

2 Der Sündenbock als sozialer Mechanismus – Theoretische und analytische Grundlagen

2.1 Eine interdisziplinäre Perspektive

Rademacher (2009) kritisiert die „disziplinäre Beschränkung“ der PR-Forschung als zentrales Defizit des Fachs. Es gäbe kaum Grenzüberschreitungen, die zu einer breiteren Theoriebildung führen könnten (Rademacher 2009, S. 18). Auch Nothhaft und Wehmeier (2013) beklagen sowohl die klassisch empiristische Perspektive der in erster Linie sozialwissenschaftlich orientierten PR-Forschung als auch die Fülle der PR-berufspraktischen Allgemeinplätze einiger Arbeiten. Sie fordern eine Hinwendung zu gesellschaftlich relevanten Fragestellungen und eine kritische Reflexion der aktuellen Entwicklung des Fachs hin zu einer Art *Kommunikations-Betriebswirtschaftslehre* (Nothhaft und Wehmeier 2013, S. 316, S. 327).

Das Phänomen des Sündenbocks kann, da es einer archaischen, rituellen Handlung entspringt, nur aus einer interdisziplinären Perspektive analysiert werden, die es erlaubt, die Erzählmuster für den Kontext der öffentlichen Kommunikation abzuleiten. Die Forschungsfrage impliziert sowohl eine theoretische Auseinandersetzung mit der *Erzählung des Sündenbocks* als auch mit ihrer konkreten, empirisch überprüfbaren Repräsentation im Kontext der Berichterstattung über CEOs deutscher Unternehmen. Beide Aspekte verlangen einen theoretischen Bogen, der sich unmöglich in aktuellen Fragestellungen der PR-Forschung erschöpfen kann. Die Darstellung und Diskussion einer Sündenbock-Forschung über die Grenzen der eigenen Disziplin hinweg ist nicht nur eine Art Ausstaffierung eines Theoriegebäudes, sondern die Voraussetzung dafür, dass innerhalb der empirischen Untersuchung der Arbeit die Validität der Fallstudien sichergestellt werden kann.

Es ist darauf hinzuweisen, dass in vielen Publikationen zum Sündenbock-Phänomen die fehlende interdisziplinäre Perspektive kritisiert wird (u. a. Gemmill 1989, S. 416; Coleman 1995, S. ix; Campbell 2011, S. 29). Der Sündenbock wurde in mehreren Forschungskontexten untersucht. Tabelle 1 ermöglicht einen Überblick über die wichtigsten Autoren der *Sündenbock-Literatur* innerhalb der verschiedenen Disziplinen. Folgende Fachrichtungen haben einen Beitrag zur Erforschung des Phänomens geleistet: (1) (Sozial-)Psychologie, (2) Psychoanalyse bzw. Analytische Psychologie nach C. G. Jung, (3) Kulturanthropologie, Ethnologie und Mythologie, (4) Philosophie und Religionswissenschaften⁸, (5) Organisationssoziologie und (6) andere Disziplinen (Einzelstudien). Es ist darauf hinzuweisen, dass die meisten Publikationen zum Sündenbock-Phänomen keine umfassenden Abhandlungen zum Thema des Sündenbock-Mechanismus darstellen. Die Veröffentlichungen,

8 Die zwei Fachdisziplinen beinhalten unterschiedliche Perspektiven auf das Sündenbock-Phänomen. Sie werden lediglich aufgrund der Ähnlichkeit der Fragestellungen zusammen aufgeführt.

die als zentrale Ausgangspunkte für die folgende interdisziplinäre Analyse dienten, werden dementsprechend als wichtige Referenzpunkte gekennzeichnet (*).

Disziplin	Autor	Fokus
(Sozial-) Psychologie	Allport (1958, 1979)*	Vorurteile, Diskriminierung von Minderheiten
	Bödefeld (2006)	Mobbing im Schulkontext
	Douglas (1995)*	Sündenbock-Phänomen im Gruppenkontext
	Genmill (1989)	Sündenbock-Phänomen im Gruppenkontext
	Gollwitzer (2004)	Schuldprojektion und Bestrafung
	Pillari (1991)*	Systemische Familientherapie
	Scheidlinger (1982)	Sündenbock-Phänomen im Gruppenkontext
Psychoanalyse, Analytische Psychologie	Freud (1913/2010, 1939/2010)	Vatermord als Quelle der Kultur, Genese der monotheistischen Religion
	Jung (1934–1954/2008, 1976/2011, 1961/1990)*	Archetyp des Schattens als Ursache für die Projektion der Sündenbock-Rolle
	Kast (2012a)	Archetyp des Schattens als Lebenskraft
	Neumann (1948/1993)*	Sündenbock als ethisch-normatives Problem der Moderne
	Perera (1986)*	Sündenbock-Komplex als Schattenmythos
Kulturanthropologie, Ethnologie, Mythologie (Ägyptologie)	Assmann (2007)*	Kulturelles Gedächtnis, Erinnerungskultur
	Barthes (1957/2012)*	Methodik der Mythenanalyse
	Bremmer (1983)	Ritualforschung
	Douglas (1988, 2008)	Ritualforschung
	Frazer (1890/2009)	Historische Ritual- und Religionsforschung
	Girard (1994, 1987, 1998)	Mimetische Theorie des Begehrens
	Lévi-Strauss (1955, 1958/1967, 1973/1992)*	Methodik der Mythenanalyse auf Basis der Ritualforschung
Philosophie, Religionswissenschaft	Róheim (1930/2003)	Historische Ritual- und Religionsforschung
	Arendt (2007)	Ethische Problematik des Bösen
	Binder-Reisinger (2011)	Problem der Interpassivität
	Carter (1996)*	Sündenbock-Prozess nach Kenneth Burke
	Frey-Anthes (2007)	Sündenbock-Begriffsgeschichte, Etymologie
(Organisations-) Soziologie	Ricœur (2002, 2006)*	Phänomenologie der Schuld und des Bösen
	Bonazzi (1983)*	Schuldübertragung im Organisationskontext
	Daniel (1998)*	Sündenböcke/Bauernopfer für Professionen
Andere	Wilson (1993)	Schuldübertragung im Organisationskontext
	Campbell (2011)	Sachbuch zum Sündenbock-Phänomen
	Dumont (2007)	Mathematische Anwendung (Girard 1998)

