

Ich sah den Satan vom
Himmel fallen wie einen Blitz

René Girard

**ICH SAH DEN SATAN
VOM HIMMEL FALLEN WIE
EINEN BLITZ**

Eine kritische Apologie des Christentums

Aus dem Französischen
von Elisabeth Mainberger-Ruh

Mit einem Nachwort
von Wolfgang Palaver



Matthes & Seitz Berlin

Meinen Enkelkindern
Olivia und Matthew
Jessie, Danielle, David und Peter
Gabrielle, Virginia und Renée

Inhalt

Einleitung	9
I. DAS BIBLISCHE WISSEN UM DIE GEWALT	21
1. Es muss ja Ärgernis kommen	23
2. Der Zyklus der mimetischen Gewalt	39
3. Satan	56
II. DIE ENTRÄTSELUNG DER MYTHEN	75
4. Das schreckliche Wunder des Apollonios von Tyana	77
5. Mythologie	93
6. Opferung	105
7. Der Gründungsmord	120
8. Gewalten und Mächte	137
III. DER TRIUMPH DES KREUZES	145
9. Die Einzigartigkeit der Bibel	147
10. Die Einzigartigkeit der Evangelien	170
11. Der Triumph des Kreuzes	190
12. Sündenbock	211
13. Die moderne Sorge um die Opfer	221
14. Nietzsches zweifaches Erbe	233
Ausblick	249
Wolfgang Palaver	
Nachwort	265
Anmerkungen	281

Ich sah den Satan vom
Himmel fallen wie einen Blitz
(Lukas 10,18)

Einleitung

Langsam, aber unwiderstehlich entgleitet die Welt dem Zugriff des Religiösen. Die Religionen gehören in unserer Welt zu den vom Aussterben bedrohten Arten. Die kleinsten unter ihnen sind längst untergegangen. Um die größten, selbst um den unbezwingbaren Islam und selbst um den zahlenmäßig kaum fassbaren Hinduismus, steht es weniger gut, als gemeinhin angenommen wird.

In einigen Regionen verläuft die Krise schleichend und bleibt fast unbemerkt, sodass sie noch ohne allzu großen Glaubwürdigkeitsverlust geleugnet werden kann, doch das wird sich ändern. Die Krise ist überall, und überall beschleunigt sie sich, wenn auch in unterschiedlichen Rhythmen. Ihren Anfang genommen hat sie in den zuerst christianisierten Ländern, und dort ist sie auch am weitesten fortgeschritten.

Unsere klügsten Köpfe und unsere Besserwisser erwarten seit Jahrhunderten den Untergang des Christentums. Heute wagen sie erstmals die Behauptung, seine Stunde habe geschlagen. Feierlich, wenn auch etwas geistlos verkünden sie, wir seien in die *nachchristliche* Ära der Menschheitsgeschichte eingetreten.

Nicht wenige Beobachter interpretieren indes die gegenwärtige Situation ganz anders. Alle sechs Monate sagen sie die »Rückkehr des Religiösen« voraus. Sie operieren mit dem Schreckgespenst des Fundamentalismus. Doch fundamentalistische Bewegungen mobilisieren lediglich verschwindend kleine Minderheiten. Es sind verzweifelte Reaktionen auf die überall zunehmende religiöse Gleichgültigkeit.

Die Krise des Religiösen ist eine Grundgegebenheit unserer Zeit. Wer zu den Anfängen dieser Entwicklung vordringen will, der muss bis zur erstmaligen Einigung auf unserem Planeten, zu den großen Entdeckungen, ja vielleicht noch weiter zurückgehen zu allem, was die menschliche Vernunft zum *Vergleich* drängt.

Blinder Komparatismus wütet überall und greift sämtliche Religionen an; offenkundig sind die intransigentesten unter ihnen am verwundbarsten, allen voran jene Religion, für die das Heil der gesamten Menschheit auf dem vor zweitausend Jahren in Jerusalem sich abspielenden Leiden und Sterben eines unbekannten jungen Juden beruht. Für das Christentum ist Jesus Christus der einzige Erlöser: »In keinem andern ist das Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden« (Apostelgeschichte 4,12).

