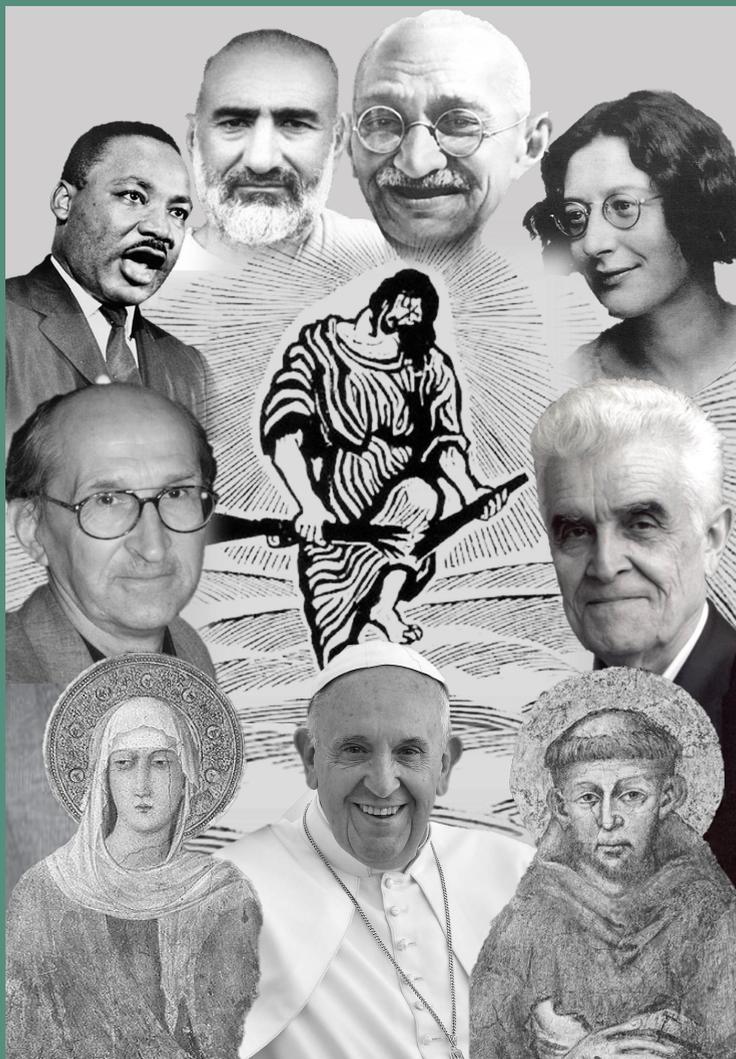


W. Guggenberger, D. Regensburger, N. Wandinger (Hg.)

Politik des Evangeliums / Politics of the Gospel

Festschrift für Wolfgang Palaver



W. Guggenberger, D. Regensburger, N. Wandinger (Hg.)

Politik des Evangeliums / Politics of the Gospel
Festschrift für Wolfgang Palaver

Wilhelm Guggenberger, Dietmar Regensburger, Nikolaus Wandinger
Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck

Diese Publikation wurde mit finanzieller Unterstützung des Vizerektorats für Forschung und des Forschungsschwerpunkts „Kulturelle Begegnungen – Kulturelle Konflikte“ der Universität Innsbruck gedruckt.

© *innsbruck* university press, 2023

Universität Innsbruck

1. Auflage

Alle Rechte vorbehalten.

www.uibk.ac.at/iup

Titelbild: Die Collage am Umschlag zeigt rund um die Gestalt Jesu, der ein Gewehr zerbricht, Personen, die prägenden Einfluss auf die Theologie Wolfgang Palavers haben. Im Uhrzeigersinn von Papst Franziskus ausgehend sind dies: Klara von Assisi, Raymund Schwager, Martin Luther King, Abdul Ghaffar Khan, Mahatma Gandhi, Simone Weil, René Girard, Franz von Assisi. Titelbildcollage: Wilhelm Guggenberger.

Layout: Romana Fiechtner

Druck: Prime Rate Kft., Budapest

ISBN 978-3-99106-107-6

DOI 10.15203/99106-107-6

Inhaltsverzeichnis

Vorwort <i>Wilhelm Guggenberger, Dietmar Regensburger und Nikolaus Wandinger</i>	9
For Wolfgang Palaver <i>Martha Girard</i>	17
Pazifismus, Verteidigung und Friedensmoral im Ukrainekrieg <i>Severin Renoldner</i>	19
Quelle der Hoffnung und Sinnstiftung in einer taumelnden Welt. Zur Bedeutung von Religion in spätmoderner Gesellschaft <i>Markus Vogt</i>	33
Das Sakrale in Heiligkeit verwandelt. Zum Lebensweg von Franziska und Franz Jägerstätter <i>Jozef Niewiadomski</i>	49
Heilig oder Sakral Anmerkungen zu einer wichtigen Unterscheidung <i>Nikolaus Wandinger</i>	63
Bergpredigt und Gnadenerfahrung als Fundamente für eine christliche Spiritualität des gewaltlosen Widerstandes <i>Willibald Sandler</i>	77
Civil Disobedience and Radical Nonviolence in the Light of Mimetic Theory: Challenges by the War in Ukraine and Climate Crisis <i>Dietmar Regensburger</i>	93

Gospel Politics in a Time of Multiple Crises: René Girard, Pope Francis, and the Need for Authentic Dialogue <i>Petra Steinmair-Pösel</i>	109
Ein Fuchs auf den Spuren des Igels Ein dankbarer Blick auf das Œuvre Wolfgang Palavers <i>Wilhelm Guggenberger</i>	127
“Selig, die Frieden stiften ...” Impulse zur Realisierung eines biblischen Grundauftrags in beängstigender Zeit <i>Roman Siebenrock</i>	147
Theologie als blinder Fleck der Sozialwissenschaften <i>Kristina Stoeckl</i>	165
Christ Disguised: Matthew 25 in Simone Weil and Three Saints’ Legends <i>Ann Astell</i>	177
For Wolfgang Palaver: The Mimetic Tale of a Failed Lynching <i>Paul Dumouchel</i>	199
The prophecy of doom paradox <i>Jean-Pierre Dupuy</i>	211
“Unkinged”: reading Shakespeare’s Histories with René Girard <i>Michael Kirwan</i>	219
Desire and “the Powers” in Thomas Mann’s “Mario and the Magician” <i>Andrew McKenna</i>	237

An Ambivalence of the Heart: De Rougemont, D’Arcy, and Girard <i>Martha Reineke</i>	257
Der gnostische Skandal <i>Thomas Assheuer</i>	273
Banges Hoffen Öko-Angst und Schöpfungsspiritualität <i>Michael Rosenberger</i>	283
Impulse gegen die vielfache politische Bevormundung aus der reformierten Tradition <i>Sándor Fazakas</i>	299
Priesterliche Selbstverständnisse und Missbrauch – eine Zusammenschau <i>Gertraud Ladner</i>	315
Die Dialektik des Opfers <i>László Levente Balogh</i>	331
Kriegsgedichte und Friedensengagement der jüdischen Gesellschaftstherapeutin Ruth C. Cohn <i>Matthias Scharer</i>	347
„Lieber gemeinsam als getrennt“ Dialogischer Religionsunterricht als Ort der Geschwisterlichkeit <i>Alexander van Dellen</i>	367
Haltung zeigen Theologie der Religionen und Sozialethik auf dem Weg des Friedens <i>Michaela Quast-Neulinger</i>	387

Inhaltsverzeichnis

Peace Leader: a Transformative Programme for the Self and the Community
Carolina M. Futuro, Isabella Rega, Mélodie Honen-Delmar, Peter Balleis 407

„Sei frech und wild und wunderbar“
Der Auftrag christlich inspirierter Institutionen für die Gesellschaften heute
Magdalena Holztrattner..... 431

Autor:innenverzeichnis 447

Vorwort

Wilhelm Guggenberger, Dietmar Regensburger und Nikolaus Wandinger

Darf ein überzeugter Katholik zugleich ein begeisterter homo politicus sein, oder muss er das vielleicht sogar? Wer Wolfgang Palaver kennt, weiß, dass er beides ist. Wie dies möglich sein kann, ohne einerseits der Versuchung eines theokratischen Integralismus zu verfallen, sich andererseits aber auch nicht mit der Abschiebung religiöser Überzeugungen in den Bereich der Privatsphäre abzufinden, wird in Palavers Arbeiten immer wieder diskutiert. Keinen Zweifel lässt er dabei an der Notwendigkeit der Trennung von Kirche und Staat. Auch einer Unterscheidung von Religion und Politik bedarf es. Beides ist für den gläubigen Menschen aber aus seiner Religion heraus zu begründen.

Der Begriff einer politischen Theologie wird oftmals mit einem bedenklichen Machtanspruch religiöser Gemeinschaften oder Institutionen assoziiert und daher als Ausdruck von Ideen wahrgenommen, die es zu überwinden gilt. Andererseits belegt allein die Existenz einer Katholischen Soziallehre, dass die Katholische Kirche auch und gerade seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich als Größe in der Welt versteht, die in politischen und ökonomischen Fragen Position beziehen muss und sich insbesondere für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung einsetzt. In dieser wohl nie ganz auflösbaren Spannung spricht Palaver mitunter davon, dass es mehr darum geht, eine theologische Politik zu entwickeln als eine politische Theologie. Da wir als Bürgerinnen und Bürger niemals unpolitisch leben können, selbst dann nicht, wenn wir zu Politikverweigernden werden, gilt es einen Weg zu finden, wie wir als Glaubende so politisch agieren können, dass unsere Welt offener für die Ankunft des von Jesus Christus verheißenen Gottesreiches wird. Das könnte man dann wohl eine Politik des Evangeliums nennen und so haben wir diesen Band betitelt. Alle darin enthaltenen Beiträge kreisen in der einen oder anderen Form um die Frage, was diese Orientierung am Gottesreich für Weltgestaltung bedeuten kann, wie Menschen ihren Glauben politisch verantwortlich in einer pluralen Welt leben können, in welcher Weise Gerechtigkeit und Friede Ausdruck des Gottesreiches und zugleich in Freiheit von Menschen gestaltete Lebensformen sind. Sie greifen

damit einen Generalbass auf, der die akademischen Arbeiten und das politische Engagement von Wolfgang Palaver durchzieht, und spielen diesen in Variationen weiter, als vielstimmigen Dank an einen Kollegen zum Abschied aus seinem Berufsleben.

In diesem Berufsleben hat Wolfgang Palaver die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck über vier Jahrzehnte hinweg entscheidend mitgeprägt. Nach Studien der Religionspädagogik, Germanistik und Politikwissenschaft trat er 1984 an dieser Fakultät eine Stelle als Assistent beim Fundamentaltheologen Walter Kern SJ an. Die Liebe und Nähe zur systematischen Theologie blieb prägend in der Arbeit Palavers, auch wenn die inhaltlichen Positionen des aus der Friedensbewegung kommenden und von den politisch-theologischen Positionen Raymund Schwagers SJ und Herwig Bücheles SJ geprägten jungen Theologen nicht immer mit denen seines damaligen Vorgesetzten harmonierten. Drei Jahre später ergab sich die Gelegenheit in das damalige Institut für Moralthologie und Gesellschaftslehre zu wechseln, wo Palaver nun seine fachliche Ausrichtung im Bereich der Christlichen Gesellschaftslehre fand. Sein Kollege im Assistentenstand war Severin Renoldner, der zu dieser Zeit an einer Dissertation über Mahatma Gandhi arbeitete, welcher für Palaver bis heute eine wichtige Inspirationsquelle ist. Er selbst promovierte 1990 mit einer Arbeit über Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Im Jahr darauf machte er sich zu einem Forschungsaufenthalt in die USA auf, wo er am *Center for International Security and Arms Control* der Stanford Universität über die österreichische Neutralität arbeitete. Das eigentliche Motiv, sich in Stanford für ein Auslandsjahr zu bewerben, war aber der Wunsch, den dort lehrenden René Girard zu hören und an seinen Seminaren teilzunehmen. Das leidenschaftliche Interesse an Girards Ansatz der Mimetischen Theorie, deren Rezeption und Fruchtbarmachung für die Theologie bereits seit den späten Siebziger Jahren von Raymund Schwager in Innsbruck vorangetrieben worden war, wurde dadurch weiter befeuert. Palaver wurde zweifellos einer der weltweit führenden Experten zu diesem Ansatz, machte Girards geniale Einsichten einem breiten Publikum zugänglich und verstand es darüber hinaus, die teilweise etwas unsystematische Präsentationsweise des Urhebers deutlicher zu strukturieren und so gegen Einwände, die eher die Darstellung als den theoretischen Kern der Theorie treffen, effektiv in Schutz zu nehmen. Es entwickelte sich während des einjährigen Aufenthaltes in Stanford

auch eine bleibende Freundschaft zwischen der Familie Palaver und dem Ehepaar Girard. So scheint es uns besonders passend, dass wir den Reigen der Beiträge dieses Buches mit einem Text von Martha Girard beginnen können, der liebevoll auf eine langjährige Verbundenheit zurückblickt, die weit mehr als akademische Zusammenarbeit bedeutet.

1997 habilitierte sich Palaver kumulativ mit Texten, die das Werk des deutschen Staatsrechtlers Carl Schmitt aus theologischer Perspektive kritisch analysieren. Nach fünfjähriger Tätigkeit als Dozent bewarb er sich für die Nachfolge Herwig Bücheles SJ auf eine Professur an seinem Institut. Einer seiner damaligen Mitbewerber war Markus Vogt, derzeitiger Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Sozialethik in München, mit dem Palaver in wertschätzendem fachlichen Austausch steht und der in diesem Band ebenfalls mit einem Beitrag vertreten ist. Die Fakultät entschied sich damals auch im Sinne einer inhaltlichen Schwerpunktsetzung für Wolfgang Palaver. Den angesprochenen inhaltlichen Fokus bildete die vom Dogmatiker Raymund Schwager SJ in intensivem Dialog mit René Girard und unter Mitwirkung Herwig Bücheles SJ entwickelte *Dramatische Theologie*, der Palaver sich ebenso verpflichtet fühlt wie Jozef Niewiadomski, Nikolaus Wandinger, Willibald Sandler, Dietmar Regensburger, Petra Steinmair-Pösel, Wilhelm Guggenberger und in kritischer Weise auch Roman Siebenrock. All die genannten Personen haben an dieser Festschrift mitgewirkt und im Lauf der Jahre der systematischen Theologie in Innsbruck ein deutlich erkennbares Profil verliehen.

Nachdem 2002 in Österreich eine weitgehend neue rechtliche Grundlage für Universitäten geschaffen worden war, installierte die Universität Innsbruck ein Forschungsschwerpunktsystem, das landesweite Vorbildwirkung hatte. Zunächst wurde dabei ausschließlich an naturwissenschaftliche Schwerpunktbildungen gedacht. Raymund Schwager SJ war es, der die erste Initiative für eine solche im geisteswissenschaftlichen Bereich ergriff und Wissenschaftstreibende aus Theologie, Philosophie, Politik- und Sozialwissenschaft und den historischen Fächern um sich scharte, um die Forschungsplattform *Weltordnung – Religion – Gewalt* ins Leben zu rufen. Die Forschungsplattform wurde von 2007 bis 2010 von Wolfgang Palaver geleitet, bis sie nach mehreren Fusionen 2010 schließlich in den neu etablierten Forschungsschwerpunkt *Kulturelle Begegnungen – kulturelle Konflikte* mündete. Als Koordinatorin der Plattform holte Palaver 2007 die junge Sozialwissenschaftlerin Kristina Stoeckl an die Fakultät, die als nunmehrige Pro-

fessorin für Soziologie an der Universität LUISS in Rom ebenfalls einen Artikel zu diesem Buch beige-steuert hat.

Auch über die Universität Innsbruck hinaus bemühte sich Palaver um nationale und internationale Vernetzung von Forschenden, die sich im Spannungsfeld von Politik, Religion und Gewalt mit den Möglichkeiten eines friedlichen Zusammenlebens in einer sich globalisierenden Welt beschäftigen. Als ein Resultat dieser Bemühungen entstand die von der Österreichischen Forschungsgemeinschaft geförderte ARGE *Religion – Politik – Gewalt*. Die auf sieben Jahre (2006 bis 2012) eingerichtete Arbeitsgemeinschaft veranstaltete jährlich internationale Fachtagungen, deren Ergebnisse in einschlägigen Publikationen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden.

Interdisziplinarität prägt in besonderer Weise auch das internationale *Colloquium on Violence & Religion*, das unter tatkräftigem Einsatz aus Innsbruck 1990 an der Stanford Universität als ein Forum für die Arbeit mit und an der Mimetischen Theorie gegründet wurde. Palaver prägt die Arbeit dieser Vereinigung, der er von 2003 bis 2007 als Generalsekretär und von 2007 bis 2011 als Präsident vorgestanden ist, bis heute intensiv. Kolleginnen und Kollegen aus diesem höchst anregenden Forschungskontext verfassten denn auch einen großen Teil der Beiträge zu diesem Band: Ann Astell, Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, Michael Kirwan, Andrew McKenna und Martha Reineke. Sandor Goodhart, erster Dissertant und langjähriger Weggefährte Girards und Präsident des Colloquiums von 2003 bis 2007, konnte den von ihm zugesagten Beitrag aus gesundheitlichen Gründen leider nicht fertigstellen. In vielfältiger Weise war und ist Palaver in diesem Kontext als Autor und Herausgeber von Buchpublikationen, etwa der Reihe *Beiträge zur Mimetischen Theorie* tätig. Auch mit dem Philosophen, Germanisten und langjährigen Redakteur von *Die Zeit* Thomas Assheuer verbindet Palaver nicht nur eine tiefe wechselseitige Wertschätzung, sondern ein gemeinsames Interesse an Girards Theorie.

Wo, so könnte man nun fragen, bleiben in diesem Buch die Mitglieder der eigentlichen Zunft des Geehrten? Tatsächlich muss gesagt werden, dass Palaver sich mitunter stärker für den internationalen, insbesondere anglo-amerikanischen Raum interessierte als für den deutschsprachigen. Auch stieß sein explizit theologisch orientiertes, wenngleich keineswegs lehramtspositivistisch geprägtes, Verständnis von Christlicher Gesellschaftslehre und Sozialethik unter den

unmittelbaren Fachkolleginnen und -kollegen im deutschen Sprachraum auf begrenztes Verständnis und löste mitunter eher Verwirrung als Begeisterung aus. Allerdings bedeutet das nicht, dass er nicht immer wieder in intensivem, auch streitbarem Austausch mit diesen Fachleuten stand und steht. Neben dem bereits erwähnten Markus Vogt ist als österreichischer Vertreter der Zunft Michael Rosenberger in dieser Publikation vertreten, sowie die ökumenische Dimension des Faches unterstreichend, der ungarische reformierte Sozialethiker Sándor Fazakas.

An der Universität Innsbruck hat Palaver bis heute mit zahlreichen Personen in Forschung und Lehre kooperiert. Aus den Fachbereichen Systematische und Praktische Theologie haben, stellvertretend für viele, zwei Personen an diesem Buch mitgewirkt: Gertraud Ladner und Matthias Scharer. Auch über die Grenzen der Fakultät hinaus griff die Freude an interdisziplinärer Lehre in einem Spektrum, das von der Mathematik und Informatik bis hin zur Politikwissenschaft reicht. Anton Pelinka, der ein langjähriger, kritischer Wegbegleiter und Partner aus letztgenanntem Bereich ist, konnte die Zusage für seinen Artikel krankheitsbedingt leider nicht einhalten. Einen Beitrag verfasst hat jedoch der ungarische Politikwissenschaftler László Levente Balogh, der mit Palaver eine kleine Forschungsgruppe religionspolitologisch interessierter Forschender ins Leben gerufen hat.

Neben seiner überaus produktiven Forschungstätigkeit hat sich Wolfgang Palaver in großem Maß im Wissenschaftsmanagement und der Selbstverwaltung seiner Alma Mater engagiert. Beginnend als Mittelbauvertreter, nahm er eine Reihe von Funktionen wahr: Senatsmitglied, Institutsleiter und Dekan, er wurde sogar einmal als Vizerektor der Universität angefragt. Freilich stellen Ausbildung und Förderung wissenschaftlichen Nachwuchses eine zentrale Aufgabe eines Universitätsprofessors dar und es kann wohl guten Gewissens gesagt werden, dass Wolfgang Palaver ein begeisterter und stets perfekt vorbereiteter Lehrer war, der seinen Studierenden, v.a. jenen, die er bei der Erstellung ihrer Diplom- oder Doktorarbeit begleitete, stets einen enormen Reichtum an Literatur erschloss. Etliche der in diesem Vorwort bereits genannten Personen können sich aufgrund der schier unerschöpflichen Hinweise auf Quellen und aktuelle Diskurse als Schülerinnen und Schüler von Wolfgang Palaver bezeichnen. Sein Student im eigentlichen Sinn des Wortes war Alexander van Dellen, der mit

Palaver die Leidenschaft für einen tragfähigen interreligiösen Dialog mit dem Islam teilt, was auch für Michaela Quast-Neulinger gilt, die an der Innsbrucker Fakultät seit Kurzem jenes Fach vertritt, in dem Palaver seine Karriere begonnen hat: die Fundamentaltheologie.

Man würde Wolfgang Palaver freilich sträflich verkürzt präsentieren, würde man nur über seine Aktivität als Wissenschaftler schreiben. Die theoretischen Kenntnisse drängen bei ihm stets zur Umsetzung in der Praxis, sei es im kirchlichen, im zivilgesellschaftlichen oder politischen Feld. Kirchlich engagierte er sich in verschiedenen Bereichen von der Stadtjugendseelsorge über die Pfarrgemeinde bis hin zu *Pax Christi*, dessen Österreich-Präsident er derzeit ist, oder zu *Jesuit Worldwide Learning*, einer jesuitischen Bildungsinitiative, zu deren Gründungsboard er gehörte. Der Präsident dieser Einrichtung, Peter Balleis SJ, berichtet in diesem Band gemeinsam mit Mitarbeiterinnen von seiner Arbeit. Dass ausgerechnet jene kirchliche Einrichtung, deren besondere Aufgabe die Umsetzung der Katholische Soziallehre in das Leben der österreichischen Gesellschaft ist, die *Katholische Sozialakademie*, sehr rüde umstrukturiert und damit auch ein Stück weit zum Schweigen gebracht wurde, schmerzt und ärgert Wolfgang Palaver bis heute. Umso erfreulicher ist es, dass die ehemalige Leiterin der Akademie, Magdalena Holztrattner, ebenfalls einen Beitrag zu dieser Festschrift geleistet hat.

Naturgemäß bilden die Autorinnen und Autoren dieses Bandes nur einen kleinen Ausschnitt jener Menschen ab, die für Wolfgang Palaver auf seinem akademischen Weg wichtig wurden und für die er wichtig ist. Das Fassungsvermögen eines Buches erfordert Auswahl. Nicht alle, denen es ein Anliegen gewesen wäre, konnten – aus unterschiedlichen Gründen – einen Beitrag zu dieser Festschrift leisten, den einen oder die andere vergaßen die Herausgeber wohl auch anzufragen. In unser und ihrer aller Namen sei Wolfgang Palaver jedenfalls für all die anregenden Diskussionen, die bereichernden Hinweise und die so überaus kollegiale und freundschaftliche Zusammenarbeit gedankt. Wir sind überzeugt davon, dass seine Arbeit und sein Engagement noch viele Früchte tragen werden.

Abschließend gilt es noch einige Dankesworte an jene anzufügen, die wesentlich zur Entstehung dieses Buches beigetragen haben. Ein spezieller Dank gilt Monika Eder und Noah Jenewein, die uns nicht nur bei der Kommunikati-

on mit den Autorinnen und Autoren tatkräftig unterstützt, sondern auch wertvolle Dienste beim Korrekturlesen der Beiträge geleistet haben. Ferner möchten wir uns bei den Fördergebern, dem Vizerektorat für Forschung der Universität Innsbruck und dem Forschungsschwerpunkt *Kulturelle Begegnungen – kulturelle Konflikte*, herzlich bedanken, die durch ihre finanzielle Unterstützung die Drucklegung und die Open Access Verfügbarkeit dieser Festschrift ermöglicht haben.

For Wolfgang Palaver

Martha Girard

It is an honor to take part in this offering to Wolfgang Palaver and a welcome opportunity to express our gratitude for all that the years of our friendship have brought us. I write “our friendship” with the awareness that I bring to this tribute not just my own appreciation; René Girard would want me to speak for him as well. Embodied in the word “Festschrift” is the joy of a festival, a fête or celebration. The word also evokes a feast: a large or rich meal. My words are literally an *hors d'oeuvre*, a little apart from the learned essays that compose the real banquet, but a heartfelt testimonial of friendship. I offer this statement of thanks that Wolfgang has been our friend and an essential part of the personal and intellectual world in which René and I have lived our lives.

To speak of Wolfgang’s importance to René’s life and work is to acknowledge his connections with two forces that were crucial in René’s development as a scholar and thinker. The first, of course, is with Raymund Schwager. The importance of that meeting to both of them has been well documented. The second crucial factor is the support of the Faculty of Theology at the University of Innsbruck, where Schwager built the team that has done so much to bring about the acceptance of the mimetic theory. Wolfgang, Józef Niewiadomski, Dietmar Regensburger, Nikolaus Wandinger, and Petra Steinmair-Pösel eventually formed that team and set a pattern of collegiality that has been a model for future organizations.

After a first meeting in Innsbruck, in 1991, Robert Hamerton-Kelly arranged a fellowship for Wolfgang at Stanford and he and his wife Andrea and their two sons took up residence in Palo Alto. René held regular discussions on campus with the group that was coalescing around his theories. Andrea bravely set about improving her English while pursuing her profession of childhood education in a campus pre-school. I remember our Sundays at the Gregorian Mass at St. Ann’s Chapel and the weekly after-mass socializing. It was the Palaver family’s introduction to the American West and Bob Hamerton-Kelly did his best to see that they experienced it fully. He even made sure that Wolfgang left California equipped with an authentic Western sombrero.

This was the period at the beginning of the 1990s when the group of scholars who were interested in René's work began its formal existence as the Colloquium on Violence and Religion and Wolfgang had a fundamental role from the beginning of that undertaking. The Colloquium had its beginning in a meeting of theologians and the University of Innsbruck became one pole of the organization's existence. One of the benefits for us was that COV&R meetings were an occasion to come to Innsbruck and to Graz. Some of the most memorable moments of those events were those when Andrea and Wolfgang gathered the visitors for dinner and introduced us to the charms of Tyrol and their home in Jenbach. From that time on, throughout the different stages of the rest of our lives, the twenty or so happy, productive years, and René's quiet years when his health no longer permitted him to continue his work, we knew that we could count on Wolfgang for understanding and support.

Others will speak of Wolfgang's work in political theory and theology, work always intended to see out the causes of violence and to advance the cause of peace. The personal qualities that make Wolfgang such a pleasant companion, a wise counselor, a valued friend, and a respected leader are evident. Our conversations always remind me to focus on what is important, he speaks with a gentle authority, seasoned with a quiet sense of humor.

Looking into the future and speaking from the vantage point of my 94 years, I can assure Wolfgang that he is now just a little past mid-career. As the concept of mimetic desire becomes more and more widely known, but not always better understood, there is research to be done, there are events to be planned, including the centenary celebration of René's birth. There are working groups and organizations being built to make use of the mimetic theory in the prevention of violence and as an aid to peacemaking. All of these will need to hear Wolfgang's voice. May retirement bring him not withdrawal but a bit more freedom, good health, time with his family and friends, and the knowledge of our respect and our affection.

Martha Girard

January 24, 2023

Pazifismus, Verteidigung und Friedensmoral im Ukrainekrieg

Severin Renoldner

Einleitung

Die Lehre vom *gerechten Krieg* ist eigentlich nicht eine Rechtfertigung, vielmehr eine Einschränkung des gewaltsamen Handelns von Staaten.¹ Nur zur Verteidigung, nur auf Anordnung eines gerechten Staates und nur, wenn der durch die Verteidigung entstehende Schaden (z.B. Tötungen, Zerstörung) gewiss geringer ist als jener, der sich aus der Duldung einer Besetzung, Unterdrückung etc. ergibt, dürfe man sich gewaltsam zur Wehr setzen. Man dürfe nur als letztes Mittel Gewalt in begrenzter Form (*ius in bello*) anwenden, und zuvor alle gewaltlosen Möglichkeiten der Gegenwehr erwägen.

Aufgrund der Atomwaffen ging man in der Theologie Europas nach 1945 davon aus, dass es keinen gerechten Krieg mehr gibt, denn die Folgen wären in jedem Fall schrecklicher als selbst das Hinnehmen von Besetzung und Unterdrückung. Es bedarf einer Theologie vom *gerechten Frieden*. Stellt der Ukrainekrieg diese Sicht in Frage? Neben der Solidarität mit dem überfallenen Land, das sich wie David einem übermächtigen Goliath entgegenstellt, besteht die Sorge, der russische Präsident Wladimir Putin könnte taktische Atomwaffen einsetzen. Aber: sollte man sich durch sprachlichen Wahnsinn erpressen lassen? Das hätte schwere Konsequenzen und würde, wenn es Erfolg hat, wohl immer wieder angewandt.

Wie groß ist der Schaden, der auch ohne Atomwaffen im Ukraine-Krieg eintritt? Was kann Westeuropa dagegen verantwortungsvoll tun? Sanktionen (Wirtschaftsboykotts) oder militärische Blockaden mit dem Risiko eines Ausfalls der Getreideexporte der Ukraine in Hungergebiete, Energiemangel, der die Ärmern

1 Stellvertretend für die zahlreiche Literatur zu diesem Thema verweise ich auf Christian Jäggi, Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum. Ethische Grundlagen (Baden-Baden: Tectum, 2020).

besonders trifft? Waffenlieferungen? Kampfeinsätze? Der gewaltfreie Wegweiser Mohandas („Mahatma“) Gandhi, meinte, dass Friede ein Prozess und kein endgültiger Zustand sei, und Gewalt (Himsa) ein uns immer umgebender Zustand: Wir können nur versuchen, uns von Gewalt weg zu bewegen,² ganz schaffen wir es nie.

Kirchliche Kriegsbegeisterung

Die mächtige russisch-orthodoxe Amtskirche rechtfertigt den Angriffskrieg theologisch. Laut Patriarch Kyrill I. gibt es im russisch besetzten Donbass (Ostukraine) „... ,eine grundsätzliche Ablehnung der so genannten Werte, die heute von denen angeboten werden, die die Weltmacht beanspruchen‘. Gegenüber dieser Macht gebe es einen ‚Test der Loyalität‘, bei dem es sich nach Ansicht des russisch-orthodoxen Patriarchen um ‚Gay-Pride-Paraden‘ handelt.“³ Ist die liberale westliche Sexualmoral Kriegsgrund? Die deutsche Agentur „Domradio“ meldet dazu: „Der russisch-orthodoxe Patriarch Kyrill I. hat den Angriffskrieg gegen die Ukraine bereits mehrfach verteidigt. Er rechtfertigte ihn etwa als ‚metaphysischen Kampf‘ im Namen ‚des Rechts, sich auf der Seite des Lichts zu positionieren, auf Seiten der Wahrheit Gottes, auf Seiten dessen, was uns das Licht Christi, sein Wort, sein Evangelium offenbaren‘. Zudem gab er dem Westen die Schuld an dem Krieg.“⁴

Westliche ChristInnen sollten nicht überheblich darüber denken, sondern sich in Erinnerung rufen, mit welcher Begeisterung katholische und evangeli-

2 Mohandas K. Gandhi, *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit* [An Autobiography – The Story of My Experiments With Truth], trans. Mahadev Desai and Fritz Kraus (Gladenbach: Hinder + Deelmann, ³1983), 295. Vgl. Mt 5,48: „Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ (Die Bibel. Revidierte Einheitsübersetzung 2016.) Wir wissen: wir werden es nicht erreichen.

3 Anon., „Krieg soll Gläubige vor Gay-Parade schützen,“ *Domradio*, March 06 (2022): <https://www.domradio.de/artikel/moskaus-patriarch-mit-erklaerung-fuer-krieg-der-ukraine> (abgefragt am 9.6.2022).

4 Anon., „Hintergrund: Patriarch Kyrill I. rechtfertigt Krieg gegen die Ukraine,“ *Domradio*, n.d. (2022), <https://www.domradio.de/glossar/hintergrund-patriarch-kyrill-i-rechtfertigt-krieg-gegen-die-ukraine> (abgefragt 9.6.2022).

sche Bischöfe den 1. Weltkrieg theologisch als Willen Gottes legitimierten, zur Opferbereitschaft für Kaiser, Gott, Vaterland u.dgl. aufgerufen und damit gläubige Massen beeinflusst haben. Der Brixener Bischof Franz Egger deutete den 1. Weltkrieg als „Gottes Strafgericht“ über „Gottlosigkeit“ sowie über „Genussucht, Unkeuschheit, Habsucht und Frauenmode“ – damit habe Europa Gott gereizt, sodass er „... die Geißel schwingt und wuchtige Hiebe auf die Völker niedersausen läßt.“⁵

Der Linzer Bischof Rudolph Hittmair schwärmt 1914 vom „... herrlichen Morgenrot kommender blutiger Tage ...“⁶ und der Wiener Kardinal Friedrich G. Piffl lobte sogar noch 1916 (nach Massenschlachten und Schützengräben): „Ich erinnere euch, vielgeliebte Diözesanen, an die ersten Tage des Kriegsbeginnes; es war eine wahrhaft große Zeit Mitten aus dem Sumpfe ... hob die große Woge vaterländischer Begeisterung uns mit einem Ruck heraus und trug uns hinaus auf das weite Meer großer und heiliger Ziele. ... es verstummten die Propheten des Unglaubens im brüllenden Donner der Schlacht.“⁷

Wie dachten diese Bischöfe über Jesu Worte zu Gewaltverzicht oder zum Text der Bergpredigt? „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin! Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel!“⁸ Das 2. Vatikanische Konzil – in Reaktion auf den 2. Weltkrieg – revidierte die katholische Friedens-theologie (Ähnliches fand auf evangelischer Seite statt). Papst Johannes XXIII. lehrte 1963: „Deshalb fordern Gerechtigkeit, gesunde Vernunft und Rücksicht auf die Menschenwürde dringend, daß der allgemeine Rüstungswettlauf aufhört; ... daß Atomwaffen verboten werden; und daß endlich alle auf Grund von Vereinbarungen zu einer entsprechenden Abrüstung mit wirksamer gegenseitiger Kontrolle gelangen.“⁹

5 Wilhelm Achleitner, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg (Wien: Böhlau, 1997), 16-17.

6 Achleitner, Gott im Krieg, 15.

7 Achleitner, Gott im Krieg, 17.

8 Mt 5,39. (Die Bibel. Revidierte Einheitsübersetzung 2016.).

9 Papst Johannes XXIII., Enzyklika Pacem in Terris (1963), Nr. 112 (Rom: Libreria Editrice Vaticana): https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (abgefragt am 6.4. 2023).

Die Argumentation des Konzils und der Enzyklika Papst Pauls VI. „*Populorum progressio*“ (1967) folgen in etwa dieser Linie: Durch moderne Rüstung sei der *Gerechte Krieg* obsolet, da kein Krieg mehr die Verhältnismäßigkeit der Mittel wahrte. Die Lehre vom Gerechten Krieg müsse aufgegeben werden, nicht weil ihre Argumentation falsch sei, sondern weil atomare Kriege sich auf ihre Einschränkungen nicht mehr festlegen lassen; „... die Menschen sollten überzeugt sein, dass der Rüstungswettlauf, zu dem nicht wenige Nationen ihre Zuflucht nehmen, kein sicherer Weg ist, den Frieden zu sichern Während man riesige Summen für die Herstellung immer neuer Waffen ausgibt, kann man nicht genügend Hilfsmittel bereitstellen zur Bekämpfung all des Elends in der heutigen Welt.“¹⁰ Das Konzil betont aber ein „Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung“¹¹.

Österreich und Deutschland mussten diesen Weg seit 1945 nicht bis zum Äußersten gehen. Im zerfallenden Jugoslawien 1992-95 mahnten engagierte ChristInnen wie Bischof Franjo Komarica in Banja Luka, nicht in den national-katholischen oder national-orthodoxen Lärm der Anführer einzustimmen. Nur wenig Literatur befasste sich mit diesen Mutigen.¹²

10 Zweites Vatikanisches Konzil, *Pastorale Konstitution Gaudium et Spes: Über die Kirche in der Welt von heute*. (1965), Nr. 81 (Rom: Libreria Editrice Vaticana): https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (abgefragt am 6.4. 2023). Paul VI. verlangte von den Staaten vor der UNO-Vollversammlung 1964 (vgl. Enzyklika *Populorum Progressio*, Nr. 78), einen substanziellen Beitrag ihrer Rüstungsetats in Entwicklungshilfe umzuwidmen und forderte dafür die Aufsicht internationaler Behörden: Jäggi, *Bausteine einer politischen Friedensordnung*, 229-230.

11 Zweites Vatikanisches Konzil, *Pastorale Konstitution Gaudium et Spes*, Nr. 79.

12 Winfried Gburek, *Liebe.Macht.Erfinderisch. Enthüllungen*. (Berlin: epubli GmbH, 2015). Über den 1996 von Pax Christi geehrten Bischof, Anwalt von Menschenrechten und Friedensdialog im Bosnienkrieg gibt es überraschend wenige Textzeugnisse! Friede ist unspektakulär. Lt. einer mir vorliegenden Erhebung des dt. Journalisten Klaus Prömpers koordinierte Jelena Santic die Initiative „Erneuerung des Vertrauens in Ostslawonien, Baranja und West-Strem“. Gordana Stojanovic, Sportlehrerin aus der Baranja, Franjo Komarica, Bischof von Banja Luka, und Hadschi Ibrahim Effendi Halilovic, Mufti von Banja Luka wirkten führend mit.

Spiritualität, Politik und Gewaltfreiheit

Wer aus einer Friedensspiritualität lebt und handelt, möchte Feindschaft und Hass nicht v.a. durch eine Korrektur der anderen, sondern der eigenen Person, Gruppe, Nation etc. überwinden. Friede soll nicht nur transzendent, sondern – dem Beispiel Jesu folgend – in der Welt praktiziert werden. „Sie erheben nicht das Schwert, Nation gegen Nation, und sie erlernen nicht mehr den Krieg.“¹³ Spiritualität des Friedens lebt in den Quellen der christlichen Überlieferung, den Propheten Israels und den Worten Jesu, aber auch im Zeugnis vorbildhafter Persönlichkeiten wie Dietrich Bonhoeffer, Franz Jägerstätter, Hildegard Goss-Mayr etc.

Gegnerschaft ist manchmal unvermeidlich. Die Bergpredigt sagt nicht, dass wir keine Feinde haben dürfen, wohl aber, dass wir auch mit ihnen liebevoll umgehen sollen. All diese Wegweiser zeigen: Wir leben in einer Welt voller Widersprüche und Gewalt. Spiritualität des Friedens ermutigt dazu, das Gute im Mitmenschen und in uns selbst zu sehen, und den Glauben zu pflegen, dass das Gute als Geschenk oft unerwartet eintritt. Sie sieht in der Geschichte nicht nur Unrecht und Gewalt, sondern auch menschliche Fortschritte, Friedensschlüsse, Liebe und rettende Solidarität.

Das Ökumenische Sozialwort der christlichen Kirchen in Österreich schreibt 2003: „Der Vorrang gewaltfreier Wege, und das Ausloten aller Möglichkeiten präventiven Handelns, zielen darauf ab, Konflikte möglichst bereits im Ansatz zu lösen. So können in manchen Fällen politische oder rechtliche Maßnahmen eskalierende Konflikte eindämmen.“¹⁴ Wir *sollen* zum gewaltfreien Handeln ermutigen und präventiv, mit Friedensbereitschaft auf Mitmenschen, auf *Feinde* zugehen. Wenn wir scheitern, sollen wir selbstkritisch nach den Ursachen forschen und nicht anderen Schuld zuschieben. Viele Religionen kennen diesen friedensstiftenden Impuls.

Die internationale katholische Friedensbewegung *Pax Christi* – ähnlich wie friedensbewegte Parteien und NGOs – führten zur Zeit des Bosnienkrieges eine

13 Jes 2,4. (Die Bibel. Revidierte Einheitsübersetzung 2016.).

14 Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (Wien: 2003), Nr. 248.

intensive Debatte über diese Fragen.¹⁵ Trotz der erklärten Gegnerschaft der Friedensbewegungen gegen Militärinterventionen erklärte der Vorstand von Pax Christi Deutschland 1996 unter Hinweis auf die Massaker von Srebrenica und Žepa: „Wir fragen, ob wir nicht im Sinne einer Parteinahme für die Opfer unter den gegebenen Bedingungen für militärische Maßnahmen unter bestimmten Auflagen eintreten müssen.“¹⁶ Es gehe um die „Glaubwürdigkeit unseres Friedenshandelns“¹⁷.

Der deutsche Vizekanzler Robert Habeck, vormals Bundesvorsitzender der Partei *Die Grünen* mit pazifistischer Tradition, sagte zu deutschen Waffenlieferungen an die Ukraine anlässlich von Friedensappellen zum Ukrainekrieg 2022: „Es gibt jetzt zwei Debattenstränge. Den einen ... (Jürgen Habermas ...) begrüße ich ausdrücklich. Nämlich: dass abgewogen entschieden und besonnen agiert werden muss. ... (Der andere Debattenstrang:) ... Alexander Kluge ... sagte ..., seine Referenz sei das Jahr 1945, als die Kapitulation der Wehrmacht weiteren Tod verhindert hat. Aber Entschuldigung: Damals hat Deutschland als Täternation kapituliert. Daraus heute die Forderung abzuleiten, die Opfer sollten kapitulieren, ist absolut daneben.“¹⁸

Habeck zeigt eine seltene politische Tugend: Selbstkritik und Einsicht in ethische Dilemmasituationen. Habeck benennt, nachdem er seine Haltung (implizit theologisch) begründet, die damit verbundenen Nachteile und bedauert diese. „Die Entscheidung, tödliche Waffen zu liefern, ist immer auch eine Niederlage. ... Wenn wir Entscheidungen treffen, ist die Frage, ob wir dadurch Kriegspartei werden könnten, immer eine, die gewogen wird. Ich finde es richtig, jetzt die Ambivalenz jeder Entscheidung deutlich zu machen. Hinter die scheinbare moralische Einhelligkeit zu schauen. ... Es gibt seit der Vertreibung aus dem Para-

15 Antje Vollmer, *Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1995). Andrea Claaßen, *Gewaltfreiheit und ihre Grenzen. Die friedensethische Debatte in Pax Christi vor dem Hintergrund des Bosnienkrieges* (Baden-Baden: Nomos, 2019).

16 Claaßen, *Gewaltfreiheit und ihre Grenzen*, 54.

17 Claaßen, *Gewaltfreiheit und ihre Grenzen*, 54.

18 Jana Hensel and Martin Machowecz, „Wir treffen höchst bedrückende Entscheidungen. Interview mit Robert Habeck,“ *Die Zeit*, May 04 (2022), 10: <https://www.zeit.de/2022/19/robert-habeck-waffenlieferung-ukraine-pazifismus-habermas/komplettansicht> (abgefragt am 6.4.2023). Die hier genannten gegensätzlichen Friedensappelle deutscher Intellektueller hatten einerseits den Philosophen Jürgen Habermas, und andererseits die Herausgeberin der feministischen Zeitschrift „Emma“, Alice Schwarzer, als Unterzeichnende – neben zahlreichen anderen Persönlichkeiten.

dies keinen Zustand ewigen Friedens. Aber den Pazifismus als Idee hochzuhalten, finde ich richtig. Umgekehrt muss man aufpassen, dass das Pazifismus-Argument nicht gegen seine Intention verwendet wird. In der moralisch intensivsten Form heißt Pazifismus, dass man bereit ist, sein eigenes Leben zu geben, um sich nicht schuldig zu machen. *Pazifismus bedeutet aber nicht, dass andere bereit sein sollen, ihr Leben zu opfern, um Krieg zu vermeiden.* Das wäre ein Vulgärpazifismus, hinter dem man sich nicht verstecken sollte.¹⁹ Wer aus dem sicheren Europa die gewaltfreie Verteidigung des ukrainischen Volkes „fordert“, sollte selbst daran mitwirken. Umgekehrt wäre die Verweigerung von Hilfe an die Ukraine ein Mangel an Solidarität mit dem Opfer.

Pazifismus und wirtschaftlicher Realismus

Zum Gewaltverzicht kann man sich selbst entschließen, aber andere nicht zwingen. Mahatma Gandhi sagte zu Frauen, die männlicher sexueller Gewalt widerstanden, dialektisch: „... daß, wenn sie zur Verteidigung ihrer Ehre Nägel und Zähne und sogar einen Dolch gebrauchen, ich ihr Verhalten als gewaltlos ansähe.“²⁰

Gandhi hat 1938 wiederholt versucht, Menschen aus der Tschechoslowakei und anderen vom Deutschen Reich bzw. Japan bedrohten Nationen die Möglichkeiten des gewaltfreien Widerstandes nahezubringen.²¹ Aus dem nationalsozialistischen Deutschland sind Kontakte zu den oppositionellen Christen Martin Niemöller, Carl v. Ossietzky und Dietrich Bonhoeffer belegt.²² Bonhoeffer war schon in London und versuchte, Gandhi in Indien zu besuchen, um diese

19 Hensel and Machowecz, „Wir treffen höchst bedrückende Entscheidungen,“ 10. Hervorhebung von mir.

20 Fritz Kraus, Vom Geist des Mahatma. Ein Gandhi-Brevier (Baden-Baden: Holle, 1958), 264-265.

21 Mohandas K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, ed. The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. (Ahmedabad, New Delhi. 90 Bände 1961-1985.) Bd. 76, 309-312, 383-384, 396-401.

22 Madeleine Slade (Pseudonym Mira Behn), An der Seite des Mahatma. Im engsten Kreise Gandhis. (Wien: Sensen-Verlag, 1970), 127; sowie Severin Renoldner, „Widerstand, Wahrheit und Gewaltlosigkeit. Zu einer fiktiven Begegnung Dietrich Bonhoeffers mit Mahatma Gandhi,“ in: Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006, ed. Franz Eichinger, Johann Berger and Hansjörg Eichmeyer, (Wien: Evangelischer Presseverband, 2006), 149-169.

Optionen zu besprechen, erhielt aber kein Visum. Gandhi hielt es z.B. für möglich, dass nichtjüdische Menschen im Deutschen Reich sich mit jüdischen MitbürgerInnen solidarisieren und der Gewalt trotzen könnten, allerdings sei es äußerst schwierig und verlange den Mut, dafür sein Leben zu riskieren.²³

Gandhi war überzeugt, Anhänger der Gewaltlosigkeit müssten vor allem *gegen Unrecht* und *für Gerechtigkeit* eintreten. Auch wenn es gewaltfreie Methoden gäbe – die man allerdings oft mühsam suchen müsse – sei es moralisch immer noch besser, mit Gewalt gegen Unrecht einzutreten, dabei das eigene Leben zu riskieren, als Unrecht passiv hinzunehmen.²⁴ Der Einsatz des eigenen Lebens für Gerechtigkeit sei das Kriterium von Glaubwürdigkeit – gegen jede Salonmoral aus dem Sessel des TV-Zusehers. Gleichgültigkeit gegenüber Unrecht lehnte Gandhi moralisch ab, auch wegen des inhärenten Anspruches, besser zu sein als jene, die sich mit Gewalt gegen Unrecht wehren, dabei sei man doch *mitschuldig* am Unrecht, das man zulasse. Gandhi warf sogar seinen indischen Landsleuten vor, am Kolonialismus (z.B. durch den Kauf englischer Textilien) mitschuldig zu sein: „The English have not taken India; we have given it to them. They are not in India because of their strength, but because we keep them.“²⁵

Wer den Glauben an Wahrheit (Satya) und Gewaltlosigkeit (Ahimsa) nicht teilt, ist nach Gandhis Meinung dennoch moralisch verpflichtet, Unrecht zu widerstehen – u.U. gewaltsam. Wer sich überfordert sehe, einem Unrecht wirksam zu begegnen, solle wenigstens seine Stimme erheben, Unrecht benennen bzw. verbal Druck und Aufmerksamkeit erhöhen. Wir können daraus eine ethische Dreistufigkeit in Gandhis Denkmodell ableiten: Erstrangig ist gewaltloses Engagement für Gerechtigkeit. Das Zweitbeste ist (wenn man keine andere Möglichkeit sieht oder den Glauben nicht teilt) der eigene Einsatz für Gerechtigkeit inklusive Gewalt. Das Dritte, Schlechteste ist Passivität. Es geht Gandhi nicht nur um Gewalt in formaler Hinsicht, sondern darum, als Mensch in der gesell-

23 Severin Renoldner, *Widerstand aus Liebe. Mahatma Gandhi, die Gewaltfreiheit und die Neuen Sozialen Bewegungen* (Oberursel: Publik-Forum, 31991), 109-113.

24 Vgl. Johan Galtung and Arne Naess, *Gandhis politische Ethik. Die Begründung der Satyagraha-Normen erstmals in deutscher Übersetzung* (Baden-Baden: Nomos, 2019), 65.

25 Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Bd. 10, 22. Gandhi meinte auch, es sei nicht Ziel, dass die Engländer Indien verließen; wichtig sei nur die Selbstregierung der InderInnen, an die sie sich anpassen müssten; *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Bd. 10, 39.

schaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen Realität Unrecht zu erkennen und zu überwinden. Gewalt allerdings hinterlasse Schäden.

Nach der deutschen Besetzung Polens im September 1939 äußerte er Bewunderung für den *Mut* des polnischen Volkes, gegen den militärisch überlegenen Gegner anzutreten, und nannte seinen bewaffneten Kampf „fast gewaltfrei“: „If Poland has that measure of uttermost bravery and an equal measure of selflessness, history will forget that she defended herself with violence. Her violence will be counted almost as non-violence.“²⁶ 1940 bekräftigte er diese Sichtweise: „There is the refusal to bend before overwhelming might in the full knowledge that it means certain death. The Poles knew that they were crashed to atoms, and yet they resisted the German hordes. That was why I called it almost non-violence.“²⁷ Der Mut, dem übermächtigen Unrecht entgegenzutreten, sei schon „fast“ gewaltfrei.

Nationale Befreiungskämpfe übersahen oft den wirtschaftlichen Aspekt. Viele Ex-Kolonien blieben ökonomisch abhängig. Verglichen mit afrikanischen Staaten, die die Unabhängigkeit von Großbritannien und Frankreich erlangten, legte man in Indien größeren Wert auf wirtschaftliche Unabhängigkeit als Basis. Gandhi sah die formelle Staatlichkeit Indiens nicht als Hauptsache an. Demokratie sei weniger eine Herrschafts- oder Staatsform, viel mehr eine *Fähigkeit des Volkes* zur Selbstregierung. Gandhi bezeichnete diese Fähigkeit mit dem Begriff „Swaraj“ (Autonomie, Selbstkontrolle): „Ich hoffe zu demonstrieren, dass wirkliche Swaraj nicht mit dem Erwerb von Autorität durch wenige kommen wird, sondern mit dem Erwerb der Fähigkeit, missbrauchter Autorität zu widerstehen, durch alle. Mit anderen Worten, Swaraj kann erreicht werden, indem man die Massen zu einem Sinn für ihre Fähigkeit; Autorität zu regulieren und zu kontrollieren, erzieht.“²⁸

26 Gene Sharp, *Gandhi as a political strategist: With Essays on Ethics and Politics* (Boston: Porter Sargent Publishers, 1979), 136.

27 Sharp, *Gandhi as a political strategist*, 136.

28 Kraus, *Vom Geist des Mahatma*, 140.

Westeuropas Mitschuld am Ukrainekonflikt

Westeuropäische Staaten und Bevölkerungen, die das Recht der Ukraine auf Selbstverteidigung unterstützen, werden indirekt in die Verantwortung für Gewalt mit hineingezogen. Allerdings: aus wirtschaftlichen Gründen waren sie (wie Deutschland, Österreich und Ungarn) dies bereits zuvor, nur war ihnen das u.U. wenig bewusst. Der enorme Gas- und Ölverbrauch Westeuropas verbindet diese reichen Länder mit dem russischen *Oligarchen-Kapitalismus* und seiner gelenkten Wirtschaft. Die westlichen Demokratien profitieren davon – auch von der Ukraine als Transferland. Falls die Ukraine für Russland unkontrollierbar würde, bauten EU-Staaten in der Ostsee einen Umgehungsweg, finanziert durch die Käuferländer von Öl und Gas. Westeuropa konnte sich 2022 nicht moralisch freisprechen, da die jahrelange Mitschuld (hoher Öl- und Gasverbrauch) gerade erst ins Bewusstsein kam.

Russland verfolgt nach dem (laut propagierten) Vorbild der Zaren und Stalins eine Art *Kolonialpolitik* gegenüber *Vasallenstaaten*, geht zu „Annexionen“ über. Tschetschenien, Kasachstan, Belarus, Syrien, Georgien zeigen, was ein besiegtes ukrainisches Volk erwartet, und man kann ethisch nicht fordern, dagegen solle man sich nicht wehren. Europas Demokratien haben die Aggressivität des russischen Diktators – im Sinne von Appeasement – unterschätzt. Sollten sie warten, bis Moldawien, Estland, Polen, Litauen die nächsten Opfer werden?

Eine ethische Bewertung mit universaler Geltung – theologisch fundiert²⁹ – gibt es nur in Übereinstimmung mit den Menschenrechten. Diese werden durch den russischen Angriff, seine Massentötungen, Vergewaltigungen, Bomben gegen Krankenhäuser, Schulen usw. schwer verletzt. Wie jeder Staat hat die Ukraine ein Recht auf Souveränität, Demokratie und das Recht, den eigenen Status – Neutralität, NATO, GUS, EU – selbst zu definieren, ohne dass ein kolonialer Nachbar es ihr diktiert. (Freilich ist ein Beitritt davon abhängig, ob EU oder NATO ein neues Mitglied aufnehmen wollen, wozu sie nicht verpflichtet sind.)

29 Adrian Holderegger, „Friedensethik – und Friedenspraxis vor neuen Herausforderungen“, in *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*, ed Thomas Möllenbeck and Ludger Schulte, (Münster: Aschendorff, 2020), 119-141, bes. 123-130. Wichtige Hinweise finden sich bei Hartwig von Schubert, *Nieder mit dem Krieg. Eine Ethik politischer Gewalt* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021), 385 u.a.

Gewaltfreie Ethik und Politik: was wir tun können und sollen

Die Kirchen sollten Gewaltfreiheit als ethisches Ideal noch mehr pflegen. Laut Gandhi ist der Mensch immer in Gewalt verstrickt: „Wir sind hilflose Sterbliche, von der Feuersbrunst von *Himsa* (Gewalt) eingefangen. ... Der Mensch kann keinen Augenblick leben, ohne äußerlich, bewußt oder unbewußt, *Himsa* zu begehen.“³⁰ Es wäre selbstgerecht zu sagen „wir sind gewaltfrei“; man kann nur versuchen, sich an Gewaltfreiheit zu orientieren. Wir *sollen*, können aber nicht vollkommen sein.³¹

Der Pfad weg von der Gewalt ist entschleunigend und benötigt Dialog, Analyse der Ursachen von Unrecht und Gewalt und langsame, mutige Schritte zur Besserung. Wer Gewalt vermindern will, muss den eigenen Anteil am Unrecht zu überwinden trachten. Destruktive Wirtschaft fördert den Krieg.

Wie soll unsere Solidarität zum Opfer Ukraine mit dortigem Nationalismus und Hass umgehen? Nationalismus und Hass werden nicht beseitigt, indem wir Unterdrückung, Gewalt oder Diskriminierung tolerieren – im Gegenteil! Hass und Intoleranz dürfen selbst *nicht toleriert* werden. Europa sollte einen Rüstungswettlauf vermeiden, und ohne Hass gegen das russische Volk, aber ohne Naivität gegen die russische Despotie, seine Demokratie schützen.

Die vom pazifistischen Standpunkt aus bedeutendste Handlungsmöglichkeit besteht im Ausstieg aus Öl, Gas u.dgl. Embargos der Wirtschaft sind nützliche gewaltfreie Mittel, wichtig ist aber das *positive Gegenangebot*, d.h. der konstruktive Entwurf einer *europäischen Friedensordnung nach diesem Krieg*. Gute Nachbarschaft zu Russland und der Ukraine, Freundschaft und Handelsbeziehungen zu beiden müssen eine ökologische Wende durchlaufen. Westeuropa kann und sollte Russland *und* der Ukraine einen Weg aus ihrer Kohle-, Öl- und Gasabhängigkeit, hin zu sparsameren und klimaverträglichen Technologien ebnen: als Basis für Frieden.

30 Gandhi-Informations-Zentrum (Hg.), *My life is my message. Das Leben und Wirken von M. K. Gandhi* (Kassel, Bettenhausen: Weber, Zucht, 1988) 134.

31 Auch die Bergpredigt kennt diesen Widerspruch. Wir sind fehlerhaft, und doch: „Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Mt 5,48 (Die Bibel. Revidierte Einheitsübersetzung 2016.).

Moralisch unaufrichtig ist es, dem Schein nach alle Handelsbeziehungen zu Russland zu kappen, den Schaden und die ökonomische Verarmung Russlands öffentlich ins Bild zu setzen und gleichzeitig heimlich Zahlungswege für russisches Öl oder Gas aufrecht zu erhalten. Die biblische Vision vom Ende der Waffen muss ergänzt werden durch ein Psalmwort: „Gerechtigkeit und Friede küssen sich.“³² Das eine ohne das andere ist nicht möglich.

Schlusswort: Theologie der Gerechtigkeit, des Friedens und der Schöpfung

Wer den Frieden sucht, mag in einer bestimmten Situation moralisch überfordert oder ratlos sein. Man kann einen begonnenen Krieg nicht von außen stoppen, aber künftige Kriege vermeiden. Sich aus den Widersprüchen einfach loszureißen, gelingt nicht. Ehrlichkeit darin zu bewahren, bekommt hohen Wert.

Der Ukraine aus vermeintlicher Gewaltlosigkeit in den Rücken zu fallen, ihre Verteidigung zu schwächen, wäre ein Schlag gegen Gerechtigkeit, Freiheit und Demokratie, verhängnisvoll für Europa. Aber auch die Ukraine braucht eine ökologische „Bekehrung“.

Wer sich für gerechten Frieden engagieren will, braucht ein positives Bild guter Nachbarschaft Westeuropas zu einem nicht mehr kolonialen Russland, zu Belarus, zur Ukraine. Das bloße Bekenntnis zu Gewaltfreiheit ohne dieses Bild ist nutzlos. Das Bild, dieser Entwurf sollte wirtschaftliche Unterstützung vorsehen, Öl und Gas sollten keine Rolle spielen. Russland benötigt ebenso wie die Ukraine einen Know-howtransfer, um nicht – nach Ende des Gasgeschäftes – in Abhängigkeit zu geraten. Das Angebot Westeuropas sollte echte Entwicklungsmöglichkeit für alle Beteiligten beinhalten, dann dient es dem Frieden.

32 Ps 85,11. (Die Bibel. Revidierte Einheitsübersetzung 2016.).

Bibliographie

- Achleitner, Wilhelm. *Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg*. Wien: Böhlau, 1997.
- Claaßen, Andrea. *Gewaltfreiheit und ihre Grenzen. Die friedensethische Debatte in Pax Christi vor dem Hintergrund des Bosnienkrieges*. Baden-Baden: Nomos, 2019.
- Eichinger, Franz, Johann Berger, and Hansjörg Eichmeyer (ed.). *Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006*. Wien: Evangelischer Presseverband, 2006.
- Galtung, Johan, and Arne Naess. "Gandhis politische Ethik. Die Begründung der Satyagraha-Normen erstmals in deutscher Übersetzung." [Gandhis politiske etikk]. Translated by Christine von Bülow, Christian Bartolf and Xaver Rensing. In *Religion – Konflikt – Friede Bd. 10*, edited by Reiner Steinweg. Baden-Baden: Nomos, 2019.
- Gandhi-Informations-Zentrum (ed.). *My life is my message. Das Leben und Wirken von M. K. Gandhi*. Kassel, Bettenhausen: Weber, Zucht, 1988.
- Gandhi, Mohandas K.. *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*. [An Autobiography – The Story of My Experiments With Truth]. Translated by Mahadev Desai und Fritz Kraus. Gladenbach: Hinder + Deelmann, ³1983.
- . *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, edited by The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. Ahmedabad, New Delhi, 90 Bände 1961-1985.
- Gburek, Winfried. *Liebe.Macht.Erfinderisch. Enthüllungen*. Berlin: epubli GmbH, 2015.
- Hensel, Jana, and Martin Machowecz. „Wir treffen höchst bedrückende Entscheidungen. Interview mit Robert Habeck,“ *Die Zeit*, May 04, 2022: 10-11: <https://www.zeit.de/2022/19/robert-habeck-waffenlieferung-ukraine-pazifismus-habermas/komplettansicht> (abgefragt am 6.4.2023).
- Jäggi, Christian. *Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum. Ethische Grundlagen*. Baden-Baden: Tectum, 2020.
- Kraus, Fritz (ed.). *Vom Geist des Mahatma. Ein Gandhi-Brevier*. Baden-Baden: Holle, 1958.
- Möllnbeck, Thomas, and Ludger Schulte (ed.). *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*. Münster: Aschendorff, 2020.

- Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ). *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich*. Das Sozialwort wird gemeinsam von den Kirchen östlicher und westlicher Tradition herausgegeben. Wien: 2003.
- Papst Johannes XXIII., *Enzyklika Pacem in Terris (1963)*. Rom: Libreria Editrice Vaticana: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (abgefragt am 6.4. 2023).
- Renoldner, Severin. *Widerstand aus Liebe. Mahatma Gandhi, die Gewaltfreiheit und die Neuen Sozialen Bewegungen*. Oberursel: Publik-Forum, ³1991.
- Schubert, Hartwig von. *Nieder mit dem Krieg. Eine Ethik politischer Gewalt*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021.
- Sharp, Gene. *Gandhi as a Political Strategist: With Essays on Ethics and Politics*. Boston: Porter Sargent Publishers, 1979.
- Slade, Madeleine (Pseudonym Mira Behn). *An der Seite des Mahatma. Im engsten Kreise Gandhis*. Wien: Sensen-Verlag, 1970.
- Vollmer, Antje. *Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1995.
- Zweites Vatikanisches Konzil, *Pastorale Konstitution Gaudium et Spes: Über die Kirche in der Welt von heute (1965)*. Rom: Libreria Editrice Vaticana: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (abgefragt am 6.4. 2023).

Quelle der Hoffnung und Sinnstiftung in einer taumelnden Welt. Zur Bedeutung von Religion in spätmoderner Gesellschaft

Markus Vogt

1 Kommunikation über Sinnstiftung angesichts von Kontingenzerfahrungen

Nach Niklas Luhmann¹ kommt die spezifische Funktion von Religion in ausdifferenzierten Gesellschaften bei einer Betrachtung der Ordnungsform „Sinn“ in den Blick. Der Sinnbegriff ist für ihn eine Kategorie für Kommunikation und für Denkvorgänge, d.h. für die Art und Weise, wie in sozialen Systemen und im Bewusstsein operiert wird. „Alle psychischen und sozialen Systeme bestimmen und reproduzieren ihre Operationen ausschließlich in diesem Medium Sinn.“² Durch Sinn wird festgelegt, was innerhalb eines operativ geschlossenen Systems relevant ist, weshalb Sinn (aus der Perspektive der soziologisch-funktional geprägten Terminologie von Luhmann) nur systemimmanent zugänglich ist. Sinn ermöglicht Kommunikation. Als Medium der Kommunikation kann er nicht negiert werden; daher arbeitet jedes System mit Sinn, ohne dass die dabei vollzogene Selektion objektivierbar wäre.

Aus diesen Analysen ergibt sich für Luhmann eine bedeutsame Rolle der Religion für die Kommunikations- und Reflexionsfähigkeit moderner Gesellschaft: „Religion thematisiert genau dieses Paradox, dass nämlich jedes System mit Sinn operiert, ohne diese kontingente Setzung selbst thematisieren zu können – dies ist der blinde Fleck der Systeme. Religion garantiert deshalb ‚die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare‘.“³ Diese

1 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 2002), 7-52.

2 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 15-16.

3 Michael Reder, „Luhmann vs. Habermas revisited. Zwei funktionale Religionstheorien in ihrer Bedeutung für Bildung in säkularen Gesellschaften,“ in *Bildungsforschung* (München: Bildungsforschung, 2010), 44.

spezifische gesellschaftliche Funktion von Religion, betrachtet als gesellschaftliches Kommunikationssystem, besteht für Luhmann genau darin: die Kontingenz, d.h. die Nichtnotwendigkeit dessen, was gesellschaftlich als gegeben erlebt und mitgeteilt wird, zu hinterfragen. Gesellschaftlich ist Religion dann relevant, wenn darum gerungen wird, ob bzw. unter welchen Bedingungen soziale Systeme zustimmungsfähig sind. Gerade weil die Affirmation von Sinn von der Unterscheidung der jeweiligen Subsysteme abhängig und damit kontingent ist, gibt es Religion als ein gesellschaftliches Subsystem, das die Affirmation von Sinn als solche zum Thema und damit kommunikationsfähig macht. Dabei spielt die Ethik eine zentrale Rolle, da die Sinnbehauptung der Religion nicht abstrakt nachprüfbar ist, sondern nur durch die Übereinstimmung zwischen Glauben und Handeln plausibilisiert werden kann.⁴

So gewinnt beispielsweise der Satz „Gott ist die Liebe“ seine Wahrheit darin, dass diejenigen, die dies behaupten, zu Zeugen dieses Glaubens werden. Thomas von Aquin drückt dies so aus: „Et ideo caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.“ (Summa Theologiae II-II, q 4, a 3) In Anlehnung an die Sprache von Luhmann: Durch das Zeugnis des liebevollen und befreienden Handelns wird das Unbestimmbare (die Behauptung „Gott ist die Liebe“) bestimmbar, wobei das Handeln nicht vollständige Einlösung der Behauptung des Glaubens ist, sondern Verweischarakter hat. Die Sinnbehauptung der Religion ist nicht theoretisch beweisbar, sondern nur durch den Verweis auf die Praxis gelebter Freiheit und Liebe plausibilisierbar.

Die Pointe des Luhmannschen Zugangs ist, dass er nicht anthropologisch, sondern kommunikationstheoretisch ansetzt. Die systemtheoretische Erklärung von Religion will „den Begriff Mensch durch den Begriff Kommunikation und damit die anthropologische Religionstheorie der Tradition durch eine Gesellschaftstheorie ersetzen“⁵. In der kirchenamtlichen Soziallehre dominiert bis heute weitgehend ein anthropologisch fundierter Ansatz, der seine religiöse Identität vom christlichen Menschenbild her definiert. Der religionssoziologische Zugang

4 Vgl. zum Folgenden Markus Vogt, *Theologie der Sozialethik* (Freiburg: Herder, 2022), 134-145; Markus Vogt, „Die Theo-Logik Christlicher Sozialethik,“ in *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, ed. Johann Platzer; Elisabeth Zissler (Baden-Baden: Nomos, 2014).

5 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 13.

eröffnet im Unterschied hierzu eine Perspektive, die die Gottesrede unmittelbar gesellschaftstheoretisch (also auf Kommunikation bezogen) verortet und damit das Theologische der Sozialethik nicht mehr aus individuellen Kategorien ableitet, sondern als Dimension des Sozialen selbst versteht.

Mit Luhmanns Ansatz ergibt sich zugleich eine überraschende Plausibilisierung der semantischen Kühnheit⁶ der christlichen Auffassung, dass Gott als Person zu verstehen ist: Sinn kann ein System sich nicht selbst geben, sondern es bedarf eines externen Bezugspunktes, der sich auch als Beobachter umschreiben lässt. Beobachtung ist eine Kategorie, die in der Regel mit personalen Vorstellungen verbunden wird.⁷ Die Sinnzuschreibung ist kontingent, also nicht notwendig. Die Möglichkeit, sich so oder anders entscheiden zu können, ist ebenfalls primär als eine personale Qualität erfahrbar.⁸ Die Kontingenz der Sinnzuschreibung findet ihr sozialstrukturelles Korrelat in der Möglichkeit der Exkommunikation, denn durch diese ist die Affirmation einer Person als Mitglied der Gemeinschaft nicht notwendig, sondern entscheidungsabhängig.

Diese knappe Skizze eines religionssoziologischen Zugangs zum Verständnis der theologischen Dimension Christlicher Sozialethik kann exemplarisch zeigen, dass sich diese nicht nur als Ableitung aus dogmatischen oder exegetischen Inhalten ergibt, sondern ebenso aus den Funktionsbedingungen spätmoderner Gesellschaft: Religion kann dazu beitragen, zwischen den kontingenten Sinnsetzungen der einzelnen Subsysteme zu vermitteln und damit die Suche nach der Einheit der Gesellschaft offen zu halten. Daraus ergibt sich ein ganz eigener Blick auf die Relevanz des christlichen Glaubens für die Bewältigung der spezifischen Konfliktlagen spätmoderner Gesellschaft.⁹

6 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 152.

7 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 153.

8 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 152

9 Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 205-240; Heinrich Bedford-Strohm, „Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft,“ in *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, ed. Ingeborg Gabriel, (Ostfildern: Matthias-Grünwald, 2008), 340-357; Markus Vogt and Lars Schäfers, „Christliche Sozialethik als Öffentliche Theologie,“ *Kirche und Gesellschaft* 480 (2021): 1-6.

2 Vertrauen in die Vernunft der Welt

Volker Gerhardt bietet für die neue Vitalität der Gottesfrage im öffentlichen Raum eine auf den ersten Blick paradoxe philosophische Erklärung: Gerade weil sich das Wissen ständig vermehrt, bedarf es der Ergänzung durch den Glauben. Denn das Vertrauen, dass uns das Wissen zu gutem und sinnvollem Handeln anleiten kann, ist nicht durch noch mehr Wissen erreichbar. Das Wissen verlangt nach einer Sinnperspektive, die nur erwünscht, erhofft oder geglaubt werden kann.¹⁰ Ausgehend von Platon und Kant unternimmt Gerhardt den Versuch, das Göttliche als rationale Grundbedingung jeder Sinnggebung menschlichen Daseins zu entwickeln.

Das Göttliche ist demnach die umfassende Einheit des stets benötigten Selbst- und Weltvertrauens, das jedem einzelnen Handlungssinn zugrunde liegt.¹¹ Glaube ist nicht der irrationale Antagonist des Wissens, sondern Reflexion auf die Grenzen des Wissens bzw. des Wissenkönnens. Er ist wissensermöglichende Lebensform.¹² Diese Sicht der Theologie als Ermöglichung von Vernunft lässt sich aus den kontingenten Lebensbedingungen der späten Moderne entwickeln. Der Glaube gewinnt seine Vernunft durch den Bezug auf die Praxis gelebter Freiheit:

„Folglich ist der Glauben nicht das, was sich vom Wissen löst; schon gar nicht das, was ihm widerspricht, sondern das, was (in seinem stets gegebenen Ausgangspunkt im Wissen) den Zusammenhang zwischen Wissen und bewusster Lebensführung sichert. Glauben ist das Bewusstsein der Überschreitung des Wissens im Vertrauen auf ein Ganzes, zu dem (unter Einschluss des Wissens) nicht nur einfach ‚alles‘, sondern insbesondere das Individuum gehört, das den Glauben benötigt.“¹³

Glauben ist nach Gerhardt „nicht nur auf Wissen gegründet, sondern auch auf die Sicherung des Wissens bezogen“¹⁴. Dabei sind auch die emotionalen,

10 Volker Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* (München: C.H. Beck, 2017), 15-27.

11 Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, 209-266.

12 Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, 148-208.

13 Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, 10.

14 Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, 10.

spirituellen und praktischen Dimensionen nicht ausgeschlossen. Ähnlich wie das Wissen auf Neugier angewiesen ist, verbindet sich der Akt des Glaubens eng mit den Grundhaltungen von Hoffnung, Vertrauen und Liebe.¹⁵

Die rationale, emotionale und praktische Aneignung der Welt ist eine notwendige Voraussetzung des jeweiligen Selbstverständnisses der an ihr beteiligten Individuen und damit zugleich auch der zwischenmenschlichen Kommunikation.¹⁶ Ein gewisses Grundvertrauen in ihre Stabilität und Erkennbarkeit ist deshalb unverzichtbar:

„Im logischen Schluss auf die Welt haben wir den Eindruck, von ihr zu wissen; im Großen und Ganzen aber können wir nur darauf vertrauen, dass sie so, wie wir sie aufgrund vergleichsweise geringer Kenntnisse erschließen, tatsächlich ist und bleibt. Das aber heißt: Wir glauben an die Welt, in der wir sind. Und sie kann von uns, wenn sie uns in einer exemplarischen Ansicht als übergroß und übermächtig, vielleicht sogar als staunenswert, schön oder erhaben gegenübertritt, als göttlich erfahren werden. Und wenn wir das Göttliche der Welt als etwas uns personal Entsprechendes annehmen, können wir es, sofern wir uns selbst als Person begreifen und in ihr ein persönliches Gegenüber suchen, als Gott ansprechen.“¹⁷

Auch wenn Gerhardt nicht direkt auf Luhmann Bezug nimmt, sind die Fokussierung auf das Problem der Aufrechterhaltung einer Sinnperspektive sowie die daran anknüpfende Plausibilisierung eines personalen Gottesbildes starke Gemeinsamkeiten ihrer Religionstheorien. Volker Gerhardt geht jedoch über Luhmann hinaus, indem er die Religion nicht nur als soziologische Funktion, sondern auch als rationale Möglichkeit darstellt. Seine Impulse sind wegweisend für eine Sozialethik, die ihre theologische Dimension nicht jenseits des Anspruchs von Rationalität, Humanität und Kommunikabilität verortet, sondern als deren Grundierung und integralen Bestandteil.

15 Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, 11.

16 Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlass der Verleihung (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels)* (Frankfurt: Buchhändler-Vereinigung, 2001).

17 Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, 21.

3 Religionsproduktive Kontingenzen des Projekts der Moderne

Wenn man mit Niklas Luhmann und Volker Gerhardt davon ausgeht, dass Kontingenzbewältigung durch die Aufrechterhaltung einer Sinnperspektive die originäre Funktion von Religion ist, dann liegt genau hier eine spezifische Kompetenz Christlicher Sozialethik im Kontext spätmoderner Gesellschaft. Ein zentrales Kontingenzproblem der Gegenwart ist der zerbrechende Fortschritts-glaube. Dessen Reflexion hat eine Schlüsselbedeutung für heutige Sozialethik als Auseinandersetzung mit den Ambivalenzen des Projekts der Moderne.¹⁸ Diese Ambivalenz zeigt sich heute besonders drängend im Klimawandel und den damit verbundenen ökosozialen Gefährdungen, an denen der anthropozentrische Humanismus mit seinem Versprechen menschenwürdiger Lebensbedingungen für alle zu zerbrechen droht. Gerade wegen der Ungelöstheit der Fragen nach einem zukunftsfähigen Naturverhältnis und nach globaler und intergenerationeller Gerechtigkeit sind spätmoderne Gesellschaften in neuer Weise „religionsproduktiv“: sie erzeugen eine neue Art der Rückfrage nach dem, was trägt, was Sinn stiftet, was unsere Lebensform rechtfertigt und ihr Zukunft verleiht.¹⁹

Die Gottesfrage wird dort virulent, wo Menschen (und Gesellschaften) an ihre Grenzen stoßen. Der säkulare Humanismus braucht daher eine Horizont-erweiterung, die seine Ideale nicht auflöst, sondern sie in einen neuen Rahmen einspannt und kritisch erweitert bzw. begrenzt. Eine säkulare humanistische Ethik als politisches Projekt ist ambivalent, weil sie nicht angemessen mit dem gesellschaftlichen Scheitern, menschlicher Schuld und ökologischen Grenzen umgehen kann und das Fortschrittsideal zur Ideologie werden lässt.²⁰

Bei all dem ist die Christliche Sozialethik nicht eine übergeordnete Moral-agentur mit definitiven Antworten auf die Entwicklungsprobleme spätmoderner

18 Markus Vogt and Maximilian Gigl, *Christentum und moderne Lebenswelten* (Paderborn: Brill Schöningh, 2022).

19 Markus Vogt, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen* (Freiburg: Herder, 2021), 287-289; Bron Taylor, *Dunkelgrüne Religion. Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten* (Paderborn: Brill, Wilhelm Fink, 2020).

20 Markus Vogt and Jochen Ostheimer, „Neue Maße für Fortschritt. Gesellschaftsvisionen im ökologi-schen Diskurs,“ *JCSW* 45 (2003): 109-141; Vogt and Gigl, *Christentum und moderne Lebenswelten*.

Gesellschaften, sondern eher eine – um mit Luhmann zu sprechen – Verweisagentur auf die „blinden Flecken“ der gesellschaftlichen Systeme sowie auf das Unbestimmbare, das die Möglichkeit des Sinns offenhält. Ein „blinder Fleck“ des Projekts der Moderne, auf den die Sozialethik in den gegenwärtigen bio- und umweltethischen Diskursen verweisen kann, ist das fehlende tragfähige Verhältnis zur Natur. Dessen kritische Reflexion betrifft die Fundamente unserer Kultur und unseres Selbstverständnisses. Es ist Aufgabe der Christlichen Sozialethik, die Suche nach den Quellen der Befähigung zu langfristiger, globaler und ökosozialer Verantwortung anzumahnen. Ziel muss es sein, die Natur nicht nur als Ansammlung von Ressourcen für menschliche Zwecke zu sehen, sondern als einen geschenkten, zur verantwortlichen Gestaltung aufgegebenen und damit zugleich sinnstiftenden Lebensraum.²¹

Die geistige Atmosphäre der Gegenwart ist von Rationalitäts- und Sinnangeboten einer „Erfüllung im Diesseits“²² geprägt. Dabei finden Utopien wie die von Yuval Harari „Homo Deus“²³, die im Kern von der Digitalisierung und ihren Potenzialen für eine transhumanistische Perfektionierung des Menschen fasziniert ist, großen Anklang. In einer gewissen Antithese hierzu steht Hartmut Rosas²⁴ sozialromantische Utopie der „Resonanz“ durch Entschleunigung und Achtung der Unverfügbarkeit der Welt. Beides sind prägende Entwürfe einer Sinnerfüllung im Diesseits. Die Rationalität der Theologie wird daran gemessen, ob sie der mit solchen Projekten verbundenen Sehnsucht nach Vitalität, Lebensfreude und Lebenszugewandtheit auch in Grenzerfahrungen von Scheitern, Krankheit und Tod zu antworten weiß.²⁵

21 Vogt, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*.

22 Josef Römelt, *Erfüllung im Diesseits. Wie Gegenwartsutopien die christliche Heilsbotschaft herausfordern* (Freiburg: Herder, 2021).

23 Yuval Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen, 11. Aufl.* (München: C.H. Beck, 2017).

24 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Frankfurt: Suhrkamp, 2019).

25 Römelt, *Erfüllung im Diesseits*, 193-234.

4 Menschenrechte in der Dialektik von Pluralität und Universalität

Es ist anerkannt, dass unser Gesellschaftsmodell weitgehend auf der normativen Leitidee der Menschenrechte und der daraus abgeleiteten Demokratie beruht. Insofern spitzt sich die sozialetische Frage „Wozu Religion?“ auf die Frage zu: „Wozu braucht die Begründung und Geltungskraft der Menschenrechte Religion?“²⁶ Diesen Diskurs hat insbesondere Hans Joas durch sein Buch zur „Sakralität der Person“²⁷ bereichert, indem er dem „Mythos des antireligiösen Charakters der französischen Revolution“ und ihrer Erklärung der Menschenrechte eine von religiösen Impulsen geprägte und in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit bleibend von diesen abhängige „Genealogie der Menschenrechte“²⁸ entgegenstellt.

Konrad Hilpert wendet das Konzept der affirmativen Genealogie von Joas auf die Frage der interkulturellen Geltung der Menschenrechte an und kommt zu dem Ergebnis, dass die Universalisierung eine je spezifische Inkulturation der Menschenrechte fordert. Möglich sei diese, weil die Menschenrechte begründungsoffen seien; nötig sei sie, weil die allgemeinen Begründungen ohne Anschluss an spezifische Kontexte und Traditionen keine hinreichende Motivation für ihre Einhaltung hervorbringen können. Da die Menschenrechte als normativen Kern die Verpflichtung zu wechselseitiger Anerkennung beinhalten, sei ihre universelle Geltung nicht Hindernis, sondern im Gegenteil Ermöglichungsgrund und Weg zum Respekt gegenüber kultureller Vielfalt.²⁹

26 Ingeborg Gabriel, „Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik,“ in *Theologie der Sozialethik*, ed. Markus Vogt (Freiburg: Herder, 2013), 229-251; Hans-Joachim Sander, „Sozialethik, theologisch: Der locus theologicus alienus Menschenrechte,“ in *Theologie der Sozialethik*, ed. Markus Vogt, 252-248; Rudolf Uertz, „Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik,“ in *Theologie der Sozialethik*, ed. Markus Vogt, 279-299; Arnd Küppers, „Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik – eine sozialetische Sicht,“ in *Theologie der Sozialethik*, ed. Markus Vogt, 300-326.

27 Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Berlin: Suhrkamp, 2011).

28 Joas, *Die Sakralität der Person*, 147-203.

29 Konrad Hilpert, „Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte,“ *Amosinternational* 2 (2013): 19-25.

Der normative Kern der Menschenrechte ist die Ermöglichung einer moralischen Verständigung über kulturelle und soziale Grenzen hinweg. Der Übergang von der Logik der Abschottung zu einer Logik der Pluralität im Umgang mit Andersdenkenden kann nur dann gelingen, wenn die Menschenrechte kontextsensibel interpretiert werden. Konkrete Ethik ist immer kontextspezifisch und damit plural. Von daher sind Pluralität und Universalität dialektisch als sich wechselseitig bedingende Größen zu verstehen. Eine Rekonstruktion des Verständnisses von Menschenrechten im Rahmen kontextueller Ethik ermöglicht Spielräume der Variation und Interpretation für ihre Aneignung in arabischen, asiatischen, afrikanischen, südamerikanischen und osteuropäischen Kulturen. Dabei kann die Gewichtung von individuellen Freiheitsrechten, sozialen Anspruchsrechten und politischen Mitwirkungsrechten sowie das Verhältnis von Rechten und Pflichten unterschiedlich ausgestaltet werden.

Der interkulturelle und interreligiöse Diskurs erzeugt und fordert somit neue Begründungszugänge und Akzente im Verständnis der Menschenrechte. Der spezifisch christliche Zugang kommt dabei gerade nicht fruchtbar ins Spiel, wenn man behauptet, nur Christen könnten die Menschenrechte in ihrer Tiefe angemessen verstehen. Denn das würde ihre Sinnspitze als Medium interkultureller Verständigung abrechnen. Ein innovativer Zugang ist es, den theologischen Gehalt der Menschenrechte im Zeichen des Kreuzes zu erschließen, also von der paradoxen Erfahrung her, dass sie dann, wenn sie verletzt werden, nicht zum Schweigen zu bringen sind. Gerade dann werden sie zum Anlass für eine alle politische und ökonomische Logik transzendierende Solidarität und damit zugleich zum gesellschaftlichen Ort der Gottesrede.³⁰ Von der immanenten Transzendenz der Menschenrechte und von dem davon geprägten Zeugnis der unbedingten Solidarität her könnte die Christliche Sozialethik ihre theologische Mitte gewinnen.

30 Sander, *Sozialethik, theologisch*, 252-278.

5 Die dreifache Funktion des christlichen Sinnhorizontes

Eine Sozialethik, die den Anspruch hat, öffentliche Theologie zu sein, muss sowohl über ihre Quellen Aufschluss geben, als auch eine Sprache sprechen, die von der Öffentlichkeit verstanden werden kann. Ein Scharnier bilden dabei Argumente zum Schutz der unbedingten Würde der menschlichen Person. Der Verweis darauf ermöglicht die Beobachtung und die Bewertung politischer Prozesse.³¹ Die „Erinnerung“ daran, dass die menschliche Würde der politischen Verfügungsgewalt entzogen ist, sie also transzendiert, beantwortet die radikale Kontingenzerfahrung, die beispielsweise durch die biotechnische Reproduzierbarkeit des Menschen hervorgerufen wird. Der Glaube an die unbedingte Würde des Menschen – und damit zugleich an den jede konkrete Leistung transzendierenden Sinn des Lebens – verpflichtet zu konkreten Schutzregeln.

Die theologisch-ethischen Sprachmuster, die auf unbedingt geltende, also nicht zur Disposition stehende Werte verweisen, bergen jedoch die Gefahr, einer Selbstübersteigerung von Individuen und religiösen Kollektiven Vorschub zu leisten, „indem der partikulare Wille dieser Gruppe mit dem allgemeinen Gotteswillen unmittelbar in eins gesetzt wird“³². Die Bedeutung von Theologie in einer pluralistischen Öffentlichkeit erschöpft sich also nicht in einer regelmäßigen Revision und Aktualisierung christlichen Orientierungswissens. Im Interesse von individueller Freiheit, insbesondere der Religionsfreiheit, muss die Theologie ihre Stimme gegen einen falschen öffentlichen Religionsgebrauch, vor allem gegen die religiöse Selbstüberhöhung des Politischen, erheben. Dank ihrer semantischen Muster (unüberbietbare Allgemeinheit und existentielle Unbedingtheit) stellt nämlich Religion ein starkes, aber damit auch missbrauchbares Ressourcenpotential für die symbolische Strukturierung einer politischen Ordnung und deren Legitimation dar.³³ Sozialethik hat gerade gegenüber religiösen Argumentationsmustern und Sprachspielen im öffentlichen Raum die Funktion, deren Gebrauch für die Legitimation politischer Macht kritisch aufzudecken.

31 Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*

32 Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München: C.H. Beck, 2004), 274.

33 Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, 274.

Neben der kritischen Funktion hat Theologie für die Ethik auch eine stimulierende bzw. motivierende und eine integrierende Funktion.³⁴ Die integrierende Funktion zeigt sich vor allem darin, dass sie natürliche und kulturelle Neigungen, Fähigkeiten und Sitten der Menschen immer dann aufnimmt, wenn diese nicht in Widerspruch zu Prinzipien christlicher Ethik stehen. Dabei kann christliche Theologie den prädisponierten Neigungen, Fähigkeiten und Sitten aber durchaus einen neuen Sinn und eine neue Ausrichtung verleihen. Stimulierend und inspirierend wirkt der Glaube auf die Ethik durch die Gewissheit, dass wir unser Leben trotz aller Erfahrung von Ohnmacht, Misserfolg und Absurdität sinnvoll gestalten können.

6 Quelle der Hoffnung in einer taumelnden Welt

„Die Weltreligionen waren und sind für Millionen von Menschen Quelle der Hoffnung und der Kraft, Angst, Egoismus und Resignation zu überwinden. Sie sind eine Inspiration für ein universell-solidarisches Leben.“ – So der Aufruf „Religionen – Hoffnung für eine taumelnde Welt“ vom 14.9.2022, den Paul Zulehner, Annette Schavan und Thomas Halik mit starkem Bezug auf Papst Franziskus formuliert haben.³⁵ Die große Sehnsucht nach einer geeinten Menschheit in Gerechtigkeit und Frieden, für die die Religionen stehen und sich einsetzen, habe – so der Aufruf weiter – „nichts an Kraft verloren und motiviert gerade in dieser fragilen Zeit immer mehr Menschen“.

Gleichzeitig sind die Religionen aus sozialetischer Sicht jedoch oft Teil des Problems und nicht der Lösung. Die Allianz zwischen Religion und Gewalt prägte die Geschichte Europas und findet gegenwärtig in der Russisch-Orthodoxen Kirche einen neuen Höhepunkt. Religiös begründeter Terror bedroht weltweit die Glaubwürdigkeit der muslimischen Gemeinschaft. Die Leugnung des Klimawandels findet, beispielsweise in den USA, überproportional Rückhalt in den christlichen Religionsgemeinschaften.

³⁴ Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Aufl. (Düsseldorf: Patmos, 1989), 189-197.

³⁵ Paul Zulehner, Annette Schavan and Thomas Halik, „Religionen – Hoffnung für eine taumelnde Welt“, 2022, <https://www.zulehner.org/site/projekte/religionenhoffnungfuerein>.

Die Überwindung der tragischen Verbindung von Gott und Gewalt – die Wolfgang Palaver immer wieder intensiv reflektiert hat³⁶ – ist eine Aufgabe theologisch-sozialethischer Reflexion, die eine Unterscheidung der Geister sowie eine Erneuerung in Distanz zu den Machthabern der jeweiligen Lebenswelt erfordert. Nur wenn die Religionen die Erscheinungsform destruktiver Rivalität überwinden und sich um eine Kultur respektvoller gegenseitiger Anerkennung bemühen, können sie friedensstiftend wirken und zu ökosozialer Weltverantwortung befähigen – so die zentrale Botschaft von Papst Franziskus in „Fratelli tutti“³⁷.

Die gesellschaftliche Brisanz der Frage nach dem Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik zeigt sich gegenwärtig in vielen Gestalten: Weltweit gibt es eine Ideologisierung religiös aufgeladener Konflikte, die dringend einer vernunftgeleiteten ethischen Reflexion bedarf. Einerseits ist aufgrund vielschichtiger Verunsicherungen eine verstärkte Nachfrage nach theologischer Ethik zu beobachten. Andererseits stehen deren Normen bei vielen unter dem – bisweilen selbstverschuldeten – Verdacht der Irrationalität. Die Aufgabe einer ökumenisch, interreligiös, interkulturell und interdisziplinär eingebundenen Sozialethik ist hier wesentlich eine kritische: Sie hat dazu beizutragen, dass der Rekurs auf Gott in der Begründung, Motivation und Entfaltung von Moral nicht dazu missbraucht wird, diese gegen Vernunft abzuschotten. Das Gottesargument im öffentlichen Raum ist keine Kompensation für einen Mangel an rationaler Begründung der Moral sowie ihrer consequenten Ausrichtung auf gelingendes Leben. Im Zentrum religiöser Zugänge zur Ethik sollte vielmehr die Erfahrung und Vermittlung der Einheit von Gottes-, Menschen- und Schöpfungsliebe stehen. „Glauben und Wissen sind in der konkreten Lebensführung aufeinander verwiesen und nicht voneinander zu trennen.“³⁸

36 Wolfgang Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard* (Cambridge: University Press, 2020); René Girard, *Gewalt und Religion. Gespräche mit Wolfgang Palaver* (Berlin: Mattes&Seitz, 2010).

37 Papst Franziskus, *Fratelli tutti. Enzyklika über Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft (VApS227)* (Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2020).

38 Volker Gerhardt, *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang. 3. Aufl.* (Stuttgart: Reclam, 2016).

Politik aus dem Evangelium gewinnt ihr Profil nicht hinreichend aus abstrakten theologischen Begründungen ihrer Postulate, sondern ist auch bezogen auf Spiritualität als vom Glauben geprägte Lebensform.³⁹

Literatur

- Auer, Alfons. *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1989.
- Bedford-Strohm, Heinrich. „Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft.“ In *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, edited by Ingeborg Gabriel. 340-357. Ostfildern: Matthias-Grünwald, 2008.
- Franziskus, Papst. *Fratelli tutti. Enzyklika über Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft (VapS 227)* Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2020.
- Gabriel, Ingeborg. „Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik.“ In *Theologie der Sozialethik*, edited by Vogt, Markus, 229-251. Freiburg: Herder, 2013.
- Gerhardt, Volker. *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*. 3. Aufl. Stuttgart: Reclam, 2016.
- . *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*. 4. Aufl. München: C. H. Beck, 2017.
- Girard, René. *Gewalt und Religion. Gespräche mit Wolfgang Palaver*. Berlin: Mattes&Seitz, 2010.
- Graf, Friedrich Wilhelm. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C. H. Beck, 2004.
- Graf, Friedrich Wilhelm and Heinrich Meier (ed.). *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2013.
- Habermas, Jürgen. *Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels)*. Frankfurt: Buchhändler-Vereinigung, 2001.
- Harari, Yuval. *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen*, 11. Aufl. München: C. H. Beck, 2017.

³⁹ Markus Vogt, „Spiritualität als Lebensform. Zwölf Thesen zur Definition und den Dimensionen der Spiritualität sowie zu ihrer ethischen Relevanz in der Gesellschaft,“ *Christ in der Gegenwart* 23 (2021).

- Heimbach-Steins, Marianne, and Georg Steins. *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- Hilpert, Konrad. „Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte.“ *Amosinternational* 2 (2013): 19-25.
- Honnefelder, Ludger. *Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld*. Berlin: Berlin University Press, 2007.
- . *Im Spannungsfeld von Religion und Ethik*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2017.
- Joas, Hans. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Küppers, Arnd. „Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik – eine sozialetische Sicht.“ In *Theologie der Sozialethik*, edited by Markus Vogt, 300-326. Freiburg: Herder, 2013.
- Laux, Bernhard (ed.). *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*. Freiburg: Herder, 2013.
- Luhmann, Niklas. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002.
- Manemann, Jürgen. *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothismus*. Münster: Aschendorff, 2002.
- Maritain, Jacques. *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*. Heidelberg: Pfeffer, 1950.
- Metz, Johann Baptist. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1997.
- Palaver, Wolfgang. *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard*. Cambridge: University Press, 2020.
- Pollack, Detlef. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Rawls, John. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- Reder, Michael. „Luhmann vs. Habermas revisited. Zwei Funktionale Religionstheorien in ihrer Bedeutung für Bildung in säkularen Gesellschaften.“ In *Bildungsforschung* 7 (2010): 39-54.
- Römel, Josef. *Erfüllung im Diesseits. Wie Gegenwartsutopien die christliche Heilsbotschaft herausfordern*. Freiburg: Herder, 2021.
- Rosa, Hartmut. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt: Suhrkamp, 2019.
- Sander, Hans-Joachim. „Sozialethik, theologisch: Der locus theologicus alienus Men-

- schrechte.“ In *Theologie der Sozialethik*, edited by Markus Vogt. 252-278. Freiburg: Herder, 2013.
- Taylor, Bron. *Dunkelgrüne Religion. Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten*. Paderborn: Brill, Wilhelm Fink, 2020.
- Uertz, Rudolf. „Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik.“ In *Theologie der Sozialethik*, edited by Markus Vogt, 279-299. Freiburg: Herder, 2013.
- Vogt, Markus. „Die Theo-Logik Christlicher Sozialethik.“ In *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, edited by Johann Platzer and Elisabeth Zissler, 143-173. Baden-Baden: Nomos, 2014.
- . *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*. Freiburg: Herder, 2021.
- . „Spiritualität als Lebensform. Zwölf Thesen zur Definition und den Dimensionen der Spiritualität sowie zu ihrer ethischen Relevanz in der Gesellschaft.“ *Christ in der Gegenwart* 23 (2021).
- . „Theologie der Sozialethik im Blick auf die Praxis gelebter Freiheit.“ *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 63 (2022): 129-148.
- Vogt, Markus and Ingeborg Gabriel and Arnd Küppers and Peter Schallenberg and Werner Veith. „Theologien in der Sozialethik.“ In *Theologie der Sozialethik*, edited by Markus Vogt, 7-20. Freiburg: Herder, 2013.
- Vogt, Markus and Maximilian Gigl. *Christentum und moderne Lebenswelten*. Paderborn: Brill Schöningh, 2022.
- Vogt, Markus and Jochen Ostheimer. „Neue Maße für Fortschritt. Gesellschaftsvisionen im ökologischen Diskurs.“ *JCSW* 45 (2004): 109-141.
- Vogt, Markus and Lars Schäfers. „Christliche Sozialethik als Öffentliche Theologie.“ *Kirche und Gesellschaft* 480 (2021): 1-16.
- Zulehner, Paul and Anette Schavan and Thomas Halik. „Religionen – Hoffnung für eine taumelnde Welt“, 2022, <https://www.zulehner.org/site/projekte/religionenhoffnungsfuerein>.

Das Sakrale in Heiligkeit verwandelt

Zum Lebensweg von Franziska und Franz Jägerstätter

Jozef Niewiadomski

„Die Welt braucht Heilige, die Geist haben, wie eine Stadt, in der Pest herrscht, Ärzte braucht. Wo ein Bedürfnis besteht, besteht auch eine Verpflichtung.“ Das Zitat von Simone Weil steht als Motto des neuesten Buches von Wolfgang Palaver: „Transforming the Sacred into Saintliness”.¹ Anknüpfend an einen seiner Lehrer, Raymund Schwager, der in seiner Rezeption des Werkes von René Girard vom Anfang an auf den fundamentalen Wert der Unterscheidung zwischen „heilig“ und „sakral“ hingewiesen hat,² reflektiert Palaver über die Zusammenhänge und Unterschiede zwischen verschiedenen Formen von Religion und Religiosität. Der Typologie von Girard verpflichtet, der die archaischen Religionen und die Offenbarungsimpulse zuerst einander entgegengesetzt hat, dann jedoch von der „paradoxalen Einheit“ des Religiösen sprach, bemüht sich Palaver die „Schwarz-Weiß-Muster“ in der religionspolitischen Debatte zu überwinden.³

1 Wolfgang Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 1 (vgl. Simone Weil, *Attente de Dieu* (Paris: La Colombe, 1950), 99).

2 Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Religion in biblischen Schriften*, ed. Karin Peter and Mathias Moosbrugger. Raymund Schwager Gesammelte Werke Bd. 2 (Freiburg i.Br.: Herder 2016). Vgl. auch die Bemerkung Schwagers im Brief an Girard: „Ein Professor [...] sagte mir nach einer privaten Diskussion, dass er vorher nicht verstanden hatte, dass ich einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Sakralen (Gewalt) und der Heiligkeit des christlichen Gottes mache. Er meinte, dass ich das ganze Christentum durch die Gewalt erklären wolle. – Der Mund ist mir offen geblieben!?!“ Brief Schwagers an Girard vom 30. August 1981 in: Raymund Schwager, *Briefwechsel mit René Girard*, ed. Nikolaus Wandinger and Karin Peter. Raymund Schwager Gesammelte Werke Bd. 6 (Freiburg i. Br.: Herder, 2014), 255.

3 „Diese Betonung der paradoxalen Einheit alles Religiösen ist keine späte Ergänzung, mit der Girard seine Theorie nachträglich für den interreligiösen Dialog öffnen will, sondern eine Einsicht, die sich schon in jenem Werk [„Das Ende der Gewalt“ J.N.] findet, in dem er seine Ablehnung des Opferbegriffs am deutlichsten formulierte. [...] So sehr sich nämlich die Religionen der Gewalt von den Evangelien unterscheiden, so sehr zielen diese dennoch immer auf den Frieden und drücken damit eine geheimnisvolle Verbundenheit aller Religionen aus. Schon die archaischen Religionen zielten nach Girard – bei aller Vorläufigkeit – in Richtung der wahren Transzendenz, aus der die biblischen

Folgender Beitrag versteht sich als eine Art Ergänzung der theoretischen Reflexionen von Palaver. In narrativer Art nähert er sich dem Geheimnis der Heiligkeit, wie sie in der Geschichte des begnadeten Ehepaares Franziska und Franz Jägerstätter gelebt wurde. Beide Eheleute haben je auf ihre Art einzeln und auch gemeinsam – und dies in einer Zeit, in der das Heilige gewaltsam zu einer nationalfixierten Gestalt des Sakralen verwandelt werden sollte – ein glaubwürdiges Zeugnis nicht nur der Transformation des banalen – meist harten – Alltags, sondern auch der Transformation des – das gesellschaftliche Klima prägenden – Sakralen gegeben. Das Beispiel der Jägerstätters ist nicht zufällig gewählt. Wolfgang Palaver hat sich seit den 90-er Jahren des letzten Jahrhunderts immer wieder mit dem Zeugnis von Franz Jägerstätter auseinandergesetzt.⁴ Für die von ihm 1988 mitbegründete ökumenische Landesektion der „Pax Christi Tirol“ wurde auch dieser Märtyrer des Gewissens zum „Mahner und Inspiration“.

1 „Sich Gott zur Verfügung gestellt“

„Die meisten Menschen ahnen nicht, was Gott aus ihnen machen würde, wenn sie sich ihm nur zur Verfügung stellten“, lautet ein dem Ignatius von Loyola zugeschriebener Spruch. Weder Franziska Schwaninger noch Franz Jägerstätter konnten ahnen, was für Folgen ihre Begegnung in der Kegelbahn im Jahr 1935 für beide mit sich bringen würde.⁵ Die durchaus religiös versierte Frau, die mit dem Gedanken eines Ordenseintritts bei den Vöcklabrucker Schulschwestern spielt und gerade im Gasthof „zur Reib“ in Maria Ach arbeitet und in der Freizeit zusätzlich in der Kegelbahn die Kegel aufstellt, ist vom fesch aussehenden jungen Mann, der dazu auch noch ein Motorrad besitzt und perfekt flirten

Religionen hervorgehen.“ Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen* (Münster: LIT, 2004), 309.

4 Vgl. Wolfgang Palaver, „Franz Jägerstätter und die Entwicklung der katholischen Friedensethik nach dem Zweiten Weltkrieg.“ in *Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen*, ed. Alfons Riedl and Josef Schwabeneder (Thaur: Kulturverlag, 1997), 239-250; Wolfgang Palaver, „Politische Dimension der Religion heute. Bezüge zu Franz Jägerstätter.“ in *Selig, die keine Gewalt anwenden. Das Zeugnis des Franz Jägerstätters*, ed. Manfred Scheuer (Innsbruck: Tyrolia, 2007), 154-167.

5 Für die biographische Informationen vgl. Erna Putz, *Franz Jägerstätter. „... besser die Hände als der Wille gefesselt...“* (Linz, Wien: Veritas-Verlag, 1985).

kann, fasziniert. Und auch er zeigt Interesse. Unsicher über die Absichten des Burschen, dem ja nachgesagt wird, er habe schon ein Kind, was aber in der bauerlichen Umgebung kein Jahrhundertereignis war, fragt Franziska schon in den ersten Tagen dieser Bekanntschaft, was der Franz am Sonntagvormittag mache. Da gehe er in die Kirche, antwortet der junge Mann. Die Chemie stimmt: die Chemie in Sachen Kirche und die Chemie in Sachen Herz, wenn man von so etwas in der damaligen Zeit reden kann. Dass es bald zur Verlobung und noch schneller zur Hochzeit kommt, dafür sorgen die Bräuche und Regeln einer bauerlichen Gesellschaft und die Nöte an einem Bauernhof. Man heiratet, bald kommt schon das erste, dann das zweite und dritte Kind. Bräuche, Riten, feste Regeln zeigen den Menschen mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen den Weg des Lebens an. Franziska und Franz erleben ihre ersten Ehejahre, wie eben die bauerliche Bevölkerung seit eh und je so etwas erlebt: harte Arbeit am Bauernhof, Sorge um die Kinder und Kultivierung des gemeinsamen Lebens. Und doch scheinen sie gerade in diesem Zusammenhang aus der Reihe zu tanzen. Nicht nur, dass sie nach einer Trauung am Gründonnerstag im Jahr 1936 zu ihrer Hochzeitsreise nach Rom aufbrechen, sie finden einen doppelten, innovativen Fokus ihres gemeinsamen Ehelebens. Da ist es zuerst eine für bauerliche Verhältnisse doch überraschende Intensität an Frömmigkeit, die in dieser Ehe gelebt wird. Zumindest für Franz wird man sagen müssen, dass er für einen Bauern fromm, gar allzu fromm gewesen ist. Liebevoll ironisch könnte man gar sagen, irgendwann fing er an, seine immer tiefer werdende Frömmigkeit unter dem Mantel des Mesners zu verstecken. Dass Franziska auf die konkrete Gestalt dieser Frömmigkeit zumindest in den ersten Monaten dieser Ehe einen entscheidenden Einfluss nahm, darüber sind sich die Verwandten, die Biografen und Biografinnen und die Kommentatoren und Kommentatorinnen einig. Die Frömmigkeit der Jungvermählten transformiert den banalen Alltag zu einem konkreten Weg der Heiligkeit. Sie ist zwar in der ritualisierten Form der Volksfrömmigkeit verwurzelt, kommt aber vom Herzen, ist damit keineswegs verstellt. Gemeinsam liest man in der Bibel, gemeinsam betet man, gemeinsam besucht man die Gottesdienste. Auch wenn man diese Intensivierung der Frömmigkeit noch mithilfe religionssoziologischer Kategorien erklären kann, so erscheint der zweite Fokus des gemeinsamen Ehelebens als ein klarer Ausbruch aus den „sakralen Normen“ der damaligen Gesellschaft. Dieses Eheleben lässt

sich nämlich im Kontext des traditionellen Verständnisses einer katholisch sakramentalen Ehe schwer fassen. Das oberste Ziel der Ehe war die Zeugung der Nachkommenschaft, das Verhältnis der Eheleute zueinander war in den Kategorien der Pflichten gefasst. Die Theologie der Ehe erschöpfte sich in den Fragen der Disziplinierung der Geschlechtlichkeit, der Definition der Wesensmerkmale einer katholischen sakramentalen Ehe in den Kategorien der Einheit und Unauflöslichkeit. Die spirituell verhängnisvolle Einengung der ehelichen Gemeinschaft zum „*remedium concupiscentiae*“, zum „Heilmittel der Begierde“, depotenzierte das Zusammenleben in spiritueller Hinsicht. Liebe und Zuneigung waren eigentlich Fremdwörter in einer so konzipierten Ehe. Da ging es um Besitz, Erbverhältnisse, Thronfolge bei den Herrschern und „gebilligte Sünde“ im Kontext der Ehepflichten. Auf dem Hintergrund einer derart verengten Sakramentalität verblüfft die Aussage von Franz, er hätte nie gedacht, dass die Ehe so schön sein kann. Franziska und Franz konnten auch kaum ahnen, dass ihr Jawort zueinander eine Ehegeschichte begründet, die das theologische Verständnis des Ehesakramentes des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes* 48) vorwegnimmt. Erst durch dieses Konzil wurde nämlich die Liebe der Ehepartner ganz in den Mittelpunkt gerückt; salopp formuliert: der Bund ersetzte den Vertrag. Was hat das konkret zu bedeuten? Zum einen: einen radikalen Vorrang der Liebesgemeinschaft vor der Zeugung. Man ist zuerst füreinander da. Verliebtheit ist verankert in der trinitarischen Liebe. Man darf also verliebt sein ein Leben lang, nachdem man eine Ewigkeit lang lieben wird. Zum anderen: die Koppelung der Würde der Ehe an die Würde des Menschen vor Gott, die ja gerade durch diese Beziehung geschützt wird und mit Hilfe des Heiligen Geistes zur Vollendung gebracht wird. Dass die Ehe eine elementare christliche Lebensform sei, die als Zeichen des Reiches Gottes über sich hinausweist, davon hat die Tradition eigentlich nie etwas gehört. Zu stark dominierte die Thematik der Evangelischen Räte (Armut, Keuschheit, Gehorsam) die vorkonziliare Vorstellung dessen, was Heiligkeit sei. Heilig konnten und sollten Ordensleute werden, hin und wieder Königinnen und Könige, aber doch nicht Eheleute: man war froh, wenn sie sich an Gebote hielten. Franziska und Franz sehen aber ihre gegenseitige Liebe als Grundlage ihrer Ehe. Es ist eine Liebe, die nicht nur ein prozessuales Verständnis der Ehegemeinschaft begründet, sondern diese zum konkreten Weg der Heiligkeit transformiert.

Liest man die Korrespondenz der Jägerstätters, die sie in den ersten zwei Jahren nach der gewaltsam erfolgten Trennung geführt haben,⁶ und die wohl die wichtigste Quelle bleibt für die Beschreibung ihrer wenigen gemeinsam gelebten Jahre, so wird man wohl in dieser Ehe ein paradigmatisches Beispiel einer *ecclesiola* finden.⁷ Franziska und Franz tauschen sich in ihren Briefen über ihre Erfahrungen auf eine ähnliche Art und Weise aus, wie sie miteinander tagtäglich gesprochen, gebetet, sich gefreut oder gemeinsam gelitten haben mussten. Die Schlachtung der Sau, das Hinausfahren von Mist ist dabei genauso wichtig und „religiös schwanger“ wie die Tatsache, dass der Prediger recht schön gepredigt, der Priester gut gesungen habe und nur „3 Verheiratete kommunizieren gegangen sind“. Der alltäglich liebenswürdige Klatsch geht da Hand in Hand mit Neckereien und verstecktem Flirten. Und der liebe Herrgott scheint dabei seine Freude zu haben, wenn auch natürlich unaufdringlich und anonym. Ein schönes Beispiel dieser gesunden Kirchlichkeit der katholischen Eheleute: „Hoffentlich sehen wir uns bald“, mit Augenzwinkern macht sich Franziska lustig über die Gefährlichkeit der Soldaten, wenn sie vom Militär nach Hause kommen: „Es wird doch nicht so arg sein, ein bisschen Angst habe ich doch auch, wirst lachen gelt über unsere Dummheiten. Ich werde dich bei Tag schon fest einspannen, dann kannst auch recht gut schlafen, also komm recht bald, ich fürcht dich ja doch nicht, bin jetzt recht stark geworden, weißt schon wie ich meine gelt!“ (13.11.1940) Ständig werden von Franziska ihrem Mann die kleinen Probleme mit den Kindern geklagt, deren Wachstum beschrieben, damit der Vater, der ja stolz mit dem Kinderwagen durch das Dorf marschieren konnte, den Kontakt zu den Töchtern nicht verliert. Er soll sich die kleinen Sorgen der Ehefrau zu Eigen machen. „Solltest du vielleicht bald kommen, so möchte ich dich ersuchen, wenn es dir nicht unangenehm und vielleicht doch möglich wäre, für deine zwei kleinsten einige Suzerl (Schnuller) mitzubringen, denn das sind halt für unsere Mädln unentbehrliche Dinge und hier in Radegund gibt es keine mehr. Also lieber Vater, wenn es dir keine zu großen Opfer kostet, bring uns ein paar mit: solche über die Flasche, weißt es schon, gelt. Wenn es aber nicht sein kann, macht es auch nichts.“

6 Franz Jägerstätter, *Der gesamte Briefwechsel mit Franziska. Aufzeichnungen 1941–1943*, ed. Erna Putz (Wien, Graz et al.: Styria, 2007).

7 So die Qualifizierung dieser Ehegeschichte durch den Bischof von Linz Manfred Scheuer in: Manfred Scheuer, Manfred, „Vom Einfluss einer Frau auf den Mann,“ in Jägerstätter, *Briefwechsel*, 7.

(20.2.41) Diese und andere Zeugnisse über das gemeinsame Interesse und die gemeinsame Lebensgemeinschaft, die gegenseitige Hingabe aneinander zeigen, wie konkret der Alltag einer *ecclesiola* gelebt werden kann. Ein schönes Beispiel dafür sind die liebevollen Erinnerungen über das Verstecken der Mitbringsel im Haus, das Backen von Lieblingskekse, die Franz dann aber noch suchen musste. All dies und vieles andere mehr ist alles andere als banal. Manfred Scheuer fällt ein klares Urteil: „Diese Ehe wurde zum Wendepunkt im Leben Franz Jägerstätters. In der Folge sei er ein anderer geworden, so die Nachbarn. Der Weg Franz Jägerstätters wäre ohne seine Frau nicht möglich gewesen. Wir verdanken seiner Frau (mit) Franz Jägerstätter. Sicher war es sein ureigener Weg in der Einsamkeit der Gewissensentscheidung. Der Wille Gottes war aber gerade auch durch Franziska vermittelt worden; er war durch sie zu einem intensiveren geistlichen Leben angestiftet worden.“⁸ Nimmt man dieses Urteil ernst, vergegenwärtigt man sich die vorkonziliare Eheologie und den existentiell tagtäglich gelebten Weg der beiden Eheleute: und dies sowohl zur Zeit, in der Franz noch in St. Radegund war, als auch in der Zeit der Trennung durch die Haft, vor allem aber in der Zeit der zehnmal so lange dauernden Geschichte dieser Ehe, die von Franziska alleine durchgelebt und durchgelitten wurde, so wird man dazu geneigt sein, vorsichtig zu urteilen: auch wenn Franz es nicht ahnen konnte, dass Gott ihn zum prophetischen Zeugen erwählte für die Jahrzehnte nach seinem Tod stattgefundene Revision der kirchlichen Lehre über den Zusammenhang von Gewissen und Gehorsam weltlicher Autorität gegenüber, so konnte auch Franziska nicht ahnen, dass sie von Gott erwählt wurde, zu durchaus analogem prophetischen Zeugnis für eine längst überfällige Revision der katholischen Theologie der Ehe. Sie hat doch ihren Mann nicht nur zur Intensivierung seiner Frömmigkeit animiert, vermutlich war sie diejenige, die dem Prozess einer Intensivierung gegenseitiger Liebe die Initialzündung gab. Ihr verdankte Franz seine verblüffende Erkenntnis, dass das Verheiratetsein so schön sei. Es nimmt also nicht wunder, dass der einfache Bauer über das Ehesakrament auf ähnliche Weise meditieren konnte, wie dies später Johannes Paul II. in *Familiaris consortio* getan hat. „Der Mann ist das Abbild Christi, des Erlösers, seines Leibes der Kirche. Die Frau ist Abbild der bis zur Selbsthingabe von Christus geliebten Kirche, der Braut Christi. Nicht

8 Scheuer, *Vom Einfluss einer Frau auf den Mann...*, 5.

Selbstsucht führt sie zusammen, sondern der Wille, sich gegenseitig zu heiligen. Eines wird dem anderen zum zweiten Ich. Und diese Einheit in der Zweiheit ist eingegliedert in die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Christus. Die Ehe ist also unendlich mehr als ein weltlich Ding.⁹ In diesem Kontext konnte kaum ein Konzilsvater von Trient mithalten; da würde er bloß unverständlicherweise seinen „lehramtlichen Kopf“ schütteln. Beide Eheleute mausern sich gemeinsam – und dies abseits kirchlich offizieller Doktrin – hinauf auf dem alltäglichen Weg der Heiligkeit in der Ehe und dies bis hin zur Vollendung. Sie erfahren Gott und dies als Paar in ihrer gegenseitigen Lebenserfahrung. Damit stellen sie etwas absolut Neues in der Kirche dar, weil sie gemeinsam durch ihre Erfahrung sowohl das traditionelle Verständnis der Heiligkeit für einen Laien in Frage stellen (der hätte sich bloß an die Gebote zu halten) als auch die Überordnung der Jungfräulichkeit als des Weges der Vollkommenheit über die Ehe. Schlussendlich aber legen sie das Verständnis der Ehe als das dem Laien zugestandene Mittel des *remedium concupiscentiae ad acta*. So ist ihr gemeinsames Leben auch unabhängig von der Entscheidung und des Märtyrertodes von Franz ein schönes Beispiel jener Heiligkeit, die Papst Franziskus in seinem Schreiben *Gaudete et exsultate* (Über den Weg der Heiligkeit in der Welt von heute von 19. März 2018) als „Heilige von nebenan“ qualifiziert. Unter Verweis auf die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* hält Franziskus fest: „Der Heilige Geist verströmt Heiligkeit überall in das ganze heilige gläubige Gottesvolk hinein, denn es hat Gott gefallen, die Menschen nicht einzeln und unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung zu heiligen und zu retten.“ (Nr. 6) Deswegen gefällt es Papst Franziskus, die Heiligkeit „in den Eltern, die ihre Kinder mit so viel Liebe erziehen [zu sehen], in den Männern und Frauen, die arbeiten, um das tägliche Brot nach Hause zu bringen. ... In dieser Beständigkeit des täglichen Vorausschreitens sehe ich [Franziskus] die Heiligkeit der streitenden Kirche. Oft ist das die Heiligkeit ‚von nebenan‘, derer, die in unserer Nähe wohnen und die ein Widerschein der Gegenwart Gottes sind.“ (Nr. 7) Liest man die regelrecht ad personam gerichteten Empfehlungen des Papstes, so hat man das Gefühl, er nimmt die Heiligsprechung der beiden Jägerstätters als des in der Realität des All-

9 Franz Jägerstätter, „Aufzeichnungen aus der Zeit nach der Verurteilung zum Tode, Heft 4, Nr. 133,“ in: Jägerstätter, *Briefwechsel*, 286.

tags verankerten christlichen Ehepaars bereits vorweg: „Bist du verheiratet? Sei heilig, indem du deinen Mann oder deine Frau liebst und umsorgst, wie Christus es mit der Kirche getan hat. Bist du Vater und Mutter, Großvater oder Großmutter? Sei heilig, indem du den Kindern geduldig beibringst, Jesus zu folgen. ... Lass zu, dass die Taufgnade in dir Frucht bringt auf dem Weg der Heiligkeit.“ (Nr. 14–15).

2 Die Karwoche der Jägerstätters

Spätestens seit dem Traum im Jänner 1938,¹⁰ seit dem Augenblick, als Franz seine Frau aufweckte und ihr noch in der Nacht den Traum erzählte, bekam die Frage nach den Kriterien dessen, was Sakral und was Heilig, damit auch was Gottes Wille sei eine dramatische Komponente.¹¹ Der Konflikt, die Auseinandersetzung, unter Umständen gar der Bruch haben in diesem dramatisch verstandenen Lebensprozess genauso einen Platz wie die Hoffnung auf Versöhnung. „Wenn du das tust [nicht hingehst], dann liebe ich dich nicht mehr“, sagt Franziska zu ihrem Mann am Tage der Abstimmung über den Anschluss,¹² zwingt ihn damit zu einer vertieften Auseinandersetzung mit der Frage, was er als Katholik tun darf, tun soll und wie er den Willen Gottes erfüllen wird. Auch Franziska wird durch ihre eigene Aussage und den nun mit Händen greifbaren Konflikt herausgefordert. In den folgenden Jahren vergewissern sich die beiden unaufhörlich darüber, dass man „die Sorgen und den Kummer in Gottes Hand legen soll. Er wird ja das Schicksal doch zum Besten lenken“. Und doch: All solche Vergewisserungen

10 „Erst lag ich fast bis Mitternacht im Bett, ohne zu schlafen, obwohl ich nicht krank war, muß dann aber doch ein wenig eingeschlafen sein; auf einmal wurde mir ein schöner Eisenbahnzug gezeigt, der um einen Berg fuhr, abgesehen von den Erwachsenen strömten sogar die Kinder diesem Zug zu und waren fast nicht zurückzuhalten; wie wenig Erwachsene es waren, welche in selbiger Umgebung nicht mitfahren, will ich am liebsten nicht sagen oder schreiben. Dann sagte mir auf einmal eine Stimme: ‚Dieser Zug fährt in die Hölle.‘“ zit. nach Putz, *Jägerstätter*, 83.

11 Zur Deutung vgl. Jozef Niewiadomski, „Politisches Martyrium und der alltägliche Weg der Heiligkeit. Plädoyer für die gemeinsame Heiligsprechung der beiden Eheleute Franz und Franziska Jägerstätter“, in: *Innsbrucker Theologischer Leseraum*, November 03 (2017): <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1215.html>; Jozef Niewiadomski, „Dieser Zug fährt in die ...“ Herausforderungen für das Humanum heute,“ in: *Selig, die keine Gewalt anwenden*, ed. M. Scheuer, 142-153.

