

Dramatische Erlösungslehre

Ein Symposion

Herausgegeben von Józef Niewiadomski
und Wolfgang Palaver

Innsbrucker theologische Studien

Tyrolia

Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver
Dramatische Erlösungslehre
Ein Symposium

Innsbrucker theologische Studien

in Verbindung mit den Professoren der Theologischen Fakultät
herausgegeben von

Emerich Coreth · Walter Kern · Hans Rotter

Band 38

Dramatische Erlösungslehre

Ein Symposion

Herausgegeben von Józef Niewiadomski
und Wolfgang Palaver

1992

Tyrolia-Verlag · Innsbruck–Wien

Mitglied der Verlagsgruppe „engagement“

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Dramatische Erlösungslehre : ein Symposium / hrsg. von Józef
Niewiadomski und Wolfgang Palaver. – Innsbruck; Wien :
Tyrolia-Verl., 1992
(Innsbrucker theologische Studien; Bd. 38)
ISBN 3-7022-1841-6
NE: Niewiadomski, Józef [Hrsg.]; GT
Gedruckt mit Unterstützung von:
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck



Alle Rechte bei der Verlagsanstalt Tyrolia, Gesellschaft m. b. H.
Innsbruck, Exlgasse 20
Gesamtherstellung in der Verlagsanstalt Tyrolia,
Gesellschaft m. b. H., Innsbruck

Inhalt

<i>Józef Niewiadomski – Wolfgang Palaver</i>	
Ein Symposium in Innsbruck	9
<i>Raymund Schwager SJ</i>	
Thesen zur Erlösungslehre	13

Im Umkreis der Bibel *Neutestamentliche Perspektive*

<i>Peter Fiedler</i>	
Jesus – kein Sündenbock	19
<i>Lorenz Oberlinner</i>	
»Wer kann sich in Wahrheit auf Gott berufen?« Ein Plädoyer für die Gegner Jesu	37
<i>Robert Hamerton-Kelly</i>	
Die »Menschenmenge« und die Poetik des Sündenbocks im Markusevangelium	49
<i>James G. Williams</i>	
Die Wahrheit des Opfers	71

Im Umkreis der Bibel *Alttestamentliche Perspektive*

<i>Robert North SJ</i>	
Lohfinks Empfehlung für Girard	85
<i>Eckart Otto</i>	
Gewaltvermeidung und -überwindung in Recht und Religion Israels. Rechtshistorische und theologische Anmerkungen eines Alttestamentlers zu Raymund Schwagers Entwurf einer biblischen Erlösungslehre	97
<i>Klaus Koch</i>	
Der »Märtyrertod« als Sühne in der aramäischen Fassung des Asarja-Gebetes Dan 3,38–40	119

Theologische Systematik

<i>Hansjürgen Verweyen</i>	
Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar	137
<i>Otto Hermann Pesch</i>	
Erlösung durch stellvertretende Sühne – oder Erlösung durch das Wort? Thesen und einige Kurzkommentare	147
<i>John P. Galvin</i>	
Zur dramatischen Erlösungslehre Raymund Schwagers: Fragen aus der Sicht Karl Rahners	157
<i>Edmund Arens</i>	
Dramatische Erlösungslehre aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie	165
<i>Hans-Richard Reuter</i>	
Stellvertretung. Erwägungen zu einer dogmatischen Kategorie im Gespräch mit René Girard und Raymund Schwager	179
<i>Peter Knauer SJ</i>	
Rivalität und Nächstenliebe	201
<i>André Lascaris OP</i>	
Die Einmaligkeit Jesu	213
<i>Bernhard Dieckmann</i>	
Judas als Doppelgänger Jesu? Elemente und Probleme der Judastradition	227
<i>Bernard Sesboué SJ</i>	
Erzählung von der Erlösung. Vorschläge einer narrativen Soteriologie	243
<i>Mariano Delgado</i>	
»Bin ich der Hüter meiner Bruders?« – Erlösung in indianischer Perspektive angesichts des Dramas der Conquista. Eine Auseinandersetzung mit dem Gründungs- mordmythos bei den Ketschua vor und nach der Ankunft des Christentums	251

Diskussion mit der Theorie Girards

Georg Baudler

Christliche Gotteserfahrung und das Sakrale. Der Aufweis positiver Gotteserfahrung in der Religions- und Menschheitsgeschichte als (religionspädagogisch und pastoral) notwendige Ergänzung zu einer Neuinterpretation christlichen Glaubens im Licht der Theorie Girards 275

Egon Spiegel

Gründungsmord oder Wiederherstellungsmord?
Sozio-theologische Anmerkungen zum Stellenwert des Opfers bei René Girard 283

Erwin Waldschütz

Kritische Überlegungen zum Verständnis der Mimesis 307

Roel Kaptein

Krankheit und Heilung.
Ursprung, Hintergründe und Vorbereitung eines Projektes im City-Hospital in Belfast 317

Anstatt einer Zusammenfassung

Raymund Schwager SJ

Rückblick auf das Symposium 339

Autoren 385

Egon Spiegel

Gründungsmord oder Wiederherstellungsmord?

Sozio-theologische Anmerkungen zum Stellenwert des Opfers bei René Girard

Während die von René Girard vertretene Auffassung, daß das »Gravitätszentrum der religiösen Systeme« nicht in *kosmologischen* Phänomenen (Katastrophen), sondern in *soziologischen* Vorgängen zu sehen sei,¹ auch von der Bibel her zunächst einmal durchaus nachvollzogen werden kann,² wirft seine damit verbundene Annahme, daß der mimetischen Gewalttätigkeit ein zentral operationaler Stellenwert (Girard spricht vom »Herzpunkt des Systems«) eigne,³ nicht zuletzt aus biblischer Sicht eine Reihe kritischer Fragen auf: Ist das religiöse Leben der Menschen und Völker maßgeblich von schreckenerregender Opfergewalt, dem *Mord*, her bestimmt oder nicht doch in erster Linie von der staunenerweckenden Erfahrung gelingender Beziehungen, dem *Wort*? Wird vor dem immer wieder drohenden bzw. realisierten Menschenopfer, vor diesem greulich abgründigen Rand des Gravitätszentrums, das fast alltäglich selbstverständliche und über weite Strecken gelingende Zusammenleben der Menschen und mit ihm die dies erst ermöglichende biophile, beziehungsstiftende (wie auch immer symbolisierte und benannte) göttliche Macht als eigentliches Gravitätszentrum religiöser Systeme nicht ganz besonders deutlich? Und müßte nicht, wenn (wie Girard selbst betont) über dem Opfer der vorher (!) existierende Friede »wiederhergestellt« wird,⁴ konsequenterweise und treffender von einem *Wiederherstellungsmord* statt von einem *Gründungsmord* die Rede sein?

