verlangt, mit dem Vermögen und im Extremfall sogar mit dem Leben für diese Gemeinschaft und ihre Mitglieder einzutreten. Diese Ethik hat die Form ebenso von Verantwortungs- wie von Gesinnungsethik annehmen können. Über das Gebot der Stunde entschied die Situation und die Deutung, die die Gläubigen ihr gaben. Bedrohungen der Autonomie der Gemeinschaft konnten dazu führen, dass die Gläubigen die Verantwortungsethik durch eine militante Solidaritätschaftsetzen.

eine militante Solidaritätsetzersetzten.

Hannah Arendt hat sich in Schrift Macht und Gewalt gegen die Auffassung ausgesprochen, Macht sei eine Angelegenheit des Staates und beruhe auf Gewalt. Sie hat stattdessen vorgeschlagen, scharf zwischen beiden zu unterscheiden. Staatliche Gewalt ist darauf angelegt, den Gehorsam zu erzwingen. Soweit folgt sie Max Weber. Sie schränkt dann aber ein, dass es mit Macht anders stehe. »Über Macht verfügt niemals ein Einzelner«, schreibt Hannah Arendt. »Sie ist im Besitze einer Gruppe und bleibt es nur solange, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemandem sagen, er habe die Macht, heißt das in Wirklichkeit, dass er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln«.⁸¹ Religiöse Gemeinschaften können auch dann, wenn sie nicht selber Teil staatlicher Ordnung sind, Träger von Macht sein. Wie sie davon Gebrauch machen, das entscheidet darüber, welche Seite der Ambivalenz dominiert.

Victime und Sacrifice.

Girards Opfertheorie und ihre Anwendung auf Texte des
Hinduismus, des Judentums und des Christentums

1. Von den Gewaltfolgen der Religion zur religiösen Gewaltdefinition

Religion erzeugt Gewalt. Für diese Aussage lassen sich viele Situationen finden, in denen religiöse Motive zu Gewalttaten führten. Europas Gedächtnis erinnert immer wieder an Papst Urban II., der 1095 die Adeligen mit den Worten »Deus vult« zu einem Kreuzzug aufrief. Dieser endete bekanntlich mit einem Massaker an den vorwiegend muslimischen Einwohnern Jerusalems. Zudem inspirierte die Predigt des Papstes diverse Prediger, auch das einfache Volk aufzurufen. So kam noch vor diesem ersten Kreuzzug der Bauernkreuzzug« zustande, welcher bereits auf dem Weg in das Heilige Land die jüdischen Gemeinden in Mainz und Speyer grausam auslöschte.

Religion verhindert Gewalt. Auch die gegenteilige Aussage trifft zu. Jedoch ist sie schwieriger zu belegen, denn die Abwesenheit von Gewalt wird als Normalzustand empfunden und daher weniger aktenkundig – normalia non sunt in actas. Zudem ist nicht jede Gewaltverhinderung erfolgreich. Viel schwächer erinnert sich Europas Gedächtnis an die rheinischen Bischöfe, die vergeblich versuchten, den Pogromen des Bauernkreuzzugs Einhalt zu gebieten.

Die Abwägung beider Aussagen ist schwierig. Soll man das Kriegswerk der Kreuzritter mit dem Friedenswerk der Franziskaner gegenrechnen? In welchem Verhältnis stehen unbeabsichtigte Folgen zu den folgenlosen Absichten – nicht alles, was auf den Kreuzzügen geschehen ist, war vom Papst gewollt; nicht alles, was die Bischöfe wollten, ist geschehen? Wie lässt sich der religiöse Anteil einer Gewalttat von den politischen und sozialen Faktoren isolieren, insbesondere zu einer Zeit, in der Politik, Moral und Gottesdienst untrennbar verquickt sind? Die Gewaltbilanz einer Religion zu ziehen erweist sich historisch als derart schwer, dass dies vergleichende Religionswissenschaftler wie John Hick veranlasste, auf solche Unternehmungen gänzlich zu verzichten. Solange man die Ambivalenz des Religiösen

Johann Evangelist Hafner

⁸¹ Hannah Arendt, Macht und Gewalt (1970), München 2000, S. 45.

Vgl. John Hick, On Grading Religions, in: ders., Problems of Religious Pluralism, New York 1985, S. 67-87, bes. S. 81ff.

in dieser Allgemeinheit belässt, haben Aussagen über sein Gewaltpotenzial nicht mehr Erkenntniswert als die Sätze Familie erzeugt Gewalt – Familie verhindert Gewalt. Deshalb muss die Frage eingegrenzt werden. Statt religiöse Gewalttaten zu beschreiben, soll der spezifische Gewaltbegriff der Religion untersucht werden.

Im Folgenden wird zunächst (2.) die Theorie René Girards vorgestellt. Gewalt stellt darin kein gelegentliches Akzidens von Religion dar, sondern Religion entsteht anlässlich der allgegenwärtigen Gewalt in jeder menschlichen Gesellschaft. Girard kehrt das Ursachenverhältnis um: Gewalt ist die Entstehungsbedingung von Religion, nicht ihre Folge. »Das Religiöse ist in erster Linie die Beseitigung des gewaltigen Hindernisses, das die Gewalt jeglicher Bildung von menschlicher Gesellschaft entgegensetzt«.² Je nachdem, ob eine Religion die Gewalt mit Gegengewalt (Opfer) beantwortet und damit subtil verlängert, oder ob sie die Gewalt durch Gewaltlosigkeit (Hingabe) abfedert und sie so ins Leere laufen lässt, will Girard schlechte und gute – bei ihm: mythische und biblische Religion – unterscheiden.

Für Juden und Christen kommt die Position Girards einer groß angelegten Apologie gleich. Der Erfolg dieser Theorie, sei's Zustimmung, sei's Widerspruch, beruht wohl auf diesem Effekt. Doch geht seine Theorie letztlich auf Kosten der Religion, wird diese doch auf eine anthropologische Funktion der Gewaltminimierung reduziert. Damit steht er in der Logik der traditionellen Soziologie, die von einer Welt vorgegebener irreduzibler Phänomene (wie Tod, Liebe, Gewalt) auf soziale Reaktionen schließt. Für eine Außenansicht auf Religion mag das angehen, doch vermag dieser Ansatz nicht, die Selbstsicht von Religion einzuholen.

Diese soll in einem weiteren Teil (3.) exemplarisch an religiösen Basistexten dargestellt werden. Geht man nämlich davon aus, dass Religion kein Sekundärphänomen ist, sondern ihre eigenen Wirklichkeiten schafft, dann stellt sich die Frage nach dem Gewaltpotenzial von Religion anders. Was als Gewalt zu gelten hat, wird von Religionen in unterschiedlicher Weise erst definiert. Z.B. ist für die Anhänger des Dschainismus bereits das unachtsame Zertreten von kleinsten Insekten Brutalität. Im Judentum wird Lebendigkeit an das Vorkommen von Blut gebunden, weswegen Pflanzen nicht als Lebewesen gelten, Amphibien und Fische nicht gewaltsam getötet werden können. Dort gilt auch die Vermischung von Fleisch- und Milchspeisen als gewaltsam. Sowohl primitive Stammesreligionen als auch komplexe Spiel-

Die folgenden Ausführungen werden von der Vermutung geleitet, dass Religion erst dann ihre eigenen Gewaltpotenziale relativieren kann, wenn sie darüber nachzudenken beginnt, Opfer ihrer eigenen Gewalt zu werden. Umgekehrt neigt eine Religion desto mehr zu Gewalt, je stärker sie ihre Gottheit als höchstes Gut setzt, dem alles unterzuordnen sei, selber aber prinzipiell vom Opfer ausgenommen bleibt. Wenn eine Religion für ihre sacrificia nicht nur victimae von außen verlangt, sondern damit rechnet, selbst victima zu werden, wird ihre Theologie selbstreferenziell. Das heißt nicht, dass sie nun in abgeblendeter Eigenlogik willkürlicher und damit gewaltbereiter agiert. Im Gegenteil, die Möglichkeit des Selbstopfers relativiert die Autorität einer Religion, da sie sich vor Augen stellt, die Gottheit könnte ihren Willen auch mit anderen Mitteln als mit dieser Religion vollziehen. Diese Selbstverunsicherung soll an drei Basistexten aus dem Hinduismus (warum Ardschuna seine Verwandten opfern muss), dem Judentum (warum Abraham seinen Sohn opfern muss) und dem Christentum (warum Jesus sich selbst opfern muss) aufgezeigt werden.

arten des Gnostizismus unterscheiden vollwertige Genossen (Pneumatiker) von menschenähnlichen Wesen (Hylikern), welche moralisch letztlich nicht relevant sind und keine Schonung verdienen. Die Definitionsmacht einer Religion erstreckt sich also zunächst auf ihre moralischen Gegenstände (Dinge, Tiere, Menschen). Mit Verweis auf den Willen der Gottheit kann über moralisch Relevantes verfügt werden: Die Opferung von Tieren und Menschen bedeutet dann gerade keine Gewalt im heutigen Sinne, sondern ist heilige Handlung. Nur der Uneinsichtige wird sie als ungerecht empfinden. Das Opfer erscheint unangemessen, solange die geopferten Dinge der Gottheit äußerlich bleiben. Erst wenn das Opfer so heilig ist wie das Göttliche, kann es diesem entsprechen. Dann verschwindet auch der Charakter der Gewalttat, denn dann wird das Opfer ein Geschehen in der Gottheit selbst. letzt erst lässt sich nach der Definitionsmacht von Religion vollends fragen: Wie grenzt eine Religion den Bereich des Opferfähigen ein? Schränkt sie ihn nur auf innerweltlich vorkommende Tiere und Menschen ein oder bezieht sie auch Göttliches mit ein? Anders gewendet: Ist die Gottheit grundsätzlich transzendent unverletzlich und immer nur die Empfängerin oder Beobachterin von Gewalt? Oder kann man auch Göttliches opfern? Kann auch das Göttliche Opfer von Gewalt werden?3

René Girard, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a.M. 1992, S. 454.

Dass die Opferung der Gottheit ein völliger Widerspruch sei, behauptet Peter Hassler, Menschenopfer bei den Azteken? Eine quellen- und ideologiekritische Studie, Bern 1992. Das Buch wurde u.a. deswegen zu Recht vernichtend rezensiert.