12 Vgl. Putz, *Jägerstätter*, 86.

können nicht verhindern, dass sie den ganzen Weg fürchterlich durchgeweint hat, nachdem sie ihren Mann zum Bahnhof nach Titmoning gebracht hat, an jenem Tag, an dem er seinen Kreuzweg beschritten hat. Haben die Eheleute angesichts der sich anbahnenden Tragödie darüber nachgedacht, ob ihre am Gründonnerstag geschlossene Ehe irgendwann auf den Kreuzweg umdirigiert wird? Die dogmatische und spirituelle Bedeutung des Gründonnerstags stellt für den sich abzeichnenden Weg dieser konkreten Ehegeschichte einen unschätzbaren Wert dar. Mit dem „Letzten Abendmahl“ wird nämlich die Sakramententheologie angesichts des drohenden Kreuzestodes Jesu neu justiert.¹³

All die Zeichen, die die Gnade bezeichnen, enthalten oder auch verleihen, die man im Kontext des scheinbar banalen Alltags des jesuanischen Lebens wahrnimmt, verblassen angesichts des Dramas der Karwoche. Durch die Deuteworte Jesu am Gründonnerstag und das Reichen von Brot und Wein wird sein ganzer vor ihm liegender Weg von ihm selber schon vor der Opfererfahrung positiv als Hingabe gedeutet, damit auch dem Missverständnis der Sakralität entrissen. Sein Geschick der Viktimisierung durch das ungerechte Urteil, auf dem Kreuzweg und durch das Sterben am Kreuz wird von Jesus selber, der im Abendmahlssaal die Definitionsmacht in der Hand behält, als Sakrifizium, als Hingabe umgedeutet, als Hingabe, die sich nicht direkt aus der Viktimisierung ableitet, also nicht aus der Logik des dialektischen Umschlagens vom Bösen ins Gute, sondern durch die liebende Hingabe des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater ermöglicht wird. Jesus wird zwar zum Opfer gemacht, genauso wie dies der Fall sein wird mit Franz Jägerstätter und in den darauffolgenden Konsequenzen mit Franziska. Jesus wird zwar zum Opfer gemacht, genauso wie auch diese Ehe, die vor ein paar Jahren mit einem Flirt an der Kegelbahn begonnen hat, nun von außen betrachtet als eine Opfergeschichte qualifiziert werden kann, als beispielloser Fall von Selbst- und Fremdviktimisierung. Doch – und hier liegt der springende Punkt des sakramentalen Verständnisses der Ehe – weil die gewaltsam vollzogene Viktimisierung Jesu von ihm selber verwandelt wurde, wird auf sakra-

13 Raymund Schwager hat diese Neujustierung unter dem Einfluss der Girardschen Unterscheidung von Sakral und Heilig (die Schwager selber mitinspiert hat) in seinen Vorlesungen zu Sakramententheologie systematisch ausgearbeitet. Das kritisch edierte Manuskript dieser Vorlesung von Schwager findet sich in: Adam Pendel, *Transformation des Alltags. Sakramententheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie* (Münster: LIT, 2022), 333-348.

mentale Weise der Karfreitag und der sehr lange dauernde Karsamstag dieser Ehe dem Ostermorgen zugeführt. Beide Eheleute, die ja immer und immer wieder die Hingabe Christi nicht nur durch die Nachahmung, sondern durch sakramentale Teilnahme verinnerlicht haben (im Jawort des von ihnen neu erlebten Ehesakramentes und in der Eucharistie, die sie immer und immer wieder empfangen haben, indem sie die Gestalt seines Leibes gegessen haben), überschritten in ihrer Spiritualität den Aspekt des Willentlichen auf eine radikale Art und Weise. Sie wurden im Glauben in das Drama der Karwoche mit hineingezogen.

In diesem Kontext wird das traditionelle juristische Konzept der Ehe aus den Angeln gehoben und zu einer Tiefe gebracht, die nicht reproduzierbar, sondern jeweils einmalig ist. Franz stirbt auf eine Art und Weise, wie Christus starb: gewaltfrei, im Geist der Hingabe an Gott und der vergebenden Haltung den Tätern gegenüber. Franziska bringt ihre Rolle in der Karwoche dieser Ehe in Verbindung mit der Rolle Mariens. Darauf rekurriert sie schon vor der Verurteilung ihres Mannes. Was auf den ersten Blick wie eine volkstümlich religiöse Übertragung erscheinen mag, kann durchaus dogmatisch gedeutet werden, wenn man den Text von Franz über das Verhältnis der Eheleute zueinander und die dort angesprochene Analogie der Ehefrau zur Kirche beachtet und zur Deutung dessen die Mariologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hinzuzieht. Maria sei dort der Typus der Kirche, die *socia* der Glaubenden, die Weggefährtin. So ist es nicht abwegig, Franziska mit diesen beiden Aussagereihen: Ehefrau als Sinnbild der Kirche und Maria als ihr Typus in Verbindung zu bringen. Die Stunde des Todes ihres Mannes erlebt Franziska besonders intensiv, obwohl sie diese nicht kennt. Sie steht sozusagen unter dem Schafott, wie Maria vor Schmerzen verstummt, aber keineswegs durch Ressentiment und Hass erfüllt. Und was auf die Todesstunde folgt, ist die lange, scheinbar bodenlose Leere und Sinnlosigkeit des Karsamstags. Radikale Totenstille, die man erst aushalten muss. Trauer und Schmerz, Sinnlosigkeit zerstörter Lebenshoffnungen. Mehr noch: Die unmittelbare Umgebung drängt sie gar in die Rolle des Judas: Sie sei doch die Schuldige, die Verräterin, die ihren Mann auf dem Gewissen hat. Radikale Einsamkeit, Unverständnis, Ablehnung und Versuchung zur Schwermut, gar zur Depression? Ich weiß es nicht! Ich weiß auch nicht, ob und wie oft sie die Pietà, die Mutter mit ihrem toten Sohn auf dem Schoß, betrachtet hat. Ob sie die Worte der Klagelieder, die von der kirchlichen Liturgie der schmerzreichen Maria in den Mund gelegt wur-

den, ob sie diese gebetet hat: „Ihr alle, die ihr des Weges zieht, schaut doch und seht, ob ein Schmerz ist, wie mein Schmerz, wie mein Schmerz, den man mir angetan“? (Klgl 1,12). Die Karwoche der Jägerstätters endet auf sakramentale Art und Weise dort, wo die Karwoche Jesu und Mariä geendet hat: im Ostermorgen.

3 Ostermorgen und die Folgen für die „Heilige des Alltags“

Nach der vollzogenen Hinrichtung schrieb Franziska an Pfarrer Kreuzberg: „Ich freue mich schon auf ein Wiedersehen im Himmel, wo uns kein Krieg mehr trennen kann.“¹⁴ Diese gläubige Gewissheit von der ewigen Heimat im Himmel war ihr kein billiger Trost. Sie ist vielmehr die reife Frucht der Liebe gewesen und deren tiefste Logik. Franz ist am 9. August 1943 hingerichtet worden. Geübt in der christlichen Hoffnung auf das Wiedersehen im Himmel nahm Franziska den Tod ihres Mannes mit der Zeit mit ihren österlichen Augen wahr. Das war auch der entscheidende Grund, warum sie analog zu den ersten Zeugen der Auferstehung Jesu nicht zu einer femina incurvata wurde, zu einer in sich verkrümmten Frau, die nur sich selber und andere ständig kränkt, zunehmend hart und misstrauisch wird und heimlich auf Rache hofft. Ganz im Gegenteil. Sie war in dieser letzten, dritten Periode ihres Ehelebens geradezu programmatisch auf andere ausgerichtet, auf Neues, Aufbauendes. Eine lebensfrohe, hoch kommunikative, missionarische Frau – und dies im besten Sinne des Wortes. Die Erfahrung der ecclesiola wollte sie anderen mitteilen: als Mesnerin, als Großmutter, als socia, als Weggefährtin, nicht zuletzt dann, wenn sie unzählige Menschen zu Exerzitien begleitete. Es war ihr vergönnt, die Seligsprechung ihres Mannes zu erleben. Dass er im Himmel ist, darüber hat sie keine Sekunde gezweifelt. Diese Seligsprechung beantwortete ihr aber all jene Fragen, die Ignatius mit dem ihm zugeschriebenen Spruch in einem gläubigen Menschen provoziert: „Die meisten Menschen ahnen nicht, was Gott aus ihnen machen würde, wenn sie sich ihm zur Verfügung stellen.“ Am 26. Oktober 2007 hat die Kirche, vor allem aber Franziska sich selber die Frage, was der liebe Herrgott sich dabei gedacht hat, als er sie, das junge Madl, in die Kegelbahn führte und als ihr Blick auf den feschen Burschen fiel,

¹⁴ Jägerstätter, *Briefwechsel*, 184-185.

eindeutig beantwortet. Gott habe aus ihr die Frau eines Heiligen gemacht. Ihre Bescheidenheit und ihre gesunde Demut haben ihr den zweiten Teil der Antwort verboten: Gott habe auch mir die Gnade der Heiligkeit geschenkt.

Diese Heilige des Alltags stellt nicht nur eine Bereicherung und Herausforderung der binnenkirchlichen Kultur dar: Heilige von nebenan, die Seele einer *ecclesiola* für die *ecclesia*. Im Zeitalter radikaler Individualisierung und des Anwachsens destruktiver Opfermentalitäten, die Millionen von Menschen in die Viktimisierung drängen, stellen Franziska als Frau und Franziska und Franz als Eheleute eine Bereicherung und Herausforderung unserer kulturell politischen Öffentlichkeit dar. Sie stehen für einen politisch relevanten Umgang mit Viktimisierungsprozessen, für Wachsamkeit, für gewaltfreien Widerstand, vor allem aber für die heute so notwendige Transformation der *victima* zu *sacrificium*. Die Seligsprechung von Franziska als der authentischen ersten Zeugin des Martyriums ihres Mannes und die Heiligsprechung der Jägerstätter als begnadetes Ehepaar, dem es vergönnt war, *ecclesiola* für die *ecclesia* zu sein, würden den guten Ruf der Kirche in einer Zeit verstärken, in der sie meistens nur noch für Skandalschlagzeilen sorgt. Die Ehe von Franziska und Franz Jägerstätter, die ja konsequent gedacht in dieser Welt ganze 77 Jahr lang dauerte, war ein Ereignis der Gnade, ein klares Zeugnis der Transformation des Sakralen in die Heiligkeit.

Literatur

Jägerstätter, Franz. *Der gesamte Briefwechsel mit Franziska. Aufzeichnungen 1941–1943*.

Edited by Erna Putz. Wien, Graz, Klagenfurt: Styria, 2007.

Niewiadomski, Jozef. „Politisches Martyrium und der alltägliche Weg der Heiligkeit.

Plädoyer für die gemeinsame Heiligsprechung der beiden Eheleute Franz und Franziska Jägerstätter.“ In: *Innsbrucker Theologischer Leseraum*, November 03, 2017: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1215.html>.

———. „Dieser Zug fährt in die ...‘ Herausforderungen für das Humanum heute.“ In *Selig, die keine Gewalt anwenden. Das Zeugnis des Franz Jägerstätters*. Edited by Manfred Scheuer, 142-153. Innsbruck: Tyrolia, 2007.

Palaver, Wolfgang. *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

- . „Politische Dimension der Religion heute. Bezüge zu Franz Jägerstätter“. In *Selig, die keine Gewalt anwenden. Das Zeugnis des Franz Jägerstätters*. Edited by Manfred Scheuer, 154-167. Innsbruck: Tyrolia, 2007.
- . *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster: LIT, 2004.
- . „Franz Jägerstätter und die Entwicklung der katholischen Friedensethik nach dem Zweiten Weltkrieg.“ In *Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen*. Edited by Alfons Riedl and Josef Schwabeneder, 239-250. Thaur: Kulturverlag, 1997.
- Pendel, Adam. *Transformation des Alltags. Sakramententheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie*. Münster: LIT, 2022.
- Putz, Erna. „*Franz Jägerstätter. ... besser die Hände als der Wille gefesselt...*“. Linz, Wien: Veritas-Verlag, 1985.
- Scheuer, Manfred, „Vom Einfluss einer Frau auf den Mann“. In Jägerstätter, Franz. *Der gesamte Briefwechsel mit Franziska. Aufzeichnungen 1941–1943*. Edited by Erna Putz, 5-7. Wien, Graz, Klagenfurt: Styria, 2007.
- Schwager, Raymund. *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Religion in biblischen Schriften*. Edited by Karin Peter and Mathias Moosbrugger. Raymund Schwager Gesammelte Werke Bd. 2. Freiburg i.Br.: Herder 2016.
- . *Briefwechsel mit René Girard*. Edited by Nikolaus Wandinger and Karin Peter. Raymund Schwager Gesammelte Werke Bd. 6. Freiburg i. Br.: Herder 2014.
- . Vorlesungsmanuskripte zur Allgemeinen Sakramentenlehre samt den dazugehörigen Overheadfolien. In Pendel, Adam. *Transformation des Alltags. Sakramententheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie*, 333-348. Münster: LIT, 2022.

Heilig oder Sakral

Anmerkungen zu einer wichtigen Unterscheidung

Nikolaus Wanderinger

Wolfgang Palavers Büchlein – der Umfang beträgt nur 87 Seiten – *Transforming the Sacred into Saintliness*¹ – ist trotz seiner Kürze ein Brennpunkt seiner Gelehrsamkeit. Ist doch die darin verarbeitete Literatur und die Breite des in sie eingeflossenen Wissens immens und beeindruckend. Zudem gelingt es ihm, darin eine wichtige Unterscheidung einzuführen und zu begründen. Wenngleich ich aus Gesprächen mit Wolfgang weiß, dass auch er nicht damit rechnet, dass diese Unterscheidung in der Alltagssprache nachvollzogen wird, und dies auch in der Fachsprache sich wohl nur teilweise durchsetzen dürfte, so ist es doch wichtig, die Differenz zwischen dem *Heiligen* und dem *Sakralen* herauszuarbeiten und eine Sensibilität dafür herzustellen.

1 Parallelität und Unterschiedlichkeit der Unterscheidungen

Archaisches Opfer – christliches Opfer / Sakrales – Heiliges

Ich möchte in diesem Beitrag nur einige Anmerkungen dazu beisteuern, von denen ich einige schon in anderem Kontext gemacht habe² und einige hier zum ersten Mal erarbeite.

Zunächst finde ich nämlich Folgendes ein wenig seltsam: Raymund Schwager hat mit René Girard fast 20 Jahre lang darum gerungen, den Begriff *Opfer* sowohl für das archaische, Gewalt enthaltende, Opfer als auch für das christliche, gewaltfreie, Opfer zu verwenden, während Girard bekanntlich die beiden Phänomene so stark unterscheiden wollte, dass er sich eben zunächst dagegen aussprach,

1 Wolfgang Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness. Reflecting on Violence and Religion with René Girard*, Elements in Religion and Violence (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

2 See: Nikolaus Wanderinger, „Religious Conversion as a Life-long Process: Considerations from Dramatic Theology,“ in *A New Exodus? Method and Theology Today*, ed. Ligita Ryliskyte and Jeremy Wilkins, Marquette Studies in Theology (Milwaukee: Marquette University Press, in progress 2023).

dasselbe Wort für beide zu verwenden. Erst nach langer Diskussion schloss Girard sich der Meinung Schwagers an, für beide Phänomene denselben Begriff zu verwenden, um dadurch auch den gemeinsamen Boden, auf dem beide entstehen, zum Ausdruck zu bringen.³ Mit der Unterscheidung zwischen dem archaischen Opfer und dem christlichen Opfer korrespondiert die Unterscheidung zwischen *sakral* und *heilig*, wie Palaver sie erläutert und sie bei Girard zunehmend vorfindet; ebenso bei Schwager. Und auch hier ist festzuhalten, dass die Unterscheidung zwischen diesen beiden Phänomenen und den sie benennenden Begriffen keine Trennung sein darf. Vielmehr hängen die beiden zusammen, ähnlich wie die archaischen und die biblischen Religionen. Das Sakrale ist nicht einfachhin abzulehnen oder zu überwinden, sondern in das Heilige zu transformieren.⁴

Dennoch findet man weder bei Schwager noch bei Palaver das Anliegen, einen gemeinsamen Begriff zu finden, der den beiden zugrundeliegt, sondern hier drängte v.a. Schwager schon sehr früh auf eine klare Unterscheidung. Bereits in einem Brief an Girard vom 30. August 1981 betont Schwager, dass er „einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Sakralen (Gewalt) und der Heiligkeit des christlichen Gottes mache“⁵. Palaver weist darauf hin,⁶ dass Schwager den Titel der deutschen Übersetzung von Girards *La violence et le sacré* mit Bedauern zur Kenntnis nahm. Er schrieb in einem Brief an Girard am 22. Februar 1988, dass er „eine andere Übersetzung für einige Schlüsselbegriffe bevorzugt hätte (z. B. ‚sakral‘ anstelle von ‚heilig‘ für ‚sacré‘)“⁷. Warum also plädierte Schwager in der Frage des Opfers für einen gemeinsamen Begriff für archaisch und christlich, in der Frage des Heiligen aber für eine Unterscheidung vom Sakralen ohne einen den beiden zugrundeliegenden gemeinsamen Begriff zu erarbeiten?

3 Diese Diskussion ist mittlerweile mehrfach beschrieben und belegt. Hier Verweise auf zwei sehr wichtige Darstellungen: Vgl. Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, 3rd ed, Beiträge zur mimetischen Theorie 6, (Wien: LIT, 2008), 293-310. und ausführlich: Mathias Moosbrugger, *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext*, Innsbrucker theologische Studien 88 (Innsbruck: Tyrolia, 2014).

4 Vgl. Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 68-69.

5 Raymund Schwager, *Briefwechsel mit René Girard*, ed. Nikolaus Wanderinger and Karin Peter, Gesammelte Schriften 6 (Freiburg: Herder, 2014), 255.

6 Vgl. Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 24.

7 Schwager, *Briefwechsel*, 391.

Ein inhaltlicher Grund dafür scheint mir zu sein, dass beide Arten von Opfer – das archaische und das christliche – eine durch menschliche Sündhaftigkeit hervorgebrachte Situation der Gewalt voraussetzen, bei der Frage von *sakral* oder *heilig* ist das aber nur bei Ersterem der Fall. Ich möchte dies ein wenig erläutern.

Das archaische wie das christliche Opfer setzen eine mimetisch entstandene, schuldhafte Situation der Gewalt voraus. Beide Arten von Opfer zielen auch darauf ab, diese Situation zu befrieden und die Gewalt zu minimieren. Das archaische Opfer tut das, indem es die Gewalt auf einen Sündenbock ableitet und so die Gemeinschaft davor schützt, sich selbst zu zerstören. Der Sündenbock ist aber, wie der moderne Ausdruck verrät, unschuldig, und daher ist seine Tötung selbst sündhaft. Seine Vergöttlichung und der anschließende sakrale Opferkult basieren daher auf einer Selbsttäuschung und sind sündhaft. Diesem Opferbegriff entspricht die Definition des „Heiligen“ von Rudolf Otto, es ist ein *tremendum et fascinatum*.⁸ Dass Otto in diesem zentralen Werk hier den Begriff des „Heiligen“ verortet und diesen nicht vom „Sakralen“ unterscheidet, dürfte ein wichtiger Grund dafür sein, dass sich die Unterscheidung im Deutschen so schwer durchsetzt. Allerdings – das Deutsche ist hier nicht allein, zumindest im Englischen haben wir eine ähnliche Situation.

Das christliche Opfer versucht ebenfalls, die Gewalt zu minimieren, aber eben nicht, indem sie diese auf ein unschuldiges Opfer umleitet, sondern indem sich die Person, die das Opfer auf sich nimmt, selbst von der Gewalt treffen lässt – und zwar in einer Haltung der Feindesliebe, die gerade auch die Ohnmacht der Täter im gewaltsamen Tun erkennt und daher den Weg der Versöhnung mit ihnen offen hält. Exemplarisch wurde das in der Passion Christi gelebt und in der lukanischen Fassung von Jesu Gebet am Kreuz verdichtet zum Ausdruck gebracht: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23,34). J. Niewiadomski hat darauf hingewiesen, dass sich dabei das Opfer nicht der Gewalt und den Tätern hingibt, sondern Gott, und dass gerade die Einbeziehung Gottes als eines Dritten zwischen Tätern und Opfer die Haltung der Vergebung auf Seiten des Opfers ermöglicht.

⁸ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, 1987).

So stirbt er [Jesus] in der aktiven Haltung der Hingabe an den lebendigen – gewaltfreien – Gott, an seinen Vater, der seinerseits auch nicht ein sakralisiertes Opfer ist, seinerseits also eine *victima*, die das Leben bloß im Modus der Viktimisierung denken kann. An diesem Punkt wird die zentrale Bedeutung eines von Gewalt gereinigten Gottesbegriffes sichtbar. Der Vater macht nicht eine gemeinsame Sache mit den Kreuzigern, [...]. All[e] solche[n] theologische[n] Impulse zur Ausgestaltung der Gotteslehre sind als Projektionen der Gewalt zu dekonstruieren.

[...] Nicht Opfer und Täter stehen im Kreuzigungsgeschehen einander gegenüber; es ist eine „Dreieckskonstellation“, die das Geschehen strukturiert. Von außen betrachtet[,] nimmt man zuerst nur die auf die Viktimisierung ausgerichtete Relation der Täter zu Christus wahr; von innen her betrachtet[,] zuerst nur die Beziehung Christi zum Vater. Er stirbt ja in der aktiven Haltung der Hingabe an den Vater, einer Haltung, die ihrerseits nur eine Antwort auf die Haltung des Vaters zum Sohn ist, der ja vom Vater seit eh und je geliebt wird. Aus der Kraft der liebenden Hingabe des Vaters an den Sohn und der liebenden Hingabe des Sohnes an den Vater kann nun dieses eine Opfer auch in eine einzigartige Relation zu den Tätern treten: In den ihn anklagenden, misshandelnden Menschen, jenen, die ihn töten, erblickt er nichts anderes als das, was er schon immer in den Sündern erblickt hat. Er sieht in ihnen Opfer der Verblendung, Opfer der Sünde, der Gewalt, des mimetischen Begehrens, schlussendlich auch Opfer eigener Taten.⁹

Wir haben es in diesem Fall interessanterweise mit einer Triangulierung zu tun, bei der der himmlische Vater Mittler/Modell ist, nicht der Sohn. Eine theologisch eher einmalige Struktur, die wohl nur durch die hypostatische Union genannte Einheit Christi mit Gott möglich ist.

Auch dieser unschuldig Getötete ist, soweit es die Einstellung der Tötenden zu ihm betrifft, ein Sündenbock – ein Unschuldiger, der zu Unrecht als schuldig getötet wird. Doch dieser ist sich seiner Unschuld bewusst und nimmt dennoch das ungerechte Urteil auf sich – nicht aus Feigheit oder Furcht, sondern aus Gottes- und Feindesliebe.

9 Józef Niewiadomski, „Das Opfer-Täter-Verhängnis und die Frage nach dem Letzten Gericht,“ in *Erben der Gewalt. Zum Umgang mit Unrecht, Leid und Krieg*, ed. Jörg Ernesti, Ulrich Fistill, and Martin M. Lintner, Brixner Theologisches Jahrbuch 5 (Brixen, Innsbruck: Tyrolia, 2015), 112.

Das liturgische Opfer, das sich im Anschluss an diesen Justizmord entwickelt hat, die Eucharistiefeier, ist gerade die Umkehrung der Struktur der archaischen Opfer, wie Girard immer wieder betont hat durch Verweis auf das Evangelien- und Psalmzitat, dass ausgerechnet jener Stein, den die Bauleute verworfen haben, zum Eckstein geworden ist.¹⁰ Schwager hat in seiner Vorlesung zur Sakramententheologie diese Umkehrung akribisch analysiert und festgestellt:

In SR [Stammesreligionen] und AT sind die Tötenden, die Opfernden und die Mahlfeiernden grundsätzlich identisch; im NT hingegen treten drei Akteure auseinander: (1) die Tötenden, die nicht opfern, sondern ein Verbrechen begehen; (2) Jesus, der sich (auf ganz neue Weise) ‚opfert‘, indem er seinen Feinden nicht ausweicht und nicht gewaltsam zurückschlägt; (3) die Mahlfeiernden, die sich durch eine Bekehrung von den Feinden Jesu, denen sie erlegen sind,¹¹ abheben und zur neuen Gemeinschaft um Jesus werden.

[...] In SR und AT ist die Haltung dessen, der beim Opfer getötet wird (ein Tier) belanglos; im NT ist gerade die Haltung des Getöteten (Jesus) das Entscheidende. Sowohl das Opfer am Kreuz wie die Anamnese, die Epiklese, die Prosphora und die Koinonia bei der späteren Eucharistiefeier sind von dieser Haltung her zu verstehen.¹²

10 Vgl. Mt 21,42; Mk12,10; Lk 20,17; 1 Petr 2,7; Ps 118,22. Bei Girard u.a.: René Girard, *Das Ende der Gewalt. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], trans. Elisabeth Mainberger-Ruh (Freiburg: Herder, 2009), 230; René Girard, *Der Sündenbock* [Le Bouc émissaire], trans. Elisabeth Mainberger-Ruh (Zürich: Benzinger, 1988), 170-171; René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*. [Je vois Satan tomber comme l'éclair], trans. Elisabeth Mainberger-Ruh (München: Carl Hanser Verlag, 2002), 195.

11 Schwager hält fest, dass die Jünger während der Passion dem mimetischen Sog der Feinde erlegen sind und Jesus verlassen und sogar verleugnet haben. Nach ihrer durch die Erscheinungen des Auferstandenen ermöglichten Bekehrung haben sie sich von diesen abgewandt – ohne ihre frühere Komplizenschaft zu verleugnen – und wurden zur neuen Gemeinschaft der sich auf andere Weise um Jesus Sammelnden. Spätere Generationen von an Christus Glaubenden vollziehen dies nach, indem auch sie bekennen, dass Jesus ihre Sünden getragen habe.

12 Raymund Schwager, Vorlesungsmanuskript zur Allgemeinen Sakramententheologie aus dem Jahr 1994, kritisch ediert in: Adam Pendel, *Transformation des Alltags. Sakramententheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie*, Beiträge zur mimetischen Theorie 34 (Wien: LIT, 2022), 360-361, FN 12.

Wir können also festhalten: So verschieden archaisches und christliches Opfer sind, so sehr haben sie doch als verbindende Grundsituation ein gewaltsames, sündhaftes Handeln der Menschheit. Dieses wird vorausgesetzt und ist bereits Teil der mimetischen Eindämmung (containment) der ebenfalls durch Mimesis ausgelösten massiven Konflikte, die die Gefahr der Selbstausslöschung der Menschheit bedingen. Dies ist ein starkes Argument dafür, für beide Phänomene denselben Begriff, *Opfer*, zu verwenden und die Unterscheidung durch qualifizierende Adjektive, *archaisch – christlich*, vorzunehmen.

2 Ursprünglichkeit des Heiligen – Devianz des Sakralen

Im Falle der Unterscheidung von *heilig – sakral* hat Schwager für zwei Begriffe argumentiert, dies aber in seinen Schriften nirgends begründet. Meine Vermutung für eine mögliche inhaltliche Begründung ist, dass zwar der Begriff des Sakralen ebenso eine Situation der sündhaften Gewalt voraussetzt wie der Opferbegriff, nicht aber der Begriff des Heiligen. Der Begriff des Heiligen, in dem von Schwager und Palaver vorgestellten Sinn, ist unabhängig von menschlichem Verhalten einzuführen. Er ist im eigentlichen Sinne ein Prädikat, eine Wesenseigenschaft, Gottes: „Denn du [Gott] allein bist heilig“ (Offb 15,4). Heilige Menschen sind nur in einem abgeleiteten und partizipativen Sinn heilig: Sie haben Teil an der Heiligkeit Gottes, weil und insofern sie seinem Abbild Christus ähnlich geworden sind, also die Transformation vollzogen haben. Das kann in der Situation von Verfolgung und Leid – analog der Passion – geschehen. Aber nicht alle Heiligen haben ein Martyrium erlitten. Es gibt Heilige, die aufgrund ganz anderer Umstände diese Heiligkeit erreichen, und auch Christus hat diese ja nicht durch die Passion erreicht, sie trat in dieser nur besonders deutlich zutage.

Natürlich gibt es auch die Rede von heiligen Gegenständen, Orten oder Zeiten. Vor allem im Alten Testament sind diese häufig. Sie können – im guten Sinne – verstanden werden als quasi-sakramentale Zeichen, die auf göttliche oder menschliche Heiligkeit verweisen und auf diese Weise daran partizipieren. Gerade im Alten Testament besteht allerdings auch oft die Gefahr, dass diese „Heiligkeit“ archaisch-sakral missverstanden wird. Eben aus diesem Grund mahnte Schwager die deutlichere Unterscheidung an und betont Palaver deren Wichtig-

keit. Schwager hat sogar vom Alten Testament als einem Mischtext gesprochen, in dem in der Offenbarung Archaisches und Offenbares in Vermischung vorkommen, und er hat für eine Entmischung plädiert.¹³ So verwendet das Alte Testament den Begriff *heilig* sowohl für Heiliges als auch für Sakrales im Sinne von Girard/Schwager/Palaver. Darin kommt es durchaus mit heutigen Verwendungen sowohl in der Alltags- als auch in der theologischen Sprache überein. Mit dem Unterschied, dass heute auch das Umgekehrte vorkommt: etwas, das *heilig* im Sinne Palavers genannt werden müsste, kann auch *sakral* genannt werden. Ich denke hier u.a. an sakrale Kunst oder Architektur. In ihnen kann sowohl Sakrales als auch Heiliges zur Darstellung kommen – je nachdem, welches Gottesbild und welches Handeln Gottes sie nahelegen. Dennoch spricht man nur von sakraler Kunst, nicht jedoch von „heiliger“ Kunst.

Es gibt allerdings ein gewichtiges Gegenargument gegen meine Begründung: Wenn es so wäre, dass das Heilige unabhängig von menschlicher sündiger Gewalt existiert, warum ist es dann geradezu der rote Faden, der sich durch Palavers Buch zieht, dass das Heilige dadurch entstehe, dass das Sakrale transformiert werde? Das ist auch genau, was der Titel seines Buches sagt: „Transforming the Sacred into Saintliness“¹⁴.

Ich denke aber, dieses Gegenargument kann man mit guten theologischen Gründen entkräften: Bereits Raymund Schwager hat immer wieder argumentiert, dass Girards mimetische Analysen aus christlich theologischer Sicht nur als Analysen der erbsündigen Situation der Menschheit Bestand haben können. Ontologisch und logisch vorgängig dazu ist eine schöpfungstheologische Sicht einzunehmen und eine extralapsarische Situation anzunehmen. Girard hat dies im Prinzip akzeptiert, auch wenn er wohl nicht alle Implikationen davon nachvollzogen hat, wie ich an anderer Stelle argumentiert habe.¹⁵

13 Vgl. Raymund Schwager, „Biblische Texte als „Mischtexte“. Das hermeneutisch-spirituelle Programm der ‚Entmischung‘,“ in *Kirchliche, politische und theologische Zeitgenossenschaft*, ed. Mathias Moosbrugger, Gesammelte Schriften 8 (Freiburg i. Br.: Herder, 2017).

14 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, Titelseite.

15 Vgl. Nikolaus Wandinger, „Steter Tropfen höhlt den Stein Bemerkungen über die Entwicklung einiger Aspekte der Erbsündenlehre im Dialog von Raymund Schwager und René Girard,“ in *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition. Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, ed. Mathias Moosbrugger and Józef Niewiadomski (Freiburg: Herder, 2015), 104–113; dazu auch Wolfgang Palaver, „Girards versteckte Distanz zur neuzeitlichen Ontologisierung der

Nun ist es für Menschen einer infralapsarischen Ordnung – wie wir es sind – nicht ganz einfach, sich eine extralapsarische Ordnung auszumalen. Doch scheint es sinnvoll anzunehmen, dass in einer erbsündenfreien Schöpfungsordnung weder Möglichkeit noch Notwendigkeit für ein Opfer in jeder der bisher genannten Bedeutungen existiert, weil es keine sündhafte mimetische Gewalt in ihr gibt. Hier ist Eugen Drewermann zuzustimmen, der aus ganz anderen Überlegungen heraus in seiner Auslegung der Genesis festhält, dass das erste in der Bibel geschilderte Opfer – jenes von Kain und Abel, das schließlich auch zum ersten Tod, der als Mord auftritt,¹⁶ führt – nur sinnvoll möglich ist, nachdem die Menschen aus dem Paradies vertrieben sind: „der Gedanke ist abwegig, daß die Menschen im Garten (von) Eden Gott Opfer dargebracht hätten.“¹⁷ Was vielmehr möglich gewesen wäre, wenn die junge Menschheit nicht umgehend in die Sünde abgeglitten wäre, wäre eine durch rezeptive Mimesis ermöglichte, nicht-rivalisierende Gottebenbildlichkeit, die dann auch eine menschliche Teilhabe an Gottes Heiligkeit ermöglicht hätte.¹⁸

Eine Transformation des Sakralen ins Heilige ist also deshalb und nur deshalb *nötig*, weil wir uns in der Situation der Erbsünde befinden,¹⁹ nicht weil das Sakrale prinzipiell dem Heiligen vorgeordnet wäre. Im Gegenteil: Das Heilige ist dem Sakralen vorgeordnet, das Sakrale ist eine deviante und pervertierte Form des Heiligen, das aber gerade deshalb wieder zum Heiligen transformiert werden kann. Eine Transformation des Sakralen ins Heilige ist also deshalb und nur des-

Gewalt,“ in *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium / Gastmahl zum 65. Geburtstag Raymund Schwagers*, ed. Józef Niewiadomski and Nikolaus Wanderinger, Beiträge zur mimetischen Theorie 14 (Münster: LIT Verlag, 2003).

16 Zur Analyse dieser Erzählung aus der Sicht der mimetischen Theorie und der dramatischen Theologie vgl. Girard, *Ende der Gewalt*, 193-199 und Raymund Schwager, *Beiträge zur Schöpfungslehre, Erbsündenlehre und zur Pneumatologie*, ed. Nikolaus Wanderinger, Gesammelte Schriften 7 (Freiburg i. Br.: Herder, 2018), 197-201.

17 Eugen Drewermann, *Strukturen Des Bösen. Vol. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht* (Paderborn: Schöningh, 1988), 121.

18 Vgl. zum Begriff der rezeptiven Mimesis und der angesprochenen Gottebenbildlichkeit: Nikolaus Wanderinger, „No One has Ever Seen God. How to Imitate the Wholly Other?,“ in *Imagining the Other: Mimetic Theory, Migration, Exclusionary Politics, and the Ambiguous Other*, ed. Dietmar Regensburger and Nikolaus Wanderinger (Innsbruck: innsbruck university press, 2023), 349-366. DOI: <https://doi.org/10.15203/99106-100-7-21>.

19 Für Analysen dieser Transformation siehe in diesem Band die Texte von Martha Reineke und Jozef Niewiadomski.

halb *möglich* auf eine Weise, die uns Menschen nicht von uns selbst entfremdet und verbiegt, weil wir von der Schöpfung her darauf angelegt sind. Wird dies nicht beachtet, so kann der Mensch „den Ruf Gottes [...] nur als Störung empfinden, die ihm etwas – mag dieses in sich auch noch so erhaben sein – aufzwingen will, wozu er nicht gemacht ist“²⁰.

Diese Grundgelegtheit in der Schöpfungsordnung kann vom christlichen Opfer in seinem Verhältnis zum archaischen Opfer so nicht gesagt werden. Denn ohne erbsündige Situation bräuchte es weder das eine noch das andere Opfer – wohl aber, und hier findet sich doch wieder eine Ähnlichkeit: Ein Opfer im Sinne einer Lebenshingabe an Gott, das in diesem Fall nicht in der Situation der Gewalt – weder menschlicher und erst recht nicht göttlicher – erfolgen müsste, wäre das Analogat hierzu. Und hier ließe sich die Frage stellen, ob nicht Girards ursprüngliche Ablehnung des Opferbegriffs für eine christliche Haltung an dieser Stelle wieder zur Anwendung kommen müsste. Diese Art der Hingabe wäre so verschieden von jeder Art von Opfer, dass man den Begriff dafür nicht verwenden sollte. Ob Schwager dem zugestimmt hätte, bleibt natürlich Spekulation.

3 Eschatologische Perspektive

Zum Schluss noch ein Ausblick. Girard, Schwager und Palaver weisen alle drauf hin, dass der Transformationsprozess ein langwieriger, um nicht zu sagen bei vielen Menschen ein lebenslanger Prozess ist, der immer wieder von Rückschlägen und dramatischen Brüchen gekennzeichnet ist. Girard hat offen die Bruchstückhaftigkeit seines Glaubensaktes bei der Abfassung von *Das Ende der Gewalt* eingeräumt.²¹ Schwager betont, dass bestimmte, eigentlich durch die Heilstat Christi überholte Redeweisen wegen der bleibenden Sündhaftigkeit der Menschen ihre Notwendigkeit behalten.²² Palaver hat sich in diesem Zusammenhang besonders mit der Bedeutung des *Katechon* auseinandergesetzt.²³

20 Rahner, Karl. „Über das Verhältnis von Natur und Gnade,“ in *Sämtliche Werke 5/1: De Gratia Christi / Schriften zur Gnadenlehre* (Freiburg: Herder, 2015), 68.

21 Vgl. Brief Girards an Schwager vom 30.10.1991: Schwager, *Briefwechsel*, 429.

22 Vgl. Schwager, *Beiträge*, 333.

23 Vgl. u.a. Wolfgang Palaver, „Biblisches Ethos und Politik,“ in *Theologische Ethik heute. Antworten*

Mit Bernard Lonergan könnte man auch argumentieren, dass dieser Transformationsprozess ein Bekehrungsprozess ist, der Menschen von Inauthentizität in die Authentizität führt, und für diese gilt: „Human authenticity is never some pure and serene and secure possession. It is ever a withdrawal from unauthenticity, and every successful withdrawal only brings to light the need for still further withdrawals. [...] Genuine religion is discovered and realized by redemption from the many traps of religious aberration. [...] And it is the greatest saints that proclaim themselves the greatest sinners, though their sins seem slight indeed to less holy folk that lack their discernment and their love.“²⁴ Wenn dieser Prozess möglicherweise ein Leben lang dauert, so ist davon auszugehen, dass für viele Menschen das Ziel erst eschatologisch erreicht wird.

Hier sei noch einmal auf Rudolf Ottos Beschreibung des Heiligen zurückgekommen, die wir nach der hier vorgeschlagenen Terminologie als Beschreibung des Sakralen bezeichnen müssten. Das Sakrale ist demnach die Vermischung des eigentlich Heiligen mit menschlichen Projektionen, die dem Heiligen Gewalt beimischen, unter Umständen massive Gewalt, mit zunehmendem Fortschritt der Bekehrung immer weniger. Und doch dürften Spuren davon bei den meisten Menschen bis zum Eschaton erhalten bleiben. Wenn nun das Sakrale als *tremendum et fascinatum* zu beschreiben ist, lässt sich dann das *fascinatum* auch ohne *tremendum* wahrnehmen und genießen? Die Vermutung legt sich nahe, dass dies genau das ist, was die Tradition mit *visio beatifica* bezeichnete: eine Schau, die nicht erzittern lässt, sondern selig macht – und dabei auch nicht in Langeweile erstarbt, sondern ihre Faszinationskraft nicht nur behält, sondern ins Absolute erweitert. Solange wir diese *visio* noch nicht erreicht haben, werden wir immer in der Gefahr sein, Faszination und Angst-Furcht wieder zu vermischen, und bleiben darauf angewiesen, uns lebenslang immer mehr zu bekehren.

für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag, ed. Alberto Bondolfi and Hans J. Münk (Zürich: NZN Buchverlag, 1999); Wolfgang Palaver, „Christentum zwischen Pazifismus und Gewaltlegitimation,“ in *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*, ed. Reinhard Hempelmann and Johannes Kandel (Göttingen: V&R unipress, 2006); Wolfgang Palaver, „Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity,“ *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 2 (1995).

²⁴ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, ed. Robert M. Doran and John D. Dadosky, *Collected Works* 14 (Toronto: University of Toronto Press, 2017), 106.

Bibliographie

- Drewermann, Eugen. *Strukturen Des Bösen. Vol. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*. Paderborn: Schöningh, 1988.
- Girard, René. *Das Ende der Gewalt. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt. Mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*. [Des choses cachées depuis la fondation du monde]. Translated by Elisabeth Mainberger-Ruh. Freiburg: Herder, 2009.
- . *Der Sündenbock*. [Le Bouc émissaire]. Translated by Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich: Benzinger, 1988.
- . *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*. [Je vois Satan tomber comme l'éclair]. Translated by Elisabeth Mainberger-Ruh. München: Carl Hanser Verlag, 2002.
- Lonergan, Bernard. *Method in Theology*. Collected Works 14. Edited by Robert M. Doran and John D. Dadosky. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- Moosbrugger, Mathias. *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext*. Innsbrucker Theologische Studien 88. Innsbruck: Tyrolia, 2014.
- Niewiadomski, Józef. „Das Opfer-Täter-Verhängnis und die Frage nach dem Letzten Gericht.“ In *Erben der Gewalt. Zum Umgang mit Unrecht, Leid und Krieg*, edited by Jörg Ernesti, Ulrich Fistill and Martin M. Lintner. Brixner Theologisches Jahrbuch 5, 101–116. Brixen, Innsbruck: Tyrolia, 2015.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck, 1987. 1917.
- Palaver, Wolfgang. „Biblisches Ethos und Politik. In *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag*, edited by Alberto Bondolfi and Hans J. Münk, 353–370. Zürich: Nzn Buchverlag, 1999.
- . „Christentum zwischen Pazifismus und Gewaltlegitimation.“ In *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*, edited by Reinhard Hempelmann and Johannes Kandel, 159–172. Göttingen: V&R unipress, 2006.
- . „Girards versteckte Distanz zur neuzeitlichen Ontologisierung der Gewalt.“ In *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium / Gastmahl Zum 65. Geburtstag Raymund Schwagers*, edited by Józef Niewiadomski and Nikolaus Wandinger. Beiträge Zur Mimetischen Theorie 14, 113–126. Münster: LIT Verlag, 2003.

- . „Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity.” *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 2 (1995): 57-74.
- . *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Beiträge Zur Mimetischen Theorie. 6, 3rd ed. Wien: LIT, 2008.
- . *Transforming the Sacred into Saintliness. Reflecting on Violence and Religion with René Girard*. Elements in Religion and Violence. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Pendel, Adam. *Transformation des Alltags. Sakramententheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie*. Beiträge Zur Mimetischen Theorie 34. Wien: LIT, 2022.
- Rahner, Karl. „Über das Verhältnis von Natur und Gnade.“ In *Sämtliche Werke 5/1: De Gratia Christi / Schriften zur Gnadenlehre*, 66–83. Freiburg: Herder, 2015.
- Schwager, Raymund. *Beiträge zur Schöpfungslehre, Erbsündenlehre und zur Pneumatologie*. Gesammelte Schriften 7. Edited by Nikolaus Wanderinger. Freiburg i. Br.: Herder, 2018.
- . „Biblische Texte als »Mischtexte«. Das hermeneutisch-spirituelle Programm der ›Entmischung.‹“ In *Kirchliche, politische und theologische Zeitgenossenschaft*, edited by Mathias Moosbrugger, Gesammelte Schriften 8, 360–367. Freiburg i. Br.: Herder, 2017.
- . *Briefwechsel mit René Girard*. Gesammelte Schriften 6. Edited by Nikolaus Wanderinger and Karin Peter. Freiburg: Herder, 2014.
- . „Vorlesungsmanuskript zur Allgemeinen Sakramententheologie aus dem Jahr 1994“, kritisch ediert in: Adam Pendel, *Transformation des Alltags. Sakramententheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie*, Beiträge zur mimetischen Theorie 34 (Wien: LIT, 2022), 320-406.
- Wanderinger, Nikolaus. „‘No One Has Ever Seen God’. How to Imitate the Wholly Other?“. In *Imagining the Other: Mimetic Theory, Migration, Exclusionary Politics, and the Ambiguous Other*, edited by Dietmar Regensburger and Nikolaus Wanderinger, 349–366, Innsbruck: innsbruck university press, 2023. DOI: <https://doi.org/10.15203/99106-100-7-21>
- . „Religious Conversion as a Life-Long Process: Considerations from Dramatic Theology.“ In *A New Exodus? Method and Theology Today*, edited by Ligita Ryliskyte and Jeremy Wilkins. Marquette Studies in Theology. Milwaukee: Marquette University Press, Chap. 8, in progress 2023.

———. „Steter Tropfen höhlt den Stein Bemerkungen über die Entwicklung einiger Aspekte der Erbsündenlehre im Dialog von Raymund Schwager und René Girard.“ In *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition. Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, edited by Mathias Moosbrugger and Józef Niewiadomski, 100–115. Freiburg: Herder, 2015.

Bergpredigt und Gnadenerfahrung als Fundamente für eine christliche Spiritualität des gewaltlosen Widerstandes¹

Willibald Sandler

Seit dem grausamen Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine haben Pazifismus und gewaltloser Widerstand viel an öffentlicher Plausibilität eingebüßt. Wolfgang Palaver vertritt als Professor für christliche Gesellschaftslehre und Friedensethiker seit Langem einen Mittelweg, den er in der sich abzeichnenden militärischen Zeitenwende nicht revidieren musste. Er traut der Kraft eines gewaltlosem Widerstandes viel zu, gibt aber im Unterschied zu einem kategorischen Pazifismus die traditionelle katholische Lehre vom gerechten Krieg nicht gänzlich auf, sondern integriert berechnigte Anliegen von diesem in eine Lehre vom gerechten Frieden.² Palaver hat diesen Mittelweg durch intensiven Austausch mit verschiedenen Denker:innen und Praktiker:innen entwickelt und vertieft. Ein Seminar mit den Friedensaktivisten *Jean Goss* und *Hildegard Goss-Mayr* motivierte ihn einst dazu, Theologie zu studieren. Die mimetische Theorie von *René Girard* schärfte seinen Sinn für Dynamiken der Gewalt und das spirituelle Potenzial der christlichen Offenbarung zu ihrer Überwindung. *Simone Weils* „kreative Entsagung“ („creative renunciation“) von Gewalt,³ ohne an deren Opfern Verrat zu üben, und in den letzten Jahren vor allem Mahatma Gandhis „streitbare Gewaltlosigkeit“ („militant nonviolence“)⁴ bestärkten ihn darin, kreativen Mittelwegen zwischen den Straßengräben einer kategorischen Gewaltverweigerung, ohne sich im Einsatz für Opfer zu riskieren, und einem Sichverlieren in Eskalationsspiralen nachzuspüren.

1 Eine ausführlichere, umfassender dokumentierte Fassung dieses Artikels ist online zugänglich im Innsbrucker Theologischen Leseraum: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/3480.html>.

2 Vgl. Wolfgang Palaver, „Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik,“ *Theologisch-praktische Quartalschrift* 170 (2022), 395-403.

3 Vgl. Wolfgang Palaver, „‘Creative Renunciation’: The Spiritual Heart of René Girard’s ‚Deceit, Desire, and the Novel‘,“ *Literature & Theology* 43 (2011): 143-150.

4 Vgl. Wolfgang Palaver, „Gandhi’s Militant Nonviolence in the Light of Girard’s Mimetic Anthropology,“ *Religions* 12, no. 11 (2021): 1-22; <https://doi.org/10.3390/rel12110988>.

Bei all diesen Denker- und Praktiker:innen fand er einen Sinn dafür, dass ohne ein wenigstens implizites Gottvertrauen kreative Auswege aus der Gewalt nicht gefunden und nicht verwirklicht werden können:

Sie wussten und wissen, dass das menschliche Engagement gegen Gewalt letztlich von jenem wahren Gott abhängig bleibt, der wesentlich Liebe und Gewaltfreiheit ist. [...] Letztlich heißt es auch, auf die Gnade Gottes vertrauen, die uns allein aus den Sackgassen der Gewalt führen kann.⁵

Im Folgenden werde ich mittels einer bibel- und gnadentheologischen Analyse von ausgewählten Stellen der Bergpredigt herausarbeiten, worin dieses Wirken eines liebenden und gewaltfreien Gottes besteht und was es für ein gelebtes christliches Ethos der Gewaltfreiheit beitragen kann. Um die Praxistauglichkeit einer von der Bergpredigt inspirierten Ethik der Gewaltlosigkeit im Blick zu behalten, werde ich berücksichtigen, welche Bedeutung die Bergpredigt für Leo Tolstoi hatte und wie er dadurch Mahatma Gandhi begeistern und entscheidend beeinflussen konnte.

1 Jesu Gebot der Gewaltfreiheit in der Bergpredigt im Verständnis von Leo Tolstoi

Die Bergpredigt favorisiert eine Grundhaltung der Gewaltfreiheit in der dritten Seligpreisung: „Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben“ (Mt 5,5).⁶ Worin solche Gewaltlosigkeit besteht, verdeutlicht Jesu fünfte Antithese, die in vier radikale Aufforderungen mündet, deren härteste darin besteht, einem Schläger auch noch die andere Backe hinzuhalten.

5 Wolfgang Palaver, „Die Frage des Opfers im Spannungsfeld von West und Ost. René Girard, Simone Weil und Mahatma Gandhi über Gewalt und Gewaltfreiheit,“ *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010), 480.

6 Allerdings ist das eine ziemlich freie Formulierung aus der noch unrevidierten Einheitsübersetzung. Die aktualisierte Neuauflage übersetzt „Selig die Sanftmütigen“.

Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Auge für Auge und Zahn für Zahn. Ich aber sage euch: *Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand* (Mt 5,38–39).⁷

Für Leo Tolstoi wurde diese Aufforderung Jesu die Mitte und der Schlüssel zum Verständnis nicht nur der Bergpredigt, sondern der gesamten Botschaft Jesu.⁸ Zu dieser Einsicht war er nach einem intensiven religiösen Ringen im Alter von 55 Jahren durchgestoßen. In seinem kirchenkritischen Bekenntnisbuch „Mein Glaube“ (1884) bezeugt er, wie ihn die Evangelien und darin besonders die Aufforderungen der Bergpredigt mit ihrer „Liebe, Demut, Erniedrigung, Selbstlosigkeit und Vergeltung des Bösen mit Gutem“ (103) berührten, dass er sich aber schnell entmutigt fühlte, wenn er sich vornahm, dies in seinem Leben zu verwirklichen. Für diese Entmutigung machte er seinen kirchlichen Glauben an Sünde und Erlösung verantwortlich (105).

Eine neue Sichtweise öffnete sich ihm erst, nachdem er „alle Auslegungen vergaß“ und das Evangelium „wie ein Kind annahm“ (106, mit Mk 10,15). Er legte auch die Annahme einer kirchlichen Leidensspiritualität, die ihm bisher selbstverständlich erschienen war, beiseite, wonach es sich hier um eine „Forderung nach Leiden und Entbehrungen [handelte], wie sie der Natur des Menschen nicht entsprachen“ (106). Dabei vertraute er offenbar ganz seiner ersten inneren Bewegung, die ihn bei der Lektüre der Bergpredigt immer wieder überkam: „die freudige Gewissheit, dass ich all dies gleich jetzt, von dieser Stunde an tun konnte“ (105). Und darin sah er sich durch Zusagen der Evangelien bestätigt (vgl. Mt 11,30; 1 Joh 5,3). So erschien ihm nun alles ganz einfach, wenn er sich nur entschieden an jene Anweisung Jesu hielt, die ihm nunmehr zum Schlüssel für das ganze Evangelium wurde: „Leiste dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand“ (107).

Als Gandhi im Alter von 24 Jahren Tolstois Nachfolgewerk „Das Reich Gottes ist in euch“ las, war er überwältigt. Es lag ganz auf der Linie seiner mit großem

7 Wenn nicht anders angegeben, werden Bibelstellen nach der Revidierten Einheitsübersetzung von 2016 zitiert. Hervorhebungen in Bibelstellen sind generell von mir hinzugefügt.

8 Vgl. Leo Tolstoi, „Mein Glaube (Auszüge),“ in *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*, ed. Martin George et al., 102-124 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014). Darauf beziehen sich die folgenden eingeklammerten Seitenangaben im Haupttext.

Ernst betriebenen „Experimente mit der Wahrheit“⁹, in denen er sich mit Demut und Selbstdisziplin um eine Erkenntnis Gottes durch ein entsprechendes tätiges Leben bemühte und dazu auf das gnädig rettende Handeln Gottes in seinem Leben vertraute.¹⁰

2 Die seinsmäßige Wandlung, die den Geboten der Bergpredigt zugrunde liegt: „Ihr seid das Licht der Welt“

Um bei der Auslegung der Bergpredigt einem überfordernden Moralismus zu entgehen, muss man berücksichtigen, was Jesus seinen Hörer:innen mitgab, damit sie diese Gebote verstehen und befolgen konnten. Die Bergpredigt beginnt nicht mit Geboten, sondern mit Zusagen: Diese bestehen aus neun Seligpreisungen sowie dem Doppelwort vom Salz der Erde und dem Licht der Welt.

Aber ist es nicht zynisch, wenn man wehrlose Menschen für ihre notgedrungene Sanftmütigkeit seligpreist (Mt 5,5), anstatt sie für eine legitime Selbstverteidigung zu unterstützen? Allerdings preist Jesus die Armen, Trauernden und Sanftmütigen nicht generell selig, sondern im Zusammenhang des für sie *horizontsprengenden Ereignisses*¹¹ der Bergpredigt. Dieses kam dadurch zustande, dass die Hörer:innen Jesu vollmächtige Verkündigung des Gottesreichs in Worten und Heilungstaten (Mt 4,24–5,1) mit offenem Herzen annahmen (Mt 7,28–29). Das ist nicht zuletzt dem – an sich *nicht* guten, aber in dieser Situation hilfreichen – Umstand zu verdanken, dass sie arm statt gesättigt und traurig statt selbstzufrieden waren. Damit waren sie bereit, Jesu Heilsangebot „wie ein Kind

9 Das ist der Titel, den Gandhi seiner Autobiographie gab. Mohandas Karamchand Gandhi, *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit* [1929]. Ausgewählte Werke 1 (Göttingen: Wallstein, 2011).

10 Obwohl Gandhi Gott nicht als Person, sondern als Wahrheit und Prinzip versteht (Gandhi, *Eine Autobiographie*, 14), rechnet er – anders als Tolstoi – mit Gottes Gnade (vgl. ebd. 39, 232, 237, 272, 347, 360, 545) und geht selbstverständlich davon aus, dass Gott in seinem Leben wirkt und rettet (vgl. ebd. 28, 39, 45, 64–65, 83, 90–91, 108, 135, 149, 162, 171, 187, 232, 545).

11 Ich verwende hier den Begriff Ereignis im starken Sinn von „nicht etwas, das innerhalb der Welt geschieht, sondern [...] eine[r] Veränderung des Rahmens, durch den wir die Welt wahrnehmen und uns in ihr bewegen.“ Slavoj Žižek, *Was ist ein Ereignis?* (Frankfurt am Main: Fischer, 2014), 16.

anzunehmen“ (Mk 10,15), während es von reichen, selbstzufriedenen und anerkannten Menschen fast durchwegs abgewiesen wurde.

Mit den Wachstumsgleichnissen zum Gottesreich lässt sich das so ausdrücken, dass das lebendige Wort, das der göttliche Sämann vermittelt durch Jesus in ihre Herzen ausgesät hat (Lk 8,11), bei ihnen auf guten Boden gefallen ist, so dass es nun vielfältige Frucht tragen kann (Mt 13,8). Das Gleiche – nämlich die Ausbreitung des in Zeichen vergegenwärtigten Himmelreichs – drückt Jesus in der Bergpredigt mit der Lichtmetapher aus: „Ihr seid das Licht der Welt“ (5,14). Dieses Bildwort lässt zwar den Aspekt des Wachsens aus dem samenkornartig Kleinen unberücksichtigt; dafür verdeutlicht es, dass die Ausbreitung des Gottesreichs kein naturgesetzlich ablaufender Prozess ist, sondern in der Verantwortung der Empfänger:innen des Lichts liegt (Mt 5,15–16).

Wie bei den Seligpreisungen, so ist es auch hier wichtig zu sehen, dass Jesus mit seiner Zusage „Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5,14) den anwesenden Menschen nicht generell eine exzellente Natur zuspricht, sondern sich auf ihre seismäßige Transformation aufgrund des gegenwärtigen Gnadenergebnisses oder – in biblischer Sprache – des *Kairos* bezieht, den sie glücklich angenommen haben.

3 Der Kairos des anbrechenden Gottesreichs

Der Kerngehalt von Jesu Verkündigung, „Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe“ (Mt 4,17), lautet bei Markus detaillierter: „Die Zeit [Kairos] ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe gekommen. [Deshalb] kehrt um und glaubt an das Evangelium.“ (Mk 1,15). „Kairos“ steht hier für eine besondere Zeit des Heils oder auch ein Heilsereignis, das seine Zeit hat. Dabei besteht das Heilsereignis gerade darin, dass das Himmelreich nahe gekommen ist. „Nahe gekommen“ bedeutet nach geäußert exegetischer Auskunft nicht eine demnächst bevorstehende Ankunft (wie bei Johannes dem Täufer), sondern dass es *jetzt schon* und doch *noch nicht* da ist. Dieses Paradox wird mit Hilfe der erläuternden Wachstumsgleichnisse und der Lichtmetapher (Kap. 2) einfach nachvollziehbar: In einer exemplarischen Heils-erfahrung – in den Evangelien vermittelt durch Jesu Wunderwirken in Heilungen und Befreiungen – wird für Menschen, die Jesus begegnen, an einem kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit das Reich Gottes *ganz gegenwärtig*. Auf diese

Weise verweist dieser Ausschnitt realsymbolisch auf die *noch ausstehende* vollendete neue Schöpfung, in der „der Tod nicht mehr sein wird“ (Offb 21,4). Auf diese Weise wird auch nachvollziehbar, dass partikuläre Erfahrungen der Gegenwart des Gottesreiches (Lk 11,20) die sehnsüchtige Bitte nach seinem Kommen (Lk 11,2) nicht stilllegen, sondern anfachen.

Worin dieses „Samenkorn des Gottesreiches“ besteht, lässt sich gabetheologisch verdeutlichen. Was Gott den Menschen *gibt*, wenn Jesus ihnen die Heilung von Blinden und Tauben, die Auferweckung der Toten und die Verkündigung der „guten Nachricht“ für Arme und Gefangene als Zeichen des anbrechenden Gottesreiches erfahrbar macht (Mt 11,3–5), ist ein realsymbolisch repräsentiertes Stück vollendeter Wirklichkeit, das sich als solches wesentlich von unserer unvollkommenen, todgeweihten Welt unterscheidet und solcherart in einem eingeschränkten Bereich unser gewohntes Leben unterbricht und einen *radikalen Neuanfang* bewirkt.¹² Dies wird von den Menschen als Wunder erfahren und ruft entsprechend Staunen bis Entsetzen hervor, wie die Evangelien vielfach bezeugen.

Dieses horizontsprengende Ereignis¹³ der bereits ganz angekommenen (Lk 11,20) Gegenwart des Gottesreichs ist aber „samenkornartig“ auf einen winzigen Ausschnitt der Wirklichkeit begrenzt und überwältigt solcherart den Menschen nicht. Vielmehr öffnet Gott den Menschen die *Möglichkeit*, es aufzunehmen und sich und die Welt dadurch verwandeln zu lassen. Dabei lässt er ihnen durch die zeitliche und räumliche Begrenztheit dieses Eindrucks doch auch die Möglichkeit, das empfangene Licht unter den Scheffel zu stellen und das Samenkorn im Herzen verdorren oder ersticken zu lassen, es abzuweisen oder „abzutreiben“.

Das ist deshalb folgenschwer, weil Gott in dieser Gabe nicht bloß *etwas* Gutes gibt, sondern darin in einer doppelten Selbstgabe zugleich sich selber dem Menschen gibt, und weil der solcherart beschenkte Mensch in einer gesteigerten

12 Als ein geeignetes philosophisches Konzept dafür könnte sich *Hannah Arendts* kausalitätssprengende Kategorie der *Natalität* erweisen. Vgl. dazu Saskia Wendel, „Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes,“ *Zeitschrift für katholische Theologie* 135 (2013): 414-432.

13 Vgl. Willibald Sandler, „Divine Action and Dramatic Theology: A Rereading of Raymund Schwager's Jesus in the Drama of Salvation,“ *Religions* 14, no. 3 (2023): 15-17: <https://doi.org/10.3390/rel14030390>.

Freiheit sich selbst neu gegeben wird. Auf diese Weise wird der oder die Adressat:in zu einer Grundentscheidung freigesetzt und zugleich herausgefordert, die ein Ja oder Nein zu Gott, zur Gesamtheit der Wirklichkeit, zu sich selbst und zum ewigen Leben bedeutet.

Dabei *erkennt* der Mensch, dass diese Gabe ganz und gar gut ist und dass in ihr Gott selbst den Menschen „besucht“¹⁴. Und trotzdem hat er oder sie nachvollziehbare Gründe, diese Gabe abzuweisen. Denn zugleich zeigt sich, dass dieses hochpotente Samenkorn des Gottesreichs sich nicht einfach harmonisch in die Errungenschaften des bisherigen Habens und Seins einfügt. Je nach der Größe und Intensität der Gnadenerfahrung kann es notwendig sein, um der einen Perle willen alles andere aufzugeben (Mt 13,46) – jedenfalls in dem Sinn, dass man alles andere in seinem bisherigen Vorrang zurückstufen und beiseite schieben muss, um dieser Perle den angemessenen Ort „auf dem Leuchter“ (Mt 5,15) zuzuweisen. Mehr als für die Armen und Verachteten ist das für die Reichen und Anerkannten ein Problem, weil sie vieles loslassen müssen. Deshalb beklagt Jesus diese in den Weheworten der lukanischen Feldrede (Lk 6,24–26), während er jene seligpreist.

Als ein Heilsangebot, das die Menschen innerlich erfasst und seine anfängliche Annahme mit sich bringt, ist diese himmlische Gabe auch zeitlich begrenzt. Insofern ist sie *Kairos*: Gelegenheit und Chance, die unverzüglich genutzt werden muss, indem man sich aktiv für sie öffnet, das Licht auf den Leuchter stellt und mit der erfahrenen Gnade mitwirkt; andernfalls verpasst man sie.

Aber auch wenn man das Gnadengeschenk angenommen hat, verblasst seine Intensität früher oder später. In der mystischen Sprache des Hohelieds Salomos: Der Geliebte entschwindet. Aber in diesem Fall bleibt die heilvolle Wirkung seiner vollzogenen Annahme im eigenen Sein und Leben zurück: „Ich *suchte ihn* und fand ihn nicht“ (Hld 3,1; 5,6). So ist man mehr als zuvor offen für weitere Kairoi, in denen Gott sich neu zusagt.

Wenn hingegen ein Kairos abgewiesen oder verpasst wurde – um nichts vom bisher Gewonnenen zu verlieren oder zu gefährden – bleibt eine instinktive Resistenz gegen weitere Gnadenangebote zurück. Die Bibel beschreibt dies als verhärtetes (Mt 13,15; Hebr 3,7–15) oder verstocktes (Mk 3,5) Herz, das gemäß den

14 Vgl. Lk 1,68; 1,78; 7,16: „episképtomai“.

Evangelien vor allem die Hüter des traditionellen Glaubens in eine zunehmende Feindseligkeit gegen Jesus treibt – bis zu seiner Tötung (Mk 3,6).

4 Jesu Kreuzweg der kritischen Solidarität als erlösender Ausweg aus einer Verstockung infolge verfehlter Kairoi

Um Jesu Anweisungen zur Gewaltlosigkeit in der Bergpredigt recht zu verstehen, müssen wir uns von seiner gelebten Gewaltlosigkeit leiten lassen, mit der er seinen Gegnern in ihrer feindseligen Verstockung begegnete. Diese Verstockung brachte den von Jesus initiierten Heilsweg einer sukzessiven Wandlung der Menschen durch ein wiederholtes „Einimpfen“ von Samenkörnern des Gottesreichs an seine Grenzen. Da nämlich Erlösung wesentlich ein Freiheitsgeschehen ist, kann niemand gegen seinen Willen erlöst werden. Wie aber sollen dann Menschen, die ihre von Gott freigesetzte Freiheit auf Gott hin mit zunehmender Verstockung zu einem Nein gegen Gott und ihr Heil missbrauchen, noch gerettet werden können? Wie das über die Umwege eines mehraktigen Heilsdramas – von Jesu Gottesreichverkündigung über Gerichtsworte, Kreuz, Auferstehung bis zur Ausgießung des Heiligen Geistes – sich doch noch als möglich erweist, kann hier nicht entfaltet werden.¹⁵

Für unser Ziel genügt es zu klären, welche Grundhaltung zu Gott und zu den Menschen Jesus auf seinem dramatischen Weg der Erlösung durch die verschiedenen Akte durchhielt. Deren ursprüngliche Mitte bestand in seinem unbedingten Gehorsam *zum Willen des Vaters*. Da dieser ihn *zu den Menschen* sandte, faltet sich die eine Sendungstreue Jesu aus in zwei leitende Aufmerksamkeiten von Gottesliebe und Nächstenliebe (Mt 22,36–40) bzw. einer kompromisslosen Treue zur göttlichen Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit (in der Bergpredigt etwa in Mt 5,17–20) und einer tief empathischen Solidarität mit den Menschen (Mt 9,36; 14,14). In dem Maß, als Menschen Gottes durch Jesus vermitteltes Heilsangebot zurückweisen, wird diese Zweipoligkeit für Jesus zur Zerreißprobe. Die

15 Vgl. Raymund Schwager, „Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre,“ in *Heilsdrama – Systematische und narrative Zugänge*, ed. Józef Niewiadomski, 37-400. Gesammelte Schriften Band 4 (Freiburg i. Br.: Herder, 2015).

Solidarität, die er Menschen entgegenbringt, die sich gegen Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit stellen, muss zu einer *kritischen* Solidarität werden, die sich auf einem enger werdenden Kreuzweg zwischen den „Straßengräben“ einer *Solidarität ohne Kritik* (mit den Menschen gegen Gott) und einer *Kritik ohne Solidarität* (mit Gott gegen die Menschen) bewegt.¹⁶ Dieser Mittelweg einer kritischen Solidarität ist maximal konfrontativ und bietet so die denkbar größten Chancen, bei den Menschen eine Umkehr zu bewirken. Aber gerade so provozierte dieser Weg eine zunehmende Wut und Gewalttätigkeit seiner Gegner, die schließlich zu seiner Tötung führen musste, die nicht nur für ihn, sondern auch für sein Erlösungswerk und damit für die erlösungsbedürftige Menschheit katastrophal war.

5 Erfahrungen des Heiligen Geistes

Aber gerade durch den freiwillig in Kauf genommenen Kreuzestod, Jesu Auferstehung und die Ausgießung des Heiligen Geistes öffneten sich neue Dimensionen des Heils. Erfüllt durch den Heiligen Geist konnten die Apostel, Jüngerinnen und Jünger nun Jesu Weg einer *kritischen Solidarität* in einer Weise selbst beschreiten, der auch den verstockten Gegnern Jesu, die ihn aus ihrem Leben und der Welt hinausgetrieben hatten, nochmals die Tür zu einem Neuanfang öffnete. Eindrucksvolles Beispiel dafür ist die Pfingstpredigt des Petrus in Jerusalem, wo er die anwesenden Juden zugleich – solidarisch – als Brüder ansprach und sie doch – kritisch – mit der Wahrheit von dem konfrontierte, was sie mit der Verwerfung Jesu getan hatten.

Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir tun, Brüder? Petrus antwortete ihnen: Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung eurer Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen. Denn euch und euren Kindern gilt die Verheißung und all denen in der Ferne, die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird. (Apg 2,38–40).

¹⁶ Vgl. dazu Willibald Sandler, *Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind* (Kevelaer: Verl.-Gemeinschaft Topos Plus, 2011), 76-87.

So wird Jesu vollmächtige Verkündigung des Gottesreichs – in der Weise eines „Einimpfens von Samenkörnern des Gottesreichs“ in die Herzen – vermittels Erfahrungen des Heiligen Geistes für die Menschen aller Zeiten zugänglich. Aber da der Heilige Geist in fehlbare Menschen, eine sündige Kirche und eine von Gott entfremdete Welt hineinwirkt, ist sein Wirken Vermischungen und Entstellungen ausgesetzt, die es im Wirken Jesu nicht gab. Trotz dieser Verunreinigungen bricht in den Kirchen und in der ganzen Schöpfung – also längst nicht nur in explizit christlichen, „frommen“ Kontexten – wieder und wieder die im auferstandenen Christus gründende neue Schöpfung durch (2 Kor 5,17; Gal 6,15): in wenigen grundstürzenden, vielen kleinen und unzähligen ganz kleinen Kairos-Ereignissen und -Erfahrungen. Auch wenn diese allermeist nicht so außerordentlich wie Jesu Wunderheilungen sind, haben sie doch die gleiche Grundstruktur eines horizontsprengenden Ereignisses, in dem Gott an einem kleinen oder kleinsten Stück Wirklichkeit sich selber gibt und Menschen die Möglichkeit zu einem neuen Anfang eröffnet: als ein himmlisches Samenkorn, welches das Potenzial in sich trägt, ein heilloses Leben oder eine trostlose Welt zu fermentieren und so Menschen freizusetzen, sich selbst und die Welt in einem Mitwirken mit Gott (Röm 8,26) zum Besseren zu verändern.

Konkret geschieht das durch größere, kleine und kleinste Erlebnisse und Erfahrungen von Einzelnen und in Gemeinschaft, die mitten in einer heillosen oder ambivalenten Welt spontan die Evidenz hervorrufen: „Es ist gut“ – ohne Wenn und Aber. Es geschieht in Erlebnissen oder Erfahrungen einer „Tröstung ohne Ursache“ (Ignatius von Loyola), die einen Frieden durchscheinen lassen, der aus den Umständen nicht abgeleitet werden kann und doch unmittelbar einleuchtet. Und es ereignet sich in „Tun-Erfahrungen“, wo man von einem eigenen engagierten, wahrhaftigen und selbstlosen Verhalten überrascht wird, das einen weder freut noch stolz macht, aber doch einen Hinweis gibt auf ein Gnadenwirken, das sich dahinter unerkant verbirgt.¹⁷

17 Vgl. Karl Rahner, „Von der Erfahrung der Gnade im Alltag [1954],“ in *Sämtliche Werke* 23, 484–487 (Freiburg i. Br.: Herder, 2006).

6 Gnadenerfahrungen ermöglichen ein Leben nach der Bergpredigt

Solche Erfahrungen des Heiligen Geistes vergegenwärtigen auch für uns heute immer wieder das Gottesreich und versetzen uns so in Situationen, für die Jesus die Gebote der Bergpredigt verfasst hat. Durch solche Ereignisse schreibt der Heilige Geist diese Gebote in unsere Herzen, so dass wir sie erfüllen können (Ez 36,26–27 mit Jer 31,33), und aus der inneren Evidenz von Geisterfahrungen erweisen sie sich als einzig richtig. Nicht nur die großen, sondern die alltäglichen kleinen und kleinsten Gnadeneignisse legen Samenkörner des Gottesreichs in unsere Herzen, so dass wir zu Salz der Erde und Licht für die Welt werden (Mt 5,13–14), wenn wir uns nur ganz für sie öffnen. Mit ihnen tragen wir den Geist von Jesu Antithesen bereits ansatzweise in uns. Um den jeweiligen Kairos nicht zu verfehlen, indem wir den Heiligen Geist in uns betrüben (Eph 4,30) oder auslöschen (1 Thess 5,19), dürfen wir dem Bruder oder der Schwester nicht zürnen und sie keinesfalls entwerten (Mt 5,22), müssen wir kompromisslos wahrhaftig sein, (auch), wo wir nicht schwören (Mt 5,37) und dürfen wir dem, der uns etwas Böses antut, nicht gewalttätig Widerstand leisten (Mt 5,39). Im Grunde entspricht es der inneren Bewegung auch noch der kleinsten Gnadenerfahrung, dass ich jemandem, der mich grobschlächtig verletzt („auf die rechte Wange schlägt“) weder aggressiv begegne noch mich von ihm oder ihr abwende, sondern zuversichtlich auf ihn oder sie zugehe – in kritischer Solidarität, wie Jesus auf dem Weg nach Jerusalem und Petrus in der Pfingstpredigt (Kap. 5). Sich so zu verhalten, entspricht dem Licht, das Jesus in Menschen durch Gnadeneignisse angezündet hat. Die Gebote der Bergpredigt verlangen von uns nicht, diese Friedfertigkeit eigenmächtig zu verwirklichen – das wäre ein überfordernder Moralismus – sondern ermahnen uns, dem Licht, das *er* in uns in Gnadenerfahrungen immer wieder neu anzündet, durch tätige Mitwirkung zu entsprechen, anstelle es zu verraten und auszulöschen.

Auf diese Weise fixiert sich im Ernstfall des Konflikts unsere Aufmerksamkeit nicht auf das Verhalten des Aggressors, sondern bleibt auf Jesus bzw. auf sein Licht in uns ausgerichtet. Das bewahrt uns davor, in den Sog mimetischer Rivalität – einer eskalierenden Dynamik von „Auge um Auge und Zahn um Zahn“

(Mt 5,38) – hineingerissen zu werden.¹⁸ So strahlt unser Licht von seiner Liebe, die wir in uns tragen, auf andere aus.

7 Rückblick und Ausblick

Mir scheint, dass diese Auslegung von Jesu fünfter Antithese auch Tolstois Schlüsseinsicht entspricht, die ihn – und in seinem Gefolge auch Gandhi – so sehr für die Bergpredigt begeisterte (vgl. Kap. 1). Die Zeugnisse des russischen Dichters von seinem religiösen Ringen und Durchbruch sprechen dafür, auch wenn ihm in seinem *expliziten* Verständnis und in seiner religiösen Lehre die Bedeutung der Gnade verschlossen geblieben ist. Offenbar hatte er die kirchliche Lehre von Gnade, Erlösung und Sakramenten in Formen kennen gelernt, die die Radikalität der Bergpredigt aufweichen statt sie – wie hier vertreten – lebbar machen.

In einem intensiven Austausch mit engagiert gläubigen Christ:innen hatte *Gandhi* einen ähnlichen Eindruck gewonnen.¹⁹ Das hatte ihn daran gehindert, Christ zu werden, obwohl er grundsätzlich dafür offen gewesen wäre.²⁰ Aber anders als Tolstoi blieb Gandhi dankbar und respektvoll gegenüber kirchlichen Christen und christlichen Kirchen und formte seine Lehre niemals in Entgegensetzung gegen sie oder andere Religionen.²¹

Tolstoi hingegen schüttete das Kind mit dem Bad aus und entwickelte eine antikirchliche Lehre von der Bergpredigt, die auf menschliche Fähigkeiten zur Erfüllung ihrer Gebote baute, welche dem Menschen in seine Natur gelegt und jederzeit verfügbar wären. Damit löste er die Ethik der Bergpredigt vom sie ermöglichenden Grund von Gnadenereignissen ab und vermischte sie mit einem überfordernden Moralismus. Es ist erschütternd zu sehen, wie Tolstoi mit der ihm eigenen ungeheuren Kraft bis an sein Lebensende darum rang, diese Lehre in

18 Vgl. Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen* (Münster: Lit, ³2008) 56-61.

19 Vgl. Gandhi, *Eine Autobiographie*, 145.

20 Vgl. Gandhi, *Eine Autobiographie*, 156.

21 Vgl. z.B. Gandhi, *Eine Autobiographie*, 97.

seinem öffentlichen und privaten Leben umzusetzen, daran immer wieder scheiterte, sich dafür hasste und in seinen Publikationen öffentlich anklagte.²²

Ein Anliegen dieses Artikels ist es, lebens- und weltverändernde Potenziale der Bergpredigt mittels einer Gnadentheologie freizulegen, die zugleich Impulse für eine geistliche Erneuerung der Kirchen gibt. Daraus ergibt sich ein dritter Weg zwischen einer primär kirchenkritischen Beanspruchung von „Praktikern der Bergpredigt“ wie Tolstoi oder Gandhi²³ und deren Disqualifizierung als Moralisten.²⁴

Dieser dritte Weg entspricht einem *dramatisch-theologischen* Verständnis des Heilshandelns Gottes, der vor den Herausforderungen einer unheilen Welt weder resigniert (in einem Rückzug auf die Innerlichkeit frommer Seelen und Konventikel) noch gewalttätig dreinschlägt (gemäß fundamentalistischen Rachephantasien) oder triumphalistisch Erweckungen aus dem Boden stampfen will (in manchen charismatisch-evangelikalen Sehnsüchten), sondern durch Samenkorn-Impulse des Gottesreichs „minimal invasiv“ Menschen und Gemeinschaften zu einem Handeln bewegt, das die Welt zum Besseren transformieren kann.

Dieses Hoffnungspotenzial gilt es, in *narrativen Theologien* exemplarisch sichtbar zu machen: durch biographische Untersuchungen von Gnadenerfahrungen, die Menschen zu weltverändernden Initiativen anstießen, sei es – für den Bereich eines spirituell gegründeten gewaltlosen Widerstandes – in Gandhis „Experimenten mit der Wahrheit“ oder in der weltverändernden Wirkungsgeschichte einer einsamen mystischen Gotteserfahrung von Jean Goss auf einem Schlachtfeld im Zweiten Weltkrieg.²⁵ Ebenso wären literarische Verdichtungen spiritueller Einsicht auszuwerten, wie sie René Girard im Blick auf das Wahrheitspotenzial großer Romane von Cervantes bis Dostojewskij analysierte²⁶ oder – speziell

22 Vgl. Henri Troyat, *Tolstoi oder die Flucht in die Wahrheit* (Wien, Düsseldorf: Econ, 1966), 359-397; 540-575.

23 So etwa Wolfgang Sternstein, *Gandhi und Jesus. Das Ende des Fundamentalismus* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009).

24 Ein extremes Beispiel dafür referiert Sternstein, *Gandhi und Jesus*, 54-55.

25 Vgl. Hildegard Goss-Mayr, *Jean Goss. Mystiker und Zeuge der Gewaltfreiheit* (Ostfildern: Patmos, 2012), 20-28.

26 Vgl. René Girard, *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität* (Münster: Lit-Verlag, 1999).

zur Frage des gewaltlosen Widerstandes in kritischer Solidarität – die Sossima-Erzählungen in Dostojewskis „Die Brüder Karamasoff“²⁷.

Interdisziplinär zwischen *Gnadentheologie* und *Biographieforschung* wären Typologien und Kriteriologien für Erfahrungen der Gnade bzw. des Heiligen Geistes auszuarbeiten.²⁸ Dafür wären vor allem anonyme, implizit religiöse Alltagsformen von innerweltlichen Transzendenzerfahrungen freizulegen, die noch in ihrer samenkornhaften Winzigkeit die Signatur eines horizontsprengenden Ereignisses mit lebens- und weltveränderndem Potenzial in sich tragen. Entsprechende philosophische Phänomenologien von Ereignis, Kairos und „Natalität“ wären dafür zu berücksichtigen und theologisch weiterzuführen.

Daran könnte eine *christliche Sozialethik* anschließen, um in einem Religionen, Weltanschauungen und wissenschaftliche Disziplinen übergreifenden Ringen zur Überwindung der menscheitsbedrohenden Gefährdungen unserer Epoche Lösungsansätze anbieten zu können – vor allem zur schwierigen Frage von menschlicher Motivation, Hoffnung und Resilienz im Angesicht des Untergangs. Dabei wird es weniger um Vorschläge gehen, wie man diese *erzeugt*, sondern vielmehr, wie sie wahrgenommen und entschieden genutzt werden können: durch eine Grundhaltung liebend-dankbar-staunensbereiter Achtsamkeit, eine entschiedene Selbstbegrenzung angesichts entfremdender Dynamiken und eine täglich geübte demütige Tugend, Heilschancen unverzüglich wahrzunehmen. Das Leben von Praktikern der Friedensbewegung wie Gandhi oder Jean Goss gibt viele Beispiele für eine solche „kairologische Samenkornspiritualität“ und zeigt, dass diese alles andere als unpolitisch ist. Sie arbeitet mit „Kernkräften“ in den Herzen der Menschen, die die Welt zum Besseren transformieren oder auch in die Selbstzerstörung treiben können.²⁹

Zu einer solchen Verbindung von sozialer Verantwortung und christlicher Spiritualität, vor allem im Blick auf die Frage einer christlichen Friedensethik, hat Wolfgang Palaver viel beigetragen.

27 Vgl. Fjodor M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasow* (Frankfurt a. M.: Fischer, 32008), 461-504.

28 Die bekanntesten Beispiele Karl Rahners zu Erfahrungen der Gnade bzw. des Heiligen Geistes geben dafür wertvolle Anstöße. Vgl. Rahner, „Von der Erfahrung der Gnade im Alltag.“

29 Vgl. dazu Willibald Sandler, „„Mehr als alles hüte dein Herz‘ (Spr 4,23): Christliche Spiritualität in der Zeitenwende des Ukraine-Kriegs,“ in *Wofür es sich zu leben lohnt: Zum Verhältnis von Ethik und Spiritualität*, ed. Monika Datterl et al., 93-112. *theologische trends* 32 (Innsbruck: innsbruck university press, 2022).

Literatur

- Dostojewski, Fjodor M. *Die Brüder Karamasow*. Frankfurt a. M.: Fischer, ³2008.
- Gandhi, Mohandas Karamchand. *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit* [1929]. Ausgewählte Werke 1. Göttingen: Wallstein, 2011.
- Girard, René. *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. Münster: Lit-Verlag, 1999.
- Goss-Mayr, Hildegard. *Jean Goss. Mystiker und Zeuge der Gewaltfreiheit*. Ostfildern: Patmos, 2012.
- Palaver, Wolfgang. *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster: LIT Verlag, ³2008.
- . „Die Frage des Opfers im Spannungsfeld von West und Ost. René Girard, Simone Weil und Mahatma Gandhi über Gewalt und Gewaltfreiheit.“ *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010): 462-481.
- . „Gandhi’s Militant Nonviolence in the Light of Girard’s Mimetic Anthropology.“ *Religions* 12, no. 11 (2021): 1–22: <https://doi.org/10.3390/rel12110988>.
- . „Creative Renunciation: The Spiritual Heart of René Girard’s ‚Deceit, Desire, and the Novel‘.“ *Literature & Theology* 43 (2011): 143-150.
- . „Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik.“ *Theologisch-praktische Quartalschrift* 170 (2022): 395-403.
- Rahner, Karl. „Von der Erfahrung der Gnade im Alltag [1954].“ In *Sämtliche Werke* 23, 484–487. Freiburg i. Br.: Herder, 2006.
- Sandler, Willibald. *Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind*. Kevelaer: Verl.–Gemeinschaft Topos Plus, 2011.
- . „Mehr als alles hüte dein Herz‘ (Spr 4,23): Christliche Spiritualität in der Zeitenwende des Ukraine-Kriegs.“ In *Wofür es sich zu Leben lohnt: Zum Verhältnis von Ethik und Spiritualität*. Edited by Monika Datterl et al., 93-112. *theologische trends* 32. Innsbruck: innsbruck university press, 2022.
- . „Divine Action and Dramatic Christology: A Rereading of Raymund Schwager’s Jesus in the Drama of Salvation.“ *Religions* 14, no. 3 (2023): 1-25: <https://doi.org/10.3390/rel14030390>.
- Schwager, Raymund. „Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre.“ In *Heildrama – Systematische und narrative Zugänge*. Edited by Józef Niewiadomski, 37-400. *Gesammelte Schriften Band 4*. Freiburg i. Br.: Herder, 2015.

Sternstein, Wolfgang. *Gandhi und Jesus. Das Ende des Fundamentalismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.

Tolstoi, Leo. „Mein Glaube (Auszüge).“ In *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*. Edited by Martin George et al., 102-124. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Troyat, Henri. *Tolstoi oder die Flucht in die Wahrheit*. Wien, Düsseldorf: Econ, 1966.

Wendel, Saskia. „Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes.“ *Zeitschrift für katholische Theologie* 135 (2013): 414-432.

Žižek, Slavoj. *Was ist ein Ereignis?* Frankfurt am Main: Fischer, 2014.

Civil Disobedience and Radical Nonviolence in the Light of Mimetic Theory: Challenges by the War in Ukraine and Climate Crisis¹

Dietmar Regensburger

“No one has the right to obey.”

Hannah Arendt²

René Girard’s mimetic theory is highly aware of scapegoating mechanisms as well as of any forms of collective persecution and exclusion. Along with the biblical revelation mimetic theory is strongly taking sides for persecuted and innocent victims. From this point of view, one might think René Girard and scholars of mimetic theory have also dealt seriously with the topic of civil disobedience and nonviolent forms of resistance and conflict resolution as peaceful or, let’s say less violent, attempts to overcome collective forms of persecution, victimization and oppression. A first glimpse on mimetic studies published so far, surprisingly shows that Girard has picked up the topic of civil disobedience and active non-violent resistance only very marginally, most often under the label of pacifism. Other scholars of mimetic theory also have picked up that topic rarely. In my paper I want to ask what are possible reasons and I want to address the importance of that topic for current and upcoming challenges.

1 Slightly extended paper that I presented at the conference “A celebration of René Girard’s 100th birthday: The future of Mimetic theory.” Conference of the Colloquium on Violence and Religion in partnership with Association Recherches Mimétiques, Paris, June 14-17, 2023, <https://violence-andreligion.com/annual-meeting-2023-paris-france/>.

2 “Kein Mensch hat das Recht zu gehorchen [No one has the right to obey].” Hannah Arendt quoting Kant in her famous radio interview with Joachim Fest on the Eichmann trial, aired on November 9, 1964, in Südwestrundfunk (SWR). A full transcript is published in: Hannah Arendt, “Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Eine Rundfunksendung aus dem Jahr 1964,” ed. Ursula Ludz and Wild, Thomas, *HannahArendt.net* 3, no. 1 (May 15, 2007), <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/114>.

Biographical influences for the development of Girard's scapegoat theory

Let's first have a look on René Girard's early biography. In an interview with Girard, Marie Stella Barberi asked him:

“MSB: Did living in America help to shape your early thinking about mimetic theory?”

RG: The literary critic Fredric Jameson thinks that my whole theory of lynching comes from having lived for a year in the southern United States.

MSB: And you think so too?

RG: No, I don't. On the other hand, a writer like Faulkner is wonderfully intuitive in this regard. ... In *Things Hidden since the Foundation of the World*, speaking of truth in literature, I said that if you read what southern newspapermen wrote during the Jim Crow era, you will never find the truth; but if you read one of Faulkner's novels, you will find the truth. ...

MSB: Your early thinking about mimetic behavior wasn't a result of living in Amerika then?

RG: No, I don't think so. Perhaps there were other influences.”³

In another interview with the German journal *Der Spiegel* in 1997 Girard was asked if he ever has personally been a victim of violence? Girard's response: “Once in my life I experienced something like a violent threat; that was back in the days of segregation in Alabama. We were taking a picture of blacks and whites together at a bar counter, and all of a sudden people started to gang up on us.”⁴ Unfortunately the interviewers missed the chance to go deeper in that story.

3 René Girard and Maria Stella Barberi, “How Should Mimetic Theory Be Applied?”, in René Girard, *The one by Whom Scandal Comes* [Celui par qui le scandale arrive], trans. M.B. DeBeauvoise, Studies in Violence, Mimesis, and Culture (East Lansing: Michigan State University Press, 2014), 127-128.

4 “‘Der Sündenbock hat ausgedient’. Der Anthropologe und Religionswissenschaftler René Girard über archaische Rituale und Gewalt in der Gesellschaft. Interview mit Michael Schmidt-Klingenberg und Susanne Koelbl”, *Der Spiegel* no. 35, August 24 (1997): 112, <https://www.spiegel.de/panorama/der-suendenbock-hat-ausgedient-a-10e4eab0-0002-0001-0000-000008762066>. (Translation mine)



Figure 1: Sit-in demonstration at a Woolworth's lunch counter in Jackson, Miss., May 28, 1963. The demonstration turned violent when whites started to pour sugar, ketchup and mustard over the heads of civil rights activists John Salter, Joan Trumpauer and Anne Moody. (Source: Fred Blackwell / Associated Press)

In contrast, Cynthia Haven took these hints seriously and tried to find more profound biographical evidence for these speculations in her book *Evolution of Desire*. In chapter five entitled “Mankind Is Not so Kind”⁵ she portrayed Girard’s period in the South of the US at Duke University in 1952-53. Along with that portraying she raises the question why Girard didn’t write or speak about racial segregation and current lynchings in the South except a few mentions in (unpublished) paragraphs. In one passage she recalls a conversation with a close friend of

5 Cynthia L Haven, *Evolution of Desire: A Life of René Girard*, Studies in Violence, Mimesis, and Culture (East Lansing: Michigan State University Press, 2018), 63-80.

Girard, Jean-Michel Oughourlian, who told her that there have been two pivotal moments in Girard's life.⁶ Whereas the second is well known, the first did – as Haven admits – catch her off guard. Oughourlian insisted that Girard told him that he himself had witnessed a lynching in the South and that this has had a very strong impact on his thinking and writing. Some years later, when Haven was finalizing her book on Girard, she contacted Oughourlian again to clarify whether he confirmed or denied his statement. She reports that “Oughourlian was hesitant, and couldn't pin down his memory. He said he didn't want to appear to be exploiting Girard's memory after his death.”⁷ Haven respected the delicacy of this withdrawal and so, finally, she ended up having no real proof for Jameson's speculation.

Interestingly Haven in a prior chapter had pointed to other biographical events that also may have influenced Girard regarding mob violence and scapegoating. One did happen in August 1944 – shortly after the allies liberated France from German occupation. Haven: “More than twenty thousand women across France had their heads shaved by *tondeurs* in a time-honored ritual for shaming women. These *tondues* were accused of collaboration and assaulted by mobs. ... In Paris, prostitutes had been kicked to death simply for accepting German clients.”⁸

Girard may or may not have witnessed firsthand these acts of retributive mob violence, but he will, of course, have noticed them by newspaper reports, photos or in conversations. Moreover, Girard was somewhat personally affected as some members of his family have been accused of collaboration.⁹

Summing up we can't claim to have certain evidence that Girard has personally eye-witnessed lynching mobs or other acts of violent scapegoating. We nevertheless have – due to Cynthia Haven's careful work and some hints in other interviews – enough evidence, that Girard must have been clearly aware about what was going on in the south of the US during the 50s and 60s as well as in Paris during and at the end of the Second World War.

6 Haven, *Evolution of Desire*, 68.

7 Haven, *Evolution of Desire*, 78.

8 Haven, *Evolution of Desire*, 36-38.

9 Haven, *Evolution of Desire*, 38-39.



Figures 2-4: Paris August 1944: So-called tondues (shorn women) were accused of collaboration and were exposed to a ritual of public shaming without any trials. (Source: Wikimedia Commons)

Haven gives also a reference to Faulkner and mentions that Girard once told here that “you can smell the lynching”¹⁰ in Faulkner’s writings. I’m pretty sure this perception was not solely based on a close reading of Faulkner, whom he didn’t really like as a writer, but also on his awareness of current events, especially as Girard himself claimed that he always had been very interested in politics. These early observations may – beside his careful reading of literary texts, mythical texts, and the Bible – have left notable marks for the development of his scapegoat theory.

10 Haven, *Evolution of Desire*, 64.

Girard and pacifism – a complicated story

More complex, complicated and to some extent even irritating is Girard's position regarding non-violence in general and pacifism in particular. Let's start with the most problematic one, that of pacifism. In his last book *Battling to the End*, Girard addresses pacifism directly in several passages. In chapter three "Duel and reciprocity" he points – with reference to Carl Schmitt – to what he calls the "danger of pacifism": "To outlaw war is paradoxically to allow it to spread everywhere. Pacifism fans the fires of warmongering."¹¹ In this passage Girard does not elaborate what he labels as pacifism. Later in chapter seven *France and Germany* Girard becomes more concrete. There he discusses with Benoît Chantre the role of France in the outbreak of World War II, especially the role that France's passivity against Hitler's re-arming of the Rhineland played in Girard's view: "Intervening immediately would have made it possible to avoid war, but the intervention was impossible owing to France's alliances. The trend to extremes thus seems to unfold like fate. It is in this sense that warmongering and pacifism are mimetic doubles: they complement each other quite well. ... It was thus the French *desire for peace* that caused the new trend to extremes."¹² Here is not the right context to discuss Girard's view on the role that France's stumbling played for the outbreak of World War II. More important is here to see that Girard had obviously a very one-dimensional understanding of pacifism, namely a perception of passivity and weakness out of a *desire for peace*, here represented by the government of France. If you have a closer look on authors and protagonists of radical or – as Einstein calls it – militant pacifism, like Tolstoi, Gandhi or Butler, you get a totally different approach to non-violent action and resistance.

I doubt that Girard had dealt in depth with leading authors of radical non-violence. In 1979 the journal *Alternatives non-violentes* (ANV) had organized a roundtable with René Girard and four activists of *Movement alternatives non violentes* (MAN) to discuss the possibility of effective nonviolent action in the political arena. The Journal planned to publish the roundtable discussion along

11 René Girard, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*. [Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre], trans. Mary Baker, Studies in Violence, Mimesis, and Culture (East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 2010), 65.

12 Girard, *Battling to the End*, 183.

with two reactions. Therefore, they asked Paul Dumouchel to write a critical article, but that article was rejected by the editors as “too critical”. I unfortunately had yet no access to the published roundtable discussion¹³, but the fact that Dumouchel’s article was rejected and also the tonality of Dumouchel’s article, which was later published in Dumouchel’s book *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*¹⁴, is suggesting that this dialogue was not very open minded and fruitful in the outcome. When you read Dumouchel’s article you can smell the tension. Interestingly Dumouchel is addressing in his article himself a problem in Girard’s perception of pacifism: “We now see that, for Girard, there is no such thing as nonviolent action, that there can be no nonviolent activism. This is because nonviolence is not an action, but the impossibility of action, and renunciation of violence is the impossibility of violence.”¹⁵ Somewhat paradoxically Dumouchel then parallels Girard in one specific aspect with the MAN activists, namely for seeking a final solution for the problem of violence. Whereas the MAN activists tend towards “instrumental solutions” by insisting on the importance and effectiveness of methods and strategies of nonviolent resistance, Girard is – according to Dumouchel – addressing a religious solution, namely by presenting “the Kingdom of God” as the only alternative to total escalation, to the danger of total destruction: “Defining a nonviolent society as the Kingdom of God is certainly to define it in the most rigorous way possible, but, at risk of sinking into absurdity, the coming of that kingdom can never be the object of knowledge or the goal or purpose of political action. ... It is God’s promise to us; it is an article of faith. We may believe in it or not, but all we can do is believe. It is not something we can know, but something for which we can hope.”¹⁶ In contrast to Girard and the MAN activists Dumouchel is convinced that “violence can never be eliminated. Sooner or later we will sink back into it. There is no means of getting away from it once and for all; there is no escape. ... it means

13 René Girard, Christian Mellon, Hervé Ott, Jacques Sémelin, and Jean-Marie Muller. “D’ou vient la violence? Roundtable with René Girard, Christian Mellon, Jean-Marie Muller, Hervé Ott et Jacques Sémelin,” *Alternatives non violentes* 36 (1980): 49-67.

14 Paul Dumouchel, “Violence and Nonviolence,” in Paul Dumouchel, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*, 155-169, *Studies in Violence, Mimesis, and Culture* (East Lansing, Mi.: Michigan State University Press, 2013), <https://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt7zt4nv.10>.

15 Dumouchel, *Violence and Nonviolence*, 166.

16 Dumouchel, *Violence and Nonviolence*, 167.

always being more or less rapidly let to its brutal exercise.”¹⁷ Dumouchel therefore clearly opposes any “final solutions” and opts in contrast for “only practical, in-the-moment responses: political answers.”¹⁸

If you focus only on Girard’s final work, Dumouchel’s critique seems to be quite plausible. Other scholars too have criticized Girard for offering only one way out of violence, namely by following the non-violence of Jesus in a passive kind of saintliness. Vanessa Avery, Walter Wink, and also Wolfgang Palaver did criticize Girard specifically for his treatment of the Sermon on the Mount as passive, especially when it comes to the passage of Jesus for calling to “turn the other cheek”.¹⁹ With reference to Walter Wink, Avery parallels Jesus’ action with those of Rosa Parks: “Jesus’ injunction to turn the other cheek is therefore Rosa Park’s refusal to give up her seat on the bus. It is very different from if Parks had just given in up her seat and walked home. ... ‘Turning the other cheek’ in the case of Jesus and Parks, however, is *not* an act of sacrificing oneself; it is a bold assertion of one’s fundamental right to *being*. ... Non-violence need not mean passivity or self-sacrifice; ... it is rather a ‘noncooperation with everything humiliating’. It may even mean action born of authentic self-expression and inner freedom. Even if the circumstances are restrictive, a powerful expression of being is brought forth.”²⁰ A few pages later Avery stresses that Jesus’ message was not passive or docile and that it might be even questionable if Jesus was non-violent at all.²¹

Interestingly, as Wolfgang Palaver points out in his recent article, Gandhi too was very critical of the common Christian misinterpretation of the Sermon on the Mount by identifying Jesus with “passive resistance”. Gandhi: “As I read the New Testament for the first time I detected no passivity, no weakness about Jesus

17 Dumouchel, *Violence and Nonviolence*, 168-169.

18 Dumouchel, *Violence and Nonviolence*, 169.

19 Cf. Vanessa J. Avery, *Jewish Vaccines against Mimetic Desire: René Girard and Jewish Ritual*. Doctoral dissertation (Exeter, UK: University of Exeter, 2013), <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/14604/AveryV.pdf?sequence=1&isAllowed=y>; Walter Wink, *Jesus and Nonviolence: A Third Way* (Minneapolis: Fortress Press, 2003); Walter Wink, *The Powers That Be: Theology for a New Millennium* (New York: Doubleday, 1999); Wolfgang Palaver, “Gandhi’s Militant Nonviolence in the Light of Girard’s Mimetic Anthropology,” *Religions* 12, no. 11 (November 2021), 988, <https://doi.org/10.3390/rel12110988>.

20 Avery, *Jewish Vaccines against Mimetic Desire*, 249.

21 Cf. Avery, *Jewish Vaccines against Mimetic Desire*, 273.

as depicted in the four gospels and the meaning became clearer to me when I read Tolstoy's *Harmony of the Gospels* and his other kindred writings."²²

The question, how to properly understand the Sermon on the Mount and other texts that refer to Jesus' non-violence/violence, would be very interesting, especially when it comes to the often-discussed passage of Jesus' cleansing of the temple. But here is not the place to go deeper in that question.

The mysterious Stoning of the Adulterous Woman (John 8:3-11)

Instead I want to point to another text, namely Girard's treatment of the "story of an aborted stoning"²³, namely of the Adulterous Woman in John 8:3-11. Girard calls it a "slightly mysterious text"²⁴, and indeed, it certainly is. He has given the text an unusual double treatment, the first one in *When These Things Begin*, the second one in *I See Satan Fall Like Lightning*²⁵. In the latter he parallels the Gospel text with a text from the pagan Greek writer Philostratus, namely the story of Apollonius of Tyana inflaming the stoning of a beggar to cure an epidemic in Ephesus. In both stories Girard is focusing on "the problem of the *first stone*"²⁶. Why the first stone asks Girard himself and gives then a clear response: "Because it is the key. The one who throws it has nobody to imitate."²⁷ In the Gospel text a crowd brings an adulterous woman to Jesus "in a combative mood"²⁸.

By asking him for a judgment the crowd is putting him into a terrible dilemma, namely either to scorn Mosaic Law by rejecting the stoning or to betray his own teaching of love and forgiveness by condoning it. For our purpose

22 Mohandas Karamchand Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. 100 volumes (New Delhi: Publications Division, 1958–1994), 90:129 (quoted from Palaver, *Gandhi's Militant Nonviolence*, 11).

23 René Girard, *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer*. [Quand ces choses commenceront ... Entretiens avec Michel Treguer], trans. Trevor Cribben Merrill, *Studies in Violence, Mimesis, and Culture* (East Lansing: Michigan State University Press, 2014), 124, <https://msupress.org/9781611861105/when-these-things-begin/>.

24 Girard, *When These Things Begin*, 121.

25 René Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*. [Je vois Satan tomber comme l'éclair], trans. James G. Williams (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001).

26 Girard, *I See Satan Fall*, 55.

27 Girard, *When These Things Begin*, 123.

28 Girard, *I See Satan Fall*, 55.



Figure 5: “The crowd in a combative mood”. Lucas Cranach d. J.: Christ and the Woman Taken in Adultery (Source: Wikimedia Commons)

I can only focus on certain aspects of this rich and wonderful text: First: Jesus is fully aware that the mob comes in “a combative mood”. When asked for his reaction, he tries to slow down things and creates space to let some steam off within the mob. For this purpose, he is bending down and starts to write in the sand. Many readers have speculated what Jesus might have written, but this is – as Girard states – totally irrelevant. The point is to win some time and to avoid “the gaze of these men with bloodshed eyes”²⁹ by bending down. Second: Even in collective acts like stoning or lynching there is a certain kind of responsibility, also some kind of leadership: someone has to throw the first stone or has to tighten the noose around someone’s neck. Mosaic law is aware of the danger of false accusations and requires therefore a minimum of two informants/accusers and defines their role as to cast the first two stones themselves. Jesus is addressing this responsibility by singling out the one to throw the first stone and by reminding him/her of his/her own sins. Thus, he lays on him/her a special moral responsi-

29 Cf. Girard, *I See Satan Fall*, 59.

bility. As Girard concludes: “Jesus transcends the [Mosaic] Law, but in the Law’s own sense and direction.”³⁰

Third: Jesus is fully aware that his reaction is – despite his caution – still very risky, both for the adulterous woman and for himself. He is not only depending on no one throwing the first stone, but also on the first one who will turn away to become a model for the others. “Another contagion in the reverse direction is set off, however, a contagion of nonviolence. ... The texts helps us better understand the dynamic of crowds that must be defined, not primarily by violence or by nonviolence, but by imitation, by contagious imitation.”³¹ At the end of Girard’s second interpretation of this text in *I See Satan Fall Like Lightning* Girard is reasoning that “the episode of the adulterous woman is one of the rare successes Jesus had in his dealings with a crowd. This success brings out by contrast his many failures and especially, of course, the role of the crowd in his own death.”³² In contrast to this rather pessimistic conclusion, Girard in his first interpretation of the text leaves more room for free choice and responsibility: “It takes an exceptional situation such as an aborted stoning to show what an individual is capable of. ... The mimetic theory places emphasis on the universal tendency to follow, on people’s utter inability not to imitate the easiest and most popular examples, because that’s what predominates in every society. But it shouldn’t be concluded that it denies the existence of individual freedom. By situating true decisions in their real context, which is that of omnipresent mimetic contagion, the theory causes decisions that are not mechanical”³³ Girard then points out that “the proportion of authentic individualism is necessarily minimal, but not nonexistent. ... The story of the adulterous woman helps us to see that social behaviors that are identical in terms of form and even to some degree in terms of content, because they’re all mimetic, can nonetheless be infinitely different. The proportion of mechanicalness and freedom they contain is infinitely variable. ... Everything we need to know in order to resist automatic social reflexes and runaway mimetic contagion is accessible to our understanding.”³⁴

30 Girard, *I See Satan Fall*, 58.

31 Girard, *I See Satan Fall*, 57.

32 Girard, *I See Satan Fall*, 59.

33 Girard, *When These Things Begin*, 124-125.

34 Girard, *When These Things Begin*, 125-126.

The duty to disobey violence

In another essay entitled “Violence and Reciprocity”³⁵, Girard again takes up the topic of personal responsibility for acts of violence: “To escape responsibility for violence we imagine it is enough to pledge never to be the first to do violence. But no one ever sees himself as casting the first stone. Even the most violent persons believe that they are always reacting to a violence committed in the first instance by someone else.”³⁶ What then follows is an interesting interpretation of a part of the *Sermon on the Mount* (Matthew 5:38-40). In some other texts on that same Gospel passage the reader might get the impression that Girard’s interpretation of Jesus’ imperatives is mostly passivistic or – as Avery calls them – “quietistic”. But here Girard gives a quite surprising interpretation: “Most people today regard these injunctions as a utopian sort of pacifism, manifestly naïve and even blame-worthy because servile, doloristic, perhaps even masochistic. ... Is Jesus really asking us to grovel at the feet of just anybody, to beg for a slap in the face that no one dreams of giving us, to seek to satisfy the whims of the powerful at all costs?”³⁷

Girard claims here that Jesus’ words intend to undermine the cycle of an escalating conflict, to resist people who wish to infuriate us and “to provoke a response that will justify them in retaliating in turn; to manufacture an excuse for legitimate self-defense.”³⁸

What then follows is something I didn’t really expect from Girard due to its very explicitness: “Violent persons must always be *disobeyed*, not only because they encourage us to do harm, but because it is only through *disobedience* that a lethally contagious form of collective behavior can be short-circuited. ... In order to properly understand the passage in Matthew, we need to recall the one in Saint Paul’s letter to the Romans (12:20) in which Paul says that to renounce retaliation is to heap ‘burning coals’ upon the heads of one’s enemy; in other words, to

35 René Girard, “Violence and Reciprocity”, In René Girard, *The One by Whom Scandal Comes*. [Celui par qui le scandale arrive], trans. M.B. DeBeauvoise, Studies in Violence, Mimesis, and Culture (East Lansing: Michigan State University Press, 2014), 03-20.

36 Girard, *Violence and Reciprocity*, 18.

37 Girard, *Violence and Reciprocity*, 19.

38 Girard, *Violence and Reciprocity*, 19-20.

place him in a morally impossible position.”³⁹ And in the very last paragraph of this essay Girard points out that his remarks here “can be fully understood only in the context of the world in which we live, henceforth constantly under the threat of our own violence. Even if it used to be possible to regard the Sermon on the Mount as somewhat unrealistic, this is no longer an option. Faced with our ever-growing powers of destruction, naïveté has changed sides. All human beings now have the same vital interest in preserving peace. In a truly global world, the renunciation of violent reprisal is bound to become, in a more and more obvious way, the indispensable condition of our survival.”⁴⁰

The French original of this article was written in 1985, maybe it has been slightly revised for the reedition in 2001. But certainly today’s contemporary social and political crises – like the war in Ukraine and other ongoing wars, the challenges of global migration and a more and more worsening climate crisis – have multiplied the potential of exploding violent conflicts and therefore also the potential of total destruction. This will give Girard’s words today even more relevance. Non-violent forms of civil disobedience and radical non-violent forms of resistance will be crucial to achieve a peaceful transition and to avoid an „escalation to the extremes“ in the future. Scholars of mimetic studies should therefore pay more attention to these urgent topics. A few scholars, as for example my colleagues Wolfgang Palaver and Wilhelm Guggenberger from Innsbruck have started to do crucial research in this field in the recent years, Walter Wink did so already twenty years ago, many others should follow their example.

Nevertheless, the crucial question will remain: Will there be enough time to achieve a significant turnaround, especially in the worsening climate crisis? And also: Is it enough to do only scientific research on that topic or has it to be accompanied with various forms of civil disobedience and non-violent resistance by scientists to gain higher visibility und urgency? Climate activists from all parts of the world, especially worried young people, have started to engage in non-violent forms of protest against the ignorance and complacency of the political and economic establishment. They often take high personal risks of either being arrested and penalized or even of being ridiculed or being violently attacked.

39 Girard, *Violence and Reciprocity*, 20. (italics are mine)

40 Girard, *Violence and Reciprocity*, 20.

Some scientists are among these activists, but scientists and intellectuals who are also ready to take personal risks and to face public hostilities are still a small minority. As Hannah Arendt has observed in her reflections on the Eichmann trial, intellectuals are often not at the frontline “when the chips are down” and personal engagement becomes risky. Intellectuals can be very “creative” in finding plausible arguments for better not opposing to those in power and instead preferring to conform to mainstream behavior.



Figures 6-10: Positive role models in civil disobedience and non-violent resistance: Rosa Parks, Ann Moody, Franz Jägerstätter, Hans and Sophie Scholl (with Christoph Probst), Jean Bernard (Source: Wikimedia Commons)

The history of the civil rights movement in the US has shown us that often, ordinary people like Rosa Parks, Ann Moody and many others, took the risk of fighting non-violently against racial segregation and lynching. Ordinary people like Franz Jägerstätter, Hans and Sophie Scholl or Jean Bernard also took the highest personal risks to non-violently oppose the totalitarian Nazi-regime, risks that many intellectuals were afraid to face. Violence will certainly be intensifying along climate crisis and ongoing nuclear and conventional armament. The courageous engagement of these ordinary people should inspire us intellectuals to pair our very important scholarly *reflection* with more engagement in non-violent *action* against any form of violent exploitation, oppression, and the scandalous inactivity against climate change. No one knows how much time will remain before a devastating escalation of violence into extremes could take place.

Bibliography

- Arendt, Hannah. "Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Eine Rundfunksendung aus dem Jahr 1964." Edited by Ludz, Ursula and Wild, Thomas. *HannahArendt.net* 3, no. 1 (May 15, 2007), <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/114>.
- Avery, Vanessa J.. *Jewish Vaccines against Mimetic Desire: René Girard and Jewish Ritual*. Doctoral dissertation. Exeter, UK: University of Exeter, 2013, <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/14604/AveryV.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Dumouchel, Paul. "Violence and Nonviolence." In Dumouchel, Paul. *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*, 155-169. Studies in Violence, Mimesis, and Culture. East Lansing, Mi.: Michigan State University Press, 2013. <https://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt7zt4nv.10>.
- Gandhi, Mohandas Karamchand. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. 100 volumes. New Delhi: Publications Division, 1958–1994, <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>.
- Girard, René. *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*. [Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre]. Translated by Mary Baker. Studies in Violence, Mimesis, and Culture. East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 2010.

- . *I See Satan Fall Like Lightning*. [Je vois Satan tomber comme l'éclair]. Translated by James G. Williams. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001.
- . "Der Sündenbock hat ausgedient'. Der Anthropologe und Religionswissenschaftler René Girard über archaische Rituale und Gewalt in der Gesellschaft. Interview mit Michael Schmidt-Klingenberg und Susanne Koelbl." *Der Spiegel* no. 35, August 24, 1997: 112-15, <https://www.spiegel.de/panorama/der-suendenbock-hat-ausgedient-a-10e4eab0-0002-0001-0000-000008762066>.
- . "Violence and Reciprocity." In Girard, René. *The One by Whom Scandal Comes*. [Celui par qui le scandale arrive]. Translated by M.B. DeBeauvoise, 03-20. Studies in Violence, Mimesis, and Culture. East Lansing: Michigan State University Press, 2014.
- . *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer*. [Quand ces choses commenceront ... Entretiens avec Michel Treguer]. Translated by Trevor Cribben Merrill. Studies in Violence, Mimesis, and Culture. East Lansing: Michigan State University Press, 2014. <https://msupress.org/9781611861105/when-these-things-begin/>.
- Girard, René, and Maria Stella Barberi. "How Should Mimetic Theory Be Applied?" In Girard, René. *The one by Whom Scandal Comes* [Celui par qui le scandale arrive]. Translated by M.B. DeBeauvoise, 127-130. Studies in Violence, Mimesis, and Culture. East Lansing: Michigan State University Press, 2014.
- Girard, René, Christian Mellon, Hervé Ott, Jacques Sémelin, and Jean-Marie Muller. "D'où vient la violence? Roundtable with René Girard, Christian Mellon, Jean-Marie Muller, Hervé Ott et Jacques Sémelin." *Alternatives non violentes* 36 (1980): 49-67.
- Haven, Cynthia L. *Evolution of Desire: A Life of René Girard*. Studies in Violence, Mimesis, and Culture. East Lansing: Michigan State University Press, 2018.
- Guggenberger, Wilhelm. "Gandhi and Sustainability. An Attempt to Update Timeless Ideas." *Religions* 12, no. 9 (September 2021): 753. <https://doi.org/10.3390/rel12090753>.
- Palaver, Wolfgang. "Gandhi's Militant Nonviolence in the Light of Girard's Mimetic Anthropology." *Religions* 12, no. 11 (November 2021), 988; <https://doi.org/10.3390/rel12110988>.
- Wink, Walter. *Jesus and Nonviolence: A Third Way*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- . *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*. New York: Doubleday, 1999.

Gospel Politics in a Time of Multiple Crises: René Girard, Pope Francis, and the Need for Authentic Dialogue¹

Petra Steinmair-Pösel

1 A time to see: Multiple, interconnected crises

War in Ukraine, Covid-19 pandemic, global warming, outbreaks of social unrest in various places around the world, rising prices, internally divided societies: We are living in a time of multiple crises. Since 2018, the world has seen an outbreak of social unrest. People have taken to the streets to demand economic and social change. While a significant part of the newly formed social movements are generally peaceful and non-violent (e.g., the Fridays for Future movement, which marches for more sustainability and climate protection measures), others (e.g., some far-right COVID deniers in Europe or Trump supporters in the US) are less peaceful.

Already in 2017, Indian author and essayist Pankaj Mishra analyzed the rise of political movements fueled by resentment and anger in his book *Age of Anger*. In doing so, he pointed out that

the two ways in which humankind can self-destruct – civil war on a global scale or destruction of the natural environment – are rapidly converging. Today, global warming manifests itself in not just a rise in ocean levels, the increasing frequency of extreme weather events, the emptying of rivers and seas of their fish stocks, or the desertification of entire regions on the planet. It can also be seen at work in violent conflicts in Egypt, Libya, Mali, Syria, and many other places exposed to food price rises, drought,

1 This paper is an abridged and revised version of a presentation I was privileged to give at the conference of the Colloquium on Violence and Religion in Bogota, Colombia in June 2022. Not only does the topic fit into the present Festschrift. With René Girard, Pankaj Mishra and Pope Francis, it also refers to thinkers whose appreciation connects me with the addressee of this Festschrift. And with mimetic theory, Christian spirituality/mysticism and dialogue, it addresses areas in which I owe Wolfgang Palaver a great deal. I am grateful for his longtime collegial friendship and his outstanding intellectual generosity.

and declining water sources. The large-scale flight of refugees and migrants from damaged areas, which has already caused wars in Asia and Africa, is now creating political turmoil in the heart of Europe.²

Three years later, in June 2020, a few months into the global COVID-19 pandemic, the Slovenian philosopher and cultural theorist Slavoj Žižek also argued that against all patterns of reasoning that attempt to understand viral epidemics, the ecological crises, and outbreaks of racial unrest in the U.S. as separate phenomena,

one should insist that the three areas are essentially one: epidemics are not just a health problem but break out in the context of our unbalanced relationship with our natural environment. Anti-racist protests have also been fueled by the fact that racial minorities are far more vulnerable to the epidemic than the white majority, which can afford self-isolation and better medical care. So, we are dealing with crises that erupt as a result of the dynamics of global capitalism.³

All this is perhaps even more evident today, three years later, while we are still struggling with the economic and social consequences of the global COVID-19 pandemic, and while Europe, against all expectations, is witnessing another tangible war.

These diagnoses of the interrelationship between natural disasters and social conflicts may remind those familiar with René Girard's mimetic theory of the introduction to Girard's book on Clausewitz. There Girard states that the apocalyptic biblical texts, which refer to a "confusion between disasters caused by nature and those caused by humans, [...] global warming and rising waters are no longer metaphors today"⁴.

2 Pankaj Mishra, *Age of Anger. A History of the Present* (London: Allen Lane, 2017), 27-28.

3 Slavoj Žižek, "Die Epidemie hat die Ökologie begraben: Aber hängen die beiden Fragen (und auch jene nach dem Rassismus) doch zusammen?," *NZZ*, June 18 (2020): <https://www.nzz.ch/feuilleton/slavoj-zizek-epidemie-oder-oekologie-oder-rassismus-falsch-ld.1561473>. (accessed June 17, 2020, trans. PSP)

4 René Girard, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, with the assistance of Mary Baker, Studies in Violence, Mimesis, and Culture Series (East Lansing: Michigan State University Press, 2010), x.

Despite the apocalyptic tonality Girard doesn't see humanity as completely doomed. Quoting from Hölderlin's poem *Patmos*

But where danger threatens
That which saves from it also grows⁵

not only does he warn of the terrible dangers that threaten humanity, but he also shows ways out of the crisis. Interestingly, Pope Francis in his book *Let us dream: The Path to a Better Future* cites the same line of Hölderlin's poem (in a slightly different translation):

There's a line in Friedrich Hölderlin's hymn "Patmos" that speaks to me, about how the danger that threatens in a crisis is never total; there's always a way out. "Where the danger is, also grows the saving power." That's the genius in the human story: there's always a way to escape destruction. Where humankind has to act is precisely there, in the threat itself; that's where the door opens. That line of Hölderlin's has been by my side at different points in my life.⁶

With Pankaj Mishra, René Girard, and Pope Francis as our main guides, let us now try to better understand some of the causes and roots of the emerging crises, and look for ways through the current challenges that might help us to come out, hopefully even come out better, from the multiple crises we are facing.

5 Friedrich Hölderlin, "Patmos," in *Friedrich Hölderlin, Poems and Fragments*, trans. Michael Hamburger (London, Anvil Press, 1994), 483.

6 Francis, *Let Us Dream: The Path to a Better Future*, with the assistance of Austen Ivereigh (New York: Simon & Schuster, 2020), 6.

2 A time to judge: Understanding some profound roots and causes of the current crises

2.1 Mishra's explanation: *An Age of Anger*

or: The endemic failure of our economic and political systems to create and guarantee universal wealth and justice

In his book *Age of Anger*, Pankaj Mishra seeks to explain the rise of political movements fueled by anger and resentment across the Western world. According to Mishra, for a long time “free markets and human rights appeared to be the right formula for the billions trying to overcome degrading poverty and political oppression; the words ‘globalization’ and ‘internet’ inspired, in that age of innocence, more hope than anxiety as they entered common speech.”⁷ And in fact, today, looking at it from one perspective, “the World seems more literate, interconnected, and prosperous than at any other time in history. Average well-being has risen, if not equitably; economic misery has been alleviated in even the poorest parts of India and China.”⁸ However, “the promised universal civilization – one harmonized by a combination of universal suffrage, broad educational opportunities, steady economic growth, and private initiative and personal advancement – has not materialized.”⁹

In consequence, Mishra observes growing “reservoirs of cynicism, boredom and discontent”¹⁰, which form the hotbeds for movements that range from Trumpism and Brexit to Islamic terror groups, but also for “authoritarian leaders, anti-democratic backlashes and right wing extremism [which] define politics”¹¹ in many countries all over the world.

Mishra frames much of his thesis as a correction of two of the preeminent U.S. political theories of the late 20th century: Francis Fukuyama's *End of History*¹²

7 Mishra, *Age of Anger*, 7.

8 Mishra, *Age of Anger*, 7.

9 Mishra, *Age of Anger*, 8.

10 Mishra, *Age of Anger*, 8.

11 Mishra, *Age of Anger*, 9.

12 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Penguin Books, 2020).

and Samuel Huntington's *Clash of Civilizations*¹³. According to Fukuyama, the dissolution of the Soviet Union in 1991 marked the end of history in the sense that liberal democracy and free-market capitalism represent such a triumph of governance that no other system will ever overtake them on a significant scale. Meanwhile, Huntington's "clash of civilizations" theory argues that in the new post-Cold War world order, wars will be fought not between nations but between civilizations, especially between Western civilization and Islamic civilization.

Unlike Fukuyama, Mishra understands violence and disorder as endemic to the modern world. According to him, they have come as a direct result of capitalism and liberal democracy's spread around the globe. Mishra criticizes both theories for wrongly placing Western civilization in a purely "benevolent Enlightenment tradition of rationalism, humanism, and liberal democracy."¹⁴ Instead, Mishra argues, "The history of modernization is largely one of carnage and bedlam."¹⁵ At the roots of this development lies a phenomenon which he describes with the French word *ressentiment*. Literally meaning resentment or hostility, *ressentiment* has developed into a profound, complex, and worrying phenomenon, a *malaise* that constitutes an essential aspect of contemporary social and political life. Mishra defines this disease as "an existential resentment of other people's being, caused by an intense mix of envy and sense of humiliation and powerlessness."¹⁶

Mishra traces much of this to the 18th-century Enlightenment idea that all *individuals* are endowed with basic rights, arguing that the consequent *rise of individualism* has not only come at the expense of family and community-based traditions and support systems, but also at the cost of extreme inequality. In an interview with Wolfgang Palaver in July 2017 he spoke about "a cry of anguish" running around the world, protesting against a world "in which the pursuit of individual self-interest has created societies with obscene extreme inequalities, where all kinds of ethical codes have been flouted with ample rational justifications."¹⁷

13 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (London: Simon et Schuster, 2011).

14 Mishra, *Age of Anger*, 17.

15 Mishra, *Age of Anger*, 17.

16 Mishra, *Age of Anger*, 14.

17 Pankaj Mishra, "The Geopolitics of Mimicry: Interview with Wolfgang Palaver," *UFVedu YouTube-Channel*, September 13 (2017): https://www.youtube.com/watch?v=gu_Ld_BNQS0. (accessed October 20, 2023)

According to Mishra, people who have left their homes to chase their dreams of wealth find themselves culturally uprooted, and when they realize, that wealth and opportunity are reserved for a select few, they look for some group to blame. And even those who succeed and join the ranks of the middle and upper classes often feel that the promise of wealth and comfort, even when fulfilled, is hollow:

The educated middle classes, long hailed as the transmitter of democratic values, are haunted by fears of social redundancy. Their anxiety combined with the rage of the dispossessed and the also-rans, and the indifference, bordering on contempt, of the plutocracy, make for an everyday culture of cruelty and heartlessness.”¹⁸

In short, Mishra sees “*ressentiment* as the defining feature of a world where mimetic desire [...] endlessly proliferates, and where the modern promise of equality collides with massive disparities of power, education, status and property ownership”¹⁹.