¹ Girard, Ende 25.

² Vgl. das überlieferte Exodusgeschehen und das darin sich festmachende Glaubensbekenntnis an einen Gott, der sich in der Präambel des Dekalogs nicht als Schöpfer der Erde und ihrer Bewohner offenbart (etwa: »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich erschaffen hat«), sondern als Befreier eines vielfältig unterdrückten Volkes (»Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus« Ex 20,2 u. Dtn 5,6). Freilich ist auch zu berücksichtigen, daß sich aus der Erfahrung eines konkreten politischen Befreiungshandelns JHWHs schließlich auch eine Schöpfungstheologie (vgl. ihren Niederschlag in Gen 1 u. 2) ausgebildet hat. – Noch deutlicher als in der Invasions- und Infiltrationshypothese zeigt sich in der (schon vor drei Jahrzehnten von George E. Mendenhall vertretenen und heute zunehmend rezipierten) Hypothese eines Exodusgeschehens in Gestalt einer vor allem innerkanaanäischen Aufstandsbewegung, eines von unterdrückten Schichten und Gruppen getragenen innergesellschaftlichen Transformationsprozesses ein *soziologischer* Vorgang, der von Israel als Schlüsselerfahrung der Offenbarung JHWHs tradiert und gefeiert wird. Vgl. dazu das Themenheft 38 (2/1983) von »Bibel und Kirche« über »Die Anfänge Israels«.

³ Vgl. Girard, Ende 14–52, ausdrücklich 25.

⁴ Vgl. ebd. 83.

1 Reale Menschenopfer

Bis in unsere Tage hinein säumen Menschenopfer die Ränder der Geschichte und versammeln und vereinen sich Menschen über den dargebrachten Opfern. *Im Mikrokosmos* von Freundschaft, Partnerschaft und Nachbarschaft, von Familien, Betriebsgruppen und Vereinen werden Zusammenhalt und Harmonie in vielen Fällen um den hohen Preis einer Feindschaft mit Dritten erkaufte, sichern Sündenböcke die Gemeinschaft, verbinden sich Menschen – freilich immer nur vorübergehend⁵ – im Haß und in gemeinsamer Hetze gegen andere.⁶ Ebenso verdanken sich Befriedungen *im Makrokosmos* gesellschaftlichen, staatlichen und überstaatlichen Zusammenlebens fast immer auch der Diskriminierung, Diffamierung und Marginalisierung ethnischer oder soziologischer Minoritäten, leben gesellschaftliche Kohäsionsprozesse aus der Karikierung, Verunglimpfung, Kriminalisierung, Verfolgung und Bestrafung oppositioneller Personen und Gruppen, aus großangelegten und gezielten Hetzkampagnen gegen politische Gegner,⁷ aus öffentlichen Schauprozessen und Hinrichtungen, autistischer Abschreckungspolitik⁸ und militärischen Aktionen⁹. So wallt menschliches Zusammenleben auf allen seinen Organisations-ebenen – gezeichnet durch Rivalität¹⁰, Ausgrenzung, Hetze und Mord – auf und nieder, finden immer wieder Opfermorde zur Wiederherstellung eines scheinbar friedlichen Zusammenlebens statt.

⁵ Wie brüchig und zeitbegrenzt, wie gefährlich illusionär der durch Schaffung von Sündenböcken erreichte Zusammenhalt jeweils ist, ist immer wieder erkannt und entlarvt worden.

⁶ Wir wissen nicht erst seit Freud, daß sich im gehässigen Wort geheime Todeswünsche artikulieren. Vgl. S. Freud, Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: Ders., Gesammelte Werke. Bd. 10. Frankfurt/M. 1967, 324–355, bes. 351. Dem Rufmord, so zeigt die Geschichte politisch motivierter Attentate, folgt oft der tatsächliche Mord. In 1 Joh 3,15 verdichtet sich diese Erfahrung in dem Satz: »Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder ...«. Vgl. dazu auch R. Schwager, Sündenbock 168.

⁷ Jesus selbst ist Lk 19,47 f. zufolge ein Opfer der von aristokratischen Kräften initiierten Hetzkampagne. Vgl. auch Lk 22,2,6 sowie Mt 27,20 und die Ausführungen von G. Theißen, Die Tempelweissagung Jesu, Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land. In: Theologische Zeitschrift 32 (1976) 144–158.

⁸ Vgl. D. Senghaas, Rüstung und Militarismus, Frankfurt/M. 1972, der in einem anschaulichen und überzeugenden Modell zeigt, wie die in den politischen Eliten erzeugten und auf den Gegner gerichteten Drohungen vor allem das eigene Massenpublikum beeindrucken und auf die eigene Gesellschaft mehr zurückreflektieren, als daß sie die gegnerische treffen; vgl. dazu bes. sein Schaubild ebd. 55.

⁹ Ich selbst habe die Vorgänge im Golf-Krieg unter anderem auf der Grundlage des von René Girard herausgearbeiteten Sündenbockmechanismus und der damit verbundenen Opfertheorie zu verstehen und zu erklären versucht; vgl. E. Spiegel, Golf-Krieg. Analyse und Alternative. In: Pax Christi 43 (1/1991) 11–14.

¹⁰ Vgl. K. Thomas, Rivalität. Sozialwissenschaftliche Variationen zu einem alten Thema. Frankfurt/M.-Bern-New York 1990.

