktiven Weissagung: „Ich werde innerhalb von drei Tagen einen anderen nicht-handgefertigten Tempel bauen.“ Wahrscheinlich enthielt es einen prophetischen Imperativ: Löst diesen Tempel auf! (so in Joh 2,19). Man wird in dieser Zeit vor allem den Unheilsteil dieser Ansage gehört haben: Wäre Jesu Tempelwort die Prophezie einer allgemeinen neuen *Heilszeit*, wäre seine Predigt wohl kaum provokativ und justiziabel. Gemäß der Tora drohte einem Israelit, der den Tempel in unreinem Zustande betritt, die Todesstrafe (vgl. Lev 15,31; Num 18,4–7). Man muss sich vor Augen halten, dass die Geltung der Tora erst nach dem Untergang des Tempels voll hervortrat, zur Zeit Jesu existierte geradezu eine Tempelreligion neben der Gesetzesfrömmigkeit. Einiges spricht für G. Theißens These, der in der Tempelaustreibung eine Provokation Jesu gegen die allgegenwärtigen Reinheitsvorschriften sieht. Ein nichtkanonisches Evangelium tradiert den Vorwurf eines Oberpriesters, Jesus habe es versäumt, sich vor Betreten des Tempels zu reinigen. Jesus stößt einen Weheruf über ihn aus, weil er sich auf äußere Reinheit verlasse.³⁶ Von Jesu Jerusalem-Aufenthalt werden viele Details berichtet, nicht aber seine Teilnahme an den verpflichtenden Reinigungsriten. Zu diesen Riten kam man extra eine Woche vor dem Passafest.³⁷ Jesus scheint sie bewusst gemieden zu haben. Stattdessen führte er eine einfache, von den Jüngern unverstandene Fußwaschung im eigenen Hause durch. Seine Kritik am Reinheitskult³⁸ zeigte er in der Öffentlichkeit durch eine Reinigung des Tempelgeländes. Das Treiben der Geldwechsler und Opfertierhändler – also der Apparat, der der Reinigung diente – sei die Ursache der Unreinheit. Er verkündet laut, dass dieser

³⁶ Vgl. Papyrus aus Oxyrhynchos POx 840.

³⁷ Die halachische Tradition schreibt vor, an den sieben Tagen vor dem Fest in Wasser unterzutauchen und sich am dritten und siebten Tag mit Reinigungswasser zu besprengen. Vgl. D. Flusser, Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschichte aus jüdischer Sicht, Stuttgart 1982, 54.

³⁸ Das gewaltsame Umstoßen der Tische wäre zu harmlos gedeutet, würde man in ihm nur eine Protestaktion gegen das Überhandnehmen von unangebrachtem Kommerz an einem heiligen Ort sehen. Solche Kritik hätten auch die Tempelbehörden geteilt. Jedoch sprechen keine historischen Belege für die Auffassung Paeslers, die Geldwechsler seien notwendig gewesen, „um heidnisches, z.T. mit Götterbildern versehenes Geld in für das jüdische Heiligtum akzeptable Währung zu konvertieren ...“ K. Paesler, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelneuerung im Neuen Testament, Göttingen 1999, 243.

Tempel dem Untergang geweiht sei und Gott stattdessen selber einen Tempel erbauen werde. Solche Unheils-Rufe über den Tempel waren kein Kavaliersdelikt, aus anderen Quellen weiß man, dass sie zur Anklage und Bestrafung führten. Der Tempel diente zugleich als Finanzamt und Nationalbank, als religiöses Zentrum und über die Wallfahrten auch als eine Art nationales Zentrum. Er war profitabel für Unterschichten, da viele Almosen abfallen, „Zentrum des Bettels“.³⁹ Exegeten schätzen, dass ca. 7000 Priester und 10.000 Leviten aus ganz Judäa beim Opferbetrieb direkt beschäftigt waren, indirekt noch viele Handwerker, Viehzüchter, Andenkenhersteller, Gastwirte. Der sadduzäische Priesteradel ist Wächter und Nutznießer des Kultes; er nimmt Spenden und Steuern, den Zehnten und die Weihgaben ein und verwaltet. Gerade diese Funktionenhäufung führt auch zur Ablehnung bei verschiedenen Gruppen, wie den Samaritanern und den Essenern.⁴⁰ Über allen sozioökonomischen Bedeutungen diente der Tempel aber als Zentralsymbol der jüdischen Religion. Er balancierte die ständige Transzendenzsteigerung aus. „Je transzendent Gott im Judentum gedacht wurde, um so mehr hing man mit seinem Herzen an dem Ort, wo dieser unendlich transzendent Gott zugänglich wurde. An den Tempel waren Segen und Wohlergehen gebunden. Durch ihn wurde Heil vermittelt.“⁴¹ Nicht dass der transzendent Gott ein immanente Wohnung hier auf Erden nimmt, sondern dass dieses Zeichen nur durch aufwändige Reinigung zugänglich ist, erregt Jesu Zorn.