Der moderne Religionsbasar stellt die christliche Überzeugung hart auf die Probe. In den letzten vier oder fünf Jahrhunderten überhäuften Reisende und Ethnologen die immer neugierigere und immer skeptischere Öffentlichkeit mit Beschreibungen archaischer Kulte, deren Irritation mehr noch von ihrer Vertrautheit als von ihrem Exotismus rührt.

Schon zur Zeit des Römischen Reichs sahen einige Verteidiger des Heidentums in Leiden und Auferstehung Christi einen *mythos*, analog den Mythen von Osiris, Attis, Adonis, Ormuzd (oder Ahura Mazda), Dionysos und weiterer Helden und Heldinnen sogenannter *Todes- und Auferstehungsmythen*.

Die häufig kollektive Tötung eines Opfers findet sich überall, und überall mündet sie in die triumphale Wiederkehr des auferstandenen und divinisierten Opfers.

Sämtliche archaische Kulte gedenken des Gründungsmythos und wiederholen ihn in Riten; dabei setzen sie Men-

schen oder Tiere an die Stelle des ursprünglichen Opfers, dessen Tod und triumphale Wiederkehr in den Mythen erzählt wird. In aller Regel enden die Opferrituale mit einem Gemeinschaftsmahl. Dieses Bankett geht stets auf Kosten des Opfers, sei es Mensch oder Tier. Der rituelle Kannibalismus ist keine »Erfindung des westlichen Imperialismus«, sondern eine Grundgegebenheit archaischer Religion überhaupt.

Ohne die Gewaltanwendungen der *Conquistadores* zu billigen, lässt sich durchaus nachvollziehen, was sie von den Opferungen¹ der Azteken halten mussten. Sie sahen darin eine teuflische Parodie des Christentums.

Niemals versäumen es die antichristlich gesinnten Komparatisten, Parallelen zwischen der christlichen Eucharistie und kannibalistischen Gelagen zu ziehen. Die Sprache der Evangelien schließt diese Parallele keineswegs aus, sondern beschwört sie geradezu herauf: »Wer mein Fleisch isst und trinkt mein Blut«, sagt Jesus, »der hat das ewige Leben ...« Will man Johannes, der diese Worte Jesu berichtet, Glauben schenken, dann erschrecken manche Jünger ob dieser Worte und wandten sich definitiv von Jesus ab (Johannes 6,48–66).

1926 beklagte Alfred North Whitehead das Fehlen einer eindeutigen Trennung zwischen dem Christentum und den ungeschlachten Fantasien früher Stammesreligionen (*»Christianity lacks a clear-cut separation from the crude fancies of the older tribal religions«*).

Der protestantische Theologe Rudolf Bultmann vertrat offen die Meinung, die neutestamentlichen Erzählungen seien den Todes- und Auferstehungsmythen zu ähnlich, um nicht selbst mythisch zu sein. Gleichwohl betrachtete er sich als gläubig, als entschiedenen Anhänger eines rein »existenziellen« Christentums, das sich all dessen entledigt hat, was der moderne Mensch im »Zeitalter des Automobils und der Elektrizität« zu Recht für nicht glaublich hält.

Um seine Abstraktion der christlichen Essenz aus deren mythologischer Verpackung zu schälen, praktizierte Bultmann einen chirurgischen Eingriff, den er *Entmythologisierung*² nannte. Alles, was ihn in seinem Glaubensbekenntnis an Mythologie gemahnte, schnitt er rigoros heraus. Er hielt das für ein objektives, unparteiisches, stringentes Verfahren. In Wirklichkeit räumte er so nicht bloß dem Automobil und der Elektrizität, sondern auch der Mythologie ein eigentliches Vetorecht über die christliche Offenbarung ein.

