

„ALLMÄCHTIGES WORT VOM HIMMEL“
RELIGION UND GEWALT IM KONTEXT
DER THEORIE VON RENÉ GIRARD

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Der Eröffnungsvers der Eucharistiefeier in der römisch-katholischen Kirche zum 2. Sonntag nach Weihnachten besingt das Geheimnis der Menschwerdung des göttlichen Wortes durch den Rückgriff auf das alttestamentliche Buch der Weisheit. „Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da stieg dein allmächtiges Wort, o Herr, vom Himmel herab, vom königlichen Thron“ (Weish 18,14–15). Gibt es einen tieferen Grund für diesen Rückgriff? Der Text des Weisheitsbuches steht in Verbindung mit der Verheißung, dass Gott selber als Retter herabsteigen wird. Tröstend und mahnend wandte sich der Autor dieses spätesten alttestamentlichen Buches an seine verfolgten Glaubensgeschwister in der jüdischen Diaspora in Ägypten und rief unter anderem auch das Rettungsergebnis par excellence, den Exodus, in Erinnerung. Die Vorfahren im Glauben an den einen, allmächtigen Gott haben doch damals eindrucksvoll die Kraft seines Wortes erfahren. Dieses Wort wirkte ja heilend; es kann auch weiterhin besser heilen als alle medizinische Kunst: „Weder Kraut noch Wundpflaster machte sie gesund, sondern dein Wort, Herr, das alles heilt“ (Weish 16,12). Es wirkte aber auch vernichtend; die verstockten Ägypter mussten ja die Gewalt göttlicher Allmacht in ihrer ganzen Härte erfahren: „Da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Thron herab als harter Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land. Es trug das scharfe Schwert deines unerbittlichen Befehls, trat hin und erfüllte alles mit Tod; es berührte den Himmel und stand auf der Erde. Plötzlich schreckten sie furchtbare Traumgesichte auf, und ungeahnte Ängste überfielen sie“ (Weish 18,15–17). Mit der liturgischen Vergegenwärtigung des Szenarios der Rettung aus Ägypten im Umkreis des Weihnachtsfestes einerseits und mit der gezielten Unterbrechung des zitierten Textes im Kontext der Aussagen von der vernichtenden Gewalt des Wortes andererseits bezieht die Liturgie auch Stellung zu dem in der gegenwärtigen kultur- und religionspolitischen politischen

Diskussion wohl zentralen Problem: „Gott und Gewalt“. Die Menschwerdung Gottes wird dem Gläubigen präsentiert als der Inbegriff der Transformation der Gewalt. Deswegen ist ja in unserer Kulturtradition die Weihnachtsbotschaft mit der Friedenbotschaft aufs Engste verknüpft, deswegen schwiegen auch im „christlichen Zivilisationskreis“ die Waffen zu Weihnachten. Die Menschwerdung des allmächtigen göttlichen Wortes scheint die radikalste Korrektur als jener „göttlicher Worte“ zu sein, die zur Gewalt anstacheln, Gewalt also generieren. Hat dieser Befund eine Bedeutung für unsere gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Religion? Ein einfacher Rückgriff auf die normativen religiösen Texte zur Rechtfertigung des eigenen Handelns hilft gerade bei den Fragen: Religion und Gewalt, Religion und Politik kaum weiter. Zu widersprüchlich ist ja der Befund¹. Es braucht einerseits einer Hermeneutik der Gewalttexttraditionen, andererseits auch eines Vertrauensvorschlusses in die aufklärende Kraft gerade der religiösen Texte. Beiden Voraussetzungen wird die mimetische Theorie des frankoamerikanischen Denkers René Girard² gerecht. Deswegen soll im Folgenden auf diese Theorie zurückgegriffen werden. Dieser Rückgriff auf eine religions- und kulturgeschichtlich orientierte Anthropologie geschieht hier nicht im abstrakten Kontext, sondern aus dem theologischen Blickwinkel. Der Autor hat das Glück von erster Stunde an, an der Entwicklung eines neuen – durch René Girard inspirierten – theologischen Ansatzes mitgearbeitet zu haben. Ende der 70-er Jahre des vorigen Jahrhunderts initiierte der Dogmatiker Raymund Schwager SJ einen Forschungsschwerpunkt an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck zu den Themen: Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung. Die im Rahmen des Schwerpunktes entwickelte sog. Innsbrucker Dramatische Theologie stellt für die nachfolgenden Reflexionen den metatheoretischen Standpunkt und den methodischen Rahmen dar³.

¹ Die widersprüchliche Fülle von Beschreibungen der Macht des göttlichen Wortes war dem gläubigen Menschen (und dies in allen Religionen) immer schon Chance und Stolperstein zugleich. Aus dem Glauben heraus, dass Gott bei der Verkündigung oder aber auch bei der Lektüre der biblischen Schriften zu ihnen spricht, haben Menschen ihre Mitmenschen umgebracht und gefoltert, aus demselben Glauben wandten sich Unzählige den Bedürftigen und Leidenden zu. Und dies wohl deswegen, weil sie sich durch dieses Wort herausgefordert und bestätigt fühlten! Damit haben sie aber nichts anderes getan als die unzähligen namentlich genannten und auch die namenlosen Personen im heilsgeschichtlichen Drama der biblischen Tradition.

² Zu einer kurzen Einführung in das Leben und Werk Girards *vide*: J. Niewiadomski, *Girard, René*, [in:] *Die Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, hg. v. Th. Bedorf und K. Röttgers, Darmstadt 2009, S. 141–146. Als systematische Einführung empfiehlt sich das Standardwerk: W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster 2008.

³ Für erste Informationen in polnischer Sprache über den dramatischen Ansatz *vide*:

DAS GIFT DER RELIGION?

Das Paradigma „Religion erzeugt Gewalt“ ist für die Zeitgenossen so selbstverständlich geworden wie die Luft, die sie atmen. Nicht nur in den Medien wird das Thema endlos ausgebreitet, auch die wissenschaftliche Forschung liefert ihre Beiträge zur Begründung der einseitigen These. Alte Vorurteile mischen sich dabei mit den neuesten – „empirisch begründeten“ – Erkenntnissen. Die Bilder des „rachsüchtigen Gottes der Juden“, „Kriminalgeschichten“ des Christentums, „heilige Kriege“ der Moslems, die die gegenwärtige Bedrohung durch die Islamisten fokussieren fungieren dabei als Versatzstücke ein und derselben Einstellung; aktuelle Berichte über Sekten, Satanismus und rechtsgerichtete neuheidnische Gewaltrituale fügen sich problemlos in die vorgegebenen Parameter ein. Der öffentlichkeitsrelevante kulturelle Diskurs über Religionen entdifferenziert diese, und er verwandelt sie alle zuerst zu ein und demselben „gewaltsamen göttlichen Eintopf“.

Die Botschaft an den „aufgeklärten Mann“ auf der Straße lautet: Hinter jeder religiösen Schwelle lauert die Bereitschaft zur Gewalt, die Depotenzierung oder gar Abschaffung von Religionen sei daher ein aufklärender friedentiftender Akt. Wird aber damit das Problem der Gewalt gelöst? Der kulturpolitische Umgang mit der Thematik der religiös motivierten Gewalt ist nämlich alles andere als harmlos, und er ist von der Sündenbockmentalität keineswegs frei. Als „Gift“ der aufgeklärten Öffentlichkeit wird die Religion heute auch dort „zur Kasse“ gebeten, wo sich andere (inkl. der „aufgeklärten Vernunft“) verantworten müssten. Zu dieser Folgerung kommt man, wenn man sich die Zunahme der Gewalttätigkeit in den säkularisierten Milieus der modernen Industriestädte vor Augen führt oder aber jene weltpolitischen Konflikte nüchtern analysiert, bei denen Religionen instrumentalisiert werden und in denen das „allmächtige“, gewaltgenerierende Wort der Gewaltfanatiker nichts, aber gar nichts mit Gott zu tun zu haben scheint. Deswegen ist auch die Infragestellung des einseitigen Paradigma „Religion erzeugt Gewalt“ ein Gebot der Stunde⁴. Nur wenn es gelingt, das vielschichtige Verhältnis zwischen Religion und Gewalt im kulturellen Bewusstsein neu zu erwecken, wird man auch auf das gewalttransformierende Potential des religiösen Glaubens sensibel. Die Gewalt scheint ja weniger das

S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997; zum gegenwärtigen Forschungsstand vide: Theologischen Fakultät in Innsbruck. Vide: <http://www.uibk.ac.at/rgkw/drama/>

⁴ Vide: R. Schwager, J. Niewiadomski (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!*, Münster 2003. Der Band dokumentiert die jahrelange Beschäftigung der sog. Innsbrucker Dramatischen Theologie mit der Theorie Girards.

Problem Gottes zu sein, als das des Menschen. Auf diese anthropologische Weichenverschiebung macht René Girard aufmerksam. Im Unterschied zu den gängigen Denkschemata sieht Girard in der religiösen Gewalt nicht die Ursache des „Übels“ und das Gift des menschlichen Zusammenlebens, sondern ein ritualisiertes Mittel zur Bändigung der diffusen Aggressivität – ein Gegengift – ein Pharmakon – sozusagen⁵. Weil die gegenwärtigen Bedrohungen so groß sind, können die Kulturen des global village das versöhnende Potential des Religiösen nicht länger tabuisieren, kann auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Gewalt den Beitrag der Religionswissenschaften, vor aber allem der Theologie nicht tabuisieren.