Against this background, says Mishra, it becomes increasingly obvious, that in order to make the future less grim, we not only need to *criticize* “a world bereft of moral certitudes and metaphysical guarantees”, but that “we need to examine our own role in the culture that stokes unappeasable vanity and shallow narcissism” and “to reflect more penetratingly on our complicity in everyday forms of violence and dispossession, and our callousness before the spectacle of suffering”²⁰. In short, to address and maybe even overcome the chasm between “a minority’s progress” and “the hundreds of millions of people condemned to superfluosity”²¹, we are in “need for some truly transformative thinking about both the self and the world”²².

Interestingly, though - considering Pope Francis’ harsh criticism of our culture of indifference and our throw-away culture - not quite surprisingly, Mishra denotes Pope Francis as “the most convincing and influential public intellectual

18 Mishra, *Age of Anger*, 328.

19 Mishra, *Age of Anger*, 31.

20 Mishra, *Age of Anger*, 330.

21 Mishra, *Age of Anger*, 346.

22 Mishra, *Age of Anger*, 346.

today”²³. We will get back to this later. But before that, let us have a brief look at a Girardian understanding of the multiple crises.

2.2 Girard’s explanation: Escalation to the extremes

or: The unleashing of mimetic desires in societies bereft of the scapegoat mechanism and at the same time lacking the spiritual means to tame them

In *Battling to the End*, René Girard analyzed our time as an apocalyptic era marked by deep rooted conflicts and injustice, open and concealed violence against humans and the environment, an era that could bring the end of “Europe, the Western world and the world as a whole”²⁴ due to an escalation of conflicts to the extremes.

In this situation, his purpose was “to wake up our sleeping consciences”²⁵, to illuminate the profound reasons for the current crises and to guide us toward a saving conversion. He did this based on the insight that we are facing these apocalyptic crises precisely because and insofar as we have adopted the *knowledge of the scapegoat*, thus bereaving us of the traditional, violence-infused means of containing violence, the scapegoat mechanism and the resulting hierarchical systems, while refraining from letting go of our *obsessive acquisitive desires*.

Given the fact that as human beings we’ll never be able to abstain from mimetic desire, the solution Girard advocates is to adopt Jesus Christ as an alternative model and to connect to what in *Evolution and conversion* he calls an “endless chain of ‘good imitation’, non-rivalrous imitation,” with the ‘saints’ being “the links of this chain”²⁶.

In a crucial passage from *Battling to the End*, Girard takes up the notion of “innermost mediation” offered to him by Benoît Chantre to specify this kind of imitation that is needed to overcome the crises we are facing:

23 Mishra, *Age of Anger*, 327.

24 Girard, *Battling to the End*, 9.

25 Girard, *Battling to the End*, 217.

26 René Girard, João Cezar de Castro Rocha and Pierpaolo Antonello, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture* (London: T & T Clark, Continuum, 2007), 222.

“Innermost mediation” (in the sense of Saint Augustine’s *Deos interior intimo meo*) [...] would be nothing but the imitation of Christ, which is an essential anthropological discovery. Saint Paul says, “Be imitators of me, as I am of Christ”. This is the chain of positive undifferentiation, the chain of identity. Discerning the right model then becomes the crucial factor. We imitate Christ less than we identify with the one who, in the apocalyptic texts, will have been Christ. To imitate Christ is to identify with the other, to efface oneself before him: “Truly I tell you, just as you did it to one of the least of these who are members of my family you did it to me.”²⁷

3 A time to act: Ways out of the crises

3.1 Girard’s hope: Seeing reality, rediscovering a world where things have meaning, imitating Christ

But, one might ask, is this “solution” in any way realistic? Does it really offer a way out of the crisis? Or is it just the pious dream of an old man? Is the “real” Girard not the sharp intellectual who focused primarily on analyzing human malaise? I would argue that the introduction to *Battling to the End*, reveals the quality of Girard’s hope: it is not an escapist or quixotic hope, but a very sober one, that deeply connects him to Pope Francis. Girard writes:

Like Hölderlin, I think that Christ alone allows us to face this reality without sinking into madness. The apocalypse does not announce the end of the world; it creates hope. If we suddenly *see* reality, we do not experience the absolute despair of an unthinking modernity, but rediscover a world where things have meaning. Hope is possible only if we dare to think about the danger at hand, but this requires opposing both nihilists, for whom everything is only language, and “realists”, who reject the idea that intelligence can attain truth: heads of state, bankers and soldiers who claim to be saving us when in fact they are plunging us deeper into devastation each day.²⁸

²⁷ Girard, *Battling to the End*, 133.

²⁸ Girard, *Battling to the End*, xiii I.e.: Only connected to God (through Christ) we are even able to *see reality as it is* – without this external fix-point we cannot but slip into some form of denial, scapegoating or other madness when confronted with the crises that threaten our existence.

In short: Neither those are right who want to appease us, lulling us into a false sense of security, e.g. by telling us that there *is no* anthropogenic climate change, nor the others, who claim that they will find technical solutions to the ecological and social crises, e.g. that more efficient and elaborate technology will suffice to solve the climate crisis or that further economic growth through trickle down effects will solve the problem of global injustice and poverty.

Rather, as Pankaj Mishra argues, we have to examine our own role, our own contribution to the crisis.

3.2 Pope Francis' dream: seeing clearly, choosing well, acting right

On this point, the positions of Mishra, Girard and Pope Francis converge, as Pope Francis also emphasizes that going through a crisis requires deep self-reflection, as your “categories and ways of thinking get shaken up; your priorities and lifestyles are challenged.”²⁹ And, the Pope continues: “That fills me with hope that we might come out of this crisis better. But we have to see clearly, choose well, and act right.”³⁰

While – at least in *Age of Anger* - Pankaj Mishra ends his reflections with stating “the need for some truly transformative thinking, about both the self and the world”³¹ and René Girard ends his last book *Battling to the End* with the exhortation that “we have to wake up our sleeping consciences”³², Pope Francis offers some very concrete guidelines and basic principles for such transformative thinking and awakened acting. Without claiming to be exhaustive, I would like to touch on a few of them in more detail.

3.2.1 Basic Principles to guide our perception of the situation

A first principle that guides Pope Francis' reflections is saying *Yes to the new relationships brought by Christ*, i.e., profoundly acknowledging that we are all brothers and sisters loved by God. In *Evangelii Gaudium*³³ he writes:

29 Francis, *Let Us Dream*, 1.

30 Francis, *Let Us Dream*, 7.

31 Mishra, *Age of Anger*, 346.

32 Girard, *Battling to the End*, 217.

33 Francis, “*Evangelii Gaudium: On the Proclamation of the Gospel in Today's World*,” Libreria

We need [...] to learn how to encounter others with the right attitude, which is to accept and esteem them as companions along the way, without interior resistance. Better yet, it means learning to find Jesus in the faces of others, in their voices, in their pleas. And learning to suffer in the embrace of the crucified Jesus whenever we are unjustly attacked or met with ingratitude, never tiring of our decision to live in fraternity.

There indeed we find true healing, since the way to relate to others which truly heals instead of debilitating us, is a *mystical* fraternity, a contemplative fraternity. It is a fraternal love capable of seeing the sacred grandeur of our neighbor, of finding God in every human being [...]. (EG 91-92)

Likewise, in his more recent Encyclical Letter *Fratelli tutti*³⁴ the pope extensively elaborates on the principle that we are all brothers and sisters, profoundly inter-related.

Saying *Yes to these new relationships brought by Christ* implies saying *NO to an economy of exclusion, to an idolatry of money, to a financial system which rules rather than serves and to the inequality which spawns violence*. Again, a few key quotes can illustrate this:

Just as the commandment “Thou shalt not kill” sets a clear limit in order to safeguard the value of human life, today we also have to say “thou shalt not” to an economy of exclusion and inequality. Such an economy kills. [...] Human beings are themselves considered consumer goods to be used and then discarded. (EG 53)

It is a harsh critique of the prevailing economic system, a critique for which the Pope himself has been harshly criticized, called a communist or a utopian. In later publications, he shows that he is in good company with his critique, drawing on

Editrice Vaticana, November 24 (2013): https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. (accessed July 30, 2019)

34 Francis, “Fratelli Tutti: On Fraternity and Social Friendship”. *Libreria Editrice Vaticana*, October 03 (2020): https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. (accessed January 20, 2023)

alternative economic thinkers such as Mariana Mazzucato or Kate Raworth, who call for “an overhaul of the models we use to manage economies”³⁵.

A second guiding principle for Pope Francis is that *everything is connected*. This principle runs like a golden thread through the writings of the pontif, and is particularly evident in his encyclical *Laudato Si*³⁶, which, as he says, is “not [only] a green encyclical” but also “a social encyclical” as for him “The green and the social go hand in hand. The fate of creation is tied to the fate of all humanity.”³⁷

This principle is then concretized in several core convictions that run through *Laudato Si*, such as the conviction that the ecological crisis is rooted in human shortcomings; the conviction that the perception of reality, its (spiritual) interpretation, and social/environmental commitment are interconnected; the conviction that social and ecological issues cannot be separated; and the conviction that there are two indispensable and interrelated spheres of action: the sphere of social conditions/politics and the sphere of personal growth/maturity/education.

3.2.2 Discernment of spirits as a method for choosing well

Before entering into these areas of action, however, we must take the second step: that of spiritual discernment. For this second step, according to Francis, we need not only an openness to reality, but also a solid set of criteria to guide us: These could be the principles mentioned above, but also the principles of Catholic social teaching, such as the *preferential option for the poor*, the *common good*, the *universal destination of goods*, the principles of *solidarity* and *subsidiarity*.

To practically apply these noble but abstract principles to the big and small decisions we make every day, we need the kind of reflection and prayer known as *discernment of spirits*, that is, a way of thinking through “our decisions and actions, not just by rational calculation but by listening for His Spirit, recognizing in prayer God’s motives, invitations, and will”³⁸. This process of discernment requires “a healthy capacity for silent reflection”, “places of refuge from the tyranny

35 Francis, *Let Us Dream*, 63.

36 Francis, “Laudato Si’: On Care for Our Common Home.” *Libreria Editrice Vaticana*, May 24 (2015): https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. (accessed July 30, 2019)

37 Francis, *Let Us Dream*, 32.

38 Francis, *Let Us Dream*, 54.

of the urgent” as well as “prayer, to hear the prompts of the Spirit and cultivate dialogue in a community that can hold us and allow us to dream”³⁹.

In his book *Let us dream* the Pope also gives very concrete advice how to distinguish the Spirits: The spirits

 speak different languages; they use different ways to reach our hearts. [...] The voice of the enemy distracts us from the present by getting us to focus on fears of the future or the sadness of the past. The voice of God, on the other hand, speaks to the present, helping us to move ahead in the here and now. What comes from God asks: “What is good for me, what is good for us?” The voice of God opens your horizons, whereas the enemy pins you against a wall. Where the good spirit gives you hope, the bad spirit sows suspicion, anxiety, and finger-pointing.⁴⁰

Against this background, Pope Francis identifies an isolated conscience and the tendency to accuse others as fruits of the bad spirit and warns that our society – “dominated by the beleaguered self – anxious, controlling, quick to take offense, self-justifying” and, we could add with Pankaj Mishra: full of *ressentiment* “risks becoming ever more divided and fragmented”⁴¹.

In this situation, while we must confront every form of polarization and division of the world into two camps, we should also be aware of the fact that in trying to free ourselves from the enemy without, we may be tempted to feed the enemy within. Girard would call this the victimizing of the victimizers. Pope Francis warns:

 When we are in a polarized environment, we must be aware of the bad spirit which enters into division and creates a downward spiral of accusation and counteraccusation. An ancient term for the devil is the Great Accuser. Here, in verbal violence, in defamation, and in superfluous cruelty, we find his cave. It’s best not to enter. You don’t argue or dialogue with the Accuser, because that is to adopt his logic, in which

39 Francis, *Let Us Dream*, 51.

40 Francis, *Let Us Dream*, 61-62.

41 Francis, *Let Us Dream*, 76.

spirits are disguised as reasons. You need to resist him with other means, throwing him out, as Jesus did.⁴²

Our main task, then, according to Pope Francis, is “to engage with conflict and disagreement in ways that prevent us from descending into polarization. This means resolving division by allowing for new thinking that can transcend that division.”⁴³ Facing huge challenges, it is a vital task “to practice the art of civic dialogue that synthesizes different views on a higher plane”⁴⁴. This brings us to the third and final step: authentic dialogue as a means to acting right, as a key to “gospel politics” in societies threatened by fragmentation and polarization.

3.2.3 Authentic dialogue as a key to acting right

Time and again, during his papacy, Francis has stressed the importance of authentic dialogue: In his address to the Council of Europe of 2014⁴⁵, he speaks about the need for “transversal communication”, for a dialogue that “takes place not only within one’s own (political, religious, cultural) organisms”, but extends beyond cultural and ideological boundaries.

Two years later, in his speech on the occasion of the awarding of the Charlemagne Prize⁴⁶, he continues to attribute a key role to the capacity for dialogue. Focusing especially on the European situation, he sees its vocation in “becoming a model for new syntheses and dialogue”, a vocation based on the fact that the face of Europe “bears the characteristics of different cultures and the beauty, which comes from overcoming the lack of relationships”:

We are called upon to promote a culture of dialogue by seeking by all means to open instances so that this dialogue becomes possible and allows us to rebuild the social

42 Francis, *Let Us Dream*, 77.

43 Francis, *Let Us Dream*, 77.

44 Francis, *Let Us Dream*, 78.

45 Francis, “Address of Pope Francis to the Council of Europe.” *Libreria Editrice Vaticana*, November 25 (2014): https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-consiglio-europa.html. (accessed January 20, 2023)

46 Francis, “Conferral of the Charlemagne Prize: Address of His Holiness Pope Francis.” *Libreria Editrice Vaticana*, May 6 (2016): https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html. (accessed January 20, 2023)

fabric. The culture of dialogue implies a genuine learning process and an asceticism that helps us to recognize others as equal interlocutors and that allows us to consider the stranger, the migrant, the member of another culture, as a subject to whom one listens as a recognized and valued counterpart.⁴⁷

According to Francis, such a culture of dialogue goes hand in hand with the awareness that, in the face of current challenges, no one can be a mere spectator or a neutral observer, but that *everyone* is called to personal and social responsibility and everyone is needed to find sustainable solutions.

In his address to the COMECE in 2017⁴⁸, Francis again points to the importance of interreligious dialogue, but above all he calls on Christians to “promote political dialogue”, which he sees threatened by a kind of politics, that tends to become a place of clash between opposing forces, where “the voice of dialogue [...] is replaced by the cries of revenge”, while “the common good no longer seems to be the primary goal”. According to the pope, this paves the way for extremist and populist movements that place protest at the heart of their political message. It is precisely in this situation that he calls for the restoration of the dignity of politics as a social form of charity, to be experienced as a “service to the common good and not as an appropriation of power”.

Summing up, it can be said that authentic “dialogue”⁴⁹ is a key concept of Pope Francis to move forward in these times of crises. Thus, he repeatedly asks for dialogue and enters various forms of dialogue himself. Reading his encyclicals and other papal documents, one finds traces of these dialogues all over the place

47 Francis, “Conferral of the Charlemagne Prize”.

48 Francis, “Address of His Holiness Pope Francis to the Commission of the Bishops’ Conferences of the European Community.” *Libreria Editrice Vaticana*, October 28 (2017): https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html. (accessed January 20, 2023)

49 In *Amoris laetitia* Pope Francis names the following basic attitudes that must be acquired to make authentic dialogue possible: Take time and an inner silence; give real importance to others and treat them with respect; have spiritual breadth and be willing to change and add to your own point of view; meet others with affection rather than as competitors; have your own reflective point of view and continue to educate yourself. Francis, “Amoris Laetitia: On Love in the Family.” *Libreria Editrice Vaticana*, March 19 (2016): https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf. (accessed July 30, 2019)

(dialogues with scientists and experts of different fields, with representatives of other religions and denominations, with bishops and bishop's conferences etc.). Also, the current synodal process is an attempt to establish authentic dialogue on a global level. In *Let us dream* the pontif states:

This synodal approach is something our world now needs badly. Rather than seeking confrontation, declaring war, with each side hoping to defeat the other, we need processes that allow differences to be expressed, heard, and left to mature in such a way that we can walk together without needing to destroy anyone. This is hard work; it needs patience and commitment-above all to each other. Lasting peace is about creating and maintaining processes of mutual listening.⁵⁰

In this context, Pope Francis points to the importance of outer and inner silence as necessary basic preconditions for dialogue, for real listening and giving space to the motions of the spirit. The practice of this kind of silence requires a certain asceticism, a letting go of one's own agendas and ideologies. You might call it a contemplative or kenotic space giving, related to Girard's notion of "effacing oneself before the other"⁵¹. But it also requires structures that facilitate entering this kind of silence.

Such dialogues – challenging as they are – are urgently needed in view of the current ecological and political challenges. Therefore, appropriate places for learning this kind of dialog need to be created:

Peace will be lasting in the measure that we arm our children with the weapons of dialogue, that we teach them to fight the good fight of encounter and negotiation. In this way, we will bequeath to them a culture capable of devising strategies of life, not death, and of inclusion, not exclusion. This culture of dialogue should be an integral part of the education imparted in our schools, cutting across disciplinary lines and helping to give young people the tools needed to settle conflicts differently than we are accustomed to do. [...] Let us arm our people with the culture of dialogue and encounter.

50 Francis, *Let Us Dream*, 82-83.

51 Girard, *Battling to the End*, 133.

4 Conclusion

In conclusion, we can summarize briefly: In a first step, we began to see our time as marked by several interrelated crises. In a second step, we tried to understand some deep roots of these crises – following Pankaj Mishra’s explanation proposed in *Age of Anger* and René Girard’s *Battling to the End*. Finally, in a third step, we asked for ways out of the crises, following Girard’s and Pope Francis’ hope expressed in Hölderlin’s “But where danger threatens / That which saves from it also grows”.

We have followed Pope Francis’ dream to 1) see clearly, guided by the principles of universal brotherhood and the interconnectedness of everything, 2) choose well – based on the method of discernment of spirits, and 3) act justly – by cultivating authentic dialogue. If we follow this path, that is the hope that Girard and Pope Francis represent, we come out, maybe even come out better, from the multiple crises we are facing.

Bibliography

- Francis. “Evangelii Gaudium: On the Proclamation of the Gospel in Today’s World,” *Libreria Editrice Vaticana*, November 24, 2013: https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. (accessed July 30, 2019)
- . “Address of Pope Francis to the Council of Europe.” *Libreria Editrice Vaticana*, November 25, 2014: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-consiglio-europa.html. (accessed January 20, 2023)
- . “Laudato Si’: On Care for Our Common Home.” *Libreria Editrice Vaticana*, May 24, 2015: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. (accessed July 30, 2019)
- . “Amoris Laetitia: On Love in the Family.” *Libreria Editrice Vaticana*, March 19, 2016: https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf. (accessed July 30, 2019)

- . “Conferral of the Charlemagne Prize: Address of His Holiness Pope Francis.” *Libreria Editrice Vaticana*, May 6, 2016: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html. (accessed January 20, 2023)
- . “Address of His Holiness Pope Francis to the Commission of the Bishops’ Conferences of the European Community.” *Libreria Editrice Vaticana*, October 28, 2017: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html. (accessed January 20, 2023)
- . “Fratelli Tutti: On Fraternity and Social Friendship.” *Libreria Editrice Vaticana*, October 03, 2020: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. (accessed January 20, 2023)
- . *Let Us Dream: The Path to a Better Future*. With the assistance of Austen Ivereigh. New York: Simon & Schuster, 2020.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books, 2020.
- Girard, René. *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*. With the assistance of Mary Baker. Studies in Violence, Mimesis, and Culture Series. East Lansing: Michigan State University Press, 2010.
- Girard, René, João Cezar de Castro Rocha, and Pierpaolo Antonello. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture*. London: T & T Clark, Continuum, 2007.
- Hölderlin, Friedrich. *Poems and Fragments*, tr. Michael Hamburger. London: Anvil Press, 1994.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon et Schuster, 2011.
- Mishra, Pankaj. *Age of Anger: A History of the Present*. London: Allen Lane, 2017.
- . “The Geopolitics of Mimicry: Interview with Wolfgang Palaver,” *UFVedu Youtube-Channel*, September 13, 2017: https://www.youtube.com/watch?v=gu_Ld_BNQS0. (accessed October 20, 2023)
- Žižek, Slavoj. “Die Epidemie hat die Ökologie begraben: Aber hängen die beiden Fragen (und auch jene nach dem Rassismus) doch zusammen?,” *NZZ*, June 18, 2020: <https://www.nzz.ch/feuilleton/slavoj-zizek-epidemie-oder-oekologie-oder-rassismus-falsch-ld.1561473>. (accessed June 17, 2020, trans. PSP)

Ein Fuchs auf den Spuren des Igels

Ein dankbarer Blick auf das Œuvre Wolfgang Palavers

Wilhelm Guggenberger

Vom in der Antike hochgeschätzten, heute aber wohl wenig bekannten griechischen Lyriker Archilochos, der im 7. vorchristlichen Jahrhundert lebte, ist folgendes Dictum überliefert: „Der Fuchs weiß viele Dinge, aber der Igel weiß eine große Sache.“

Unter anderen griff Isaiah Berlin diese Formulierung in einem Essay über das Geschichtsverständnis von Leo Tolstoi auf. Auch wenn die ursprüngliche Bedeutung des Satzes im Dunkeln bleibt, meint Berlin einleitend zu seinen Ausführungen: „Im übertragenen Sinne lassen sich diese Worte jedoch so verstehen, daß sie auf einen der tiefsten Unterschiede zwischen Schriftstellern und Denkern und vielleicht zwischen Menschen überhaupt hinweisen. Es besteht nämlich eine tiefe Kluft zwischen denen, die alles auf eine einzige, zentrale Einsicht beziehen, auf ein mehr oder weniger zusammenhängendes oder klar gegliedertes System, im Rahmen dessen sie verstehen, denken und fühlen – ein einziges, universales, gestaltendes Prinzip, das allein allem, was sie sind und sagen, Bedeutung verleiht –, und auf der anderen Seite denen, die viele, oft unzusammenhängende und sogar widersprüchliche Ziele verfolgen, die, wenn überhaupt, nur in einem faktischen Zusammenhang stehen, aus irgendeiner psychologischen oder physiologischen Ursache und nicht kraft eines moralischen oder ästhetischen Prinzips.“¹

Wolfgang Palaver hat bezugnehmend auf diesen Text vor etlichen Jahren festgestellt, dass René Girard, jener Denker, von dem er in seiner eigenen wissenschaftlichen Karriere wohl am Nachhaltigsten geprägt wurde, zweifellos ein Igel sei. Dies wird durch die von C. L. Haven verfasste Biographie Girards bestätigt, gemäß der sich die Grundzüge der Mimetischen Theorie gleichsam einem Disclosure-Erlebnis verdanken. Über einige Monate der Jahre 1958-59 hinweg leuchtete dem aufstrebenden Literaturwissenschaftler ein Schlüssel zu den von

1 Isaiah Berlin, *Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstoj's Geschichtsverständnis* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009), 7.

ihm bearbeiteten Werken auf, der sich im Weiteren auch als orientierende Leitlinie für das Verständnis antiker Mythologie, biblischer Texte und im Grunde der menschlichen Realität als solcher erwies. Girard selbst hält fest: „Everything came to me at once in 1959. I felt that there was a sort of mass that I’ve penetrated into little by little. Everything was there at the beginning, all together. That’s why I don’t have any doubts. There is no ‘Girardian System’. I’m teasing out a single, extremely dense insight.”²

Zu den Igel n zählt Berlin in seinem Essay Dante, Plato, Lukrez, Pascal, Hegel, Dostojewski, Nietzsche, Ibsen, Proust. Unter die Füchse reiht er hingegen Herodot, Aristoteles, Shakespeare, Montaigne, Erasmus, Moliere, Goethe, Pusckin, Balzac und Joyce ein. Was Tolstoi betrifft, zögert er, diesen zuzuordnen. Als Grund dafür gibt er an: „Die Hypothese, die ich aufstellen möchte, ist, daß Tolstoj seiner Natur nach ein Fuchs war, selbst aber glaubte, ein Igel zu sein, ...“³ Nun möchte ich keineswegs behaupten, dass Wolfgang Palaver etwas anderes sein möchte, als er ist oder jemals bei anderen diesen Eindruck erwecken wollte. Wohl aber ist es so, dass er den „Igel“ Girard und dessen große Idee bewundert, selbst von seinem Naturell her jedoch eher ein „Fuchs“ sein dürfte, der mit großem Eifer, Akribie und Spürsinn vielen Dingen auf der Spur ist. Nahezu unüberschaubar ist die Fülle an Literatur unterschiedlichster Bereiche, die er sich erarbeitet und erschlossen und über penible Verwaltung in Datenbanken für sich selbst und andere zugänglich gemacht hat. Seine Familie, insbesondere seine Ehefrau Andrea verdankt der Digitalisierung einiges, würde ohne deren Segnungen das gemeinsame Haus doch längst aus allen Nähten platzen, weil es die Menge an Büchern nicht mehr fassen könnte, die der bibliophile Fuchs erbeutet hat. Wissensdurst und akademischer Jagdtrieb blieben durch all die Jahre aber fokussiert und orientiert durch die große Sache Girards. So ergab sich eine kongeniale Kombination. Die große Einsicht eines luziden Denkers, der sich um Details oft erschreckend wenig kümmerte und damit kritischen Einwänden Tor und Tür öffnete, wurde nicht ausschließlich, aber doch ganz wesentlich, vom unermüdlich nachfragenden, forschenden und mit offenen Fragen ringenden Sozialethiker abgesichert

2 Cynthia L. Haven, *Evolution of Desire: A Life of René Girard* (East Lansing: Michigan State University Press, 2018), 112.

3 Berlin, *Der Igel und der Fuchs*, 10.

und geklärt. Auch wenn der Igel an seiner großen Sache keinerlei Zweifel hegt, wie Girard es unverhohlen zum Ausdruck brachte, so waren und sind diese Zweifel bei anderen durchaus vorhanden. Seine Idee bedarf daher der Füchse, die jene Argumente beibringen, die der zur Einsicht gelangte nicht zu brauchen meint, weil ihm alles wie selbstverständlich vor Augen liegt. So hat sich Palaver weit über den deutschen Sprachraum und weit über die Fachgrenzen der Theologie hinaus einen Namen erworben, als einer der besten Kenner der Theorie Girards, der diese Theorie mitunter vielleicht sogar klarer zu fassen vermochte als ihr Urheber,⁴ und als Experte für die unterschiedlichsten gesellschaftspolitischen Fragen rund um das Verhältnis von Gewalt und Religion.

Festzuhalten ist freilich auch, dass es Palaver bei aller Faszination für den mimetischen Ansatz nie um die Theorie als solche und deren Etablierung geht. Vielmehr hat diese sich ihm als taugliches Instrumentarium zur Bearbeitung seines durchgängigen Anliegens erschlossen, als das wohl die Überwindung von Gewalt in all ihren Erscheinungsformen, auch den strukturellen bezeichnet werden kann. Nach seiner Studienwahl befragt, ist die Antwort Palavers stets jene, dass ihn das Engagement in der Friedensbewegung der 1970er und 1980er-Jahre zur Theologie gebracht hat. Als jemandem, der familiär nicht sonderlich christlich sozialisiert war, zumindest nicht in der Weise, wie das im katholischen Tirol der 1960-er Jahre erwartet werden könnte, erwies sich ihm dennoch das Evangelium als Wegweiser hin zu einer gewaltfreien und geschwisterlichen Weltordnung in Abhebung von der Realität des Kalten Krieges. Die Germanistik als Türöffner zum Umgang mit literarischen Texten und die Politikwissenschaft als Analyseinstrument haben dabei die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit erleichtert, erwiesen sich aber als unzureichend, angesichts des prägenden Bewusstseins, dass ohne Transzendenzbezug den Fallstricken der Gewalt nicht zu entkommen ist. Palavers Sozialethik ist somit dezidiert theologisch und hat sich auch nie gescheut, das gegen anders akzentuierte Trends im deutschsprachigen Raum deutlich sichtbar zu machen, etwa durch Bezugnahme auf Autoren wie John Milbank, Stanley Hauerwas oder John Howard Yoder. Palavers Theologie bleibt aber zugleich politisch,

4 Siehe dazu das einführende Werk: Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. (Münster u.a.: LIT-Verlag, 2003), das seit 2013 auch in englischer Übersetzung vorliegt.

was nicht zu Widersprüchen führt, weil das politische Denken sich am Gott der Opfer und somit am Geist der Gewaltfreiheit und Nächstenliebe orientiert.⁵

Man mag nun fragen, ob eine Sozialethik, die ihre theologische Identität betont, faktisch nicht an einer unüberwindbaren Dialektik zwischen Glauben und Politik scheitern muss? Kaschiert der Theologe hinter einer sozialwissenschaftlich kompatiblen Diktion nicht doch die alte Kulturkampffmentalität einer vorkonziliaren Theologie? Keineswegs! Vielmehr kommt in Palavers Ansatz die Grundthese des Forschungsprogrammes Dramatische Theologie zum Ausdruck, die betont, dass die Strukturen der Sünde nur in einem Zusammenwirken von menschlichem Bemühen mit dem Gottesgeist überwunden werden können, durch einen Gestaltungswillen, der sich am *summum bonum* orientiert und so das Irdische tätig liebt, ohne es dadurch absolut zu setzen.

Ringen mit großen Gegnern

1990 hat Wolfgang Palaver mit einer Arbeit zu Thomas Hobbes promoviert. Im Grunde werden bereits in der Einleitung dieser Dissertation seine großen Fragen sichtbar, ja auch eine Antwort darauf legt sich schon nahe. Die Themen sind jene der Gewalt und der Möglichkeit eines Widerstandes gegen deren Anwender, der zwar – wo nötig – bereit ist, das positive Gesetz zu brechen, aber nicht zur blutigen Revolution entartet. Damit hängt unmittelbar die Frage nach dem Wesen von Politik und der Rechtfertigung staatlicher Macht zusammen. Nicht nur der Name Hobbes steht hier im Mittelpunkt – neben vielen anderen, die schon auf den ersten Seiten zitiert werden, – sondern auch der von Carl Schmitt, der Gegenstand der Habilitationsschrift werden sollte. Als leitende These lässt sich in der einführenden Passage von *Politik und Religion bei Thomas Hobbes* erkennen: Religion ist notwendig, um die Politik in ihre Schranken zu weisen; eine Politik, die ihrerseits notwendig ist, um die gesellschaftlichen Probleme handhabbar zu machen, die dabei aber immer wieder zur totalitären Herrschaft zu entarten und

5 Vgl. Wolfgang Palaver, „Ist das Theologische vermeidbar? Politische Theologie von Thomas Hobbes bis in unsere Gegenwart,“ in *Politische Philosophie versus Politische Theologie. Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion*, ed. Wolfgang Palaver, Andreas Oberprantacher and Dietmar Regensburger (Innsbruck: innsbruck university press, 2011), 248.

darin zu erstarren droht. Freilich ist das eine gar zu schnelle und simple Behauptung, behält man nicht im Blick, dass jene Religion, die zu solcher Zähmung in der Lage ist, erst inhaltlich bestimmt werden muss und dass keineswegs jede Religion einer solchen Bestimmung gerecht zu werden vermag.

Wenn Hobbes von Palaver durch die Brille der mimetischen Theorie Girards gelesen wird, zeigt sich, dass beide Denker durch ein recht ähnliches Verständnis der Ursprünge menschlicher Zivilisation verbunden sind. „Beide gehen nämlich von der Annahme eines gewalttätigen und konfliktvollen Ursprungs der menschlichen Gesellschaft aus.“⁶ Dies bietet Anlass zur Vermutung, die sich intensiv auf Girard beziehende dramatische Theologie sei von einem düsteren Menschenbild geprägt und setze beim Konzept eines negativen Naturzustands an, nicht bei jenem einer grundsätzlich positiven Schöpfung. Dieser Vorwurf ist durchaus ernst zu nehmen, würde doch das gesamte Projekt Menschheit damit unter einem destruktiven Vorzeichen stehen, das bestenfalls vorübergehend in den Hintergrund gedrängt, nie aber wirklich überwunden werden könnte. Gesellschaftliche Strukturen und Institutionen erscheinen vor einem solchen Hintergrund nur als Vergesellschaftung von Feinden, die dem Chaos die Stirn bietet, und lassen von Empathie und konvivialer Energie getragenen Formen der Vergemeinschaftung keine Chance. Palaver hat diesen Einwand beherzigt. Die deutlichste Auseinandersetzung damit zeigt sich in seiner eingehenden Beschäftigung mit nicht biblisch fundierten Religionen, in der er die scharfe Unterscheidung zwischen archaischer Religion und Offenbarung gegenüber der Girard'schen Apologetik deutlich lockert. Doch dazu später.

Der Clou der Hobbesstudie: „Oberflächlich ist Religion – ... – für die Politik bedeutungslos geworden. Die Politik hat sich von Religion emanzipiert, aber das gilt nur für eine oberflächliche Sicht. Bezüglich der Grundstruktur des Denkens hat sich nämlich nichts geändert: im Bereich der Politik bleiben nach wie vor jene Gesetzmäßigkeiten wirksam, die für das mythologische bzw. sakrifizielle Denken typisch sind.“⁷ Nun geht es Palaver aber gerade um die Überwindung dieser

6 Wolfgang Palaver, *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards* (Innsbruck, Wien: Tyrolia, 1991), 23.

7 Palaver, *Politik und Religion bei Thomas Hobbes*, 346. Was hier über Politik gesagt wird, hat Palaver auch für den Bereich der Ökonomie aufgezeigt, die ebenso säkular zu sein scheint, aber letztlich auch über eine pseudo-religiöse Grundstruktur verfügt. Vgl. z.B. Wolfgang Palaver, „Die Katholische

Logik, in deren Zentrum die Opferung (relativ) Unschuldiger steht. Säkularisierte und dennoch sakrifizielle Politik mag gegenüber sakrifizieller Religion einen Fortschritt im Sinne der Gewaltreduktion darstellen, vermag dabei aber nicht so weit zu kommen, wie eine Religion des Heiligen, die von Formen einer Religion des Sakralen deutlich zu unterscheiden ist.⁸

Die sakrifizielle Strukturen legitimierenden Quellen der Politik stehen denn auch im Habilitationsprojekt Palavers im Zentrum der Aufmerksamkeit. Dieses kreiste um den ambivalenten Staatsrechtsgelehrten Carl Schmitt. Eine systematisierende Bündelung der Einzelbeiträge der kumulativen Habilitation findet sich im schmalen Band über Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie von 1998.

Die beiden akademischen Qualifizierungsarbeiten Palavers greifen in ihrer Durchführung ein Zentralanliegen seines Lehrers, Raymund Schwager, auf. Für Schwager zeichnete sich gutes theologisches Denken in christlichem und spezifischer noch jesuitischem Geist⁹ dadurch aus, dass bei aller Streitbarkeit und Klarheit der eigenen Position stets das berechnete Anliegen in Positionen zu suchen sei, denen man selbst nicht zuzustimmen bereit ist. Dabei geht es einerseits darum, dass vom Gegner immer auch gelernt werden kann, andererseits aber darum, aus unterschiedlichen Positionierungen nicht Feindschaft werden zu lassen. Palaver hat sich mit Hobbes und Schmitt sehr potente Gegner gewählt, an denen er sich abarbeitete, um die eigene Sicht der Dinge zu schärfen, durchaus auch durch den Aufweis jener Aspekte, die er selbst vollständig ablehnt. Dennoch macht er seine Gegner immer auch stark,¹⁰ was mitunter den Eindruck erwecken

Soziallehre angesichts eines religiösen Kapitalismus,“ in *Spannungsfelder praktischer Philosophie. Expertenreferate und Statements zur Ethik und ihrer Begründung*, ed. Peter Kampits (St. Pölten: Edition LAK, 2004).

8 Vgl. Wolfgang Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness. Reflecting on Violence and Religion with René Girard* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

9 Schwager war hier zweifellos von der von Ignatius an den Anfang des Exerzitenbüchleins gestellten Weisung geprägt, „dass jeder gute Christ mehr bereit sein muss, eine Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen.“ Ignatius von Loyola, *Die Exerziten* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 142010), 17.

10 Siehe Wolfgang Palaver, *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie* (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1998), 71. „Eine biblisch ausgerichtete Friedensethik muss durch das Purgatorium der Schmittschen Freund-Feind-Theorie hindurchgehen, um wirklich einen langfristigen Beitrag zu einer friedlicheren Welt leisten zu können. Man muss mit Schmitt die Realität der Feindschaft unter uns Menschen verstehen, um im Gegensatz zu Schmitt den Weg erkennen zu können, auf dem die Gnade Christi die Politik erlösen kann.“

kann, er folge ihnen gar zu weit. Insbesondere im Hinblick auf Schmitt kann das den fatalen Eindruck erwecken, hier begeben sich ein katholischer Theologe in politisch reaktionäres Fahrwasser. Bei näherem Hinschauen ist dies aber wohl der einzig gangbare Weg in der Auseinandersetzung mit dem problematischen Autor, der am performativen Widerspruch vorbeiführt, denn er „wurde und wird von vielen, die die Freund-Feind-Unterscheidung ablehnen, zum Feind par excellence erklärt. Indirekt bestätigen also solche Feinderklärungen den Inhalt des Begriffs des Politischen“¹¹ und somit eine Schmitt'sche Zentralthese. Im Sinne der Rettung eines berechtigten Anliegens hat Palaver immer wieder daran erinnert, dass Schmitt kein Bellizist gewesen sei.¹² Wenn dieser den Krieg als Mittel der Politik und seine reale Möglichkeit als deren Voraussetzung sah, unterstrich er letztlich, dass es auch ihm um die Eindämmung des Chaos ging. Schmitt zielte nicht zentral auf die Vernichtung von Feinden und argumentierte damit ähnlich der nüchternen Logik funktionaler Systemtheorie, indem er den binären Code von Freund versus Feind deutlich von jenem von Gut versus Böse unterschieden wissen wollte. Die Hegung des Krieges, wie sie von Schmitt gedacht wird, bringt freilich eine Form von Frieden hervor, die in inakzeptabler Weise Opfer produziert. „Die Gefahr des Bürgerkrieges im Inneren wird durch die Feindschaft nach außen überwunden. Der Intensität der Feindschaft nach außen entspricht die Intensität der inneren Einheit.“¹³ Diese scheinbar alternativlose Logik der Einheit gegen andere durchbricht das Evangelium. Gerade hier liegt für Palaver der untülbare Wert der Offenbarungsreligion.

11 Palaver, *Mythische Quellen*, 11.

12 Vgl. Palaver, *Mythische Quellen*, 12-14.

13 Palaver, *Mythische Quellen*, 28. Dies wurde in jüngerer Vergangenheit auch naturwissenschaftlich bestätigt und mit dem Begriff „parochialer Altruismus“ belegt. Siehe z.B. Samuel Bowles and Herbert Gintis, *A Cooperative Species: Human Reciprocity and its Evolution* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

Das Religiöse wird vielfältig ausgesagt

Freilich bleibt als Problem des Begriffs und der Realität von Religion deren Vieldeutigkeit. Palavers Grundüberzeugung ist, dass der Mensch stets ein religiöses Wesen bleibt, selbst dann, wenn er sich zu keinem institutionell verfassten Glauben bekennt. Damit meint er, dass der Mensch „von einem fundamentalen Verlangen nach einem höchsten Gut geprägt ist. Nur dieses fundamentale religiöse Begehren – das Begehren nach dem Absoluten oder Ewigen – bleibt und könnte nur gleichzeitig mit dem Menschen selbst abgeschafft werden.“¹⁴ Die Gretchenfrage lautet daher nicht „Wie hältst du’s mit der Religion?“, sondern vielmehr, „Mit welcher Religion hältst du’s?“. Entscheidend sind die religiösen Muster, denen ein Mensch anhängt. Sind es jene der archaischen Religion, jene der Offenbarungsreligionen bzw. Religionen der Achsenzeit, jene einer sakrifiziell entstellten Offenbarungsreligion, oder die pseudoreligiösen Muster archaischer Art in säkularen Strukturen? Wovon wirklich die Rede ist, wenn das Wort Religion verwendet wird, hängt ab, ob wir es mit etwas zu tun haben, das überwunden werden muss, mit etwas, das zwar erhalten, aber erst kultiviert werden sollte, oder etwas, dem es uneingeschränkt zum Durchbruch zu verhelfen gilt.¹⁵ Die Komplexität des Religionsbegriffs ergibt sich bereits daraus, dass jede auch noch so archaisch erscheinende Religiosität eine Form sozialer Struktur und damit Ordnung darstellt, die dem primordialen Chaos wehrt und diesem gegenüber als ethisch kleineres Übel wahrgenommen werden muss. Offenbarungsreligiöse Kritik an archaischen Opferreligionen kann damit zur Eliminierung einer problematischen, aber eben doch auch gewaltreduzierenden Struktur führen und in diesem Sinne bedrohlich sein. Sofern prophetische Religiosität reine Kritik bleibt und keinen altruistischen Gemeinschaftswillen hervorbringt, stellt sie somit selbst eine Gefahr dar, gegen die re-sakrifizierende, reaktionäre Impulse zu Recht opponieren. Dostojewskis Großinquisitor kann vor diesem Hintergrund durchaus als

14 Wolfgang Palaver, „Gott oder Götze – oder warum die Säkularisierung am homo religiosus ihre anthropologische Grenze findet,“ in *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, ed. Walter Schweidler (Freiburg i. Br., München: Karl Alber, 2007), 240.

15 Vgl. Wilhelm Guggenberger, „Taming Violence,“ *Journal of Religion and Violence* 1 no. 2 (2013): 172-176.

humanistische Lichtgestalt erscheinen. „Die Bitte des Großinquisitors [Jesus möge nie wieder zurück kommen] entspricht damit der impliziten Haltung aller Kultur, die sich gegen die subversive Kraft der Bibel zu wehren versucht.“¹⁶ Nicht selten tritt diese Haltung in der abendländischen Geschichte im Ornat der Kirche auf, indem sie „die durch die biblische Offenbarung bewirkte Destabilisierung der politischen Sphäre mittels einer mythischen Theologie, wie sie der Großinquisitor repräsentiert, einzudämmen versucht, ohne dabei aber den grundsätzlich vorgegebenen christlichen Rahmen aufzugeben“¹⁷. Girard drückt die Sprengkraft des Evangeliums folgendermaßen aus: „Das Christentum hat das Religiöse entmystifiziert. Diese Entmystifizierung, die in der Ordnung des Absoluten gutgeheißen werden kann, hat sich in der Ordnung des Relativen als schlecht erwiesen, denn wir waren nicht darauf vorbereitet, ihre Folgen zu tragen. Wir waren nicht christlich genug.“¹⁸ Das Ringen mit diesen schillernden Ambivalenzen des Religiösen durchzieht Palavers Arbeit bis heute.

Interreligiös offenes Christsein

Die Frage der interreligiösen Begegnung, die eng mit Palavers leitenden Anliegen verbunden ist, drängte sich ihm wohl mehr aus der Lebenspraxis in Pfarrgemeinde und politischer Gemeinschaft heraus auf als aus rein theoretischen Desideraten, wenngleich auch diese ihm immer öfter begegneten.¹⁹ 2008 initiierte der damalige Pfarrgemeinderatsobmann gemeinsam mit anderen erstmals ein Fest der Begegnung zwischen Kulturen und Religionen in seiner Heimatgemeinde Jenbach in Tirol. Später wurde er auch zum Impulsgeber einer Wahlliste in der Gemeindepolitik, die das Ziel verfolgte, die wachsende und ökonomisch immer bedeutsamere Gruppe der Wohnbevölkerung des Ortes mit Migrationshintergrund in die aktive politische Gestaltung der Gemeinde mit einzubinden. Der in diesen Kontexten und auch im Rahmen der Fokolar-Bewegung, der Palaver

16 Palaver, *René Girards Mimetische Theorie*, 319.

17 Palaver, „Ist das Theologische Vermeidbar?“, 238.

18 René Girard, *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken* (Berlin: Mathes & Seitz, 2014), 10.

19 Vgl. Wolfgang Palaver and Richard Schenk, „Introduction,“ in *Mimetic Theory and World Religions*, ed. Wolfgang Palaver and Richard Schenk (East Lansing: Michigan University Press, 2018), IX.

sich in wachsendem Maße verbunden fühlte, stattfindende Dialog des Lebens²⁰ mit Gläubigen verschiedenster Religionsgemeinschaften stimmte nicht mehr so recht mit der mitunter sehr exklusivistisch anmutenden Evangeliums-Apologik Girards überein.²¹ „There is a tendency in some of Girard’s writings that seems to suggest that only Christianity overcame the archaic sacred stemming from the foundational murder.”²²

Führt die beobachtete Tendenz auf zwischenmenschlich spürbare und politisch greifbare Abwege, so stellt sich die Frage nach einer tragfähigeren Zuordnung der unterschiedlichen Religionen zueinander. Soll diese im Rahmen der mimetischen Theorie Raum finden, gilt es zunächst deren Verhältnisbestimmung zwischen archaischer bzw. sakrifizieller Religion und Offenbarungsreligion ein weiteres Mal zu rekapitulieren oder gegebenenfalls neu auszuformulieren. Zweifellos verliert die mimetische Theorie ebenso wie die dramatische Theologie ihre Aussagekraft, wenn zwischen den beiden genannten Erscheinungsformen des Religiösen nicht eine deutliche Unterscheidung festgehalten wird, jene Säule der mimetischen Theorie, die als biblische Differenz²³ bekannt ist. So spricht Palaver von „a radical break that Girard discovered between the pre-Axial religions and the God-given nonviolence that he claimed to be at the center of biblical revelation especially of Christianity”²⁴, oder auch von Abrahamitischer Revolu-

20 Siehe Wolfgang Palaver, „Der Dialog des Lebens als Voraussetzung des interreligiösen Dialogs,“ in *Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt*, ed. Michaela Quast-Neuling, Christian Bauer, Margit Eckholt and Franz Gmainer-Pranzl, (Freiburg i.Br.: Herder, 2022), 319. Dort schreibt Palaver im Zusammenhang mit Praxiserfahrungen: „Der Religionsphilosoph Ephraim Meir betont in seiner auf die jüdische Dialogphilosophie aufbauende *Interreligiöse Theologie*, dass der Dialog des Lebens uns helfen kann, den Fremden aus der anderen Religion nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung zu erfahren.“

21 René Girard, *Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz. Eine Kritische Apologie des Christentums* (München, Wien: Hanser, 2002), 16: „Die mythischen Erzählungen stellen die Opfer der Kollektivgewalt als schuldig dar. Sie sind schlicht falsch, illusorisch und lügnerisch. Die alt- und neutestamentlichen Berichte stellen dieselben Opfer als unschuldig dar. Sie sind per se exakt, vertrauenswürdig, wahrhaftig.“

22 Palaver and Schenk, „Introduction,“ IX.

23 Vgl. Wolfgang Palaver, „Monotheism and the Abrahamic Revolution: Moving Out of the Archaic Sacred,“ in *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*, ed. James Alison and Wolfgang Palaver (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2017), 103: Girards „...comparison of archaic myth with biblical revelation led him to the discovery of an ‘essential divergence’ or the ‘biblical difference’.“

24 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 18.

tion. Eine radikale Trennung würde andererseits aber sowohl in eine neuerliche Verfeindungslogik als auch in theologische Widersprüche führen. „A superficial reading of Girard’s work could assume that these two types of religions are completely opposed to each other.”²⁵ Schöpfungstheologisch ließe sich ein solch vollständiger Widerspruch freilich nur dann halten, wollte man davon ausgehen, dass die menschliche Sündhaftigkeit keinerlei positive Impulse in herrschenden gesellschaftlichen Dynamiken mehr zulassen würde. Gott und Welt bzw. Heilsgeschichte und menschliche Geschichte könnten einander nur noch in der Form begegnen, dass erstere die letztere völlig vernichten müsste, um selbst wirksam werden zu können. So aber wollte es auch Girard nicht verstanden wissen. „In his last book on Carl von Clausewitz, Girard turned for this reason to the work of Friedrich Hölderlin to demonstrate that there is not only a ‘fundamental discontinuity’ but also a ‘continuity between the Passion and the archaic religion’.”²⁶

Palaver relativiert damit eine von ihm selbst in früheren Texten noch schärfer gezogene Entgegensetzung von Christus dem Gekreuzigten und Dionysus, die er von Nietzsche her gewonnen hatte.²⁷ Zweifellos ist Nietzsches Beobachtung der Differenz zwischen Mythos und Bibel sehr hellsichtig, dennoch sollte misstrauisch machen, dass hier ein polemischer Gegner des Christentums, der die Verfeindungslogik in seinem Denken normativ verfestigt, eine unüberwindliche Trennlinie zieht. Will man gerade die Verfeindungslogik überwinden, kann die postulierte Trennung kaum widerspruchsfrei aufrechterhalten werden. Allzu leicht mag man im Gefolge Girard’schen Denkens einer solchen Selbstwidersprüchlichkeit verfallen. Man rührt an dieser Stelle schließlich an die bleibende Herausforderung einer Theologie, die sich von der Offenbarung her zur kritischen Distanz zur menschlich-gesellschaftlichen Realität aufgerufen weiß, dennoch aber nicht der Versuchung erliegen darf, sich dieser in dialektischer Gegenüberstellung zu entfremden. Exakt auf diese Problematik zielt Palaver in einem seiner jüngeren Texte durch die klare begriffliche Unterscheidung von

25 Palaver and Schenk, “Introduction,” XII.

26 Palaver and Schenk, “Introduction,” XIII. Siehe auch: Wolfgang Palaver, „Girard und Hölderlin. Die Bedeutung der kenosis für Girards apokalyptisches Denken,“ in *Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert*, ed. Wilhelm Guggenberger and Wolfgang Palaver (Baden Baden: Nomos Verlag, 2015).

27 Vgl. Palaver, *René Girards Mimetische Theorie*, 253-254.

heilig (holy) und sakral (sacred). Heiligkeit und Sakralität seien dabei in einer Beziehung gradueller Transformation zueinander zu verstehen.²⁸ Was beide Bereiche eint, ist das Bemühen um Überwindung des Chaos und Aufrechterhaltung des Friedens zwischen Menschen; was beide voneinander unterscheidet, sind die Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Dabei kulminieren im Schicksal Jesu Christi Parallele und Differenz. Scheint doch sogar das Mittel seines Erlösungstuns identisch mit jenem der archaischen Sakralität: das blutige Opfer eines Sündenbocks, der für alle anderen stirbt. Der in der Interpretation des vom Opfer freiwillig angenommenen Todes erfolgende Perspektivenwechsel, der sich mit dem Opfer solidarisiert, dieses rehabilitiert, markiert jedoch die essentielle Wasserscheide. Die biblische Offenbarung zeigt nicht einen Gott, der nach Blut dürstet, sondern einen, der bereit ist, sich vom Blutdurst der Menschen treffen zu lassen, um sie aus den Sackgassen ihrer selbstgestrickten Erlösungsversuche zu befreien. Dadurch gelingt die Transformation des Sakralen zum Heiligen, ohne dieses schlicht zu negieren.

Geklärt ist damit freilich noch nicht hinlänglich jene Frage, die Palaver als drängendste und herausforderndste wahrnahm, indem er schrieb: "The most difficult question that Girard's mimetic theory has to address, however, is its relationship with Islam."²⁹ Kann der Islam, der sich ebenso wie Judentum und Christentum auf Abraham beruft, jenseits der Abrahamitischen Revolution angesiedelt und der archaischen Opferreligion zugordnet werden? Legt sich das angesichts islamistischer Gewalt nicht auch aus der Theorie Girards heraus nahe? Oder ist der Islam letztlich doch nur ein neuer Sündenbock einer sich aufgeklärt fühlenden Gesellschaft? Um diese Frage beantworten zu können, hat Palaver begonnen, sich intensiv mit dem Koran, der Hadith-Tradition, deren Interpretationsmöglichkeiten und auch mit islamischer Mystik zu beschäftigen. Im Kern arbeitete er eine dreiteilige Antwort auf die gestellte Frage heraus. Erstens hält er fest: „Spuren, die auf eine Nähe des Islams zum Heidentum verweisen, lassen sich natürlich finden und werden auch von verschiedenen Vertretern der mimetischen Theorie ausdrücklich festgehalten.“³⁰ Dies ist jedoch kein vollständiger Befund. Eine ein-

28 Vgl. Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 19.

29 Vgl. Palaver and Schenk, "Introduction," XI.

30 Wolfgang Palaver, „Abrahamitische Revolution, politische Gewalt und positive Mimesis. *Der Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie*,“ in *Im Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus*

gehendere Sichtung des Korans und anderer Quellen der islamischen Tradition erlaubt die Aussage: „Der Islam ist wie Judentum und Christentum eine Religion, die sich eindeutig von der Welt der archaischen Mythen unterscheidet. Doch die Abrahamitische Revolution bedeutet nicht, dass dadurch schon alle Versuchungen hin zur Gewalt für immer überwunden wären. Ein systematisches Problem aller Abrahamitischen Religionen zeigt sich nämlich hinsichtlich der Gestaltung politischer Ordnung, die viel stärker auf die Kräfte mythischer Solidarierungen als die Religion als solche angewiesen ist.“³¹ Dieser Befund, der neuerlich auf die prekäre Lage des Religiösen verweist, lässt uns auch auf die christliche Tradition blicken und die Gefahren der langen Geschichte konstantinisch geprägter Kirchen erkennen, die sich durch eine allzu große Nähe zur politischen Macht stärker durch die genannten Kräfte mythischer Solidarierung leiten ließen als durch eine evangeliumsgemäße Geschwisterlichkeit. Das Bemühen um eine authentischere Verstandnis der biblischen Offenbarung, wie es etwa deutlich im Zweiten Vatikanischen Konzil zu erkennen ist, führte allmählich „zu einer Öffnung hin zur Religionsfreiheit und zu einer Entdeckung der Gewaltfreiheit“³². Die Analyse des Islam ergibt aber noch eine dritte Antwort, die nicht nur eine Warnung an alle Religionsgemeinschaften, sondern auch an die westliche Moderne enthält. Palaver fasst diese im Anschluss an Elias Canetti in den Begriff der klagereligiösen Versuchung, die „in der Neigung besteht, aufgrund der Solidarität mit einem getöteten Opfer selbst zum Verfolger zu werden“³³. Dieser Versuchung ist auch die liberale Moderne mit ihrem Menschenrechtsideal ausgeliefert. Girard und Ivan Illich als Zeugen aufrufend spricht Palaver an dieser Stelle von einer stets möglichen *corruptio optimi pessima*, die gerade dadurch bedrohlich wird, dass sie sich auf ein an sich durchaus berechtigtes ethisches Ideal beruft.³⁴ Die brutalste Verfolgung wird im Namen der Verfolgungsbekämpfung ausgeführt und vermag

der Sicht der mimetischen Theorie, ed. Wilhelm Guggenberger and Wolfgang Palaver (Münster u.a.: LIT-Verlag, 2009), 34.

31 Palaver, „Abrahamitische Revolution,“ 39.

32 Palaver, „Ist das Theologische vermeidbar?“, 246.

33 Palaver, „Abrahamitische Revolution,“ 45.

34 Vgl. Wolfgang Palaver, „Im Zeichen des Opfers. Die apokalyptische Verschärfung der Weltlage als Folge des Monotheismus,“ in *Westliche Moderne, Christentum und Islam: Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen* ed. Wolfgang Palaver, Roman Siebenrock and Dietmar Regensburger (Innsbruck: innsbruck university press/innsbruck university press, 2008), 159.

sich so in ein positives Licht zu setzen, ja von ihren Proponenten vielleicht sogar wirklich in diesem Licht wahrgenommen zu werden. In Charles Taylors Worten ausgedrückt: „Der Anspruch, Opfer zu sein, macht uns rein und unsere Sache zu einer guten Sache, in deren Namen wir gerechte Gewalt ausüben dürfen.“³⁵

Dramatische Sozialethik

Die Wahrnehmung jenes auch in der Thematik der Klagereligion angesprochenen, häufig nahezu unentflechtbaren Ineinanders von positiven Absichten und untauglichen, das Ziel konterkarierenden Mitteln im menschlichen Ordnungsstreben justiert den sozialethischen Blick auf die gesellschaftliche Realität in spezifischer Weise.

Ein erster Aspekt dieser Perspektivenschärfung zeigt sich bei Palaver im Zusammenhang mit dem Aufbrechen gewaltbewehrter Versuche der Gewaltreduktion unter Berufung auf H. Bergson, E. Levinas, S. Weil und andere. Er besteht in der hervorgehobenen Bedeutung des Individuums, das sich gegen den Sog der Menge und die mimetischen Verlockungen des „großen Tiers“ zu stellen vermag. In der Dynamik der großen Menge entfalten scheinbar alternativlose Mechanismen ihre Wirkung. Veränderung hin zum bislang Undenkbaren geht hingegen von Einzelpersonen aus, die zu Modellen einer neuen Lebensrealität werden. „Human beings are mimetically attracted to adore the great beast that is the collective. We need a special grace to avoid the magnetic pull of the crowd.“³⁶ Dies steht in einer gewissen Spannung zu sozialethischen Ansätzen, die vorrangig auf die Reform von Strukturen fokussiert sind und die Aufmerksamkeit für innere Umkehr als Thema der Frömmigkeit und Individualethik und daher für die Reflexion auf gesellschaftliche Gerechtigkeit als unterkomplex und unnötig abtun. Damit freilich würde man das Personprinzip der Christlichen Soziallehre beschneiden, indem man zwar beachtete, dass der einzelne Mensch das Ziel aller

35 Charles Taylor, „Gewalt und Moderne“, *Transit* 23 (2002): 67.

36 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 59. Eine interessante literarische Aufarbeitung eines letztlich zurückgewiesenen Angebots solcher Gnade analysiert Palaver in „Gnade und Schuld in Franz Werfels Roman ‚Die blaßblaue Frauenhandschrift‘“, in: *Religion – Literatur – Künste II. Ein Dialog*, ed. Peter Tschuggnall, (Anif, Salzburg: Mueller-Speiser, 2002), 202-216.

sozialen Einrichtungen sein soll, man aber letztlich nicht ernst nähme, dass er auch deren Urheber und Träger ist.

Ein weiterer Aspekt des dramatisch-theologisch zugeschrärfen sozialetischen Ansatzes besteht in einer trotz aller Notwendigkeit politischen Engagements sich durchhaltenden Grundskepsis gegenüber Politik, die sogar als Antipolitik bezeichnet werden kann. Diese drückt sich im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils als Distanz der Kirche gegenüber staatlicher Macht und einer stärkeren Hinwendung zu zivilgesellschaftlichem Handeln aus. Bei Johannes Paul II. sieht Palaver eine besonders deutliche Ablösung vom konstantinischen Kirchenmodell.³⁷ Diese beinhaltet auch einen kritischen Blick auf Demokratie, der leicht missverstanden wird. Denn es geht keineswegs um eine Rückkehr zu kirchlich bestimmter Politik oder gar zu theokratischen Staatsformen; dennoch aber gilt es aufmerksam für die Gefahren einer orientierungslos gewordenen und jeden Wahrheitsanspruch zurückweisenden Demokratie zu bleiben. Damit will Johannes Paul „sich dem Relativismus und dessen totalitärer Versuchung entgegenstellen, ohne allerdings die moderne Trennung von Kirche und Staat dadurch in Frage zu stellen. Denn in Absetzung von fundamentalistischen Positionen erklärt er ausdrücklich, dass die christliche Wahrheit niemanden zwingen darf.“³⁸ Allgemeineren Ausdruck findet die genannte Skepsis im Konzept des Katechon in Anlehnung an 2 Thessalonicher 2,1-12, das bei Palaver immer wieder zu finden ist. Weil der Katechon, der wörtlich mit „Aufhalter“ zu übersetzen ist, „ja nicht nur das mit dem Bösen einhergehende Chaos zurückhält, sondern auch die Wiederkunft Christi hinausschiebt, betont Bonhoeffer zu Recht, dass der Aufhalter trotz seiner ethischen und politischen Bedeutung ‚nicht ohne Schuld‘ sei. Dennoch bedient sich Gott des Aufhalters, ‚um die Welt vor dem Zerfall zu bewahren‘.“³⁹ Menschliche Machtstrukturen, selbst jene, derer eine Kirche als soziale Realität bedarf, haben somit eine humanisierende Funktion, die jedoch auch

37 Vgl. Wolfgang Palaver, „Zwischen nach-konstantinischer Antipolitik und einer Zivilisation der Liebe. Die katholische Soziallehre zur Zivilgesellschaft,“ in *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*, ed. Arndt Bauerkämper and Jürgen Nautz, (Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2009), 65-66.

38 Palaver, „Ist das Theologische Vermeidbar?“ 247.

39 Wolfgang Palaver, „Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik,“ *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 170/4 (2022): 400.

vor der aufdeckenden (apokalyptischen) Kraft des Evangeliums zurückschreckt und damit zugleich dem Anbruch des Gottesreiches im Wege stehen kann.⁴⁰ Die Negation aller apokalyptischen Dimensionen der biblischen Botschaft, die eine bleibende Versuchung für die Christenheit darstellt, fordert einen hohen Preis. „The price of this suppression, however, was that Christianity has become indistinguishable from all the other cultural forces. It lost its critical and revealing spirit.“⁴¹ Der Hinweis auf diese Gefahr mag auf den ersten Blick als merkwürdig weltfremd erscheinen, ermöglicht in Wirklichkeit aber gerade die Wertschätzung gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen bei gleichzeitiger Vermeidung von deren Verabsolutierung.

Ein dritter und vielleicht der zentralste Aspekt des sozialetischen Blicks besteht gleichermaßen in der Kehrseite des eben genannten, nämlich im Hinweis auf die Ambivalenz der Überwindung gesellschaftlicher Hierarchien und Ungleichheiten. Demokratie und Menschenrechte, die zweifellos zu den wertvollen Errungenschaften der Moderne zählen, gewähren als solche noch keine Garantie für mehr Menschlichkeit und weniger Gewalt. Vielmehr können sie selbst zur Quelle von Rivalität und destruktiven Konflikten werden. „With the breakdown of traditional society and the rise of equality, mimetic rivalry increased significantly.“⁴² Zentral ist dieser Hinweis nicht nur deshalb, weil er vor einer naiven Idealisierung der Egalität bewahrt, sondern insbesondere deshalb, weil er deutlich macht, dass die revolutionären Ideale der Freiheit und Gleichheit nur dann miteinander in Einklang zu bringen sind, wenn sie durch eine gelebte Geschwisterlichkeit miteinander verbunden und versöhnt werden.

Dieser Gedanke der Geschwisterlichkeit, der das Gegenkonzept zu Hobbes „homo homini lupus“ darstellt, durchzieht das Werk Palavers von seinen Anfängen bis in die Gegenwart. Es erwächst aus einer tiefen Erfahrung der Gotteskindschaft und bedarf somit der spirituellen Wurzeln, die Palaver im Evangelium findet, aber eben auch in anderen religiösen Traditionen erkennt, wie etwa in jenen,

40 Vgl. Wolfgang Palaver, „Hobbes and the Katéchon. The Secularization of Sacrificial Christianity,” *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 2 (1995): 61-62.

41 Wolfgang Palaver, „Order out of Chaos in the Theories of Carl Schmitt and René Girard,” *Synthesis. An Interdisciplinary Journal* 1.1 (1995): 103.

42 Palaver, „Hobbes and the Katéchon,” 59; vgl. auch Palaver, *René Girards Mimetische Theorie*, 318-321.

auf die M. Gandhi sich bezieht, dessen grundlegende Haltung der Gewaltfreiheit für ihn gerade in den letzten Jahren wieder verstärkt bedeutsam wurde.⁴³ Die spirituell erfahrene und sakramental vollzogene Geschwisterlichkeit ist letztlich der einzige Schlüssel zu einem gemeinschaftlichen Leben, das der subversiven Kraft des Evangeliums Raum gibt, ohne einem politikfernen Utopismus zu verfallen, wie Palaver es am Beispiel von Thomas Morus aufgezeigt hat. „Als Pilger wirkte Morus im Bereich der irdischen Politik, die für ihn kein letztes Ziel bedeutet. Seine Kritik der herrschenden Zustände, die er in seiner *Utopia* zum Ausdruck bringt, speist sich aus der grundsätzlichen Distanz des himmlischen zum irdischen Staat. Eine letzte vollkommene Gerechtigkeit kann damit nicht durch den Menschen selbst hergestellt werden, sondern bleibt ein Geschenk Gottes.“⁴⁴

Zum Schluss

Auf diesen wenigen Seiten konnte ich dem umfangreichen Werk von Wolfgang Palaver in keiner Weise gerecht werden. Ich habe nur ansatzweise einige Themenfelder berührt, die er im Laufe seiner bisherigen akademischen aber auch wissensvermittelnden Tätigkeit aufgegriffen und durchdrungen hat. Die Sammelstücke des emsigen Fuchses, der sich bei seiner wissenschaftlichen Spurensuche stets von einer großen Idee leiten lässt, sind allzu umfangreich, als dass sie in einem einzigen Beitrag anschaulich gebündelt werden könnten. Die Inspiration des Evangeliums und die diese Inspiration aufgreifende Idee eines denkerischen Igels erlauben aber doch die Suche nach einem roten Faden in diesem umfangreichen Oeuvre. Beim Versuch diesen Faden sichtbar zu machen, bin ich wohl zu sehr im Allgemeinen, vielleicht allzu Theoretischen geblieben und habe damit der Praxisnähe des Palaver'schen Denkens nicht gebührend Raum gegeben. Was mir beim Verfassen dieser Seiten jedoch neuerlich klar wurde, ist, welcher Reichtum in den Texten meines Lehrers, Kollegen und Freundes liegt und wie viele An-

43 Siehe Wolfgang Palaver, "Gandhi's Militant Nonviolence in the Light of Girard's Mimetic Anthropology," *Religions* 12 no. 11 (2021), <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/11/988>.

44 Wolfgang Palaver, "Moral und Politik: Thomas Morus als Vorbild für die politischen Eliten Europas," in *Recht – Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag*, ed. Konrad Breitsching and Wilhelm Rees (Berlin: Duncker & Humblot, 2006), 275.

knüpfungspunkte für eigenes weiteres Denken durch sie geboten werden. Dafür möchte ich Wolfgang Palaver aufrichtig danken, noch mehr freilich für all das, was ich nicht schriftlich vermittelt von ihm lernen durfte. Allen, denen diese direkte Begegnung und der immer inspirierende Austausch mit dem hier Geehrten nicht zugänglich ist, seien zumindest seine Texte, auf die ich hier etwas Appetit gemacht zu haben hoffe, wärmstens zur Lektüre empfohlen.

Literatur

- Berlin, Isaiah. *Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstoj's Geschichtsverständnis*. [The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History]. Translated by H. Maor. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009.
- Bowles, Samuel, and Herbert Gintis. *A Cooperative Species: Human Reciprocity and its Evolution*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Girard, René. *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken*. Gespräch mit Benoît Chantre. Berlin: Mathes & Seitz, 2014.
- . *Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz. Eine Kritische Apologie des Christentums*. München, Wien: Hanser, 2002.
- Guggenberger, Wilhelm. „Taming Violence.” *Journal of Religion and Violence* 1, no.2 (2013): 167-191.
- Haven, Cynthia L. *Evolution of Desire: A Life of René Girard*. East Lansing: Michigan State University Press, 2018.
- Ignatius von Loyola. *Die Exerzitien*. Translated by Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Johannes Verlag, ¹⁴2010.
- Palaver Wolfgang. *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*. Innsbruck, Wien: Tyrolia, 1991.
- . “Order out of Chaos in the Theories of Carl Schmitt and René Girard.” *Synthesis. An Interdisciplinary Journal* 1.1 (1995): 87-106.
- . “Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity.” *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 2 (1995): 57-74.
- . *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998.

- . „Gnade und Schuld in Franz Werfels Roman ‚Die blaßblaue Frauenhandschrift‘.“ In *Religion – Literatur – Künste II. Ein Dialog*, edited by Peter Tschuggnall 202-216. Anif, Salzburg: Mueller-Speiser, 2002.
- . *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster u.a.: LIT-Verlag, 2003.
- . „Die katholische Soziallehre angesichts eines religiösen Kapitalismus.“ In *Spannungsfelder praktischer Philosophie. Expertenreferate und Statements zur Ethik und ihrer Begründung. Symposienreihe zum Projekt ‚Naturrecht und angewandte Ethik 2001-2003‘*, edited by Peter Kampits 197-211. St. Pölten: Niederösterreichische Landesakademie, 2004.
- . „Moral und Politik: Thomas Morus als Vorbild für die politischen Eliten Europas.“ In *Recht – Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag*, edited by Konrad Breitsching and Wilhelm Rees 269-283. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.
- . „Gott oder Götze – oder warum die Säkularisierung am homo religiosus ihre anthropologische Grenze findet.“ In *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, edited by Walter Schweidler 230-241. Freiburg i. Br., München: Karl Alber, 2007.
- . „Im Zeichen des Opfers. Die apokalyptische Verschärfung der Weltlage als Folge des Monotheismus.“ In *Westliche Moderne, Christentum und Islam: Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*, edited by Wolfgang Palaver, Roman Siebenrock and Dietmar Regensburger 151-176. Innsbruck: innsbruck university press, 2008.
- . „Abrahamitische Revolution, politische Gewalt und positive Mimesis.“ In *Im Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie*, edited by Wilhelm Guggenberger and Wolfgang Palaver 29-73. Münster u.a.: LIT-Verlag, 2009.
- . „Zwischen nach-konstantinischer Antipolitik und einer Zivilisation der Liebe. Die katholische Soziallehre zur Zivilgesellschaft.“ In *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*, edited by Arnd Bauerkämper and Jürgen Nautz 63-78. Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2009.
- . „Ist das Theologische Vermeidbar? Politische Theologie von Thomas Hobbes bis in unsere Gegenwart.“ In *Politische Philosophie versus Politische Theologie. Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion*, edited by Wolfgang Palaver,

- Andreas Oberprantacher and Dietmar Regensburger 229-252. Innsbruck: innsbruck university press, 2011.
- . *René Girard's Mimetic Theory*. [René Girards mimetische Theorie] Translated by Gabriel Borrud, East Lansing: Michigan State University Press, 2013.
- . „Girard und Hölderlin. Die Bedeutung der kenosis für Girards apokalyptisches Denken.“ In *Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert*, edited by Wilhelm Guggenberger and Wolfgang Palaver 135-156. Baden Baden: Nomos Verlag, 2015.
- . and Richard Schenk, “Introduction.” In *Mimetic Theory and World Religions*, edited by Richard Schenk und Wolfgang Palaver VII-XXII. East Lansing: Michigan State University Press, 2018.
- . “Monotheism and the Abrahamic Revolution: Moving Out of the Archaic Sacred.” In *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* edited by James Alison and Wolfgang Palaver 103-109. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2017.
- . *Transforming the Sacred into Saintliness. Reflecting on Violence and Religion with René Girard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- . „Der Dialog des Lebens als Voraussetzung des interreligiösen Dialogs.“ In *Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt*, edited by Michaela Quast-Neulinger, Christian Bauer, Margit Eckholt and Franz Gmainer-Pranzl 308-320. Freiburg i.B.: Herder, 2022.
- . “Gandhi’s Militant Nonviolence in the Light of Girard’s Mimetic Anthropology.” *Religions* 12, no. 11 (2021): 988. <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/11/988>.
- . „Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik.“ *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 170/4 (2022): 395-403.
- Taylor, Charles. „Gewalt und Moderne.“ *Transit* 23 (2002): 53-72.

„Selig, die Frieden stiften ...“ Impulse zur Realisierung eines biblischen Grundauftrags in beängstigender Zeit

Roman Siebenrock

„Es gibt keinen Weg zum Frieden, Frieden ist der Weg.“

Mahatma Gandhi

In Europa wird nach dem 24. Februar 2022, dem Tag des Angriffs Russlands auf die Ukraine, von einer Zeitenwende gesprochen. Noch aber hält Präsident Putin an seiner Redeweise fest: eine militärische Spezialoperation sei im Gange. Wenigstens in der Wortwahl wird noch Anfang 2023 daran festgehalten, was im September 2022¹ der indische Präsident Modi dem Kremlchef sagte: „Heute ist keine Ära des Krieges.“ Ist die Ära des Krieges wirklich vorbei oder verändert der Krieg nur seine Gestalt, so dass er zum Normalzustand werden könnte? Kehren wir also zum Naturzustand des Menschen nach Thomas Hobbes zurück, der ja meinte: „homo homini lupus“²? Papst Franziskus sprach bereits von einem Dritten Weltkrieg auf Raten, in dem wir uns befänden.³

Von dieser Situation ist die Katholische Kirche nicht ausgenommen. Sie scheint mir beim Thema „Krieg und Frieden“ in einen kontradiktorischen Widerspruch geraten zu sein. Auf der einen Seite hat Papst Franziskus die offizielle Lehre vom gerechtfertigten Krieg („bellum iustum“) zur Lehre vom „gerechten Frieden“ weiterentwickelt und in diesem Zusammenhang die traditionelle Rede

1 Während des Treffens der Shanghaier Organisation für Zusammenarbeit (SCO) in Usbekistan.

2 Der hier Geehrte hat ja aus der Sicht René Girards seine Dissertation zu diesem englischen Philosophen geschrieben: Wolfgang Palaver, *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards* (Innsbruck-Wien: Tyrolia 1991).

3 Interview in TelevisaUnivision: „Papa Francisco se pronuncia ampliamente sobre la situación actual de México en una entrevista“, zenit, 2022, <https://es.zenit.org/2022/07/16/papa-francisco-se-pronuncia-ampliamente-sobre-la-situacion-actual-de-mexico-en-una-entrevista/>. Verschärft während der Generalaudienz am 31.8.2022: „Papst: ‚Heute erleben wir einen Dritten Weltkrieg‘“, Vatican News, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-08/papst-franziskus-appell-gebet-ukraine-frieden-dritter-weltkrieg.html>.

angesichts der heutigen Zeit als überholt qualifiziert. Die Aussagen des Katechismus zum Thema jedoch hat er nicht geändert.⁴ Und vor kurzem sprach auch der Papst vom Recht auf Selbstverteidigung. Wie kann eine solche Spannung vermittelt werden, damit sie auch lebbar wird?

In unübersichtlichen Zeiten wird, wie es auch der Titel dieser Festschrift anzeigt, eine grundlegende Reflexion auf die Herzmitte des Evangeliums und den Auftrag Christi von unbedingter Bedeutung sein. Folgende Schritte werde ich hier gehen. Zunächst ist eine biblische Perspektive in der Einheit von Altem und Neuem Testament zu entfalten.⁵ Dann werde ich an die neuere Lehrtradition seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Ausgang von der Rede von Papst Paul VI. vor der UNO im Herbst 1965 erinnern, um im Gespräch mit den Beiträgen des Gehrten im letzten Jahr abzuschließen.

1 „Friede“ – ein die ganze Schöpfung umfassendes Wohlergehen Eine Biblische Grundlegung

Der Evangelist Johannes fasst die Verheißungen Gottes und die Sehnsucht des Menschen in dem Wort Jesu zusammen: „Ich bin gekommen, dass sie das Leben haben, und es in Fülle haben.“ (Joh 10,10). In und durch sich selbst verdichtet Jesus alle Verheißungen in seiner Person und Sendung (2 Kor 1,20), die Gottes Bund mit den Menschen seit Noah, Abraham und Mose auszeichnet und allen

4 „Fratelli tutti“ verändert die traditionelle Lehre (Papst Franziskus, *Enzyklika Fratelli tutti über Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft vom 3. Oktober 2020* (Bonn: Deutsche Bischofskonferenz 2020), Nr. 255-262): „Angesichts dieser Tatsache ist es heute sehr schwierig, sich auf die in vergangenen Jahrhunderten gereiften rationalen Kriterien zu stützen, um von einem eventuell „gerechten Krieg“ zu sprechen. Nie wieder Krieg!“ (ebd., 258). Diese wird noch im Katechismus der Katholischen Kirche bis heute aufrecht erhalten (Katechismus der Katholischen Kirche, in: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM, Nr. 2309). Das „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ entwirft im entsprechenden Kapitel eine Friedensethik, die die Realität des Krieges nicht übersieht, weil die rechtmäßige Verteidigung ausdrücklich gerechtfertigt wird (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Ed.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 2004), Nr. 500-507).

5 Neben einschlägigen Beiträgen in Bibellexika (Xavier Léon-Dufour (Ed.), *Wörterbuch zur Biblischen Botschaft* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1981)) siehe vor allem: Die Deutschen Bischöfe, *Gerechter Friede vom 27. September 2000* (Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 2013) (erster Teil).

Kindern Abrahams den Auftrag schenkt, zum Segen zu werden, zum Segen für andere, für alle Nationen (Gen 12,3). Jesus Christus selbst aber ist nach der Botschaft des Neuen Testaments dieses „Leben in Fülle“. Deshalb durchzieht die ganze Schrift die Aufforderung, den Frieden zu suchen und ihm nachzujagen (Ps 34,15; 1 Petr 3,11). Wie könnten also jene, die Frieden stiften, nicht seliggepriesen und Kinder Gottes genannt werden (Mt 5,9)?

Darin, „in einem Leben in Harmonie und Eintracht mit der ganzen Schöpfung“, liegt die Mitte der Verheißung, die biblisch mit dem Wort „Friede“ ausgedrückt wird. „Friede“ bezeichnet also eine vollendete Lebenserfahrung, die in zwei Grunddimensionen ausgelegt, der Einheit allen Seins und allen Lebens, sowie die strukturierende Beziehung und Relationalität Gottes zu allen Geschöpfen, die im Menschen zu selbstreflexiver Antwort werden kann. Als antwortendes und alle Geschöpfe hütendes Wesen ist der Mensch Statue Gottes (Gen 1,26-28). Doch diese Verheißung will sich nie ungetrübt einstellen. Gottes Verheißung ist niemals an der Welt einfach abzulesen. Christlich Glauben aber bedeutet, sein ganzes Leben von dieser Verheißung erfüllen und ausrichten zu lassen, die uns durch Jesus Christus zugesagt, ja durch das Leben in, mit und in ihm immer neu gegeben wird. Die so unterschiedlichen Erfahrungen mit dieser Verheißung und Hoffnung in der langen Geschichte Israels bezeugt die Bibel mit allen Höhen und Tiefen. Und immer wieder bricht trotz aller Widerfahrnis und scheinbar evidenter Widerlegung das Bekenntnis durch, das das Buch der Weisheit in den wunderbaren Satz fasst und damit den Grund des Segens für alle Völker ausdrückt: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast, denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen. Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wird? Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens“ (Weish 11,24-26). Sein besonderes Verhältnis zu Israel, das bereits in der Schrift auf alle Menschen und Geschöpfe ausgeweitet wird, bezeugt ein uralter Text, Hosea 11. In einem Selbstgespräch outet sich der Heilige Israels als tragisch und unlösbar in Israel verliebt. Die spätere Prophetie wird das Verhältnis Gottes zu seinem Volk immer wieder in einem Bild des Verliebtseins ausdrücken: „Braut-Bräutigam“. Unverbrüchliche Bejahung zeichnet alles Sein aus.

Was „Leben und Fülle“ unter den Bedingungen dieser Geschichte bedeutet, welche Erfahrungen und Bedingungen damit verbunden sind, ja verbunden sein

müssen, buchstabiert die Heilige Schrift mit aller Ehrlichkeit und Dramatik, weil die Schrift unzensiert die geradezu gegensätzlichen Erfahrungen der Glaubenden mit den Verheißungen des Herrn sammelt. Die Bibel ist für mich eine große Schule des nüchternen Realismus und deshalb auch eine Schule der radikalen Hoffnung. Besonders das Buch der Psalmen bleibt uns bis heute nahe am Herzen, weil sich die Betenden kein Blatt vor den Mund nehmen und alle ihre Gestimmtheiten, vom Jubeljauchzer Halleluja bis zum Schrei trostlosen Schmerzes, dem Herrn im Gebet anvertrauen; – ja mehr noch: ihn bedrängen, mit ihm streiten und alle Wut und Verzweiflung hinausschreien. Beten verträgt keine Selbstzensur, kennt keine falschen Worte, wenn sie ehrlich aus der Tiefe des Herzens kommen und mit diesen mein ganzes Leben in seiner ganzen Tiefe dem Schöpfer des Himmels und der Erde anvertraut, und so hingegeben, geopfert wird.⁶

Wenn wir so die Psalmen lesen, dann sollte uns aufgehen, dass Gottes Wort nicht zuerst Behauptung, Information oder moralische Anweisung ausdrückt, sondern eine uns verändernde, heilende ja therapeutische Kraft sein will. Die Philosophen sprechen von der performativen Kraft der Sprache.⁷ Sprache behauptet und informiert nicht nur, sie wirkt und bewirkt, sie verändert und stiftet dadurch eine neue Wirklichkeit. Immer stiftet sie Gemeinschaft. Sie kann trösten und erbauen. Sie kann Freundschaft bewirken, Vertrauen stiften, Liebe ausdrücken und deshalb auch Ehen stiften. Worte können aber auch trennen, verletzen, hetzen und sogar töten, ja Kriege auslösen und deshalb auch verdammen. Jesus sagt dies sehr deutlich, wenn er in der Bergpredigt auf das verborgene Wort in unseren Herzen hinweist: im Blick auf das Töten, den Ehebruch und die Feindschaft (Mt 5,21-48). Deshalb gilt immer: „Selig die rein sind im Herzen, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8).

6 Johann Baptist Metz, *Mystik der offenen Augen. Gesammelte Schriften 7*, ed. Johann Reikerstorfer (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017).

7 Die sogenannten Sprechakttheorie hat zuerst John L. Austin in die neuere philosophische Debatte eingeführt (John L. Austin, *How to do things with words (1962)* (London: Oxford University Press, 1976)). Die heutige Terminologie ist geprägt durch: John Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

1.1 Leben in Fülle nach der Schrift: Frieden und Gerechtigkeit küssen sich

Psalm 85 bringt poetisch zum Ausdruck, was das Wort Friede/Shalom in seiner ganzen Fülle umfasst: „Es begegnen einander Huld und Treue; Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Treue sprosst aus der Erde hervor; Gerechtigkeit blickt vom Himmel hernieder. Ja, der HERR gibt Gutes und unser Land gibt seinen Ertrag. Gerechtigkeit geht vor ihm her und bahnt den Weg seiner Schritte“ (Ps 85,8-14).

„Friede“ (shalom) meint nach der Schrift eine umfassende heile und heilende Lebensverfassung, nie nur die Abwesenheit von Krieg. „Shalom“ verweist deshalb auf ein Beziehungsgeschehen, in der alles Leben, ja der ganze Kosmos sich eines umfassenden Wohlbefindens oder Wohlergehens erfreut. Personale Beziehungen und sachliche Zustände sind in einen großen Zusammenhang ebenso integriert wie politische Umstände nach innen und nach außen. Auch jener Einklang mit der Natur ist mitausgesagt, wodurch sie ihre Fruchtbarkeit zu schenken vermag. Solches Leben wird von einer Struktur – von Regeln – ermöglicht, die in der Schrift als „Gerechtigkeit“ verstanden wird und eine allem Leben dienende Grundordnung anzeigt. Friede und Gerechtigkeit gehören daher unlösbar zusammen. Aus diesem Grund kann jener Friede, der im Ursprung die Schöpfung auszeichnet und den die Propheten als Hoffnung mit dem messianischen Reich in Erinnerung rufen, im Tag der Ruhe, dem Schabbat, zeichenhaft erfahren werden. Gewiss, die Schöpfung wird als sehr gut bezeichnet (Gen 1,31) und der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes (Gen 1,26-28). Doch allein den Schabbat segnet Gott mit seiner eigenen Wirklichkeit: allein der siebte Tag wird geheiligt (Gen 2,3). Deshalb ist nicht der Mensch der Höhepunkt der Schöpfung, sondern der Schabbat, an dem das Ruhende den Frieden als Urbestimmung des Kosmos erfahren lässt. Die Tora hat mit ihren Schabbat-Regeln die Erinnerung an ein anderes Sein des Menschen in der Welt aufrechterhalten: nicht im Verdienen und mühevollen Arbeiten, sondern im bloßen Dasein vor Gott und im Mitsein mit allen Geschöpfen. So wird Muße und Fest möglich.⁸

⁸ Wolfgang Palaver, dem meine Darlegungen zum Frieden in der Schrift viel verdankt, verweist in diesem Zusammenhang gerne auf: Josef Pieper, *Muße und Kult* (München: Kösel, 1965).

In unserer Geschichte aber bleibt der „Shalom“ ebenso Auftrag wie Sehnsucht. Denn mit diesem Wort ist die lebensfördernde Geordnetheit der Welt und des Lebens gemeint; und zwar in allen Dimensionen. In dieser Sinnweite entspricht „Friede/Shalom“ dem, was die Bibel mit Segen meint. Segen und Friede korrespondieren miteinander. Deshalb kann „Shalom“ nicht nur Israel, sondern allen Menschen zugesagt und so gewünscht werden. Schön ist der Brauch, sich mit dem Wort „Shalom“ zu begrüßen. Bis heute ist dieses Ritual im ganzen Orient lebendig, selbstverständlich auch unter Muslimen („salam“). Wenn wir also unsere Gebete und Gottesdienste mit dem Friedensgruß eröffnen, stehen wir im Raum dieser Verheißung und Hoffnung auf Leben in Fülle.

1.2 Friede / Shalom: Hoffnung der Menschen und Gabe Gottes im Zeichen des Schabbats

Wenn die Bitte um Frieden und der Wunsch nach Frieden auch in die persönliche Anrede als Grußformel eingegangen ist, dann dürfen wir annehmen, dass die Bitte und Sehnsucht nach Frieden alle Menschen bewegt. Auch im Umfeld der Bibel ist diese Formel zu finden (z.B.: Ri 19,20). In der Eröffnungsformel unserer Liturgie schwingt eine Ursehnsucht des Menschen mit. Selbst in verschiedenen Namen hat sich diese eingeschrieben. Manche entdecken diese Wurzel im Namen „Salomo“. Der ersehnte Herrscher wird gerne „Friedensfürst“ genannt (Gen 14,18.33; Ps 76,3; Jes 9,6). Ebenso ist diese Hoffnung in den Namen der Stadt „Jerusalem“ eingeflossen (Jes 60,17; Jer 33,6; Ps 122,7; Ps 125,5; Ps 128,6).

Immer aber ist und bleibt Gott Grund des Friedens (Ps 122,6-8). Weil Gottes Wirklichkeit Frieden ist, ermöglicht unser Mit-Gott-Sein, das Leben nach seinen Geboten, ein alles umfassendes Wohlergehen. Deshalb kann Friede und Segen miteinander dasselbe meinen. Die hebräische Bibel unterscheidet zudem nicht klar zwischen theologischen und politisch-sozialen Formen des Friedens. Die Schrift kennt aber auch die andere Seite und bezeugt entsprechende Regelungen: Verträge und Kriege. Dabei scheint der Krieg zu unserer Geschichte zu gehören wie Tag und Nacht (Koh 3,8). Eine Auffassung, die bis ins 20. Jahrhundert nachwirkte.⁹

9 Vielleicht hat zum ersten Mal diese Selbstverständlichkeit die Österreicherin Bertha von Suttner (1843-1914) unterbrochen (Die Waffen nieder, 1889). Sie hatte Alfred Nobel dazu inspiriert, auch den Friedensnobelpreis zu stiften. Sie erhielt diesen Preis als erste Person 1905.

Ein neuer Ton ist in der Prophetie durch die bekannten Visionen der Heilsprophetie zu vernehmen. Eine umfassende, auch die Schöpfung integrierende „Friedensutopie“ wird mit der Person des Messias verbunden (Jes 11,1-11). Auch der Gottesknecht wird mit seinem stellvertretenden Leiden zum Grund des Friedens (Jes 53,5). Dass Frieden zum Ziel der Politik werden soll, ist ein Erbe der Bibel. Diese Friedensidee müsste heute aber als Hoffnung auf ein alles umfassendes Heil ausgelegt werden. Dazu zählt vor allem die große Vision, dass einmal Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet würden (Mi 4,1-5; Jes 2,2-4).¹⁰ Eine besondere Bedeutung gewinnt unter diesen Visionen die Ankündigung eines Friedensfürsten: Jes 9,1-6. Der Krieg als solcher scheint disqualifiziert zu sein, weil die Bestimmung des Königs allein im Frieden zu liegen scheint.

Fassen wir kurz die jüdische Wurzel des christlichen Glaubens für unser Thema zusammen. „Friede/Shalom“ bezeichnet im „Ur-Testament“ jene Lebensverfassung, die dem Paradies eigen war und die vom eschatologischen Messias als Fürst des Friedens erhofft wird. Diese Lebensverfasstheit umfasst die ganze Schöpfung und kann nicht nur als Abwesenheit von Gewalt und Krieg gedacht werden, sondern meint ein umfassendes Wohlergehen aller Geschöpfe in der Harmonie mit ihrem Schöpfer, die, als Gesetz ausgelegt, in der Tora zum Ausdruck kommt. Der letzte Grund für diesen Frieden ist Gott selbst. Friede ist daher immer auch eine Gabe Gottes, jene Gabe, in der vollkommenes Leben zu gedeihen vermag. Um den Frieden kann und soll gebetet werden.

1.3 Jesus Christus: der Friedensfürst als unser Friede

Alle Gabe und Gegenwartsweisen Gottes in der hebräischen Bibel verbinden sich im Neuen Testament mit Jesus Christus, durch den wir als Heiden in die Hoffnung Israels hineingenommen sind. Das Lukas-Evangelium zeichnet Jesus Christus als den Friedensfürsten, den die Engel bei der Geburt besingen (Lk 2,8). Der Friede wird zum Heil, zum Heil der ganzen Welt. Deshalb siegt er über alles, was das Leben einschränkt, zerstört oder vernichtet. Der Weg, den er für alle zeichnet, ist der Weg jenes Gebots, in dem Gesetz und Propheten zusammengefasst sind:

¹⁰ Zum Realismus und daher auch zur spannungsreichen Weite der Schrift gehört auch die Umkehrung dieses Wortes: Schmiedet Pflugscharen zu Schwertern (Joel 4,10).

Liebe Gott und Deinen Nächsten wie Dich selbst (Lk 10,27). So wird dieser Weg realisiert und alle Menschen aller Zeiten können daran teilhaben, durch die Barmherzigkeit. Jesu Gleichnisse vom barmherzigen Samariter (Lk 10,15-37) und vom barmherzigen Vater (Lk 15, 11-32) sind transkulturell und zu allen Zeiten verstehbar und lebbar. Es ist also nur konsequent, wenn auf dem Weg des Friedensfürsten alles, was das Leben einschränkt oder zerstört, überwunden wird: Krankheit, Besessenheit und Tod. Damit ist jedoch keine konfliktfreie Entwicklung gemeint, sondern Friede stellt sich erst ein, wenn falsche Sicherheiten und trügerische Lösungen entlarvt worden sind: „Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf der Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, sondern Spaltung“ (Lk 12,51). Doch Jesus belässt es nicht bei der Mahnung, er geht selbst jenen Weg, durch den die Irrwege der Gewalt überwunden werden, wie also der Tod selbst besiegt wird. Er geht den Weg der Barmherzigkeit und der hingebenden, waffenlosen Liebe bis zum Äußersten, bis zum Tod am Kreuz.¹¹ Die Botschaft des Ostermorgens offenbart als letzten Grund allen Seins jene Wirklichkeit, die Jesus seinen Vater nennt, dessen Gestalt er zuvor in seinem wunderbaren Gleichnis vom barmherzigen Vater gezeichnet hatte (Lk 15,11-32). Schon in der Feldrede hatte Jesus diese Maxime allen christlichen Handelns vorgelegt: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!“ (Lk 6,36).

Damit aber wird auch ein Weg offenbar, wie inmitten einer Welt aus Krieg, Gewalt und Lebensbeschränkung jener Friede gepflanzt werden und wachsen kann, der das volle, ganze und heile Leben ermöglicht. Es ist der Weg der erfinderischen Barmherzigkeit: sie vergibt jenem Sohn bei seiner Wiederkehr, der den Vater für tot erklärte und sich mit dem Erbe davonmachte, bevor er noch ein Wörtchen herauszubringen vermag. Immer kommt sie uns auf unserem Weg der Umkehr entgegen (Lk 15,20). Diese liebende Barmherzigkeit riskiert Vorleistungen, geht den ersten Schritt. Sie zwingt uns nicht, aber sie zieht an und bewirkt so unsere eigene Umkehr.

11 „Er antwortete auf die Verdoppelung des Bösen, indem er seine Liebe bis zur Bereitschaft steigerte, den drohenden Tod ohne Gegenwehr anzunehmen“ (Raymund Schwager, „Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre,“ in Ders., *Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge*, ed. Józef Niewiadomski, Gesammelte Schriften 4 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2015), 188.)

Paulus versteht den Weg der Hingabe Jesu Christi als universale Versöhnung. Christus, unser Friede, habe Frieden gestiftet zwischen Juden und Heiden. Er habe sie zu einem Leib gemacht, zu seinem (Eph 2,14-22). Ein Zeichen dieses Friedens durch Versöhnung stellt nach dem Epheserbrief auch die Ehe dar, weil sie ein Zeichen der Treue Christi zu seiner Kirche inmitten dieser verwirrenden Geschichte sein soll und kann (Eph 5,32). Ehe und Familie sind Keimzellen des Friedens, weil sie eine Schule der Versöhnung und der Barmherzigkeit sein sollen. Der Kolosserbrief weitet die Perspektive der Versöhnung ins Kosmische aus (Kol 1,20). Daher könne der Friede Christi in unseren Herzen herrschen (Kol 3,15). So wirkt sich die Urmystik des Paulus aus, der bekennt: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden. Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Was ich nun im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,19b-20). In diesem Licht können wir auch die traditionelle Rechtfertigungslehre deuten: Durch Christus, mit und in ihm können wir Frieden finden mit Gott, dem Nächsten und uns selbst (Röm 3; 8). Der Friede und die Gerechtigkeit Christi ermöglichen die rechte Weise mit allen in Beziehung, d.h. im Bund, zu stehen. Wie die Freude und die Liebe ist der Friede eine Frucht des Heiligen Geistes (Röm 14,17; Gal 5,22). Dieser Friede ist schon jetzt die Gabe an die Glaubenden, die zur Auf-Gabe wird, solange die Welt noch im Argen liegt und der Sieg Christi in der Geschichte noch nicht evident geworden ist.

In analoger Weise verbindet das Johannes-Evangelium die Gabe des Friedens mit Jesus Christus. Der Friede ist das Geschenk des Auferstandenen, das sich von jenem Frieden, den die Welt gibt, radikal unterscheidet. Den Frieden als Gabe des Geistes, des Trösters, hat er seinen JüngerInnen auch in seiner Abwesenheit versprochen (Joh 14,26-27). Der Kontrast mit der Welt, damals wohl der alles bestimmenden Macht in diesem Raum – Rom –, kommt vielleicht am deutlichsten in der österlichen Erzählung von Thomas, dem Zweifler, zum Ausdruck. Thomas antwortet auf das Wort Jesu mit jenem Titel, den der römische Kaiser sich seit Caligula (Regierungszeit 37-41) zu eigen machte: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Damit verweigert Thomas nicht nur dem Kaiser, sondern aller weltlichen Macht jegliches göttliche Attribut.

Fassen wir die neutestamentliche Konzentration der Friedensbotschaft in der Person Jesu Christi zusammen. Die verschiedenen Stränge der Hoffnungen Israels werden im Neuen Testament auf die verschiedenen Formen der Gegenwart Chris-

ti hin ausgelegt: auf seine irdische Person zuerst, dann aber auf die Formen der Gegenwart des Auferstandenen; also auch auf seine Kirche und alle Glaubenden als Leib Christi. Er ist unser Friede, d.h. in ihm wird das Leben vollendet und kommt zu einem alles umfassenden Wohlergehen. Wir sprechen heute von „Heil“. In der Gestalt Jesu Christi, seinem Lehren, Leben und seiner Hingabe im Tod wird aber auch ein Weg sichtbar, wie inmitten einer Welt aus Unfrieden aller Art diese Hoffnung nicht nur nicht verloren gehen kann, sondern neu wächst und gedeiht. Nicht zuletzt die Kirche, seine Kirche, wird zum Ort, an dem diese Hoffnung erfahren werden soll. Frieden zu stiften und Leben zu ermöglichen, darin besteht der Missionsauftrag bis heute. Lukas geht diesen Weg konsequent, bis schließlich Paulus in Rom ankommt (Apg 28,14). Gegenüber der alttestamentlichen Hoffnung lässt sich auch ein neuer Akzent ausmachen: der innere Friede, der in der Gemeinschaft mit Christus beruht, ist schon jetzt gegeben. Niemand kann ihn den Glaubenden nehmen und er ist jene Mitte, die ausstrahlen und anstecken möchte. Die Welt ist schon besiegt. Christi Sieg kontrastiert mit den Wegen der Welt, weil er den Weg der Barmherzigkeit, der Versöhnung und des Vergebens eröffnet. Der Weg, den das Evangelium eröffnet, ist der Weg grenzenlos kreativer Liebe. Insofern kann das eingangs angeführte Wort von Gandhi variiert werden: Für Christgläubige gibt es keinen Weg zum Frieden, Christus, unser Friede, ist der Weg.

2 Christliche Kirche(n) und Religionen als Friedensaktivistinnen

Als Mitgründer von Pax Christi Tirol und als aktueller österreichischer Präsident der großen kirchlichen Friedensbewegung führt Wolfgang Palaver jene Ansätze und Vorgaben, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil fruchtbar geworden sind, weiter und vertieft sie. Angesichts der Konzentration auf zwischenstaatliche Beziehungen und gesellschaftliche Prozesse, die eng an einer militärisch verstandenen Gewaltproblematik orientiert waren, könnte jene umfassende Perspektive, die wir soeben aus der Bibel lernen konnten, vielleicht neue Impulse setzen. Diese Verengung könnte auch daran liegen, dass die biblische Idee des Friedens aufgespalten worden ist. Die Friedensfrage wurde immer mehr zu einer Frage nach Krieg und Frieden und damit zu einer speziellen Frage der Ethik bzw. der Gesellschaftslehre. Die anderen Aspekte wurden zunächst in der Soteriologie aufgegrif-

fen und dadurch stärker auf das ewige Heil hin bezogen. „Friede“ wurde zu einer Bestimmung nach dem Tode, wie es sich besonders in dem Segenswunsch äußert: „Ruhe in Frieden“. Die Bibel hätte das nicht verstanden, weil sie nur sagen konnte: „Lebe in Frieden“ und die damit verbundene Ruhe war an das „Sakrament des Sabbats“ gebunden; also an eine geschichtliche Erfahrung des Menschen. Schließlich wurde die Frage nach Krieg und Frieden im Prozess der europäischen Aufklärung zu einer Frage der Moral und Ethik, also zu einem Sollen des Menschen. Die Frage nach dem gelingenden Leben aber wurde an Vernunft und Fortschritt ausgelagert – und dadurch wiederum zu einem Projekt des Menschen.

Eine gewisse Kontinuität ist allein in der innerseelischen Frage nach dem individuellen oder persönlichen Frieden zu finden, der vor allem als Ziel der Mystik lebendig geblieben ist. Klassisch für diese ganze Entwicklung erscheint mir das Wort des Heiligen Augustinus im Eröffnungshymnus seiner „Confessiones“: „tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum usque requiescat in te.“¹²

2.1 Die katholische Kirche als Friedensaktivistin seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Neuorientierung, die das zweite Vatikanische Konzil für unser Thema eingeleitet hat, lässt sich zunächst an der Rede von Papst Paul VI. an der UNO (4. Oktober 1965) und an der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ ablesen. Paul VI. stellt sich der UNO als der Träger einer Botschaft und als Sprecher aller Christgläubigen vor, der nach einer langen Pilgerschaft an diesem Ort das Gespräch mit der ganzen Menschheit suchen darf. Als Expertin der Humanität lobt er im Namen der Kirche die Arbeit der UNO und stellt sich solidarisch an ihre Seite, an die Seite jener, die den Krieg als Menschheitsschicksal überwinden wollen. Eindringlich sein beschwörender Ruf als Höhepunkt seiner Rede: „Niemals Krieg, niemals mehr Krieg! Der Friede, der Friede muss das Geschick der Völker

12 „Und dennoch preisen will dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriß Deiner Schöpfung. Du selbst reizest an, daß Dich zu preisen Freude ist; denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir“ (Aurelius Augustinus, *Confessiones / Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart* (München: Kösel, ⁴1980), I,1 (13)).

und der gesamten Menschheit leiten!“¹³ Der Papst belässt es aber nicht bei einem Appell, sondern entwirft eine mit der Schrift übereinstimmende Vision politischen Handelns, das den Frieden auf Gerechtigkeit und einer Erneuerung des Menschen gründet, zu der die Kirche ihren Beitrag leisten wird.

Paul VI. hat in dieser Rede schon auf die Pastoralkonstitution des Konzils zurückgegriffen. In ihr wird Friedenspolitik ausdrücklich zur Aufgabe der internationalen Gemeinschaft (GS 77-90). Mit klarem Blick skizziert der Text die Lage: die Gefahr des Krieges mit atomaren Waffen (GS 79-80), die Konsequenzen des Rüstungswettlaufs vor allem für die Armen (GS 81). Daher spricht die Kirche zum ersten Mal eine unbedingte Ächtung des Krieges aus (GS 82) und fordert eine umfassende Erziehung zum Frieden (GS 83). Nur wenn die Ursachen aufgedeckt und überwunden werden, könne Krieg überwunden werden. Als Orientierung hat das Konzil deshalb eine bis heute hilfreiche Bestimmung des Friedens entwickelt (GS 77). Es sollte nicht übersehen werden, dass diese Friedensverpflichtung in eine neue Form der internationalen Zusammenarbeit eingebettet ist, für die die UNO steht und in der die Kirche bereit ist ihre Möglichkeiten einzubringen (GS 84-90).

Aus der nachkonziliaren Entwicklung möchte ich ein Ereignis in Erinnerung rufen, das in besonderer Weise die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Friedensaktivistinnen öffentlich erkennbar hat werden lassen: Das Friedensgebet in Assisi (1986). Das Konzil hatte die Kirche als Medium ihrer Sendung auf einen universalen, prinzipiell niemanden ausschließenden Dialog mit allen Menschen guten Willens verpflichtet (GS 92). In einer inspirierenden Idee hat Johannes Paul II. zum 27. Oktober 1986 alle leitenden Persönlichkeiten der Religionen der Welt zu einem Treffen des Fastens und Betens für den Frieden nach Assisi eingeladen.¹⁴ Das war vor 1989 und lange vor 9/11. Warum lassen

13 Paul VI., „Ansprache vor der Generalversammlung der UNO (4. Oktober 1965),“ in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte, Kommentare, Zusammenschau*, Bd. 5. Sonderausgabe, ed. Peter Hünemann und Berndjochen Hilberath (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2009), 555.

14 Aus der überreichen Literatur möchte ich nur anführen: Gerda Riedl, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998) (Theologische Bibliothek Töpelmann, 88). *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt* ed. by Roman A. Siebenrock und Jan-Heiner Tück (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2012). *Die Friedensgebete von Assisi*, Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König, ed. by Hans Waldenfels (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1987).

wir das 21. Jahrhundert nicht mit dem ersten Friedensgebet von Assisi 1986 beginnen?

Bis heute haben die Päpste diese Initiative weitergeführt. Benedikt XVI. hat 2011 dazu auch Nicht-Glaubende eingeladen. Selbstverständlich hat Papst Franziskus diese Initiative weitergeführt. Mehr als einmal ist er mit anderen nach Assisi gepilgert. Viele Gruppen in der Kirche haben sich dieses Anliegen zu eigen gemacht und tragen diesen Prozess bis heute. Dieser Einsatz für den Frieden ist heute in Europa selbstverständlich ökumenisch und interreligiös. Er wird auch von Nicht-Glaubenden mitgetragen. Die Gruppe Sant' Egidio betet einmal in der Woche in der Innenstadt von Innsbruck für den Frieden. Dazu ist eine Begründung nach dem Angriff auf die Ukraine nicht mehr nötig.

2.2 Ist die Idee des „gerechten Friedens“ angesichts des Ukrainekriegs am Ende?

Die ausgerufenen Zeitenwende zeigt sich darin, dass eine Revision der christlichen Friedensethik gefordert wird und die traditionelle Lehre vom gerechtfertigten Krieg wieder in Kraft gesetzt werden müsste. Den vielfältigen Debatten kann ich hier nicht nachgehen. Vielmehr möchte ich im Gespräch mit den Beiträgen von Wolfgang Palaver aus dem letzten Jahr ein systematisch orientiertes Modell benennen, das vielleicht in der Lage sein könnte, die eingangs festgestellte Widersprüchlichkeit der aktuellen Lehre der Kirche in einen lebhaften Zusammenhang zu integrieren.

Wolfgang Palaver hat in seinen Beiträgen Mut bewiesen.¹⁵ Er hält die Spannungspole aufrecht, ohne in billige Lösungen der einen oder der anderen Richtung abzugleiten. Auf der einen Seite verteidigt er das Recht zur Selbstverteidigung. Auf der anderen Seite hält er die Lehre vom gerechten Frieden aufrecht und verwirft das Theorem vom gerechten Krieg. Er verteilt die Verantwortung für diese Katastrophe nicht einseitig, sondern benennt die verschiedenen Faktoren

15 Wolfgang Palaver, „Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik,“ *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 170/4 (2022): 395-403. Wolfgang Palaver, „Peace in Times of War. Girard's Mimetic Theory Complemented by Gandhi's Ethics of Nonviolence,“ *Roczniki Kulturoznawcze* 13/2 (2022): 107-112. Wolfgang Palaver, „Wie widerstehen,“ *Herder Korrespondenz* 76 (2022): 21.

und Fehler auf beiden Seiten ohne die Russische Föderation und Putin aus der Hauptverantwortung zu lassen. Er kontrastiert die immer stärker wachsenden Militärausgaben mit den nachweisbaren Erfolgen gewaltfreien Widerstandes und vergegenwärtigt auf dem Hintergrund der mimetischen Theorie Girards die Überlegungen und Praktiken Mahatma Gandhis, gerade weil er Waffenlieferungen nicht grundsätzlich verwirft. Mit Papst Franziskus fordert er einen besonderen Einsatz der Kirche und aller Religionsgemeinschaften für den Frieden und die Praxis der Gewaltfreiheit. Wie ist es aber möglich diese Spannungspole zu integrieren? Was sich meiner Ansicht in seinem Verweis auf Dietrich Bonhoeffer abzeichnet, ist eine neue Variante der klassischen „Zwei-Reiche-Lehre“ Martin Luthers.¹⁶

Mir scheint, dass er den Gefahren der traditionellen Interpretation vor allem mit zwei Aspekten zu begegnen vermag. Die klare Trennung von Staat und Kirche in der einen Verantwortung für den Menschen verlangt von der Kirche Verzicht auf Macht, die durch Staatsprivilegien oder gar Partizipation an der Aufgabe des Staates gewonnen wird. Ihr Wächteramt kann die Kirche nur ausüben, wenn sie in dieser Hinsicht arm ist und zugleich in sich selbst verwirklicht, was sie von anderen fordert. Diese Einsicht wird durch den Ukrainekrieg deshalb bestätigt, weil die Idee der Harmonie von Patriarch und Zar es bislang verhinderte, dass Kyrill seiner Verantwortung im Dienst des Evangeliums nachkommt. Zum Zweiten aber haben die Kirchen und Religionsgemeinschaften im Geist von Assisi durch einen anhaltenden und daher auch möglichen Konflikten vorauslaufenden Dialog an einer globalen Friedens- und Gerechtigkeitsordnung zu arbeiten. Da (fast) alle Religionsgemeinschaften nicht mehr national oder ethnisch gebunden sind, sondern Mitglieder aus aller Welt integrieren, können sie in sich Praxismodelle gelungenen Zusammenlebens entwickeln und sich in die Suche der Menschheit nach Überwindung der Konflikte einbringen. Auch wenn der Krieg nicht sein darf, werden Konflikte und Entzweiungen wohl immer zur Menschheit gehören. Hier macht sich der Geehrte als Schüler Girards nichts vor. Deshalb hat er in der Schule von Gandhi Ideen und Praktiken herausgestellt, wie dieser Gefährdung

16 Siehe als erster Überblick: Eilert Herms, „Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre,“ in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 8, (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), Sp 1936-1941. Anselm Reiner and Wilfried Härle and Matthias Kroeger, „Zweireichelehre,“ in *Theologische Realenzyklopädie*, Band 36. (Berlin, New York: De Gruyter 2004), 776-793.

der Menschen begegnet werden kann. Es gehört Mut dazu, sich heute, bildhaft gesprochen, zwischen die Stühle zu setzen. Dies trägt sehr zur Gesprächsbereitschaft und zum inneren Zusammenhalt unserer Gesellschaft bei.

Zu rasch jedoch, so scheint es mir, wird die klassische Theorie des gerechtfertigten Krieges für obsolet erklärt. Denn sie wird insgeheim wie selbstverständlich angewendet. Sie wird in der Verurteilung des Angriffskriegs Russlands gegen die Ukraine, in der Verurteilung der Zerstörung von zivilen Einrichtungen und lebensnotwendiger Infrastruktur ebenso angewendet wie auch im „Manifest für den Frieden“¹⁷. Diese Theorie weist drei Vorteile auf, die auch heute wichtig bleiben. Zum einen hat diese Theorie den Krieg grundsätzlich als rechenschaftspflichtig eingestuft. Das war nicht immer so. Denn damit steht die kollektive Gewaltanwendung in der Verantwortung des Menschen und ist keine geschichtliche Notwendigkeit und deshalb nicht einfach hinzunehmen. Auch wenn diese Theorie oft willkürlich verzerrt worden ist, hat sie das Bewusstsein gestärkt und immer mehr entwickelt, dass Kriege, weil sie eben rational geprüft und in der Verantwortung der Menschen stehen, überwunden werden können, ja sogar müssen. Zum Zweiten ordnet diese Theorie die Argumente und verlangt, weil es für die verschiedensten Gesichtspunkte mehr oder weniger gute Argumente gibt, eine Abwägung. Im aktuellen Chaos der Debatte wäre es hilfreich, sich stärker an den in dieser Theorie entwickelten Gesichtspunkten zu orientieren. Dadurch würde sich sofort zeigen, dass alle Urteile auf Abwägungen beruhen, die letzten Endes auf einer Fundamentalloption beruhen. Zum dritten aber scheint es mir nahezuliegen, gerade mit den klassischen Kriterien, wie sie z.B. von Thomas von Aquin entwickelt worden sind, die Theorie des gerechten Friedens heute deshalb an erster Stelle zu stellen, weil der Krieg im Zeitalter der ABC-Waffen nicht mehr rechtfertigbar ist, und auch ein Verteidigungskrieg deshalb immer als prekär einzustufen sei.¹⁸ In dieser Hinsicht hat das Völkerrecht eine gewichtige Kriegeriologie entwickelt, die als Prävention auf eine Kultur guter Kooperation abzielt. Natürlich sind Theorien und Thesen in Zeiten des Krieges schwach und erscheinen

17 <https://www.change.org/p/manifest-f%C3%BCr-frieden> (abgerufen am 25.2.2023).

18 Siehe zur Frage allgemein: Georg Kreis (ed.), *Der „gerechte Krieg“*. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur (Basel: Schwabe, 2006). Zu Thomas von Aquin: Gerhard Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae* (Köln: Bachem, 1990). Der zentrale Text finden sich bei Thomas von Aquin in der Summe der Theologie, II-II, q 40.

als sinnlos. Doch in solchen Zeiten muss immer an ein Danach gedacht werden, um solche Eskalationen künftig zu verhindern. Wolfgang Palaver hat in dieser Hinsicht zusammen mit „Pax Christi“ in der Nähe zu den Initiativen von Papst Franziskus einen gewichtigen Beitrag geleistet, der in seiner Bedeutung erst in der Zukunft wirklich angemessen wird gewürdigt werden können.¹⁹

Literatur

- Augustinus, Aurelius. *Confessiones / Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart*. München: Kösel, 1980
- Austin, John L.. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1976.
- Beestermöller, Gerhard. *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae*. Köln: Bachem, 1990.
- Die Deutschen Bischöfe. *Gerechter Friede. 27. September 2000*. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 2013.
- Franziskus (Papst). *Enzyklika Fratelli tutti über Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft vom 3. Oktober 2020*. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 2020.
- Herms, Eilert. „Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre.“ In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Auflage. Band 8. Tübingen, 2005, Sp 1936-1941.
- Kreis, Georg (ed.). *Der „gerechte Krieg“. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*. Basel: Schwabe, 2006
- Léon-Dufour, Xavier (Ed.). *Wörterbuch zur Biblischen Botschaft*. Studienausgabe. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1981.
- Liwak, Rüdiger, „Friede / Schalom“, *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245> (erstellt März 2011).
- Metz, Johann B.. *Mystik der offenen Augen. Gesammelte Schriften 7*, edited by Johann Reikerstorfer. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017.

19 Dieser Beitrag stellt eine gekürzte und für Wolfgang Palaver überarbeitete Fassung eines Beitrages dar, der für die Theologische Woche von Antofagasta 2022 (Chile) erarbeitet wurde und in der Zeitschrift des Theologischen Instituts auf Spanisch veröffentlicht wurde (Impulsos para una teología del trabajo por la paz, in *Cuadernos de Teología – Universidad Católica del Norte (En línea)* | vol. 15, 2023 | ARTÍCULOS |e5871.

„Selig, die Frieden stiften ...“ Impulse zur Realisierung eines biblischen Grundauftrags

- Palaver, Wolfgang. „Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik.“ *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 170 (2022): 395-403.
- . „Peace in Times of War. Girard’s Mimetic Theory Complemented by Gandhi’s Ethics of Nonviolence.“ *Roczniki Kulturoznawcze* 13 (2022): 107-112.
- . *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*. Innsbrucker Theologische Studien 33. Innsbruck, Wien: Tyrolia, 1991.
- . „Wie widerstehen?“, *Herder Korrespondenz* 76 (2022): 21.
- Paul VI. (Papst). „Ansprache vor der Generalversammlung der UNO (4. Oktober 1965),“ In *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, edited by Peter Hünermann and Berndjochen Hilberath. Texte, Kommentare, Zusammenschau, Bd. 5. 2, Sonderausgabe. 5 Bände, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2009.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (ed.). *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004.
- Pieper, Josef. *Muße und Kult*. München: Kösel, 1965.
- Reiner, Anselm and Wilfried Härle and Matthias Kroeger. „Zweireichelehre.“ In *Theologische Realenzyklopädie*. Band 36. 776-793. Berlin, New York: de Gruyter, 2004.
- Riedl, Gerda. *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*. Theologische Bibliothek Töpelmann, 88. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Searle, John. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Schwager, Raymund. *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, in: Ders., *Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge*. Edited by Józef Niewiadomski. Gesammelte Schriften 4. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2015.
- Siebenrock, Roman A. and Jan-Heiner Tück (ed.). *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2012.
- Waldenfels, Hans (ed.). *Die Friedensgebete von Assisi. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1987.

Theologie als blinder Fleck der Sozialwissenschaften

Kristina Stoeckl

Ich habe mich immer gefragt, warum Charles Taylor sein Buch *A Secular Age* mit einem langen Zitat von Bede Griffith beginnt, genauer gesagt mit einer Passage, in der Griffith ein religiöses Erlebnis in seiner Jugend beschreibt:

One day during my last term at school I walked out alone in the evening and heard the birds singing in that full chorus of song, which can only be heard at that time of the year at dawn or sunset. I remember now the shock of surprise with which the sound broke on my ears. It seemed to me that I had never heard the birds singing before and I wondered whether they sang like this all year round and I had never noticed it. As I walked I came upon some hawthorn trees in full bloom and again I thought that I had never seen such a sight or experienced such sweetness before. If I had been brought suddenly among the trees of the Garden of Paradise and heard a choir of angels singing I could not have been more surprised. I came then to where the sun was setting over the playing fields. A lark rose suddenly from the ground beside the tree where I was standing and poured out its song above my head, and then sank still singing to rest. Everything then grew still as the sunset faded and the veil of dusk began to cover the earth. I remember now the feeling of awe which came over me. I felt inclined to kneel on the ground, as though I had been standing the presence of an angel; and I hardly dared to look on the face of the sky, because it seemed as though it was but a veil before the face of God.¹

Bäume blühen, Vögel singen, der Autor spürt förmlich die Anwesenheit von Engeln und fühlt Gottes Blick auf sich ruhen. „A sense of fullness“, schreibt Taylor über dieses Zitat. Für ihn steht die Passage für eine Empfindung, die Menschen als religiöse Wesen ausmacht: „for believers, the account of the place of fullness requires reference to God, that is, to something beyond human life and/or nature.”² Taylor wählt dieses Zitat für die Einleitung zu *A Secular Age*, um eine

1 Zit. in Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 5.

2 Taylor, *A Secular Age*, 8.

Behauptung über die menschliche Offenheit für Erfahrungen transzendenter Natur aufzustellen. Der Rest des achthundert Seiten langen Buches ist der Frage gewidmet, warum es in unserem säkularen Zeitalter immer seltener und schwieriger geworden ist, diese Art von Erfahrungen zu machen, geschweige denn, sie im Kontext einer organisierten religiösen Tradition – im christlichen Kontext: Kirche – zu suchen. Die meisten von uns, schreibt Taylor, leben ihr Leben in einem immanenten Rahmen, in dem religiöser Glaube eine Option unter vielen geworden ist.³

Warum wählt Taylor ein romantisches, individualistisches Bild – Sonnenuntergang, Bäume und Vögel – um etwas zu beschreiben, wofür die verschiedenen Sprachen der Theologie – z.B. die christliche Mystik, aber auch die asketischen Praktiken im Buddhismus und Hinduismus – präzise und ausgefeilte Begriffe ausgearbeitet haben? Taylors Entscheidung für eine literarische Beschreibung religiöser Erfahrung enthüllt ebenso viel, wie sie verbirgt. Sie enthüllt, dass „Selbsttranszendenz“ den Kern der religiösen Erfahrung ausmacht. Und sie verbirgt, dass, obwohl die Religionen und ihre Theologien im Laufe der Jahrhunderte die Erfahrung der Selbsttranszendenz im Detail ausbuchstabiert haben, wir in einer immanenten Welt leben, die an diese Art von Sprache nicht mehr gewöhnt ist. Daher ist es viel einfacher und eleganter, ein Gespräch über das menschliche Verlangen nach Erfüllung mit einem Zitat über Bäume, Vögel und einem Gott hinter dem Sonnenuntergang zu beginnen, als, zum Beispiel, mit einem Zitat aus *Die Leiter des göttlichen Aufstiegs und geistlicher Vervollkommnung* des Heiligen Johannes Klimakos. Dieser lebte im siebten Jahrhundert als Einsiedler auf dem Sinai und schilderte in seinem dreißig Kapitel („Stufen“) umfassenden Werk den Weg zur Vervollkommnung. Das Zitat von Griffith ist einer akademischen, säkularen Leserschaft in einer Weise zugänglich, wie es ein theologisches Zitat nicht wäre, auch wenn sich die Ansichten über die menschliche Selbsttranszendenz in dem Zitat von Griffith und in dem hypothetischen Auszug aus Klimakos wahrscheinlich nicht wesentlich voneinander unterscheiden würden.

3 Eine erste Version dieses Aufsatzes ist 2014 auf Englisch auf der Webseite *The Immanent Frame* erschienen: Kristina Stoeckl, „The theology blind spot“, *Social Science Research Council*, 13.2.2014, <http://tif.ssrc.org/2014/02/13/the-theology-blind-spot/>. Der Beitrag wurde für die vorliegende Veröffentlichung erweitert und aktualisiert.

Taylors Griffith-Zitat und meine kritische Anfrage an dasselbe dient im Kontext des vorliegenden Beitrags zur Festschrift für Wolfgang Palaver der Illustration eines Arguments über das Verhältnis von Sozialwissenschaften und Theologie. Die sozialwissenschaftliche Debatte über Religion leidet unter einem theologischen „blinden Fleck“. Das Thema Religion ist in den vergangenen dreißig Jahren mit Nachdruck in die Sozialwissenschaften zurückgekehrt, aber die Theologie ist von dieser Welle weitgehend ausgeschlossen geblieben. Die Theologie als Disziplin ist nicht – oder zumindest nicht durchgehend – zu einem Bestandteil der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit der Rückkehr der Religion geworden. Es stimmt natürlich, die Theologie musste zu nichts „zurückkehren“, sie war immer schon „dort“. Dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – taten und tun sich die Sozialwissenschaften schwer damit, das Expertenwissen über Religion der Theolog:innen anzuerkennen und zu nutzen. Der Grund dafür ist, dass die Sozialwissenschaften den Anspruch erheben, objektiv und unparteiisch zu sein, und daher eine Disziplin mit Argwohn betrachten, die im Glauben verankert ist. Das sozialwissenschaftliche Abstandnehmen von der Theologie ist jedoch problematisch, weil das Untersuchungsobjekt „Religion“ damit unterkomplex bleibt. Es wird viel über Religion geredet und geschrieben, aber viel zu selten wird die religiöse Blackbox mit den verschiedenen intellektuellen Schulen, theologischen Kämpfen, intern umstrittenen Lehren und vielfältigen Praktiken, die eine religiöse Tradition ausmachen, aufgemacht. Die Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“, die Wolfgang Palaver von 2007 bis 2010 an der Universität Innsbruck geleitet hat, war ein guter Ort, um die religiöse Blackbox zu öffnen – auf jeden Fall für mich, die ich damals als Assistentin bei der Plattform arbeitete, und auch für die unterschiedlichen Teilnehmer:innen der Universität Innsbruck und die Gäste aus aller Welt bei Tagungen und Seminaren.

