

GIRARD, RENÉ, *Der Sündenbock*, Zürich: Benziger 1988. 305 S.

In „Das Heilige und die Gewalt“ hatte der Autor seine Theorie von der Entstehung menschlicher Gesellschaften durch das „versöhnende Opfer“ ohne jeden Bezug auf die biblische Tradition entwickelt. In „Das Ende der Gewalt“ (vgl. Rez. ThPh 61 [1986] 450–453) hatte er demgegenüber dargestellt, inwiefern die eigentliche Offenbarung der biblischen Tradition darin besteht, die Gewalt aus der Sicht der Verfolgten zu beschreiben und den Sündenbockmechanismus aufzudecken. Im vorliegenden Werk wird dies durch eine Reihe neutestamentlicher Analysen weiter verifiziert. In der ersten Hälfte des Buchs werden jedoch zunächst durch Untersuchung von Mythen der verschiedensten Herkunft Grundstrukturen des Mythos erarbeitet. Das erste Kapitel ist einem Text von Guillaume de Machaut aus der Mitte des 14. Jahrhunderts gewidmet. Dort werden Massaker an den Juden beschrieben, die mit ungeheuerlichen Anschuldigungen begründet werden. Obwohl wir heute keine dieser Anschuldigungen für glaubwürdig halten, müssen wir den Text in seiner Beschreibung der Massaker für historisch halten. Er enthält alle Stereotypen kollektiver Verfolgungen: die Entdifferenzierung, die Anschuldigung, allgemeingültige Merkmale der Opferselektion und schließlich die Gewalt selbst. G.s Hypothese ist nicht „historisch“, sondern „strukturell“: Allein aufgrund der Stereotypen der Verfolgung ist bereits die Verwurzelung des Textes in einer realen Verfolgung zu postulieren (45). Nur so lasse sich die ständige Wiederkehr der gleichen Themen in allen Mythen erklären: Mythen sind die Sicht der Verfolger auf ihre eigene Verfolgung (42). Aus anderen Kulturkreisen zieht G. mexikanische, skandinavische und griechische Mythen zum Vergleich heran, um dieselben Stereotypen aufzuweisen. Die Schlußfolgerung ist, daß die menschliche Kultur dazu verurteilt zu sein scheint, ihre eigenen Ursprünge aus der kollektiven Gewalt immer wieder zu verschleiern; sogar ihre verschiedenen Stadien lassen sich von daher verstehen (148). Aber gegen alle Verschleierung gibt es eine Enthüllungskraft – die jedoch von den meisten Menschen gerade umgekehrt als Vertuschungskraft schlechthin angesehen wird: „Die Bibel, so wie sie von den Christen definiert wird, die Einheit von Altem und Neuem Testament, stellt diese Enthüllungskraft dar.“ (149) Man findet hier in der Diktion G.s Anklänge an Karl Barths Entgegensetzung von Religion und Glaube: „Die Evangelien lösen die menschliche Religion insgesamt und die daraus abgeleiteten Kulturen auf“ (150). Die in der zweiten Hälfte des Buchs behandelten neutestamentlichen Themen, die hier nur eingehender Lektüre empfohlen werden können, sind: „Schlüsselworte der Passionsgeschichte“, „Es ist besser, ein Mensch sterbe . . .“, „Die Enthauptung Johannes des Täufers“, „Die Verleugung des Petrus“, „Die Dämonen von Gerasa“, „Satan uneins mit sich selbst“, und „Der Paraklet in der Geschichte“. Wenn man die neutestamentlichen Texte auf dem Hintergrund der Kategorien Girards liest, fallen viele Formulierungen auf, die seine Sicht voll bestätigen und zeigen, wie alles das abgelehnt wird, was die zur Verfolgung Entschlossenen blindlings akzeptieren. „Sie wissen nicht, was sie tun.“ (Lk 23, 23) Nach G. ist diese Stelle „die erste Definition des Unbewußten in der Geschichte der Menschheit, von der alle anderen, sich ständig abschwächenden Definitionen abgeleitet sind“ (162). Die ganze Passion könnte unter der Überschrift stehen: „Sie haben mich grundlos gehaßt“ (Joh 15, 25). Es entspricht genau der Theorie G.s von der Einmütigkeit der Verfolger, wenn Pilatus und Herodes in der Gegnerschaft zu Jesus Freunde werden. Besonders nachdenkenswert ist des weiteren G.s hermeneutische Theorie, wonach auch die Evangelien noch immer unter dem Einfluß jener Mimetik redigiert worden sind, die Jesus seinen ersten Jüngern gerade zum Vorwurf gemacht hat; deshalb kann die eigentliche Rationalität dieser Texte nicht deren Verfassern selbst zugeschrieben werden (233). Es gibt keinen gewalttätigen Gott. Inbezug auf das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) schreibt G.: „Der Text hat insofern Gleichnischarakter, als er auf die Sprache der Gewalt zurückgreift, um sich an jene Gewalttätigen zu wenden, die sich nicht als solche verstehen. Der Sinn des Textes aber ist ganz klar. Von nun an zählt nicht mehr die ausdrückliche Bezugnahme auf Jesus. Allein unser konkretes Verhalten gegenüber den Opfern bestimmt unser Verhältnis gegenüber den von der Offenbarung gestellten Anforderungen; und diese Offenbarung kann sich ereignen, ohne daß Christus selbst je erwähnt wird.“ (288) – Die