Wenn Religion nicht das Gift, sondern schon Gegengift sei, wo ist dann das eigentliche „Übel“ zu suchen? Die mimetische Theorie nimmt die Erkenntnis ernst, dass der Mensch das konfliktrüchigste Wesen der Schöpfung ist, lehnt aber einen Aggressionstrieb ab. Die eigentliche Triebfeder des menschlichen Verhaltens wird von Girard in der mimetischen Struktur des Begehrens geortet⁶. Der Mensch ist – noch bevor er zum rationalen Wesen wird – ein begehrendes Wesen. Er begehrt – doch was? Viele Katholiken, die unter der repressiven Moral ihrer Kirche litten, und auch die Freudianer werden das Begehren mit Sexualität identifizieren, andere werden schlicht auf Objekte des Begehrens hinweisen. Welche Arten von Objekten könne es sein? Objekte ökonomischer oder sexueller Art? Marx und Freud erkannten die Eigenart des Begehrens nur zum Teil. Ein Blick auf die allgegenwärtige Kultur der Werbung und ihre Botschaften legt eine andere Antwort nahe. Der Mensch begehrt zuerst das, was andere begehren und er begehrt auch konkret, weil andere begehren. Er ahmt also das Begehren anderer nach: Er will dasselbe haben, dasselbe sein, an die Stelle von anderen treten. Kurz und bündig: Das menschliche Begehren bleibt – im Unterschied zum tierischen – mimetisch strukturiert. Und es ist auch unbegrenzt. Nur der Mensch zeichnet sich durch die *profundior et universalior appetitio* aus, wie dies die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils festhält (*vide: Gaudium et spes* 9). Weil der begehrende Mensch zuerst das Begehren des anderen nachahmt, dasselbe haben will, derselbe sein und an die Stelle des anderen treten will, führt diese aneignende Mimesis ständig zur Entdifferenzierung unter den Menschen. Der Kollaps von Ordnungen stellt die extremste Folge der Entfesselung des mimetischen Begehrens dar; die alltägliche Konsequenz der

⁵ So die Grunderkenntnis eines der fundamentalen Werke von R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 [wyd. pol.: id., *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993].

⁶ Die fundamentalanthropologische Seite der Theorie Girards wurde im literaturkritischen Kontext erarbeitet. *Vide: R. Girard, Mensonge romantique et verité romanesque*, Paris 1961 [wyd. pol.: id., *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa 2001].

aneignenden Mimesis ist in den Rivalitäten, dem Neid und der diffusen Aggressivität zu sehen. Die Aneignungsmimesis verwandelt sich ja allzu leicht in die konfliktuelle Mimesis. Die Folgen davon sind ambivalent; neben der positiven Entwicklung der Lernprozesse ist auch die diffuse Gewalt mit der mimetischen Struktur des Begehrens quasi osmotisch verbunden. Die Kanalisierung dieser diffusen Gewalttätigkeit – die Neutralisierung des Gifts durch Gegengifte – stellt die entscheidende Aufgabe menschlicher Kulturen dar und sie bleibt ein niemals abgeschlossener Prozess.

Dieser anthropologische Hintergrund macht das spezifisch neuzeitliche Paradox der emanzipatorisch ausgerichteten Freiheitsgeschichte verständlich. Trotz aller Bemühungen um die Aufhebung der diskriminierenden Unterschiede zwischen Menschen und Kulturen und trotz aller Befreiungsbewegungen ist das Gewaltpotenzial in unserer Welt nicht geringer geworden. Im Gegenteil: Rivalität, diffuse Aggressivität und mimetische Konflikthaftigkeit nehmen systematisch zu. Die mimetische Theorie macht uns auf unser „blindes Auge“ aufmerksam. Wir sehen nämlich nur in der Ungleichheit von Menschen die Ursache der Gewalt. Die Ungleichheit kann auch zur Quelle von Konflikten werden, die Gleichheit wird es auf jeden Fall. „Global village“ steht demnach nicht nur für die Vision eines harmonischen Kommunikationsszenarios und auch nicht nur für die Realität der erschreckenden Unterschiede zwischen Arm und Reich, sondern vor allem für einen fundamentalen mimetischen Konflikt von gleichwertigen Partnern auf planetarischer Ebene. Die weltweite Entfesselung des mimetischen Begehrens, die Freisetzung des Neides und der Rivalität auf allen Ebenen stellt demnach das eigentliche Gift unserer Zeit und die radikalste Bedrohung für das 21. Jahrhundert dar⁷.

Gibt es Auswege aus den Sackgassen des mimetischen Begehrens? Welche Art „Gegengifte“ hat die menschliche Kultur entwickelt, um das Gift der allgegenwärtigen Rivalität und diffusen Gewalttätigkeit zu kanalisieren und zu neutralisieren? Das mimetische Begehren entdifferenziert die Menschen, es kann sie aber auch zusammenbringen- und dies auf klare und eindeutige Art und Weise. Aus dem Prozess, in dem jeder gegen jeden zu agieren scheint, kann eine Dynamik entstehen, in der sich alle gegen einen wenden. Das ist die Dynamik des Zusammenschlusses auf Kosten des Dritten: der uns allen allzu gut bekannte Sündenbockmechanismus. Diese Dynamik beherrscht auch unsere Globalkultur. Das „global village“ ist demnach durch eine Doppelbewegung gekennzeichnet:

⁷ Zur radikalen Gegenwartsdiagnose vide: id., *Battling to the End. Conversations with Benoit Chantre*, East Lansing 2010.

Wir entfesseln unser Begehren „auf Teufel komm raus“ und finden zusammen auf Kosten der Sündenböcke, die wir gleich dämonisieren.

Was haben aber diese alltäglichen Beobachtungen und auch die theoretischen Grundannahmen mit dem Phänomen der menschlichen Religiosität zu tun? Nimmt man Girard beim Wort, so entdeckt man Parallelen zu archaischen Gesellschaften und gar zum Prozess der Evolution⁸. In einer Welt, in der bei den Primaten das instinktgebundene Verhalten immer mehr dem mimetisch strukturierten Begehren Platz machte, in der aber die gesellschaftlichen Institutionen noch nicht existierten, mussten die diffuse Rivalität und die Gewalttätigkeit aller gegen alle immer wieder neu in die Gewalt aller gegen ein zufälliges Opfer – gegen den Sündenbock – umschlagen. Schlug sie nicht um, so zerstörte sich die Gruppe durch das entfesselte mimetische Begehren. Schlug sie um, so befriedete sich die Gruppe: Sie überlebte. Aber sie überlebte auf Kosten des im blinden Zorn ausgestoßenen und getöteten Opfers. Das Opfer selbst, das zur Projektionsfläche sondergleichen wurde, blieb in der Wahrnehmung der Gruppe durch gewaltsame Projektionen zugedeckt. Es wäre an allem Schuld gewesen: sowohl an der Krise als auch an deren Lösung. Als auszuschließendes und dem Tod geweihtes Opfer stellte das Opfer den Inbegriff des *mysterium tremendum* dar, als ausgeschlossenes und getötetes mutierte es zum *mysterium fascinans*. Das Leben wurde aber damit als Kehrseite des Todes erlebt. „Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer“⁹. Die mythologischen Gottheiten verdanken buchstäblich alles – vor allem aber ihren Status – der Gewalt.

Die Entstehung des Religiösen ist in diesem Theoriekonzept identisch mit dem Gründungsvorgang einer archaischen Gesellschaft. Die Wende vom Chaos zur Ordnung, damit auch die „Geburt“ der primären Wahrnehmungskategorien von Raum und Zeit, ja die Schöpfung selbst fallen für die betroffene Meute mit dem allerersten Viktimisierungsvorgang zusammen. Die spontan erlebte Vergesellschaftung wird aber dann rituell durch die Nachahmung dessen, was einmal geschah, mittels ritueller Opfer stabilisiert. Auf diesem Hintergrund wird nun verständlich, warum die Schöpfungsmythen meistens auch die Form eines Opfermythos haben und die daraus abgeleitete Rationalität nur eine Opferrati-

⁸ Zu den evolutionstheoretischen Implikationen der Theorie *vide*: id., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg 2009, S. 125–131 (id., *Rzeczy ukryte pod założenia świata*, „Literatura na Świecie“, 1983, nr 12(49), s. 108–114).

⁹ Id., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München 2002, S. 94 [wyd. pol.: id., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, Warszawa 2002].

onalität sein kann. Es ist eine Rationalität, die den Menschen zur Differenzierung – damit auch zur Ordnung – verhilft, aber zu einer Differenzierung auf Kosten des Dritten. Was soll das aber für unser Thema bedeuten? Wenn das Chaos die labile Ordnung bedroht, „zürnen“ die mythischen, aus der Gewalt geborenen Gottheiten, verlangen nach neuen Opfern und sichern so das Überleben der Gemeinschaft. Weil sie nun das Gift des alltäglichen gesellschaftlichen Lebens kanalisieren, stellen diese rituellen Opfer das Pharmakon, das rettende Antibiotikum für die Betroffenen dar. Werden deswegen auch nicht als Gewalt erlebt, weil diese durch das von den Gottheiten kommende Opfer verlangende „allmächtige Wort“ verschleiert wird. In einem derart archaischen Kontext erzeugen die Religion die Gewalt nicht, vielmehr kanalisieren sie diese und ermöglichen der Gruppe das Überleben. Wenn auch auf Kosten einer Täuschung. Die Ausbildung des zentralen Justizsystems – seinerseits auch ein religiöses Phänomen, das alle Züge des Pharmakons und damit auch des Sündenbockmechanismus in sich birgt – verbannte die Opferpraxis auf den zweiten Platz und machte sie scheinbar überflüssig. Die blutigen religiösen Opfer haben auch nach und nach ihre gewaltkanalisierende und damit auch gesellschaftskonstituierende Kraft verloren. An diesem Ort taucht nun kulturgeschichtlich das offenbarende „allmächtige Wort“ Gottes auf.