In zwei sozialwissenschaftlichen Forschungsfeldern erscheint der blinde Fleck Theologie besonders folgenreich: das erste ist die politische Theorie, i.e. normative Debatten über den Platz der Religion in säkularen demokratischen Gesellschaften; und das zweite ist politische Soziologie, i.e. Untersuchungen der politischen Rolle von religiösen Akteuren und Institutionen.

Zuerst zur politischen Theorie: Autoren wie Jürgen Habermas, John Rawls oder Charles Taylor haben die Begrifflichkeiten der politisch-theoretischen Auseinandersetzung mit Religion für den gesamten Fachbereich definiert: die post-

säkulare Gesellschaft, öffentlicher Vernunftgebrauch, komplementäre Übersetzungsleistung⁴, *public reason*, *overlapping consensus*⁵ oder *multiple secularisms*⁶. Alle diese Begriffe beruhen auf theologischen Annahmen seitens der Autoren, die nur selten explizit gemacht werden. So stützt Habermas in *Religion in der Öffentlichkeit* sein Argument über die drei modernen Transformationen des religiösen Bewusstseins (die zur Akzeptanz des religiösen Pluralismus, des wissenschaftlichen Rationalismus und der profanen Moral führen) auf zwei theologische Quellen. Er zitiert den deutschen katholischen Theologen Thomas M. Schmidt und den deutschen protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher als Beweis dafür, dass das Werk der „Selbstaufklärung der Religion“ in den Händen des „nicht-agnostischen Religionsphilosophen“ liegt. Es ist offensichtlich, dass Habermas Behauptung über die moderne Transformation der Religion auf der Grundlage eines komplementären Lernprozesses in der postsäkularen Gesellschaft auf ganz spezifischen Positionen innerhalb der katholischen und protestantischen Theologie beruht, die sich das Ziel setzen, anschlussfähig für die Aufklärung zu sein. Anti-aufklärerische, gegen-reformatorische oder einfach fundamentalistische Positionen bleiben ausgeklammert und werden von seiner Theorie nicht erfasst. Habermas ist sich dieser Einschränkung seiner Theorie der postsäkularen Gesellschaft auch bewusst, wenn er schreibt: „The democratic constitutional state does not harmonize with every, but only with a non-fundamentalist religious practice.“⁷ Ähnliche theologische Quellenstudien ließen sich für Rawls und Taylor anstellen, um deutlich zu machen, dass die Theorien und Begrifflichkeiten rund um die Vereinbarkeit von Säkularismus, Demokratie und Religion, die in den Sozialwissenschaften gemeinhin zur Anwendung kommen, auf ganz bestimmten epistemischen und theologischen Voraussetzungen ruhen.⁸

4 Jürgen Habermas, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger,“ in *Zwischen Naturalismus und Religion*, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005), 119-154.

5 John Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited,“ *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765-807.

6 Charles Taylor, „Modes of Secularism,“ in *Secularism and Its Critics*, ed. Rajeev Bhargava (New Delhi: Oxford University Press, 1998), 31-53.

7 Jürgen Habermas, „Notes on Post-Secular Society,“ *New Perspectives Quarterly* 25, no. 4 (2008): 17.

8 Z.B. Joshua Cohen and Thomas Nagel, „John Rawls: On My Religion,“ *The Sunday Times*, March 18 (2009).

Nun ist es weder überraschend noch problematisch, dass die Personen, die die politisch-theoretische Debatte über Religion und Säkularismus prägen, in spezifischen Traditionen theologischen (oder religionsphilosophischen) Denkens verwurzelt sind; was ich jedoch für problematisch halte, ist, dass diese Tatsache in ihrer Operationalisierung von Religion meist implizit bleibt. Operationalisierung bedeutet an dieser Stelle die Definition von Religion zum Zwecke ihrer sozialwissenschaftlichen Erforschung. Die Sozialwissenschaften leiden unter einem theologischen blinden Fleck, wenn sie an prominente Leitthesen im Fachgebiet anschließen, ohne deren Ausgangspositionen ausreichend zu reflektieren.⁹

Das Problem wird bei meinem zweiten Beispiel aus dem Bereich der politischen Soziologie noch deutlicher. Rund um den Begriff der „culture wars“ haben Politikwissenschaftler:innen und politische Soziolog:innen seit vielen Jahren Untersuchungen über Werthaltungen religiöser Akteure und ihre politischen Strategien durchgeführt. Bei den „culture wars“ geht es in erster Linie um moralpolitische Konflikte und Fragen wie: Soll Abtreibung legal sein? Sollen in öffentlichen Schulen in den USA und Westeuropa Kruzifixe hängen? Sollen gleichgeschlechtliche Paare heiraten dürfen? Obwohl der Soziologe James D. Hunter, der den Begriff der „culture wars“ geprägt hat,¹⁰ stets darauf hingewiesen hat, dass sich religiöse Argumente auf beiden Seiten finden, wird das Konfliktfeld in der Regel als „religiös-konservativ“ versus „säkular-progressiv“ definiert. Die Idee, dass religiöse Haltungen am besten über Wertefragen (z.B. Haltung zu Abtreibung oder Homosexualität) erforscht werden können, bestimmt soziologische Wertestudien bis heute.¹¹

Auch in diesem Fall beruht die Operationalisierung von Religion für den Zweck einer sozialwissenschaftlichen Aussage auf einem ganz bestimmten Verständnis von Religion, das meistens implizit bleibt: Religion sei demnach die Quelle von moralischen Werturteilen. Andere Dimensionen von Religion (z.B. Religion als Quelle von Gerechtigkeitssinn oder Streben nach Gleichheit oder als Motiv für Zweifel) werden bei einer moralpolitischen Operationalisierung gar

9 Siehe dazu: Veit Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

10 James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991).

11 Z.B. Ronald Inglehart and Pippa Norris, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

nicht erst in den Blick genommen. Dabei ist die Reduktion von Religion auf die Rolle eines „providers“ moralischer Werthaltungen zutiefst problematisch und theologisch umstritten. Diesen Punkt habe ich dank meiner Arbeit mit Wolfgang Palaver und den Kolleg:innen an der Forschungsplattform Weltordnung-Religion-Gewalt verstanden und in meiner eigenen Forschung produktiv machen können. Im Buch *Moralist International: Russia in the Global Culture Wars* entwickle ich gemeinsam mit meinem russischen Kollegen Dmitry Uzlaner den Begriff „conservative aggiornamento“, um den Prozess zu beschreiben, wie die russische theologische Tradition im 21. Jahrhundert von moralpolitischen Wertfragen beeinflusst und verändert wird.¹²

Der blinde Fleck Theologie in der sozialwissenschaftlichen Operationalisierung von Religion ist, zuerst einmal, ein Problem für die umfassende Darstellung des Phänomens. Alfred Stepan hat die Annahme der „Einzigartigkeit“ von Religionen als eine der drei großen Fehlinterpretationen in der Erforschung von Religion und Politik bezeichnet.¹³ Er verweist stattdessen auf die Vielstimmigkeit des religiösen Phänomens. Stepan war vergleichender Politikwissenschaftler und mit dieser Offenheit für intra-religiöse Differenzierungen in seinem Feld eine Ausnahme; sein Hinweis auf die Notwendigkeit, die religiöse Blackbox zu öffnen und das vielstimmige Phänomen, mit dem man konfrontiert wird, zu entwirren, wurde im Fach zu wenig gehört.

Der blinde Fleck Theologie ist, zweitens, ein Problem in Bezug auf die konzeptionelle Schärfe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung rund um Religion. Es ist viel darüber diskutiert worden, ob Habermas' reziproke Übersetzungsanforderung für religiöse Argumente im postsäkularen öffentlichen Diskurs von einer „säkularistischen Voreingenommenheit“ durchzogen ist, die die religiösen Bürger stärker belastet als die säkularen Bürger.¹⁴ Ich halte das, ehrlich gesagt, nicht für die dringlichste Frage, denn es ist offensichtlich, dass die „Last der Übersetzung“ nicht

12 Kristina Stoeckl and Dmitry Uzlaner, *Moralist International: Russia in the Global Culture Wars* (New York: Fordham University Press, 2022).

13 Alfred Stepan, „The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations',“ in *Arguing Comparative Politics*, ed. Alfred Stepan (Oxford: Oxford University Press, 2001), 213-253.

14 Z.B. Maeve Cooke, „Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal,“ *International Journal for Philosophy of Religion* 60, no. 1/3 (2006): 187-207.

einmal unter religiösen Bürgern gleich verteilt ist, geschweige denn zwischen religiösen und nicht-religiösen. Manche Arten der religiösen Argumentation werden es leichter haben, mit der säkularen Welt zu kommunizieren als andere; liberale religiöse Akteure werden keine Probleme haben, mit säkularen Akteuren in Fragen von gemeinsamem Interesse zusammenzuarbeiten, während konservative religiöse Akteure unüberwindliche Probleme feststellen. Zwischen Vertreter:innen ein und derselben Religion, die unterschiedliche Auffassungen über die Rolle ihrer Religion in der modernen Welt haben, können weitaus schärfere Gefechte stattfinden als zwischen Religiösen und Nicht-Religiösen. Eine politische Theorie, die blind ist für die Vielstimmigkeit und Konflikthaftigkeit religiöser Traditionen, läuft entweder Gefahr, Konflikte zu verharmlosen – dies geschieht meines Erachtens bei Habermas mit seiner wohlwollenden Annahme über innerreligiöse Modernisierungsprozesse – oder mit einem Religionsbegriff zu operieren, der jene religiösen Akteure privilegiert, die am lautesten sind und das größte Kontrastprogramm liefern: in der Regel die Konservativen, Traditionalisten und Fundamentalisten.

Ich bringe an dieser Stelle ein Beispiel, das freilich schon zehn Jahre zurückliegt: Als die russische Punk-Rock-Gruppe Pussy Riot in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale ein „Punk-Gebet“ veranstaltete, hatten die westlichen Medien die Fronten im anschließenden Gerichtsprozess schnell festgelegt: säkulare Künstlerinnen für Meinungsfreiheit, Demokratie und faire Wahlen auf der einen, eine finstere autokratisch-religiöse Allianz von Putin, dem Patriarchen und ikonenträgenden Babuschkas auf der anderen Seite. Nahezu unbemerkt blieb eine Debatte, die von Diakon Andrej Kurayev vom Moskauer Patriarchat angestoßen wurde, der die subversive religiöse Botschaft der Performance hervorhob, die sich schließlich selbst als „Gebet“ bezeichnete.¹⁵ Viele orthodoxe Gläubige konnten sich mit seiner Sichtweise identifizieren, welche die orthodoxe Tradition eher mit einem Pluralismus der Meinungen als mit einer monolithischen Ideologie der russischen Nation in Verbindung brachte. Die Pussy Riot Episode verdeutlichte die Existenz von gegensätzlichen politischen Theologien innerhalb der Russischen orthodoxen Kirche, wobei die eine Seite eine vom russischen Staat

15 Joachim Willems, *Pussy Riot und ihr Punk-Gebet. Religion, Recht und Politik in Russland* (Berlin: Berlin Verlag, 2013); Dmitry Uzlaner and Kristina Stoeckl, „From Pussy Riot’s ‘Punk Prayer’ to Matilda: Orthodox Believers, Critique, and Religious Freedom in Russia,“ *Journal of Contemporary Religion* 34, no. 3 (2019): 427-445.

unabhängige orthodoxe Kirche wünschte, während die andere Seite die Idee der Symphonie zwischen Kirche und Staat vertrat.

Das Beispiel Pussy Riot steht für eine Phase in der jüngsten russischen Geschichte, in der innerkirchliche Debatten noch öffentlich sichtbar waren. Seither, und spätestens seit dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine im Jahr 2022, kann von Pluralismus innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche kaum mehr die Rede sein. Kritische Priester sind verstummt, solche, die sich nicht scheuten, von „Krieg“ (anstatt „militärische Spezialoperation“) zu sprechen, wurden verhaftet oder ihres Amtes enthoben. Es ist aber wichtig zu sehen, dass diese „Eindeutigkeit“ der kirchlichen Positionen das Ergebnis von massiver politischer und innerkirchlicher Repression ist. Viele sozialwissenschaftliche Untersuchungen, die gerade in den letzten Monaten aus dem Boden sprießen und den Ukrainekrieg religiös erklären wollen, laufen Gefahr, diese Eindeutigkeit zu reifizieren, sie zu bestätigen und damit, indirekt, einem reaktionären theo-politischen Projekt in die Hände zu spielen.

Den blinden Fleck der Theologie überwinden, heißt für die Sozialwissenschaften, sich für die empirische Untersuchung theologischer Debatten zu öffnen. Es heißt, mit (und auch über) Theolog:innen zu sprechen und innerkirchliche und theologische Debatten verstehend nachzuvollziehen. Während die Religionssoziologie und Religionswissenschaften genau das seit Jahrzehnten tun, steht in anderen Bereichen der Sozialwissenschaften dieser Lernprozess noch an: vergleichende Politikwissenschaft, internationale Beziehungen, politische Soziologie, Social Movement und Gender Studies. Sie alle interessieren sich für Religion in Politik und Gesellschaft, aber zu oft fällt der Blick auf Religion stereotyp aus.

Der blinde Fleck Theologie hält sich unter anderem deshalb so hartnäckig, weil viele, vor allem postkolonial und kritisch geschulte Wissenschaftler:innen den Begriffen „Religion“ und „Säkularismus“ als Untersuchungskategorien kritisch gegenüberstehen. Sie betrachten diese als ursprünglich christliche Konzepte, deren Hauptzweck darin bestehe, eine bestimmte Ordnung und ein bestimmtes Wissensregime durchzusetzen. Ihr wichtigstes kritisches Werkzeug ist die Genealogie.¹⁶ Die genealogische Kritik ist allerdings auch auf Theologien (im Plural)

16 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

anwendbar. Darüber hinaus schult der kritische Ansatz die Forschenden in erkenntnistheoretischer Selbstreflexivität. Jegliches Wissen (auch das vermeintlich objektive sozialwissenschaftliche) wird aus postmoderner Perspektive der Kritik preisgegeben und auf Machtstrukturen und Glaubenssätze kritisch abgeklopft. Damit wird aus postmoderner Perspektive das Haupthindernis für die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Theologie („Theologie ist im Glauben verankertes Wissen“) unterlaufen, wie William Connolly in *Why I Am Not A Secularist* ausführt.¹⁷ Anstatt gegen eine sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit Theologie zu sprechen, könnte man also argumentieren, dass der kritische Ansatz der unverzichtbare erste Schritt für die sozialwissenschaftliche Untersuchung von Theologien ist.

Ziel der Sozialwissenschaften sollte es also sein, Religion als Untersuchungskategorie aufrechtzuerhalten, indem man sie als vielstimmige intellektuelle Tradition und vielfältige Praxis operationalisiert. So weit, so schwer. Meistens passiert es nämlich doch, dass Forscher:innen sich im Zuge ihrer Fragestellung auf jene Texte und religiösen Äußerungen konzentrieren, die für die Fragestellung relevant erscheinen. Oft beginnen wir Sozialwissenschaftler:innen mit der guten Absicht, der Multivokalität des religiösen Phänomens den gebührenden Stellenwert einzuräumen und enden dann damit, dass wir die Religion zu dem verdinglichen, das im Rahmen unseres Arguments den größten Sinn macht.

Die Sozialwissenschaften laufen stets Gefahr, ein theologisches Paradigma in ein Merkmal der politischen Kultur zu verwandeln – das ist es, was dem Protestantismus bei Max Weber („Geist des Kapitalismus“) und dem orthodoxen Christentum („Symphonie“) allzu oft widerfahren ist. Indem sie die Theologie auf ein Merkmal der politischen Kultur reduziert, hat eine Sozialwissenschaft, die meint, der Theologie endlich das ihr gebührende Gewicht gegeben zu haben, die Theologie in Wirklichkeit dessen beraubt, was sie ist: ein Diskurs der Selbsttranszendenz. Der blinde Fleck bleibt also bestehen.

Das Dilemma des blinden Flecks in der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion ist daher nicht einfach aufzulösen. Es liegt in der Natur des theologischen religiösen Diskurses, dass er letztlich eine Inkommensurabilität zwischen dem Religiösen und dem Politischen/dem Sozialen behauptet. Der so-

17 William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

zialwissenschaftliche Zugriff auf Religion klammert diese Lücke aus (muss sie ausklammern), um Aussagen zu treffen. Die Sozialwissenschaften können im Rahmen von bestimmten Fragestellungen rund um die Rolle der Religion in Politik und Gesellschaft so tun, als gäbe es den blinden Fleck nicht; sie dürfen dabei aber nicht vergessen, dass es ihn trotzdem immer gibt. Der Dialog zwischen Sozialwissenschaftler:innen und Theolog:innen erscheint deshalb unerlässlich, weil damit diese Lücke benennbar bleibt. Ich bin Wolfgang Palaver unendlich dankbar, dass er mir in unserer seit vielen Jahren währenden Zusammenarbeit und Freundschaft diese Einsicht vermittelt und das Modell des interdisziplinären Gesprächs rund um den blinden Fleck vorgelebt hat.

Literatur

- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Bader, Veit. *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Cohen, Joshua, and Thomas Nagel. "Introduction." In *John Rawls: A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, ed. by Thomas Nagel, 1-23. Boston MA: Harvard University Press, 2009.
- Cohen, Joshua, and Thomas Nagel, "John Rawls: On My Religion," *The Sunday Times*, March 18, 2009.
- Connolly, William E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Cooke, Maeve. "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal," *International Journal for Philosophy of Religion* 60, no. 1/3 (2006): 187-207.
- Habermas, Jürgen. "Notes on Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* 25, no. 4 (2008): 17-29.
- . „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger.“ In *Zwischen Naturalismus und Religion*, edited by Jürgen Habermas, 119-154. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005.

- Hunter, James Davison. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books, 1991.
- Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited." *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765-807.
- Stepan, Alfred. "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'." In *Arguing Comparative Politics*, edited by Alfred Stepan, 213-253. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Stoeckl, Kristina, and Dmitry Uzlaner. *Moralist International: Russia in the Global Culture Wars*. New York: Fordham University Press, 2022.
- Taylor, Charles. "Modes of Secularism." In *Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava, 31-53. New Delhi: Oxford University Press, 1998.
- . *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Willems, Joachim. *Pussy Riot und ihr Punk-Gebet. Religion, Recht und Politik in Russland*. Berlin: Berlin Verlag, 2013.
- Uzlaner, Dmitry, and Kristina Stoeckl. „From Pussy Riot's 'Punk Prayer' to Matilda: Orthodox Believers, Critique, and Religious Freedom in Russia.“ *Journal of Contemporary Religion* 34, no. 3 (2019): 427-445.

Christ Disguised: Matthew 25 in Simone Weil and Three Saints' Legends

Ann W. Astell

Taking the works of mercy as a standard for judgment, Jesus in Matthew 25:31-46 envisions the Son of Man as the glorious Lord rewarding those who have fed the hungry, clothed the naked, visited the sick and the imprisoned, welcomed the stranger, and given drink to the thirsty. The eschatological Judge of the nations reveals the cause for their reward: "For I was hungry and you gave me food" (Mtt 25:35).¹ The just are surprised and ask, "Lord, when did we see thee hungry and feed thee, or thirsty and give thee drink?" (Mtt 25:37). The Lord replies that they did so whenever they served the least of his brothers.

"Christ thanks those who do not know to whom they are giving food," observes the French philosopher and mystic Simone Weil (1909–1943).² Discussing the love of neighbor in "Forms of the Implicit Love of God," she provides a philosophic commentary on Matthew 25 that elucidates the presence and action of Christ in both the needy person and in that person's benefactor. She sets the love of neighbor parallel to three other implicit forms (listed below) of the love of God, notably the "love of religious practices,"³ which include the liturgy and the sacraments. Indeed, she finds the selfless love of one's neighbor to be imbued with "the virtue of a sacrament."⁴ Using the biblical images of clothing, bread, stone, and sword, she compares almsgiving explicitly to Baptism and to the Eucharist and implicitly (in the case of justice meted out to convicts) to the Penance that restores a sinner to communion with God and others.⁵

1 I use here and throughout the New American translation of the Holy Bible.

2 Simone Weil, "Forms of the Implicit Love of God," in *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd (New York: Harper & Row, 1973), 151. With the exception of her notebook entries and her essay on reading (*lecture*), all the writings by Weil cited in this essay can be found in French in Simone Weil, *Attente de Dieu* (Paris: La Colombe, 1950).

3 Discussed in Weil, *Waiting for God*, 181–200.

4 Weil, *Waiting for God*, 138. See also 151, 169, 208, 214.

5 Weil, "Forms of the Implicit Love of God," 139, 146, 157.

Quoting Matthew 25:35–36 in a notebook entry that closely parallels passages in “Forms of the Implicit Love of God,” Weil refers to a legend involving Saints Nicholas and Cassian in care for the poor.⁶ In this essay I argue that the legends of Christ in disguise that are narrated in the Lives of Saints Martin of Tours, Catherine of Siena, and Julian the Hospitaller similarly relate Christ’s hidden presence in the poor to his hidden presence in the sacraments of Baptism, Eucharist, and Penance, respectively. Comparing Weil’s essay with these saintly stories, one discovers a hagiographic intertext within the philosopher’s biblical exegesis. As in Weil’s own life, the implicit love of God becomes explicit in these hagiographies when the Lord reveals himself personally to the saint. Unlike Weil, however, the saints in question do receive the Church’s sacraments – a sacramental reception Weil deems appropriate to them and to others like them, but not (for complicated reasons) to herself.⁷

Weil’s Implicit and Explicit Love of God

Weil confesses that she wrote her “Spiritual Autobiography” in order to offer her friend and mentor, Père Joseph-Marie Perrin, O.P. (1905–2002) “a concrete and certain example of implicit faith.”⁸ The phrase obviously echoes the title of her now-famous essay, “Forms of the Implicit Love of God,” even as her autobiographical letter clearly demonstrates the various forms studied in that essay: love

6 *The Notebooks of Simone Weil*, trans. Arthur Wills, 2 vols. (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1956), 2:436: “I was naked and ye clothed me.’ The gift of clothing is merely the sign indicating the state in which those who acted in that fashion found themselves. They were in a state of such a kind that they could not stop themselves from feeding those that were hungry, clothing those who were naked; they did not do it in the least for Christ; they could not stop themselves from doing it because Christ’s own compassion was in them.”

7 Weil’s various reasons for refusing Baptism – the sacrament of initiation that, by definition, precedes the reception of all other sacraments – are perennial topics of discussion and research among Weil scholars. In her letters she cites her unworthiness, her lack of a clear call from God to take this step, her love for those accounted to be outside the Church (e.g., non-Christians, the excommunicated, unbelievers, heretics), her intellectual vocation that causes her to question certain doctrines and practices, and her Hellenic unease about Christianity’s historical rootedness in ancient Israel and Rome. This topic is beyond the scope of my essay here.

8 Simone Weil, “Letter VI,” in *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd (New York: Harper & Row, 1973), 94.

of neighbor, love of the order of the world, love of religious practices, and, finally, the love of friendship.

In her "Spiritual Autobiography," Weil emphasizes that her love of God was always only implicit during the years prior to a completely unexpected hour of grace in 1938, when "Christ himself came down and took possession of [her]."⁹ She describes herself as having been a committed agnostic who had "never at any moment ... 'sought for God';" who "had not read the Gospel," "had never read any mystical works," "had never once prayed in all [her] life, at least not in the literal sense of the word," and had "never wondered whether Jesus was or was not the Incarnation of God."¹⁰

Despite this lack of explicit faith and love, Weil insists that she always did love God in God's "veiled form[s],"¹¹ and thus in an implicit way. Without knowing it, she had actually awaited God's self-revelation to her, and so she was prepared to welcome it gratefully when it occurred. Although she had not directly sought for God, she had consciously longed for truth, persevering "for ten years in an effort of concentrated attention"¹² paid to the specific objects placed before her. Prior to her mystical experience, Weil claims, she had "always adopted the Christian attitude ... toward the problems of this world and this life;" she had accepted the call of conscience as binding; as a matter of justice, she had loved the poor and "the spirit of poverty;"¹³ she had loved the natural beauty of the world and the beauty of artworks reflective of it, including liturgical works, such as Gregorian chant; she had treasured friendship.

By her own count, however, three significant contacts with Catholicism effected a change, a movement from implicit to explicit recognition. Witnessing a procession in a Portuguese fishing village in 1935, she had suddenly realized, "Christianity is pre-eminently the religion of slaves, that slaves cannot help belonging to it, and I among others."¹⁴ While in Assisi in 1937, she had felt "com-

9 Simone Weil, "Letter IV (Spiritual Autobiography)," in *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd (New York: Harper & Row, 1973), 69.

10 Weil, "Letter IV," 62, 64, 69, 70, 71.

11 Weil, "Forms of the Implicit Love of God," 138.

12 Weil, "Letter IV," 64.

13 Weil, "Letter IV," 62, 65.

14 Weil, "Letter IV," 67.

pelled for the first time in [her] life to go down on [her] knees.”¹⁵ Finally, during Holy Week and Easter at Solesmes, she had memorized George Herbert’s “Love III,” a beautiful poem about the Eucharist. Reciting it as a poem, which mysteriously acquired “the virtue of a prayer,” she had finally encountered Christ, whose sudden, gracious advent to her consciousness brought her to feel the transformative “presence of a love, like that which one can read in the smile on a beloved face.”¹⁶

In Weil’s case, the unimagined, “real contact, person to person, here below, between a human being and God”¹⁷ that she herself had experienced then necessarily made her own love of Christ explicit, raising the vexed question of her Baptism. Unlike St. Martin of Tours, Weil declines Baptism; unlike Catherine of Siena, who receives Holy Communion frequently, Weil practices only an ardent adoration of the exposed sacrament on the altar; unlike Julian the Hospitaller, she confesses her sins only informally in letters and conversations, not to a sacramental minister of Penance.

What were previously for her only implicit, preparatory forms of the love of God, however, become enduring, explicit forms. Weil’s essay, “Forms of the Implicit Love of God,” insists upon the constancy of Christ’s presence, both in the preparatory and subsequent stages. At the conclusion of that essay, the mystic declares: “These first loves continue; they are more intense than before, but they are different. . . . Our neighbor, our friends, religious ceremonies, and the beauty of the world do not fall to the level of unrealities after the soul has had direct contact with God. On the contrary, it is only then that these things become real.”¹⁸

Drawing inspiration from Matthew 25, Weil speaks of the love of neighbor as an implicit form of the love of God, who approaches in the needy neighbor, and whom that neighbor also receives in the person of the respectful benefactor. The humble Christ alive in the individual Christian acknowledges and loves Christ in the one being served. In the words of Weil, “Who but Christ himself can be Christ’s benefactor?”¹⁹ In this divine exchange, each is a neighbor to the other, and

15 Weil, “Letter IV,” 68.

16 Weil, “Letter IV,” 69.

17 Weil, “Letter IV,” 69.

18 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 209, 214–215.

19 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 139.

each loves God in the other. The benefactor's gift, given in compassion, respects the dignity of the receiver, and the receiver gratefully accepts the gift as a gift. In such an exchange, there is no demeaning of another person, either through pride (on the part of the benefactor) or through ingratitude (on the part of the benefitted). Affliction itself merits respect, according to Weil, because Christ himself knew it and co-suffers it with others. "Only the absolute identification of justice and love," observes Weil, "makes the coexistence possible of compassion and gratitude on the one hand, and on the other, of respect for the dignity of affliction in the afflicted – a respect felt by the sufferer himself and the others."²⁰

Although (as Weil acknowledges) the Matthean Gospel passage speaks only of Christ's presence in the needy,²¹ the legends of the saints – precisely because they celebrate Christ's saints – illustrate the kind of doubled human dignity she describes. This dignity is inherent, because conferred by God at humanity's creation and redemption, but also dynamic – a dignity graciously realized in the saints as they advance in closeness to Christ through charitable deeds, thus meriting Christ's grateful recognition and reward. "The just must be thanked for being just," writes Weil, "because justice is so beautiful a thing, in the same way as we thank God because of his great glory."²²

In story after story, a saint serves the disguised Christ in the form of a needy neighbor, only to learn later that he or she has in fact served Christ. This revelation, given by Christ himself, dignifies not only the poor with whom Christ has identified himself, but also the saint in and through whom Christ himself has performed works of mercy. Acting the part of the beggar, Christ instructs the saint (and everyone who reads the saint's Life) that distributive justice is owed to the poor. Appearing later to the saint, the grateful Christ instructs the saint, but also all people, that gratitude is also owed for every gift received. In the words of Weil: "To be ungrateful when we have been treated with justice, in circumstances where injustice is easily possible, is to deprive ourselves of the supernatural and sacramental virtue contained in every pure act of justice."²³

20 Weil, "Forms of the Implicit Love of God," 140.

21 Weil, "Forms of the Implicit Love of God," 139.

22 Weil, "Forms of the Implicit Love of God," 140.

23 Weil, "Forms of the Implicit Love of God," 140.

The stories of the disguised Christ, so frequent in saints' legends, are often dismissed as mere hagiographic convention. They are, to be sure, insistent in teaching the good news of human dignity proclaimed in Matthew 25, but they offer a rich trove of variations upon that common theme. Each story is non-identical with the others and, when considered closely, yields new insights into the Matthean passage in question. One may, in fact, consider the hagiographic episodes as a kind of mystagogical commentary upon the Scriptures – whose word is made flesh, so to speak, in the saints' lives, in their obedience to God's commands – and upon the sacraments with which the individual saints are especially associated. "Contact with God is the true sacrament,"²⁴ she avers.

Although Weil does not refer directly in "Forms of the Implicit Love of God" to the most famous hagiographic episodes involving Christ in disguise – those found, namely, in the Life of Saint Martin of Tours, in Raymond of Capua's Life of Catherine of Siena, and in the Life of Saint Julian the Hospitaller – we may assume her familiarity with these tales and the Matthean tradition they represent. Her notebook entries refer, for example, to Saint Francis of Assisi's encounter with Christ in the leper and quote passages from Catherine of Siena.²⁵ Considered in sequence, the three episodes use the motif of Christ's disguise to convey a doctrine of implicit and explicit forms of the love of God that accords with Weil's teaching about the love of neighbor and its sacramental virtue: baptismal, Eucharistic, nuptial, and penitential.

Saint Martin of Tours: The Baptismal Garment

Sulpicius Severus recounts the story of St. Martin (c.336–397). The story as such is probably familiar, but the classical hagiographer's exact account (early fifth century) deserves close attention in light of Weil's Matthean treatment of implicit love:

²⁴ Weil, "Forms of the Implicit Love of God," 214.

²⁵ See *Notebooks of Simone Weil*, 1:141 (Francis and the leper); 2:571 (Christopher), 1:256, 257, 260 (Catherine of Siena). The *Notebooks* also include references to Saint John of the Cross, Saint Joan of Arc, Saint Thomas Aquinas and (as mentioned above) Sts. Nicholas and Cassian.

“On a time, then, when by now Martin had nothing but his weapons and a cloak of single thickness, in the middle of a winter that had set harsher than usual, so much so that many had been killed by the cold, he met at the gate of Amiens a beggar, naked. This poor beggar was asking the passers-by to take pity on him, and all passed him by. Then the hero, full of God, realized that the beggar was reserved for himself, seeing as the others offered no alms.”²⁶

The hagiographer refers to Martin as a man “full of God” (*deo plenus*), although Martin at this point in his life is not yet a baptized Christian and still a Roman soldier in the Imperial Guard. The naked beggar, by contrast, is barely holding on to his mortal existence in a severe cold felt by all – a cold that should have awakened at least a sensual empathy in others. Denying him any notice, showing him no pity, the unkind bystanders have in effect treated the beggar as someone less than human, someone of a kind, a species, different from themselves. Weil sees such a person as the beggar to be “afflicted” with a suffering that is at once “social, psychological, and physical.”²⁷ Akin to the robbed and beaten man in the parable of the Good Samaritan (Lk 10:25–37), upon which Weil comments, the beggar in the legend is “only a little piece of flesh, naked, inert. . . . he is nameless; no one knows anything about him,” and “those who pass by this thing scarcely notice it.”²⁸

Martin, however, notices the man, pays attention to him, and recognizes that this man has been left to him as his responsibility. The attention Martin pays to the man is already life-giving, dignifying, humanizing. In Weil’s words, “to treat our neighbor who is in affliction with love is something like baptizing him,” with the result that “the soul begotten exclusively of charity” is “born from on high of water and of the Spirit.”²⁹ But Martin’s bearing of new life in the beggar also demands a decisive act of renunciation on the saint’s part; Martin must become less that the beggar may become more. The action in the story thus illuminates Weil’s remarks about the Good Samaritan: “Only one stops and turns his

26 *Sulpicius Severus' Vita Martini*, edited and trans. by Philip Burton (Oxford: Oxford University Press, 2017), 97. This edition has facing-pages for the English and Latin text.

27 Simone Weil, “The Love of God and Affliction,” in *Waiting for God*, 119.

28 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 146.

29 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 146.

attention. . . . The attention is creative. But at the moment when it is engaged it is a renunciation.”³⁰

“But what was he to do? He had nothing but the cloak with which he was clad, having spent the rest on similar works [of mercy]. So, drawing the sword with which he was girt, he cut the cloak in two and gave half to the beggar, and clothed himself again in what was left.”³¹

The exactly equal division of the robe gives, as it were, a mathematically perfect, symbolic expression of the command to love one’s neighbor as oneself (Mark 12:31). The robe is like a second skin to cover the shivering flesh of Martin and the beggar alike. Dividing the cloak equally, Martin affirms the beggar’s human dignity to be equal to his own. The episode wonderfully illustrates Weil’s insight, when she writes: “The supernatural virtue of justice consists of behaving exactly as though there were equality when one is the stronger in an unequal relationship. . . . He who treats as equals those who are far below him in strength really makes them a gift of the quality of human beings, of which fate had deprived them.”³²

Like the two-edged sword of the Scriptures (Hebrews 4:12), in obedience to which Martin uses his sword to divide his garment, Martin’s action stirs a divided reaction in the onlookers:

“Then some of the passers-by laughed; a sorry sight he looked with his clothing thus abridged. Many, however – those of sounder mind – groaned deeply that they themselves had not done something similar; they had more, and could have clad the beggar without going naked themselves.”³³

Martin becomes, in short, like Christ, a “sign of contradiction” (Lk 2:34). When Martin clothes himself in half a robe, he appears ridiculous to some, who now mock him as someone less than themselves, equal to a mere beggar. Others, how-

30 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 147.

31 *Sulpicius Severus’ Vita Martini*, 97.

32 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 143–144.

33 *Sulpicius Severus’ Vita Martini*, 97, 99.

ever, have the opposite reaction. They themselves feel ashamed, knowing that they have not dignified themselves by acting in a humane way. In their eyes, Martin stands as their ethical superior, both because he clothed the beggar and because he did so at a real cost to himself.³⁴

The legend does not record the immediate response of the beggar. Was he grateful? Did he think Martin was crazy to act as he did? Was he resentful because Martin gave only half of his cloak? The legend elides these questions, only to answer them in a different, visionary context, rich with Christological content and direct allusion to Matthew 25:

“So, the following night, when Martin had given himself up to slumber, he saw Christ clad in the half of the cloak with which he had covered the beggar. He was bidden to gaze carefully at the Lord, and to recognize the cloak he had himself given. Then he heard Jesus saying in a clear voice to the multitude of angels that stood about, ‘Martin here, though still a catechumen, covered me with his cloak.’ And, mindful of the words which he had said before (*‘in as much as you did this to one of these least, you did it to me’*), the Lord professed that it was he who had been *clothed* in the person of the beggar; and, to confirm his testimony to this good work, he deigned to show himself in the same raiment he had received as a beggar.”³⁵

Dressed in Martin’s half-robe, Christ bears witness to his own dual nature – human and divine – and to the humanity that he, the Son of God, assumed at great cost to himself, out of compassion making himself “like us in all things but sin” (Hebrews 4:15). When Christ asks Martin to recognize as his own the cloak Christ now wears, the Lord extends to Martin an elevating equality with himself, an ennobled human nature, even as he praises Martin for his good deed. The Lord’s condescension to Martin in appearing to him rewards Martin’s own bowing to the beggar, even as it raises Martin to an explicit share in Christ’s own life. Weil would insist that Martin’s clothing of the naked beggar is already an implicit

34 The division created in the crowd by Martin’s charitable act prevents their all-against-one scapegoating of the beggar. See Ann W. Astell, “Saintly Mimesis, Contagion, and Empathy in the Thought of René Girard, Edith Stein, and Simone Weil,” *Shofar* 22.2 (2004): 116–131.

35 *Sulpicius Severus’ Vita Martini*, 99. Italics added.

indication of his spiritual union with Christ: the saint “could not stop” himself from doing it “because Christ’s own compassion was in [him].”³⁶

“On seeing this,” we read, “the most blessed hero (*vir*) was not raised up to human boasting; but, recognizing the goodness of God in his own work, he flew to baptism, being eighteen years old.”³⁷ The saint thus acknowledges that it was not Martin but Christ himself, alive in Martin, who had ministered to Christ in the beggar. In the light of this recognition, the garment parted equally between Martin and the beggar and also shared between Martin and Christ stands as a prophetic symbol of the baptismal garment Martin comes to wear, the outward sign of his spiritual participation in Christ’s own life, death, and resurrection from the dead.

Once received, that garment and the indelible mark of Baptism (*sacramentum*) it represents will make it impossible for Martin, a soldier of Christ, to continue in military service, wearing the emperor’s insignia and bound to him by a soldier’s oath and brand (*sacramentum*).³⁸ The parting of his cloak to clothe the beggar already signifies the parting of his way from an idolatrous, Roman service. For Weil, by contrast, the “mark of a slave” she has already received “forever” is a sufficiently indelible mark of her belonging to Christ: “Christianity is pre-eminently the religion of slaves.”³⁹

Saint Catherine of Siena: Wedding Garment and Eucharistic Disguise

In “Forms of the Implicit Love of God,” Weil likens the love of neighbor not only to Baptism, but also to the Eucharist: “All that increases the vital energy in us is like the bread for which Christ thanks the just.”⁴⁰ Christ in the benefactor, as a bearer of Christ, can give Christ to the afflicted, and the afflicted person is

36 *Notebooks of Simone Weil*, 2:436.

37 *Sulpicius Severus’ Vita Martini*, 99.

38 See Edward A. Ryan, S.J., “The Rejection of Military Service by the Early Christians,” in *Theological Studies* 13.1 (1952): 1–32.

39 Weil, “Letter IV,” 67.

40 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 157.

free to receive (or not to receive) Christ, “exactly like the person who goes to communion.”⁴¹ “If the gift is rightly given and rightly received,” Weil explains, “the passing of a morsel of bread from one man to another is *something like a real communion*.”⁴²

This similitude depends not only on bread as food literally given to the hungry, on the one hand, and as the outward sign of the sacrament, on the other. More importantly, for Weil, it points to Christ himself, who is present, secret and hidden, both in the afflicted one to whom alms are given and in the almsgiver who, moved by compassion, acts charitably without a conscious, explicit thought of God: “At such times, the presence of God in us has as its condition a secret so deep that it is even a secret from us.”⁴³ Christ’s “presence in the Eucharist is [similarly] truly secret since no part of our thought can reach the secret.”⁴⁴ Even more than the despised, ignored beggar, who retains the outward form of human flesh, the host in its smallness and plainness is “something utterly stripped of beauty,”⁴⁵ reduced to a purity of convention. Christ’s presence “is more complete” in “a morsel of consecrated bread,” Weil observes, “inasmuch as it is more secret. . . . It is not the human person of Christ such as we picture him.”⁴⁶

The pure encounter with Christ in secrecy and hiddenness inspires Weil also to use nuptial imagery both for Holy Communion and for love of neighbor as interconnected forms of “veiled love.”⁴⁷ The love of God, according to Weil, “is not only the love a soul can give or refuse when God comes in person to take the hand of his future bride, but also a love preceding this visit,” a veiled and implicit love, a love characterized by longing and waiting for God.⁴⁸ Meditating on the petition, “Give us this day our daily bread,” in her essay on the Our Father, Weil focuses not on “the daily bread of this world” (although she acknowledges its importance), but on Christ as “our bread,” to whose presence at every moment

41 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 139.

42 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 139. Italics added.

43 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 151.

44 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 188.

45 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 187.

46 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 189, 199.

47 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 138.

48 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 137.

we are free to consent with a “yes” that is “the ‘yes’ of marriage.”⁴⁹ The obedient person, whose will is one with God’s, accepts whatever happens as a message from God, “just as a woman opens her door to messengers from her loved one.”⁵⁰

Given the food practices of St. Catherine of Siena (1347–1380) – known for her almsgiving, her fasting, her inedia, and her Eucharistic devotion – it is not surprising that Weil experienced an affinity with the Sienese saint who also died young. As Thomas McDermott, O.P., affirms, Catherine’s increased works of public charity coincided with “an increase in devotion to the Eucharist and in the experience of ecstasy,” as well as “almost total” fasting from food.⁵¹ In her notebooks, the French mystic copied sentences from Catherine’s writings, among them the cryptic word: “Very often I have seen those who appeared to be stripped bare and have found them to be clothed.”⁵² The quoted sentence suggests Weil’s meditation on the Matthean episodes in Catherine’s life, in which the saint encountered Christ in disguise.

Raymond of Capua’s *Life of Catherine of Siena* records two such episodes. In each case, Christ reveals himself to Catherine in a subsequent vision as the possessor of her gift given to a poor man. While these tales resemble that of Saint Martin, they appear in a different narrative context and convey a distinctively Eucharistic theological message. When Catherine ministers to Christ in the poor, she does so specifically as Christ’s bride, who has nothing of her own to give. She gives to the poor only what she has been given by God and, materially speaking, by her father Giacomo as a dowry, following her virginal consecration and mystical espousal to Christ.⁵³

When Christ offers his very self in return to her through the Eucharist, she accepts this kenotic gift into her own nothingness and is recreated, as it were, *ex nihilo*, to be Christ’s bride and helpmate, marked invisibly with his wounds.⁵⁴

49 Simone Weil, “Concerning the Our Father,” in *Waiting for God*, 220.

50 Weil, “The Love of God and Affliction,” 132.

51 Thomas McDermott, O.P., *Catherine of Siena: Spiritual Development in Her Life and Teaching* (New York: Paulist, 2008), 38.

52 *The Notebooks of Simone Weil*, 1:257.

53 Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, trans. Conleth Kearns, O.P. (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1980), 126, paragraph 131.

54 On creation *ex nihilo* as a fundamental maxim of St. Catherine, see Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, 85–95, paragraphs 92–102. From this chapter, Weil copies the sentence: “You are

Charity is, as Catherine instructs elsewhere, its own hundredfold reward, the very dignity of a human being created in the image and likeness of God who “is love” (1 Jn 4:16).⁵⁵ Charity is the bond of their union, but also (in Weil’s words) “the bond that stretches across distance and triumphs over infinite separation.”⁵⁶

In Raymond’s first story of Christ disguised, a beggar, desperate in his need, encounters the saint, asking for whatever it is that she can give him. Having nothing of material value with her, except for a tiny silver cross at the end of her Pater Noster beads, she gives him that cross. That night in her prayer, she sees the Lord holding the same little cross, now “studded with precious stones,”⁵⁷ and hears His promise that he will return the gift to her, enhanced in value, at the last judgment. The “precious stones” indicate, he says, that she acted on an impulse “of charity and generosity.”⁵⁸ Charity, he teaches her, is rewarded in Heaven.

The second tale of Catherine’s encounter with the divine “Spouse of souls”⁵⁹ in the person of a beggar is an elaborate narrative reminiscent of a lover’s test in a romance. Raymond immediately reveals the true identity of the beggar: “Our Lord himself appeared to her ... in the guise of a young man, only half clad, a poor travelling man of about thirty-three years of age.”⁶⁰ When he asks her to give him some clothing, Catherine withdraws into the nearby chapel with a companion who assists her “discreetly and modestly” in taking off her own sleeveless tunic, a woolen under-garment, which she, upon returning, gives to the beggar.⁶¹ When he requests some linen clothes too, she takes him home with her, “the bride leading the way and the Bridegroom in disguise coming along behind.”⁶² At home, Catherine gives him a shirt and a pair of trousers out of her father’s closet. Unsatisfied, the young man begs for sleeves to complete the sleeve-less tunic – a

she who is not, and I AM HE WHO IS” (*The Notebooks of Simone Weil*, 1:257).

55 Catherine of Siena, *The Dialogue*, trans. Suzanne Noffke, O.P. (New York: Paulist, 1980), 346-347. For a further discussion of Catherine’s idea of charity, see Ann W. Astell, “Heroic Virtue in Blessed Raymond of Capua’s *Life of Catherine of Siena*,” *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42.1 (2012): 35–57.

56 Weil, “The Love of God and Affliction,” 126.

57 Capua, *Life of Catherine of Siena*, 129 (paragraph 134).

58 Capua, *Life of Catherine of Siena*, 129 (paragraph 134).

59 Capua, *Life of Catherine of Siena*, 130 (paragraph 135).

60 Capua, *Life of Catherine of Siena*, 130 (paragraph 135).

61 Capua, *Life of Catherine of Siena*, 130 (paragraph 135).

62 Capua, *Life of Catherine of Siena*, 130 (paragraph 135).

request to which Catherine responds by unstitching the sleeves from a servant's new dress and placing them into his hands with a smile. Now fully outfitted, the audacious beggar dares to ask also for clothing for a friend of his in the hospital, a poor-house. Exercising discretion, Catherine stops short of giving the beggar the outer tunic that covers her own nakedness, and he departs graciously.

Her impression that the Lord himself has visited her in the poor man is confirmed by a night-vision, in which she sees Christ holding the tunic she had given him, "encrusted now with pearls and sparkling jewels."⁶³ This time, however, Christ's gift in return to Catherine is not merely promised for the future. No, he gives her a piece of clothing, invisible to mortal eyes – a "dress of blood-red colour," taken from the closet of "the wound in his side" – as the "sign and pledge of the garment of glory" to be given to Catherine "when the time comes."⁶⁴ Christ's side-wound recalls, of course, the forming of Eve from Adam's rib (Genesis 2:21–22) and the birth of the Church, Christ's bride, through water and blood (Jn 19:34).

In Catherine's book, the *Dialogue*, she alludes to the parable of the wedding feast (Mtt 22:1-14) and refers to "the wedding garment of charity, the garment with which you gain entrance into eternal life."⁶⁵ In another passage, she records the voice of the Father, who describes the saints as "clothed in the lovely garment, the teaching, of the Lamb, my only-begotten Son, with flaming charity."⁶⁶ The "wedding garment of charity," she writes, "[is] adorned with many true virtues," called forth by the needs of one's neighbors.⁶⁷ She envisions "the saints and all souls who have eternal life ... dressed in charity for their neighbors and bathed in the blood of Christ crucified."⁶⁸

The point of Raymond's romantic hagiography is not to detract from the reality of Catherine's historical almsgiving, her clothing of the poor, but to reveal its sacramental character. In the poor, Catherine truly encountered Christ. In the Eucharist, recalled by the garment of blood with which Christ clothes her in her

63 Capua, *Life of Catherine of Siena*, 132 (paragraph 137).

64 Capua, *Life of Catherine of Siena*, 132 (paragraph 137).

65 Catherine of Siena, *The Dialogue*, 355.

66 Catherine of Siena, *The Dialogue*, 190.

67 Catherine of Siena, *The Dialogue*, 26.

68 Catherine of Siena, *The Dialogue*, 152.

vision, she in her poverty received as an almsgiving from the Lord the very gift of himself in his body and blood, hidden under the signs of bread and wine, signs of the eternal wedding feast. Significantly, the chapter ends with a miracle of a seemingly endless supply of wine flowing from a wine-cask. Tapped by Catherine for the purpose of almsgiving, the cask first supplied daily helpings to the poor and then also met the needs of the Benincasa family for months – a miracle reminiscent of the replenishment of oil for the impoverished widow in 2 Kings 4:1–7, but also of the water changed into wine at the wedding feast in Cana (Jn 2:1–11).

Saint Julian the Hospitaller: The Disguise of Penance

Since “justice” is her preferred name for the charity owed to God and neighbor,⁶⁹ Weil’s essay on the forms of the implicit love of God includes a significant discussion of penal justice. It begins with the observation, “Just punishment, like just almsgiving, enshrines the real presence of God and constitutes something in the nature of a sacrament.”⁷⁰ As in the case of right relationship between the almsgiver and the recipient of alms, Christ is ideally present for Weil both in the administrator of penal justice and in the one undergoing punishment, each of whom bears witness to law itself “as having a divine character.”⁷¹ For both, Christ is the “perfect model.”⁷² Upholding justice through his own innocence, imprisonment, trial, and condemnation, Christ dwells “in the condemned wretch whom a just man punishes,” even as he “dwells in the famished wretch whom a just man feeds.”⁷³ In Weil’s description, only the purity of a transcendent contact with Christ serves to counter the contamination spreading into the penal system from the crimes at its base.

Weil illustrates her discussion of charitable punishment with the story of Jesus and the woman taken in adultery (Jn 8:1–11), noting that Jesus theoretically permits the just casting of a stone, even as he establishes conditions, the violation of

69 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 139.

70 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 152.

71 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 155.

72 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 155.

73 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 152.

which would render a stoning to be unjust. Similarly, Jesus commands the apostles both to purchase and to sheathe the sword (Lk 22:36–38; Mtt 26:52). Passionately critical of the current penal system, Weil envisions a just punishment, motivated by charity and freely accepted by the culprit, as fulfilling a spiritual need, a hunger of the soul: “Bread and stone both come from Christ. ... Bread and stone are love.”⁷⁴

The memorable legend of Saint Julian the Hospitaller tells of a man “who unwittingly killed both his parents”⁷⁵ and then, together with his innocent and faithful wife, devotes himself to penitential works of charity, transporting travelers across a dangerous river, feeding, and sheltering them. Weil does not refer to this particular hagiography, but she would have appreciated how the narrative interweaves motifs from classical myth and folklore with biblical themes. The story of Oedipus, to which Julian’s legend clearly alludes, was especially important to Weil. She frequently praises Sophocles’ *Oedipus Rex* as a drama of affliction and as a prompt to Stoic reflection on the *amor fati* that obliges humans to accept what God has willed and permitted, especially with regard to the unchangeable past. Meditating upon the petition in the Lord’s prayer, “Thy will be done” (Mtt 6:10), Weil insists, “We have to desire that everything that has happened should have happened, and nothing else.”⁷⁶

Like Saint Christopher, who carries the Lord in the form of a child across a river, the penitent Saint Julian ferries across a raging stream the Lord in the disguise of a leper (cf. Isaiah 52:14; 53:3), whom he then allows to rest in his own bed, not knowing whom he serves. Julian’s charitable story is, however, a complicated one, involving two other previous misrecognitions, each of them crucial to the next. In the first, the hunter Julian fails to recognize Christ who speaks to him in the form of a stag to warn him about the consequences of his bloodlust: “Are you tracking me to kill me, you who are going to kill your father and mother?”⁷⁷

74 Weil, “Forms of the Implicit Love of God,” 157.

75 Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, trans. William Granger Ryan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), 127.

76 Weil, “Concerning the Our Father,” 219.

77 Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, trans. William Granger Ryan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), 127.

The appearance to Julian of a stag that turns to utter a dire warning parallels episodes in the Lives of Saint Eustace and Saint Hubertus, respectively. Eustace follows a deer outstanding “by his size and beauty” into the forest, where, at closer range, he beholds between the antlers of the stag a shining cross bearing “the image of Jesus Christ,”⁷⁸ who speaks to him through the animal’s mouth, directly identifies himself as Christ, and beseeches Eustace’s conversion to the faith. In a second appearance, after Eustace’s conversion, the stag prophesies for Eustace a Joban future, full of suffering but finally rewarded. Hunting on a Good Friday, Hubertus similarly encounters Christ in the form of a stag bearing a crucifix, who calls him to convert, renouncing the aristocratic pleasures of recreational hunting for the sake of a committed Christian life.⁷⁹ Unlike Eustace and Hubertus, Julian does not understand that he has been addressed by Christ through the stag – an animal presented in medieval bestiaries as an allegory of Christ and of Christians in the battle against Satan and sin, due to its trampling of serpents underfoot, and in its aiding of fellow deer when they cross through a river.⁸⁰ Julian neither perceives the allegory, nor does he see a crucifix between the stag’s antlers. The stag’s speech does not precipitate Julian’s conversion to the faith. For Julian, the oracular prediction that he will kill his parents simply prompts him, as a latter-day Oedipus, to flee from his homeland to avoid such an impious deed and to become a mercenary soldier in a foreign army.⁸¹

78 Voragine, *Golden Legend*, 652.

79 C. F. Wemyss Brown, “St. Hubert,” *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910), Vol. 7: 507–508.

80 T. H. White, *The Book of Beasts, Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century* (London: Jonathan Cape, 1956), 37–40; *A Medieval Book of Beasts: Pierre de Beauvais’ Bestiary*, trans. Guy R. Mermier (Lewiston: Edwin Mellen, 1991), 169–171; Jean Chevalier and Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles* (Paris: Laffont, 1969), 162.

81 Gustave Flaubert retells the tale of Saint Julian as one of his *Three Tales* (*Trois Contes*, 1877). In his narrative, the predicted murder of Julian’s parents seems to be the expected outcome of Julian’s sadism in slaughtering animals and thus a warning issued appropriately through an animal. Flaubert echoes the words attributed to the stag in the medieval legend: “Are you tracking to kill me, you who are going to kill your father and mother?” In Flaubert’s retelling, it is Julian’s nightmarish resumption of hunting years later that occasions his absence from home when his elderly parents arrive in search of him and are given hospitality by Julian’s wife, in whose bed Julian finds them and kills them. The narrative art of Flaubert presents an argument that a man whose bloodlust delights in the torment and slaughter of animals, who fails to recognize respect them as creatures of God, will also fail to recognize humans in their innate dignity, their right to life.

Brutally successful as a soldier, Julian marries at a later stage in his career. In his absence one day (he has perhaps gone out hunting), his aged parents, who have travelled a great distance in search of him, providentially arrive at his home. His hospitable wife gives them rest in the bed where she and Julian usually sleep. Returning in the dark just before dawn, Julian discovers two sleepers in the bed, imagines his wife's adultery, and kills his own parents without recognizing them, thus fulfilling the oracle he had been eager to escape.

Julian's horrific unblinding finally precipitates his conversion as he, together with his faithful wife, devotes himself as a penitent to the care of travelers, escorting them, deer-like, across the swift currents of a river and caring for their needs.⁸² The penitent Julian, as it were, joins the allegorical company of the stag whom he had once hunted. "I will not rest until I know that God will accept my penance," Julian tells his wife. On one bitterly cold night, Julian ultimately merits the privilege of assisting Christ himself, or one of God's angels, in the form of the poor leper whom he places in his own bed. Suddenly transfigured, the stranger announces to Julian that his penance has been accepted by the Lord who will soon take him to himself.

Conclusion

The eschatological scene described in Matthew 25 involves a double unblinding, as the just come to see the Christ they have unwittingly served in the needy, and the unjust face the Christ they have ignored and despised in the poor. The three saints' legends discussed here similarly narrate the visionary unblinding of the just, but also the tragic possibility of a killing misrecognition of one's neighbor – the beggar left to freeze, the stranger murdered in the bedroom, the wife falsely accused.

Weil's younger French contemporary, René Girard (1923–2015), often refers to the misrecognition, misreading, or miscognition (*méconnaissance*) that distorts

82 See T. H. White, *The Book of Beasts*, 38: "if by any chance [deer] have to cross huge rivers or seas, each rests his head on the haunches of the one in front. ... [Similarly, Christians] support each other ... by their example and good works."

one's perception and allows one to blame other persons or things for one's own mimetic predicament.⁸³ While Weil, to whom Girard has acknowledged his great debt,⁸⁴ does not use that same term in precisely the same way, her notion of reading and of misreading complements his idea of *méconnaissance*.⁸⁵ For Weil the sustained practice of attention, God's grace, and the mental and spiritual labor of transforming the meaning we attach to things are crucial to the proper reading of the people we encounter, the events that occur: "The sky, the sea, the sun, the stars, human beings, everything that surrounds us is in the same way something that we read."⁸⁶

For the saints, the reading of the Gospels – in particular, of Matthew 25:31–46 – influenced and helped to alter their reading of the needy neighbors who stood before them. Encountering Christ in them – at first implicitly, then explicitly – the saints not only had a sacramental vision of a hidden reality, but they received Christ himself as a sacrament announcing in his human form the Church's sacraments of Baptism, Eucharist, and Penance. For Weil herself, kneeling "at the threshold of the Church,"⁸⁷ "at the point of intersection of Christianity and everything that is not Christianity,"⁸⁸ the announcement by Christ sufficed.

83 See *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*, ed. James Alison and Wolfgang Palaver (New York: Palgrave Macmillan, 2017), 538–539.

84 See Ann W. Astell, "Mysticism, Girard, and Simone Weil," in *The Palgrave Handbook*, 249–255; Wolfgang Palaver, "'Creative Renunciation': The Spiritual Heart of Rene Girard's *Deceit, Desire, and the Novel*," *Religion and Literature* 43.3 (2011): 143–150; Wolfgang Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

85 Simone Weil, "Essay on the Concept of Reading," in *Late Philosophical Writings*, trans. Eric O. Springsted and Lawrence E. Schmidt, ed. Eric O. Springsted (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015) 23–27.

86 Weil, "Essay on the Concept of Reading," 23.

87 Weil, Letter IV, 77.

88 Weil, "Letter IV," 76.

Bibliography

- Astell, Ann W. "Heroic Virtue in Blessed Raymond of Capua's *Life of Catherine of Siena*." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42.1 (2012): 35–57.
- . "Mysticism, Girard, and Simone Weil." In *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*, edited by James Alison and Wolfgang Palaver 249–255. New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- . "Saintly Mimesis, Contagion, and Empathy in the Thought of René Girard, Edith Stein, and Simone Weil." *Shofar* 22.2 (2004): 116–131.
- Brown, C. F. Wemyss. "Hubert, Saint." *The Catholic Encyclopedia*. 18 vols. New York: Robert Appleton Company, 1910. Vol. 7: 507–508.
- Catherine of Siena. *The Dialogue*. [*Il Dialogo della divina Provvidenza*]. Translated by Suzanne Noffke, O.P. New York: Paulist, 1980.
- Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des Symboles*. Paris: Laffont, 1969.
- De Beauvais, Pierre. *A Medieval Book of Beasts: Pierre de Beauvais' Bestiary*. [*Le Bestiare*]. Translated by Guy R. Mermier. Lewiston: Edwin Mellen, 1991.
- De Voragine, Jacobus. *The Golden Legend: Readings on the Saints*. [*Legenda aurea*]. Translated by William Granger Ryan. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Flaubert, Gustave. *Three Tales*. [*Trois contes*]. Translated by Roger Whitehouse. New York: Penguin, 2005.
- McDermott, Thomas, O.P., *Catherine of Siena: Spiritual Development in Her Life and Teaching*. New York: Paulist, 2008.
- Palaver, Wolfgang. "'Creative Renunciation': The Spiritual Heart of Rene Girard's *Deceit, Desire, and the Novel*." *Religion and Literature* 43.3 (2011): 143–150.
- . *Transforming the Sacred into Saintliness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Raymond of Capua. *The Life of Catherine of Siena*. [*Legenda maiore sanctae Catharinae Senensis*]. Translated by Conleth Kearns, O.P. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1980.
- Ryan, Edward A., S.J., "The Rejection of Military Service by the Early Christians." *Theological Studies* 13.1 (1952): 1–32.
- Sulpicius Severus' Vita Martini*. Edited by and translated by Philip Burton. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Weil, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1950.

- . “Essay on the Concept of Reading.” [“Essai sur la notion de lecture”]. In *Late Philosophical Writings*, 23–27. Translated by Eric O. Springsted and Lawrence E. Schmidt. Ed. Eric O. Springsted. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015.
- . *The Notebooks of Simone Weil*. [Les Cahiers]. Translated by Arthur Wills. 2 vols. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1956.
- . *Waiting for God*. [Attente de Dieu]. Translated by Emma Craufurd. New York: Harper & Row, 1973.
- White, T. H. *The Book of Beasts, Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century*. London: Jonathan Cape, 1956.

For Wolfgang Palaver: The Mimetic Tale of a Failed Lynching

Paul Dumouchel

Walter van Tilburg Clark's short novel *The Ox-Bow Incident* is a Western novel about a lynching gone wrong.¹ If you prefer, it is both about lynching as a failure and about the many failures of various characters that simultaneously made this particular lynching possible and reveal it as a failed lynching. Saying this of course immediately raises the issue: What is a successful lynching? In the novel there is no answer to that question. The author's attitude is clearly that there can be no such thing as a successful lynching, because a lynching consists in individuals taking law into their own hands. It consists in replacing law by personal vengeance and this leads to condemning persons who are innocent. However, from the point of view of mimetic theory it is clear what a successful lynching would be. It is a lynching that would bring peace and reconciliation to the community; one that would endow it with harmony and unanimity. In this case, however, not only are the immediate victims of the lynching innocent, but its social effect is precisely the opposite. The lynching leaves behind a massive trail of moral, social, and of course also physical destruction. The novel is a profound inquiry into the nature of human violence and of the law. Tilburg Clark who wrote the book in the late 1930s has no name for a successful lynching and perhaps no idea of what it could be. However, as we will see, a lynching for him is characterized by the fact that many among the lynchers know that what they are doing is wrong. They suspect that their victim is or may be innocent, but they nonetheless lynch them or at least they let it happen. They fail to object, or to object sufficiently, to the assassination of those who, innocent or guilty of what they are accused, represent no danger to those who execute them, and who could be saved simply by letting the law deal with the issue instead. And it is because the lynchers have the knowledge

1 First published in 1940, I used the 2004 Modern Library Classics edition, New York. All quotations are taken from this book and the page number will be indicated between brackets directly in the text.

of the likely innocence of those they murder, that the lynching cannot be successful. First, however, to the story!

The story

Art and Gil are two cowboys. They will be among the main characters throughout the book, and Art is the narrator. It is through his eyes that we see the world. When the novel opens, the two are coming down to the small town of Bridger's Wells from the mountains where they have spent the winter together, enclosed in a small shack while taking care of animals. They are finally leaving behind these many months during which they were, so to speak, locked in the company of each other. Though they are good friends, they could not spend so much time alone together without getting into a couple of fights – which Art, because he is smaller, usually lost. When they arrive in town, Art feels that Gil is itching both to get drunk and for a fight and that he needs to keep an eye on his friend. They stop at the local saloon where they are known, have a few drinks, and start playing cards. Gil turns out to be extremely lucky at the game and after a while he is accused of cheating by one of the other players, Farnley. Angry and perhaps happy for this opportunity to fight, Gil knocks out his accuser with just one punch, but he is himself knocked out from behind by Canby, the bar tender (whose duty and interest is to prevent brawls from happening in his establishment). What is described here then, at the very beginning of the novel, is a society where there always is some latent and repressed violence that threatens to explode. Also, one where some individuals, like Art and the bartender, take upon themselves to 'violently' manage this violence, preventing it from running amok when it starts to appear.

When Gil begins to wake up, Art takes him outside to help him calm down and recover from both the booze and the blow on the head. When they return inside the saloon with the intention of making peace, Farnley is at the bar engaged in a conversation with Greene, a young rider who rode in hurriedly while they were outside. Farnley is swearing loudly: "the son of a bitch". Gil at first thinks that the insult is intended for him, but it turns out that Greene has just reported that Kinkaid, Farnley's closest partner has been shot dead by rustlers who stole

some of Drew's cattle. Drew is the largest rancher around and both Farnley and Kinkaid work for him.

So begins the chase for the thieves and murderers, more precisely so begins the formation of a crowd of men ready to go and hunt them. Farnley is eager to leave immediately to get the 'son of a bitch'. But others try to restrain him saying that he should wait for others, that he does not know where they went or how many of them there are. But mostly they insist: 'Do not worry, we are not letting you down. We are all with you on this.' Against this beginning unanimity a different voice is raised. Enters Davies, the local store owner, who argues: 'Let's do this regularly. We need to inform the judge and get the sheriff, Risley, to create a posse and bring these men back here for trial. Let us not go as a lynching mob, but as representatives of the law.' Davies, throughout the book will be the voice of the institutions, of law and justice, but as they should be, rather than as they actually are. Even though at first, not many pay attention to Davies's intervention, in itself, it already indicates that this lynching mob in formation, is also a lynching mob in discussion, so to speak. Though all agree that the rustlers and murderers should be pursued and captured, if possible, what will happen to them when captured is still an open issue and it will remain open for most of the book. It is not yet determined whether this crowd will become a lynching mob or not.

Over the next chapter, two opposed opinions will be discussed. On the one hand, that of the law, the importance of proceeding calmly, forming a posse with the sheriff at its head and bringing the accused back to stand trial. On the other hand, are those who have been wronged, or who feel that they have been wronged, and think that the law will not or cannot protect them. They argue that legal justice is too slow and that it is too kind, because it offers too many protections to those who do evil. Against these claims, Davies responds that precipitation is dangerous and that those who are eager to act immediately and want to take the law into their own hands, may be led to do the same, if not worse than what they condemn, becoming murderers in the name of punishing a murder. Beyond this rational discussion, based on both sides on standard arguments that are still with us, Tilburg Clark describes a very different decision process.

At first, Davies seems to be pretty much alone, though he will rapidly have the support of the pastor, Osgood, but most punchers openly despise him. Later, Tyler, the judge, will also come to his help, and though his personal standing is

not much better than that of the pastor, he has some authority because he is the official representative of the law. Nonetheless, progressively among the crowd more and more will begin to lean on Davies's side, though rarely openly. For a little more than sixty pages, Tilburg Clark describes the hesitations of the crowd and the many factors that move it in one direction or the other. Some of which are indirect or random, like the fact that the sheriff is not in town or that it is getting late and cold, or the fact that the men who went to get their guns are taking a long time. Others are more directly related to the crowd formation itself, the determination of Farnley, the fiery speech of Bartlett who encourages them to leave without waiting and, on the other side, the fact that Greene does not know for certain that Kinkaid has been killed. It is another cowboy who told him Kinkaid was shot and sent him to town to get the sheriff, but he did not see anything himself.

The most important factor in this dance of hesitation is that apart from Davies, Tyler and Osgood, nobody openly wants to say, "let us wait". They do not want because all are afraid to appear to be afraid. Yet not everybody is eager to leave. Many would be happy to have an excuse not to go. It is not so much because they are really afraid that there could be a gunfight, against perhaps many well-armed rustlers, as because a lynching is not a pretty business, not one you would want to be part of if you can do otherwise.

So, the lynching crowd that Tilburg Clark describes is not a wild mob. It is not Sartre's "group in fusion". It is not the scapegoating crowd at the height of the mimetic crisis. Rather, it is a crowd that is divided by doubts and uncertainty, by divergent opinions. Yet, it is one where many people will come to do what they think or know that they should not be doing. They do it mainly because they do not want to oppose others. A crowd of people who will commit evil not out of hatred and conviction, at least for many of them, but out of the fear of appearing weak or simply different. As Art tells us "I wanted to feel the way the others did about this (the murder of Kinkaid), but you can feel awful guilty about nothing when men you are with don't trust you." (31-32) It is that trust that all fear to lose.

Art is a complex character, one who, as we will see, pretty much understands everything that is going on. Nonetheless, like so many others in the end he will also fail to do the right thing. Art is the narrator, but his position as an external

observer who empathizes with the victim is not a mere literary device. To be there and to observe, as we will see later on, is also a choice that he explicitly makes. He really feels the victims' plight, yet he fails to act. This mixture of understanding and of not doing what one knows is right, is the case with many characters, and serves to illustrate what is, perhaps, the most important message of the book. Unlike Socrates and Plato, who argued that men only commit evil out of ignorance, the novelist demonstrates that knowledge is not enough. Misrecognition, *la méconnaissance*, is quite different from simply having false or incomplete information.

In the context of mimetic theory, it is important that, as Art notices, most, if not all of those who are so hot on leaving immediately and on not bringing the supposed culprits back to court, are not ranchers, but simply cowboys. Like Gil and him, they are individuals who work for others. They do not own any cattle. Most of them have probably done a little rustling at times, which is not generally considered immoral as long as the number of heads stolen remains small. Further, many may very well have killed a man or two. "It was not Osgood really who was delaying them," Art tells us, "but uncertainty, and perhaps the fear that they were going to hunt somebody they knew." (35) The supposed culprits and the members of the lynching party are really doubles. They are the same and this is why, on the one hand there seems to be little reason for the hatred which they express and little justice in their enthusiasm and readiness to kill, and why, on the other hand, they simultaneously hesitate. The duplicity of the doubles is precisely this strange mixture of hatred and hesitation.

After a while, the crowd of mounted cowboys faced with the arguments of Davies begins feeling ill at ease. They do not want to quit, but they are becoming more and more uncertain. Art has been asked by Davies to accompany Joyce (the young boy who works for him) who, he thought, may be afraid to go alone get the Judge, and, if possible, the sheriff also, to try to regularize things. This is the only point in the book where Art will actually get involved, taking sides but without explicitly saying it publicly. Gil will tell him to be careful, reminding him that "this ain't our picnic" (59) and that because they are foreigners, they should not be seen taking sides and should abide by whatever decision the crowd finally adopts. As the two leave, some of the mounted cowboys make fun of them and Joyce turns back looking at Davies. Art first thinks that the boy is afraid, but it

turns out that Joyce is wondering if Davies will be able to hold the men back until they return. When further questioned, Joyce suggests that Davies will probably succeed because “this crowd does not have a leader and every crowd that is getting ready to do something which its members think is wrong needs a leader on who they can blame it. That at least is what Mr. Davies says.” he adds. “You mean a scapegoat” says Art. (62)

The scapegoat here is not the victim of the crowd, at least not its primary victim. In this case, it is not those who will be lynched who are viewed as scapegoats, but the leader of the lynching crowd, whom men will later unjustly blame for the evil which they have done together. What Tilburg Clark is suggesting is that a lynching mob is a crowd that is intent on doing something which *it knows* it should not be doing and that it will only actually do it, if it has a “leader” that can be blamed for the wrong which the crowd has done. This leader works as a facilitator. He relieves members of the crowd of their responsibility taking it upon himself. It is as if there were a silent pact between the leader and the crowd, where the price that the leader pays for his leadership is to be a scapegoat in waiting.

Art and Joyce will find the judge and convince him to come and speak to the men who are ready to leave. The sheriff is absent. He has apparently already gone to Drew’s place. Only his deputy, Mapes, is there with the judge. Even if a deputy cannot legally create a posse, Mapes would be happy to take command of the lynching party, as he believes in a justice that proceeds in a very quick and final manner. Personally, he is not interested in bringing back the men they find. And Mapes later on will be an active and enthusiastic participant in the lynching, and needlessly violent with the prisoners before they are killed. However, the general mood has progressively changed, and the men are beginning to disband under pressure from Davies and from the judge’s close interrogation of Greene which made it clear that the messenger knows very little and only by hearsay.

At this point, arrives Tetley, a rich rancher who is also an ex-confederate cavalry officer who moved to the area some years ago. Tetley is a leader, a man who is used to command. He will turn the crowd around giving the men a clear direction which they will follow. He argues that they must leave now, before nightfall, and that if they wait until morning or until the sheriff returns, the rustlers will have time to escape. Art and Gil, though they are skeptical about the whole

enterprise, will nonetheless go with the others. So will Davies, in an attempt to convince the men to bring their prisoners back to trial.

Independently of the arguments that have been raised on both sides, what determined the crowd of mounted cowboys to leave with the intention of lynching their prisoners rather than bringing them back to be tried is a mixture of chance accidents and mimesis. Tilburg Clark shows us a crowd that is torn between the fear of appearing weak and the knowledge that they have very little to go on to condemn the men they might find. He shows that their departure as a lynching mob was not forever preordained, but the result of contingent accidents, especially the fact that the sheriff was absent, and of mimesis, of not wanting to appear different and that Tetley, used to command, successfully offered his desire as a model to be imitated.

When they leave, the evening is near, and it is getting cold. Art is for a while riding beside Gerald, Tetley's son. The son is very different from the father, and they do not get along well, especially since the boy's mother's death. Gerald would rather stay inside in a library and read than ride a horse in the open, but Tetley has forced his son to come and join in the manhunt, which he intends as a fundamental learning experience for him. Gerald is a dark, weak Dostoevskian character, who has a very pessimist and negative view of people, of the world, and of himself. At one point in their conversation, which is more of a sour monologue than a conversation, Gerald tells Art that if they kill the people they find, he will also kill himself. A threat to his father perhaps, but one which indirectly reveals that Gerald thinks that he and his relationship to his father are more important than the victims.

Somewhat later, after nightfall, they suddenly encounter a stagecoach which they try to stop. The driver, thinking that this is an attempted hold up – it is night and a bunch of people he does not recognize are trying to stop the coach in the middle of nowhere –, tries to run for it while the guard on the coach shoots at the horsemen pursuing them. After a while, because of a sharp turn in a steep downhill slope, the coach is forced to stop and they find out they are among friends. However, in the process Art has been shot in the shoulder. His wound is tended by Davies and, though many encourage him to go back to town with the coach, he insists on continuing with the others. Here Art has all the excuses he needs not to participate. Though he is not wounded gravely and can still ride, he will be

a burden to the others, rather than a help. He can easily object to the lynching, at least in the minimal way of going back to town and refusing to be part of the hunt. Of course, the novel needs a narrator, but by having him shot and wounded the author is telling us that it is out of his own free will that Art is staying. He is also reminding us, and all these men who are out to avenge a murder, that one can be shot and not killed. As we have already been told more than once, all are aware that Greene knew nothing more than that Kinkaid was shot, and this, he has learned from someone else. All that is known about a murder and the rustlers remains vague hearsay, hearsay of hearsay.

Following Tetley's lead the riders are heading for the ox-bow, a high circular plain, which is the only place in the mountains where it is possible to stop for the night with cattle. Once there, they observe three men sleeping beside a fire. They silently surround them and make them prisoners. The men are violently awakened and bound. Their legitimate questions – Who are you? What have we done? What is going on? – are answered by “shut up!” If they insist, they are hit. There are cattle with them, forty heads about and the animals do have the brand of Drew. When asked, Martin, the young man who is in charge says he bought them legally from Drew himself. He does not have a bill of sale because Drew, who was far from home when he sold the cattle, let him leave with the animals telling Martin that he would send the bill of sale later. They interrogate him and the others more and though there is little to corroborate this story, nothing either proves that he is lying.

The two other men are working for him. First, there is an old man that he calls Dad. He is not Martin's father, but an elderly man who is confused, scarred, and scared. He lost his mind during the war, says Martin. Tetley is not convinced the old man ever was a soldier. His other companion is a strong Mexican who pretends that he does not understand English. Martin's companions are, that is, a helpless old man who cannot be a danger to anyone and a foreigner, typical victims that no-one will seek to avenge. After a point, Martin pleads offering his own life for those of his companions, but Tetley, Farnley and others are convinced that all should hang. The idea that at least some could be saved has never crossed their mind. Why, Martin argues further, can't you wait until tomorrow when you can ask Drew himself. Why such a hurry? You have nothing to fear from three men that are already bound and surrounded by twenty-eight who are armed with

guns and rifles. Tetley is not to be moved. Nonetheless, Martin, supported by Davies, succeeds in having a reprieve until daybreak, long enough for him to write a farewell letter that Davies has accepted to carry to his wife.

Once he has the letter in hand, Davies finds it so remarkable that he wants to show it to everyone. He is convinced that a man who can write such a letter cannot be a cattle thief, let alone a killer. However, all those he approaches refuse to read the letter, including Gil and Art who tells us that “[m]ost of the men had made up their mind, or felt that the rest had and that their own sympathy was reprehensible and should be concealed. That was the way I felt. None of us would look at the letter.” (198) A short time later, the Mexican attempts to escape. He had a hidden gun and in the ensuing gun fight he is wounded and the gun he used has the name of Kinkaid engraved on it. Martin explains that they found it lying on the road close to where they bought the cattle. The Mexican wanted to bring it back to its rightful owner, but Martin told him to leave it there.

Tetley decides that there is no more time to lose and turning to Davies he adds: “We must act as a unit in a job like this. Then we need fear no mistaken reprisal. Are you content to abide by the majority decision, Davies?” (203) Davies remained silent, but the issue was nonetheless put to a vote and those who sided with Davies were told to stand by him. Four did, apparently breaking the unanimity of the violent crowd. They are Spark, an aging black farm help who also is a pastor, Gerald, Tetley’s son, young Carl Bartlett² and Moore³. Rather than a lack of unanimity, what we have here is a different form of unanimity. That of those who are “content to abide by the majority decision”. A unanimity which, as Tetley rightly claims, aims to protect all from “mistaken reprisal”. That is, to maintain peace.

When the men are rounded up for execution, Martin suddenly flares, “You don’t care for justice.” he tells Tetley, “You don’t even care whether you got the right men or not. You want your way, that’s all. You lost something and somebody’s got to be punished: that’s all you know.” (203-204) Tetley who felt be-

2 Carl is the son of Old Bartlett who in chapter 2 harangued the crowd encouraging them to leave without delay and get those rustlers. It is also the elder Bartlett who sent for Tetley. A small detail that suggests that the knowledge of the innocence of the victim also brings division within families.

3 Moore is Drew’s foreman and in many ways, he is more interested in the issue than anyone apart from Farnley. It is his boss’s cattle that have been stolen and one of his employees that has been shot.

trayed and humiliated by Gerald going to Davies' side forces him to be one of the executioners. Though Gerald at first objects, he ultimately obeys his father's order, but does such a bad job at it that instead of dying immediately like the two others, Martin is left dangling, strangled but still alive. Furious, Tetley hits Gerald unconscious and orders Mapes to shoot Martin.

An hour later or so, as they are riding back to Bridger's Well they run into the sheriff, with him are Tyler the judge, Drew and ... Kinkaid! He has a bandage on his head but is riding a horse and is fine. Drew confirms that he did sell those forty heads of cattle to Martin and the furious judge tells the lynchers that what they have done is murder and deserves jail and more. The sheriff however has a different story for them. "I haven't recognized anybody here" he says, "we passed in a snowstorm, and I was in a hurry." (211) He adds that he wants to form a posse, choosing among them ten volunteers, but rejects both Tetley and Mapes. The rest of them, he says, should go back to town and if anybody asks you any question, "tell them I am taking care of it with a picked posse." (211-212)

Failures

The first failure is that of the law. Nobody cares about the judge in Bridger's Wells, when anything gets done, as far as law and order is concerned, it is due to Risley, the sheriff. He is telling the lynchers, now you know that three men died needlessly at your hands, for no reason and that there was no justice in what you did. However, nothing can be done about it. The law has no remedy for what has happened. Therefore, it is best to consider that nothing has happened. If you now just keep quiet, everything will be fine. It is the law as it is, rather than as it should be, that is speaking here, arguing that in this case the remedy would be worse than the disease.

The second failing is that of Davies. Once in town, the wounded Art is set in bed in a room in the saloon. His wound is tended by the bartender, who also plays the role of doctor. A few hours later, when he wakes up, a completely depressed Davies is sitting in his room. Davies argues that more than anyone else, he is to blame for what has happened. It is *his* fault. His arguments, at first confused, ultimately come down to the following. When Davies left, he did not take a gun

with him, because he rejects violence. Would he have taken one, he would have been able to confront and to stop Tetley who was bent on the lynching, and in this way turn the crowd around, saving those innocent three men. However, if he did not take a gun, Davies now says, it is not simply because he rejects violence, but because he was afraid of confronting Tetley. He failed, he argues, because he is a coward, but his failing also means something different. It implies that the law itself, that justice cannot be obtained without violence. That last point, more than the knowledge that he is a coward, is what gnaws at Davies.

The third failure is that of the family. Gerald tries to kill himself while they are coming down from the mountains. He is prevented from doing so by the intervention of one of the riders. Once he reaches home, his father has locked him out of the house and Gerald goes to the barn where he hangs himself. Gerald, the failed son of Tetley, did not become the man his father wanted him to be, and he died as an enemy of his father. Gerald died like he lived, as a son who rejects everything that his father does. The lynching did not reunite those who should be most close, but made them enemies even more than ever.

The last failure is that of the scapegoat, not in Girard's sense, but the scapegoat as defined by Davies, through the discussion between Joyce and Art. The scapegoat as the leader who can be blamed for the evil that the others have done. When they met the sheriff with Kinkaid alive, Gil exclaimed "My God, I knew it didn't feel right. I knew we should wait. That bastard Tetley." While Art silently comments "Everybody would hang it on Tetley now. I didn't say anything" (211). Tetley, after he has learned of his son's suicide, will also kill himself. A few hours after his son's death he will be found dead in his living room, having thrown himself on his cavalry sword. Everybody can now hang it on Tetley, including Davies, as Art remarks later. His death has resolved both the judge's and the sheriff's problems. It has entrenched the failing of the law. Maybe then that there is no failure here and that Tetley is a successful scapegoat ...

Seeing Tetley as a scapegoat, also reveals the misrecognition, the romantic lie at the heart of Davies's self-recrimination. Davies now sees what happened not only as a fight between good and evil, but essentially as a contest between him and Tetley. He fails to realize that his own fear and weakness is not different from that of Art or Gil or all the others who simply let it happen and now need a scapegoat. Davies is conscious of the injustice of making Tetley into a scapegoat

and tends to transform himself into one instead. Even now Davies and Tetley confront each other as doubles. When he leaves his room, Art, who is afraid that Davies will try to kill himself, asks Canby the bartender to watch over him.

All these indirect victims of the lynching, which are to be added to the three innocents who were murdered, the law, Davies, Gerald and Tetley the scapegoat are not, as we may be tempted to think, consequences of the knowledge which everyone now has that the lynching was a failure, of the knowledge that the three men were innocent and unjustly killed. Rather they are consequences of the fact that everyone already knew or suspected that that was the case. Like Gil, they all knew that something wasn't right, but like him, like Art and Davies, they failed to act upon the knowledge which they individually had. They failed to act even minimally, which would have been appropriate to the uncertain knowledge that was theirs, they failed to wait a few hours to check with Drew. The retrospective knowledge they gained when they encountered the sheriff is not about the victims' innocence, it is about their own individual failures to act upon what they knew, failures that suddenly became common knowledge⁴.

4 Common knowledge in the technical sense that now everyone knew that everyone knew.

The prophecy of doom paradox

Jean-Pierre Dupuy

On November 19th, 2018, a meeting took place in a Palo Alto hotel, in California, which gathered the Imitatio group and several Stanford faculty members. They were to debate on the topic “Hope and Apocalypse.” Wolfgang Palaver and I presented two position papers. The debate might have been between two ways of slowing down (*katechon*) the march towards the possible self-annihilation of humankind: fear and hope. I was supposed to defend the view which I had dubbed “enlightened doomsaying,” which many interpreted (wrongly) as a variation on Hans Jonas’ “heuristics of fear.” I did my best to play that role, taking as a master illustration the case of nuclear deterrence and nuclear war. Wolfgang was much more subtle. He refused the dilemma and showed how it was possible and indeed necessary to articulate the two positions. That led me to realize that my method was no less a message of hope than it was an incentive to fear the looming disasters. For this, I am immensely grateful to Wolfgang and I’m happy to join the tribute that is paid to his intelligence and his generosity by expounding what I don’t hesitate to call my conversion.

Radical ecologists tend more and more to fulfill the function of prophets of doom, certainly free of any religious reference, at least in appearance, and this function is important given the state of the world. In France, they have given themselves the name of “collapsologists.”¹ It is this moniker that I will use here. The cause for which they are fighting is just – no one can rule out the possibility of a “collapse” of industrial civilization, or even the end of the world – but their message is seriously deficient on the conceptual level. If it is heard, it risks contributing to the panic that the anticipation of future catastrophes cannot fail to trigger. In this contribution, I will try to dismantle a fallacy that they commit concerning the temporality that separates us from an announced catastrophe of unknown date.

Point 1 – Even if they quote it incompletely, collapsologists accept the formula of the German philosopher Hans Jonas: “The prophecy of doom is made

1 Pablo Servigne and Raphaël Stevens, *Comment tout peut s’effondrer* (Paris: Seuil, 2015).

to avert its coming, and it would be the height of injustice later to deride the ‘alarmists’ because ‘it did not turn out so bad after all’ – to have been wrong may be their merit.”²

Now, Jonas tells us that the misfortune of the prophet of doom is that, if he wants to be effective, and to effect by his word that misfortune does not occur, he must be a false prophet, in the sense that he must announce publicly a future that he knows will not come true, because of the very fact of his word.

We can say of this type of prophecy that it is self-canceling, in the same way that we speak of self-fulfilling prophecy.

Note that, in itself, announcing a possible disastrous future in such a way so as to modify people’s behavior and to ensure that this future does not come true does not raise any particular logical or metaphysical problems. In our countries, there are agencies that warn motorists that the traffic might be heavy the following weekend. These agencies do not announce what the future will be, but what it would be if motorists did not change their plans (day and time of departure, route, etc.) They have no vocation to play the prophet.

So, what makes a prophet a prophet? It is that he presents himself as announcing the only future that will be, a future that can be called “actual” in the Latin and English sense of the term: “our” future. Self-canceling prophecy then poses a seemingly insurmountable problem.

Second point – The traditional prophet – for example, the biblical prophet –, whatever the nature of his prophecy, is a public man, endowed with great prestige, and therefore everyone pays full attention to his word, which they hold to be true. This is quite the opposite of the Trojan Laocoon or his sister Cassandra, whom the god had condemned not to be heard. If he wants to be a true prophet, the prophet, in announcing the future, must therefore take into account the effect of his word on people’s behavior. He must announce a future that is such that the reactions of his listeners co-produce the future in question, or, at any rate, do not prevent it from happening. This is what in mathematics, logic and metaphysics is called the search for a fixed point. This type of fixed point is not given

2 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, trans. Hans Jonas with the collaboration of David Herr (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 120.

from outside, it is an emergence produced by the system of relations between the prophet and the people he addresses. I have proposed the expression “endogenous fixed point” to designate this type of fixed point.³

In other words, the prophet, far from receiving a message directly from the future, plays a ruse in that he claims to read such a message (for example, from the word of God). He announces a fixed future, i.e. one that is independent of the actions of the agents, a predestined future in short, but in reality he has taken into account the reactions of his audience in order to set himself on a future such that, once it has been announced, the reactions of the agents will generate it. This process works all the better because the agents are unaware that they are participating in such a scheme. They take for granted that the prophet’s word says what the future will be. If the prophet has set himself on an endogenous fixed point, the future, once it becomes present, will not contradict them. If, moreover, this future is what the prophet wanted to happen, either because it is good or because it avoids a disaster, then who will suspect the prophet of manipulation? He will have had recourse to a metaphysical detour in order to go in the right direction.

In other words, the prophet relies on the logic of self-fulfilling prophecy. The challenge that the prophet of doom must take up appears from then on in its singularity: he must resolve in terms of self-fulfilling prophecy a problem whose nature is that of a self-canceling prophecy.

Collapsologists are not near of taking up this challenge, because they have not understood the twisted logic I have just expounded. The future they announce is presented as a destiny, since they specify that this future is independent of the actions of agents. Thus, Yves Cochet: “The collapse of globalized society is ... certain around 2030, give or take a few years (sic)”; and “humans, regardless of their power situation, can only marginally modify the fatal trajectory that leads [to collapse].”⁴

However, whether they themselves believe in what they are saying, or more likely whether they are not aware of their power to act on public opinion to

3 See: Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future. A Crisis of Faith* [L’Avenir de l’économie], trans. Malcolm DeBevoise (East Lansing, Mi : Michigan State University Press, 2014), 140.

4 Yves Cochet, *Devant l’effondrement. Essai de collapsologie* (Paris: Les liens qui libèrent, 2019), 116, my translation.

escape the catastrophe – that Jonasian logic which says that the prophecy of doom is made to prevent it from coming true –, they stop there, frozen in their impotence. For they do have the power to act on public opinion, we see it every day. But unthought of, uncontrolled, their power contributes to the panic that the anticipation of the catastrophe already generates.

Third point – So far, we have considered the case of the isolated prophet, outside the group whose fate he tells, while being close enough to it to know everything about it, including its future. There is a much more democratic version of this configuration, in which it is the group itself – or in any case, its representatives – that takes on the position of prophet with respect to itself. In this case, predicting the future (as if it were written in the stars: fatalism) or setting it as an objective (voluntarism) coincide, while remaining contradictory. Since, once decided, all take this future as a fixed, intangible reference point, that is to say independent of present actions, even though all know that the future depends causally on them, one can say that all hold the future as necessary⁵, without making of this future a destiny: it is a convention that all accept, because they give it to themselves.

It should be obvious that, as in the case of the prophecy of an isolated individual, this convention cannot be just anything. It can only “hold”, i.e. resist observation, if it loops back on itself: reactions to the announced future must not prevent the causal realization of that future. In other words, it must be an endogenous fixed point. In the positive case, I took the example of the French Planning Agency⁶, whose motto was: to obtain, through consultation and study, an image of the future that is sufficiently attractive for us to want to see it realized, and sufficiently credible for us to have reason to believe that we can achieve it. The condition of closure is indispensable, otherwise any utopia would do.

It is on this configuration that I raise the question of the paradoxical logic of the prophecy of doom. Is there a way of prophesying catastrophe by announcing

5 To say that the future is necessary is tantamount to saying that all future events occur necessarily: it is impossible that they do not occur. If the future is necessary, any event that won't ever occur is impossible.

6 See Jean-Pierre Dupuy, *How to Think About Catastrophe. Toward a Theory of Enlightened Doomsaying* [Pour un catastrophisme éclairé], trans. Malcolm DeBevoise and Mark Anspach (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2023), 129.

a necessary future that avoids it and that is such that this announcement induces behavior that favors this avoidance? In other words, can self-canceling prophecy be made amenable to self-fulfilling prophecy?

Two opposing types of prophetic relationship to the future lead to the reinforcement of the probability of a major catastrophe. The one of the blissful optimists who see things working out in any case, whatever the agents do, by the grace of the principle that humanity has always come out of the worst situations. And that of the mortifying catastrophists, the collapsologists, who announce as certain what they call collapse. In either case, one contributes to reinforce the likelihood of the catastrophe by demobilizing the agents. But in the latter case, this goes in the direction of prophecy, and, in the former, in the opposite direction.

No one better than the German philosopher Karl Jaspers has formulated this double impasse: “Anyone who regards an impending war as certain is helping on its occurrence, precisely through his certainty. Anyone who regards peace as certain grows carefree and unintentionally impels us into war. Only he who sees the peril and does not for one instant forget it, is able to behave in a rational fashion and to do what is possible to exorcise it.”⁷

To prophesy that the catastrophe is about to happen is to contribute to making it happen. To pass over it in silence or to minimize its importance, in the manner of the blissful optimists, leads to the same result. What is needed is to combine the two approaches: to announce a necessary future that would superimpose the occurrence of the catastrophe, so that it can act as a deterrent, and its non-occurrence, to preserve hope. In quantum mechanics, such a superposition is the mark of indeterminacy (*Unbestimmtheit*, in German). Without indulging in an analogy that would pose too many problems, I have proposed to use this term to designate the type of radical uncertainty that characterizes such a future. It is not amenable to the calculus of probabilities, because probabilities presuppose disjunctions, whereas a necessary future knows only conjunctions. The “weight” given to the catastrophe must also be as vanishingly small as possible in the case

7 Karl Jaspers, *The origin and destination of history* [Von Ursprung und Ziel der Geschichte], trans. Michael Bullock (London, New York, Taylor and Francis; Routledge Classics, 2001), 169.

of a major catastrophe, such as a world nuclear war. The prophecy of doom will then have accomplished its program, except for this infinitesimal eventuality.⁸

Fourth and last point – How to think of a future that is both necessary and indeterminate?

There are various ways of conceiving the superposition of states that realizes the indeterminacy.

a) The concept of near miss, familiar to nuclear strategists. Several dozen times during the Cold War, but also later, we came “within a hair’s breadth” of the outbreak of a nuclear war. Is this to be credited to nuclear deterrence or not? Both answers are simultaneously correct. Robert McNamara, the former Secretary of Defense under Presidents Kennedy and Johnson, concluded that deterrence was ineffective. “We lucked out,” he says of it. Isn’t this conclusion too hasty? Couldn’t we say, on the contrary, that it is this repeated flirtation with the nuclear tiger, this series of apocalypses that did not happen, that has protected us from the danger of complacency, self-satisfaction, indifference, cynicism, stupidity, the blissful belief that we will be spared the worst? Neither too close nor too far from the black hole of universal annihilation, or to be both close and distant from the abyss, such seems to be the lesson to be learned from the Cold War.

The endogenous fixed point here is an apocalypse that didn’t happen, but it came close. I am still shaken that my Brazilian daughter was on board Air France flight AF 443, the daily flight from Rio de Janeiro to Paris, on May 31, 2011, the day before the same flight disappeared at sea. But if she had been on that flight a week, a month, a year before the crash, would my feeling of retroactive fear have been the same? The disaster did not happen, that is the case every day, otherwise it would be the end of the airline industry. The near miss is something else. There is, underlying the absence of the catastrophe, the image of the catastrophe itself, the whole constituting what one can call a presence-absence.

b) Philippe K. Dick’s short story, “Minority Report”, develops an idea that comes from Voltaire’s *Zadig* and illustrates all the paradoxes examined here. The police of the future is represented as what is called today, while it is set up in

⁸ These ideas have shown a remarkable relevance in the case of the logic of nuclear deterrence. See Jean-Pierre Dupuy, *The War That Must Not Occur* (Stanford, Stanford University Press, in print.)

various cities of the world, a predictive police (aka PredPol), which foresees all the crimes that will be committed in a given zone. It sometimes intervenes at the very last moment to prevent the criminal from committing his crime, making him say, “But I didn’t do anything!” to which the police reply, “But you were going to do it!” One of the police officers, more metaphysically inclined than the others, has this to say, “It’s not the future if we stop it!” But it is the title of the short story that I want to emphasize here. “Minority report” refers to the practice used by many important institutions in the world, for example the Supreme Court of the United States or the French Conseil d’État, which consists, when they render an opinion that is not unanimous, in including, alongside the majority opinion, which thus becomes the opinion of the said institution, the opinion of the minority. In Dick’s short story, the prophecy is made by a trio of Fates named Precogs (for Pre-cognition). Three is a very interesting number, because either all three Fates agree, or it is two against one. The minority, if there is one, contains only one element. The opinion of this one appears in superposition to the opinion given, which it contradicts while being part of it.

This is what the prophecy of doom should look like: doom should only appear in the background of an announcement of bliss, this bliss consisting in the avoidance of doom. One could say that bliss *contains* doom while being its opposite, taking the verb “to contain” in its double meaning of having something in oneself and of blocking it.

Bibliography

Cochet, Yves. *Devant l’effondrement. Essai de collapsologie*, Paris: Les liens qui libèrent, 2019.

Dupuy, Jean-Pierre. *Economy and the Future. A Crisis of Faith* [L’Avenir de l’économie]. Translated by Malcolm DeBevoise, East Lansing, Mi : Michigan State University Press, 2014.

———. *How to Think About Catastrophe. Toward a Theory of Enlightened Doomsaying* [Pour un catastrophisme éclairé]. Translated by Malcolm DeBevoise and Mark Anspach, East Lansing, Mi: Michigan State University Press, 2023.

———. *The War That Must Not Occur*. Stanford, Stanford University Press, in print.

Jean-Pierre Dupuy

Karl Jaspers, *The origin and destination of history* [Von Ursprung und Ziel der Geschichte], trans. Michael Bullock (London, New York, Taylor and Francis; Routledge Classics, 2001)

Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* [Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation]. Translated by Hans Jonas with the collaboration of David Herr. [Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Servigne, Pablo and Raphaël Stevens. *Comment tout peut s'effondrer*. Paris: Seuil, 2015.

“Unkinged”: reading Shakespeare’s Histories with René Girard

Michael Kirwan SJ

1 Introduction

God save the King! Will no man say, amen?
Am I both priest and clerk? Well then, amen.
God save the king! Although I be not he;
And yet, amen, if heaven do think him me.¹

The poignant plea of the newly-deposed King Richard summarises the pathos of the “theo-political”. Richard has ceased to be king, because he no longer has subjects to venerate him as such. More bluntly, his army is smaller than that of the usurper, Henry Bolingbroke (Richard had earlier boasted that, because he was God’s anointed, heaven would send legions of angels to his defence). As well as the absence of subjects, Richard is a priest lacking a congregation to give the liturgical responses. The pathos rests in the absence of an “amen”, highlighting the uncertain legitimacy of both Richard and Bolingbroke. The passage is reminiscent of Giorgio Agamben’s discussion of “glory” as a biblical paradigm, in which “glory” is affirmed as both *manifestation* of God and creaturely *acknowledgement*.² A divinely-appointed monarch requires acclamation; as Richard realizes, despairingly. The theo-political crisis which Jürgen Habermas has graphically described as “an awareness of what is missing” is evident here, as a silence in place of the liturgical acclamation which validates the sacral political order.³

1 *Richard II*: IV.1.172-175. Quotations of Shakespeare are from *The Oxford Shakespeare: the Complete Works*, ed. Stanley Wells and Gary Taylor (Oxford: Clarendon Press, 1988).

2 See Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: for a Theological Genealogy of Economy and Government* (Stanford: Stanford University Press, 1999), 232. “Glory” in the objective sense cannot be increased; but it demands infinite increase of “glory” in the subjective sense of “glorification”. Like the theatrical acclamation *bravo*, it insinuates “a peculiar, almost magic efficacy: that of producing glory”.

3 See Jürgen Habermas, et al., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* [Ein Bewußtsein, von dem, was fehlt], trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2010).

Professor Wolfgang Palaver is one of the first commentators on René Girard to draw out the political implications of mimetic theory, and particularly Girard's claim that "[t]he king reigns only by virtue of his future death: he is no more and no less a victim awaiting sacrifice, a condemned man about to be executed."⁴ Numerous anthropological examples are cited, drawn from James Frazer, Elias Cannetti, and Simon Simonse. The most striking examples of sacral ambiguity feature in the drama of William Shakespeare, and though these are not mentioned here, Palaver concurs with many political theologians in being drawn to the early modern epoch, for clues as to how we understand the surprising persistence of the sacred.

Principally, this has meant reading Thomas Hobbes and his twentieth-century follower, Carl Schmitt, through the lens of Girard's mimetic theory.⁵ At stake is the alleged transfer or migration of political legitimacy, from a sacral to a secular political order. The transition is affirmed or queried by scholars, either in accordance with Carl Schmitt's dictum that "*all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts*"⁶, or as a modification or rejection of it.

Schmitt describes this transition as a decadence, from the religio-political to the aesthetic, which he finds exemplified in *Hamlet*. One can note an analogy, perhaps, in Girard's account of the "split-level" experience of "conversion" as an overcoming of mimetic *méconnaissance*, which he describes in *Mensonge romantique* and elsewhere. Through reading classic western novelists, he found himself being drawn back to Christianity. Initially, this was on a purely aesthetic and theoretical level; to be followed by a more "existential" conversion, when a health scare caused him to take his religious intuitions more seriously.

Habermas notes the awkward incongruity of the humanist funeral of Max Frisch in a church in Zurich, "without an 'amen'" (15-16).

4 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* [Rene Girards mimetische Theorie], trans. Gabriel Borrud (East Lansing: Michigan State University Press, 2013), 278, quoting Girard, *Violence and the Sacred* [La Violence et le Sacré], trans. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), 107.

5 See Wolfgang Palaver, *Politik und Religion bei Thomas Hobbes: eine Kritik aus der Sicht de Theorie René Girards* (Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag, 1991); "Hobbes and the *Katëchon*: the Secularization of Sacrificial Christianity" *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 2 (1995): 54-74.

6 Schmitt, Carl, 2005, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. [Politische Theologie], trans. by George Schwab (Chicago: University of Chicago Press 2005), 36.

The Girardian lens is bi-focal. Girard gives a general anthropological account of the genesis of violence in anxieties about social disorder and unregulated aggression; at the same time, he offers an “archaeology” of the modern epoch in which these anxieties have become especially evident and especially problematic. The literary sources for his diagnosis of modernity include writers from the sixteenth through to the twentieth century, with William Shakespeare, once again, featuring prominently.

I attempt in this article to align the insights inspired and enabled by Schmitt and Girard with other conversations about Shakespearean political theology. Ernst Kantorowicz’s study of medieval political theology directs attention to *Richard II*, a play which continues to command interest. Its richness lies in the action of the play itself, and in its framing within the ironic theo-political “myth” of fall and redemption of Shakespeare’s history cycles.⁷

The discussion is framed by three characteristics or tensions, identified by Claire McEachern. She stresses above all the significance of mortal kingship, as the site of contested religious-political claims – the paradigm, in other words, of a god made vulnerable flesh. This “Chalcedonian” unity of divine and human is evident in *Richard II* and *Lear*.⁸ A second theme is the relationship between action and feeling, between outer conformity and interior dissent. The significance for belief and practice in an age of religious suspicion and coercion is evident, especially in view of Shakespeare’s alleged Catholic recusant background.⁹ Theory and practice are in tension again in McEachern’s third theme, contrasting the idealism of the comedies – where a *caritas*-based communion is affirmed through social regeneration and engineered by romantic coupling – and the irony and cynicism

7 See Ernst Kantorowicz, *The King’s Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. (Princeton NJ: Princeton University Press, 1997 [1957]). Eight of Shakespeare’s history plays are organised into two groups of four. These may or may not have been explicitly conceived of as ‘tetralogies’ so this term may be misleading. The more mature of these groups, and the one under consideration in this article, comprises *Richard II*, the two parts of *Henry IV*, and *Henry V* (the historical action of these plays predates that of the earlier tetralogy).

8 See Claire McEachern, “Shakespeare, Religion and Politics,” in *The New Cambridge Companion to Shakespeare*, ed. Margreta de Grazia and Stanley Wells (Cambridge: CUP, 2010), 190-191.

9 William Shakespeare “appears to have lived the schizophrenia of his era”; Richard Wilson, *Secret Shakespeare: Studies in Theatre, Religion and Resistance* (Manchester: Manchester University Press, 2004), 4.

of the history plays, in which the claim to divinely-authorized political legitimacy is persistently challenged and undermined, by civic chaos and by *Realpolitik*.

The three tensions – the “Chalcedonian” union of divinity with royal but vulnerable human flesh; the gap between outer conformity and interior dissent; the counterpoint of political idealism and *Realpolitik* – provide, according to McEachern, the coordinates for understanding Shakespeare, politics, and religion.

2 Shakespearean readings: Hamlet ...?

In *A Theatre of Envy*, René Girard makes the claim that the drama of Shakespeare is “absolutely inseparable from everything I ever wrote.”¹⁰ When we consider how widely Girard has cast his theoretical net, we see this is an extraordinary claim. The essays in *A Theatre of Envy* explore “envy” – desire turned problematic – as it manifests itself in a variety of erotic, military, or political crises. The interpretive thread is Girard’s speculation about a youthful sexual encounter, in which the playwright came off second-best. Shakespeare’s reflection upon this deeply unsettling experience is then threaded as a *leitmotif* through his comedies and tragedies; though Girard does not press the details of this too earnestly – perhaps because he is aware of the multitude of scholarly taboos he is breaking with this kind of speculation.

He works with a “canon” of plays which, for him, are especially illustrative of mimetic processes. There are multiple essays on *A Midsummer Night’s Dream*, *Julius Caesar* and *A Winter’s Tale*, tracing the respective stages of mimetic desire, crisis, and resolution. One important lacuna in this collection, however, is the almost total lack of attention given by Girard to the histories, and in particular to the second tetralogy. In the histories mimetic theory encounters most directly the concerns of early modern political theology. Richard Wilson, following Michel Foucault, describes the intersection of two processes – the rise of the nation state, and the Counter-Reformation concern for the individual’s self-governance

10 René Girard, *A Theatre of Envy: William Shakespeare* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 1.

and governance by others – converging on the problem of “how to be ruled, by whom, and to what end”¹¹.

I wish to draw Girard into other Shakespearean “conversations”. Prominent among twentieth-century commentators are Carl Schmitt, who looks to *Hamlet* to elucidate the key concepts of his decisionist political thought;¹² and Ernst Kantorowicz, who sees *Richard II*, rather than *Hamlet*, as the play of authentic political interest and concern. Both Schmitt and Kantorowicz acknowledge Shakespearean drama as the site of an *Ernstfall*, a decisive and fateful moment in the political destiny of humankind.

In addition, I will highlight insights of the “new historicist” scholarship in Shakespearean studies, taking Richard Wilson to be the most interesting representative. This research shows, firstly, a prominent interest in disruption, subversion, and disorder.¹³ Secondly, and obviously related, this approach has offered a new appreciation of the Catholic influences upon the dramatist. While Shakespeare’s religious allegiance is not our focus, much recent scholarship has weighed against the “Tudor myth” of Shakespeare as willing propagandist for an English Protestant providentialism, which has for so long held Shakespearean scholarship under its sway. For Carl Schmitt, famously, the “decision” between Catholicism and Protestantism is at the very heart of Prince Hamlet’s dilemma; for Richard Wilson, Shakespeare’s personal dilemma is the agonised choice between options of Catholic survival: submissiveness or heroic sedition.¹⁴

11 Wilson, *Secret Shakespeare*, 19.

12 See Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba. The Intrusion of the Time into the Play* [Hamlet oder Hecuba], trans. David Pan and Jennifer R. Rust (New York: Telos Press Publishing, 2009).

13 To cite three examples: Bergeron considers “Carnival Politics” as key to understanding the rituals of parody and desecration in *Richard II*; David M. Bergeron, “*Richard II* and Carnival Politics,” *Shakespeare Quarterly* 42.1 (1991): 33–43. See *Theatre and Religion: Lancastrian Shakespeare*, ed. Richard Dutton, Alison Finlay, and Richard Wilson (Manchester: Manchester University Press, 2003), for explorations of Shakespeare’s alleged “lost years” in Lancashire, and *Shakespeare’s Histories and Counter-Histories*, ed. Dermot Cavanaugh, Stuart Hampton-Reeves, and Stephen Longstaffe (Manchester: Manchester University Press, 2006), working on the assumption of his Catholic recusancy background.

14 Alfred Thomas has described a “historiographical culture-war”, in which scholars such as Stephen Greenblatt posit – erroneously – a radical shift between the “medieval” and “Renaissance” epochs. (Alfred Thomas, *Shakespeare, Catholicism, and the Middle Ages: Maimed Rights*. (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018)). The popular tenacity of this progressive myth is noted by Wilson, who cites the award-winning film *Shakespeare in Love*, and its presentation of a crotchety but benign Queen Elizabeth I (played by the universally-loved Dame Judi Dench); Wilson, *Secret Shakespeare*, 3.

The disabling of the “myth” of Renaissance innocence, and of an enlightened Shakespeare, anxious to throw off dark medieval influences, allows us to highlight the viciously coercive nature of the Protestant reform.¹⁵ It is, so to speak, a “conversion” away from the *méconnaissance* of nationalistic providentialism and an acknowledgement of the dark victimisation which permeated England’s “golden age”.

Against this scholarly backdrop we can evaluate the interest of Ernst Kantorowicz and Carl Schmitt in Shakespeare. In Schmitt’s essay *Hamlet or Hecuba*, a dichotomy between the poetic and the political is laid bare. According to Schmitt, western history since the sixteenth century has been a decadent process of secularization, depolitization, and “aestheticization”. It is a movement away, in other words, from the essence of the political, which for Schmitt is the moment of crisis and existential confrontation. Politics is an “intensification” of difference and allegiance. The poetic, as exemplified by the Players’ rendition of the fate of Hecuba, is an *evasion* of politics, a refusal to confront the decision which is the essence of the authentically political. Hamlet’s bitter soliloquy about the “idle play” which has its audience weeping for Hecuba, acknowledges this. To use the Girardian term, an aestheticised politics can be understood as a form of *méconnaissance*. The struggle to overcome this is, for Schmitt, at the heart of Shakespeare’s most famous tragedy.

On these terms, liberal modernity’s search for compromise and consensus can only undermine the moral seriousness of the genuinely political, which involves a decision about “an exceptional state of affairs”. The bitter political-religious controversies of the early modern period, well into the seventeenth century, can be summed up by a single question: who decides?¹⁶ Schmitt appeals to two early modern texts in support of his decisionist doctrine of the political: firstly, to Thomas Hobbes’ *Leviathan* (1651), and then to *Hamlet*. Written after the accession of King James to the English throne in 1603, the play brings into sharp focus

15 This is the insight prepared by Jan Kott, who famously drew parallels between the world of Shakespeare’s tragedies, and the world of totalitarian repression in communist Eastern Europe (Jan Kott, *Shakespeare Our Contemporary*. [2nd edition]. New York: W.W. Norton. 1974 [1966]).

16 Victoria Kahn, “Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision,” *Representations* 83 (Summer 2003), 68.

the epoch’s great theo-political dilemma: the historical necessity, faced by James himself, of having to decide between Catholicism and Protestantism.

The loss entailed by the shift from tragedy to play, is simply stated: the “political” in modernity is characterised by its lack of seriousness. Only a re-constitution of the political around its neglected theological core will be sufficient to restore this seriousness. For Schmitt, the modern order, independent of its theological foundation, lacks legitimacy; without this substantial continuity, modernity faces the danger of falling off from its origin into an empty space. A secularization that has lost its roots finds its visual representation in the “groundless play” and the “reduced level of seriousness”, both of the theatre and of the “romantic” occasionalist political order:

A world that is ever new arises from ever new opportunities. But it is always a world that is only occasional, a world without substance and functional cohesion, without a fixed direction, without consistency and definition, without decision, without a final court of appeal, continuing into infinity and led only by the magic hand of chance.¹⁷

There are of course many alternative readings of *Hamlet*. In an interesting modification of Schmitt’s argument, Richard Wilson argues that Hamlet’s indecision is indeed about the “Bloody question” of religious loyalty. The choice is not between Catholicism and Protestantism, however, but between two possibilities for the oppressed Catholic subject: acquiescence and accommodation (“to suffer the slings and arrows”), or zealous resistance – “taking up arms”. Wilson associates the latter course with the “radicalised” programme of the Jesuits who began to arrive in England in 1580, and with whom Shakespeare had contact, but whose suicidal fanaticism he rejects. He aligned himself instead with the *politique* of moderate Catholics, and a project of freedom of conscience and mutual toleration. The plays “were shaped as critiques of martyrdom ... by *resistance* to the resistance into which he had been born, and by his *politique* respect for the secrecy of the human heart”¹⁸.

17 Carl Schmitt, *Political Romanticism* [Politische Romantik], trans. Gary Oakes (Cambridge: MIT Press, 1986), 18-19.

18 Wilson, *Secret Shakespeare*, ix.

This reasoned renunciation of violence, even and especially in its glorified and sacralised form of martyrdom, is the opposite of Schmitt's insistence on conflict as the necessary mark of the truly political. One might observe the same decision against Schmitt in René Girard's essay, "Hamlet's Dull Revenge: Vengeance in *Hamlet*" (the only essay in *A Theatre of Envy* which discusses this play). Girard picks up on the bizarre obsession of critics with Hamlet's hesitancy as to whether he should carry out the killing as mandated by the ghost of his father. Academics must be a "savage breed indeed", to be so ready to judge Hamlet's reluctance as a sickness, a "hysterical paralysis of the will"! Would we see him the same way if he had his finger on a nuclear button? In short, the play is "against revenge". It portrays "that no-man's land between total revenge and no revenge at all"¹⁹, where not just Hamlet, but our own civilisation finds itself.

3 ... or Richard?

For Schmitt, modernity's falling-away from and amnesia toward its political core has an aesthetic correlate in the diminution of the tragic real into the idle play of the theatre. To this extent, *Richard II* is at least as significant a Shakespearean "site" as *Hamlet*, both for the complexity of its characterisation – Richard shows traits of other protagonists, such as Lear, Hamlet, and Prospero – and because of its framing within the larger political theological context of the two historical cycles. Written in 1595, its status has been controversial, given its depiction of a monarch's deposition and execution. The play was not to the liking of Queen Elizabeth, who declared in 1601, "I am Richard II. Know ye not that?"²⁰ Indeed, a production took place the night before Lord Essex's rebellion in the same year (fortunately, Shakespeare himself escaped suspicion of involvement). Versions of *Richard II* which circulated during Elizabeth's lifetime omitted the deposition

19 Girard, *A Theatre of Envy*, 287-288.

20 For a summary of the play's historical context, see Charles Forker, "Introduction" to *King Richard II* [Arden Shakespeare], (London: Methuen, 2002), 5-16.

scene; after the restoration of the monarchy in 1660 (following the execution of Charles I twelve years earlier), the play was banned altogether.

For Ernst Kantorowicz, *Richard II* traces the shift in political legitimation, from divinely-ordained monarchical absolutism, to constitutionally-embedded popular will.²¹ This is understood in terms of the medieval doctrine of the monarch’s “two bodies”: his suffering and imperfect physical body, but also the mystical and legal body of the king’s office, which “gave quasi-divine legitimacy, presence, and enduring substance to governmental authority”.²² This intuition of monarchy as a fusion of mortality and transcendence is invoked in the proclamation: “The King is dead! Long live the King!”

Shakespeare in *Richard II* has “externalized” the metaphor of the tragedy of the King’s Two Bodies. The play is a “drama of (royal) destitution”. Its central action, the stand-off between King Richard and his usurper, Bolingbroke (afterwards Henry IV), is richly susceptible to mimetic analysis, as the most prominent of the mimetic “doublings” in the tetralogy.²³ Richard has a legitimate claim to the throne, but is a woefully inadequate leader; while Bolingbroke has all the necessary characteristics for being an effective king – except for divinely-ordained legitimacy.

Worth noting is the catalyst for the animosity between them. Richard has not only cast Bolingbroke into exile, but also confiscated his land and goods. This overthrow of customary property rights brings into question the self-same customs by which Richard’s own authority is secured. More than plain theft, Richard’s annexation is an erasure of Bolingbroke’s family name and history, his very identity. It ignites, therefore, a zero-sum struggle for recognition. For Bolingbroke, reduced to non-entity and denied redress, the only “model” of

21 Rust gives an overview of scholarship on political theology and Shakespeare studies, and in particular critical re-readings of Kantorowicz, from Giorgio Agamben and others: Jennifer Rust, “Political Theology and Shakespeare Studies.” *Literature Compass* 6.1 (2009): 175-190.

22 Eric Santner, *The Royal Remains: the People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 34-35.

23 An explicit recognition of the doubling of Richard and Bolingbroke can be found in John Barton’s 1973 Royal Shakespeare Company production, in which the two lead actors alternated the protagonists’ roles at each performance. The other telling example of Shakespeare’s mimetic ‘intuition’ is the rivalry between Prince Hal and the rebel Harry Hotspur, in *Henry IV* pt 1. The historical sources make clear that Hotspur was twelve years older than the prince; Shakespeare makes them the same age.

“Being” is the absolutist one standing before him. For Richard, likewise, there is no middle-ground between his own majesty, unfettered by any sense of “necessity”, and utter self-degradation – which is why he cannot agree even to Bolingbroke’s limited demands for restoration.

There is, in other words, a mimetic logic to Richard’s abrupt capitulation in Acts III-IV, and to the shocking brutality of his “self-deposition”. Once the king is shown to be “subject” to necessity, the only possibility is his own negation. Girard argues that the doctrine of the divine right of kings connects the monarchy with sacred violence; the king’s sacred character derives from his identity with the victim. Richard’s dethronement scene, therefore, is a “sort of coronation performed in reverse”:

The king acts as his own sacrificer, transforming himself by quasi-religious means into a double of all his enemies and their surrogate victims as well. He is himself a traitor, in no way different from those who do him violence.²⁴

Richard has acquiesced in, and given consent to, something he had previously declared impossible and impious:

Not all the water in the rough rude sea
Can wash the balm off from an anointed king
The breath of worldly men cannot depose
The deputy elected by the Lord.²⁵

By “unkinging” himself now, he has become an active participant in the blasphemous act of sedition, not merely a victim of it. The difference between traitorous murderers and upright victim is erased.

In the isolation of his prison scene, Richard consoles himself by fantasizing that his thoughts are his subjects: “thus play I in one person many people”.²⁶ Long before this scene, however, it is evident that he is a “player-King”, moving between

²⁴ Girard, *Violence and the Sacred*, 304.

²⁵ *Richard II*, III.ii.54-57.

²⁶ *Richard II*, V.v.31.

different roles. Kantorowicz notes three prototypes – King, Fool, God – which “intersect and overlap and interfere with one another continuously”²⁷. In three crucial scenes (III.ii, III.iii, and IV.i), “we encounter the same cascading: from divine kingship to kingship’s ‘name,’ and from the name to the naked misery of man”²⁸. He refers to this as a “metamorphosis from ‘Realism’ to ‘Nominalism,’”²⁹ and finally to the state of wretchedness which Agamben, following Foucault, will refer to as “bare life.”

The “cascading” which Kantorowicz discerns at the heart of the tragedy of Richard is the same nominalist catastrophe we find in *King Lear* (who struggles to hang onto the “name of king”), and across the plays of the tetralogy. When Thomas Mowbray pleads with King Richard to be allowed to defend his honour and reputation in knightly combat, he declares: “Take honour from me, and my life is done”³⁰. We may compare this with the grim realism of Falstaff’s battlefield soliloquy:

Can honour set to a leg? No. Or an arm? No. Or take away the grief of a wound? No. Honour hath no skill in surgery then? No. What is honour? A word. What is in that word ‘honour’? [...] Therefore I’ll none of it.³¹

Claire McEachern, as we have noted, discerns three Shakespearean theo-political themes, each of which is evidenced here. The “Chalcedonian” theme is at work, not least in Richard’s self-comparison to Christ:

Did [these men] not sometime cry ‘All hail’ to me?
So Judas did to Christ: but he in twelve,
Found truth in all but one; I, in twelve thousand, none.³²

27 Kantorowicz, *The King’s Two Bodies*, 27.

28 Kantorowicz, *The King’s Two Bodies*, 27.

29 Kantorowicz, *The King’s Two Bodies*, 29.

30 *Richard II*, I.i.183.

31 *Henry IV* pt 1: 5.1.130-34, 39.

32 *Richard II*: IV.1.168-170.

This reads more like a Richard's extravagant self-dramatisation, rather than a genuine conversion. Nevertheless, the architecture of the history cycle is, as noted, conceived theologically. John of Gaunt's speech commending England as "this other Eden, demi-paradise" (2.1.42) is prelude to the catastrophe of Richard's misgovernance, deposition, and execution. His reign and dethronement are the Fall which issues in the social disintegration and "civil butchery" of the cycle.

McEachern's second theme, the tension between the inner and the outer, is evident in the attention given to monarchy as spectacle. It is this dimension of visibility, rather than an alleged epochal transition from a medieval to a modern political order, which Richard Ashby argues is key to the play's political significance. The transition which does occur is from Richard's masterly, all-seeing sovereignty at the beginning of the play, to his increasing awareness of being looked at, as the monarchy is reduced to a "desacralised masquerade"³³.

Each of the three men who wear the crown in the second trilogy – Richard II, Henry IV, Henry V – reflect, at different stages, upon the appropriate nature and frequency of a monarch's accessibility to the watching world (the image of the sun's radiance is repeatedly invoked). Here is, once again, consideration of the monarchy as spectacle; the indispensable dimension of politics which Agamben has identified as "glory".

Finally, the third of McEachern's binaries, namely the contrast between idealism and *Realpolitik*, would appear to be embedded in the rivalry between Richard and Bolingbroke (Henry IV), and Machiavelli's distinction between a bad and a good king:

[O]ne is reputed ... effeminate and cowardly, another bold and brave; one affable, another haughty; one lascivious, another chaste; one sincere, another cunning.³⁴

The problem being that the "bad" king in this case is of course divinely sanctioned, while the "good" king is marked out forever as a treasonous rebel and a regicide. Henry Bolingbroke's actions are text-book Machiavellian in the reasons

33 Richard Ashby, "'Pierced to the Soul': the Politics of Gaze in *Richard II*", *Shakespeare* 11.2 (2015): 201-213; 201.