2. Die Gewaltförmigkeit der Religion: Girards Opfertheorie

2.1 sacrifice – Von der primitiven Opfergewalt zur Gewalt der Zivilisation

Der Kulturanthropologe René Girard zeigt an primitiven Kulten, dass Stam mesgesellschaften ihre Gewalt auf rituelle Weise ausscheiden. 4 Sie nehmen vom verfeindeten Stamm Gefangene und ermorden sie auf kultische Weise, Dadurch wird der Krieg der Stämme aufgeschoben. Die Gegenwart des Gefangenen, dessen Opferung man nicht sofort, sondern später vornimmt, eint die Stammesangehörigen, denn alle haben im Gefangenen einen gemein samen Feind. Die internen Rivalitäten treten angesichts des Abscheus vor einem individuellen Feind zurück. Der Gefangene erhält gerade in seiner negativen Stellung die positive Funktion der Gemeinschaftsbildung. Diese Entlastung von sozialem Stress wirkt freilich nur kurzzeitig bis zur Tötung des Gefangenen, danach ist alles wieder beim Alten. Daher tendiert das Erstopfer zur Wiederholung. So ergibt sich der Eindruck, die soziale Ordnung der Gemeinschaft verdanke sich dem Opfer dieses einen Menschen, dem dadurch immer mehr - obwohl er doch ursprünglich ein Feind war - Heiligkeit zuwächst. Die Erinnerung an die feindliche Herkunft sowie die Brutalität des Erstopfers wird sich im Laufe der Generationen verlieren, bis nur noch seine heilende und vereinende Wirkung übrig bleibt, die in der Form eines anamnetischen Rituals wiederholt wird. Jeder, der neu zur Gemeinschaft hinzukommt, muss sich in diese durch Rituale der Solidarität der Opfernden einfügen lassen. Er teilt damit die Überzeugung, dass aller Friede durch eine versöhnende Tat erinnert werden wird. Umgekehrt kann eine Gemeinschaft deviantes Verhalten als das Nachlassen der Wirkung des Opfers identifizieren. Es zeigt an, dass das reinigende Opfer wieder einmal fällig ist. So dient es auch zur Strukturierung von Zeit.

Für seine reinigende Wirkung ist entscheidend, dass die geopferte Figur einen ambivalenten Charakter besitzt. Zum einen soll es die Zuschauer, Gottesdienstbesucher oder Kultteilnehmer zur Identifikation einladen, um in ihm die eigenen Schwächen wieder zu erkennen. Zum anderen soll es auch Abstoßung ermöglichen, um die Überwindung dieser Schwächen durch das Opfer zu symbolisieren. Versöhnung geschieht dort, wo das Heilige als Unheiliges (anders formuliert: wo das Unheilige in heiligen Riten) vernichtet wird. Deshalb kann nur ein reines Tier als Sündenbock dienen, dem man den

⁴ Vgl. René Girard, Das Heilige und die Gewalt, S. 408ff.

Tragödie aufgezeigt, wo die dionysische Zerstörung zur apollinischen Tragödie aufgezeigt, wo die dionysische Zerstörung zur apollinischen führt. Auch die benutzten Heilsmittel (pharmaka) wirken stets Wei Richtungen: brutal als Gift und heilend als Medizin. Girard weitet Beobachtung universal aus und geht so weit zu sagen, dass »es in menschlichen Kulturen, welchem Typus sie auch immer zugeschrieben nichts gibt, was nicht in der gewalttätigen Einmütigkeit wurzelt und Endes vom versöhnenden Opfer abhängt«.⁵ Alle Kultur ruhe auf den biggen Kompensationen einer allgegenwärtigen Gewalt.

An die Stelle der primitiven Rituale treten im Laufe der Geschichte Institutionen, allen voran das Rechtssystem. Sie verdanken sich keineswegs met ationalen Gesellschaftsvertrag, sondern kleiden die Rituale in jutien Verfahren. »Die Entwicklung der Menschheit führt vom Ritual den profanen Institutionen.«⁶ Die säkularen Gesellschaften befinden Girard zufolge in einem grundsätzlichen Irrtum, wenn sie meinen, der Menschritt habe die Frage der Gewalt gelöst. Sie weisen jegliche Hetelligung von sich und kommen darin überein, dass alles Rohe und Hentale nur in den unaufgeklärten Resten der Religion überwintert habe. Dieser Bezichtigungsvorgang selbst besitzt Girard zufolge Opfercharakter. Gesellschaften bleiben so im Sündenbock-Mechanismus gefangen. Kultur ist also nicht das Gegenteil von Gewalt, undern ihre Fortsetzung.

Winnens erstmals von Gabriel Tarde aufgestellt worden ist. Girard hat die These, Gewalt entstehe durch Nachahmung und werde durch Opfer ingedämmt, derart umfassend mit religiösen und auch literarischen Texten belegt, dass der Eindruck entsteht, hier werde tatsächlich ein anthropologisches Universale 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.« Er geht von einem in

René Girard, Der Sündenbock, Zürich u.a. 1998, S. 174.

Ebd., S. 438.

⁶ Ebd., S. 455.

Vgl. Gabriel Tarde, Les lois de l'imitation, Alcan 1885.

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

der menschlichen Natur angelegten Mechanismus der Gewaltfortsetzung aus, der bei den primitiven Kulturen begonnen hat und bis heute weiterläuft. Sobald die Grundbedürfnisse von Menschen befriedigt sind, wissen sie nicht mehr instinktiv, was sie wollen sollen. Von nun an besteht das Verhältnis von Menschen zueinander in der Mimesis. Alle ahmen einander nach, insbesondere das Begehren der anderen. Diese Angleichung führt keineswegs zur Harmonie, sondern zu einer zersetzenden Konkurrenz, denn in diesem Zustand verschwimmen alle sozialen Differenzierungen. Die Individuen werden einander ähnlicher, was umgekehrt dazu führt, dass der Unterscheidungsdruck wächst, mehr und anderes haben zu wollen als der ähnliche Andere. Die Rivalität besteht zunächst im Neid auf knappe Güter (>Ich will haben, was der andere hate), 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 egos, zur Folge hat. Jeder wird dem anderen ein potenzieller Gewalttäter. Nun setzt die Mimesis höherer Ordnung ein: Die Menschen imitieren also auch die Rivalität. Die Bereitschaft wächst, sich der Gegnerschaft des einen gegen einen anderen anzuschließen. Auch weiß jeder, dass die Gegnerschaft gegen ihn selbst schnell von den anderen nachgeahmt wird. In diesem angespannten Klima gegenseitiger Aggression genügt ein harmloser Anlass, um aus dem Kampf aller gegen alle den Kampf aller gegen einen werden zu lassen. Die Gesellschaft strebt geradezu danach, sich von der allseits drohenden Gegnerschaft zu entlasten, da ein jeder selbst schnell zum Opfer werden kann.

2.2 victime - Der sakrale Sündenbock in den mythischen Religionen

Dies geschieht durch einen Sündenbock, der von allen als solcher identifiziert, angeklagt und zu Tode gebracht wird. Die Menge erfährt eine plötzliche Einmütigkeit, die Rivalität untereinander entspannt sich auf Kosten der gemeinsamen Rivalität. Nun bestärken alle einander darin – das wäre die dritte Stufe der Mimesis –, dass es der Sündenbock gewesen sein muss, der für die Rivalität verantwortlich war. Dieser Friede reicht allerdings nur so weit, als der Gründungsmord in Erinnerung gehalten werden kann. Daher wird die Opfertat gerechtfertigt und das Opfer sakralisiert. Hierzu benötigt die Menge ein unschuldiges Opfer, denn würde man nur den Schuldigen bestrafen, setzte dies den zwingenden Kreislauf der Gewalt nur fort. Opfer-

kulturen bestrafen stets den Unschuldigen. Der aggressive Prozess wird von einem sakralen begleitet: Das Opfer ist gleichzeitig der Erlöser. Der vormals als Verbrecher Angesehene wird mit göttlichen Eigenschaften eingekleidet. Man verklärt das Opfer in, 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 diesen somit nachträglich rechtfertigt. Gerade in der Kaschierung mittels sakraler Verklärung (hransfigurations) kann sich Gewalt ständig wiederholen. Anders formuliert: Mit der Kanalisierung von Gewalt durch das Sakrale kann soziale Ordnung überhaupt erst entstehen. Weshalb bedarf es solch drastischer Mittel?

Die in ihrer Aggression gleichförmige Menge vermag sich erst angesichts eines gemeinsamen Opfers wieder zu differenzieren, indem sie sich auf ein gemeinsames Drittes bezieht, von dem man sich distanzieren kann: auf einen Sündenbock. 12 Alle sind sich einig, nicht so zu sein wie der Sündenbock. Diese neue, negative Gemeinsamkeit hat den Vorteil, dass die Individuen darin nicht wieder in Konkurrenz zueinander treten. Der Sündenbock 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 außerhalb der menschlichen Ordnung Befindliches, Außermenschliches dargestellt wird. Gewalt wird durch Religion sozusagen ausgeschieden.13 »Religiös denken heißt, [...] diese Gewalt als übermenschlich zu denken, um sie auf Distanz zu halten und loszuwerden.«14 Religion objektiviert 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. Wieder vollzieht sich ein neuer mimetischer Kreislauf: diesmal als Nachahmung der Riten anderer. 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 Gewalttat bezeichnet, denn die Menge entlastet ihr Gewis-

Das Opfer unterbricht die perfekte Reziprozitäts, indem nicht der Schuldige, der oft gar nicht mehr zu identifizieren ist (Wer ist schuld an der Dürre? Warum diese Totgeburt?), sondern ein unschuldiges Opfer aus der eigenen Mitte – beispielsweise bei den Chukchi – an seiner Statt dargebracht wird. Vgl. René Girard, Das Heilige und die Gewalt, S. 44.

¹¹ Vgl. ebd., S. 76f.

¹² Anders ebd., S. 414, wo Gewalt als entdifferenzierend beschrieben wird.