Tabelle 1: Überblick über wichtige Publikationen zum Sündenbock-Phänomen

In allen genannten Disziplinen wird die enge Verschränkung zwischen Kultur und Mechanismen bzw. sozialen Rekonstruktionen symbolischer Schuldübertragung vorausgesetzt. Diese Arbeit ist vor allem durch zwei *Forschungstraditionen* geprägt: Die *Analytische Psychologie C. G. Jungs* in Gegenüberstellung zu einzelnen Studien hilft, einen archetypischen Mechanismus in Form des Archetyps des Schattens zu beschreiben, der in der menschlichen Natur fest verankert ist. Der Strukturalismus bzw. die *semiotisch-strukturelle Mythenanalyse*, ausgehend vom Begründer des ethnologischen Strukturalismus Lévi-Strauss (1955, 1958/1967, 1973/1992) und dem Sprachphilosophen Barthes (1957/2012), prägt die wissenschaftliche Untersuchung des Sündenbocks in Form einer Erzählung. Die Strukturen des Sündenbock-Rituals werden im empirischen Teil der Arbeit u. a. durch ein linguistisches Modell nach Semin und Fiedler (1988) und dessen Operationalisierung für die Inhaltsanalyse von Texten untersucht.

In Bezug auf die PR-Wissenschaft steht die Arbeit in der Tradition der US-amerikanischen *Rhetorikforschung nach Heath* (2004). Die theoretische Perspektive auf Anforderungen an die Krisenkommunikation von Organisationen bezieht sich vor allem auf den *Rhetorischen Ansatz* (Narrative Approach) zur Krisenkommunikation von Heath (2004). Die konkrete Umsetzung der Analyse einer Sündenbock-Erzählung sieht ihren Ursprung in der *Theorie der symbolischen Konvergenz* (Symbolic Convergence Theory) von Burke (1969a) bzw. in ihrer Anwendung durch den US-amerikanischen Rhetorikforscher und Kommunikationswissenschaftler Bormann und seiner *Fantasy Theme Analysis (FTA)* (Bormann 1996, 1972).

Aufbauend auf einer Matrix von McQuail (2010, S. 12 f.) unterscheiden Krotz et al. (2008, S. 14) vier Typen von Theorien der Kommunikations- und Medienwissenschaft: (1) *Medienkulturalistische Theorien* beziehen sich vorwiegend auf den Medieninhalt und dessen Rezeption. (2) *Medienmaterialistische Theorien* beschreiben Organisationsabläufe und finanzielle oder technische Einflussfaktoren. (3) *Sozialkulturalistische Theorien* fokussieren die Bedeutung und Wechselwirkung von Medien und sozialem Leben. Schließlich betonen (4) *sozialmaterialistische Theorien* mediale Kommunikationsprozesse als Ausdruck von übergeordneten gesellschaftlich-politischen Voraussetzungen. Ausgehend von dieser Systematik bewegt sich der vorliegende Forschungsansatz zwischen einer medien- und einer sozialkulturalistischen Fokussierung.

Weber (2010) unterscheidet innerhalb der Medienwissenschaft als Teil der Kommunikationswissenschaft in einer an den Medienphilosophen Margreiter (1999) angelehnten Ordnung wiederum vier Diskurse: (1) (post-)moderne Medientheorien, (2) Systemtheorie und radikaler Konstruktivismus, (3) philologische, historische und ethnologische Forschungen sowie die (4) sprach- und symboltheoretischen Ansätze in Richtung eines medial turn (Weber 2010, S. 28; Margreiter 1999, S. 10 f.). Bezogen auf diese vier ausgewählten, medienwissenschaftlichen Traditionen wäre die vorliegende Arbeit vor allem in den dritten Bereich einzuordnen, der bereits durch Forscher wie Jan und Aleida Assmann geprägt wurde. Jan Assmanns Forschungen zum *kulturellen Gedächtnis* sind zentral für das Verständnis einer Entwicklung vom Ritual zur heutigen Sündenbock-Erzählung (Assmann 2007). Dabei geht es nicht in erster Linie um eine Erforschung von Mediengeschichte bzw. Oralität und Literalität in früheren Kulturen, sondern um die Analyse der historischen Transformation eines Sündenbock-Rituals innerhalb eines Mythos als Handlungsabfolge hin zu einem mentalen Konstrukt, das sich durch psychologische Mechanismen in verschiedenen

Repräsentationen niederschlägt, u. a. als Erzählung in Medientexten. Die Tradition der Semiotik und der Rhetorik fungieren dabei als Schlüssel zur Decodierung oder Dechiffrierung dieser ursprünglichen Handlungsabfolge als Text und Bild in einem speziellen Kontext, der wiederum Rückschlüsse für die Kommunikation von Organisationen zulässt.

