

Hingerichtete Verbrecher als Gegenstand der Heiligenverehrung

Zum Kontext von René Girard

Markwart Herzog, München

Die Heiligen werden in der christlichen Frömmigkeit als in Sitte und Glauben gefestigte und vorbildhafte Menschen vorgestellt, die zu Lebzeiten sowie über ihren Tod hinaus als Patrone und Schutzhelfer segensreiche Wirkungen entfalten. Das schließt nicht aus, daß sie oft auf eine bewegte Geschichte (Augustinus) zurückblicken können, von Anfechtung und Zweifel (Antonius der Große) durchaus nicht frei sein müssen.

Aber daß in der Volksfrömmigkeit (insbesondere Siziliens) auch hingerichtete Verbrecher „als eine Art Schutzgötter“¹ Verehrung finden, ist eine erstaunliche Tatsache, die über die allgemeinen Eigenschaften der Heiligenverehrung hinaus nach einer eigenen Erklärung verlangt; denn zunächst mag die Vorstellung heiliger Verbrecher nur als in sich widersprüchlich, bizarr und phantastisch anmuten. Deshalb werden im folgenden Beobachtungen an diesem absonderlichen Phänomen auf einen weiteren Kontext kulturgeschichtlicher Erkenntnisse bezogen: Es kann gezeigt werden, daß es sich bei dieser Art der Heiligenverehrung um keinen in jeder Hinsicht „einzigartigen Kultus“² handelt. Darüber hinaus soll am sakralen Charakter des Hinrichtungsrituals die von der religiösen Phantasie angenommene Verwandlung des Verbrechers zum Heiligen verständlich werden.

¹ A. Hellwig, *Der Kultus der Gehenkten*, in: *Archiv für Kriminalanthropologie und Kriministik* 50 (1912) 16–23, 17. Es handelt sich um „Gottheiten niederen Grades“ (T. Trede, *Das Heidentum in der römischen Kirche* 3. Gotha 1890, 337–350 und 425f, hier 341), um „Schutzgeister“ mit allen „Züge(n) der wirklichen Heiligen“ (I. von Düringsfeld/O. Frh. von Reinsberg-Düringsfeld, *Ethnographische Curiositäten* 2. Leipzig 1879, 26–34, 26, 34); vgl. E. S. Hartland, *The cult of executed criminals at Palermo*, in: *Folk-Lore* 21 (1910) 167–179, 175: Der Hingerichtete „received the rank of a martyr, and honours quasi-divine were paid to him“. Zu den Einzelheiten des Kults vgl. bes. G. Pitre, *Le Anime dei corpori decollati*, in: *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* 17. Palermo 1889, 4–25, 269f, 294f, 310.

² Hellwig (Anm. 1), 20; vgl. Trede (Anm. 1), 341; Düringsfeld (Anm. 1), 26.

1. Leichenrecht und Totenhilfe

Auf das Bildmotiv der Totenhilfe³ wurde schon an anderm Ort in dieser Zeitschrift aufmerksam gemacht: „Lebende“ Tote⁴ aus den Gräbern eines Kirchhofs leisten einem Verfolgten Waffenhilfe. Diese Tradition hat Wurzeln im außerchristlichen Glaubensgut, läßt sich aber auch als durchaus christlich verstehen: Der Verfolgte hatte oft für diese Toten gebetet, die sich dann in der die Generationen übergreifenden Gemeinschaft der Heiligen als dankbar erweisen. Die Toten „warten gleichsam in ihren Gräbern, um einem Menschen Gutes zu tun und sich damit der Dankeschuld zu entledigen“⁵.

Der Totenhilfe entspricht also umgekehrt eine Leichen- und Seelenfürsorge der Angehörigen und der Kirche. Darin kommt zum Ausdruck, daß der biologische Tod die Beziehung des Verstorbenen zu den Hinterbliebenen letztlich nicht auflöst, sondern allenfalls modifiziert. Im Gegensatz zur heutigen Auffassung läßt sich in vielen Kulturen nachweisen⁶, daß die Toten nicht nur in Nachkommen und Werken weiterleben, sondern auch als Rechtspersönlichkeiten angesehen, ja als gleichsam irdisch fortexistierend vorgestellt werden⁷, was noch in der kirchlichen Heiligenverehrung anschaulich ist⁸. Dabei ist ursprünglich der Körper des Toten⁹,

³ M. Herzog, *Helfende Tote in der Gemeinschaft der Heiligen*, in: *Geist und Leben* 62 (1989) 416–424; vgl. K. Ranke, *Rosengarten, Recht und Totenkult*. Hamburg o. J. [1951], 165–168.

⁴ Im Unterschied zur modernen Auffassung fällt im Volksglauben sowie in archaischen Gesellschaften der Person Tod nicht mit dem biologischen Tod zusammen. Neben *lebenden Toten* gibt es *tote Lebende*, die sich durch normwidriges Verhalten von der Gemeinschaft entfernen. Diesem *sozialen Tod* kann der *biologische Tod* nichts Entscheidendes mehr hinzufügen: H.-P. Hasenfratz, *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften* (ZRGG, Beih. 24). Leiden 1982, 37–84, bes. 55–58, vgl. 3. Vgl. auch H. Siuts, *Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben*. Berlin 1959.

⁵ H. Fehr, *Tod und Teufel im alten Recht*, in: *ZRG/GA* 67 (1950) 50–75, 59.

⁶ Heute zerreißt der Tod fast alle rechtlichen Bindungen zwischen Verstorbenen und Angehörigen. Vgl. zu diesem Komplex H. Schreuer, *Das Recht der Toten*, in: *Zs. für vgl. Rechtswissenschaft* 33 (1916) 333–432, 34 (1916) 1–208; R. His, *Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts*. Münster 1929; H. Brunner, *Das rechitliche Fortleben der Toten bei den Germanen*, in: *Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart* 12 (1907) 18–32; O. Schrader, *Totenhochzeit*. Jena 1904, bes. 31–33.

⁷ So gibt es Rechtspflichten gegenüber dem Toten: Ehrung, Leichenpflege, Rache. Er kann sowohl leiblich bestraft werden im Sinne eines passiven Totenstrafrechts – vgl. H. Scherer, *Die Klage gegen den toten Mann*, in: K. Beyerle (Hg.), *Deutschrechtliche Beiträge* 4/2 (1909) 47–192 als auch aktiv strafberechtigt sein – wie bei der Totenhilfe; vgl. auch H. Brunner, *Die Klage mit dem toten Mann und die Klage mit der toten Hand*, in: *ZRG/GA* 31 (1910) 235–252.

⁸ Heilige treten als Anwälte, Kläger und Exekutoren der Gerechtigkeit auf (C.A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*. Freiburg 1900, 249–261; H. Günter, *Legenden-Studien*. Köln 1906, 142–147), deren Gräber ausgezeichnete Orte ihres Wunderwirkens sind (ebd.,

der wie zu Lebzeiten physisch wirksam wird, Ausgangspunkt der Rechtssubjektivität. „Noch heute formen wir den Deckel eines Sarges wie das Dach. Hier wohnt der Tote und empfängt Besuch, läßt sich mit Blumen, Speisen, freundlichem Gedenken feiern und möchte sein Revier geachtet sehen.“¹⁰ Während sonst der alte *Leichenkult* im Christentum weitgehend durch die *Seelenfürsorge* abgelöst worden ist¹¹, hat sich im Volksglauben die Vorstellung vom lebenden Toten erhalten¹², die eine Voraussetzung auch für den Kult exekutierter Verbrecher bildet.

2. Hingerichtete Verbrecher als Schutzhelfer und Heilige

Eine Hochschätzung und Verehrung hingerichteter Menschen ist sowohl literarisch als auch frömmigkeitsgeschichtlich durchaus bekannt. So gibt es einen ganzen Komplex von Märchen, Sagen, Ritterromanen, in denen ein *Hingerichteter* Reichtum und Glück vermittelt. Jedoch decken sich

107–109, 139f, 155–158; H. Hattenhauer, *Das Recht der Heiligen*. Berlin 1976, 12ff, 61ff). – Diese Vorstellung ist auch manifest im Reliquienkult der Kirche sowie im Osterglauben, der den Auferstehungsleib auf den Körper des Verstorbenen (Joh 20,27; vgl. 1. Kor 15,35–53) bezieht. – Die heidnische Umwelt der Alten Kirche wollte die Hoffnung auf leibliche Auferstehung mit dem Hinweis darauf untergraben, daß Tiere die verschlungenen Toten über die Erde verstreuen (Cyrill von Jerusalem, *Catechesis* 18,2, in: MPG 33, 1019). Tertullian hat dem entgegnet, daß die Tiere Gefäße seien, in denen die Leiber bis zur allgemeinen Auferstehung der Toten deponiert werden (*De resurrectione mortuorum* 63,1 und 3f, in: CCL 2, 1011). Ephraem dem Syrer zugeschriebenen Predigten zufolge werden die Körperteile der Toten zum Weltgericht vollständig ausgespien (*Ausgewählte Schriften* 1, hg. von P. Zingerle. Kempten 1870, 98) – ein Gedanke, den Weltgerichtsbilder der Ostkirche (vgl. *Santa Maria Assunta* in Torcello) drastisch vor Augen stellen.

⁹ Schreuer (Anm. 6), 344ff. Zu Präzisierungen der These vom lebendem Leichnam vgl. den Forschungsbericht von K. Frölich, *Germanisches Totenrecht und Totenbrauchtum im Spiegel neuerer Forschung*, in: *HBV* 43 (1952) 41–63; über religionswissenschaftsgeschichtliche Hintergründe (E. B. Tylors Animismustheorie) vgl. G. Wiegemann, *Der „lebende Leichnam“ im Volksbrauch*, in: *ZV* 62 (1966) 161–183, 161–166.

¹⁰ H. von Hentig, *Der nekrotophe Mensch. Vom Totenglauben zur morbiden Totennähe*. Stuttgart 1964, 23.