2 Fiktive Menschenopfer

Die Zusammenhänge sind von *René Girard* gründlich untersucht und dargestellt worden.¹¹ Ich operationalisiere seine These an einem aktuellen Beispiel: dem Beispiel einer Gruppe von Menschen, denen es zwar nicht erlaubt ist, Opfermorde durchzuführen, die aber auf medialer Ebene durchaus Gelegenheiten haben, grausamen Mordhandlungen aus allernächster Nähe beizuwohnen. Ich denke hier an Jugendliche und Kinder (freilich auch Erwachsene), die sich – in der Regel zu mehreren – in einem Wohn- oder Kinderzimmer quasi-rituell um einen Fernsehschirm versammeln, um sich einen oder gleich mehrere *Horror- und Gewaltfilme* gemeinsam anzuschauen.¹²

Davon ausgehend, daß die audio-visuell mediatisierten Mordhandlungen – obgleich als solche nur fiktiver Art – die jungen RezipientInnen emotional überaus tief und nachhaltig berühren, stellt sich die Frage, ob das mediale Miterleben von Mordtaten und die davon ausgehenden Wirkungen nicht verglichen werden dürfen mit all dem, was wir über das Miterleben von realen Opfermorden und ihre Auswirkungen auf Menschen wissen.¹³

3 Horror- und Gewaltvideos

Es sind zuerst *meine eigenen Erfahrungen* mit dem Genre »Horror- und Gewaltfilm«, die mir einen Zugang zu dem gewiesen haben, was durch den Konsum von Gewaltszenen bei Kindern und Jugendlichen möglicherweise ausgelöst wird: Nach einer Durchsicht von insgesamt fünf mir zur Verfügung stehenden Zusammenschnitten indizierter Horror- und Gewaltfilme in der Vorbereitung auf eine Veranstaltung im Rahmen der Medienpädagogik habe ich nicht nur den Videoraum mit umgedrehtem Magen verlassen, ich bin in eine Welt zurückgekehrt, auf die Straße getreten, wo

¹¹ Vgl. über die Arbeiten von Girard hinaus auch: W. Burkert, *Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin-New York 1972; ders., *Anthropologie des religiösen Opfers*. Die Sakralisierung der Gewalt (Veröffentlichung der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung). München 1984; G. Baudler, *Erlösung vom Stiergott*. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen. München und Stuttgart 1989; ders., *Gott und Frau*. Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion. München 1991.

¹² Zu Horror- und Gewaltfilmen vgl. Ch. Büttner, *Video-Horror, Schule und Gewalt*. Pädagogische Entwürfe für die Lehrerfortbildung gegen Horror- und Gewaltvideos bei Kindern und Jugendlichen. Weinheim und Basel 1990.

¹³ Zeitungsberichten nach ging während des Golf-Krieges und seiner (wenn auch bekanntlich sehr begrenzten) Dokumentierung insbesondere durch Ted Turner's Nachrichtensender CNN (Cable News Network) die Nachfrage nach Action-, Horror- und Gewaltvideos in den USA rapide zurück, was einmal mehr einen Vergleich zwischen den Wirkungen realer und fiktiver Menschenopfer nahelegt und zu rechtfertigen scheint.

ich erstens alles einfach nur noch schön fand und zweitens am liebsten jeden mir begegnenden Menschen unterschiedslos umarmt hätte. Wie ich danach aus der Medienwirkungsforschung erfahren und jetzt einer von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung herausgegebenen Broschüre zum Thema »Kinder und Fernsehen« entnehmen konnte, decken sich meine eigenen Erfahrungen weitgehend mit den *Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen*, die, nach ihren Motiven, sich Horror- und Gewaltfilme anzuschauen, befragt, u.a. folgendes angeben: »In Horrorfilmen ist die Welt so schrecklich, daß man sich hinterher freut, in einer »normalen« Umwelt zu leben.« Und: »Es gibt ein gutes Gruppengefühl, gemeinsam und gefahrlos Grauen und Ekel zu erleben.«¹⁴

Was die *letzte* Äußerung der MedienrezipientInnen betrifft, so scheint sich darin einmal mehr die Annahme zu bestätigen, daß von Opfern auf irrationale Weise Fraternisierungsprozesse ausgehen können. Schließlich könnte auch noch in der Tatsache, daß Kinder und Jugendliche in der Regel *gemeinschaftlich* Horror- und Gewaltfilme konsumieren, also sich geplant und gezielt zum gemeinsamen Anschauen dieser Filme an einem bestimmten Ort versammeln, ein weiteres Indiz für die These gesehen werden, daß zum Darbringen eines Opfers die Zusammenkunft und Gemeinschaft von Menschen geradezu konstitutiv ist, also bereits im Vorfeld der Opferdarbringung ein Resozialisierungsprozeß, eine Versöhnung im rituellen Zusammenfinden und in der Erwartung des Schrecklichen stattfindet.¹⁵

4 Lebenseuphorie vor dem Abgrund

Am Beispiel des kindlichen und jugendlichen Konsums von Horror- und Gewaltfilmen gewinne ich im Zusammenhang der *ersten* der oben zitierten Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen die folgende These:

Im brutal zugrundegerichteten Opfer schaffe ich mir einen Spiegel, in dem sich mein beschädigtes Leben als ein immer noch vergleichsweise erträgliches, ja gewissermaßen sogar schönes widerspiegelt. Anders for-

¹⁴ Nicht nur laufen lassen! Kinder und Fernsehen. Und was Eltern und Kinder ander(e)s machen können. Hg. von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung. Köln 1990, 26.