34 Niccolò Machiavelli, *The Prince* [Il Principe], trans by W.K. Marriott (New York and London: Alfred A. Knopf, 1992), 70-71.

given for his aspiration to go to the Holy Land. At first, he declares he will go as a penitent pilgrim, in reparation for the murder of Richard:

I’ll make a voyage to the Holy Land,
To wash this blood off from my guilty hand.³⁵

Twelve months later however, he announces this voyage, not as a pilgrim but as a crusader, in the hope that the “civil butchery” of the rebellious wars can be ended by uniting English forces under a holy banner:

The edge of war, like an ill-sheathed knife,
No more shall cut his master. Therefore, friends,
As far as to the sepulchre of Christ,
Whose soldier now, under whose blessed cross
We are impressed and engaged to fight.³⁶

As Derek Traversi observed, “[T]he crusade will serve ... to calm the political passions which he has himself exploited”; a clear echo of Machiavellian doctrine: “nothing makes a prince so much esteemed as great enterprises.”³⁷

The contrast with Richard must not be pressed too far, since Richard also frequently behaves like a “vile politician”. Not surprisingly, the perception of him as a saintly innocent takes hold after his execution. McEachern is correct to identify both sides of this tension as part of Shakespeare’s political vision, though contemporary scholarship, perhaps in reaction to the providentialism of the “Tudor myth”, is allergic to any sense of political idealism. With respect to the historical cycle’s theological architectonic, one might conclude that critics are prepared to acknowledge in Shakespeare’s histories the “Fall” and its ensuing chaos, but nothing resembling authentic political or religious redemption.

35 *Richard II*, V.vi. 49-50.

36 *Henry IV* pt, 2: I.i.1-5.

37 Derek Traversi, *Shakespeare: From Richard II to Henry V* (Stanford: Stanford University Press, 1957), 51. Machiavelli, *The Prince*, 102. Henry IV’s advice to his son on how to wield kingly power replicates Machiavellian prescriptions (*Henry IV* pt 1: III. ii.42-5).

To conclude ...

The article has attempted to align a number of critical attempts to think religion and politics together, in the wake of secularity's failed attempt to keep these separate (this is the alleged "return" of the theo-political). It has sought to juxtapose readings of William Shakespeare from a range of perspectives – new historicist (Alfred Thomas, Richard Wilson), mimetic (René Girard), and theo-political (Schmitt, Kantorowicz). They are agreed, therefore, that the key to understanding the dilemma, if not resolving it, is in the early modern crucible in which our contemporary political world was forged.

I have taken the work of Richard Wilson as an interesting example of the "new historicist" re-evaluation of Shakespeare. This approach draws on alleged new evidence of Shakespeare's subversive resistance, and his "schizophrenic" Catholic identity. Much care is needed, however, since this re-assessment relies upon uncertain speculation regarding the most hotly-controverted aspects of the playwright's life. Nevertheless, if correct, it offers a refutation both of the providentialism of the "Tudor myth" (and its various progressivist versions), and Jan Kott's fatalism about Shakespeare, our bleak "contemporary".

René Girard's mimetic theory offers immense potential, both as a general anthropological theory, and a "genealogy" of modernity and its discontents. His essays on Shakespeare, in which mimetic theory is skilfully "mapped onto" the plays, is an impressive *tour de force*. though the absence in *A Theatre of Envy* of any sustained consideration of Shakespeare's history cycles is a lacuna. For this reason, I have chosen to highlight some features of a Girardian reading of *Richard II*, specifically, but with an eye to the other plays in the mature tetralogy.

It is possible to discern two cross-currents, with regard to the problematic of politics and sacril violence. For Schmitt, a move toward the authentically political will be a move toward and an embrace of conflict, given the importance of the *Freund/Feind* distinction as the essence of the political. The aestheticization of politics, its debasement into theatre, is the crisis of evasion, and Shakespeare is to be applauded for his readiness to demonstrate this, notably in Hamlet's soliloquy on the Players and their depiction of Hecuba.

The other commentators under consideration, while reading the same plays, move to the opposite conclusion. That is to say, they share the broad assumption

that the human struggle to overcome sacril violence is commendable, and not an evasion or an expression of false consciousness – which is not to deny the complexities and contradictions diagnosed by Schmitt. The discrediting of English providentialism has enabled a better acknowledgement of the pervasive surveillance and coercion of the late Elizabethan and Jacobean polity, and its victims. This paradigm shift might be understood in Girardian terms as a “conversion from *méconnaissance*”; understood on the political level, however, and extending beyond the self-deception of anguished husbands and lovers such as Othello and Leontes.³⁸

A fully political transposition of Girardian *méconnaissance* would begin with an extensive reading of Shakespeare’s history plays, with particular focus upon the second tetralogy. I have largely concurred with Kantorowicz that *Richard II*, rather than *Hamlet*, is the true Shakespearean “birthplace” of the modern.

What insights are yielded by these “non-Schmittian” readings? A plausible picture emerges of an artist who espouses neither a false providentialism, nor a pessimism about the human condition; the term “tragi-comic” seems still to be the most adequate descriptor. His plays are attempts to demonstrate the “de-sacralising” or “de-fusing” of ancient configurations of sacril power and violence; whether this be notions of chivalric honour and military heroism (as ridiculed by Falstaff), or the religious ideal of martyrdom (as argued by Wilson), or the conventions around vengeance (as dissected by Girard). To repeat: this is not to give in to a cynical or hopeless fatalism; but without the conversion which overcomes *méconnaissance*, there is no possibility of accessing gracious salvation.

In his commentary on our obsession with Hamlet’s “sick” lassitude, our wondering why he does not simply get on with the task of killing, René Girard draws attention to the absurdity of the discussion as it has been framed, and to the “no-man’s land between total revenge and no revenge at all”. The solution – the need for absolute renunciation – is right in front of us. Wolfgang Palaver makes the same point, at the conclusion of his article on Hobbes, on how we are to behave, now that we are (like King Richard) deprived of the protection which a

38 It is worth noting in passing that Carl Schmitt’s only other reading of Shakespeare is in his diary, where he examined his own love life through the prism of Othello; Wojciech Engelking, “Shakespeare as a method. Carl Schmitt’s reading of *Othello* and *Hamlet*”, *History of European Ideas* 45:7 (2019): 1058-1071.

sacred world order provided: “Without a *katēchon* we have to change our ways. We have to give up retaliation, violence and mimetic rivalry in order to prevent our self-destruction.”³⁹

Bibliography

- Agamben, Giorgio. *The Kingdom and the Glory: for a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Ashby, Richard, “Pierced to the Soul’: the Politics of Gaze in *Richard II*.” *Shakespeare* 11.2 (2015): 201-213.
- Bergeron, David M., 1991, “*Richard II* and Carnival Politics.” *Shakespeare Quarterly* 42.1 (Spring 1991): 33-43.
- Cavanaugh, Dermot, Hampton-Reeves, Stuart, and Longstaffe, Stephen (eds.), *Shakespeare’s Histories and Counter-Histories*. Manchester: Manchester University Press, 2006.
- Dutton, Richard, Finlay, Alison, and Wilson, Richard (eds.), 2003, *Theatre and Religion: Lancastrian Shakespeare* [2 vols]. Manchester: Manchester University Press.
- Engelking, Wojciech. “Shakespeare as a method. Carl Schmitt’s reading of *Othello* and *Hamlet*”, *History of European Ideas* 45:7 (2019): 1058-1071.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. [La Violence et le Sacré]. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1977.
- . *A Theatre of Envy: William Shakespeare*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Habermas, Jürgen et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press, Cambridge, 2010.
- Kahn, Victoria. “Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision.” *Representations* 83 (2003): 67-96.
- Kantorowicz, Ernst, *The King’s Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1997 [1957].
- Kott, Jan. *Shakespeare Our Contemporary*. [2nd edition]. New York: W.W. Norton, 1974 [1966].

39 Palaver, “Hobbes and the *Katēchon*.” 71.

- Machiavelli, Niccolò, *The Prince* [Il Principe]. Translated by W.K. Marriott. New York and London: Alfred A. Knopf, 1992.
- McEachern, Claire. “Shakespeare, Religion and Politics”. In *The New Cambridge Companion to Shakespeare*, edited by Margreta de Grazia and Stanley Wells. 185-200. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Palaver, Wolfgang. *Politik und Religion bei Thomas Hobbes: eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag, 1991.
- . “Hobbes and the *Katēchon*: the Secularization of Sacrificial Christianity.” *Contagion* 2 (1) 1995: 54-74.
- . *René Girard’s Mimetic Theory* [Rene Girards mimetische Theorie]. Translated by Gabriel Borrud. East Lansing: Michigan State University Press, 2013.
- Rust, Jennifer R. “Political Theology and Shakespeare Studies.” *Literature Compass* 6.1 (2009): 175-190.
- Santner, Eric L. *The Royal Remains: the People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Schmitt, Carl. *Political Romanticism* [Politische Romantik]. Translated by Gary Oakes. Cambridge: MIT Press, 1986.
- . *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. [Politische Theologie]. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- . *Hamlet or Hecuba. The Intrusion of the Time into the Play*. [Hamlet oder Hecuba]. Translated by David Pan and Jennifer R. Rust. New York: Telos Press Publishing, 2009.
- Shakespeare, William. *The Oxford Shakespeare: the Complete Works*. Edited by Stanley Wells and Gary Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Thomas, Alfred, *Shakespeare, Catholicism, and the Middle Ages: Maimed Rights*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Traversi, Derek, *Shakespeare: From Richard II to Henry V*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- Wilson, Richard, *Secret Shakespeare: Studies in Theatre, Religion and Resistance*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

Desire and “the Powers” in Thomas Mann’s “Mario and the Magician”

Andrew McKenna

L’individualité—cette petite propriété (Baudelaire)

With the publication of his last book, *Battling to the End*¹, we find René Girard engaging in what he labels “mimetic history,” as he discusses Clausewitz’s reflections and prognostics on modern warfare since the Napoleonic era, where the mimetic “movement to extremes,” or unbridled escalation, dictates battlefield strategies and nationalist policies. Well before that, Wolfgang Palaver has been engaging in mimetic history in his studies of the behavior of political entities and individuals, as demonstrated by his readings in the ancient world² through our fraught post-modernity.³ To honor such wide-ranging achievements, I undertake a gesture along this line as available in Thomas Mann’s novella, “Mario and the Magician”⁴, that I have taught over decades with ever increasing appreciation.

In his essay on “Freud and the Future”⁵, Mann proffers this tribute to the psychoanalyst’s contribution to the human sciences: “What wonder, then, that by the approach through abnormality we have succeeded in penetrating most deeply into the darkness of human nature; that the study of disease – that is to say, neurosis – has revealed itself as a first-class technique of anthropological research”⁶. He elaborates on this ambition in a summary account of Freud’s importance:

1 René Girard, *Battling to the End. Conversations with Benoit Chantre. Studies in Violence, Mimesis, and Culture* (East Lansing: Michigan State University Press, 2010).

2 Palaver, Wolfgang. “Mimesis and Nemesis: The Economy as a Theological Problem.” *Telos: Critical Theory of the Contemporary* 117 (1999): 79-112.

3 Wolfgang Palaver, “Political Implications of Mimetic Theory,” in *René Girard’s Mimetic Theory*. East Lansing, MI: Michigan UP, 2013, 275-296.

4 Quotations taken from Thomas Mann, “Mario and the Magician” [Mario und der Zauberer] in *Death in Venice and Seven other Stories*. trans. H.T. Lowe-Porter (NY: Vintage, 1949).

5 Thomas Mann, “Freud and the Future”, in Art, 1957.

6 Mann, “Freud and the Future”, 373.

And no less firmly do I hold that we shall one day recognize in Freud's lifework the cornerstone for the building of a new anthropology and therewith of a new structure, to which many stones are being brought up today, which shall be the future dwelling of a wiser and freer humanity. This physicianly psychologist will, I make no doubt at all, be honored as the pathfinder toward a humanism of the future, which we dimly divine and which will have experienced much that the earlier humanism knew not of. It will be a humanism standing in a different relation to the powers of the lower world, the unconscious, the Id: a relation bolder, freer, blither, productive of a riper art than any possible in our neurotic, fear-ridden, hate-ridden world.⁷

As a literary scholar, a devotee of humane letters, including Mann's own monumental works, I have a strong stake in the claim he makes here, especially as to the idea of *structure*, of internal, systemic, interlocking relations. As a student of René Girard's own claims to a "fundamental anthropology"⁸, that he articulates over against Freudian psychology, I feel called upon to argue for a course correction away from Freud in pursuit of human self-understanding. This reorientation is available in Mann's novella, a work of "earlier humanism" that is quite knowing about the strategies of desire in the worldly exercise of power.

In his tribute to Freud, Mann is writing *en route* to exile from Nazi Germany, as was soon to be the case for Freud as well, and so we know exactly what "neurotic, fear-ridden, hate-ridden world" the novelist is referring to, namely, the ominous shadow of fascism looming over all of Europe. Mann appears to attribute the disorder of his world to the triumphal usurpation of the id, the Freudian unconscious: "You perceive that this is a situation which, in the historical experience of our own day, can take the upper hand with the Ego, with a whole mass-Ego, thanks to a moral devastation which is produced by worship of the unconscious, the glorification of its dynamic as the only life-promoting force, the systematic glorification of the primitive and irrational"⁹. Mann seems to assign gnomic, chthonic powers to the id, "a chaos, a melting pot of seething

7 Mann, "Freud and the Future", 388.

8 René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World* [Des Choses cachées depuis la fondation du monde]. Translated by Stephen Bann and Michael Mateer. Stanford: Stanford UP, 1987, Book I.

9 Mann, "Freud and the Future", 375

excitations,” and host to “compulsions which there find psychic expression—in what substratum is unknown”¹⁰.

Freud’s self-described “depth psychology” allegedly opens a window on the underworld driving our actions. “As for the Ego itself, its situation is pathetic, well-nigh alarming”¹¹. Freud notoriously described consciousness as but the tip of an iceberg psyche¹², as a consequence of which, he famously quipped in another essay, “the Ego is not master in his own house”¹³. For Freud, the id is mostly in charge of our drives, our “Triebe” or compulsions, and it is left to the psychoanalyst to unveil them. For Girard there are no such unknown, cryptic forces; it is just others, as models and/or rivals for any desiring subject, and this *interference* is mostly non-conscious, unacknowledged, even often smugly denied. In his praise of Schopenhauer, Mann invokes “the will as the core and the essential foundation of the world, in man as in all other created beings; and the intellect as secondary and accidental, servant of the will and its pale illuminant”¹⁴. For Girard it is rather the case that the will is ill; instead of being host to a unified consciousness, it is affected by mimetic forces on all sides, that do indeed precede and prevail over operations of our intellect, engaging us in unacknowledged rivalries.

In “Mario and the Magician,” composed a decade prior to his tribute to Freud, the realist storyteller unveils a pathology of crowd psychology in which we find all the elements of mimetic theory. This includes the dynamics of hypnotism that Jean-Michel Oughourlian has linked to mimetic valences and which the tale’s seemingly “demonic” protagonist, Cipolla, deploys to sensational effect. According to Oughourlian in his mimetic inquiry on hypnosis, “rivalry is an expression of the illness of desire”¹⁵. Mann explores our fraught modernity in probing the

10 Mann, “Freud and the Future”, 375.

11 Mann, “Freud and the Future”, 376.

12 Sigmund Freud (1915), “The Unconscious,” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey et al. (London: The Hogarth Press, 1953-1974), Vol. XIV, 166-204.

13 Sigmund Freud (1917), “A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis,” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey et al. (London: The Hogarth Press, 1953-1974), Vol. XVII, 135-144.

14 Mann, “Freud and the Future”, 374.

15 Jean-Michel Oughourlian, *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession and Hypnosis* [Un mime nommé désir, trans. Eugene Webb (Stanford: University of Stanford Press, 1991), 104.

interactional dynamics of hypnosis, which for Oughourlian is a “distillation of mimetic desire”¹⁶.

The occasion for Mann’s exuberant tribute in Vienna is the date of Freud’s birthday, which prompts a digression in which the essayist indulges in some wide-ranging speculation bearing on the thematics of religious feasts, described as “an abrogation of time, an event, a solemn narrative being played out conformably to an immemorial pattern In antiquity, each feast was essentially a dramatic performance, a mask; it was a scenic reproduction, with priests as actors, of stories about the gods – as for instance the life and sufferings of Osiris”¹⁷. This, we note, is a bloodthirsty tale of rivalry and dismemberment. We find too an illusion to the cult of “Bacchus, the Dionysiac religion”¹⁸. From here, Mann shifts the focus to medieval mystery plays, to carnival farce and folk-mime. Mann’s story includes all these ingredients: it opens with the narrator and his family on summer vacation in Italy, a seaside resort called Torre de Venere, a monument to desire (Venus) that Mann will explore at length and underline its religious valence: “[Cipolla] said *vénération* instead of *venerazione*, with an impossible nasal”¹⁹. The crowd is thematized in ambivalent terms: the beach “swarms with a screaming, squabbling, merrymaking crowd, and the sun, blazing down like mad, peels the skin off their necks”²⁰. A holiday vacation is in its own way a time out of time, a care-free interval away from scheduled work, a period of relatively unfocused attention that is consequently available to the vagaries of desire. As the narrative unfolds, we apprehend the components of the holiday gone wrong, “la fête qui tourne mal,” that Girard discusses in Mann’s *Death in Venice* (1974).

A foreboding atmosphere is portrayed early on with the evocation, in the foreground, of Italian fascism that had triumphed in Italy at the time of the novella’s composition (1929). There is an ambience of “wounded sensibilities, displays of assertiveness – or rather hardly assertiveness for it was too self-conscious and too didactic to deserve the name. . . . Phrases were dropped about the greatness

16 Jean-Michel Oughourlian, *The Genesis of Desire* [La Genèse du désir], trans. Eugene Webb (East Lansing, MI: Michigan UP, 2010), 33.

17 Mann, “Freud and the Future”, 385-386.

18 Mann, “Freud and the Future”, 383.

19 Mann, “Mario and the Magician”, 165.

20 Mann, “Mario and the Magician”, 136.

and dignity of Italy, solemn phrases that spoil the fun”²¹. As a consequence of this toxic environment the narrator’s family is exiled to an annex of the resort because of fears of contagion by one of their children’s whooping cough, which is preposterously imagined by a hotel patron as “acoustically contagious.” “Byzantinism like this outraged us”²². Medical science on the cough as harmless, as a doctor attests, has no standing in circumstances pervaded by myth and angry patriotism, an us/them hostility, that marks the family out arbitrarily, nonsensically, from “*nostri clienti*. Their clients? But we were their clients.”²³ Ordinary linguistic reference is skewed, corrupted by a pathology of identity and belonging over against other nationalities. The episode leads the narrator to deplore “these collisions with ordinary humanity, the naïve misuse of power, the injustice, the sycophantic corruption”²⁴, which fairly summarizes Mann’s timely apprehension of emergent fascism.

An infrastructural undercurrent of antagonism is leeching into the culture; it is marked by a “hypersensitive prudishness”²⁵ and further embodied in “the ill-breeding, refractoriness, and temper” of the youthful bully, Fuggièro. This undercurrent will rise fully to the surface and achieve its paroxysm with “the unholy and staggering experience of Cipolla”²⁶. Unholy here does not mean merely secular but profane in the moral sense of something blasphemous or sacrilegious – bad religion, which Girard has analyzed in *Violence and the Sacred*. In the same paragraph the narrator labels the effect of the ambience as “uncanny”²⁷, which Freud has taught us to understand as an antithetical experience, at once homely (*heimelig*) and alien to commonplace experience; it is familiar and strange, ordinary and eerie – as if the mundane were pervaded by the unworldly (1919). And again, the narrator views “Cipolla’s calm superiority in an uncanny light”²⁸; he later complains of “the uncanniness and all the strained feelings which had

21 Mann, “Mario and the Magician”, 142-143.

22 Mann, “Mario and the Magician”, 139.

23 Mann, “Mario and the Magician”, 137.

24 Mann, “Mario and the Magician”, 140.

25 Mann, “Mario and the Magician”, 146.

26 Mann, “Mario and the Magician”, 145.

27 Mann, “Mario and the Magician”, 145.

28 Mann, “Mario and the Magician”, 158.

oppressed the atmosphere of our holiday”²⁹. The uncanny is unruly, an anomaly (a-nomos); it is antithetical, a logical and lexical *scandal*, a stumbling block to rational thought. Its adepts run from Edgar Poe through Kafka and beyond. As has often been noted, it is an ersatz of the sacred in the desacralized, “disenchanted” world of modern culture, a resurgence of something like sacralized violence that Girard explores at length in *Violence and the Sacred*, something to be worshipped and feared, and propitiated by sacrifice.

In his astute analysis of the volatile political atmosphere of his time, Mann is engaging his readers in a lesson of religious anthropology, of nationalism as idolatry³⁰ in a way that resonates with themes probed by Girard in a systematic manner throughout his writings. Mann does not simply critique fascism here; he demystifies it, deconstructs it, unpacks it to unveil its inner workings on the totally imminent field of human interaction; we have realist narrative fiction as anthropology, human self-understanding, which Girard has always accorded to literary masterpieces. In the very first paragraph we are warned away by the narrator from any magical-mysterious understanding of events: “From the first moment the air of the place made us uneasy, we felt irritable, on edge; then at the end came the shocking business of Cipolla, that dreadful being who seemed to incorporate, in so fateful and so humanly impressive a way, all the peculiar evilness of the situation as a whole. Looking back, we had the feeling that the horrible end of the affair had been preordained and lay in the nature of things”³¹. The narrator beckons a holistic, systemic, and ultimately rational understanding of events he witnesses.

Lavishly billed as “*forzatore, illusionista, prestidigitore* [sic]”³², Cipolla is unapologetically late to appear by half-an hour; to the audience’s expectation of entertainment, of care-free enjoyment, is added an impatience, an irritant by the magician’s tardiness. (“Society arrives late,” it is said of social elites who signal their difference from others by flaunting an indifference to being greeted.) At the outset of his performance there is an effective assertion of control, which is

29 Mann, “Mario and the Magician”, 168.

30 See Kyle Edward Harden, *Embodied Idolatry: A Critique of Christian Nationalism* (New York: Lexington Books, 2020).

31 Mann, “Mario and the Magician”, 135.

32 Mann, “Mario and the Magician”, 146.

explicitly felt: “He made us wait. That is probably the way to put it. He heightened the suspense by his delay in appearing. And we could see the point of this, too – only not when it was carried to extremes.”³³ The audience’s attention is unwittingly induced into the hypnotist’s own nonlinear time zone³⁴, wherein he will confound presumptions of will, self, and agency. “He came forward with a rapid step that expressed his eagerness to appear before his public and gave rise to the illusion that he had already come a long way to put himself at their service – whereas, of course, he had only been standing in the wings.”³⁵ The vacationing narrator is an outsider to this culture and consequently more conscious of being manipulated than other members of this crowd “of very average humanity – a middle class mob”³⁶.

Cipolla’s physical appearance is marked by “a sort of complicated evening elegance” and “fantastically foppish air” that the narrator identifies with “the charlatan and mountebank ... of the historical type”³⁷. His outfit is greeted with laughter by some in the audience. “But,” the narrator continues, “I must emphasize the fact that there was not a trace of personal jocularity or clownishness in his pose, manner, or behavior. On the contrary, there was complete seriousness, an absence of any humorous appeal; occasionally even a cross-grained pride, along with that curious self-satisfied air so characteristic of the deformed”³⁸. We learn farther on that his anatomy is askew, like that of a hunchback. In fact, he bears all the attributes of the grotesque, and is so labeled³⁹; this is an ambiguous genre arousing hilarity and dread⁴⁰, summoning attraction and repulsion: in sum, a variant of the uncanny. Baudelaire, in “De L’Essence du rire”⁴¹, describes the grotesque as an epiphenomenon of religion in the waning Middle Ages, a recrudescence of superstition in a climate of declining faith. As if spellbound, the spectator can

33 Mann, “Mario and the Magician”, 148.

34 Oughourlian, *The Genesis of Desire*, 196.

35 Mann, “Mario and the Magician”, 149.

36 Mann, “Mario and the Magician”, 141.

37 Mann, “Mario and the Magician”, 149.

38 Mann, “Mario and the Magician”, 149-150.

39 Mann, “Mario and the Magician”, 154.

40 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*, trans. Helen Iswolsky (Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1968).

41 Charles Baudelaire, “De l’essence du rire,” in *Œuvres complètes* (Paris: Pléiade, 1961).

neither draw near nor pull away, which is the essential condition of fascination, and likewise of superstition, that Mann detects in fascism; it was a name derived from the sheaves bound (*fascēs*) together as sign of a tribune's authority in ancient Rome that Mussolini appropriated for his autocratic populism (as in "Make Italy Great Again").

The same paradoxical forces of attraction and repulsion are at work in in the experience of scandal, particularly in the form of a violence that we abhor and that we replicate with our own. Scandal is "the stumbling block" (Greek *scandalon*) to our seemingly best intentions, a mimetic trap that Girard unveils in his anthropology.⁴² It is a trap that Cipolla springs on his subjects by his arrogantly defiant behavior, despite their incredulity about his powers over them; rather despite *and* because of their incredulity, as we shall see in the double binds of desire he exploits as the narrative unfolds.

As the story progresses, we are not in for laughter at Cipolla's expense, for all that derision will play a decisive, climactic role in the drama. He manipulates the audience's destabilizing ambivalence to his own malign purposes that he himself emphatically identifies with Italian fascism, with "the greater glory of the Fatherland" as incarnate, but a few sentences later in the person of "the *Duce*"⁴³, and that marks Cipolla's "patriotism, his irritable sense of dignity"⁴⁴. The only prop of this "cocksure creature" is "a riding-whip with a silver claw handle"⁴⁵, an instrument of coercive power, in its exercise of cruelty that will "cut the air" to accompany the commands he gives to his hypnotized subjects. He wears a sash to signify his self-assigned title of Cavaliere, a noble cavalryman: "Perhaps the sash was sheer pose, like the way he stood there, without a word, casually and arrogantly puffing smoke into his audience's face."⁴⁶ Cipolla is not appealing to their sympathy; in fact, he is flagrantly not "*simpatico*"⁴⁷. On the contrary, his "very pointed witticisms betrayed a genuine antagonism"⁴⁸. And again, "His persistent

42 René Girard, *The One by whom Scandal Comes* [Celui par qui le scandale arrive], trans. M.D Devoise. (East Lansing, MI: Michigan UP, 2014).

43 Mann, "Mario and the Magician", 153.

44 Mann, "Mario and the Magician", 161.

45 Mann, "Mario and the Magician", 150.

46 Mann, "Mario and the Magician", 151.

47 Mann, "Mario and the Magician", 154.

48 Mann, "Mario and the Magician", 153.

thin-skinnedness and animosity were in striking contrast to the self-confidence and worldly success he boasted of⁴⁹.

The narrator here is peaking behind the curtain of this showmanship in evoking the resentment, the *ressentiment* that Nietzsche maintained is a cultural constant in *Genealogy of Morals* and that we are led to suspect underlies Cipolla’s overweening claim to being “a man who sets some store by himself, you may take it from me”⁵⁰. He boasts of his “physical defect” as an asset: “It is perforce with my mental and spiritual parts that I conquer life – which after all only means conquering oneself”.⁵¹ Conquest, victory, mastery begins with self-mastery; self-control is the gangplank to power. Nietzsche’s notorious dyad of a “will to power” vs. a squinting “ressentiment” collapses here, the latter being the negative exposure and wellspring of the former; resentment is a failed will to power, a thwarted desire.⁵² Cipolla turns it against members of his audience. To the mocking challenge of a youth in the rear he responds, “Ah, bravo! ... You do what you like. Or is it possible you have ever not done what you like – or even, maybe, what you didn’t like? What somebody else liked, in short? Hark ye, my friend, that might be a pleasant change for you, to divide up the willing and the doing and stop tackling both jobs at once. Division of labour, *sistema americana*, *sa!*”⁵³ Cipolla challenges the youth to stick out his tongue and predictably meets hostile refusal. At the whistle of the whip, “the boy faced about and put out his tongue”⁵⁴. The very definition of the modern, emancipated individual, who does what he wills and wills what he does – this is a guy thing – is subverted here; the model of unified conscious agency is undone. *Sistema americana* alludes to the spread of Taylorism, time/motion studies perfected, by Henry Ford, in assembly-line manufacturing, in the *mechanization* of human subjects, akin to hypnosis.

49 Mann, “Mario and the Magician”, 153.

50 Mann, “Mario and the Magician”, 152-153.

51 Mann, “Mario and the Magician”, 153.

52 Hitler was a failed artist, an inconsequential infantryman, Mussolini a stagey martinet; both of them were infatuated with pompously grandiose pseudo-classical building projects.

53 Mann, “Mario and the Magician”, 151.

54 Mann, “Mario and the Magician”, 152.

We may view each performance of the hypnotist as a contest of wills, a “duel” as it is described⁵⁵, but Mann unpacks this seemingly mysterious transfer of power. Cipolla’s “fleeing and derogatory” manner has the effect that “a certain ill will and reluctance were in the air”⁵⁶, which is essential to setting up the duel between him and his subjects. This is a mimetic trap : as resistance, negative energy is recruited as accomplice to his performance, since it narrows circumstances to a duet in which he alone calls the tune, point and counterpoint. As Oughourlian remarks, “hypnosis is a crowd with only two members”⁵⁷. Cipolla even divulges somewhat the theory of this practice with another youth to whom he issues a command: “‘Double over,’ repeated Cipolla. ‘What else can you do? With a colic like that you *must* bend. Surely you will not struggle against the performance of a perfectly natural action just because somebody suggests it to you”⁵⁸. To the whistle of the whip, we behold “a picture of writhing pain”⁵⁹. The power of suggestion is to implant in another’s mind a certain action which is abetted by the crowd’s heightened attention: “Apparently the issue of the duel was not looked upon as a personal defeat for the young man. Rather the audience encouraged him as one does an actor who succeeds in an unsympathetic role.”⁶⁰ The crowd’s applause shows its participation in the pressure exerted over the subject; the crowd is in effect accomplice to the performance, a third party to the duel, where attention and intention are co-conspirators.

Jean-Michel Oughourlian has analyzed the recursive loop in hypnosis of suggestibility and “imitivity” in the transfer of power between hypnotist and subject⁶¹; his trope for it is “distillation” of “relational reciprocity” that structures human interaction. For Mann hypnosis is a trope for delusions about autonomy, for a lack or loss of conscious agency in the form of submission of a subject’s will to another, alien will. Mann’s novella illustrates what Oughourlian dissects in his *Psychopolitics*⁶², a mimetic interpretation of identity and belonging.

55 Mann, “Mario and the Magician”, 159.

56 Mann, “Mario and the Magician”, 161.

57 Oughourlian, *The Genesis of Desire*, 165.

58 Mann, “Mario and the Magician”, 158.

59 Mann, “Mario and the Magician”, 159.

60 Mann, “Mario and the Magician”, 159.

61 Oughourlian, *The Genesis of Desire*, 97-100.

62 Jean-Michel Oughourlian, *Psychopolitics*. [La Psychopolitique], trans. Trevor Merrill (Cribben. East Lansing, MI: Michigan UP, 2012).

In his groundbreaking work, *Un mime nommé désir, A puppet of desire*, Oughourlian has shown the role of mimetic desire in manifold enthrallments, including hypnosis.⁶³ A hypnotist sequesters and virtually confiscates the subject’s attention and insinuates, substitutes his or her desire for that of the subject, now the puppet of desire, manipulated, beguiled by the non-conscious agency of mimesis. We learn from Mikkel Borch-Jacobsen in *Le Sujet freudien*⁶⁴ that Freud abandoned his early interest in hypnosis and the power of suggestion, turning his back to his own insights in order to plumb the depths of his momentous discovery of the unconscious in sounding out the dreams of his patients in *The Interpretation of Dreams*. Mann picks up where Freud left off, going further along with the lateral, horizontal dynamics of suggestion, of ordinary human interaction. Freud consigns human destiny to the contention of pleasure principle (*Lustprinzip*) and death principle (*Todestrieb*). For Girard they are one and the same, as desires converge and conflict over a selfsame object often with lethal consequences. From Freud’s intra-psychic scenario, we are led, by Mann, to Girard’s sense of our fragile, fungible *interdividuality*.⁶⁵

One particular episode unveils the secret of Cippola’s “strange powers – strange whether for good or evil”:

A young man in the front row to our right, an Italian, with proud, finely chiseled features, rose up and said that he intended to assert his own will in his choice and consciously to resist any influence, of whatever sort. ... “You will,” answered the Cavaliere, “make my task somewhat more difficult thereby. As for the result, your resistance will not alter it in the least. Freedom exists, and also the will exists; but freedom of the will does not exist, for a will that aims at its own freedom aims at the unknown. You are free to draw or not to draw. But if you draw, you will draw the right cards – the more certainly, the more willfully obstinate your behaviour.”⁶⁶

63 Oughourlian, *The Puppet of Desire*.

64 Mikkel Borch-Jacobsen, *Le Sujet freudien* (Paris: Flammarion, 1982).

65 René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World* [Des Choses cachées depuis la fondation du monde], trans. Stephen Bann and Michael Mateer (Stanford: Stanford UP, 1987), 299-305.

66 Mann, “Mario and the Magician”, 162.

Self-will is put to the test – against itself. How so? What Cipolla understands is that in a reality reduced to a dual or duel framework, resistance to another's will, however ardent and just because of that intensity, has the net effect of acceding to the other's will. The resisting will is colonized by the will it resists. The more one insists, the more the other resists, with the result that the resistance is a by-product of the insistence, is but the negative exposure of the hypnotist's will. Insistence and resistance couple and merge – the latter being hostage to the former – into a duo of rival doubles at the expense of identity. The subject has no position, no identity of his or her own outside this structure; he or she is a wholly owned subsidiary of this "magnetic" transmission"⁶⁷, as the narrator calls it. Ever the ironist, Mann puts the word in scare quotes because it is part of the lexicon of the vogue of spiritualism, with its Ouija boards, "tables tournantes," and like entrancements that was circulating in Europe, particularly around Madame Blavatsky, amidst the ongoing decline of Christianity. It is an apt metaphor here: Cipolla generates a force field in which every other trait of the subject is forgone, erased, sacrificed to this mimetic rivalry where one plus one equals one. The narrator explains in another metaphor how the subject's identity is effectively *contaminated*, as by a disease one contracts: "the blind carrying out of a series of acts directed by a force that proceeds from organism to organism by unexplored paths"⁶⁸. The biological metaphor is telling as well, suggesting a non-conscious process, like an epidemic contagion. Described as the "equivocal, impure, inexplicable nature of the occult," this "dubious amalgam"⁶⁹ is decoded as a game of doubles, where the subject's resistance becomes the suburb or satellite of the performer's insistence. (Molière's *Le Tartuffe* presents a comic version of this dyad: the more Orgon's family rages against this character's flagrant hypocrisy, evident to everyone, the more Orgon enhances his sway among them, to the point of making him his heir in rage against his son's denunciations⁷⁰).

67 Mann, "Mario and the Magician", 163.

68 Mann, "Mario and the Magician", 163.

69 Mann, "Mario and the Magician", 163.

70 Andrew McKenna, "Laughter and Difference in *Tartuffe*," in *Approaches to Teaching Molière's Tartuffe*, ed. James F. Gaines and Michael Koppisch, 49-58 (New York: Modern Language Association of America, 1995).

This process, then, of alienating or un-selfing the will is in no way magical but psychopathological; it is further delineated during Cipolla’s “zig zag through the hall”⁷¹, his movements keeping all eyes upon him and so forestalling distraction (the image of herding sheep comes to mind):

The roles seemed reversed, the stream of influence was moving in the contrary direction, as the artist himself pointed out, in his ceaseless flow of discourse. The suffering, receptive, performing part was now his, the will he had before imposed on others was shut out, he acted in obedience to a voiceless common will which was in the air. But he made it perfectly clear that it all came to the same thing. The capacity for self-surrender, he said, for becoming a tool, for the most unconditional and utter self-abnegation, was but the reverse side of that other power to will and to command. Commanding and obeying formed together one single principle, one indissoluble unity; he who knew how to obey knew also how to command, and conversely; the one idea was comprehended in the other, as people and leader were comprehended in one another. But that which was done, the highly exacting and exhausting performance, was in every case his, the leader’s and mover’s, in whom the will became obedience, the obedience will, whose person was the cradle and womb of both, and who thus suffered enormous hardship.⁷²

Among the claims of chosenness, of special election, by populist autocrats is the mythical construct of the man of destiny, of the sacrosanct leader as privileged and unique servant of his people, and so in a sense a fated victim: “*Sono io il poveretto*. I am the person who is suffering”⁷³.

This “indissoluble unity” is owed to the logic of mimetic rivalry, where opponents figure as doubles: “Thus he groped his way forward, like a blind seer, led and sustained by the mysterious common will.”⁷⁴ Influence, suggestion, contagion: all collude in this psychodrama, which is intensified by the riveted attention of the crowd whose attitude consists in “a conflict between the audience’s natural

71 Mann, “Mario and the Magician”, 164.

72 Mann, “Mario and the Magician”, 164.

73 Mann, “Mario and the Magician”, 169.

74 Mann, “Mario and the Magician”, 164.

interest in the success of the miracle, and their desire to witness the humiliation of the presumptuous man”⁷⁵. This very ambivalence, which he has shrewdly stimulated, guarantees his hold on the audience: “‘Be careful not to help me unintentionally!’ He cried out, though very likely that was precisely what he was hoping for.”⁷⁶ We find him enforcing the paradoxical, double-binding imperative of a command like “don’t read this sign.” Intention is subordinate to the attention he monopolizes: “Our feelings for Cavaliere Cipolla were of a very mixed kind, but so were the feelings of the whole audience, if I mistake not, and nobody left. Were we under the sway of a fascination which emanated from this man who took so strange a way to earn his bread; a fascination which he gave out independently of the programme and even between the tricks and which paralysed our resolve?”⁷⁷. Mann postulates this as a rhetorical question; clearly, he wants us to think hard and long about our own resolves, our own claims to autonomy, our own susceptibility to the powers of suggestion embodied by the hypnotist that challenge our own boisterous claims of individual, autonomous will power. (Think of the claims of empowerment in America’s unlicensed, open-carry gun culture.)

In another demonstration we read:

A tall, well-built, soldierly man was unable to lift his arm, after the hunchback had told him that he could not and given a cut of his whip. I can still see the face of that stately, mustachioed colonel smiling and clenching his teeth as he struggled to regain his lost freedom of action. . . . He seemed to be exerting his will, and in vain; the trouble, however, was probably simply that he could not will. There was involved here that recoil of the will upon itself which paralyses choice – as our tyrant had previously explained to the Roman gentleman.⁷⁸

“Tyrant”, “tempter”⁷⁹, “demonic”⁸⁰, “betrayed”⁸¹: the devil figures here as everywhere else in Western culture as the source of an ill will that we obey rather than

75 Mann, “Mario and the Magician”, 165.

76 Mann, “Mario and the Magician”, 165.

77 Mann, “Mario and the Magician”, 167.

78 Mann, “Mario and the Magician”, 170.

79 Mann, “Mario and the Magician”, 171.

80 Mann, “Mario and the Magician”, 172.

81 Mann, “Mario and the Magician”, 179.

act on our own supposedly good will. The more vehemently we insist upon that as our own, the more we are prey to mimetic contagion, to the point of inducing a Dionysiac revelry – think of Pentheus’ stern opposition and then capitulation to the cult Dionysus will establish⁸²:

Solemnly and pompously the Cavaliere retired to the stage, amid applause to which his eloquence gave double strength. It was this particular episode, I feel sure, that set the seal upon his ascendancy. For now he made them dance, yes, literally; and the dancing lent a dissolute, abandoned, topsy-turvy air to the scene, a drunken abdication of the critical spirit which had so long resisted the spell of this man⁸³.

Here as in Euripides’ *Bacchae*, Dionysus orchestrates an undifferentiating frenzy, a collapse of difference, a chaos that Freud, according to Mann, locates in the unconscious, and Girard in mimesis run mad – Mann to witness in this case.

To a man who asked “defiantly if the Cavaliere would engage to make him dance ... against his will,” we read, “‘Even against your will,’ answered Cipolla in unforgettable accents.”⁸⁴ The man exerts “a heroic obstinacy, a fixed resolve to resist [that] needs be conquered”⁸⁵:

One saw it waver, that strength of purpose, beneath the repeated summons and whip-crackings. ... If I understand what was going on, it was the negative character of the young man’s fighting position which was his undoing. It is likely that not willing is not a practicable state of mind; *not* to want to do something may be in the long run a mental content impossible to subsist on. Between not willing a certain thing and not willing at all – in other words, yielding to another person’s will – there may lie too small a space for the idea of freedom to squeeze into.⁸⁶

82 Girard, *Violence and the Sacred*, 119-142.

83 Mann, “Mario and the Magician”, 172.

84 Mann, “Mario and the Magician”, 173.

85 Mann, “Mario and the Magician”, 173.

86 Mann, “Mario and the Magician”, 174.

The dyad of one against one is pushed to such extremes as to rebound or redound against one's own identity, one's own desire, which Girard has always shown is never one's *own*.

This legerdemain, doubling and erasing identities, comes to a climax when Mario, a waiter for whom "after all, obedience was his calling in life"⁸⁷, is summoned to the fore. Cipolla zooms into the young man's – any man's – erotic desire, whose object here is identified by a *giovanotto* in the crowd: "Silvestra!" Game over: for this shared knowledge gives the hypnotist a share in Mario's desire, and he intimates sympathy regarding the suffering and misunderstandings common to love relationships, while saying, "But let's leave Cipolla out, cut him out altogether and think only of Silvestra, your peerless Silvestra!"⁸⁸ He is now in charge of Mario's thinking and his desire, prying him with feelings of jealousy and operating a switch in role play:

"What! Is she to give any young gamecock the preference, so that he can laugh while you cry? Not very likely, is it? It is impossible – we know better, Cipolla and she. If I were to put myself in her place and choose between the two of you, a tarry lout like that – a codfish, a sea-urchin – and a Mario, a knight of the serviette, who moves among gentefolk and hands round refreshments with an air – my word, but my heart would speak in no uncertain tones – it knows to whom I gave it long ago. It is time that he should see and understand, my chosen one! It is time that you see me and recognize me, Mario, my beloved! Tell me who am I?"⁸⁹

The narrator comments on the incongruity of the impersonation, its grotesquerie: "It was grisly, the way the betrayer made himself irresistible, wreathed and coquetted with his crooked shoulder"⁹⁰. By a bait and switch of pronouns, of corresponding identities, Cipolla has reduced Mario to "an utter abandonment of the inmost soul, a public exposure of timid and deluded passion and rapture"⁹¹.

87 Mann, "Mario and the Magician", 175.

88 Mann, "Mario and the Magician", 179.

89 Mann, "Mario and the Magician", 179.

90 Mann, "Mario and the Magician", 179-180.

91 Mann, "Mario and the Magician", 180.

By the power of suggestion. Mario is thinking only of his beloved, only of possessing her.

He is in a thoroughly altered state of consciousness, ek-static, at once obsessed and possessed by Cipolla’s impersonation, and consequentially thoroughly in Cipolla’s control, who commands further: “Kiss me!” said the hunchback. “Trust me, I love thee.” He has switched to the familiar, intimate second person singular (*du*) of the verb, “Kiss me here’ . . . he pointed to his cheek, near the mouth. And Mario bent and kissed him. . . . That was a monstrous moment, grotesque and thrilling, the moment of Mario’s bliss.”⁹²

“In that evil span of time” the spell is broken by the sound of a laugh, “coarse, mocking” that rang in the air from the *giovannotto* in the audience. Thrust back into reality by this brutal interruption, Mario shoots Cipolla, doubtless in a fit of shame and rage, a fatal denouement to this tragedy. The narrator cannot help but find it as “a liberation”⁹³. Mario will go to prison, as *carabinieri* show up, but the spell binder’s power is broken here, by which we are to understand the welcome end of this tyrant’s lugubrious career. A tragic because too abrupt – indeed violent – exorcism.

The thralldom of this conjurer and the muddling of identities, with its repulsive incongruities, can remind us of the shabby, clownish figure of the devil whom Dostoevsky portrays as Ivan Karamazov’s hallucinatory double, a literary hack, a “plagiarist”, the grungy image of Ivan’s parricidal temptation. The devil comes off as an imposter, a phony, nothing like Milton’s dark and eloquent overlord of rebellion and usurper of good will. According to traditional demonology, one of the ruses of the devil is to convince us that he does not exist. One of the ruses of mythology is to convince us that that he does, a ploy that veils the sway of mimetic desire among us. Mimesis itself is neutral: it has a decidedly positive, bright side, being necessary to our upbringing and education since birth; in his central concern with violence, Girard has mostly focused on its dark side as a source of manifold misprisions, of envy and rivalry resulting in lethal conflict.

When Jesus instructs his listeners to “resist not evil” (Mt 5:39), he is warning them away from the mimetic trap of scandal, from the “*do ut des*” of violent reci-

92 Mann, “Mario and the Magician”, 180.

93 Mann, “Mario and the Magician”, 181.

procity. To be sure, principled resistance is warranted, as witnessed by the prophets who are scandalized by their own people's and leaders' betrayal of the Law, in which they nonetheless claim their identity. But principles in themselves are not immune to self-deception and violent contaminations. Not incidentally, Jesus also prescribes subordination of our human will to that of a loving father-creator ("*fiat voluntas tua*" reprises Genesis 1:1, "*fiat lux*"), a God of justice and mercy, especially known by his people for his loving kindness (*hesed*) – lest our will be suborned, as is generally the case, by circumambient mimetic models and/or rivals⁹⁴. Girard's biblical anthropology overlaps with Mann's creative intelligence; in exposing a nerve, indeed a whole nervous system guiding and misguiding our cultural antagonisms, his fiction facilitates true political science that we are living out to this day. The illusory self whose dissection the writer has conducted so tellingly supports Girard's estimation of literary masterpieces, of Western humanism at its best, as continuous with Biblical revelation. In the light of the appeal of populist autocracies of his time – and ours yet again⁹⁵ – we can acknowledge the properly prophetic wisdom of Mann's artistry.

Bibliography

- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and his World*. Translated by Helen Iswolsky. Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1968.
- Baudelaire, Charles. "De l'essence du rire." In *Œuvres complètes*. Paris: Pléiade, 1961.
- Birch, Bruce C., Walter Brueggemann, Terence E. Fretheim and David L. Peterson. *A Theological Introduction to the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 2005.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. *Le Sujet freudien*. Paris: Flammarion, 1982.
- Freud, Sigmund. (1915). *The Unconscious* in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey et al. London: Hogarth Press, 1953-1974. Vol. XIV, 166-204.

94 Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI: Michigan UP, 2013), 220.

95 Nidesh Lawtoo, *(New) Fascism: Contagion, Community, Myth* (East Lansing, MI: Michigan UP, 2019); Timothy Snyder, *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century* (New York: Duggan Books, 2017).

- . (1917). “A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey et al. London: The Hogarth Press, 1953-1974. Vol. XVII, 135-144.
- . (1919). “The ‘Uncanny.’” In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey et al. London: The Hogarth Press, 1953-1974. Vol. XVII, 218-252.
- Girard, René. “The Plague in Literature and Myth.” *Texas Studies in Literature and Language* 15, no. 5 (1974): 833-850.
- . *Violence and the Sacred*. [La Violence et le sacré]. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1978.
- . *The One by whom Scandal Comes* [Celui par qui le scandale arrive]. Translated by M.D Devoise. East Lansing, MI: Michigan UP, 2014.
- . *Things Hidden since the Foundation of the World* [Des Choses cachées depuis la fondation du monde]. Translated by Stephen Bann and Michael Mateer. Stanford: Stanford UP, 1987.
- . *Battling to the End* [Achever Clausewitz]. Translated by Mary Baker. East Lansing, MI: Michigan UP, 2010.
- Harden, Kyle Edward. *Embodied Idolatry: A Critique of Christian Nationalism*. New York: Lexington Books, 2020.
- Lawtoo, Nidesh. *(New) Fascism: Contagion, Community, Myth*. East Lansing, MI: Michigan UP, 2019.
- Mann, Thomas. “Mario and the Magician.” [Mario und der Zauberer] In *Death in Venice and Seven other Stories*. Translated by H.T. Lowe-Porter, 135-181. NY: Vintage, 1949.
- . “Freud and the Furture.” In *Art and Psychoanalysis*, edited by William Phillips, 369-389. New York: Criterion, 1957.
- McKenna, Andrew. “Laughter and Difference in *Tartuffe*.” In *Approaches to Teaching Molière’s Tartuffe*, edited by James F. Gaines and Michael Koppisch, 49-58. New York: Modern Language Association of America, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1989.
- Oughourlian, Jean-Michel. *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession and Hypnosis*. [Un mime nommé désir]. Translated by Eugene Webb. Stanford: University of Stanford Press, 1991.

Andrew McKenna

- . *The Genesis of Desire*. [La Genèse du désir]. Translated by Eugene Webb. East Lansing, MI: Michigan UP, 2010.
- . *The Mimetic Brain*. [Notre troisième cerveau]. Translated by Trevor Merrill Cribben. East Lansing, MI: Michigan UP, 2016.
- . *Psychopolitics*. [La Psychopolitique]. Translated by Trevor Merrill Cribben. East Lansing, MI: Michigan UP, 2012.
- Palaver, Wolfgang. "Mimesis and Nemesis: The Economy as a Theological Problem." *Telos: Critical Theory of the Contemporary* 117 (1999): 79-112.
- . *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing, MI: Michigan UP, 2013.
- Snyder, Timothy. *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century*. New York: Duggan Books, 2017.

An Ambivalence of the Heart: De Rougemont, D’Arcy, and Girard¹

Martha J. Reineke

In a preamble to “The Martin D’Arcy Lecture” at Oxford University in 1997, René Girard states:²

Father D’Arcy has something to do with the ideas I have developed all my life. When I first came to the States, Denis de Rougemont’s book, *Love in the Western World*, was very popular, and Fr. D’Arcy had written a book which was in part a refutation of it. It was a well-known controversy and, in America, you still find the two books side by side in good bookstores. They are books about the role of violence in religion, even though the word ‘violence’ was not yet fashionable.³

Notwithstanding these tantalizing comments, Girard offers no further observations in the lecture about D’Arcy or de Rougemont. In *Deceit, Desire, and the Novel*, Girard does attend closely to de Rougemont’s *Love in the Western World*; however, no trail of citations in Girard’s corpus connects Girard to D’Arcy. At Oxford, looking back on the development of his theory, Girard does not state whether he retains his appreciation for de Rougemont’s theory of erotic desire and love or if he has accepted any aspect of D’Arcy’s “refutation.” He describes tensions in interpersonal relationships that lead romantic partners to develop

1 Wolfgang Palaver’s generosity of spirit and prodigious memory for René Girard’s scholarship regularly gives wings to others’ research. A case in point: In 2018, I discussed with Palaver my plan to critically examine the influence on Girard of Denis de Rougemont’s *Love in the Western World*. Palaver encouraged me, suggested and told me that Girard gave a lecture at Oxford University in which he mentioned Martin Cyril D’Arcy’s criticism of de Rougemont. I offer this essay in appreciation.

2 An “edited version:” René Girard, “Victims, Violence, and Christianity,” *The Month* 31, no. 4 (April 1998): 129-135. The argument’s coherence suggests editing of an oral presentation into formal prose absent alterations in content.

3 Denis de Rougemont, *Love in the Western World* [L’amour et l’occident], trans. Montgomery Belgion (New York, NY: Pantheon Books, 1956). Although Girard does not state the title of D’Arcy’s book it is M.C. D’Arcy, *The Mind and Heart of Love: Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape* (New York: Henry Holt and Company, 1947).

feelings of hostility toward each other⁴ and the mimetic love triangle in Shakespeare's *The Two Gentlemen of Verona* absent any mention of de Rougemont or D'Arcy.⁵ Likewise, when Girard analyzes how conflicts in these relationships share a common origin with violence in religion, he leaves undeveloped his claim in the lecture preamble that de Rougemont and D'Arcy also see links between love and desire and the role of violence in religion.

The D'Arcy Lecture and its preamble invite questions: How does de Rougemont feature in Girard's work? When Girard states that Father D'Arcy has "something to do with the ideas I have developed all my life," what is this "something" and to which ideas is he referring? Notwithstanding de Rougemont and D'Arcy's manifest focus – erotic desire and love – and absent an explanation by Girard, can their views on the role of violence in religion be ascertained? As I address these questions, I confirm de Rougemont's importance for Girard and shed light on Girard's regard for D'Arcy's thought, heretofore largely unrecognized.⁶

1 Girard and De Rougemont

In *Love in the Western World*, Denis De Rougemont treats erotic desire as Christian heresy, dramatically contrasting Agape and Eros. In the story of Tristan and Isolde, he observes that a myth such as this "is needed to express the dark and unmentionable fact that passion is linked with death, and involves the destruction of any one yielding himself up to it with all its strength."⁷ Romantic disaster presages a more essential disaster, "a longing which beyond question manifests the most tenacious root of the war instinct we nourish."⁸ By contrast, Agape is love made possible by the incarnation. When humans are possessed by the Spirit,

4 Girard, "Victims, Violence, and Christianity," 130.

5 Girard, "Victims, Violence, and Christianity," 130.

6 Girard acknowledges Rougemont for his novelistic insight (René Girard, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure* (The Johns Hopkins University Press, 1965), 287.) notwithstanding that Girard believes that Rougemont has not fully grasped the structure of mimetic desire (Girard, 177-178). Per Bjornar Grande has noted the influence of Rougemont on Girard: Per Bjornar Grande, "Desire in Madame Bovary," *Contagion* 23, no. 1 (2016): 75-98.

7 Rougemont, *Love in the Western World*, 21.

8 Rougemont, *Love in the Western World*, 51.

they return to the world from death. Obedient to God, they participate in Agape: It “brings forth our neighbor: We love them because God first loved us.”⁹

Writing that “the god Eros is the slave of death” who “thrusts us into the negation of life,”¹⁰ de Rougemont avers that we can be delivered from erotic desire, “the consumer of life,” by Agape. Agape is accessed through fidelity in marriage.¹¹ A faithful man looks at women in a way “unknown to the world of Eros.”¹² With a “clear-sighted gaze,” he stands above the “irresistible nature of passion,” separating himself from “savage and natural love manifested in rape” and holding to marriage as the “institution in which passion is contained not by morals, but by love.”¹³ De Rougemont so distrusts embodied expressions of love that he valorizes as models for faithful spiritual marriage Christian mystics who were not married,¹⁴ especially St. John of the Cross. He escapes “even the *desire* of love,” is “empty of all covetousness,”¹⁵ and treats love with a kind of “semi-divine indifference.”¹⁶

Love in the Western World plays a prominent role in Girard's *Deceit, Desire, and the Novel*.¹⁷ Girard agrees with Rougemont that a unity of being promised by Eros eludes humans. The closer humans come to shared communion, the more they notice flaws that render the beloved undesirable.¹⁸ Masochism and sadism are two poles of failed Eros. The masochist feels closest to the ideal object of desire

9 Rougemont, *Love in the Western World*, 68.

10 Rougemont, *Love in the Western World*, 311.

11 Rougemont, *Love in the Western World*, 312.

12 Rougemont, *Love in the Western World*, 313.

13 Rougemont, *Love in the Western World*, 315.

14 René Girard, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1965), 161.

15 Rougemont, *Love in the Western World*, 150 emphasis Rougemont's.

16 Rougemont, *Love in the Western World*, 322.

17 Girard's comments on de Rougemont in *Deceit, Desire, and the Novel* are made in conjunction with his discussion of Jean-Paul Sartre's comments in *Being and Nothingness* on love and sexual desire. So often are Sartre and de Rougemont cited in proximity to each other in the text that one imagines *Being and Nothingness* and *Love in the Western World* side-by-side on Girard's desk, jointly influencing his perspective on romantic love and erotic desire. For a discussion of Girard's perspective on Sartre's views of romantic love and erotic desire as well as an earlier version of comments I make here on de Rougemont see, Martha J. Reineke, "The View from Pole Nörd: Sartre, Beauvoir, and Girard on Mimesis, Embodiment, and Desire," *Contagion* 30, No. 1 (2023): 1-28.

18 Girard, *Deceit, Desire, and the Novel*, 184.

when subjected to brutalities that appear to issue from that perfect being. Sadism, a “strange ‘communion’ between the victim and his tormentor,” reverses these dynamics.¹⁹ Yet, desiring humans push on. Girard quotes Rougemont: “New obstacles have to be found in order to desire again and in order to exalt that desire to the proportions of a conscious, intense and continually interesting passion.” So beset, humans double-down “like the driver who races his car a little faster every lap and must end up overturning.”²⁰

According to Girard, spiritual illumination that frees love of all erotic dimensions is possible. In mystics’ vertical transcendence, Girard observes the *askesis* of deviated transcendence stemming from erotic desire. Mystics have been given the gift of God’s grace.²¹ Proust also is a model. Stating that Proust has been freed of the compulsion of desire, Girard situates him within traditions of Christian conversion and religious life.²² Offering his readers no positive vision of embodied, erotic desire and love, following de Rougemont, Girard’s post-conversion model of love and transcendence is monastic celibacy.²³

In *Deceit, Desire, and the Novel*, Girard discusses de Rougemont’s claim that erotic passion creates enmity leading to violence and death; but, he does not explain how de Rougemont associates violence with religion. In The D’Arcy Lecture, Girard does forge links between romantic passion and violence in religion; however, notwithstanding claims he makes on behalf of de Rougemont in the lecture preamble, he does not speak again of de Rougemont’s views on violence in religion. Referring to novels, Girard explains that imitative desire results in enmity when “there is more and more identity between two characters that are

19 Girard, *Deceit, Desire, and the Novel*, 185, 187.

20 Girard, *Deceit, Desire, and the Novel*, 165.

21 Girard, *Deceit, Desire, and the Novel*, 155.

22 In an essay, Girard likens Proust’s cork-lined bedroom to a monastic enclosure and notes that Proust expresses some interest in learning more about Christianity in order to understand the transformation he had experienced. René Girard, “Conversion in Literature and Christianity,” in *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005 (Cultural Memory in the Present)*, ed. Robert Doran (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2008), 269-271.

23 According to Cynthia Haven, Girard rewrote the final chapter of *Deceit, Desire, and the Novel* after his conversion experience. If Girard offered criticism of de Rougemont in earlier drafts, those remarks did not survive its revision. Cynthia L. Haven, *Evolution of Desire: A Life of René Girard* (East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018), 111.

fighting, of which they are unaware.”²⁴ The same “contagious fire” of imitation fuels violence in archaic societies and births the sacred in the ritual killing of a scapegoat.²⁵

Looking back in *Evolution and Conversion* on the development of mimetic theory, Girard confirms that, when he wrote *Deceit, Desire, and the Novel*, he did not yet possess “the full idea” of the victimary mechanism. He does not speak anew of de Rougemont; however, Girard states that his comments on *Remembrance of Things Past* in *Deceit, Desire, and the Novel* did anticipate his later writings on the archaic sacred: “the text contains everything and tells everything, even the ultimate divinization of the victim.”²⁶

2 De Rougemont and D'Arcy

In *The Mind and Heart of Love: Lion and Unicorn, A Study in Eros and Agape*, Martin D'Arcy sets out to rehabilitate Eros. The lion and the unicorn attest to the fundamental relationality of Eros and Agape. The lion, an emblem of Eros, is focused on the self; the unicorn, representing Agape, comes to expression in self-surrender. The lion is associated with nobility, self-respect, and honor; the unicorn with servanthood, self-sacrifice, and selfless giving. They anchor other pairs D'Arcy cites: animus and anima, male and female, life and death, classicism and romanticism, lover and beloved.

Agape and Eros follow a law of the universe: One gives and the other takes.²⁷ The lion's law supports exultation, mastery, and possession; the unicorn's law is joyful surrender. But dangers accrue to giving as well as taking. Acquisitive desire for the other “can exploit the world and all whom it meets.”²⁸ So also can love expressed in surrender devolve into a dangerous absorption into the other, resulting

24 Girard, “Victims, Violence, and Christianity,” 132.

25 Girard, “Victims, Violence, and Christianity,” 133.

26 René Girard, Pierpaolo Antonello and Joao Cezar de Castro Rocha, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* (New York, NY: Continuum, 2007), 137.

27 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 14.

28 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 218.

in extinction or death.²⁹ D'Arcy regrets that, because of love's failures, the relational pairings he cites only infrequently attest to positive harmonies in human experience. More often, they signal a profound ambivalence about embodied love that has beset Christian theology since its origins.

According to D'Arcy, *Love in the Western World* exemplifies these tensions. On D'Arcy's reading, de Rougemont believes the West is fatally infected with a Catharist heresy. The agents of disease are the troubadours' poetry and Arthurian legends. Writes D'Arcy of de Rougemont's claim: "To the medieval mind passionate love is determined and justified by a theory of the soul and its final destiny. Once however this passionate love had been accepted and taken for granted by European man he began to use it ... as a common and natural emotion."³⁰ Vulgarized and exploited in novels and plays, this religion of love, tellingly visible in the story of Tristan and Isolde, presents as a fatal illness. On D'Arcy's reading, de Rougemont claims that literature "was left with an empty heart, a weariness with passion and sexual experience and given over to virulence and hate or an unregenerate mysticism."³¹ Believing that Eros is intrinsic to human life, D'Arcy asserts that de Rougemont errs when he abandons Eros, having found it irrevocably tainted by its expression in medieval thought and society.

Most troubling for D'Arcy is de Rougemont's criticism of Eros as "the current coin of the educated, of mystics and saints."³² De Rougemont even detects the ill effects of chivalric Eros in St. Francis of Assisi and Teresa of Avila's writings.³³ Notwithstanding these mystics' and saints' bonafides, their passionate love is a fall into darkness. For de Rougemont, the true Christian mystic is freed from the problematic ecstasy of Eros through participating in the marriage of Christ with the Church.³⁴ Perceiving no positive role for Eros, de Rougemont is left to make exclusive claims for Agape. It alone promises the faithful Christian life beyond death.

29 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 14.

30 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 35.

31 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 35.

32 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 21,35.

33 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 35-36.

34 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 39.

D'Arcy sums up shortcomings in de Rougemont's views. He never rehabilitates Eros to show how it might be taken up in to Christian life. Absent that, D'Arcy believes we cannot affirm the theology of mystics such as Teresa, whose images legitimately "betoken the presence of Eros."³⁵ De Rougemont also forces dualism on humans: Their choices are a Christian world, in which there is life but no passion of Eros, or a non-Christian world beset by frenzied desire ultimately bent on violence and death. D'Arcy thinks this dualism misrepresents Eros. After all, the Greeks had not only Dionysian excess but also the quiet order of Apolline love.³⁶

D'Arcy counters de Rougemont's views with those of Anders Nygren. D'Arcy turns to Nygren because de Rougemont and Nygren draw on the same literature in philosophy, history, and religion, yet arrive at different understandings of Eros and Agape. Where de Rougemont traces Eros' origin to "romantic love born from Gnostic and Catharist heresies,"³⁷ Nygren treats Eros as a Greek idea. Of course, Eros can manifest as lust, becoming a poison resulting in death.³⁸ But Greek Eros points also to self-possession, a classical ideal that Plato recognizes in contemplation, wisdom, and affection. Unfortunately, even this form of Eros can devolve: Eros becomes tyrannical when the desire "to hold and to have" becomes a force of domination.³⁹ Nygren remains as skeptical of Eros as de Rougemont, but understands its dangers differently.

D'Arcy draws on the concepts of animus and anima to further illuminate these distinctions. According to D'Arcy, de Rougemont believes that the passions of Eros devolve over time. Their final effects are "war and fatalism."⁴⁰ If the soul is anima, Eros in this view is wholly irrational. By contrast, Nygren defines Eros in terms of animus: It is an egoistic, self-assertive impulse.⁴¹ Not a centrifugal force in human life, Eros seeks to master and possess. It reaches for knowledge,

35 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 10.

36 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 41.

37 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 199.

38 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 195.

39 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 196.

40 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 201.

41 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 217.

enjoyment, the supreme good, and the other.⁴² Nygren argues that Christians must deny this kind of love in favor of Christian Agape. Yet, in doubting that humans can actually express Agape, Nygren, according to D'Arcy, "takes everything human out of Agape. Man does nothing and God does all."⁴³

D'Arcy finds Nygren's solution to the problems of Eros as problematic as de Rougemont's: One elevates self-sacrifice to dangerous levels; the other puts no check on "acquisitive, masterful, self-centered love."⁴⁴ D'Arcy asks, "Can egoism be reconciled with altruism?" With this question, D'Arcy homes in on what Girard would describe as deviated transcendence, highlighting, as does Girard, twin failures of erotic desire in masochism and sadism. With masochism, surrender to the other devolves into submission. One loses the integrity of personhood and becomes the passive possession of another. With sadism, the lover inflates their own identity, overwhelming and incorporating the other into their own body. In both instances, problematic fusion follows. D'Arcy concludes that de Rougemont and Nygren must be corrected. Eros is part of human life, and Christian thought should account for it.

D'Arcy seeks alternatives to the excesses of Eros problematized by de Rougemont and Nygren. Although he is intrigued by Buber's idea of an I/Thou relationship, D'Arcy is reluctant to embrace the concept because Buber grounds it in "sensible experience."⁴⁵ D'Arcy is sympathetic to Scheler's notion that reason, restraining an egoism that risks sadism and curbing excesses of selflessness that veer into masochism, supports forms of intimacy that sustain human dignity and good fellowship.⁴⁶ Scheler celebrates love as "regard for the other as other, a "dynamic" rather than "static" movement toward the other which seeks to bring out its best.⁴⁷ St. Francis of Assisi is Scheler's model: His spiritual life attests to the erotic, albeit in sublimated form, and to Agape, which opens Francis to the love of God and of Jesus.⁴⁸ Notwithstanding Buber's and Scheler's helpful insights,

42 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 203.

43 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 312.

44 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 218.

45 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 204.

46 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 230.

47 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 223.

48 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 233.

neither sufficiently addresses persistent tensions in self-love. Citing Augustine, D'Arcy describes a dilemma left unresolved: One loves oneself in contempt of God or loves God in contempt of self.⁴⁹

D'Arcy sketches a theology of Eros he believes will resolve that dilemma: "One love takes and possesses; the other love likes to be beside itself and give."⁵⁰ Neglect of either modality of Eros "courts death." Too self-centered a love results in "monstrous egoism."⁵¹ It collapses of insufficient nourishment, resulting in melancholia and death. Too ecstatic a passion ends in self-immolation.⁵² But when the "give and take" of human loving is taken up into a "wider field," both modes can be embraced without death.⁵³ For D'Arcy, in such an expansive space, dangers of love are replaced by "Love itself:" unity absent death.⁵⁴ The soul made restless by its desire for ecstatic communion finds its home, and the individual finds protection against egocentrism.⁵⁵

3 D'Arcy and Girard

Girard never expresses support for D'Arcy's criticism of de Rougemont or reassesses views on erotic desire and love he espouses in *Deceit, Desire, and the Novel*. Nevertheless, that D'Arcy "has something to do" with ideas Girard claims have been significant throughout his life is demonstrated as we follow the trajectory of D'Arcy's thought in *The Mind and Heart of Love*.

Both D'Arcy and Girard make desire a central feature of human experience. To be sure, D'Arcy does not comprehend the full dynamics of mimesis or the scapegoat mechanism. Even so, when D'Arcy describes excesses of relationality in terms of sadism and masochism, his account resembles Girard's description of acquisitive desire manifested in sadism and masochism. So also does D'Arcy

49 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 193.

50 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 313.

51 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 313.

52 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 323.

53 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 314.

54 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 16.

55 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 320.

come close to Girard's claim that we desire according to the desire of the other⁵⁶ when he writes that individuals "seek another I, which it will long to make its own in order to discover itself there and to lose itself."⁵⁷ Desire, D'Arcy observes, "is at the same time the life of one and the life of the other."⁵⁸ He contrasts an "essential" with an "existential" self. When individuals draw only on the resources of their essential self, exclusive of a relationality found in the God from whom humans have our existence,⁵⁹ the keynote of love is possessiveness: "We take and hold; the thing is ours." Only in an existential relationship grounded in God does an individual live by the other's life and that other by theirs.⁶⁰

D'Arcy's thoughts on violence in religion come into view in *The Mind and Heart of Love* as he explores these two selves. One is oriented toward possession which, at its extreme, poses a threat to others' survival; the other is oriented toward God as Love. In a chapter titled "Sacrifice," D'Arcy explains that problems posed by love can be resolved only when we "make ourselves a more pleasing and acceptable sacrifice to God."⁶¹ D'Arcy recognizes two kinds of "sacrifice:" One kills, the other offers life. Or, as Girard would say, one is a feature of the sacred, the other of the holy. In his book *Transforming the Sacred into Saintliness*,⁶² Wolfgang Palaver sheds light on the sacred and the holy. Drawing on Palaver's insights, we can see how D'Arcy and Girard's views align, and we can delineate key similarities.

Palaver states that, according to Girard, the sacred emerges in mimetic crises that resolve when competitors seize on the notion of a common enemy as the cause of their disunity. Violent scapegoating – sacrifice – restores peace.⁶³ By contrast, Palaver notes, the holy emerges through transformation. In biblical re-

56 Girard, *Deceit, Desire, and the Novel*, 5.

57 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 321.

58 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 321.

59 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 320.

60 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 322.

61 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 326.

62 Wolfgang Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness* (Cambridge, New York (N.Y.): Cambridge University Press, 2021). By identifying intellectual influences on which Girard drew, Palaver secures and clarifies distinctions between the sacred and the holy. My essay points to D'Arcy as an additional influence.

63 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 26.

ligions, the scapegoat mechanism is exposed, and violence is replaced by love.⁶⁴ Palaver cites commentary by Michel Serres that clarifies these distinctions:

“The sacred kills, the holy pacifies. Nonviolent holiness roots out envy, jealousy, ambition for high position, sanctuaries of mimeticism, and thus delivers us from rivalries that exasperate us toward the violence of the sacred. Sacrifice devastates; sanctity gives birth. ... [T]he holy brings love and truth into accord.”⁶⁵

Whereas the sacred is expressed in scapegoating violence, the holy comes to view in saintliness.

When D'Arcy defines religion prior to Christianity as “an expression and assessor of man's spontaneous desires,” his views match Girard's. Human desire, developed over the course of evolution,⁶⁶ follows two impulses in religions prior to Christianity: “stalking of prey” and “submission to victimization.”⁶⁷ Before Christianity arrives to “do away with the man-made cults,” these impulses are allowed “full play” in the vagaries of sacrifice.⁶⁸ Examining Greek mythology and religion as well as other myths, D'Arcy considers whether “sacrificial cults set a seal” on human nature.⁶⁹ Arguing that they do not, D'Arcy states that, although “many conflicting theories were invented to explain the purpose of sacrifice,” we can see the “unity of intention” in “the light of the perfect and Christian sacrifice.”⁷⁰ Alluding to the excesses of the essential self bent on possession, D'Arcy states that, in Christian sacrifice, “the essential is freed from all primitive distortions and unhappy accretions” to shine out as a reaction to the presence of God.⁷¹

Palaver notes also that, for Girard, the dynamic of the sacred is *projection*, that of the holy is *imitation*. Girard recognizes throughout human history moments when humans identify human with sacred violence. But the violence they attribute to gods is but “the projection of the outcome of mimetic escalation between human beings.”⁷² As individuals compete to appropriate objects, violence itself

64 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 31.

65 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 51-52.

66 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 237.

67 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 238.

68 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 239.

69 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 239.

70 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 243.

71 D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 243.

72 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 66.

becomes the object. “Such a fetishizing of violence,” Palaver writes, “leads directly to its identification with divine power.”⁷³ Indeed God becomes a property to possess.⁷⁴ By contrast to the immediacy of sacred violence, the holy always advances as a mediated relationship with God through imitation of Christ.⁷⁵

D’Arcy understands sacrificial religion similarly: “...Man tends to make gods in his own likeness and offer sacrifice to the Unknown God in that likeness.”⁷⁶ Writing that “Religion has two sides,” D’Arcy juxtaposes awareness of the actual presence of God, “assisted by God’s grace” and open to the “image of God,” with “the projection by man into the unknown of his fears and unformulated desires.” When “man makes God after His own likeness” that action “distorts the image of the true God.”⁷⁷ Both sides of religion are visible in sacrifice: “the worst and the best are, as it were, projected onto a screen” and, in the universality of sacrifice, humans aim to placate an unknown God bent on harm or to “break away from human loves to ask for communion with the divine.”⁷⁸

Palaver states that Girard attests to the gradual transformation from the sacred, in which a collective – often a crowd – plays a central role, to the holy, in which individuals imitate Christ. Palaver writes that Girard was suspicious of large gatherings: “... he always feared the lynch mob.”⁷⁹ Only individual conversion – one person imitating another in contradiction of the crowd – empowers someone to “leave the mob of persecutors.”⁸⁰ In the absence of such transformation, appropriative desire observes no limits; even God becomes “a property to possess.”⁸¹ By contrast, when one leaves the mob and the excesses of desire it provokes, one approaches saintliness. Mimetic rivalries, “primarily over worldly possessions” are replaced by a new type of mimesis⁸² expressed in empathy with the other.⁸³ Saints

73 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 66.

74 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 67.

75 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 66.

76 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 236.

77 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 239.

78 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 239.

79 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 60.

80 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 61.

81 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 67.

82 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 62.

83 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 63.

exemplify this innermost form of mimesis: Quoting Girard, Palaver concludes “To imitate Christ is to identify with the other, to efface oneself before him Identification supposes a special aptitude for empathy.”⁸⁴

D’Arcy’s perspective coheres with Girard’s. He notes that, even within Christianity, sacrifice often entails making over to God an object that “becomes God’s property” such that it can be returned to those who offer it along with God.⁸⁵ When this happens, the “true aim of sacrifice” is obscured by the dynamics of desire and possession that reflect the limits of human love. God too becomes an entity to possess.⁸⁶ D’Arcy explains that Christianity becomes an alternative to savage rites and the cool reason of “sophisticated humanity” only because of “God’s initiative,” not ours. Christian revelation attests that “We love because He first loved us.” Christian revelation shows a plenitude of self-giving by a God who “acts as if he were sacrificing His all.”⁸⁷ The imperfect expression of Eros and Agape among humans, which regularly veers off course in egoistic possession of the other or in self-extinction, is changed by God’s love. The “God-man” offers “a mode of union” that alters relationships among humans and between humans and God. Reciprocal love and mutuality transform Eros and Agape, enabling humans to “live more fully each in the other’s love.”⁸⁸ The dilemma of human existence – contempt of God or contempt of self – is resolved.

Both D’Arcy and Girard acknowledge a distancing effect in the resolution of this dilemma. Girard speaks of “creative renunciation,”⁸⁹ D’Arcy of “disinterested love.”⁹⁰ Each cites imitation of Christ and saintliness as exemplars. Palaver states that Girard labels the change from the sacred to holy as “kenotic.” In imitation of Christ one withdraws from the immediacy of divine access promised by acquisitive desire and approaches God mediately.⁹¹ Palaver quotes Girard: “Why does Jesus regard the Father and himself as the best model for all humans? Because neither the Father nor the Son desires greedily, egotistically. . . . If we imitate the

84 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 63.

85 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 244.

86 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 244.

87 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 245.

88 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 246.

89 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 68.

90 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 318.

91 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 66.

detached generosity of God, then the trap of mimetic rivalry will never close over us.”⁹²

D’Arcy upholds “disinterested love” as the mode of divine love that breaks through the limits of human love. Citing the Fourth Gospel, he points to Christ’s words on the eve of his passion: “He that abideth in me and I in him the same beareth much fruit, for without me you can do nothing.”⁹³ D’Arcy offers examples of those who have experienced divine love as “disinterestedness.” Julian of Norwich writes that Christ “sits in our soul restfully.”⁹⁴ D’Arcy states that, in belonging utterly to its Lover, “the soul feels and thinks in the divine life and love.”⁹⁵ With “disinterested love,” God transforms love, freeing humans of the possessiveness that has troubled them. Quoting St. John of the Cross, D’Arcy writes: “God not only teaches the soul to love Himself purely, with a disinterested love, as He hath loved us, but He enables it to love Him with that strength with which He loves the soul, transforming it in His love.”⁹⁶

For D’Arcy, humans’ principal aim is “not to possess God but to belong to Him.”⁹⁷ “Belonging” is the primary feature of “a more pleasing and acceptable sacrifice.”⁹⁸ D’Arcy states that we do not know whether this new form of desire can be attained apart from Christian experience. But, human being is of a kind meant to discover God. Held in infinite and creative Love, we do not crave God. Instead, we are lifted up into God’s life.⁹⁹ D’Arcy describes this movement as *syntonically*: God’s love is communicated and “an essentially inferior energy starts repeating the rhythm of the superior one in its own fashion, as when a log thrown into a stream takes on the motion of the stream or a note on one instrument produces the corresponding note on another.”¹⁰⁰ In Girard’s terms, God becomes the occasion for participation in the holy as positive mimesis is expressed in saintliness.

92 Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness*, 67.

93 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 328.

94 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 328.

95 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 328.

96 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 329.

97 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 325.

98 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 326.

99 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 327.

100 D’Arcy, *The Mind and Heart of Love*, 327.

Notwithstanding similarities between D'Arcy and Girard, in the absence of citations by Girard from *The Mind and Heart of Love*, no direct influence can be asserted. Nevertheless, as attested to by Girard in the preamble to The D'Arcy Lecture and confirmed here, D'Arcy does, in fact, have “something to do” with ideas Girard developed all his life. Moreover, resemblances in D'Arcy and Girard's thought invite additional exploration. D'Arcy's refutation of de Rougemont and advocacy for the retrieval of Eros as a positive feature of human life and Christian faith, insufficiently explored in Christian theology and in mimetic theory, merits further discussion among scholars. That D'Arcy's argument emerges as part of a theory about the role of violence in religion with demonstrated similarities to Girard's attests to the potential fruitfulness of such an inquiry.

Bibliography

- D'Arcy, M.C. *The Mind and Heart of Love: Lion and Unicorn, A Study in Eros and Agape*. New York: Henry Holt and Company, 1947.
- Girard, René. “Conversion in Literature and Christianity.” In *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005 (Cultural Memory in the Present)*, edited by Robert Doran, 263-273. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2008.
- . *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1965.
- . “Victims, Violence, and Christianity.” *The Month* 31, no. 4 (April 1998): 129-135.
- Girard, René and Pierpaolo Antonello and Joao Cezar de Castro Rocha. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*. New York, NY: Continuum, 2007.
- Grande, Per Bjornar. “Desire in Madame Bovary.” *Contagion* 23, no. 1 (2016): 75-98.
- Haven, Cynthia L. *Evolution of Desire: A Life of René Girard*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018.
- Palaver, Wolfgang. *Transforming the Sacred into Saintliness*. Cambridge, New York (N.Y.): Cambridge University Press, 2021.
- Reineke, Martha J.. “The View from Pole Nörd: Sartre, Beauvoir, and Girard on Mimesis, Embodiment, and Desire,” *Contagion* 30, No. 1 (2023): 1-28.
- Rougemont, Denis de. *Love in the Western World*. [L'amour et l'occident]. Translated by Montgomery Belgion. New York, NY: Pantheon Books, 1956.

Der gnostische Skandal

Thomas Assheuer

Kaum etwas unterliegt so starken historischen Schwankungen wie das Gottvertrauen in die menschliche Vernunft. In Zeiten gesellschaftlichen Aufbruchs erscheint der Raum der Zukunft licht und weit. Es herrscht Zuversicht über den vernünftigen Gang der Dinge, über den Sieg von Freiheit und Fortschritt, zum Beispiel 1989, im Jahr des Mauerfalls. Heute dagegen, angesichts neuer Kriege und mörderischer Landnahmen, angesichts von Erderhitzung und Artensterben schwindet das Vertrauen in die Gattungsvernunft und der alte Zweifel am Sinn der Moderne kehrt zurück. Sollten die Pessimisten doch recht behalten?

Wenn man den Zweiflern Glauben schenkt, dann war der Triumph von Rationalität, Technik und Fortschritt ein Pyrrhussieg. Schon die Renaissance habe sich über die Vernünftigkeit der Vernunft getäuscht. Fälschlicherweise ging sie davon aus, dass dieselbe Macht, mit der die Menschen gewaltsam die äußere Natur bezwangen, innergesellschaftlich zu rationaler Selbststeuerung und Selbstbegrenzung fähig ist. Das war ein Irrtum. Tatsächlich hat sich die Macht hinter dem Rücken der Menschen und doch durch sie hindurch systemisch verselbständigt. Was man früher einmal Vernunft nannte, ist irrational geworden und schlägt destruktiv auf die Zivilisation zurück. Sie plündert die Natur und entfremdet sie ihren Bewohnern. „Mutter Erde“ existiert nicht mehr. Seitdem sie genötigt wurde, dem Menschen zu gehorchen, ist sie keine Gabe mehr, sondern eine Bedrohung. Die Neuzeit steht nicht im Zeichen von Ordnung und Vernunft. Sie steht im Zeichen von Chaos und Niedergang.

Wer das geschrieben hat? Waren es Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrer „Dialektik der Aufklärung“? Nein, es sind Überlegungen des Religionsphilosophen Romano Guardini, niedergeschrieben in seinem Buch „Das Ende der Neuzeit“, veröffentlicht 1950 unter dem Schock des Zweiten Weltkriegs und dem atomaren Massenmord von Hiroshima und Nagasaki. Ein entscheidender Satz lautet: „Das Kernproblem, um das die künftige Kulturarbeit kreisen und von dessen Lösung alles, nicht nur Wohlfahrt oder Not, sondern Leben oder Untergang abhängen wird, ist die Macht. [...] Die Wildnis in ihrer ersten Form ist be-

zwungen: die unmittelbare Natur gehorcht. Sie kehrt aber innerhalb der Kultur selbst wieder, und ihr Element ist eben das, was die erste Wildnis bezwungen hat: die Macht selbst. In dieser zweiten Wildnis haben sich alle Abgründe der Urzeit wieder geöffnet [...]. Alle Ungeheuer der Einöden, alle Schrecken der Finsternis sind wieder da. Der Mensch steht wieder vor dem Chaos.“¹

Guardinis Buch über die Wiederkehr der Urgeschichte in der Spätmoderne ist leicht zu lesen und schwer zu verstehen. Ein anderer, ebenso faszinierender wie dunkler Gedanke lautet, dass die aus der Schöpfungs-idee herausgelöste und instrumentell verwundete Natur im Maß ihrer zweckrationalen Ausbeutung dämonische Züge annimmt. Sie verstummt nicht einfach oder verharrt ausdruckslos in ihrer objekthaften Gegenständlichkeit; vielmehr wird die technisch zugerichtete und ihres Eigensinns beraubte Natur unheimlich und fratzenhaft.² Mit einem Wort: Nachdem es die entfesselte Neuzeit versäumt hat, sich durch eine „Ethik der Macht“ Grenzen zu setzen, verwandelt sie die lebensspendende Natur in eine kalte Macht des Todes. Das moderne Vertrauen in den „göttlichen“ Fortschritt entpuppt sich als Form bürgerlicher Götzenverehrung. „Der bourgeoise Aberglaube an die innere Zuverlässigkeit des Fortschritts [ist] erschüttert.“³

Guardinis katholisch imprägnierte Auseinandersetzung mit der Moderne spart nicht mit „materialistischer“ Kritik; er beklagt die Steigerungslogik einer objektiv maßlosen kapitalistischen Ökonomie ebenso wie die furchterregende Anhäufung atomarer Vernichtungspotentiale. Dennoch lokalisiert er die Ursache für die Pathologien der Neuzeit nicht in der Entwicklung der Produktivkräfte, sondern in einem geistigen Paradigmenwechsel, in einer Revolution des wissenschaftlichen Weltbildes: Die frühe Neuzeit, deren künstlerische Leistungen unbedingte Bewunderung verdienen, mathematisiert das Verständnis der Natur und spaltet ihre Erforschung sukzessive, wenngleich nicht vollständig von der christlichen Schöpfungs-idee ab. Erst diese „kopernikanische“ Operation, so muss man Guardini verstehen, öffnet jenen Deutungsraum, in dem die ehemals göttliche Natur als Gegenstand menschlicher Berechnung und Vermessung, Aneignung

1 Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (Würzburg: Werkbund Verlag, 1951), 103.

2 Guardini, *Neuzeit*, 101.

3 Guardini, *Neuzeit*, 99.

und Zurichtung erscheinen kann. Indem der szientistische Geist einer universal mobil machenden Renaissance die Schöpfung zum rechtmäßigen Objekt menschlichen Wissenwollens präpariert, öffnet er den Weg in eine Moderne, die sich die Natur als beliebig nutzbaren Stoff zur rücksichtslosen Entfaltung ihrer Produktivkräfte gefügig macht. Der Preis, den die Zivilisation für die Herrschaft über die entzauberte Schöpfung entrichtet, ist für Guardini ein doppelter: Er besteht in der Entfremdung von der Natur und der Dehumanisierung des Sozialen. Jene technisch-wissenschaftliche Macht, die die äußere Natur bezwungen hat, wandert destruktiv ins Innere der Gesellschaft.

Auch wenn man sich fragen mag, wie weit eine metaphysikgeschichtliche Erklärung moderner Krisenphänomene heute noch trägt, so bleibt das diagnostische Gespür bemerkenswert, mit dem Guardini einen Zusammenhang herstellt zwischen Naturbeherrschung und Dezivilisierung. Als würde er eine zentrale Intuition des Foucaultschen Werks vorwegnehmen, kreisen seine Gedanken um die Exzesse wissenschaftlicher, technischer und politischer Macht⁴, und es hätte nicht viel gefehlt, und er hätte auch jene epochale Zäsur voraus geahnt, die sich mit dem Begriff des Anthropozäns verbindet. Gemeint ist ein Weltzustand, in dem der Mensch so tief in natürliche Abläufe eingreift, dass er selbst zum erdgeschichtlichen Akteur wird und niemand mehr auf Anhieb (beziehungsweise erst nach komplizierten Ex-Post-Berechnungen) angeben kann, ob Extremwetterereignisse auf menschlichen Einfluss zurück gehen oder sich natürlichen Dynamiken verdanken. Anders gesagt: Wenn sich verhaltensveränderndes Mikroplastik im Hirngewebe von Fischen findet, wenn Artensterben, Dürrekatastrophen und Sintfluten von biblischem Ausmaß das Gesicht der Erde verwandeln, dann beginnt ein neues Erdzeitalter. Eine industriell überhitzte, ihre Gesteungskosten externalisierende Zivilisation beeinflusst die Reproduktionskreisläufe der Natur so weitreichend, dass sie fortan nur noch bedingt ihre eigene Gesetzgeberin ist. Oder wie Romano Guardini sagen würde: Nachdem das Anthropozän die Grenze zwischen menschlich Gemachtem und natürlich Gewordenem hat unscharf werden lassen, wird die denaturierte Natur dem Menschen unheimlich und nimmt einen dämonischen Ausdruck an. Mit verstörender Zweideutigkeit

4 Romano Guardini, *Die Macht* (Würzburg: Werkbund Verlag, 1951), 45-66.

spiegelt sich das Eigene im Anderen; selbst das arktische Eis ist von zivilisatorischer Schuld infiziert, und die vom Menschen mitverursachten, aber nicht mehr beherrschbaren Kippunkte und Kettenreaktionen können nur wie mythische Fatalitäten erwartet werden. Zynischer gesagt: Der Spezies ist die Humanisierung der Natur gelungen, wenngleich um den Preis einer Naturalisierung ihrer politischen Freiheit. So interniert das Anthropozän die politische Freiheit im Lockdown der Alternativlosigkeit, denn alle Politik steht fortan unter dem Diktat des Notwendigen – sie muss den Planeten retten und das Überleben sichern. Frei steht ihr allein noch die Wahl der Mittel.

Theologisch gesehen ist das Anthropozän ein gnostischer Skandal. Von einem traditionellen Verständnis aus betrachtet ist die Schöpfung der natürliche Schauplatz des Heilsgeschehen; ihr nicht-menschlicher Teil erscheint dabei als göttlich verbürgte Quelle von Fülle und Gedeihen („Himmel und Erde erfülle ich“, Jer 23,24). Im Anthropozän jedoch lassen sich Naturphänomene nicht mehr in einem schöpferischen Rahmen ausdeuten, und die Vorstellung von einer Selbstgesetzgebung der Natur gehört der Vergangenheit an. Damit wäre Thomas von Aquins Vorstellung hinfällig, Gott habe die Natur im buchstäblichen Sinn des Wortes „seinlassen“, er habe sie – *Deus est ubique* – in ihrer Substanz designiert und in Form gesetzt. In seinen Augen zielt jedes Ding in seiner Bewegung darauf ab, die Absichten seines Urhebers zu erfüllen: „In jedem Ding ist etwas durch Erschaffung verursacht. [...] Also ist Gott notwendig in allen Dingen zugleich anwesend: zumal er das, was er vom Nichtsein ins Sein gehoben hat, unaufhörlich und immer im Sein erhält.“⁵ Natur und Geschichte, so lautet Thomas von Aquins eschatologische Prämisse, sind die Realisierungsmedien der göttlichen Vernunft. „Das Ziel des Universums“ muss „das Gut der Vernunft sein. Das aber ist die Wahrheit. Also muss die Wahrheit das letzte Ziel des Universums sein.“⁶ Die Klimakatastrophe, die Infektion der Natur durch die entgrenzte Unvernunft des menschlichen Designers, führt demgegenüber vor Augen, wie der paradiesische Ab-Fall in die Freiheit ausgegangen ist. Nachdem

5 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (Darmstadt: Lambert Schneider Verlag, 2013), III. Buch, 68. Kapitel, 285.

6 Thomas von Aquin, *Summa*, I. Buch, 1. Kapitel, 5.

der Mensch, der „erste Freigelassene der Schöpfung“⁷, dem Naturzyklus, der ursprünglichen Not, entronnen war, ist er durch den fossilkapitalistischen Gebrauch seiner Freiheit in eine neue, diesmal lebensgefährliche Abhängigkeit geraten. Er kämpft nicht mehr gegen eine naturbelassene Wildnis oder bewirtschaftet eine – alles in allem – gnädige Schöpfung. Im Anthropozän kämpft er gegen die partielle „Wildnis“ einer denaturierten Natur, deren dystopische Dynamik er selbst mit erzeugt hat. Nicht Thomas von Aquins „Gut der Vernunft“, sondern die Macht zur Zerstörung erweist sich als Wahrheit menschlichen Handelns. Die siegreiche Zivilisation ist sich selbst zum Schicksal geworden.

Die paradiesische Freiheit zur Negation ist der Grund aller Geschichte. Ungeheuer neu allerdings und eine wahre Signatur der Moderne ist die Tatsache, dass sich das menschengemachte Anthropozän nicht mehr negieren lässt – der Eingriff in die natürliche Umwelt ist irreversibel und der status quo ante auf immer verloren. Das ist nicht ohne eschatologische Ironie. Die neuen Weltverhältnisse machen die Trennung von Natur- und Menschengeschichte obsolet und verwandeln die – theologisch gesagt – lineare Zeit des Heils in eine stagnierende Zeit des wiederkehrenden Unheils. Nachdem es der Gattung gelungen ist, in einem Sekundenbruchteil der Weltgeschichte die eigenen Lebensgrundlagen aufs Spiel zu setzen, kommt ihr die fossile Erblast in Gestalt von chronischen Klimakatastrophen aus der Zukunft entgegen. Die Schuld der Vergangenheit beherrscht die Gegenwart; sie vergiftet sie mit apokalyptischer Naherwartung und verleiht der biblischen, gegen den antiken Kosmos gerichteten Rede von der Zeit als Frist einen handgreiflichen Sinn: Time is running out. Diese Beschleunigung der eschatologischen Zeit ist reines Menschenwerk. Es ist nicht der Engel der Geschichte, es ist die Zivilisation selbst, die Himmel und Erde aus der Fassung bringt (Offenbarung 6,14). Oder um einen Gedanken von Christoph Menke ökologisch zu variieren: „Alle Befreiungen, die die Moderne seit ihrem Beginn hervorgebracht hat, haben sich – früher oder später – ins Gegenteil verkehrt. Sie haben neue Zwänge, neue Ordnungen der Abhängigkeit und Knechtschaft hervorgebracht.“⁸

7 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Sämtliche Werke* XIII (Hildesheim: Olms-Weidmann 1967), 146-147.

8 Christoph Menke, *Theorie der Befreiung* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2022), 9.

Es bedarf keiner prophetischen Gabe, sondern lediglich der profanen Zeitungslektüre, um die globalen Folgen der neuen Verhältnisse vorherzusagen. Schon heute ist das dramatische Anwachsen von mimetischer Rivalität zu beobachten, die Konkurrenz um knappe Güter, um Weideflächen, Nahrung, Rohstoffe. Territorialkonflikte nehmen zu, ebenso Fluchtbewegungen aus den neuen Klimawüsten. Entsprechend wächst die Nachfrage nach Sündenböcken und Opfergruppen, denn irgendjemand muss Schuld daran sein, dass die kapitalistischen Wachstums- und Wohlstandsversprechen getrogen haben. Ginge es mit rechten Dingen zu, müsste die weltweite Kooperationsbereitschaft alles herkömmliche Maß übersteigen. Tatsächlich bleibt sie eklatant unzureichend, höchst selektiv oder wird von Vetospielern blockiert. Supranationale Institutionen sind geschwächt, gleichzeitig wächst die Gefahr eines neuen kalten Krieges. Das global village der Post-89er Welt droht in Blöcke und Einflusszonen zu zerfallen. Die Weltgesellschaft ist zwar integriert, aber nur negativ: über Feindschaften und „babilonische Verwirrung“.

Wenn das die Lage ist – welche Rolle bleibt dann den Kirchen in der Öffentlichkeit? Wie glaubwürdig können sie noch sein, nachdem sie es vielfach versäumt haben, sich ihrer eigenen Sündhaftigkeit zu stellen, der namenlosen Gewalt gegen Kinder und Jugendliche? Welche advokatorische Verantwortung traut man der (katholischen) Kirche noch zu, nachdem die klerikale Vertuschung den Eindruck erweckt hat, sie sei eine Solidargemeinschaft der Täter, eine Kongregation der Scheinheiligen und Heuchler? Auch als beredte Anwältin der bedrängten Natur wird die schuldbeladene Kirche nicht zwingend wahrgenommen. Im Gegenteil, die monotheistische Abstraktion der Achsenzeit, das heißt, die revolutionäre Abkehr vom Götzendienst an einer magisch manipulierten Natur wird vom supersäkularistischen Alltagsbewusstsein als jene Weichenstellung wahrgenommen, mit der diese „unzeitgemäße“ Institution einst das Tor zur Hölle der Naturzerstörung geöffnet hatte: „Machet Euch die Erde untertan.“ Darüber hinaus mag man sich die Frage stellen, ob die Kirchen heute nicht weitaus glaubwürdiger dastünden, wenn sie in einer Häresie gegen sich selbst mit dem augustinischen Verständnis der Erbsünde gebrochen hätten. Anstatt mit episkopaler Freudlosigkeit die Begehrensnatur des Menschen zu skandalisieren, müssten sie die wahre Erbsünde theologisch ins Zentrum stellen – den Willen zur Macht, die Gewalt der Politik, die Herrschaft über die innere wie äußere Natur.

Der Philosoph Theodor W. Adorno ist in einem berühmt gewordenen Aufsatz einmal der Frage nachgegangen, woher das „Verhängnis des späteren Denkens über den Fortschritt“⁹ rührt. In seinen Augen bestand es darin, dass das soteriologische, auf den „Erdkreis“ und die Menschheit bezogene Moment in Augustinus' Geschichtsphilosophie abgespalten und vorschnell dem weltlichen Fortschritt zugeschlagen wurde. Damit wanderte die universalistische Idee der Erlösung, die Augustinus der *civitas dei* und dem „Erdkreis“ vorbehalten hatte, ein in ihren „Widerpart“, in die partikulare *civitas terrena*. In der Folge dieser – für Adorno unvermeidlichen Säkularisierung – entstand ein blinder Konformismus, der fromme Glaube an die immanente Teleologie einer vermeintlich erlösenden Technik. Die Transformation von Heilsgeschichte in Fortschrittsglauben opfert jenen Universalismus in der Idee vom „Erdkreis“, der für Augustinus einen substantiellen Teil der christlichen Botschaft ausmachte. Adorno aber beharrte darauf: Fortschritt gibt es nur, wenn es ein Fortschritt für alle ist.

Man kann lange darüber streiten, welche theologische Korruption dazu geführt hat, dass es den Kirchen nicht gelungen ist, den unaufgebbaren, vom Judentum ererbten Geist fest im öffentlichen Bewusstsein zu verankern und kommunikativ wirksam werden zu lassen. Von Beginn an verkündete der abrahamitische Universalismus die Einheit der Menschheit, er adressiert seine Botschaft nicht an die Wenigen und Erwählten, sondern an alle „Gotteskinder“ im ganzen „Erdkreis“. Wie René Girard und Wolfgang Palaver gezeigt haben, löst der Monotheismus einen epochalen Reflexionsschub aus und attackiert die Opferlogik der archaischen Religionen, den Kult von Kampf, Blut und Gewalt. Im Namen einer egalitären Gerechtigkeit transformiert er das archaisch Sakrale ins Heilige; er sprengt den Partikularismus der Stammesmythen und delegitimiert die Produktion von Sündenböcken zur Lösung sozialer Konflikte.¹⁰ Der christliche Universalismus ist im Lauf der Geschichte immer wieder angegriffen und verraten worden, oft genug durch die Kirche selbst. Heute steht die Rede von „Menschheit“ und „Gattung“ hochgradig unter Druck; rechte Bewegungen und rechte Regierungen denunzieren sie als kosmopolitische Lüge und machen Propaganda

9 Theodor W. Adorno, „Fortschritt“, in *Gesammelte Schriften* 10.2. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977), 620.

10 Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie* (Münster: Lit Verlag, 2003).

für eine Neo-Antike, eine Weltordnung ohne Ordnung, zusammengesetzt aus Großräumen und machtvollen Nationalstaaten. Das mythische Recht des Stärkeren ersetzt darin die Stärke des Rechts, während die monotheistische Traditionslinie auf ein subaltern jasagendes Gewohnheits-Christentum zum höheren Zweck allfälliger Herrschaftssicherung verkommt. Wenn nicht alles täuscht, dann stellt der neue Nationalismus für den altkonservativen Klerus keine geringe Verlockung dar. Rechte Regierungen und ihre Vordenker machen ihnen ein Angebot und versprechen die Wiedereinsetzung der Religion als Kathedrale der Sinnsicherung. Ein neues Bündnis aus Macht und Metaphysik soll die Schmach der Französischen Revolution vergessen lassen und die Kirchen zurück an die Seite des Staates führen.

Es versteht sich von selbst, dass die Religionsgemeinschaften um der Integrität ihrer Botschaft willen dieses diabolische Angebot ausschlagen müssen; ein Bündnis mit autoritären Machthabern führt sie unweigerlich in die babylonische Gefangenschaft mit der säkularen Macht, in eine neue spirituelle Knechtschaft. Stattdessen sollten sie die „Torheit“ riskieren, ihr im Kern unverbrauchtes menschheitliches Erbe gegen die Logik der Welt geltend machen. Die Frage des Nationalegoisten lautet: „Was wird aus mir?“ Die Frage der Religionen lautet: „Was wird aus uns allen?“

Den vom monotheistischen Erbe zehrenden Religionen fiele (neben vielem anderen) die Aufgabe zu, mit der ganzen Macht ihrer Ohnmacht die Stimme zu erheben und dem „Erdbreis“ ins Gewissen zu reden. Urbi et orbi müssten sie die Umpolung mimetischer Energien einfordern – nicht den globalen Wettstreit um Herrschaft, sondern den Wettstreit um das Gute, um den Frieden und die Verantwortung für die Gattung. In einer Zeit, in der das Überleben der Menschheit auf dem Spiel steht, scheint es zwingend, dass die Religionen als Anwälte des planetarischen Bewusstseins auftreten und ihre Gemeinden darüber aufklären, dass es Probleme gibt, die die Welt nur kooperativ zu lösen vermag. Betrachtet man das Ausmaß der globalen Vernetzung, dann sind die kommunikativen Voraussetzungen für diese zweite Achsenzeit längst etabliert. Wie vor zweieinhalbtausend Jahren könnten die Religionen den Anstoß geben für einen Reflexionsschub der bislang nur negativ vergemeinschafteten, in ihren selbstzerstörerischen Routinen gefangenen Weltgesellschaft. Wie Wolfgang Palaver am Beispiel von Mahatma Gandhi gezeigt hat, teilen die Weltreligionen zentrale Einsichten in gesellschaft-

liche Gewalt- und Opfermechanismen. Und in keiner ist die Natur eine beliebig vernutzbare Ressource.¹¹

Allerdings, es müsste schon ein Wunder geschehen, wenn die Religionen sich dazu durchdringen würden, in Menschheitsfragen mit einer Stimme zu sprechen. Der russische Patriarch Kyrill hat einen Pakt mit dem Teufel geschlossen; er spendet Putins Angriffskrieg die höheren sakramentalen Weihen und schickt junge Männer mit Gottes Segen in den Tod. Käme Jesus zurück auf die Erde, würde Kyrill ihn vermutlich vom Großinquisitor Putin kreuzigen, vergiften oder im Straflager verhungern lassen. Ebenso abstoßend wie der russisch-orthodoxe Patriarch ist der gottlose Klerikalfaschismus in Iran. Auch diese, vom Vatikan auffallend unkommentierte Perversion des abrahamitischen Erbes ist geeignet, die religiöse Sphäre insgesamt in Misskredit zu bringen und ihr Erscheinungsbild global zu verfinstern. Die totalitäre Sündhaftigkeit färbt ab; Religionen erscheinen in den Augen der Weltöffentlichkeit als Opium der Mörder zwecks Niederwerfung des eigenen Volkes. Auf einer anderen Ebene liegt die Entwicklung in den USA. Dort gerät der Katholizismus unter Einfluss von monarchistischen Rechten, die mit heiligem Zorn die liberale Trennung von weltlicher und metaphysischer Macht bekämpfen und Donald Trump als den von Paulus prophezeiten „Menschen der Gesetzlosigkeit“ feiern, als jenen Terminator und Abräumer, der den Weg frei macht zu einem sittlichen Staat mit einem christlichen Fürsten an der Spitze.

Völlig offen ist derzeit, wie der intra muros ausgetragene Richtungsstreit im Vatikan ausgehen wird. Auch hier scheint die Versuchung konservativer Gruppen groß zu sein, das Gedächtnis an den Juden Jesus zu verwässern und sich in den Exerzitien des Ausharrens auf klerikale Wahrheitsverwaltung zu beschränken, polemisch gesagt: auf die identitätspolitische Selbstheiligung der Institution. Zweifelsohne verbinden theokratische Geister mit ihrer Überwinterungsstrategie die Hoffnung, dass die römisch-katholische Kirche nach dem Untergang der verhassten Moderne als *ecclesia triumphans* in einem „heiligen“ Bund aus Thron und Altar wieder aufersteht. Nun mag das Warten auf das Ende der Neuzeit vor ein, zwei Jahrzehnten im metaphysischen Mindset der Orthodoxie eine denkbare Option gewesen sein. Heute, unter den Bedingungen der Klimakrise, macht der

11 Wolfgang Palaver, „Gandhi’s Militant Nonviolence in the Light of Girard’s Mimetic Anthropology,“ *Religions* 12, no. 988 (2021): <https://doi.org/10.3390/rel12110988>.

Rückzug auf den Fels Petri seine Rechnung ohne die ökologischen Fakten. Der Exodus aus der Moderne in die natürliche Natur der Vormoderne ist unmöglich geworden. Die unberührte Schöpfung, auf der der katholische Fundamentalismus sein ewiges Reich errichten möchte, gibt es nicht mehr.

Sagen wir es so: Wenn nicht alles täuscht, dann geht eher ein Kamel durchs Nadelöhr, als dass die Weltreligionen sich im klaren Bewusstsein ihrer unüberbrückbaren Differenz zusammenschließen und ein Bild der Geschichte vermitteln, in dem von der Natur gerettet wird, was noch zu retten ist und der Weg vom Sakralen zum Heiligen nicht abgebrochen, sondern fortgeführt wird.¹² Bleibt alles beim Alten, dann wäre die Neuzeit definitiv am Ende. Ihr Sinn bestünde allein in praktischer Katechontik – er bestünde darin, den eigenen Zerfall hinauszuzögern.

Bibliography

- Adorno, Theodor W. „Fortschritt.“ In *Gesammelte Schriften* 10.2, 617-638. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Aquin, Thomas von. *Summa contra gentiles*. Darmstadt: Lambert Schneider, 2013.
- Guardini, Romano. *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg: Werkbund Verlag, 1951.
- . *Die Macht*. Werkbund Verlag, 1951.
- Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In *Sämtliche Werke* XIII. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1967.
- Menke, Christoph. *Theorie der Befreiung*. Berlin: Suhrkamp, 2022.
- Palaver, Wolfgang. *René Girards mimetische Theorie*. Münster: Lit, 2003.
- . *Transforming the Sacred into Saintliness*. Cambridge: University Press, 2021.
- . „Gandhi’s Militant Nonviolence in the Light of Girard’s Mimetic Anthropology.“ In *Religions* 12, no. 988 (2021): <https://doi.org/10.3390/rel12110988>.

¹² Wolfgang Palaver, *Transforming the Sacred into Saintliness* (Cambridge: University Press, 2021).

Banges Hoffen

Öko-Angst und Schöpfungsspiritualität

Michael Rosenberger

„Adults keep saying: ‚We owe it to the young people to give them hope.‘ But I don’t want your hope. I don’t want you to be hopeful. I want you to panic. I want you to feel the fear I feel every day. And then I want you to act. I want you to act as you would in a crisis. I want you to act as if our house is on fire. Because it is.“¹

Das Haus der Erde brennt, und die Zeit läuft davon, die Katastrophe noch zu verhindern. Darüber sollten die Führenden in Politik und Wirtschaft ebenso in Panik geraten wie die Sprecherin dieser Sätze, Greta Thunberg vor dem Weltwirtschaftsforum in Davos 2019. Denn allein die Angst treibt zum entschiedenen Handeln, so ihre These, während die Hoffnung, jedenfalls wie sie durchschnittlich verstanden wird, fälschlich beruhigt und einschläfert.

Die Resonanz, die Greta Thunberg bei vielen jungen Menschen gefunden hat, zeigt, dass das Lebensgefühl tiefer Angst in ihrer Altersgruppe weit verbreitet ist. Die junge Generation hat wenig Optimismus, überschaubare Träume, reichlich Skepsis und eine gehörige Portion Zukunftsangst. Das ist ein völlig anderes Lebensgefühl als es die ältere Generation in ihrer Jugend erlebt hat. Den Gräueln des Weltkriegs, des Holocausts und des Abwurfs der Atombombe folgten sonnige Jahrzehnte voller Zuversicht, deren krönende Bestätigung der Fall des Eisernen Vorhangs schien. Doch fast zeitgleich mit diesem brauten sich die düsteren Wolken einer neuen, erstmals wirklich globalen Katastrophe an: Der Klimaerwärmung und des Verlusts der Biodiversität. Lange haben wir diese Bedrohung verdrängt, jetzt ist das unmöglich geworden.

1 Greta Thunberg, „Davos Speech“, *The Guardian*, January 25 (2019): <https://www.theguardian.com/environment/2019/jan/25/our-house-is-on-fire-greta-thunberg16-urges-leaders-to-act-on-climate> (Abruf 18.11.22).

Tomás Halík bezeichnet die gegenwärtige Epoche als „dritte Aufklärung“². Während die erste Aufklärung im 18. Jh. die Emanzipation der Vernunft von Tradition und Autorität und die zweite Aufklärung in den 1960er Jahren die Emanzipation der Emotionalität und der Sexualität von überkommenen Konventionen gebracht haben, charakterisiert Halík die gegenwärtige dritte Aufklärung als Befreiung der Natur von technisch-ökonomischer Manipulation und der Minderheiten von Kolonialisierung. Den entscheidenden Unterschied sieht er in ihrer konträren emotionalen Färbung: Während die erste und zweite Aufklärung von Optimismus getragen waren, sei die dritte von Pessimismus und Angst geprägt.

Ist diese Angst hilfreich? Kann sie wirklich produktiv genutzt werden, wie Greta Thunberg insinuiert? Wenn ich dieser Frage im Folgenden nachgehe, dann muss gerade im Kontext der Theologie Vorsicht walten. Lange hat das Christentum mit einer übersteigerten Höllenangst Missbrauch getrieben. Wenn diese fehlgeschlagene (Un-)Heilspädagogik nicht fröhliche Urständ feiern soll, muss die Erschließung der aktuellen Öko-Angst auf signifikant andere Weise geschehen. Da sich auch Wolfgang Palaver wiederholt mit dieser Frage beschäftigt hat, sei im Folgenden ein Versuch unternommen, der Antwort einen kleinen Schritt näher zu kommen. Dazu soll zunächst die empirische Wissenschaft, insbesondere die Psychologie, gehört werden. Anschließend nähere ich mich drei philosophischen Ansätzen der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg, ehe einige theologische Überlegungen den Artikel beschließen.

Ansporn zum Handeln. Psychologie der Angst

Aus Sicht der Psychologie ist zunächst eine grundlegende Unterscheidung nötig: Ängstlichkeit als Persönlichkeitsmerkmal bezeichnet die dauerhafte Disposition einer Person, in der Mehrzahl der Lebenssituationen ängstlich zu reagieren. Von ihr zu unterscheiden ist die momentane Angst als situationsbezogener emotionaler Zustand.³ Sie ist „ein affektiver Zustand des Organismus, der durch erhöhte

2 Tomás Halík, *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage* (Freiburg i.B.: Herder, 2022), 163-172.

3 Heinz Walter Krohne, *Psychologie der Angst. Ein Lehrbuch* (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 14-18.

Aktivität des autonomen Nervensystems sowie durch die Selbstwahrnehmung von Erregung, das Gefühl des Angespantenseins, ein Erlebnis des Bedrohtwerdens und verstärkte Besorgnis gekennzeichnet ist“⁴.

Im Rahmen unserer Fragestellung geht es um das zweite Phänomen. Die Angst der Jugendlichen resultiert nicht aus einer größeren charakterlichen Ängstlichkeit, sondern aus einer konkreten, wenn auch länger andauernden Situation, nämlich jener der ökologischen Bedrohung unseres Planeten. Evolutionsbiologisch und psychologisch gesehen ist solche Angst ein lebensnotwendiger Mechanismus, weil sie auf Gefahren aufmerksam macht und zum diesbezüglichen Handeln animiert. „Die Beantwortung einer realen Gefahr mit Angst ist nicht nur lebensnotwendig, sondern oft auch lebenserhaltend, denn oft genug hat uns Angst in kritischen Umständen gerettet, und wir wären zugrunde gegangen, hätten wir nicht Angst als Warnung vor eigenem Übermut, Unterschätzung der Gefahr, unüberlegtem Tun entwickelt.“⁵

Als krank gelten daher Individuen, die in bedrohlichen Situationen keine Angst empfinden – die situative Angst hingegen ist grundsätzlich ein gesundes Empfinden. Dennoch garantiert sie für sich alleine noch nicht, dass die von ihr erfassten Individuen mit der Gefahr umgehen und fertigwerden können. Angst ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür.

Rational-Choice-Apokalyptik. Der „catastrophisme éclairé“

In den letzten Jahren wird vor allem im frankophonen Raum ein Ansatz der Anthropologie und politischen Philosophie diskutiert, der die Öko-Angst der jungen Menschen in produktive Schritte zur Umgestaltung der Welt übersetzen will. Seine Selbstbezeichnung „catastrophisme éclairé – ‚aufgeklärter Katastrophismus‘ – wurde 2002 von dem französischen Philosophen Jean-Pierre Dupuy geprägt und erhielt in der französischen intellektuellen Öffentlichkeit einige Aufmerksamkeit. [...] Dupuy will das Bewusstsein von der Endlichkeit der Welt, beziehungsweise

⁴ Krohne, *Psychologie der Angst*, 15.

⁵ Erwin Ringel, „Angst III. Psychologisch,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche Band 1*, ed. Walter Kasper (Freiburg i.Br.: Herder, ³1993), 673.

die Angst vor diesem Ende, in eine produktive Handlungsanleitung übersetzen. ‚Croire au destin, c’est éviter qu’il se réalise’.“⁶

„An das Schicksal glauben, das heißt verhindern, dass es sich realisiert.“ Kerngedanke des aufgeklärten Katastrophismus ist also, dass die bevorstehende Umweltkatastrophe nicht nur als eine Möglichkeit von vielen wahrgenommen werden darf, sondern als mit Sicherheit eintretendes Ereignis geglaubt werden muss. Genau daraus wachse die notwendige Entschlossenheit zum Handeln, um die Katastrophe zu verhindern.

Dupuy ist Mathematiker und Logiker. Als solcher sieht er, dass naturwissenschaftliches Wissen allein nicht genügt, um eine Prognose zu würdigen und dementsprechend zu handeln.⁷ Dupuy vergleicht die gegenwärtige Menschheit mit den Jüd*innen, die noch im Deportationszug nach Auschwitz glaubten, es gebe keine Vernichtungslager. Er zitiert Primo Levi: „Die Dinge, deren Existenz moralisch nicht erlaubt ist, können nicht existieren.“⁸

Für Dupuy liegt die Ursache dafür, einer unvorstellbaren Prognose nicht glauben zu können, darin, dass Prognosen immer nur Wahrscheinlichkeiten angeben. Es bleiben Alternativen offen. Auch die wahrscheinlichste Prognose trifft nicht mit Sicherheit ein. Wer einer prognostizierten Katastrophe zuvorkommen will, müsse jedoch fest davon überzeugt sein, dass sie eintritt. Nur dann werde er alles Menschenmögliche zu ihrer Verhinderung tun. Dupuy sieht darin das Dilemma des Propheten Jona: Sagt er Ninive den Untergang an, werden sich die Menschen bekehren, Gott wird den Untergang nicht vollziehen und Jona wird als falscher Prophet zum Gespött der Menschen. Die angekündigte Katastrophe

6 Julia Grillmayr, „Was übermorgen gewesen ist. Die Rezeption von Günther Anders im zeitgenössischen französischen catastrophisme éclairé,“ *Günther Anders-Journal* 1 (2017), 1: <http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/wp-content/uploads/2017/12/grillmayr-2017.pdf> (Abruf 18.11.22).

7 Jean-Pierre Dupuy, „Enlightened Doomsaying and the Concern for the Future,“ *Ritumeikan Studies in Language and Culture* 24/4 (2013), 8 (Open Access unter: https://www.google.com/url?sa=t&rcrt=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj8-eE5rf9AhXd7rsIHStChCSUQFnoECBIQA-Q&url=https%3A%2F%2Fwww.ritumei.ac.jp%2Facd%2Fre%2Fk-rsc%2Flcs%2Fkiyou%2Fpdf_24-4%2FRitsIILCS_24.4pp.7-13DUPUY.pdf&usg=AOvVaw3dZ1NVUZtE7jhNO8c82RAU; Abruf 28.02.23). Siehe auch Dupuys Beitrag in diesem Band (die Hgg.).

8 Jean-Pierre Dupuy, „Enlightened Doomsaying“, 9, ohne Angabe der Quelle. Primo Levi, *I sommersi e i salvati* (Torino: Einaudi, 1986), 134-135: „Non possono esistere le cose di cui non è moralmente lecita l’esistenza.“ – Frei übersetzt: „Dass nicht sein kann, was nicht sein darf!“

bleibt im Bereich des Unmöglichen, und das Bemühen um ihre Verhinderung scheint rückblickend unnütz.⁹

Die Lösung dieses Dilemmas ist für Dupuy, sich gedanklich in die Zukunft nach der Katastrophe hineinzuprojizieren und von dort auf die Gegenwart zurückzuschauen. Dupuy nennt das „projected time“¹⁰. Aus ihrer Perspektive sei die Katastrophe zugleich notwendig und unwahrscheinlich. Der fiktive Zeitenwechsel bringe also einen sachlichen Perspektivenwechsel mit sich. „Before the catastrophe occurs, it cannot occur; it is in occurring that it begins to have always been necessary, and therefore, that the noncatastrophe, which was possible, begins to have always been impossible. The metaphysics that I proposed as the basis for a prudence adapted to the temporality of catastrophes consists in projecting oneself into the time following the catastrophe, and in retrospectively seeing in the latter an event at once necessary and improbable.“¹¹ Die Unwahrscheinlichkeit sei dann keine epistemische, subjektive, aus Unwissen rührende Ungewissheit (uncertainty) mehr, die durch Wissensgewinn überwunden werden könnte, sondern eine objektive Unbestimmtheit (indeterminacy) und damit Teil einer Realität.¹²

Neben Dupuy vertreten den aufgeklärten Katastrophismus vor allem Michaël Foessel und Jean-Luc Nancy. Slavoj Žižek lässt ausdrücklich Sympathie für ihn erkennen. Eine gewisse Prominenz ist dieser Denkrichtung also nicht abzuspüren. Dennoch bleibt die Frage, ob die Projektion der Zeitvorstellung vom Präsens ins Futur II alleine genügt, um die Menschen zum entschlossenen Handeln gegen die drohende Öko-Katastrophe zu bewegen. Mathematisch-logisch mag das ein wichtiger Schritt sein, doch verortet er sich vollständig im Rahmen einer rational choice Theorie, die davon ausgeht, dass Menschen kühl und berechnend handeln. Das aber ist in Wirklichkeit kaum der Fall.

9 Jean-Pierre Dupuy, „Introduction au catastrophisme éclairé,“ in *La Peur. Émotion, passion, raison*, ed. Anne-Marie Dillens (Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2006), 175-197 (Open Access unter: <https://books.openedition.org/pusl/22267?lang=de>, § 37; Abruf 22.11.22).

10 Jean-Pierre Dupuy „The Precautionary Principle and Enlightened Doomsaying: Rational Choice before the Apocalypse,“ *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities* 1 (2009): 10 (Open Access unter: <https://arcade.stanford.edu/occasion/precautionary-principle-and-enlightened-doomsaying-rational-choice-apocalypse>; Abruf 28.02.23).

11 Dupuy, „The Precautionary Principle“, 10.

12 Dupuy, „The Precautionary Principle“, 10 and 12-13.

Ehrfurchtswoll trauern. Die „bewusste Apokalypstik“

Eine ganzheitliche, Verstand und Gefühl einbeziehende Konfrontation mit der drohenden Katastrophe hat ein halbes Jahrhundert vor Dupuy Günter Anders vorgeschlagen. „Dupuy hatte 2002 noch nie von Günther Anders gehört. Vielmehr scheint er nach dem Erscheinen von *Pour un catastrophisme éclairé* auf die Ähnlichkeit mit Anders' Philosophie hingewiesen worden zu sein, die tatsächlich erstaunlich ist. Er geht daraufhin in seinen folgenden Texten umso mehr auf Anders ein.“¹³ „Der Anders der 1950er bis 1980er Jahre bekräftigt nachträglich die Thesen des zeitgenössischen Philosophen Dupuy, der infolge meint, Anders sei der verkannteste Philosoph des 20. Jahrhunderts. [...] Das ist interessant, wenn man bedenkt, dass Anders' Verkanntheit oder gar Unbeliebtheit oftmals durch dieses Motiv des Apokalyptischen begründet wurde, das er in nur sehr wenigen Texten ausspart. Dass nun gerade die Treue zu diesem düsteren Motiv, die ihm so oft zum Vorwurf gemacht wurde, ihm heute zu vermehrtem Ansehen verhilft, ist kurios.“¹⁴ Allerdings möchte ich zeigen, dass Dupuy mit Anders nur die Hälfte von dessen Theorie teilt, nämlich die Idee der *projected time*. Bei Anders ist das nur der eine Teil der Lösung. Sein Konzept ist jedoch umfassender.

Der historische Kontext für Anders' Schaffen ist die Erfindung und der Abwurf der Atombombe. Darin sieht er eine wirklich globale Bedrohung der Menschheit als Ganzer. Warum, so Anders' drängende Frage, tut niemand etwas, um diese Gefahr abzuwenden? Anders spricht von „Apokalypse-Blindheit“¹⁵. Die meisten Menschen spürten (!) das atomare Elend gar nicht – ein erster Hinweis darauf, dass er Rationalität und Emotionalität gleichermaßen für wichtig hält. Das Erspüren des atomaren Elends, so Anders weiter, brauche Schulung, und die brauche eine umfassende Ursachenanalyse.