In den Evangelien sind es das Leiden und die Auferstehung Christi, die am stärksten an das mythologische Sterben und Wiedererscheinen der einzigen und alleinigen Opfer gemahnen. Kann der Ostermorgen entmythologisiert werden, ohne das Christentum zunichtezumachen? Will man Paulus Glauben schenken, ist das unmöglich: »Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig ...« (1. Korinther 15,17).



Bei allem Eifer hat der Komparatismus der frühen Ethnologen nie die Ebene bloßer Eindrücke verlassen. Unsere nachkoloniale Epoche hat, nach der intellektuellen Mode wie aus politischem Opportunismus, an die Stelle der frenetischen Suche nach Ähnlichkeiten die nicht weniger frenetische Glorifizierung der Differenzen gesetzt. Ein vordergründig beträchtlicher, letztlich aber belangloser Wandel.

Von den Abertausenden Grashalmen einer Wiese etwa lässt sich sagen, sie seien alle ähnlich, oder aber, sie seien alle verschieden. Die beiden Formulierungen sind gleichwertig.³

»Pluralismus« und »Multikulturalismus« wie auch die übrigen neuen Spielarten des modernen Relativismus stimmen grundsätzlich mit den frühen komparatistischen Ethno-

logen überein, machen aber die brutalen Leugnungen der Vergangenheit überflüssig. Stattdessen darf man sich für die »Originalität« und »Kreativität« jeder Kultur und jeder Religion begeistern.

Die Mehrheit unserer Zeitgenossen nimmt, und das war früher nicht anders, die Gleichsetzung von Christentum und Mythos als eine unwiderstehliche und unwiderrufliche Entwicklung wahr, beruft sie sich doch auf das einzige von unserer Welt noch respektierte Wissen: die Wissenschaft. Zwar ist die mythische Natur der Evangelien heute noch nicht wissenschaftlich bewiesen, doch früher oder später, so die Annahme, wird eben das der Fall sein.

Doch ist das so sicher?

Nicht nur ist es nicht sicher, sondern es ist sicher nicht so. Die Gleichsetzung von biblisch-christlichen Texten mit Mythen ist ein leicht zu widerlegender Irrtum. Dass die jüdisch-christliche Differenz irreduzibel ist, lässt sich beweisen. Auf dieser Beweisführung liegt denn auch das Schwergewicht dieses Buches.

Beim Wort »Beweisführung« reagieren alle gereizt, die Christen noch gereizter als die Atheisten. Keinesfalls, so der empörte Einwand, könnten die Glaubensgrundsätze Gegenstand einer Beweisführung sein.

Aber wer spricht denn hier von religiösem Glauben? Der Gegenstand meiner Beweisführung hat, zumindest unmittelbar, mit den christlichen Glaubensgrundsätzen nichts zu tun. Meine Argumentation befasst sich mit rein menschlichen Gegebenheiten, gehört in die Anthropologie des Religiösen und nicht in die Theologie. Sie beruht ganz einfach auf dem gesunden Menschenverstand und zieht bloß manifeste Evidenzen heran.

Zum Einstieg knüpfen wir nicht an die alte komparatistische Methode, wohl aber an die Idee des Vergleichs an.

Die Misserfolge der Vergangenheit haben nicht die Unzulänglichkeit des komparatistischen Prinzips an sich, wohl aber seiner univoken Anwendung durch die frühen anti-religiösen Ethnologen am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert bewiesen.

Wegen ihrer Abneigung gegen das Christentum stützten sich diese Forscher ausschließlich auf die Mythen. Sie behandelten die Mythen als bekannte Objekte, auf die sie die angeblich unbekannten Evangelien zu reduzieren suchten – unbekannt zumindest für jene, die sie für wahr halten. Hätten die Gläubigen von ihrer Vernunft richtigen Gebrauch gemacht, hätten sie die mythische Natur ihres Glaubens erkannt.