¹³ Vgl. ebd., S. 408. ¹⁴ Ebd., S. 200.

sen und rechtfertigt den Lynchmord durch eine religiöse Semantik von Versöhnung, Ausgleich, Restitution. D.h. 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«¹⁵, aber dennoch gilt; »Die ganze soziale und kulturelle Ordnung bedeutet letzten Endes nichts anderes als das den Gründungsmord reproduzierende Opfer.«16

2.3 desacralisation - Die Ent-deckung des Opfers in den biblischen Religionen

Die einzige Aufgabe wahrhaft humaner Religion besteht darin, dieses eine Ereignis der Opfergewalt aufzudecken und zu entschärfen. Nur die biblischen Religionen, das Juden- und das Christentum, haben Girard zufolge diese Aufgabe bisher bewältigt. 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 geübte Sakralisierung von Gewalt. Zwar stellt auch die biblische Leidensgeschichte einen Sündenbockmechanismus dar, diesmal aber in völliger Umkehrung der mythischen Schuldverteilung. In der Hebräischen Bibel und im Neuen Testament werde das rituelle Opfer (sacrifice) abgelehnt und die Opfergabe (victime) rehabilitiert. Girard legt insbesondere die Passion Jesu als Beispiel für die mimetische Ansteckungsgefahr der Gewalt aus. »Lynch mobs in the Bible think and behave exactly like lynch mobs in foundational myths: The difference is not in the events but in their interpretation.«17 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, verur-

René Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg i.Br.

Vgl. die Zusammenfassung von Girards Kulturtheorie in: Sigrid Brandt, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer, Münster u.a. 2001, S. 49.

René Girard, Violence and Religion, in: Peter Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg i.Br. 2005, S. 180-190, hier S. 182.

teilt 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.«18 Die neutestamentlichen Erzählungen zeigen den Gründungsakt jeglicher Gesellschaft, nur diesmal von der Opfer-, nicht von der Priesterseite. Weil im gegenseitigen Streit alle einander 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.«19 Die Menge duldet keine unentschiedenen Beobachter, sie drängt auf die Entscheidung, sich entweder 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.

Der Sündenbock lebt also in spiritueller Form weiter, er ist gegenwärtig, re-Inkarniert, auferstanden. 20 Alle Religionen seien aus den primitiven Mythen entstanden; alle Konzepte einer höheren Transzendenz nichts anderes als das Nachglühen einer realen, pogromartigen, kollektiven Gewalttat. Nur das Christentum und seine jüdische Herkunft habe den Opferzusammenhang aufgedeckt und den Mythos ohne Verklärung erzählt. Deshalb wird Jesus in den Evangelien nicht als notwendiges Opfer (sacrifice) dargestellt, sondern als unschuldiges, zu Unrecht verurteiltes victime. Seine spätere Auferstehung rechtfertigt eben nicht seinen Kreuzestod, sondern klagt die Mechanismen kollektiver Opferselektion an. Mit der Weigerung der Evangelien, den Lynchmord Jesu als ein weiteres Sakralopfer darzustellen, stehe der Sündenbock-Mechanismus im gleißenden Licht eines Verbrechens da. 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 Entlastungsopfer benötigt, schuldig. Girard besteht darauf, die Passionsberichte nicht als Mythen, d.h. als kollektive Symbolerzählungen

Vgl. nur Girards eloquente Auslegung zur Verleugnungsepisode Lk 22,54-62, in: René Girard, Der Sündenbock S. 215-235, hier S. 223.

²⁰ Vgl. zum Ganzen, René Girard, Der Sündenbock.

Joh 18,14; par 11,50 (Übersetzung K. Berger/Ch. Nord). Kajaphas spricht die Vernunft des Sündenbocks aus. René Girard, Der Sündenbock, S. 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., S. 166.

zu behandeln, sondern als Geschehnisse ernst zu nehmen.²¹ Dies sei gerade deshalb möglich, weil sie aus der Opferperspektive geschrieben und daher weniger tendenziös seien. Insofern ist das Christentum die Desakralisierung der Opfergewalt.²²

Damit stellt Girard sehr unterschiedliche Aussagen nebeneinander: Religion im Allgemeinen sei nur die Verkleidung von Gewalt, die biblischen Religionen hingegen seien als Entkleidung dieser Verkleidung die einzigen Friedensreligionen. Beide Bewertungen aber urteilen nach nichtreligiösen Gesichtspunkten, nämlich aufgrund sozialanthroplogischer Notwendigkeiten. Ein solches Verfahren ist möglich, man erreicht jedoch damit m.E. das Selbstverständnis von Religion nicht. Werden nämlich die Fragen nach der Gewalt von Religion systemextern gestellt, so nimmt man an, Gewalt sei entweder gezielt in Kauf genommen oder ungewollt hervorgebracht. Im ersten Fall muss man der Religion Grausamkeit unterstellen, im zweiten Fall Naivität. Diese Fragen kann der Religionswissenschaftler den Sozialwissenschaftlern überlassen, die z.B. die Gewaltbereitschaft muslimischer Jugendlicher untersuchen oder die Instrumentalisierung von Religion durch Politik analysieren. Bevor man aber fragt, ob Gewalt eine vom Zwang der Sozialintegration erzwungene Nebenfolge von Religion darstellt, ist zu untersuchen, wie die Religionen selbst die Notwendigkeit von Gewalt reflektieren und zwar nicht nur als strategisches Mittel der Zwangskonversion oder Häresiebekämpfung - denn auch hier bliebe Gewalt der Religion als unvermeidliches Mittel äußerlich -, sondern als religiöses Mittel der Heilsgewinnung.

3. Drei religiöse Basistexte: Gita – Akedah – Getsemani

Im Folgenden soll an einigen Grundtexten demonstriert werden, wie Gewaltkalkulationen stattfinden: Ardschunas Depression vor der entscheidenden Schlacht; Abrahams Versuchung, seinen Sohn zu opfern; Jesu Zweifel im Garten Getsemani. Solche materialiter verschiedenen Texte lassen sich nur dann vergleichen, wenn man ihnen ein gemeinsames Bezugsproblem unterstellt: Sie alle erzeugen eine Dilemmasituation, in der sich eine religiöse

Vgl. ebd., S. 159.

Tradition über den Sinn von Gewalt klar werden muss. Die Frage lautet in diesen Texten nicht, ob religiöse Zwecke Gewalt rechtfertigen, sondern wie eine Religion die Möglichkeit ihres eigenen gewaltsamen Abbruchs reflektiert. Theologisch gesprochen: ob der Wille Gottes höher wiegt als die Fortsetzung seiner Manifestation in der Welt. Wo die Möglichkeit des eigenen Untergangs zumindest mitgedacht wird, kann sich eine Religion vom Zwang ihrer Selbstfortsetzung entlasten und nötigt sich gleichzeitig, ganz auf die Vorsehung des Göttlichen zu vertrauen. Man erkennt die Notwendigkeit der eigenen Religion allein in der Entscheidung des Absoluten für diese, nicht im Engagement des Gläubigen dafür. Es könnte eben auch ganz anders weiter gehen, ohne Pandavas, ohne Isaak, ohne Jesus. Diese Texte werden im Folgenden als Dokumente der Selbstrelativierung von Religion interpretiert.

3.1 Ardschunas Depression vor der Schlacht

Die erste Passage stammt aus dem Mahabharata, einem Sanskrit-Epos²³ über die Schlachten zweier verwandter, aber verfeindeter Sippen. Die Kauravas sind gespalten in zwei Parteien, deren Führer Halbbrüder sind: Pandu und Dhrataraschtra. Letzterer kann nicht erben, weil er blind geboren wurde, Ersterer nicht, weil er unter einem Fluch steht. Das Königreich sollte eigentlich an die Pandavas fallen, aber die Dhrataraschtra-Söhne intrigieren und gewinnen durch ein Würfelspiel den Thron. Die Pandavas müssen als Verlierer für 13 Jahre ins Exil. Nach ihrer Rückkehr beanspruchen sie erneut ihr Land. Die Zeit der Verhandlungen und Vertagungen ist nun vorbei. Es kommt zur entscheidenden Schlacht, mit schrecklichem Ausgang: Die Dhrataraschtra-Leute kommen alle, die Pandu-Leute fast alle um. Kurz vor der Schlacht, während die Signalhörner geblasen werden und der Pandu-Prinz Ardschuna die beiden Heere sieht, befällt ihn »von Kummer überwältigt«²⁴ eine tiefe Depression. »Wenn ich hier meine eigenen Verwandten in Schlachtordnung vor mir sehe, o Krischna, werden meine Glieder schwach, mein Mund dörrt mir aus, mein Leib erzittert.«25 Er entdeckt im Feindeslager seine Verwandten, unter ihnen auch seinen verehrten Lehrer Drona. Lieber will er sich erschlagen lassen, als gewalttätig zu werden, selbst wenn er dafür die

²⁵ Gita 1,28.

Für eine detaillierte Kritik an Girards Interpretation der Passionsgeschichte als Pogrom siehe Johann Ev. Hafner, War der Prozess Jesu Lynchjustiz? Kritik an der Reduktion von Gewalt auf Mimesis, in: Peter Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, S. 191-210.

Es wird gewöhnlich zwischen 400 v.Chr. und 400 n.Chr. datiert, die älteste Handschrift stammt allerdings aus dem Jahre 1511.

Gita 1,46 (engl. Übersetzung von S. Aurobindo, dt. von H. Kappes/J. Hinder).

Herrschaft über Himmel, Hölle, Erde erhielte.²⁶ Mutlos sinkt Ardschuna auf den Sitz seines Streitwagens zurück.²⁷

Daran schließt sich ein langes Lehrgedicht seines Wagenführers, der sich als der höchste Gott Krishna offenbart. Er kritisiert Ardschunas Gründe. Seine Weigerung entstamme der Furcht, er werde nie mehr glücklich sein können. Damit stelle er persönliches Glück über die Pflicht als Prinz. Er handle nicht gelöst, sondern absichtsvoll und werde sich damit immer tiefer in die Seinsverhaftung eingraben. Zudem befürchte er den Zusammenbruch der sozialen Ordnung, wenn die Dhrataraschtrier vernichtet sind, bewahrten diese doch viele Bräuche. Diese Furcht reicht tiefer als die Sorge um Familienmitglieder. Die Familiengesetze sind ewige Gesetze, deren Destabilisierung den Untergang der Welt, nämlich von Göttern und Menschen, bedeuten könnte. Alles religiöse Tun könnte zum Erliegen kommen. Ardschunas Befürchtung zufolge würde Anomie (adharma) um sich greifen und sogar den Zirkel der Zeiten in eine Abwärtsspirale verwandeln (Kastenvermischung, Leben in der Hölle, Vergessen der Ahnen...). Diese soziale Ordnung ist sowohl Abbild als auch Garant der Bewahrung der Welt.