Anders nennt etliche objektive Gründe für die Apokalypse-Blindheit angesichts der Atombombe. Der wichtigste ist die von ihm so genannte „Überschwelligkeit“¹⁶. Die Folgen eines Einsatzes von Atomwaffen wären viel zu

13 Grillmayr, „Was übermorgen gewesen ist“, 4.

14 Grillmayr, „Was übermorgen gewesen ist“, 5.

15 Günter Anders, *Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation* (München: C.H. Beck, 1972), 106-126.

16 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 110.

groß, um noch irgendwie vorstellbar zu sein. „Vor unserem eigenen Sterben können wir Angst haben. / Schon die Todesangst von zehn Menschen nachzufühlen, ist uns zuviel. / Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele. Der Gedanke bleibt ein Wort.“¹⁷ Das menschliche Vorstellungsvermögen ist für Katastrophen dieses Ausmaßes einfach nicht geschaffen. Da es jeweils auf Vergleiche mit bereits gemachten Erfahrungen zurückgreift, muss es angesichts übergroßer Katastrophen emotional ebenso wie rational kapitulieren.

Komplementär zur objektiven Überschwelligkeit ist im Bereich der subjektiven Wahrnehmung die argumentativ-rationalisierende Verharmlosung der Bedrohung durch die Mächtigen.¹⁸ Falsche Begriffe würden verwendet. Eine „Vernüchterung des Entsetzlichen“¹⁹ werde vorangetrieben, indem man so sachlich rede, dass die Grausamkeit verblasse. In der Solennifizierung werde das Horrende zum Erhabenen gemacht, aus dem Entsetzen über die Atombombe werde ein heiliges Erschauern vor ihr.²⁰ Falsche Vergleiche mit anderen Gefährdungen würden ebenso verharmlosen wie der Verweis auf angeblich viel größere Bedrohungen. Schließlich spekuliere man auf die Dummheit der Menschen, wie ein Merkblatt der deutschen Bundesregierung für das Verhalten bei einer Atomexplosion zeige, das Anders ausführlich zitiert. Die Strategie der Herrschenden kenne also viele Mittel, die Dramatik der Situation weg zu erklären. „Wer herrscht, der insistiert auf seinem eigenen Bleiben, und damit auf dem Bleiben der Welt.“²¹

Anders' Lösung ist eine „bewusste Apokalyptik“. Das „prometheische Gefälle“²² zwischen der menschlichen Macht, die Erde auszulöschen, und der Unfähigkeit, das zu fühlen, müsse durch die Ausbildung moralischer Phantasie

17 Günter Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, Band 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (München: C.H. Beck, 1956), 269.

18 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 127-135.

19 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 128.

20 „Nachgerade ist es schon beinahe unmöglich geworden, Atomrüstung befürwortende Leitartikel in ‚ernsten‘ deutschsprachigen Blättern zu lesen, in denen nicht die fatale Zeile aus Hölderlins Patmos-Gesang ‚wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch‘ auftauchte. Die Zitierung dieser Worte sollte verboten werden. Man stelle es sich vor, die Amerikaner hätten die Bewohner von Hiroshima einen Tag vor ihrem Angriff auf die Stadt mit diesem Hölderlin-Zitat getröstet. Oder die Nazis hätten diese Worte als Inschrift auf dem Auschwitzportal verwendet – der Zynismus dieser Feierlichkeit springt in die Augen.“ (Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 129).

21 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 111.

22 Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 274.

überwunden werden.²³ Diese lasse sich am besten im Futur II schulen – in der Vorstellung vom Tag nach der Katastrophe.

Was Anders mit der Schulung der moralischen Phantasie meint, wird wohl nirgends so deutlich wie in seiner literarischen Variante der biblischen Sintfluterzählung unter dem Titel „Die beweinte Zukunft“²⁴. Noach, so die Erzählung, hat bereits einhundertmal vor der Sintflut gewarnt, doch niemand hat sich für den Bau einer Arche gemeldet. So kann es also nicht weitergehen. Noach erkennt, dass die Leute nur das „Allerneueste“ und nicht seine schon oft vorgetragenen Warnungen hören wollen. Daher ändert er seine Strategie und versucht, die Menschen bei ihrer Neugier zu packen und durch Erschrecken zu bewegen. „Die geschminkte Wahrheit ist besser als die bescheidene Verschwiegenheit. Die geschriene Wahrheit wahrhaftiger als die Wahrheit, die nicht ankommt.“²⁵

Noach kleidet sich in das jüdische Trauergewand von Sack und Asche und betrauert die Toten, die übermorgen durch die Sintflut gestorben sein werden. „So also: in allertiefster Trauer, verkleidet in das Kostüm der Wahrheit, ein Schauspieler des Schmerzes, der sein wirklicher Schmerz war, ein Hinterbliebener der Toten von morgen, so also stand er in der Mittagsglut seiner ausgestorbenen Straße.“²⁶ Als die Menschen die Asche auf seinem Haupt sehen, beginnen sie voller Ungeduld Fragen zu stellen: Ob jemand, und wer und wann er gestorben ist. Noach antwortet jeweils nach längerem Schweigen: Ja, es ist jemand gestorben, viele, wir alle! Als die Leute fragen, wann das Unglück geschehen sei, sagt Noach: „Morgen ist es geschehen.“²⁷ Wie das möglich sein soll? „Weil es übermorgen etwas sein wird, was gewesen ist.“²⁸

„Ihr habt es gehört“, begann Noah nun von neuem. „Übermorgen wird die Flut etwas sein, was gewesen ist. – Und ihr wisst, was das bedeutet. Oder solltet ihr selbst das nicht wissen?“ Da geschah es zum ersten Male, dass niemand den Mund öffnete, um zu antworten. [...] Wenn nämlich die Flut übermorgen etwas sein wird, was gewesen ist, dann heißt das: dies hier, nämlich alles, was vor der

23 Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 273.

24 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 1-10.

25 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 2.

26 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 3.

27 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 6.

28 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 6.

Flut gewesen, wird etwas sein, was niemals gewesen ist. Nein, niemals. Und ihr wisst, warum niemals. Oder solltet ihr selbst das nicht wissen?‘ Da geschah es zum zweiten Male, dass niemand seinen Mund aufat. [...] ‚Weil es‘, erklärte Noah an ihrer statt, ‚wenn die Flut morgen kommt, fürs Erinnern zu spät sein wird und zu spät fürs Betrauern. Und weil es dann niemanden mehr geben wird, der sich unser wird entsinnen können, und niemanden, der uns wird betrauern können. Nein, niemanden. Und ihr wisst auch, warum niemanden. Oder solltet ihr selbst das nicht wissen?‘ Da blieben sie zum dritten Male stumm. [...] ‚Weil kein Unterschied sein wird‘, antwortete Noah an ihrer statt, ‚zwischen Weinenden und Beweinten, weil die Totenkläger in den Wassern dahintreiben werden neben den Toten, die Segnenden neben den zu Segnenden, die Zukünftigen neben den Gewesenen, und weil wir alle betrogen sein werden um unseren Kaddisch.‘²⁹

Schließlich singt Noach den jüdischen Totengesang, den Kaddisch – und alle sind tief erschüttert. Dann geht er nach Hause und wäscht sich. Und siehe da, schon bald kommen zahlreiche Menschen, die ihm helfen wollen, eine Arche zu bauen. ‚Und nicht nur die Arche wäre niemals gebaut worden, die eine klägliche Arche, die schließlich zustande kam anstelle der stolzen Flotte, die er einst erhofft und entworfen hatte; sondern auch wir wären nicht da, wir, seine Ururenkel, und keiner von uns hätte je die Freude gehabt, die Schönheit der wiederergrüneten Welt zu bewundern; und auch Gott würde nicht thronen über seinen Geschöpfen, sondern über verstummtem Gelände, das ihn anöden würde in alle Ewigkeit – hätte nicht Noah den Mut aufgebracht, zu hadern, Komödie zu spielen, in Sack und Asche aufzutreten, die Zeit umzudrehen, die Tränen im voraus zu vergießen und den Totensegen zu sprechen für die noch Lebenden und die noch nicht Geborenen.‘³⁰

Der Unterschied zum aufgeklärten Katastrophismus Dupuys liegt auf der Hand: Während Dupuy sich mit dem fiktiven Sich-Hineinversetzen ins Futur II begnügt und damit ein rein rationales Kalkül vorschlägt, kommt bei Anders gleichberechtigt ein Moment starker Emotionalisierung dazu. Die Gefühle, die gläubige Jüd*innen beim Singen oder Hören des Kaddisch verspüren, beschreibt Anders daher ausführlich. Es sind freilich weniger Gefühle von Angst und Trauer

29 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 7-8.

30 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 10.

als solche der Betroffenheit und des heiligen Erschreckens. Denn das Kaddisch ist ein Lob der Erhabenheit Gottes ohne ein einziges Wort der Klage. Darin liegt seine Ermutigung zur Hoffnung. Das Gebet ist davon überzeugt, dass Gott Schmerz und Trauer der Menschen sieht und auf seine unerforschliche Weise für sie sorgen wird.

In gewisser Weise tut Anders das, was er zuvor kritisiert hat: Er solennifiziert die Angst. Die Furcht wird in Ehr-Furcht transformiert. Aber genau besehen ist seine Kritik an der Solennifizierung unpräzise – das aus dem Kontext gerissene Hölderlin-Zitat, das Anders als Beispiel heranzieht, solennifiziert nicht, sondern banalisiert – und ist außerdem nicht mit seiner sonstigen Stoßrichtung kompatibel: Alle anderen Kritikpunkte betreffen das rationalisierende „Wegerklären“ der Atomgefahr, während die Solennifizierung keine Rationalisierung, sondern eine bestimmte religiöse Weise der äußersten Emotionalisierung darstellt. Im hellen Licht der Erhabenheit Gottes tritt die Brutalität menschlichen Handelns umso deutlicher zutage. Nicht umsonst enthalten jüdische wie christliche Trauerliturgie einen starken Ruf zur Umkehr. Die „bewusste Apokalyptik“ erzeugt also eine Mischung aus vielen Gefühlen: Furcht (Angst) und Ehrfurcht, Trauer und Schmerz, Betroffenheit und Reue. Gerade durch ihre Vieldimensionalität können diese Emotionen zielführend wirksam werden.

Ungewissheit aushalten. Existenzphilosophie der Angst

Noch einmal anders als Dupuy und Anders lokalisiert Karl Jaspers die Bedeutung der Angst, indem er sie mit der Hoffnung in Verbindung setzt. Sein historischer Anhaltspunkt ist weder die ökologische Katastrophe wie bei Dupuy noch die Atombombe wie bei Anders, sondern der Holocaust mit seinen Konzentrationslagern und Gaskammern. Jaspers geht es weniger um die physische Auslöschung der Menschheit als vielmehr um die moralische Auslöschung der Menschlichkeit. „Aber es ist eine ganz andere Sorge um die Zukunft des Menschen in die Welt gekommen, wie sie vorher nie da war. Es ist die Sorge um das Menschsein selber.“³¹

31 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: Piper, ³1963/ ¹1950), 186.

Wie kann der Holocaust zum Anlass einer Neuorientierung werden? Zunächst einmal sei jeder Fatalismus zu vermeiden. Wenn man den Lauf der Dinge als unabänderlich ansehe, dränge einen die Angst davor in „die Gleichgültigkeit, die sich im Nächsten und Gegenwärtigen beruhigt, und die Passivität der Ohnmacht, die Resignation vor dem vermeintlich Notwendigen“³². „Man befreit sich von der Verantwortung, indem man sich als freien Menschen auslöschen möchte.“³³

Im Gegensatz zum Fatalismus ist es für Jaspers gerade das Vorläufige, Ungewisse, das das menschliche Handeln antreibt und inspiriert. „Prognosen [...] öffnen den Raum des Möglichen, sie geben Ansatzpunkte für Plan und Handeln, sie bringen uns in die weitesten Horizonte, sie steigern unsere Freiheit mit dem Bewusstsein des Möglichen. [...] All unser Handeln hängt von Zukunftserwartungen ab, von der Vorstellung der Chancen und der Verlässlichkeiten. Es setzt seine Ziele im Raume des für möglich Gehaltenen.“³⁴

Völlig unabhängig davon, ob man die Ungewissheit der Zukunft im Futur I thematisiert oder im Futur II fiktional in Gewissheit verwandelt, bleibt nach Jaspers die zentrale existenzielle Herausforderung, die Ungewissheit auszuhalten. „Es ist für den Gang der Dinge wesentlich, ob der Einzelne es aushält, in der Schweben zu bleiben, oder ob er sich flüchtet in Gewissheiten. Des Menschen Würde in seinem Zukunftsdenken ist sowohl das Entwerfen des Möglichen, wie damit in eins das auf Wissen gegründete Nichtwissen, das grundsätzliche: man weiß nicht, was noch werden mag.“³⁵ Mit anderen Worten: Man muss sich innerlich frei machen vom Eintreffen oder Nichteintreffen der Prognosen. Das eigene Handeln darf nicht vom Erfolg abhängig gemacht werden.

Für Jaspers ist es gerade die Ungewissheit der Zukunft, die den Menschen ständig in fruchtbarer Unruhe und produktiver Bewegung hält. Sie ist der Motor der menschlichen Existenz. „Keine Prognose ist harmlos. Ob wahr oder unwahr, sie wird aus betrachtender zu erweckender Prognose. Was der Mensch für möglich hält, bewegt seine innere Haltung und sein Handeln. Mit der rechten Sorge die Gefahren zu erblicken, ist Bedingung seiner Selbstbehauptung, während il-

32 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, 190.

33 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, 189.

34 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, 192.

35 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, 192.

lusionäre Vorstellungen ebenso wie Verschleierungen ihn ins Verderben reißen. Hoffnung und Angst bewegen ihn. Angesichts der durchschnittlichen Lahmheit ist es gehörig, alle falsche Ruhe zu beunruhigen.“³⁶

In einer konkreten Situation mag alleine die Angst oder alleine die Hoffnung Treiberin zum richtigen Handeln sein. Auf das Leben als Ganzes hin betrachtet können die beiden aber nur gemeinsam vor falscher Beruhigung und Verharmlosung bewahren.

Hoffen als Überzeugt-Sein. Ein theologischer Ausblick

Ob die Angst vor dem moralischen Untergang, vor der Selbstvernichtung durch die Atombombe oder vor der Zerstörung der Lebensgrundlagen durch Klimaerwärmung und Zerstörung der Biodiversität – immer geht es um Angst vor diesseitigen, nicht vor jenseitigen Ereignissen. Damit stehen die vergangenen Jahrzehnte ganz in der Tradition der biblischen Apokalyptik. Allerdings sind die gegenwärtigen Szenarien, die Angst machen, wissenschaftlich fundiert. Sie sind berechnet und ihre Ursachen weitgehend erforscht. Doch sind sie wie die antiken Katastrophen auf Grund ihrer Komplexität und ihres Ausmaßes, also ihrer „Überschwelligkeit“, mit einfachem Management nicht bewältigbar.

Die Herausforderung besteht daher darin, unermüdlich und mit ganzer Kraft sämtliche möglichen Schritte der Katastrophenverhinderung oder -bewältigung zu gehen, ohne zu vergessen, dass es, gemessen an der Größe der Herausforderung, winzige und unzureichende Schritte bleiben. Letztlich ist das eine theologische Herausforderung, weil sie auf die Notwendigkeit von „Gnade“ verweist, von etwas, das sich nicht „machen“ lässt. Sie fragt nach einem Hoffen, das die Angst nicht auslöscht, sondern begleitet. Solch ein Hoffen müsste ganz anders aussehen als das, was die landläufige Theologie als Hoffnung bezeichnet und was Greta Thunberg und Günter Anders zurecht ablehnen. Solch ein Hoffen darf kein naiver Optimismus, kein Beschönigen der Situation und erst recht keine Banalisierung durch ein aus dem Zusammenhang gerissenes Hölderlin-Zitat sein.

Nirgends finde ich dieses alternative Konzept des Hoffens besser ausgedrückt

³⁶ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, 190.

als in den Überlegungen eines erklärten Agnostikers, Václav Havel. Viele Jahre habe ich das folgende Zitat verwendet, ohne auf seine Quelle zu stoßen. Den Hinweis auf diese hat mir Wolfgang Palaver gegeben, der über den Umweg der englischen Übersetzung auf die deutschsprachige Quelle stieß. Havel schreibt:

„Zuerst sollte ich wohl sagen, dass ich die Hoffnung [...] vor allem, ursprünglich und hauptsächlich als einen Zustand des Geistes, nicht einen Zustand der Welt begreife. Hoffnung haben wir entweder in uns oder wir haben sie nicht, sie ist eine Dimension unserer Seele und ist in ihrem Wesen nicht abhängig von irgendwelchem Beobachten der Welt oder Abschätzen von Situationen. Hoffnung ist keine Prognostik. Sie ist Orientierung des Geistes, Orientierung des Herzens, die die unmittelbar gelebte Welt übersteigt und irgendwo in der Ferne verankert ist, hinter ihren Grenzen. [...] Ihre tiefsten Wurzeln spüre ich also irgendwo im Transzendenten, ebenso wie die Wurzeln der menschlichen Verantwortung, ohne dass ich fähig wäre – im Unterschied zum Beispiel zu den Christen –, über dieses Transzendente etwas Konkretes zu sagen. [...] Das Maß der Hoffnung in diesem tiefen und starken Sinne ist nicht das Maß unserer Freude am guten Lauf der Dinge und unseres Willens, in Unternehmen zu investieren, die sichtbar zu baldigem Erfolg führen, sondern eher das Maß unserer Fähigkeit, uns um etwas zu bemühen, weil es gut ist, und nicht nur, weil es garantiert Erfolg hat. Je ungünstiger die Situation ist, in der wir unsere Hoffnung bewähren, desto tiefer ist diese Hoffnung. Hoffnung ist eben nicht Optimismus. Es ist nicht die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern die Gewissheit, dass etwas Sinn hat – ohne Rücksicht darauf, wie es ausgeht.“³⁷

Es muss betont werden, dass wir die großen ökologischen Herausforderungen nicht allein mit Angst und besser verstandener Hoffnung lösen können. Über die spirituelle bzw. religiöse Motivation hinaus braucht es weitere, vor allem ökonomische Mechanismen im Sinne des Nudging (Bepreisung umweltschädlicher und Subventionierung umweltfreundlicher Verhaltensweisen). Das ist keine Kapitulation der Theologie vor der Ökonomie, sondern eine nüchterne Selbstbeurteilung, denn „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“ (Mk 14,38 par). Umgekehrt ist die Ökonomie auf die Theologie angewiesen. Denn ohne

37 Václav Havel, *Fernverhör. Ein Gespräch mit Karel Hvížďala* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1987), 219-221.

eine Spiritualität bangen Hoffens werden die Menschen schmerzliche Umweltsteuern nicht lange ertragen.

„Ans Ende denkt, aufs Ende hofft, mit dem Ende tröstet sich allein derjenige, der ‚am Ende‘ ist.“³⁸ Es ist höchste Zeit anzuerkennen, dass wir mit der herrschenden Ideologie von Fortschritt und Wachstum am Ende sind. Nur dann kann das bange Hoffen des Glaubens Türen in die Zukunft öffnen.

Literatur

Anders, Günter. *Die Antiquiertheit des Menschen, Band 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck, 1956.

———. *Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation*. München: C.H. Beck, 1972.

Dupuy, Jean-Pierre. „Introduction au catastrophisme éclairé.“ In *La Peur. Émotion, passion, raison*, edited by Anne-Marie Dillens 175-197. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis 2006. (Open Access unter: <https://books.openedition.org/pusl/22267?lang=de>; Abruf 22.11.22).

———. „The Precautionary Principle and Enlightened Doomsaying: Rational Choice before the Apocalypse.“ *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities* 1 (2009): 1-13 (Open Access unter: <https://arcade.stanford.edu/occasion/precautionary-principle-and-enlightened-doomsaying-rational-choice-apocalypse>; Abruf 28.02.23).

———. „Enlightened Doomsaying and the Concern for the Future.“ *Ritsumeikan Studies in Language and Culture* 24/4 (2013): 7-14. (Open Access unter: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj8-eE5rf9AhXd7rsIHStHCSUQFnoECBIQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.ritsumei.ac.jp%2Facd%2Frc%2Fk-rsc%2Flcs%2Fkiyou%2Fpdf_24-4%2FRitsiILCS_24.4pp.7-13DUPUY.pdf&usg=AOvVaw3dZ1NVUZtE7jhNO8c82RAU; Abruf 28.02.23).

———. *How to Think About Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Studies in Violence, Mimesis & Culture. Michigan: Michigan State University Press, 2022.

38 Anders, *Endzeit und Zeitenende*, 111.

- Grillmayr, Julia. „Was übermorgen gewesen ist. Die Rezeption von Günther Anders im zeitgenössischen französischen catastrophisme éclairé.“ *Günther Anders-Journal* 1 (2017): <http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/wp-content/uploads/2017/12/grillmayr-2017.pdf> (Abruf 18.11.22).
- Halík, Tomáš. *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitanzeige*. Freiburg i.B.: Herder, 2022.
- Havel, Václav. *Fernverhör. Ein Gespräch mit Karel Hviždala*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1987.
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper, ³1963/ ¹1950.
- Krohne, Heinz Walter. *Psychologie der Angst. Ein Lehrbuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- Levi, Primo. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 1986.
- Palaver, Wolfgang. „Populismus und Religion angesichts einer Politik der Angst.“ *Salzburger Theologische Zeitschrift* 23/2 (2018): 33-45.
- . „Die Welt als Bedrohung. Vortrag bei der Tagung ‚Die Welt als Bedrohung‘, 12. bis 13. Dezember 2019, Hotel Dietrich-Bonhoeffer-Haus, Berlin“, <https://www.eaberlin.de/aktuelles/2020/die-welt-als-bedrohung/vortrag-palaver.pdf> (Abruf: 5.12.2022).
- Ringel, Erwin. „Angst III. Psychologisch.“ In *Lexikon für Theologie und Kirche Band 1*. Edited by Walter Kasper. Freiburg i.Br.: Herder, ³1993.
- Rosenberger, Michael. „Das Apfelbäumchen pflanzen. Theologische Wahrnehmungen der gegenwärtigen Klimadebatte.“ *Stimmen der Zeit* 231 (2013): 339-349.
- . „Wenn ich wüsste, dass morgen die Welt untergeht...‘ Christliche Schöpfungs-spiritualität zwischen Angst und Hoffnung.“ In *Gärten in der Wüste. Schöpfungsethik zwischen Wunsch und Wirklichkeit*, edited by Severin Lederhilger, 39-49. Regensburg: Pustet, 2018.
- . *Eingebunden in den Beutel des Lebens. Christliche Schöpfungsethik*. Münster: Aschendorff, 2021.
- Thunberg, Greta. „Davos Speech.“ *The Guardian*, January 25, 2019, <https://www.theguardian.com/environment/2019/jan/25/our-house-is-on-fire-greta-thunberg16-urges-leaders-to-act-on-climate> (Abruf 18.11.22).

Impulse gegen die vielfache politische Bevormundung aus der reformierten Tradition

Beitrag der evangelischen Kirchen zur Weiterentwicklung der Demokratie in Europa*

Sándor Fazakas

Wovon spricht man, wenn man von Demokratie spricht? Wird jeder Diskurs über den Begriff Demokratie nicht unausweichlich einer Mehrdeutigkeit ausgesetzt? Und warum fühlen wir uns als Christinnen und Christen bzw. als Theologinnen und Theologen und als Kirche genötigt, trotz des Risikos, missverstanden zu werden, über unseren Beitrag zur Weiterentwicklung der Demokratie zu sprechen? Ist Demokratie in Europa ins Stocken, ja in die Krise geraten?

Um diese Symptome einer Krise anschaulicher zu machen, wollen wir uns einige Zitate und Beobachtungen anschauen:

1 Statt einer Einleitung – Vorbemerkungen

1. Auf eine Doppeldeutigkeit des Demokratiebegriffs wird vom Philosophen *Giorgio Agamben* hingewiesen: eine Verwirrung entsteht dadurch, dass Demokratie „mal für Verfassung, mal für Regierung steht“¹. Das ist das Ergebnis einer Fehlentwicklung des abendländischen politischen Denkens, das die ursprüngliche *politeia* (als Einheit von politischer Haltung und ihrem politischen Resultat) geteilt hat, das den Gemeinwillen (als Souveränität und verfassunggebende Gewalt)

* Vortrag gehalten im Rahmen des 6. Religionspolitologischen Forum/Fachtagung zum Thema „Politik der Angst“, Universität Innsbruck, 22. Oktober 2021. Ich widme diesen Aufsatz mit großem Respekt und ökumenisch-theologischer Verbundenheit Wolfgang Palaver, dem Gründer und Initiator des Religionspolitologischen Forums.

1 Giorgio Agamben, „Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie,“ in *Demokratie? Eine Debatte*, ed. Giorgio Agamben and Alain Badiou et al. (Berlin: Suhrkamp, 2012), 10.

von der Regierung (als Exekutivorgan) abgekoppelt hat. Agamben weist darauf hin, dass es sowohl bei Platon als auch bei Rousseau darum ging, beide Elemente (Gemeinwillen und Regierung) gleichzeitig zu unterscheiden und zu verknüpfen, um die Souveränität eines Gemeinwesens bewahren zu können und die beiden in einer unauflösbaren Einheit zu verbinden. Letztere (Regierung) erlangte eine überwältigende Vorherrschaft – geriet dann aber sukzessiv in ökonomische Abhängigkeit. In der Neuzeit zeigte diese Abhängigkeit weitere Facetten, und Demokratie (als Regierungsform) geriet oft in die Dienste ethno-nationalistischer, bolschewistischer Ideologien, mit den bekannten Folgen, die hier nicht näher veranschaulicht werden müssen. Es bleibt darum Aufgabe, immer kritisch-selbstkritisch danach zu fragen, welche Metamorphose diese Abhängigkeit durch die Zeit und in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten erleben und permanent durchmachen kann, welche Mechanismen diesen Wandel hervorrufen und warum der Eindruck entsteht – wie G. Agamben sagt –, dass es gerade bei der ständigen Berufung auf Demokratie um eine Fiktion geht, „die darauf abzielt, die Tatsache zu verschleiern, dass das Zentrum der Maschine leer ist“.²

2. Der Philosoph *Slavoj Žižek* bringt die Folge dieser verhängnisvollen Entwicklung auf den Punkt, wenn er sagt: „In der Demokratie ist jeder normale Bürger ein König – aber ein König in einer konstitutionellen Demokratie: ein König, der nur formell entscheidet und dessen Funktion darin besteht, Verordnungen zu unterzeichnen, die ihm von der ausführenden Verwaltung vorgelegt werden. Das Problem demokratischer Rituale gleicht daher dem großen Problem der konstitutionellen Monarchie: wie lässt sich die Würde des Königs wahren? Wie kann man den Anschein aufrechterhalten, dass der König tatsächlich entscheidet, obwohl jeder weiß, dass es nicht so ist?“³

2 Agamben, „Einleitende Bemerkung“, 11.

3 Slavoj Žižek, „Das ‚unendliche Urteil‘ der Demokratie,“ in *Demokratie? Eine Debatte*, ed. Giorgio Agamben and Alain Badiou et al. (Berlin: Suhrkamp, 2012), 117.

3. Drittens möchte ich einige Bemerkungen des Politwissenschaftlers Hans Vorländer anführen. Seine Kritikpunkte⁴ bezüglich der Funktionsfähigkeit heutiger Demokratie lassen sich wie folgt umreißen:

- a. Erstens wird die Komplexität und mangelnde Transparenz demokratischer Entscheidungsverfahren kritisiert.
- b. Zweitens werde der demokratische Prozess von Strukturen transnationalen Regierens überlagert, welche nicht oder nur unzureichend demokratisch legitimiert seien. Daraus erwächst nationalstaatliche Unzufriedenheit.
- c. Drittens erfüllten Parteien ihre Vermittlungsfunktion zwischen der Gesellschaft und dem Staat nur unzureichend, weshalb die Bürgerinnen und Bürger ihnen das Vertrauen entzögen und ihre Mitgliedschaft aufkündigten.
- d. Viertens nähmen die Medien ihre aufklärende Aufgabe für die Politik nicht mehr wahr, Unterhaltung ersetze Information, Stimmungen träten an die Stelle von Inhalten.
- e. Schließlich hätten die Finanzkrisen seit 2008 gezeigt, dass global agierende Investoren, Banken und Unternehmen einerseits und supranationale Regime wie die Weltbank oder die Welthandelsorganisation (WTO) andererseits die Welt „regierten“ und an die Stelle der Demokratie die Herrschaft der freien, deregulierten Märkte getreten sei.

2 Parallelen und Differenzen – theologische Impulse für Demokratie

Wenn man über den Beitrag der evangelischen Kirchen zur liberalen Demokratie nachdenkt, besteht der erste Schritt vielleicht darin, nach Analogien oder „Momenten von Freiheit und Demokratie“ im Wesen der Kirche und der politischen Gemeinschaft zu suchen. Bei diesen scheinbaren Übereinstimmungen werden

⁴ Vgl. Hans Vorländer, „Demokratie – in der Krise und doch die beste Herrschaftsform?“, *Informationen zur politischen Bildung*/Izpb, May 4, 2017, <https://www.bpb.de/izpb/248593/demokratie-in-der-krise-und-doch-die-beste-herrschaftsform>.

wir aber auch die Unterschiede zwischen den theologischen und organisatorischen Besonderheiten der evangelischen Kirchen und der Demokratie betonen müssen – was nicht ausschließt, in diesen Unterschieden gegebenenfalls Kriterien und Korrekturfaktoren für das demokratische Zusammenleben zu suchen.

2.1

Die erste gemeinsame Voraussetzung einer kirchlichen Gemeinschaft und einer demokratischen Gesellschaft ist die *freie Entscheidung* ihrer Mitglieder⁵ bzw. Bürger für die Verwirklichung des Zusammenlebens.⁶ Es kann eingewendet werden, dass der Grund und der Ursprung der Kirche nicht auf dem freien Willen der Menschen beruht. Die Kirche wurde von Gott gegründet und von Jesus Christus berufen (s. Heidelberger Katechismus 54). Das ist wahr. Aber niemand, auch nicht die Getauften, können verpflichtet werden, am institutionellen Leben der Kirche teilzunehmen. Die Kirche ist die Gemeinschaft der in Freiheit Glaubenden. Theologisch gesehen sind wir natürlich der Meinung, dass das menschliche Leben in Gottes Schöpfungswillen wurzelt, und dass der Entstehung des Glaubens das Erlösungswerk Jesu Christi die erleuchtende und glaubenstiftende Kraft des Heiligen Geistes vorausgeht; all dies geht der persönlichen Entscheidung des Menschen voraus. Aber es ist nicht zu leugnen, dass ein getaufter erwachsener Mensch nur auf Grund seines freien Willens von der Kirche angesprochen und zu einem engagierten aktiven Mitglied der Gemeinschaft der Gläubigen – also der Kirche in ihrer erfahrbaren, geschichtlichen Gestalt – werden kann.

Die Kirche kennt keine Zwangsmitgliedschaft. Dem gegenüber muss es in einem profanen Gemeinwesen, das auf ein soziales Miteinander ausgerichtet ist,

5 Ein hervorragendes Beispiel dafür, wie dies erreicht wurde, sind die amerikanischen calvinistisch-puritanischen Kolonialchartas, die später die Grundlage des amerikanischen Konstitutionalismus bildeten. Siehe *Documents of American History*, ed. Henry Steele Commager (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949). Sie ist aber auch bei den verfolgten und geflohenen Reformierten in Westeuropa zu beobachten, die von den Behörden geduldet und ihre Kirchenordnungen zugelassen wurden. Siehe Judith Becker, „Die Rolle der Obrigkeit in reformierten Kirchenordnungen in der Frühen Neuzeit,“ in: *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, ed. Heinrich de Wall, Historische Forschungen 102 (Berlin: Duncker & Humblot, 2014), 268-296.

6 Ein gemeinsames Merkmal aus der Sicht der römisch-katholischen und der protestantischen Theologie. Siehe dazu Karl Rahner, „Demokratie in der Kirche?“ *Stimmen der Zeit* 182 (1968): 1-15.

bestimmte Zwangsmittel geben, ohne die der Staat seine Aufgabe nicht erfüllen kann, auch in einer Demokratie: die Wahrung der Bedingungen von Freiheit, Frieden und Rechtssicherheit. Dies erfordert Gesetze, die für alle verbindlich sind, rechtskonformes Verhalten und – gegebenenfalls – auch die Zwangsmittel des staatlichen Gewaltmonopols. Aber auch innerhalb der politischen Gemeinschaft ist es notwendig, Freiräume und Rahmenbedingungen für das Zusammenleben zu schaffen, im Gegensatz zu Zwangsmaßnahmen. Diesen Raum zu füllen, ist die Aufgabe der Demokratie. Man könnte sagen: Während es in der politischen Gemeinschaft darum geht, Freiräume zu schaffen und zu füllen, ist dies in der Kirche eine Selbstverständlichkeit, eine Voraussetzung, eine Grundlage. Das soll nicht heißen, dass es in der Kirche nicht mehr Demokratie bräuchte. Denn einerseits muss der getaufte, aber im Glauben nicht mündige und selbstbewusste, oft eigennützig Mensch zu einem freien, freiwillig geführten Leben des Glaubens und zu einer freien Selbstverpflichtung zur Mitgliedschaft in der Kirche geführt werden. Andererseits muss der Auftrag der Kirche von Zeit zu Zeit geklärt werden, inwieweit ihre institutionelle Form, Struktur und Organisationskultur noch dem Evangelium entspricht.

2.2

Historisch gesehen hat die Reformation eine Form der Beziehung zwischen Kirche und Staat, zwischen der Gemeinschaft der Gläubigen und der Gesellschaft hervorgebracht, die die Demokratie ermöglicht. Theologisch gesehen hat diese Entwicklung ihre Wurzeln in der *Befreiung des Gewissens* bzw. in der Befreiung des Christenmenschen und der christlichen Gemeinde von der klerikalen Bevormundung. Luther schreibt 1523 an eine Gemeinde: „Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, [hat] Grund und Ursach aus der Schrift.“⁷

7 Martin Luther, „Ordnung eines gemeinen Kasten,“ in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 12: Schriften 1523* (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1891), 5. Vgl. Hans Martin Müller, „Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche?“, *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 44 (1999): 326.

Aber um nicht missverstanden zu werden: Wenn Luther davon spricht, dass die Gemeinde das Recht und die Vollmacht hat, über die Lehre der Amtsträger zu urteilen und Vorkehrungen zu treffen, um sie in das Amt zu berufen, dann will er damit nicht die Herrschaft des Volkes, des „demos“ in der Kirche aufrichten. Vielmehr geht es ihm darum, die Kirche als Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden gegen Irrlehren und Gewissenzwang abzusichern. An die Stelle der hierarchischen Beherrschung von Gewissen und Glauben tritt also das Predigtamt als Diener der christlichen Gemeinde und des Gewissens (*informator conscientiae*) im Rahmen ihrer eigenen kirchlichen Selbstorganisation. Diese Gemeinschaft hat das Recht, die Lehre zu überprüfen und ihre Diener zu berufen. Diese Kirche, verstanden als Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden, sollte nach Luthers Vorstellung frei sein von der Herrschaft der weltlichen und kirchlichen Obrigkeit – allerdings nicht in einer Sphäre, die frei von Recht und Gesetz ist (wie es sich die „Schwärmer“ vorstellten), sondern unter der Leitung eines berufenen und rechtlich definierten Organs.

Als solches Amt kann einmal das Predigtamt in Betracht kommen, wobei zu beachten ist, dass die Autorität nicht von Menschen, sondern von Gott ausgeht (die durch das Wort und den Heiligen Geist ausgeübt werden kann); zum anderen ist ein anderes Amt zur Wahrung von Freiheit und Frieden notwendig, das durch das Recht die äußere Ordnung auch für die Kirche und der Gemeinde sichert (*politica administratio*). Die christliche Obrigkeit ist dazu geeignet, wenn sie sich auf diese ihre Berufung ansprechen lässt – wenn nicht, dann ist ein besonderes Gremium dazu zu berufen, dies zu tun. Letzteres wird bei Calvin noch deutlicher, der die Leitung der Gemeinde nicht dem Stadtrat, sondern aus der Gemeinde gewählten Amtsträgern anvertrauen wollte.⁸

8 Vgl. Johannes Calvin, „Die Ordonnances ecclésiastiques (1541) 1561,“ in *Gestalt und Ordnung der Kirche*, ed Eberhard Busch, Calvin-Studienausgabe 2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010), 227-279; Georg Plasger, „Das dynamische Verständnis reformierter Kirchenordnung,“ in *Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen*, ed Johannes Wischmeyer, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 100 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 83-93.

2.3

Der *Anspruch* auf Aufrechterhaltung und theologische Bestimmung einer eigenen kirchlichen *Selbstorganisation* ist der nächste Aspekt, durch den die Kirche nicht nur ihrem eigenen Auftrag treu bleiben, sondern auch zur Erhaltung eines demokratischen Gemeinwesens beitragen kann.⁹ Wie ist dies zu verstehen? Wie wir gehört haben, hat die Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden selbst für die Reinheit der Lehre und für die Bestimmung der Ordnung ihres Zusammenlebens zu sorgen, was nicht bedeutet, dass sie sich als Bürgerinnen und Bürger eines Staates von der staatlichen Ordnung ausschließt und dass sie nicht an die Gesetze gebunden ist. Was wir hier betonen müssen, ist Folgendes: Historisch gesehen hat die Kirche, einschließlich der protestantischen Kirchen, ihre Organisationsform oft in Anlehnung an die sozialen Strukturen des sie umgebenden sozialen Milieus gestaltet. Anstatt die eigene Organisationskultur nach theologischen Kriterien auf der Grundlage einer Klärung des eigenen Auftrags zu überprüfen, war es naheliegender, gesellschaftspolitische Organisationsmodelle zu übernehmen und sie dann nachträglich als christlich zu bezeichnen. So wurden Prinzipien über Macht, Volkssouveränität, Parität, Repräsentation und weitere Rechtselemente usw. in der Kirche eingebürgert, ohne sie theologisch-ekkesiologisch zu reflektieren.

Wohin führt eine solche unkritische Orientierung an dem umgebenden weltlichen Ordnungsmuster? Für die Kirche führt dies zu einer Situation, in der sie sich an die Umwelt anpassen und versuchen muss, ihre Existenz im gesellschaftlichen Kontext durch Verträge, Pakte und Kompromisse zu sichern. Die ständige Anpassung an die politische Ordnung bedeutet, dass sie sich sofort auf jede politische oder ideologische Veränderung einstellen muss, wenn sie ihre erreichte gesellschaftliche Position nicht gefährden will. Die Frage lautet dann: „Was kann der demokratische Staat für die Kirche tun?“ und nicht umgekehrt: „Was könnte die Kirche für den demokratischen Staat tun?“ Um die letzte Frage zu beantworten: Kann die Kirche etwas für den Staat, für die Demokratie tun? Auch wenn es seltsam klingt: Ja, nämlich die Kirche könnte auf der Grundlage ihrer

⁹ Vgl. Paul Jacobs, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen* (Neukirchen: Verlag der Buchhandlungen des Erziehungsvereins, 1959), 118-126.

eigenen Autonomie, Freiheit und eschatologischen Bestimmung den demokratischen Staat vor den Gefahren totalitärer, autoritärer Tendenzen warnen.¹⁰ Denn wenn der Staat die Grundsätze von Religion und Moral selbst bestimmen will, wenn die Politik definieren will, wer ein guter Christ sei, so hat sie sich von ihrem eigenen Auftrag entfremdet. Nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Gegenwart gibt es Anzeichen dafür, was es bedeutet, wenn der Staat ein weltanschaulicher Staat sein will und als solcher seinen Totalanspruch auf alle Lebensbereiche verkündet.

2.4

Es gibt eine weitere Besonderheit in der Kirche, die scheinbar undemokratisch ist – zumindest auf den ersten Blick. Sie ergibt sich aus dem *Verhältnis von kirchlichem Amt und Meinungsbildung*. Auch in der Kirche gibt es gewählte Amtsträger, deren Funktionen im Kirchenrecht festgelegt sind. Sie werden durch die Wahl oder genauer gesagt durch die Berufung zu einem bestimmten Dienst befähigt. Einige Ämter sind zeitlich befristet. Die Gremien und die Synoden scheinen nach dem Modell des Parlamentarismus zu funktionieren. Auf den ersten Blick scheint dies demokratisch zu sein. Biblisch und theologisch gesehen beruhen die kirchlichen Ämter jedoch auf der göttlichen Anordnung. Darum geht es in der Heiligen Schrift¹¹ und in den reformierten Glaubensbekenntnissen. Die Ordnung der Kirche und damit die Ordnung der Ämter beruhen auf der Verkündigung des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sakramente. Nach W. Elert ist die Verfasstheit in Wort und Sakrament als „obligatorische Dauerordnung“¹² der

10 Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560* (Zollikon: Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938), 213; Karl Barth, *Das Christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961* (GA II/7) (Zürich: Theologischer Verlag, 1976); Sándor Fazakas, „Karl Barth im Ost-West-Konflikt,“ in: *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, ed. Michael Beintker and Christian Link and Michael Trowitzsch (Zürich: TVZ-Verlag, 2010), 267-286.

11 Vgl. Epheser 4,11: „Und er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern.“

12 Werner Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (Hamburg: Furche Verlag, 1956), 425.

Kirche vorgegeben, der gegenüber allen anderen Ordnungen dienenden Charakter haben müssen. Dies ist ein Bereich, der nicht durch die Mehrheitsmeinung in Frage gestellt oder verändert werden kann. Mit anderen Worten: Der Inhalt bestimmter Ämter, die Ordnung, in der sie ausgeübt werden – vor allem jene, die mit der Ordination verbunden sind und lebenslängliche Amtsvollmacht bedeuten –, kann nicht von der Willensbildung in der Gemeinde abhängig gemacht oder durch Kompromisse im Rahmen eines Interessenausgleichs verändert werden. Aufgrund des theologischen Inhalts und der göttlichen Anordnung des Amtes kann der Amtsinhaber nicht einfach der Vollstrecker oder Interpret des Mehrheitswillens sein. Dies ist kein Privileg in der Kirche, sondern ein theologisch begründetes Prinzip, das daran erinnert, dass die Kirche letztlich von der Autorität des Wortes Gottes geleitet wird. Doch was könnte dies für die demokratische Leitung bedeuten?

Wie wir bereits angedeutet haben, gibt es nach der theologischen Lesart des Amtes in der Kirche – unter der Voraussetzung des allgemeinen Priestertums – Funktionen, für die die Aufgaben in der Person des Amtsträgers übernommen und erfüllt werden müssen. Und obwohl die Aufsicht über die ordnungsgemäße Ausübung des Amtes eine Angelegenheit der gesamten Gemeinschaft (der wahrhaft Glaubenden) ist, kann sich der Amtsträger nicht hinter einer kollektiven Absicht oder Meinung verstecken, noch kann er seine Aufgabe an eine Gruppe nicht identifizierter Akteure delegieren, wie es in der politischen Kultur oft der Fall ist. Es gibt nämlich Demokratien¹³, in denen die Gefahr besteht, dass man nicht weiß, wie Entscheidungen getroffen wurden, wer die Verantwortung für Entscheidungen trägt, wenn niemand die Verantwortung für die negativen Folgen übernimmt (weil die Leute an der Spitze sozusagen nur Ausführende waren). Wo sich aber die Amtsträger nicht hinter anonymen Institutionen verstecken

13 Die vergleichende Politikwissenschaft zeigt, dass es sogenannte „Hybrid-Systeme“ oder „Zwischensysteme“ gibt – vor allem im Falle der post-totalitären Gesellschaften – in denen sich parlamentarisch-demokratische Regierungsformen und autoritäre Tendenzen in der Machtausübung vertragen oder einander nicht ausschließen müssen. Siehe dazu Steven Levitsky and Lucan Ahmad Way, „Elections Without Democracy: The Rise of Competitive Authoritarianism“, *Journal of Democracy* 13 (2002/2): 51-65; Larry Diamond, „Elections Without Democracy: Thinking about hybrid regimes“, *Journal of Democracy* 13 (2002/2): 21-35; András Körösiényi, *A magyar politikai rendszer – negyedszázad után* [Das ungarische politische System – nach einem Vierteljahrhundert] (Budapest: Osiris, 2015), 401-422. [Titelübersetzung S.F.]

können, wo die konkret Verantwortlichen benannt werden können und wo die Beteiligten Verantwortung übernehmen, kann Demokratie zu dem werden, was sie ausmacht: zur aktiven, freien Mitwirkung und Mitverantwortung der Mitglieder der Gesellschaft an den Entscheidungen, die das Gemeinwesen betreffen.

3 Politik als Kunst – ein Beispiel aus dem Fundus der reformierten Theologie bzw. politischen Ethik

Bislang ging es vor allem um theoretische Grundlagen und Unterscheidungen zwischen Kirche und Demokratie, Theologie und Politik. Auf die Frage, welche konkreten Impulse Theologie und reformiertes Denken für das demokratische Zusammenleben geben können, sei hier ein Beispiel genannt: das politische Konzept von *Johannes Althusius* (1563-1638).

Kurz zu seiner Person: Johannes Althusius war zu seiner Zeit als bedeutender Jurist und Rechtswissenschaftler bekannt. Als Professor und zeitweise Rektor der Universität Herborn, später als angesehener Gelehrter und Stadtoberhaupt (sog. „Sindikus“ in Emden) war er eine der emblematischen Figuren der so genannten „zweiten Reformation“¹⁴ und beeinflusste als solche das Aufleben des reformierten Protestantismus im Deutschen Reich und in Europa. Er wurde in Nassau-Dillenburg geboren, war Schüler von Gaspar Olevianus, promovierte in Basel zum Doktor der Rechtswissenschaften (wo er auch mit Theodor Bezé in Kontakt kam) und wurde 1588 Professor und später Rektor der Universität von Herborn. Sein Hauptwerk, die *Politica*, wurde erstmals 1603 veröffentlicht.¹⁵ Dieses reformierte Werk zur politischen Theorie ist, so Joachim Winters, „ein Lehrbuch der politischen Wissenschaft auf der Grundlage der Theologie Calvins“¹⁶. Mit

14 Eine Kategorie von Heinz Schilling für die Ausbreitung des reformierten Protestantismus im Deutschen Reich. Heinz Schilling, „Die Zweite Reformation als Kategorie der Geschichtswissenschaft,“ in *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, ed. Heinz Schilling (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus & Gerd Mohn, 1986), 347-437.

15 Johannes Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Herborn/Aalen: Scientia-Verlag, 1603, ³1614 – Faksimile-Reprint 1981).

16 Peter Jochen Winters, *Die „Politik“ des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert* (Freiburg i. Br.: Rombach Verlag, 1963), 270.

mehr als 2.000 biblischen Belegen macht dieses Werk die Besonderheit des calvinistischen Protestantismus deutlich: die Behauptung, dass die Heilige Schrift nicht nur als Zeugnis von Gottes Heilswillen zu verstehen ist, sondern einen normativen Anspruch auf die Ordnung der Kirche, das Leben des politischen Gemeinwesens und das Handeln der Christinnen und Christen in der Welt hat.

Der Leitgedanke von *Politica* ist die *consociatio symbiotica*. Übersetzt heißt das: eine Gemeinschaft des Zusammenlebens. Es geht nicht darum, dass Menschen einfach und zufällig zusammenleben, sondern dass dieses Zusammenleben eine bewusst gewählte Ordnung und Qualität hat. Und es ist die Aufgabe der Politik, diese Ordnung zu schaffen. Ein grundlegender biblischer Bezugspunkt für Althusius ist 1 Korinther 12 über den einen Leib und seine Glieder. Aber hier soll die Vielfalt und Vielgestaltigkeit der Glieder nicht als Einzigartigkeit oder Individualität der Person gesehen und gefeiert werden, sondern als Zugehörigkeit zu einem Corpus. Nicht nur für das religiöse Leben, sondern auch für das politische Gemeinwesen ist diese biblische Metapher lehrreich dafür, wie die Mitglieder der politischen Gemeinschaft zueinander finden sollten. Es geht um Gegenseitigkeit und Teilhabe, um Reziprozität und Partizipation, die auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens herrschen sollen: in den verschiedenen Institutionen, Organisationen, Verbänden, im Gemeinschaftsleben und in der Verwaltung von Dörfern und Städten, Provinzen und Ländern. Diese organische Gegenseitigkeit hat das Potenzial, den ausgetrockneten Körper einer hierarchischen Gesellschaft wieder mit Leben zu erfüllen. Und die Aufgabe der Politik muss es sein, diese Verflechtung in Verträgen und Gesetzgebungsverfahren festzulegen. Althusius bestreitet nicht, dass es überall irgendeine Form und Organisation des menschlichen Zusammenlebens gibt – aber diese Gruppierungen bestehen entweder zu sehr aus einem losen Zusammenschluss von Individuen oder sind zentralistisch-hierarchisch organisiert. Sie sind wie ein Körper, dem das Herz fehlt – aber das Herz des Zusammenlebens, des Werdens zu einer Lebensgemeinschaft, wird durch gegenseitiges Verständnis, durch Suche nach wohlwollendem Konsens (*consensio*) und Einklang (*concordia*) gebildet.

Johannes Althusius' Konzept für den Aufbau des Gemeinschaftslebens (*consociatio symbiotica*)

Corpus symbioticum

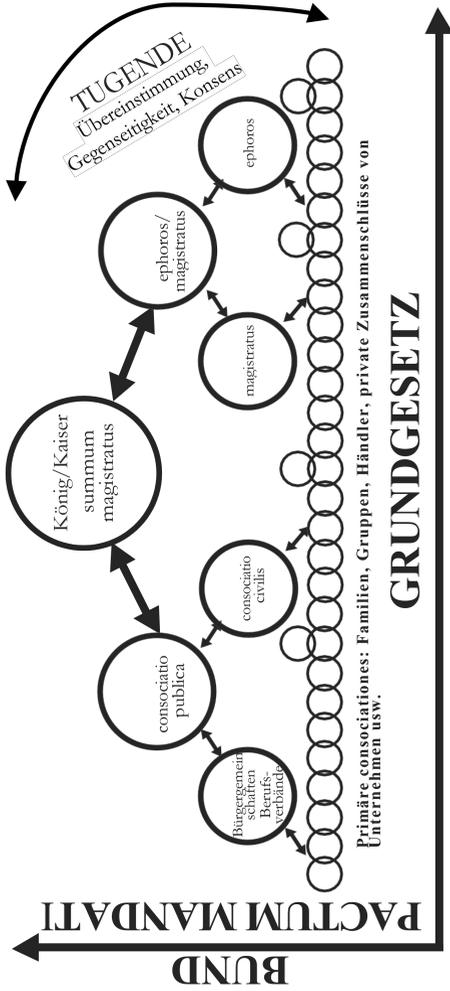


Abbildung: Johannes Althusius' Konzept für den Aufbau des Gemeinschaftslebens (*consociatio symbiotica*)

Althusius identifiziert drei Ebenen des Zusammenlebens (*consociatio prima*, *consociatio civilis*, *consociatio publica*) nach der Logik einer organischen (naturrechtlichen) Konstruktion von unten nach oben. Die Überlagerung der consociationes, die bereits die moderne Staatstheorie vorwegnimmt, sieht ein gesellschaftliches Zusammenleben von unten nach oben vor, das auf dem Prinzip der korporativen Freiheit beruht, wobei jede Schicht nach innen und außen autonom ist und ihre Handlungsmöglichkeiten durch gültige und gemeinsam vereinbarte Regeln begrenzt werden. Jede Schicht hat die Aufgabe, das Gemeinwohl zu gewährleisten und dabei die Freiheit und den Handlungsspielraum der anderen Schicht, der Gemeinschaft, zu respektieren. Die Beziehungen zwischen den einzelnen Schichten (siehe oben) sind durch Tugenden miteinander verbunden. Und die Art und Weise der Teilnahme an den consociationes ist das Teilen und die Kommunikation (d.h. das Teilen von Gütern, Rechten und Tugenden), basierend auf Gegenseitigkeit und gegenseitiger Abhängigkeit.

Eine Gemeinschaft, die zusammenlebt, einander hilft und sich aufeinander verlässt, ist durch eine Art Bund oder Vertrag (*pactum mandati*) miteinander verbunden. Dieser „Pakt“ ist jedoch nicht im Sinne der modernen Vertragstheorie zu verstehen: Es handelt sich nicht um einen einmaligen Akt der rationalen Willensäußerung von Individuen, der naturgemäß zur politischen Ordnung führt, sondern um eine ständige Suche nach Konsens. Der pactum gilt als erreicht, wenn die Mitglieder der Gemeinschaft untereinander einen Konsens über grundlegende Fragen des sozialen Lebens erzielen. Aber dieser Konsens muss ständig gesucht werden, denn das menschliche Zusammenleben ist nie statisch, sondern dynamisch, seine Bedingungen ändern sich ständig und müssen daher neu verhandelt werden. Wir haben also ein Verständnis der Politik bei Althusius vor Augen, die nach Thomas O. Hueglin die Gemeinschaftsbildung als einen permanenten Prozess und eine qualitative Politik versteht.¹⁷

17 Thomas O. Hueglin, *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius On Community and Federalism* (Ontario/ Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1999), 86.

Fazit

Wenn wir die Wahrheitsmomente berücksichtigen, die im Kontext der reformierten Theologie angesprochen wurden – wie die Gewissensfreiheit, die Notwendigkeit, in Freiheit zu leben, der Wert des persönlichen und freiwilligen Engagements oder, bei Althusius, das Streben nach einer qualitativen Politik –, sehen wir, dass in allen Fällen ein Wunsch zum Ausdruck kommt. Der Wunsch nach aktiver Beteiligung anstelle von Betreuung und Bevormundung, nach Teilhabe anstelle von verwaltet und versorgt zu sein sowie nach mehr Transparenz und mehr Partizipation. Ebenso nach mehr Reziprozität zwischen oben und unten, zwischen verschiedenen Ebenen des Zusammenlebens, zwischen Alltagsbürgerinnen und Bürgern, Institutionen und verschiedenen Akteuren der Gesellschaft. In diesem Sinne erweist sich evangelische Theologie als eine gute Quelle zur symbiotischen Lebensgestaltung.

Literatur

- Agamben, Giorgio. „Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie.“ In *Demokratie? Eine Debatte*, edited by Giorgio Agamben and Alain Badiou et al., 9-12. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- Althusius, Johannes. *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata (1603)*. Herborn/Aalen: Scientia-Verlag, ³1614 (Faksimile-Reprint 1981).
- Barth, Karl. *Das Christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961 (GA II/7)*. Zürich: Theologischer Verlag, 1976.
- . *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560*. Zollikon: Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938.
- Becker, Judith. „Die Rolle der Obrigkeit in reformierten Kirchenordnungen in der Frühen Neuzeit“. In *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, edited by Heinrich de Wall, 268-296. Historische Forschungen 102. Berlin: Duncker & Humblot, 2014.
- Calvin, Johannes. „Die Ordonnances ecclésiastiques (1541) 1561.“ In *Gestalt und Ordnung der Kirche*, edited by Eberhard Busch, 227-279. Calvin-Studienausgabe 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.

- Commager, Henry Steele (ed.). *Documents of American History*. New York: Appleton-Century-Crofts, ⁵1949.
- Diamond, Larry. „Elections Without Democracy. Thinking about hybrid regimes.“ *Journal of Democracy* 13 (2002/2): 21-35.
- Elert, Werner. *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. Hamburg: Furche Verlag, 1956.
- Fazakas, Sándor. „Karl Barth im Ost-West-Konflikt.“ In: *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, edited by Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitzsch, 267-286. Zürich: TVZ-Verlag, 2010.
- Hueglin, O. Thomas. *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius On Community and Federalism*. Ontario/ Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1999.
- Jacobs, Paul. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlungen des Erziehungsvereins, 1959.
- Körösényi, András. *A magyar politikai rendszer – negyedszázad után* [Das ungarische politische System – nach einem Vierteljahrhundert], Budapest: Osiris, 2015. [Titelübersetzung S.F.]
- Levitsky, Steven, and Lucan Ahmad Way. „Elections Without Democracy. The Rise of Competitive Authoritarianism.“ *Journal of Democracy* 13 (2002/2): 51-65.
- Luther, Martin. „Ordnung eines gemeinen Kasten.“ In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 12: Schriften 1523*, 1-31. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1891.
- Müller, Hans Martin. „Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche?“ *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 44 (1999): 324-339.
- Plasger, Georg. „Das dynamische Verständnis reformierter Kirchenordnung.“ In *Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen*, edited by Johannes Wischmeyer, 83-93. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 100. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Rahner, Karl. „Demokratie in der Kirche?“ *Stimmen der Zeit* 182 (1968): 1-15.
- Schilling, Heinz. „Die Zweite Reformation als Kategorie der Geschichtswissenschaft.“ In *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, edited by Heinz Schilling, 347-437. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus & Gerd Mohn, 1986.

- Vorländer, Hans. „Demokratie – in der Krise und doch die beste Herrschaftsform?“, *Informationen zur politischen Bildung*/Izpb, May 4, 2017, <https://www.bpb.de/izpb/248593/demokratie-in-der-krise-und-doch-die-beste-herrschaftsform>.
- Winters, Peter Jochen. *Die „Politik“ des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert*. Freiburg i. Br.: Rombach Verlag, 1963.
- Žižek, Slavoj. „Das ‚unendliche Urteil‘ der Demokratie.“ In *Demokratie? Eine Debatte*, edited by Giorgio Agamben and Alain Badiou et al., 116-136. Berlin: Suhrkamp, 2012.

Priesterliche Selbstverständnisse und Missbrauch – eine Zusammenschau

Gertraud Ladner

Einleitendes – Rollenperformance und Theologien

Die Forschungsgruppe „Interpersonelle Gewalt und Geschlecht“ am Center Interdisziplinäre Geschlechterforschung Innsbruck (CGI) hatte für die Workshop-Reihe „Gewalt- und Geschlechterforschung“ im November 2022 das Thema „Irritierende Rollenperformance bei Gewalt“ gewählt.¹ Als einzige Theologin in diesem Kreis sah ich mich herausgefordert, einen Beitrag aus meinem Arbeitszusammenhang zu präsentieren. Dass das Verhalten von missbrauchenden Priestern den an sie gestellten Erwartungen und dem in sie gesetzten Vertrauen entgegenstehen und insofern irritieren, war mein Anknüpfungspunkt. In diesem Zusammenhang erinnerte ich mich an einen Artikel über Typen priesterlicher Selbstverständnisse und ich wollte diese in Beziehung setzen zu den Ergebnissen der Studien zum Missbrauchsgeschehen in der römisch-katholischen Kirche, insbesondere mit den Ergebnissen der MHG-Studie². Bei der Suche nach diesem Artikel stieß ich allerdings auf einen anderen, der meine Fragestellung vor dem Hintergrund der Missbrauchsgeschehen in englischsprachigen Ländern bereits ausgearbeitet hatte. Es ist der Artikel von Eamonn Conway „Theologien des Priesteramts und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmissbrauch“ aus

1 Diese Workshop-Reihe wird in Kooperation mit der Leopold-Franzens-Universität/Innsbruck, der Leuphana-Universität/Lüneburg und der Universität Klagenfurt durchgeführt. Für weitere Informationen siehe Forschungsgruppe „Interpersonelle Gewalt und Geschlecht“, <https://www.uibk.ac.at/de/geschlechterforschung/forschungsplattform/forschung/interpersonelle-gewalt-und-geschlecht/> (06.04.2023).

2 Harald Dreßing, Hans Joachim Salize, Dieter Dölling, Dieter Hermann, Andreas Kruse, Eric Schmitt, Britta Bannenberg, Andreas Hoell, Elke Voß, Alexandra Collong, Barbara Horten and Jörg Hinner, *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Projektbericht*. Mannheim, Heidelberg, Gießen, 24. September 2018. Im Weiteren wird diese Studie, wie auch andernorts üblich, kurz als MHG-Studie bezeichnet. Volltext und Zusammenfassung abrufbar unter: <https://www.zi-mannheim.de/forschung/forschungsverbuende/mhg-studie-sexueller-missbrauch.html> (06.04.2023).

dem Jahr 2004.³ Diesem Artikel von Conway verdanke ich wesentliche Einsichten für mein Referat „Priesterliche Selbstverständnisse und die Ergebnisse der MHG-Studie“ sowohl beim Workshop der Forschungsgruppe „Interpersonelle Gewalt und Geschlecht“ als auch im Rahmen des Forschungszentrums „Religion, Gewalt, Kommunikation, Weltordnung“⁴ im Jänner 2023. In der Folge werde ich der genannten Fragestellung nachgehen.⁵

Soll sexueller Kindesmissbrauch durch Priester verantwortlich bearbeitet werden, so muss nach Eamonn Conway die Bearbeitung „auch die maßgeblichen theologischen Leitbilder mitbedenken, sofern sie in das Missbrauchsverhalten hineinspielen und es begünstigen.“⁶ Dies wirft Forschungsfragen in beinahe allen Bereichen des Theologietreibens auf, von der theologischen Ethik – Moraltheologie und Gesellschaftslehre – über Pastoraltheologie und -psychologie über verschiedene systematisch-theologische Themenstellungen bis hin zu kirchenrechtlichen, biblischen und kirchen- und theologiehistorischen Fragestellungen. Theologische Leitbilder wirken auch maßgeblich bei kirchlich-praktischen Angelegenheiten wie der Ausbildung von Priesteramtskandidaten, der Weiterbildung von Priestern, der Praxen der Lebensführung, den inner-pfarrlichen und kirchlich-institutionellen Kommunikationsformen und Machtgefügen.

Die Frage nach den theologischen Leitbildern betrifft also die Theologie als Wissenschaft, da sie diese Leitbilder entwickelt, reflektiert und vermittelt. Sie betrifft die persönliche Ebene der Priester, der Diakone, der Ordensangehörigen

3 Eamonn Conway, „Theologien des Priesteramts und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmissbrauch,“ *Concilium* 3 (2004): 308-321.

4 Für das Forschungszentrum „Religion, Gewalt, Kommunikation, Weltordnung“ (RGKW), siehe <https://www.uibk.ac.at/fsp-kultur/themen/fz-rgkw.html.de> (06.04.2023).

5 Es lohnte sich, auf die Vorschläge des Synodalen Weges der römisch-katholischen Kirche in Deutschland näher einzugehen, aus zeitlichen Gründen ist dies an dieser Stelle leider nicht möglich; siehe: Synodaler Weg Deutschland: Vorlage des Synodalforums II „Priesterliche Existenz heute“ zur Zweiten Lesung auf der Fünften Synodalversammlung (9.-11.3.2023) für den Handlungstext „Prävention sexualisierter Gewalt, Intervention und Umgang mit Tätern in der katholischen Kirche“; Synodaler Weg Deutschland: Vorlage des Synodalforums II „Priesterliche Existenz heute“ zur Zweiten Lesung auf der Fünften Synodalversammlung (9.-11.3.2023) für den Grundtext „Priesterliche Existenz heute“; Synodaler Weg Deutschland: Vorlage Synodalforum II „Priesterliche Existenz heute“ zur Zweiten Lesung auf der Fünften Synodalversammlung (9.-11.3.2023) für den Handlungstext „Der Zölibat der Priester – Bestärkung und Öffnung“. Die Texte sind sämtlich online abrufbar (siehe Bibliographie).

6 Conway, „Theologien des Priesteramts,“ 308.

und der Lai:innen im kirchlichen Dienst wie auch der Menschen, die am gottesdienstlichen und gemeinschaftlichen Leben der Kirche teilhaben. Ebenso betrifft die Frage nach den theologischen Leitbildern die strukturell-institutionelle Ebene der Kirche, denn auch die nicht offenkundigen, unterschwelligten theologischen Vorstellungen wirken. Eine dieser Theologien betrifft die Verständnisse vom priesterlichen Amt bzw. Selbstverständnisse von Priestern.⁷ Unterschiedlichen Auffassungen vom Priesteramt, den priesterlichen Selbstverständnissen und deren möglichem Zusammenhang mit sexuellem Missbrauch im kirchlichen Umfeld soll im Folgenden nachgegangen werden.

Auffassungen des Priesteramts – priesterliche Selbstverständnisse

Historisch verkürzt können zwei hauptsächliche Auffassungen des Priesteramtes vonseiten des kirchlichen Lehramtes festgehalten werden:

Der Priester als *repraesentatio Christi* wurde im Konzil von Trient in Abgrenzung zum protestantischen Verständnis ausformuliert und betont den Unterschied von Priestern und Laien. Der Priester wird als *alter Christus* verstanden, der die Kirche aufbaut, er handelt in *persona Christi capitis* als Haupt der Kirche. Der Pflichtzölibat und auch die besondere Kleidung setzen ihn vom anderen Menschen ab und heben die Besonderheit des Amtes hervor. Seine Lebensweise wird als Opfergabe um der Kirche willen oder auch um des Himmelreiches willen verstanden. Dieses Amtsverständnis ist eher kultisch, es zentriert sich um den Altar.

Das Zweite Vatikanische Konzil versteht den Priester als *repraesentatio Ecclesiae*. Er ist vor allem Mensch und ein Glied der Kirche, ein Christ mit den anderen, er steht der Gemeinde vor, führt sie zusammen, vertritt den Glauben des Kirchenvolkes und ermöglicht und erleichtert die Verkündigung des Evangeliums durch die Gemeinde. Seine Rolle wird von der Gemeinschaft her beschrieben, als

7 Für römisch-katholische Amtsverständnisse vgl. u.a. Peter Hünermann, „Mit dem Volk Gottes unterwegs. Eine geistliche Besinnung zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes,“ *Geist und Leben* 54 (1981): 178-187. Für protestantische Amtsverständnisse vgl. Isolde Karle, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001).

die eines *Presbyters*, der der Weggemeinschaft vorsteht. Die ganze Gemeinde ist *alter Christi*. Das Arbeitsdokument von 2022 zur kontinentalen Etappe des Synodalen Prozesses konzentriert sich in diesem Zusammenhang auf die „gemeinsame Taufwürde“⁸ aller Gläubigen.

Die Studie PRIESTER 2000© untersuchte das theologische Selbstverständnis heutiger Priester in 16 Diözesen fünf europäischer Länder mittels einer Umfrage unter ca. 2700 Bischöfen, Priestern und Seminaristen.⁹ Diese Studie macht vier hauptsächliche Typen im Verständnis des priesterlichen Amtes aus.

Der *zeitlose Kleriker* versteht sich als *repraesentatio Christi*; er erhält seine Amtsbautorität über den Bischof von Christus, dem er sich unmittelbar verpflichtet fühlt. Das Evangelium verkündet er unbeirrt vom Zeitgeist, und versteht die Tradition als ein zu bewahrendes *depositum fidei*. Der gegenwärtigen Kultur steht er eher distanziert gegenüber und Veränderungen sind schwierig; er ist wenig bereit, Risiken einzugehen. Er ist besorgt um die Einheit von Priestern, Bischöfen und Papst. Er bildet sich hauptsächlich durch Exerzitien weiter, nimmt sonst kaum Fortbildungsangebote wahr. Der zeitlose Kleriker wird als eine Art „Wächter“ oder „Hüter“, auch „Gralshüter“ beschrieben¹⁰ und findet sich häufig in kirchlichen Leitungspositionen.

Der *zeitoffene Gottesmann* versteht sich zugleich als *repraesentatio Christi* und *repraesentatio Ecclesiae*, wo es die Balance zu halten gilt. Er sorgt sich um die Einheit im vertikalen wie horizontalen Sinn und sieht sich in der Spannung zwischen Kirche und Welt, als Vermittler zwischen sakralem und profanem Raum, zuweilen auch als prophetische Stimme der Stummen in der Gesellschaft. Neben der Eucharistiefeyer haben die Predigt und das seelsorgliche Gespräch einen hohen Stellenwert, insbesondere die Begleitung von Menschen in Lebenswenden. Er sieht Entscheidungskompetenzen auch bei anderen Personen, ist mehr personens als aufgabenkonzentriert. Die Studie kennzeichnet ihn als „Brückenbauer“, der

8 Secretaria Generalis Synodi, „Mach den Raum deines Zeltes weit“ (Jes 54,2). *Arbeitsdokument für die kontinentale Etappe* (Vatikanstadt, 2022), Nr. 22: 12-13: https://www.dbk.de/fileadmin/reaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-172a_Mach-den-Raum-deines-Zeltes-weit-Synode_2021-2024_Arbeitsdokument-kontinentale-Etappe.pdf (06.04.2023).

9 Paul M. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie PRIESTER 2000©* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2001).

10 Anna Hengersperger, *Ein ein(z)iges Priestertum. Zur Personalentwicklung von Priestern. Amtstheologische Reflexionen zu Daten der Studie PRIESTER 2000©* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2002): 126.

häufig in mittlerer Leitungsebene zu finden ist, gewählt als Repräsentant eben aufgrund der vermittelnden Qualitäten.

Der *zeitnahe Kirchenmann* versteht seine Berufung als persönlichen Ruf Christi, braucht und wünscht nicht unbedingt einen engeren Bezug zur Gemeinde. Seine Berufung ist für ihn Beruf, von der es auch Auszeiten zur Regeneration geben muss. Er bevorzugt einen professionellen Umgang mit Menschen, schätzt Fortbildung und die Aneignung von Kompetenzen hoch ein. Mit der priesterlichen Rollenvielfalt fühlt er sich wohl, er hört zu und berät sich, trifft aber seine eigenen Entscheidungen. Demgemäß wird er auch als „einsamer Wolf“¹¹ bezeichnet bzw. als „Handwerker“¹². Dieser Typus ist häufig in der Wissenschaft und in kirchlichen Leitungspositionen vertreten, von allen hat er das geringste Interesse an der Gemeinde, die horizontale wie vertikale Einheit und Vernetzung ist ihm nicht so wichtig.

Der *zeitgemäße Gemeindeleiter* betont das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und fühlt sich eher unwohl bei der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien. Für ihn ist die charismatische Struktur der Kirche von Bedeutung und er sieht seine Aufgabe darin, die Begabungen in der Gemeinde zur Entfaltung zu bringen. Wichtig ist ihm die Spiritualität und der Dienst am Mitmenschen – mehr als der sakramentale Dienst. Ungern fällt er einsame Entscheidungen von oben nach unten, Diskussion und Konsensentscheidungen haben für ihn einen hohen Stellenwert. Eine innerkirchliche Karriere ist für diesen „brüderlichen Weggefährten“ und „organisationalen Grenzgänger“ eher unwahrscheinlich.¹³

Diese vier Typen des priesterlichen Amtsverständnisses wurden zu Beginn des 21. Jahrhunderts erhoben. Auch wenn sich Veränderungen in der Zusammensetzung der Priesterschaft von heute gegenüber dieser Zeit ergeben haben, können sie dennoch weiterhin als prägende Typen von priesterlichen Amts- bzw. Selbstverständnissen angenommen werden und spielen eine Rolle im Leben von Individuen, Gemeinden und in der institutionellen Struktur der Kirche.¹⁴

11 Paul M. Zulehner and Anna Hennesberger, „*Sie gehen und werden nicht matt*“ (Jes 40,31). *Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse der Studie PRIESTER 2000*© (Ostfildern: Schwabenverlag, 2001): 53.

12 Hennesberger, *Ein ein(z)iges Priestertum*, 215.

13 Hennesberger, *Ein ein(z)iges Priestertum*, 252-253, 258-259.

14 In dieser Annahme sehe ich mich durch die positiven Antworten von Kolleg:innen auf meine Nachfrage bestätigt.

Im Zusammenhang mit Missbrauchshandlungen an Kindern ist zu vermuten, dass mit dem unterschiedlichen Selbst- und Amtsverständnis auch jeweils eigene Schutz- und Risikofaktoren einhergehen. Auf diesen vermuteten Zusammenhang wird nach der Darstellung des Ausmaßes sexuellen Missbrauchs in der römisch-katholischen Kirche eingegangen.

Sexueller Missbrauch in der römisch-katholischen Kirche

Sexueller Kindesmissbrauch ist nicht nur ein kirchliches Problem, sondern ein allgemein gesellschaftliches Problem. Insbesondere ins Blickfeld geraten sind in den letzten Jahrzehnten jedoch gewaltsame Handlungen von Priestern an Minderjährigen und Schutzbefohlenen.¹⁵ Im kirchlichen Umfeld wirken spezifische Faktoren. Neben physischer und psychischer Gewalt und Vernachlässigung ist auch „spirituelle Gewalt“¹⁶ beziehungsweise „geistlicher Missbrauch“¹⁷ zu nennen.

Es sind auch nicht nur die Handlungen einzelner Personen, die benannt werden müssen, sondern es gab ein systemisches Wegschauen der Kirchenleitung(en), oder wie es der Bosten Report nennt einen „systemischen Kindesmissbrauch“, der „auf eine institutionelle Akzeptanz des Missbrauchs und ein massives und

15 Beispielhaft sei auf die folgenden Berichte bzw. Studien verwiesen: Office of the Attorney General Commonwealth of Massachusetts, *The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston. A Report by the Attorney General* (Boston, Mass. 23. Juli 2003), kurz Boston Report; John Jay College of Criminal Justice: *The Nature and Scope of the Problem of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950-2002. Commissioned by the United States Conference of Catholic Bishops* (New York, Washington D.C.: United States Conference of Catholic Bishops, 2004), kurz John Jay Report; Francis D. Murphy, Helen Buckley, and Larain Joyce, *The Ferns Report, presented by the Ferns Inquiry to the Minister for Health and Children* (Dublin: Government Publications, October 2005), kurz Fern Report; Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse. *Final Report*. (Commonwealth of Australia, 2017); MHG-Studie.

16 Siehe meine Definition in Gertraud Ladner, „Gott, befreie meine Kehle“ (Ps 6,5). (Sexualisierte Gewalt in der Familie in theologischer Perspektive,“ in *Sexualität, Macht und Gewalt. Anstöße für die sexualpädagogische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen*, ed. Silvia Arzt, Cornelia Brunbauer, and Bianca Schartner (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2018): 113-130.

17 Siehe ausführlich dazu: Doris Wagner, *Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche* (Freiburg i.Br.: Herder, 2019).

durchgehendes Versagen der Führung zurückzuführen ist¹⁸, wodurch faktisch Entscheidungen getroffen wurden, die weiteren Missbrauch zuließen.

Klerikale Täterprofile

Untersuchungen aus dem englischen Sprachraum, u.a. aus Irland und den USA ergaben, dass bei den Tätern häufig ein strenges und negatives Gottesbild verbunden mit Angst und Schuld vorherrscht. Laut Thomas Plante waren mindestens 50% der Täter selbst Opfer von sexuellem Missbrauch.¹⁹ Diese hohen Zahlen können durch andere Studien nicht belegt werden. Bei vielen Tätern konnte ein rationalisierendes Verhalten beobachtet werden und die Fähigkeit, Gefühle und Emotionen zu bearbeiten war wenig entwickelt. Auch gab es eine Tendenz, Autorität als Herrschaftsanspruch zu deuten und Macht als Kontrolle zu verstehen. Die zunehmenden Belastungen von Priestern, unter anderem auch der „Modernisierungsstress“ lassen die Berufszufriedenheit sinken und die priesterliche Rolle zu einer bedrängten werden.²⁰ Die Kontrolle über die Opfer diente für viele als Ersatzhandlung für Hilflosigkeit in anderen Bereichen – ein Muster, das durch die MHG-Studie bestätigt wurde und dort als narzistisch-soziopathisches Muster beschrieben wurde.

Bei der MHG-Studie – benannt nach den Studienorten Mannheim, Heidelberg und Gießen – handelt es sich um eine Untersuchung über den sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Verantwortungsbereich der Deutschen Bischofskonferenz, die 2018 veröffentlicht wurde. In sieben Teilprojekten wurden 38.156 Personalakten zwischen 1946 und 2014 aus 27 römisch-katholischen Diözesen Deutschlands untersucht. Aus den Personal- und Handakten wurden 3.677 Betroffene Minderjährige erhoben; es handelt sich dabei um das Hellfeld. Von die-

18 Boston Report, 73.

19 Vgl. Thomas G. Plante (ed.), *Bless me Father for I have sinned: Perspectives on Sexual Abuse Committed by Roman Catholic Priests* (Westport/Connecticut: Praeger Publishers, 1999).

20 Vgl. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress*; ein Phänomen, das auch für die protestantischen Kirchen relevant ist, siehe Karle, *Der Pfarrberuf als Profession*; Isolde Karle, *Kirche im Reformstress* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010).

sen Betroffenen sind 2.309 männlich (62,8 %) und 1.284 weiblich (34,9 %), sowie 84 unbekanntes Geschlechts (2,3%). Bei 1670 Klerikern wurden Hinweise auf Beschuldigungen wegen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger gefunden, das sind bei insgesamt 4,4% der Kleriker. Aus dieser Zahl sind 1429 Beschuldigte Diözesanpriester (5,1%), 159 Beschuldigte sind Ordenspriester (2,1%), 24 Beschuldigte sind hauptamtliche Diakone (1,0%), bei 58 Beschuldigten ist der Status des Klerikers unbekannt. Es muss davon ausgegangen werden, dass ein großes Dunkelfeld vorhanden ist, da bei 50% der als plausibel eingestuft Anträge über Zuerkennung von Leistungen in „Anerkennung des Leids, das Opfern sexuellen Missbrauchs zugefügt wurde“ kein Hinweis in Personalakten oder anderen Dokumenten zu finden war. Die Studie zum Bistum Münster setzt das Dunkelfeld mit acht- bis zehnmal höher wesentlich größer als das Hellfeld an.²¹ Ohne Schätzungen zu nennen geht das Gutachten über die Diözese München davon aus, „dass sowohl mit Blickrichtung auf die Aufklärung von sexuellen Missbrauchstaten, als insbesondere auch betreffend etwaige (sic) Verantwortlichkeiten im Zusammenhang mit der Behandlung von Fällen sexuellen Missbrauchs mit erheblichen Dunkelziffern zu rechnen ist.“²²

Die Vorlage „Priesterliche Existenz heute“ zum Synodalen Weg in Deutschland äußert sich folgendermaßen: „Aus den Zahlen wird ersichtlich, dass es sich nicht nur um das Fehlverhalten einzelner handelt, sondern dass das Priesteramt, seine Ausführung und Lebbarkeit einer grundlegenden Neuakzentuierung bedarf.“²³

21 Bernhard Frings, Thomas Großbölting, Klaus Große Kracht, Natalie Powroznik, and David Rüschemschmidt, *Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945* (Freiburg i.Br.: Herder, 2022), 282, 530.

22 Westpfahl, Spilker, Wastl, *Gutachten „Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker sowie hauptamtlich Bediensteter im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 – 2019“*. Sonderband: *Der Fall X*. (München, 20. Januar 2022): 365.

23 Synodaler Weg Deutschland, „Priesterliche Existenz heute“. Grundtext: 10.

MHG-Studie – Grundmuster von Beschuldigten

Die MHG-Studie erhob drei unterschiedliche Grundmuster von Beschuldigten, die im Folgenden kurz beschrieben werden sollen.²⁴

Bei Beschuldigten mit *fixiertem Muster* sind die betroffenen Opfer sehr jung, im Durchschnitt 10,6 Jahre; sie werden von den Beschuldigten als „sexuell attraktiv“ wahrgenommen. Erste Beschuldigungen gibt es in dieser Gruppe nicht lange nach der Priesterweihe und erfolgen über längere Zeiträume; zudem gibt es meist mehrere Betroffene bei den einzelnen Beschuldigten. Die Studie geht deswegen von einer möglichen pädophilen Präferenzstörung der Beschuldigten aus.

Das *narzisstisch-soziopathische Muster* geht einher mit unangemessener Machtausübung in mehreren Kontexten, fehlendem Unrechtsbewusstsein und geringem Einfühlungsvermögen. Bei den beschriebenen Taten handelt es sich um schwere Tatbestände. Die Beschuldigten werden als durchsetzungsstark und dominant beschrieben, mit emotionaler Unreife und narzisstisch-soziopathischer Persönlichkeitsstruktur. Bei diesem Muster sind die Missbrauchshandlungen stärker als bei anderen Mustern durch Machtfülle und Amtsautorität begünstigt, was beim Herstellen von Gelegenheiten und auch für die Vertuschung eine Rolle spielt.

Ein *regressives Muster* wurde bei mehr als der Hälfte der befragten Beschuldigten (58%) aus dem Teilprojekt 2 der MHG-Studie festgestellt.²⁵ Beim regressiven Muster wird weiter nach der Art des Umganges mit dem Tatvorwurf unterschieden in: Umdeutung, Abspaltung, Repression, Abwehr und Leugnung. Kennzeichen dieses Musters sind eine defizitäre persönliche und sexuelle Entwicklung, fehlende Integration, Verleugnung oder Verdrängung sexueller Bedürfnisse, fehlende sexuelle Reife und soziale Gehemmtheit. Dieses Muster kommt bei hetero- und homosexuellen Personen vor. Vermutet wird, dass das Zölibat als eine Möglichkeit zum Ausweichen vor Auseinandersetzung mit der eigenen sexuellen Identitätsbildung verwendet wird.

²⁴ Vgl. MHG-Studie, 104-106.

²⁵ Vgl. MHG-Studie, 55-130.

Priesterliche Existenz heute – Infrage gestellt?

Die hohe Zahl der Betroffenen bzw. Opfer von sexualisierter Gewalt in der römisch-katholischen Kirche führte in der Vorlage zum Grundtext „Priesterliche Existenz heute“ zur fundamentalen Frage, „ob und wozu das priesterliche Amt in der Kirche gebraucht wird.“²⁶ Es werden tiefe Risse im traditionellen priesterlichen Ideal wahrgenommen und eine pastoralpraktische und theologische Reflexion des Seelsorge- und Amtsverständnisses gefordert. Dabei werden nicht unterschiedliche priesterliche Amtsverständnisse unterschieden, sondern vom einem veralteten Ideal gesprochen, das – anzunehmenderweise – weitgehend mit dem *zeitlosen Kleriker* der Studie PRIESTER 2000© übereinstimmt, heißt es doch im Grundtext weiter: „Es [das priesterliche Ideal] wirkt aufgrund einer lange verweigeren bzw. verschleppten theologischen und kirchlichen Adaptation und nicht zuletzt durch viele ständische Relikte, die keineswegs zum Amt gehören, in vielem wie aus der Zeit gefallen.“²⁷

Priesterliche Amtsverständnisse und Missbrauch

Auch die Versammelten des Synodalen Weges in Deutschland sehen also einen Zusammenhang zwischen Missbrauchshandlungen und priesterlichem Selbstverständnis. Wenn zwischen Idealen und gelebten Auffassungen Unterschiede bestehen, sind sie doch nicht unabhängig voneinander. In diesem Abschnitt werden Hypothesen bezüglich den oben angeführten Amtsverständnissen und den Missbrauchshandlungen formuliert und dann erläutert. Dabei greife ich auf Conway zurück und versuche Verbindungen zu aktuellen Untersuchungen und Aussagen zu ziehen.

Die Hypothesen:

- Amtsverständnisse seitens der Kirchenleitungen haben Einfluss auf den Umgang mit Missbrauchsfällen (vgl. „systemischer Kindesmissbrauch“).
- Das individuelle Amtsverständnis bzw. das Selbstverständnis eines Pries-

26 Synodaler Weg Deutschland, „Priesterliche Existenz heute“. Grundtext: 10.

27 Synodaler Weg Deutschland, „Priesterliche Existenz heute“. Grundtext: 10.

- ters weist eine (unbestimmte) Korrelation zu Missbrauchshandlungen auf.
- Unterschiedliche Selbst- bzw. Amtsverständnisse habe je eigene Gefährdungen und Schutzfaktoren im Zusammenhang mit (sexuellem) Missbrauch von Minderjährigen.

Dem *zeitlosen Kleriker* und Wächter ist die Heiligkeit des Amtes wichtig; er wird also danach trachten, dass das Amt möglichst unbeschädigt bleibt. In der Rolle als Gemeindepriester oder Seelsorger kann diese Haltung zu den schützenden Faktoren gezählt werden. Sein Freundeskreis besteht eher aus Mitbrüdern als aus Lai:innen, das bringt mit sich, dass er vermutlich weniger Kontakte zu Kindern hat. Er ist sich der Macht des Priesteramtes sehr bewusst – ein Element, das von Betroffenen allerdings als typisch für klerikale Täter beschrieben wird. Eine strenge Zölibatsauffassung kann sowohl als Stärke vorhanden sein, aber auch als mögliches Risiko, wenn die eigene sexuelle Identität wenig entwickelt wurde; auch sind oft Rationalisierungen zu finden, die Gefühle abwehren. In Leitungsfunktion wird der zeitlose Kleriker beim Umgang mit Missbrauchsfällen vermutlich den Schutz des Amtes über den Schutz des Einzelnen stellen.

Der *zeitoffene Gottesmann* und Brückenbauer ist kontaktfreudiger als der zeitlose Kleriker und aufgrund seiner Orientierung auf die Gemeinde hin hat er vermutlich weniger mit Einsamkeit und Isolation zu kämpfen, was als schützender Faktor gilt. Seine durchwegs als positiv wahrgenommene Einfühlsamkeit verschafft ihm allerdings Zugang zu Hilfesuchenden und birgt ein Risiko, wie Betroffene, die als Hilfesuchende missbraucht wurden, bezeugen.

Der *zeitnahe Kirchenmann* hat als schützende Faktoren sein sakrales Amtsverständnis. Durch die Trennung von Berufung und Privatleben ist er zudem von allen am wenigsten gestresst. Er ist kontaktfreudig, legt Wert auf kompetente Amtsführung, Fortbildungen und Hilfen, gleichzeitig hat er allerdings freien Zugang zu Kindern.

Der *zeitgemäße Gemeindeleiter* ist als Grenzgänger eher isoliert und vermisst zuweilen eine klare Rollenidentität. Seine positive Einstellung zu Welt und Sexualität sind schützende Faktoren, zusätzlich neigt er vermutlich am wenigsten dazu, seine Macht auszuspielen. Andererseits könnten Autoritätskonflikte, der Frust mit kirchlichen Strukturen und Hilflosigkeit mögliche Risiken für missbrauchende Handlungen darstellen.

Amtsverständnisse, Leitungsverantwortung und Missbrauch

Dieselben Amtsvorstellungen bzw. Selbstverständnisse von Verantwortlichen in kirchlichen Leitungsstrukturen weisen möglicherweise andere Risiko- und Schutzfaktoren auf als priesterliche Selbstverständnisse auf Gemeindeebene.

Bei den meisten im kirchlichen Leitungsdienst befindlichen Priestern herrscht die Amtsvorstellung der Christusrepräsentation (zeitloser Kleriker, zeitoffener Gottesmann) vor, sie sehen sich als Wächter über die Kirche, weniger als Schützer von Betroffenen. Ihre (erste) Reaktion ist häufig Schock und Abwehr, verbunden mit dem Wunsch, die Institution und das Priesteramt zu schützen. Viele befinden sich zerrissen in der Spannung zwischen dem Schutz des Amtes und dem Schutz der Gläubigen. Rechtlich sind sie für die Beschuldigten und die Täter fürsorgepflichtig, aber auch zuständig für die Wiedergutmachung gegenüber Betroffenen. Der „ängstliche Wächter“ ist hier vermutlich dankbar für klare Richtlinien von oben. Verbunden mit der Zurückhaltung gegenüber horizontaler Kontrolle oder Kontrolle von außen liegt hier einiges an systemischem Gefahrenpotential, wenn nicht klar die Option für die Betroffenen bzw. Opfer getroffen wird.

Der *zeitnahe Kirchenmann* ist vermutlich am offensten für professionelle Beratung, Supervision und Kontrolle von außen, da er auf ergebnisorientierte Lösung von Problemen setzt. Auch macht ihn sein Selbstverständnis als von Christus berufen unabhängiger von innerkirchlichen Strukturen als Priester mit anderem Amtsverständnissen.

Der *zeitgemäße Gemeindeleiter* ist wenig in kirchliche Leitungsfunktionen eingebunden, andererseits ist er nahe an den Gläubigen und eher kritisch zur Kirchenhierarchie, deswegen fällt es ihm vermutlich am leichtesten für die Betroffenen Partei zu ergreifen.

Wie geht es weiter?

Der Versuch, die Selbstverständnisse von Priestern bzw. ihre Amtsverständnisse mit den Studien bzw. Berichten zu sexuellem Missbrauch in der römisch-katholischen Kirche zusammen zu lesen, lässt nicht ein spezifisches Amtsverständnis als alleine „gefährdend“ erscheinen. Vielmehr bergen die einzelnen Zugänge unter-

schiedliche schützende oder gefährdende Faktoren auf den verschiedenen Ebenen der Tätigkeiten bzw. der Verantwortung in den Strukturen der römisch-katholischen Kirche. Auch wäre eine eingehende Untersuchung der Amtsverständnisse von klerikalen Missbrauchstätern erst noch zu machen, um hier eindeutiger Aussagen tätigen zu können. Im Sinne einer umfassenden Präventionsarbeit sind die erwähnten vorhandenen Amtsvorstellungen als auch mögliche Neuakzentuierungen kritisch auf ihre Gefährdungs- und Schutzpotentiale zu befragen und in Präventionskonzepte²⁸ einzubeziehen.

Bibliographie

- Conway, Eamonn. „Theologien des Priesteramts und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmissbrauch,“ *Concilium* 3 (2004): 308-321.
- Dreßing, Harald, Hans Joachim Salize, Dieter Dölling, Dieter Hermann, Andreas Kruse, Eric Schmitt, Britta Bannenberg, Andreas Hoell, Elke Voß, Alexandra Collong, Barbara Horten, and Jörg Hinner. *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Projektbericht*. Mannheim, Heidelberg, Gießen, 24. September 2018: <https://www.zi-mannheim.de/forschung/forschungsverbuede/mhg-studie-sexueller-missbrauch.html> (06.04.2023).
- Frings, Bernhard, Thomas Großbölting, Klaus Große Kracht, Natalie Powroznik, and David Rüschemschmidt. *Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945*. Freiburg i.Br.: Herder, 2022: <https://go.wwu.de/aubim-studie> (06.04.2023).
- Hennersperger, Anna. *Ein ein(z)iges Priestertum. Zur Personalentwicklung von Priestern. Amtstheologische Reflexionen zu Daten der Studie PRIESTER 2000*©. Ostfildern: Schwabenverlag, 2002.

28 Siehe z.B. SVV.5: Synodalforum II – Handlungstext „Prävention sexualisierter Gewalt, Intervention und Umgang mit Tätern in der katholischen Kirche“ – Zweite Lesung, Vorlage des Synodalforums II „Priesterliche Existenz heute“ zur Zweiten Lesung auf der Fünften Synodalversammlung (9.-11.3.2023).

- Hünemann, Peter. „Mit dem Volk Gottes unterwegs. Eine geistliche Besinnung zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes,“ *Geist und Leben* 54 (1981): 178-187.
- John Jay College of Criminal Justice. *The Nature and Scope of the Problem of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950-2002. A Research Study Commissioned by the United States Conference of Catholic Bishops*. New York, Washington D.C.: United States Conference of Catholic Bishops, 2004: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Nature-and-Scope-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-and-Deacons-in-the-United-States-1950-2002.pdf> (06.04.2023).
- Karle, Isolde. *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- . *Kirche im Reformstres*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- Ladner, Gertraud. „Gott, befreie meine Kehle“ (Ps 6,5). (Sexualisierte) Gewalt in der Familie in theologischer Perspektive,“ in *Sexualität, Macht und Gewalt. Anstöße für die sexualpädagogische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen*, edited by Silvia Arzt, Cornelia Brunbauer, and Bianca Schartner 113-130. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2018.
- Murphy, Francis D., and Helen Buckley and Larain Joyce. *The Ferns Report, presented by the Ferns Inquiry to the Minister for Health and Children*. Dublin: Government Publications, October 2005; <https://www.bishop-accountability.org/ferns/> (06.04.2023).
- Office of the Attorney General Commonwealth of Massachusetts. *The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston. A Report by the Attorney General*. Boston, Mass. 23. Juli 2003; https://www.mass.gov/doc/the-sexual-abuse-of-children-in-the-roman-catholic-archdiocese-of-boston/download?_ga=2.47880943.991775116.1681291703-1662768139.1680832690 (06.04.2023).
- Plante, Thomas G. (ed.). *Bless me Father for I have sinned: Perspectives on Sexual Abuse Committed by Roman Catholic Priests*. Westport/Connecticut: Praeger Publishers, 1999.
- Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse. *Final Report*. Commonwealth of Australia 2017, <https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/final-report> (06.04.2023)
- Secretaria Generalis Synodi. „Mach den Raum deines Zeltes weit“ (Jes 54,2). *Arbeitsdokument für die kontinentale Etappe*. Vatikanstadt, 2022: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-172a_Mach-den-Raum-deines-

- Zeltes-weit-Synode_2021-2024_Arbeitsdokument-kontinentale-Etappe.pdf (06.04.2023).
- Synodaler Weg Deutschland. Vorlage des Synodalforums II „Priesterliche Existenz heute“ zur Zweiten Lesung auf der Fünften Synodalversammlung (9.-11.3.2023) für den Handlungstext „Prävention sexualisierter Gewalt, Intervention und Umgang mit Tätern in der katholischen Kirche“: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SV-V/SV-V_Synodalforum-II_Handlungstext.PraeventionSexualisierterGewalt_Lesung2.pdf (06.03.2023).
- Synodaler Weg Deutschland. Vorlage des Synodalforums II „Priesterliche Existenz heute“ zur Zweiten Lesung auf der Fünften Synodalversammlung (9.-11.3.2023) für den Grundtext „Priesterliche Existenz heute“: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SV-V/SV-V_Synodalforum-II_Grundtext_Lesung2.pdf (06.04.2023).
- Synodaler Weg Deutschland. Vorlage Synodalforum II „Priesterliche Existenz heute“ zur Zweiten Lesung auf der Fünften Synodalversammlung (9.-11.3.2023) für den Handlungstext „Der Zölibat der Priester – Bestärkung und Öffnung“: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SV-V/SV-V_Synodalforum-II_Handlungstext.DerZoelibatDerPriester__Lesung2.pdf (06.03.2023).
- The Commission to Inquire into Child Abuse. *Report, Volume I-V*, Dublin, 20 May, 2009 (Ryan Report): http://childabusecommission.ie/?page_id=241 (06.03.2023).
- Wagner, Doris. *Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche*. Freiburg i.Br.: Herder, 2019.
- Westpfahl, Spilker, Wastl. *Gutachten „Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker sowie hauptamtlich Bediensteter im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 – 2019“*. Sonderband: *Der Fall X*. München, 20. Januar 2022.
- Zulehner, Paul M., *Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie PRIESTER 2000*©. Ostfildern: Schwabenverlag, 2001.
- Zulehner, Paul M., and Anna Hennesberger. *„Sie gehen und werden nicht matt“ (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse der Studie PRIESTER 2000*©. Ostfildern: Schwabenverlag, 2001.

Die Dialektik des Opfers

László Levente Balogh

Es ist unbestreitbar, dass das Opfer in seinen vielfältigen Ausprägungen zu einer repräsentativen Figur in den sozialen und kulturellen Deutungen der Gegenwart geworden und damit auch zunehmend in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses gerückt ist. Dies ist nicht nur auf die semantische Erweiterung des Begriffs zurückzuführen, sondern auch auf sein Auftauchen in Bereichen, in denen er zuvor als unverständlich oder zumindest als unangemessen galt. Der moderne Begriff des Opfers wurde in erster Linie mit extremen Formen der Gewalt und den dadurch ausgelösten traumatischen Erfahrungen und Erinnerungen in Verbindung gebracht, aber es besteht inzwischen auch die Tendenz, diejenigen als Opfer zu betrachten, die unter verschiedenen Formen von Missbrauch oder Bedrohung leiden oder das Gefühl haben, diesen ausgesetzt zu sein. Infolgedessen kann jeder als Opfer betrachtet werden, ohne tatsächlich Opfer zu werden. Heute finden wir häufig Menschen, die sich mit dem tatsächlichen oder vermeintlichen Leid oder der Bedrohung Anderer identifizieren, um im Namen der Opferrolle zu handeln und Ansprüche zu erheben. Diese Opferposition ist nicht das Ergebnis einer äußeren Ursache, sondern ein wesentliches Element der Identität und daher in der Regel an soziale Deutungen und Narrative gebunden.

Die tatsächlichen Opfer sind in der Regel aufgrund ihrer Traumatisierung von der Öffentlichkeit distanziert, da die Leidenserfahrungen aus Mangel an Worten oder aus Scham nicht erzählt werden können. Die Opfer können erst dann mit Anerkennung rechnen, wenn ihr Leiden Teil des gesellschaftlichen Diskurses wird und entsprechende Erzählmodi gefunden werden, die die Geschichte des Opferseins nicht nur erzählen, sondern es auch als einen Status akzeptieren, der Respekt und Anerkennung verdient. Infolge dieses Prozesses ist das Opfer zu einem „Prestigeobjekt“ geworden, das in gewisser Weise zu den symbolischen Gütern des Sozialkapitals gehört. Dieses Phänomen ist zweifellos Teil einer allgemeineren ethischen Wende, aber es hat eine Reihe von Folgen, die dieser ansonsten im Wesentlichen sehr positiven Entwicklung entgegenwirken und widersprechen. Mit dem Heraustreten des Opfers aus dem Schatten hat ein spektakulärer

Paradigmenwechsel stattgefunden, der auf eine Reihe von Faktoren zurückgeführt werden kann. Es wäre unmöglich, sie alle zu rekonstruieren, daher werde ich in diesem Beitrag versuchen, die Besonderheiten von Opfernarrativen kurz zu beschreiben und ihre Auswirkungen und ihre unterschiedlichen Schwerpunkte in zwei typischen Bereichen in ihrer Vielfalt und Widersprüchlichkeit analysieren, nämlich im Strafrecht und in der Justiz sowie in der populistischen Politik. Im ersten Fall ist die Berücksichtigung der Bedürfnisse und Interessen des Opfers eine große zivilisatorische Errungenschaft, die das Gerechtigkeits- und Moralempfinden der Menschen befriedigen soll, während es sich im zweiten Fall um einen skrupellosen Missbrauch des Opfers handelt, aus dem direkt politisches Kapital geschlagen werden kann.

Die identitätsstiftende Kraft der Opfererzählungen

Ursprünglich waren Opfererzählungen eng mit der unmittelbaren Erfahrung von Gewalt verbunden, doch heute sind sie viel allgemeiner und indirekter geworden. Da die Opferrolle grundlegend an Erzählstrukturen gebunden ist, ist sie auf die Aufmerksamkeit und Anerkennung der Gesellschaft angewiesen.¹ An die Stelle der persönlichen Erfahrung ist eine schwer fassbare Verstrickung getreten, die sowohl dem Einzelnen als auch einer Gruppe ganz unterschiedliche Identifikationsmöglichkeiten eröffnet. Ihre Strukturen und affektiven Dispositionen sind ganz ähnlich, sodass individuelles und kollektives Opfersein in vielfältiger Weise miteinander verknüpft werden und interagieren können.

Es mag auf den ersten Blick überraschen, dass die Opferrolle eine große Anziehungskraft ausübt, aber es handelt sich um einen meist imaginierten Status, den die Menschen oder Gruppen gerne zur Grundlage ihrer Identität machen. Es ist charakteristisch für diese Identitäten, dass man sich dabei mit einer Opferposition identifiziert und im Namen der Opfer spricht, was wiederum impliziert, dass sie nur in einem von der Gesellschaft allgemein anerkannten Kontext als Opfer betrachtet werden können und nicht unbedingt als Ergebnis spezifischer

1 Vgl. dazu Jan Fleischhauer, „Die Erfindung des Opfers,“ *Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft* (ohne Jahr), <https://www.dijg.de/analysen-zeitgeist/fleischhauer-erfindung-opfers/>.

Verfolgung und Leiden. Die Subjekte der Opfernarrative müssen von Gruppen wirklicher Opfer unterschieden werden, die gar keine Anerkennung erhalten und genießen, wenn sie keine Stimme und keine Aufmerksamkeit bekommen. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist in diesen Fällen oft eine Frage der Entscheidung und so wird es als Identifizierung mit den Opfern verstanden. Die Zugehörigkeit zu einer Opfergruppe gewährleistet alleine schon eine Anerkennung, die diese Identität so attraktiv macht. Die Zugehörigkeit suggeriert eine kollektive Unschuld, die auch von der Verantwortung entbindet. Das ist ein großer Vorteil in den sozialen Debatten und im Wettbewerb um Ressourcen, obwohl die kollektive Unschuld ebenso sinnlos ist wie die kollektive Schuld, denn wo alle Opfer sind, ist niemand eines.

In dieser Situation ist es kein Zufall, dass zwischen den Opfergruppen ein Wettlauf und eine Rivalisierung um die soziale Anerkennung stattfindet.² So seltsam und widersprüchlich es klingen mag, dieser Wettbewerb beinhaltet auch das Streben nach dem ersten Platz, was wiederum materielle und immaterielle Vorteile mit sich bringt. Die „Aristokraten des Schmerzes“ verkünden, dass ihr Leiden das frühere, das authentischere, das universellere, das größere, das zeitlich und räumlich umfassendere ist.³ Solche Ansätze trivialisieren oft das tatsächliche Leiden, indem sie es mit anderem Leiden vergleichen oder gar gleichsetzen, während sie ihre eigene Opferrolle als legitim und authentisch beanspruchen. Diese Beschwerden können sozialer oder historischer Natur sein, aber grundsätzlich geht es meist darum, soziale und politische Ansprüche zu legitimieren, indem man sich auf sie beruft. Das Opferdasein wird so zu einer zentralen Kategorie des Selbstverständnisses und der Identität einer Gruppe oder einer ganzen Gesellschaft, das dann auch als moralische Haltung dienen kann.

Man könnte meinen, dass eine Opferposition nach einer langen Zeit allmählich ihre Wirkung verliert und in einer endlosen Wiederholung ausstirbt, aber das ist nicht der Fall, denn diejenigen, die die Opferrolle einnehmen, passen ihre Forderungen immer an die Normen und Anforderungen der betroffenen Gesellschaft an und können das Objekt ihres Leidens auswählen und den/die

2 Daniele Giglioli, *Die Opferfalle. Wie die Vergangenheit die Zukunft fesselt* (Berlin: Matthes & Seitz, 2015.), 33-38.

3 Giglioli, *Die Opferfalle*, 36.

entsprechende:n Täter:in in einer Vielzahl von Kontexten zuweisen, die sich oft als unpersönliche Strukturen oder nicht greifbare Entitäten erweisen.

Der Prozess der Viktimisierung ist nie einseitig, da er von der Akzeptanz und Anerkennung durch die Gesellschaft abhängt, was in der Regel auch dann geschieht, wenn sein potenzieller oder sogar imaginärer Charakter wahrgenommen und anerkannt wird. Es handelt sich um eine Maßnahme der sozialen Sensibilität und Solidarität, bei der jeder die Grundlage für ein reines und ruhiges Gewissen sucht. Das Opfersein ist für alle eine attraktive Identifikation, sowohl für diejenigen, die sich als solche verstehen, als auch für diejenigen, die es akzeptieren. Sich für die Opfer einzusetzen und Opfer zu bringen, ist ein soziales Prestige, und wer es leugnet oder anzweifelt, läuft Gefahr, automatisch auf die Seite der Täter:innen überzuwechseln, was in einer heutigen Gesellschaft, in der Anerkennung ein Schlüsselbegriff des sozialen Zusammenlebens ist und jeder auf verschiedene Formen der Anerkennung angewiesen ist, gleichbedeutend damit wäre, von niemandem akzeptiert zu werden. Die Opferrolle hat immer den Vorteil der Authentizität auf ihrer Seite, denn es ist nicht das Opfer, dem widersprochen oder das zur Rechenschaft gezogen wird. Paradoxerweise ist bei tatsächlichen Opfern häufig der Fall, dass sie an den Rand gedrängt werden oder ihre stigmatisierte Situation auf ihre eigene angebliche Schuld zurückgeführt wird.⁴

Aus den obigen Ausführungen versteht sich fast von selbst, dass das Opfersein nicht unbedingt ein klarer Zustand, sondern eher eine identitätsstiftende Referenz ist, deren Anerkennung angestrebt, von der Mehrheit akzeptiert und von der Legitimität der mit ihr verbundenen Ansprüche überzeugt werden muss.⁵ Zweifellos gibt es heute unzählige kollektive Identitäten, die miteinander konkurrieren und alle um eine möglichst breite Anerkennung kämpfen. Je mehr Identitäten es gibt, desto intensiver ist der Wettlauf um Aufmerksamkeit. Eines der Paradoxa dabei ist, dass je pluralistischer, je akzeptierender und aner kennender eine Gesellschaft ist, je mehr sie die Rechte von Minderheiten und Ausgegrenzten garantiert, desto mehr Menschen beanspruchen auf derselben Grundlage den Status, die

4 Vgl. Daniele Giglioli, „Dem Opfer stellt man keine Fragen,“ *Neue Zürcher Zeitung* (März 15, 2017), <https://www.nzz.ch/feuilleton/populismus-und-opferdiskurs-die-boesen-sind-immer-die-anderen-ld.150918>.

5 Giglioli, *Die Opferfalle*, 88-90.

Rechte und die Güter, die damit verbunden sind.⁶ Das Opferdasein bietet eine Grundlage für Ansprüche, denn es zeichnet aus, hebt ab und garantiert Aufmerksamkeit und Anerkennung. Opfer können nicht Täter:innen sein und markieren insofern den positiven Pol jeder gesellschaftlichen Polarisierung. In den letzten Jahrzehnten ist das Opfer an die Stelle des/der Held:innen getreten, der sowohl alltäglich als auch fikionalisiert und ins Reich der Phantasie verwiesen wurde. In diesem Sinne ist das Opfer zu einem Ersatz für den/die Held:in geworden und bietet die gleiche positive Identifikation wie der/die Held:in im 19. Jahrhundert. Das Opferdasein ist nicht nur eine Position in der Gesellschaft, sondern eine eigenständige moralische Kategorie und ein normativer Ausgangspunkt, von dem aus das Gute und das Böse in einer Gesellschaft identifiziert und bestimmt werden können. Das Opfersein muss nicht notwendigerweise, kann aber oft mit materiellen Vorteilen einhergehen. In der Vergangenheit wurde kollektives und individuelles Unglück als selbstverständlich hingenommen und akzeptiert, während es heute häufig mit Entschädigung und Wiedergutmachung im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen verbunden ist. Der Status des Opfers ist heute mit dem Anspruch auf Rechte in der Gesellschaft verbunden und wird somit zum Ziel sozialer oder sogar politischer Bestrebungen.

Das Opfer und die Justiz

Es ist eine bedauerliche Tatsache, dass das Opfer bis vor kurzem im Bereich der Strafjustiz fast völlig fehlte oder höchstens am Rande als notwendige, aber eher belastende und problematische Figur auftrat. Das Opfer wurde natürlich als Person gebraucht, die die Straftat erlebt und erlitten hatte, und sich daher daran erinnern und darüber aussagen konnte, während seine Interessen und Empfindlichkeiten im Strafverfahren überhaupt nicht berücksichtigt wurden.

Vor dem Zeitalter der Moderne wurde in der Beziehung zwischen Täter:in und Opfer, wenn die Unterschiede in der materiellen und physischen Stärke oder Macht groß genug waren, die Verletzung oder das Erleiden von Gewalt noch nicht als Beleidigung, sondern als eine natürliche Ungerechtigkeit des Lebens

6 Fleischhauer, „Die Erfindung des Opfers“.

angesehen.⁷ Die historische Erfahrung zeigt, dass Beleidigung und Unterwerfung allgemein akzeptiert und als Folge der gesellschaftlichen Ordnung betrachtet wurden. In diesen Fällen konnten sich die Opfer nicht auf Instanzen berufen, die die Konflikte und Missstände deklarierten oder rächten. Das soll natürlich nicht heißen, dass es in diesen Bereichen keine Rechtsordnung gab, aber ihre Geltung war stark eingeschränkt, asymmetrisch und wurde häufig außer Kraft gesetzt.

Diese Situation änderte sich mit der Entstehung des modernen Staates und der Entwicklung eines Gewaltmonopols. Der Staat wurde zu der Institution und Instanz, die aufgerufen war, das Verhältnis zwischen Täter:in und Opfer zu ordnen. Er konnte die Lösung von Konflikten nicht in den Händen der Betroffenen belassen, sonst hätte dies nicht zu einem dauerhaften Frieden, sondern allenfalls zu einer vorübergehenden Erschöpfung geführt, aus der immer neue Konflikte hätten entstehen können, die den Staat selbst und seine Autorität gefährden. Die Konflikte zwischen Beleidigendem und Beleidigtem in Bereichen wie Leben, Gesundheit, Freiheit und Ehre drohten jederzeit ins Chaos zu kippen und stellten die gesamte Rechtsordnung und den sozialen Frieden in Frage. Die Entstehung des Staates war ein Meilenstein auf dem Weg zur Bewältigung solcher Probleme, der schließlich zum Verzicht auf direkte Gewalt und zur Durchsetzung der Menschenrechte führte, wobei sowohl Täter:in als auch Opfer gezwungen waren, die Justiz als unparteiische dritte Partei zu akzeptieren.⁸ Der Staat entwickelte nach und nach sein Rechtssystem und seine Institutionen entsprechend weiter. Dies war ein wichtiger Schritt, da das Opfer in einem konkreten rechtlichen Sinne Opfer sein konnte und nicht nur Opfer irgendeiner willkürlichen Handlung. Der/die Täter:in seinerseits verstieß durch die Tat gegen die Rechtsordnung der gesamten Gemeinschaft, was deren Vergeltung nach sich zog. Die Rollen waren klar verteilt, und der/die Täter:in hatte sowohl mit dem Opfer als auch mit der Gesellschaft faktisch oder symbolisch abzurechnen. Diese Entwicklung war ein revolutionärer Fortschritt gegenüber früheren Situationen, auch wenn das Opfer selbst kaum die Möglichkeit hatte, eine direkte Entschädigung oder Wiedergutmachung zu fordern.⁹

7 Winfried Hassemer and Jan Philipp Reemtsma, *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit* (München: C.H. Beck, 2002), 18.

8 Hassemer and Reemtsma, *Verbrechensopfer*, 19.

9 Hassemer and Reemtsma, *Verbrechensopfer*, 20.

So entstand das moderne Strafrecht, das das Opfer zwar kannte und sich dessen Status bewusst war, in dessen Mittelpunkt aber der/die Täter:in stand. Historisch gesehen war die Entstehung des Staates und des Gewaltmonopols das Ergebnis eines langen und uneinheitlichen Prozesses, dessen Endgültigkeit wir bis heute nicht sicher sein können. Das ändert aber nichts daran, dass die heutige Rechtsordnung den Zweck und die Funktion hat, Gewalt zu verhindern, sie im öffentlichen und privaten Leben zu begrenzen und zu sanktionieren und damit den sozialen Frieden zu sichern. So positiv diese Entwicklung auch ist, so war doch von Anfang an klar, dass das Verbot und die Beschränkung von Gewalt nicht nur den/die Täter:in bestraft, sondern auch das Opfer, weil es zwar einen Grund für Rache hat, sich aber nicht rächen darf. Der/die Täter:in hat offensichtlich ein Interesse daran, den Konflikt zu beenden und will ihn hinter sich bringen, während das Opfer der Situation gegenüber noch offen ist und auf eine Antwort wartet.¹⁰ Die Institution der Mediation hat sich in den letzten Jahren stark weiterentwickelt, aber es wäre naiv zu glauben, dass sich Täter:in und Opfer jemals ohne Mediation einigen und den Konflikt beenden könnten.

Es ist relativ leicht einzusehen und anzuerkennen, dass diese Form der Konfliktbewältigung zwischen Täter:innen und Opfern eine große zivilisatorische Er rungenschaft darstellt. Sie ist durchaus vernünftig und ohne wirkliche Alternative, aber wir können die Tatsache nicht ignorieren, dass das Opfer letztlich den Preis dafür zahlt.¹¹ Es ist zweifellos richtig, dass der Staat den Konflikt zwischen Täter:in und Opfer faktisch enteignet, weil er davon ausgeht, dass sich die Parteien niemals einigen können, aber es ist auch klar, dass der Staat, obwohl er als neutraler Dritter auftritt, den Streit auf Kosten des Opfers schlichtet. Doch damit sind die Leiden und Schwierigkeiten des Opfers noch nicht zu Ende, denn es muss an den Ermittlungen teilnehmen, es muss aussagen. Das Opfer muss reden, während der Beschuldigte das Recht hat, zu schweigen. In dieser Situation wird das Opfer zu einer bloßen Informationsquelle, das aus seiner Rolle nicht heraustreten kann. Außerdem wird das Opfer aus der Sicht des Strafrechtsstaates eher als eine Quelle der Angst und der Störung angesehen, das daher oft neutralisiert werden muss.

¹⁰ Hassemer and Reemtsma, *Verbrechensopfer*, 21-25.

¹¹ Hassemer and Reemtsma, *Verbrechensopfer*, 21.

Wir können nicht sagen, dass es einen Durchbruch in allen Aspekten der Justiz gegeben hat, aber es gab einen grundlegenden Wandel in der Art und Weise, wie wir über die Opfer denken, und es gab in den letzten Jahrzehnten viele positive Maßnahmen, die auch auf die Bedürfnisse der Opfer ausgerichtet waren. Die Gründe dafür lassen sich auf die Ausweitung der Menschenrechte und die Verbreitung verschiedener psychologischer Theorien, insbesondere der Traumatheorien, zurückführen, auch wenn es unmöglich ist, die Einzelheiten dieses Prozesses zu ergründen. Zweifellos hat die westliche Kultur ihre Einstellung zu den Menschen am Rande der Gesellschaft, die Bedeutung und den Stellenwert von Solidarität sowie ihre Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gerechtigkeitssinn grundlegend verändert. Auch die Entdeckung der posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS) hat wesentlich zur Anerkennung des Opferstatus beigetragen, da man sich zunehmend darum bemüht, Opfer, die bereits durch eine Straftat traumatisiert wurden, insbesondere schutzbedürftige Opfer wie Kinder und Frauen, im Strafverfahren so weit wie möglich vor einer erneuten Traumatisierung zu schützen. Hinzu kommt eine Entwicklung, die allgemein mit der Erschöpfung der utopischen Energien und dem Verlust des Zukunftsoptimismus in Verbindung gebracht werden kann. Seit den 1980er Jahren hat sich zunehmend die Vorstellung einer „Risikogesellschaft“ durchgesetzt, nach der die Lösung jedes gesellschaftlichen Problems zwangsläufig zu neuen Problemen führt, so dass ein spannungsfreier gesellschaftlicher Endzustand nicht erreicht werden kann.¹² Infolgedessen änderte sich das Konzept des modernen Staates grundlegend, da der repressive und strafende Staat zunehmend durch einen schützenden und präventiven Staat ersetzt wurde, der davon ausging, dass jeder Mensch letztlich ein potenzielles Opfer ist, und dass es die Aufgabe des Staates ist, vor unbeabsichtigten Folgen zu schützen. Im Strafrecht schlug sich dies darin nieder, dass, während früher der/die Täter:in als Opfer des repressiven Staates und damit als Träger:in von Grundrechten gesehen wurde, heute die Grundrechte der Sicherheit im Vordergrund stehen, die die Opfer schützen sollen. Die Grundrechte werden heute nicht mehr in erster Linie in Bezug auf den Staat konzipiert, sondern in Bezug auf die Verhütung von Gefahren und Risiken, was nicht weniger, sondern mehr

12 Vgl. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986).

staatliche Eingriffe erfordert. Dieser rechtliche und politische Wandel hat die Schutzbedürftigen und am Rande der Gesellschaft stehende Menschen immer mehr in den Mittelpunkt gerückt, ihre Rechte anerkannt, aber oft nicht zwischen eingebildeten und realen Bedrohungen unterschieden.

Als unmittelbare Folge dieser Prozesse wurden fast überall Opferschutzgesetze eingeführt, die nicht nur die Schäden und Rechte der Opfer anerkennen, sondern ihnen auch die Möglichkeit geben, aktiv zu handeln und Einfluss auf die Verfahren zu nehmen.¹³ Zuvor wurden die Opfer von Straftaten in Strafverfahren nicht als Opfer, sondern als Geschädigte betrachtet, was das von ihnen erlittene Leid zwar nicht bezweifelte, aber weitgehend neutralisierte. Der Platz der Opfer war der gleiche wie jener der Zeug:innen, da nicht berücksichtigt wurde, dass sie gezwungen waren, ihre traumatischen Erlebnisse während des Prozesses erneut durchzuleben. Deshalb bemüht sich das Rechtssystem heute, die immateriellen Interessen der Opfer zu fördern und ihnen unnötiges Leid zu ersparen. Darüber hinaus können sie Rechtsbeistand zur Durchsetzung ihrer Interessen, direkte finanzielle Unterstützung und Zeugenbeistand erhalten oder von den Gerichten als Opfer anerkannt werden. Die Opfer können Anspruch auf Information, Rechtsberatung und emotionale Unterstützung haben.¹⁴ Natürlich gibt es keine Verpflichtung dazu, das Gesetz erlaubt es nur, aber die Verfahrensbeteiligten sollten dennoch die aktive Anwesenheit des Opfers erwarten, auch wenn dies noch nicht die gängige Rechtspraxis und Rechtskultur ist. Ein Gegeneffekt dieser Anerkennung des Opfers war die Aktivierung einer bereits in der Vergangenheit bekannten und praktizierten Tendenz, die oft versucht hat, die Täter:innen als Opfer irgendeines persönlichen oder unpersönlichen Umstands darzustellen und so ihre Taten zu erklären oder zu übertreiben. Dies führte zwar nicht zu einer Umkehrung des Täter:in-Opfer-Verhältnisses, beruhte aber auf einem Appell an

13 Opferschutzgesetze und Opferentschädigungsgesetze wurden erst in den 1970er Jahren verabschiedet, sowohl in Deutschland als auch in Österreich. In Ungarn regelte das Gesetz CXXXV. von 2005 die Rechte der Opfer im Strafrecht.

14 Vgl. Ilona Görgényi, „A bűncselekmény áldozatának fogalma és jogainak érvényesülése az új fejlemények tükrében (Das Konzept des Opfers einer Straftat und die Durchsetzung seiner Rechte im Lichte der neuen Entwicklungen)“, in *Az áldozat reprezentációi* (Die Repräsentationen des Opfers), ed. Balogh László Levente and Valastyán Tamás, 179-201 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016). [Titelübersetzungen L.B.]

den Gerechtigkeitssinn und das Mitgefühl, um eine Art Mitleid und Sympathie für die Täter:innen zu gewinnen, von dem man sich eine Strafmilderung erhoffen konnte.

Opfer und Populismus

Einer der in jüngster Zeit beobachteten Schauplätze von Opfernarrativen ist die Politik. Während früher der Verweis auf die Opferrolle ein klares Zeichen von Schwäche war, ist heute auf diesem Gebiet ein vielfältiger Diskurs entstanden. In diesem Bereich kommen nicht die eigentlichen Opfer zu Wort, sondern diejenigen, die im Namen derjenigen sprechen, die sich in gewisser Hinsicht als Opfer sehen. „Die Identitätspolitik war einmal dazu gedacht, benachteiligte Gruppen sichtbarer zu machen und zu stärken“¹⁵, durch ihren Beschwerden und Forderungen eine Stimme zu geben. Heute sind diese Formen jedoch sehr weit verbreitet und können auf jeden tatsächlichen oder vermeintlichen Missstand angewandt werden. Besonders wirksam sind sie dort, wo sie die Beschwerde in eine Anschuldigung umwandeln.¹⁶ Eine Folge davon ist, dass Opfererzählungen nun oft zu den Erzählungen der Machthaber:innen oder zumindest des politischen und sozialen Establishments geworden sind. Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten waren schon immer Gegenstand der Politik, aber bei den heutigen Opfererzählungen geht es nicht um die Lösung von Problemen und die Emanzipation sozialer Gruppen, sondern um die Einteilung der Welt in Gut und Böse, genauer gesagt in Opfer und Täter:in. Das Opferdasein verschärft in der Tat die Trennung zwischen „uns“ und „ihnen“, indem es die Unterscheidung moralisch sättigt, so dass „wir“ nicht nur vertraut und zu uns gehörend, sondern besser und moralisch überlegen sind, während „sie“ nicht nur anders, sondern auch böse und minderwertig sind. Das Opferdasein geht in solchen Situationen in der Regel mit Passivität einher, weil das imaginäre Opfer bereits glaubt, durch die Identifikation mit

15 Matthias Lohre, *Das Opfer ist der neue Held. Warum es heute Macht verleiht, sich machtlos zu geben* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019), 10.