¹¹ Die Kirche hat den allgemeinen Leichenkult am Grab eingeschränkt auf den der Heiligen, diesen aber massiv gefördert: H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*. Brüssel 1912, 35–50, bes. 35, 47, vgl. 51. „Ueberall wurzelt die den Reliquien beigelegte Kraft in der Vorstellung, man habe in einem solchen heiligen Teilchen den ganzen Heiligen in Person eingekapselt vor sich. Dadurch wird die ... Reliquie mit einer Reihe individueller Züge ausgestattet, als hätte man es mit einem leibhaftigen Menschen zu thun“: Bernoulli (Anm. 8), 245. Ansonsten erscheint im Christentum der Körper nur noch „als *Zubehör der Seele*“: Schreuer (Anm. 6), 419, vgl. 408, 421ff.

¹² Das alte Leichenrecht kannte noch keine Trennung von Leib und Seele: „Am Anfang der Entwicklung steht nicht der Dualismus von Leib und Seele, sondern die Einheit des lebendigen Körpers vor und nach dem Tode“: Schreuer (Anm. 6), 367. Vgl. dazu auch H.-J. Klare, *Die Toten in der altnordischen Literatur*, in: *Acta Philologica Scandinavica* 8 (1933/34) 1–56, 1ff, 41–46.

diese Überlieferungen nur partiell mit dem sizilianischen Kult der *santi decollati* (der heiligen Enthaupteten); denn dort erweist sich der Tote als dankbar gegenüber einem barmherzigen Schneidergesellen, der ihm zu einem ehrlichen Begräbnis verholfen hatte¹³ – Wohltat also wird mit Wohltat vergolten –, während sich in Sizilien paradoxerweise hingerichtete *Verbrecher* als Helfer in der Not zeigen, die entsprechend den Bildern der Totenhilfe in der Gestalt von Skeletten – als Träger postmortalen Lebens¹⁴ – auftreten, Reisende vor Räubern in Schutz nehmen¹⁵, und zwar besonders in der Nähe ihrer Gräber¹⁶.

Ferner sind auch der christlichen Hagiographie heilige Verbrecher durchaus bekannt. Der Jesuitenpater Jacob Schmid (1689–1740) hat die wichtigsten Vertreter, darunter ihren Prototyp, den mit Jesus gekreuzigten Schächer (Lk 23,40–43), in einem merkwürdigen Büchlein zusammengestellt, den Akzent jedoch anders gesetzt: Es geht ihm um schon bekehrte *ehemalige Verbrecher*¹⁷, die zur Zeit der Christenverfolgung als Märtyrer für ihren *Glauben*, nicht wegen begangener Untaten sterben¹⁸ und so in die himmlische Gemeinschaft der Engel und Heiligen eingehen.

Darüber hinaus ist auch in Luzern eine Verehrung von „Heiligen unter dem Galgen“ aus Bauernkriegen überliefert, wie der rechtlichen Volks-

¹³ S. Liljeblad, *Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern*. Lund 1927, 17–153, bes. 28–43, 96–122. „Bei aller Hilfe in den Volksmärchen gilt das Prinzip: Dienst für Gegendienst“ (ebd., 99). Zu den „schamrothen Seelen“ helfender Hingerichteter vgl. A. Lütolf, *Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug*. Luzern 1865, 146f.

¹⁴ Zur interkulturellen Vorstellung der Knochen als Träger von Lebenssubstanz, die den biologischen Tod überdauert: C. Uhsadel-Gülke, *Knochen und Kessel*. Meisenheim 1972, 7–13, 43–52; Herzog (Anm. 3), 421.

¹⁵ Trede (Anm. 1), 342; Hartland (Anm. 1), 171: „skeletons of these executed criminals rising from the grave, laying hold of their bones and running to help of their adorer, knocking the robbers right and left“.

¹⁶ Düringsfeld (Anm. 1), 29; s.o. Anm. 8.

¹⁷ J. Schmid, *Trauben der Heiligkeit Aus denen Dörnern der Bosheit Oder Verwunderliche Bekehrungen Allerhand Mörder, Rauber, Zauberer / Auch viler zum Todt verurtheilten Ubelthätern oder Maleficanten. Erster Theil*. Augsburg 1738. So werden nicht diejenigen „als wahre Christ = Martyrer“ erkannt, „wann sie die Martyr nur wegen ihren Missethaten und nit Glaubens halber, ausgestanden hätten“ (28).

¹⁸ Ferner hat J. Schmid Legenden von heiligen Scharfrichtern gesammelt. Auch hier ist ausschlaggebend, daß sie für den Glauben in heidnischer Umwelt Blutzeugnis gaben: *Das von der Welt Verachte, Bey GOTTF Angenehme Völcklein / Das ist / Unterschidliche Geschichten von allerhand Heiligen Scharpff = Richtern / und Henckers = Knechten*. Augsburg 1738. So heißt es in der „dedicatio“ an den „Heiligen Blut = Zeugen Apollinaris, Vormahls gewesten Scharpff = Richter / Anjetzo Glorreichen Himmels = Fürsten“: „Mithin bist du also aus einem Verfolger, ein stattlicher Verfechter des Christenthums, aus einem Heydnischen Scharpff = Richter ein alleredlister Blut = Zeug Christi worden“. Dagegen konnte die sizilianische Volksfrömmigkeit das Geschick hingerichteter reumütinger Verbrecher im Sinne des christlichen Märtyrergrauens mißverstehen: Hartland (Anm. 1), 175f; Düringsfeld (Anm. 1), 34.

kunde überhaupt sogenannte Galgenwallfahrten bekannt sind¹⁹. Aber es dürfte sich in diesen Fällen eher um einen Ausdruck sozialen Protests gegen das blutige Strafgericht einer Klassenjustiz handeln²⁰ – eine Reaktion, die als ein Motiv unter anderem auch für die positive Einstellung gegenüber Opfern des Strafvollzugs in Palermo angeführt wird²¹.

Auch bei den *santi decollati* Siziliens handelt es sich um Wiedergänger von Hingerichteten, vornehmlich von Missetätern, um Menschen also, die eigentlich keinen Grund zur Dankbarkeit gegenüber ihrer Mitwelt haben können. Sie hatten zu Lebzeiten gegen Sitte und Recht verstoßen, wurden verurteilt und exekutiert. Aber dennoch werden sie als Heilige verehrt, sind Gegenstand von Gebeten, Votivbildern, Fresken und Wallfahrten. Kirchen und Altäre werden ihnen gewidmet, darunter eine Kirche in Palermo (*Chiesa dei Decollati*), die als Zentrum des Kultes gilt. Bestimmte Tage werden für ihre Verehrung reserviert. Es wäre jedoch eher zu erwarten gewesen, daß die Wiederkehr dieser Verbrecher Anlaß für Reaktionen des Schreckens gibt: Unter der Annahme postmortaler Aktivität wäre es natürlich, wenn die Hinterbliebenen diesen Unholden in Furcht vor Rache für die gerichtliche Vergeltung der Missetaten begegneten²².

¹⁹ Lütolf (Anm. 13), 427–430; H. L. Attenhofer, *Geschichtliche Denkwürdigkeiten der Stadt Sursee*. Luzern 1829, 166f; E. von Künßberg, *Rechtliche Volkskunde*. Halle 1936, 166. Vgl. die Klage der Stadt Luzern über Gläubige, die „für sonderbahre Ihre lybliche gebrächen, krankheiten und anlichen, zu der Richtstatt by dem hochgericht ... wallfarten vorgenommen, ... sittmohlen kein mangel an vilen Gott geheiligtien kirchen und Gottshüsern, an wölcchen einsjeder Christenmensch sein gebäßt ... uff zu opferen weiss“: T. von Liebenau, *Der Luzernische Bauernkrieg vom Jahre 1653*, in: *JB für Schweizerische Geschichte* 20 (1895) 210–215, Zitat 212.

²⁰ Zumal die „Heiligen“ auch in zeitgenössischen Quellen als „Rebellen“ tituliert werden: Lütolf (Anm. 13), 429; L. Tobler, *Schweizerische Volkslieder* 2. Frauenfeld 1884, 129f. – Über Heiligenkult als Reaktion auf Justizmord vgl. L. Morsak, *Aus dem Rechtsleben bayrischer Wallfahrten*, in: *Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde* 1 (1978) 107–130, 113–115. Eine Identifikation der Volksmenge mit dem Opfer dürfte auch sonst zu den „impliziten Bedeutungen“ der Hinrichtungszeremonien gehört haben: R.J. Evans, *Öffentlichkeit und Autorität. Zur Geschichte der Hinrichtungen in Deutschland*, in: H. Reif (Hg.), *Räuber, Volk und Obrigkeit*. Frankfurt 1984, 185–258, 205 u.ö.

²¹ Hellwig (Anm. 1), 21; Hartland (Anm. 1), 175, 178f. – Über sozialgeschichtlich bedingte Sympathien mit dem Verbrecher in Sizilien: R. Schenda, *Italienische Volkslesestoffe im 19. Jahrhundert*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 7 (1967) 210–299, 238–242.

²² Vgl. His (Anm. 6), 5ff. Deshalb wurde Wert darauf gelegt, unterstützt durch positive Maßnahmen vor der Exekution wie die Henkersmahlzeit, sicherheitshalber die Einwilligung des Delinquenten zum Strafvollzug zu erwirken: H. von Hentig, *Vom Ursprung der Henkersmahlzeit*. Tübingen 1958. Umgekehrt sind bestimmte rituelle Elemente im Vollzug von Todesstrafen als negative postmortale Maßnahmen auf apotropaische Zwecke abgestellt (F. Ström, *On the Sacral Origin of the German Death Penalties*. Stockholm 1942, 159–161, 167–171, 210–214), die sich aus der Angst der Rechtsgemeinschaft vor einer Rache des Wiedergängers erklären (242–255). Vgl. auch P. Fischer, *Strafen und sichernde*

Und tatsächlich werden die Exekutierten folgerichtig oft als Monstren dehumanisiert vorgestellt²³.