Mit einer derart positionierten Haltung bewertet Girard das Religiöse auf dreifache Weise: Im archaischen Kontext ist es zuerst eine kollektive Täuschung und das Ergebnis von gesellschaftlichen Projektionen. Insofern hat auch die moderne Religionskritik recht. Doch damit ist die „Wahrheit“ des Religiösen bzw. der gesellschaftliche Wert noch nicht ausgeschöpft. Insofern ist die Religionskritik zu hinterfragen bzw. weiterzuführen. Die sakrale Religiosität war ja praktisch notwendig zur Erhaltung des Friedens und der Vermeidung von Selbstvernichtung bei den archaischen Stammesgesellschaften. Der zivilisatorische Fortschritt und alle Säkularisierung haben an dieser Grundkonstellation letztendlich nichts Wesentliches verändert. Die Tatsache, dass auch die hochmodernen Gesellschaften in Krisenzeiten mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen Züge dieses archaischen Verhaltens zeigen, verstärkt dieses Urteil und weist darauf hin, dass auch wir das Erbe dieser archaischen Religiosität in unserem Zusammenleben – und nicht bloß in unseren Museen – tragen. Schlussendlich gehört aber auch die Offenbarung und Bloßlegung der Täuschung zu dem, was Religion genannt werden muss. Warum gibt es diese Veränderung? Warum können wir von Projektionen reden? Spricht man von Projektion, so setzt man voraus, dass man einen Standpunkt kennt, von dem aus man sinnvoll unterscheiden kann. Schon deswegen gehört nach Girard die Aufdeckung der Täuschung, die zum Überleben von archaischen Gesellschaften notwendig war, zum Begriff der Religion. Diese Aufdeckung geschieht im Wesentlichen im

Kontext der jüdisch-christlichen Tradition. Partiiell findet sie auf verschiedenen Ebenen statt, reale gesellschaftliche Ereignisse als auch deren Deutung trugen dazu bei. Die wichtigsten Momente sind einerseits in der Ausbildung des zentralen Gewaltmonopols, das viele gewaltkanalisierende Aspekte der archaischen Religion übernimmt, zu sehen, andererseits ist es das Auftreten der Hochreligionen, das den Prozess der Aufdeckung und Offenbarung weitertreibt. Inhaltlich fokussiert sich diese Aufdeckung auf die durch das „göttliche Wort“ stattfindende fortlaufende Offenbarung der „Unschuld“ des Opfers. Diese Aufdeckung findet durch die Dichter – hier in erster Linie durch die aufklärende Kraft der griechischen Tragödie- und vor allem in der prophetischen Tradition der hebräischen Bibel statt. Was bedeuten solche Annahmen für die wissenschaftstheoretische Einordnung der mimetischen Theorie? Als einer der wenigen modernen Denker bringt Girard eine anthropologische Begründung für die Wahrheit der Bibel. Er bringt damit die uralte Zäsur zwischen den so genannten heidnischen Religionen und dem jüdisch-christlichen Offenbarungsimpuls neu zur Geltung. Auf eine Kurzformel gebracht: Die Opferriten und das Wort des Mythos verschleiern das Opfer der ritualisierten Gewalt, sie verdecken dieses durch die Projektionen (stellen es also als schuldig an seinem Geschick hin, entschuldigen damit die Gemeinschaft und verschleiern so derer kollektive Gewalt). In der biblischen Tradition wird das Opfer durch das offenbarende Wort Gottes in seiner relativen Unschuld sichtbar, wodurch auch die Gemeinschaft der Kollektivgewalt überführt wird.

OFFENBARUNG EINES GEWALTFREIEN GOTTES

Mit denselben Codes arbeitend wie die mythische Religiosität, entschleiern die biblische Offenbarung die Täuschung und die Lüge der Mythen. Das Verhältnis der Offenbarungsimpulse zur mythischen Welt hat Girard mit der Inversion des Pelzmantels verglichen¹⁰. Die glatte Oberfläche des Pelzmantels wird durch die Offenbarungsimpulse „umgedreht“. Die Spuren eines gehäuteten Tieres – der Preis für die Stabilität, Schönheit und Geborgenheit – werden sichtbar. Das Opfer qua Opfer zu offenbaren, den hinter der durch Projektionen generierten Maske des *mysterium tremendum et fascinatum* verborgenen geopfert Menschen als Menschen sichtbar werden zu lassen, das sei der entscheidende kulturbildende Impuls biblischer Offenbarung. Auf diese Weise lässt der

¹⁰ R. Girard, *Ich sah den Satan...*, S. 151.

wahre Offenbarungsgott die Vorstellung einer Opfergottheit sterben¹¹. Warum kommt es zu einer derartigen Umdrehung? Kann sie nicht aus den Mechanismen des mimetischen Begehrens selbst erklärt werden? Stellt sie nicht das Ergebnis der Transformation des rituellen Verhaltens dar? Die mythische Welt bleibt in ihrer Struktur der klaren Differenzierung auf Kosten des Opfers in sich geschlossen. Für diese Art von Rationalität ist es von entscheidender Bedeutung, dass auch das Opfer sich der ritualisierten Anschuldigung anschließt und das anschuldigende Wort gegen sich selber richtet. Die entscheidende kulturproduzierende Kraft des Mythos besteht ja gerade darin, eine solche Einmütigkeit herzustellen. ‘Ich bin ein Inzestuöser und Vaternörder’, bekennt das Paradeopfer Ödipus freimütig, fügt sich in das Anschuldigungsszenario ein und erlangt durch diese Strategie den Status der „Unsterblichkeit“ im abendländischen Kulturkontext. Die Anschuldigung stellt aber bloß eine nachträgliche Rechtfertigung der Verfolgung eines Individuums durch die Meute dar. In dieser Hinsicht lügt ja der Mythos¹². ‘Gestehe [...], dass auch du ein Ungeheuer bist’ – drängt die turba den in der Logik des Aufstiegs und des Falls gefangenen Ijob¹³. Doch im Unterschied zu Ödipus gesteht Ijob nicht. Mehr noch: Er ruft nach einem Anwalt, der nicht identisch ist mit den anschuldigenden Stimmen seiner „Freunde“, der also die archaisch anmutende Identität von *vox populi vox Dei* durch sein „allmächtiges Wort“ in Frage stellt. Indem Gott dem leidenden und verfolgten Ijob letztendlich Recht gibt, dekonstruiert er auf eine radikale Art und Weise den mythischen Diskurs der Anschuldigung und der Hand in Hand mit ihr gehenden Selbstbeschuldigung des Opfers. Angesichts der offenbarenden Kraft des göttlichen Wortes müssen die mythomanischen Freunde kapitulieren. Der deutliche Einbruch einer derart dekonstruierenden Transzendenz in die geschlossene Welt der mythischen Immanenz mit ihren sakralisierten Gottheiten wird von Girard ja

¹¹ Der Vorgang der Inversion der mythischen Pelzmäntel ist auch alles andere als einlinig. Er vollzieht sich auf der Ebene der religiösen Erfahrung und auf der Ebene der Textproduktion. Deswegen werden die mythischen Themen, Texte und Traditionen in die Schriften der hebräischen Bibel übernommen und transformiert. Deswegen kann man auch Analogien und Unterschiede zwischen klassischen mythischen Themen und biblischen Geschichten feststellen; *vide*: die Differenzen zwischen den nicht vergöttlichten, klar in der biblischen Schrift als Täter und Opfer eingeführten Brüder Kain und Abel und den vergöttlichten Brüdern Romulus und Remus, oder aber jene zwischen Josef in Ägypten und Ödipus. Zu der Transformation mythischer Texte im Kontext biblischer Offenbarung *vide*: id., *Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*, München 2005.

¹² Zu den Analogien zwischen der archaischen mythischen Kultur und der modernen Anschuldigungskultur *vide*: J. Niewiadomski, *Die Lust am Scheitern. Vom gnadenlosen Umgang mit dem menschlichen Versagen*, ThPQ 153 (2005) S. 358–366.

¹³ Zu dieser Deutung des Ijobbuches *vide*: id., *Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster 1999, S. 31–46.

dort geortet, wo ein mit dem Opfer nicht identischer Gott durch sein Wort die Partei des Opfers ergreift. Auf diese Art und Weise wird die geschlossene Einheit des *mysterium tremendum et fascinosum* gebrochen. In der sakralisierenden Maske werden Lücken und Risse sichtbar; das Gesicht des Opfers schimmert durch die Maske hindurch¹⁴.