Krishna bietet dem Verzagten zunächst vier eher allgemeinkluge Argumente: Erstens sei die Seele ewig und unzerstörbar. »Die Seele erschlägt nicht, noch wird sie erschlagen.«²⁹ Zweitens sei der Tod allen Lebenden sicher, wie auch alle Toten wieder geboren würden, bei diesem Kreislauf bleibe das Selbst immer gleich. Drittens solle er seiner Kastenpflicht als Krieger nachkommen (varna dharma), die folglich über seinen Verpflichtungen gegenüber seiner Familie (kula dharma) stehen. Viertens würde er unauslöschliche Schande über sich bringen.³⁰

Ardschuna ist noch nicht überzeugt, worauf Krishna erklärt, wie man dazu kommt, seine Pflichten zu erfüllen, ohne dabei auf Vorteil oder Nachteil zu schielen. Rechtes Handeln sei wie Opfern: »Als Opfer vollziehe dein

²⁶ Vgl. Gita, 1,35.

Wirken«.³¹ Man gibt der Gottheit aus freien Stücken ein Opfer, zu ihrer Freude, nicht für den eigenen Nutzen. So soll alles Handeln sich vom eigenen Begehren freimachen, auch wenn es so edle Motive sind wie Mitleid. Solange jemand seine Taten nach ihren Konsequenzen verrichte, komme er nie dazu, den Gesetzen des *dharmas* zu folgen. Um in den Zustand der absichtslosen Gleichmut zu gelangen, schlägt Krischna verschiedene Wege der Selbstdisziplinierung vor.³²

Krishna zeigt Ardschuna in einer Privatoffenbarung, wohin diese Wege führen: die Erkenntnis der Einheit aller Wesen. Er gewährt Ardschuna das göttliche Auge der wahren Schau, wodurch dieser den Krishna in seiner vielgesichtigen, 1000-armigen Gestalt erblickt (seine formlose Form, Allform, ananta-rupa, infinite in form.). Das Eine verschwimmt nicht zu einem formlosen Eins, sondern behält noch personale Züge, ewige Seele oder ewige Person (sanatanas puruso³³). Krishna ist in allen Dingen, allen Lebewesen, allen Göttern, er offenbart sich als der eine und einzige, allinklusive Herr vishv'shvara.34 Damit zeigt er nicht nur ein Gesicht als Allerhalter und universale Offenbarung, sondern auch als Alleszerstörer. Aus Krishna stammt alles, durch Krishna vergeht alles. Wie sich alle Flüsse letztlich in den Ozean ergießen, so sieht der Prinz alle Verwandten im Feindeslager in den Schlund Krishnas stürzen. 35 Krishna zermalmt und verbrennt schließlich alle Krieger, die Herrlichkeit schlägt um in Schrecken. Dann folgt der deutlichste Aufruf zur Gewalt in der Gita: »Töte sie, die schon von Mir getötet sind: Drona, Bhishma, Jayadratha, Karna und die anderen heldenhaften Krieger!«³⁶ Hier gelten nicht mehr die ontologischen und soziologischen Argumente vom Anfang (Unzerstörbarkeit der Seele, Unvermeidlichkeit des Sterbens, Erfüllung des Kastengesetzes). Nun verweist Krishna auf die direkte Parallelität von Kriegsgeschehen und kosmischer Ordnung. Diese Völker werden nämlich nicht gewaltsam von Krishna zerstört, sondern sie stürzen sich selbst »mit wachsender Eile«37 wie Motten in die Flamme. Überzeitlich gesehen streben die Menschen danach, wieder vernichtet zu werden, auch wenn Bie als einzelne, mit Namen bekannte Helden beklagenswert wären. Dieser

Die Mutlosigkeit des Anfangs ist völlig anderer Natur als der Zweifel am religiösen Weg selber 6,37: »Was geschieht einem, der den Weg [hier: der Erkenntnis] nicht vollendet, sondern vorher fällt?« Hier wird die Möglichkeit des Abfalls bzw. der Erfolglosigkeit von Religion aufgeworfen, nicht die Unmöglichkeit von Religion überhaupt. Die Antwort auf den inneren Zweifel fällt demnach auch recht einfach aus: Wer sich strebend bemüht und dennoch fällt, der kommt in den Himmel der Werksgerechtigkeit (nicht in die Hölle und nicht in eine niedrigere Geburt).

Vgl. Robert N. Minor, Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita, New York 1986, S. 22, wo Adharma als Religion, Gottesfolgsamkeit gedeutet wird.

²⁹ Gita 2,19.

³⁰ Gita 2,34ff.

⁸¹ Gita 3,9

Zwei Wege tun sich auf: der Weg des Wirkungsverzichts (sannyasa) und der Weg des Wirkdisziplinierung (yoga), vgl. Gita 5,1.

Vgl. Gita 8,8; 10,22; 11,3; 15,17.

³⁴ Gita 11,16.

Mb Vgl. Gita 11,26-28.

³⁶ Gita 11,34.

⁸⁷ Gita 11,29.

Weltenbrand ist nicht das Ende der Geschichte, er ist schon passiert. Daher kann Krishna sagen, die Gegner seien schon getötet. Ardschuna vermag diese Vorvergangenheit nicht ungeschehen zu machen, er muss nur noch nach-vollziehen, besser: mit-vollziehen, was Krishna bereits geleistet hat. Am Ende der Lehre erkennt Ardschuna, dass es genügt, sich ganz Krishna hinzugeben und dass es eine Illusion war zu glauben, er müsse einen eigenen Ich-Willen erfüllen. Er besitzt nun Einsicht in die kosmische Notwendigkeit, dass Dinge nur so sind, wie sie sein sollten. Seine Natur prakrti ist zugleich die Natur im Ganzen, sie handelt und erfüllt sich durch ihn. Eigentlich hatte Ardschuna von Anfang an keine Wahl der Handlung, sondern lediglich eine Wahl der Akzeptanz. Entweder er handelt freiwillig im Sinne Krishnas, oder er tut es widerwillig: »Choose the inevitable«38 würde ihn frei machen von der Illusion, äußere Gesetze und Umstände würden ihn am Handeln hindern. Krischna ist der Herr der Zeit, d.h. der kalpas, der immer wieder kehrenden Abschnitte, die wir als Geschichte empfinden, weil sie beginnen und zu Ende gehen, die aber in das nächste Zeitalter münden. Ardschuna sieht nun ein, dass sein Kampf nicht gekämpft wird, sondern bereits gekämpft ist. Die Gita überbietet ihren eigenen Determinismus (alles muss so sein) durch ein Vertrauen, dass es das Werk einer Person ist, der Allperson Krishna. Das Sein ist sein Wille, dessen Erfüllung nur eine quasi nachträgliche Bestätigung dessen ist, was er wollte. Das Nicht-Kämpfen-Wollen des Ardschuna stellt darin nur eine leichte Schwankung dar, die sich einer unangemessenen Verhaftung in die eigene Tradition verdankt. Auch die eigene Religion gehört dazu: auch das Opfersystem in der Sippe, um das es ja als Ganzes geht, und das der Träger jeder religiösen Kommunikation ist. Selbst die religiöse Ordnung des Opfersystems soll den Prinzen nicht binden, es mag zugrunde gehen. »Thus, abandonment is not to be understood as merely the abandonment of the results of action [...], though that is included. It is a putting aside of all worry about law [...]«39

Die Frage nach der Rechtfertigung des Krieges ist damit faktisch schon vorentschieden: Krishna hat die Schlacht schon geschlagen. Nicht die Opfer sind das Problem, sondern die Pflichterfüllung als Krieger. 40 »Violence doesn't

Robert N. Minor, Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita, S. 489.

⁹ Ebd., S. 493f.

figure as violence, it is only an element in performing your duty. «⁴¹ Die Lehrrede Krishnas war nur nötig geworden, weil Ardschuna sich für das Fortbestehen bzw. den Untergang der Welt verantwortlich gehalten hat. Die wahre Ethik ist somit nicht die entschiedene Tat, sondern das Handeln im Strom des bereits Geschehenen. »Besides, his attitude is also devoid of the ego-sense, not taking the entire authorship to himself. «⁴² Zur selbstlosen Handlung gehört neben den selbstlosen Motiven auch selbst-lose Verantwortung.

von der Rechtmäßigkeit der Folgen abgesehen und allein die Pflichtschuldigkeit des Handelns betrachtet, Rangacharva interpretiert die Schlacht recht naiv als Gelegenheit, einen gerechten Krieg zu führen, da die Gegner sich unmoralisch verhalten hätten. »If killing becomes the duty of a man, and he kills accordingly, he does not thereby commit any sin.« (Malur Rangacharya, The Hindu Philosophy of Conduct. Lectures on the Bhagavadgita, Bd. 1, New Delhi 1914/1989, S. 93). Aurobindo deutet sie symbolisch, nämlich als Allegorie für den Kampf des Göttlichen gegen Tod und Übel (vgl. Robert N. Minor, Bhagavadgita. An Exegetical commentary, New Delhi 1982, S. 2). Gandhis Hochschätzung der Gita als persönliche Inspirationsquelle ist bekannt und hat zu ihrer Verbreitung im modernen Indien beigetragen. Er hielt sie für die einfachste Zusammenfassung der Ethik und Theologie der maßgeblichen indischen Schriften. Sie dient ihm daher auch als Verstehensschlüssel für alle anderen religiösen Texte (vgl. R.S. Betai, Gita and Gandhiji, New Delhi 2002, S. 11f.). Von anderen radikaleren Führern der indischen Befreiungsbewegung, wie z.B. Sri Aurobindo, setzte er sich durch eine konsequent gewaltlose Deutung der Gita ab. Gandhi sah in der Schlacht nur ein stilistisches Mittel, um den Streit im Herzen der Menschen auszudrücken (vgl. P.M. Thomas, 20th Century Indian Interpretations of Bhagavadgita: Tilak, Gandhi and Aurobindo, New Delhi 1987). Wer seine Pflicht liebt, handelt aus Liebe, Gewalt mag es dann immer noch geben, aber nur auf der Oberfläche. Auf allegorischer Ebene sieht Gandhi Krishna als Inkarnation von Gewaltlosigkeit, ahimsa, denn er predigt nicht die Kunst der Kriegsführung, sondern unterweist Ardschuna in Selbstentsagung. Ahimsa geht über passive Gewaltlosigkeit hinaus, niemandem zu schaden und schließt vielmehr Handlungen ein, die Liebe und Sanftheit nicht nur ausdrücken, sondern auch herstellen, im Extremfall durch gezieltes Ertragen von Gewalt. Sie erfordert daher geistige Selbstkontrolle, Feststehen in der Wahrheit (satyagraha). Ardschuna soll ein Yogin werden, flihig zum umfassenden Degagement und bereit, alles Handeln als Opfer zu verstehen. Wenn die Schlacht wirklich geschlagen worden ist, dann nur, um die Vergeblichkeit von Gewalt zu demonstrieren, nicht ihre Wahrheit. Dieses anspruchsvolle Konzept kann Gandhi nur mit Mühe aus der Gita ableiten. Auch die Monographie R.S. Betais über Gandhis Verhältnis zur Gita kann trotz ihrer glorifizierenden Tendenz keine direkte Verbindung herstellen (vgl. ebd., S. 232-235).