Deshalb setzt der merkwürdige Sachverhalt von *wohltätigen Übeltätern* eine *Verwandlung* der Bösewichte in der Phantasie der Volksfrömmigkeit voraus, welche die zu Lebzeiten verbrecherischen Menschen als *santi decollati* zu Adressaten religiöser Verehrung werden lässt²⁴. Zur Erklärung der Transformation des Verbrechers in einen Heiligen werden von Volkskundlern und Rechtshistorikern Gedanken angeführt, die sich besonders auf das Erlebnis der Hinrichtung in den Augen der um das Opfer versammelten Menge beziehen: Nach der Exekution schlägt der Abscheu gegenüber dem Verbrecher in Heroisierung um, auch deshalb weil im Lauf der Zeit seine Monstruosität in der Erinnerung verblaßt. Ferner ist eine Verehrung der nach dem Strafvollzug erreichbaren abstoßenden Überreste des Verbrechers als machtvoller Glücksbringer (ähnlich der Reliquien der Heiligen) sowohl in Sizilien wie auch im Volksglauben anderer Länder zu finden²⁵. – So ist der „andächtige Raub“ frischer Leichenteile als wunderkräftige Reliquien nicht nur in der Barockzeit bei Ordensheiligen der Jesuiten sowie bei hingerichteten Verbrechern überliefert, sondern schon im frühchristlichen Märtyrerkult belegt; und auch Paracelsus war tief überzeugt von der medizinischen Wirksamkeit der Leichname („Mumien“) insbesondere hingerichteter Verbrecher; denn „wenn die Ärzte und sonst mäniglich wüßten, was mit dieser mumia vorzunehmen sei oder wozu sie nützt, es würde kein Übeltäter über drei Tage am Galgen oder auf dem Rad liegen bleiben, sondern, wo es möglich wäre, hinweg genommen werden“²⁶. Insgesamt dürfte das kollektiv erlebte faszinie-

Maßnahmen gegen Tote im germanischen und deutschen Recht. Düsseldorf 1936, bes. 4–25, 49–58.

²³ Zur Dehumanisierung des Verbrechers vgl. exemplarisch den Werwolfglauben: M. Jacoby, *wargus, vargr: „Verbrecher“, Wolf – eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*. Uppsala 1974; W. Schild, *Das Strafrecht als Phänomen der Geistesgeschichte*, in: C. Hinckeldey (Hg.), *Justiz in alter Zeit*. Rothenburg 1989, 7–38, 24–26. Vgl. M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt 1977, 85f.

²⁴ Sie sind zu unterscheiden von den *armen Seelen* im Fegefeuer, auch wenn man sie oft mit diesen verwechselt: Pitrè (Anm. 1), 4f. Vielmehr sind sie den *Heiligen* der Kirche gleichgestellt (ebd., 11; vgl. 269); sie können auch zu Adressaten von Gebeten werden, die sonst an *Engel* gerichtet sind (ebd., 310). Vgl. auch G. Pitrè, *Canti popolari siciliani* 1. Palermo 1870, 77f; Düringsfeld (Anm. 1), 26.

²⁵ Armesünderblut und Strick des Gehenkten als Talisman: Hellwig (Anm. 1), 22f; Hartland (Anm. 1), 179. Über Scharfrichter im Aberglauben Palermos: G. Pitrè, *La vita in Palermo* 2. Palermo 1905, 304–331.

²⁶ T. Paracelsus, *Quinque philosophiae tractatus. Vom Unterschied der Zeit, und wie sich nach solcher aller Kräfte und Unkräfte wandeln. Tractatus III: Von dem Fleisch und der mumia*, in: *Werke* 3. Darmstadt 1967, 411–417, Zitat 413. Vgl. E. Richter, *Die „andächtige Beraubung“ geistlicher Toter als volksglaubenskundliches Phänomen*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1960, 82–104: 82–97 (Jesuitenheilige), 98–100 (Verbrecher). Zur Übertra-

rend-schauerliche Geschehen öffentlicher, rituell gestalteter Exekution²⁷ für die Wesensverwandlung des Missetäters und den Kult um seine Reliquien (s. u. Anm. 59 f) ausschlaggebend sein:

3. Die Heiligen und die Gewalt

Der Gedanke einer Produktion des *Heiligen* durch blutige *Opfer* lässt sich beziehen auf die Theorie von René Girard über die Religionen und ihre Opfer²⁸: Er interpretiert die ursprüngliche Funktion der Opfer nicht als Kommunikation des Menschen mit einer Gottheit wie im Lob- oder Dankopfer. Vielmehr dienen sie zunächst einer Bewältigung der in allen Gesellschaften virulenten Gefahr gemeinschaftszerstörender Gewalt, die beim Menschen im Unterschied zum Tier nicht durch angeborene Instinkte unterbunden wird. In archaischen Gesellschaften werden Gewalt-escalationen nicht durch ein Gewaltmonopol gebannt, sondern durch die kollektive rituelle Tötung von Menschenopfern, die es ermöglichen, daß aufgestaute Aggressionspotentiale kontrolliert abgebaut werden. In diesem Zusammenhang sind die Opfer der Religionen ursprünglich Sündenböcke, denen all das angelastet wird, was den sozialen Frieden bedroht. Die Tötung des Sündenbocks in der ekstatisch gegen das Opfer zusammengeschlossenen Kultgemeinde lässt die Exekution zu einem heilvollen Geschehen werden, das tatsächlich Einheit und Harmonie stiftet.

Diese Auffassung vom religiösen Opfer verbindet Girard mit einer Theorie über die Entstehung des Gottesgedankens und des Heiligen in

gung der in der antiken Volksmedizin geschätzten Verwendung des Bluts von zum Tierkampf verurteilten Verbrechern und Gladiatoren auf kirchliche Märtyrer vgl. F. J. Dölger, *Gladiatorenblut und Martyrerblut*, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1923–1924*. Leipzig 1926, 196–214.

²⁷ Zum rituellen Charakter der Strafvollzugspraxis vgl. R. van Dülmen, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*. München 1988, sowie H. von Hentig, *Die Strafe* 2. Berlin 1955, 71–99 über „quasi-religiöse Gesten“ und „kultische Observanzen“ in Hinrichtungszeremonien.

²⁸ R. Girard, *La Violence et le sacré*. Paris 1972; vgl. *Dionysos et la genèse violente du sacré*, in: *Poétique* 1 (1970) 266–281; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris 1978; *Le Bouc émissaire* (1982). Paris 1989 (*biblio essais* 4029); *La Route antique des hommes pervers* (1985). Paris 1988 (*biblio essais* 4084). (Auf die hier genannten Werke Girards wird im folgenden mit dem Erscheinungsjahr verwiesen). – Eine Besonderheit dieser Auffassung des Heiligen ist darin zu sehen, daß sie dessen Natur nicht nur von der wohltätigen Seite „eines Schutzmannes in einer großen fremden Stadt“ in den Blick nimmt; sie unterscheidet sich von der gängigen Vorstellung des Heiligen als Nothelfer, dem „das Grauenerweckende, Unheimliche“ mangelt: J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart 1975, 234; s. u. Anm. 48.

dem doppeldeutigen Sinn des *Numinosen*²⁹: Die Exekution des Opfers sei Ursache dafür, daß es als heilig (*mysterium fascinosum*) verehrt wird, während es vor der Liquidation als Ungeheuer (*mysterium tremendum*) verabscheut war. Dieser Prozeß, mit dem Tötungsakt als Mittelpunkt, ist für Girard Ursprung der religiösen Erfahrung des Heiligen sowie dessen Personifikationen, der Götter und der Heiligen³⁰. Hinter jeder Gottesvorstellung verbirgt sich ein wegen Untaten beschuldigter und getöteter Sündenbock³¹. Wie bei den *santi decollati* wird jedoch die Erinnerung des Schauerlichen zugunsten des segenbringenden Aspekts verdrängt³²:

Zur Beschreibung der Verwandlung des Unholds zum Heiligen hat Girard den Begriff einer „doppelten Transfiguration“ eingeführt³³: Die erste Transfiguration zielt ab auf die Konstruktion des Opfers als unheilbringendes Monstrum *vor* der Tötung – damit es auch zu Recht liquidiert werden kann (s. o. Anm. 23) –, die zweite *nach* der Tötung auf die Vergöttlichung des Getöteten zum Heilbringer. Die Exekution wird als eine befreiende Handlung erfahren, die sozialen Frieden begründet und bekräftigt. Dieses für die Kultgemeinde positive Resultat des Sündenbockmechanismus bedingt eine spätere Verklärung des Ungeheuers zum Urheber und Bewahrer von Ordnung, Hilfe und Heil. Die kollektive Erfahrung einer Befriedung durch den Opferkult wird in der religiösen Vorstellung als machtvolles Handeln, als Epiphanie des Götlichen verstanden³⁴: Das „Opfer erklärt die Gottheit, nicht die Gottheit das Opfer“³⁵. Der Sünden-

²⁹ Vgl. dazu M. Herzog, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, in: *KuD* 38 (1992) 105–137.

³⁰ Girard glaubt, damit den Grund aller Kultur gefunden zu haben, eine Gesamtdeutung der Menschheitsgeschichte: Dabei setzt er voraus, daß es am Anfang jeder Kultur „Urmorde“ gegeben hat, durch welche entfesselte Aggressivität befriedet worden ist. Die Opferkulte wiederholen rituell diese „Gründungsgewalt“, um den versöhnenden Effekt des Uropfers durch die Zeiten zu sichern (ders., 1972, 136 f., 142 f.). Der rituelle Sündenbock ersetzt das ursprüngliche Opfer (ders., 1985, 94) und bändigt die Gewalt natur des Menschen.

³¹ Girard 1982, 113–139: „Les crimes des dieux“.