Doch bleiben diese Worte der Offenbarung ambivalent, gar widersprüchlich. Dies schon deswegen, weil die Verbindung Gottes zum einsamen, isolierten Opfer nicht verhindern kann, dass das Opfer nun seinerseits der mimetischen Versuchung der Spiegelbildlichkeit verfällt. Anstatt sein Begehren allein auf die rettende Zuwendung Gottes und den Glauben daran, dass allein Gott retten und urteilen kann, zu richten, verfallen auch diese Opfer der mimetischen Rivalität mit den Tätern. So werden sie selbst zu Gewalttätern – wenn auch nur im Bereich ihrer Psyche –, genauso wie ihnen Gott selber zur Projektionsfläche ihrer Racheträume wird¹⁵. Aus diesem Grund bleibt auch das vom Himmel kommende offenbarende allmächtige Wort Gottes an sein zum Status des Opfers reduziertes Volk in Ägypten letztendlich ambivalent. Deswegen muss auch die Offenbarungsgeschichte als ein dramatischer Vorgang gesehen werden, in dem das Pharmakon der Gewalt zuerst sichtbar gemacht und dadurch dem Menschen auch nach und nach entzogen

¹⁴ „In der hebräischen Bibel macht die Gleichsetzung von Opferlogik und Göttlichen einer absoluten Trennung Platz. Die Jüdische Religion [...] entgöttlicht die Opfer und entkultiviert das Göttliche. Der Monotheismus ist Ursache und Folge dieser Revolution zugleich“. R. Girard, *Ich sah den Satan...*, S. 156.

¹⁵ Der sprichwörtliche Durchschnittszeitgenosse schüttelt genauso entrüstet den Kopf wie die Gläubigen über das biblische Gebet: „Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert!“ (Ps 137,9). Sie alle fragen: „Wie kann man nur so beten?“ Die skandalisierte Reaktion auf den bekannten Psalm 137: „An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten“ übersieht allzu gerne, dass die moderne Zeit, die zwar Gott abgeschafft, oder ihn auf das Regal mit den Vitaminpräparaten und Wellnessartikeln in den Supermarkt der Freizeitangebote verbannt hat, am Problem der ambivalenten Faszination der Gewalt wenig geändert hat. Fragen wir uns, was die Kultur ohne Gott an jenem Skandal, der sich an diesem biblischen Text entfacht, zu verändern vermochte. Blicken wir zuerst auf Menschen, die in radikale Krisensituationen geraten sind und den extremen Hasserfahrungen ausgesetzt bleiben. Sowohl die Bürgerkriege im ehemaligen Jugoslawien als auch der Völkermord in Ruanda haben uns in den letzten Jahren genügend Beispiele geliefert, was passiert, wenn Völker, die Jahrzehnte, gar Jahrhunderte friedlich nebeneinander gelebt haben, sich so im Schlamassel der Gewalt verlieren, dass Menschen einander zu totalen Feinden werden. Wie oft schmettern die Feinde einander den Wunsch an den Kopf: „Es soll jemand deine Kinder zerschlagen!“? Wie oft zerschlagen auch tatsächlich die Nachbarn die Kinder ihres Feindes am Felsen? Und dies ganz ohne Gott, mit sadistischer Lust und Freude und diabolischer Spontaneität. Das Problem der Gewalt ist ja nur oberflächlich ein Problem Gottes, tiefer betrachtet ist es ein Problem der Menschen. Nur die Masken Gottes und die des Menschen sind allzu oft austauschbar.

wird: „Mein und nicht euer ist der Krieg!“ (2 Chr 20,15). Gott selber scheint sich als Gewalttäter par excellence zu offenbaren, in seinem Erscheinungsbild scheint er gar im Blut zu waten, ruft den Menschen aber zu: „Ihr sollt damit aufhören! Denn: Mein und nicht euer ist die Rache!“ Doch weil dieser eine Gott in seinem Wesen letztendlich nicht gewalttätig ist, kann er die Menschen, die auf seine Stimme nicht hören und weiterhin Blut vergießen, nicht erschlagen, um sie so vor ihrer eigenen Gewalt durch seine Gewalt zu schützen. Nein. Er lässt die Gewalt zu. Er lässt auch das Missverständnis zu, dass Menschen ihre eigenen Untaten ihm in die Schuhe schieben. Auf diese Weise wird er selber zum Sündenbock der Menschen. Dies aber auf eine andere Art und Weise als dies die archaischen Gottheiten, deren Ursprung im Gewaltszenario zu suchen ist, sind.

Der transzendente Gott setzt nämlich einen Schritt tiefer an, als es die sozialanthropologischen Mechanismen erfassen können: sein Offenbarungswort setzt im Bereich der Fundamentalanthropologie an. Dem auf seinen Opferstatus reduzierten Menschen offenbart sich Gott als das eigentliche Ziel seines Begehrens, ein Ziel, das die Entfesselung des mimetischen Begehrens „auf Teufel komm raus“ unterläuft. Die Logik seines offenbarenden Wortes setzt demnach nicht auf die Pharmaka, sondern auf die Prophylaxe. Diese soll zur Erfüllung der *profundior et universalior appetitio* beitragen. Deswegen soll der Mensch – gemäß dem göttlichen Wort – neben ihm – auf dieser Grundsatzebene – keine Götter haben; das Gebot animiert nicht zur Intoleranz und Gewalt; es schützt vor den Sackgassen des mimetischen Begehrens: „Der Mensch glaubt ja an Gott, oder an einen Götzen. Kein Drittes“¹⁶. Ausgerichtet auf den transzendenten Gott kann das menschliche Begehren kultiviert und auch der *fruitio* zugeführt werden. „Du sollst also nicht begehren was deinem Nächsten gehört!“¹⁷ Das Gebot kann als jene goldene Regel betrachtet werden, die der diffusen Aggressivität einen Riegel vorschiebt. Deswegen verlagert auch die prophetische Opferkritik den Schwerpunkt des mimetisch strukturierten Verhaltens auf sittliches Bewusstsein. Anstatt der rituellen Opfer fordert der wahre Gott durch sein offenbarendes Wort

¹⁶ So jene Kurzformel von Max Scheler, die René Girard zum Motto des Werkes: *Figuren des Begehrens*, Münster 1999 machte.

¹⁷ *Vide*: Ex 20,17; „Das zehnte und letzte Gebot unterscheidet sich von den vorausgehenden durch seine Ausführlichkeit und seinen Gegenstand: Es untersagt nicht eine Handlung, sondern ein Begehren [...] Was geschähe, wenn genau dieses am weitesten verbreitete Begehren nicht verboten wäre, sondern toleriert, ja geradezu propagiert würde? Dann herrschte ewiger Kampf innerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft, innerhalb jeder Gruppe und Familie: dann wäre dem berühmt-berüchtigten Alptraum des Thomas Hobbes Tür und Tor geöffnet: dem Kampf aller gegen alle“. R. Girard, *Ich sah den Satan...*, S. 20f.

Recht und Gerechtigkeit. Gerade im Leben der Propheten verdichtet sich diese aus der Stimmung der mimetisch strukturierten und gewalttätigen Menge nicht ableitbare Gotteserfahrung. Der Gott der prophetischen Offenbarung stellt nicht ein von der Meute vergöttlichtes Opfer dar, das seinerseits nur neue Opfer zur Erhaltung des gesellschaftlichen Konsenses fordert. Sein bevorzugtes Medium bleibt das schöpferische Wort. Durch dieses Wort erschafft er die Welt, durch dieses Wort beruft er auch die Propheten, durch dieses Wort erwählt er sich sein Volk und versichert es seiner Treue.

Trotz des prophetischen Engagements im Dienste des göttlichen Offenbarungswortes findet aber keine qualitative Veränderung im Verhalten des Volkes statt; mehr noch: Gerade die Propheten fallen allzu oft ihren Zeitgenossen zum Opfer und werden auch im Namen Gottes gewaltsam verfolgt¹⁸. Und auch in diesem Zusammenhang wiederholt sich das religiöse Paradox: Weil dieser eine Gott nicht gewalttätig ist, kann er die Menschen, die auf die Stimme der Propheten nicht hören, mehr noch: diese auch verfolgen und gewaltsam umbringen, nicht erschlagen, um sie durch seine Gewalt vor ihrer Gewalt zu schützen. Er lässt auch in diesem Zusammenhang die Gewalt zu, verhilft den Menschen aber in demselben dramatischen Prozess zu einem Durchbruch in der Erkenntnis der transformierenden Kraft des religiösen Glaubens. Dieser wahrhaft revolutionäre Schritt ist im Geschick des Gottesknechtes greifbar. Die Erkenntnis der Meute im Kontext der Verfolgung des Gottesknechtes, dass nicht Gott, sondern sie selber den Knecht in den Tod getrieben haben, stellt nämlich den „Höhepunkt“ der Falsifizierung gewaltsamer Gottesbilder im Kontext der hebräischen Bibel dar (*vide*: Jes 53,4f.). Die Täter haben die Unschuld des Verfolgten erkannt, vor allem aber auch seine Identität jenseits seines Opferdaseins, und sie haben auch seine aktive Haltung im Sterben wahrgenommen. Er ließ sich nicht nur töten, er gab sein Leben hin. An wen? Und für wen? An einen Gott, der identisch sein könnte mit dem Inbegriff der mythischen Projektionen, an das *mysterium tremendum et fascinans*? Oder

