

IDWRG

Innsbrucker Diskussionspapiere zu
Weltordnung, Religion und Gewalt

Nummer 20 (2007)

*Das Versöhnungspotential der jüdisch-christlichen
Tradition*

von

Petra Steinmair-Pösel (Universität Innsbruck)

Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt

Die IDWRG (*Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*) verstehen sich als unregelmäßige Reihe zur Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten, die im Umfeld der **Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“** an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck entstanden sind.

Diese Reihe soll dabei helfen, aktuelle Fragen in diesem Spannungsfeld auf wissenschaftlichem Niveau zu diskutieren. Wie die gesamte Plattform möchte sie unterschiedliche Forschungsansätze im Blick auf große gesellschaftliche Probleme der Gegenwart zueinander in Beziehung bringen, und das sowohl ergänzend als auch konfrontativ.

Themen und Methode sind daher grundsätzlich offen und frei. Beiträge aus dem Themenfeld in verschiedenen Stadien der Erarbeitung und Reaktionen auf Arbeiten sind jederzeit in der Leitung der Plattform oder der Redaktion der Reihe willkommen. Nur so kann dem Wesen einer Reihe von „Diskussionspapieren“ auch entsprochen werden.

Die in den Arbeiten geäußerten Meinungen geben freilich jeweils die der Verfasser/innen wieder, und dürfen nicht als Meinung der Redaktion oder als Position der Plattform missdeutet werden.

Leiter der Forschungsplattform: Wolfgang Palaver, Katholisch-Theologische Fakultät,
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck, wolfgang.palaver@uibk.ac.at

Redaktion: Andreas Exenberger, Fakultät für Volkswirtschaft und Statistik, Universitäts-
straße 15, A-6020 Innsbruck, andreas.exenberger@uibk.ac.at

Homepage: <http://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg>

Das Versöhnungspotential der jüdisch-christlichen Tradition

Petra Steinmair-Pösel*

“This would be the best of all possible worlds if there were no religion in it!”¹

Mit diesen Worten des zweiten US-amerikanischen Präsidenten John Adams beginnt die ehemalige US-Außenministerin Madeleine Albright ein Kapitel in ihrem unlängst erschienenen Buch *The Mighty and the Almighty*. Viele würden – gerade angesichts der weltweiten politischen Entwicklungen seit Beginn des neuen Jahrtausends – diesem Zitat spontan zustimmen. Albright selbst tut das nicht.² In dem bereits genannten Buch setzt sie sich auf differenzierte Weise mit der – auch von ihr selbst lange Zeit verkannten – Bedeutung der Religion für die internationale Politik auseinander. Sie tut dies vor dem Hintergrund ihrer eigenen politischen Erfahrung und Entwicklung: Noch vor dreißig Jahren war sie fest davon überzeugt, dass Diplomatie und Politik eine rein rationale Angelegenheit sind, in der Religion nichts verlor-

* Petra Steinmair-Pösel (geboren 1975 in Bludenz, Vorarlberg) ist Projektmitarbeiterin am Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck und der Forschungsplattform bereits seit Jahren beruflich verbunden. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die dramatische Theologie (dort auch Dissertation zum Thema „Dramatischer Gnadenraum“) und die mimethische Theorie. Dazu hat sie bereits mehrere wissenschaftliche Arbeiten publiziert und zwei Bücher mitherausgegeben. Das dem Text zugrunde liegende Projekt wird aus Mitteln des vom Land Tirol eingerichteten Wissenschaftsfonds gefördert.

¹ Zitiert nach Albright 2006, 65.

² Auch Adams selbst ist nicht dieser Meinung, ist doch das Zitat im Kontext zu verstehen: „Twenty times in the course of my late reading have I been on the point of breaking out, ‘This would be the best of all possible worlds if there were no religion in it!’ But in this exclamation I would have been ... fanatical.... Without religion this world would be something not fit to be mentioned in polite company, I mean hell.” Zitiert nach Albright 2006, 65.

ren hat. Religiös aufgeladene Konflikte wie der zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland und der zwischen Hindus und Moslems in Asien erschienen ihr als Nachwehen im Grunde vergangener, weniger aufgeklärter Zeiten, aber nicht als Vorboten zukünftiger Auseinandersetzungen. Das änderte sich spätestens mit den Terroranschlägen des 11. September 2001: Durch diese Ereignisse wurde ihr selbst wie auch vielen anderen AußenpolitikerInnen bewusst, dass die 1990er Jahre nicht nur ein Jahrzehnt der Globalisierung und der spektakulären technologischen Veränderungen gewesen waren, sondern auch ein Jahrzehnt des (Wieder-)Erstarkens und der „Rückkehr der Religionen“. Während noch vor wenigen Jahrzehnten „Gott“ kein Thema des öffentlich-politischen Diskurses war, stellt Albright fest, dass heute andauernd über „Gott“ gesprochen und auch gestritten wird.

In dieser Situation, in der religiöse Leidenschaften die Welt in ihren Bann ziehen, hält sie es für unumgänglich, dass Diplomaten und Politiker religiöse Grundsätze und Motivationen ernst nehmen und sich diesbezüglich fundierte Kenntnisse aneignen.³ Religiöse Überzeugungen aus dem öffentlichen und politischen Leben fernhalten zu wollen, wäre ihres Erachtens ein sinn- und aussichtsloses Unterfangen.⁴ Religion ist eine starke Kraft und es stellt deshalb eine wichtige Herausforderung und Aufgabe für Politiker dar, das vereinende und friedensstiftende Potential des Glaubens zu fördern, das trennende und Gewalt generierende jedoch möglichst in Schranken zu halten.⁵ Doch wie kann dies gelingen? Welche religiösen Traditionen sind zu stärken? Und wie steht es überhaupt um dieses friedensstiftende Potential gerade

³ Vgl. Albright 2006, 10f.

⁴ “Religious convictions, if they are convictions, can’t be pulled on and off like a pair of boots. We walk with them wherever we go, the sceptics and atheists side by side with the devout.” Clinton, 2006, xi.

⁵ “This requires, at a minimum, that we see spiritual matters as a subject worth studying. Too often, as the Catholic theologian Bryan Hehir notes, ‘there is an assumption that you do not have to understand religion in order to understand the world [...]’. To anticipate events rather than merely respond to them, American diplomats will need to take Hehir’s advice and think more expansively about the role of religion in foreign policy and about their own need for expertise. They should develop the ability to recognize where and how religious beliefs contribute to conflicts and when religious principles might be invoked to ease strife. They should also reorient our foreign policy institutions to take fully into account the immense power of religion to influence how people think, feel, and act.” Albright 2006, 66f.

bei den monotheistischen Offenbarungsreligionen? Erschwert nicht deren Unterscheidung zwischen wahren Gott und falschen Götzen ein friedliches Zusammenleben der Religionen und Kulturen, statt es zu fördern? Oder noch schärfer formuliert: Tragen monotheistische Religionen mit ihren konkurrierenden Wahrheitsansprüchen nicht ein Konfliktpotential in sich, das bestehende politische Konflikte noch anzuhetzen, statt zu besänftigen droht?

Einfache Lösungen sind angesichts der Komplexität der Fragestellung nicht zu erwarten, und einfache Lösungen kann und will erst recht dieser Beitrag nicht liefern. Vielmehr geht es um ein erstes, vorsichtiges Abtasten des Feldes, um eine erste Einschätzung dessen, in welcher Richtung gangbare Wege zu suchen sind und wo man sich in Sackgassen zu verlieren droht.

In einem ersten Schritt soll dabei der Vorwurf, monotheistische Religionen und ihre Wahrheitsansprüche würden Gewalt erzeugen, wie ihn insbesondere Jan Assmann in die Diskussion eingebracht hat, zu Wort kommen. In einem zweiten Schritt wird dieser Vorwurf mit einem alternativen Konzept – der mimetischen Theorie René Girards – konfrontiert und kritisch hinterfragt. Der dritte Abschnitt beleuchtet die Versuchung zu einer spezifischen Form der Gewalt im Gefolge der jüdisch-christlichen⁶ Offenbarung, die aus der Perversion dieses Offenbarungsimpulses resultiert. Anschließend werden in einem vierten Abschnitt Aspekte authentischen christlichen Bemühens um Frieden und Versöhnung jenseits von Sündenbockmechanismus und billigem Kompromiss benannt. Die Gemeinschaft Sant’Egidio kommt im fünften Teil als konkretes Beispiel für ein solches authentisches christliches Bemühen um Frieden allgemein und um friedliche und fruchtbare interreligiöse Beziehungen in den Blick.

⁶ Seit der Kanonbildung im 3. Jahrhundert nach Christus hat die Kirche anderen Tendenzen zum Trotz immer darauf bestanden, dass die Schriften des Alten Bundes nicht gegen die des Neuen Bundes auszuspielen sind und ebenso wie letztere zum Kanon der christlichen Bibel zählen. In der nachkonziliaren christlichen Theologie herrscht ein weitgehender Konsens darüber, dass das (jüdische) Alte Testament und das Neue Testament eine Einheit bilden und dass der christliche Glaube nur von seinen jüdischen Wurzeln her richtig zu verstehen ist. In diesem Sinne spricht auch René Girard die Aufdeckung der mimetischen zwischenmenschlichen Beziehungen der jüdisch-christlichen Tradition (und nicht einfachhin der christlichen Offenbarung) zu.

1 Ein verbreiteter Vorwurf: Monotheistische Religionen und ihre Wahrheitsansprüche erzeugen Gewalt

Der Vorwurf, dass insbesondere monotheistische Religionen aufgrund der ihnen eigenen Wahrheits- und Absolutheitsansprüche Gewalt erzeugen, wird heute in der deutschsprachigen akademischen Kultur weithin mit dem Namen Jan Assmann verbunden. Seit der Heidelberger Ägyptologe 1997 sein Buch „Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur“⁷ veröffentlicht hatte, entzündete sich daran eine rege Diskussion, die von Assmann selbst in dieser Weise nicht beabsichtigt gewesen war⁸, die aber darauf hinweist, dass der Autor mit seinen Ausführungen eine brennende Frage angesprochen hatte – die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt. Der Erfolg des Buches – es hat inzwischen bereits die 5. Auflage erzielt – lässt zudem vermuten, dass er mit seinen Thesen den impliziten Plausibilitätsstrukturen der aufgeklärten, christentumskritischen europäischen Öffentlichkeit weitgehend entgegenkam.

Die zentrale Kategorie in Assmanns Argumentation nimmt die von ihm so bezeichnete „Mosaische Unterscheidung“ ein. Es handelt sich dabei „um die Unterscheidung zwischen wahr und unwahr in der Religion“⁹, von der sich in der Folge zahlreiche weitere Unterscheidungen wie die zwischen Christen und Heiden, Muslimen und Ungläubigen, aber auch Katholiken und Protestanten etc., ableiten:

„Wenn diese Unterscheidung einmal getroffen wird, dann kehrt sie innerhalb der durch sie gespaltenen Räume endlos wieder. [...] Solche kulturellen, religiösen oder intellektuellen Unterscheidungen konstruieren nicht nur eine Welt, die voller Bedeutung, Identität und Orientierung, sondern auch voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt ist.“¹⁰

Die mosaische Unterscheidung bildet nach Assmann die Grundlage für den „jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus“¹¹, eine Grundlage, die er aber keineswegs für selbstverständlich erachtet. Denn die Kulturen der antiken

⁷ Vgl. Assmann J. 2004.

⁸ Vgl. Assmann J. 2003, 15.

⁹ Assmann J. 2004, 17.

¹⁰ Assmann J. 2004, 17.

¹¹ Assmann J. 2004, 18.

Polytheismen haben – so der Ägyptologe – diese Unterscheidung zwischen eigener wahrer Religion und fremdem Götzenkult in dieser Form nie getroffen. Die polytheistischen Religionen hätten nie nur Fremdheit um sich herum erzeugt, sondern immer auch Techniken der Übersetzung angeboten: Da hinsichtlich der verschiedenen Funktionen der Götter zwischen den Religionen große Ähnlichkeiten bestanden hätten, habe es eine grundsätzliche Übersetzbarkeit gegeben, was Assmann als große kulturelle Leistung bezeichnet. „Die verschiedenen Völker verehrten verschiedene Götter, aber niemand bestritt die Wirklichkeit fremder Götter und die Legitimität fremder Formen ihrer Verehrung.“¹² Mit der mosaischen Unterscheidung sei etwas radikal Neues in die Welt eingetreten und habe diese grundlegend verändert. Die monotheistischen Religionen seien „Gegenreligionen“, weil sie alles außerhalb ihrer selbst Liegende als Heidentum ausgrenzen würden: „Gegenreligionen funktionieren nicht als Medium interkultureller Übersetzung; ganz im Gegenteil wirken sie als ein Medium interkultureller Verfremdung.“¹³

Gegenreligion seien die monotheistischen Religionen aber auch in dem Sinn, dass sie ihre Entstehung selbst nicht einer evolutiven Entwicklung von der Idolatrie zum Monotheismus zuschrieben, sondern sich in revolutionärer Absetzung zum Alten verstehen würden. Diese Revolution verdanke sich einer von außen kommenden Offenbarung und hänge direkt mit einer radikalen Konversion zusammen. Um nicht rückfällig zu werden, müssten die Konvertiten sich dauernd von der vergangenen Sünde der Idolatrie abgrenzen und distanzieren. Deshalb diene die monotheistische Konversionserinnerung „der Ausbildung und Reproduktion kultureller Identität durch Abgrenzung“, während die dekonstruktive Erinnerung des Kosmotheismus „der weltbürgerlichen Öffnung durch Entgrenzung“¹⁴ diene.

Etwas vereinfachend könnte man also die (frühe) Assmann'sche These auf den Punkt bringen: Monotheismus erzeugt Identität durch intolerante und mitunter gewalttätige Absetzung von anderen, Polytheismen sind „tolerant“ in dem Sinne, dass sie Verständigung und Dialog unter den Religionen und

¹² Assmann J. 2004, 19.

¹³ Assmann J. 2004, 20.

¹⁴ Assmann J. 2004, 26.

Kulturen fördern.¹⁵ Dass in Zeiten der Globalisierung und angesichts eines befürchteten „clash of civilisations“ dem anscheinend bekömmlicheren Polytheismus der Vorzug zu geben ist, scheint auf der Hand zu liegen. Assmann schließt sein Buch „Moses der Ägypter“ dementsprechend mit folgenden Worten: „Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen. [...] Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung auf.“¹⁶

Es ist somit wenig verwunderlich, dass seine These als Angriff auf die monotheistischen Religionen und als Plädoyer für die Aufhebung der mosaischen Unterscheidung und die Rückkehr zum (scheinbar) problemlosen Pluralismus der bekömmlichen Polytheismen verstanden wurde.¹⁷

Assmann selbst hat diese starke These jedoch in seinen nachfolgenden Schriften¹⁸ ein Stück weit modifiziert bzw. zurückgenommen. Auch er will nicht hinter die Unterscheidung von wahr und falsch zurückgehen: „Selbstverständlich handelt es sich auch in meinen Augen sowohl beim wissenschaftlichen Denken wie beim Monotheismus um zivilisatorische Errungenschaften ersten Ranges, für deren Aufgabe zu plädieren mir nie einfallen würde. Ich plädiere weder für eine Rückkehr zum Mythos noch zur primären Religion.“¹⁹ Auch hält er die Unterscheidung von wahr und falsch nicht per se für gewalttätig, und räumt ein, dass es auch in der polytheistischen Welt massiv Gewalt gegeben hat. Der Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus ist also auch nach Assmann nicht als ein Übergang von einem goldenen Zeitalter des Friedens in ein Zeitalter der Gewalt zu verstehen.