³² Die Verdrängung der alpträumhaften Bluttat wird Girard zufolge von den Mythen geleistet, die schließlich nur noch die positiven Aspekte des Sündenbockmechanismus überliefern; s.u. Anm. 48.

³³ Girard 1982, 77–79, 84; ders., 1985, 38–41 („Réalisme et Transfiguration“).

³⁴ Girard 1985, 38. Er entlarvt die religiöse Vorstellung des Opfers im Sinne einer Gabe an die Gottheit als Ausdruck eines gelungenen Opferkults (Girard 1972, 368; ders. 1978, 64). In der Vergöttlichung des Opfers zeigt sich lediglich dessen Bedeutung für die Gemeinde (ders. 1972, 20), welche Versöhnung als eine Machtat des zum Götlich-Transzendenten verklärten Sündenbocks versteht: „Transcendence is, in short, only because it serves as a deceiving object of rivalry“: ders., „*To double business bound*“. Baltimore 1978, 111.

³⁵ H. U. von Balthasar, *Theodramatik* 3. Einsiedeln 1980, 281. Damit liegt Girard im Trend einer Forschungsrichtung, die sich den Religionen von deren gewalttätig opferkultischen Seite her nähert, religiöse Vorstellungen als davon abhängig behauptet: Vgl. R.G. Hamerton-Kelly (Hg.), *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford 1982, hier bes. B. Mack, *Religion and Ritual* (1–70).

bock wird in archaischen Gesellschaften als eine gleichsam göttliche Macht angesehen, die sich sowohl ins Positive als auch ins Negative wenden kann, eine Ambivalenz, die nach Girard auf die unterschiedliche Stellung des Sündenbocks vor und nach der Tötung zurückgeht: Er ist vor der Exekution der Übertretung all derjenigen Verbote (bes. im Kontext von Gewalttaten) beschuldigt, als deren Schutzherr er nach der Tötung angesehen wird³⁶.

Girard zufolge sind alle kulturellen Institutionen letztlich begründet im Sündenbockmechanismus (s.o. Anm. 30). Auch die Strafjustiz ist eigentlich kultischer Natur³⁷. Daher können ganz im Sinne Girards Strukturparallelen von Hinrichtungen mit Opferriten an den Gestalten des Scharfrichters und des armen Sünder in der Tat gezeigt werden³⁸. Der Volksglaube dokumentiert eine Einstellung numinoser Scheu gegenüber den beiden Hauptakteuren des Hinrichtungsdramas. Dabei sind Verbrecher im Zusammenhang des Sündenbockmechanismus vorzüglich geeignet, das, was den Sozialverband an Amoral und Aggression von innen bedroht, qua Projektion auf sich zu ziehen. Auch der Scharfrichter kann als Sündenbock angesehen werden³⁹; denn durch die sonst geächtete, tabuierte Tötung des Mitmenschen, die er legal und professionell ausübt, wird er selbst⁴⁰ zu einer machtgeladenen, einerseits faszinierenden, aber auch

³⁶ Girard 1972, 151; ders., 1982, 73; bzgl. der *santi decollati* in Palermo: Pitre (Anm. 1), 12. Zur Ambivalenz der Macht des Sündenbocks in der religiösen Vorstellung: Girard 1985, 83f, vgl. 104, 137; ders., 1978, 51.

³⁷ Girard 1972, 38–44, 412–415.

³⁸ Vgl. Herzog (Anm. 29), 123–127: Hier wurde die *Unehrllichkeit* des Scharfrichters dem *tremendum* im Begriff des Heiligen zugeordnet. So hat der Veterinärmediziner M.J.J.W. Lux (*Über das Abdecker-Wesen und die Folgen seiner Aufhebung*. Leipzig 1818, 85f, 89, 99f) für eine Aufhebung der Unehrllichkeit plädiert, in der er eine Ursache für die Vergöttlichung des Scharfrichters und Abdeckers erblickte. – Gegen die verbreitete Auffassung einer Unehrllichkeit des Scharfrichters hat G. Wilbertz deutlich gemacht, daß sie mit sozialgeschichtlicher Methode pauschal nicht auszuweisen ist: *Scharfrichter und Abdecker im Hochstift Osnabrück*. Osnabrück 1979, 2, 287 ff, bes. 307, 313–316, 334; vgl. J. Glenzdorf/F. Treichel, *Henker, Schinder und arme Sünder I/1*. Bad Münder 1970, 16–44, bes. 44. Wilbertz hat jedoch zugestanden, daß in volkskundlichen Arbeiten der Scharfrichter so in den Blick kommt, wie er „in der Volksüberlieferung in Sitte, Brauch und Aberglauben erscheint“ (ebd., 3), und damit eingeräumt, daß unterschiedliche wissenschaftliche Methoden zu verschiedenen, sich ergänzenden Ergebnissen gelangen können. Vgl. K.-S. Kramer, *Ehrliche/unehrliche Gewerbe*, in: *HRG* 1 (1971) 855–858, der die *numinose Scheu* vor dem Henker mit dessen *sozialen Verruf* verbunden sieht (857). Auch bei Girard werden soziale *Gegebenheiten* so erfaßt, wie sie sich, gebrochen durch die transfigurierende Produktivität religiös-mythischer *Vorstellung*, zeigen.

³⁹ Vgl. Ström (Anm. 22), 275; H. von Hentig, *Vorwort* zu H. Schuhmann, *Der Scharfrichter*. Kempten 1964, XIII; Chr. Meyer, *Die unehrlichen Leute in älterer Zeit*. Hamburg 1894, 16f.

⁴⁰ Vor der Hinrichtung bat der Henker den Verbrecher um Verzeihung, „daß er ihm nun ein großes Leid antun müsse, denn eine Schuld kann nur durch Schuld getilgt werden ... In

bedrohlichen Gestalt. – Der Henker und sein Opfer sind deshalb im Sinne Girards als heilig zu verstehen, da sie erstens aus dem profanen Lebensbereich *ausgegrenzt* und einem andern Seinszustand zugeordnet werden, zweitens am *ambivalenten* Charakter des Heiligen teilhaben, was drittens in einem unmittelbaren Zusammenhang steht mit öffentlich und rituell zelebrierter *Gewalt*⁴¹ als Ort der Genese ihrer sakralen Aura (s. u. bei Anm. 59f).

4. Hinrichtung als Strafopfer

Noch eine weitere Beobachtung der Volkskunde läßt sich in die These Girards einordnen: Durch das auf dem Schafott öffentlich zur Schau gestellte Schuldbewußtsein des Verbrechers kann die Hinrichtung zu einem sakralen Akt geraten⁴². Auch Girard weist darauf hin, daß ein formelles Schuldeingeständnis des Sündenbocks vom Kultverband erwartet wird⁴³. Die Hinrichtung gilt als gottgefälliges, den Sozialverband von der Missetat reinigendes Opfer⁴⁴, was sich auch in ihrem streng ritualisierten, quasi-religiösen Charakter zeigt – eine Auffassung, die von der germanistischen und romanistischen Rechtsgeschichte als „Strafopfertheorie“ vertreten wird: Die Normverletzung habe ursprünglich eine Gottheit als Ordnungsmacht herausgefördert und die Tötung des Missetäters (als Strafopfer) nach sich gezogen⁴⁵.

jener geheimnisvollen Stunde, da eine Schuld durch eine andere Schuld getilgt wird, verschmilzt der Henker mit dem Mörder zu einem Wesen, der Mörder geht gewissermaßen im Henker auf“: Ö. von Horváth, *Jugend ohne Gott* (1937), in: *Gesammelte Werke* 6. Frankfurt 1978, 398f. Zur Verschmelzung der Gegensätze im ekstatischen Erlebnis des öffentlichen Hinrichtungsrituals vgl. allgemein Evans (Anm. 20), 204. Vgl. auch Ström (Anm. 22), 255, 260.

⁴¹ Es ist bezeichnend, daß unter den gewaltsam zu Tode gekommenen Menschen nicht so sehr Selbstmörder, Ermordete und Verunglückte als heilbringend und machtvoll gelten, sondern besonders Hingerichtete: H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte* 1. Leipzig 1906, 247f; M. Busch, *Volksmedizin*, in: *Die Grenzboten* 36 (1877) Nr. 40, 144f; ders., *Deutscher Volkglaube*. Leipzig 1877, 167–170; Art. *Selbstmörder*, in: *HWDA* 7 (1935/36) 1629, 1633. Vgl. auch O. von Hovorka/A. Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin*, Bd. 1. Stuttgart 1908, 84–87 und Bd. 2. Stuttgart 1909, 217. Vgl. dagegen aber Ström (Anm. 22), 257f.

⁴² Trede (Anm. 1), 348f; Hellwig (Anm. 1), 21f; Düringsfeld (Anm. 1), 34.

⁴³ Girard 1985, 104, 129f, 132.

⁴⁴ Vgl. Pitre (Anm. 1), 24f.