¹⁸ Dieser allzu oft verdrängte Zusammenhang dokumentiert im Grunde die „Katastrophe der Ethik“ im Kontext der menschlichen Versuche, Gerechtigkeit herzustellen und durch menschliches Tun Gewalt zu überwinden. Die Tatsache, dass die Rolle der Propheten von demselben Volk im Nachhinein völlig anders eingeschätzt wird, dass sie als Sündenböcke sichtbar gemacht werden und das Volk eigene Schuld einsehen kann, sensibilisiert die Offenbarungstradition noch mehr auf das heilende Wirken Gottes: Gott heilt nicht, indem er diffuse Aggressivität und Gewalt auf Dritte fokussiert und „nach außen“ ableitet, Menschen also letztendlich verfeindet und so zur Versöhnung auf Kosten der Sündenböcke beiträgt. Diese Strategie beherrschen ja die Menschen selber bestens. Gott heilt, indem er auch Versöhnung durch die aus solchen Strategien entstehenden Sackgassen hindurch möglich macht.

an jene ihn verfolgende Gemeinschaft, eine Gemeinschaft, die im Kontext der Viktimisierungsvorgänge doch fundamental verwirrt wird? Entscheidend für unsere Lektüre der Gottesknechtlieder ist die Wahrnehmung der Differenzen im Prozess selbst. Der Gott, dem sich der Knecht in seinem Sterben hingab, ist wohl derselbe Gott, der diesem Knecht durch sein schöpferisches Wort sein Ohr jeden Morgen weckt (vide Jes 50,4), nicht aber jene sakrale Größe, die im Kontext der Zusammenrottung als Bindeglied zwischen Opfer und Täter entsteht. Dass diese sakral-mythische Größe von der verfolgenden Meute deutlich wahrgenommen wurde, dafür bürgt das Bekenntnis: „Wir glaubten, Gott habe ihn verfolgt. Doch wir haben geirrt“. Rückblickend erkennen die Täter, dass es im ganzen Prozess wohl ein Bindeglied gab, doch war dieses nicht die Frucht der Gewalterfahrung, des Blutvergießens und der gewaltsamen Projektionen¹⁹. Vielmehr dürfte das Bindeglied aus der Haltung der Hingabe, aus dem sacrificium kommen, aus einer Hingabe, die alles andere war als bloß die Kehrseite der Viktimisierung durch die Täter. Der Gott, von dem sich der Knecht getragen weiß, ist nicht identisch mit dem „Gott“ der Meute; die gewaltfreie Haltung des Knechtes während der erlittenen Verfolgung ermöglicht aber der Meute im Nachhinein den Weg der Umkehr und den Zugang zum selben Gott. Sie bewerten das, was sie getan haben und was sich im Geschick des Knechtes ereignet hat, auf eine revolutionär neue Weise. „Der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen Knecht, er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab“ (Jes 53,10).

Der Logik dieses „Höhepunktes“ der Offenbarung in der hebräischen Bibel ist auch die Offenbarung Gottes im „Herabstieg seines allmächtigen Wortes vom Himmel, verpflichtet, einem Herabstieg, den die Christen als Menschwerdung des göttlichen Sohnes feiern. Das wird deutlich beim Rückblick auf die Art und Weise, wie Jesus mit der Erfahrung der Gewalt umging. Die Gewalt stellt für ihn ja bloß die Bedrohung dar, er selber verdankt nichts aber schon gar nichts der Gewalt.

¹⁹ „Als Erstes ist festzustellen, dass der Knecht im Kontext der prophetischen Krise und ihrer Auflösung auftritt. Gott selbst macht ihn zum Gefäß aller Gewalt; er tritt an die Stelle sämtlicher Mitglieder der Gemeinschaft. [...] Durch alle dem Gottesknecht verliehenen Attribute ist er für die Rolle des wahren menschlichen Sündenbocks geradezu prädestiniert. [...] Zahlreiche Textstellen schreiben den Menschen die Hauptverantwortung für seinen erlösenden Tod zu. [...] Nicht Gott schlug ihn; Gottes Verantwortung wird impliziert verneint“. Id., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg im Br. 2009, S. 206f.

DIE ERLITTENE GEWALT

Das vom Himmel herabgestiegene Wort, der Sohn durchlebt all die Varianten des möglichen Umgangs mit der ihn bedrohenden Gewalt. Er flieht vor der tödlichen Gewalt eines korrupten Herrschers, der sein Gewaltmonopol missbraucht, genauso wie er sich der schnaufenden Menge entzieht, die ihn vom Berghang stürzen möchte. Er weist aber auch deutlich auf den Wert des Pharmakons hin, auf den Wert des menschlichen Gewaltmonopols, das die Gewalt zu mindern hilft, weil dieses ein Minimum an Gewalt zur Regulierung der Gewalt einsetzt: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört“ (Mt 22,21). Er achtet die politischen und juridischen Institutionen, achtet die Exekutive, lernt aber zu unterscheiden zwischen dem Pharmakon menschlicher Bemühungen und dem gewaltfreien Gott der reinen Liebe. Auf diese Art und Weise wird die archaische Einheit von Religion, Staat und Justiz gesprengt. Jesus sprengt diese Einheit, macht dadurch aber weder den Staat noch die Justiz und schon gar nicht die Religion überflüssig. Er nützt ja jede Gelegenheit, um seine Andersartigkeit des Umgangs mit diffuser Aggressivität und Gewalt zu zeigen, mit jenem Gift, das die Beziehungen zwischen Menschen vergiftet, mit Rivalität und dem Begehren, sich an die Stelle anderer zu setzen, mit Frustrationen, die den Alltag prägen und erst zu jenen Gewalttaten führen, die in der Ausgrenzung anderer und der entfesselten Sündenbockjagd münden. Diese andere Art steht in der Kontinuität zum alttestamentlichen Wort der Gebote, radikalisiert aber dasselbe in der Bergpredigt und deren Antithesen. Diese lösen ja das Problem der diffusen Aggressivität an der Wurzel, stellen also auch so etwas wie den Weg radikaler Prophylaxe dar. „Meint ihr, dass nur dieser da ein Ehebrecher sei? Nein! Schon ein lüsterner Blick kann zur gleichen Katastrophe führen. Meint ihr, dass nur der da ein Mörder sei? Schon ein böses Wort [...]“ (vide: Mt 5,27f.; 5,21f.). Die Bergpredigt legt die Dynamik des entfesselten mimetischen Begehrens frei. Gerade weil es begehrt, was andere begehren, stürzt es Menschen in Rivalitäten und tödliche Konflikte. Jesus selber lebt die Bergpredigt, die das Problem der diffusen Aggressivität im Keim erstickt und auf diese Weise der Giftkatastrophe vorbeugt. Er lebt aber auch die Kunst der Regenerierung, nachdem die Katastrophe, die nicht verhindert werden konnte, eingetreten ist. Sein Wort von der bedingungslosen Vergebung Gottes dem Sünder gegenüber stellt den Inbegriff dieses Neuanfangs dar. „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. [...] Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5,44–48). Das jesuanische Wort entscheidet über die inhaltlichen Konturen eines radikal gewaltfreien Gottesbildes, durch dieses Wort wird die

Beziehung Gottes zum Sünder – als bedingungslose Feindesliebe Gottes, die dem schwachen, verlorenen und ausgegrenzten Menschen nachgeht und ihn zu integrieren sucht- radikal zum Ausdruck gebracht, mit diesem Wort wird auch das Bild des „erlösten“ Lebens in einer Gemeinschaft, in der das Böse und die Gewalt radikal überwunden wurden, gezeichnet²⁰. Hat Jesus aber mir seinem Wort Erfolg gehabt? Haben sich die Menschen auf das werbende Wort eingelassen? Für die im thematischen Kontext der mimetischen Theorie durch Raymond Schwager entwickelte „Dramatische Theologie“ spielt gerade die Ablehnung, die Jesus erfahren hat, eine fundamentale Rolle. Und dies deswegen, weil durch das Nachdenken über die Situation der Ablehnung jenes Verständnis der Erlösungshoffnung gebrochen wird, das die Erlösung im ethischen, oft gar moralisierenden Kontext situiert und die Soteriologie zu dem immer wieder neu erzählten Mythos von den „guten“ Nachfolgern verwandelt, oder sie gar auf den theologischen Moralismus reduziert. Wer waren und sind nun die Ablehnenden? In diesem Zusammenhang ist weder an einzelne Gestalten des Volkes Israel noch an die Juden als solche zu denken. Unter den die Botschaft Ablehnenden muss vielmehr die gesamte Menschheit subsumiert, die Zusammenrottung gegen den diese Botschaft verkörpernden Jesus universal gedacht werden. Für eine rationale Durchbuchstabierung dieser Annahme ist der von Girard durchdachte Sündenbockmechanismus durchaus hilfreich. Die geschichtstheoretischen Auffassungen, die Hinweise auf die in der Menschheitsgeschichte sich konstant durchhaltenden Aggressions- und Projektionsmechanismen haben für die theologische Reflexion nicht nur eine sekundäre Bedeutung. Dem neuzeitlichen Pathos des (trotz aller Einschränkungen doch) als autonom beschriebenen Subjekts, das als Täter der Geschichte Heil und Unheil zu verantworten hat, darf längst die Sicht einer letztlich „gehandelten“ Menschheit entgegenstehen. Die Verantwortung des Individuums für seine Taten ist zwar nicht aufgehoben, sie bleibt aber eingebunden in die globale Sicht dessen, was sich ereignet: Die Menschen sind zuerst „Darsteller“ und „von fremden Mächten“ beherrscht. Außerdem weisen die heilsgeschichtliche Rolle der Zuhörer Jesu und die Bedeutung ihrer Entscheidungen als „Rollenträger“ auf die definitive Dimension der Verwerfung Jesu hin: „Definitive Ablehnung heißt in diesem Fall: es hat sich definitiv gezeigt, daß die Mächte und Kräfte, von denen die menschliche Geschichte beherrscht wird, in einem grundsätzlichen Gegensatz zu jener Botschaft und jenem Leben stehen, das Jesus gebracht hat“²¹. Die allerletzte Begründung muss aber über das

²⁰ Vide: R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, S. 43–75.

