

Heilig, nicht sakral

Über das religiöse Potenzial zum Frieden



Religiöse Akteure betätigen sich sowohl als Gewalttäter als auch als Friedensstifter. Dies resultiert aber nicht aus einer Ambivalenz des Religiösen, sondern kann mittels Henri Bergsons Unterscheidung zwischen statischer und dynamischer Religion bzw. mittels René Girards Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen erklärt werden: Die frühen Sakralreligionen dämmten Gewalt mittels Gewalt ein, während erst in der dynamischen Religion und ihrer Heiligkeit ein Weg aus der Gewalt gefunden wurde. Die religiösen Potenziale zum Frieden lassen sich anhand der Dimensionen des Heiligen beschreiben, worunter vor allem das verantwortliche Individuum, die Losgelöstheit von weltlicher Macht und die Kenosis bzw. Gewaltfreiheit Gottes hervorzuheben sind. Die Heiligkeit der dynamischen Religion öffnet sich für eine universale Geschwisterlichkeit, die heute für den Weltfrieden unabdingbar geworden ist.



Wolfgang Palaver

Wider die These von der Ambivalenz des Religiösen

Spätestens seit den Terroranschlägen von 9/11 ist Religion als Hauptursache von Gewalt ins Zentrum medialer Aufmerksamkeit gerückt. Die neuen Atheisten wie Richard Dawkins haben dieser Anklage besonderen Nachdruck verliehen. Ganz allgemein fällt seit vielen Jahren auf, dass bei Handbüchern, Artikeln, Seminaren oder Vorträgen zum Verhältnis von Religion und Gewalt immer Religion zuerst genannt wird. Auch das ist ein Beispiel für die vorherrschende Anklage. Was dabei aber viel zu oft übersehen wird, ist die Tatsache, dass religiöse Gemeinschaften und Akteure nicht nur zur Gewalt beitragen, sondern in vielen Fällen auch als Friedensstifter tätig sind (Brockner/Hildebrandt 2008). Wo, gegen das vorherrschende Vorurteil, Religion nicht nur als Gewaltursache, sondern auch als friedensstiftende Kraft in den Blick kommt, hat sich im Gefolge von Scott Applebys einflussreichem Buch *The Ambivalence of the Sacred* die These von einer grundsätzlichen Ambivalenz von

Religion im Blick auf Gewalt und Frieden durchgesetzt.

Systematisch überzeugt Applebys These allerdings nicht. Zurecht wirft der katholische Theologe William Cavanaugh gegen sie ein, dass sie eine gründliche Erforschung der Ursachen von Gewalt eher verhindert als fördert (Cavanaugh 2009, 44–49). Genügt beispielsweise der Hinweis auf die Ambivalenz des Sakralen, um die iranische Revolution zu verstehen, oder ver-



Religionen sind in vielen Fällen Friedensstifter

schleiert er nicht die politischen und sozialen Ursachen, um nur auf den US-unterstützten Sturz der demokratischen Regierung im Iran 1953 und die Errichtung des brutalen Regimes des Schahs hinzuweisen? Applebys These schließt an Rudolf Ottos These vom ambivalenten Numinosen an, die dieser in seinem viel beachteten Buch *Das Heilige* von 1917 vorgelegt hatte. Ottos Buch steht allerdings religiösen Konzepten des Heidentums näher als der jüdisch-

christlichen Offenbarung, wie schon allein ein kurzer Blick auf seine Interpretation des Buches Ijob zeigt: Ottos Gottesbild ist ambivalent und umfasst Schrecken und Faszinosum, *mysterium tremendum et fascinans*. Es findet eine klare Parallele im Gottesbild eines Aischylos, auf den die These von einer „Widersprüchlichkeit des Göttlichen“ zutrifft und die auch noch in Carl Schmitts heidenchristlicher politischer Theologie im Zentrum steht (Palaver 1998, 59–65). Während Otto das Buch Ijob ganz von den Gottesreden am Ende her deutet, widersetzt sich der umfangreiche Dialogteil einer solchen Deutung und betont gegen die Projektionen von Ijobs sogenannten „Freunden“ einen Gott der eindeutig auf der Seite der Opfer von menschlicher Verfolgung steht (Girard 1990). Ebenso weist das Neue Testament ein janusköpfiges Gottesbild zurück: „Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm.“ (1 Joh 2,5)