3.5 Jesus provoziert Institutionen

Jesus geriet weder unschuldig noch blindlings in den Konflikt, der seinen Prozess und seine Verurteilung zur Folge hatte. Er hatte gesehen, dass seine Botschaft von der unmittelbar bevorstehenden Gottesnähe durch den Verweis auf die laufenden Heiligungshandlungen am Tempel,⁴² die den Anspruch hatten, das laufend beschä-

³⁹ J. Jeremias, zit in: Bösen, Der letzte Tag (wie Anm. 29) 180.

⁴⁰ Belege der damaligen Kritik am Tempelbetrieb sind gesammelt in Paesler, Tempelwort (wie Anm. 38) 142–153. Doch auch die Kritikergruppen bleiben auf den Tempel bezogen: Essener und Zeloten kritisieren nur die Integrität der Tempelaristokratie, nicht den Tempelkult als solchen.

⁴¹ G. Theißens / A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2¹⁹⁹⁷, 382.

⁴² Etwas schneidig fällt die Schlusstheese aus in Paesler, Tempelwort (wie Anm. 38) 262: „So hat Jesus auch das Ende des Tempels angesagt (Mk 13,2) – nicht aus einer Aversion gegen den Kult an sich heraus, sondern weil dort, wo Jesus die Ablehnung seiner Botschaft von der Gottesherrschaft erfuhr und wo diese Ablehnung womöglich

digte Verhältnis Israels mit seinem Gott auch laufend neu zu gründen. Seine Tempelaustreibung war ein Protest gegen die Institution schlechthin: den Tempel. Jesus greift keine Personen – weder Kajaphas noch Hannas an – er geht gegen die Geldwechsler vor, indem er ihre Tische umstieß. Sie nahmen die Tempelsteuer entgegen und tauschten Fremdwährungen gegen die in Jerusalem gängige tyrische Doppeldrachme. Damit unterband er die Praxis, durch einen Geldbetrag am offiziellen Sühneritus, dem täglichen Ganzopfer, teilzunehmen.⁴³ Stattdessen erhob er den Anspruch, in seiner Person das Lösegeld zu bieten und dies in einem „nicht-handgemachten“,⁴⁴ also göttlichen Tempel.

Man muss also annehmen, dass Jesus die Jerusalemer Autoritäten gezielt mit einem religiösen Delikt provoziert hat, um zu zeigen, dass das damals bereits bestehende und funktionierende Reich Gottes – nämlich die sanhedrinische sadduzäische Tempelorganisation – nicht das von ihm verkündete Gottesreich sei. Nirgendwo geht das besser als an dem Ort, wo sich die Aufmerksamkeit der Jerusalemer Stadtgesellschaft bündelt: im Tempel. Der Tempel wird von allen organisierten Gruppen beobachtet, sei es durch militärische Bewachung, sei es durch religiöse Achtung, und dies an Festtagen in gesteigertem Maße. Jesu Wort von einem wahren Tempel aus Gottes Hand führt vor Augen, dass die Jerusalemer Priesterschaft auf religiöse Provokation nicht mit religiösen Mitteln reagieren kann: Indem sie Abweichler anzeigt,⁴⁵ Vorverhöre führt und die Opfer überstellt, fungiert sie letztlich wie eine Polizeibehörde. Ja, schlimmer noch, sie verkleidet religiöse Anliegen (Jesu) in irdisch-politische Anklagen (vor Pilatus) und vermischt die Sache Gottes mit der Sache der Menschen. Um in römischen Augen justiziabel zu sein, musste der Tempelstreit politisiert werden. So wird Jesus als Unruhestifter präsentiert. Nicht alle Prokuratoren ließen sich die Verfahren diktieren wie Pilatus in Jesu

mit einer Suffizienz des Jerusalemer Kultbetriebes begründet wurde, der Kultus zu einem Vehikel des sich gegen Gott verschließenden Willens geworden war – und somit zum Götzendienst.“

⁴³ Keineswegs gaben sie heilige oder bildlose Münzen aus, denn die Tempelwährung hatte auf beiden Seiten heidnische Symbole: den Stadtgott von Tyros auf der einen, den ptolemäischen Adler – den Zeusvogel – auf der anderen. Vgl. J. Adna, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, Tübingen 2000, 251–256 und 426–428; Paesler, Tempelwort (wie Anm. 38) 140f.

⁴⁴ Später in Mt als neues Gottesvolk gedeutet, in Joh als der Leib Jesu.

⁴⁵ Zur Entlastung kann man sagen, dass die Römer der Jerusalemer Rest-Selbstverwaltung eine Anzeigenpflicht auferlegten. Autonomie muss eben mit Administration bezahlt werden. Vgl. Egger, Crucifixus (wie Anm. 31) 30–49.