16 Rainer Paris, „Die Ohnmacht als Pression. Über Opferrhetorik.“ *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken* 58, no. 665/666 (2004): 914-923.

der populistischen Politik den Schlüssel zur Lösung seiner Situation gefunden zu haben, auch wenn diese die Komplexität der Welt bis zur Unkenntlichkeit vereinfacht und verzerrt. Auf diese Weise wird das einst schwache und verachtete Opfer in eine moralische Kategorie verwandelt, die Überlegenheit zum Ausdruck bringt und so einen Schandfleck in ein Verdienst verwandelt, das den Vorteil hat, dass es nicht wirklich etwas tun muss, sondern einfach akzeptiert wird.¹⁷

Die populistischen politischen Führer:innen von heute neigen besonders stark dazu, sich selbst oder ihre Anhänger:innen in irgendeiner Weise als Opfer darzustellen. Sie wollen angegriffen, verfolgt, beobachtet oder beneidet werden, was all ihre Handlungen in den Augen ihrer selbst und ihrer Anhänger:innen legitimiert.¹⁸ Sie haben sich die Methoden der Politisierung des Opferseins angeeignet und perfektioniert, was ihre Macht vervielfacht hat. Das Besondere daran ist, dass sie sich zwar mit dem Volk identifizieren, in seinem Namen und in seinem vermeintlichen Interesse sprechen, aber ihre individuellen Beschwerden zu den Problemen von Millionen machen. Diese emotionale Nähe und eingebildete Identität ist eine besonders wirksame politische Waffe, weil es ihnen ermöglicht, Kritik an ihrer Person als Angriff auf die Gemeinschaft als Ganzes umzudeuten und so das symbolische Band zwischen ihnen zu verstärken. Der Grund für diese Bindung liegt darin, dass sich die Anhänger:innen populistischer Politiker:innen oft als Opfer und machtlos fühlen, was wiederum den Wunsch nach einer starken Hand verstärkt. Da die Nachfrage das Angebot steuert, gibt es keinen Mangel an charismatischen Politiker:innen, die Schutz und Sicherheit ihren Anhänger:innen versprechen und dadurch auch eine Identifizierung erzielen können. Dementsprechend spielen populistische Führer:innen gerne die Rolle des/der Retter:in, was die Symbiose noch verstärkt, auch wenn sie oft gegen fiktive und übertriebene Feinde, personifizierte Übel oder unpersönliche Strukturen kämpfen, die sie rhetorisch besiegen. Es ist in der Tat paradox, dass sie sich als Opfer sehen wollen und gleichzeitig den Eindruck eines/einer starken, entschlossenen Politiker:in vermitteln. Auf der einen Seite jammern und klagen sie, auf der anderen Seite herrschen und tyrannisieren sie, wobei sie beides meisterhaft vermischen.¹⁹

17 Lohre, *Das Opfer ist der neue Held*, 15.

18 Giglioli, *Dem Opfer stellt man keine Fragen*.

19 Lohre, *Das Opfer ist der neue Held*, 143.

Ziel populistischer Politiker:innen ist es, sich über die Anhäufung von symbolischem und moralischem Kapital hinaus durch Opferbereitschaft von Verantwortung und Rechenschaftspflicht zu befreien. Für diejenigen, die ihnen folgen, bietet dies offensichtlich die Möglichkeit einer attraktiven emotionalen Identifikation, die jedoch oft mit einer Verstärkung von Ressentiments einhergeht. Wenn ein:e Politiker:in nicht in der Lage ist, seinen/ihren Willen durchzusetzen und seine/ihre Ziele zu erreichen, behauptet er/sie oft, in der Minderheit zu sein, was ihn/sie ebenfalls in eine Opferrolle bringt. In dieser Situation kann jede tatsächliche oder eingebildete Beleidigung oder Empfindlichkeit gegenüber Meinungsverschiedenheiten und Konflikten die Grundlage für eine Opferrolle sein. Die Opferrolle impliziert immer eine Unterordnung, auch wenn man die Macht hat. Der scheinbare Widerspruch lässt sich auflösen, indem man sagt, dass jede:r, der sich als Machtinhaber:in als Opfer interpretieren will, einen externen Faktor, eine globale Organisation oder eine ikonische Figur mit unvorstellbarem direkten und unmittelbaren Einfluss suchen muss, gegen den er sich als Opfer interpretieren kann. Dieser Ansatz hat zweifellos einen verschwörungstheoretischen Beigeschmack, da er jemandem oder einer Sache ein unglaubliches Maß an Macht und den damit verbundenen direkten Einfluss zuschreibt. Doch wenn die Mächtigen ihre Versprechen oder die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllen, kann es immer nur an jemand anderem liegen.

Populistische Politiker:innen, die im Namen der Opfer sprechen, sind daher nicht nur Opfer, sondern auch Retter:innen, die daher bedingungsloses Vertrauen und Unterstützung verlangen. Der erste Schritt in ihrem symbolischen Kampf besteht darin, sich auf die Macht der Interpretation zu verlassen, um den „wahren Feind“ zu identifizieren und zu benennen und ihn dann rhetorisch auszuschließen und zu besiegen. Ihre Anhänger:innen identifizieren sich bereitwillig mit der Opferrolle, wenn sie in ihrem Namen sprechen, obwohl es unwahrscheinlich ist, dass sie selbst jemals das wirkliche Opfer werden. Nichts ist einfacher, als Verfolgte und Flüchtlinge oder diejenigen, die einfach nur ein besseres und sichereres Leben suchen, als gefährlich zu betrachten, und jeder kann sich selbst als bedrohtes Opfer definieren. Im Grunde werden sie zu Opfern der Opfer, was in seiner dichotomen Logik die Täter:in-Opfer-Beziehung auf den Kopf stellt, wie in der Geschichte von Phaedrus, wo der Wolf das Lamm beschuldigt, sich selbst töten zu wollen, und ihm nichts anderes übrig bleibt, als es zu fressen. Natürlich ist das

Opfer-Täter:in-Verhältnis in der Realität nie so absolut, wie es rhetorisch formuliert ist. Selbst in den extremsten Situationen gibt es einen gewissen Spielraum, der die Reduzierung der Beziehungen auf Täter:in und Opfer stark relativiert. Charakteristisch für die Umkehrung dichotomer Trennungen ist die Entmenschlichung und Kriminalisierung der eigentlichen Opfer, um die eigene Opferrolle aufrechtzuerhalten und zu verstärken. So werden beispielsweise im Bereich der Migration Flüchtlinge stets als Last, Gefahrenquelle und Bedrohung dargestellt, wobei der Kontext völlig außer Acht gelassen wird. Die visualisierte Bedrohung wird in der Regel als Eindringen in einen gesunden und homogenen Körper dargestellt, der letztlich zu zerstören droht, und in dieser Hinsicht sind Körpermetaphern viel aussagekräftiger als irgendwelche Daten oder Zahlen. Auf dieser Grundlage ist es relativ einfach, komplexe Sachverhalte auf einfache Unterteilungen zu reduzieren, die letztlich eine Neudefinition des Freund-Feind-Verhältnisses darstellen. In der heutigen populistischen politischen Rhetorik, in der es keinen Freund ohne Feind gibt und niemand einen Feind benennt, ohne sich selbst als dessen Opfer zu sehen, finden sich zweifelsohne viele typische Züge davon. Für die Wirksamkeit dieser Rhetorik gibt es mehrere Gründe, der wichtigste ist jedoch die Emotionalisierung, denn die Opferrhetorik ist in der Regel auf negative Emotionen abgestimmt. Angst, Frustration, Wut, Neid sind Emotionen, die eine Opferrolle ermöglichen und fördern. Negative Emotionen sind immer viel leichter zu mobilisieren und umzuwandeln als positive, weshalb sie sich politisch leichter ausnutzen und missbrauchen lassen. Rationale Argumente gegen solche Emotionen sind in der Regel unwirksam, denn Angst oder Neid lassen sich auch mit den brilliantesten Argumenten nicht überwinden.

Der Reiz der populistischen Politik liegt darin, dass sie für die Verlierer und Opfer zu sprechen scheint. Sie behaupten rundheraus, dass sie angegriffen werden, weil sie sagen, was andere nicht zu sagen wagen, die Mächtigen angreifen und sich durch die Tabuisierung den Zorn und die Ablehnung der aktuellen Elite zuziehen. In ihren Augen macht es kaum einen Unterschied, dass sie eigentlich zu den Gewinner:innen gehören: Sie sind meist wohlhabend und bedienen sich in der Regel höchst umstrittener und skrupelloser Methoden, um Macht oder Reichtum zu erlangen und zu erhalten. Sie behaupten, dass sie nur verfolgt werden, weil sie gegen die Interessen des Establishments verstoßen, und dass sie ansonsten keine Verantwortung für die Situation tragen. Indem sie sich als Beschüt-

zer:in und Fürsprecher:in der Schwachen und Unterlegenen präsentieren, werden sie selbst zu Opfern und bieten ihren Anhänger:innen die gleiche Identifikation. Eine Besonderheit dieses Ansatzes besteht darin, dass die wirklich stigmatisierten sozialen Gruppen – Einwander:innen, Farbige, Roma, Arme, Obdachlose – und ihre engagierten Fürsprecher:innen zu den Gegnern der Opferrolle werden, die sie zu verraten drohen. Eigenschaften und Verhaltensweisen, die früher als krankhaft oder sozial schädlich galten, werden heute von Anhänger:innen und Fans als außergewöhnliche Schlaueit und Hingabe angesehen, die die populistische Politik immer weiter stärken, und sind nicht nur gegenüber Kritik, sondern gegenüber Fakten im Allgemeinen völlig resistent. Sie lehnen gesellschaftliche Normen ab und stören sich nicht an Wertvorstellungen, die sie selbst nicht einhalten wollen oder können.

Es ist also klar, warum der frühere Präsident der Vereinigten Staaten, die imperialen Träumer Russlands, der starke Mann der Türkei und einige der führenden Politiker Ostmitteleuropas sich als Opfer des Status quo betrachten und entschlossen sind, ihn zu zerstören.²⁰ Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich im Namen des Anstands unehrlich, unter dem Vorwand des Gemeinwohls egoistisch und unter dem Vorwand einer hehren Moral generell unmoralisch verhalten. „In diesem Überlebenskampf ist ihnen jedes Mittel recht, schließlich verteidigen sie hehres Ideal.“²¹ Daraus ergibt sich in der Tat der unlösbare Widerspruch der Opferrolle im Umfeld populistischer Politik, wonach jeder Anspruch so formuliert werden muss, dass er durch keine Wiedergutmachung befriedigt werden kann. Denn der Sinn dieser Position ist nicht materielle oder immaterielle Wiedergutmachung, die die Opferrolle wie im Abschnitt zu Opfer und Justiz ausgeführt eigentlich mit sich bringt, zu erreichen, sondern die Aufrechterhaltung des Status selbst, der ein ständiger Vorteil in politischen Machtkämpfen mit sich bringt. Und wir haben keine andere Wahl, als darauf hinzuweisen, sie zu entlarven und auf ihre Gefahren aufmerksam zu machen, ohne selbst der Versuchung nachzugeben, uns als ihre Opfer zu sehen.

20 Vgl. Gigilioli, *Dem Opfer stellt man keine Fragen*.

21 Lohre, *Das Opfer ist der neue Held*, 11.

Literatur

- Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Fleischhauer, Jan. „Die Erfindung des Opfers.“ *Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft*, ohne Jahr, <https://www.dijg.de/analysen-zeitgeist/fleischhauer-erfindung-opfers/>.
- Giglioli, Daniele. *Die Opferfalle. Wie die Vergangenheit die Zukunft fesselt*. Berlin: Matthes & Seitz, 2015.
- . „Dem Opfer stellt man keine Fragen.“ *Neue Zürcher Zeitung*, March 15, 2017, <https://www.nzz.ch/feuilleton/populismus-und-opferdiskurs-die-boesen-sind-immer-die-anderen-ld.150918>.
- Görgényi, Ilona. „A bűncselekmény áldozatának fogalma és jogainak érvényesülése az új fejlemények tükrében (Das Konzept des Opfers einer Straftat und die Durchsetzung seiner Rechte im Lichte der neuen Entwicklungen).“ In *Az áldozat reprezentációi* (Die Repräsentationen des Opfers), edited by Balogh László Levente and Valastyán Tamás, 179-201. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016. [Titelübersetzungen L.B.]
- Hassemer, Winfried and Jan Philipp Reemtsma. *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*. München: C.H. Beck, 2002.
- Lohre, Matthias. *Das Opfer ist der neue Held. Warum es heute Macht verleiht, sich machtlos zu geben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.
- Paris, Rainer. „Die Ohnmacht als Pression. Über Opferrhetorik.“ *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken* 58, no. 665/666 (2004): 914-923.

Kriegsgedichte und Friedensengagement der jüdischen Gesellschaftstherapeutin Ruth C. Cohn

Matthias Scharer

1 Zur Themenwahl

Wolfgang Palaver habe ich seit meinem Ruf an die Universität Innsbruck 1996 als besonders interessierten und kooperationsfreudigen Kollegen kennengelernt. Uns verband die Arbeit in den verschiedenen Stadien des Forschungsschwerpunktes Religion–Gewalt–Kommunikation–Weltordnung (RGKW) ebenso, wie die Zusammenarbeit in der Kommunikativen Theologie. Wolfgang war sowohl in den Universitätslehrgang Kommunikative Theologie¹, der über jeweils fünf Semester an der Theologischen Fakultät mehrmals angeboten wurde, als auch in alle Kongresse² (einschließlich des amerikanischen) maßgeblich eingebunden. Ihm gegenüber empfinde ich bis heute ein besonderes Gefühl der Dankbarkeit für seine offene und konstruktive Zusammenarbeit und Freundschaft über all die Jahre, die wir gemeinsam an der Theologischen Fakultät forschten und lehrten.

-
- 1 Matthias Scharer, „Der Universitätslehrgang ‚Kommunikative Theologie‘ als Modell theologisch inspirierten Konflikt- und Versöhnungshandelns,“ in *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!*, ed. Raymund Schwager and Józef Niewiadomski, 272-286. Beiträge zur mimetischen Theorie 15 (Münster: LIT, 2003).
 - 2 Wolfgang Palaver, „Kommunikationswelt Weltgesellschaft,“ in *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, ed. Bernd Jochen Hilberath, Martina Kraml and Matthias Scharer, 37-48. Kommunikative Theologie (Mainz: Grünewald, 2003); Wolfgang Palaver, „Der christlich–islamische Dialog als geistlicher Wettstreit. Das Beispiel von Maurice Borrmanns,“ in *Heilig – Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen*, ed. Daniela Kästle, Martina Kraml and Hamideh Mohagheghi, 305-308 (Ostfildern: Grünewald, 2009); Wolfgang Palaver, „Christentum im säkularen Kontext. Grenzen und Chancen,“ in *Heilig – Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen*, ed. Daniela Kästle, Martina Kraml and Hamideh Mohagheghi, 311-318 (Ostfildern: Grünewald, 2009); Wolfgang Palaver, „Inmitten von Ambivalenzen in der Gesellschaft“, in *Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen gemeinsam kommunizieren*, ed. Maria Juen, Günter Prüller-Jagenteufel, Johanna Rahner and Zekirija Sejdini, 29-41 (Ostfildern: Grünewald, 2015).

Nach meiner Emeritierung (2014) archivierten meine Frau Michaela Scharer und ich, zwischen 2016 und 2022, den umfangreichen Nachlass³ der deutsch-jüdischen Psycho- und Gesellschaftstherapeutin und Friedenspädagogin Ruth C. Cohn (1912-2010) am Archiv der Humboldt Universität zu Berlin. Während eines unserer Arbeitseinstätze hatte ich mich mit Wolfgang zu einem Theaterabend und anschließendem Gespräch in Berlin verabredet. Die Erinnerung an den gemeinsamen „Berliner–Abend“, vor allem aber unsere Zusammenarbeit, bei der das Konzept der deutschen Jüdin Ruth C. Cohn immer wieder eine Rolle spielte, brachten mich auf die Idee, meinen Beitrag zu dieser Festschrift mit ihr zu verbinden. „Kriegsgedichte“ der Migrantin, die angesichts des Krieges in der Ukraine eine traurige Aktualität erhalten, und das Friedensengagement der Gesellschaftstherapeutin, für das sie mehrfach ausgezeichnet wurde, stehen in engem Zusammenhang.

2 Ruth C. Cohn's Beziehung zu den christlichen Kirchen und zur Theologie in Innsbruck

Da die Festschrift um die gesellschaftliche Bedeutung von Religion bzw. Christentum kreist, gehe ich, bevor ich mich den Kriegsgedichten und dem Friedensengagement zuwende, in gebotener Kürze auf Ruth C. Cohns Beziehung zu den christlichen Kirchen ein und erläutere, wie und warum ihr Konzept des „Living Learning“ bzw. der „Themenzentrierten Interaktion“ (TZI), das ich in diesem begrenzten Aufsatz nur in groben Umrissen entfalten kann, die Theologische Fakultät Innsbruck erreichte.

Als Jüdin war Ruth C. Cohn selbstverständlich nicht direkt mit dem christlichen Evangelium verbunden, wie es der Titel der Festschrift nahelegen könnte. Aus einem assimilierten, religiös offenen, jüdischen Elternhaus in Berlin stammend und nach der Rückkehr aus dem amerikanischen Exil in den 1970er Jahren mit einer Reihe von christlichen Theolog:innen freundschaftlich

3 Nachlass Ruth Cohn im Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin. Dokumentenverzeichnis von Matthias und Michaela Scharer, Printausgabe Oktober 2022 (242 Seiten Katalog + 27 Seiten Einleitung). Das digitale Verzeichnis ist zugänglich unter: <https://www.archiv-hu-berlin.findbuch.net/php/main.php#4e4c20436f686c>.

verbunden⁴, setzte sie sich jedoch, trotz der Schoah, in die auch viele Christ:innen verwickelt waren, immer wieder mit dem christlichen Glauben, seiner inneren Verbindung mit dem Judentum und mit transreligiösen und mystischen Erfahrungen auseinander. Darauf weisen u. a. einschlägige Gedichte und Texte, wie „Good Friday“⁵, „Jesus“⁶ oder „Religion von innen“⁷ hin, die wir im Nachlass gefunden haben; weiters Korrespondenzen mit wichtigen Repräsentant:innen christlicher Kirchen. Der prominenteste Vertreter der katholischen Kirche, mit dem sie im Briefverkehr stand, war wohl der spätere Kardinal Koch⁸.

4 Allen voran Matthias Kroeger (1935-2021), der das erste deutschsprachige Buch zur TZI schrieb: Matthias Kroeger, *Themenzentrierte Seelsorge. Über die Kombination Klientenzentrierter und Themenzentrierter Arbeit nach Carl R. Rogers und Ruth C. Cohn in Theologie und schulischer Gruppenarbeit* (Stuttgart et al.: Kohlhammer, [1973] ⁴1989). Kroeger war – gemeinsam mit Helga Herrmann, die Ruth C. Cohn in den letzten Lebensjahren betreute und in deren Haus sie starb – Erbe ihres geistigen Nachlasses, der nun verzeichnet am Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin zugänglich ist. Weitere – mit Ruth C. Cohn befreundete Theolog:innen waren u. a.: Dietrich Stollberg (1937-2014), Professor für Praktische Theologie an der Universität Marburg, mit seiner Monographie: Dietrich Stollberg, *Lernen, weil es Freude macht. Eine Einführung in die Themenzentrierte Interaktion* (München: Kösel, 1982); Dorothee Sölle (1929-2003), mit ihrer Hinführung zu Ruth C. Cohns Gedichten: Dorothee Sölle, „Zu Ruth C. Cohns Gedichten“, in *zu wissen dass wir zählen. Gedichte, Poems mit Scherenschnitten von Annemarie Maag-Büttner*, ed. Ruth C. Cohn (Bern: Zytglogge, 1990), 10-11; der katholische Theologe Michael Frickel (1921-2008), den Ruth stets „mein Pfäfflein“ nannte, mit seinem Ansatz der Themenzentrierten Meditation: Michael Frickel, *Symphonie des Daseins. Meditationen themenzentriert* (Mainz: Grünewald, 1992); Michael E. Frickel, „Von der TZI zur Themenzentrierten Meditation. Grund und Ziel einer Änderung“, in *TZI. Pädagogisch-therapeutische Gruppenarbeit nach Ruth C. Cohn*, ed. Cornelia Löhmer and Rüdiger Standhardt, 218-229 (Stuttgart: Klett-Cotta, ²1992).

5 Ruth C. Cohn hatte zahlreiche amerikanische Gedichte unter dem Pseudonym „Eve Amat“ geschrieben: HU UA, NL Cohn, Nr. 205, Bl. 23-24.

6 HU UA, NL Cohn, Nr. 68, Bl. 22-25.

7 HU UA, NL Cohn, Nr. 295, Bl. 185-189.

8 Ein Reihe von Briefen sind aus der Korrespondenz mit Theolog:innen und Pfarrer:innen erhalten, welche die Sendung „Wort zum Sonntag“ im Schweizer Fernsehen oder religiöse Radiosendungen bestritten, die Ruth C. Cohn regelmäßig verfolgte und wohlwollend-kritisch kommentierte: HU UA, NL Cohn Nr. 151, Bl. 170-174; 175; 176-178). Darunter ist auch der Schriftverkehr mit dem damaligen Professor und späteren Bischof von Basel und Kardinal Kurt Koch, den Papst Benedikt XVI. 2010 zum Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ernannte, worin ihn Papst Franziskus 2014 bestätigte (HU UA, NL Cohn Nr. 151, Bl. 132-139; 140-143). In einem TZI-Kurs mit Ruth C. Cohn war auch der bekannte Theologe und Psychotherapeut Tilmann Moser, wie aus einer Korrespondenz der beiden hervorgeht (HU UA, NL Cohn Nr. 63, Bl. 401-402).

Ruth C. Cohns Themenzentrierte Interaktion (TZI) wurde zunächst in den evangelischen Kirchen und sukzessive auch in der katholischen Kirche rezipiert. In den orthodoxen Kirchen ist mir keine Übernahme bekannt. Gleichzeitig mit der Anerkennung erlebte Ruth C. Cohn herbe Enttäuschungen bei ihrem kirchlichen Engagement. So ist in ihrem Nachlass der Konflikt um die „Gruppendynamik“⁹ gut dokumentiert, in den Ruth C. Cohn im Zusammenhang mit einem „Gutachten von H. Günther, Clemens und Rudolf Willeke“¹⁰ und einer nachfolgenden Tagung des Instituts für Erziehung und Bildung¹¹ hineingezogen wurde, obwohl die Gruppendynamik keineswegs das zentrale Element des Lebendigen Lernens darstellt;¹² der Konflikt, wie insgesamt das Verhältnis Ruth C. Cohns zu den christlichen Kirchen bzw. ihre Einstellung zum christlichen Glauben, sollte auf der Grundlage der in ihrem Nachlass nun zugänglichen Dokumente neu untersucht werden.

An der Theologischen Fakultät Innsbruck gab es bereits wenige Jahre nach der Rückkehr Ruth C. Cohns aus dem amerikanischen Exil in den frühen 1970er Jahren erste Verbindungen mit ihr und der TZI über den Pastoralpsychologen Hermann Stenger (1920-2016), der von 1977 bis 1990 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck war. Stenger „vererbte“ mir seine Korrespondenz, die er mit Ruth C. Cohn geführt hatte.¹³ In dem von ihm und Karl-Wilhelm Dahm herausgegebenen Sammelband „Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis“ findet sich ein umfangreicher Erfahrungsbericht von S. Pol-

9 Vgl. die Stellungnahme des Deutschen Arbeitskreises für Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik (DAGG), Sektion Gruppendynamik an das Erzbischöfliche Generalvikariat Paderborn (HU UA, NL Cohn Nr. 120, Bl. 464-473).

10 Informationsdienst des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen, „Warnung vor undifferenzierter Anwendung der Gruppendynamik im kirchlichen Bereich“, in *ibw Journal* 15/1 (1977):, 1-19 (HU UA, NL Cohn Nr. 120, Bl. 624-654); Else Reimers, *Amt für Fortbildung im Haus kirchlicher Dienst der Ev.-Luth. Landeskirche Braunschweig, 1977, Stellungnahme zum Gutachten „Die gruppendynamische Bewegung in Kritik und Selbstkritik“ von H. Günther, Clemens u. Rudolf Willeke* (HU UA, NL Cohn Nr. 120, Bl. 97-104); Marcella Schäfer, *An den Religionspädagogischen Arbeitskreis der Bekenntnisbewegung „kein anderes Evangelium“ Vereinigte Zeitungsverlage Ostwestfalen Lippe, z. Hd. Herrn Studiendirektor R. Willeke u. Dr. Cl. Willeke, 1977* (HU UA, NL Cohn Nr. 120, Bl. 106-114).

11 *Symposion „Gruppendynamik“ – Protokoll* (HU UA, NL Cohn Nr. 120, Bl. 152-367).

12 Der Konflikte könnte mit den nun zugänglichen Dokumenten in einer wissenschaftlichen Arbeit untersucht werden.

13 Inzwischen haben wir sie dem Ruth C. Cohn Nachlass beigegeben.

zien: „TZI-Kurse mit Ordensleuten und Weltpriestern“¹⁴. Stenger scheint auch unter den „Verfassern bzw. Mitarbeitern“ des Gutachtens des DAGG auf, das als eine Art Gegengutachten zum bereits erwähnten Angriff des Instituts für Erziehung und Bildung gesehen werden kann. H. Stenger war eng mit Helga und Pietro Modesto befreundet, welche die TZI in Lateinamerika und Sibirien verbreitet hatten.¹⁵

Ein zweiter Anlauf mit Ruth C. Cohn und der TZI geschah in Innsbruck über die Kommunikative Theologie. Der sich zwischen Innsbruck, Tübingen, New York, Wien, Graz, Linz und anderen Studienorten ab den mittleren 1990er Jahren entwickelnde Ansatz, war – zumindest in den Anfängen – eng mit der TZI Ruth C. Cohns verbunden. Aus der Kommunikativen Theologie kam auch der erste Anstoß zur Errichtung eines islamischen Studiums an der Universität Innsbruck, dem der Aufbau eines einschlägigen Instituts folgte; die Initiative nahm ihren Ausgang bei der Vorbereitung und Durchführung des kommunikativ-theologischen Kongresses „Heilig–Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen“, an dem Wolfgang Palaver, wie bereits erwähnt, intensiv beteiligt war, ebenso wie er in die nachfolgenden Initiativen, wie der Erstellung eines Studienplans, der Errichtung einer Professur samt Berufungsverfahren, maßgeblich eingebunden war.

14 Sigrun Polzien, „TZI-Kurse mit Ordensleuten und Weltpriestern,“ in *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis*, ed. Karl-Wilhelm Dahm and Hermann Stenger, 178-190 (München: Kaiser Verlag, 1974),.

15 H. Modestos Nachlass „wartet“ in der Bibliothek der Theologischen Fakultät Innsbruck auf die wissenschaftliche Erschließung. Mit Einverständnis ihres Sohnes hatte ich den wohl geordneten Nachlass von DDr. Helga Modesto, einer ehemaligen Mitarbeiterin von Karl Rahner und ersten Frau in Österreich, die ein philosophisches und ein theologisches Doktorat erworben hatte, nach ihrem Tod in der Hoffnung, dass er hier wissenschaftlich bearbeitet wird, nach Innsbruck gebracht. Helga Modesto, die bereits früh in das Lehrkollegium des Ruth C. Cohn Institute for TCI-international aufgenommen worden war, leitete mit ihrem Mann Pietro, der auch russisch konnte, zahlreiche TZI Kurse in Brasilien, Ecuador und Sibirien. Vgl. u. a. Helga und Pietro Modesto, „Ein Abenteuer der Begegnung und des Austausches. Lebendiges Miteinander- und Voneinander-Lernen in Brasilien und Russland,“ in *Wahrheit in Beziehung*, 199-200.

3 Kriegsgedichte

Im jüngst erschienenen Sammelband zur TZI von Margit Ostertag und Michael Bayer wird die TZI zu Recht als „Theorie und Praxis der Verständigung [...] in einer konfliktreichen Welt“¹⁶ bezeichnet. Damit kann man auch einige der ca. 200 Gedichte¹⁷, die Ruth C. Cohn von früher Jugend an bis ins hohe Alter verfasst hatte, in Verbindung bringen. In ihnen thematisierte sie die Schrecken der Flucht und des Krieges, wie sie Menschen auch heute erleben, und speziell das Leiden der betroffenen Frauen und Kinder. Immer wieder kommt dabei Gott ins Spiel.

Für die jüdische Migrantin war die Kriegsmetapher zunächst real mit dem Zweiten Weltkrieg verbunden, den Deutschland unter dem nationalsozialistischen Gewaltregime mit dem Überfall auf Polen am 1. September 1939 ausgelöst hatte und in den die USA 1941 eintraten. Es war die Zeit, in der die künftige Psychoanalytikerin in ihrem ersten Migrationsland, der Schweiz, „zwischen 1933 und 1939 [...] sechsmal in der Woche – wie es damals üblich war – je eine Fünfzig-Minuten Stunde lang auf der Couch“¹⁸ lag und im Sommer 1938 den jüdischen Arzt Hans Helmut Cohn heiratete, um „die Eltern [...] ihres] Freundes vor dem sicheren Tod in den Gaskammern zu schützen“¹⁹. Durch die Heirat galt Ruth C. Cohn als „blutsverwandt“ und durfte so die erforderliche Bürgerschaft über 10.000 Franken übernehmen, die für einen Durchgangsaufenthalt in der Schweiz erforderlich waren. Es war auch die Zeit ihrer Schwangerschaft zum ersten Kind, der Geburt von Heidi Ursula 1940, des Beginns der Berufstätigkeit ihres Mannes im Sanatorium Littenheid und der dramatischen Flucht

16 Margit Ostertag, „Themenzentrierte Interaktion als Theorie und Praxis der Verständigung. Mit Hoffnung leben in einer konfliktreichen Welt,“ in *Themenzentrierte Interaktion (TZI) im Gespräch. Gesellschaft mitgestalten*, ed. Margit Ostertag and Michael Bayer, 15-37 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022).

17 Diese Zahl entsteht so: ca. 90 Gedichte, die in den Gedichtbänden von Ruth C. Cohn (New York 1949 und Bern 1990) veröffentlicht wurden; ca. 110 weitere Gedichte fanden wir in ihrem Nachlass bzw. wurden sie mir von ihrem Sohn Peter in Denver überantwortet; eine Veröffentlichung ist geplant. Wie wir der Korrespondenz von Ruth C. Cohn entnehmen konnten, gingen manche Kinder- und Jugendgedichte, die sie vor ihrer Emigration aus Berlin Ende März 1933 geschrieben hatte, auch verloren.

18 Ruth C. Cohn and Alfred Farau, *Gelebte Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven* (Stuttgart: Klett Cotta 2008), 214.

19 Cohn and Farau, *Gelebte Geschichte*, 215.

in die USA, weil sich die junge Familie in der Schweiz nicht mehr sicher fühlte. Ruth C. Cohn kam mit Mann und Kleinkind „in der Unsicherheit einer Nicht-Medizinerin und eines acht Jahre lang staatenlos – davon sieben Jahre lang ‚papierlos‘ – gewesenen Flüchtlings ohne Anspruch auf Einbürgerung“²⁰ in das „Gelobte Land“²¹ Amerika, ihr zweites Exil. Es bestand die Sorge, dass Hans Helmut als Arzt zum amerikanischen Militär eingezogen werden könnte, was aber dann doch nicht der Fall war. Auch auf diesem Hintergrund sind die Klage- und Kriegsgedichte zu verstehen.

3.1 Oeffne Dich...

Oeffne Dich und nimm mein Sehnen
Dich zu beten als Gebet.
Hoer aus Truemmern, Trotz und Traenen
Noch die Stimme, die Dich fleht.

Ahnst Du, Schoepfer, was wir tragen,
Eh' die Angst sich Fahnen schmiegt,
Und, weil Spiegel zuviel sagen,
Spiegel-los dem Hass erliegt.

Achtest nicht die Opferflammen
Bis die Hand den Schlag veruebt! –
Wer so schuf, kann nicht verdammen,
Den, der nicht nur liebend liebt.

Hast Du nicht mit Feuerbomben
Eingeaeschert, was so bat?
Luftschutzkeller — Katakomben –
Zeugen Deine Schoepfertat!

20 Cohn and Farau, *Gelebte Geschichte*, 244-245.

21 Matthias Scharer in Zusammenarbeit mit Michaela Scharer, „Ins ‚Gelobte Land‘,“ in *Ruth C. Cohn – eine Therapeutin gegen totalitäres Denken*, 72-102 (Ostfildern: Patmos 2020).

Oeffne Dich und hoer nach innen,
Wie's nach Dir von aussen schreit –
Gott, wer baut, der muss beginnen
Mit dem Fluch, der Dir verzeiht.²²

Zu diesem und dem folgenden Gedicht schreibt die mit Ruth C. Cohn befreundete, evangelische Theologin, Dorothee Sölle (1929-2003) in ihrer Einleitung zum zweiten Gedichtband: „Der Fluch muß ausgesprochen werden, ohne Beschönigungen oder religiöse Beschwichtigung. Der Schrei will geschrien werden. [...] Nur dann können wir ‚bauen‘, die ganze Wirklichkeit bejahen und Gott verzeihen, wie es im Geist jüdischer Mystik hier heißt.“²³

3.2 War Prayer

Das Gedicht, das Ruth C. Cohn mit 1939, also vor ihrer Flucht in die USA, datiert und das in deutscher Sprache ebenfalls bereits im ersten Gedichtband veröffentlicht wurde, weist zwei unterschiedliche Übersetzungen auf. Hier ist die vom deutschen Text stark abweichende, bisher unbekannte, englische Übersetzung abgedruckt, die wir im Nachlass fanden.

You airplanes who from fire rise,
Take up my prayers to the skies,
And [carry] take with you on [great] scaring wings
What I went through in sufferings.

Not much. Just shreds [Carefully] meetly piled.
To shreds was torn my little child.
Forgive me, God, the tongue [goes] is hard.
The bomb has [split] torn my soul [apart] away.

22 Erstmals veröffentlicht in: Ruth C. Cohn, *...inmitten aller Sterne... Gedichte* (New York: Peter Thomas Fischer, [1949] ²1952), 7.

23 Sölle, *Zu Ruth C. Cohns Gedichten*, 11.

You airplanes, circling through the spheres,
Tell Him that I ran out of tears,
And spatter, on your way around,
The bomb that grind me to the ground.²⁴

Für dieses „Kriegsgebet“ gilt wohl am eindrucklichsten, was Ruth C. Cohn über ihre religiöse Praxis im amerikanischen Exil schreibt: „An Göttlichkeit innerhalb und außerhalb meines Leibes zu glauben, war für mich so selbstverständlich, daß ich dieser Tatsache nicht viel Bewußtheit zollte. Ich empfand auch kein Bedürfnis, der Frage eines ‚Gottes von außen‘ nachzuspüren oder zu beten, und war jedesmal sehr erstaunt, wenn meine Gedichte zu Gebeten wurden.“²⁵

3.3 Wiegenlied

Ruth C. Cohns Begabung als Poetin half ihr über viele Migrations- und Lebenskrisen hinweg: gerade dort, wo – wie im folgenden „Wiegenlied“ – ihr subjektives Empfinden als Mutter ins Zentrum rückte. Das folgende Gedicht könnte im Zusammenhang mit der Schwangerschaft und Geburt zu ihrem zweiten Kind Peter Ronald (1944) stehen, während der sie eine besonders schwere Zeit durchlebte. Es war nicht nur der Krieg, der sie bedrängte. Die Beziehung mit Hans Helmut war bereits so gestört, dass sie als „single mother“ mit den beiden Kindern zurecht kommen musste.

Schlafe, Liebling, schrei nicht mehr.
Schlafe, Kind, schlafe, die Brust ist leer.
Du draengtest hinaus und gabst nicht Zeit.
Zerrissen ist Dein weiches Kleid.

24 HU UA, NL Cohn Nr. 206, Bl. 7.

25 Cohn and Farau, *Gelebte Geschichte*, 514.

Bomben haben die Stadt zerstört.
Die Flieger haben kein Schreien gehört.
Die Bomben haben nichts gewollt.
Sie sind nur so zur Erde gerollt.

Ich habe Dich zur Welt gebracht.
Wir hatten kein Quartier zur Nacht.
Einst waren Krippe, Stall und Rind.
Durch Truemmerhaufen blaest der Wind.²⁶

Wenn es um biblische Bilder geht, unterscheidet Ruth C. Cohn kaum zwischen „ihrer“ hebräischen Bibel und dem Neuen Testament.

3.4 Stumme Schreie

Ruth C. Cohn bleibt mit ihrer Poesie nicht bei ihrem Kriegserleben und ihrer Not als Mutter stehen. Die „stummen Schreie“ kommen – nach dem Krieg – von Müttern im Süden mit ihren leeren Brüsten und verhungerten Kindern. Sie richten sich an eine Mutter „irgendwo oben im Norden [...] mit dem samtrosigen Kind“. Ob sie den Schrei der Mutter mit ihrem „Skelettkind“ hört?

Mein Kind ist es
Skelett ist es
Augen und Knochen ist es
Noch lebt es.

Ich zerre meine Brüste
Leer sind sie
Schmerz sind sie
Abreißen, aufreißen, füllen –
sie füllen aus vollen Fässern;
Irgendwo oben im Norden

²⁶ Erstmals veröffentlicht in: Ruth C. Cohn, *...inmitten aller Sterne...*, 8.

Bundespräsident Richard von Weizsäcker (1992) gewürdigt. Auf einige konkrete Beispiele, an denen die Art und Weise ihres Friedensengagements sichtbar wird, will ich näher eingehen.

4.1 „Teilmächtig“ durch lebendiges Versöhnungs- und Frieden-Lernen

Zurück in Europa, nahm die jüdische Migrantin bewusst Söhne und Töchter ehemaliger Nazis, gemeinsam mit Nazi-Opfern, in ihre Kurse auf. Manche wurden zu Freund:innen. Das eindrucksvollste Beispiel dafür ist der bereits erwähnte evangelische Kirchenhistoriker Matthias Kroeger. Dessen Vater war im Zweiten Weltkrieg Oberbefehlshaber über das Baltikum und als solcher selbstverständlich Mitglied der NSDAP. Warum sein Sohn Altphilologie und Theologie studierte und evangelischer Pfarrer wurde, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls traf Matthias Kroeger im Übergang von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, an der er Assistent war, zur Übernahme seiner Professur an der Universität Hamburg, auf Ruth C. Cohn. Er wurde bis zu ihrem Tod zu einem ihrer engsten Freunde.

Freundschaftliche Beziehungen mit „Deutschen“ aufzunehmen, die in den Augen der exilierten Jüdin aus dem „Dunstkreis“ ehemaliger Nazis stammten, gelang ihr möglicherweise deshalb, weil sie nie von „Nazi-Deutschland“ sprach, sondern – wenn die Rede darauf kam – stets von den „Nazis in Deutschland“. Es ging ihr nicht um eine kollektive Schuldzuweisung, sondern um die einzelnen Menschen mit ihren individuellen Lebensgeschichten, zwischen Verführung, Selbstleitung, Verantwortlichkeit und einer möglichen Wandlung. Wie aktuell die Frage der Kollektivschuld nach Beendigung des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine sein wird, ist noch kaum abzusehen.

Ruth C. Cohn war der Anschauung, dass überall auf der Welt hätte geschehen können, was in Deutschland geschah, und dass es wieder überall geschehen kann. Sie war der Überzeugung, die sie mit ihrem jüdischen Freund Alfred Farau (1904-1972) teilte, dass die „dritte Stufe“ der „Hitlerization“, die Zeit mit „Hitler in us“ darin bestehe, dass sich in Millionen von Menschen, auch der Gebildeten, das faschistische Bewusstsein eingewurzelt hätte. Nach A. Faraus Meinung würde die Menschheit dem „Hitler in uns“ nie mehr entkommen. Ruth C. Cohn kam demgegenüber zur Überzeugung, dass eine neue Weise des Lernens,

angeregt durch die Einsichten der Psychoanalyse, der sich in den USA entwickelnden Humanistischen Psychologie und der Gruppentherapien und ethisch fundiert in der Ehrfurcht vor allem Lebendigen, eine gewisse Chance biete, „[t]he general mental attitude producing him, permitting him, keeping him in power“²⁹ konstruktiv zu bearbeiten. Als „minitrillionster Anteil der Erdbewohner“, als der jeder Mensch „untrennbar mit dem Geschehen auf der Welt verbunden und damit auch zu einem mini-trillionsten Anteil mit verantwortlich“³⁰ ist, wäre es möglich an einer friedlicheren und versöhnteren Zukunft des Planeten zu bauen.

Dazu müssten die entscheidenden Menschheitsfragen (ES), in einer der Lebenssituation angemessenen Weise, mit jeder einzelnen Person (ICH), mit den Beziehungen der lernenden Menschen untereinander (WIR) und in bewusster Wahrnehmung und Achtung ihres engeren und weiteren Kontextes (GLOBE), dynamisch miteinander verknüpft und in Interaktion gebracht werden, sodass Lebendiges Lernen in Gang kommt. Dieses ist jeweils auf ein existentiell bedeutsames, kreativ formuliertes Thema fokussiert. Ein solches Lernen, das eine Analogie zu therapeutischen Wandlungsprozessen hat, ohne dem psychotherapeutischen Setting zu folgen, steht dem „Toten Lernen“ diametral entgegen; einem „Stofflernen“, in dem es, wie an den meisten Universitäten und Schulen, nur um die Sache (ES) ginge. „Totes Lernen“ stelle keine Beziehungen zwischen Sache und Person, zwischen den Lernenden untereinander und ihrer Resonanz³¹ auf das Welt- und Gesellschaftsgeschehen her, die bei Ruth C. Cohn bis in das Kosmische reichen.

Lebendiges Lernen nach Ruth C. Cohn ist also keine „Methode“ im engeren Sinne. Es ist der menschliche Versuch, aus der Ohnmacht des scheinbar Unveränderlichen herauszukommen und im Bewusstsein eigener, mit anderen Menschen verbundener, „Teilmächtigkeit“ einen Wandel herbeizuführen, der – auf unsere Thematik bezogen – Versöhnungs- und Friedensprozesse eröffnen kann.

29 HU UA, NL Cohn Nr. 28, Bl. 279.

30 Anja von Kanitz, „3. Axiom: pragmatisch-politisches Axiom,“ in *Handbuch Themenzentrierte Interaktion (TZI)*, ed. Mina Schneider-Landolf, Jochen Spielmann and Walter Zitterbarth (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 93.

31 Analogien zum Resonanzkonzept von Hartmut Rosa und seiner Auffassung von der Unverfügbarkeit des Resonanzgeschehens: Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlin: Suhrkamp, 2016); Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit* (Wien-Salzburg: Residenz, 2019).

Dass ein solches Friedens- und Versöhnungslernen, wenn es in Schlüsselerfahrungen hineinführen soll, biographisch bedingte Verletzungen nicht ausblenden und umgehen und mit der Identifikation mit Anderen/Fremden, ja möglicherweise (ehemaligen) Feinden, zu tun haben kann, hatte Ruth C. Cohn am Beispiel eines von ihr geleiteten Seminars erfahren.

4.2 „Ruth is black“ – „Hans und Hilde sind jüdisch“

Es war ein Seminar in Frankfurt, kurz nach Ruth C. Cohns Rückkehr nach Europa, in dem die Abschiedsszene für sie zu einer Schlüsselerfahrung für ihr Friedens- und Versöhnungseingagement wurde. Ruth C. Cohn schreibt:

Der Schmerz der heutigen Trennung schien den Schmerz des Abschiedes von meiner Familie und Freunden im Jahre 1933 auszusprechen – den Schmerz, den ich nie voll in mir hatte aufkommen lassen: das Aufgeben meiner Sprache, meiner Heimat, meiner Kindheit und der Kultur meiner Eltern und des Landes, in dem ich geboren war – und mit diesen Abschieden hatte ich fast unbewußt einen Teil meiner selbst verlassen.³²

Wie konnte sie hier, im Land, das sie vor Jahrzehnten verlassen musste, mit den schmerzlichen Verlusten leben und auf eine versöhnlichere Zukunft zugehen? Sie hatte im Seminar Freunde gefunden: Hans und Hilde. Sie müssen jüdisch sein, schießt es ihr durch Kopf und Herz. Doch sie weiß, dass die beiden keine Juden sind. Jetzt, beim Abschied, wo ihr das eigene Fluchtdrama so nahe kommt, wird ihr bewusst, warum sie die deutschen Freunde zu Juden machen will. Wer durch Flucht oder durch Ausgrenzung alles verloren hat, schreit nach einer tiefen Solidarität, die ihr/ihm fremde Menschen geben können, wenn sie Zugehörigkeit vermitteln. Ruth erinnert sich an eine Afroamerikanerin aus einer „schwarzen und weißen Konfrontationsgruppe, die plötzlich aufschrie: ‚Whatever anyone says: Ruth is black!‘“³³

32 Ruth C. Cohn, *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle* (Stuttgart: Klett-Cotta, 16²2009), 221.

33 Cohn, *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion*, 222.

Ich hatte den Ausspruch dieser schwarzen Frau verstanden. Sie konnte sich nicht gestatten, mir nahe zu sein, solange ich weiß war. – ‚Hans und Hilde sind jüdisch‘. Ich hatte sie jüdisch gemacht um meines Liebens willen. Ich machte sie unarisch, undeutsch, um ihnen nahe sein zu können.³⁴

4.3 Ein Trampelpfad der Hoffnung

In den späteren TZI-Wendezeit-Gruppen, die Ruth C. Cohn leitete, wurden Möglichkeiten ‚für den Frieden zu *sein* und für den Frieden zu *tun* als zusammengehörig‘ empfunden. Das sind Perspektiven, die sich auch im Blick auf unsere gegenwärtigen Konflikte, als hilfreich erweisen können.

Ängste, Verzweiflung, Trauer, Resignation entsprechen den Vorgängen, in denen wir leben oder über die wir wissen. Verschleierungen sind tödlich. Wenn wir Augen und das Herz öffnen, müssen wir leiden angesichts des uns umgebenden oder in uns wohnenden Grauens. Zugleich geschieht es oft, daß durch dieses Leiden hindurch Hoffnungslichter auftauchen. Das innere Zulassen des Schlimmsten kann unsere Energien freilegen, die sonst in der Abwehr von Gefühlen verlorengehen. Es gibt nur kleine Schritte. Und es gibt nur ‚Mehr werden‘. Doch das ‚nur‘ ist ein ‚Trampelpfad‘ der Hoffnung.³⁵

4.4 Sich in „Wespennester“ begeben

Wie konkret solcherart Friedens- und Versöhnungslernen werden kann, zeigte Ruth C. Cohn u. a. auch bei ihrer Ehrenpromotion am Psychologischen Institut der Universität Hamburg. Die Süddeutsche Zeitung titelte am 30.11.1979: ‚Ehrendoktor-Feier stiftet Frieden.‘³⁶ Dort konnte man lesen:

³⁴ Cohn, *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion*, 222.

³⁵ Ruth C. Cohn, ‚Wissenschaftler und andere – was kann ich / was können wir für den Frieden sein und tun? Ein Großgruppenworkshop innerhalb des Internationalen Kongresses der Naturwissenschaftler ‚Ways out of the Arms Race‘ (Wege aus dem Wettrüsten), Hamburg 1986,“ in *Großgruppen gestalten mit Themenzentrierter Interaktion. Ein Weg zur lebendigen Balance zwischen Einzelnen, Aufgaben und Gruppe*, ed. Ruth C. Cohn and Irene Klein (Mainz: Grünewald, 1993), 38.

³⁶ Jürgen vom Scheidt, „Ehrendoktor-Feier stiftet Frieden“, *Süddeutsche Zeitung*, December 06 (1979), HU UA, NL Cohn 153, Bl. 51.

Obwohl die psychologischen Institute zur Zeit völlig zerstritten sind, waren im überfüllten Auditorium maximum und in den Nebenräumen Professoren und Studenten friedlich beisammen, während Frau Cohn über das bildungspolitisch brisante und hochaktuelle Thema ‚Menschenwürdiges Lehren und Lernen‘ sprach.

Der Laudator, Schulz von Thun, griff die Situation auf und erinnerte daran, dass die Geehrte zwei Tage früher angereist war, als sie davon gehört hatte, dass es einen bereits lange andauernden Konflikt zwischen Studierenden und Lehrenden gab, der zum Boykott des Fachbereichs geführt hatte. Ruth C. Cohn wollte kein Ehrendoktorat entgegennehmen, ohne das „Wespennest“ kennenzulernen, das den Kontext, den Globe, der Feier darstellte. In getrennten Gruppen für Studierende und Lehrende, die sie spontan organisiert hatte und in einer „Begegnungsgruppe“ der Streitparteien versuchte sie zu vermitteln. „Für mich hat sie damit eindrucksvoll klargemacht, dass TZI sich zuständig weiß für die Realprobleme an Ort und Stelle und nicht nur etwas ist für gruppenspezifische ‚Psycho-Inseln,“³⁷ sagte Schulz von Thun.

Hinter den geschilderten Erfahrungen und Einsichten zum Versöhnungs- und Friedensengagement in einer planetaren Welt mag ein Prinzip Ruth C. Cohns ausschlaggebend sein, das sich in großen und kleinen Konflikten bewährt und mit dem ich den Beitrag abschließe:

Ich möchte Gegner nicht zu Feinden machen, möchte selber keine Feindbilder aufbauen und sie nicht an anderen erzeugen. Ich möchte nach Möglichkeit unterscheiden lernen zwischen Feindbildern und Feinden. Vor Feinden möchte ich mich schützen, doch es ist nicht unser Anliegen, Feinde oder Feindbilder zu schaffen, dies gehört zum Ressort des kalten oder heißen Krieges. Wir wollen Frieden schaffen um des Lebens willen.³⁸

37 Friedemann Schulz von Thun, *Laudatio auf Ruth Cohn*. Anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch den Fachbereich Psychologie der Universität Hamburg am 30. November 1979, Manuskript, HU UA, NL Cohn, Nr. 340, Bl. 1.

38 Cohn, *Wissenschaftler und andere*, 40.

Bibliografie

- Cohn, Ruth C.. *...inmitten aller Sterne... Gedichte*. New York: Peter Thomas Fischer [1949] ²1952.
- . *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle*. Stuttgart: Klett-Cotta, ¹⁶2009.
- Cohn, Ruth C. and Alfred Farau, *Gelebte Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven*. Stuttgart: Klett Cotta, ⁴2008.
- Cohn, Ruth C.. „Wissenschaftler und andere – was kann ich / was können wir für den Frieden sein und tun? Ein Großgruppenworkshop innerhalb des Internationalen Kongresses der Naturwissenschaftler ‚Ways out of the Arms Race‘ (Wege aus dem Wettrüsten), Hamburg 1986.“ In *Großgruppen gestalten mit Themenzentrierter Interaktion. Ein Weg zur lebendigen Balance zwischen Einzelnen, Aufgaben und Gruppe*. Edited by Ruth C. Cohn and Irene Klein, 26-51. Mainz: Grünewald, 1993.
- Kanitz, Anja von. „3. Axiom: pragmatisch-politisches Axiom.“ In *Handbuch Themenzentrierte Interaktion (TZI)*. Edited by Mina Schneider-Landolf, Jochen Spielmann and Walter Zitterbarth, 90-94. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Kroeger, Matthias. *Themenzentrierte Seelsorge. Über die Kombination Klientenzentrierter und Themenzentrierter Arbeit nach Carl R. Rogers und Ruth C. Cohn in Theologie und schulischer Gruppenarbeit*. Stuttgart: Kohlhammer, [1973] ⁴1989).
- Modesto, Helga and Pietro Modesto, „Ein Abenteuer der Begegnung und des Austausches. Lebendiges Miteinander- und Voneinander-Lernen in Brasilien und Russland.“ In *Wahrheit in Beziehung. Kommunikative Theologie Bd. 4*. Edited by Bernd Jochen Hilberath, Martina Kraml and Matthias Scharer, 199-200. Mainz: Grünewald, 2003.
- Nachlass Ruth Cohn im Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin. Dokumentenverzeichnis von Matthias und Michaela Scharer, Printausgabe Oktober 2022 (242 Seiten Katalog + 27 Seiten Einleitung). Das digitale Verzeichnis ist zugänglich unter: <https://www.archiv-hu-berlin.findbuch.net/php/main.php#4e4c20436f686e>. Die Quellenangaben aus dem Verzeichnis weisen folgende Signatur auf: HU UA (Humboldt Universität Universitäts Archiv), NL Cohn (Nachlass Cohn) Nr. (Konvolut Nummer), Bl. (Blatt); wenn sie ohne Titel sind, werden sie nicht im Einzelnen angeführt.
- Ostertag, Margit. „Themenzentrierte Interaktion als Theorie und Praxis der Verständigung. Mit Hoffnung leben in einer konfliktreichen Welt.“ In *Themenzentrierte*

- Interaktion (TZI) im Gespräch. Gesellschaft mitgestalten.* Edited by Margit Ostertag and Michael Bayer, 15-37. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.
- Palaver, Wolfgang. „Kommunikationswelt Weltgesellschaft.“ In *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation.* Edited by Bernd Jochen Hilberath, Martina Kraml and Matthias Scharer, 37-48. Kommunikative Theologie. Mainz: Grünewald, 2003.
- . „Der christlich–islamische Dialog als geistlicher Wettstreit. Das Beispiel von Maurice Borrmanns.“ In *Heilig – Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen.* Edited by Daniela Kästle, Martina Kraml and Hamideh Mohagheghi, 305-308. Kommunikative Theologie. Ostfildern: Grünewald, 2009.
- . „Christentum im säkularen Kontext. Grenzen und Chancen.“ In *Heilig – Tabu. Christen und Muslime wagen Begegnungen.* Edited by Daniela Kästle, Martina Kraml and Hamideh Mohagheghi, 311-318. Kommunikative Theologie. Ostfildern: Grünewald, 2009.
- . „Inmitten von Ambivalenzen in der Gesellschaft.“ In *Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen gemeinsam kommunizieren.* Edited by Maria Juen, Gunter Prüller-Jagenteufel, Johanna Rahner and Zekirija Sejdini, 29-41. Kommunikative Theologie Bd. 18. Ostfildern: Grünewald, 2015.
- Polzien, Sigrun. „TZI-Kurse mit Ordensleuten und Weltpriestern.“ In *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis.* Edited by Karl-Wilhelm Dahm and Hermann Stenger, 178-190. München: Kaiser Verlag, 1974.
- Rosa, Hartmut. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung.* Berlin: Suhrkamp, 2016.
- . *Unverfügbarkeit.* Wien-Salzburg: Residenz, 2019.
- Scharer, Matthias. „Der Universitätslehrgang ‚Kommunikative Theologie‘ als Modell theologisch inspirierten Konflikt- und Versöhnungshandelns.“ In *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!.* Edited by Raymund Schwager and Józef Niewiadomski, 272-286. Beiträge zur mimetischen Theorie 15. Münster: LIT, 2003.
- Scharer Matthias in Zusammenarbeit mit Michaela Scharer. *Ruth C. Cohn – eine Therapeutin gegen totalitäres Denken.* Ostfildern: Patmos, 2020.
- . *Vielheit couragiert leben. Die politische Kraft der themenzentrierten Interaktion (Ruth C. Cohn) heute.* Ostfildern: Grünewald, ³2021.
- Scheidt, Jürgen vom. „Ehrendoktor-Feier stiftet Frieden.“ *Süddeutsche Zeitung*, December 06, 1979, HU UA, NL Cohn 153, Bl. 51.

- Schulz von Thun, Friedemann. *Laudatio auf Ruth Cohn*. Anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch den Fachbereich Psychologie der Universität Hamburg am 30. November 1979, Manuskript, HU UA, NL Cohn, Nr. 340, Bl. 1.
- Sölle, Dorothee. „Zu Ruth C. Cohns Gedichten.“ In *...zu wissen dass wir zählen. Gedichte, Poems mit Scherenschnitten von Annemarie Maag-Büttner*. Edited by Ruth C. Cohn, 10-11. Bern: Zytglogge, 1990.

„Lieber gemeinsam als getrennt“ Dialogischer Religionsunterricht als Ort der Geschwisterlichkeit

Alexander van Dellen

1 Einleitung

Die täglichen Meldungen von Terror und Gewalt im Namen der Religion werfen erneut die Frage nach dem Stellenwert von Religionen in postsäkularen Gesellschaften auf. In diesem Zusammenhang scheint die Frage, ob die Auseinandersetzung mit Religion(en) im öffentlichen Raum stattfinden soll oder zur Privatsache deklariert wird, noch nicht entschieden zu sein. Die diesbezüglich konträren Auffassungen haben auch unmittelbare Konsequenzen auf die Diskussion darüber, ob und vor allem wie religiöse Bildung in Form des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Europa gestaltet werden soll. So plädiert beispielsweise das geistige Oberhaupt der Tibeter, der Dalai Lama, für den Vorrang einer säkularen Ethik vor der Religion. Für ihn ist in öffentlichen Schulen „ethische Bildung ab etwa 14 Jahren wichtiger als Religion“¹. Andererseits betonen in Folge der Anschläge vom 11. September 2001 zahlreiche Dokumente des Europarates sowie die Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit (OSZE) die Notwendigkeit religiöser Bildung an öffentlichen Schulen, da diese längerfristig zu einem friedlichen und demokratischen Zusammenleben führen könne sowie Toleranz und Anti-Diskriminierung fördere.²

1 Dalai Lama und Franz Alt, *Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als Religion* (Wals bei Salzburg: Benevento Publishing, 2015), 21.

2 Vgl. beispielsweise Europarat, „*Gleichberechtigt in Würde zusammenleben*“. *Weißbuch zum Interkulturellen Dialog* (Vorgelegt von den Außenministern des Europarats anlässlich der 118. Sitzung des Ministerkomitees, Straßburg, den 7. Mai 2008), https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_GermanVersion.pdf [Zugriff am 04.01.2023].

Dass das Bemühen um Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung ganz wesentlich die Stärkung einer universalen Geschwisterlichkeit benötige, betonen heute viele Religionen der Welt. In jüngster Zeit hat Papst Franziskus in mehreren Dokumenten eine universale Geschwisterlichkeit – auch in Verbindung mit dem interreligiösen Dialog – eingefordert, um konkrete gesellschaftliche Probleme wie Krieg, Armut, Migration oder die Klimakrise bewältigen zu können; aber auch Vertreter anderer Religionen sehen eine universale Geschwisterlichkeit als globales Gebot der Stunde.

Da sich die Schule meist als einer der letzten Orte erweist, an denen alle gesellschaftlichen Gruppen – vertreten durch ihre Kinder und Jugendlichen – zusammenkommen,³ stellt sie auch einen Raum dar, an dem diese Geschwisterlichkeit sichtbar und erfahrbar werden kann.⁴

In der katholischen Religionspädagogik ist das Anliegen einer „gemeinsamen Verantwortung aller Religionen für die Weltgestaltung“⁵ eng mit dem religionsdidaktischen Prinzip des interreligiösen Lernens verknüpft, welches sich seit den 1960er-Jahren allmählich aus einer „Didaktik der Weltreligionen“ entwickelt hat und heute einen festen Bestandteil eines jeden Religionsunterrichts darstellt. Durch die zunehmende weltanschauliche und religiöse Pluralisierung der Schüler und Schülerinnen gerät jedoch die Organisation eines nach Konfessionen bzw. Religionen getrennten Religionsunterrichts an vielen Schulen – vor allem in Deutschland und Österreich – bereits seit mehreren Jahren stark unter Druck. So findet die Tatsache, dass der Religionsunterricht in getrennten Lerngruppen stattfinden soll, kaum mehr Verständnis. Diese Herausforderungen führten in Österreich in den vergangenen Jahrzehnten dazu, dass unterschiedliche Modelle als Varianten des konfessionellen Religionsunterrichts konzipiert, erprobt und

3 Vgl. hierzu Roman Siebenrock, „In der Gestalt des Gesprächs. Profil und Bedeutung eines katholischen Religionsunterrichts heute. Eine Orientierung in Thesen,“ *Innsbrucker Theologischer Leseraum*, August 25 (2020): Nr. 9, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1313.html> [Zugriff am 06.04.2023].

4 Vielfach trifft diese Aussage nur mehr bedingt zu, da bereits bei der Wahl des Schultyps bzw. des Schulstandortes aufgrund unterschiedlicher soziodemographischer Merkmale Selektionsmuster festgestellt werden können.

5 Hans Mendl, *Religionsdidaktik kompakt. Für Studium, Prüfung und Beruf* (München: Kösel, 2018), 151.

auch evaluiert wurden. Die weltanschauliche und religiöse Pluralität bietet gerade im Lebensraum Schule eine große Chance, gemeinsame Lernprozesse zu entwickeln, die eine wesentliche Grundlage zur besseren Verständigung zwischen Kulturen und Religionen ermöglichen können.

Der vorliegende Beitrag entwirft Konturen eines dialogischen Religionsunterrichts als Ort der Geschwisterlichkeit: Hierfür wird in einem ersten Schritt der Gedanke der Geschwisterlichkeit bei Papst Franziskus skizziert (2), sodann das Modell des ‚Hamburger Wegs‘ und des in Wien entwickelten dialogisch-konfessionellen Religionsunterrichts erläutert (3); abschließend werden religionspädagogische Optionen formuliert, die eine wesentliche Voraussetzung für die Konzeption eines Religionsunterrichts als Ort der Geschwisterlichkeit darstellen (4).

2 Religionen im Dienste einer universalen Geschwisterlichkeit

Weltweite gesellschaftliche Probleme – wie Kriege, Armut, Migration und die Zerstörung der Natur – erfordern das Zusammenwirken aller Menschen. Nur im Bewusstsein einer geschwisterlichen Menschheitsfamilie wird es möglich, diese Herausforderungen zu bewältigen. Mittlerweile fordern viele Religionen der Welt deutlich die Stärkung einer universalen Geschwisterlichkeit.⁶ Neben Papst Franziskus und dem Großimam der Kairoer al-Azhar-Universität, Scheich Aḥmad al-Tayyeb, sind es auch der ehemalige Oberrabbiner Englands, Jonathan Sacks, sowie in den östlichen Religionen Mahatma Gandhi und der Dalai Lama, die alle eine universale Geschwisterlichkeit betonen. So erinnert beispielsweise das Oberhaupt der Tibeter daran, „dass wir alle Brüder und Schwestern sind“⁷, und ruft dazu auf, innerhalb der Menschheitsfamilie mehr das Verbindende als die Differenzen zu sehen.⁸

Auch Mahatma Gandhi betonte immer wieder die Dringlichkeit, an der Gestaltung einer Welt mitzuwirken, in welcher eine universale Geschwisterlichkeit

6 Vgl. Wolfgang Palaver, „Religion(en) und Friede. Wege zur universalen Geschwisterlichkeit,“ in *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, ed. Clemens Sedmak. Grundwerte Europas 6 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016), 225.

7 Dalai Lama und Alt, *Appell*, 13.

8 Vgl. dazu Dalai Lama und Alt, *Appell*, 10-11.

Wirklichkeit wird. Als Voraussetzung dafür sah er die Notwendigkeit der Wiederherstellung der Gleichheit aller Menschen und der gesamten Schöpfung.⁹

In der katholischen Kirche ist es vor allem Papst Franziskus, der mehrfach darauf hinweist, dass eine universale Geschwisterlichkeit – vor allem in Verbindung mit dem interreligiösen Dialog – für die Lösung der globalen Probleme unabdingbar ist.

2.1 Geschwisterlichkeit und Dialog bei Papst Franziskus

In der ersten Neujahrsbotschaft seines Pontifikats, die den programmatischen Titel ‚Brüderlichkeit – Fundament und Weg des Friedens‘¹⁰ trägt, betont der Papst zum Weltfriedenstag am 1. Januar 2014 ausdrücklich, dass Geschwisterlichkeit „das *Fundament* und der *Weg* des Friedens“¹¹ sei. Sie stellt für ihn eine Voraussetzung dar, „um die Armut zu besiegen“¹², und helfe, „die Natur zu bewahren und zu pflegen“¹³. In der am 24. Mai 2015 erschienenen Enzyklika ‚Laudato si‘¹⁴ verbindet Franziskus den Gedanken der Geschwisterlichkeit mit der Dringlichkeit eines Dialogs zwischen den Religionen, „der auf die Schonung der Natur, die Verteidigung der Armen und den Aufbau eines Netzes der gegenseitigen Achtung und Geschwisterlichkeit ausgerichtet“¹⁴ sein soll. Mit der am 3. Oktober 2020 veröffentlichten Sozialenzyklika ‚Fratelli tutti‘ wird der Gedanke eines zwischen den Religionen verantworteten Gemeinwohls durch neue Aspekte bereichert: Die Tatsache, dass sich der Papst – laut eigenen Angaben – bei der Abfassung der Enzyklika durch die Begegnung mit dem Großimam Ahmad al-Tayyeb¹⁵ sowie „von nichtkatholischen Brüdern“ – wie Martin Luther King, Desmond Tutu,

9 Vgl. Palaver, „Religion(en)“, 226.

10 Franziskus, *Brüderlichkeit – Fundament und Weg des Friedens. Botschaft zur Feier des XLVII. Weltfriedentages am 1. Januar 2014*, https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xxvii-giornata-mondiale-pace-2014.html [Zugriff am 20.01.2024].

11 Franziskus, *Brüderlichkeit*, Nr. 4.

12 Franziskus, *Brüderlichkeit*, Nr. 5.

13 Franziskus, *Brüderlichkeit*, Nr. 8.

14 Franziskus, *Enzyklika Laudato si‘ über die Sorge für das gemeinsame Haus*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 202 (Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015), Nr. 201.

15 Papst Franziskus, *Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft*, (Freiburg, Basel, Wien: Herder 2015), Nr. 5.

Mahatma Gandhi – habe „inspirieren lassen“¹⁶, zeigt, dass die Enzyklika den Dialog der Religionen nicht nur thematisiert, sondern das Dokument gleichsam aus dem Dialog heraus entstanden ist.¹⁷ Daher verweist Tobias Specker zurecht darauf, dass die Enzyklika sich nicht damit begnügt, über den Dialog zu sprechen, sondern bemüht ist, diesen zugleich auch konzeptuell zu realisieren.¹⁸ Für Specker geht es in ‚Fratelli tutti‘ nicht lediglich darum, „die Andersglaubenden in der dialogischen Begegnung (face to face) kennenzulernen und ihren Glauben tiefer zu verstehen, sondern Seite an Seite gesellschaftliche Herausforderungen gemeinsam (side by side) zu analysieren und zusammenwirkend auf sie zu antworten“¹⁹. Wesentlich zum Verständnis von ‚Fratelli tutti‘ erscheint mir, dass dem Gedanken der Geschwisterlichkeit „eine implizite Theologie der Alterität zugrunde [liegt], in der der respektvolle und produktive Umgang mit religiöser Differenz selbst zum Ferment des Zusammenhalts einer pluralen Gesellschaft werden kann“²⁰.

Biblich-theologisch bildet das Gleichnis vom barmherzigen Samariter das Fundament des Kerngedankens der Geschwisterlichkeit in der Enzyklika. Dabei ist für Papst Franziskus die Frage an Jesus, „wer mein Nächster“ ist, die biblisch gewendete Formulierung danach, wer als ‚Geschwister‘ zu sehen sei.²¹ Die Beantwortung dieser Frage besteht für ihn in der Überwindung der von Menschen gezogenen Grenzen und der Zuwendung denjenigen gegenüber, die „am Rand des Lebens“²² stehen, sowie im Bemühen, diese in ihrer Würde anzuerkennen. Eng mit diesem Gedanken in Verbindung steht auch die Auffassung des Papstes, dass der Ort der Kirche die Peripherie sei; diese sieht er in der Person Charles de

16 Vgl. Franziskus, „Fratelli tutti“, Nr. 286. Zur politisch-theologischen Debatte des Dokuments von Abu Dhabi vgl. Felix Körner, „Das Dokument von Abu Dhabi. Eine politisch-theologische Debatte“, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 49 (2020): 312-326.

17 Während sich Papst Franziskus in ‚Laudato si‘ von dem orthodoxen Patriarchen Bartholomaios hatte anregen lassen, geht der Blick in ‚Fratelli tutti‘ gleichsam über das ökumenische Gespräch hinaus in Richtung eines interreligiösen Dialoges.

18 Vgl. Tobias Specker, „Dialog aus sozialer Verbundenheit. Zum interreligiösen Profil der Enzyklika ‚Fratelli tutti‘ und der Erklärung von Abu Dhabi“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 105 (2021), 198.

19 Specker, „Dialog“, 196.

20 Specker, „Dialog“, 196.

21 Vgl. Ursula Nothelle-Wildfeuer, „Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft. Der Beitrag von ‚Fratelli tutti‘ zur Weiterentwicklung der Sozialverkündigung der Kirche“, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 105 (2021): 193.

22 Vgl. Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, Nr. 68.

Foucaults verkörpert. Mit ihm „versteht Franziskus die ‚Identifikation mit den Geringsten und Verlassenen in den Weiten der afrikanischen Wüste‘ als Mitte der Geschwisterlichkeit“²³. Ekklesiologisch wird dies auch darin sichtbar, dass der Papst das Bild der konzentrischen Kreise, mit dem die Kirchenkonstitution ‚Lumen Gentium‘ das Verhältnis der getrennten christlichen Kirchen sowie der Religionen und der Nichtglaubenden zur katholischen Kirche beschrieben hat, „destabilisiert“²⁴, wodurch deutlich wird, dass für den Papst die Dialogperspektive in einer „dezentrierten Ekklesiologie“ gründet und dementsprechend sein Leitbild „auch nicht der Kreis, sondern der Polyeder“²⁵ ist. Charakteristisch für das Dialogverständnis von ‚Fratelli tutti‘ ist das zugrundeliegende Menschenbild, welches „die soziale Bedeutung der Existenz, die geschwisterliche Dimension der Spiritualität“²⁶ betont. Die Betonung einer grundlegenden Verflochtenheit des Lebens, die sowohl das Menschenbild von ‚Fratelli tutti‘ als auch das der Enzyklika ‚Laudato si‘ prägt, hat Specker zufolge eine wesentliche Auswirkung auf den Dialog, da dieser „nicht nur der Zweierbeziehung, sondern der sozialen, ja der ontologischen Konnektivität“²⁷ entwächst. Demzufolge sind die Religionen „nicht als abgeschlossene Systeme zu betrachten, die erst in einem zweiten Schritt wohlwollend oder kritisch miteinander in Beziehung treten“, vielmehr ist die „andere Religion bei der Konstituierung des Eigenen unmittelbar präsent, die Religionen sind grundlegend verflochten“²⁸.

Auf dem Hintergrund dieses Dialogverständnisses sieht der Papst die Aufgabe der Religionen an der Realisierung einer geschwisterlichen Welt mitzuwirken. Dieser Dienst wird für ihn unter anderem darin verwirklicht, indem die Religionen das Wissen um die transzendente Würde des Menschen immer wieder einbringen und gegenüber Totalitarismen wachhalten, die Gottsuche ermöglichen, Raum für Reflexion öffnen und sich für Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden einsetzen.²⁹

23 Specker, „Dialog“, 198.

24 Specker, „Dialog“, 198.

25 Specker, „Dialog“, 198.

26 Papst Franziskus, „*Fratelli tutti*“, Nr. 86.

27 Specker, „Dialog“, 199.

28 Specker, „Dialog“, 199.

29 Vgl. Nothelle-Wildfeuer, „Geschwisterlichkeit“, 195.

Das Anliegen von Papst Franziskus, im Dialog mit anderen Religionen auf gesellschaftliche Herausforderungen – wie beispielsweise Krieg, Armut, Migration oder Umweltzerstörung – zu antworten, wird auch in der religionspädagogischen Theorie und Praxis verwirklicht, indem unterschiedliche Modelle interreligiösen Lernens praktiziert und evaluiert werden. Dabei wird zunehmend erkannt, dass die im Religionsunterricht über viele Jahre übliche Auseinandersetzung mit dem Plural der Religionen im Sinne eines religionskundlichen Kennenlernens nicht ausreichend ist. In der Folge entstanden Organisationsformen des Religionsunterrichts, in denen die religiös-weltanschauliche Pluralität der Klassengemeinschaft als Lernort markiert wird, in dem einerseits die unterschiedlichen „religiösen Traditionen“ als „Möglichkeiten“ der „Selbst- und Weltdeutungen“³⁰ gesehen werden, andererseits jedoch auch das Anliegen verfolgt wird, die Schüler:innen zu befähigen, gemeinsam an einem verantwortungsvollen Handeln in der Gesellschaft mitzuwirken.

3 Dialogischer Religionsunterricht als Ort der Geschwisterlichkeit

Angesichts einer sowohl in religiöser, kultureller als auch in sozialer Hinsicht sehr heterogenen Schülerschaft wurden sowohl in Deutschland als auch in Österreich unterschiedliche konfessionell-kooperative Organisationsformen entwickelt, die anfangs interkonfessionell, teilweise jedoch interreligiös erweitert wurden. Mit dieser Entwicklung rückt zunehmend der Dialogaspekt in den Vordergrund, der ein zentrales konzeptionelles Element dieser Modelle darstellt. Auch wenn die konkreten Umsetzungen eines dialogisch-konfessionellen Religionsunterrichts je nach sozioreligiösem Kontext unterschiedlich gestaltet sind, so besteht ein gemeinsames Anliegen aller Modelle in der Einübung der Dialogfähigkeit, die durch die wechselseitige Perspektivenübernahme – aufgrund der unmittelbaren Begegnung mit unterschiedlichen religiösen Traditionen im Klassenzimmer – erreicht werden soll. Im Folgenden werden zwei Modelle skizziert, in denen

30 Mirjam Schambeck, „Der Dialogische Religionsunterricht in Hamburg. Eine notwendige Inspiration für den Religionsunterricht in Deutschland“, in *Ansätze, Kontexte und Impulse zu dialogischem Religionsunterricht*, ed. Thorsten Knauth and Wolfram Weiße. Religionen im Dialog 19 (Münster: Waxmann 2020), 378.

die Intentionen interreligiösen bzw. interkonfessionellen Lernens konzeptionell aufgenommen und Dialogorientierung theoretisch und praktisch im Kern des Religionsunterrichts verankert ist: Der ‚Dialogische Religionsunterricht‘, der eine Variante des konfessionellen Religionsunterrichts darstellt und auch unter dem Namen ‚Hamburger Weg‘ bzw. ‚Religionsunterricht für alle‘ bekannt ist, sowie das Wiener Projekt des dialogisch-konfessionellen Religionsunterrichts.

3.1 Dialogischer Religionsunterricht: Der ‚Hamburger Weg‘

3.1.1 Historische Genese und allgemeine Charakterisierung des Unterrichtsfachs

Die Freie und Hansestadt Hamburg, in der bereits im Jahre 1996 109 verschiedene Religionen anzutreffen sind,³¹ versteht sich seit geraumer Zeit als Lebensraum von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen. Dieser spezifischen religiös-pluralen Situation wird sowohl im Modell des ‚Dialogischen Religionsunterrichts für alle‘ sowie in dessen Weiterentwicklung des ‚Religionsunterrichts für alle 2.0‘ Rechnung getragen, indem schon zu Beginn der 1990er-Jahre ein Religionsunterricht für alle in Evangelischer Verantwortung konzipiert wurde, der sich an alle Schüler:innen wendet – unabhängig ihres religiösen Bekenntnisses.³² Nach diesem Modell wird religiöses Lernen von der Grundschule bis in die Sekundarstufe II unter mehrperspektivischer Berücksichtigung verschiedener religiöser Traditionen in einem gemeinsamen Schulfach dialogisch und interreligiös gestaltet.³³

31 Vgl. Folkert Doedens, „Interreligiöses Lernen im ‚Religionsunterricht für alle‘ – Vielfalt in Gemeinsamkeit lernen“, in *Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik*, ed. Folkert Doedens and Wolfram Weiße (Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 1997), 60.

32 Der Unterricht wird im Klassenverband erteilt, wobei die Möglichkeit der Abmeldung besteht. Zu den geltenden rechtlichen Bestimmungen des Religionsunterrichts in Deutschland vgl. Alexander van Dellen, „Welcher Religionsunterricht in der Schule? Zur Vielfalt an Formen des Religionsunterrichts in Europa – mit Blick auf die aktuelle Situation in Österreich“, in *Interreligiöses Lehren und Lernen. Das Projekt KUER – Kultur – Ethik – Religion*, ed. Isolde Kreis and Birgit Leitner. Klagenfurter Beiträge zur Bildungsforschung und Entwicklung 5 (Innsbruck: Studienverlag, 2022), 100.

33 Vgl. Thorsten Knauth, „Dialogischer Religionsunterricht. Der Hamburger Weg eines Religionsunterrichts für alle“, in *WiReLex: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*, ed. Deutsche Bibelgesellschaft: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100125/> [Zugriff am 06.04.2023].

Dem ‚Dialogischen Religionsunterricht‘ wird programmatisch der Auftrag zugewiesen, die in den religiösen und weltanschaulichen Traditionen enthaltenen Potentiale „für ein Leben in Würde und Gerechtigkeit und solidarischer Gemeinschaft zu heben und in das Gespräch über das einzubringen, was individuelles und gesellschaftliches Leben tragen kann“. Somit werde dieser ein „wichtiger Ort innerhalb eines Gesamtkonzepts von Bildung in einer ‚Schule für alle‘“³⁴. Die zentrale Begründung für einen gemeinsamen Religionsunterricht wird darin gesehen, dass Religion „in der Pluralität ihrer Überzeugungen und Traditionen als Beitrag zur Vergewisserung des Menschenwürdigen zu verstehen [sei]“³⁵.

Als eindrucksvolles Beispiel für die Verwirklichung dieses Programms kann das fächerverbindende, interreligiöse Projekt „Hamburger Hungertuch“ angeführt werden. Dabei wurden „die Perspektiven verschiedener Religionsgemeinschaften auf das Thema Armut und soziale Ungerechtigkeit von Kindern und Jugendlichen in einer Großstadt in einem Bild zur Darstellung [gebracht] und mit konkreten Hoffnungen und Vorschlägen der Religionsgemeinschaften für ein gerechtes Miteinander verbunden“³⁶. Das „Hamburger Hungertuch“ sowie andere im ‚Religionsunterricht für alle‘ durchgeführten Projekte zeigen deutlich das Anliegen dieses interreligiösen Modells, das vom Grundsatz der Dialogizität und Mehrperspektivität getragen ist. Gleichzeitig wird dadurch auch deutlich, dass der Religionsunterricht ein Ort ist, an dem eine geschwisterliche Haltung eingeübt und gestärkt werden kann.

3.1.2 Dialogorientierung als wesentliches Merkmal des ‚Hamburger Wegs‘

Ein konstitutives Merkmal des ‚Religionsunterrichts für alle‘ ist die Auffassung, dass Schüler und Schülerinnen unterschiedlicher Konfessionen, Religionen sowie weltanschaulicher Hintergründe im gegenseitigen Austausch von Standpunkten

34 Knauth, „Dialogischer Religionsunterricht“, 3-4.

35 Thorsten Knauth, „Position und Perspektiven eines dialogischen Religionsunterrichts in Hamburg“, in *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion*, ed. Eva-Maria Kennigott, Rudolf Englert and Thorsten Knauth. *Praktische Theologie heute* 135 (Stuttgart: Kohlhammer GmbH 2015), 76.

36 Knauth, „Dialogischer Religionsunterricht“, 5-6. Vgl. auch Christine Buchholz u.a. ed., *Armut und Ungerechtigkeit im Alltag von Jugendlichen. Hamburger Hungertuch*. Religion und multikulturelle Schule 4 (Hamburg: Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche: 1998).

voneinander lernen können.³⁷ Die philosophischen und theologischen Grundlagen des Dialogverständnisses gehen auf Martin Buber, Paulo Freire, den Islamwissenschaftler Abdoldjavad Falaturi sowie den ökumenischen Theologen Hans Jochen Margull zurück.³⁸ Theologisch sind diese „den Merkmalen einer ‚Dialogischen Theologie‘ verpflichtet, die programmatisch im Dialogprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen grundgelegt“³⁹ wurden. Für den interreligiösen Dialog sind nach Margull folgende Aufgaben unabdingbar: Einerseits verdeutlichte er bereits in den 1970er Jahren, dass eine Begegnung zwischen den Religionen stets eine Begegnung zwischen Gleichberechtigten sei und somit in erster Linie einen Dialog zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen darstelle.⁴⁰ Weiters gehört nach Margull der Dialog zwischen den Religionen zum Kern christlicher Identität, daher könne es im Dialoggeschehen nicht darum gehen, „aus der Mitte heraus andere zu verstehen“, sondern „den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht“.⁴¹ Daraus resultiert für Margull ein entscheidender Ausgangspunkt für jeglichen Dialog, der für ihn nicht in den Unterschieden einer religiösen Tradition gründet, sondern vielmehr in der Gemeinsamkeit der Menschen einer anderen Religionszugehörigkeit.⁴² Dabei gehöre zum Dialog auch wesentlich das Aufgeben des Absolutheitsanspruchs, die Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein (Emmanuel Lévinas), die nach Margull mit einer christlichen Selbstzurücknahme beginnt, mit Schweigen-Können verbunden ist und die Bereitschaft zur eigenen Verwundbarkeit einschließt.⁴³ Auch für Thorsten Knauth „verbindet sich dialogische Theologie mit einem Habitus der Bescheidenheit und Zurückhaltung in der Wahrheitsfrage“⁴⁴.

37 Indem dialogisches Lernen auch Schüler:innen miteinbezieht, die sich keiner Religion verbunden fühlen bzw. ohne religiöses Bekenntnis sind, geht der Ansatz dieses Modells über die Zielsetzungen des interreligiösen Lernens hinaus. Vgl. hierzu Knauth, „Dialogischer Religionsunterricht“, 7.

38 Vgl. Knauth, „Position und Perspektiven“, 78.

39 Knauth, „Dialogischer Religionsunterricht“, 8.

40 Vgl. Hans Jochen Margull, „Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen“, *Evangelische Theologie* 39 (1979): 196.

41 Hans Jochen Margull, „Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog“, *Evangelische Theologie* 34 (1974): 418.

42 Vgl. Margull, „Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs“, 197.

43 Vgl. Hans Jochen Margull, *Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften* (Ammersbeck bei Hamburg: Verlag an der Lottbeck, 1992), 287.

44 Knauth, „Dialogischer Religionsunterricht“, 8. Noch radikaler sieht Wolfgang Palaver – mit einem

Da jedes Modell von Religionsunterricht seine „Biografie“ hat, die aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren erwachsen ist,⁴⁵ kann die Organisationsform des ‚Dialogischen Religionsunterrichts‘ nicht in andere ‚religionspädagogische Kontexte‘ exportiert,⁴⁶ sondern muss den jeweiligen sozioreligiösen Gegebenheiten sowie den rechtlichen Vorgaben des betreffenden Staates angepasst werden. Auch in Österreich werden seit einigen Jahren konfessionsübergreifende Kooperationen eines gemeinsam verantworteten Religionsunterrichts erprobt und zudem evaluiert.

3.2 Modelle eines dialogisch-konfessionsübergreifenden Religionsunterrichts in Österreich

Die zunehmende weltanschauliche und religiöse Pluralisierung der Schüler:innen fordert einerseits die Organisation des monokonfessionellen Religionsunterrichts auch an österreichischen Schulen heraus, andererseits ermöglicht diese Vielfalt an Religionen gerade im Lebensraum Schule eine große Chance zugunsten gemeinsamer Lernprozesse, wodurch der Religionsunterricht einen Ort darstellen könnte, an dem Geschwisterlichkeit für die Schüler:innen erfahrbar wird.

3.2.1 Der dialogisch-konfessionelle Religionsunterricht (dk:RU)

Der dialogisch-konfessionelle Religionsunterricht entwickelte sich aus dem konfessionell-kooperativen Religionsunterricht und wurde nach einer mehrjährigen Vorbereitungsphase vorerst lediglich für die spezielle Situation in Wien konzipiert. Ursprünglich wäre das Projekt interreligiös konzipiert gewesen, was bisher jedoch noch nicht umgesetzt werden konnte. Derzeit wird der dk:RU von fünf Kirchen – der Römisch-Katholischen, der Evangelischen (A.B. und H.B.), der Orthodoxen, der Altkatholischen Kirche sowie der Freikirchen – verantwortet. Auch dieses Modell sieht Diversität als Ressource und Möglichkeit der Stärkung (religiöser) Identität; ein Ziel, welches durch die wechselseitige Übernahme verschiedener

Hinweis auf die französische Mystikerin und Philosophin Simone Weil – die ‚kenosis‘ als Voraussetzung für eine universale Geschwisterlichkeit. Vgl. Palaver, „Religion(en)“, 236-240.

⁴⁵ Vgl. hierzu van Dellen, „Religionsunterricht“, 96.

⁴⁶ Vgl. Knauth, „Dialogischer Religionsunterricht“, 1.

Perspektiven verwirklicht werden soll. Dabei wird der „Dialog als Grundprinzip des Religionsunterrichts“ bezeichnet: „Er ist vom Prinzip her schon immer auf Dialog ausgerichtet. Die existentiellen Fragen junger Menschen, der gesellschaftliche Horizont und das tagesaktuelle Geschehen sind ebenso ‚Gesprächspartner‘ wie die Heiligen Schriften und Traditionen der Glaubensgemeinschaften.“⁴⁷ Um auch in der Praxis „dem Gedanken des ‚Dialogischen‘ [...] gerecht zu werden, wird grundsätzlich die Form des Teamteachings angestrebt“⁴⁸.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass zwar für den dk:RU der Anspruch erhoben wird, „den religiös-weltanschaulichen Dialog im Religionsunterricht zu fördern unter gleichzeitiger Wahrung der je eigenen konfessionellen Identität“⁴⁹, bislang liegt jedoch noch kein theologisch begründetes und didaktisch ausgeführtes Dialogkonzept vor, wie dies beim ‚Hamburger Weg‘ der Fall ist. Die konzeptionelle Einbindung anderer Religionen bleibt in diesem Projekt ein wesentliches Desiderat für die Zukunft.

4 Auf dem Weg zu einem Religionsunterricht als Ort der Geschwisterlichkeit

Aus den bisherigen Ausführungen wurde deutlich, dass innerhalb der katholischen und evangelischen Religionspädagogik die Auffassung, den „Dialog als Schlüssel im Umgang mit dem Religionsplural“ (Mirjam Schambeck) zu sehen, immer mehr an Bedeutung gewinnt.⁵⁰ Das Modell des ‚Hamburger Wegs‘ ist ein

47 Steuerungsgruppe für den dialogisch-konfessionellen Religionsunterricht (dk:RU), „*dk:RU. dialogisch konfessioneller RELIGIONSUNTERRICHT*“, 7.

48 Anon., „*Der ‚Dialogisch-konfessionelle Religionsunterricht‘ (dk:RU) – ein gemeinsames Projekt von 5 christlichen Kirchen*“. Verfügbar unter: <https://www.schulamt.at/wp-content/uploads/2019/09/Das-Konzept-von-dkRU.pdf>, 1. [Zugriff am 21.01.2023].

49 Thomas Krobath, „Das Wiener Projekt des dialogisch-konfessionellen Religionsunterrichts. Potentiale und Fragen zur Zukunft des Religionsunterrichts in Österreich,“ in *Ansätze, Kontexte und Impulse zu dialogischem Religionsunterricht*, ed. Thorsten Knauth and Wolfram Weifse. Religionen im Dialog 19 (Münster, New York: Waxmann, 2020), 115.

50 Auch innerhalb der islamischen Religionspädagogik besteht zunehmend ein großes Interesse an interreligiösen Kooperationen im Religionsunterricht. Vgl. hierzu beispielsweise Wolfgang Weirer, Eva Wenig und Senol Yagdi, „Christlich-Islamisches Teamteaching. Einblicke in ein religiöses Unterrichtsetting“, in *Praxis für die Zukunft. Erfahrungen, Beispiele und Modelle kooperativen Religionsun-*

sehr gelungenes Beispiel dafür, wie ein von mehreren Kirchen und Religionsgemeinschaften getragener Religionsunterricht zu einem Ort werden kann, an dem Geschwisterlichkeit erfahrbar wird. In der österreichischen religionspädagogischen Praxis erfolgte interreligiöses Lernen bislang lediglich innerhalb des monokonfessionellen Religionsunterrichts in Form eines bloßen Kennenlernens anderer Religionen – bestenfalls über die Methode des ‚Begegnungslernens‘⁵¹. Aufgrund des wachsenden gesellschaftlichen Drucks auf den monokonfessionellen Religionsunterricht wird der Ruf nach interreligiös-kooperativen Modellen auch in Österreich immer lauter.⁵² Um zukünftig die bereits bestehenden dialogisch-kooperativen Modelle zwischen den einzelnen Konfessionen auch auf interreligiöse Modelle ausweiten zu können, benötigt es Grundoptionen, die gleichsam als Orientierungslinien bei den konzeptionellen Überlegungen eines dialogischen Religionsunterrichts gesehen werden können;⁵³ diesbezüglich kann etwa das Dialogverständnis von Papst Franziskus wertvolle Impulse geben.

4.1 Interreligiöses Lernen – ein Lernen in Geschwisterlichkeit

Für die Entwicklung kooperativer Modelle des Religionsunterrichts sind meist äußere Faktoren verantwortlich, wie beispielsweise die steigenden Abmeldezahlen vom Religionsunterricht, die Zunahme an Schülern:innen, die keiner Kirche bzw. Religionsgemeinschaft angehören, sowie die wachsende religiöse und welt-

terichts, ed. Mehmet Hilmi Tuna and Maria Juen. Studien zur Interreligiösen Religionspädagogik (Stuttgart: Kohlhammer, 2021), 35-52.

- 51 Zum Konzept des Interreligiösen Begegnungslernens vgl. Katja Boehme, „Interreligiöses Begegnungslernen“, in *WiReLex: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*, ed. Deutsche Bibelgesellschaft. Februar 2019: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200343/> [Zugriff am 06.04.2023].
- 52 Zu den gesellschaftlichen Herausforderungen des konfessionellen Religionsunterrichts in Österreich sowie zu den unterschiedlichen Modellen schulisch-religiöser Bildung in europäischen Ländern vgl. Alexander van Dellen, „Ist der konfessionelle Religionsunterricht in Österreich zukunftsfähig? Einblicke in die Situation, in aktuelle Herausforderungen und mögliche Zukunftsperspektiven religiöser Bildung an öffentlichen Schulen“, *Theo Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 15 (2016), https://www.theo-web.de/fileadmin/2016/Heft-1/TW15_2016_H.1_153_vanDellen.pdf. [Zugriff am 08.02.2023].
- 53 Als religionspädagogische Optionen werden Voraussetzungen bezeichnet, die das Interesse und Handeln der Akteure im religionspädagogischen Feld bezeichnen. Vgl. Reinhold Boschki, *Einführung in die Religionspädagogik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017), 12.

anschauliche Pluralisierung, wodurch die Organisation des Religionsunterrichts mancherorts an ihre Grenzen stößt. Hierbei wird oftmals aus der Not eine Tugend gemacht, da der Wunsch nach Kooperationen vielfach lediglich in einer Interessenskoalition der Kirchen zur Sicherstellung des jeweiligen Religionsunterrichts besteht. Ein zukunftsfähiger Religionsunterricht, bei dem sich das Ziel interreligiösen Lernens nicht lediglich darin erschöpft, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen und Weltanschauungen erkennen zu können, sondern der beispielsweise auch einen Beitrag für eine friedliche Konvivenz leisten möchte, muss die geschwisterliche Zusammenarbeit aller – durch die Schüler:innen vertretenen – Religionen in den Mittelpunkt der Bemühungen stellen. Am Beispiel des ‚Dialogischen Religionsunterrichts‘ in Hamburg zeigt sich, dass das gemeinsame Arbeiten an Themen wie Schöpfungsverantwortung, Aussagen des Korans oder der Bibel zu Gewalt oder gerechter Verteilung der Güter etc. zu einer authentischen Begegnung mit Religionen aus unterschiedlichen Perspektiven führen kann. Der gegenseitige Austausch der unterschiedlichen Positionen zu einzelnen Themen in Bezug auf religiöse und weltanschauliche Fragen bietet Schüler:innen die Gelegenheit, die Stichhaltigkeit und Wirkung ihrer je eigenen Position auszuprobieren und andere zu einer Stellungnahme herauszufordern. Gleichzeitig können Schüler:innen durch die gemeinsame Beschäftigung mit einzelnen Themen auch die Erfahrung machen, dass ein wesentliches Anliegen aller Religionen darin besteht, im Dialog am Aufbau einer geschwisterlichen Welt mitzuwirken. Das Bewusstsein, dass interreligiöses Lernen in Geschwisterlichkeit in einer wirklichen Anerkennung der Alterität des Anderen gründet sowie in der gemeinsamen Verantwortung für das gesellschaftliche Gemeinwohl, muss vor allem auch auf Seiten der Verantwortlichen erkannt werden. Die Entscheidung für diese Grundoption führt in einem weiteren Schritt zur Frage, wie die Organisationsform sowie die rechtlichen Rahmenbedingungen eines interreligiös-kooperativen Religionsunterrichts gestaltet werden können. Dieses Bewusstsein setzt bei den für den Religionsunterricht Verantwortlichen ein Dialogverständnis voraus, das wesentlich von einer kenotischen Grundhaltung getragen ist.

4.2 Dialog als ein Weg des Zuhörens und der Selbstzurücknahme

Eine weitere Grundoption für die Konzeption interreligiös-dialogischer Modelle stellt die gegenseitige Bereitschaft zu einem Dialog dar, der von Authentizität, der Aufgabe jedweden Absolutheitsanspruchs sowie der Selbstzurücknahme gekennzeichnet ist. Wenn Papst Franziskus in ‚Fratelli tutti‘ mehrmals betont, dass der Weg des interreligiösen Dialogs ein Weg der Ausdauer, des Zuhörens und des Schweigens sei,⁵⁴ entspricht dies den theologischen Grundlagen des ‚Hamburger Wegs‘, die gleichzeitig auch in Österreich eine unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung interreligiöser Modelle bilden müssen. Gleichzeitig gehört zum Kern eines jeden interreligiösen Dialogs auch eine authentische Offenheit füreinander, die in einer ausgewogenen Balance zur eigenen religiösen Identität stehen sollte.⁵⁵

Die beiden skizzierten Grundoptionen – das interreligiöse Lernen in Geschwisterlichkeit, das von dem Bewusstsein getragen ist, dass die globalen Probleme durch eine geschwisterliche Zusammenarbeit der Religionen besser gelöst werden können, sowie die Grundoption eines kenotischen Dialogverständnisses – sind wesentliche Voraussetzungen für die Entwicklung interreligiös-kooperativer Modelle des Religionsunterrichts in Österreich. Erst in dieser Grundhaltung können sich die Verantwortlichen derjenigen Religionsgemeinschaften, die an einer konkreten Schule vertreten sind, über die gemeinsamen Ziele definieren, um so einen Beitrag zu einem friedlicheren und gerechteren Zusammenleben leisten zu können.

54 Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, Nr. 49, Nr. 50.

55 Vgl. Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 194 (Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2013), Nr. 251.

Bibliographie

- Anon. *Der ‚Dialogisch-konfessionelle Religionsunterricht‘ (dk:RU) – ein gemeinsames Projekt von 5 christlichen Kirchen*. Verfügbar unter: <https://www.schulamt.at/wp-content/uploads/2019/09/Das-Konzept-von-dkRU.pdf>.
- Boehme, Katja. „Interreligiöses Begegnungslernen“. In *WiReLex: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*, ed. Deutsche Bibelgesellschaft. Februar 2019; <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200343/> [Zugriff am 06.04.2023].
- Boschki, Reinhold. *Einführung in die Religionspädagogik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017.
- Buchholz, Christine et al. *Armut und Ungerechtigkeit im Alltag von Jugendlichen: Hamburger Hungertuch*. Religion und multikulturelle Schule 4. Hamburg: Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, 1998.
- Doedens, Folkert, and Wolfram Weiße. *Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 1997.
- Doedens, Folkert. „Gemeinsame Grundsätze der Religionsgemeinschaften für einen interreligiösen Unterricht? Der Hamburger Weg: Religionsunterricht für alle.“ In *Spiritualität und ethische Erziehung. Erbe und Herausforderung der Religionen*, edited by Johannes Lähnemann. Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung 352-372. Hamburg: EBV, 2001.
- Doedens, Folkert. „Interreligiöses Lernen im ‚Religionsunterricht für alle‘ – Vielfalt in Gemeinsamkeit lernen.“ In *Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik*, edited by Folkert Doedens and Wolfram Weiße. Religionspädagogik in einer multikulturellen Gesellschaft 55-82. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 1997.
- Europarat. „*Gleichberechtigt in Würde zusammenleben*“. *Weißbuch zum Interkulturellen Dialog*, vorgelegt von den Außenministern des Europarats anlässlich der 118. *Sitzung des Ministerkomitees*, Straßburg, den 7. Mai 2008. https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_GermanVersion.pdf.
- Franziskus. *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2013.
- . *Brüderlichkeit – Fundament und Weg des Friedens. Botschaft zur Feier des XLVII. Weltfriedenstages am 1. Januar 2014*. <https://www.vatican.va/content/francesco/de/>

„Lieber gemeinsam als getrennt“ Dialogischer Religionsunterricht als Ort der Geschwisterlichkeit

messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvi-giornata-
mondiale-pace-2014.html.

———. *Enzyklika Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus*. Verlautbarungen
des Apostolischen Stuhls, 202. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz,
2015.

———. „*Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft*“. Freiburg,
Basel, Wien: Herder 2015.

Freie Hansestadt Hamburg. Behörde für Schule und Berufsbildung. *Bildungsplan Grund-
schule Religion*, Hamburg, 2011. Verfügbar unter <http://www.hamburg.de/bildungsplaene/2460202/start-grundschule/> bzw. <http://www.hamburg.de/bildungsplaene/2363352/gym-seki/>.

Kirchenamt der EKD. *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religi-
onsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutsch-
land*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994: [https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/
identitaet_und_verstaendigung_neu.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/identitaet_und_verstaendigung_neu.pdf).

Knauth, Thorsten. „Dialogischer Religionsunterricht. Der Hamburger Weg eines Religi-
onsunterrichts für alle.“ In *WiReLex: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexi-
kon im Internet*, ed. Deutsche Bibelgesellschaft. Februar 2016: [https://www.bibelwis-
senschaft.de/stichwort/100125/](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100125/) [Zugriff am 06.04.2023].

———. „Position und Perspektiven eines dialogischen Religionsunterrichts in
Hamburg“. In *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in
der Diskussion*, edited by Eva-Maria Kennigott, Rudolf Englert and Thorsten Knauth.
Praktische Theologie heute 69-85. Stuttgart: Kohlhammer GmbH, 2015.

Körner, Felix. „Das Dokument von Abu Dhabi. Eine politisch-theologische Debatte.“
Internationale katholische Zeitschrift Communio 49 (2020): 312-326.

Krobath, Thomas. „Das Wiener Projekt des dialogisch-konfessionellen Religionsunter-
richts. Potentiale und Fragen zur Zukunft des Religionsunterrichts in Österreich“. In
Ansätze, Kontexte und Impulse zu dialogischem Religionsunterricht, edited by Thorsten
Knauth und Wolfram Weiß. Religionen im Dialog 105-119. Münster, New York:
Waxmann, 2020.

Lama, Dalai und Franz Alt. *Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als
Religion*. Wals bei Salzburg: Benevento Publishing, 2015.

Margull, Hans Jochen. „Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog.“ *Evangelische
Theologie* 34 (1974): 410-420.

- . „Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen.“ *Evangelische Theologie* 39 (1979): 195-211.
- . *Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*. Ammersbeck bei Hamburg: Verlag an der Lottbek, 1992.
- Mendl, Hans. *Religionsdidaktik kompakt. Für Studium, Prüfung und Beruf*. München: Kösel, 2018.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula. „Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft. Der Beitrag von ‚Fratelli tutti‘ zur Weiterentwicklung der Sozialverkündigung der Kirche.“ *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 105 (2021): 188-196.
- Palaver, Wolfgang. „Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions“, in *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, ed. Wolfgang Palaver and Petra Steinmair-Pösel. Beiträge zur mimetischen Theorie 139-162 (Münster: LIT, 2005).
- . „Religion(en) und Friede: Wege zur universalen Geschwisterlichkeit in Frieden: Vom Wert der Koexistenz“. In *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, edited by Clemens Sedmak. Grundwerte Europas 223-244. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016.
- Schambeck, Mirjam. „Der Dialogische Religionsunterricht in Hamburg. Eine notwendige Inspiration für den Religionsunterricht in Deutschland.“ In *Ansätze, Kontexte und Impulse zu dialogischem Religionsunterricht*, edited by Thorsten Knauth and Wolfram Weiße. Religionen im Dialog 377-383. Münster: Waxmann, 2020.
- Siebenrock, Roman. „In der Gestalt des Gesprächs: Profil und Bedeutung eines katholischen Religionsunterrichts heute. Eine Orientierung in Thesen.“ *Innsbrucker Theologischer Leseraum*, August 25, 2020: Nr. 9, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1313.html> [Zugriff am 06.04.2023].
- Specker, Tobias. „Dialog aus sozialer Verbundenheit. Zum interreligiösen Profil der Enzyklika ‚Fratelli tutti‘ und der Erklärung von Abu Dhabi.“ *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 105 (2021): 197-204.
- Steuerungsgruppe für den dialogisch-konfessionellen Religionsunterricht (dk:RU), „*dk:RU. dialogisch konfessioneller RELIGIONSUNTERRICHT*“ [= *dk:RU Broschüre*]. Verfügbar unter: https://www.schulamt.at/wpcontent/uploads/2020/06/dk_RU_Broschuere_2020_Version_3_Juni_2020_Web.pdf.
- van Dellen, Alexander. „Ist der konfessionelle Religionsunterricht in Österreich zukunftsfähig? Einblicke in die Situation, in aktuelle Herausforderungen und mögliche

„Lieber gemeinsam als getrennt“ Dialogischer Religionsunterricht als Ort der Geschwisterlichkeit

- Zukunftsperspektiven religiöser Bildung an öffentlichen Schulen“. *Theo Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 15 (2016): 153. https://www.theo-web.de/fileadmin/2016/Heft-1/TW15_2016_H.1_153_vanDellen.pdf. [Zugriff am 08.02.2023].
- . „Welcher Religionsunterricht in der Schule? Zur Vielfalt an Formen des Religionsunterrichts in Europa – mit Blick auf die aktuelle Situation in Österreich.“ In *Interreligiöses Lehren und Lernen. Das Projekt KUER – Kultur – Ethik – Religion*, edited by Isolde Kreis and Birgit Leitner. Klagenfurter Beiträge zur Bildungsforschung und Entwicklung 95-112. Innsbruck: Studienverlag, 2022.
- Weirer, Wolfgang, Eva Wenig, and Senol Yagdi. „Christlich-Islamisches Teamteaching. Einblicke in ein religiöses Unterrichtsetting.“ In *Praxis für die Zukunft. Erfahrungen, Beispiele und Modelle kooperativen Religionsunterrichts*, edited by Mehmet Hilmi Tuna and Maria Juen. Studien zur Interreligiösen Religionspädagogik 35-52. Stuttgart: Kohlhammer, 2021.
- Weiß, Wolfram. „Ökumenische Theologie und interreligiöse Dialogerfahrungen. Anstöße für die Religionspädagogik“. In *Vom Monolog zum Dialog. Ansätze einer dialogischen Religionspädagogik*, edited by Wolfram Weiß. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik 181-202. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 1999.

Haltung zeigen

Theologie der Religionen und Sozialethik auf dem Weg des Friedens

Michaela Johanna Quast-Neulinger

„Es gibt keinen Weg zum Frieden, Frieden ist der Weg“, so ein bekannter Grundsatz von Mahatma Gandhi, der Wolfgang Palavers Denken und Wirken stark prägt.¹ Das Verhältnis von Frieden, Gewalt und Religion ist eine bleibende Herausforderung von Religionsgemeinschaften, Theologie und Welt, die besonders in unseren Tagen neu aufbricht. Ist es angesichts der wiederkehrenden Verstrickung von Religion in Krieg und Gewalt nicht naheliegend, wenn ein Ende von Religion gefordert wird, ein Rückzug aus der Welt? Wenn sich die Theologie, jenseits der Scharfmacher, selbst nicht mehr traut und sich aus den gesellschaftlichen Debatten zurückzieht, sei es aus Scham über die im Namen Gottes ausgeübte Gewalt in Kirche und Welt oder aus Ratlosigkeit ob der zerbrochenen Ordnungen und sich, wenn sie sich zu Wort meldet, nur verschämt als „Theologie“ zu erkennen gibt. Vor allem die Sozialethik ist angesichts dieser schwierigen Lage gefordert. Wie „theologisch“ kann und soll Sozialethik sein in einer öffentlichen Diskurslage, die dem Theologischen skeptisch bis ablehnend gegenübersteht, in einer innerdisziplinären Verfasstheit, die insbesondere im deutschen Sprachraum lieber „Habermas statt Hauerwas“ hört und im Plural der Religionen nochmals angefragt ist, was nun *christliche* Sozialethik sein kann?

Ist Sozialethik eine theologische Disziplin und wie „theologisch“ darf sie überhaupt sein, um im je auch konfliktiven Plural der Religionen und Weltanschauungen ein friedensstiftendes Potenzial zu entfalten? Diese Frage ist für die folgenden Überlegungen leitend. Zu Beginn wird ausgeführt, warum theologische Ethik und hier näher Sozialethik tatsächlich eine theologische Disziplin ist und sein soll. Darauf folgen Ausführungen zur Friedensethik als Spezialgebiet der So-

1 Vgl. Mahatma Gandhi, *Es gibt keinen Weg zum Frieden, denn Frieden ist der Weg* (München: Kösel, 2019).

zialethik und ihrem Verhältnis zum interreligiösen Dialog und der Theologie der Religionen. Dies wird konkretisiert am Beispiel der Bergpredigt als immer wieder eingeforderter Grundlage einer „Politik des 21. Jahrhunderts“². Im Gespräch mit Mahatma Gandhi und Thich Nhat Hanh, zwei der wichtigsten religiösen Friedensdenker und -aktivisten der jüngeren Vergangenheit, wird herausgearbeitet, wie die Theologie der Religionen als fundamentaltheologisches Fachgebiet und die Sozialethik einander brauchen.

1 Aber bitte ohne Theologie...

„Bitte weniger Hauerwas und mehr Habermas!“, diesen ihm widerfahrenen Zwischenruf hat Wolfgang Palaver in verschiedenen Seminaren erzählt. Er begleitet auch mich seither, denn hinter der polemischen Zuspitzung Hauerwas versus Habermas steckt ein seit vielen Jahren schwelender Streit, wieviel Theologie die Ethik, insbesondere die Sozialethik, verträgt. Die Fronten sind mitunter verhärtet. Auf der einen Seite steht eine Partei, die Sozialethik zwar an theologischen Fakultäten lehrt, aber sie nicht dezidiert als theologische Disziplin versteht, sondern vehement einfordert, dass sie sich geradezu ausschließlich der Sprache der säkularen Vernunft bedienen muss, um einen legitimen Ort im Kanon der Wissenschaften zu haben und um im öffentlichen Diskurs verstanden zu werden. Als Chiffre dient dafür „Habermas“. Sozialethik ist demnach eine zufällig auch an theologischen Fakultäten gelehrt Disziplin, die aber ohne größere Umstände an jeder anderen geisteswissenschaftlichen Fakultät beheimatet sein könnte. Dem gegenüber steht eine vor allem im anglophonen Raum stärkere Partei, die Sozialethik als explizit theologische Disziplin versteht. Diese Position ist stark mit Stanley Hauerwas verbunden, der säkulare und christliche Ethik radikal voneinander trennt und Kirche als Gegenwelt zum säkular-liberalen Raum denkt, in dem das Reich Gottes im Handeln von Christinnen und Christen ohne faule Kompromisse bereits anbricht.³

2 Vgl. Franz Alt, „Frieden durch Gerechtigkeit. Die Politik der Bergpredigt,“ in *Kann die Bergpredigt Berge versetzen*, ed. Peter Trummer, Josef Pichler and Franz Alt, (Graz: Styria, 2002), 9-18.

3 Vgl. exemplarisch Stanley Hauerwas, *Dispatches From the Front. Theological Engagements With the Secular* (Durham NC: Duke University Press, 1994), 165.

Zwischen den verhärteten Fronten vermittelt Eberhard Schockenhoff. Die Grundfrage, die sich hinter den Auseinandersetzungen verbirgt, ist das Verhältnis von Glauben und Ethik. Schockenhoff fasst zusammen:

„Gibt es ein Proprium christlicher Moral, das nicht nur in allgemeinen Grundhaltungen des Glaubens, sondern auch in konkreten ethischen Weisungen sichtbar wird? Welche Rolle kommt der biblischen Offenbarung und der menschlichen Vernunft im Prozess der sittlichen Erkenntnisfindung zu? Und schließlich: Welches sind die primären Adressaten, die theologische Ethik in der Auswahl ihrer Fragestellungen und der Richtung ihrer Antwortversuche im Auge hat [...]“⁴

Bereits an diesen Fragestellungen wird deutlich, dass Fundamentaltheologie und Ethik⁵ miteinander verschränkt sind. Die Möglichkeit, Glauben vernünftig zu begründen, die durch die Aufklärung fraglich gewordene epistemische Bedeutung von Offenbarung, sind die großen Grundfragen fundamentaltheologischer Arbeit, die in der Ethik als Theorie – und damit vernunftgeleiteter Reflexion – menschlicher Lebensführung konkret werden. Christliche Ethik steht „unter dem Anspruch des Evangeliums“, so Schockenhoff.⁶ Die Kommunikabilität christlicher Ethik ist damit zurückgebunden an die grundsätzliche Kommunikabilität der christlichen Offenbarung in eine Gesellschaft, die dem theologischen Format „Offenbarung“ spätestens seit der Aufklärung kritisch bis radikal ablehnend gegenübersteht. Ist die Bibel nicht mehr als historische Weltliteratur? Die Bergpredigt eine der „großen Reden der Menschheit“, nicht mehr und nicht weniger? Oder hat sie *als Offenbarung* eine epistemische und damit ethische Bedeutung?⁷

Theologische Ethik ist aber „nicht nur eine Theorie der menschlichen Lebensführung unter dem Anspruch des Evangeliums“, so Schockenhoff, „sondern zugleich die hermeneutische Selbstverständigung des christlichen Glaubens mit

4 Eberhard Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf* (Freiburg: Herder, 2007), 21.

5 Ich will an dieser Stelle Sozialethik und Individualethik unter „Ethik“ bzw. „theologischer Ethik“ subsumieren.

6 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 19.

7 Man könnte hier einwerfen, dass Bibel und andere religiöse Schriften mit Offenbarungsanspruch auch ohne Anerkennung eines Offenbarungsstatus Erkenntniswert besitzen können. Das führt uns zu weiteren erkenntnistheoretischen Debatten, die wir an dieser Stelle nicht führen können.

dem Ziel, seine eigenen Konsequenzen für die menschliche Lebensführung und das menschliche Handeln hervortreten zu lassen. Sie dient damit wie alle Theologie dem *intellectus fidei*, der vernünftigen Einsicht, die der Glaube von sich selbst gewinnt.“⁸ Theologische Ethik ist keine „Anwendungswissenschaft“ der Fundamentaltheologie oder der biblischen Disziplinen, sondern eine intrinsisch theologische Disziplin, die als solche mit Blick auf die Orientierung des Lebens und aus dieser wieder neue Einsichten in den christlichen Glauben liefert.

Schockenhoff geht in weiterer Folge auf das Verhältnis zwischen theologischer Ethik, philosophischer Ethik, Exegese und Dogmatik ein, allerdings nicht auf die Fundamentaltheologie oder gar die Theologie der Religionen, obwohl dies angesichts der von ihm eingebrachten Grundfragen im Konflikt zwischen autonomer Moral und Glaubensethik/Evangelical Ethics auf der Hand liegen würde.⁹

Lautet die Frage, ob es ein „Proprium christlicher Moral gibt“, so ist dies zu bejahen. Aber dieses Proprium ist weder mit Blick auf die säkulare Vernunft, noch mit Blick auf den Plural der Religionen und ihre Ethiken exklusivistisch zu verstehen, sondern als ek-zentrisch und dialogisch-verwiesen. Dies bedeutet, dass christliche Theologie und damit Ethik aus dem Zentrum des Evangeliums heraus denken und leben, aber damit erschöpft sich das Christliche nicht. Sondern erst, wenn sich die Theologie aus diesem Zentrum heraus begibt und in das lehrend-lernende Gespräch mit dem Anderen geht, wird sie wirklich „christlich“.¹⁰ Das soll im Folgenden exemplarisch versucht werden anhand eines Gesprächs zwischen Bergpredigt, Mahatma Gandhi und Thich Nhat Hanh.

2 Friedensethik und Theologie der Religionen

Friedensethik und interreligiöser Dialog sind Grundkonstanten in der theologischen Arbeit wie im Leben Wolfgang Palavers. Sie sind auch der paradigmatische Ort, an dem das Theologische der (Sozial-)Ethik besonders gefordert, aber zugleich in Frage gestellt wird. Wäre es nicht angebrachter, gerade in der Frie-

8 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 20.

9 Vgl. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 28-42.

10 Vgl. zur Ek-Zentrität von Theologie Michaela Neulinger, *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit* (Schöningh: Paderborn, 2018), 322-345.

densethik das Theologische zu verbannen und auf das Gemeinsame jenseits von Glauben, Religion, Theologie zu setzen? „Können“ Religionen überhaupt „Frieden“? Diese Frage drängt sich auf angesichts der himmelschreienden Gewalt religiös motivierter Fundamentalisten, der Predigten des russischen Patriarchen oder brutaler Attentäter, die lauthals religiöse Parolen schreien und Gläubige anderer Zugehörigkeit vernichten.

Aber es gibt auch die andere Seite, die Vermittlung von Frieden in scheinbar aussichtsloser Verfeindungs: die Vermittlung eines Friedensabkommens durch Sant’Egidio in Mosambik, woran bereits die UNO gescheitert war; die Vermittlung eines Abkommens 1978 zwischen Chile und Argentinien durch Johannes Paul II., die permanente Friedensarbeit der Quäker oder von Religions for Peace.¹¹

Religionen haben friedensstiftendes, aber auch vernichtendes Potenzial. In Rückgriff auf die Analysen von René Girard warnt Wolfgang Palaver¹² davor, in den sogenannten „abrahamitischen Religionen“ allzu schnell das Ende der Gewalt zu sehen. Die „abrahamitischen“ Religionen haben das Potenzial, den Gewaltkreislauf zu durchbrechen, aber es kann auch zur „apokalyptischen Verschärfung“ kommen. Insbesondere in Christentum und Islam kann die Identifikation mit dem Opfer zu neuer, rächender Gewalt führen. Der Rächer fühlt sich sogar besonders legitimiert zur, wie es Girard nennt, „Jagd auf die Sündenbockjäger“ – das Opfer muss gerächt werden. Der Sündenbockmechanismus wird zwar aufgedeckt, aber nun in neue, oft noch massivere Gewalt überführt: „die schlimmsten Verfolgungstaten werden im Namen der Verfolgungsbekämpfung ausgeführt“, so Girard.¹³ Eindrücklich ist diese „apokalyptische Verschärfung“ zu beobachten im Jihadismus, für den Rüdiger Lohlker¹⁴ u.a. das Gefühl der Erniedrigung durch den Westen als wesentliches Charakteristikum ausmacht. Für die Opfer des westlichen Kolonialismus muss Rache genommen werden, ein idealisierter, homoge-

11 Vgl. Markus A. Weingardt, „Religion als politischer Faktor zur Gewaltüberwindung,“ in *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*, ed. Fernando Enns and Wolfgang Weiße, (Münster, New York: Waxmann, 2016), 97-99.

12 Vgl. Wolfgang Palaver, „Von der gefährlichen Jagd auf die Sündenbockjäger. Der Sündenbockmechanismus in den Religionen,“ in *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*, ed. Fernando Enns and Wolfgang Weiße, (Münster, New York: Waxmann, 2016), 119-135.

13 Girard zitiert in: Palaver, „Von der gefährlichen Jagd“, 126.

14 Vgl. Rüdiger Lohlker, *Islam. Eine Ideengeschichte* (Wien: UTB, 2008), 255.

nisierter Islam wird als Gegenbild aufgebaut. Apokalyptisch-konkret wird dies, wenn der sogenannte „Islamische Staat“ seine Online-Zeitschrift „Dabiq“ nennt, nach dem in der islamischen Eschatologie mit dem Ende der Zeit verbundenen Ort Dabiq.¹⁵ Auch in der Kriegspropaganda der Russisch-Orthodoxen Kirche unter Patriarch Kyrill ist diese apokalyptische Zuspitzung wahrnehmbar, wenn der Krieg gegen die Ukraine als Feldzug gegen „den liberalen Westen“, paradigmatisch festgemacht an „Gender-Propaganda“, die die traditionelle Geschlechter- und Familienordnung zerstöre, legitimiert werden soll. Russland gilt hier als Opfer des „verkommenen Westens“ und Verteidiger der „Wahrheit“ zugleich.¹⁶

Diese Beispiele belegen eindrücklich, dass die „Jagd auf die Sündenböcke“ kein Phänomen einer archaischen Vergangenheit ist, sondern höchst gegenwärtig. Die Zuschreibung der Gewalt an die Vergangenheit ist Ausdruck der Versuchung, das „Alte“ auszurotten und somit letztlich eine Fortschreibung oder gar neuerliche Zuspitzung der Gewalt. Dieser Versuchung erliegen religiöse wie säkulare Akteure, wie Charles Taylor ausführt:

„Im Grunde sind es gerade diese Ansprüche auf völlige Verdrängung der problematischen Vergangenheit, die uns dafür blind machen, daß wir manche Greuel der Vergangenheit in unserer eigenen Weise wiederholen. Das haben wir (...) so gesehen, als es um die besorgniserregende Geschichte des Wiederauflebens der Gewalt nach dem Sündenbock-Muster im Bereich des Christentums und in der säkularen Welt der Moderne ging.“¹⁷

Weder die abrahamitischen Religionen, noch die säkulare Welt haben die Gewalt völlig beendet. Sie haben vielfach ihr friedensstiftendes Potenzial hinter sich gelassen und sind neuen, auch verschärften Gewaltzirkeln auf den Leim gegangen. Besonders dort, wo Religionen (aber auch andere weltanschauliche Formierun-

15 BBC, „Dabiq: Why is Syrian town so important for IS?“, BBC (4.10.2016), <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-30083303> (zuletzt: 6.2.2023).

16 Vgl. zu einem ersten Einblick Regina Elsner, „Mehr als Putins Ideologieabteilung?. Kirche der Angst“, *Herder Korrespondenz* 12 (2022): 28-31 sowie Regina Elsner, „Die Konsensökumene mit der russisch-orthodoxen Kirche ist gescheitert. Von innen ausgehöhlt“, *Herder Korrespondenz* 8 (2022) 24-25.

17 Taylor, zitiert in: Palaver, Von der gefährlichen Jagd, 130.

gen) ihr archaisches Fundament hinter sich zu lassen meinen, wird nur zu schnell der direkte Weg der Homogenität und radikalen Reinheit („zurück zum reinen Ursprung“) eingeschlagen. Wolfgang Palaver fordert daher völlig zu Recht eine Transformation an Stelle einer Auslöschung des Archaischen:

„Jeder Versuch, sich von den archaischen Ursprüngen völlig abzutrennen, jeder Versuch, den Sündenbockmechanismus auszumerzen, resultiert bloß in einer explosiven Eskalation der Gewalt. Es geht also nicht um die Ausrottung, sondern die Transformation der gewaltgeprägten Ursprünge menschlicher Kultur.“¹⁸

Damit es zu einer Transformation hin auf Frieden kommen kann, braucht es ein Zentrum, das zur Transformation befähigt und die Begegnung mit einem Anderen, das den Menschen in Transformation führt. Christlich ist die Liebe das Zentrum, aus dem der Mensch zur Transformation befähigt ist. Die Begegnung mit dem in Christus Mensch gewordenen Gott, der die völlige Hingabe in Krippe, Kreuz und Auferstehung wagt, ist der exemplarische Andere, der auf dem Weg der Transformation begleitet.

Doch müssen wir gerade mit Blick auf die religiöse und weltanschauliche Pluralität fragen: Ist nicht gerade auch der religiös Andere ein Wegbegleiter der Transformation zum Frieden, ohne dass dieser Andere als bloßes Friedensinstrument gebraucht wird?

3 Die Bergpredigt als theologisch-ethischer Brennpunkt

In der christlichen Ethik gilt die Bergpredigt als Brennpunkt der Friedensethik.¹⁹ Besonders in den 1970er und 1980er Jahren galt dieser Spitzentext als Grundlage einer „christlichen Politik“, so etwa Franz Alt noch zu Beginn der 2000er.²⁰ Hier gilt es vorsichtig zu sein, um nicht blind „mit der Bibel in der Hand“ Politik zu treiben und göttliche und weltliche Macht in eigener Person zu identifizieren.