²¹ *Ibid.*, S. 145.

von Girard gedachte kulturtheoretische Begründungspotential radikal hinausgehen; sie ist der Tradition der christlichen Erlösungslehre verpflichtet und gibt die Identifikation als den allerletzten Grund für Universalität an: „Die konkrete historische Verwerfung Jesu erreichte dadurch eine universale Dimension [...], daß der Ausgestoßene alle Menschen einschloß“²², sich also mit ihnen, den Gewalttätern, den ihn Ausstoßenden, identifizierte. Fasst man die Verwerfung auf diese Weise, so kann die Tatsache der historischen Kreuzigung Jesu nicht mehr als etwas, was nur von außen her kommt, begriffen werden²³. Sie kann nicht mehr ein von außen her kommendes Hindernis sein für seine Reich-Gottes-Botschaft, an dem sich der Retter zu bewähren habe; sie bringt inhaltlich neue – für die Botschaft selbst relevante – Aspekte mit sich. Was hat das zu bedeuten? Die Ablehnung zeigt den grundsätzlichen Gegensatz zwischen der Gottesherrschaft und dem Teufelskreis von Lüge und Gewalt, der durch das Wort allein eben nicht überwunden werden konnte. Wie reagiert nun Jesus selber auf die Ablehnung? Mit seinen Gerichtsworten! Oberflächlich betrachtet scheinen die Worte von der bedingungslosen Liebe Gottes dem Sünder gegenüber in einem harten Gegensatz zu jenen Worten zu stehen, in denen Jesus das Gericht Gottes ankündigt. Das Dilemma der Ambivalenz des Wortes Gottes, das wir am Anfang des Beitrags im Weisheitsbuch gesehen haben, scheint sich also auch in der Predigt Jesu zu wiederholen. Die in die Tiefe gehende Betrachtung knüpft an das bereits im Alten Testament vorhandene Verständnis des Gerichtes als Selbstgericht an. Mit dieser Sicht wird das Bild des gewaltfreien Gottes eigentlich noch einmal bestätigt. Das Wort vom Selbstgericht legt ja bloß die Verstrickung des Menschen im Teufelskreis von Lüge und Gewalt offen, stellt so etwas wie den Akt der Konfrontation mit den eigenen Abgründen dar. Die Mächte, die diesen Abgrund strukturieren, die durch die Gerichtspredigt aufgedeckt werden, schlagen aber auf den Aufklärer zurück. Jesus diagnostizierte Lüge und Gewalt bei den Gegnern und prophezeite ihnen, dass sie diesen erliegen werden, wurde aber selber lügnerisch verurteilt und gewaltsam hingerichtet. Und wie reagiert Gott auf jene Feinde, die sich durch seine Feindesliebe nicht gewinnen lassen, sondern unumkehrbare Tatsachen schaffen? Er transformiert die jesuanische Botschaft vom Gericht! Die immanenten Folgen der Ablehnung erleiden nicht die Ablehnenden, sondern derjenige, der sich mit dem Wort von der Feindesliebe Gottes identifiziert hat. Ein solcher Befund verändert das Bild Gottes radikal –

²² Ibid., S. 243f.

²³ Zur Analogie und Differenz zwischen dem Sündenbockphänomen und dem Kreuzesopfer vide: J. Niewiadomski, *Nur ein Sündenbock? Dramatischer Zugang zum Erlösungstod*, [in:] *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hg. von M. Striet und J.-H. Tück, Freiburg im Br. 2012, S. 79–96.

gerade im Kontext der Frage nach dem Teufelskreis von Lüge und Gewalt. Gemäß der Offenbarung der Gerichtsperspektive würde der einzig theologisch relevante Punkt unserer Problematik in der Feststellung liegen, dass der Teufelskreis von Lüge und Gewalt nicht auf das aktive Tun Gottes zurückzuführen, sondern einzig und allein als menschliche Angelegenheit zu betrachten sei. Eine radikale Zuspitzung dieser Sicht bietet die Wahrheit des Selbstgerichtes: Gott überlässt die Menschheit der von ihr selber gewählten Situation. Dies bedeutet unter Umständen unwiderruflich den Untergang in der konfliktiven und gegenseitigen Gewalttätigkeit. Nun – und dies ist die Wendung – richteten sich die Menschen nicht gegenseitig, vielmehr wurde er, der „Richter“, gerichtet. Dieser Rollentausch ist nun für das Erlösungsverständnis konstitutiv. Die dem Selbstgericht preisgegebenen Menschen lassen sich nicht von den Folgen ihrer Taten treffen, sondern sie leiten ihre Lüge und Gewalt noch einmal nach außen: Sie rotten sich gegen Jesus zusammen. Jesus aber? Er lässt sich treffen, mehr noch: Er identifiziert sich mit ihnen. Was bedeutet dies? Was bedeutet die Identifikation mit den Gewalt gegen ihn ausübenden Menschen? Hat sich Jesus mit jenen Taten seiner Gegner identifiziert, durch die sie ihn verurteilt und getötet haben? Dies würde bedeuten, dass er im Grunde der Logik des Teufelskreises von Lüge und Gewalt zugestimmt hat. Wie konnte er dann diesen überwinden? Gilt es hier nicht zu unterscheiden? Indem Jesus, der radikal Gewaltfreie und Sündenreine, zum Opfer der Gewalt gemacht wurde, legte er die bisher unentwirrbare Verflechtung zwischen dem Opfer der Gewalt – dies wäre er selber – und dem Täter der Gewalt – dies sind seine Gegner – bloß. Mündet aber diese Logik nicht in die heute so populäre Verwischung der Differenz zwischen Opfer und Täter? Bevor man über die Verwischung redet, muss man zuerst den Unterschied zwischen beiden feststellen. Die Beziehung zwischen Opfer und Täter, die auf der Ebene der Phänomenologie eindeutig zu sein scheint, ist in Wirklichkeit eine viel komplexere; auch sie bleibt der mimetischen Gesetzmäßigkeit unterworfen. Wenn Jesus sich mit den ihn verurteilenden und tötenden Menschen identifizierte, dann nur insofern diese selber Opfer des Teufelskreises von Lüge und Gewalt waren, nicht aber insofern sie Täter derselben sind. Eine apokalyptische Klarheit der beiden Lager, die eindeutig zwischen den Tätern und den Opfern der Gewalt unterscheidet, und auf diese Weise die Wahrheit, dass Opfer spiegelbildlich die Täter nachahmen können, verdrängt, den Teufelskreis von Lüge und Gewalt perpetuiert, weil sie immer wieder neu den Mythos von den guten Opfern und schlechten Tätern zu schreiben erlaubt, wird im Kreuzesgeschehen unterlaufen: Nicht zwei verschiedene Menschengruppen stehen im Kreuzesgeschehen, diesem theologischen Höhepunkt von Lüge und Gewalt, einander gegenüber. Als Täter, als verwerfende und tötende Menschen bilden wir das Lager der Gegner Christi und machen ihn zum Opfer unserer Gewalt, insofern wir aber in unserem ver-

werfenden Tun und unserer Gewalttat auch Opfer des Teufelskreises sind, sind wir diejenigen, mit denen sich Christus, nun selber das Opfer der Gewalt, identifiziert. Christus identifiziert sich mit den Opfern, nicht nur um die täuschende apokalyptische Klarheit zu unterlaufen, sondern auch um aus dieser Position die spiegelbildliche Mechanik des Opfers, das seinen Täter nachahmt, zu durchbrechen und zu verwandeln. Wie kann diese Logik der Verwandlung beschrieben werden? Sein radikales Ausgeliefertsein an die Gewalt der Menschen, sein Opfersein, das unter den Bedingungen des Teufelskreises der Gewalt nur zu neuer Gewalt führt, wird von Jesus schon dadurch verwandelt, dass er, getragen vom Vertrauen auf den Gott der gewaltlosen und grenzenlosen Feindesliebe, die Gewalt nicht weitergibt, sondern sie durchleidet – „Er wurde geschmäht; schmähte aber nicht; er litt, drohte aber nicht, [...]“ (1 Petr 2,23). Schon auf diese Weise unterbricht er das tödliche Geflecht des Gewaltmechanismus. Er unterbricht diesen aber nicht nur, er transformiert ihn radikal. Diese Transformation besteht nun darin, dass er „das radikale Ausgeliefertsein gegenüber seinen Feinden, wie er es im Getötetwerden erfuhr, zum radikalen Ausgeliefertsein gegenüber seinem Vater (der im ganzen Kreuzesgeschehen die reine Liebe ist) gemacht“ hat²⁴. Aus der Kraft dieser Hingabe konnte er, das verurteilte und sich mit den anderen solidarisierte Opfer, auf eine radikal neue Art und Weise als Täter in die menschliche Gewaltgeschichte eintreten; eben nicht als einer, der nur noch verstummt, psychisch aber zum Täter wird, weil er in seinem Herzen auf Rache und Vergeltung hofft wie die Apokalyptiker, auch nicht als Täter, der auf Gewalt mit Gegengewalt antwortet. Er tritt in die menschliche Geschichte als Täter, aber als einer, der das Wort der Vergebung spricht. Dort, wo er nur noch geschmäht, verurteilt, getötet, also nur „gehandelt“ wurde, dort, wo er sein Opfersein nur noch erleiden konnte, dort handelte er als Opfer, und er handelte neu und anders als die Opfer es normalerweise tun. Er gab sich an seinen Vater hin, entzog sich seinen ihn verurteilenden Tätern, unterbrach den Teufelskreis von Lüge und Gewalt und transformierte ihn: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“.