Die Methode setzt bei den Forschern eine Beherrschung der Materie voraus – der Mythologie –, was bei besagten Ethnologen gerade nicht der Fall war. Sie waren gar nicht in der Lage, genau zu definieren, was sie unter mythisch verstanden. Um nicht nochmals in der gleichen Sackgasse zu landen, muss das Verfahren umgekehrt und von der hebräischen Bibel und den Evangelien ausgegangen werden. Es geht nicht darum, die jüdisch-christliche Tradition zu bevorzugen und deren Einzigartigkeit von vornherein als erwiesen anzunehmen, sondern ganz im Gegenteil darum, erst einmal sämtliche Ähnlichkeiten zwischen dem Mythischen einerseits, dem Biblisch-Evangelischen andererseits zu präzisieren. Anhand einer Reihe von Analysen versuche ich zu zeigen, dass es mit all diesen Annäherungen und Vergleichen nicht etwa gar nichts auf sich hat, sondern dass dahinter eine außertextliche Realität steht. Dazu wende ich mich im ersten Teil alt- und neutestamentlichen Texten (Kapitel 1 bis 3), im zweiten Teil dann den Mythen (Kapitel 4 bis 8) zu. Es gibt, um in der Terminologie der Linguisten zu sprechen, einen »Referenten«, und es ist stets etwa

derselbe, es ist derselbe kollektive Prozess, ein spezifisches Massenphänomen, ein mimetischer, einmütiger Gewaltausbruch, der sich in den archaischen Gemeinschaften auf dem Höhepunkt einer sozialen Krise ganz bestimmten Typs ereignen muss. Ist die Gewalt wirklich einmütig, setzt sie jedes Mal der ihr vorausgehenden Krise ein Ende, indem sie die Gemeinschaft versöhnt, sie gegen ein einziges und alleiniges, zufälliges Opfer eint. Es handelt sich um jenen Opfertypus, den wir gemeinhin als »Sündenbock« bezeichnen.

Es liegt mir fern, die Ähnlichkeiten zwischen den Mythen einerseits und dem Jüdisch-Christlichen andererseits herunterzuspielen; vielmehr will ich belegen, dass sie noch spektakulärer sind, als von den frühen Ethnologen erwartet. Die zentrale Gewalt in den archaischen Mythen ist durchaus analog zu dem, worauf wir in zahlreichen biblischen Erzählungen und auch – und vor allem – im Leiden Christi stoßen.

Am häufigsten ereignet sich in den Mythen eine Art spontaner Lynchmord, was in Form einer Steinigung zweifellos auch im Fall von Jesus geschehen wäre, hätte Pilatus nicht zur Besänftigung der aufgebracht Volksmenge die »legale« Kreuzigung Jesu angeordnet.

Meiner Auffassung nach sind in sämtlichen mythischen und biblischen Gewalttaten reale Ereignisse zu sehen; dass sie in allen Kulturen vorkommen, hat mit einem überall auftretenden Typus zwischenmenschlicher Konflikte zu tun: mit den mimetischen Rivalitäten, also mit dem, was Jesus die *Ärgernisse* nennt.

Diese Ereigniskette, dieser mimetische Zyklus, wiederholt sich, denke ich, in den archaischen Gemeinschaften unablässig und in mehr oder weniger raschem Rhythmus. Um sie freizulegen, sind die Evangelien unentbehrlich,

denn dort allein wird der Zyklus verständlich beschrieben und sein Wesen erklärt.

Leider erahnen weder die Soziologen, die sich systematisch von den Evangelien abwenden, noch paradoxerweise die Theologen, die stets zu einem philosophisch geprägten Menschenbild neigen, aufgrund ihrer Voreingenommenheit die anthropologische Bedeutsamkeit des in den Evangelien entrollten Prozesses: des mimetischen Furors gegen ein einziges und alleiniges Opfer.