¹⁵ Eine etwas andere Sicht bietet hier der katholische Theologe Gerd Neuhaus, der darauf hinweist, dass gerade die theoretische Intoleranz des Monotheismus (es gibt nur einen wahren Gott und dieser ist der Schöpfer aller Menschen und der ganzen Welt) zu einer praktischen Toleranz führte (weil alle Menschen Abbild des einen Gottes sind, darf ihnen nicht Gewalt angetan werden), während eine auf den ersten Blick tolerante Haltung (es gibt viele konkurrierende Götter) gerade zu praktischer Intoleranz – nämlich zum tödlichen Kampf mit einem Gott gegen einen anderen Gott und dessen Anhänger – führen konnte. Vgl. dazu Neuhaus 1999, 89-91.

¹⁶ Assmann J. 2004, 282.

¹⁷ vgl. Assmann J. 2003, 15.

¹⁸ Vgl. Assmann J. 2003 und Assmann J. 2005.

¹⁹ Assmann J. 2003, 25.

Die Frage, die sich dann jedoch stellt und auf die sich Assmann in neueren Beiträgen immer mehr konzentriert, ist die, warum es in den monotheistischen Religionen so viele „Gewalttexte“ gibt: „Warum beschreiben die biblischen Texte die Gründung und Durchsetzung der monotheistischen Religion in so gewaltsamen Bildern?“²⁰ Assmann selbst antwortet hier mit einem Hinweis auf die im Monotheismus notwendige Konversion und die Angst vor dem Rückfall. Die Sprache der Gewalt sei eine Warnung vor dem Vergessen, eine Warnung vor der Assimilation, eine Warnung vor dem Rückfall in die frühere Existenzform. Seine Conclusio für die Gegenwart lautet demnach:

„Für uns heute, die wir in einer anderen Zeit leben ist es wichtig, sich klarzumachen, dass die Gewalt dem Monotheismus nicht als eine notwendige Konsequenz eingeschrieben ist. Warum sollte die Unterscheidung zwischen wahr und falsch gewalttätig sein? Die Sprache der Gewalt entstammt dem politischen Druck, aus dem der Monotheismus gerade befreien will. Sie gehört in die revolutionäre Rhetorik der Konversion, der radikalen Wende und Abkehr, des kulturellen Sprungs aus dem Alten ins Neue. Über diese Schwelle sind wir längst geschritten; sie bedarf keiner eifernden Einschärfung mehr.“²¹

Die „Gewalttexte“ der monotheistischen Religionen seien gleichsam semantisches Dynamit, das heute in den Händen von Fundamentalisten zünde, welche sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. Von ihnen werde die Sprache der Gewalt als Ressource im politischen Machtkampf missbraucht. Deshalb sei es notwendig, diese Motive zu historisieren, d.h. ihre Genese aufzudecken, und sie in ihrer Geltung einzuschränken.

Während Assmann in seinen neueren Beiträgen somit nahe legt, dass es sich bei den Gewalttexten der monotheistischen Religionen um bloße Konversionsrhetorik handelt, durch deren Relativierung und Historisierung die Problematik von (monotheistischer) Religion und Gewalt zu lösen sei, geht der franko-amerikanische Literatur- und Kulturwissenschaftler René Girard von einem komplexeren Verhältnis von Religion und Gewalt aus. Er ist überzeugt: Nur wenn dieses Verhältnis in seiner gesamten Komplexität erfasst wird, kann die Frage von Religion und Gewalt – und in der Folge auch die

²⁰ Assmann J. 2005, 18.

²¹ Assmann J. 2005, 38.

Frage nach dem Versöhnungspotential von Religion – adäquat thematisiert werden.

2 Religionen und Gewalt – Ein komplexes Verhältnis

Ausgangspunkt für Girards Überlegungen²² bildet in diesem Zusammenhang die reale zwischenmenschliche Gewalt, die er als menschheitliches Phänomen versteht. Während bei Tieren die Aggression innerhalb einer Spezies durch *dominance patterns* begrenzt ist, lässt bei Menschen die Instinktgebundenheit nach. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch das mimetische Begehren, das nicht objektgebunden ist: Der Mensch weiß nicht, was er begehrt, und um das herauszufinden, imitiert er das Begehren anderer, wodurch Vorbild und Nachahmende/r rasch zu Rivalen werden. Es entstehen mimetische Rivalitäten, die höchst ansteckend sind und die menschliche Spezies zerstört hätten, wenn nicht etwas das verhindert hätte. Girard spricht vom Sündenbockmechanismus, der kollektiven Tötung eines einzelnen Opfers, der die mimetische Krise beendet und in dessen Folge das Opfer divinisiert wird.

Von diesem Geschehen berichten nach Girard die Mythen. Die Evangelien beinhalten dieselbe Sequenz: die Krise des kleinen jüdischen Staates unter römischer Besatzung, das Drama eines einzelnen Opfers, Jesus, das kollektiv ermordet und von dem später als Gott bzw. Sohn Gottes gesprochen wird. Allerdings betont Girard, dass es einen *entscheidenden Unterschied* zwischen Mythen und biblischen Berichten gibt²³: Die Evangelien berichten klar von der Unschuld Jesu, während die Mythen glauben, dass ihre Protagonisten tatsächlich jene Verbrechen begangen haben, deren sie von ihren Verfolgern angeklagt werden. Mythen gehen davon aus, dass das Opfer schuldig und der Lynchmob unschuldig ist, das Urteil der Evangelien steht dem dia-

²² Für eine ausführliche Darstellung der mimetischen Theorie vgl. Palaver 2003a.

²³ Aus theologischer Sicht ist noch ein weiterer, fundamentaler Unterschied festzumachen: Aus biblischer Sicht wird Jesus Christus nicht aufgrund seines Opfertodes als der Messias und Sohn Gottes gehalten, sondern als der inkarnierte Logos von Anfang an geglaubt. Demgegenüber werden in den Mythen die getöteten Opfer im Nachhinein und aufgrund ihres Todes divinisiert.

metral entgegen: das Opfer ist unschuldig und der Mob schuldig. Auch alttestamentliche Texte beinhalten nach Girard eine solche Umkehrung des mythischen Schemas: z.B. die Texte über Josef, Hiob und den Gottesknecht. Die Ereignisse sind dabei im Grunde dieselben, nur die Interpretation ist grundverschieden.

Das wäre allerdings nicht weiter von Bedeutung, wenn die Mythen und andere religiöse Texte reine Fiktion wären. In diesem Fall wäre auch der genannte Unterschied zwischen den Mythen und der biblischen Offenbarung irrelevant, eine Frage der persönlichen Vorliebe der entsprechenden Autoren und ohne weitere Bedeutung.

Doch nach Girard sind Mythen und biblische Texte keineswegs reine Fiktion. Diese Texte haben nichts Poetisches oder Spielerisches an sich, sondern erinnern eher an Berichte gewalttätiger Mobs über ihre eigene Gewalt. Girard nennt vier Momente, um diese Hypothese zu stützen: 1. Die Täter haben Angst vor dem zukünftigen Opfer, sind damit beschäftigt, sich vor diesem erschreckenden Monster zu beschützen, das in Wirklichkeit selbst dem Psalmeter gleicht, der von der tobenden Menge umzingelt ist. Letztlich ist das Opfer der einzige, der stirbt. 2. Dem Opfer werden stereotype Vergehen (Inzest, Vatemord, Vergewaltigung, böser Blick) zugeschrieben. 3. Viele Opfer unterscheiden sich durch eine physische Besonderheit (hinkend, einäugig, buckelig, verkrüppelt) von anderen. 4. Viele Opfer kommen von außen, also als Fremde, in eine Gemeinschaft.

Girard geht nun *nicht* davon aus, dass die Mythen *korrekte* Berichte über die Mobphänomene sind, sondern vielmehr, dass die Mobphänomene zwar *real*, aber die Berichte der Mythen über diese Phänomene systematisch *verzerrt* sind (schuldiges Opfer, unschuldiger Mob). Wie kommt es aber dazu, dass alle von der Schuld des einen, mehr oder weniger zufälligen Opfers überzeugt sind? Girard weist auf die mimetische Ansteckung hin, die in den Evangelien am spektakulärsten in der Verleugnung des Petrus zu Tage tritt: Seine dreifache Leugnung, Jesus zu kennen, deutet Girard als mimetisches Phänomen. Aber auch Pilatus und die beiden neben Jesus gekreuzigten Räuber verfallen derselben Ansteckung.

Diese mimetische Ansteckung führt nach Girard dazu, dass in einer mimetischen Krise, in der jeder jedem feindlich gegenübersteht, alle kulturellen Dif-

ferenzen verschwinden und sich der mimetische Furor immer mehr auf ein einziges Individuum fokussiert, das als der Inbegriff alles Bösen und aller Monstrosität erscheint. In diesem Moment hat kein Mitglied der Gemeinschaft mehr einen anderen Feind als dieses eine monströse Opfer. Sobald dieses getötet ist, findet die Gewalt (vorläufig) ein Ende. Die zerstörerische Gewalt aller gegen alle hat sich verwandelt in die heilsame Gewalt aller gegen einen. Die Gemeinschaft ist auf scheinbar wundersame Weise versöhnt, doch früher oder später werden die mimetischen Rivalitäten wieder aufbrechen. In dieser Situation erinnert sich nach Girard die Gemeinschaft des ersten heilsamen Geschehens und versucht, dieses zu wiederholen – das rituelle Opfer ist geboren.

Man könnte das bisher Gesagte folgendermaßen zusammenfassen: Als die *dominance patterns* unter den zukünftigen Menschen zusammenbrachen, kam es zu Krisen, in denen der mimetische Opfermechanismus ausgelöst wurde. Um diesen herum bildeten sich die ersten Systeme von Tabus und Opferriten, das waren die *ersten Formen der Religion* und die ursprüngliche Form der menschlichen Kultur. Diese Religion ermöglichte es den Menschen, der positiven Seite der Nachahmung / Mimesis teilhaftig zu werden: der großen Fähigkeit zu lernen und der Intelligenz. D.h. dann aber auch, dass die archaischen Religionen keineswegs *Ursache* der Gewalt waren, sondern im Gegenteil eine *Folge* dieser Gewalt und vor allem *Schutz* vor der zerstörerischen Gewalt und Grundlage weiterer Entwicklung. *Die archaischen Religionen eröffneten den Menschen eine Form der Versöhnung und des (vorläufigen) Friedens: Versöhnung und Friede auf Kosten eines ausgeschlossenen Dritten.*

Nach Girard waren es somit die Religionen, die den Menschen ermöglichten, ihre eigene Gewalt zu überleben, und alle großen kulturellen Institutionen wie das Justizsystem entspringen letztlich dem Opfer. Dabei handelt es sich im Grunde um eine gewaltsame Eindämmung der Gewalt²⁴, die jedoch nur funktioniert, weil die Menschen den Opfermechanismus nicht durchschauen, sondern von der Schuld der Opfer überzeugt sind.

²⁴ Die archaischen Religionen schließen dabei Gewalt in zweifachem Sinne ein, was in der englischen Sprache durch die doppelte Bedeutung der Verbs „contain“ gut zum Ausdruck gebracht wird – sie bedienen sich der Gewalt um dadurch Gewalt einzudämmen.

Die biblischen Schriften decken nun die Unschuld der Opfer und damit die Täuschung der archaischen Religionen auf. Doch dafür ernten sie nach Girard nicht immer Anerkennung. Da die (polytheistischen) Mythen die ungerechte Gewalt verschleiern, erscheinen sie als viel weniger gewalttätig als die Texte der Bibel, die mythische Welt erscheint viel erfreulicher als die der Bibel, weil die Mythen die trügerische Sicht der Verfolger und nicht die wahrhaftigere Perspektive des Opfers widerspiegeln.

Der Einfluss der Bibel hat nach Girard in unserer Welt tiefe Spuren hinterlassen: die archaischen Religionen verschwinden, die Gewalt nimmt ab, was sich u.a. in den Bereichen der Strafgesetzgebung, der Situation der Frauen, des Schutzes von Kindern und alten Menschen, sowie der medizinischen Versorgung zeigt. Alle diese Bemühungen sind nach Girard beispiellos. Unsere Welt ist sich immer mehr der Viktimisierung bewusst und die Sorge um die Opfer ist so groß wie nie zuvor, bisweilen nimmt sie sogar geradezu karikaturhafte Züge an.²⁵ Gleichzeitig spricht Girard von einer Zunahme der Gewalt (Genozide, Konzentrationslager, Nuklearwaffen). Es handle sich um zwei gegensätzliche Trends, die gleichzeitig unsere Welt charakterisieren. Wie ist das möglich?

Girard weist darauf hin, dass die Gewalt, die durch die biblische Offenbarung langsam untergraben wird, jene sakrifizielle Gewalt ist, welche die zerstörerischsten Formen der Gewalt lange Zeit in Schach gehalten hat und sie immer noch in Schach hält. Biblische Religion und andere Religionen können deshalb nicht einfach im Sinne des Gegensatzpaares Gewaltfreiheit und Gewalt einander gegenübergestellt werden, es handelt sich nach Girard nicht um eine einfache Opposition. Die Beseitigung sakrifizieller Gewalt ist weder einfach gut noch schlecht, sie ist ein durchaus ambivalenter Fortschritt im Kampf gegen die Gewalt. Der Friede und die Versöhnung, die für uns erreichbar sind, beruhen nach Girard nämlich nicht selten auf eben dieser sakrifiziellen Gewalt – zwar nicht mehr in der Form ritueller Opfer, aber in Form von Institutionen, beispielsweise der Polizei oder der Armee. Wenn

²⁵ „Die Sorge um die Opfer ist zu einem paradoxen Zankapfel im Spiel der mimetischen Rivalitäten, der konkurrierenden Überbietungen geworden.“ Girard 2002, 205.

man diese sakrifizielle Gewalt schwächt, hat das zur Folge, dass auch ihre gewalteindämmende Kraft geschwächt wird.²⁶

Gleichsam als Zwischenergebnis kann hier somit festgehalten werden: *Der Zugang zu jener Art von Versöhnung und Friede auf Kosten Dritter, welche durch die archaischen Religionen ermöglicht wurde, wird also durch den Einfluss der biblischen Tradition im Laufe der Geschichte immer mehr verunmöglicht, und wo nicht neue Formen der Versöhnung und des Friedens – wie sie die jüdisch-christliche Offenbarung ebenfalls vermittelt – zum Tragen kommen, droht ein Szenario der zerstörerischen Gewalt.* Insofern führt die jüdisch-christliche Tradition mit ihrer Aufdeckung des Sündenbockmechanismus und ihrer – inzwischen zur Alltagskultur gehörenden – Sorge um die Opfer nicht automatisch zu einer einfachen Lösung des komplexen Verhältnisses von Religion und Gewalt und zu einer friedlichen Welt, sondern es kommt – gerade dort, wo diese Tradition nur teilweise wirksam wird, aber nicht zu einer umfassenden Bekehrung und zu einem grundlegend neuen Verhalten führt – zu einer apokalyptischen Verschärfung der Situation, wie dies bereits das alte lateinische Sprichwort „*corruptio optimi pessima*“ zum Ausdruck bringt.²⁷

3 Irrwege und Abwege: Ansteigen der Gewalt im Gefolge der christlichen Offenbarung

Worin besteht nun diese „*corruptio optimi*“? Wolfgang Palaver hat aufgezeigt, dass die biblische Parteinahme für die Opfer jene Religionen ermög-

²⁶ „Christus kann den Menschen den wahrhaft göttlichen Frieden nicht bringen, ohne uns zuvor den einzigen Frieden zu nehmen, den wir haben. Diesen zwangsläufig gefährlichen historischen Prozess erleben wir jetzt.“ Girard 2002, 231f. Vgl. Girard 2004; Girard 2005. In diesem Sinn sind archaische Religionen auch nicht einfach als falsche Welterklärungen zu verstehen, sondern als Formen der Gewalteindämmung und Friedenssicherung. Der Versuch, ohne die sakrifizielle Gewalt auszukommen, erweist sich als sehr schwierig.