¹⁵ Daß Opfer nicht immer vor allen Augen dargebracht werden dürfen, weil in bestimmten Fällen die Opferpraxis auf die ZuschauerInnen abstoßend wirken und der Sündenbockmechanismus nicht in der beabsichtigten Weise funktionieren könnte, hat zuletzt die Verschleierung der Kriegshandlungen im Golf-Krieg (vgl. dagegen Vietnamkrieg) gezeigt. Im Märchen ist der Jäger beauftragt, die Königstochter zunächst fernab von aller Öffentlichkeit im tiefen Wald zu töten, aber dann doch als Beweis seiner Opfertat ihr Herz dem König und damit der Öffentlichkeit zu präsentieren. So befindet sich das Volk einerseits zwar im Erlebnisfeld des dargebrachten Opfers, andererseits aber auch soweit auf Distanz zur blutig-schrecklichen Opferhandlung, daß es nicht zu einer überraschenden Solidarisierung mit dem Opfer und einem spontanen Widerstand gegen die Praxis und ihre Vollstrecker bzw. Initiatoren kommt.

muliert: Indem ich mich aus der Mitte des alltäglichen, mehr oder weniger gelungenen sozialen Miteinanders absichtlich und gezielt an den abgründigen Rand dieses Miteinanders bewege, dorthin also, wo das Miteinander aufhört, wo Menschen gequält und getötet werden, gelingt es mir, meinem gewiß vielfältig reduzierten alltäglichen Zusammenleben mit den Menschen selbst dort noch Positives, Schönes, Bejahenswertes abzugewinnen, wo eigentlich nur Negatives ist. Der Blick auf zufällige, aber auch – wie wir wissen – immer wieder extra inszenierte Bedrohungen und Gefährdungen des gelingenden sozialen Zusammenlebens hilft mir, mich mit der Realität abgestufter Beschädigungen, Beeinträchtigungen und Begrenzungen meines Beziehungsnetzes, meiner ökonomisch defizitären Situation, meines gesellschaftlichen Randdaseins usw. – bis auf weiteres – zu arrangieren, in den Status quo zu fügen und ein mit den aktuellen Verhältnissen versöhntes und relativ zufriedenes Leben zu führen. Vor der Ungeheuerlichkeit des (wie auch immer) vermittelten Mord-/Opfergeschehens beginne ich, mich vorerst mit meinem eigenen Geschick abzufinden und das am eigenen Leib tagtäglich erfahrene Leid (Beziehungsentbehrungen, Einsamkeit, Krankheit, Arbeitslosigkeit, Zukunftsängste usw.) zu relativieren und schließlich zu akzeptieren. Der Opfermord, ob real oder nur medial, bringt mich zu meiner eigenen Situation dermaßen in Distanz, daß das eigene Elend vorübergehend¹⁶ nur noch abgeschwächt wahrgenommen oder als relativ unbedeutend empfunden wird.¹⁷

Weil sinnliche Wahrnehmung mit dem Schmerz verbunden ist, nehmen wir – so hat bereits *Anaxagoras* beobachtet – das Kalte durch das Heiße, das Süße durch das Saure und das Helle durch das Dunkle wahr. Erst in der durch das schreckliche Opfer geschaffenen Differenz und Dissonanz sehe ich mein Leben neu und deute die Beschwerlichkeiten des Alltags so um, daß ihnen kaum noch Negatives anlastet. Wie ich Dinge erst durch ihren Kontrast zu dem, was sie nicht sind, erkenne, so (*v*)erkenne ich meine Lebenslage im Kontrast zu filmisch dargebotenen Vergewaltigungs- und Folterszenen, zu Terror und Mord, erlebe ich meine eigene, eigentlich beklagenswerte Situation vor dem Abgrund brutaler interpersonaler Ge-

¹⁶ Wie das Bedürfnis nach immer wieder neuen Horror- und Gewaltfilmen zeigt, währt die Entlastung durch den Konsum von Filmgewalt und Filmopfern nur eine begrenzte Zeit. Die weiterführende, an dieser Stelle aber nicht diskutierbare Frage lautet, ob die hier zum Ausdruck kommende Dynamik nicht an einem bestimmten Punkt zu einer Steigerung vom medialen zum realen Opfer (bspw. vom Filmopfer zum Kriegsopfer) drängt und zur kriminellen oder politischen Gewaltbefürwortung disponiert: wenn nämlich das Opium des rein medial konsumierten Horrors an Wirkung verliert.

¹⁷ Vielleicht erklärt sich von diesen Überlegungen her auch ein Stückweit die Beliebtheit der ZDF-Sendung »XY ... ungelöst« mit ihren realistischen Darstellungen und der Möglichkeit, dem realen Opfer ganz nahe zu sein und gleichzeitig mit allen ZuschauerInnen darin eins zu werden, erleichtert feststellen zu können, daß man selbst nicht Opfer ist.

walttaten als erheblich entschärft.¹⁸ »Erst in der Fremde«, so führt Jürgen Moltmann – in Anlehnung an die dialektische Ansicht des jungen Schelling, daß Liebe nur im Haß und Einheit nur im Streit offenbar werde – ein *klassisches Erkenntnisprinzip* aus, »verstehen wir, was Heimat heißt. Erst im Angesicht des Todes spüren wir die Einmaligkeit des Lebens. Erst im Streit wissen wir den Frieden zu schätzen. ...«¹⁹ Freilich dient im vorliegenden Fall einer beschönigenden Uminterpretation meiner Lebensverhältnisse angesichts unvergleichbar schrecklicher Greuelthaten an willkürlich herausgegriffenen Personen das von Moltmann mit Anaxagoras und Schelling formulierte *Erkenntnisprinzip* dem besseren Verstehen und Deutlichmachen einer *Verkenntnis*.

5 Wiederherstellungs- statt Gründungsmord

Den Grauen und Schrecken verbreitenden Praktiken des Opfermords gegenüber und angesichts der prinzipiell nicht auszuschließenden Möglichkeit, ihnen selbst zum Opfer zu fallen, verblassen aber nicht nur die darunterliegenden alltäglichen Leiderfahrungen zu durchaus noch verkraft- und überwindbar scheinenden Widerfahrnissen; es droht auch aus dem Blick zu geraten, daß menschliches Zusammenleben *in erster Linie* durch Begegnung und Beziehung, durch prosoziales, altruistisches Verhalten, durch Dialog und Kooperation bestimmt ist: daß sich »menschliches Zusammenleben nicht durch Gewalt, sondern durch Kommunikation und Verständigung« konstituiert (vgl. E. Ahrens); daß ich selbst in der mimetischen Situation (vgl. R. Kaptein) primär Empfangender bin; daß Freiheit erst durch wechselseitige Abhängigkeit (vgl. P. Knaur) ermöglicht wird.²⁰

Schon Gottfried Wilhelm Leibniz hat in seiner Theodizee zu bedenken gegeben, daß wir »unseren Übeln *mehr Aufmerksamkeit* schenken als unseren Gütern«,²¹ und in seiner Auseinandersetzung mit Bayle zustimmend den Rabbi Maimonides zitiert, der gesagt hat: »Im Gemüt schlecht

¹⁸ Die hier angedeutete Hypothese ist nicht gleichzusetzen mit der in der Aggressionsforschung breit diskutierten und kritisierten *Katharsishypothese*. Während jene besagt, daß mich der Anblick von Gewalt von eigenen Gewaltneigungen reinigt und befreit, meint diese, daß ich im Anblick von Gewalt zu einer Uminterpretation meiner Verhältnisse komme. Während die eine Hypothese ein Triebgeschehen formuliert, hat die andere ein Erkenntnisgeschehen (genauer: *Verkenntnisgeschehen*) zum Gegenstand (*Verkenntnishypothese*).