2.2 Der Bock für Asasel – Begriffsklärung und Etymologie

Ein Sünden- oder Prellbock ist im heutigen Sprachgebrauch ein Mensch, der stellvertretend beschuldigt wird (Scheidlinger 1982, S. 132; Girard 1987, S. 73 f.). Dass es sich dabei nicht um eine Verurteilung auf Basis tatsächlicher Schuld, sondern meist um einen Prozess magischen Denkens handelt, wird schnell klar, wenn man die Begriffsgeschichte des Wortes *Sündenbock* näher analysiert. Die folgenden Ausführungen dienen einem fundierten Verständnis für die Tragweite dieses grundlegenden Mechanismus vor allem im Kontext unseres jüdisch-christlich geprägten Kulturkreises.

Der Begriff *Sündenbock* bezieht sich auf ein Zitat aus der hebräischen Thora bzw. auf dessen Übersetzung in der griechischen und lateinischen Bibel (Septuaginta und Vulgata). Die biblische Figur wird im Zusammenhang mit dem Ritual *temenos* während des jüdischen Versöhnungsfestes *Yom Kippur*⁹ (hebr. Tag des Loses) beschrieben (James 1972, S. 32; Perera 1986, S. 16):

Und Aaron soll den Farren, sein Sündopfer, herzubringen, daß er sich und sein Haus versöhne, und darnach die zwei Böcke¹⁰ nehmen und vor den Herrn stellen vor der Tür der Hütte des Stifts, und soll das Los werfen über die zwei Böcke: ein Los dem Herrn und das andere dem Asasel. Und soll den Bock, auf welchen des Herrn Los fällt, opfern zum Sündopfer. Aber den Bock, auf welchen das Los für Asasel fällt, soll er lebendig vor den Herrn stellen, daß er über ihm versöhne, und lasse den Bock für Asasel in die Wüste. (...) Da soll denn Aaron seine beiden Hände auf sein Haupt legen und bekennen auf ihn alle Missetat der Kinder Israel und alle ihre Übertretung in allen ihren Sünden, und soll sie dem Bock auf das Haupt legen und ihn durch einen Mann, der bereit ist, in die Wüste laufen lassen, daß also der Bock alle ihre Missetat auf sich in eine Wildnis trage; und er lasse ihn in die Wüste (Thompson 2006, S. 148 f.; 3. Mose 16, V6-10 u. 21 f.).

Aaron im Amt des Hohepriesters entscheidet per Losverfahren, d. h. durch die Hand Gottes, welcher der beiden Ziegenböcke als Sündopfer zur rituellen Reinigung der Opferstätte

9 Kipper, das hebräische Wort für „Sühne“ ist mit dem Wort *kippurim* verwandt, das „eliminatorisches Verfahren“ bedeutet. Etymologische Parallelen finden sich im Arabischen („etwas bedecken“) und Babylonischen („reinigen oder wegfegen“; vgl. *kuppuru*, ein Neujahrsritus, bei dem es Menschenopfer gegeben haben soll) (Perera 1986, S.11).

10 Der Ziegenbock gilt als ein Gottes- oder Männlichkeitssymbol in mehreren Kulturräumen. Als berühmte ziegenbockähnliche Gestalten können der sumerische Gott des Geheimnisses Enki und sein Nachkomme Marduk, der babylonische Reichsgott, der griechische Naturgott Pan, die Figuren der Satyrn, Hermes oder Dionysus benannt werden (Perera 1986, S. 89). Die Ziege ist außerdem eines der ersten domestizierten Tiere der Menschheit. Im Christentum wurde der Ziegenbock als Symbol für Unreinheit und Verdammnis bzw. für die Ikonografie des Diabolischen (Ziegenhufe, Bockskopf und -hörner, Ziegenbart und -schwanz als Attribute des Teufels) umdefiniert (Binder-Reisinger 2011, S. 107 f.). Auch die Götzengestalt der Tempelritter (Baphomet) wurde als Ziegenbock dargestellt.

getötet werden muss. Der zweite Bock erfährt eine Transformation zum „Bock für Asasel“, zum Sündenbock, der mit den Übertretungen und Sünden der Gemeinschaft beladen in die Wüste geschickt wird und das Volk gereinigt zurücklässt. Damit wird einem einzelnen Tier symbolisch die Schuld für einen komplexen sozialen Konflikt eines Kollektivs aufgebürdet (Haas 2009, S. 17). Nach Perera wird der Bock mit allen vom jüdischen Gesetz der Thora unterdrückten Eigenschaften und Handlungen ins Exil der Gemeinschaft geschickt (Perera 1986, S. 16 f., S. 26).