²⁷ David Hume sprach erstmals von dieser „*corruptio optimi*“ im Hinblick auf den Monotheismus. Vgl. Hume 1998, 163.

lichte, die Elias Canetti als *Klagereligionen* beschrieben hat.²⁸ Canetti verwendete diese Bezeichnung insbesondere für das Christentum und den (schiitischen) Islam, und bezeichnete damit das Phänomen, dass sich hier die Gläubigen, die selbst in vielen Zusammenhängen Verfolger sind und Schuld auf sich geladen haben, auf die Seite eines verfolgten und getöteten Opfers (Jesus bzw. Hussain) stellen, um sich auf diese Weise zu entsühnen:

„Von den Religionen der Klage ist das Gesicht der Erde gezeichnet. Im Christentum haben sie eine Art von allgemeiner Gültigkeit erlangt. [...] Die Legende, um die sie sich bilden, ist die eines Menschen oder Gottes, der zu Unrecht umgekommen ist. Es ist immer die Geschichte einer Verfolgung, sei es einer Jagd oder einer Hetze. [...] Die Jagd oder Hetze aber wird immer vom Opfer aus empfunden. Um sein Ende bildet sich eine Klagemeute, aber ihre Klage hat eine besondere Note: der Tote ist den Menschen zuliebe gestorben, die um ihn klagen. [...] Als Verfolger haben die Menschen gelebt, und als Verfolger leben sie auf ihre Weise immer weiter. [...] Aber Schuld und Angst in ihnen nehmen unaufhaltsam zu, und so sehnen sie sich ahnungslos nach Erlösung. So schließen sie sich einem an, der für sie stirbt, und in der Klage um ihn fühlen sie sich selber als Verfolgte. Was immer sie getan, wie immer sie gewütet haben, für diesen Augenblick stellen sie sich auf die Seite des Leidens. Es ist ein plötzlicher und weittragender Wechsel der Parteien. Er befreit sie von der angesammelten Schuld des Tötens und der Angst, dass der Tod sie selber trifft. Was immer sie anderen angetan haben, das nimmt ein anderer nun auf sich, und, indem sie ihm treu und ohne Rückhalt anhängen, entgehen sie, so hoffen sie, der Rache.“²⁹

Mit dem beschriebenen Perspektivenwechsel bzw. der Parteinahme für das als unschuldig erkannte Opfer sind nach Canetti zwei Konsequenzen eng verknüpft: Eine erste, direkte Folge ist der unendliche Wert, der jedem einzelnen Menschen im Gefolge der Ausbreitung des Christentums zuerkannt wird: Gerade in jenen Regionen der Erde, die von der jüdisch-christlichen Tradition und der mit ihr einhergehenden Sorge um die Opfer geprägt sind, hat sich ein besonderes Gespür für die unantastbare Würde der menschlichen Person entwickelt.³⁰

Eine zweite, wenn auch etwas weniger direkte Folge des klagereligiösen Perspektivenwechsels sieht Canetti in der Tendenz, sich in der Parteinahme für

²⁸ Vgl. Palaver 2003b, 224-227; Palaver 2008 (Wolfgang Palaver hat diesen Artikel freundlicherweise bereits zur Verfügung gestellt. Die Publikation erfolgt jedoch erst 2008, sodass im Moment noch keine Seitenangaben vorliegen.)

²⁹ Canetti 2003, 168-171.

³⁰ Vgl. Canetti 2003, 555f; sowie Palaver 2008.

das Opfer selbst zu Rache und Gewalt berufen zu fühlen: Weil man auf der Seite des unschuldigen Opfers steht, fühlt man sich dazu berechtigt, selbst mit Gewalt gegen die Täter vorzugehen.³¹ Diese Haltung findet sich auch immer wieder in der Geschichte des Christentums: So benutzte der christliche Antisemitismus die Parteinahme für Jesus, um mit Gewalt gegen die Juden, die als „Gottesmörder“ angeklagt wurden, vorzugehen, und die Kreuzzugsbewegung erstarkte unter dem Anspruch, sich im Namen des Gekreuzigten an Juden und Muslimen im Heiligen Land zu rächen und die heiligen Stätten zurückzuerobern. Palaver hat darauf hingewiesen, dass mit dem Begriff der Klagereligionen indirekt der tiefere Kern des modernen Terrorismus – aber auch des „war against terrorism“ – beschrieben ist:

„Terroristen legitimieren sich als Verteidiger der Schwachen und Verfolgten. Im Namen der Unterdrückten rufen sie zur Zerstörung und Gewalt auf. [...] Dies zeigt sich auch in den Interviews, in denen Osama bin Laden den islamistischen Terrorismus rechtfertigte. Er sieht sich und seine Verbündeten als Verteidiger der Opfer der ganzen Welt. Neben unterdrückten Muslimen in Saudiarabien und verfolgten Palästinensern nennt er die 600.000 Kinder, die im Irak aufgrund der Sanktionen getötet worden seien, die – aufgrund angeblich fehlender militärischer Unterstützung – getöteten Muslime in Bosnien-Herzegowina sowie die japanischen Opfer der amerikanischen Atombombenabwürfe. Ganz im Sinne einer Klagereligion weist Osama bin Laden Vorwürfe des Terrorismus von sich, um umgekehrt die Welt des Islams als ‚ein Opfer des internationalen Terrorismus‘ darzustellen. Wie tief das Problem der Klagereligionen aber tatsächlich reicht, zeigt sich, wenn wir auch die Versuchung der westlichen Welt ansprechen, die uns seit dem 11. September 2001 begleitet. Die USA und der Westen sehen sich jetzt selbst zu recht als Opfer und das provoziert wiederum ein tiefes Verlangen nach Vergeltung.“³²

Während jedoch Canetti selbst das klagereligöse Motiv bei einer Vielzahl von Religionen und Kulturen (z.B. Klage um Adonis, Tammuz, Attis oder Osiris) zu erkennen meint³³, argumentiert Palaver mit F. Nietzsche und M. We-

³¹ In eine ähnliche Richtung weist auch eine Beobachtung des Leuener Ethikers Johan De Tavernier, wenn dieser schreibt, dass die monotheistischen Religionen mit ihrem stärkeren Wahrheitsanspruch einerseits ein größeres Risiko zu Intoleranz haben, dass sie aber andererseits auch in höherem Maße humanisierend gewirkt und die menschliche Entwicklung weiter vorangetrieben haben als polytheistische Religionen. Vgl. dazu De Tavernier 2004, 117f.

³² Palaver 2003b, 226f.

³³ Vgl. Canetti 2003, 168f.

ber³⁴, dass es sich dabei tatsächlich um ein spezifisches Phänomen der jüdisch-christlich-muslimischen Tradition, bzw. der abrahamitischen Religionen handelt, dass also das Phänomen der Klagereligion mit der Bibel in die Welt gekommen ist.³⁵

In diesem Zusammenhang kann auch Aleida Assmanns Auseinandersetzung mit der christlichen Abendmahlstradition „Gewalt und das kulturelle Unbewusste: eine Archäologie des Abendmahls“ verstanden und in einem ihrer Grundanliegen positiv aufgenommen werden:³⁶ A. Assmann weist darin mit der Methode der „kulturellen Gedächtnisforschung“ auf Zusammenhänge zwischen der christlichen Abendmahlstradition und einem christlichen Antisemitismus hin. Bei aller Kritik, die aus theologischer Sicht an den Thesen und der – in manchem willkürlich erscheinenden – Vorgehensweise Assmanns anzubringen ist, können ihre Ausführungen doch als legitimer Hinweis auf die klagereligiöse Versuchung des Christentums verstanden und aufgegriffen werden.

Allerdings handelt es sich bei dieser Versuchung nicht um den *Kern* der biblischen Tradition, wie etwa auch Aleida Assmann annimmt, sondern vielmehr um eine Art „Parasit“, ja im Grunde um die ärgste *Perversion* dieser Tradition: Denn wieder ist hier derselbe Mechanismus am Werk wie in den sakralen Opferreligionen, nur diesmal gleichsam unter umgekehrten Vorzeichen: Wieder sollen Friede und Gerechtigkeit durch Ausschluss und tötende Gewalt gegen eine Gruppe von Menschen, die diesmal als Verfolger eines unschuldigen Opfers und damit als der Inbegriff des Bösen angesehen werden, hergestellt werden. Es handelt sich also um eine Art „Sündenbockjagd zweiter Ordnung“, um eine „Jagd auf die Sündenbockjäger“³⁷.

³⁴ Palaver bezieht sich hier vor allem auf Friedrich Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral* und auf Max Webers *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, insbesondere Band 3: *Das antike Judentum*.

³⁵ Vgl. Palaver 2008.

³⁶ Aleida Assmann, Professorin für Anglistik und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz, hielt im November 2005 im Rahmen der Reihe „Raymund Schwager Innsbrucker Religionspolitologische Vorlesungen“ einen Vortrag zum Thema „Gewalt und das kulturelle Unbewusste: eine Archäologie des Abendmahls“. Vgl. Assmann A. 2005.

³⁷ Girard 2002, 198.

Girard bringt diese Perversion, diese *corruptio*, die in der Verfolgung im Namen der Opfer besteht, mit der biblischen Figur des Antichrist, d.h. mit der usurpierenden und pervertierten Nachahmung Christi, in Verbindung: „Was bedeutet eigentlich das Wort Antichrist? Doch wohl, dass man Christus nachahmen und ins Lächerliche ziehen wird. Es enthält eine genaue Beschreibung einer Welt, unserer eigenen, in der die schlimmsten Verfolgungstaten im Namen der Verfolgungsbekämpfung ausgeführt werden.“³⁸

Die Legitimation von rächender Gewalt im Namen der Opfer (oder auch im Namen eines Gottes der Opfer) entspricht somit *nicht* dem authentischen Impetus der biblischen Tradition, sondern einer bis zur Unkenntlichkeit gehenden Verzerrung derselben. Allerdings begleitet sie als klagereligiöse Versuchung den biblischen Impuls von seinen Anfängen über die islamische – und hier insbesondere die schiitische – Tradition bis hinein in die Viktimologie unserer säkularen Gegenwartskultur.

Doch worin ist eigentlich der wahre Kern der jüdisch-christlichen Tradition in Bezug auf Gewalt, Versöhnung und Frieden zu sehen?

4 Jenseits von Sündenbockmechanismus und billigem Kompromiss: Aspekte authentischen christlichen Bemühens um Frieden und Versöhnung

4.1 Die fundamentale Bedeutung der Erbsünde

Angesichts der klagereligiösen Tendenz, sich selbst auf die Seite der Opfer zu stellen und mit dieser Positionierung die eigene Gewalt zu rechtfertigen, kann der authentische jüdisch-christliche Impuls in der Einsicht und im *Eingeständnis der eigenen (Mit-)täterschaft und im damit einhergehenden Verzicht auf rächende und strafende Gewalt* gesehen werden. Diese Einsicht in

³⁸ Girard 1997, 63. Diese Analyse teilt weitgehend Didier Pollefeyt, wenn er in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Buch „Incredible Forgiveness: Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation“ feststellt: „In the name of one or another particular good we see how, today, precisely out of this intense moral motivation, new forms of intolerance and even violence arise.“ Pollefeyt 2004a, 1

das eigene Tätersein findet sich biblisch sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, wobei Girard und auch die vom Innsbrucker Theologen Raymond Schwager begründete „Dramatische Theologie“ den entsprechenden Passagen zentrale Bedeutung einräumen.

Im Alten Testament ist vor allem auf eine Stelle beim Propheten Jesaja (das vierte Lied vom Gottesknecht) hinzuweisen, in welcher der Perspektivenwandel hin zur Einsicht in das eigene Verfolgersein und die eigene Täterschaft klar beschrieben wird. Jene Menge, deren Mitglieder noch kurz zuvor als gewalttätige, ihrer Meinung nach von Gott legitimierte Verfolger agierten, bewertet ihr eigenes Tun und das ihres Opfers neu:

„Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt.“
(Jes 53.4b-5a)

In Bezug auf das Neue Testament haben Girard und Schwager immer wieder auf die Rolle des Apostels Petrus verwiesen: Als sich der Kreis der Verfolger um Jesus enger zu ziehen beginnt, kann dieser sich der mimetischen Ansteckung kaum entziehen. Obwohl einer der engsten Vertrauten Jesu, verleugnet er ihn in der entscheidenden Situation und schließt sich damit de facto der Gruppe derer an, die ihn beseitigen wollen. Wie bei der Menge um den Gottesknecht vollzieht sich jedoch auch bei Petrus kurz danach – nämlich beim sprichwörtlich gewordenen, dreimaligen Krähen des Hahnes – ein Perspektivenwechsel, der mit Reue und Einsicht in das eigene Schuldigwerden einhergeht (und später schließlich in die Ostererfahrung, d.h. in die Erfahrung geschenkter Vergebung und Versöhnung mündet).

Wichtig dabei ist, dass sowohl Girard als auch Schwager mit ihrem Hinweis auf das Verhalten von Petrus nicht – gleichsam selbst sich auf die Seite des Opfers Jesu schlagend und aus dieser „überlegenen“ Position heraus Petrus verurteilend – auf einen Charakterfehler dieses Apostels aufmerksam machen wollen, sondern vielmehr auf die Universalität mimetischer Ansteckung im Kontext des Sündenbockmechanismus: Auch einem noch so starken Charakter ist es nicht möglich, sich dem Sog der Menge auf Dauer zu entziehen. In der christlichen Theologie wurde diese Einsicht – in Bezug auf alle³⁹ Men-

³⁹ Eine Ausnahme bildet hier dem Dogma nach allein Maria, die ohne Erbsünde ist. Vgl. DH 2800-2804.

schen – in der Lehre von der Erbsünde systematisch gefasst und vertieft:⁴⁰ Etwas vereinfachend könnte man damit die christliche Erbsündenlehre gleichsam als fundamentale Absage an die klagereligiöse Versuchung verstehen, weist sie doch letztlich mit unerbittlicher und gleichzeitig befreiender Klarheit auf jene Tatsache hin, welche (klagereligiösen) Verfolgungsmeuten nur allzu schnell und allzu gern vergessen: Wir alle sind (mit-)schuldig. Und deshalb hat kein Mensch das Recht, einen anderen im Letzten zu verurteilen oder gar im Namen Gottes zu töten. Das Bewusstsein darum, dass unser aller Blick immer wieder durch den universalen Schuldzusammenhang der Erbsünde getrübt ist, führt zu der Einsicht, dass es keinem Menschen zusteht, sich ganz auf die Seite des unschuldigen Opfers oder auf die Seite Gottes zu stellen und die Rache selbst in die Hand zu nehmen. In diesem Kontext ist die Bedeutung des heute oft vernachlässigten, da in unseren aufgeklärten Ohren etwas altertümlich klingenden Gebets des *Confiteor*⁴¹, das Teil der katholischen Liturgie ist, nicht zu unterschätzen. Denn dieses Bekenntnis macht in jedem Gottesdienst das Eingeständnis des eigenen Schuldigseins explizit und kann damit gleichsam eine gewisse Schutzfunktion gegenüber der klagereligiösen Versuchung ausüben.⁴²

Die Einsicht in das eigene Mitschuldigsein durchzieht implizit – obwohl es auf den ersten Blick vielleicht nicht den Anschein hat – auch viele der biblischen Gewalttexte: Denn sowohl die alttestamentlichen Klage- und Fluchpsalmen, als auch die neutestamentlichen apokalyptischen Texte zeichnen sich – bei aller darin enthaltenen Gewaltrhetorik – doch dadurch aus, dass sie angesichts einer als äußerstes Unrecht erfahrenen Situation zwar massiv Gott darum bitten, das erlittene Unrecht zu rächen und die Feinde zu bestrafen,

⁴⁰ Peter Sloterdijk hat – durchaus zu Recht – in seinem Nachwort zu Girards Buch „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz“ die mimetische Theorie als „wissenschaftliche Fassung der Erbsündenlehre“ bezeichnet. Vgl. Sloterdijk 2002, 250.