Nur dem Christentum feindlich gesinnte Autoren haben bisher erkannt, dass dieser Prozess, der in unzähligen Mythen wiederkehrt, auch in der Kreuzigung Jesu stattfindet. Für sie war das ein willkommenes Indiz. In Wirklichkeit bestätigt diese Gemeinsamkeit, diese Handlungsparallelität, keineswegs die mythische Konzeption des Christentums, vielmehr erlaubt sie es, ist sie einmal begriffen, die grundlegende Differenz zwischen den Mythen und dem Christentum sichtbar zu machen, die bisher (außer, teilweise, von Nietzsche) noch niemals herausgearbeitet worden ist.

Wer auf die Parallelen im Ereignisablauf selbst abhebt, neigt zwangsläufig zur Annahme, alt- und neutestamentliche Berichte und mythische Erzählungen seien mehr oder weniger gleichbedeutend. Eine irrige Annahme, unterscheiden sich diese Berichte und Erzählungen doch so radikal und so entschieden wie nur möglich.

Die mythischen Erzählungen stellen die Opfer der Kollektivgewalt als schuldig dar. Sie sind schlicht falsch, illusorisch und lügnerisch. Die alt- und neutestamentlichen Berichte stellen dieselben Opfer als unschuldig dar. Sie sind per se exakt, vertrauenswürdig, wahrhaftig.

In der Regel lassen sich mythische Erzählungen nicht direkt entschlüsseln, sie sind zu fantastisch, um lesbar zu sein. Die sie produzierenden Gemeinschaften können gar nicht

anders, als sie zu verklären: Durchgängig werden die Gemeinschaften durch die gewalttätige Ansteckung getäuscht, den mimetischen Furor, der sie von der Schuld ihres Sündenbocks überzeugt und sie deshalb gegen ihn mit sich versöhnt. Diese Versöhnung aber zieht in einem zweiten Schritt die Divinisierung des Opfers nach sich; es erscheint für den endlich wiedergefundenen Frieden verantwortlich.

Gerade weil die mythischen Gemeinschaften nicht begreifen, wie ihnen geschieht, wirken ihre Erzählungen unentschlüsselbar. Tatsächlich konnten die Ethnologen sie nie entschlüsseln, nie die von der gewalttätigen Einmütigkeit hervorgerufene Illusion erfassen, nahmen sie doch hinter der mythischen Gewalt nicht einmal das Massenphänomen wahr. Einzig die alt- und neutestamentlichen Texte ermöglichen es, diese Illusion zu überwinden, weil deren Autoren sie selbst überwunden haben. In der hebräischen Bibel wie im Passionsbericht stellen sie Massenphänomene, wie sie auch in den Mythen vorkommen, im Wesentlichen richtig dar. Anfänglich wie die Autoren der Mythen durch die mimetische Ansteckung bezaubert und getäuscht, *erkennen* die alt- und neutestamentlichen Autoren *schließlich ihren Irrtum*. Diese einmalige Erfahrung befähigt sie, hinter der mimetischen Ansteckung, von der sie sich wie die übrige Menge hatten täuschen lassen, schließlich die Unschuld des Opfers zu erkennen.

Das macht ein aufmerksamer Vergleich zwischen einem Mythos wie dem Ödipusmythos und einer biblischen Erzählung wie der Josephsgeschichte (Kapitel 9) oder den Passionsberichten (Kapitel 10) schlagartig deutlich.

Sollen die Evangelien allerdings fruchtbar genutzt werden, gilt es, die modernen Vorurteile gegen bestimmte ihrer Begriffe abzulegen, werden diese doch zu Unrecht von einer angeblich wissenschaftlichen Kritik entwertet und

diskreditiert; das trifft insbesondere für den Namen Satan in den synoptischen Evangelien *alias* Teufel im Johannesevangelium zu. Diese Gestalt spielt in der christlichen Auffassung über Genese und Kämpfe der mythologischen Gottheiten eine Schlüsselrolle, die erst die Einsicht in die gewalttätige Mimetik angemessen zu würdigen erlaubt.