Das Wort *Sündenbock* kommt im hebräischen Originaltext selbst nicht vor. Der hebräische Begriff עֶזְאֵל [‘āzā’zel] wurde in der griechischen Übersetzung zu *apopompaio*s und später zu *tragos apoluomenos*, das „wegschicken, freilassen, entlassen“ bedeutet. In der Vulgata finden wir für Asasel die lateinische Wendung „caper emisarius“, die Luther mit den Worten „der ledige Bock“ übersetzte (Orr 1915). „Sündenbock“ kommt als eigenes Wort im deutschen Sprachraum etwa seit dem 18. Jahrhundert auf und wurde möglicherweise von der englischen Übersetzung in der King-James-Bibel durch Tyndale aus dem 16. Jahrhundert beeinflusst. Das englische Wort „scapegoat“ setzte Tyndale aus den Verben „suffer“ (leiden) und „escape“ (flüchten) zusammen (Douglas 1995, S. 8).

Die Bedeutung des hebräischen Wortes עֶזְאֵל [‘āzā’zel], das nur an der oben zitierten Stelle der kanonisierten Bibel vorkommt, bleibt unklar. Es bezeichnet entweder einen Ort in der Wüste oder einen Dämon (Frey-Anthes 2007; Wohlstein 1963, S. 487; Duhm 1904/2009, S. 56). Wie in den Bibelversen ersichtlich wird, haben sich moderne Übersetzungen für die Nennung und Personifizierung Asasels im Text entschieden. Gegen eine Ortsbezeichnung spricht nicht nur der Fakt, dass das hebräische Volk zum Zeitpunkt der Entstehung des Textes selbst als Nomadenvolk durch die Wüste zog und folglich jedes Jahr an einen Ort hätte zurückkehren müssen, sondern sprechen auch mehrere Textstellen der außerkanonisierten Bibel, der sog. *Apokryphen*, in denen Asasel als Dämon namentlich erwähnt wird.¹¹

Eine Schrift der Apokryphen ist das Äthiopische Buch Henoch, in dem Asasel als ein gefallener Engel beschrieben wird, der die Verantwortung für eine Vereinigung einer Gruppe von Engeln mit den Menschen übernehmen muss.¹² Folgende Auszüge nach einer Übersetzung von Hoffmann (1838) zeigen die Vielschichtigkeit bzw. Ambivalenz der biblisch-mystischen Figur des Asasel (hier: Azazjel):

Ueberdies lehrte Azazjel die Menschen Schwerter machen und Messer, Schilde, Brustharnische, die Verfertigung von Spiegeln und die Bereitung von Armbändern und Schmuck, den Gebrauch der Schminke, die Verschönerung der Augenbrauen, (den Gebrauch der) Steine von jeglicher köstlichen und auserlesenen Gattung und von allen Arten der Farbe, so dass die Welt verändert wurde (Hoffmann 1838, S. 115, Kapitel 8, V1-2). (...) Du hast gesehen, was Azazjel gethan hat, wie er jede Art von Bosheit auf der Erde gelehrt und der Welt alle verborgenen Dinge enthüllt hat, welche im Himmel geschehen (Hoffmann 1838, S. 125, Kapitel 9, V5). (...) Wiederum

11 Folgende Bibelstellen verweisen u. a. auf einen Wüstendämon: Jesaja 13, V21 und 34, V14; Deuteronomium 32, V17; Levitikus 17, V7; 2. Chronik 11, V15; Offenbarung 18, V2.

12 „Sie [die gefallenen Engel] (...) vermittelten der Menschheit bis dahin unzugängliches, göttliches Wissen. Aufgrund des Klagens der Menschen, die durch diesen Pakt zunehmend unglücklich geworden waren, zu den übrigen rechtschaffenen Engeln, wurde Gott veranlasst, Noah die Ankunft der Sintflut zu verkündigen (...). Es sollten nicht alle Menschen sterben, weil Gott sah, dass sie vom Asasel verführt worden waren“ (Hoffmann 1838, S. 7; Westman 1983, S. 248).

sprach der Herr zu Raphael: Binde den Azazel an Händen und Füßen, wirf ihn in Finsternis, öffne die Wüste, welche in Dudaël ist und stoß ihn in dieselbe. Wirf auf ihn scharfe und spitze Steine und bedecke ihn mit Finsternis. Dort wird er bleiben immerdar; bedecke sein Antlitz, dass er das Licht nicht sehen kann, und am großen Tage des Gerichts laß ihn ins Feuer werfen (Hoffmann 1838, S. 135 ff., Kapitel 10, V6 ff.). (...) Die ganze Erde ist verdorben durch die Wirkungen von Azazel's Lehre. Ihm also schreibe das ganze Verbrechen zu (Hoffmann 1838, S. 138, Kapitel 10, V12).