Srinivasa Rao in einem Vortrag an der Universität ›Dharmaram Vidya Kshetram/Bangalore am 10.8.2005.

G.W. Kaveeshwar, The Ethics of the Gita, Delhi/Varanasi/Patna 1971, S. 218.

Die Gewaltfrage stellt für die klassischen Kommentare kein Problem dar. Shankara oder Ramanuja diskutieren nicht, ob die Gewalt gerechtfertigt ist oder nicht. Moderne Kommentare lösen die Schuldfrage moralisch, indem sie den Gegnern schwere Vergehen (in den vorangegangenen Episoden) nachweisen, sodass ihre Vernichtung nur eine gerechte Strafe sei. Somit wird die Schlacht zum gerechten Krieg erklärt. In der Gita wird aber konsequent

3.2 Das Isaaksopfer – die Akedah

Eine Selbstgefährdung der Religion als ganzer liegt auch in der Erzählung von der Bindung Isaaks Akedah vor (auch >Versuchung Abrahams oder >Isaaksopfer(genannt). Nachdem Gott Abram berufen und ihm mehrmals reiche Nachkommenschaft verheißen hat (Gen 12.2; 13.16; 15.4 »Nicht er [dein Haussklave] wird dich beerben, sondern dein leiblicher Sohn wird dein Erbe sein«; 17,4; 17,21; 18,18), gebiert seine 91-jährige Ehefrau Sara Isaak. Auf ihm, und nicht auf dem ebenso leiblichen Sohn aus Abrahams Verbindung mit der Magd Hagar, ruht der Segen. Mit ihm soll der Abrahamsbund erneuert und für ewig geschlossen werden (Gen 17,19). In einem grausamen Experiment stellt Gott Abraham »auf die Probe« (Gen 22.1): Er soll seinen Sohn, »deinen einzigen, den du liebst«, als Brandopfer auf einem Berg darbringen. Isaak hat das Holz zu tragen und wird misstrauisch. »Wo ist das Lamm für das Brandopfer?«, aber der Vater weicht aus: »Gott wird sich das Opferlamm aussuchen«. Im letzten Moment, als Abraham den gefesselten Isaak schlachten will, interveniert ein Engel. »Tu ihm [dem Knaben] nichts zuleide, denn jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest. Du hast mir deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten« (Gen 22,12). Da sieht Abraham einen Widder im Gestrüpp und bringt ihn statt des Sohnes als Brandopfer dar. Der Engel wiederholt die Verheißungsformel (»will ich dir Segen schenken in Fülle und deine Nachkommen zahlreich machen«) und universalisiert sie: »Segnen sollen sich mit deinen Nachkommen alle Völker der Erde« (Gen 22,17f.).43

Diese Erzählung hat gerade aufgrund ihrer Sperrigkeit die Interpretationen magisch angezogen. Man kann ihre Zumutungen durch Redaktionskritik abschwächen und nachweisen, dass hier verschiedenste Schichten sich über-

lagern. ⁴⁴ Die derzeit gängigste Interpretation ist die der Opfersubstitution. ⁴⁵ Die Erzählung ist Hyam Maccoby zufolge ein Dokument des Übergangs vom Menschen- zum Tieropfer. Das Gründungsopfer, dem jede Gesellschaft aufruht, (vgl. Romulus opfert Remus) solle beweisen, dass ein Volk sich ganz dem beschützenden Gott ausliefere. Als Beweis des Gehorsams soll der Stammhalter des Stammes geopfert werden. ⁴⁶ In der Urfassung sei wohl ein vollzogenes Menschenopfer anzunehmen. Mit dem Widderopfer soll nicht nur eine einmalige Amnestie berichtet werden, sondern unter dem Einfluss des strengen israelitischen Monotheismus komme die einmalige Opferverweigerung einem prinzipiellen Menschenopferverbot gleich. Der universale Gott kann sich nicht derart widersprechen wie die vielen Olympier.

Diese Deutungen überspielen die fundamentale Paradoxalität, an der sich v.a. die rabbinische und religionsphilosophische Tradition abgearbeitet hat. Weder Gott noch Abraham agieren in dieser Geschichte konsistent. Gott selbst – nicht ein irregeleiteter Kult – verlangt das Opfer eines Kindes, das er erstens selbst den Hochbetagten auf wundersame Weise geschenkt hat, und von dem er zweitens verheißen hat, dass es reiche Nachkommenschaft haben werde und das Heil der Welt auf ihm ruhe. Insofern gefährdet Gott selbst das Heilsprojekt, das er initiiert hat. Ist an eine Willensänderung in dem einen Gott zu denken? Es wäre billig, die Widersprüche philologisch unterschiedlichen Quellen zuzuschreiben oder sie theologisch der Unergründlichkeit Gottes zu überlassen. 47 Die mittelalterlichen Exegeten lösen

In der radikaleren Parallele Gen 4,1-16 bringen die zwei Brüder Kain und Abel Gott ihre Opfer dar. Weil dieser das Schafopfer des zweitgeborenen Abel dem Feldfrucht-Opfer des erstgeborenen Kain vorzieht, erschlägt Kain seinen Bruder. Hier wird ein Menschenopfer anstelle des Gabenopfers gebracht, denn Kain vergießt das Blut Abels wie dieser das Blut des Tieres. Aber nicht Gott, sondern die Erde nimmt das Opferblut auf; es ehrt Gott nicht, sondern schreit zum Himmels. Anders als Abraham opfert Kain aus Hass, nicht aus Gehorsam. In der harmloseren Parallele Gen 21,9-21 gebietet Gott Abraham, seine Magd samt Abrahams unehelichem Sohn Ismael zu verstoßen, d.h. in der Wüste auszusetzen. Gleichzeitig versichert Gott, das Kind werde Nachkommen haben. Der gute Ausgang der Probe wird bereits vorab prophezeit. Abraham gehorcht in diesem Falle wohl wissend, dass dem Kind nichts geschehen werde. Tatsächlich erscheint kurz vor dem Tod durch Verdursten ein Engel und führt die verzweifelte Mutter zu einem Brunnen. Sie überlebt mit ihrem Kind.

Line der gründlichsten Einzeluntersuchungen zur Redaktionskritik bleibt Rudolf Kilian, Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22, Stuttgart 1970. Er rekonstruiert die vierstufige Umbildung einer alten Kultätiologie zu einer Lehrerzählung von der Vorbildlichkeit des Erzvaters. Brüche scheinen noch im Wechsel der Gottesnamen durch. Das Auslöseopfer durch den Widder wurde in der Neufassung nicht gestrichen, aber auch nicht unterstrichen. Da Menschenopfer im alten Israel unbekannt waren, muss die Grundschicht woanders her stammen, evtl. aus dem phönizischen Raum.

Davon gibt es in der Antike mehrere Beispiele: Herodot und Plutarch berichten von König Äolus, der angesichts einer Dürre seinen Sohn Phrixos opfern soll. Zeus aber, der Menschenopfer verabscheut, schickt einen Widder, der statt des Kindes geopfert wird. Iphigenie soll den Göttern dargebracht werden. Artemis hebt sie jedoch vom Schlachtaltar und legt an ihre Stelle eine Hirschkuh. Im Unterschied zur biblischen Erzählung steht hier ein Streit der Götter im Hintergrund. Der Gott, der das Opfer unterbricht, ist nicht der Gott, dem es gewidmet ist. Vgl. Euripides: Iphigenie auf Aulis.

Vgl. Hyam Maccoby, Der Heilige Henker. Die Menschenopfer und das Vermächtnis der Schuld, Stuttgart 1999, S. 121.

Der einflussreiche frühmittelalterliche Midrasch Pirke de-Rabbi Eliezer erklärt sich die Situation so: Die Engel klagen vor Gott, er möge seiner eigenen Barmherzigkeit entsprechen, er solle Isaak retten. In dem Moment, als Abrahams Messer in den Hals des Isaak fährt

den Widerspruch, dass Gott etwas verlangt (Tötung eines Unschuldigen), was er verboten hat (Kains Bestrafung, fünftes Gebot), durch den Verweis auf Gottes Präszienz: Gott wusste, dass Abraham die Probe besteht und dass somit das Opfer nicht vollzogen werden muss.⁴⁸

Ich nehme den Hinweis aus dem jüdischen Kommentar von G. Plaut auf. dass es Elohim sei (Verse 1, 3, 8, 9, 12), der das Opfer fordere, aber der Engel des Herrn, also JHWHs, der es unterbreche (Verse 11, 14, 15, 16). 49 Die El-Seite in Gott verlangt, was religiös sinnvoll und konsequent ist: der Gottheit das Beste zu geben, was man besitzt. Das schließt die Bereitschaft ein, dem lebensweltlich Liebsten Gewalt anzutun. Das an Gerechtigkeit und Wahlfreiheit gewohnte Subjekt wird nun in die Verzweiflung geführt: Abraham soll dasjenige opfern, das er mehr liebt als sich selbst. Er hat keine Wahl zwischen Entweder und Oder, er ist ganz auf sich gestellt ohne intersubjektive Entscheidungshilfe. Alle ethischen Einschränkungen, auch das Gewaltverbot, sind nach dieser Forderung teleologisch suspendiert. Das hat Kierkegaard in seinem Essay Furcht und Zittern umfassend reflektiert. Die allgemeine universalisierte Gesetzgebung mag das telos im sozialen Handeln sein, aber es gibt Situationen wie die Abrahams, in welcher der Einzelne völlig isoliert vor dem Absoluten steht. Das Verhältnis zum Absoluten ist aber dann selber absolut, d.h. es lässt sich nicht auf andere bewährte Zusammenhänge beziehen. In der Abrahams-Situation tritt Kierkegaard zufolge das »Paradox des Glaubens« hervor: die totale Inkommensurabilität der religiösen Innerlichkeit. 50 Abraham erscheint als unvertretbares Subjekt. Er opfert Isaak nicht für eine allgemeine Idee, für den Staat, für die Moral, den berechtigten Zorn eines Gottes, oder um zum Gehorsamsvorbild zu avancieren. Das wäre nach Kierkegaard noch tragisches Heldentum, welches nicht zur Leidenschaft des Glaubens durchgestoßen ist. Der tragische Held vollzieht noch Opfer mit einem schielenden Seitenblick auf die Nachwelt oder auf

und seine Seele entweicht, stoppt Gott die Opferung, die Seele kehrt zurück. Vgl. Pirke de-Rabbi Eliezer 31. Ähnlich Genesis Rabba 56,5.

günstige Gotteskonstellationen. Kierkegaard hält an der Rechtmäßigkeit des Opfers fest, denn diese Situation beschreibt ein Handeln außerhalb jeglicher Ethik, und deshalb lasse sie sich auch nie mediieren, erklären, begründen. Hier stellt sich die Frage, wie man eine barbarische, gesetzlose von einer gläubigen, gottesgehorsamen Handlung unterscheiden kann.