¹⁹ Vgl. J. Moltmann, Die Entdeckung der Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens. In: *Evangelische Theologie* 50 (1990) 400–414, hier 408.

²⁰ Ich verweise auf die in diesem Sammelband veröffentlichten Vorträge, nicht zuletzt auf die Ausführungen von E. Waldschütz, in denen der Begriff der *Begegnung* (vgl. auch seine Hinweise auf Husserl, Levinas u.a.) eine zentrale Rolle spielt.

²¹ G. W. Leibniz, Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. 3. Teil. Darmstadt 1985, 337 (Hervorhebung von mir).

unterrichteter Menschen steigen oft Gedanken auf, die jene zu dem Glauben bringen, es gebe mehr Übles als Gutes auf der Welt: und in den Dichtungen und Liedern der Heiden findet man es häufig als ein Wunder betrachtet, wenn etwas Gutes geschieht, während die Übel an der Tagesordnung sind. Dieser Irrtum hat sich nicht nur der großen Massen bemächtigt, sondern auch die, die für weise gelten wollen, sind in ihn verfallen.«²² Wenn Menschlichkeit tatsächlich immer wieder sogar über große Räume und längere Zeiten – so wie unter dem Nationalsozialismus – in den menscheitsgeschichtlichen Keller gerät und fast gänzlich zu verschwinden droht, so ist dennoch und gerade deshalb mit den Worten Martin Bubers vor der Gefahr zu warnen, daß die »Ich-Du-Relation« als die eigentliche und gegen alle Widerstände immer wieder hervorkehrende Basis des Lebens auch noch von der Wissenschaft »in die Katakomben« geschickt wird.²³

Daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit kriminellen und politischen Gewaltpraktiken und die umfassende Untersuchung sadistischer und nekrophiler Verhaltensweisen allerdings nicht zwangsläufig in die Auffassung einer quantitativen wie qualitativen Vorrangstellung sozialschädlicher Neigungen und Praktiken münden muß, zeigt sich am Beispiel der von Erich Fromm durchgeführten Anatomie menschlicher Destruktivität: zwar kommt Fromm in seinem voluminösen Werk zum nekrophilen Charakter nur en passant auf die Biophilie zu sprechen, dabei aber zu der eindeutigen Unterscheidung zwischen der *Biophilie* als einer grundlegenden biologischen Mitgift des Menschen, einem biologisch normalen Impuls und der *Nekrophilie* als einem der Biophilie nachgeordneten – alternativen, doch nicht parallelen – psychopathologischen Phänomen.²⁴

Die dem speziellen wissenschaftlichen Untersuchungsinteresse Fromms korrespondierende und in den zentralen journalistischen Themen sich widerspiegelnde *Neugier* der Menschen auf alle nur denkbaren Möglich-

²² Ebd. 33.

²³ M. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. In: Ders., Werke. Bd. 1: Schriften zur Philosophie. München und Heidelberg 1962, 503–603, hier 599.

²⁴ Fromm unterscheidet sich darin von Freud, der sowohl Lebens- wie Todestrieb als biologisch gegeben und deshalb gleichrangig sieht. Vgl. E. Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität. Stuttgart 1974, 331f., bes. 332: »Die Destruktivität ist der Biophilie nicht parallel, sondern sie ist ihre Alternative. Die Liebe zum Leben oder die Liebe zum Toten ist die fundamentale Alternative, mit der jedes menschliche Wesen konfrontiert ist. Die Nekrophilie wächst in dem Maße, wie die Entwicklung der Biophilie am Wachstum gehindert wird. Der Mensch ist biologisch mit der Fähigkeit zur Biophilie ausgestattet, psychologisch aber hat er als Alternativlösung das Potential zur Nekrophilie.« – Es wäre zu diskutieren, ob sich in der unterschiedlichen Gewichtung von *Biophilie* und *Nekrophilie* bei Fromm nicht die klassische Unterscheidung von *Gott* und *Teufel* und deren unterschiedliche Gewichtung in Mythologie und Theologie auf jetzt psychologischer Ebene widerspiegelt.

keiten und Ausprägungen sozialschädlicher Verhaltensweisen und Vorgänge, auf Nachrichten über Beziehungsstörungen und Beziehungsabbrüche, Mord, Terror und Krieg findet nicht zuletzt ihre Erklärung in der Notwendigkeit, mit den allgegenwärtigen Risiken und Bedrohungen leben zu müssen, und der vom Überlebensinstinkt entsprechend vorgegebenen Wahrnehmungsbereitschaft. Dabei gibt die auf dem Boden des biologisch verankerten Aufmerksamkeitsmusters offensichtlich kräftig und weithin gedeihende Annahme, daß das gesellschaftliche Leben im wesentlichen durch destruktives Verhalten und entsprechende Ordnungsstrategien bestimmt sei, durch die darin zum Ausdruck kommende Generalisierung zu weit mehr Fragen Anlaß als die spezielle, freilich bezeichnende Tatsache, daß sich Menschen mit höherem Fernsehkonsum in einem von der Realität gewöhnlich stark nach oben hin abweichenden Grad bedroht fühlen,²⁵ also bereits in dieser Hinsicht unter medialen Einflüssen zu einer verstellten Realitätssicht gelangen. Freilich deutet sich gerade in diesem konkreten Beispiel die Möglichkeit an, daß auch die grundverschiedenen Annahmen einer Gesellschaftsgründung und Weltgestaltung auf der Basis von »Mord« bzw. »Wort« aus recht unterschiedlichen subjektiven Lebenserfahrungen resultieren. Sie in ein fruchtbares wissenschaftlich fundiertes Gespräch miteinander zu bringen setzt voraus, biographisch bedingte Vorentscheidungen und daraus erklärable erkenntnisleitende Interessen zu veranschlagen und sie in aller Deutlichkeit und Konkretheit zu benennen und einzubeziehen.²⁶ Ob ich das Eintreten eines anderen Menschen in meinen Existenzraum zunächst einmal grundsätzlich als eine *Begrenzung* oder aber, ganz anders, als eine Chance zur *Entgrenzung* erfahre, hat sicherlich viel zu tun mit meinen bis in die frühe Kindheit zurückreichenden Erfahrungen.