Es fällt auf, dass Asasel der Menschheit Gegenstände bringt, die in ihrer Gesamtheit als Metaphern für Unabhängigkeit und Selbstreflexivität betrachtet werden können: Selbsterkenntnis und Wissen um die eigene Person (Spiegel), Wirkungs- bzw. Handlungsbewusstsein (Werkzeug), Wissen um die Durchsetzbarkeit und die Verteidigung eigener Interessen (Waffen, Schild, Rüstung), Bewusstsein für die Überzeugungskraft des Schönen bzw. die Möglichkeit des Verbergens des Imperfekten (Kosmetik) und nicht zuletzt die Macht von Statussymbolen (Schmuck, Armbänder und kostbare Steine). Metaphorisch könnte man sagen, Asasel brachte den Menschen die Erkenntnis: strategisches soziales Verhalten als die Möglichkeit, eigene Interessen durchzusetzen. Dafür wurde er an Händen und Füßen gefesselt und in die Wüste verbannt. Dort muss er bedeckt von Finsternis bis zum Jüngsten Gericht warten, um schließlich verurteilt zu werden.

Diese Erzählung der Apokryphen erinnert stark an die Geschichte des Prometheus in der griechischen Mythologie, der den Menschen das Feuer brachte und von Zeus dafür verbannt und an einen Felsen im Kaukasus gekettet wurde (Schwab et al. 2011). Beide Mythen symbolisieren die Übertragung von Verantwortung auf den Menschen. Mit dem Feuer bzw. der Selbsterkenntnis umzugehen, bedeutet nicht selten Gefahr für die Gemeinschaft. Wenn wir die Gegenstände des Asasel erneut unter dem Gesichtspunkt des Gemeinwohls betrachten, wird deutlich, welche Gefahren von seiner Symbolgestalt ausgehen können: Narzissmus (Spiegel), Hybris bzw. der unbegrenzte Glaube an den menschlichen Fortschritt (Werkzeug), Krieg und Gewalt (Waffen, Schild, Rüstung), Oberflächlichkeit und Maskerade (Kosmetik) und schließlich Machtmissbrauch und Statussymbole als Mittel zur sozialen Ausgrenzung (Schmuck, Armbänder und kostbare Steine). In weiten Teilen symbolisieren Asasels Gegenstände Ungerechtigkeit, da sie der Durchsetzung partikularer Interessen dienen. Sie sind Instrumente des Individualismus, des freien Willens und damit der Erkenntnis.

An dieser Stelle muss auf eine weitere Parallele der mythischen Gestalten Prometheus und Asasel hingewiesen werden: Beide tauchen in einer Schöpfungsgeschichte auf. Prometheus schuf die Menschen aus Ton. In der außerkanonischen frühjüdisch-christlichen Schrift der Apokalypse Abrahams (Kapitel 23, V8) wird Asasel eindeutig mit der Schlange aus dem Garten Eden gleichgesetzt (Lütke 2011), die Adam und Eva verführt, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Auch andere jüdisch-rabbinische Schriften¹³ und selbst der berühmte frühchristliche Theologe Origenes sahen in Asasel die Personifikation des Bösen (Orr 1915).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass ein Sündenbock nicht nur in die Wüste, sondern zu Asasel geschickt wird, dem ersten mythologisch-biblischen Sündenbock, der selbst

¹³ Vgl. auch Mischna-Traktat Joma 67b, Schriften von Raschi, Pirque de Rabbi Eliezer, Jaqut Schimoni, Ibn Esra, Maimonides etc. (Frey-Anthes 2007).

in die Wüste verbannt wurde, weil er den Menschen die Erkenntnis von Gut und Böse brachte. Der Schutz der Gemeinschaft¹⁴ und die kollektive Übertragung von Verantwortung zurück zur metaphysischen Instanz stehen im Zentrum der Begriffsbedeutung. Frazer sah im Sündenbock den Wunsch des ewigen Lebens und der immerwährenden Erneuerung der Gemeinschaft. Für ihn kulminiert dies im Sündenbock-Opfer von Jesus Christus (Frazer 1890/2009, S. 627 ff.). Tatsächlich ist das Sündenbock-Ritual in seinen wesentlichen Elementen in der Kreuzigung Jesu vorhanden und dadurch fest in unserer westlichen Kultur als Erzählmuster verankert¹⁵ (Daniel 1998, S. 5). Die etymologische Herkunft impliziert allerdings nicht, dass der Sündenbock-Mechanismus ein biblisches oder religiöses Phänomen darstellt. Im folgenden Kapitel werden Sündenbock-Rituale aus unterschiedlichsten Kulturen vorgestellt, deren Abstraktion Auskunft über den eigentlichen dahinterliegenden Mechanismus der kollektiven Schuldübertragung geben kann.

2.3 Sündenbock-Literatur: Ein Forschungsüberblick

2.3.1 Das Ritual als Ursprung

Der große Unterschied zwischen der archaischen Welt und der modernen besteht (...) nicht darin, dass die frühere Opfer kannte und die heutige nicht. Archaische Gesellschaften waren vielmehr bewusst auf das Opfer ausgerichtet und sahen darin ihr Zentrum, während die moderne Gesellschaft ohne Opfer auszukommen versucht, aber dennoch viele produziert (Schwager 2000, S. 17 f.).