Neben die El-Seite, die das Opfer verlangt, tritt aber die JHWH-Seite, die das Opfer verbietet. Hier zeigt sich eine religionskritische Größe der Erzählung. Der eine Gott, dem die ganze Verehrung und der bedingungslose Gehorsam gebühren, transzendiert noch einmal die Transzendenzvorstellungen der Menschen. Dieser zweite Aspekt der Gottheit verlangt nur Hingabe, aber abgelöst vom Opfer. Damit bricht er die allgemein religiöse Vorstellung, man müsse der Gottheit irdische Güter bringen. Zwar ist Isaak ein Geschenk, das er zurückfordern kann, aber JHWH verzichtet darauf. Ihm genügt die Bereitschaft, es zu tun. Im Grunde prüft sich Gott in der Versuchung Abrahams selbst. 51 Isaak ist ja kein Mensch wie jeder andere, sondern wurde von Gott selbst in einer Theophanie verkündet. Nun stellt Gott seinen eigenen Plan zur Disposition, nämlich über Isaak Segen auf die Menschheit zu bringen. Man muss sich die wahre Paradoxalität der Geschichte vor Augen halten. Die exegetische Tradition hat auf das eigenartige Schweigen hingewiesen⁵², in dem der dreitägige Weg von Vater und Sohn stattfindet. Abraham teilt sein Vorhaben und die Offenbarung weder Sara, noch dem Knecht, noch dem betroffenen Opfer mit. Als Isaak das Schweigen bricht und angesichts von Feuer und Holz nach dem Opfertier fragt, weicht Abraham aus: Gott werde sich ein Lamm ersehen. Diese Aussage ist in doppelter Hinsicht problematisch, denn erstens wird Gott später kein Schaf, sondern einen Widder anbieten, zweitens verheimlicht Abraham den Auftrag Gottes. Daher die berechtigte Frage der Rabbinen: Darf ein Prophet seine Gründe für sich behalten? Liegt hier eine Falschprophezeiung vor? Unter diesen Leitfragen diskutiert der Talmud die Akedah im Vergleich mit Lügenpropheten.⁵³ Rabbi Schimon vermutet hinter der Einleitungsformel »nach diesen Begebenheiten« (Gen 22,1), dass Gott selbst vom Satan zu diesem Experiment verführt worden sei, um die Opferbereitschaft Abrahams zu testen. Satan tritt aber auch

So die Deutungen von Moses Maimonides und Moses Nachmanides. Vgl. Lippman Bodoff, The Binding of Isaac, Religious Murders, and Kabbalah. Seeds of Jewish Extremism and Alienation?, Jerusalem/New York 2005, S. 31.

Selbst wenn man die Verse 11, 15 und 16 einem späteren Redaktor zuschreibt, bleibt doch die Ätiologie in Vers 14 Teil einer ursprünglichen Schicht: Der Berg heißt heute noch IHWH jir'ê.

Vgl. Furcht und Zittern, S. 156. Der Pseudepigraph Johann de silentio von Furcht und Zittern stammt aus einem Märchen, in dem der Diener Johannes bei seinem Versuch, das Königspaar zu retten, versteinert wird und der König seine Kinder daraufhin opfert, um Johannes zu erlösen.

⁵¹ Vgl. Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1988, S. 295-297 (= Nr. 268).

^{**}perhaps the most poignant and eloquent silence in all literature«. E.A. Speiser, The Anchor Bibel – Genesis Bd. 1, New York u.a. 1964, S. 165.

bSanhedrin 89a-89b. Der Talmud kommentiert an dieser Stelle Mischna Sanhedrin X, 5-6.

an Abraham heran und offenbart ihm den Entschluss Gottes »hinter dem [himmlischen] Vorhange, dass ein Schaf und nicht Jichaq zum Brandopfer bestimmt sei«. Abraham schenkt ihm keinen Glauben, denn »Das ist die Strafe des Lügners, selbst wenn er die Wahrheit spricht, glaubt man ihm nicht.«54 Auch in der talmudischen Auslegung steht also die Versuchung Gottes selbst im Hintergrund. Die Akedah beschreibt den Übergang vom religiösen Opfer zu einem Geschehen in Gott selbst.

3.3 Jesu Agonie vor der Passion - Getsemani

Der dritten Text enthält eine christliche Variante der Gewaltreflexion. Weil in allen Evangelien Jesu Wanderpredigt auf Jerusalem ausgerichtet und Jerusalem durch Leidensweissagungen immer wieder in Erinnerung gebracht wird, erscheint es so, als ob er stracks und entschieden zum Tempel geht. Nirgendwo wird von inneren Zweifeln Jesu berichtet, ob der Weg der tätlichen Provokation der richtige ist. Solche Zweifel werden in der Getsemani-Perikope gleichsam nachgeholt.⁵⁵ In der Ölgarten-Szene Lk 22,39-44 ahnt Jesus bereits, was auf ihn zukommt. Kurz vor seiner Gefangennahme zieht er sich mit drei ausgewählten Jüngern auf einen Hügel vor den Stadttoren Jerusalems zurück. Er entfernt sich von den Gefährten, um allein zu beten. Währenddessen fällt er in Depression. Plötzlich erscheint ein Engel und stärkte ihn. Er aber verfällt wieder in Todesangst. Inzwischen sind die Jünger eingeschlafen; Jesus tadelt sie deswegen. Kurz darauf wird er festgenommen.

Die Erzählung stammt aus dem vormarkinischen Passionsbericht, was an mehreren Merkmalen erkennbar ist: Erstens wird eine genaue Ortsangabe (Getsemani) gegeben, zweitens wird die jesuanische Vateranrede benutzt und drittens ist es historisch wahrscheinlich, dass Jesus nach seiner Tempelaktion Hausverbot hatte und gezwungen war, für seine Gebete auf entlegene Orte auszuweichen. Diese Szene beschreibt den letzten autonomen Moment in

bSanhedrin 89b (Übersetzung Goldschmidt). Der Zweifel gilt aber nicht für Isaak! Er muss seinem Vater vertrauen, denn einem bewährten Propheten wie Abraham muss man auch dann gehorchen, wenn er verschweigt, was er empfangen hat.

seinem Leben, denn kurz danach wird er festgenommen und gerät in die Kette aus jüdischen und römischen Prozessen, die in seiner Folterung und Exekution endet. Von nun an betet er nicht mehr aus eigenem Antrieb, sondern antwortet gezwungenermaßen in den Verhandlungsdialogen oder schreit zu seinem Vater am Kreuz. In Lk 22 tritt der Erlöser nicht in weiser Weltdistanz auf, der sich zu seinen Leidenschaften verhalten kann, sondern wird von Todesangst ergriffen. Jesus weiß, was nun wohl kommen wird. Die Formulierungen in den Parallelstellen zeigen die Panik: »Meine Seele ist zu Tode betrübt«. 56 Der Zustand der lypê galt als eine der Kardinalleidenschaften⁵⁷, eine verderbliche Seelenregung, der ein Weiser nicht nachgeben dürfe. Dass diese Verse ob ihrer allzumenschlichen Darstellung des Gottessohnes vor seinem Leiden viel Erklärungsbedarf erzeugten, ist verständlich. Zeigen sie doch einen Jesus, der seine eigene Mission nicht triumphal durchführt, sondern an dieser Stelle zur Disposition stellt. Lukas unterstreicht Jesu Zweifel geradezu psychosomatisch (Schweiß wie Blut).⁵⁸ Jesus betet darum, nicht in Versuchung zu geraten, denn seit Lk 22,3 wirkt Satan unter den Jüngern, nämlich in Judas. Kurz davor hatte Jesus angekündigt, dass er Satan gebeten habe, »die Jünger zu sieben«.59 Die Szene gestaltet sich als ein Streit guter und böser überirdischer Kräfte, die Mächte des Himmels sind sozusagen losgelassen: Satan auf der einen Seite, auf der anderen Seite ein Engel, der Jesus zu Hilfe eilt. Dieser Streit setzt sich in einem inneren Kampf von Angst und Vertrauen fort und kristallisiert sich in einem Detail, dem Becher. Jesus bittet eingangs den Vater darum, den Becher an ihm vorübergehen zu lassen. Damit ist der Zornesbecher aus Jeremia 51,17 gemeint.60

Zur Historizität: Der vormarkinische Passionsbericht hat diese Perikope sicher enthalten, sie wurde nicht als selbstständiges spätes legendarisches Gut eingefügt. Der Text enthält eine Erinnerung an eine einsame Gebetszeit Jesu vor seinem Leiden. Dass Jesus in Getsemani verhaftet wurde und dies während eines Gebetes geschah, ist plausibel, war doch das Haus seines Vaters, der Tempel, nach Jesu Tempelaktion ihm als Gebetsort verwehrt. Die Gebets-Anrede Vater entspricht dem Stil der anderen Gebete Jesu.

[»]perilypos« Mk 14,34; Mt 26,37. Jesus übernimmt das Ich des Psalmbeters aus Ps 42,6. Vgl. Eben Scheffler, Suffering in Luke's Gospel, Zürich 1993, S. 134.