Wie können wir also den Fakten gerecht werden, die religiöse Akteure sowohl als Friedensstifter als auch als Gewalttäter festhalten, ohne diese mittels der These von der Ambivalenz des Religiösen zu interpretieren? Anthro-



pologisch möchte ich dazu einerseits auf Henri Bergsons Unterscheidung zwischen statischer Religion und dynamischer Religion zurückgreifen und diese andererseits mittels René Girards Unterscheidung von sakral und heilig ergänzen. Bergson unterschied in seinem 1932 erschienenen Spätwerk *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* zwischen der ursprünglicheren statischen Religion, die zur geschlossenen Gesellschaft gehört und auf Feindschaft aufbaut, und der späteren dynamischen Religion, die in einer individuellen, aktiven Mystik wurzelt und zur offenen Gesellschaft und Menschheitsliebe führt. Girards Unterscheidung ergänzt Bergson, indem er das der statischen Religion entsprechende Sakrale aus dem Sündenbockmechanismus hervorgehen sieht. Zuerst ist aber festzuhalten, dass es sich dabei nicht um den Unterschied zwischen Kriegerreligionen und Friedensreligionen handelt. Auch die statische Religion bzw. das Sakrale früher Religionen war auf Frieden ausgerichtet. Im Sündenbockmechanismus kanalisierte die Stammesgruppe interne Gewaltkonflikte nach außen, um so den inneren Frieden herzustellen. Freund-Feind-Muster, wie sie Carl Schmitt ins Zentrum seines theologisch gestützten Begriffs des Politischen stellte, sind Folge dieser im Sündenbockmechanismus bewirkten Gewaltkanalisierung nach außen. Das Problematische des sakralen Friedens besteht in seiner Gewaltabhängigkeit, denn der Frieden in der Stammesgruppe basiert auf dem Preis des Menschenopfers. Dennoch hielt Girard fest, dass diese frühen „Religionen der Gewalt“ stets bereits „friedensorientiert“ waren (Girard 2009, 461). Selbst Carl Schmitt muss man zugestehen, dass er im 20. Jahrhundert auf das Friedenspotential des Sakralen zurückzugreifen versuchte, ohne zu verstehen, dass in der modernen Welt solche Versuche nicht zum Frieden, sondern nur zur Explosion von Gewalt führen. Nach Bergson war die statische Religion mit ihrem durch Feindschaft

nach außen gestärkten inneren Frieden eine naturgegebene Antwort auf die „zersetzende Macht der Intelligenz“, die „Vorstellung der Intelligenz von der Unvermeidbarkeit des Todes“ und die „aus der Intelligenz stammende Vorstellung eines mutlos machenden Spielraums für das Unvorhergesehene“ (Bergson 2019, 126, 136, 146).



Dynamische Religion durchbricht das Verfeindungsmuster statischer Religion durch universale Geschwisterlichkeit

Bergsons doppelter Religionsbegriff zeigt jedoch, dass die Menschheit nicht dazu verdammt ist, mit der statischen Religion zu leben, sondern sich am Beispiel außergewöhnlicher Menschen wie den erleuchteten Mönchen im Buddhismus, den griechischen Philosophen, den jüdischen Propheten, den christlichen Heiligen eine Form der dynamischen Religion zeigt, die mit dem schöpferischen Elan selbst verbunden ist und die Verfeindungsmuster der statischen Religion in Richtung einer universalen Geschwisterlichkeit durchbricht. Den Höhepunkt der dynamischen Religion findet Bergson im Aufruf zur Feindesliebe in der Bergpredigt Jesu. Bergsons Gegenüberstellung von statischer und dynamischer Religion entspricht in Girards frühem Werk dem Unterschied zwischen einer „vom Menschen kommenden Religion“ und einer „von Gott kommenden Religion“, den er in seinem letzten Buch dann systematisch zur Unterscheidung zwischen „sakral“ und „heilig“ weiter-