Nach der Soziologin Daniel beziehen wir Sinn zu einem großen Teil aus Mythen und archetypischen Figuren, was uns mit dem Prinzip der Rationalität in Konflikt bringen kann (Daniel 1998, S. 6). Kollektive Kausalnarrationen haben ihren Ursprung häufig in Ritualen. Krieger und Belliger (2008) weisen in ihrem Handbuch zur Ritualtheorie darauf hin, dass das Wort *Ritual*¹⁶ [lat. ritus, Sitte und Gebrauch] ursprünglich „Gottesdienst“ oder „die schriftlichen Anweisungen“ [zum Gottesdienst] bedeutete (Krieger und Belliger 2008, S. 7). Ende des 19. Jahrhunderts von dem Theologen und Begründer des Totemismus Robertson Smith als wissenschaftlicher Terminus eingeführt, hat sich der Begriff im Laufe des 20. Jahrhunderts ausgeweitet als Bezeichnung für symbolische Handlungen, „etwas

14 In der Bibel findet sich ein weiterer Verweis auf den sog. Sündenkuh-Ritus im Deuteronomium (5. Mose 21, V1-9): Ein Mord „von unbekannter Hand“ wurde begangen. Die Schuldproblematik ist nicht mehr zu rekonstruieren, also wird die diffuse, kollektive Schuld durch die Tötung einer jungen Kuh substituiert, um den Konflikt zu beenden (Dietrich 2009, S. 1). Später wurde in der jüdischen Mischna (Mischna-Traktat, Joma, vi 1-8) erneut die Tötung des Bocks für Asasel angedeutet: Das Tier wurde auf einen Abhang geführt und von der Gemeinschaft hinabgestoßen (Correns 2005, S. 220; Scheidlinger 1982, S. 132).

15 Es ist darauf hinzuweisen, dass Jesus Christus als biblische Figur einen freien Willen hatte, d. h. er starb nicht als Sündenbock, sondern als Märtyrer.

16 Lang unterscheidet die Begriffe „Kult“, „Ritual“ und „Ritus“. Ein Kult umfasst die Gesamtheit eines religiösen Lebens; das Ritual entspricht einem Handlungskomplex des Kultes und der Ritus steht für die kleinste Einheit, aus dem sich ein Ritual zusammensetzt (Lang 1998).

allgemein Menschliches (...) etwas, das in fast allen Bereichen des kulturellen Lebens zu finden ist“ (Krieger und Belliger 2008, S. 7; Robertson Smith 1899/1967).

In vielen Kulturen existierten meist turnusartig stattfindende *Opfer-, Reinigungs- oder Vertreibungsrituale*¹⁷, in denen symbolisch Sühne für die kollektive Gemeinschaft erbeten wurde (Frazer 1890/2009, S. 587; Hicks 2001, S. 13441; Bremmer 1983, S. 299). Der Anthropologe Hicks beschreibt 5.000 und 4.000 Jahre alte Nachweise für Opferrituale der Sumerer oder Chinesen, deren Quellen eine Tradition der Rituale bezeugen, d. h. deren Existenz weit über die Datierung der Quelle hinausgehen. Hicks sieht dies in Anlehnung an Needham (1985, S. 177) als ein Indiz für die Universalität des rituellen Opfers als menschliche Aktivität, die mit Sprache, Tanz oder Gesang zu vergleichen ist (Hicks 2001, S. 13441). Reinigungs- oder Opferrituale finden häufig in Zeiten der äußeren oder inneren Veränderung statt. Eine besondere Beobachtung Frazers besteht in der karnevalesken Form der beschriebenen Rituale, in denen ethisch-moralische oder normative Transgressionen allgemein akzeptiert zu sein scheinen (Frazer 1890/2009, S. 633). Die Austreibung eines Sündenbocks erinnert an eine Maskerade, in der Normen und Werte der Gesellschaft hinter das Durchbrechen von Tabus der Verfolgung treten.

Hicks betont für Opferrituale vier typische Bestandteile: (1) das ausführende Subjekt als Individuum oder Gruppe („sacrificer, executer of the ritual“), (2) das profitierende Subjekt als Individuum oder Gruppe („sacrifier, beneficiary of the sacrifice“), (3) das geopfert Objekt („the object sacrificed“) und (4) das metaphysische Objekt bzw. die Gottheit, der das Opfer dargebracht wird („deity to whom the sacrifice is made“) (Hicks 2001, S. 13439). Im eingangs beschriebenen Sündenbock-Opferritual *temenos* im Kontext des alten Israel war das Ego eines Individuums noch in ein soziales Kollektiv eingebettet, das durch das Gesetz der Thora bestimmt wurde. Das Phänomen der *participation mystique* in der Kommunikation mit Gott beschreibt den Willen der Gemeinschaft, der Einheit, Kontinuität und Perfektion eines höheren Wesens zu huldigen (Perera 1986, S. 12; Lévy-Bruhl 1910). Auch wenn die Metaphysik für die Repräsentation des Sündenbocks in der öffentlichen Kommunikation zunächst abwegig erscheinen mag, so ist die unbewusste Sehnsucht der Gesellschaft nach dem Transzendenzerlebnis des Individuums im Gruppenkontext nach wie vor relevant. Schon in der frühen evolutionistischen Perspektive der Ritualforschung wird die Figur des Sündenbocks nicht nur als gewöhnliches Opfer¹⁸, sondern auch als funktionaler Stellvertreter bestimmter Elemente einer Gemeinschaft betrachtet (Frazer 1890/2009, S. 589). Wie in dem beschriebenen Ritual *temenos* existieren weitere Beispiele aus anderen Kulturen, in denen dichotome Aspekte angesprochen werden: die Austreibung des *Bösen* aus der Gemeinschaft und die Bewahrung des *Guten* im Verlauf der Zeit. Im antiken Griechenland wurde ein Mensch, der geopfert oder vertrieben wurde, als *pharmakós* bezeichnet. Das Wort bedeutet zugleich Heilung und Gift und impliziert die Ambiva-