⁴¹ Die heute gebräuchliche Formulierung dieses kirchlichen Schuldbekenntnisses lautet: Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen, und allen Brüdern und Schwestern, dass ich Gutes unterlassen und Böses getan habe: ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Werken: durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine große Schuld. Darum bitte ich die selige Jungfrau Maria, alle Engel und Heiligen und euch, Brüder und Schwestern, für mich zu beten bei Gott, unserem Herrn.

⁴² In diesem Kontext müsste auch der Frage nachgegangen werden, ob es nicht einen direkten Zusammenhang zwischen der „Viktimologie“ der Gegenwart und dem Vorbehalt vieler „moderner und aufgeklärter“ christlicher Gemeinden gegenüber diesem Gebet gibt.

aber eben doch nicht dem (klagereligiösen) Impuls nachgeben, die Rache selbst in die Hand zu nehmen,⁴³ sondern die Rache bzw. das Gericht Gott überlassen.⁴⁴

4.2 Und die Rede vom zornigen und richtenden Gott?

Doch ist mit dem Eingeständnis der eigenen (Mit-)Täterschaft und dem damit einhergehenden Verzicht auf rächende und strafende Gewalt von menschlicher Seite bereits alles gesagt? Bleibt nicht eine Religion, die auf einen zornigen und richtenden Gott hofft, letztlich doch der Gewalt verhaftet?

Um diese Frage beantworten zu können, ist zunächst zu klären, worin der Wert der Rede vom zornigen und richtenden Gott besteht, bzw. wie das herbeigesehnte Gericht Gottes genauerhin zu verstehen ist, was hier allerdings nur ansatzweise geschehen kann. Vorderhand ist in diesem Zusammenhang sicherlich Roger Burggraeve zuzustimmen, wenn dieser darauf hinweist, dass der Sinn der Rede vom zornigen Gott primär darin zu sehen ist, dass gemäß dem biblischen Gottesbild Gott ganz klar auf Seiten der Opfer steht und sein Zorn sich auf das an ihnen verübte Unrecht bezieht. Vor diesem Hintergrund kritisiert Burggraeve es auch als eine Einseitigkeit in der christlichen Verkündigung der letzten Jahre, dass man hier nur noch ein zuckersüßes Gottesbild gelten lassen wollte, und er betont, dass das Bild vom zornigen Gott in Bezug auf das Böse, das sich die Menschen gegenseitig antun, durchaus sei-

⁴³ Anders verhält es sich beim religiösen Terrorismus der Gegenwart, der „sich im Gegensatz dazu als eine moderne Erscheinung [zeigt], weil er mit seinem gewalttätigen Aktivismus verrät, dass er trotz aller religiösen Beteuerungen nicht wirklich an ein Handeln Gottes glaubt, sondern ähnlich wie jeder säkulare Terrorismus die Geschichte selbst in die Hände zu nehmen versucht“. Palaver 2003b, 229.

⁴⁴ Allerdings kann dieser faktische Gewaltverzicht zumindest z.T. auch auf eine realpolitische Situation zurückgeführt werden. Darauf weist der Judaist und Islamwissenschaftler Rabbi Reuven Firestone in seinem Aufsatz *Judaism on Violence and Reconciliation: An Examination of Key Sources* hin: „Rabbinic Judaism remained quietist and innocent because it was rendered absolutely incapable of being militant. Today, as a whole, Jews appear to be no less and no more militant religionists than Muslims or Christians. Historically and until only recently, Jews simply could not engage effectively in militant activism.“ Firestone 2004, 81. Insofern stellt sich die Frage nach der realen Gewaltausübung erst in der gegenwärtigen politischen Situation mit letzter und eigentlicher Dringlichkeit.

nen Sinn hat:⁴⁵ Die Rede vom Zorn Gottes weist mit aller Dringlichkeit auf die Entrüstung Gottes gegenüber dem Unrecht und dem Bösen, gegenüber der Zerstörung von Lebensmöglichkeiten hin, und ist somit nur die Kehrseite eines Gottesbildes, das Gott als Liebhaber der Menschen und des Lebens versteht.⁴⁶ Die Rede vom zornigen Gott und vom Gericht Gottes ist insofern auch im Zusammenhang mit dem Festhalten an der Wahrheitsfrage – gerade auch im Kontext des Opfer- und Täterseins – zu sehen, sie ist gleichsam die Garantie dafür, dass sich im Konfliktfall nicht einfach die Position des Stärkeren durchsetzt und die Rede von der Erbsünde nicht zur Legitimation eines billigen Relativismus verkommt.

Wenn jedoch betont wird, dass Gott sich auf die Seite der Opfer stellt, ist – um die klagereligiöse Versuchung nicht erneut zu verstärken – auch auf eine Veränderung im biblischen Gottesbild hinzuweisen, die Schwager in seinem Hauptwerk *Jesus im Heilsdrama* betont hat: Gerade mit der Figur des bereits erwähnten Gottesknechtes im AT und der Person Jesu als hermeneutischem Schlüssel zum Verständnis der biblischen Schriften zeigt sich eine Entwicklungstendenz vom Bild eines kriegerischen Gottes, der selbst Opfer fordert, hin zu einem Gott der Liebe, der die Opfer rettet und ihnen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet, ohne jedoch die Täter zu vernichten. Schwager hat – gerade auch im Zusammenhang mit seinem dramatischen Verständnis von Leben und Geschick Jesu – darauf hingewiesen, dass das Gericht Gottes zwar klar zu Gunsten des unschuldigen Opfers ausfällt, dieses rehabilitiert und ihm neue Lebensmöglichkeiten eröffnet, dass es aber gleichzeitig auch ein Urteil zu Gunsten der Täter ist, insofern es diesen Umkehr, Vergebung und neue Lebensmöglichkeiten eröffnet.⁴⁷ Wenn somit in den biblischen Texten von Zorn und Gericht Gottes die Rede ist, zielt dies letztlich nicht auf die

⁴⁵ Vgl. Burggraeve 2004a, 40f. Für eine ausführliche und fundierte Auseinandersetzung mit der Tradition des Zornes Gottes vgl. dazu auch Miggelbrink 2000, sowie in geraffter Form Miggelbrink 2002.

⁴⁶ „God takes evil seriously and takes the side of the victims.“ Burggraeve 2004a, 43. Allerdings sieht Burggraeve sehr wohl auch die (klagereligiösen) Gefahren, die mit der Vorstellung vom heiligen Zorn und der Entrüstung über das Böse verbunden sind: Die Versuchung, das Böse endgültig und bis an seine Wurzeln auszurotten zu wollen, und das mit gewalttätigen, brutalen Mitteln, wodurch man selbst dem Bösen verfällt. In den zuvor erwähnten Girard'schen Kategorien gesprochen, liegt die Gefahr also genau in jener (klagereligiösen) Logik, die Satan durch Satan austreiben will. Vgl. Burggraeve 2004a, 48-51.

⁴⁷ Vgl. dazu Schwager 1996a.

Vernichtung und Auslöschung der Sünder bzw. Täter, sondern auf deren Reue, durch welche Vergebung und Heilung vom Stachel des Bösen möglich wird, was allerdings nicht ohne die – durchaus schmerzhafteste Lösung – vom Bösen zu erreichen ist.⁴⁸ Insgesamt geht es beim göttlichen Gericht somit weniger um ein letztes Verurteilen und Aburteilen, sondern um das Aufrichten und Befreien der von der Sünde und dem Bösen gefangen gehaltenen Menschen.

Und noch etwas macht die theologische Lehre von der Erbsünde klar: Weil alle immer auch Täter sind, ist eine Diabolisierung der Gegner nicht angebracht. Vielmehr ist die Versuchung, die eigenen Gegner zu dämonisieren und sie als diabolische Feinde (mit Gewalt) zu bekämpfen, eine im Grunde klagereligiöse Versuchung, die Burggraeve gegenwärtig gerade auch bei neuen sozialen (bisweilen christlich geprägten) Bewegungen ortet.⁴⁹ Im Grunde handelt es sich dabei aber um eine Versuchung, die in der Geschichte insbesondere im Zusammenhang mit großen und weithin bekannten Verbrechen immer wieder auftaucht. Als (räumlich bzw. zeitlich) naheliegende Phänomene sei hier einerseits auf den Nationalsozialismus und andererseits auf Saddam Hussain hingewiesen – in beiden Fällen besteht sicherlich die Versuchung, die entsprechenden Personen zu dämonisieren. Im ersten Fall hat an prominenter Stelle Hannah Arendt dieser Versuchung widerstanden, indem sie in Bezug auf Eichmann von der „Banalität des Bösen“ gesprochen und Eichmann nicht einfach zur diabolischen Bestie erklärt hat.⁵⁰ Damit hat sie auf eine Einsicht verwiesen, die zutiefst in der christlichen Tradition von der

⁴⁸ “The unrelenting, passionate and almost fanatic judgement of God is never isolated, is certainly no sadistic enjoyment of tormenting the offender by means of accusation and remorse, but is entirely moved by love and thus desires to create the conditions so that forgiveness would be possible. [...] The wrath of God therefore ensues directly from His love for all, not only for the victim but also for the perpetrator of evil. God wants to forgive and thus bring the offender to new life, but this is only possible when God’s conditions, namely His gratuitous and gracious will, and also the offenders’ conditions are fulfilled: the acknowledgement through which the offender can receive the offered forgiveness.” Burggraeve 2004b, 59.

⁴⁹ Zu den neuen sozialen Bewegungen (new social movements) zählt Burggraeve die unterschiedlichsten Gruppen und Organisationen, beispielsweise Greenpeace, WWF, Amnesty International, aber auch kleine Gruppierungen von Atomkraftgegnern, Tierschützern, feministische Bewegungen, u.v.a.m. Vgl. Burggraeve 2004a, 17-22.

⁵⁰ Vgl. Pollefeyt 2004b, 133.

Erbsünde verwurzelt ist, auf die auch Schwager immer wieder hingewiesen hat und die der klagereligiösen Versuchung zur Diabolisierung der Gegner diametral entgegensteht: die Einsicht, dass die Scheidelinie zwischen Gut und Böse nicht eine ist, die zwischen einzelnen Menschen oder Menschengruppen verläuft und die Guten bzw. die Opfer von den Schlechten bzw. den Tätern trennt, sondern eine, die durch das Herz eines jeden Menschen verläuft:⁵¹ Jeder Mensch ist Täter und Opfer zugleich.

Vor diesem Hintergrund ist nun weiter der Frage nachzugehen, was authentisches christliches Bemühen um Frieden und Versöhnung kennzeichnet und was nicht.

4.3 Kein billiges Zudecken von Konflikten und Gewalt

Zunächst ist festzuhalten, dass es sich bei authentischem christlichem Bemühen um Frieden und Versöhnung nicht um ein billiges Zudecken von Konflikten und Gewalt handeln kann. Eine Logik des „Schwamm-drüber“ bzw. der „tabula rasa“ würde die Wahrheitsfrage ebenso wenig ernst nehmen wie die menschliche Freiheit und Verantwortung und wäre mit der Gefahr jener „billigen Gnade“ verbunden, von der Dietrich Bonhoeffer gesprochen hat, und auf die Pollefeyt und de Lange in ihrer Auseinandersetzung mit den Fragen von Vergebung und Versöhnung hinweisen. Dass eine solch billige Gnade, dass ein solcher Versöhnungsautomatismus weder Gott noch dem Menschen entspricht, ja letztlich sogar unmenschlich ist, hat auch der jüdische Denker Emmanuel Levinas betont.⁵²

Denn die Logik der billigen Versöhnung verhindert letztlich auch das Anerkennen des eigenen Täterseins und der eigenen Schuld, was aber – wie zuvor aufgezeigt – Voraussetzung für echte Versöhnung ist. Deshalb bildete für das erfolgreiche Modell der Südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommissionen das Anerkennen und Eingestehen der eigenen Schuld die Voraussetzung für eine Amnestie. Vor diesem Hintergrund sind auch die päpstlichen Vergebungsbitten aus dem Jahr 2000 zu verstehen, in denen ganz

⁵¹ Vgl. Pollefeyt 2004b, 133, sowie Schwager 1996a, 244.

⁵² Vgl. Pollefeyt 2004b, de Lange 2004, bes. 164f.

klar eigene Fehler und von Mitgliedern der Kirche begangenes Unrecht benannt wurden.⁵³

Zudem birgt das vorschnelle Übergehen von Konflikten die Gefahr, dass diese zwar oberflächlich zugedeckt sind und damit beseitigt zu sein scheinen, aber unterschwellig weiterbrodeln und sich ausbreiten. Schwager hat darauf hingewiesen, dass ein solches vorschnelles und billiges Auflösen von Konflikten kontraproduktiv ist und echter Versöhnung und wahren, dauerhaftem Frieden eher entgegensteht und diesen verhindert. Aus diesem Grund forderte er den Mut zu einer Dramatik, in der Konflikte – auf gewaltfreie Weise – ausgetragen und durchgestanden werden, und in der Versöhnung das Ergebnis eines dramatischen Prozesses ist, in dem auch „Entwicklung, Spannung, Krise, Niederlage“⁵⁴ Platz haben. Nicht vorschnelle Versöhnung, sondern eben dieser Mut zur Dramatik galten ihm deshalb als Zeichen für das authentische Wirken des göttlichen Geistes.⁵⁵ Einen solchen Mut zum dramatischen Konflikt und zur *gewaltfreien* Auseinandersetzung gerade um echter Versöhnung und eines dauerhaften Friedens willen fordert auch der amerikanische Ethiker Stanley Hauerwas.⁵⁶ Dann kann das bewusste Wahrnehmen und Anerkennen eines Konflikts bereits ein erster Schritt in Richtung auf Versöhnung und Frieden hin sein. Um zu einem gerechten und dauerhaften Frieden zu gelangen ist es deshalb für die Friedensstifter bisweilen notwendig, einen Konflikt zu provozieren bzw. einen untergründig schwelenden Konflikt an die Oberfläche zu heben, um zu dessen wahren Ursachen vorzudringen.⁵⁷

⁵³ Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den Kirchlichen Schuldbekennnissen aus dem Jahr 2000 vgl. Wandering 2003.