⁴⁵ Wichtige klassische Vertreter sind Th. Mommsen, H. Brunner, K. von Amira und G. Radbruch. Die Sakraltheorie der Todesstrafen läßt sich schon nachweisen bei dem Altonaer Pastor Gottfried Schütze, *De cruentis Germanorum gentilium victimis humanis*. Leipzig 1743, 65–68. Vgl. J. Döpler, *Theatrum poenarum, suppliciorum et executionum criminalium, oder Schau = Platz / Derer Leibes und Lebens = Straffen*. Sondershausen 1693, 2, 13. Sie hat bis heute trotz einschneidender Kritik kaum an Faszination eingebüßt: H. Schuhmann,

Diese Theorie hat besonders deshalb Widerspruch gefunden, weil der Verbrecher als gottwidriges und damit opferuntaugliches Ungeheuer keine geeignete Gabe an eine Gottheit sei⁴⁶. Diesem Einwand ist Girards Theorie des Opfers jedoch nicht ausgesetzt, da seine genetische Rekonstruktion des Heiligen erstens den Begriff des *Opfers* in für die traditionelle Religionswissenschaft eigenwilliger Weise mit dem des *Sündenbocks* identifiziert⁴⁷ und zweitens schon in ihren Grundlagen als Strafhandlung konzipiert ist: *Terminus a quo* des Mechanismus ist der unheilbringende Sündenbock, der mit Unreinheit und Gewalttat beladen aus der Gemeinschaft ausgestoßen wird, *terminus ad quem* das segensreiche Opfer, das durch die Liquidierung eine Transsubstantiation⁴⁸ ins Göttlich-Transzendentale erfährt. Das Abscheuliche der (Straf-)Opferobjekte erscheint nach deren Tötung in der religiösen Vorstellung als ver-

Henker, in: *HRG* 2 (1978) 75–77, 76; H. Schreiber, *Die Zehn Gebote. Der Mensch und sein Recht*. Wien 1982, 264 sowie F. Irsigler/A. Lassotta, *Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker*. München 1989, 228–230, vgl. 270 und Hattenhauer (Anm. 8), 17–21. Vgl. auch B. Gladigow, *Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer*, in: *Der altsprachliche Unterricht* XIV/3 (1971) 5–23.

⁴⁶ „Die Gottheit würde sich schön bedanken, würde ihr ein derartiges Individuum verehrt!“: Hasenfratz (Anm. 4), 66. Dies sei das „Hauptargument gegen die Strafopfertheorie“: B. Gladigow, *Die Teilung des Opfers*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984) 19–43, 37. Vgl. K.W. Struve, *Die Moorleiche von Dätgen. Ein Diskussionsbeitrag zur Strafopferthese*, in: *Offa* 24 (1967) 33–72, bes. 52, 66–68, 71f: Die Mißhandlung des Verbrechers in apotropäischer Absicht schließe seine Klassifizierung als Opfer aus (s. o. Anm. 22). Vgl. dazu auch Siuts (Anm. 4), 58–67.

⁴⁷ Girard 1982, 37–69: „nous écrirons presque toujours: *La victime est un bouc émissaire*“ (62); vgl. J. Henniger, *Scapegoat*, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* 13 (1987) 92–94. Der Begriff des Sündenbocks wird umgangssprachlich und wertend verwendet: Die Opfer sind Gegenstand ungerechter Gewalt und deshalb Sündenböcke zu nennen: R. Girard, *Generative Scapegoating*, in: Hamerton-Kelly (Anm. 35), 73–145, 73f. Girard zufolge vollzieht der *Sündenbockmechanismus* einen *eliminatorischen Ritus*; hinsichtlich seines Gegenstands ist er ursprünglich ein *Menschenopfer*, bezüglich seiner Funktion ein *Ersatzopfer*, das für die bedrohte Gemeinschaft die Gewalteskalation stellvertretend erleidet (s. u. 6).

⁴⁸ Bei den *santi decollati* in Palermo ist ein analoger Bedeutungswandel im Sinne von „sacrifier“ (Girard 1978, 249) offenkundig. – Für die Auffassung, daß die negativen Aspekte der primitiven Sicht des Heiligen sukzessive verdrängt werden (Girard 1982, 137–139; ders. 1985, 107–126), das Heilige damit auch seine Zweideutigkeit verliert, vgl. N. Söderblom (in: C. Colpe, *Die Diskussion um das „Heilige“*. Darmstadt 1977, 99–102), wobei die Ethisierung des Heiligen im Sinne des „Reinen“ zu seiner eindeutigen Auffassung des *sanctus* geführt hat (Girard 1982, 117f); vgl. É. Benveniste (in: C. Colpe, 232–237, 251–253). – Die Originalität Girards liegt nun darin, daß er erstens das Schreckenerregende am Heiligen mit der Stellung des Sündenbocks vor der Tötung, zweitens das Faszinosum mit dem Opfer nach der Exekution identifiziert und drittens die Mythen der Religionen insgesamt als Zeugnisse über derartige „Gründungsopfer“ und deren rituelle Wiederholungen liest (Girard 1972, 104–109, 116; s. o. Anm. 30): „le mythe est un texte faussé par la croyance des bourreaux en la culpabilité de leur victime, aussi bien d'ailleurs qu'en sa divinité“: Girard 1978, 171 (ohne Hervorhebungen); vgl. ders., 1982, 37–69.

klärt und somit als dem göttlichen Bereich würdig. „The victim is still culpable but through death becomes a supernatural being and cult object“⁴⁹. Diese Verbindung des Opfers mit dem Sündenbock/Verbrecher im Opferkult/Strafvollzug lässt die Einheit des Abscheulichen mit dem Reinen und damit auch den Begriff des „Straf-opfers“ nicht als Widerspruch erscheinen. In dieser Perspektive liefert Girard einen bemerkenswerten Beitrag zur Sakraltheorie des Strafvollzugs.

5. Die Sündenböcke der Religionen und der Tod Jesu

Für Girard sind alle Religionen letztlich auf gewalttätige Opferkulte zurückzuführen. Sie unterscheiden sich radikal vom Wesen des Christentums und seiner Friedensethik⁵⁰. Die *schreckliche* Fratze des Heiligen und dessen *segensreiche* Wirkung, die auf Kosten von Sündenböcken erkauft wird, sowie der Mechanismus des *Übergangs* vom Schrecken zum Heil in der kultischen Schlachtung sei durch Verkündigung und Leben Jesu offengelegt worden⁵¹: Wiewohl Jesus von seinen Verfolgern wegen Gotteslästerung verurteilt wurde, blockiert seine im Neuen Testament betonte Unschuld den Mechanismus der Sakralisierung kollektiver Gewalt, auch deshalb, weil sich der Nazarener nicht in den Zirkel von Gewalt und Gengewalt verstricken lässt (Mt 26, 51 f; Lk 22, 49–51). Vorbereitet durch das Alte Testament findet Girard zufolge in der Schilderung der Passion durch die Evangelisten ein Perspektivenwechsel religiöser Erfahrung statt: weg von der Sicht der zusammengerotteten Meute hin zur Identifi-

⁴⁹ G. Knott, *The God of the Victims*, in: *Religious education* 86 (1991) 399–412, 406. So kann das Heilige als der Kultgemeinde *immanent* und *transzendent* angesehen werden (Girard 1978, 120), als *Opfer* der göttlichen Gewalt (Girard 1985, 91) und als Opferfordernde *Gottheit* (ebd., 90, vgl. 39 f). Der Sündenbockmechanismus verbindet beide Elemente zu einer Einheit.

⁵⁰ Die scharfe Entgegenseitung von Religion und Christentum teilt Girard mit Vertretern der Dialektischen Theologie. Darauf haben aufmerksam gemacht B. L. Mack, *The Innocent Transgressor: Jesus in Early Christian Myth and History*, in: *Semeia* 33 (1985) 135–165, 135 ff und 158 ff (zu Girard und Bultmann) sowie A. van Egmond, *Triumph der Wahrheit und Triumph der Gnade*, in: *Zs. für dialektische Theologie* 6 (1990/91) 185–205 (zu Girard und Barth). Jedenfalls setzt Girard wie Bultmann eine pessimistische Anthropologie als Negativfolie für die theologische Erfassung des Menschen voraus: Theologische Anknüpfung an die Wirklichkeit des Menschen wird entfaltet als Widerspruch der Offenbarung Gottes gegenüber dem Sünder (R. Bultmann, *Anknüpfung und Widerspruch* [1946], in: *Glaube und Verstehen* 2. Tübingen 1952, 117–132, bes. 119–121), wobei Girard das Wesen der Sünde in der Gewaltnatur des Menschen erkennt: M. Bouttier, *L’Évangile selon René Girard*, in: *Etudes Théologiques et Religieuses* 54 (1979) 593–607, bes. 598 ff.

⁵¹ Girard, 1978, 163–304; vgl. schon *Discussion avec René Girard*, in: *Esprit* 41 (1973) 528–563.

kation mit dem verfolgten Opfer. Während nach Girard die Religionen die Perspektive des Opfers nicht in ihren Erlebnis- und Deutungshorizont aufnehmen können, wird sie, entkleidet von aller mythischen Umhüllung, in den Evangelien als solche thematisch. Damit kann die Tötung des Sündenbocks als ungerechtes Henkerswerk verurteilt werden⁵². Die Transfiguration Jesu zum Monströsen sowie seine Verklärung zum Göttlichen im Sinne der Religionen unterbleibt. Dies ist für Girard bedingt durch den Realismus der Evangelisten, die von der nackten Schikane und Tötung des Unschuldigen berichten, sich gegen die Sakralisierung religiöser Blutatt sperren⁵³ und so den Sündenbockmechanismus aufdecken⁵⁴. Auch die Auferstehung des Gekreuzigten kann vor diesem Hintergrund gedeutet werden.

Nach biblischem Glauben wird die Auferstehung Jesu nicht durch die Logik menschlicher *Gewalt* produziert, sondern durch das belebende Wirken von Gottes *Heiligem Geist* (Röm 8,11; vgl. Apg 2,24). Hier ist zu unterscheiden zwischen der Gewalttat der *Menschen* (Mißhandlungen, Kreuzigung), der Gewaltlosigkeit *Jesu* gegenüber den Verfolgern (im Ge-

⁵² Hinsichtlich dieses Perspektivenwechsels ist interessant, daß der Rechtshistoriker H. von Hentig gerade im Zusammenhang des monströsen Eindrucks (s.o. bei Anm. 23), den der *Verbrecher* erweckt (*Das Verbrechen* 1. Berlin 1961, 26–33), darauf hinweist, daß Passionsbilder alter Meister umgekehrt gerade die Physiognomie der *Henkersknechte* derart überzeichnen (29 f.).

⁵³ Girard unterscheidet die Transzendenz der Religionen, die sich verklärter sakralisierter Gewalttat verdankt, von der christlichen Gottheit, die nicht „la fausse transcendance d'une victime sacralisée parce qu'unaniment tenue pour coupable“ (Girard 1982, 245) sei: Der Abgrund zwischen den (religiösen) Göttern der *Henker* und dem (christlichen) Gott der *Opfer* ist unüberbrückbar: ders., 1985, 165.