Beobachtungen G.s führen zu einer ganz ungewohnten und sehr aufschlußreichen Lektüre biblischer Texte. Gelegentlich fällt eine etwas unpräzise Zitationsweise auf, die von der Übersetzerin in Fußnoten verbessert wird (vgl. 256 f.). Mein immer wiederkehrendes Bedenken gegenüber G. ist, daß er die Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt wohl zu Unrecht völlig ablehnt (188); das würde nur von einer solchen Gewalt gelten, die im Grunde Rache wäre. Man kann auch fragen, ob es zutrifft, daß alle Religionen letztlich der Verschleierung von Gewalt dienen. In der Sicht des christlichen Glaubens gibt es nämlich in allen Religionen, insofern sie sich auf Unüberbietbares beziehen, auch einen dem Glauben an Gottes Liebe entsprechenden Wahrheitskern.

P. KNAUER S. J.

FEHRENBACHER, GREGOR, *Drewermann verstehen – Eine kritische Hinführung*. Olten: Walter 1991. 292 S.

Fehrenbachers Bamberger Dissertation stellt nach meinem Eindruck eine ausgezeichnete Einführung in das Werk Drewermanns dar. – Den Ausgangspunkt von F.s Dissertation bildet eine sorgfältig vergleichende Lektüre des umfangreichen Werk D.s; hierbei geht es sowohl um die anthropologische wie die theologische Grundlegung seiner tiefenpsychologischen Schriftauslegung. Dem folgt ein mehr systematischer Teil: Zur Logik des hermeneutischen Neuansatzes. In diesen beiden Teilen werden im wesentlichen nur Texte von D. selbst zitiert. Ein dritter abschließender Teil formuliert behutsam und doch deutlich Anfragen und Probleme gegenüber D.

Nach der Darstellung der Argumentationsfolge der drei Bände von D.s Werk „Strukturen des Bösen“ ist der zweite Hauptteil der Arbeit F.s der Suche nach der theologischen Grundintention D.s gewidmet. Denn trotz gegenteiliger Beteuerungen erwecken dessen Aussagen bisweilen den Eindruck, als werde Theologie auf Psychologie und die Einmaligkeit der biblischen Überlieferung auf die Allgegenwart des Mythos reduziert (131). Was versteht D. unter Mythos? Der Mythos bietet ein ganzheitliches Erfassen der Welt in Sinnbildern. Und D. fragt nun nach den anthropologischen Voraussetzungen dafür, wie Vergangenes gegenwärtig relevant werden kann. Für ihn gewinnt eine historische Tatsache ihre Bedeutung allein durch mythische Verdichtung in archetypischen Bildern (133). Aber sind dann die religiösen Symbole des Christentums *nur* Bilder der menschlichen Seele? Das hält D. selbst für den „*theologisch* schwersten Vorwurf“ (ebd.; Tiefenpsychologie u. Ex. I 298), den man ihm gegenüber machen kann. Den Unterschied zu solcher Gnosis gibt D. so an: Was ist „Mythologie und Gnosis ander[er]s als so von Gott, vom Göttlichen, von Göttern insgesamt zu sprechen, daß man Gott als eine eigene und absolute, vom Menschen gänzlich unabhängige Person gar nicht mehr kennt?“ (135; Strukturen III LVII). So nennt D. gelegentlich auch das, was Hegel Religion nennt, „reine Gnosis“ (ebd.; Strukturen III 63). Für D. muß wie die Heilung einer Neurose so auch die Erlösung „von außen“ kommen (138): Er will zeigen, „daß ‚Erlösung‘ wesentlich in der Begegnung der menschlichen Angst mit einer Person besteht, in deren Nähe sich die Verzweigung der menschlichen Existenz auf Gott hin zu öffnen vermag. In die Widerstände und Symbole des aus Angst verdrängten Materials unserer Psyche müssen im Gegenüber dieser absoluten Person unseres Vertrauens durchgearbeitet werden, ehe ‚Glaube‘ heilend ist.“ (138; Markus II 448, Anm. 30.) So ist das Anliegen des Christentums im Gegensatz zur Gnosis nach D. das Festhalten an der absoluten Transzendenz Gottes (140). Die Möglichkeit eines Glaubens an einen eindeutig gütigen Gott hängt für D. an der Begegnung mit der Person Jesu (142). Der Glaube an Jesus Christus bedeutet die *Einheit* eines in der Person Jesu begründeten Glaubens mit der Erfahrung innerer Ganzheit. Der Glaubensgrund liegt dabei außerhalb des Subjekts und muß in der Begegnung mit einer anderen Person vermittelt werden; aber die Erfahrung wachsender innerer Einheit und Ganzwerdung vollzieht sich innerhalb des Subjekts entlang der Bilder, die in der menschlichen Psyche angelegt sind (143). D.s Polemik gegen die historisch-kritische Methode richtet sich also nur dagegen, die bloße Historizität Jesu als solche, unabhängig von einer psychisch grundgelegten inneren Hinordnung der Menschen auf ihn, bereits für heilswertmittelnd zu halten; denn es ist grundsätzlich nicht möglich, das eigene Heil auf