Sie wissen nicht was sie tun, weil sie als Täter bloß Opfer des mimetischen Begehrens sind, jenes Begehrens das Menschen zu kollektiven Verfolgungen verleitet. Dieses Wort, das Jesus in seinem Sterben an den Vater richtet, stellt also einen radikalen Kontrapunkt zu all jenen Worten die von göttlicher Rache berichten. Jesus stirbt, wird damit auch zum Opfer des Todes, doch hier stirbt er in der Haltung der Hingabe an den Vater, den lebendigen Gott. So ist auch diese Hingabe im Tod alles andere als die Kehrseite der Tötung. Deswegen ist

²⁴ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama...*, S. 240.

sie stärker als alle Gewalt und auch als der Tod. Deswegen kann sie das Leben durch den Tod hindurch bewahren. Die jesuanische Hingabe sprengt also all die Projektionsmechanismen, die wir aus den Strategien der Überlistung der Gewalt in der Pharmakologik kennen. Sein sacrificium, seine Hingabe zeigt den radikalen Vorrang des Lebens und dessen Transformationskraft. Es ist eine Kraft, die die größten tremenda der Viktimisierungsvorgänge zu wandeln vermag: Es ist letztlich die Hingabe des Vaters an den Sohn und die Hingabe des Sohnes an den Vater im Geist, das letzte Geheimnis göttlicher Wirklichkeit. Deswegen können die Christen sagen: „Das Kreuz ist die knappste Zusammenfassung des Glaubensbekenntnisses. [...] Das Kreuz ist ein grauenhaftes Folterwerkzeug, als solches schon Ausgeburt menschlicher Verderbtheit. Und doch ist es das Zeichen, das wir im Hymnus feiern: Ave crux, spes unica! (Sei begrüßt, o Kreuz, einzige Hoffnung!). Die am Kreuz qualvoll ausgestreckten, ausgerenkten Arme sind ein schrecklicher Anblick. Und doch sind es diese weit ausgebreiteten Arme, die symbolisieren / eben real bezeichnen, was Jesus verheißen hat: ‘Wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen’ (Joh 12,32). So ist das Kreuz Schandpfahl und Thron, Fluchholz und Baum der Erlösung“²⁵.

DIE JUNGFRÄULICHE EMPFÄNGNIS DES GEWALTFREIEN GÖTTLICHEN WORTES

Warum vermag Christus die Hingabe auf derart extreme Art und Weise zu leben? Weil die Hingabe der Inbegriff des Geheimnisses seiner Person ist. Er ist ja nicht – wie dies die mythischen Gottheiten sind – deswegen Gottessohn, weil er am Kreuz gestorben ist und weil er zum Opfer wurde. Eine solche Logik würde bloß die Projektionsschemata der archaischen Religionen bestätigen, die das fascinosum der Gottheit als Kehrseite des erfahrenen tremendum erklären und das Leben bloß als Kehrseite des Todes anschauen. Das christliche Gottesbild ist der genau entgegengesetzten Logik verpflichtet: In Jesus Christus ist der göttliche Sohn selber Mensch geworden, hat sich den Sackgassen menschlicher Aggressivität ausgeliefert und diese durch die Kraft göttlicher Liebe auf gewaltfreie Art und Weise transformiert. In seinem Sterben am Kreuz, das er in der Haltung der Gewaltlosigkeit erlitten hat, wird nicht nur der scheinbar ungebrochene Teufelskreis von Lüge und Gewalt transzendiert, es wird dort etwas von jenem Geheimnis sichtbar, das von Anfang an diese Person konstituiert. Es ist das Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis des gewaltfreien Gottessohnes.

²⁵ Ch.K. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie. Unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber*, Paderborn 2002, S. 279.

Beide Aussagen – jene von der Transformation der Gewalt im Kreuzestod Jesu und jene von seiner jungfräulichen Empfängnis – stießen schon bald in der Tradition auf Unverständnis, ja auf Spott und Ablehnung im kulturellen Umfeld der frühen Kirche. Trotz des massiven Spotts und der Missverständnisse hielt die Kirche an den Aussagen über die Jungfrauengeburt fest, genauso wie sie am Glauben an die Erlösung durch den Kreuzestod festhielt, auch wenn dieser Tod „für alle Beteiligten, für Juden wie Heiden, aber auch für die Christen selber“ anstößig blieb²⁶. So wie das Kreuz nicht aus jüdischen oder hellenistischen Deutungsmustern erschlossen werden kann, so auch die Menschwerdung. „Das Faktum geht der Deutung voraus. [...] Die Tatsache einer soliden, urkirchlichen Tradition von der geistgewirkten Empfängnis Jesu ist der Ausgangspunkt aller Versuche, dieses so schwer zu begreifende, ja anstößige Faktum zu verstehen, zu deuten und schließlich sogar zu verkünden“²⁷. Wie kann aber der Symbolgehalt der Jungfrauengeburt in unserem Kontext erschlossen werden. Im Bekenntnis zur Jungfrauengeburt verdichten sich zwei Verheißungen: „die Verheißung, dass Gott selber kommen, herabsteigen wird wie damals bei der Rettung aus Ägypten, nein, in ganz neuer Weise, großartig und endgültig; und die Verheißung, dass Gott dem David einen Spross erwecken wird, der sein Volk retten und ‘der selber Friede sein wird’ (Micha 5,4a)“²⁸. Eine derart gezielte Fokussierung der Problematik führt uns zur Frage der Gewalt zurück. Wenn Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes die Rettung aus Ägypten in eine ganz neue Weise im Modus der Endgültigkeit Wirklichkeit werden lässt und wenn der Retter selber „der Friede“ sein wird, so muss auch der menschliche Ursprung dieses Retters diesen Frieden anzeigen und verkünden. Die Art und Weise wie das göttliche Wort Mensch wird, muss so beschaffen sein, dass in diesem Geschehen „Symbol und Realität, Mythos und Wirklichkeit zusammentreffen“²⁹. Kann der Rückgriff auf die Deutung der Mythen durch René Girard etwas Substantielles zur dieser fundamentalen These beitragen? „In zahlreichen mythischen Geburten vereinigt sich der Gott mit einer Sterblichen, um einen Helden zu zeugen. Diese Erzählungen sind immer gewaltgeprägt. Wie ein Raubtier auf seine Beute stürzt sich Zeus auf Semele, die Mutter des Dionysos, und tatsächlich verbrennt er sie mit seinem Blitzstrahl. Die göttliche Empfängnis gleicht stets einer Vergewaltigung. [...] Diese monströsen Paarungen von Göttern, Menschen und Tieren entsprechen

²⁶ Id., *Weihnacht – Mythos und Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*, Innsbruck 2006, S. 51.

²⁷ Ibid., S. 51f. Vide: id., *Gott sandte seinen Sohn...*, S. 113.

²⁸ Id., *Weihnacht...*, S. 59. Vide: H. Gese, *Natus ex Virgine*, [in:] id., *Vom Sinai zum Zion*, München 1990, S. 130–146.

²⁹ Ch.K. Schönborn, *Weihnacht...*, S. 28f.

dem Höhepunkt der reziproken Gewalt und ihrer Auflösung. Der den Gott besänftigende Orgasmus ist eine Metapher kollektiver Gewalt³⁰. Girard macht darauf aufmerksam, dass die mythischen Überlieferungen von den Göttergeburten und die biblische Überlieferung zwar dieselben „Codes“ gebrauchen, dass die Botschaft jedoch eine radikal andere ist. Verdanken die mythischen Gottheiten buchstäblich alles der Gewalt, so ist die Menschwerdung des göttlichen Wortes, der Abstieg des „allmächtigen Wortes von seinem Himmelsthron“ ein radikal gewaltfreies Geschehen. „Zwischen denjenigen, die in die jungfräuliche Empfängnis impliziert sind – Engel, Jungfrau Maria, Allmächtiger –, bildet sich keine Machtkonstellation. Hier ist niemand der Andere im Sinne der feindlichen Brüder, niemand das faszinierende Hindernis, das durch Gewalt beiseite zu schieben oder zu zerbrechen man stets versucht ist. Die Abwesenheit jeglichen sexuellen Elements hat nicht zu tun mit dem Puritanismus oder mit der vom ausgehenden 19. Jahrhundert phantasierten Verdrängung [...] Die Abwesenheit jeglicher Sexualität ist die Abwesenheit jener gewalttätigen Mimesis, von der uns in den Mythen das Begehren und die Vergewaltigung durch die Gottheit berichten. [...] Alle Themen und alle Worte der jungfräulichen Empfängnis bezeichnen uns die vollkommene Unterwerfung unter den gewaltlosen Willen des Gottes des Evangeliums, Präfiguration der Unterwerfung Christi selbst“³¹. Die jungfräuliche Empfängnis des göttlichen Wortes verdichtet demnach jene Logik der Hingabe, die der Logik des mimetischen Begehrens entgegengesetzt ist.