entwickelte (2009, 111–112; 2014). Im Deutschen herrscht, vermutlich auch aufgrund des anhaltenden Einflusses von Rudolf Otto, eine sprachliche Verwirrung, die die so wichtige Unterscheidung zwischen sakral und heilig fast unmöglich macht. So wurde Girards grundlegendes Werk *Violence et le sacré* im Deutschen als *Das Heilige und die Gewalt* übersetzt, womit neben der umgekehrten Reihenfolge der beiden Begriffe auch der Unterschied zwischen sakral und heilig verschwand. In Girards letztem Buch unterscheidet er deutlich zwischen dem Sakralen und dem Heiligen: „Die menschliche Gewalt bringt das Sakrale hervor, aber die Heiligkeit führt zu jenem ‚anderen Ufer‘, von dem die Christen, wie übrigens auch die Juden, weiterhin mit innigster Überzeugung annehmen, es werde niemals vom menschlichen Wahnsinn befleckt werden.“ (Girard 2014, 98) Das Sakrale steht für die gewaltbewehrte Gewalteinämmung früher Religionen, während das Heilige für die vom gewaltfreien Gott geschenkte Fähigkeit zum Frieden steht, wie sie im Zentrum der heutigen Weltreligionen zu entdecken ist. Mit dieser These gehe ich über Bergson und Girard hinaus, die noch zu sehr einer christlichen Überlegenheitstheorie anhängen. Der Übergang vom Sakralen zum Heiligen beginnt mit der Revolution der Achsenzeit und prägt alle gegenwärtigen Hochreligionen. Im Folgenden möchte ich wichtige Dimensionen des Heiligen in seiner Unterschiedenheit vom Sakralen und im Blick auf den Frieden darstellen. Carl Schmitts politisch-theologisches Werk dient zur Verdeutlichung als Kontrastfolie.

Dimensionen des Heiligen

(1) Vom sakralen Opfer zur heiligen Hingabe

Das sakrale Opfer der frühen Religionen wurzelt im Sündenbockmechanismus und beginnt mit dem Menschenopfer. Bis heute lassen sich Spuren des

sakralen Opfers in politischen und gesellschaftlichen Institutionen finden. Im Gerichtswesen ist es die Todesstrafe und im militärischen Bereich ist es die als „süße“ Ehre gepriesene Opferung des Lebens für das Vaterland.



Wehrpflicht und Zwangsrekrutierung waren damit eng verbunden. Für Aufklärung und Liberalismus war diese Haltung inakzeptabel. Zu Recht betonte Jürgen Habermas immer wieder, dass die Moral der Aufklärung in der Abschaffung des Opfers gipfelt. Dem konträr gegenüber steht Carl Schmitt, der in der Unfähigkeit, das Leben für die politische Einheit zu opfern, die Katastrophe der Moderne sah.

John Lennons Song „Imagine“ von 1972, der als inoffizielle Hymne der gegen den Vietnamkrieg gerichteten amerikanischen Friedensbewegung gilt, drückt die moderne Ablehnung des Opfers und der Gewalt pointiert mit „*nothing to kill or die for*“ (nichts, wofür es sich zu töten oder zu sterben lohnt) aus, das sich gegen das Lebensopfer für Religion oder Nation richtet. Im Blick auf entsprechende Gewaltextzesse in der Vergangenheit kann hier weitgehend zugestimmt werden. Dennoch bleibt diese Position zu oberflächlich, um den Herausforderungen von Gewalt und Frieden gerecht zu werden. Als Beispiel kann auf den 2007 selig gesprochenen österreichischen Bauern Franz Jägerstätter verwiesen werden, der seine Weigerung, für Hitler in den Krieg zu ziehen, mit dem Leben bezahlen musste. Es kann Situationen im Leben geben, die das Opfer des Lebens erfordern, um Gewalt zu vermeiden. Lennons Song klammert diese Probleme aus. Girard vermied es über viele Jahre,



Es kann Situationen im Leben geben, die das Opfer des Lebens erfordern, um Gewalt zu vermeiden

den Begriff Opfer für den Kreuzestod Jesu zu verwenden. Er wollte jede Vermischung mit dem sakralen Opfer vermeiden. Erst der Einfluss des Innsbrucker Dogmatikers Raymund Schwager führte zu einer Änderung dieser Position (Schwager/Girard 2014). Im Blick auf Lennons Song macht es tatsächlich Sinn, der Frage des Opfers nicht auszuweichen. Inhaltlich betonte aber

Girard nach wie vor den fundamentalen Unterschied zwischen dem sakralen Opfer und jener Haltung der Heiligkeit, die das eigene Leben riskiert, um das Leben anderer zu retten. Oft unterstrich er dies mit seiner Interpretation des Salomonischen Urteils in der hebräischen Bibel (1 Kön 3,16–28). Die gute Dirne riskiert ihr Leben, um das Lebens des Kindes zu retten, das ihre Rivalin nur allzu schnell zu opfern bereit ist.