17 Frazer beschreibt in *The Golden Bough* Rituale aus verschiedenen Regionen der Erde, u. a. Burma, Indien, China, Japan, Guinea, aber auch Zentraleuropa. Er verweist bspw. auf traditionelle, regionale Feste wie die symbolische Vertreibung von Hexen in der Walpurgisnacht (Frazer 2009, S. 570–577). Die Existenz dieser beschriebenen Rituale wurde in späteren Publikationen z. B. durch Hicks (2001) oder Bremmer (1983) bestätigt.

18 Im Deutschen existiert kein lexikalischer Unterschied zwischen dem Opfer eines Unfalls und einem Opfer, das man für etwas darbringt. Im Englischen und Französischen existieren die zwei verschiedenen Bedeutungen auch in unterschiedlichen Wörtern: „victim(e)“ und „sacrifice“ (Kreutzer 2006, S. 11).

lenz einer solchen *kátharsis* [dt. Reinigung] im Sinne einer sozialen Kontrolle (Bremmer 1983, S. 300; Burkert 2010).

Die Austreibung des *Bösen* aus der Gemeinschaft ist jedoch kaum analysierbar. Allein der Begriff des *Bösen* ist in einer Art und Weise komplex, dass es eines eigenen Forschungsvorhabens bedürfte, ihn nur in seinen Grundzügen zu beschreiben: Nach dem Philosophen Ricœur muss sich jeder, der sich mit dem Bösen an sich beschäftigen will, zunächst vom Prinzip der „logischen Kohärenz“, dem „Gesetz der Widerspruchsfreiheit“ und „der systemischen Totalität“ verabschieden (Ricœur 2006, S. 12, 2002). Die Transgression von Konventionen macht Menschen schuldig. Leid macht Menschen zu Opfern, die diesen Zustand beklagen können. Allerdings existiert nach Ricœur ein wahrhaft diabolischer Zirkel des Bösen, denn alle Menschen fühlen sich in ihrem Schuldigsein als Opfer der Umstände, und nicht selten sind sie das auch (Ricœur 2006, S. 20). Die noch immer kontrovers diskutierte Sichtweise auf die *Banalität des Bösen* im Sinne der Philosophin und Essayisten Arendt (2006, 2007) geht so weit, dass sich selbst juristisch oder moralisch unstrittig schuldige Menschen durch die Umstände einer bestimmten Zeit unverantwortlich fühlen können für das Böse, das sie verursacht haben.¹⁹ Die Frage nach dem Bösen ist also zutiefst referenziell, bezogen auf eine konkrete soziale Kontrolle in einer bestimmten sozialen Wertekultur.

In seinem 1930 erschienenen Werk *Animism, Magic and The Divine King* beschreibt der Ethnopsychoanalytiker Róheim die Verbindung der Figur des göttlichen, d. h. des *guten* Königs und der *bösen* Figur des Sündenbocks (Róheim 1930/2003). Die symbolische Kombination dieser zwei Gegenpole kulminiert im Bild des sterbenden Gottes. Frazer weist im Zusammenhang mit der Divinisierung des Opfers auf eine Verschmelzung des Sündenträgers und der Sünde selbst hin: Je schwerer die Schuld, desto angsteinflößender wirkt der Schuldträger und desto wichtiger ist sein Dienst für die Gemeinschaft (Frazer 1890/2009, S. 589 ff.). Nach Haas müssen Kulturen ihre Katastrophenerfahrungen verarbeiten, indem sie diese divinisieren bzw. mystifizieren. Die implizite Parallelität der Ausdrücke „in den Himmel heben“ und „in die Wüste schicken“ offenbart die Gemeinsamkeit der symbolhaften Dichotomie von Gut und Böse, Gottheit und Sündenbock: Sie sind beide nicht von dieser Welt. Sie beinhalten Projektionen, werden der Metaphysik zugerechnet und haben im Hier und Jetzt keinen Platz (Haas 2009, S. 26).

Noch vor dem Erscheinen von Frazers *The Golden Bough* im Jahr 1890 (2009) beschäftigten sich neben Robertson Smith (1899/1967) auch der französische Pionier der Religionssoziologie Durkheim (Durkheim 1912/2003) und dessen Schüler Hubert und Mauss (1964; Mauss et al. 2002) mit dem Phänomen des Opfers (vgl. auch Bernays 1866). Ihnen ist gemein, dass sie im Opferkult den Dreh- und Angelpunkt von Religion zu finden glaubten. Diese christlich-jüdische Perspektive wurde nach Hicks (2001, S. 13439) bis in die 1950er-Jahre u. a. durch den britischen Sozialanthropologen Evans-Pritchard (1956) vertreten. Die aktuelle Forschung versteht das Opferritual nicht mehr notwendigerweise als religiös, sondern betont die dem Opfer inhärenten multiplen sozialen Funktionen des

19 Arendts berühmtes Werk *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* übt Kritik an Umständen, in denen das Böse an sich banalisiert wurde (Arendt 2006). Die Kritik an dieser Sicht ist zum Teil berechtigt. Arendt sah in dem NS-Verbrecher Eichmann einen Befehlsausführer, einen Bürokraten, der er in Wirklichkeit nicht war (Augstein 2007, S. 184 f.). Dennoch sind ihre Ausführungen zur Natur des Bösen von höchster Relevanz für das vorliegende Thema.