⁵⁴ Zum Realismus der Evangelien: Girard 1978, 218, 242, 255. Aber in Girards Auffassung der Passion ist es nicht so, daß Jesus „die gegen andere gerichtete und auf Sündenböcke konzentrierte Gewalt überwunden hat, indem er sie selber stellvertretend erduldete“ (W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2. Göttingen 1991, 468). Es findet durchaus keine Überwindung der *Gewalt* selbst statt (Girard 1982, 241, 295), sondern eine Blockade des Mechanismus ihrer *Sakralisierung*, da einerseits die Übertragung der Gewalt-Sünde „nur eine psychologische Entlastung ist (denn das war sie in allen rituellen Opfern)“ (Balthasar [Anm. 35], 288, vgl. 277), und anderseits die Frucht des Opfertods Jesu im Geschick späterer Märtyrer „reproduziert“ und „multipliziert“ werden kann (Girard 1978, 195 f.). Jesu Offenbarung dient zunächst der *Aufklärung* über den blutigen Ursprung der Religionen (201) und einer *Parteinahme* für die Sündenböcke (189, 193, 233), vgl. Herzog (Anm. 29), 118–120. So jedenfalls deutet Girard die Auferstehung der Toten beim Sterben Jesu (Mt 27,52f; Girard 1978, 257f); die Gräber der Sündenböcke werden geöffnet (186–189), diese exhumiert und rehabilitiert (172). Jesu Liebe zu den Menschen begründet zwar eine *Praxis* der Gewaltlosigkeit (235) und eine *Gnosis*, die aus dem Gefängnis der Gewalt führt (239). Aber wie alle vor- und nachjesuianischen Sündenböcke ist Jesus nur ein Opfer, kein Überwinder kollektiver Gewalteskalaion. Sein stellvertretendes Versöhnungsopter unterscheidet sich jedoch, jedenfalls in Girards Interpretation der Evangelien, dadurch vom Sterben aller andern Sündenböcke, daß es die kulturgeschichtliche Bedeutung des Sündenbockmechanismus als solche offenbart.

horsam zum Vater im Himmel) und dem österlichen Handeln *Gottes* (Auferweckung)⁵⁵. Diese Unterscheidung wird bei Girard durch mißverständliche Formulierungen eher verstellt⁵⁶, ist jedoch in seinem Denkan-satz impliziert⁵⁷. Sie kann noch verdeutlicht werden in der theologischen Perspektive des Zusammenhangs zwischen Kreuzigung und Auferwek-kung Jesu: Im Gegensatz zu der unmittelbar im Tötungsakt begründeten Heroisierung des religiösen Kultopfers kann die Auferstehung Jesu nicht zum bloßen Ausdruck der Heilsbedeutung des Kreuzestodes verkürzt werden⁵⁸: Tod und Auferstehung sind zwei voneinander unterschiedene Ereignisse, die Rückkehr des Sohnes zum Vater daher nicht als Bedeu-tungsausdruck des Todes mißzuverstehen. Auf der Grundlage dieser Un-terscheidung könnte der gegen Girard zunächst naheliegende Einwand entkräftet werden, daß auch der Osterglaube der „religiöse“ Ausdruck se-gensreicher Wirkungen eines am Galgen des Kreuzes getöteten Verbre-chers wäre: Das Ostergeschehen ist nicht unmittelbar auf die Tötung Jesu bezogen. Es stellt sich nicht direkt und spontan mit der in der Kreuzigung gipfelnden Zusammenrottung der Masse gegen den Sündenbock ein. Es verdankt sich vielmehr einer davon unabhängigen Intervention Gottes,

⁵⁵ Vgl. R. Schwager, *Christ's Death and the Prophetic Critique of Sacrifice*, in: *Semeia* 33 (1985) 109–123. Girard hat sich entschieden gegen das Bild eines strafenden, Opfer for-dernden Gottes gewandt (Girard 1978, 206, 210, 219, 221, 236f) – eine Vorstellung, die grundlegend war für die Rechtfertigung des Scharfrichteramts: G. Wilbertz, *Standeslehre und Handwerkskunst. Zur Berufsideologie des Scharfrichters*, in: *AKG* 58 (1976) 154–177, bes. 154–163.

⁵⁶ Girard 1982, 179–182. „La défaite dans le monde signifie en réalité la victoire sur le monde“ (180). Vgl. ders., 1985, 303.

⁵⁷ Denn wenn der christliche Gott ein Gott der Opfer ist, dann ist seine Göttlichkeit nicht nur dem Bewußtsein einer Gemeinde als Ausdruck eines gelungenen Opfervollzuges gege-ben (wie bei den Religionen), sondern „le vrai Dieu n'a rien à voir avec la violence“ (Gi-rard 1982, 279), während das falsche Göttliche der Religionen „n'a pas d'essence propre en dehors de la violence“: ders., 1972, 188.

⁵⁸ Die Auffassung der Auferstehung als einer Aussage über die Bedeutung des Karfreitags-geschehens weist schon auf Hegels Religionsphilosophie zurück: Für Hegel hat die Oster-botschaft keinen eigenen Gehalt. Dem Tod Jesu eignet auch ohne Ostern eine positive, da das Endliche mit dem Unendlichen versöhnende Bedeutung (*Vorlesungen über die Philoso-philie der Religion* II/2, hg. von G. Lasson. Hamburg 1974, 158f, 166, 195f). Dagegen ist die Auferstehung kein historisches Geschehen, sondern als „angeschaute Vollendung“ (163) des im Kreuzestod vollbrachten Werks ist sie nur für den Glauben (167, vgl. 170). – So hat sich auch für Girard beim Jesusgeschehen das Wesentliche schon vor Ostern, und zwar be-sonders in der Passion ereignet: Wenn das Menschheitsverhängnis der Gewalt schon im Kreuzestod offengelegt ist, dann kann das Osterereignis dem eigentlich nichts Entschei-dendes mehr hinzufügen. Im Gegenteil: Es kann die gewonnenen Erkenntnisse sogar wie-der im Sinne einer nachträglichen sakralisierenden Interpretation „dans le cycle perpétué de la violence et du sacré“ verschleieren: Girard 1982, 303. – Über die theologisch unzuläs-sige Verkürzung der Osterbotschaft zu einer Aussage über die Bedeutung des Karfreitags-geschehens vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2. Göttingen 1991, 385–405, bes. 386–388, 402–405.

die nicht im religiösen Sinne identisch ist mit der befreienden und identitätsstiftenden kollektiven Tötung des Opfers.

6. Hinrichtung als Erlösungsdrama

Obwohl die Verehrung heiliger Verbrecher ein Bestandteil des christlichen Volksglaubens ist, wäre sie im Zusammenhang der Diastase von Religion und Christentum bei Girard dem Kult der Religionen zuzuordnen: In den hingerichteten Verbrechern sind beide *Momente* des Numinosen deutlich. Der *Übergang* vom furchterregenden Unhold zum Schutzhelfer⁵⁹, der nicht nur in Sizilien nachzuweisen ist, wird wie bei Girard auch von Rechtshistorikern auf die gewaltsame Exekution zurückgeführt⁶⁰. Der Sündenbockmechanismus kann Aspekte der merkwürdigen Verbindung des Schauerlichen und des faszinierend Beseligenden an der Verehrung heiliger Verbrecher verständlich machen durch den Aufweis des Opfercharakters der Todesstrafe; denn „die rituelle Tötung wurde eingebunden in ein umfassendes Zeremoniell, das den Charakter einer religiösen Opferfeier annehmen konnte“, und „als erbaulich sakrale Handlung aufgenommen wurde“⁶¹. In diesem Kontext wird verständlich, daß der Leib

⁵⁹ Dieser Umschwung wird auch daran eklatant deutlich, daß sich die *santi decollati*, wenn sie einem Überfallenen Totenhilfe leisten, des Glockenläutens bedienen: Pitrè (Anm. 1), 13 – Klänge also, die sonst, wie auch Trommeln und Trompeten (vgl. ebd., 12f), gerade bei Hinrichtungen apotropäische Funktionen gegen ein postmortales Schadentrachten der Hingerichteten selbst erfüllen: H. von Hentig, *Gerichtliche Klänge und Geräusche. Eine kriminalgeschichtliche Studie*, in: *SZStrR* 63 (1948) 121–138, bes. 124f, 134f.

⁶⁰ Die Gefühlsreaktion der numinosen Scheu gegenüber der Macht des Scharfrichters und seines Opfers wurde den religionswissenschaftlichen Begriffen des Mana und Orenda zugeordnet. Die numinose Kraft, die hier als wirksam angenommen wird, „attaches to everything that has come into contact with the source of power“ und ist „released by a certain process or event, an event that is so sensational, shocking and terrible that the horror arises ...; the intensity of the orenda force bears a direct proportion to the unusualness and the degree of the sensational in the event“: Ström (Anm. 22), 259f. Die „besondere erregende Aura, die dem Akt des Tötens wohl immer angehaftet hat, weshalb in frühen Kulturen häufig nur die Priester töten durften“ (W. Schild, *Alte Gerichtsbarkeit*. München 1985, 178), ist Ursache für die Mächtigkeit, mit der auch die Armesünderreliquien als behaftet angesehen werden, „da der Hingerichtete im Zeichen des Triumphes ... des guten Gottes getötet worden sei und so die Welt entsühnt habe; damit sei er ‚heilig‘ geworden“: ebd.; vgl. 72; weitere Belege bei Herzog (Anm. 29), 125f. Insofern ist die öffentliche Hinrichtung „ein rite de passage, eine Zeremonie des Übergangs eines Menschen von einem Seinszustand in einen anderen“, vom Verfluchten zum Heilbringer: Evans (Anm. 20), 203, vgl. 204. – Noch Anfang des 19. Jh. konnte der Veterinärmediziner Lux feststellen: „Von den meisten Landleuten wird der Scharfrichter noch jetzt als ein halber Gott verehrt“: Lux (Anm. 38), 70 – ein Befund, den auch Lux in einen Kausalzusammenhang mit der Machtausübung des Scharfrichters beim Strafvollzug bringt: ebd., 68.