„Christus als Gott anzuerkennen bedeutet, in ihm das einzige Wesen zu erkennen, das fähig ist, jene Gewalt zu transzendieren, die den Menschen bisher absolut transzendiert hat. Wenn die Gewalt Subjekt jeder mythischen und kulturellen Struktur ist, dann ist Christus das einzige Subjekt, das dieser Struktur entgeht, um uns von deren Einfluss zu befreien“³². Weil Christus der Gewalt nichts verdankt, kann er sein Leben lang dem Teufelskreis von Lüge und Gewalt entrinne. Und dies im umfassenden Sinn des Wortes. Er entrinnt ihr, indem er ihr immer wieder entflieht. Er entrinnt ihr aber auch, weil er nicht in Versuchung geführt wird, sich ihr gewaltsam zu widersetzen. Der gewaltsame Versuch Gewalt zu beenden, arbeitet ja auf einer tieferen Ebene unabsichtlich der Gewalt in die Hände. Er entrinnt ihr schlussendlich, weil er durch seinen gewaltfrei erlittenen

³⁰ R. Girard, *Das Ende...*, S. 275.

³¹ *Ibid.*, S. 276.

³² *Ibid.*, S. 274. *Vide*: Ch.K. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn...*, S. 116: „Hier ist ein Mensch, dessen Existenz von ihrer Wurzel her ganz neu ist. Mitten in einer Welt, in der alles Neue nur Altes ablöst, um selber wieder zu veralten, gibt es ein neues Menschsein, ein menschliches Leben, dessen Empfängnis nicht schon den Keim des Todes in sich trägt, sondern das ganz aus der Neuheit Gottes stammt“.

Tod die Existenz des gewaltfreien Gottes kundtut. „Eine gewaltlose Gottheit, so es sie denn gibt, kann ihre Existenz den Menschen nur dadurch signalisieren, dass sie sich durch Gewalt verjagen lässt und so den Menschen beweist, dass sie nicht im Reich der Gewalt verbleiben kann“³³. Durch die Sackgasse des Todes hindurch kommt der gewaltfreie Gott der reinen Liebe auf die Gewalttäter zu und ermöglicht einen neuen Anfang. Wie neu dieser Anfang ist, zeigt ein Vergleich zum Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–12). Gemäß dem Gleichnis reagiert der Vater auf die Ermordung seines Sohnes mit einer klaren Abrechnung. Er lässt die Mörder niedermetzeln und verpachtet den Weinberg an andere. Nicht so reagierte Gott auf die Ermordung seines menschengewordenen Sohnes: Er weckt den Gekreuzigten auf, und dieser erscheint denjenigen, die im entscheidenden Moment versagt haben, mit der Botschaft des Friedens und der Vergebung. „Friede sei mit euch!“ – sagt der Auferweckte (Lk 24,36; Joh 20,19–23). Die Botschaft wirkt erst recht revolutionär, wenn sie in den apokalyptischen Deutungszusammenhang hineingestellt wird. Der Glaube an die Auferweckung stellt einen fundamentalen Bestandteil apokalyptischer Deutungsmuster dar. Normalerweise fügt sich aber dieser Glaube in das Klima des apokalyptischen Ressentiments oder gar in das Schema der Rache der Opfer an den Henkern ein. Das apokalyptische Wort der Gerechtigkeit gibt sich zwar als Anwalt der Hoffnung, dass der Mörder nicht über sein Opfer triumphiert, aus; in vielen apokryphen apokalyptischen Schriften ist das Wort bis zur Unkenntlichkeit entstellt. „Auferweckung zur ewigen Schmach“ wird als Inbegriff der Täuschung und Lüge zur Projektionsfläche eigener Selbstgerechtigkeit und einer Aggressivität gegen die Feinde, die stärker ist als der Tod. Die Auferweckung Jesu greift zwar das apokalyptische Motiv auf, transformiert es aber radikal. Es wird jener Mensch auferweckt, der den Gott der Feindesliebe lebte. Und dies nur deswegen, weil in ihm das ewige Wort des gewaltlosen Gottes Mensch geworden ist. Mit seiner Auferweckung wird die vermeintliche Stärke des Hasses gegen Gottlose radikal in Frage gestellt. Mehr noch: Dem Gläubigen wird ein klares Verifikationskriterium bei der Entscheidung für Liebe oder Hass, für Gewalt oder Gewaltverzicht vor Augen geführt. Weil diese Auferweckung bereits mitten in dieser Geschichte stattfindet, werden Liebe und Gewaltverzicht als Gottesprädikate verifiziert, Hass und Gewalt dagegen endgültig falsifiziert.

Diese theologische Weichenstellung hat eine fundamentale Bedeutung in der religionspolitisch doch so brisanten Auseinandersetzung um jenen existentiellen Ort, an dem die Frage nach Religion und Gewalt sich auf eine extreme Art und Weise verdichtet. Es ist das religiös motivierte Sterben, das in unserer Gegenwart

³³ R. Girard, *Das Ende...*, S. 275.

vor allem durch die Haltung der islamischen Selbstmordattentäter greifbar wird³⁴. Sie nehmen ja „das göttliche Wort vom Himmel“ als Aufforderung zum Sterben und Töten wahr. Das durch die Faszination der Gewalt infizierte Wort Gottes will in diesem Zusammenhang mehr als das Leben, es will den Tod. Das gewaltfreie Sterben Christi am Kreuz, seine Hingabe und sein „allmächtiges“ Wort der Vergebung sind der Logik der Menschwerdung des göttlichen Wortes verpflichtet. In ihr öffnet sich die göttliche Liebe auf Menschen, die in den Fängen des mimetischen Begehrens verfangen sind und zur Sündenbockjagd neigen, deswegen auch immer wider dem Trugschluss erliegen: es gäbe im Leben mehr als das Leben und die Liebe, und dieses Mehr sei die Infragestellung des Lebens, sei der Tod als die absolute Tat. In der Menschwerdung des „allmächtigen Wortes vom Himmel“ Sohnes bedient sich der lebendige Gott des Sündenbockmechanismus um ihn vom innen her zu sprengen und zu verwandeln und uns, die wir uns an die Ambivalenz von Opfer und Täter gewöhnt haben und dazu neigen, diese Konstellation als Verhängnis zu qualifizieren ein Korrektiv zu liefern. Es ist kein Verhängnis; Es wurde im Geschick Jesus Christi aufgebrochen und auch verwandelt. Dieser Aufbruch und die Verwandlung werden aber immer und immer wieder neu aktualisiert. Auf eine zeichenhafte, auf sakramentale Art und Weise in der Eucharistiefeier und auch im Kontext der tödlichen Konflikte. Das „Testament“ des Märtyrers unserer Tage: P. Christian de Chergé OSCO bringt diese aufbrechende Logik geradezu auf den Begriff: „Wenn es mir eines Tages geschehen sollte [...], ein Opfer des Terrorismus zu werden [...], so möchte ich [...] daran erinnern, dass mein Leben Gott und diesem Land geschenkt war. [...] Ich habe lange genug gelebt, um zu wissen, dass auch ich Komplize des Bösen geworden bin, dass – leider – in dieser Welt die Oberhand zu behalten scheint, Komplize gar dessen, der mich dereinst blind erschlagen wird. Ich möchte, wenn dieser Augenblick kommt, so viel ruhige Klarheit haben, dass ich die Verzeihung Gottes und meiner Menschengeschwister anrufen kann. Aber ebenso, dass ich dem aus ganzem Herzen vergeben kann, der mich umbringen wird. Ich kann einen solchen Tod nicht wünschen. [...] Nun werde ich, wenn es Gott gefällt, meinen Blick mit dem Gottes, des Vaters, vereinen dürfen, um so mit Ihm seine Kinder aus dem Islam zu betrachten, und zwar so, wie er sie sieht, ganz erleuchtet von der Herrlichkeit Christi“³⁵. Gerade die Märtyrer, wie die

³⁴ Vide: J. Niewiadomski, *Märtyrer, Selbstopfer, Selbstmordattentäter*, [in:] *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, hg. von id., R. Siebenrock in Zusammenarbeit mit H.I. Cicek und M. Moosbrugger, Innsbruck 2011, S. 275–291.

³⁵ Ch. de Chergé, *Testament* 94–96, [in:] R.A. Siebenrock, *Christliches Martyrium. Worum es geht*, Kevelaer–Innsbruck 2009, S. 94–96.

Mönche von Tibhirine bezeugen, dass das Leben, die Liebe und die Hingabe, nicht aber der Tod einen absoluten Wert haben. Deswegen stellen Märtyrer wie diese Trapistenmönche die erkenntnistheoretische Allmacht jenes vermeintlich göttlichen Wortes, das „wie ein harter Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land“ springt „alles mit Tod“ erfüllt (*vide*: Weish 18,15–17) radikal in Frage und sind auch eines der wichtigsten Zeichen der Zeit. Ein Zeichen, das auf das gewaltüberwindende Wirken Gottes auch in unserer Gegenwart hinweist.