(2) Die Heiligkeit des verantwortlichen Individuums

Eine zweite wichtige Dimension von Heiligkeit besteht im Vorrang des verantwortlichen Individuums vor dem Gruppendruck des Kollektivs. Schon Bergson betonte für die dynamische Religion das sie in einer individuellen, aber aktiven Mystik wurzelt, die sich oft gegen den Druck des Kollektivs behaupten musste. Die jüdischen Propheten sind ein deutliches Beispiel dafür. Während die statische Religion vom Gruppendruck geprägt ist, geht die dynamische Religion von der individuellen Einsicht aus, die als Appell auf andere Menschen wirkt und zum gemeinsamen Engagement einlädt. Girards biblisches Beispiel ist die verhinderte Steinigung der Ehebrecherin (Joh 8,1–11), wonach der Mob der Verfolger, der die Frau steinigen will, für das Sakrale steht, während Jesu Intervention, dass nur Menschen ohne Schuld einen Stein werfen sollten, für eine Heiligkeit steht, die die Verfolger zur Umkehr einlädt und zum Verzicht auf die strafende Gewalt führt. Als kollektiver Mob treffen sie auf Jesus, als Individuen verlassen sie einzeln den Platz, der zur Richtstätte hätte werden sollen. Es verwundert nicht, dass Carl Schmitt vehement den Vorrang des Individuums im Liberalismus zurückwies



Zur Heiligkeit des Individuums gehört wesentlich die Verantwortung für den Nächsten

und demgegenüber den Zusammenhalt der politischen Einheit betonte. Er mag die Gefahr eines atomisierten Individualismus zu Recht kritisiert haben, aber seine Kritik übersah, dass der Vorrang des Individuums nicht notwendigerweise in einem beziehungslosen Egoismus münden muss. Zur Heiligkeit des Individuums gehört wesentlich die Verantwortung für den Nächsten. Nicht das allein auf sich selbst bezogene Individuum ist heilig, sondern das Individuum, das durch seine Orientierung an Gott seine Verantwortung für den Nächsten erkennt und wahrnimmt. Schon im Buch Levitikus wird der Aufruf zur Heiligkeit mit dem Gebot der Nächstenliebe verbunden: „Seid heilig, denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig. ... Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der HERR.“ (Lev 19,2.18)

(3) *Losgelöstheit von weltlicher Macht*
Beispiele religiös motivierter Gewalt zeigen immer wieder, dass in ihnen eine gefährliche Vermischung von Religion und irdischen Interessen oder weltlicher Macht vorliegt. Für die sogenannten europäischen Religionskriege lässt sich klar zeigen, dass erst das Zusammenspiel von Politik, wirtschaftlichen Interessen und religiösen Positionen zu den Gewaltextzessen führte. Nicht Religion als solche führt zum Konflikt, sondern deren Vermischung mit irdischen Interessen. Deutlich hatte das schon Max Scheler mit seiner Wertordnung angesprochen, in der er die Werte des Heiligen deshalb an die oberste Stelle setzte, weil sie die Menschen vereinen können. Materielle und irdische Güter hingegen führen sehr leicht zu Konflikten, weil sie nicht gemeinsam begehrt oder nicht geteilt werden können. William James, der amerikanische Religionspsychologe und Freund Bergsons, betonte in seiner Beschreibung der Grundzüge von Heiligkeit, dass dazu das Gefühl gehört, „in einem größeren Lebenszusammenhang zu existieren, der über die selbstsüchtigen kleinen Interessen die-

ser Welt hinausreicht“ (James 1997, 283). Diese Grundausrichtung hilft, den Versuchungen zur Gewalt zu widerstehen und ermöglicht eine Haltung der Geschwisterlichkeit und Feindesliebe: „Der Heilige liebt seine Feinde und behandelt den widerwärtigsten Bettler wie seinen Bruder.“ (James 1997, 284) Als Beispiel verwies James unter anderem auf Franz von Assisi und entdeckte diese Haltung über den Theismus hinaus auch im Stoizismus, Buddhismus und Hinduismus.