Ob die schlecht bezeugten Verse über den Angstschweiß und die Engelerscheinung - eine lukanische Anspielung an Daniel 10,18 - später hinzugefügt oder in vielen Handschriften getilgt worden sind, ist strittig. Ich schließe mich Goulder an, der die lukanische Passion unter metaphysische Einflüsse gesetzt sieht. Satan ließ seit der Versuchung von Jesus ab, nun befällt er Judas, dementsprechend erhält Jesus Unterstützung durch angelische Kräfte, die Lukas bei der Versuchung anders als Matthäus unerwähnt gelassen hat (vgl. LK 4,13 mit Mt 4,11) und jetzt nachholt. Vgl. Michael D. Goulder, Luke. A New Paradigm, Sheffield 1994, S. 742.

Lk 22.31.

In der Ikonografie trägt meist der Engel diesen Kelch. Dies wird häufig falsch gedeutet, als ob es sich um einen Trank der Stärkung handle. Theologisch richtig deutet es der Dürer-Zyklus Kleine Passion, wo der Engel ein Kreuz zeigt. Jesus wird also sein Leiden vor Augen gestellt. Vielleicht besteht gerade in der klaren Präsentation des ungewissen Bevorstehenden eine Stärkung.

Die Lukasversion wurde deshalb ausgewählt, weil sie die Depression am schärfsten unterstreicht: Bei Markus beginnt die Szene mit der Todesbetrübnis Jesu und endet im Hingabewort, so dass der Leser den Eindruck erhält, Christus sei nun getröstet und entschlossen, seinem Tod entgegen zu gehen. Bei Lukas hingegen folgt nach Verschonungsbitte und Hingabewort die Stärkung durch den Engel. Danach - und das ist überraschend - hört die Todesangst nicht auf, sondern dauert trotz der himmlischen Unterstützung an. Jesus wird bei Lukas nicht von der Angst ausgenommen. Seine Einwilligung in das Unvermeidliche oder in einen höheren Willen führt nicht zu einer Gelassenheit wie bei Ardschuna. Jesus reagiert auch nicht philosophisch: Weder überwindet er seine Leidenschaft ataraktisch wie ein Stoiker noch bringt er eine existenziale Entschlossenheit zum Tod auf, wie es Heidegger verlangt. Jesus betet weiter, noch inständiger. Diese Inständigkeit, perseverantia wird man im Mittelalter sagen, ist etwas anderes als die universale Gelassenheit des Pandu-Prinzen, der letztlich vor der Unvermeidlichkeit des Seins resigniert und so zu königlicher Würde und Entspanntheit zurückfindet. Jesu Reaktion vor dem Leiden wirkt da vergleichsweise unheroisch. Seine Stärkung besteht nur in der Klarheit, seinem Schicksal ins Auge zu sehen.

Der Erlöser möchte seinen Tod und damit – aus späterer Sicht – seine Heilssendung vermeiden. Daher war diese Episode für die Theologen der alten Kirche immer anstößig. ⁶¹ Die spätere theologische Reflexion hat diesen Widerstreit von menschlichem und göttlichem Willen in Jesus selbst und in seiner Beziehung zum Vater durch die Zweinaturenlehre erklärt, wonach sich das göttliche Wissen verbirgt, um Jesu Menschlichkeit nicht allzu sehr zu privilegieren. Die Eigenart sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Natur bleiben hierbei erhalten: Jesu Einwilligung in den Willen des Vaters heißt dogmatisch nicht, dass nur ein Wille herrscht⁶², sondern dass er sich moralisch – also aus Freiheit, nicht physisch aus Natur – dem Willen des Vaters überlässt. Die Perikope endet ja mit der Selbstüberwindung Jesu, die angesichts des Versagens seiner schläfrigen Jünger umso deutlicher kontu-

riert wird: Er relativiert seinen Wunsch, »nicht mein Wille geschehe, sondern der deine«. Im Laufe der Tradition wird der Konsens der beiden Willen immer stärker hervorgehoben. ⁶³ Dieser Gehorsamsschluss trägt schon die Züge einer entfalteten Christologie und einer frühchristlichen Verfolgungsund Versuchungssituation. Er darf nicht überdecken, dass Jesus hier mit dem Abbruch seines Projektes rechnet. Mit Kaiser Julian und K. Barth muss man fragen, weshalb Jesus hier so jämmerlich um Schonung bittet, warum er seinen vorgezeichneten Weg in Frage stellt. ⁶⁴

Diese Gedanken bewegen sich außerhalb der Orthodoxie. Jesus steht die Alternative vor Augen, dass er sein Werk auf andere Weise als auf die gewaltsame vollziehen könnte. Der Vater, dem doch alles möglich ist, könnte sein Reich errichten, ohne dass der Sohn geopfert wird, eventuell durch radikale gewaltlose Liebe, mit der er den Tempelpriestern ihren falschen Kult vergibt. Wenn das Fenster der funktionalen Äquivalente einmal geöffnet ist, kann der Leser der Getsemani-Erzählung noch radikaler fragen: Vielleicht scheitert Jesu Projekt als Ganzes, und die Errichtung des Himmelreiches misslingt? Bereits bei der Tempelaktion war sichtbar geworden, dass Gott nicht eingegriffen hat, um sein Haus wieder herzustellen. Die Getsemani-Erzählung bildet mehr als nur ein retardierendes Moment in einer Erfolgsgeschichte. Indem sie den Zweifel Jesu schildert, ohne die göttliche Antwort dagegen zu stellen, setzt sie den Höhepunkt des Jesusschicksals in ein Licht der Nichtnotwendigkeit. Es ist so gekommen, aber der Vater könnte auch anders wollen.

Im Johannesevangelium wird sie nicht erzählt, weil Joh die Verherrlichung des Sohnes bereits vor der Passion durchscheinen lässt und Jesu Wirken programmatisch als Erfüllung des Vaterwillens dargestellt wird. »Denn ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.« Vgl. auch Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1 (EKK Bd. 1/4), Neukirchen-Vluyn 2002, S. 134.

So der Monotheletist Sergius von Konstantinopel Anfang des 7. Jh. Die Stelle Joh 10,18 betont – offensichtlich gegen Zweifel –, dass Jesus sein Leben aus eigenen Stücken hingibt.

[»]Ich habe die Macht, es hinzugeben, und die Macht es wieder zu nehmen.« Die Zweiheit der Willen wurde immer wieder verteidigt und 681 auf dem Dritten Konzil von Konstantinopel dogmatisiert. In der Scholastik wird das Problem durch die Unterscheidung in einen geistigen Willen (voluntas rationis) einerseits und einen fleischlichen Willen (voluntas varnis) andererseits gelöst, welcher sich naturhaft gegen Leiden sträubt.

Bei Mk »nicht, was ich will«, bei Lk »nicht mein Wille«.

Zitiert in: Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, S. 133 und Joachim Gnilka, Das Matthäusevangelium. Zweiter Teil (HThK NT), Freiburg i.Br./Basel/Wien 1988, S. 414.

Martin Scorseses Roman-Verfilmung The last temptation of Christ entfaltet dieses Motiv eindrücklich.

4. Vergleich und Folgerungen

Wir waren von der Frage ausgegangen, wie Religion Gewalt definiert. Hierfür wurden drei Basistexte samt ihrer innerreligiösen Auslegung vorgestellt. In allen Texten ging es darum, dass der Protagonist einer Religion selber Opfer von Gewalt zu werden droht. An der Selbstgefährdung von Religion kann man sichtbar machen, welches der tiefste und letzte Grund ist, weshalb man Gewalt in Kauf nehmen darf, und weshalb das Opfer dann nicht mehr als Gewalt, sondern als höchste Pflicht erscheint. Bei einem Vergleich sollen auch die Kategorien Girards zur Anwendung kommen.

4.1 Wer verlangt das Opfer? (sacrifice)

In der *Bhagavadgita* ergibt sich die Notwendigkeit des Opfers aus dem Fortgang der Welt. Der Krieg zwischen Pandavas und Kauravas ist keinesfalls ein kontingentes Ereignis, es bildet ein Glied im Strom der Ereignisse, der nicht unterbrochen werden darf, denn angestautes Karma entlädt sich auf diese Weise. Die Notwendigkeit lässt sich keinem einzelnen Willen zuschreiben, sondern verteilt sich auf all die Willen, mit denen Ischvara Krishna alle Wesen lenkt.

In der Akedah ist es eindeutig Elohim, der Abraham die Opferung des Sohnes gebietet. Das Gebot ergeht ohne Begründung und erscheint als ein reiner Gehorsamstest. Allerdings entscheidet sich Gott anders, der Wille entzweit sich sichtbar am Namenswechsel der Gottheit von Elohim zu Jahwe. Der Widerwille Abrahams wird nicht erzählt, aber in der jüdischen Auslegungstradition ausführlich entfaltet.

In der Getsemani-Szene äußert sich der Wille des Vaters, der das Opfer verlangt, nicht ausdrücklich. Er bleibt als Gebetsadressat im Hintergrund, der Sohn antizipiert ihn aber in einer Weise, dass die Willen ineinander übergehen. Der eigene Wille des Sohnes wird dabei nicht aufgehoben, aber in der späteren christlichen Tradition als parallel zum göttlichen Willen dogmatisiert.

Während also in der *Gita* eine Vielheit von Willen das Opfer quasi anonym erfordert, verbietet in der *Akedah* eine Willensänderung das Isaaksopfer, in der *Getsemani*-Szene schließlich bestehen zwei Willen nebeneinander. Dadurch wird die Kontingenz des Geschehens im Christentum am stärksten gesteigert.

4.2 Wer wird geopfert? (victime)

Im hinduistischen Text opfert Ardschuna seine Gegner und Angehörigen. Sie sind Träger der ewigen sakralen und kosmischen Ordnung. Sie alle, Sieger und Besiegte, sind Manifestationen Krishnas. Das Opfer (der Krieg) wird trotz anfänglicher Zweifel vollzogen, Ardschuna überlebt und setzt die Ordnung fort.

Im jüdischen Text hebt Abraham zur Opferung seines Sohnes an. Dieser ist der Träger der gesamten Verheißung und des Segens für die ganze Welt. Isaak ist ganz Gabe Gottes an das unfruchtbare Ehepaar Abraham–Sara. Das Opfer wird von der Gottheit unterbrochen und durch ein Tieropfer ersetzt. Isaak überlebt, in ihm wird der Bund weitergeführt.