Die Mythen verkehren die Wahrheit systematisch in ihr Gegenteil. Sie erklären die Verfolger für unschuldig, die Opfer für schuldig. Sie sind immer täuschend, weil selbst getäuscht, und, anders als bei den Jüngern in Emmaus nach der Auferstehung, kommt nichts und *niemand*, um sie je aufzuklären.

Die Kollektivgewalt so präzise wie die Evangelien darzustellen heißt, ihr den von den Mythen zugestandenen positiven religiösen Wert abzusprechen, heißt, sie in ihrem rein menschlichen Schrecken als moralisch schuldig zu betrachten, heißt, sich von der mythischen Illusion zu befreien, welche die Gewalt entweder in eine lobenswerte, heilige, weil der Gemeinschaft nützliche Handlung verwandelt oder aber sie vollständig ausblendet, wie das heutzutage in der wissenschaftlichen Mythenforschung geschieht.

Die von der jüdisch-christlichen Tradition beanspruchte Einzigartigkeit und Wahrheit ist *in anthropologischer Perspektive* durchaus real, ja geradezu evident. Stärke oder Schwäche dieser These lässt sich nicht anhand dieser Einleitung allein, sondern erst anhand der gesamten Beweisführung abschätzen.

Im dritten und letzten Teil dieses Buchs (Kapitel 9 bis 14) wird sich die absolute Einzigartigkeit des Christentums umfassend bestätigen, und zwar nicht trotz, sondern gerade wegen seiner vollkommenen Symmetrie mit der Mythologie. Während die Göttlichkeit der mythischen Helden aus der gewalttätigen Verdunkelung der Gewalt resultiert, wurzelt

die Christus zugesprochene Göttlichkeit in der Offenbarungskraft seiner Worte und, mehr noch, seines freiwillig auf sich genommenen Leidens und Sterbens; dieser Tod macht nicht nur seine eigene Unschuld, sondern die Unschuld aller »Sündenböcke« des gleichen Typs offenkundig.



Wie man sieht, ist meine Analyse nicht religiös, mündet aber ins Religiöse. Trifft sie zu, sind die religiösen Folgen unabsehbar.

Der vorliegende Essay ist letztlich das, was man einst eine Apologie des Christentums nannte. Ich will diesen Aspekt auch gar nicht verbergen, im Gegenteil, ich erhebe sogar Anspruch darauf. Die »anthropologische« Verteidigung des Christentums hat sicherlich weder mit den alten »Gottesbeweisen« noch mit dem »ontologischen Argument«, noch mit der »existenziellen« Ergriffenheit zu tun, die das 20. Jahrhundert für einen Moment aus seiner spirituellen Trägheit gerissen hat. An ihrem Ort hat es mit diesen Dingen durchaus seine Richtigkeit – ein schwerer Nachteil ist allerdings, dass ihnen jeglicher Bezug zum Kreuz fehlt: Sie sind eher deistisch denn spezifisch christlich.

Wenn das Kreuz alle Mythologie effizienter entmystifiziert als Bultmanns Automobile und Elektrizität, wenn es uns jener Illusionen beraubt, die sich in unseren Philosophien und unseren Sozialwissenschaften endlos fortschreiben, dann können wir nicht ohne es auskommen. Weit davon entfernt, jemals altmodisch und überholt zu sein, ist die Religion des Kreuzes als Ganzes mehr denn je jene köstliche Perle, deren Erwerb den Verkauf all unseres Besitzes lohnt.

Erster Teil

**DAS BIBLISCHE WISSEN
UM DIE GEWALT**

1.