Schenkens, der Gemeinschaft, der Kausalität der Wirklichkeitsrekonstruktion, der symbolischen Codifizierung als Fingerabdruck von Gruppen oder der Austreibung von Gewalt als Katharsis (Hicks 2001, S. 13441).

Es herrscht weitestgehend Einigkeit darüber, dass das Symbol des Opfers einer Ritualsequenz entspringt. Frazer (1890/2009) und Eliade (1957/2008) sprechen auch von einer Verjüngung oder Regeneration einer Gemeinschaft durch das Opfer: Die Gesellschaft bietet einem höheren Wesen etwas Wertvolles an (vgl. lat. *offere*) und erzielt dadurch einen Friedenszustand. Das Opferritual ist dabei selbst als eine dramatisierte, inszenierte Form der Konfliktbewältigung zu verstehen. Krieger und Belliger betonen, dass „persönliche, soziale und kulturelle Identität, d. h. die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer Gesellschaft (...), durch Handeln in Form von Ritualen [als häufig duale Werturteile] zugleich ausgedrückt und verwirklicht“ wird (Krieger und Belliger 2008, S. 31). Rituale umgibt naturgemäß eine *Aura von Heiligkeit*, in der das Individuum im Kollektiven aufgeht bzw. vom Kollektiven transzendiert wird (Krieger und Belliger 2008, S. 18 f.). Während die großen Pioniere der Ritualforschung wie Durkheim, Malinowski oder Freud das Ritual als Ausdruck von etwas Nichtrituellem betrachteten, geht es der aktuellen Forschungsgemeinschaft um eine meist interdisziplinäre Untersuchung eines Phänomens. Ritualforscher sind heute nicht mehr nur Soziologen, Anthropologen, Ethnologen und Psychologen, sondern auch Rechtswissenschaftler oder Kommunikationswissenschaftler (Krieger und Belliger 2008, S. 7 f.).

Die vorliegende Arbeit vertritt die These, dass die sog. Aura von Heiligkeit eher als die Wahrnehmung des Beobachters als ein tatsächliches, dem rituellen, symbolischen Akt inhärentes Phänomen zu analysieren ist. Wie die Sozialanthropologin Douglas betont, ist es für Ritualwissenschaftler notwendig, die Erwartung an eine „primitive[n] und religiöse[n] Furcht“ innerhalb des Rituals selbst abzulegen, sonst fühle man sich schnell „in die Rolle des atheistischen Touristen versetzt, der bei seinem Besuch im Petersdom schockiert feststellt, dass sich die Erwachsenen respektlos unterhalten und die Kinder auf den Steinflesien mit Münzen spielen“ (Douglas 2008, S. 77).

Wenn wir das Ritual als eine anthropologische Grundkonstante von der Vergangenheit bis heute betrachten, fällt es uns leichter, Gemeinsamkeiten etwa zwischen Ritualen indigener Stämme und der heutigen Praxis des Trainerwechsels im Fußball in ihrer Ausprägung zu vergleichen. Nach Lévi-Strauss (1964/1976) sind alle Menschen zivilisiert in ihrer Ritualkultur. Die westliche dualistische Kultur hat das Bedürfnis nach *Reinheit und Ordnung* im Gegensatz zu *Unreinheit und Unordnung* nicht verloren. Nach dem strukturfunktionalistischen Ansatz von Douglas, der Rituale als *restringierte Codes* betrachtet, geht es dabei im weitesten Sinne um grundlegende qualitative Unterscheidungen oder Urteile zwischen „Sein und Nichtsein, Gestaltetem und Ungestaltetem, Leben und Tod“ (Douglas 1974, 1988, 2008, S. 79). Im Gegensatz zum Literaturwissenschaftler und Kulturanthropologen Girard (1994) betont Douglas kein kulturübergreifendes, universelles Prinzip von *Heiligem und Profanem*, sie schließt auch eine Unterscheidung von „primitiven und modernen“ Menschen kategorisch aus. Sie geht vielmehr davon aus, dass die Menschheit denselben Regeln der Formung von Wahrnehmungsschemata unterliegt, das Musterbilden in archaischen Gesellschaften sei nur intensiver ausgeprägt als in unserem europäisch-westlichen Kontext (Douglas 2008, S. 83). Der Begriff des Rituals wurde bereits für eine Beschreibung aktueller Phänomene herangezogen. Der Soziologe Goffman beschreibt ritualisieren-

Der Sündenbock in der öffentlichen Kommunikation
Schulduzuweisungsrituale in der
Medienberichterstattung

Viertmann, C.

2015, XXIII, 282 S. 60 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-07531-6