Fall. Ein Gegenbeispiel ist die Episode in der Apostelgeschichte, wo Gallio die Sphären auseinander hält und es ablehnt, eine religiöse Anklage (falsche Gottesverehrung) vor dem politischen Gericht zu verhandeln. „Läge hier ein Vergehen oder Verbrechen vor, ihr Juden, so würde ich eure Klage ordnungsgemäß behandeln. Streitet ihr jedoch über Lehre und Namen und euer Gesetz, dann seht selber zu! Darüber will ich nicht Richter sein“ (Apg 18,14f.).

4. Fazit

Der Fall Jesu eignet sich aus den genannten Gründen nicht als Beispiel für einen archaischen Tumult oder Willkürjustiz. Damit ist der Theorie Girards – zumindest insofern sie das Christentum betrifft – ein wichtige Stütze entzogen. Die Passionsgeschichte dient Girard zufolge als Entmystifizierung des Sündenbockmechanismus. Mit der Weigerung der Evangelien, den Lynchmord Jesu als ein weiteres Sakralopfer darzustellen, stehe der Sündenbockmechanismus in gleißendem Licht als ein Verbrechen da.⁴⁶ Jetzt erst könne man sich seiner „zwingenden“ Logik widersetzen. Das Opfer der Evangelien ist nach Girard unschuldig, die Menge hingegen, die sich in gegenseitiger Nachahmung zur Gewalt hat hinreißen lassen und gerade für solches Nachahmen ein Entlastungsoffer benötigt, schuldig. Girard besteht darauf, die Passionsberichte nicht als Mythen, d. h. als kollektive Symbolerzählungen zu behandeln, sondern als Geschehnisse ernst zu nehmen. Dies sei gerade deshalb möglich, weil sie aus der Opferperspektive geschrieben und daher weniger tendenziös seien. Aber gerade wenn man die Historizität des Prozesses Jesu untersucht, spricht alles gegen einen Lynchmord. Und selbst wenn es so wäre, dann war Jesus keinesfalls ein unschuldiges Opfer, das allein durch seine radikale Gewaltlosigkeit die gesellschaftliche Aggression auf sich gerichtet habe. Anders als Johannes, der einzelne Personen provozierte, hat Jesus mit der Tempelaustreibung Institutionen heraus gefordert und somit aktiv einen verfahrensmäßigen Prozess gegen sich ausgelöst. Wahrscheinlich hat sich Jesus eine religiöse Antwort erwartet: ein klärendes Streitgespräch mit den Autoritäten oder das Einbrechen des nahen Reiches hier am Tempel.

Girards Mimesis-Modell bleibt letztlich zweipolig und auf individual-anthropologischer Ebene: Subjekt A begehrt etwas und Subjekt B imitiert dieses Begehren nach dem gemeinsamen Ob-

⁴⁶ Vgl. Girard, Sündenbock (wie Anm. 2) 159.

jekt innerhalb einer gemeinsamen knappen Welt. Unerklärt bleibt, woher die Begehrlichkeiten kommen und wer etwas als knapp und kontingent setzt. Könnte nämlich jeder alles begehren, gäbe es keine Anlässe, die inflationären Wünsche der anderen für begehrenswert zu halten. Die Kontingentierung des Wünschbaren wird von sozialen Systemen wie Religion, Politik oder Justiz geleistet. Sie geben die Sinnprovinzen vor, innerhalb derer Begehren von Personen und Konkurrenz von Organisationen möglich ist; sie ziehen aber auch Sinn Grenzen, hinter denen Indifferentes, Konkurrenzunfähiges liegt. Differenzierte soziale Systeme sind insofern selbstbezogen und einpolig, sie richten sich nur auf ihre eigenen Gegenstände. Der Mimesis-Begriff reicht deshalb nicht aus, um die Gewalt in der Passionsgeschichte angemessen zu beschreiben. Das Unrecht, das Jesus geschieht und faktisch zu seiner Hinrichtung führt, besteht in der falschen Konvertierung des jüdischen, religiösen Verfahrens in das römische, politische Verfahren. Aus dem Tempel-Konflikt wird eine Anklage wegen Aufruhrs. Institutionen sind unfähig, einander nachzuahmen; denn anders als Personen begehren sie nicht, was andere Institutionen wollen. Im Gegenteil, sie wachen darüber, dass ihre Sache nicht anderswo verhandelt wird oder andere Sachen bei ihnen. Deshalb benötigen sie Übersetzungen in die eigene Verfahrenssprache. Weil es keine Metaregel gibt, welche die Angemessenheit an den Einzelfall überprüfen könnte, tut sich trotz aller Vorkehrung und Organisation ein Feld der Willkür auf, sobald ein Systemwechsel vorgenommen wird. In diesem kurzen Moment des *interregnums* können die individuellen Gewalt erzeugenden Begierden – von denen Girard spricht – sich sammeln, sich gegenseitig spiegeln und auf andere Personen richten. Psychische Systeme (Personen) mögen mimetisch agieren, soziale Systeme (Organisationen) aber arbeiten selbstmimetisch.