²⁵ Vgl. M. Winn, *Die Droge im Wohnzimmer*. Reinbek bei Hamburg 1979, 106f., die auf eine Untersuchung von Gerbner und Gross verweist, in der Versuchspersonen u. a. aufgefordert wurden, ihre eigenen Chancen, innerhalb einer Woche Opfer einer Gewalttat zu werden, einzuschätzen, und dabei als mögliche Antworten 50:50, 10:1 und 100:1 zur Auswahl hatten. Während die statistische Wahrscheinlichkeit, als Durchschnittsbürger in den USA im Laufe einer Woche persönlich eine Gewalttat zu erleben, etwa 100:1 beträgt, wählten die DauerzuschauerInnen jedoch – im »Einklang mit der ›Realität‹ der Fernsehprogramme, in denen Gewalttaten an der Tagesordnung sind« – meist die Antworten 50:50 oder 10:1.

²⁶ Die Biographieforschung hat innerhalb kürzester Zeit zu einer erstaunlichen wissenschaftlichen Dignität gefunden. In einem eigenen kleinen Versuch habe ich einige Überlegungen und Ergebnisse aus diesem Forschungsgebiet auf die religionspädagogische Praxis hin reflektiert; vgl. E. Spiegel, *Religion im Lebenslauf*. Auf dem Weg zu einem biographisch akzentuierten Religionsunterricht. In: *ru* (Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts) 19 (1989) 75–81. In einer anderen Veröffentlichung hatte ich bereits späteres Beziehungsverhalten in Abhängigkeit von frühkindlichen Beziehungserfahrungen zu verstehen versucht; vgl. ders., *Frühkindliche soziale Deprivation. Folgen, Vorbeugung, Heilung*. In: *Katholische Bildung* 88 (1987) 1959–167.

Welche Erfahrungen, so könnte man konkret fragen, disponieren zu der Ansicht, daß Macht und Gewalt allein schon »durch die leibhafte Existenz« gesetzt sind: daß der in die Welt hineingeborene Mensch den bereits daseienden Menschen ein Stück Lebens- und Freiheitsraum abringt?²⁷ Und welche Erfahrungen liegen der Vorstellung zugrunde, daß der Mensch erst durch das Hinzutreten eines anderen Menschen zur Person wird, erst durch Beziehung *wird*, was er ist?²⁸ Setzt Selbstverwirklichung in Freiheit nicht sogar Raumverlust voraus? Ist der natürliche Raumverlust nicht der gern gezahlte Preis für Begegnung und Beziehung (hier geht es nicht um Probleme sog. kritischer Größe und aggressivmachender Beengung)? Was ist Raumverlust gegen Beziehungsgewinn, die Aufgabe des Einzelkinddaseins gegen das Geschenk einer Schwester oder eines Bruders?

Wird nicht der Mensch erst am Du zum Ich?²⁹ Existiert nicht der Mensch »ganz und gar aus Beziehung«?³⁰ Wolfgang Esser beschreibt den Menschen in allen seinen Lebensphasen als All-Beziehung, als »verinnerlichte Beziehung«.³¹ Und ist nicht der Mensch – gar nicht eindeutig bestimmbar³² – irgendwo in einem einzigen riesigen Beziehungsgeflecht,

²⁷ Vgl. K. Hemmerle, Macht. In: *Sacramentum Mundi*. Bd. 3. Hg. von K. Rahner und A. Darlap. Freiburg i.Br. 1969, 313–317; kritisch dazu H. R. Schlette, Macht und Ohnmacht. Philosophische Überlegungen ohne Ergebnisse. In: *Wort und Wahrheit* 27 (1972) 347–355, bes. 347. Die Sicht Hemmerles begegnet beispielsweise auch bei A. Ziegler, Hinweise zur moraltheologischen Frage der Gewaltanwendung. Prolegomena zu einem aktuellen Problem. In: *Theologische Berichte* 1. Hg. von J. Pfammatter und F. Furger. Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 285–370, bes. 309.

²⁸ Vgl. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg 1960, 46f: »In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des anderen eine Gegenwart haben. Die menschliche Person bedarf der Bestätigung, weil der Mensch als Mensch ihrer bedarf.« Ähnlich J. Pieper, *Über die Liebe*. München 1972, 50: »Offenbar genügt es nicht, einfach zu existieren, was wir in der Tat ›ohnehin‹ und ›sowieso‹ tun. Es kommt uns darüber hinaus auf die ausdrückliche Bestätigung an: Es ist gut, daß du existierst, wie wunderbar, daß du da bist! ...« Vgl. auch z. B. M. G. Plattel, *Der Mensch und das Mitmenschliche*. Sozialphilosophie I. Köln 1962, bes. 54f., oder auch M. Oraison, *Was ist Sünde?* Frankfurt/M. 1968, bes. 45f.

²⁹ Vgl. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1962, bes. 32; vgl. auch R. Guardini, *Vom Sinn der Gemeinschaft*. Zürich 1967, 15.

³⁰ Vgl. W. G. Esser, *Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung*. München 1991, 65.

³¹ Ebd.