⁵⁴ Schwager 1970, 186.

⁵⁵ Vgl. Schwager 1970, 187.

⁵⁶ “Our problem is not that Christians come into conflict with the world in which we live, but that we do not. [...] That Christians are first and foremost called to be witnesses by necessity creates epistemological crises for those that do not worship the God of Jesus Christ. [...] Such crises may for long periods be irresolvable and the tension created tempt all involved to violence. That Christians must resist such temptations is not because such violence may not, at least for awhile, seem to provide ‘peace’, but because the peace provided is not the peace of Christ.” Hauerwas 2004, 98f.

⁵⁷ Bartoli 2004, 157.

4.4 Kein masochistisches Hinhalten der anderen Wange

Nicht selten wird christliches Bemühen um Frieden und Versöhnung im Ernstfall des gewaltsamen Konflikts mit dem Stichwort „Gewaltfreiheit“ – verstanden als feiges (oder mutiges), aber letztlich in den eigenen Untergang führendes Hinhalten der anderen Wange – umschrieben und damit auch missverstanden. Im Zweifelsfall gelte doch die Aufforderung Jesu, die eigenen Bedürfnisse, das eigene Wohl und Glück hintan zu stellen, und eben die andere Wange hinzuhalten, zusätzlich zum Mantel auch noch den Rock zu geben und statt der einen, erzwungenen Meile auch noch eine zweite mitzugehen.

Allerdings handelt es sich bei dieser Aufforderung Jesu keineswegs um ein masochistisches Sich-Unterordnen oder feiges Nachgeben um eines billigen und falschen Friedens willen. Vielmehr zeigt Jesus einen kreativen, „dritten Weg“ im Umgang mit Konflikten auf, einen Weg zwischen den „natürlichen“, weil in der Evolutionsgeschichte immer wieder praktizierten, Alternativen Flucht oder Kampf, „flight or fight“, darauf hat der amerikanische Bibelwissenschaftler Walter Wink in seinem aufschlussreichen Buch *Jesus and Nonviolence. A Third Way* hingewiesen: „Reduction of conflict by means of a phony ‘peace’ is not a Christian goal. Justice is the goal, and that may require an *acceleration* of conflict as a necessary stage in forcing those in power to bring about genuine change.“⁵⁸

Wie können aber die von Jesus vorgeschlagenen Verhaltensweisen zu mehr Gerechtigkeit führen? Sind sie nicht gerade dazu geeignet, die Schwächeren in ihrer Position der Schwäche verharren zu lassen? Wink macht deutlich, dass Jesus gerade an dieser Stelle einen dritten, alternativen Weg zwischen Gegengewalt und passiver Unterwerfung aufzeigt, einen Weg, bei dem es darum geht, ungerechte Strukturen und Konflikte aufzudecken und zu verändern: Er tut dies, indem er sich die erwähnten Situationen in ihrem jeweiligen zeitlichen und sozialen Kontext genau ausmalt und vorstellt. Dadurch wird plötzlich klar: Das Hinhalten der anderen Wange bewirkt, dass der Schläger nicht mehr mit dem Handrücken zuschlagen kann, wie man einen Sklaven schlägt, sondern – wenn er denn nochmals schlagen will – mit der offenen Hand zuschlagen muss, womit er den Geschlagenen aber als gleich-

⁵⁸ Wink 2003, 5.

wertigen Menschen anerkennt. Auf jeden Fall wird deutlich, dass der Geschlagene dem Schläger nicht die Macht zugesteht, ihn in seiner Würde als Mensch zu demütigen. Ähnliches zeigt sich auch beim Geben des Rockes: Wenn der, dem vor dem Gericht sein Mantel – und das heißt unter den damaligen Umständen sein nächtlicher Schlafplatz, quasi sein Dach über dem Kopf – genommen wird, dem Kläger auch noch seinen Rock (sprich: seine Unterwäsche) übergibt, dann wird die ganze Unbarmherzigkeit des Klägers und des herrschenden Justizsystems offenbar. Zudem bedeutet in der jüdischen Kultur der damaligen Zeit Nacktheit ein Tabu, das Schande über den bringt, der sie sieht und verursacht, nicht über den, der selbst der Nacktheit preisgegeben ist. Auch das letzte Beispiel, das Mitgehen der zweiten Meile, hat ähnlich kreatives Potential: Während es damals einem Soldaten der Besatzungsmacht nämlich erlaubt ist, einen Juden zu zwingen, sein Gepäck eine Meile weit für ihn zu tragen, ist es ihm unter schwerer Strafe verboten, ihn zu einer längeren Wegstrecke zu verpflichten. Wenn dieser aber nun freiwillig das schwere Gepäck weiter trägt, bringt ein solch unerwartetes und unvorhersehbares Verhalten den Soldaten in eine für ihn äußerst befremdliche Situation: Warum macht der andere das? Aus Freundlichkeit, um den Soldaten in Schwierigkeiten mit seinen Vorgesetzten zu bringen, als Provokation? – Auf jeden Fall nimmt der Träger die Initiative in seine Hand und der Soldat wird sich diesmal vielleicht nicht als Überlegener fühlen, sondern sich seiner Unterdrückerrolle bewusst werden.

Nun besteht natürlich die Gefahr, dass diese Form der Gewaltlosigkeit als Taktik der Rache und Demütigung eingesetzt wird, ebenso wie die Gefahr, dass sie mit Passivität und billiger Nachgiebigkeit verwechselt wird. Wink ist sich dessen durchaus bewusst, betont aber, dass die von Jesus aufgezeigte Form der liebenden Konfrontation sowohl den Schwächeren/Unterdrückten/das Opfer von seiner Fügsamkeit als auch den Stärkeren/Unterdrücker/Täter von seiner Sünde befreien kann.⁵⁹ Damit er nicht wieder in Selbstgerechtigkeit und (klagereligiöser) Dämonisierung der anderen endet, muss dieser dritte Weg aber den Mut einschließen, sich der eigenen Boshaftigkeit, dem eigenen Täter-Sein zu stellen. Wink verweist hier auf eben jene Einsicht, auf die wir bereits zuvor gestoßen sind: “To engage evil is therefore a spiritual act, because it will require of us the rare courage to face our own most an-

⁵⁹ Vgl. Wink 2003, 14-26.

cient and intractable evils within. It means abandoning one of the greatest and oldest lies: that the world is made up of good people and bad people.”⁶⁰

Zudem ist der dritte Weg Jesu auch insofern kein „billiger“ Weg, als er nicht zu haben ist ohne das Risiko, selbst dabei „draufzugehen“: Das zeigt besonders deutlich Jesu eigenes Leben und Geschick, wie es auch Schwager in seiner Christologie *Jesus im Heilsdrama* aufzeigt: Jesus scheut den Konflikt nicht, er zeigt auf provokante aber gewaltfreie Weise die zwischenmenschliche Gewalt auf (2. Akt) und hält am liebenden und gewaltfreien Gott fest, auch auf die Gefahr hin, selbst deshalb der Gotteslästerung angeklagt und getötet zu werden. Auf diese Weise setzt er mit seinem Leben und Geschick, wie auch Girard betont, einen langfristigen Prozess in Gang, in dessen Verlauf die Unschuld der Opfer enthüllt und die Wirkung des Sündenbockmechanismus bzw. des Friedens auf Kosten dämonisierter und ausgestoßener Dritter untergraben wird. All das „bezahlt“ er jedoch mit seinem Leben.

Für einen authentisch-christlichen Weg zu Frieden und Versöhnung bedeutet dies, dass er zwar auf keinen Fall den Tod sucht, aber prinzipiell im Extremfall auch die Bereitschaft zum Martyrium miteinschließt.⁶¹

4.5 Vorrang der Gnade vor der Machbarkeit

Doch weder der kreative und gewaltfreie, von Jesus vorgeschlagene „dritte Weg“ im Umgang mit Konflikten, noch dieser letzte Einsatz, die Lebenshingabe von Menschen, können einen wahren und tiefen Frieden *automatisch* herstellen oder gar *herbeizwingen*. Denn jeder menschliche Versuch, das vollkommene Gute, den absoluten Frieden, die perfekte Gemeinschaft zu schaffen, steht immer in der Gefahr, Zwang und Gewalt auf jene Menschen auszuüben, die eine andere Vorstellung davon haben bzw. diese zu dämoni-

⁶⁰ Wink 2003, 79.

⁶¹ Dabei bedeutet Martyrium im christlichen Sinne jedoch niemals Geringschätzung des Lebens: „Der Märtyrer ist nicht jemand, der den Tod aus Heldentum, Geltungssucht oder Lust an einem riskanten Leben sucht. Die Kirche der ersten Jahrhunderte war zwar eine Kirche von Märtyrern, hat aber eine Lebensweise verurteilt, die den Wert des Lebens gering schätzt.“ Riccardi 2003, 97f. Davon klar zu unterscheiden sind die Selbstmordattentäter der Gegenwart, die sich als Märtyrer verstehen, denen es aber um den Tod mehr als um das Leben geht.

sieren.⁶² So halten die Mitglieder der Innsbrucker Forschungsgruppe zu Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung in ihrem gemeinsamen Grundlagentext „Dramatische Theologie als Forschungsprogramm“ vor dem Hintergrund der mimetischen Theorie Girards als eine der beiden Kernthesen des Forschungsprogramms fest:

„Ein tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen Menschen, der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung auf Feinde auskommt, ist sehr schwer erreichbar, ja übersteigt menschliche Kräfte. Wenn er dennoch Wirklichkeit wird, ist dies ein klares Zeichen, dass Gott selber (der Hl. Geist) in den Menschen am Wirken ist. Diese inkarnatorische Logik ist sowohl an der biblischen Botschaft als auch an den zahlreichen ekklesialen ‚Zeichen der Zeit‘ in der menschlichen Geschichte ablesbar.“⁶³

Echter, dauerhafter Friede ohne Ausschluss Dritter ist also nicht einfach von Menschen machbar bzw. herstellbar. Wenn deshalb aus explizit christlicher Perspektive etwas über Frieden und Versöhnung gesagt werden soll, so ist klar auch auf den Vorrang der Gnade vor aller Machbarkeit, vor allen Konfliktlösungstechniken und -strategien hinzuweisen. Das betont in ähnlicher Weise Scott Appleby, Director des Joan B. Kroc Institutes for International Peace Studies an der Notre Dame University. Vor dem Hintergrund seiner Arbeiten über religiös motivierte Gewalt und religiös motiviertes Friedensengagement spricht Appleby von der Notwendigkeit, *theologische und ekklesiologische Grundlagen* für die christliche (und insbesondere die katholische) Friedensarbeit zu entwickeln, weil sonst die Versuchung besteht, die Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit als rein technisches, prozessgebundenes, sozialwissenschaftliches Unterfangen zu sehen. Damit – so Appleby – ginge aber gerade der spezifisch christliche Impuls, der im Vorrang der Gnade besteht, verloren, was zu einer Tendenz zu Überorganisation („over-management“) und zu einer Reproduktion des säkularbürokratischen, instrumentalistischen Modells der Friedensarbeit führen würde. Um das zu vermeiden bedarf es nach Appleby – gleichsam als Hintergrund für christlich motiviertes Friedens- und Versöhnungsengagement – einer Theologie des gerechten Friedens („Theology of Just Peace“), die we-

⁶² “Striving for the ‘total good’ leads to coercion and compulsiveness, while the ‘partial good’ creates space for the good as gratuitous grace which happens to one ‘from God knows where.’” Burggraeve 2004b, 57.

⁶³ Schwager/Niewiadomski 2003, 64.

sentlich diese Gnadendimension miteinschließt und gleichzeitig die Erfahrungen aus der konkreten, bereits geleisteten Friedensarbeit miteinbezieht:

“The resources for such a theology include the distinctively Christian scriptural, ethical, and theological teachings about peace. These principles and testimony regarding the priority of grace should prevent Catholics and other Christians from confusing peace, a gift of God and a participation in Christ’s reign, with a secular peace, understood as the achievable end of a technical, rationalized, and instrumental process. Such a theology must also draw, however, upon the moral imagination of Christian peacebuilders already on the ground. They are our guides in constructing a positive vision of what peace might be, and what concrete social and psychological conditions provide for a sustainable just peace in their homeland.”⁶⁴

4.6 Kultivierung von Erfahrungsorten

Öffentliches und explizites Eingestehen des eigenen Täterseins; Gericht im Sinne von Aufgerichtet-Werden; gewaltfreies Austragen und Aushalten von Konflikten, ohne diese einfach vorschnell zuzudecken; kreative Lösungsansätze entwickeln; der Gnaden- und Geschenkdimension echten, dauerhaften Friedens dankbar gewahr werden – für all diese Erfahrungen braucht es Orte, an denen sie in verdichteter Form gelebt, gefeiert und kultiviert werden können.

Ein besonderer und insofern hervorragender Ort dafür ist nach christlichem Verständnis die Eucharistie. Denn in dieser Feier wird immer wieder neu Jesu dramatisches Leben und Geschick, sein Umgang mit Konflikten, sein befreiendes und versöhnendes Handeln, seine Zusage von Vergebung und wahren Frieden dankbar vergegenwärtigt. Insofern ereignet sich in der Feier der Eucharistie eine Art der Kommunikation, der Versöhnung und Gemeinschaftsbildung, welche jener verbreiteten Kommunikation, Versöhnung und Gemeinschaftsbildung, die auf der Ausstoßung von Sündenböcken basiert, radikal entgegensteht. Darauf weist aus dogmatischer Perspektive Józef Niewiadomski hin:

„Zur gängigen – aus dem Sündenbockmechanismus entspringenden – Kommunikation stellt die Eucharistiefeier ein exaktes Gegenbild dar. Die Menschen einigen sich nicht in der Austreibung und Isolation anderer, sie versammeln sich um den Ausgestoßenen selbst. Die aus dem versöhnenden Handeln dieses ausgestoßenen und getöteten Opfers entspringenden Impulse, die so möglich gewordene Memoria der

⁶⁴ Appleby 2004, 140f.

Ausstoßung, Vergegenwärtigung der bösen Tat und das Schuldbekenntnis haben in der Eucharistiefeier den gemeinschaftsstiftenden Charakter. Im Medium rituell-kultischen Tuns treten wir je neu in die Gegenwart der Person Jesu [...] und seines dramatischen Geschicks, in dem sich die Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit der heilsgeschichtlichen Rollen verdichtet. So ist die eucharistische Gemeinschaft nicht eine jenseits des Teufelskreises des Ausliefern und Ausgeliefertseins, des Vertreibens und Vertriebens angesiedelte Gemeinschaft. Aufgrund der proexistenten Hingabe vieler, die sich in der Eindeutigkeit der Hingabe Jesu verdichten, ist die Gemeinschaft durch diesen Teufelskreis hindurch möglich und sie ist auch wirklich geworden.“⁶⁵

So verstanden ist die Feier der Eucharistie nicht ein von der Realität abgehobenes, rein religiös-spiritueller Ereignis jenseits des alltäglichen Lebens, der täglich erlebten Auseinandersetzungen und Konflikte. Vielmehr kann und soll sie ein Ort sein, an dem eine Transformation von realen Konflikten stattfindet, wo Menschen ge-/verwandelt werden, wo Brüche integriert werden und sich neue Perspektiven eröffnen, wo es Menschen möglich wird, angesichts der dankbar erfahrenen, selbst empfangenen Vergebung auch selbst wiederum anderen Vergebung zu gewähren.