Es muss ja Ärgernis kommen

Eine aufmerksame Lektüre der hebräischen Bibel und der Evangelien macht deutlich, dass diese Texte eine eigenständige, aber verkannte Auffassung des Begehrens und der mit ihm verbundenen Konflikte enthalten. Um zu ermes-
sen, wie weit diese Auffassung zurückreicht, greife man zur Erzählung über den Sündenfall in der Genesis⁴ oder zum zweiten Teil der Zehn Gebote, der gänzlich dem Verbot der Gewalt gegen den Nächsten gewidmet ist.

Das sechste, siebte, achte und neunte Gebot sind ebenso kurz wie prägnant. Sie verbieten die gravierendsten Gewalttaten entsprechend ihrem Schweregrad:

Du sollst nicht töten.

Du sollst nicht ehebrechen.

Du sollst nicht stehlen.

Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider
deinen Nächsten.

Das zehnte und letzte Gebot unterscheidet sich von den vorangehenden durch seine Ausführlichkeit und seinen Gegenstand: Es untersagt nicht eine *Handlung*, sondern ein *Begehren*:

Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus.

Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht,
Magd, Rind, Esel noch alles, was dein Nächster hat.

(2. Mose 20,17)

Ohne geradewegs irreführend zu sein, locken moderne Übersetzungen den Leser auf eine falsche Fährte. Das französische Verb »convoiter«⁵ suggeriert, es handle sich hier um ein außerordentliches Begehren, ein perverses, den verstockten Sündern vorbehaltenes Begehren. Doch die mit »convoiter« übersetzte hebräische Wendung bedeutet schlicht »begehren« (»*désirer*«). Sie bezeichnet Evas Begehren nach der verbotenen Frucht, das Begehren der Erbsünde. Die Auffassung, der Dekalog widme sein oberstes Gebot, das ausführlichste von allen, dem Verbot eines marginalen, einer Minderheit vorbehaltenen Begehrens, ist wenig plausibel. Im zehnten Gebot muss es um das Begehren sämtlicher Menschen, um das Begehren schlechthin gehen.

Wenn nun aber der Dekalog das am weitesten verbreitete Begehren verbietet, wird ihm dann nicht zu Recht jener Vorwurf gemacht, den die moderne Welt fast einmütig gegen die religiösen Verbote erhebt? Erliegt das zehnte Gebot nicht jener willkürlichen und unbändigen Lust am Verbot, jenem irrationalen Hass auf die Freiheit, den moderne Denker dem Religiösen im Allgemeinen und der jüdisch-christlichen Tradition im Besonderen vorwerfen?

Doch vor der Brandmarkung der Verbote als »unnötig repressiv«, vor der verzückten Wiederholung der durch die »Ereignisse des Mai 68« berühmt gewordenen Formel »Es ist verboten zu verbieten«, täte man gut daran, darüber nachzudenken, was es mit dem im zehnten Gebot definierten Begehren, dem Begehren nach den Gütern des Nächsten, auf sich hat. Was geschähe, wenn genau dieses am weitesten verbreitete Begehren nicht verboten wäre, sondern toleriert, ja geradezu propagiert würde?

Dann herrschte ewiger Krieg innerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft, innerhalb jeder Gruppe und Familie. Dann wäre dem berühmt-berüchtigten Alptraum des

Thomas Hobbes Tür und Tor geöffnet: dem *Kampf aller gegen alle*.

Wer meint, die kulturellen Verbote seien überflüssig, wie dies die Demagogen der »Moderne« meist unbedacht wiederholen, der muss einem übersteigerten Individualismus anhängen, einem Individualismus, der die totale Autonomie der Individuen voraussetzt, nämlich die *Autonomie ihrer Begehren*. Mit anderen Worten, der muss meinen, die Menschen neigten von Natur aus dazu, die Güter des Nächsten *nicht* zu begehren.

Es genügt, zwei Kindern oder zwei Erwachsenen zuzuschauen, wie sie sich um eine Kleinigkeit streiten, um zu begreifen, dass dieses Postulat falsch ist. Auf dem gegenteiligen und einzig realistischen Postulat gründet das zehnte Gebot des Dekalogs.