Ein deutlich negatives Beispiel in dieser Hinsicht ist die katholische Kirche ab der päpstlichen Revolution von 1075, als sie immer mehr weltliche Macht für sich zu beanspruchen begann und eine Theologie der Gewalt entwickelte, die sowohl den Weg zu den Kreuzzügen als auch zu den späteren Religionskriegen bahnte. Schmitts politische Theologie steht noch in die-



Heiligkeit entspringt nicht weltlicher Macht, sondern setzt eine Losgelöstheit von ihr voraus

ser Tradition weltlicher Machansprüche der Kirche, wenn er in seinem Buch *Römischer Katholizismus und politische Form* eine Kirche der Macht preist und Dostojewskis Kritik in seiner Legende vom Großinquisitor als atheistische Projektion abtut. Demgegenüber setzte sich die katholische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg und vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von diesen weltlichen Machtansprüchen immer mehr ab und konnte so unter anderem zu jenem Geist der Heiligkeit und Geschwisterlichkeit beitragen, der beispielsweise die Väter der Europäischen Union prägte. Girard bezog sich positiv auf diese Gründer der EU und verband ihre Haltung mit dem kirchlichen Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. im Jahr 2000. Indirekt unterstrich er dabei auch, dass dieser Weg der Heiligkeit auf einem Selbstverständnis der Kirche aufbaute, das sich von weltlichen Herrschaftsansprü-

chen abzulösen begann: „*Wenn ich sage, dass das Papsttum gewonnen hat, denke ich unmittelbar an dieses Schuldbekenntnis, mit dem das Papsttum über sich selbst triumphierte und sich eine weltweite Zuhörerschaft erwarb. Vor unseren Augen treibt es sämtliche imperialen Vorstellungen erfolgreich aus, und zwar genau zu der Zeit, in der seine weltliche Macht schwindet.*“ (Girard 2014, 329) Heute können wir darüber hinaus auf Papst Franziskus verweisen, der in bewusster Anknüpfung an Franz von Assisi noch deutlicher für eine „arme Kirche für die Armen“ eintritt (Evangelii gaudium Nr. 198). Heiligkeit entspringt nicht weltlicher Macht, sondern setzt eine Losgelöstheit von ihr voraus.

(4) Kenosis und Gewaltfreiheit Gottes

Der Losgelöstheit von weltlicher Macht entspricht ein kenotisches Gottesbild, das den Machtverzicht und die Gewaltfreiheit Gottes betont. Ähnlich wie bei Bergson und Girard findet sich auch bei der französischen Mystikerin und Philosophin Simone Weil ein doppelter Religionsbegriff, den sie vor allem im Blick auf das Verhältnis von Gott und Macht entfaltet. Wo Gott mit einer sich durchsetzenden Macht in Verbindung gebracht wird, erkennt sie nur Projektionen menschlicher Machtvorstellungen. Der wahre Gott zeigt sich für sie hingegen, wo er sich – gemäß der jüdischen Kabbala und ihrer Lehre vom Zimzum – zurückzieht, um Raum für die Schöpfung zu schaffen und in der Kenosis von Jesus Christus (Phil 2,6–9). Es ist nach Weil gerade der Verzicht auf Macht und Gewalt, der die wahre Religion kennzeichnet, während jene Religionen falsch und „Götzendienst“ sind, die „die Gottheit als überall dort, wo sie die Macht dazu hat, befehlend darstellen“ (Weil 1961, 146). Monotheisten sind nach Weil nicht davor gefeit, diesem Götzendienst zu verfallen, während die wahre Religion in unterschiedlichsten Traditionen zum Ausdruck kommen kann. Wiederum kann als Beispiel für eine die Macht beto-

nende Sakralität auf Carl Schmitt verwiesen werden, der die Kirche nicht mit der kenosis Christi in Verbindung bringt, sondern sie als Repräsentantin des „regierenden, herrschenden, siegenden Christus“ versteht (Schmitt 1984, 53).

Girard, der vielfach Einsichten von Weil aufgriff, betont ähnlich wie die französische Mystikerin die kenotische Dimension von Heiligkeit. Sehr deutlich zeigt sich das in seinem letzten Buch, in dem er Heidegger und Hölderlin als Repräsentanten des Sakralen bzw. des Heiligen einander gegenüberstellt (Palaver 2015). Obwohl Heidegger Hölderlin als wichtigsten Dichter für unsere moderne Welt pries, hatte er zu dessen Christus-Hymnen nichts zu sagen. Nostalgisch bevorzugte er das Griechische gegenüber dem Christlichen. Girards Interpretation von Hölderlins späten Christus-Hymnen erkennt hingegen in der „Selbstbescheidung“ Christi den entscheidenden Unterschied zu jenen griechischen Göttern, die mehr weltlichen „Fürsten“ gleichen (Girard 2014, 221). Mit Hölderlin betont Girard, dass gegen die gewaltförmige und unmittelbare Sakralität der Mythen die Heiligkeit als Nachahmung des kenotischen Christus steht. Der Unmittelbarkeit mythischer Gewalt steht die Vermittlung der Nachahmung Christi gegenüber, die mit dem Rückzug des Vaters verbunden ist: „Auf das Schweigen des Vaters zu hören, heißt, sich seinem Rückzug zu überantworten, sich in Übereinstimmung mit ihm zu bringen. ‚Sohn Gottes‘ zu werden, bedeutet, diesen Rückzug nachzuahmen, ihn mit Jesus zu erleiden.“ (Girard 2014, 213)