³² Vgl. H. R. Maturana / F. J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. Bern-München-Wien ²1987, und die Theorie der Selbstorganisation, dazu: A. Fabel, *The Dynamics of the Self-Organizing Universe*. In: *Gross Currents* 37 (1987) 168–177; *Grundprinzipien der Selbstorganisation*. Hg. von K. W. Kratky und F. Wallner. Darmstadt 1990. Zur Diskussion dieser Theorie vgl. auch R. Schwager, *Selbstorganisation und Theologie*. Skizze eines Forschungsprojekts. in: *ZKTh* 109 (1987) 1–19.

einem ökologischen, auch die Tiere, Pflanzen und unbelebte Natur einschließenden Beziehungsnetz aufgehoben?³³

Menschliche Existenz ist wesentlich eine dialogische und soziale, dies sowohl soziologisch wie historisch, synchron wie diachron verstanden: das Beziehungsgeflecht, in dem ich lebe, verbindet mich sowohl mit den fernsten ZeitgenossInnen wie mit den ältesten Ahnen, im Grunde mit dem gesamten Kosmos. »Im Anfang ist die Beziehung«, so formuliert Martin Buber.³⁴ Ich erweitere: und im Ende und über das Ende hinaus. Beziehung konkretisiert sich in der Zeugung, in Schwangerschaft und Geburt, in elterlicher Fürsorge, in Freundschaft, Partnerschaft, Ehe und Familie ... und – über den Tod hinaus – im Begräbnis³⁵ und erinnernden Gedenken der Toten. In Anlehnung an Buber entwirft so auch Carter Heyward eine Theologie der Beziehung, für die sie grundlegend formuliert, daß wir »in diese Welt ... durch Beziehung gekommen« sind und »nur in Beziehung, in intimer und unmittelbarer Beziehung, in ihr überleben« können.³⁶

Es sind Begegnung und Beziehung, Kommunikation und Kooperation, aus denen sich das Zusammenleben in Gemeinschaft und Gesellschaft konstituiert und strukturiert. Zuwendung und Beziehung sind der unverzichtbare und eigentliche Nährboden des Lebens. Zwar beschreiben sowohl die Philosophie des »homo homini lupus« (Plinius)³⁷ und »bellum omnium contra omnes« (Th. Hobbes), als auch die (sozial)darwinistische Ideologie des (auf Th. Malthus zurückgehenden) »struggle for life« und des (von H. Spencer geprägten) »survival of the fittest«³⁸ sowie die ge-

³³ Die Wiederentdeckung dieses vernachlässigten bzw. vergessenen Topos in der jüdisch-christlichen Theologie (vgl. E. Spiegel, Erschöpfte Schöpfung. Vom mechanistischen Naturverständnis zum biophilen Verhalten gegenüber Tier und Pflanze – ein Beitrag zum bioethischen Gespräch. In: rhs [Religionsunterricht an höheren Schulen] 30 [1987] 29–36) und seine Neueinpflanzung als solchen in ein breiteres öffentliches Bewußtsein sind nicht zuletzt auch der Herausforderung durch zahlreiche Strömungen sog. »Neuer Religiosität« (New Age) zu verdanken; vgl. etwa M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns. Basel 1982; F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. München 1988, und die konstruktive, dialogische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen der »Neuen Religiosität« bei: J. Sudbrack, Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen. Mainz 1987.

³⁴ M. Buber, Ich und Du. In: Ders., Werke. Bd. 1 (s. Anm. 23) 77–170, hier 90.

³⁵ Anders als Girard, der Totenkult und Trauer im Kontext seiner Opfertheorie zu verstehen und zu deuten versucht (vgl. Girard, Ende 82), sehe ich im Begräbnis ein über den Tod hinausgehendes Zeichen der Beziehung.

³⁶ C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Stuttgart 1987, 175.

³⁷ Zur Auseinandersetzung mit dem hier zum Ausdruck gebrachten Menschenbild und zu dessen Zurückweisung in den päpstlichen Botschaften zu Weltfriedenstagen vgl. W. Eykmann, Friedensverkündigung und Friedenserziehung. Ein Versuch ihrer wechselseitigen Zuordnung. Würzburg 1991, 117–119.

³⁸ Vgl. Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie. Hg von G. Altner. Darmstadt 1981.

genwärtige Soziobiologie³⁹ mit ihrem zentralen Begriff des »Egoismus der Gene« (R. Dawkins) eine entartete wirtschaftliche und gesellschaftliche Verkehrsform, aber damit nicht die ursoziologische Grundlage des menschlichen Zusammenlebens. Wenn sie einer – in der Auseinandersetzung mit den Darwinisten – beschrieben und auf den Begriff gebracht hat, dann war es der russische Biologe Peter Kropotkin, der in der »gegenseitigen Hilfe«, in »mutual aid« den eigentlichen Evolutionsfaktor und das für Tiere wie Menschen gleichermaßen zentrale Verhaltensmuster gesehen⁴⁰ und daraus entsprechende sittliche⁴¹ und politische⁴² Konsequenzen gezogen hat.

Das menschliche Leben – das mag allzu selbstverständlich sein und deshalb leicht der auf die schrecklichen Randerscheinungen des Zusammenlebens gerichteten Aufmerksamkeit entgehen – erwächst aus gelingender Beziehung, ist in erster Linie Frucht von Dialog und Kooperation.

Deshalb formuliert Girard auch, daß durch das Opfer der Frieden in einer Gesellschaft »wiederhergestellt«⁴³ wird, und bringt damit zum Ausdruck, daß am Anfang nicht der Mord, sondern das Wort steht. Und deshalb meine ich auch, daß der Begriff des »Gründungsmordes« – auch im Verständnis, auch aus der Sicht Girards selbst – nicht zutreffend ist und durch den Begriff des »Wiederherstellungsmordes« ersetzt werden müßte. Wer opfert, der weiß, warum er dies tut: der hat bereits erfahren dürfen, was eine intakte Gemeinschaft ist, der weiß, daß es sie gibt. Auch dem allerersten Opfer geht die Gemeinschaft voraus.