Im christlichen Text wird Jesus selbst geopfert, nachdem er sich dem Willen des Vaters ergeben hat. Jesus gilt dem Evangelisten nicht als ein irdischer Mensch allein, sondern als der Sohn Gottes, in der dogmatischen Tradition später sogar als gleichwesentlich dem Vater. Das Opfer wird trotz anfänglicher Zweifel nicht unterbrochen, sondern in der Kreuzigung vollzogen. Mittelbar opfert Gott sich selbst.

In allen drei Fällen steht das gesamte Heil auf dem Spiel: die Ordnung der Welt, die Verheißung, die Sendung des Sohnes. Alle drei Religionen rechnen mit ihrem eigenen Ende, das dennoch nicht außerhalb des Willens der Gottheit läge.

4.3 Wer kritisiert das Opfer? (desacralisation)

In der Bhagavadgita wird der Zweifel in der Gestalt Ardschunas, des opfernden Kriegsherrn, reflektiert. Der Zweifel löst sich nach der Einsicht in die All-Einheit aller Wesen und der Vergangenheit aller Handlungen in Gelassenheit auf und weicht neuer Entschlossenheit.

In der Akedah wird der Zweifel in die Gottheit selbst hineinverlegt (Elohim – JHWH, bzw. Gott – Satan/Engel). Gott wird der Tradition zufolge von Satan provoziert, seinen Berufenen Abraham zu testen, die Engel wiederum flehen um Schonung Isaaks. Auf Isaaks Frage nach der Opfergabe verweist Abraham auf Gott zurück. Dieser verlangt das Opfer, aber Abraham soll es vollziehen.

In der Getsemani-Perikope zweiselt das Opfer, Jesus, selbst. Anders als Isaak, der es nur ahnt, weiß Jesus, dass er getötet werden soll. Die Tradition hat den Gottessohn mit Allwissen ausgestattet, von dem er aber in diesem Moment

Sacrifice

103

keinen Gebrauch mache. Der Vater äußert sich an keiner Stelle, aber der Tod Jesu wird als Wille des Vaters interpretiert.

Johann Evangelist Hafner

Während in der Gita der Zweifel nach ausführlicher Belehrung erlischt und in der Getsemani-Erzählung der Zweifel sich durch Ergebung in den Vaterwillen selbst aufhebt, bleibt er in der Akedah bestehen. Gott erregt durch seine Willensänderung Zweifel an ihm selbst.

Was trägt der Vergleich für die Frage nach der Gewalt aus? Girards Theorie kann sich durch die Befunde in 4.3 bestätigt fühlen, wonach Gewalt desto kritischer gesehen wird, je mehr eine Erzählung die Perspektive des Opfers einnimmt. Aber Girard übersieht, dass auch im christlichen Text die Tötung Jesu keineswegs ein ungewollter Vorgang ist. Die Passion Jesu fällt nicht aus dem Willen des Vaters heraus. Der Unterschied muss an anderer Stelle gesucht werden. Entscheidend sind bereits die in 4.1 aufgezeigten Differenzen. Dort wird ein Zusammenhang aus Absolutheit der Gotteserscheinung und Opferbereitschaft sichtbar. Je monolithischer das Transzendente auftritt, desto unausweichlicher ist der Gehorsam. Der menschliche Widerwille kann sich nur dort erhalten, wo eine Pluralität in Gott selber angenommen wird. Paradoxerweise ist der hinduistische Gott nicht plural, sondern in Krishna total; hingegen zeigt sich der christliche Gott in der Getsemani-Szene dual als Auseinandersetzung von Vater- und Sohneswillen. Eine ähnliche Lösung bietet die Akedah, wo Gott die Fähigkeit zum Selbstwiderspruch aufweist.

Funktionaler Vergleich

Betrachtet man diese Texte funktional, erhärtet sich die Hypothese, dass die darin enthaltenen Reflexionen benutzt werden, um die Differenz zwischen der Transzendenz und ihren immanenten Mitteilungen (Manifestation, Vision, Offenbarung) offen zu halten. Damit kann die in Willkür umschlagende Absolutheit des Göttlichen abgesenkt werden (dharma, Verheißung, Heilsplan). In allen drei Texten wird kurz das Fenster der Anders-Möglichkeit bzw. der Nicht-Möglichkeit geöffnet. 66 Religion reflektiert eine Gewaltsituation, welche die Vernichtung des bisher Erreichten mit sich zu bringen droht. Weil die Religion insgesamt auf dem Spiel steht, wird sie sich selbst zum Gegenstand. Was wäre, wenn die Heilsgeschichte jetzt endete? Die Antwort wird in die Gottheit hineinverlegt: Ihr wird die Freiheit zuerkannt,

ihren Willen auch anders durchzusetzen. Das Gewaltthema zwingt also die Religion, sich selber zu possibilisieren, sich als eine nicht-notwendige Möglichkeit unter anderen zu verstehen. Fällt aber die absolute Notwendigkeit weg, so erheben sich Zweifel, weshalb Gewalt nötig ist. Allerdings wird nur in der Akedah auf das Opfer verzichtet.

Die Kontingenz der Religion korreliert mit der Transzendenzhöhe der Gottheit. Krishna, JHWH, der Vater bilden jeweils als oberste Transzendenz den Pool aller Möglichkeiten einer Religion und noch mehr. Die Transzendenz ist transzendenter, als sie von der Religion aus erfahren und verkündigt wird. Deshalb übersteigt der göttliche Wille die Alternativen der handelnden Personen und die Tendenz zur Selbstfortsetzung von Religion als ganzer. Dharma, das Gebot IHWHs und der Wille des Vaters erscheinen aus der Sicht Ardschunas, Abrahams und Jesu als derart transzendent, dass sie zu ihrer Durchsetzung eben nicht auf das Opfer der Verwandten, Isaaks, Christi angewiesen sind. Je deutlicher der göttliche Wille von seiner irdischen Verwirklichung abgehoben wird, desto größer ist die Fähigkeit zur Selbstrelativierung einer Religion. Darin besteht aber ein Dilemma von Religion überhaupt: Ihre Transzendenzvorstellungen tendieren zur Perfektion.⁶⁷ Wenn Gott zu perfekt, zu absolut, d.h. in sich abgeschlossen gedacht wird, sind alle Äußerungen, die man von ihm erhält, unsichere Abspiegelungen. Letztlich ließe sich von ihm dann nichts mehr sagen, was zu einer Entwertung all dessen führen würde, was man von ihm bisher weiß: die Vorgeschichten im Mahabharata, die Verheißungen Gottes, die Prophezeiungen im Alten Bund. Wenn nun die Transzendenz nicht einmal an ihre bisherigen Äußerungen gebunden ist und jeden Moment mit anderen Personen und Gesetzen neu anfangen könnte, dann bricht die religiöse Funktion zusammen. Das ist der speziell religiöse Begriff von Gewalt: Traditionsabbruch.

Deshalb muss die Reflexion der Andersmöglichkeit rechtzeitig wieder abgebrochen und Willkürreduktion vorgenommen werden. Die Gottheit tut nicht einfach, was sie je und je will. Sie hält sich an das, was sie bisher geäußert hat, und lässt sich nur mit Gründen, die in ihr selbst liegen, davon abbringen. Wo Gott jeden Moment alles wollen kann, hebt die Transzendenz ab und bietet jede Möglichkeit, an ihr zu zweifeln oder ihr zu widersprechen. Einige islamische Traditionen versäumen diese Willkürbegrenzung. Man darf vermuten, dass hierin ihr Gewaltpotenzial liegt. Nur bei einer Gottheit, die ihre Transzendenz durch Selbstbindung transzendiert und so erst als

Klassisch gesprochen: die Möglichkeit des Gegenteils (libertas contraditionis) und die Möglichkeit, dass dasselbe anders möglich wäre (libertas specificationis).

⁶⁷ Vgl. Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977, S. 130-134.

diskursives Gegenüber in Frage kommt, ist es sinnvoll, in den göttlichen Willen einzuwilligen: Ardschuna wird erst dann zum Krieger, wenn er sich dem kosmischen Gesetz einfügt; Isaak wird erst dann Verheißungsträger, wenn er von Abraham freigegeben wird; Jesus ist erst da ganz Sohn, wo er sich dem Vater überlässt.⁶⁸

Je eindeutiger und kompakter der Gotteswille gebietet, desto geringer sind die Widerspruchsmöglichkeiten, desto höher ist die Gehorsamserwartung, und desto leichter sind blinde Fanatismen. Die Gewalttätigkeit einer Religion hängt davon ab, ob sie der allgemein-religiösen, ja eigentlich frömmeren Tendenz nachgibt, ihren Gott mit potentia absoluta auszustatten und ihn so zum Despot werden zu lassen. Den eigenen Gott kann eine Religion aber nicht mit Nutzenerwägungen ›korrigieren‹, etwa mit dem Hinweis auf mögliche Gewaltfolgen bzw. Befriedungseffekte. Gott kann nur mit sich selber korrigiert werden, nur mit dem Verweis auf seine eigene Tradition: »Kannst Du das von uns wollen, widersprichst Du dir nicht selbst?« Das despotische Gottesbild wird mit deliberativen Wesenszügen angereichert, die es erlauben, Gott in ein Gespräch zu verwickeln. Religionstypologisch mag dies wie ein Rückfall monotheistischer Hochreligionen (zu der auch der Vischnuismus zählt!) in anthropomorphe Vorstellungen erscheinen, aber der Aufbau einer kommunikativen Gottesfigur stellt eine wichtige Selbstkorrektur von Religionen dar und ermöglicht eine doppelte Selbstrelativierung: Zum einen kann sich die faktische Religion als kontingent vor dem transzendenten Gott sehen, der sie in einer Opferforderung zur Disposition stellt. Zum anderen kann dieser Gott in seiner Forderung hinterfragt werden mit Verweis auf die faktisch in der Religion ergangene Offenbarung. Je klarer dieser Zirkel aus Relativierung von Gott und Religion gepflegt wird, desto schwieriger wird in einer Religion die rücksichts- und alternativlose Durchsetzung von Absichten und desto geringer ist die Gewaltneigung.

 Religionen im gewaltsamen oder gewaltlosen Widerstand

⁶⁸ In Gita 10,37 identifiziert sich Krischna indirekt mit Ardschuna: »Unter den Vrschnis bin ich Vasudeva, unter den Pandavas bin ich Dhananjaya [der Gewinner der Goldpreise, das ist Ardschuna]«. In Gen 18 wird Isaak von drei göttlichen Boten als Empfängnis der Unfruchtbaren verheißen. In Lk 2 verkündet ein Engel Jesus als jungfräuliche Empfängnis.