Worauf Niewiadomski aus dogmatisch-normativer Perspektive hinweist, wird durch den mehr sozialetisch-politisch geschärften Blick von William Cavanaugh nochmals verdeutlicht und in seiner Praxisrelevanz aufgezeigt. So beschreibt Cavanaugh in seiner Studie *Torture and the Eucharist* gerade anhand von Erfahrungen der eucharistischen Praxis in Chile unter dem Pinochet-Regime – insbesondere im Zusammenhang mit systematisch praktizierter Folter – die Feier der Eucharistie als Ermöglichungsgrund wahren Friedens. Dabei legt auch er großen Wert darauf, dass Versöhnung nicht auf billige Weise durch Zudecken eines bestehenden Konfliktes geschehen kann. In diesem Zusammenhang weist er sogar der Praxis der Exkommunikation einen positiven Wert zu: Angesichts des massiven Unrechts der Folter und Ermordung Unschuldiger durch die (ihre Katholizität zur Schau stellende) Regierung sei die Exkommunikation notwendig, um auf einen real bestehenden Bruch in der Gemeinschaft hinzuweisen, diesen bewusst wahrzunehmen und nachfolgende, echte Versöhnung nicht durch vorschnelle Lösungen zu verhindern:

⁶⁵ Niewiadomski 1999, 104.

“Because of Christ’s sacrifice and the Eucharist which bears it through history, it is possible now to make peace with others. [...] Excommunication is the formal offering of reconciliation in the hope that even the most hardened offender will be saved.”⁶⁶

“If Eucharistic discipline is rightly understood, then excommunication does not rend the unity of the church, but makes visible the disunity and conflict, already so painfully present, between the body of Christ and those who would torture it. Only when this disunity becomes visible can real reconciliation and real unity be enacted.”⁶⁷

Mit seiner Studie *Torture and the Eucharist* zeigt Cavanaugh auf überzeugende Weise auf, dass die eucharistische Praxis also keinesfalls dazu benutzt werden darf, um Konflikte zu verschleiern bzw. zuzudecken. Gleichzeitig weist er auch darauf hin, dass eine authentische eucharistische Praxis nicht nur eine spirituelle Übung ist, die dann in einem zweiten Schritt auf das reale Leben übertragen wird, sondern dass die Feier der Eucharistie selbst ein immenses soziales bzw. gemeinschafts- und versöhnungstiftendes Potential besitzt. Allein die Tatsache, dass sich Menschen – selbst den Leib Christi bildend – zur Feier der Eucharistie treffen, ist in sich bereits ein massiv soziales und politisches Phänomen, das als solches der Isolation der Individuen aber auch der Ausstoßung einzelner entgegenwirkt.

Nach diesen grundsätzlichen und eher allgemein gehaltenen Überlegungen zu Aspekten des Friedens- und Versöhnungspotentials der (jüdisch-)christlichen Tradition vor dem Hintergrund der klagereligiösen Versuchung soll im Folgenden noch blitzlichtartig aufgezeigt werden, was im Zusammenhang mit den bisher skizzierten Aspekten in Bezug auf den interreligiösen Dialog, insbesondere auf den Dialog zwischen den monotheistischen Religionen mit ihren – z.T. konkurrierenden – Wahrheits- und Geltungsansprüchen gesagt werden kann.

4.7 Optionen für die Gestaltung friedlicher und fruchtbarer interreligiöser Beziehungen

Christen, aber auch Gläubige anderer monotheistischer Religionen, die einerseits offen für die Wahrheit anderer Religionen sein möchten, anderer-

⁶⁶ Cavanaugh 1998, 240.

⁶⁷ Cavanaugh 1998, 262.

seits aber ihre eigene Tradition mit ihrem Geltungsanspruch nicht leichtfertig aufgeben wollen, sehen sich spontan oft vor das Dilemma einer Entweder-Oder-Entscheidung gestellt: Entweder alle konkurrierenden Wahrheits- und Geltungsansprüche über Bord zu werfen und die Wahrheit selbst zu relativieren, oder aber fundamentalistisch an der eigenen Wahrheit festzuhalten und diese mit allen zur Verfügung stehenden⁶⁸ Mitteln zu verteidigen. Es scheint also einen direkten, verkehrt proportionalen Zusammenhang zwischen Toleranz und eigener Überzeugung bzw. Identität zu geben: je schwächer die eigene Identität, umso größer die Toleranz, oder umgekehrt, je stärker die eigene Überzeugung und Identität, umso größer die Intoleranz gegenüber Andersgläubenden.⁶⁹

Dass es auch hier einen fruchtbaren dritten Weg gibt, zeigt u.a. der Leuener Ethiker Johan De Tavernier auf: Er betont, dass nicht die Wahrheit selbst für Christen relativ ist, dass aber sehr wohl *unser Wissen* um die Wahrheit immer relativ sein wird. Aufgrund dieser so verstandenen Relativität bzw. der bleibenden Defizienz unseres Wissens um die Wahrheit, auf die bereits im 15. Jahrhundert Nikolaus Cusanus⁷⁰ hingewiesen hat, sind sowohl Fanatismus als auch Relativismus abzulehnen.⁷¹

Aus Sicht christlicher (und insbesondere der dramatischen) Theologie ist darauf hinzuweisen, dass die Relativität unseres Wissens um die Wahrheit wesentlich mit der menschlichen Erbsündhaftigkeit und der zuvor beschriebe-

⁶⁸ Was als angemessenes und vertretbares Mittel gilt, wird bekanntlich von verschiedenen Gruppen unterschiedlich eingeschätzt, wobei die Bandbreite von einer streng pazifistischen Sichtweise bis zur Bereitschaft zu vielfachem Mord inklusive Selbstmord reicht.

⁶⁹ Vgl. De Tavernier 2004, 116f.

⁷⁰ De Tavernier bringt die – insbesondere für seine Zeit beeindruckende – Haltung von Cusanus prägnant auf den Punkt: “Nicolaus Cusanus is perhaps the most original thinker of the fifteenth century. His starting point is the deficiency of all knowledge. He argues that human speech is always an assumption. Each human being has the right to have his own viewpoint, while all viewpoints are in fact insufficient. Concerning religion, he says that the highest being carries the wise recognition of ignorance. The historical religions are variable hypotheses that must be ameliorated constantly and which can make no claim on exclusive or absolute validity. He sees the different conceptions of God as projections of the thinking mind about an object, hence their variety. Therefore, he holds a comprehensive tolerance, combined with an intense interest in any opinion and philosophy.” De Tavernier 2004, 112.

⁷¹ Vgl. De Tavernier 2004, 120.

nen klagereligiösen Versuchung zusammenhängt: Unsere Sicht der Welt unterliegt dauernd der Gefahr der damit verbundenen Verzerrung und Verfälschung. Deshalb bedarf es eines dauernden Bemühens um Reinigung und Vertiefung der eigenen Tradition. Im Bereich der katholischen Theologie hat darauf systematisch besonders Schwager hingewiesen, indem er die Texte der Bibel als Mischtexte verstanden hat. So sieht er vor dem Hintergrund der mimetischen Theorie Girards die Hochreligionen als „mühsame Versuche, die Welt der aggressiven Projektion zu durchbrechen“⁷², doch bleibe in ihnen – und damit auch in der christlichen Offenbarung – der wahre Offenbarungsimpuls immer vermischt mit sakralen Vorstellungen: „In der Bibel mischt sich deshalb über weite Strecken das Weiterwirken der alten sakralen Vorstellungen mit dem neuen Offenbarungsimpuls, gemäß dem der wahre Gott sich nicht mehr als Götze einer kollektiven Meute, sondern als Helfer und Beistand der Opfer erweist. Wegen dieser Mischung bedarf es zur richtigen Deutung des Alten Testaments einer subtilen ‚Scheidung‘ zwischen den sakralen Traditionen und der wahren Offenbarung [...]“⁷³, ohne jedoch Texte einfach aus dem Kanon zu streichen. Und auch das Neue Testament bedarf nach Schwager einer „dramatischen Deutung“⁷⁴. So hält Schwager im Blick auf die christliche Offenbarung fest:

„Jede alt- und neutestamentliche Rede bedarf deshalb der Entmischung und Neudeutung. Da aber auch die Neudeutung wieder missverstanden werden kann, kommt der Prozess der Entmischung nie an ein Ende. Jede Generation und jeder einzelne hat ihn je neu zu vollziehen. Der wahre Gott erschließt sich folglich nur über einen Glaubensweg, auf dem die Bilder, die ständig neu entworfen werden, auch immer wieder neu zu entmischen sind.“⁷⁵

Ein ähnliches Bemühen um Reinigung von Projektionen und Vertiefung der eigenen Tradition gibt es auch in den beiden anderen großen monotheistischen Religionen. Rabbi Reuven Firestone weist darauf hin, dass die zahlreichen Stellen im Alten Testament, die von scheinbar allgegenwärtigen heiligen Kriegen (geführt mit Gott, von Gott und immer für Gott) sprechen, im Talmud auf einen einzigen Absatz zusammengeschmolzen sind. So werden

⁷² Schwager 2001, Nr. 7.

⁷³ Schwager 2001, Nr. 7.

⁷⁴ Als Standardwerk ist in diesem Zusammenhang auf Schwager 1996a hinzuweisen, *Jesus im Heilsdrama*.

⁷⁵ Schwager 2001, Nr. 10.

im Judentum die sehr unterschiedlichen und zum Teil widersprüchlichen Texte der Torah durch die deutende Auswahl des Talmud „entmischt“ oder doch zumindest „umgewichtet“.⁷⁶

In Bezug auf den Islam soll hier exemplarisch der Islamwissenschaftler Mohamed Fathi Osman zu Wort kommen, der für die Notwendigkeit eines angemessenen Umgangs mit dem Koran plädiert. Osman zeigt auf, dass es im Koran zahlreiche Texte gibt, welche deutlich machen, dass es Gottes Wille ist, dass alle Menschen in Frieden leben, dass menschliches Leben nicht zerstört und dass Böses durch Gutes bekämpft werden soll. Dennoch sind bis in die Gegenwart bestimmte Texte des Koran immer wieder verwendet worden, um Krieg und Gewalt zu unterstützen und zu rechtfertigen.⁷⁷ Osman argumentiert, dass ein genauere Blick auf die betreffenden Textpassagen – insbesondere wenn sie im Licht des gesamten Korans gelesen werden – klar zeigt, dass sie Gewalt letztlich nicht rechtfertigen. Deshalb betont der Islamgelehrte, dass Muslime heute lernen müssen, in angemessener Form mit ihren heiligen Schriften umzugehen. Es gehe darum, Kriterien dafür zu entwickeln, welche Texte als nur historisch-deskriptiv und welche als dauerhaft normativ eingestuft werden müssen.⁷⁸

Keinesfalls zu verwechseln ist die Forderung nach einer solchen Entmischung bzw. Kriteriologie mit einem einfachen Auflösen von Wahrheitsansprüchen in einen unterschiedslosen Relativismus. Eine solche Forderung, wie sie bisweilen von der pluralistischen Religionstheologie vorgebracht wird, neigt nämlich dazu, den entsprechenden religiösen Traditionen selbst Gewalt anzutun.⁷⁹ Zudem führt das gut gemeinte, emphatische Bekenntnis:

⁷⁶ Vgl. Firestone 2004,77-79.

⁷⁷ Rüdiger Lohlker hat in seiner Vorlesung zum Thema „Islam und Gewalt“ beispielsweise auf die unterschiedlichen Deutungen der Aussagen über den Dschihad hingewiesen. Vgl. Lohlker 2007.

⁷⁸ Vgl. Osman 2004. Osman promovierte an der Princeton University in Islamischer Geschichte und ist Direktor des „Institute for the Study of the Role of Islam in the Contemporary World“.

⁷⁹ Vgl. Steinmair-Pösel 2006, bes. 168-155.

„To each her own value!“ dazu, dass Dialog zwischen den verschiedenen Traditionen unmöglich oder doch irrelevant wird.⁸⁰

Nicht das relativistische Auflösen aller Wahrheitsansprüche ist demnach gefragt, sondern vielmehr die spirituelle Vertiefung der je eigenen Tradition. Denn die tiefe Verwurzelung und Beheimatung in der eigenen Tradition, die auch zu einer entsprechenden spirituellen Tiefe vordringt, führt am ehesten zu einem toleranten Universalismus. Demgegenüber ist fehlende Verwurzelung und Beheimatung in der eigenen Tradition, die sich einerseits in mangelnder intellektueller Auseinandersetzung, andererseits in fehlender spiritueller Tiefe äußert, eher ein Faktor, der Intoleranz und Gewalt begünstigt. Diesbezüglich lässt sich eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Intellektuellen unterschiedlicher monotheistischer Religionen feststellen.⁸¹ Beispielhaft sollen an dieser Stelle zwei Vertreter des Islam, der deutsch-iranische Schriftsteller und Orientalist Navid Kermani und der muslimische Islamgelehrte Reza Shah-Kazemi, zu Wort kommen.

Kermani sieht das Gewaltproblem des Islam vor allem auf der Ebene der fehlenden oder defizienten intellektuellen Auseinandersetzung begründet. Mit beißender (Selbst-)Kritik bedauert er die intellektuelle Auszehrung der einst toleranten Religion:

„Der oberste Scheich der Azhar-Universität sagt jeden Tag und jede Freitagspredigt nein zum Terror und tut alles, was seine Regierung und die westlichen Medien von ihm verlangen. Er versteht sich als Bollwerk gegen den Fundamentalismus. Aber – und das steht beispielhaft für die Lage des Islams – das intellektuelle Niveau, auf dem innerhalb der zentralen religiösen Autorität der sunnitischen Muslime über Religion nachgedacht wird, dürfte von den meisten evangelischen Dorfgemeinden in der Schweiz übertroffen werden. Die intellektuelle Auszehrung dieses orthodoxen Islams – dessen einstige Beweglichkeit einen nur staunen machen kann –, dieser Niedergang einer hochstehenden religiösen Kultur ist es, die den Fundamentalismus erst ermöglicht hat. Der Fundamentalismus ist nicht entstanden in der Orthodoxie,

⁸⁰ “To each her own value! By means of this, dialogue ultimately falls apart, or rather becomes irrelevant, since dialogue rests precisely on the confrontation of one’s own values and truth with those of another.“ Burggraeve 2004a, 15.