(5) Sakralität in Heiligkeit transformieren

Als Bergson zwischen statischer und dynamischer Religion unterschied, war ihm bewusst, dass es sich um Idealtypen handelt und in der Realität immer Mischungen von beiden vorliegen. So beschrieb er die „gemischte Religion“ am Beispiel des Ersten Welt-



kriegs, in dem sich christliche Nationen jeweils auf einen ihnen zur Seite stehenden Gott beriefen, der wie ein „Nationalgott des Heidentums“ verstanden wurde, obwohl alle Kriegsgegner gleichzeitig von einem „allen Menschen gemeinsamen Gott“ sprachen, der eigentlich sofort zur Beendigung des Krieges hätte führen müssen (Bergson 2019, 225). Es geht nach Bergson um eine „Übertragung“ des Dynamischen ins Statische, wobei die von der Natur zuerst vorgegebene geschlossene Gesellschaft im Blick bleiben muss, denn sie lässt sich nicht einfach „brechen“, sondern nur in Richtung der offenen Gesellschaft „biegen“ (Bergson 2019, 287). Bergsons Unterscheidung zwischen Biegen und Brechen ist wichtig, weil sie ein Gewaltproblem in der Distanzierung von der sakralen Gewalt der frühen Religionen anspricht, das vor allem der kanadi-

sche Philosoph Charles Taylor in seiner Auseinandersetzung mit der mimetischen Theorie Girards untersucht hat. Nach Taylor folgt aus dem Versuch, sich von der blutigen Vergangenheit völlig zu dispensieren, die Perpetuierung der Jagd auf Sündenböcke. Taylor warnt, dass ein „Wiederaufleben der Gewalt nach dem Sündenbock-Muster im Bereich des Christentums und in der säkularen Welt der Moderne“ jenen Reformen folgt, die mit der Vergangenheit völlig zu brechen versuchen (Taylor 2009, 1279): „Im Grunde sind es gerade diese Ansprüche auf völlige Verdrängung der problematischen Vergangenheit, die uns dafür blind machen, daß wir manche Greuel der Vergangenheit in unserer eigenen Weise wiederholen.“ Auch hier ist ein kurzer Blick auf Carl Schmitt sinnvoll, weil er in panischer Angst vor den von Taylor erkannten Gefahren verzweifelt an

einem sakral verstandenen Christentum festhielt, sich damit aber einen Weg aus der Gewalt verbaute und somit sprichwörtlich das Kind mit dem Bad ausschüttete.

Girards Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen sucht nicht die Trennung dieser beiden religiösen Grundtypen, sondern die Transformation des Sakralen zur Heiligkeit. Schon zu Beginn seiner Arbeit an der mimetischen Theorie sah Girard im Streben nach Frieden eine Verbindung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen. In seinem letzten Buch verwirft er ihre Trennung ausdrücklich zugunsten einer Transformation. In einem der wichtigsten Kapitel dieses Buches folgt er Hölderlins Einsicht, dass es nicht nur eine „fundamentale Diskontinuität“, sondern auch eine „fundamentale Kontinuität“ zwischen der Passionsgeschichte Jesu und dem Sakralen