Wenn die Menschen von Natur aus dazu neigen, das zu begehren, was ihre Nächsten besitzen oder vielleicht auch nur begehren, dann herrscht innerhalb menschlicher Gemeinschaften ein ausgesprochener Hang zu Rivalitätskonflikten. Würde ihm nicht entgegengewirkt, dann würde er die Harmonie und selbst das Überleben sämtlicher Gemeinschaften permanent bedrohen.

Rivalisierende Begehren sind gerade deshalb so gefährlich, weil sie sich tendenziell gegenseitig verstärken. Gesteuert wird dieser Konflikttypus vom Eskalations- und Überbietungsprinzip. Es handelt sich um ein Phänomen, das derart banal, uns allen derart vertraut, unserem Selbstbild aber derart zuwiderlaufend, folglich derart erniedrigend ist, dass wir es lieber aus unserem Bewusstsein ausblenden und so tun, als existiere es nicht – im klaren Wissen darum, dass es existiert. Diese Gleichgültigkeit der Realität gegenüber ist ein Luxus, den sich archaische Kleingruppen nicht leisten konnten.

Der Gesetzgeber, der das Begehren nach den Gütern des Nächsten verbietet, setzt alles daran, das Problem Nummer eins jeder menschlichen Gemeinschaft zu lösen: die innergesellschaftliche Gewalt.



Wer das zehnte Gebot liest, gewinnt den Eindruck, er nehme am geistigen Entstehungsprozess dieses Gebots teil. Um die Menschen daran zu hindern, dass sie aufeinander losgehen, trachtet der Gesetzgeber vorerst danach, ihnen alle Objekte zu verbieten, um die sie sich unablässig streiten, und beginnt mit deren Auflistung. Doch rasch wird er gewahr, dass es ihrer zu viele sind: Er kann sie gar nicht alle aufzählen. Also bricht er unvermittelt ab, legt das Augenmerk nicht mehr auf die ständig wechselnden Objekte, sondern wendet sich dem zu, was immer da ist, nämlich dem Individuum, dem Nächsten, dem Nachbarn, jenem Wesen, von dem man offensichtlich *alles, was ihm gehört*, begehrt.

Gehören die von uns begehrten Objekte stets dem Nächsten, dann ist es offenkundig der Nächste, der sie begehrenswert erscheinen lässt. Bei der Ausformulierung des Verbots muss folglich der Nächste an die Stelle der Objekte treten, und tatsächlich tut er das im letzten Satzglied, das nicht mehr einzeln aufgelistete Objekte verbietet, sondern *alles*, was dem Nächsten gehört.

Damit vollzieht das zehnte Gebot, ohne explizit zu werden, geradezu eine »kopernikanische Wende« im Verständnis des Begehrens. Gemeinhin wird angenommen, das Begehren sei objektiv oder subjektiv, in Wirklichkeit aber beruht es auf einem Anderen, welcher die Objekte aufwertet – der vertraute Dritte, der Nächste. Soll der Friede zwischen den Menschen aufrechterhalten werden, ist

Erste Auflage Berlin 2026
Copyright der deutschsprachigen Ausgabe © 2026
MSB Matthes & Seitz Berlin
Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstraße 57A, 10965 Berlin, Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Diese Übersetzung wurde erstmals 2002 vom
Hanser Verlag, München veröffentlicht.

Copyright der Originalausgabe *Je vois Satan
tomber comme l'éclair* © Grasset, Paris

Alle Rechte vorbehalten,
insbesondere die Nutzung des Werks für Text- und
Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG.

Umschlaggestaltung unter Verwendung von
Gustave Dorés *La bouche de l'enfer*, 1866.
Layout und Satz: Monika Grucza-Nápoles, Sagunto
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISBN 978-3-7518-6516-6
eISBN 978-3-7518-6518-0

www.matthes-seitz-berlin.de