⁸¹ Vgl. dazu auch die Feststellung von Riccardi 2005, 204: „Angesichts einer umfassenden Globalisierung finden sich häufig entwurzelte Männer und Frauen. Sie suchen Zuflucht unter dem Dach der verschiedenen religiösen, aber auch ethnischen, nationalistischen und rassistischen Fundamentalismen, um zu erfahren, wer sie sind, und um der Welt ihre Identität kundzutun, womöglich im Widerspruch zu anderen.“

sondern ist eine Antwort auf die Krise der Orthodoxie. Weil die Orthodoxie keine Antworten mehr gab, hat sich in den städtischen Mittelschichten der politische Islam herausgebildet.“⁸²

Shah-Kazemi argumentiert, dass eine tiefe Spiritualität, wie sie insbesondere im Sufismus gepflegt wird, die Botschaft des Koran am besten vor ideologischer und politischer Verzerrung sowie Missbrauch bewahren kann.⁸³ Dabei spricht er implizit auch die klagereligiöse Versuchung an, wenn er auf die Gefahr hinweist, weniger selbstkritisch an den eigenen Fehlern zu arbeiten, als selbstgerecht und mit Gewalt andere korrigieren zu wollen:

“It is spirituality, we believe, that reveals, more effectively than any other aspect of the Islamic tradition, the reductionism inherent in the attempt to ideologize and politicize the message of the Qur’an. For it is precisely when the spiritual appreciation of Revelation is weak, that its message becomes susceptible to ideological distortion. There is a clear relationship between the decline of spirituality and the rise of ideology, in Islam as in other religions; and it would not be going too far to say that, deprived of a living spirituality at its core, Islam will inevitably be reduced to an empty shell, the vacuum within soon becoming filled with worldliness in all its guises: its revealed text becomes an ideological pretext; morally reforming oneself gives way to violently rectifying the other; spiritual contemplation is scorned in favour of political machination; the subtleties of revelation become submerged by the exigencies of revolution.”⁸⁴

Intellektuell und spirituell starke religiöse Identitäten scheinen demnach weniger zu Ideologisierung und Gewalt zu neigen, als schwache Identitäten.⁸⁵ Intellektuell und spirituell starke Identitäten sind nach Schwager auch im interreligiösen Dialog gefragt, da sie am ehesten in der Lage sind, einen wahren Dialog zu führen, welcher sowohl der eigenen Tradition als auch den

⁸² Kermani 2006, 51.

⁸³ Shah-Kazemi 2005, 5.

⁸⁴ Shah-Kazemi 2006, viiif.

⁸⁵ “My argument so far has been to point out the connection between insensitivity to the sacred within one’s own tradition and the absence of respect towards the religious other.“ Shah-Kazemi 2005, 6. Hier stellt sich allerdings die Frage, warum insbesondere in Europa die Gewaltproblematik in Hinblick auf Christentum und Judentum (gegenwärtig) kaum aktuell ist. Ist die jüdisch-christliche Identität noch so stark bzw. ist die europäische Kultur so stark – wenn auch höchstens implizit – von dieser Tradition geprägt?

anderen mit ihren konkurrierenden Unbedingtheitsansprüchen gerecht wird.⁸⁶

Werden die konkurrierenden Ansprüche der Religionen zum Anlass für einen solchen herausfordernden Dialog genommen, wird nach Schwager auch der positive Wert der Unterschiede zwischen den Religionen deutlich: Diese Unterschiede und die damit verbundenen kritischen Anfragen Andersgläubiger können dann dazu beitragen, den eigenen Glauben immer wieder einer kritischen Prüfung zu unterziehen und ihn mehr und mehr vor einschleichenden Tendenzen zur Gewalt oder zur Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Dinge zu reinigen. Die Unterschiede zwischen den Religionen haben damit eine wichtige ideologiekritische Funktion. Schwager bringt diese folgendermaßen zum Ausdruck:

„Das Teuflische, das darin besteht, die Anhänger anderer Religionen spontan zu verteufeln, wird dann am ehesten überwunden, wenn gerade die Unterschiede zwischen den Religionen benützt werden, sich selber stets von neuem zu fragen, ob man tatsächlich dem wahren Gott dient oder heimlich doch wieder irgendwelchen Götzen verfallen ist. [...] Sobald man die erbsündige Tendenz, sich Götzen zu schaffen, durchschaut, können die Unterschiede zwischen den Religionen zu einem besonders wirksamen Mittel werden, den eigenen Glauben stets neu zu reinigen.“⁸⁷

⁸⁶ „Trotz dieser Strittigkeit und letzten Unverfügbarkeit der Wahrheit (aufgrund einer eschatologischen Differenz) geht es in und zwischen den Hochreligionen, zumal den monotheistischen Offenbarungsreligionen in Gebeten, Riten, Zeugnissen und Taten der Nächstenliebe immer auch inhaltlich um eine anzuerkennende Unbedingtheit inmitten des Relativen, um je konkret universale Perspektiven. Diese Unbedingtheit darf nicht um einer harmonistischen Metaperspektive bzw. um eines kleinsten gemeinsamen Nenners religiöser Erfahrung willen aufgegeben werden. Es bedarf vielmehr ‚starker Identitäten‘, um realistisch den Dialog zu führen. In der Begegnung muss gerade von diesen Identitätszentren selbst her die Wahrheitsfähigkeit des eigenen Standpunktes sowie die Notwendigkeit, von ihm aus aufzubrechen und dem Anderen Raum zu geben, evident werden. Dialog muss ein hartes, aber faires Sich-gegenseitig-Befragen sein, der nicht am Unbedingtheitsanspruch der jeweiligen Religion vorbeigeht.“ Schwager 1996b, 111f.

⁸⁷ Schwager 1997, 185.

5 Zum Beispiel Sant'Egidio: Gelebtes christliches Engagement für den Frieden

5.1 Was ist Sant'Egidio?

Welche Gestalt kann nun ganz konkret religiös motivierte Friedens- und Versöhnungsarbeit annehmen? Was zuvor mehr theoretisch ausgeführt wurde, soll zum Abschluss am Beispiel der christlichen Gemeinschaft Sant'Egidio exemplarisch konkretisiert werden.

Sant'Egidio ist eine internationale katholische Laienorganisation, die 1968 von einer Gruppe von Schülern, unter ihnen der damals 18-jährige Andrea Riccardi, in Rom gegründet wurde mit dem Ziel, im Geist des Konzils zu leben und diesen weiterzuführen. Besonders das christliche Engagement für den ökumenischen und interreligiösen Dialog, der Einsatz zugunsten der Marginalisierten und Initiativen zur Konfliktlösung stehen dabei im Zentrum der Aufmerksamkeit von Sant'Egidio und werden als integrativer Bestandteil der Spiritualität der Gemeinschaft verstanden. Die ausdrücklich religiöse Ausrichtung unterscheidet dabei Sant'Egidio von anderen, nicht-staatlichen Organisationen, die in der Mediation und Konfliktlösung engagiert sind.

Inzwischen ist die Organisation in über 60 Ländern der Erde auf allen Kontinenten, besonders jedoch in Afrika und Europa, vertreten.⁸⁸ Die ca. 30.000 Mitglieder haben keine Gelübde abgelegt, sondern üben ihre säkularen Berufe aus und versprechen lediglich, miteinander zu beten, die Armen, Benachteiligten und Marginalisierten zu unterstützen und mit Menschen aller Religionen und Weltanschauungen Freundschaft zu schließen. Dabei sind die Mitglieder von Sant'Egidio von der Überzeugung getragen, dass der interreligiöse Dialog sowohl ein Wert an sich, als auch eine wichtige Ressource für die Friedensarbeit ist. Das Weltfriedensgebet der Religionen im Oktober 1986 in Assisi wurde wesentlich von Sant'Egidio organisiert, die Gemeinschaft knüpft Netzwerke für den Frieden und organisiert hochkarätige internationale Symposien. Sie engagiert sich in vielen Ländern in Sachen Konfliktlösung, so etwa in Albanien, Algerien, Burundi, Guatemala und im Kosovo und war bereits für den Friedensnobelpreis nominiert. Der größte Erfolg bisher war die Vermittlung der Friedensverhandlungen zwischen den Bür-

⁸⁸ Vgl. Riccardi 2003, 29.

gerkriegsparteien in Mosambik 1990 bis 1992, die mit der Unterzeichnung eines Friedensvertrags abgeschlossen werden konnten.

5.2 Das Ziel des Engagements: Umfassender Friede

Doch die großen Erfolge in der Friedensarbeit standen nicht am Beginn der Gemeinschaft. Ausgangspunkt des Engagements war der Wunsch, im Geist des Evangeliums zu leben. Das bedeutete für die Mitglieder der Laienorganisation vor allem, nicht nur um sich selbst zu kreisen, sondern den Nächsten zu lieben, in der ganz konkreten Form, sich für die Marginalisierten in der Gesellschaft einzusetzen. Die Sorge um die Opfer, um die Ausgeschlossenen und Marginalisierten (im positiven und nicht im klagereligios verzerren) Sinn bildete also den Grundimpuls der Gemeinschaft. Diese Sorge um die Ausgeschlossenen und Marginalisierten macht nach Riccardi die Universalität des Christentums aus:

„Das Liebesgebot bedeutet konkret, dass niemand ausgeschlossen ist. Wo diese Perspektive vertieft wurde, hat man meiner Ansicht nach authentische Formen der Universalität entdeckt [...].“⁸⁹

Eine solche Tendenz in Richtung Universalität zeichnet sich auch in der Entwicklung der Gemeinschaft Sant’Egidio ab. Riccardi erinnert sich an deren Gründungsphase: „Eine Idee entstand und wurde prägend: dass sich das Leben eines Jüngers Jesu nicht weit weg von den Armen abspielen kann.“⁹⁰ Für die Mitglieder von Sant’Egidio waren diese Armen zunächst die Immigranten aus dem Süden Italiens, die in Baracken in den Vorstädten Roms lebten, dann alte Menschen, die ihren Familien zur Last geworden waren, weiters Behinderte, psychisch Kranke und Ausländer.⁹¹ In den 1980er Jahren weitete die Gemeinschaft ihren Aktionsradius nochmals aus und begann sich auch zugunsten der Armen in Mosambik zu engagieren. Doch bald wurde klar, „dass Entwicklungshilfe wenig Auswirkung auf die schwierige Situation des Landes hatte, zum Beispiel wegen der unterbrochenen Verkehrswege und der immensen Zahl an Flüchtlingen. Es galt, sich mit dem Hauptproblem des Landes, dem Krieg, auseinanderzusetzen.“⁹² Damit war der Einstieg in die

⁸⁹ Riccardi 2003, 59.

⁹⁰ Riccardi 2005, 75.

⁹¹ Vgl. Riccardi 2005, 76f.

⁹² Riccardi 2005, 126.

Friedens- und Versöhnungsarbeit getan. Was folgte, war ein jahrelanges, zeit- und arbeitsintensives Engagement von Mitgliedern von Sant'Egidio für den Frieden im bürgerkriegsgezeichneten Mosambik. Eines der Hauptprobleme, mit denen sie dabei konfrontiert wurden, war der Abgrund zwischen den Kriegsparteien, der dadurch entstand, dass jede Partei nur auf das erlittene Unrecht, die Gewalt und die Toten in den eigenen Reihen hinwies und vor diesem Hintergrund geneigt war, sich an den jeweils anderen zu rächen und auch die Friedensverhandlungen zu diesem Zwecke zu instrumentalisieren. Dieses Problem konnte nur durch einen gemeinsamen Bezugsrahmen gelöst werden, der in der Anerkennung der jeweils anderen Partei als Bruder, also als (gleichberechtigter) Partner bestand. Obwohl die Friedensverhandlungen letztlich erfolgreich waren, betont Riccardi, „dass der Friedensschluss kein Händeschütteln und keine sentimentale Versöhnung“ war, „wie es sich manche bei einer Vermittlung durch eine christliche Gemeinschaft erwarten, sondern ein langer Reifungsprozess“.⁹³ Vor dem Hintergrund des zuvor erarbeiteten erscheint aber genau diese Tatsache als Gütesiegel des erreichten Friedens: dass es sich dabei nicht um ein schnelles, oberflächliches Händeschütteln handelt, sondern dass der bestehende Konflikt an der Wurzel angegangen, die Konfliktparteien ernst genommen und ein langer und mühsamer, aber zielführender Weg in Richtung Frieden gegangen wurde.⁹⁴

5.3 Quellen des Engagements: Gemeinschaftlich gepflegte Spiritualität

In Bezug auf die Frage nach dem Friedens- und Versöhnungspotential der jüdisch-christlichen Tradition ist die Gemeinschaft Sant'Egidio vor allem deshalb interessant, weil ihr Engagement für den Frieden nicht in einer allgemein humanistischen Idee wurzelt, sondern ganz klar und explizit religiös begründet ist. Der amerikanische Historiker und Friedensforscher R. Scott Appleby betont in seiner Studie über Religion, Gewalt und Versöhnung,⁹⁵ dass diese religiöse Identität der Gemeinschaft Sant'Egidio für ihren Erfolg in der Konfliktvermittlung sogar von besonderer Bedeutung war.

⁹³ Vgl. Riccardi 2005, 132-134.

⁹⁴ Vgl. Riccardi 2005, 135-141.

⁹⁵ Vgl. Appleby 2000.

Riccardi bezeichnet das gemeinsam gepflegte Abendgebet und das Hören auf das Wort Gottes als Quelle der Kraft und des Engagements der Gemeinschaft, ohne dass sie vielleicht gleichgültig und für Ideologien anfällig werden würde:

„Übrigens ist auch die Gemeinschaft Sant’Egidio [...] eine Frucht dieses Mitleids, von dem im Evangelium berichtet wird. Und sie kehrt jeden Tag zum Evangelium zurück. Darin liegt das Geheimnis ihrer Jugendlichkeit. Denn der rote Faden, der uns führt, ist das gemeinsame, täglich Abendgebet [...]. Die gemeinsame Zusammenkunft mit unseren Freunden am Abend, um auf das Wort Gottes zu hören, hat uns das Herz geöffnet und uns von ideologischen und praktischen Götzen befreit, bei denen man Zuflucht sucht. Es hat uns davor bewahrt, gleichgültig zu werden oder die Hoffnung zur Ideologie werden zu lassen.“⁹⁶

Vor diesem Hintergrund lebt Sant’Egidio in ihrer alltäglichen Praxis, was zuvor von der Theorie her postuliert wurde: Die Vertiefung der eigenen spirituellen Tradition führt zu wahrer Universalität und zu universalem Engagement für den Frieden.

5.4 In der eigenen Tradition verwurzelt und deshalb offen für den Dialog

In der Spiritualität des gemeinsamen Gebets sieht die Gemeinschaft eine Quelle für den Frieden insgesamt und für den friedlichen Dialog der Religionen im Besonderen⁹⁷. Deshalb hat Sant’Egidio auch die Initiative des 1986 von Papst Johannes Paul II anregten Gebetstreffens der Weltreligionen für den Frieden in Assisi aufgegriffen, in den folgenden Jahren fortgeführt und um Elemente des interreligiösen Dialogs erweitert.

Dabei geht Riccardi von der Überzeugung aus, dass der Dialog nicht zur Relativierung des christlichen Glaubens⁹⁸ oder zum Verlust der jeweiligen reli-

⁹⁶ Riccardi 2003, 28f.

⁹⁷ Riccardi zitiert Johannes Paul II in Bezug auf Assisi: „Man hat dabei in außergewöhnlicher Weise die universale Bedeutung des Gebetes für den Frieden entdeckt; dass man im Grunde genommen ohne das Gebet keinen Frieden haben kann. Und es ist das Gebet aller nötig, jeder in seiner Identität und seiner eigenen Suche nach der Wahrheit.“ Riccardi 2003, 83.