LITERATUR

- Appleby, R. Scott (2000): *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict), Lanham.
- Bergson, Henri (2019): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Übersetzt von E. Lerch (Philosophische Bibliothek 592), Hamburg.
- Brockner, Manfred/Hildebrandt, Mathias, Hg. (2008): *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte* (Politik und Religion), Wiesbaden.
- Cavanaugh, William T. (2009): *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford.
- Franziskus/Al-Tayyeb, Ahmad (2019): „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“, auf: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (zuletzt zugegriffen am 30.6.2020)
- Girard, René (1990): *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh, Zürich.
- (2009): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh, Freiburg im Breisgau.
- (2014): *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken: Gespräche mit Benoît Chantre*. Übersetzt von S. Günthner, Berlin.
- James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von E. Herms und C. Stahlhut (Insel Taschenbuch 1784), Frankfurt am Main.
- Palaver, Wolfgang (1998): *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie* (Beiträge zur Friedensethik 27), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- (2015): „Girard und Hölderlin: Die Bedeutung der kenosis für Girards apokalyptisches Denken“, in: Guggenberger, W./Palaver, W. (Hg.): *Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert*, Baden-Baden, 135–155.
- (2016): „Religion(en) und Friede: Wege zur universalen Geschwisterlichkeit“, in: Sedmak, C. (Hg.): *Frieden: Vom Wert der Koexistenz* (Grundwerte Europas 6). Darmstadt, 223–244.
- Sacks, Jonathan (2015): *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*, New York.
- Schmitt, Carl (²1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart.
- Schwager, Raymund/Girard, René (2014): *Briefwechsel mit René Girard* (Raymund Schwager – Gesammelte Schriften 6). Freiburg im Breisgau.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*. Übersetzt von J. Schulte, Frankfurt am Main.
- Weil, Simone (²1961): *Das Unglück und die Gottesliebe*. Übersetzt von F. Kemp, München.

früher Religionen gibt (Girard 2014, 19). Am Beginn seines Werkes betonte er in einer Umkehrung von Nietzsches These die Differenz zwischen Dionysos, dem Symbol des sakralen Kollektivs, und dem Gekreuzigten, worin sich die Heiligkeit Jesu zeigt. Girards letztes Werk ergänzt diese wichtige Unterscheidung mit Hölderlins Betonung der Verbindung zwischen Dionysos und Christus, die dieser als Brüder sieht, ohne deren Unterschied zu unterdrücken, denn „Dionysos ist die Gewalt und Jesus Christus ist der Friede“ (Girard 2014, 223).

Es gibt sowohl die Möglichkeit, langsam die alte Welt in Richtung des Reiches Gottes hin zu transformieren, als auch die alten Formen der Gewaltein-dämmung gewaltsam auszurotten. Der moderne Terrorismus sowie religiöse als auch säkulare Fundamentalisten stehen für das gewaltsame Losreißen von der Vergangenheit. Wir brauchen hingegen



Papst Franziskus und Großimam Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb unterzeichneten im Februar 2019 das „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“ (Foto: © Vatican Media)

eine transformative Haltung, die die eigene Verhaftung in Gewalt nicht aus-

blendet und einen gemeinsamen Weg aus der Gewalt sucht.

Heiligkeit und Geschwisterlichkeit

Die oben beschriebene Heiligkeit öffnet sich für eine universale Geschwisterlichkeit, wie sie bereits Bergson als Konsequenz der dynamischen Religion beschrieben hatte. Heute ist ein geschwisterliches Zusammenwirken der Religionen das Gebot der Stunde, wie es insbesondere der ehemalige englische Oberrabbiner Jonathan Sacks in seinem Buch *Not in God's Name* von den Abrahamitischen Religionen einfordert. Sacks Ausgangspunkt ist Girards Einsicht in die Geschwisterrivalität als Hauptursache von Gewalt, um dann im Buch Genesis nicht nur auf bestätigende Beispiele hinzuweisen, sondern auch zu zeigen, dass sich darin auch geschwisterliche Auswege aus der Gewalt finden. Die Geschwisterlichkeit, die Gewalt überwinden kann, berührt sich mit der oben beschriebenen Heiligkeit, wie das vor allem an seiner kenotischen Dimension deutlich wird. Wenn wir mit Rabbi Sacks im Namen Abels (*hevel*, Hauch

oder Atmen Gottes) dessen Demut und Bescheidenheit als Gegenbild zum egoistischen und namentlichen *Aneigner* Kain erkennen, so ist damit auch eine kenotische Haltung angedeutet (Sacks 2015, 253.255). Ähnlich hat Jakob im Kampf mit einem Gott, der sich nicht als Sieger durchsetzt, eine Haltung der



Heute ist ein geschwisterliches Zusammenwirken der Religionen das Gebot der Stunde

Demut und des Machtverzichts gelernt, die ihm die Versöhnung mit seinem Bruder Esau möglich macht. Auch darin zeigt sich die *kenosis*.