18 Palaver, Von der gefährlichen Jagd, 131.

19 Vgl. zuletzt Lisa Sowle Cahill, *Blessed are the Peace Makers. Pacifism, Just War, and Peacebuilding* (Minneapolis: Fortress Press, 2019).

20 Vgl. Alt, *Frieden durch Gerechtigkeit*, 9-18.

„Unter dem Anspruch des Evangeliums“ die menschliche Lebensführung zu reflektieren und zu orientieren kommt jedoch nicht an der Bergpredigt vorbei. Dies gilt in erster Linie für die christliche Ethik, doch auch weit über das Christentum hinaus entfaltet die Bergpredigt ihr Wirken. Wolfgang Palaver hat intensiv herausgearbeitet, wie sehr Mahatma Gandhis Konzept der Gewaltfreiheit von der Bergpredigt her lebt. Ihm an die Seite stellen möchte ich Thich Nhat Hanh, den buddhistischen Mönch und Friedensaktivisten, mit seinem Gedicht „Call me by my true names“, das ich als Zuspitzung der Bergpredigt, insbesondere der Seligpreisungen, aber auch als Herausforderung verstehe. Aus der Auseinandersetzung mit Gandhi und Thich Nhat Hanh soll wieder zurückgeführt werden in die christliche Friedensethik und abschließend die Bedeutung des Verhältnisses von Theologie und Sozialethik für Einheit und Frieden der Menschheit reflektiert werden.

3.1 Mahatma Gandhi: Der Weg der Gewaltfreiheit

„Jede Lektüre ist eine Konversation des Lesers mit dem Text. In dieser Konversation bilden sich Denk- und Erfahrungsmuster heraus, die Ursprüngliches aufleuchten lassen, aber auch je spezifische zeit-, raum- und persönlichkeitsbedingte Interpretationen erzeugen. Wer liest (und übersetzt) wird in ein dialogisches Netz eingespannt, das über Räume und Zeiten ausgebreitet ist, und aus dieser Einheit erwächst Erkenntnis.“²¹

So beschreibt Michael von Brück das Eintreten des Lesers in den Raum der Bhagavad Gita, jenes Textes aus der hinduistischen Tradition, der für Gandhi von zentraler Bedeutung ist. Die Bhagavad Gita ist eingebettet in einen großen epischen Kampf zweier in Feindschaft verstrickter Familien, den Pandavas und den Kauravas. Vor der großen Schlacht steht Arjuna, Pandava und Mitglied der Kriegerkaste, vor einem moralischen Dilemma. Soll er in den Krieg ziehen und töten, wie es als Krieger seine Bestimmung ist, oder den Kampf verweigern, um nicht zu töten, vor allem keine Mitglieder der eigenen Familie. Angesichts dieses Dilemmas erscheint ihm der Gott Krishna in Gestalt seines Wagenführers, wird

21 Michael von Brück, *Bhagavad Gita. Mit einem spirituellen Kommentar von Bede Griffiths*. (München: Kösel, 1993), 19.

zu seinem Lehrer und führt ihn zur Entscheidung in den Krieg zu ziehen, denn als Krieger dürfe er töten, solange er dies selbstlos tut. Es kann jemand nur töten, wenn dies der Gott zulässt. Ist die Bhagavad Gita also notwendig als eine Legitimierung von Tod und Gewalt zu verstehen, da diese von Gott gewollt sind und der Mensch nur dem göttlichen Gesetz folgt?

„The terrifying power of stories of war is that they authorize the inversion of morality, so that killing becomes good, and not killing, evil. Gandhi’s life and his spirituality of brahmacharya show how a sacred narrative of war can be transformed by a life of holiness – a life that significantly altered the religious traditions of Hinduism.”²²

Gandhi gibt der Bhagavad Gita eine neue Orientierung, die vor allem in Auseinandersetzung mit der Bergpredigt Jesu und in der Begegnung mit konkreten Christinnen und Christen gewachsen ist. Es handelt sich um eine „modern-kreative Aneignung“, die „im Dialog mit christlichen Vorstellungen von der Würde des einzelnen Menschen und der unbedingten Liebe neue und auch andere Resonanzen erzeugt, als sie im ursprünglichen Kontext gemeint waren“, so Michael von Brück.²³

Erst während seines Studiums in London 1889 beginnt Gandhi sowohl seine eigene religiöse Tradition als auch das Christentum näher zu erkunden. Er liest die Bhagavadgita und das Neue Testament, v.a. die Bergpredigt. Hier sieht er die „Botschaft Jesu [...] ganz und unverfälscht“, von der das reale Christentum meilenweit entfernt sei.²⁴

„Jesus nimmt in meinem Herzen den Platz eines großen Menschheitslehrers ein, die mein Leben beträchtlich beeinflusst haben. Ich sage den Hindus, daß ihr Leben un-

22 Darel J. Fasching and Dell Dechant, *Comparative Religious Ethics. A Narrative Approach* (Malden MA: Blackwell, 2001), 104.

23 Brück, *Bhagavad Gita*, 20.

24 Gandhi zitiert in: Wolfgang Palaver, „Ich habe keine Waffe außer der Liebe.“ Was Christen von Mahatma Gandhis Friedensethik lernen können,“ in *Friede – Gnade – Gerechtigkeit. Im Spannungsfeld zwischen Institutionen und persönlichem Engagement*, ed. Monika Datterl, Wilhelm Guggenberger and Claudia Paganini (Innsbruck: iup, 2020) 124.

vollkommen sein wird, wenn sie nicht auch ehrfürchtig die Lehre Jesu studieren. Ich bin zu dem Schluß gekommen, daß, wer die Lehren anderer Religionen ehrfürchtig studiert – ganz gleich, zu welchem Glauben er sich selbst bekennt –, sein Herz weitet und nicht verengt. Ich betrachte keine der großen Religionen der Menschheit als falsch. Alle haben sie die Menschheit bereichert. Eine großzügige Erziehung sollte ein ehrfürchtiges Studium aller Religionen miteinschließen.“²⁵

Gandhi selbst zitiert immer wieder Mt 6,33: „Sucht aber zuerst sein Reich und seine Gerechtigkeit; dann wird euch alles andere dazugegeben“ und kommentiert:

„Ich sage euch, wenn ihr diese Stelle versteht, bewahrt und in ihrem Geiste handelt, dann braucht ihr nicht einmal zu wissen, welchen Platz Jesus oder irgendein anderer Lehrer in eurem oder meinem Herzen einnimmt. Wenn ihr diese moralische Straßenkehrerarbeit tut, euer Herz reinigt und bereit macht, dann werdet ihr finden, daß alle diese machtvollen Lehrer ihren Platz in uns einnehmen, ohne daß wir sie einladen.“²⁶

In seiner Lehre aktiver Gewaltfreiheit – Satyagraha – wird es für Gandhi zentral, dass niemals Böses mit Bösem vergolten werden darf, die Mittel stets dem Ziel entsprechen müssen.

„Immer und immer wieder habe ich die Erfahrung gemacht, dass das Gute Gutes hervorruft, das Böse aber Böses erzeugt. Wenn daher der Ruf des Bösen kein Echo erfährt, so büßt es aus Mangel an Nahrung seine Kraft ein und geht zugrunde. Das Böse nährt sich nur von seinesgleichen. Die Weisen des Altertums, die dieses Gesetz erkannt hatten, vergolten daher nicht Böses mit Bösem, sondern immer nur mit Gutem, und brachten dadurch das Böse zu Fall.“²⁷

Gandhi ist überzeugt vom „kosmischen Glauben, dass alles Sein von der gewaltfreien Liebe bestimmt“ ist.²⁸ Diese Liebe kann auch im Martyrium münden. Weil

25 Gandhi, zitiert in: Palaver, „Ich habe keine Waffen außer die Liebe“, 124.

26 Gandhi zitiert in: Palaver, „Ich habe keine Waffe außer die Liebe“, 136-137.

27 Gandhi zitiert in: Palaver, „Ich habe keine Waffen außer die Liebe“, 132.

28 Vgl. Palaver, „Ich habe keine Waffen außer die Liebe“, 132.

der Mensch, der gewaltfrei Widerstand leistet, sich von der Liebe Gottes getragen weiß, ist er auch fähig, sein Leben zu geben.

„Ein gewaltfreier Mensch kann nichts tun außer durch die Macht und die Gnade Gottes. Ohne sie hätte er nicht den Mut, ohne Zorn zu sterben, ohne Furcht und ohne Rachegefühle. Ein solcher Mut erwächst aus dem Glauben, dass Gott im Herzen aller wohnt und dass es in der Gegenwart Gottes keine Furcht geben darf. Das Wissen um die Allgegenwart Gottes bedeutet auch Respekt vor dem Leben derer, die man Gegner oder Rowdys nennt.“²⁹

Vor allem die Verse 55 – 72 im zweiten Kapitel der Gita werden für Gandhi so zentral. Der in Weisheit fest gegründete Mensch (Sthitaprajna) lebt ohne Begierde, losgelöst. In der Begegnung mit dem Höchsten wird alles Begehren aufgelöst. Wenn der Mensch, so Wolfgang Palaver, ein „Gefäß für die Gnade Gottes“³⁰ wird, ist das Ziel erreicht. Wer allein in und aus Gott lebt, der wird befähigt zu einer universalen Geschwisterlichkeit, zum Frieden mit allen Lebewesen.

3.2 Thich Nhat Hanh: Radikal eins – das Ende der Ethik?

Mit Thich Nhat Hanh (1926-2022) begegnet ein weiterer Asket und Aktivist, der in intensiver Begegnung mit der christlichen Botschaft lebt und lernt. Thich Nhat Hanh trat mit 17 in das Tu Hieu Kloster in Zentralvietnam ein. 1949 folgte die Ordination als Mönch. Er genoss eine traditionelle Ausbildung, forderte aber von seinen Lehrern mehr Philosophie, Sprachen, die Auseinandersetzung mit der Moderne, die er an der Universität Saigon fand. 1950 gründete Thich Nhat Hanh den Ang Quang Tempel/Saigon, der als „An Quang Buddhist Institute“ ein Zentrum des sozialen Aktivismus und der Buddhismuskunde in Vietnam wird. In den folgenden Jahrzehnten wurde Thich Nhat Hanh global zu einer führenden Figur der buddhistischen Antikriegsbewegung, die sich weder für die USA noch von den Kommunisten vereinnahmen lassen wollte und daher von beiden Seiten als

29 Gandhi über die Voraussetzungen für die Mitgliedschaft in einer Friedensbrigade, zitiert in: Palaver, „Ich habe keine Waffen außer die Liebe“, 133.

30 Palaver, „Ich habe keine Waffe außer die Liebe“, 136.

feindlich betrachtet wurde. Ab 1965 lebte Thich Nhat Hanh daher im Exil, in dem er Martin Luther King, Thomas Merton und Papst Paul VI. traf, die sich in ihren Friedens- und Dialogbemühungen solidarisch sahen. Bis 2018 lebte Thich Nhat Hanh im Exil in Plum Village / Frankreich. Die letzten vier Jahre bis zu seinem Tod am 22. Jänner 2022 verbrachte er in Vietnam, im Tempel seiner Jugend.

Für Thich Nhat Hanh sind weniger einzelne Texte wichtig, sondern die tiefe Lebenspraxis Jesu, die ihm als Vorbild für seine buddhistische Lebenspraxis dient. „Jesus und Buddha sind für ihn die Bezugsgrößen einer lebendigen und das Leben verändernden Spiritualität – gleichsam ein durch Meditation vergeistigtes ‚social gospel‘“, so Andreas Grünschloß.³¹ Einer der einflussreichsten Texte Thich Nhat Hanhs, „Call me by my true names“, zeigt diesen Grenzgang zwischen Buddhismus und Christentum inklusive seiner Abgründe, zugleich wird darin die Überwindung der „apokalyptischen Verschärfung“ deutlich. Thich Nhat Hanh hört von der Vergewaltigung eines zwölfjährigen Mädchens durch einen Piraten und dass sich das Mädchen im Ozean ertränkt. Hanh spürt in sich den Impuls, das Mädchen zu rächen, den Piraten zu töten, doch schreckt er in einer Meditation auf und schreibt „Please call me by my true names“³². Thich Nhat Hanh konkretisiert ein Kernelement aus dem Mahayana, den Nicht-Dualismus. Dies bedeutet vor allem das Leerwerden des Selbst durch Identifikation mit dem Anderen. Radikales Mitleid wird so zu einem Weg der Selbstentleerung. Der Meditierende ist Gut und Böse, alles und nichts. Doch führt die Auflösung des Selbst nicht auch zur Aufhebung jeder Urteilsmöglichkeit – wie kann ich angesichts der Verschränktheit allen Seins noch zwischen gut/böse unterscheiden und damit zu einem konkreten ethischen Urteil finden?³³

Das zweite wichtige Element ist die Haltung absoluter Achtsamkeit. Achtsamkeit, Mitgefühl und Durchhaltevermögen gehören für Thich Nhat Hanh zusam-

31 Andreas Grünschloß, „Buddhistische Jesusbilder. Zeitenössische Beispiele einer buddhistischen Hermeneutik des Christentums,“ in *Das Christentum aus der Sicht der Anderen: religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge*, ed. Ulrich Berner, Christoph Bochinger and Klaus Hock (Frankfurt/Main: Lembeck, 2005), xx.

32 Der vollständige Text ist u.a. online verfügbar unter: Thich Nhat Hanh, „Please Call Me by My True Names“, Plum Village, 2020, <https://plumvillage.org/articles/please-call-me-by-my-true-names-song-poem/> (zuletzt: 6.2.2023).

33 Vgl. Fasching and Dell, *Comparative Religious Ethics*, 156-158.

men und ermöglichen es, auch in aussichtslosen Situationen nicht unterzugehen. Für Thich Nhat Hanh hat dies existenzielle Bedeutung. Er ist aktiv involviert in die Rettung der „Boat People“ in den 1970ern und wird dafür auch inhaftiert. Bei ihm und seinen Helfern breitet sich Verzweiflung aus angesichts des Todes und der Weigerung von Malaysia, Thailand und Singapur, Flüchtlinge an Land zu nehmen.³⁴ Durch die Verbindung mit einer Haltung völliger Gegenwärtigkeit mündet der Nicht-Dualismus bei Thich Nhat Hanh nicht in einen Rückzug aus der Welt, sondern führt zu einem sozial engagierten Buddhismus.

3.3 Die Bergpredigt im Gespräch mit Gandhi und Thich Nhat Hanh

Für eine Friedensethik in einer Zeit auch konfliktiver religiöser Pluralität ist es essentiell, ein Gespräch zwischen Bergpredigt als Kerntext christlicher Friedensethik, Gandhi und Thich Nhat Hanh zu wagen. Was wird in einem solchen Gespräch als jeweiliges Spezifikum deutlich, wo liegen Lern-, aber auch Gefahrenpotenziale?

Ein erstes Lernpotenzial ist, dass die Haltung des Non-Dualismus, die für Thich Nhat Hanh so bedeutsam ist, vor der apokalyptischen Verschärfung bewahren und den Kreislauf der Gewalt durchbrechen kann. Hanh zielt auf eine „non-dualistic, non-judgmental love“ als Grundhaltung, die den Kreislauf der Gewalt endgültig durchbricht.³⁵ Hier besteht eine große Nähe zwischen Bergpredigt, insbesondere dem Gebot der Feindesliebe, und dem Buddhismus Hanhs. Den anderen nicht zu dämonisieren ist von entscheidender Bedeutung für den Weg des Friedens. Doch droht hier ein anderer Abgrund. Wird hier nicht das Böse nivelliert, das Opfer der Gewalt noch einmal erniedrigt, gedemütigt, indem die erfahrene Gewalt nicht als solche zurückgewiesen wird? Muss Liebe tatsächlich „non-judgmental“ sein oder gehört zur Liebe nicht auch Urteilskraft?

Gandhis Lesart der Bhagavad Gita versucht hier einen anderen Weg. „To love one's enemies, therefore, is not to deny that they are enemies but rather to love them in spite of their actions, seeking through non-violent resistance and per-

34 Vgl. Fasching and Dell, *Comparative Religious Ethics*, 159-161. Frankreich und USA unterstützen in weiterer Folge Tausenden Vietnam-Flüchtlinge und geben Asyl.

35 Fasching and Dell, *Comparative Religious Ethics*, 163.

sonal suffering to bring about a conversion of the heart of one's enemy. [...] Violence, in Gandhi's view, leads to irreversible actions (e.g., killing the other), whereas non-violent actions, respecting human fallibility, are reversible."³⁶ Der Non-Dualismus läuft Gefahr, die Opfer preiszugeben und in geradezu naiver Weise dem Bösen das Feld zu überlassen, in der Annahme, dass die Verstrickungen dieser Welt jenseits persönlicher Verantwortung liegen und eine Urteilsfindung immer mit Verurteilung verbunden ist, die in neue Gewalt führt.

Doch das Ende der Gewalt kann nicht ohne Gerechtigkeit geschehen. Wenn Jesus in der Bergpredigt seligpreist, wer nach Gerechtigkeit dürstet, so verweist dies darauf, dass diese Dürstenden nach einer höheren Gerechtigkeit streben als ihrer eigenen. Sie *haben* sie nicht, um sie einem anderen aufzuzwingen, sondern wissen sich als auf dem Weg Seiende.

Gandhi, Thich Nhat Hanh und die Bergpredigt suchen das Ende der Gewalt, ihre Wege der Gewaltfreiheit sind dabei mit der je gleichen Herausforderung konfrontiert: Wie gehen wir mit dem radikal Bösen um? Wie ist es dem Menschen möglich, zwischen gut und böse zu unterscheiden, ohne in die apokalyptische Verschärfung zu verfallen? Wie können wir der Gewalt widersagen, ohne die Gewalt des Anderen in naiver, verantwortungsloser Weise Überhand gewinnen zu lassen? Wo ist Gewaltfreiheit tatsächlich ein Weg zum Frieden, wo zwingt meine Gewaltfreiheit einen Dritten zu untragbaren Opfern?

Eine wichtige Querverbindung ist die Rolle des Begehrens. Die Aufhebung des Begehrens durchzieht das mystische Denken in allen religiösen Traditionen und wird bei Gandhi, Thich Nhat Hanh und auch in der Bergpredigt sichtbar. Erst in der Begegnung mit dem Höchsten findet alles menschliche Begehren seine Aufhebung als Vollendung oder Auflösung. Hier gilt es auch die spezifischen Differenzen der unterschiedlichen Traditionen zu bewahren. Doch zeigt sich sehr wohl, dass Mystik, verstanden als Suche nach Einheit mit dem Göttlichen, ein entscheidendes Moment für eine Friedensethik ist.

36 Fasching and Dell, *Comparative Religious Ethics*, 163.

4 Nicht ohne den Anderen

In welchem Verhältnis können wir nun Sozialethik und Theologie, näher Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen denken? Die Gegenüberstellung „Habermas oder Hauerwas“ als Ausdruck einer Rivalität zwischen autonomer Vernunft und Glaube ist zu kurz gegriffen. Eberhard Schockenhoffs Modell von Ethik als einer Disziplin, die unter dem Anspruch des Evangeliums nach verbindlicher Lebensorientierung und vernünftiger Einsicht in den christlichen Glauben sucht, ist hier ein vielversprechender Ansatz.

Der Konflikt um Ethik als theologische Disziplin verweist uns aber auf ein tieferliegendes Problem der Theologie, namentlich die, nach einigen Vorläufern, im 19. Jahrhundert mit aller Vehemenz hervorbrechende Krise religiöser Autorität als epistemischem Kapital in Prozessen der Gewinnung verbindlicher Lebensorientierung. Wie kann die Schrift als Offenbarung legitime Autorität beanspruchen? Damit berühren wir das Epizentrum von Religionen, mindestens im sogenannten „abrahamitischen“ Kontext: Offenbarungstheologie – die fundamentaltheologische Querschnittsthematik schlechthin.

„Nicht ohne den Anderen“ bedeutet, dass in einer weltanschaulich pluralen, globalisierten Welt keine Ethik ohne Theologie der Religionen und keine Theologie der Religionen ohne Ethik sein kann. Dies gilt in besonderer Weise für die Friedensethik. „Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen“, so Hans Küng in der Grundlegung des Projekts Weltethos.

In *Lumen Gentium* 1 hat sich die Katholische Kirche darauf verpflichtet, dass sie „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist. Das kann sie nur sein, wenn sie diese Zeichenhaftigkeit nicht nur im Verhältnis zwischen den Kirchen lebt, wie Wolfhart Pannenberg³⁷ fordert, sondern in differenzierter Weise auch zu den Religionen und Weltanschauungen.

37 Vgl. dazu die Ausführungen in Kurt Koch, „Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung,“ in *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 32 (1991), 176.

„Es gibt keinen Weg zum Frieden, Frieden ist der Weg“, ist Wolfgang Palavers geistiger Wegbegleiter Mahatma Gandhi überzeugt. Das interreligiöse Gespräch, exemplarisch hier zwischen Bergpredigt, Gandhi und Thich Nhat Hanh, ist dieser Weg. Er ist herausfordernd, manchmal steil, manchmal abgründig, aber stets bereichernd, insbesondere an den Wegkreuzungen, dem gemeinsamen Innehalten. Aus christlicher Perspektive ist hier immer wieder die Verpflichtung auf das Leben und die Liebe stark zu machen. Sie sind „die beiden Brennpunkte christlicher Kriteriologie, in ihnen wird die Verschränkung von Erkenntnistheorie, Ethik und in weiterer Folge Ekklesiologie konkret. Gott ist präsent, wo sich Leben und Liebe universal öffnen und Freiraum zur Entfaltung schenken. Dies lässt sich nicht in letzte Kategorien einfangen, sondern muss immer wieder neu erfahren werden als verheißene, aber stets auch prekäre Präsenz Gottes, die den Menschen vor die Entscheidung zwischen Leben und Tod, Segen oder Fluch (Dtn 30,15ff) stellt“.³⁸

Diese Kriteriologie wird nur lebendig, wenn sie getragen ist von entsprechenden Tugenden. Welche Grundhaltungen braucht es, um zu einem wohl differenzierten Urteil zu finden? Klar unterscheiden, ohne das Herz zu vergiften, ohne in die apokalyptische Verschärfung zu geraten? Ohne in den Bannkreis der Dämonisierung des Täters noch in den der Nivellierung des Opfers zu gelangen, ist jene Herausforderung, der es sich zu stellen gilt. In diesem Sinn befreit Theologie – und somit auch theologische Ethik – den Menschen nicht aus der Prekarität dieser Existenz, aber sie führt unter dem Anspruch von Evangelium und Vernunft den zur Freiheit befähigten Menschen in einen Prozess je neu zu verantwortender Entscheidungen zwischen Leben und Tod, Segen und Fluch – auf dem Weg des Friedens.

Bibliographie

Alt, Franz. „Frieden durch Gerechtigkeit. Die Politik der Bergpredigt.“ In *Kann die Bergpredigt Berge versetzen*, edited by Peter Trummer, Josef Pichler and Franz Alt, 9-18. Graz: Styria, 2002.

38 Neulinger, *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus*, 54.

- BBC. "Dabiq: Why is Syrian town so important for IS?," BBC (4.10.2016), <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-30083303> (zuletzt: 6.2.2023).
- Brück, Michael von. *Bhagavad Gita. Mit einem spirituellen Kommentar von Bede Griffiths.* (München: Kösel, 1993).
- Elsner, Regina. „Mehr als Putins Ideologieabteilung?. Kirche der Angst.“ *Herder Korrespondenz* 12 (2022): 28-31.
- . „Die Konsensökumene mit der russisch-orthodoxen Kirche ist gescheitert. Von innen ausgehöhlt.“ *Herder Korrespondenz* 8 (2022): 24-25.
- Fasching, Darell J. and Dell Dechant. *Comparative Religious Ethics. A Narrative Approach.* Malden MA: Blackwell, 2001.
- Gandhi, Mahatma. *Es gibt keinen Weg zum Frieden, denn Frieden ist der Weg.* München: Kösel, 2019.
- Grünschloß, Andreas. „Buddhistische Jesusbilder. Zeitgenössische Beispiele einer buddhistischen Hermeneutik des Christentums.“ In *Das Christentum aus der Sicht der Anderen: religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge*, edited by Ulrich Berner, Christoph Bochinger and Klaus Hock 133-166. Frankfurt/Main: Lembeck, 2005.
- Hauerwas, Stanley. *Dispatches From the Front. Theological Engagements With the Secular.* Durham NC: Duke University Press, 1994.
- Koch, Kurt. „Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung.“ *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 32 (1991): 155-178.
- Lohlker, Rüdiger. *Islam. Eine Ideengeschichte.* Wien: UTB, 2008.
- Neulinger, Michaela. *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit.* Paderborn: Schöningh, 2018.
- Palaver, Wolfgang. „Von der gefährlichen Jagd auf die Sündenbockjäger. Der Sündenbockmechanismus in den Religionen.“ In *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*, edited by Fernando Enns and Wolfgang Weiße, 119-135. Münster, New York: Waxmann, 2016.
- . „‘Ich habe keine Waffe außer der Liebe.’ Was Christen von Mahatma Gandhis Friedensethik lernen können.“ In *Friede – Gnade – Gerechtigkeit. Im Spannungsfeld zwischen Institutionen und persönlichem Engagement*, edited by Monika Datterl, Wilhelm Guggenberger und Claudia Paganini, 123-140. Innsbruck: IUP, 2020.
- Sowle Cahill, Lisa. *Blessed are the Peace Makers. Pacifism, Just War, and Peacebuilding.* Minneapolis: Fortress Press, 2019.

- Schockenhoff, Eberhard. *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg: Herder, 2007.
- Thích-Nhật-Hạnh, “Please Call me By My True Names”, Plum Village, 2020, <https://plumvillage.org/articles/please-call-me-by-my-true-names-song-poem/> (zuletzt: 6.2.2023).
- Weingardt, Markus A.. „Religion als politischer Faktor zur Gewaltüberwindung,“ In *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*, edited by Fernando Enns and Wolfgang Weiße, 95-104. Münster, New York: Waxmann, 2016.
- SIPRI. 2020. „USA and France dramatically increase major arms exports; Saudi Arabia is largest arms importer, says SIPRI“ *Stockholm International Peace Research Institute Press Release*, 9. März 2020. <https://sipri.org/media/press-release/2020/usa-and-france-dramatically-increase-major-arms-exports-saudi-arabia-largest-arms-importer-says>.
- . o. J. „SIPRI Military Expenditure Database“. Zugegriffen 3. Juni 2021. <https://sipri.org/databases/milex>.
- Steinberg, Guido. 2021. „Kalter Krieg im Nahen Osten: Der iranisch-saudische Konflikt dominiert die Region“ *Bundesakademie für Sicherheitspolitik*, 12. Januar 2021. <https://www.baks.bund.de/de/arbeitspapiere/2021/kalter-krieg-im-nahen-osten-der-iranisch-saudische-konflikt-dominiert-die-region>.
- Struminski, Wladimir. 2021. „Forschungsschmiede Israel absorbiert weiter Kapital“ *Germany Trade and Invest*, 01. September 2021. <https://www.gtai.de/gtai-de/trade/branchen/branchenbericht/israel/forschungsschmiede-israel-absorbiert-weiter-kapital-690072>.
- Tabatabai, Ariane M., und Annie Tracy Samuel. 2017. „What the Iran-Iraq War Tells Us about the Future of the Iran Nuclear Deal“ *International Security* 42 (1): 152-185. DOI: doi:10.1162/ISEC_a_00286.
- Walt, Stephen M. 1990. *The Origins of Alliances*. 1. Auflage. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Waltz, Kenneth N. 1979. *Theory of International Politics*. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company.
- Wezeman, Pieter D. 2018. „Saudi Arabia, armaments and conflict in the Middle East“ *SIPRI Stockholm International Peace Research Institute*, 14. Dezember 2018. <https://www.sipri.org/commentary/topical-backgrounder/2018/saudi-arabia-armaments-and-conflict-middle-east>.

- World Bank. 2021a. „Saudi Arabia” World Bank Open Data. Zugegriffen 19. November 2021. <https://data.worldbank.org/country/saudi-arabia?view=chart>.
- World Bank. 2021b. „Israel” World Bank Open Data. Zugegriffen 19. November 2021. <https://data.worldbank.org/country/israel?view=chart>.
- Zamirirad, Azadeh. 2020. *Irans „Blick nach Osten“: Asien, Eurasien und die ordnungspolitische Vision der Islamischen Republik*. SWP-Studie, 25/2020. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik. DOI: 10.18449/2020S25.

Peace Leader: a Transformative Programme for the Self and the Community

Carolina Miranda Futuro, Isabella Rega, Mélodie Honen-Delmar, Peter Balleis

1 Introduction

‘Politics of the Gospel’ is the title of this Publication to honor the work of Prof. Dr. Wolfgang Palaver. It is a special honor to Jesuit Worldwide Learning (JWL) to contribute to this publication to express our gratitude to Prof. Dr. Wolfgang Palaver who served as member of the JWL Founding Board from 2016 till 2021. Our contribution is a research paper on the impact of an Academic Program to train refugees and conflict affected people as leaders for peace in their communities.

Peace on Earth is the message of the angels in the Christmas Gospel. Peace is the greeting of the risen Jesus. Peace is so central to the Gospel and peace is not just a spiritual category of inner peace but of political peace within communities, nations, and the world. Peace is the deep desire of all of us, in particular for people who have been and still are suffering from wars and conflict. Actually, the offer to study how to become peace leaders met overwhelming interest among marginalized communities. Many young men and women signed up for this program, knowing it is not a mere job training, earning a job, but out of their deep desire to understand peace and learn how to bring peace, how to be messengers of peace in their communities, their countries and on earth.

Peace on earth depends on peace in our hearts, this is the profoundest link and fruit of Politics of the Gospel. The political fruit of the Gospel must be peace on earth. The Peace Leader Program is a transformative course for the self and the community as the title says. The merits of this research paper go first to the students who have studied the Peace Leader Program and who responded to the research, and then to the research team of Ms Mélodie Honen-Delmar, Ms Carolina Mirando Futuro and Dr. Isabella Rega.

2 Peace Leader and the JWL model

This book chapter investigates the role of the Peace Leader Program on its graduates and their communities. The program is a 6-months ISCED 5 short cycle tertiary education course delivered by Jesuit Worldwide Learning and accredited by Hekima College Institute of Peace Studies and International Relations. Since 2019, this course has been offered to over 500 students from the margins interested in peace and conflict-resolution topics. This includes students with experience of displacement, and students living in camps settings, geographically marginalized settings, or poor communities. By the end of 2022, the course has been delivered nine times in 32 Community Learning Centers in 10 different countries. Today, 75 students are taking the course, 252 have graduated and 196 either failed or withdrew from the course.

Countries	Participants
Afghanistan	97
Central African Republic	4
India	55
Iraq	157
Jordan	4
Kenya	60
Malawi	57
Myanmar	28
Philippines	7
Sri Lanka	53
Total	522

Table 1: Participants by country

The Peace Leader course is offered through blended learning. The course material is available through a web-based training reader in the JWL Learning Management system, the Humanitarian e-Learning Platform (HELP), or the JWL Global E-learning app, which offers the option to download the material for offline use. Students are required to turn in weekly assignments that follow the experience-re-

reflection-action model at the heart of the Ignatian Pedagogy Paradigm throughout the duration of the course. These assignments frequently ask students to share their knowledge in a virtual global classroom that includes students from various Community Learning Centers across the world. Students are encouraged to reflect on their experiences as part of this intercultural exchange, particularly in the global forum. In addition, students are invited to use their learning take-aways through the five practica¹ in project work that students must complete in order to pass the course. These projects, which include interactions with local leaders in communities, allow learners to apply their knowledge in the relevant environment and give back to their community. Students are guided through this learning journey, by an online facilitator, a subject-matter specialist, who has the responsibility to provide academic support by giving online comments and grading to each student. Students also benefit from local support, as an onsite facilitator leads the onsite discussions twice a week in the Community Learning Center. Through these meetings, instructors engage students to talk about course-related issues with their fellow students in the center and discuss how the material covered in the course applies to their surroundings. Thus, students receive support for their learning journey both online and in person, as well as from a local and global student community.

3 Research context and methodology

This chapter explores the impact of providing the Peace Leader Program to people at the margins by analyzing 30 interviews conducted with graduates of the program in five countries: Afghanistan, Kenya, India, Iraq and Malawi.

1 In this case, a practicum is a large assignment where students are asked to apply their knowledge in a context relevant to them, often in the form of community projects and reflection tasks.

Country	Site	N. of interviews
Afghanistan	Bamyan	1
	Bandar	4
	Herat	3
Kenya	Kakuma	4
India	Sneharam	4
	Delhi	3
Iraq	Domis	3
	Erbil	1
	Khanke	4
Malawi	Dzaleka	3
Total		30

Table 2: Interviews by center and country

16 of the 30 interviewees were male (53%) and 14 were female (46%). Males were more numerous overall, but in Afghanistan and India, there were more female participants than males. The gender distribution of the total graduating population is consistent with this tendency.

In line with JWL's transformational approach to research, this project was an opportunity to work on the capacity building of JWL students and graduates, thus research assistants were selected in the above-mentioned locations to conduct semi-structured interviews to identify key fundamental dimensions which emerged in past research on JWL program's impact²: critical thinking, leadership, empowerment, self-confidence, sense of community, and intercultural and inter-religious sensitivity. The interviews were analyzed using thematic coding analysis³ (Braun & Clarke 2012) and the software Dedoose.

2 Mélodie Honen-Delmar and Isabella Rega, "Research Report. A Journey towards Empowerment: The impact of Liberal Studies on graduates and their communities," *Jesuit Worldwide Learning* 2 (2021): 11-16.

3 Virginia Braun and Victoria Clarke, "Thematic analysis," *American Psychological Association* 2 (2012). <https://doi.org/10.1037/13620-004>.

This chapter presents the results of the analysis in three sections looking at the personal transformation, mindset and skills that are involved through the students' journey in the Peace Leader program and how these lead to inner peace and community peacebuilding. In the transcription of the interviews grammatical inconsistencies or anacoluthic formulations were left, as they were given, to keep the oral character of the interviews.

4 A transformative course: from the self to the community

Throughout the interviews, graduates shared their perspectives on how the Peace Leader course contributed to transform their inner self as well as build skills and a mindset that allow them to be servant leaders in their community, building peace within themselves and around them.

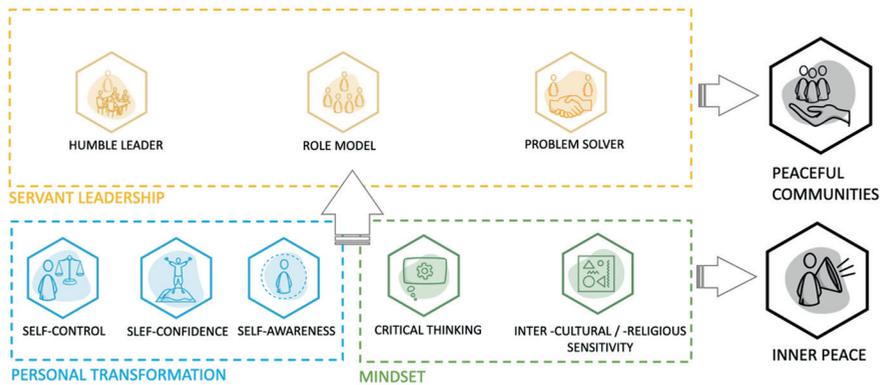


Figure 1: Conceptual Framework – Transformation through the Peace Leader Program

4.1 Personal transformation

Graduates unanimously report the role of this course as a means for personal transformation. This transformation is related to many other aspects of graduate's lives, such as having "self-esteem and [...] self-determination towards [their]

goals in life” (KK_PL_G2_J)⁴, thinking “differently about the cultures” (INS_PL_G3_MHD), or even becoming less “worried about everything” including daily needs and family responsibility (IQD_PL_G2_A). Essentially, this personal transformation discussed in graduates’ interviews illustrates a process of accepting oneself by growing in self-awareness, acceptance, control, and confidence, which in turn influences the ways in which graduates react to others and to the unique elements of their surroundings. In fact, alumni frequently cite the personal transformation process as the impetus for them to reevaluate issues and conflicts in their past.

4.1.1 Self-awareness

The theme of self-awareness is central to the Peace Leader course. Most of the time, this notion appears under the exercises of introspection, stressing the importance of understanding oneself and oneself in relation to others. Students learn about how their circumstances influence the perspectives they cultivate about themselves and their world during the first seven weeks of the course, how they behave in conflict situations, how to listen and to connect to themselves, the importance of self-care, and so on. This graduate in India, for example, focuses on the importance of the concept of introspection in the peace leader course, as well as on how specific practices acquired during the course help them stay on that path of self-awareness:

“Everything we are taught like that – who am I? What do I live with? [...] What is the wish of mine so that type of thoughts are coming? Throughout the course, those are the questions. And another thing, confidence level, is whenever decrease the confidence, [...] I practice the four breathing, presencing practice a lot. Like I already said, I am not religious, I am spiritual, it has helped me a lot” (INS_PL_G4_MHD).

4 Explanation of the abbreviations: CountryletterCentreletter_Coursetitle_GraduateNumber_Interviewer’sinitials. For more detailed information, see the following article: Isabella Rega and Mélodie Honen-Delmar, “Liberal Studies and Servant Leadership: Inspiring Ignatian values at the margins,” *Jesuit Higher Education: A Journal* 11, no 2 (2022): 35-50. <https://epublications.regis.edu/jhe/vol11/iss1/4>.

Through this exercise, another aspect of the personal transformation is highlighted: accepting and embracing your faults. As put by this graduate in Afghanistan:

“[...] before taking the course, I did not have a very good relationship or relation with my anxiety, worry and stress and whenever I had a big presentation, I had a lot of anxiety and I had a lot of stress and worry, but I wanted to disown these feelings, I wanted to show people that I didn't have anxiety, I wanted to show people that I didn't have worry. But after taking the course [...] I got to realise that these are our feelings, you have to own these feelings, they are part of us, I learned from the course that [...] there is not such a thing like perfect, [...] the most complete person is the one who accepts all his feeling, is the [one] to become the whole nowadays, see this is the impact of the course in my life, nowadays, when I have a big interview, or when I have a big speech in front of people I don't want to show people that I don't have anxiety because now, I have a good relationship with my anxiety. And with pride, I can tell others at the beginning of my speech that [...] I can with pride [...] tell others that ‘I have anxiety, my hands are kind of shaking, because I have learned that I have to own, they are my feelings, they are part of me I should own this as well’” (AH_PL_G21_F).

This process of prioritizing oneself and setting out on a quest to discover and accept undiscovered aspects of oneself leads to experience a path of personal transformation (INS_PL_G4_MHD, IQD_PL_G2_A). Graduates recognize these complex feelings that this journey inspires in them as they become more self-aware. A graduate in Kerala, India, for instance explains:

“In each unit, the problems were arising inside of me because, it's peeling my inner self. It's feeling very difficult because every time I think like this [...] it's disturbing. [...] We have a pickle, a bitter experience in our life and every time we take the bottle open and take the little bit, take the taste, then closed it. [...] So, after doing this course, I collapsed this bigger bottle, and I'm very free and I am taking decisions and saying something to others. I cannot judge anything for I am doing my own work. Nothing affects me. Because I have a character [...] So how to handle our feelings? Peace Leader is mostly helped like that. [...] so when a conflict has happened, our energy model will come, so I understand that, and I am dealing with that inner model, now I am peacefully and smiley” (INS_PL_G4_MHD).

4.1.2 Self-control

Closely related to the concept of self-awareness, self-control is often mentioned by graduates as an element that helped them deal with inner conflict. This graduate in Iraq explains:

“the inner conflicts, with something very bad actually, so it taught me how to deal with the inner conflict and, just like to transfer from you know conflict to peace, internally. It was something great for me because, like now, [...] I can control my feelings, I can manage how to deal with conflicts, whether its internal or external” (IQK_PL_G1_M).

Accordingly, the course gave graduates a sense of greater control over their attitudes, which was also seen in the interviews as a positive change. This is particularly reflected in their testimony depicting how, before the course, they reacted negatively to situations, but their journey to becoming more self-aware also made them more patient and better able to think things through before acting (IQK_PL_G1_M; INS_PL_G4_MHD; ID_PL_G1_Z; INS_PL_G2_MHD; KK_PL_G9_J; AB_PL_G19_F; MD_PL_G3_P; IQK_PL_G2_M; AH_PL_G21_F; IQK_PL_G2_N).

For instance, in Malawi, a graduate illustrates:

“[...] it impacted me with the knowledge of judging myself before reacting, any action, yeah. [...] Yes, it supported my leadership skills. Before Peace Leader, I was just a man who was involved in some of the conflicts in the community, especially when I was at the pitch. So, I was being involved in the failing to control, in those kinds of conflicts, arguments, because of failure. I mean, failure to control oneself” (MD_PL_G3_P).

This personal transformation is reported to have led to a change in communication style, deviating away from becoming easily confrontational. In Iraq, for example, one graduate argues, there are two types of communication: “you stay stable and learn to answer them in a way that will calm them down” or “being louder and more aggressive than them” (IQK_PL_G3_M), and that the course through breathing techniques practiced in onsite meetings, taught him to always

come back to calmness and control before answering anybody. This graduate further discloses that at first, he did not understand the benefits of these practices, but later came to appreciate them and decided to incorporate yoga into their lives, repeating some of the exercises they had learned whenever they felt themselves becoming irritated. (IQK_PL_G3_M). In fact, graduates frequently mention meditation as an exercise they picked up during the course and now use in their daily life. (AH_PL_G22_F; AH_PL_G18_F; IQK_PL_G1_M). Acquiring this form of self-control is even considered as a form of empowerment by some graduates. One graduate in India for instance points out:

“Empowerment is to have control, good management and command internally and externally, in your inner world and also in the real world and very calmly” (ID_PL_G1_Z).

Therefore, self-control appears as a core element of graduate’s transformative journey of the self, nurtured, and developed during the Peace leader course.

4.1.3 Self-confidence

As a result of developing self-awareness and self-control throughout the course, graduates can develop their self-confidence, as it is widely referred to in graduates’ interviews.

One graduate defined self-confidence as “believe[ing in] what you do, believe[ing in] what you say” (IQD_PL_G3_A) – reflecting a notion of self-confidence as believing in one’s capacity, or to one’s self worth, which is often related to communication skills.

While the course and its learning content have often been quoted across all interviews as being a direct cause for one to develop self-confidence (AH_PL_G18_F; IQK_PL_G2_M; ID_PL_G3_Z; IQD_PL_G1_N), it has been articulated to be particularly relevant in increasing self-confidence for women graduates, who often share their experiences in overcoming certain gender norms and moving towards independence. For example, several female graduates emphasize that they feel as comfortable speaking to males as they do to women now that they have more confidence as a result of the training. (KK_PL_G2_J).

This 26-year-old female Afghan graduate illustrates this rise of self-confidence through this course as she states that she does not need to rely on her parents for anything, nor recur to somebody else's opinion when she is going through a conflict, which ultimately helped her feel empowered. She says:

“it helped me to be empowered, for example, before when I was going to start something, I was asking my friends or others or my family to help me. Now, for me it's easy to make the decision to start or to do something [...] If we do something without the help or without the support of others, we can call it empowerment” (AB_PL_G5_F).

Additionally, this independence in decision-making is inextricably linked to her gender, as she notes that she was previously forbidden from working with men or leaving the house alone for an extended period of time, but that following the course, thanks to her increased confidence and independence, she is now able to make those decisions on her own.

Graduates were therefore more confident about their abilities to play the position of peace leader as a result of gaining this higher level of self-confidence and going through this personal development. Together, this encouraged them to adopt a more optimistic attitude on life, pursue more ambitious careers, widen their social networks, and feel more at ease expressing their ideas and taking charge of their own lives.

4.2 Mindset

As argued in the previous section, a sizable portion of the Peace Leader course is devoted to the development of a personal transformation in students, as students are encouraged to enhance their self-awareness, which leads them into accepting themselves, feeling in control of themselves, and ultimately achieving a higher level of self-confidence. This personal transformation is aligned with the growth of a new mindset which encompasses two major components: critical thinking and interreligious and intercultural sensitivity. A graduate in Kenya describes the complexities of this tied development in the following manner:

“[...] we were taught how to handle people, from different backgrounds, and how to understand yourself. First of all, before you handle a situation, handle people, you have to know more about yourself, who you are, and from there, when you know who you are, you also try to look at the conflict. How conflict erupt, how conflict is handled, conflict is mitigated? Then you come in a situation whereby how to bring peace or coexistence amongst people, amongst community, amongst all people. These are some of the core factors or points we have so far learned during our journey of the course” (KK_PL_G9_J).

This quote first demonstrates the depth of the graduates’ personal transformation as outlined in the first chapter, but it also emphasizes additional advances brought about by Peace Leader, specifically in “handling people from different backgrounds” (intercultural sensitivity) and “handle a situation” (critical thinking).

4.2.1 Critical thinking

According to Peter Facione, Carol Gittens and Noreen Facione , a critical thinking mindset is seen in someone who has a “consistent internal motivation to engage in problems and to make decisions by using critical thinking”⁵ . As illustrated in the graduates’ interviews, critical thinking is not only a needed analysis-skillset, but rather a mindset when value is given to critical thinking. For example, one graduate in India explains:

“the results in my daily life issues are a great witness and proof for my critical thinking improvement. I better control the situation with the possible outcomes that comes from my thinking and people around me have also started trusting this quality that has freshly came into me” (ID_PL_G3_Z).

Here, they show not just that they value using critical thinking in their daily lives, but also that it has tangible effects and changes that other people can notice.

5 Peter Facione, Carol Gittens, and Noreen Facione, “Cultivating a critical thinking mindset,” *Academia. Edu. Weekly Digest* 28 (2016): 1.

Nearly all alumni discussed the topic of critical thinking in some way, all of them stated that the course improved their capacity to use that skill. As a result of developing a critical thinking attitude, graduates are more opinionated and involved in their communities because they are confident in their ability to make wise judgments and offer helpful solutions to both themselves and those around them. For instance, a graduate in Malawi claims:

“I see things differently from the way other people can see it, people who did not attend this course. So, who do not have this kind of knowledge, it is somehow different because I believe that I think differently because there is other things that I see in the community with my friends I see that whenever we are looking on something or certain situation that is taking place in our community, in our eyes, we found that we bring different kind of ideas towards the situation and in most cases you found that my ideas are dominating” (MD_PL_G4_P).

Similarly, many graduates expressed how critical thinking helps them reach decisions and solve problems in their communities (KK_PL_G9_J; AB_PL_G19_F; ID_PL_G4_Z, MD_PL_G9_P, KK_PL_G6_G).

Graduates also reflect on their critical thinking skills as a tool to deal with cultural diversity. For instance, in India, one graduate says:

“I’m not knowing that type of cultures in my life, but I understand what the basic reason are for they are behaving like that. I have a tendency to see. I met a person from any caste, community or any culture. They behaving any rudely or something like that, I calmly and so that and I understand any reason behind that because any cultural reason or something like that, because we don’t know what’s the culture of this society?” (INS_PL_G4_MHD).

Thus, critical thinking has an impact on how well graduates can understand and respond to the diversity of cultural and religious practices (IQK_PL_G2_N, KK_PL_G6_G). Though critical thinking is essential in developing various qualities that support one to develop successful intercultural behavior, a different mindset, which is covered in more detail in the second component below, is underlined by graduates in their Peace Leader journey.

4.2.2 Interreligious and intercultural mindset

Throughout their interviews, graduates highlighted how they acquired an intercultural and interreligious sensitivity that led them to change their mindset become inclusive of others. Among other things that show an acceptance and engagement with differences in terms of cultures or religions, they explained that through this course, they have learned to live with others, to comprehend and to not judge beliefs that are different from their own, and to not become defensive with others. (MD_PL_G9_P; AH_PL_G22_F; AH_PL_G18_F; KK_PL_G9_J; INS_PL_G3_MHD; IQD_PL_G1_N).

In fact, one of the most interesting examples of such transformation is exemplified well by a graduate from Iraq. He states that the way the course really impacted his intercultural and interreligious mindset was through the interaction he had with his onsite facilitator, who as a Muslim had a different religious identity than the graduate. He explains he previously had a difficulty engaging with Muslim people, given the genocide, referring to the persecution of the Yezidi community in the region. However, through his interaction with him in the course, he noticed that the facilitator was “a great person” and illustrated this change of perspectives:

“this course helps all of us, just like to feel open minded and to talk about things like this [...] Some people ask us this, or some such questions so what is it like having, you know, different people [...] from different religions and cultures [...] and, of course, the course helped a lot, and because our own onsite facilitator was Muslim” (IQE_PL_G1_M).

Consequently, the JWL center is crucial in fostering an intercultural and interreligious atmosphere that encourages and challenges students to develop intercultural sensitivity and awareness. The graduate even emphasizes that he was able to have “universal friends” after the course, converse and interact with a wide range of people, and broaden his intercultural and interreligious mentality.

Many other graduates discussed how their intercultural and interreligious mindset had been influenced by their time spent learning in JWL’s global student community. They frequently emphasized how the course was designed to expose

them to diversity, which aided in the growth of that perspective. This is mentioned to be possible either through the exchange with different cultures and religions in their onsite centers or through the online classroom. Both through their online and their onsite interactions, graduates can deepen their intercultural and interreligious understanding by more communication with people from different backgrounds and they gain practice of being receptive to hearing, taking into account, and empathizing with different opinions. This attitude demonstrates a willingness to make an effort to incorporate ideas from various cultural and religious backgrounds into one's own life, which reflects a growth of intercultural and interreligious sensitivity, according to Bennett's theory⁶.

According to Milton and Janet Bennett⁷, an intercultural and interreligious mindset is present when a person is mindful of the fact that they are living in a diverse environment, aware of who they are in relation to others, and know how to successfully navigate such a setting. Throughout the interviews, it is possible to observe both this knowledge of diversity and the adoption of particular attitudes toward it. Graduates discuss in them how the course influenced how they perceived and thought about others in terms of respect, acceptance, and equality, as well as how they adopted particular attitudes that are defined by ideas of adaptability, fairness, and inclusivity.

Therefore, the formation of an intercultural and interreligious mindset impacts how graduates interact with individuals who are different from them and offers graduates an empowered mindset where they believe they are acting toward others in the best, most compassionate way possible. Thus, in addition to having confidence in their capacity for critical reflection, both of these processes contribute to the development of inner peace by helping graduates to feel more at ease with the ways they engage with problems and other people.

6 Milton Bennett, "A developmental approach to training for intercultural sensitivity," *International Journal of Intercultural Relations* 10 (1986): 179-196.

7 Janet Bennett, and Milton Bennett, "Developing intercultural sensitivity: an integrative approach to global and domestic diversity" in *Handbook of intercultural training*, ed. Dan Landis, Janet M. Bennett, and Milton J. Bennett. 147-165. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2004.

4.3 Inner Peace

Throughout the interviews, this theme of personal transformation is stark, in that graduates highlight the ways in which they have experienced a life learning that, ultimately, made them achieve “inner peace” (IQK_PL_G3_M; IQK_PL_G1_M; ID_PL_G3_Z). The graduates characterize inner peace as an understanding of peace that transcends the absence of war and hence is not merely extrinsic, i.e. determined by their environment. Instead, this idea is intrinsic before it applies to outside conditions (KK PL G5 G). One graduate in India, for instance, says that:

“the key things that I learnt is how to make peaceful mind, and how to deal with conflict [...] what a person needs to work, or to do anything, is peaceful mind or inner peace” (ID_PL_G3_Z).

In other words, inner peace symbolizes an acceptance of who graduates have learned to be, and it is a prerequisite for accepting the traumatic external incidents some graduates have experienced (IQK_PL_G1_M). After completing that, alumni spoke of being able to engage with others more positively, which one graduate in Iraq referred to as “outer peace.” They go on to clarify what this means:

“... being good, understanding all we are doing together [...], accepting others with their differences. All this can be called peace, the real peace, not the one that we said only if there's no fight, then there is peace” (IQK_PL_G3_M).

Thus, it was found that students' fundamental learning outcome and the course's other main effect was inner peace. The development of a personal transformation, which made graduates more self-aware and self-confident, as well as the development of a new mindset, empowered by the confidence in their critical, interreligious, and intercultural thinking, were also reported to have helped graduates achieve this inner peace. In this way, gaining a greater understanding of oneself and having confidence in one's reasoning and interpersonal skills help students develop peaceful relationships with themselves, accept and be confident in their personalities and abilities, and ultimately reach inner peace.

Thus, this inner peace is achieved by the developments of personal transformation and mindset experienced during the course, which empower graduates to feel capable, inspired, and knowledgeable enough to act as a servant leader, which is elaborated below.

5 Servant leadership

The first three chapters showed how graduates viewed the Peace Leader course as a basis for understanding oneself (Personal Transformation), others (Intercultural and Interreligious Mindset), and for a critical thinking mindset, which empowers them to take action and achieve inner peace. This willingness to transform this inner drive into a community purpose is most often reflected in the following interconnected skills acquired by graduates: servant leadership and problem-solving skills.

5.1 Servant leader: a unique Peace Leader

In the interviews, graduates discuss feeling capable and empowered to become involved in their communities, growing a sense of community and ownership for it, seeking to empower others, and being regarded as leaders by those around them. In fact, they expand on the idea of servant leadership by describing leadership as an interactive group activity rather than a personal trait that must be imposed on others. The goal of servant leadership, according to literature, is to put others' needs before one's own and serve others first⁸. In that perspective, leadership would put the needs of others first in order to foster their development and combat social oppression. The ultimate and principal characteristics of a servant leader are precisely such motivation and drive towards others' wellbeing⁹.

8 Robert K. Greenleaf, *Servant Leadership: A Journey Into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (Paulist Press, 2002); Robert K Greenleaf, "Who Is The Servant-Leader?," *The International Journal of Servant-Leadership* 10, no. 1 (2014): 17-22; Larry C Spears, "Character and Servant Leadership: Ten Characteristics of Effective, Caring Leaders," *The Journal of Virtues & Leadership* 1, no. 1 (2010): 25-30.

9 Isabella Rega and Mélodie Honen-Delmar, "Liberal Studies and Servant Leadership: Inspiring Ignatian values at the margins," *Jesuit Higher Education: A Journal* 11, no 2 (2022): 35-50. <https://publications.regis.edu/jhe/vol11/iss1/4>.

Graduates enact the concept of servant leadership in multiple spheres depending on the graduate's needs and characteristics. Mostly, alumni define their leading roles either: (1) at home, such as a graduate in Iraq who states that he learned from the course what being a good father at home should look like, in that he now leads and influences his children in a healthy way (IQD_PL_G2_A); (2) at work, with some graduates highlighting how the course helped them navigate their professional environment more effectively (AB_PL_G5_F); or (3) in their broader community, which is perhaps the most expansive sphere that graduates relate to leadership. A frequent example of this last category of leadership sphere is the one whereby many graduates cite their role as teachers, defining their interaction with their community (MD_PL_G9_P; AB_PL_G8_F).

Interestingly, it is worthwhile to note that in this last sphere of leadership, developing a graduate's self-confidence and sense of community belonging can also be tied to their sense of responsibility towards others in the community. For instance, a graduate in Iraq asserts:

“Earlier when I would walk around the street I think I wouldn't look around me I would just look straight on the ground and reach to wherever I'm going, my destination, and I would hear these conflicts around me, in my community [...] Even in my house, my home, when I would hear conflicts and I think these conflicts are all around us. I would just ignore them because I would say none of my business. None of my business. I think that. So, but after this course I think it, like it made me realize that this community is a part of my life. And I'm a big part of it. Of course, I need to believe in that that I can be a big part of it. And in order to leave your [...] footprint on it, you need to try to help them and be an active member of this community. So always get involved always and offer always ask, don't just make boundaries around yourself between yourself and your community because this community leaves a huge impact on us and it forms our future selves in many ways” (IQD_PL_G1_N).

This comment demonstrates that graduates believe they can and should have a role in shaping their communities. In this regard, graduates actively participate in the community because they feel it is their responsibility to do so, and as a result, they will act imparting leadership abilities and their communal and core values to their subsequent community members. (IQD_PL_G3_A, ID_PL_G4_Z)

In addition, graduates underline how this mentality and idea around how a leader should be also translates into certain skills performed by graduates in that role of servant leader. Amongst many mentioned by interviewees, the most prominent included being a humble leader, a role model, and an advocate.

5.2 Problem-solver

Integral to their servant leadership behavior, another frequently mentioned skill which graduates related having and exercising in their contexts is problem-solving. Since graduates go into great detail about how they face, comprehend, and manage issues in their communities, problem-solving can be considered a skill in itself, often related to their definition of leadership (AB_PL_G20_F; AB_PL_G5_F). Graduates recognize themselves as one of the few people in their communities who can easily solve problems for those around them and prevent the escalation of conflicts (AB_PL_G20_F). In this regard, problem-solving is frequently named as one of the most relevant roles of a Peace Leader, who can meet challenges and thereby help people around them.

Being a servant leader and problem solver often entails the following elements, as stated by graduates: being an active listener (IQD_PL_G3_A), being open-minded to other's opinions (KK_PL_G2_J, AH_PL_G22_F), having self-confidence (AB_PL_G8_F), and decision-making skills (MD_PL_G4_P, MD_PL_G9_P), or having good communication and collaboration skills (ID_PL_G4_Z). According to a graduate in Afghanistan, these abilities are frequently linked to having empathy for others and attempting to communicate sensibly in order to find a solution. As a result, they have begun to:

“encourage others to lower their voices when there is a conflict because they can resolve a conflict without raising their voices, [...] you just encourage everyone to lower your voice, and you can resolve the conflicts with lower voices” (AH_PL_G21_F).

One of the main ways by which students acknowledge obtaining problem solving abilities, and a method of analysis they frequently use to handle a problem is learning to break down conflicts into phases and identify a causal chain that has led to the aggravation of a problem. For instance, a graduate from Iraq explained:

“for every problem, for every conflict that happens, if you go back to the conflict theory lesson, it always says there is something before the conflict that you have to solve. Some causes, some reasons, some roots of the conflict. OK, if you ignore that, just focus on the conflict, you may not solve it easily, but if you know the source of the conflict, the rules, the real reasons, it could be solved so much easier” (IQD_PL_G3_A).

This method also meant that students were more likely to investigate a topic thoroughly before drawing a conclusion, which meant that their problem-solving abilities were based on analytical abilities rather than instinct and emotion (IQK_PL_G2_M).

Closely related to their problem-solving skills, graduates also spoke on how they work as mediators between parties to a conflict, detailing how they effectively connect with individuals and attempt to spark the emergence of a solution. For instance, a graduate in Afghanistan describes one instance when their neighbors had to tackle a significant issue collectively, as follows:

“I felt responsible on that conflict that happened between two of my neighbors. So, on that time, and those things that I have learned, or that I have studied in PL course, show me. Go [name of the graduate] and solve that problem as a leader, use the things that you learn as PL course. Where do you want to use your knowledge and the things you have learned in that course? So, I go to that conflict and speak with them, so relaxed. First, they do not believe me, and they do not accept me as a leader, and they do not accept me that I can't solve their problems, when I speak with them, and when I brought them in my house and I made for them a cup of tea, and I feel them to be relaxed. After that I speak with both of them, with both of them individually, after 3 minutes, they allow me to solve their conflict, and they share their main or the tools of their conflict with me” (AB_PL_G8_F).

The graduate here therefore recalls that for them, the role of a peace leader entails conflict resolution and taking charge of one's community. They also describe mediation techniques in how to treat conflict parties, reflecting on the significance of winning the parties' acceptance as a mediator and making them feel at ease before ultimately earning their trust to share and explain their complaint. Similarly, that mediation skills also can translate to management skills, which graduates also

apply to their daily lives and work environments. For example, alumni who go on to become teachers often mention how this program improved their capacity to manage their classrooms. (KK_PL_G4_G, AB_PL_G19_F, IQK_PL_G3_M).

Therefore, integral to acting as servant leaders, graduates demonstrate essential skills with which they intervene and support their communities. Graduates then carry out their intervention where they live thanks to these skill sets, ultimately resulting in a second course outcome, community peacebuilding. All the acts made by graduates are reported to making positive contributions to their communities centered on harmony.

6 Impact: Peace development in the Community

Graduates' journeys through the Peace Leader course is reported to have enriched graduates' inner selves, while also giving them the tools to enrich their communities. This frames the impact of the Peace Leader course in two main outcomes: inner peace and community peacebuilding

This inner peace, developed throughout the Peace Leader course enables and empowers graduates to become agents of change in their community and ultimately contribute to building peace in their community. This attitude is frequently demonstrated in their sense of community and is put into practice in instances where graduates specifically act to provide interpersonal or social support to others, while also considering how they may intervene (MD_PL_G9_P), ultimately leading to building peace in their communities. This is demonstrated through a number of graduate-initiated projects, some of which are listed below:

- A monthly meeting group or social media group was established by graduates in Afghanistan and Kenya among some members of their community so that they could learn about issues that were prevalent there and could collaborate to find solutions (AB_PL_G19_F) (KK_PL_G2_J).
- Another graduate in Kenya is organizing computer training sessions for teenage mothers, so they can be better prepared for the labor market and learn entrepreneurial skills so they might one day own their own business (KK_PL_G2_J).

- Another graduate serves as an interpreter at police stations in Malawi for those in need (MD_PL_G3_P).
- An initiative aimed at providing Syrian refugees engineers professional mental help as well as English classes was started by a graduate in Iraq who started a Facebook group for this community. They proceed by stating:

“most of the people, they are very happy with this, especially these people in Syria. Now, they are for the [...] refugees in Iraq, or in the other countries they are not really at that much need, but uh, in Syria, they are, they need this kind of courses because the life condition there is very bad and they don't have the money to do so, so this is something free and online” (IQD_PL_G2_A).

- A 25-year-old graduate, who identifies himself as an internally displaced person living in Khanke camp in the Kurdistan region of Iraq, provided mental health support to members of the Yazidi community, who at around 2014 were persecuted by the Islamic State, which resulted in the forced displacement of many Yazidis. The graduate explains that he works with “survivors from the hands of ISIS. So, I facilitate, you know all the meetings and trainings they have, and I also interpret for them, translate all the documents, stories they have” (IQK_PL_G1_M), in addition to helping them go through traumas they might have experienced, and teaching them the four breath presencing techniques, skills he learnt in the course and found helpful to control his emotions. Besides providing this support, at the moment of the interview, he is working on establishing his own teaching center for survivors. He explains:

“One of the most important points, is just like teaching survivors, since it's been years and years. Of course, after the genocide, I know thousands of survivors were, you know, prevented from studying and maybe making their dreams true. So, I said, at least we can just teach them, you know language, IT skills, maybe provide some MHPSS [Mental Health and Psychosocial Support] or something” (IQK_PL_G1_M).

Thus, these graduates exhibit a desire to take action to help marginalized individuals who gain from their support and inner growth through this course (INS_PL_G4_MHD). Hence, graduates “serve different people” (MD_PL_G4_P) as their action is driven by a willingness to improve their community, contributing to a larger goal of peacebuilding and community development (MD_PL_G9_P). Therefore, graduates’ journey in the Peace Leader course, through which they are able to acquire tools to develop oneself and work toward inner peace, accumulates in the enactment of these skills, mindset and transformation for the benefits of the community. As graduates become change-makers in their community, their actions are steered by their willingness to strengthen their community, eventually contributing to developing peaceful and harmonious communities. Thus, the Peace Leader course is transformative for the graduates and their communities which, in parallel, benefits from graduates’ personal growth and increased community actions, acting as Peace leaders in their diverse spheres of influence.

7 Conclusion

The findings of this research with students who have studied and gone through the transformative process of the Peace Leader Program are encouraging. Graduates express in various ways how through the content and format of the course, they were able to transform their inner self to build peaceful and harmonious relations with themselves and the people around them. This inner peace outcome is hence not only affecting graduates themselves but also their communities, as they benefit from the peacebuilding efforts of the graduates, prompting reconciliation and peaceful coexistence with their surroundings. This impact of the Peace Leader course reflects the enactment of the Jesuit pedagogy philosophy, embodied in the Jesuit motto “men and women for others”¹⁰. Graduates, building inner and outer peace, continuously thrive by their daily actions to promote and care for our common home. In this perspective, peace is not just a vision and wish

10 Ignatian Solidarity Network, “Men and Women for Others | Fr. Pedro Arrupe S.J.,” Ignatian Solidarity Network, accessed 5 May 2022, <https://ignatiansolidarity.net/men-and-women-for-others-fr-pedro-arrupe-s-j/>.

expressed in the Gospel to people on earth, but it can be learned and done. The Politics of the Gospel means peace through and in our transformed self and our communities.

References

- Bennett, Janet M., and Milton J. Bennett. "Developing intercultural sensitivity: an integrative approach to global and domestic diversity." In *Handbook of intercultural training*, edited by Dan Landis, Janet M. Bennett, and Milton J. Bennett. 147-165. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2004.
- Bennett, Milton J.. "A developmental approach to training for intercultural sensitivity." *International Journal of Intercultural Relations*, 10 (1986): 179-196.
- Braun, Virginia, and Victoria Clarke. "Thematic analysis," *American Psychological Association* 2 (2012). <https://doi.org/10.1037/13620-004>.
- Facione, Peter A., Carol A. Gittens, and Noreen C. Facione. "Cultivating a critical thinking mindset." *Academia. Edu. Weekly Digest* 28 (2016): 1-9.
- Greenleaf, Robert K. *Servant Leadership: A Journey Into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. Paulist Press, New York 2002.
- Greenleaf, Robert K.. "Who Is The Servant-Leader?" *The International Journal of Servant-Leadership* 10, no. 1 (2014): 17-22.
- Honen-Delmar, Mélodie, and Isabella Rega. "A Journey towards Empowerment: The impact of Liberal Studies on graduates and their communities." *Jesuit Worldwide Learning* no. 2 (2021).
- Ignatian Solidarity Network. "Men and Women for Others | Fr. Pedro Arrupe S.J." Accessed 5 May 2022. <https://ignatiansolidarity.net/men-and-women-for-others-fr-pedro-arrupe-s-j/>.
- Rega, Isabella and Mélodie Honen-Delmar. "Liberal Studies and Servant Leadership: Inspiring Ignatian values at the margins." *Jesuit Higher Education: A Journal* 11, no 2 (2022): 35-50. <https://epublications.regis.edu/jhe/vol11/iss1/4>.
- Spears, Larry C.. "Character and Servant Leadership: Ten Characteristics of Effective, Caring Leaders". *The Journal of Virtues & Leadership* 1, no. 1 (2010): 25-30.

„Sei frech und wild und wunderbar“ Der Auftrag christlich inspirierter Institutionen für die Gesellschaften heute

Magdalena M. Holztrattner

Lieber Wolfgang!

Der fachliche und persönliche Austausch mit Dir und der gemeinsame Einsatz für die qualitativ gute Arbeit der ksoe waren für mich immer eine große Freude und Ehre. Trotz aller innerer Verbundenheit und gemeinsamer fachlicher Überzeugungen haben sich unsere beruflichen Wege leider viel zu selten gekreuzt. Meine folgenden Überlegungen sind Dir in großer Dankbarkeit für Dein Engagement (auch in den letzten Monaten der ksoe), Dein sozialetisches Suchen (Umsetzung der Katholischen Soziallehre über wissenschaftliche Wege), Deine lebenslange Freude am Lernen (im In- und Ausland) und Deine Offenheit für bisher unbekannte Erkenntnisse und Herangehensweisen (z.B. im Dialog mit den Schasching-Fellows der ksoe, Dr. Sebastian Thieme, Dr.ⁱⁿ Christina Plank und Dr. Andreas Exner) gewidmet. Mit einem großen „vergelt 's Gott“ und einer tiefen Verneigung.

„Sei frech und wild und wunderbar“

Menschen, die – wie Kinder – die gesellschaftlichen Konventionen gelegentlich über den Haufen werfen, die ihrem inneren freien Kind die Erlaubnis geben, aus vollem Herzen zu lachen und aus großer innerer Freiheit und Lebenslust Dinge tun, die „man nicht tut“: solche Menschen sind meiner Meinung nach das Bild des erlösten, befreiten Menschen, der „das Lebe in Fülle“ (Joh 10,10) hat – und es mit einem wunderbaren Lächeln mit anderen teilt. Solche Menschen, so meine ich, erfüllen den Himmel. Ihrer ist das Himmelreich – schon jetzt auf Erden. An solchen Menschen, so meine ich, hat Gott Gefallen. Solchen Charakters sind Gottes geliebte Töchter und Söhne (Mk 1,11). Im Wissen, dass Gott ALLE Menschen liebt, bin ich doch der tiefen Überzeugung, dass er/sie uns – mit den Worten der schwedischen Kinderbuchautorin Astrid Lindgren – zuruft: „Sei

frech und wild und wunderbar!“

Ich meine ja, dass es eigentlich der Grundauftrag christlich inspirierter Institutionen sein sollte, diese Sehnsucht nach innerer und äußerer Freiheit, nach gegenseitiger Verantwortung für die Freiheit von Menschen und das gute Leben unserer Mitwelt wachzuhalten und in den Menschen zu nähren. Denn nur wenn wir sind wie die Kinder, sind wir offen genug, das Reich der Himmel, die Wirkwelt Gottes zu erleben, zu erfahren, dass wir ganz tief geliebt sind, gerade so, wie wir sind und mit allem, was wir mitbringen (vgl. Mt 18,3).

Nun haben nicht alle Menschen die Möglichkeit, ihre innere Freiheit so zu leben, wie es Gottes Sehnsucht ist. Nicht allen Menschen bleibt die in allen Kindern grundlegende Freiheit und freche Lebendigkeit erhalten. Viel zu oft sind es internalisierte (religiös begründete) Normen oder gesellschaftliche Zwänge, manchmal schlicht die emotionale und soziale Erschöpfung der zentralen Bezugspersonen, die Kinder einschränken. Manchmal sind es wirtschaftliche Zwänge, gesellschaftliche Diskriminierungen oder unterschiedliche Formen des Missbrauchs, die Kinder in ihrer Lebendigkeit ungeheuerlich beschneiden. Zu oft wird diese grundlegende, wunderbare, von Gott so ersehnte innere – und äußere – Freiheit, Unversehrtheit und Gesundheit eingezäunt, sie wird verboten, angeschrien, viel zu oft geschlagen, vergewaltigt und tief abgewertet.

Viel zu oft werden gesellschaftliche, politische, kirchliche, wirtschaftliche und kulturelle Entscheidungen von Erwachsenen getroffen, die ihre innere Sehnsucht, ihr inneres Kind eingesperrt oder gefesselt haben. Erwachsene, die sich selbst nicht mehr erlauben, frei und wild und wunderbar zu leben. Scheinbare Sachzwänge führen dann zu Strukturen, die das Leben Einzelner würgen und das gute Leben für alle verhindern.

Den Mut haben, die Nöte der Zeit zu erkennen

Mit Blick auf Österreich des 21. Jahrhunderts darf ich festhalten, dass es uns gesamtgesellschaftlich noch nie so gut gegangen ist. Ein immer noch starker Sozialstaat verhindert mit seinen Transferleistungen, dass rund 40% der Bevölkerung

von Einkommensarmut betroffen sind.¹ Das öffentliche Bildungs- und Gesundheitssystem, die meist hervorragende Trinkwasserqualität, der stärker werdende öffentliche Verkehr, der krisenerprobte Rechtsstaat sowie unzählige ehrenamtlich Tätige in den Gemeinderäten, den Vereinen, den Menschenrechts- und Umweltschutzorganisationen, den Pfarrgemeinden und Chören – um all dies und um noch viel mehr beneidet uns der größte Teil der Menschheit.

Prophetisches Reden legt jedoch immer auch den Finger auf die Wunden oder die Bruchlinien einer Gesellschaft. Welche Bruchlinien können heute erkannt werden?

Klima als Gemeingut

Eine gute, lebenswerte Zukunft scheint derzeit für viele junge Menschen eine nicht mehr erreichbare Dimension. Nach der alles erschütternden Covid-19-Pandemie, mitten in der Bedrohung des Ukraine-Krieges und eines längeren Black-outs ist es hauptsächlich die Klimakatastrophe, die junge Menschen bedrohlich verunsichert.² Die menschenbewirkte Klimakatastrophe ist in aller Munde, Ursachen und Konsequenzen der Klimaveränderung sollte allen bekannt sein. Viele sind über Muren, Überschwemmungen, Trockenheiten und Hitzeperioden auch persönlich von den derzeitigen Auswirkungen des Klimawandels betroffen. Trotzdem sind die Bemühungen immer noch viel zu gering, nicht nur auf individueller Ebene, sondern besonders über Gesetze, Strukturen, wirtschaftliche oder soziale Vereinbarungen die Rahmenbedingungen zu schaffen, um den CO₂-Ausstoß und den Ressourcenverbrauch massiv zu verringern, die Artenvielfalt zu erhalten und einen nachhaltigen und erstrebenswerten Lebens- und Produktionsstil³ zu

1 Vgl. Alexandra Wegscheider-Pichler and Catherine Prettnner, „Armut und Ausgrenzungsgefährdung in Österreich,“ *A&W blog*, July 24 (2018): <https://awblog.at/armut-und-ausgrenzungsgefahrdung-oesterreich/> [20.1.2023].

2 Vgl. Petra Tempfer, „Jugend hat grössere Sorgen als die Pandemie,“ in *Wiener Zeitung*, July 24 (2021): <https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/oesterreich/2109905-Jugend-hat-groessere-Sorgen-als-die-Pandemie.html> [20.1.2023].

3 Vgl. Ulrich Brand and Markus Wissen, *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Menschen und Natur im Globalen Kapitalismus* (München: oekom, 2017).

erreichen. Ein menschenfreundliches Klima steht auf dem Spiel. Im Geist der Sozial- und Umweltenzyklika „Laudato si“⁴ gilt es, Klima als Gemeingut⁴ bedingungslos zu verhandeln.

Nach Jahrzehnten des Paradigmas, mehr und mehr zu produzieren, zu konsumieren, zu besitzen und wegzuworfen wird der nun geforderte „Verzicht“ als Bedrohung des Wohlstandes erlebt. Eine starke Vision fehlt. Eine Vision, in der begrünte urbane Räume, autoreduzierte Städte, re-naturierte Flüsse, insektenbrummende, blumenbunte Wiesen sowie pflanzen- und tier„wohlige“ Nahrung das Herz aufgehen lassen, in der Kreislauf- und Tauschwirtschaft herrschen, sozial- und umweltgerecht produzierte Produkte genossen und das entspannte Zusammensein in konsumfreien Zonen zelebriert wird. Mit diesen Bildern wächst die Vision einer Welt, in der nicht nur Kinder wild, frei und wunderbar spielend leben können.

Einsamkeit und Isolation – es ist nicht gut, dass der Mensch alleine ist (Gen 2,20)

Es war die Digitalisierung durch die Covid-19-Pandemie, die es auch für die breite Masse ermöglicht hat, sich über physische Distanzen hinweg in Meetings zu treffen, in Chats zu plaudern oder über Video-Calls das Leben zu teilen. Die digitalen Informationsflüsse sind breiter geworden, nicht wenige Menschen bedienen mehrere Kommunikationskanäle gleichzeitig und sind immer „in Echtzeit“ informiert.

Trotzdem – oder ist es auch deswegen? – ist die Einsamkeit als schon vor der Pandemie diagnostizierte neue Zivilisationskrankheit westlicher Gesellschaften stärker spürbar geworden.⁵ In den Alten- und Pflegeheimen ist die schon vor den

4 Papst Franziskus, *Laudato sí*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Rom: Libreria Editrice Vaticana, 2015: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. [7.4.2023].

5 Großbritannien hat sogar ein Ministerium für Einsamkeit errichtet: Vgl. Alexander U. Mathé, „Ministerium für Einsamkeit“, *Wiener Zeitung*, January 18 (2018): <https://www.wienerzeitung.at/meinung/kommentare/941713-Ministerium-fuer-Einsamkeit.html> [20.1.2023].

Lockdowns weit verbreitete Einsamkeit zur Isolation verschärft worden.⁶ Und auch Jugendliche, die durch Homeschooling vom Austausch mit Gleichaltrigen abgeschnitten wurden, sind stärker als davor auf sich selbst zurückgeworfen worden. Damit können viele nicht umgehen. Trotz massiver digitaler Kommunikation und ununterbrochenem Informationsaustausch mit anderen fühlen sich viele Jugendliche sehr allein. Einsamkeit, Depressionen und Suizidgedanken sind in dieser Altersgruppe auf ein bedrohliches Ausmaß angestiegen.⁷

Durch die Distanzierungs-Gebote der Pandemie wurde auch gemeinschaftliches Leben und soziales Engagement in Gruppen oder Vereinen ausgedünnt. Viele Chöre, Vereine, Gruppen sind trotz offiziell verkündetem Ende der Pandemie nicht wieder zusammengekommen. Diese Vereinzelung wird außerdem genährt durch das Dogma der neoliberalen Wirtschaftsphilosophie, dass jede:r „des eigenen Glückes Schmied“ sei und daher Konkurrenz, Egoismus und nur die eigene Leistung zählen. Gruppenleistung (z.B. bei Schularbeiten) wird oft bestraft. Der einsame Held, der alles alleine schafft, die erfolgreiche Business-Frau, die den Weg von Karriere, Kind(er), Beziehung und Schönheit scheinbar mühelos auf High-Heels beschreitet – diese in der Werbung oft verkauften Bilder gaukeln eine kranke Wirklichkeit vor. Das Erfahrungswissen um die gegenseitige Verwiesenheit, um die Bedürftigkeit aller Menschen und das natürliche Eingebundensein in ein Netz an Beziehungen droht zu vertrocknen. Einsamkeit und Isolation sind dann nicht nur objektive Situationsbeschreibungen, sondern ein inneres Gefühl der Beziehungslosigkeit.

6 Vgl. Sonja Ernst, „Pflegeheime in der Pandemie – Isolation und Einsamkeit.“ *SWR 2*, January 31 (2023): <https://www.swr.de/swr2/wissen/pflegeheime-in-der-pandemie-isolation-und-einsamkeit-104.html> [7.4.2023]; eine Studie spricht über die Folgen der Schutzmaßnahmen für Bewohner:innen von Pflegeheimen von starker Trauer, Depression und teilweise von Versterben durch Einsamkeit. Vgl. Hering Christian et al., *Lehren aus der Corona-Pandemie für Strukturentwicklungen im Versorgungsetting Pflegeheim. Ergebnisreport Nr. 3. Isolation und Einsamkeit: Zur Umsetzung von Schutzmaßnahmen und Folgen für Heimbewohner:innen* (Berlin: Charité 2021): https://medizinsoziologie-rehawissenschaft.charite.de/fileadmin/user_upload/microsites/m_cc01/medizinsoziologie-rehawissenschaft/Dateien_Forschung/Altersforschung/CovidHeim_ErgebnisReport3_9_06_2021_neu.pdf [23.1.2023].

7 Vgl. <https://www.derstandard.at/story/2000124983427/haeufigkeit-von-depressionen-waehrend-pandemie-verfuehrt> (12.3.2021), [23.1.2023].

Aufrichtiges Zuhören und ehrliche Gespräche, (christlich) inspirierte Gemeinschaften, Netzwerke gelungener Beziehungen und gemeinsame Aktivitäten, in denen das gute Leben aller den Horizont darstellt, können den Boden schaffen, Einsamkeit als moderne Zivilisationskrankheit zu verringern.

Wenig Halt in unruhigen Zeiten – gesellschaftliche Orientierungsinstitutionen erodieren

Das vorhin genannte innere Gefühl der Beziehungslosigkeit kann auch damit zusammenhängen, dass tiefe, echte Selbstliebe und Nächstenliebe zu wenig gefördert werden. Aus unterschiedlichen Gründen haben Kirchen, politische Parteien und selbst viele Vereine ihre Strahlkraft als gesellschaftlicher Kompass und Beziehungsnetzwerke eingebüßt. Ihre Orientierungskraft ist – teils durch selbstgemachte Skandale wie (vertuschte) Missbrauchsfälle, Korruption, Intransparenz, Postenschacher, Machtmissbrauch und Männerbündeleyen – wie im Nebel versunken. Ihre Botschaften, die Halt, Orientierung und Sinn geben könnten, haben sich zu oft durch die eigene Praxis pervertiert. Menschen suchen immer weniger Orientierung in diesen alten Institutionen.

Gerade in den aktuell unruhigen Zeiten fehlen aber Menschen, die nicht als Einzelpersonen, sondern als Sprecher:innen starker Institutionen Hoffnung vermitteln, Mut zusprechen, an bewährte Prinzipien wie Solidarität, Gemeinwohl, Humor und faire Konfliktkultur erinnern, die sich in die Reihen für den Kampf um eine generationengerechte menschen- und mitweltfreundliche Zukunft einfügen, die die Stimme erheben für jene, die mundtot gemacht, in Gefängnisse gezerzt, finanziell ausgehungert oder öffentlich abgewertet werden.

Die Kraft „alter weißer Männer“ verliert für viele Junge, Frauen, Menschen mit Migrationshintergrund, queere Menschen etc. an Faszination. Damit auch die Kraft des Christentums in seiner traditionellen kirchlichen Fassung – in der die erstgenannte Gruppe weiterhin hauptsächlich den Ton angibt und alle weiteren Gruppen weiterhin viel zu oft in die Zuschauerränge verwiesen werden. Diese Kirche, so sagt man, hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Arbeiterschaft verloren. Am Ende desselben Jahrhunderts die Frauen. Und am Beginn des

21. Jahrhunderts üben nur mehr 10% der Jugendlichen religiöse Rituale aus oder bezeichnen Religion als wichtig für ihren Alltag.⁸

Was gibt Menschen heute aber Halt in einer Zeit, in der scheinbare Selbstverständlichkeiten wanken und die Zukunft wenig erstrebenswert erscheint?

Kleinstfamilien im Dauerstress

Familien als Kern der Gesellschaft und Halt im Leben finden sich mehr und mehr im Dauerstress wieder. Das Familienleben balanciert zwischen der Befriedigung der Bedürfnisse aller Familienmitglieder, dem Erwerbseinkommenszwang aufgrund der hohen Miet- und Lebenshaltungskosten, der immer noch überwiegend auf den Schultern von Frauen lastenden Care-Arbeit wie Kindererziehung, Pflege alter Angehöriger und Schwiegereltern, das Streben nach materiell konnotierter Karriere bei gleichzeitig weiterhin massivem Gender-Pay-Gap⁹. Die steigende Zahl an Klein- und Kleinstfamilien bringt mit sich, dass die Aufgaben, Pflichten und Sorgen, die das Zusammenleben naturgemäß mit sich bringt, von je weniger Beteiligten geteilt werden. Generationenübergreifende und gemeinschaftsorientierte Wohnformen, lebendige Dorfgemeinschaften oder familienfreundliche, konsumfreie Begegnungszonen werden von manchen Visionär:innen angedacht und exemplarisch umgesetzt. Der Großteil der Bevölkerung hat davon jedoch wohl noch nicht einmal gehört.

Wohlstandsverlust in Wohlstandsgesellschaften

„Wer sich anstrengt, wird es zu Wohlstand bringen.“ Dieses alte Credo neoliberaler Wirtschaftsphilosophie spukt noch immer in den Köpfen zu vieler Menschen

8 Helga Kohler-Spiegel, „Wie hältst Du's mit der Religion? – eine Jugendstudie,“ *Feinschwarz*, September 6 (2021): <https://www.feinschwarz.net/wie-haeltst-dus-mit-der-religion-eine-jugendstudie/> [19.1.2023].

9 In Österreich verdienen 2020 Frauen um 18% weniger als Männer: <https://www.statistik.at/statistiken/bevoelkerung-und-soziales/gender-statistiken/einkommen> [18.1.2023]; wesentlicher Grund dafür ist die unter den Geschlechtern ungleich verteilte Care-Arbeit. Vgl. <https://fairsorgen.at/>.

herum. Die Realität zeigt jedoch: wer durch die Gnade der Geburt nicht erbt oder extrem viel Glück hat, schafft es im Österreich des Jahres 2022 nicht, sich mit einem durchschnittlichen Erwerbseinkommen Wohneigentum zu erwerben.

Trotz Transferleistungen des Sozialstaates Österreich führt das aktuelle Steuersystem nach wie vor eher zu einer Umschichtung der Gelder von unten nach oben. Trotz Finanzkrise (2007/08) und Covid-19-Pandemie (2019-2022) hat sich das materielle Vermögen in den Händen weniger weiterhin konzentriert: „Das reichste 1 % verfügt in Österreich über rund 40 % des gesamten Nettovermögens, während die ärmeren 50 % der österreichischen Haushalte gemeinsam gerade einmal 2,5 % besitzen. Dabei wird ein großer Teil der Vermögen nicht durch eigene Leistung erworben, sondern (steuerfrei) geerbt.“¹⁰ Es fehlt für viele, besonders für junge Menschen und Menschen mit Migrationshintergrund die Erfahrung, dass sich ein materiell gutes Leben mit „der Hände Arbeit“ erwirtschaften lässt. So wie Reichtum vererbt wird, wird auch (Bildungs)Armut vererbt.

Die exorbitant hohen Mietkosten, die seit 2022 massiv gestiegenen Lebensmittel- und Energiepreise¹¹ sowie der Einkommensverlust der Reallöhne in den letzten 20 Jahren zeigen: es droht ein massiver Wohlstandsverlust in der österreichischen Wohlstandsgesellschaft. Denn Arbeit soll nach wie vor nicht steuerlich entlastet, Vermögen aber weiterhin steuerlich verschont bleiben.¹² Die Schere zwischen der reichen und superreichen Minderheit sowie einer einkommenschwachen und vermögensarmen Mehrheit geht weiter auf – sowohl in Österreich als auch weltweit.

Wer spricht von alternativen Wohlstandsmodellen, vom Wert sozialer Netze, vom Reichtum durch erwerbsarbeitsfreie Zeit, von der Freiheit, innerlich vom Zwang nach Geldvermehrung frei zu sein, vom Glück, geerbte Vermögen zu teilen oder Übergewinne mittels hoher Steuern umverteilen zu können?

10 https://wien.arbeiterkammer.at/interessenvertretung/verteilungsgerechtigkeit/Broschuere_Vermoegensverteilung.html [17.1.2023].

11 Vgl. <https://www.sn.at/wirtschaft/oesterreich/inflation-in-oesterreich-2022-auf-8-6-prozent-gestiegen-132648985> [16.1.2023].

12 <https://oe1.orf.at/artikel/370641/Realloehne-seit-25-Jahren-unveraendert> [16.1.2023].

Vertrauensverlust in demokratische Institutionen

„Postenschacher unter Umgehung der bestqualifizierten Personen, Kauf von gewogener Medienberichterstattung, unfaire finanzielle Vorteile für Parteien, Verschwendung von Steuergeld zu Gunsten von einzelnen Parteien, intransparente Beeinflussung des Gesetzgebungsprozesses, Vorteile für Großspender von Parteien, undurchsichtige Abgeordnete in den Parlamenten, Erschleichung von Vorteilen durch mutmaßliche Bestechung“¹³ – die Liste von Gründen, dem demokratischen System und seinen Institutionen das Vertrauen zu entziehen, ist lang. Nur mehr knapp ein Drittel der Bevölkerung ist zufrieden mit dem politischen System in Österreich.¹⁴ Diese Daten machen sichtbar, dass die erkämpfte, verhandelte und weiterentwickelte liberale Demokratie in Österreich aktuell stark gefährdet ist.

Es fehlen wohl weitreichende Erfahrungen fairer Streit- und Diskussionskultur. Politische Partizipation außerhalb der Wahlkabine ist für viele ein Fremdwort. Und für viele schlicht unmöglich – wer kann es sich alleine zeitlich leisten, neben Erwerbsarbeit, Kindererziehung und Hausarbeit abends – weitgehend ehrenamtlich – z.B. die Geschicke einer mittelgroßen politischen Gemeinde als Gemeinderätin demokratisch mitzubestimmen? Frieden, Demokratie und Gerechtigkeit sind jedoch stets neu zu erarbeitende Bedingungen eines gelungenen Zusammenlebens unterschiedlicher Interessensgruppen. Wenn in Schulen, Unternehmen, im öffentlichen Diskurs und bei Fußballspielen der Erfolg des Stärkeren und der Sieger von konkurrenzorientierten Wettkämpfen gefeiert werden – wo können junge wie alte Menschen konkret erfahren, dass der lange Atem ehrlichen Dialogs, die kooperative Zusammenarbeit, ehrlich diskutierte und sauber begründete Entscheidungen und Kompromisslösungen längerfristig ein gutes Leben für alle ermöglichen?

Die genannten Themenfelder sind einige wenige von vielen, die angesichts der multiplen Krisen unserer Gesellschaft und Welt genannt werden können. Hier soll kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden.

13 <https://demokratieindex.at/ergebnisse-2022/> [19.1.2023].

14 Michael Hammerl, „Vertrauen in Österreichs Demokratie ist drastisch gesunken,“ *Kurier*, November 28 (2022): <https://kurier.at/politik/inland/vertrauen-in-oesterreichs-demokratie-ist-drastisch-gesunken/402239727> [19.1.2023].

Was aber können christlich inspirierte Institutionen, was können religiöse Gemeinschaften, die sich am Leben und der Botschaft Jesu Christi orientieren, dieser Welt geben? Wie können sie das erlösende, befreiende, das tiefe und ehrliche Lachen fördernd in die Gesellschaft hinein wirken?

Was christlich inspirierte Institutionen anbieten können? Haltung bewahren – im Geist der Seligpreisungen

Eine zentrale biblische Stelle ist die, in der Jesus von Nazareth jenen den Spiegel vorhält, die – gerne auch öffentlich und über die Mikrophone ihrer Zeit – verkünden, wie beachtenswert sie selbst sind. Deren großen Worten aber kaum Taten folgen. Aber, so der Nazarener, nicht jene, die „Herr, Herr“ sagen, sollen als Vorbilder für Andere gesehen werden, sondern jene, die – oft wohl still und heimlich – „den Willen Gottes tun“ (Vgl. Mt. 7,21). Den Willen Gottes zu tun, „das Gesetz und die Propheten“ zu erfüllen, das elementarisiert Jesus im Dreiergebot der Liebe: Liebe Gott als Schöpfer:in allen Lebens, liebe dich selbst und daher auch deine:n Nächste:n (Vgl. Mt. 22, 37-40). Wer mit sich, mit den Mitmenschen und der Mitwelt, wer mit seinem/ihrem Gott im Reinen ist und in Liebe verbunden, der/die spürt Frieden und Harmonie. Das, was jüdisch Sprechende als *shalom* bezeichnen.

Wie aber könnte dieses Dreiergebot in eine aktuelle Sprache übersetzt werden, wie in das Handeln christlich inspirierter Institutionen? Die Katholische Kirche hat versucht, auf die Zeichen ihrer jeweiligen Zeit in Form von Sozialprinzipien Orientierungslinien zu formulieren. Orientierungslinien, wie diese Liebe ganz konkret, unromantisch und gesellschaftspolitisch wirksam übersetzt werden kann: Ausgehend von der Würde aller Menschen ist in einer Gesellschaft das Gemeinwohl zu suchen. Dieses konkretisiert sich in der Balance zwischen Solidarität und Subsidiarität, wird an der vorrangigen Option für die Armen auf ihre Gerechtigkeit hin geprüft und zielt über die Nachhaltigkeit auf ein gutes Leben aller auch in Zukunft.

Hier soll keine Abhandlung über die sich aus dem Evangelium speisenden Sozialprinzipien erfolgen.¹⁵ Wohl aber der Hinweis, dass sozialetische Fragen immer macht- und herrschaftskritisch gestellt werden müssen. Zu befragen, ob eine Gesellschaft so ist, wie sie – mit Blick auf die Sozialprinzipien – sein soll, impliziert immer, den *status quo* in Frage zu stellen. Wer aber den *status quo* nicht als gottgegeben oder vom „freien Markt“ erwirkt verteidigt, stellt unweigerlich und wenigstens implizit die Frage, welche Gruppen welche Interessen mit welchen Zielen verfolgt haben, welche Lobbygruppen welche Entscheidungsträger:innen mit Blick auf welche Einflussbereiche bearbeitet haben oder schlicht mit welcher hermeneutischen „Brille“ Themen (wissenschaftlich) verfolgt oder eben nicht bearbeitet worden sind. Wer sozialetisch inspiriert und mit einem christlichen Menschenbild Fragen nach dem Gemeinwohl, nach den Armen und Marginalisierten einer Gesellschaft, nach dem Wohl und Wehe unserer Mitwelt oder nach konkreten Ausgestaltungen von Solidarität als gesellschaftlichem Grundprinzip fragt, der/die befragt kritisch Machtstrukturen und Herrschaftsmechanismen.

Die Fragen nach Machtstrukturen werden gestellt mit der ihnen impliziten Hermeneutik des Verdachts, wie sie in öko-feministischen oder befreiungstheologischen Kontexten geschärft wurde. Befragt wird, wer bzw. welche Gruppen einen Vorteil daraus ziehen, dass etwas so bleiben sollte, wie es ist.

Dass sich mächtige Gruppen und Institutionen wehren, in den gesellschaftlichen Auswirkungen ihrer Macht kritisch beleuchtet und befragt zu werden, ist manchmal schmerzhaft Realität. Etwa wenn eine höchst wirkungsvolle, emanzipatorisch und demokratie-stärkend arbeitende Institution wie die ksoe „inhaltlich neu ausgerichtet wird“¹⁶.

Im Geiste der Seligpreisungen gilt es dann, Haltung zu bewahren. Haltung im Wissen, dass die eigene Erfahrung der institutionellen Demütigung die Nähe zu jenen stärkt, die überall auf der Welt gedemütigt, arm gehalten, entrechtet, von

15 Meine Erläuterungen zu den Prinzipien der Kath. Soziallehre können nachgesehen werden in 7 Kurzvideos, die 2019 in einer Kooperation der ksoe_alt mit dem Medienbüro der Ordensgemeinschaften entstanden sind: Magdalena Holztrattner, „Die christliche Soziallehre erklärt in 7 Teilen,“ *Ordensgemeinschaften Österreich / Katholische Sozialakademie Österreich*, March 7 (2019): www.youtube.com/watch?v=5OsLWN7xejw [7.4.2023].

16 Vgl. <https://www.bischofskonferenz.at/130680/katholische-sozialakademie-prozess-zur-neuaufstellung-gestartet> (3.7.2020), [15.12.2022].

politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen oder in ihrer Würde getreten werden. Um Haltung zu bewahren, hilft das Vertrauen, dass jene aufeinander zählen können, die für Gerechtigkeit in ihren vielen Farben aufstehen, die ihre Stimme für die Stimmlosen erheben und die aus der geschwisterlichen Verbundenheit alles Lebendigen¹⁷ heraus immer wieder Mut haben, jenen die Stirn zu bieten, die ihren Wert aus der Abwertung anderer ziehen.

Selig, die arm sind vor Gott, die auf Gott als letzten Halt vertrauen und daraus ihre Haltung bewahren können, wenn sie z.B. als Klimaaktivist:innen mit Polizeigewalt verdrängt oder kriminalisiert werden, wenn sie in Diktaturen – auch in Europa – aufstehen und Demokratie und Rechtsstaatlichkeit fordern. Prophet:innen wurden und werden verfolgt. Sie ziehen ihre Kraft aus dem tiefen Halt, den ihnen der Glaube an eine:n liebende:n, befreiende:n, barmherzige:n Gott schenkt. Es sind Menschen, die sich innerhalb und außerhalb kirchlicher Institutionen einsetzen für das gute Leben aller und Benachteiligung, Ausschluss, institutionelle Vernichtung oder Lehrverbot auf sich nehmen.

Menschen, die aus solchem Holz geschnitzt sind, sind meistens innerlich frei, oft wild und nicht selten ganz wunderbare Menschen. Menschen, die erkannt haben, dass es not-wendig ist, für Gerechtigkeit und das gute Leben aller Menschen (und Lebewesen) aufzustehen – inspiriert durch einen christlich geprägten Glauben.

Lieber Wolfgang,

Du hast Dich als Universitätsprofessor, als Forscher, als Theologe und als Mensch immer wieder dafür eingesetzt, dass Menschen aufrecht und frei, lachend und liebend ihr Umfeld gestalten können – gestärkt durch einen kritisch beleuchteten, vom Evangelium durchdrungenen Glauben. Deine Freude ist es, so meine ich, Menschen um Dich zu haben, die aus großer innerer Freiheit leuchten und ihre Gesellschaft zum Guten, zu mehr shalom hin gestalten.

Dir sei abschließend der Text von Marianne Williamson gewidmet:

17 Papst Franziskus spricht davon, dass alles Lebendige miteinander verbunden ist (Laudato si' Nr. 16) und alle Menschen Geschwister sind (vgl. Papst Franziskus. *Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft*. Rom: Libreria Editrice Vaticana, 2020: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). [7.4.2023].

„Unsere tiefste Angst ist nicht,
ungenügend zu sein.

Unsere tiefste Angst ist,
dass wir über alle Maßen kraftvoll sind.

Es ist unser Licht, nicht unsere Dunkelheit,
was wir am meisten fürchten,

Wir fragen uns, wer bin ich denn,
um von mir zu glauben, dass ich brillant,
großartig, begabt und einzigartig bin?

Aber genau darum geht es,
warum solltest Du es nicht sein?

Du bist ein Kind Gottes.

Dich klein zu machen nützt der Welt nicht.

Es zeugt nicht von Erleuchtung, sich zurückzunehmen,
nur damit sich andere Menschen um dich herum
nicht verunsichert fühlen.

Wir alle sind aufgefordert, wie die Kinder zu strahlen.

Wir wurden geboren, um die Herrlichkeit Gottes,
die in uns liegt, auf die Welt zu bringen.

Sie ist nicht in einigen von uns,
sie ist in jedem.

Und indem wir unser eigenes Licht scheinen lassen,
geben wir anderen Menschen unbewusst die Erlaubnis,
das Gleiche zu tun.

Wenn wir von unserer eigenen Angst befreit sind,
befreit unser Dasein automatisch die anderen.“¹⁸

18 Marianne Williamson, *Rückkehr zur Liebe. Harmonie, Lebenssinn und Glück durch „Ein Kurs in Wundern“*. (München: Goldmann, 2014); vgl. https://www.rohkostwiki.de/wiki/Unsere_tiefste_Angst_von_Marianne_Williamson [17.1.2023].

Bibliographie

Brand, Ulrich and Markus Wissen. *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Menschen und Natur im Globalen Kapitalismus*. München: oekom, 2017.

Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgart: Herder, 2016.

Ernst, Sonja. „Pflegeheime in der Pandemie – Isolation und Einsamkeit.“ *SWR 2*, January 31, 2023: <https://www.swr.de/swr2/wissen/pflegeheime-in-der-pandemie-isolation-und-einsamkeit-104.html> [7.4.2023].

Hammerl, Michael. „Vertrauen in Österreichs Demokratie ist drastisch gesunken,“ *Kurier*, November 28, 2022: <https://kurier.at/politik/inland/vertrauen-in-oesterreichs-demokratie-ist-drastisch-gesunken/402239727> [19.1.2023].

Hering, Christian et al. *Lehren aus der Corona-Pandemie für Strukturentwicklungen im Versorgungssetting Pflegeheim. Ergebnisreport Nr. 3. Isolation und Einsamkeit: Zur Umsetzung von Schutzmaßnahmen und Folgen für Heimbewohner:innen*. Berlin: Charité, 2021: https://medizinsoziologie-reha-wissenschaft.charite.de/fileadmin/user_upload/microsites/m_cc01/medizinsoziologie-reha-wissenschaft/Dateien_Forschung/Altersforschung/CovidHeim_ErgebnisReport3_9_06_2021_neu.pdf [23.1.2023].

Holztrattner, Magdalena. „Die christliche Soziallehre erklärt in 7 Teilen,“ *Ordensgemeinschaften Österreich / Katholische Sozialakademie Österreich*, March 7 (2019): www.youtube.com/watch?v=5OsLWN7xejw [7.4.2023].

Kohler-Spiegel, Helga. „Wie hältst Du's mit der Religion? – eine Jugendstudie.“ *Feinschwarz*, September 6, 2021: <https://www.feinschwarz.net/wie-haelstt-dus-mit-der-religion-eine-jugendstudie/> [19.1.2023].

Mathé, Alexander U. „Ministerium für Einsamkeit,“ *Wiener Zeitung*, January 18, 2018: <https://www.wienerzeitung.at/meinung/kommentare/941713-Ministerium-fuer-Einsamkeit.html> [20.1.2023].

Papst Franziskus. *Laudato si' . Über die Sorge für das gemeinsame Haus*. Rom: Libreria Editrice Vaticana, 2015: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

Papst Franziskus. *Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft*. Rom: Libreria Editrice Vaticana, 2020: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

- Tempfer, Petra. „Jugend hat grössere Sorgen als die Pandemie,“ *Wiener Zeitung*, July 24 (2021): <https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/oesterreich/2109905-Jugend-hat-groessere-Sorgen-als-die-Pandemie.html> [20.1.2023].
- Wegscheider-Pichler, Alexandra, and Catherine Prettner. „Armut und Ausgrenzungsfährdung in Österreich.“ *A&W blog*, July 24, 2018: <https://awblog.at/armut-und-ausgrenzungsgefaehrung-oesterreich/> [20.1.2023].
- Williamson, Marianne. *Rückkehr zur Liebe. Harmonie, Lebenssinn und Glück durch „Ein Kurs in Wundern“*. München: Goldmann, 2014.

Onlinequellen (ohne Autor:in)

- Arbeiterkammer Wien, „Broschüre: Vermögensverteilung“, https://wien.arbeiterkammer.at/interessenvertretung/verteilungsgerechtigkeit/Broschuere_Vermögensverteilung.html [20.1.2023].
- Demokratieindex, „Die zentrale Forderung der NGOs hinter dem Demokratieindex 2022 ist: eine Transparenzoffensive in allen Bereichen unserer österreichischen Demokratie.“ Demokratieindex, <https://demokratieindex.at/ergebnisse-2022/> [20.1.2023].
- Der Standard, „Häufigkeit von Depressionen während Pandemie verfünffacht“, Der Standard, 2021, <https://www.derstandard.at/story/2000124983427/haeufigkeit-von-depressionen-waehrend-pandemie-verfuenffacht> [20.1.2023].
- Ö1 „Reallöhne seit 25 Jahren unverändert“, 2017, <https://oe1.orf.at/artikel/370641/Realloehne-seit-25-Jahren-unveraendert> [20.1.2023].
- Österreichische Bischofskonferenz, „Katholische Sozialakademie: Prozess zur Neuaufstellung gestartet“, Kathpress, 2020, <https://www.bischofskonferenz.at/130680/katholische-sozialakademie-prozess-zur-neuaufstellung-gestartet> [20.1.2023].
- Salzburger Nachrichten, „Inflation auf 8,6 Prozent gestiegen“, 2023, <https://www.sn.at/wirtschaft/oesterreich/inflation-in-oesterreich-2022-auf-8-6-prozent-gestiegen-132648985> [20.1.2023].
- Statistik Austria – die Informationsmanager, „Einkommen“, 2021, <https://www.statistik.at/statistiken/bevoelkerung-und-soziales/gender-statistiken/einkommen> [20.1.2023]
- Verein zur Förderung des Netzwerkes fair sorgen!, „FAIR sorgen! Wirtschaften fürs Leben“, <https://fairsorgen.at/> [19.2.2023].

Autor:innenverzeichnis

Thomas Assheuer (Dr.) ist freier Autor und lebt in Berlin. Er war lange Jahre Redakteur im Feuilleton der Hamburger Wochenzeitung DIE ZEIT.

Ann W. Astell ist Professorin für Theologie an der Universität Notre Dame, wo sie sich auf mittelalterliche Theologie und Spiritualität spezialisiert hat. Sie erhielt ein John Simon Guggenheim Memorial Fellowship in Religion und ist Autorin von sechs Büchern und Herausgeberin oder Mitherausgeberin von sieben Bänden. Während der Präsidentschaft von Wolfgang Palaver diente sie dem Colloquium on Violence and Religion als Generalsekretärin und folgte ihm in dieses Amt nach. Sie ist außerdem ehemalige Präsidentin der Gesellschaft für das Studium der christlichen Spiritualität und Mitglied der Schönstätter Marienschwestern.

Balleis + research team

Peter Balleis SJ, ein in Deutschland geborener Jesuit, hat über 30 Jahre Erfahrung in der Arbeit mit Flüchtlingen in Afrika, Lateinamerika, Asien und dem Nahen Osten. Er hatte Führungspositionen auf regionaler und globaler Ebene inne, unter anderem als Internationaler Direktor des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes, wo er als Reaktion auf die Krise in Syrien die Arbeit im Nahen Osten aufnahm. Fr. Balleis verfügt über praktische Erfahrungen in humanitären Notsituationen und wurde 2013 von der Gonzaga University mit einem Ehrendokortitel in Rechtswissenschaften ausgezeichnet. Derzeit ist er geschäftsführender Präsident von Jesuit Worldwide Learning, einer globalen Organisation, die Flüchtlingen und marginalisierten Jugendlichen in Konfliktgebieten durch mobiles Lernen eine höhere Bildung ermöglicht.

Carolina Miranda Futuro ist Master-Kandidatin in Internationale Beziehungen und Politikwissenschaft am Graduate Institute in Genf (Schweiz). Sie interessiert sich sehr für das Thema Migration und widmet sich seit Beginn ihres Studiums der Erforschung seiner vielfältigen Auswirkungen. Ihre bisherigen beruflichen Erfahrungen konzentrierten sich auf die Erforschung von Themen rund um die Gewährung von Zuflucht, die Integration von Flüchtlingen und dem Menschenhandel. In ihrer bevorstehenden Abschlussarbeit wird sie sich auf das Phänomen der Abschiebung konzentrieren.

Mélodie Honen-Delmar ist JWL Global Director of Professional Programmes und Research Manager und hat einen Master in Development Studies vom Graduate Institute in Genf (Schweiz). Zuvor koordinierte sie lokale Flüchtlingsorganisationen, die den Zugang von Flüchtlingen zu höherer Bildung unterstützen, und führte weitere Forschungsarbeiten zu den Themen Migration, Flüchtlinge und Bildung durch.

Isabella Rega (Dr.) ist JWL Global Research Director und außerordentliche Professorin für digitale Medien für sozialen Wandel an der Universität Bournemouth (UK). Sie arbeitet seit 20 Jahren als Wissenschaftlerin und Praktikerin auf dem Gebiet der Nutzung digitaler Technologien zur Förderung der kommunalen Entwicklung in Europa, Afrika und Lateinamerika.

László Levente Balogh ist außerordentlicher Professor am Institut für Politikwissenschaft und Soziologie, Fachbereich Politikwissenschaft, an der Universität Debrecen/Ungarn. Forschungsschwerpunkte: Opfererzählungen; Beziehung zwischen Erinnerungskultur und Politik; Verhältnis von Religion und Politik; politische Philosophie im 20. Jahrhundert.

Paul Dumouchel ist Kanadier und war bis vor kurzem Professor an der Graduate School of Core Ethics and Frontier Sciences, Ritsumeikan University, Kyoto, Japan, wo er sich mit politischer Philosophie und Wissenschaftstheorie befasste. Er ist der Autor von *Emotions* (Seuil, 1999), *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays* (2014) und *The Barren Sacrifice* (2015), beide bei Michigan State University Press. Mit Reiko Gotoh zusammen hat er *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen* (Cambridge University Press, 2009) und *Social Bonds as Freedom* (Berghahn Books, 2015) herausgegeben. Sein jüngstes Buch, zusammen mit Luisa Damiano, ist *Vivre avec les robots* (Seuil, 2016). Die englische Übersetzung *Living with Robots* (Harvard University Press) erschien 2017 und die italienische und koreanische Übersetzung 2019. Zurzeit ist er außerordentlicher Professor am Fachbereich Philosophie der Université du Québec in Montréal, Kanada.

Jean-Pierre Dupuy ist emeritierter Professor für soziale und politische Philosophie an der École Polytechnique in Paris und Professor für Politikwissenschaft und Wissenschaft, Technologie und Gesellschaft an der Stanford University. Er ist Mitglied der Französischen Akademie der Technik, einer Abspaltung der Akademie der Wissenschaften. Er war der erste Vorsitzende des Ethikausschusses der französischen Obersten Behörde für nukleare Sicherheit und Sicherung. Zu seinen jüngsten Büchern in englischer Sprache gehören: *How to Think About Catastrophe. Toward a Theory of Enlightened Doomsaying* (Michigan State University Press, 2023); *The War That Must Not Occur* (Stanford University Press, 2023).

Sándor Fazakas (1965), Dr. theol., Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen/Ungarn und a.o. Professor an der Fakultät für Reformierte Theologie und Musik der Babeş-Bolyai-Universität Cluj-Napoca/Rumänien; Forschungsschwerpunkte: Kirche und Gesellschaft in Mittel-Ost-Europa; Schuld und Versöhnung im sozialen Interaktionszusammenhang; Ethik des reformierten Protestantismus; Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte Johannes Calvins und Karl Barths in Ungarn.

Martha Girard (geb. McCullough) ist die Witwe von René Girard. Sie waren von 1951 bis zu Renés Tod im Jahr 2015 verheiratet. Sie haben drei gemeinsame Kinder: Martin, Daniel und Mary. René Girard war ein wichtiger intellektueller Einfluss auf Wolfgang Palaver, und er und Martha wurden auch Freunde von Wolfgang. Ihr persönliches Vorwort zu dieser *Festschrift* ist von besonderem Wert.

Wilhelm Guggenberger (geboren 1966 in Innsbruck) ist Dozent für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und derzeit Dekan dieser Fakultät. Er ist unter anderem Mitglied im Forschungszentrum Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung und im Colloquium on Violence & Religion. Gemeinsam mit Wolfgang Palaver hat er herausgegeben: *Im Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie*. Münster u.a.: LIT-Verlag, 2009; *Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert*. Baden Baden: Nomos Verlag, 2015.

Magdalena M. Holztrattner (Dr.ⁱⁿ), MA ist Theologin, Sozialethikerin und Armutsforscherin (Dr.ⁱⁿ), Erwachsenenbildnerin, Führungskräfte-Coach und Prozessbegleiterin (MA). 2013 bis 2020 leitete sie die Katholische Sozialakademie Österreichs (ksoe) in Wien. Seit 2022 ist sie Geschäftsführerin des Frauen- und Sozialreferats von Kolping Österreich in Wien. Sie ist international gefragt für Vorträge, Radiobeiträge, Artikel und Interviews sowie für Führungskräftecoaching, Teamentwicklung und Moderationen.

Publikationen: *Wirklich arm sind die Anderen. Partizipative Armutsforschung mit Jugendlichen. eine interdisziplinäre, empirische Studie auf praktisch-fundamental-theologischer Basis.* (Tyrolia, 2011); *Innovation Armut. Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?* (Tyrolia, 2013); *Einfach gut Führen. Ein kompakter Leitfaden* (Tyrolia, 2022).

Michael Kirwan ist ein irisch-britischer Jesuit, der zwanzig Jahre lang in London Theologie gelehrt hat und jetzt am Loyola Institute, Trinity College Dublin, lehrt und forscht. Er ist Autor von *Discovering Girard, Girard and Theology*, und *Political Theology: a New Introduction*, sowie Mitherausgeber zweier Aufsatzsammlungen zur mimetischen Theorie. Seit 1995 ist er an der Girard-Forschung beteiligt (u. a. am Colloquium on Violence and Religion).

Gertraud Ladner, Mag. theol., Dr. theol., geb. 1962 in Innsbruck; Studium der Selbständigen Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät und Russisch (Lehramt) in Innsbruck; Vertr.Ass. am Institut für Systematische Theologie an der Universität Innsbruck. Arbeitsschwerpunkte: Beziehungsethik, Interpersonelle Gewalt, Feministische Theologie; Frauen und Spiritualität.

Andrew J. McKenna, Ph.D. Johns Hopkins, ist emeritierter Professor für Französisch an der Loyola University Chicago, Mitglied des Redaktionsausschusses von *Anthropoetics* und ehemaliger Herausgeber von *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Er ist der Autor von *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, sowie zahlreicher Artikel über europäische, britische und amerikanische Literatur, Film und kritische Theorie.

Jozef Niewiadomski, em. Univ.-Prof. Dr.; 1951 in Polen geboren, Priester der Diözese Lublin; Professor für Dogmatik in Linz (1991-1996) und Innsbruck (1996-2019); Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst 1. Klasse; Forschungsschwerpunkt: „Dramatische Theologie“; <https://www.uibk.ac.at/systheol/niewiadomski/>.

Michaela Quast-Neulinger (Mag. Dr.) MA, Assistenzprofessorin (Tenure Track) für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck. Studium der Theologie und Islamwissenschaft in Wien, Salzburg, Jerusalem und Birmingham, Dissertation zu einer „Politischen Theologie der Verwundbarkeit“ (betreut von Roman Siebenrock und Wolfgang Palaver). Forschungsschwerpunkte: politische Theologie, Theologie der Religionen, christlich-muslimischer Dialog, epistemische/religiöse Autorität und gesellschaftliche Ordnungskonflikte.

Dietmar Regensburger ist Ass. Prof. am Institut für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Studien der Theologie, Germanistik und der Politikwissenschaft. Forschungsschwerpunkte: Mimetische Theorie René Girards; Politik, Religion und Gewalt; Film und Theologie; Ziviler Ungehorsam/gewaltfreie Aktion; Nachhaltigkeit. Aktuelle Publikation: Regensburger, Dietmar and Wandinger, Nikolaus (eds). *Imagining the Other: Mimetic Theory, Migration, Exclusionary Politics, and the Ambiguous Other*. Innsbruck: innsbruck university press, 2023.

Martha J. Reineke, PhD, ist emeritierte Professorin für Religion in der Abteilung für Philosophie und Weltreligionen an der University of Northern Iowa und Präsidentin des Colloquium on Violence and Religion. Sie ist die Autorin von *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence* (Indiana University Press, 1997) und *Intimate Domain: Desire, Trauma, and Mimetic Theory* (Michigan State University Press, 2014). Sie ist zusammen mit David Goodman Herausgeberin von *Ana-Maria Rizzuto and the Psychoanalysis of Religion: The Road to the Living God* (Lexington Books, 2017).

Severin Renoldner, geboren 1959 in Linz, Studium der Theologie und Philosophie in Innsbruck. Er lebte 1978-96 in Innsbruck und war am damaligen Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre der Universität Innsbruck mit Wolfgang Palaver tätig. In jungen Jahren politisch für die Grünen in Tirol (1982-96) engagiert, war er auch einige Jahre Parlamentarier, und kehrte 1996 nach Oberösterreich zurück, wo er mit seiner Frau Elisabeth Maier und den 3 inzwischen erwachsenen Kindern seither zu Hause ist. Er lehrt Ethik, Demokratieerziehung und Kulturtheorien an der Pädagogischen Hochschule Linz und wohnt mit seiner Frau in Wartberg ob der Aist.

Michael Rosenberger (Univ.-Prof. Dr.) studierte Theologie in Würzburg und Rom. Er ist seit 2002 Vorstand des Instituts für Moraltheologie an der Katholischen Privatuniversität Linz. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität.

Willibald Sandler, geboren 1962; 1995 Dissertation über die theologische Methode Karl Rahners; 2011 Habilitation über Dramatische Theologie, seit 2011 ao. Univ.-Prof. für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Arbeitsschwerpunkte: Dramatische Theologie; charismatische und evangelikale Bewegungen; Gnadentheologie und Theologie von Gnadenereignissen; Handeln Gottes; Spiritualität in der Theologie. Zahlreiche Publikationen, viele davon online zugänglich unter <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/autoren/3402>.

Matthias Scharer (Mag. Dr.), Jg. 1946, em. o. Univ.-Prof. an der Universität Innsbruck, Studium in Salzburg. Prof. für Pädagogik und Religionspädagogik an der kirchlichen Privatuniversität Linz (1986 – 1996). Ab 1996 bis zur Emeritierung (2014) Professur an der Universität Innsbruck. Zahlreiche Veröffentlichungen sowie Lehr- und Forschungsaufenthalte. Schwerpunkt: Kommunikative Theologie. Graduiertes Lehrbeauftragter des Ruth C. Cohn Institute for TCI-international.

Roman A. Siebenrock, Dr. Mag. phil., geb. 1957, verheiratet mit Barbara Siebenrock-Lesky; 4 Kinder; Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie (Innsbruck, 2006-2022). Arbeitsschwerpunkte: Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (John Henry Newman; Karl Rahner SJ) im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils; Christliches Martyrium; Systematische Theologie und Mystik. Vorsitzender der Internationalen Deutschen Newman-Gesellschaft.

Petra Steinmair-Pösel, PD Dr., seit 2021 Rektorin der KPH Edith Stein, Forschungsschwerpunkte: Sozialethik im Gravitationsfeld von Mystik und Politik, Sozialethische Fragen im Spannungsfeld Wirtschaft-Nachhaltigkeit-Ökologie, Genderfragen, mimetische Theorie, dramatische Theologie.

Kristina Stoeckl ist Soziologin. Sie war von 2007 bis 2009 Mitarbeiterin an der Forschungsplattform Weltordnung-Religion-Gewalt unter der Leitung von Wolfgang Palaver. Ihr Forschungsgebiet ist die Religions- und politische Soziologie mit Schwerpunkt orthodoxes Christentum. Nach Aufhalten in Rom, Florenz, Budapest und Wien lehrte und forschte sie von 2015 bis 2022 am Institut für Soziologie an der Universität Innsbruck und ist seit 2023 Professorin für Soziologie an der Universität LUISS in Rom.

Alexander van Dellen ist Leiter des Instituts für Religionspädagogische Bildung an der KPH Edith Stein (Innsbruck) und war mehrere Jahre wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie im Fachbereich Katechetik, Religionspädagogik und Religionsdidaktik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Markus Vogt ist Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er studierte Theologie und Philosophie in München, Jerusalem und Luzern. Seine Forschungsschwerpunkte sind theologische und sozialphilosophische Grundlagen der Ethik, Umweltethik/Nachhaltigkeit, Wirtschaftsethik/Gerechtigkeits-theorien und Politische Ethik/Friedensethik.

Nikolaus Wandinger (Mag. Dr.) ist assoziierter Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck. Bereits seit 1999 war er dort als Assistent und wissenschaftlicher Mitarbeiter tätig. Er verfolgt den dramatischen Ansatz Raymund Schwagers weiter durch methodische Analysen und Anwendung auf neue Fragen und verknüpft ihn mit anderen theologischen Entwürfen, so etwa in seiner Dissertation (Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen) mit dem Karl Rahners und in seiner Habilitation (Dramatische Theologie als Forschungsprogramm systematischer Theologie) u.a. mit der Methodenlehre Bernard Lonergans. Mit Wolfgang Palaver verbinden ihn die Auseinandersetzung mit dem dramatischen Ansatz, mit der mimetischen Theorie und Jahre wertvoller Zusammenarbeit am Institut für Systematische Theologie, nicht zuletzt eine gegenseitige Freundschaft.

Darf ein überzeugter Katholik ein begeisterter homo politicus sein oder muss er das vielleicht sogar? Wer Wolfgang Palaver kennt, weiß, dass er beides ist und dabei weder der Versuchung eines theokratischen Integralismus verfällt, noch sich mit der Abschiebung religiöser Überzeugungen in den Bereich des Privaten abfindet. Keinen Zweifel lässt er an der Notwendigkeit der Trennung von Kirche und Staat und einer Unterscheidung von Religion und Politik. Beides ist für den gläubigen Menschen aber aus seiner Religion heraus zu begründen. In der wohl nie ganz auflösbaren Spannung zwischen bedenklichem Machtanspruch der Kirche und ihrem notwendigen gesellschaftlichen Engagement spricht Palaver mitunter davon, dass es mehr darum gehe, eine theologische Politik zu entwickeln als eine politische Theologie; einen Weg zu finden, wie wir als Glaubende politisch so agieren können, dass unsere Welt offener für die Ankunft des von Christus verheißenen Gottesreiches wird. Das könnte man dann wohl eine Politik des Evangeliums nennen. Die enthaltenen Beiträge kreisen um die Frage, was die Orientierung am Gottesreich für Weltgestaltung bedeuten kann, wie Menschen ihren Glauben politisch verantwortlich in einer pluralen Welt leben können, in welcher Weise Gerechtigkeit und Friede Ausdruck des Gottesreiches und zugleich in Freiheit von Menschen gestaltete Lebensformen sind. Sie greifen damit einen Generalbass auf, der die akademischen Arbeiten und das politische Engagement von Wolfgang Palaver durchzieht und spielen diesen in Variationen weiter, als vielstimmigen Dank an einen Kollegen zum Abschied aus seinem Berufsleben.