⁶¹ Van Dülmen (Anm. 27), 161. – Zur Liturgie der Exekution unter Einsatz von Lakaien

eines Hingerichteten⁶² für ebenso kostbar gehalten werden konnte, wie die Gebeine eines Heiligen (vgl. oben Anm. 19 und bei Anm. 25f)⁶³.

Girard hat die Opfer der Religionen primär vom Akt des Tötens her interpretiert und gezeigt, wie durch das *sacri-ficium* der Opfergegenstand in eine sakrale Größe transformiert wird. Er glaubt darüber hinaus, diese Theorie über die Produktivität kultischer Gewalt auch auf entsprechende volkskundliche Phänomene anwenden zu können⁶⁴: Wie in wohl kaum einem andern Bereich als dem des Volksglaubens um das Hinrichtungsdrama ist die Wesensverwandlung des Profanen zum Sakralen durch einen rituellen Tötungsakt so mit Händen zu greifen. Obwohl die Verbrecher eigentlich für ihre *eigenen* Missetaten sterben, wird ihre Hinrichtung in der Volksfrömmigkeit als stellvertretendes und damit auch für *andere* gleichsam „erlösendes“ Ersatzopfer aufgefaßt⁶⁵; „denn jede Hinrichtung war in einem gewissen Grade eine Wiederholung der Hinrichtung von Christus selbst.“ Sie „war eine Opferhandlung, in der das menschliche Wesen nicht nur für seine eigenen Sünden, sondern für die Sünden aller

und ausgesuchtem Prunk auf der Schaubühne des Blutgerüsts in Palermo: Pitrè (Anm. 25), 321f.

⁶² Verurteilte Missetäter konnten sogar zum Zweck der Hinrichtung für teures Geld gehandelt werden, „dont le peuple fust plus joyeulx que si un nouveau corps saint estoit ressuscité“: Huizinga (Anm. 28), 26.

⁶³ Der Landarzt Flügel hatte schon im vergangenen Jahrhundert auf die analoge Behandlung der Reliquien von Verbrechern und Heiligen in der Volksmedizin hingewiesen (*Volksmedizin und Aberglaube im Frankenwalde*. München 1863, 27), wie die Verwendung der Überbleibsel von hingerichteten Missetätern überhaupt ein gut erforschtes Phänomen der Volkskunde darstellt (W. Oppelt, *Über die „Unehrlichkeit“ des Scharfrichters*. Lengfeld 1976, 720–761). Dem Grab des Hingerichteten können entsprechende Wirkungen zugeschrieben werden wie dem des Heiligen: G. Radbruch, *Ars moriendi. Scharfrichter – Armesünder – Volk*, in: ders., *Elegantiae Juris Criminalis*. Basel 1950, 141–173, 172; F. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer*. Leipzig 1930, 121f; vgl. Art. *Heilig*, in: *HWDA* 3 (1930/31) bes. 1663–1665. – Über das Grab des Sündenbocks mit dem „cadavre talisman, porteur de vie et de fécondité“ vgl. Girard 1978, 91.

⁶⁴ Girard 1972, 127.

⁶⁵ Vgl. Girard 1972, 127: „Fauteur de violence et de désordre tant qu'il séjourne parmi les hommes, le héros apparaît comme une espèce de rédempteur aussitôt qu'il est éliminé“ (s.o. Anm. 47). So wurde der Tod des *Verbrechers* gleichsam soteriologisch als stellvertretendes Strafopfer verstanden: „Der Verurteilte ... machte durch seinen Tod die Ordnung wieder gut und ‚heil‘, opferte sein Leben für das Heil der anderen“: Schild (Anm. 23), 12; vgl. Foucault (Anm. 23), 87f. – Umgekehrt konnte in der mittelalterlichen Kunst Jesu stellvertretendes Leiden mit Hinrichtungsvollzügen interpretiert werden, wenn der Erlöser als Opfer der Todesstrafen des Räderns, Hängens und Enthauptens bildhaft dargestellt ist, wie etwa in einem esoterischen alchemistisch-hermetischen *Buch der heyligen Dreyualekeit [und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen, offenbaret anno Christi 1400]*: G.F. Hartlaub, *Signa Hermetis*, in: *Zs. des Dt. Vereins für Kunstwissenschaft* 4 (1937) 93–112, 110f. – „Wäre der Stifter der christlichen Religion auf andere Weise, etwa mit dem Schwerte hingerichtet worden, so wären Beil oder Schwert an die Stelle des Kreuzes getreten“: von Hentig (Anm. 27), 112.

Versöhnung suchte, in einer Welt, in der man annahm, daß Haft und Strafe exemplarischen Charakter trügen und die meisten Verbrechen unentdeckt blieben. Die Kraft, die den Überresten des Opfers innenwohnte, war nicht nur lebensspended, sie war auch heilig“ gemäß dem „doppeldeutigen Charakter des Heiligen“⁶⁶.

Mit Girard können Zusammenhänge zwischen Strafvollzug und Opferkult im Sinne des Sündenbockmechanismus gesehen werden. Das ist möglich, obwohl es sich bei den Sündenböcken der Religionen eigentlich um unschuldige Opfer handelt, bei den *santi decollati* Siziliens dagegen tatsächlich um Kriminelle. Die unschuldigen Sündenböcke müssen im Sinne Girards durch Transfiguration und Übelablenkung erst als Schuldige konstruiert werden, bevor sie den stellvertretenden Sühnetod erleiden. Obwohl dies bei den *santi decollati* eigentlich nicht nötig ist, da sie durch ihre Verbrechen schon Schuld auf sich geladen hatten, können sie dennoch in der Perspektive der Volksfrömmigkeit ebenso wie die Sündenböcke an der Stelle anderer Missetäter und Sünder sterben, da ihr Tod exemplarischen Charakter hat⁶⁷. Wiewohl diese Zusammenhänge offenkundig sind und danach verlangen, mit Girards These „sur le plan de la genèse que sur le plan de la structure“⁶⁸ des Heiligen erklärt zu werden, ist dies jedoch nicht in allen Details möglich:

7. Gefangenenseelsorge und Totenhilfe

Der christliche Volksglaube verlagert, anders als der von Girard beschriebene Sündenbockmechanismus, die Verwandlung des Missetäters un-

⁶⁶ Evans (Anm. 20), 200f; vgl. van Dülmen (Anm. 27), 177, 181. Es wäre eine sicher lohnende Aufgabe, die hier anklingenden Zusammenhänge zwischen Volksglaube und Theologie, zwischen dem *stellvertretenden* Sühnetod der Verbrecher und dem Opfer des *exemplarischen* Menschen Jesus, das auch als Strafleiden (O. Tililä, *Das Strafleiden Christi*. Helsinki 1941) interpretiert werden konnte, näher zu untersuchen.

⁶⁷ Darüber hinaus kennt die Rechtsgeschichte die Einstellung der „Gleichgültigkeit gegenüber einem Justizmord“, was „auf dunklen Erinnerungen an die soziale Nützlichkeit des ‚Sündenbockes‘ beruht, der ebenfalls ohne Schuld ist“: H. von Hentig, *Die Strafe* I. Berlin 1954, 196. Über kultur- und rechtsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen dem Strafrecht und der Übelablenkung auf einen Sündenbock vgl. ebd., 196–206.

⁶⁸ Girard 1972, 128. Wenn an Todesstrafen *Strukturmerkmale* von blutigen Opfern gezeigt werden können, muß dies jedoch nicht bedeuten, daß sie ihren *Ursprung* im Opferkult haben: Die auch von Girard, aber unter anderen Voraussetzungen vertretene Sakraltheorie als These über die *Genese* der Todesstrafen hat starken Widerspruch gefunden. Die Auffassung vom *Ursprung* der Todesstrafen in Götteropfern konnte durch den Aufweis widerlegt werden, daß in der Missionsgeschichte die Tötung von Glaubenszeugen, die sich an heidnischen Heiligtümern vergangen hatten, von zeitgenössischen Quellen nicht opferkultisch verstanden wurde: B. Rehfeld, *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche*. Berlin 1942, 14–23.

gleich stärker vor die Exekution, und zwar in die nicht nur formelle, kultisch inszenierte Schuldeinsicht, sondern in die tatsächliche, innere, aber auch öffentlich zur Schau gestellte moralisch-religiöse Umkehr und Reue des Verbrechers. Dieses Moment hat die Sammlung der Berichte des Jesuitenpaters Schmid über das „gottgefällige“ Sterben von Verbrechern herausgestellt⁶⁹, und es wird ebenso betont von den volkskundlichen Studien über die *santi decollati* – wie in der christlichen Legende, daß die Bußfertigkeit des Missetäters an sich schon dessen Transformation zum Heiligen begründen kann⁷⁰. Nach Girard hingegen ist die Tötung des Opfers alleine konstitutiv für diese Verwandlung.