Es gehört zu den Hoffnungszeichen für eine friedlichere Welt, dass sich heute in den Weltreligionen ein verstärktes Bemühen um Geschwisterlichkeit finden lässt. Ein älteres Beispiel ist der Hindu Mahatma Gandhi mit seinem Aufruf zu einer alles Le-

ben umfassenden Geschwisterlichkeit. Ausdrücklich auf Gandhi aufbauend betont auch der buddhistische Dalai Lama die Geschwisterlichkeit für unsere heutige Welt. Das aktuell eindrucksvollste Beispiel ist wohl das „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“ (Franziskus/Al-Tayyeb 2019), das im Februar 2019 von Papst Franziskus und dem Großimam von Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb unterzeichnet wurde. Deutlich wird darin die Gewaltfreiheit Gottes unterstrichen, wenn vor dem Missbrauch des Namen Gottes gewarnt wird: „Wir bitten, es zu unterlassen, den Namen Gottes zu benutzen, um Mord, Exil, Terrorismus und Unterdrückung zu rechtfertigen.“ Die Aufforderung zur Geschwisterlichkeit ist das Grundanliegen dieser Schrift und wird auch ausdrücklich hervorgehoben, wenn die „Brüderlichkeit aller Menschen“ und das „allgemeine Miteinander“ als für den Frieden unab-



dingbar bezeichnet werden. Zu unterstreichen ist auch die positive Bewertung des Pluralismus als gottgewollt: „*Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat.*“ Dieser gottgewollte Pluralismus bereichert unser Zusammenleben in der Welt, wenn es uns gelingt, Bruderkämpfe und Geschwister rivalitäten durch jene gelebte Heiligkeit zu überwinden, die uns geschenkt wird, sobald wir uns von den selbstsüchtigen weltlichen Interessen loslösen und uns ganz dem Gott des Lebens anvertrauen. Nach Bergson wurzelt in dieser Erfahrung die dynamische Religion mit ihrer Öffnung zur universalen Geschwisterlichkeit: „*Die Religion drückt diese Wahrheit auf ihre Weise aus, wenn sie sagt, wir lieben die andern Menschen in Gott. Und die großen Mystiker erklären, sie hätten das Gefühl eines Stromes, der von ihrer Seele zu Gott geht und von Gott zur Menschheit hinabsteigt.*“ (2019, 53)

Fazit

- Das Faktum, dass sich religiöse Akteure sowohl als Gewalttäter als auch als Friedensstifter betätigen, lässt sich systematisch nicht durch eine grundsätzliche Ambivalenz des Religiösen erklären, sondern benötigt aus systematischer Perspektive einen doppelten Religionsbegriff.
- Henri Bergson Unterscheidung zwischen statischer und dynamischer Religion bzw. René Girards Unterscheidung zwischen dem Sakralen früher Religionen und dem Heiligen, wie es sich in den Weltreligionen finden lässt, lassen uns die Gewalt- bzw. die Friedenspotentiale von Religionen besser verstehen.
- Obwohl beide Religionstypen auf Frieden zielen, unterscheiden sie sich doch grundsätzlich hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Gewalt. Während die frühen Sakralreligionen mittels Gewalt die innere Gewalt einzudämmen versuchten, was sich sowohl in Sündenbockjagden als auch in konstitutiven Verfeindungen nach außen zeigte, zeichnet sich die dynamische Heiligkeit durch Gewaltfreiheit und eine kenotische Distanz zur weltlichen Macht aus.

KURZBIOGRAPHIE

Wolfgang Palaver, geb. 1958, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck; Forschungsschwerpunkte: Gewalt und Religion; die Anthropologie der katholischen Soziallehre; Demokratie und Populismus. Der Beitrag beruht auf dem im Herbst erscheinenden Buch *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard* (Cambridge University Press 2020). Zur Person und zu den Veröffentlichungen: <https://www.uibk.ac.at/systheol/palaver/>.

- Die dynamische Heiligkeit, wie sie sich im Aufruf zur Feindesliebe in der Bergpredigt besonders deutlich zeigt, eröffnet einen Weg hin zur universalen Geschwisterlichkeit, die heute von führenden Religionsvertretern als unverzichtbar für den Frieden in einer von kulturellen und religiösen Konflikten bedrohten Welt erkannt wird. Durch die Stärkung der Geschwisterlichkeit können Religionsgemeinschaften einen wichtigen Beitrag für eine friedlichere Welt leisten.