⁹⁸ „Der Dialog führt nicht zu einer Relativierung des christlichen Glaubens, er ist im Gegenteil die Grundlage für den Dialog. Dieser ist nichts anderes als ein Ausdruck und eine Form jener Liebe, die eng mit dem Glauben verbunden ist. Dialog heißt nicht Verzicht auf eine universale Sichtweise, er bringt sie vielmehr in tiefer Weise zum Ausdruck.“ Riccardi 2003, 65.

giösen Identität führt: Es sei nicht angebracht, „voll Ungeduld und Hochmut die Unterschiede einfach in nivellierende Prozesse zu zwingen. Der Dialog bedeutet nicht Verlust an Identität. Ohne Identität gibt es keinen Dialog.“⁹⁹

Es geht der Gemeinschaft beim Gebet und Dialog mit anderen Religionen nicht darum, Unterschiede vorschnell zu beseitigen oder kleinzureden, sondern vielmehr in versöhnter Verschiedenheit und mit dem gemeinsamen Anliegen des Friedens respektvoll miteinander umzugehen, sodass eine Kultur des Dialogs wachsen kann.

„Alle beten nebeneinander, nicht gegeneinander, und sie beten für den Frieden; ohne Vermischung, aber auch ohne Trennung. Sant’Egidio führt die Treffen von Assisi Jahr für Jahr fort. Diese Treffen bringen nichts anderes als eine Kultur des Dialoges, des lebendigen Dialoges zum Ausdruck. Dieser Dialog ist heute dringend notwendig in einer globalisierten Welt, in der unterschiedliche Menschen zusammenleben und in der man durch die virtuelle Welt mit unterschiedlichen Kulturen in Berührung kommt. Die Welt des Zusammenlebens und der Globalisierung macht oft Angst. Die Kultur und die Praxis des Dialogs helfen zu leben. Aber ein echter Dialog hat seine Wurzeln nicht im Synkretismus, der die unterschiedlichen Religionen und Glaubensstraditionen vermischt. Synkretismus ist nicht der Glaube der Völker, er entspricht nicht den unterschiedlichen Gebetstraditionen von Millionen von Männern und Frauen und auch nicht unserem christlichen Glauben. Der Synkretismus ist hauptsächlich ein Produkt der Gesprächskreise oder der Alchimie von intellektuellen Versuchslabors. Ein echter Dialog dagegen gründet sich auf eine klare und ausgereifte Identität.“¹⁰⁰

So kann die Praxis der Gemeinschaft Sant’Egidio als ein Beispiel dafür gelten, dass monotheistische Religionen gerade dort, wo sie intellektuell und spirituell starke Identitäten hervorbringen, ihr Friedens- und Versöhnungspotential besonders entfalten können und zugleich selbstbewusste und offene Dialogpartner sind.

⁹⁹ Riccardi 2005, 200.

¹⁰⁰ Riccardi 2003, 30f.

6 Zusammenfassende Thesen

Die Frage nach dem Friedens- und Versöhnungspotential der jüdisch-christlichen Tradition erweist sich somit als sehr weites und komplexes Feld, das in diesem Rahmen nur streiflichtartig überblickt werden konnte. Abschließend sollen die wesentlichen Blickpunkte bzw. Argumentationsschritte in fünf kurzen Thesen zusammengefasst werden:

1. Es gibt ein unauflösbares, aber sehr komplexes Verhältnis zwischen Religion und Gewalt bzw. zwischen Religion und Versöhnung. Letztlich geht es allen Religionen ihrem Wesen nach darum, ein versöhntes und friedliches Zusammenleben von Menschen zu ermöglichen. Allerdings lassen sich in Bezug auf die angestrebte Versöhnung bzw. den angestrebten Frieden zwei paradigmatische Grundtypen unterscheiden: a) Versöhnung auf Kosten eines ausgeschlossenen Dritten (sakrale Sündenbocklogik) und b) Versöhnung durch göttliche (und menschliche) Vergebung und die in der Folge ermöglichte Schuldeinsicht und Umkehr (Logik des Deuterocesaja, österliche Logik).
2. Die einfache Lösung, die besagt, monotheistische Religionen seien intolerant und gewaltgenerierend, polytheistische Religionen seien tolerant und friedensfördernd, ist somit bei genauerer Betrachtung nicht haltbar.
3. Allerdings besteht ein besonderes Naheverhältnis zwischen der biblisch-monotheistischen Tradition und der für sie spezifischen Sorge um die Opfer einerseits und der klagereligiösen Versuchung, rächende Gewalt im Namen von unschuldigen Opfer zu rechtfertigen, andererseits. Bei letzterer handelt es sich allerdings um eine Perversion, nicht um den Kern der jüdisch-christlichen Offenbarung.
4. Im Kern steht vielmehr das Bemühen um die Ausgeschlossenen und Marginalisierten, bei gleichzeitigem Wissen darum, dass jeder Mensch – auch ich selbst – immer zugleich Täter und Opfer ist (Erbsündenlehre). Dieses Bemühen ist letztlich getragen von der dankbaren Erinnerung an die selbst empfangene Vergebung (Vergegenwärtigung von Jesu Leben, Passion und Auferstehung z.B. im Erfahrungsort Eucharistie) und damit geschenkte Möglichkeit.

5. Die konkurrierenden Ansprüche der monotheistischen Religionen können, wenn sie zu einem echten Dialog führen, Ansporn sein, die jeweils eigene Tradition zu vertiefen, und sie immer mehr von klagereligiösen Impulsen und anderen sich einschleichenden Tendenzen zu Gewalt und Vergötzung von Endlichem zu befreien.

Literatur

- DH = Denzinger, Heinrich (Begr.), Hünemann, Peter (Hrsg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg i. Br.: Herder. Zuletzt erschienen 2007 in der 41. Auflage.
- Albright, Madeleine. 2006. *The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs*. With Bill Woodward. New York: HarperCollins Publishers.
- Appleby, R. Scott. 2000. *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- . 2004. Disciples of the Prince of Peace? Christian Resources for Nonviolent Peacebuilding. In: James L. Heft, *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Fordham University Press, 113-144.
- Assmann, Aleida. 2005. Gewalt und das kulturelle Unbewusste: eine Archäologie des Abendmahls. In *IDWRG 05* (2005).
<http://www.uibk.ac.at/forschung/weltordnung/idwrg/05.pdf> (Zugriff 30.10.2007).
- Assmann, Jan. 2003. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Hanser.
- . 2004. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. 5. Auflage. München: Hanser.
- . 2005. Monotheismus und die Sprache der Gewalt. In: Walter, Peter (Hg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. (QD 216) Freiburg i. Br.: Herder, 18-39.
- Bartoli, Andrea. 2004. Christianity and Peacebuilding. In: Coward, Harold and Gordon S. Smith (Hg.): *Religion and Peacebuilding*. Albany: State University of New York Press 147-166.
- Burggraeve, Roger. 2004a. "Because You Are Lukewarm, I Spit You out of My Mouth!" Foundations and Mayor Themes of Christian Ethical Radicalism. In: Pollefeyt, Didier (Hg.): *Incredible Forgiveness: Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation*. Leuven: Peeters, 7-52.

- . 2004b. Christian Ethical Radicalism without Fanaticism. In: Pollefeyt, Didier (Hg.): *Incredible Forgiveness: Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation*. Leuven: Peeters, 53-83.
- Canetti, Elias. 2003. *Masse und Macht*. 29. Auflage. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Cavanaugh, William T. 1998. *Torture and the Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Clinton, William J. 2006. Introduction. In: Albright, Madeleine: *The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs*. With Bill Woodward. New York: HarperCollins Publishers, ix-xii.
- De Tavernier, Johan. 2004. Tolerance, Pluralism and Truth. In: Pollefeyt, Didier (Hg.) *Incredible Forgiveness: Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation*. Leuven: Peeters, 103-120.
- Firestone, Reuven. 2004. Judaism on Violence and Reconciliation: An Examination of Key Sources. In: Heft, James L. (Hg.): *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Fordham University Press,
- Girard, René. 1997. *Wenn all das beginnt...: Dialog mit Michel Treguer*. Münster: LIT.
- . 2002. *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*. München: Hanser.
- . 2004. Violence and Religion: Cause or Effect? In *The Hedgehog Review* 6/1 (Spring 2004) 8-20.
- . 2005. Violence and Religion. In: Walter, Peter (Hg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. (QD 216) Freiburg i. Br.: Herder 2005, 180-190.
- Hauerwas, Stanley. 2004. The Nonviolent Terrorist: In Defense of Christian Fanaticism. In: Pollefeyt, Didier (Hg.): *Incredible Forgiveness: Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation*. Leuven: Peeters, 85-102.
- Hume, David. 1998. *Principle Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*. Hg. von J.C.A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- Kermani, Navid. 2006. Die Terroristen sind unter uns. In *Die Zeit* Nr. 40 (28.09.2006), 51.
- Lohlker, Rüdiger. 2007. Islam und Gewalt. In *IDWRG 15* (2007). <http://www.uibk.ac.at/forschung/weltordnung/idwrg/15.pdf> (Zugriff 31.07.2007).
- Miggelbrink, Ralf. 2000. *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*. Freiburg i.Br.: Herder.
- . 2002. *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Neuhaus, Gerd. 1999. Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“ (QD 175). Freiburg i. Br.: Herder.
- Niewiadomski, Józef. 1999. Konturen einer Theologie der Eucharistie. In: Scharer Matthias und Józef Niewiadomski: *Faszinierendes Geheimnis. Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde*. Mainz: Matthias Grünewald / Innsbruck: Tyrolia, 75-105.

- Osman, Mohamed Fathi. 2004. God Is the All-Peace, the All-Merciful. In: Heft, James L. (Hg.): *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Fordham University Press, 57-73.
- Palaver, Wolfgang. 2003a. René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. (BMT 6) Münster: LIT Verlag, Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur.
- . 2003b. Terrorismus: Wesensmerkmale, Entstehung, Religion. In: Schwager, Raymund und Józef Niewiadomski (Hg.): *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt ‚Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung‘* (BMT 15) Münster: LIT, 217-232.
- . 2008. The Ambiguous Cachet of Victimhood: On Violence and Monotheism Veröffentlichung geplant in: Hoelzl, Michael und Graham Ward (Hg.): *New Visibility of Religion: Studies in Religion and Political Culture*. London: Continuum.
- Pollefeyt, Didier. 2004a. Introduction. In: Pollefeyt, Didier (Hg.) *Incredible Forgiveness: Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation*. Leuven: Peeters, 1-6.
- Riccardi, Andrea. 2003. Gott hat keine Angst. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels. Würzburg: Echter.
- . 2005. Der Präventivfriede. Hoffnungen und Gedanken in einer unruhigen Welt. Würzburg: Echter.
- Schwager, Raymund. 1970. Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius. Zürich: Benziger.
- . 1996a. Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. 2. Auflage. (ITS 29) Innsbruck: Tyrolia.
- . 1996b. Offenbarung als dramatische Konfrontation. In: Schwager, Raymund (Hg.). 1996. *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160) Freiburg i. Br.: Herder, 95–106.
- . 1997. Erbsünde und Heildrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (BMT 4), Münster: LIT Verlag, Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur.
- . 2001. Dramatik der heutigen Weltsituation und Dramatik der Offenbarung. Zur Problematik der biblischen Texte als ‚Mischtexte‘. <http://www.upland-ethik.de/Themen/Importe/itleseraum/32.html> (Zugriff 30.10.2007).
- Schwager, Raymund und Józef Niewiadomski (Hg.). 2003. *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt ‚Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung‘*. (BMT 15) Münster: LIT Verlag, Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur.
- Shah-Kazemi, Reza. 2005 *Defining Without Confining: reflections on a prophetic usage of sacred space*. In: *Interreligious Insight*. July 2005. <http://www.interreligiousinsight.org/July2005/July05Shah-Kazemi.html> (Zugriff 30.10.2007)
- . 2006. *The Other in the Light of the One. The Universality of the Qur’an and Interfaith Dialogue*. Cambridge: The Islamic Texts Society.

- Sloterdijk, Peter. 2002. Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung. In: Girard, René. 2002. Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. München: Hanser, 241-254.
- Steinmair-Pösel, Petra. 2006. Zwischen Relativismus und Exklusivismus. Mosaiksteine zu einem dramatischen Konzept für die Begegnung der Religionen. In: Guggenberger, Wilhelm und Petra Steinmair-Pösel (Hg.): Religionen – Miteinander oder Gegeneinander? (tt 15) Frankfurt a.M.: Peter Lang, 141-167.
- Wandinger, Nikolaus. 2003. „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekennnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000. In: Schwager, Raymund und Józef Niewiadomski (Hg.): Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt ‚Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung‘ (BMT 15) Münster: LIT, 143-179.
- Wink, Walter. 2003. Jesus and Nonviolence. A Third Way. Minneapolis: Fortress Press.

Bisher erschienene Nummern

2007

- 20 **P. Steinmair-Pösel** (Innsbruck): *Das Versöhnungspotential der jüdisch-christlichen Tradition*
- 19 **E. Fiechter-Alber** (Innsbruck): *Initiation in und Durchbrechung von Opfer- und Feindgeschichten. Ein Bericht aus Palästina*
- 18 **AutorInnen aus der Forschungsplattform WRG** (Innsbruck): *Nachlese zu Ivan Illichs „In den Flüssen nördlich der Zukunft“*
- 17 **B. Frischmuth** (Altaussee): *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islam*
- 16 **B. Gebrewold** (Innsbruck): *The Civilizing Process of Globalization and Integration*
- 15 **R. Lohlker** (Wien): *Islam und Gewalt*
- 14 **W. Guggenberger** (Innsbruck): *Flucht aus der Freiheit. Ein kritischer Blick auf Ökonomik und Strukturenethik aus der Perspektive christlicher Gesellschaftslehre*

2006

- 13 **S. Hartmann** (Innsbruck): *Historische Betrachtung des Kongo im globalen Handel – Eine Geschichte kompromissloser Gier*
- 12 **W. Dietrich** (Innsbruck): *Energetische und moralische Friedensbegriffe als paradigmatische Leitprinzipien der Friedensforschung*
- 11 **M. Delgado** (Fribourg): *Theologie und Volkssouveränität Oder vom Nutzen der Theologie für die Politik*
- 10 **H. Hinterhuber** (Innsbruck): *Besessenheit und Exorzismus: Gedanken zu einem psychiatrisch (und theologisch) obsoleten Thema*
- 09 **R. Schwager, R. A. Siebenrock** (Innsbruck): *Das Böse / Der Teufel. Theologische Orientierungen*
- 08 **W. Guggenberger, W. Palaver, W. Sandler, P. Steinmair-Pösel** (Innsbruck): *Ursprünge der Gewalt: Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie matriarchaler Gesellschaft aus Sicht der mimetischen Theorie*
- 07 **C. von Werlhof** (Innsbruck): *Das Patriarchat als Negation des Matriarchats: zur Perspektive eines Wahns*
- 06 **R. Rebitsch** (Innsbruck): *Glaube und Krieg. Gedanken zur Antriebsmotivation zum Krieg bei den Hussiten und in der New Model Army*

2005

- 05 **A. Assmann** (Hildesheim): *Gewalt und das kulturelle Unbewußte: eine Archäologie des Abendmahls.*
- 04 **J.-P. Dupuy** (Paris, Stanford): *The Ethics of Technology before the Apocalypse.*
- 03 **A. Exenberger** (Innsbruck): *Welthungerordnung? Eine Topologie des Hungers im Zeitalter der Globalisierung.*
- 02 **J. Becker** (Solingen, Marburg): *Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder: Internationale Medienpolitik zwischen Terror, Militarisierung und totaler Entgrenzung.*
- 01 **R. Schwager** (Innsbruck): *Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung-Religion-Gewalt“.*