Die christliche Verehrung exekutierter Verbrecher setzt darüber hinaus eine Sterbefürsorge voraus, die sich um diese Wesensverwandlung des Verbrechers schon vor dem Hinrichtungsritual bemüht. Die im Geist der Nächstenliebe Jesu vollzogene seelsorgerliche Betreuung – Gefangenefürsorge als Werk der Barmherzigkeit: Mt 25,36.39 f⁷¹ – galt, auch bei schweren Verbrechen, nicht dem Monstrum, auf dem unabänderlicher Gotteszorn lastet, dem öffentlichen Ärgernis, das beseitigt werden muß⁷², sondern dem gefallenen Christen, um dessen Seelenheil sich Gefängnisseelsorger mühten. Gerade vor diesem Hintergrund läßt sich der Kult der *santi decollati* im Sinne der Anschauungen der Volksfrömmigkeit als ein Beispiel des Phänomens der Totenhilfe (s. o. 1) interpretieren⁷³: Es ist be-

⁶⁹ J. Schmid, *Trauben der Heiligkeit ... Zweyter Theil*. Augsburg 1738, bes. 99–104; vgl. 110–118: „Herrliche Zubereitung zu dem Todt eines zum Schwerdt verurtheilten Herzogs“, den Jesuiten seelsorgerlich betreuten. Vgl. den hl. Schächer Dismas als erstes „Beyspihl einer ... fürtrefflichen Bußfertigkeit“, der vom „Creutz / als einer erhöchten Cantzel / gantz freymüthig Christum predigte“: Schmid (Anm. 17), 2, „dedicatio“.

⁷⁰ E. Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*. München 1967, bes. 123–130.

⁷¹ Zur Wirkungsgeschichte von Mt 25,36.39 f (vgl. auch Hebr 13,3): F. A. K. Krauß, *Im Kerker vor und nach Christus*. Freiburg 1895, 81–188.

⁷² Die Totalvernichtung des Missetäters ist Hauptzweck vieler Exekutionsrituale in archaischen Gesellschaften (V. Maag, *Unsühnbare Schuld*, in: *Kairos* 8 [1966] 90–106, bes. 99 f), denen Girards besondere Aufmerksamkeit gilt, aber auch bestimmter frühneuzeitlicher Hinrichtungszeremonien und sie begleitender Riten: J. Döpler, *Theatri poenarum, suppliciorum et executionum criminalium ... Anderer Theil*. Leipzig 1697, 644–656, bes. 645. Vgl. auch Ström (Anm. 22), 161, 254.

⁷³ Daß Hingerichtete als hilfreich angesehen werden, setzt voraus, daß mit ihrem biologischen Tod kein sozialer Tod im radikalen Sinne gesetzt ist (s. o. Anm. 4). Dies zeigt sich auch darin, daß es in der christlichen Frömmigkeit Heiligenpatrone für Gefangene und Verbrecher gibt (Krauß [Anm. 71], 164–188; H. C. Heinerth, *Die Heiligen und das Recht*. Freiburg 1939, 38–51), sogar Galgenpatrone (Heinerth, 52–60; zum hl. Dismas vgl. Schmid [Anm. 17], 1–20 sowie L. Kretzenbacher, *St. Dismas, der rechte Schächer*, in: *Zs. des hist. Vereins für Steiermark* 42 [1951] 119–139 und ders., *Die Legende vom heilenden Schatten*, in: *Fabula* 4 [1961] 213–247) und – als Vorläufer der öffentlichen Gefangenenhilfe und Entlassungsfürsorge – in ganz Europa eine Gefängnisseelsorge durch religiöse Bruderschaften und Klostergeistlichkeit: Krauß, 156–161; Heinerth, 49 f, 59; Radbruch (Anm.

zeichnend, daß eine geordnete und humane Sterbeseelsorge vor der Entstehung dieser Art der Heiligenverehrung nicht gegeben war⁷⁴. In diesem Zusammenhang wäre einerseits die Hilfsbereitschaft der Exekutierten als Reaktion darauf zu verstehen, daß ihnen vor der Hinrichtung Entgegenkommen und Fürsorge zuteil wurde, anderseits wäre der Kult zu erklären als dankende Antwort der Menschen an ihre machtvollen Helfer, denen durch Sterbehilfe überhaupt erst Anlaß zu einer entsprechenden Totenhilfe gegeben wurde⁷⁵. So wird in der christlichen Vorstellung heiliger Verbrecher die Verwandlung des Monströsen zum Gottgefälligen gerade da, wo sie sich nahtlos in Girards allgemeine Theorie des Heiligen einzutragen scheint, noch einmal eigentümlich gebrochen durch die spezifisch christliche Betonung des innerlichen Geschehens der Gewissensumkehr des Missetäters, das, bisweilen im Gegensatz zur entfesselten Volksmasse, besonders von den Engeln im Himmel gesehen wird⁷⁶.

So hat sich gezeigt, daß der Heiligenkult um Hingerichtete tatsächlich auf „allgemeinmenschliche Ideen“⁷⁷ zurückgeführt werden kann: Er ist ein Beispiel für die Vorstellung vom lebenden Toten, die ein postmortales Leben als gestalthafte Fortdauer über den biologischen Tod hinaus annimmt (s. o. 1)⁷⁸; die körperliche Erscheinung der Seelen der Gehenkten als Knochengerippe läßt eine Verbindung zu der transkulturellen Vorstellung von einem Zusammenhang zwischen Seele und Knochen, von der

63), 152–163. – Schließlich hatte auch die Ersetzung der Leibesstrafen und der Tortur (Wilbertz [Anm. 38], 92–94, 313), beginnend um die Wende des 16. zum 17. Jh., durch die mildere Zuchthausstrafe ihre geistigen Grundlagen im Christentum, und zwar im Berufsethos der reformierten Kirchen der Niederlande und Englands: G. Radbruch, *Die ersten Zuchthäuser und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*, in: ders., *Elegantiae Juris Criminalis*. Basel 1950, 116–129, bes. 125–129.

⁷⁴ Die Gehenkten waren am Galgen verfault und haben die Umgebung des Richtplatzes mit furchtbarem Gestank erfüllt: Pitre (Anm. 1), 7 f; Trede (Anm. 1), 348 f, 425 f; Düringsfeld (Anm. 1), 27. Auf Sizilien wurden dann aber besonders seit dem 16. Jh. Bruderschaften gegründet, die sich um den geistlichen Beistand der Verurteilten kümmern, ihre Reue zu erwecken suchen, sie auf dem letzten Weg begleiten und schließlich bestatten: Pitre (Anm. 1), 5–8; ders., (Anm. 25), 312–316.

⁷⁵ Die Gebete der Gläubigen können aber auch den Charakter „frommer Erpressungsversuche“ annehmen, wenn nämlich den Hingerichteten mit Kultentzug gedroht wird, welcher dann jedoch umgekehrt Unglück für die Gemeinde nach sich ziehen kann: Hartland (Anm. 1), 173; vgl. Trede (Anm. 1), 344.

⁷⁶ Schmid (Anm. 69), 180. Jedoch ist diese Sicht des Geschehens nicht immer die der abergläubigen Volksmasse (ebd., 181). So hebt auch G. Pitre hervor, wie sich Angehörige der Armesünder-Bruderschaft um eine würdige Leichenfürsorge mühen, „intanto che la folla superstiziosa si precipita verso la forca, affamata d'un brincello della sozza fune, già diventa prezioso amuleto“: Pitre (Anm. 25), 316 f.

⁷⁷ Hellwig (Anm. 1), 23. Dieses Anliegen teilt Hartland, der in dem Kult der Gehenkten „not an isolated example of the vagaries of human emotion“ sehen möchte: Hartland (Anm. 1), 178; s. o. bei Anm. 2.

⁷⁸ Pitre (Anm. 1), 21; vgl. Schreuer (Anm. 6), 371 ff; vgl. oben Anm. 4.

„Knochen, seele“⁷⁹ erkennen. Darüber hinaus erweist sich der Kult der Gehenken als eine besondere Ausprägung der religionsgeschichtlich verbreiteten Thematik der Totenhilfe (s. o. bei Anm. 3 ff.). Und schließlich lässt sich diese Variante der Heiligenverehrung teilweise, wenn auch nicht ausschließlich (s. o. 7), aus der massenpsychologischen Wirkung blutiger Exekutionszeremonie verstehen (s. o. 3); jedenfalls gilt dies für die merkwürdige Verbindung des Verbrecherischen mit dem Heiligen (s. o. 4), wobei der Tötung des Verbrechers im Volksglauben eine gleichsam soteriologische Dimension eigen ist (s. o. 6).

⁷⁹ B. Gladigow, *Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik*, in: ders., (Hg.), *Religion und Moral*. Düsseldorf 1976, 99–117, 108; s. o. bei Anm. 14–16.

EINÜBUNG UND WEISUNG

Priesterweihe im Dom

Eine Predigt am Vorabend

Liebe Mitbrüder. Eure Priesterweihe wird nicht irgendwo in einem verborgenen Winkel stattfinden, sondern in einem großen, ehrwürdigen Dom. Ihr kennt dieses grandiose Schauspiel – „für die Welt, für Engel und Menschen“ (1 Kor 4,9). In den langen Jahren Eurer Ausbildungszeit habt Ihr es oftmals miterlebt. Morgen aber seid Ihr nicht bloß Zuschauer, sondern selber Betroffene. Ihr selber werdet im Mittelpunkt stehen, sozusagen auf der „Bühne“, wie in einem Theater. Die Augen aller werden auf Euch gerichtet sein, ganz gleich, ob Ihr es wünscht oder nicht, ob es Euch angenehm ist oder eher peinlich.

Zumindest werdet Ihr nachdenklich gestimmt, wenn Ihr an das denkt, was Paulus im ersten Korintherbrief schreibt. Dort heißt es nämlich: „Ich glaube, Gott hat uns Apostel auf den letzten Platz gestellt, wie Todgeweihte; denn wir sind zum Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen. Wir stehen als Toren da um Christi willen, ihr dagegen seid kluge Leute in Christus. Wir sind schwach, ihr seid stark; ihr seid angesehen, wir sind verachtet. Bis zur Stunde hungern und dürsten wir, gehen in Lumpen, werden mit Fäusten geschlagen und sind heimatlos. Wir plagen uns ab und arbeiten mit eigenen Händen; wir werden beschimpft und segnen; wir werden verfolgt und halten still; wir werden geschmäht und trösten. Wir sind sozusagen der Abschaum der Welt geworden, verstoßen von allen bis heute. Nicht um euch bloßzustellen, schreibe ich das, sondern um euch als meine geliebten Kinder zu ermahnen“ (1 Kor 4,9–14).