³⁹ Vgl. etwa R. Dawkins, *Das egoistische Gen*. Heidelberg 1978; W. Wickler/U. Seibt, *Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Konsequenzen sozialen Verhaltens*. Hamburg 1977; dazu kritisch: H. Hemminger, *Der Mensch – eine Marionette der Evolution? Eine Kritik an der Soziobiologie*. Frankfurt/M. 1983, und von philosophischer und theologischer Seite: A. Knapp, *Soziobiologie und christliche Moral*. In: *IKZ Communio* 17 (1988) 227–241; A. Dorschel, *Die soziobiologische Obsoleszenz des »Reichs der Zwecke«*. Zum Versuch der naturwissenschaftlichen Legitimation einer zynischen Anthropologie. In: *Gregorianum* (Rom) 71 (1990) 5–22. – Es ist im übrigen festzustellen, daß die Auseinandersetzung mit der soziobiologischen Herausforderung auf (moral)theologischer Seite unbegreiflicherweise bisher nur von einigen wenigen Theologen geführt wurde.

⁴⁰ Vgl. P. Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Berlin 1975 (Leipzig 1908).

⁴¹ Vgl. P. Kropotkin, *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten*. Berlin 1976 (Berlin 1923).

⁴² Vgl. zu Kropotkin sowohl die Darstellung bei M. Buber, *Der utopische Sozialismus*. Köln 1967, 68–80, als auch bei G. Landauer, *Zwang und Befreiung. Eine Auswahl aus seinem Werk*. Köln 1968, 135–155.

⁴³ Girard, Ende 83.

»Am Anfang war das Wort und nicht der Mord«⁴⁴ leugnet nicht die Tatsache des Opfermordes, weist ihr aber einen sekundären Stellenwert in der Frage zu, aus welchen Kräften heraus sich Gesellschaft konstituiert und strukturiert. Menschenopfer sind, so erschreckend, furchterregend und beängstigend sie vom Tellerrand des sozialen Lebens her auch auf uns wirken, letztlich nicht lebensbeherrschend und lebensbestimmend. Das ist unbedingt festzuhalten, wenn im Zuge umfassender kulturenthropologischer und religionssoziologischer Untersuchungen des Opfermordes das Opfer einen an der Gesamtheit vorbeigehenden Stellenwert zu erhalten droht. Die Opfertheorie Girards darf einen hohen Plausibilitätsanspruch für sich beanspruchen, aber nur, solange dadurch nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit hinsichtlich des Verhältnisses der in ihr wirkenden positiven und negativen, zentripetalen und zentrifugalen, biophilen und nekrophilen, konstruktiven und destruktiven Kräfte verzeichnet wird.⁴⁵

⁴⁴ Vgl. G. Baudler, Am Anfang war das Wort – oder der Mord? Die Faszination des Lebens und die Faszination der Tötungsmacht am Ursprung der Religion. In: ZKTh 111 (1989) 45–56. Vgl. bes. ebd. 53: »Der Gründungsmord war nicht der Ursprung der Religion; er war vielmehr schon Ausdruck von Religion ...«

⁴⁵ Versuche, Phänomene prosozialen Verhaltens und dyssozialen Verhaltens (interpersonale, aktionale Ebene) sowie Ausprägungen sozialer Strukturen und unsozialer Strukturen (institutionelle, strukturelle Ebene) *quantitativ* zu erfassen, führen zu dem für viele erstaunlichen Ergebnis, daß das Positive gegenüber dem Negativen deutlich überwiegt. Ich habe selbst verschiedentlich – in Klassen, in Seminaren der Jugend- und Erwachsenenbildung, in der Katechese und im Rahmen meiner universitären Veranstaltungen – solche Versuche durchgeführt, in der Regel im Rahmen eines kurzen brain storming unter Verwendung einer plus- und minus-Kategorie (Tafel, Folie, Plakat). Freilich muß vor einem solchen Versuch zunächst einmal der Blick dafür geschärft werden, auch in den Selbstverständlichkeiten des Alltags durchaus erwähnenswerter (aktional wie strukturell ausgebildeter) Altruismus zu sehen (von der elterlichen Sorge für das Kind, über das Zusammenkommen bei Straßenfesten, die Gründung und Aufrechterhaltung einer Freiwilligen Feuerwehr bis hin zu den zahllosen Formen caritativer Dienste und Verantwortlichkeiten im Umgang mit Tieren), um danach eine Vergleichsliste zu der von Diebstahl, Mord, Kindesmißhandlung, Folter, Terror und Krieg angeführten Liste erstellen zu können. Der Versuch lohnt vor allem im Hinblick auf ein pädagogisches Aufbrechen der von den Medien (s. o.) verstärkt verstellten Wirklichkeitssicht, führt allerdings auch schnell in das Problem einer im Grunde unmöglichen Systematisierung und eines im Grunde ebenso unmöglichen *qualitativen* Vergleichs. G. W. Leibniz dürfte das Problem mit der folgenden Argumentation keineswegs behoben haben, hat aber damit ganz im Sinne des oben beschriebenen Versuchs zum Ausdruck gebracht, daß prosoziales Verhalten qualitativ anders zu gewichten ist als unsoziales: Gegen die Meinung, »daß es beim Menschengeschlecht mehr Übles als Gutes gebe«, hält es Leibniz (s. Anm. 21) 291, für »möglich und sogar sehr vernunftgemäß«, »daß der Ruhm und die Vollkommenheit der Seligen unvergleichlich größer seien als das Elend und die Unvollkommenheit der Verdammten, und daß hier die Vortrefflichkeit des Guten im ganzen bei der kleineren Anzahl das Gesamte des Übels bei der größeren Anzahl überwiegt«.

6 Macht in Beziehung

Die Menschen mögen zwar den Opfermord seiner schrecklichen und immer gegenwärtigen Realität wegen in allen Kulturen nur mit Hilfe religiöser Kategorien zu deuten vermocht haben. Und die von Girard ausgeführte Theorie des Sündenbockmechanismus mag alle Opfermorde, die als solche deklarierten wie die als solche von vielen nicht erkannten, schlüssig erklären. Ob damit aber dem (Menschen-)Opfer gleichzeitig jene zentrale Stellung innerhalb religiöser Systeme zugewiesen werden darf, wie dies Girard in seinem großen Wurf tut, ist nicht nur unter Berücksichtigung aktueller Erfahrungen⁴⁶, sondern auch im Hinblick auf weitere kulturanthropologische und religionssoziologische Materialien mehr als nur fragwürdig⁴⁷. So dürfte es schwerfallen, *alle* gemeinschafts- und gesellschaftsgründenden Riten⁴⁸ mit der Darbringung eines Opfers zu verbinden bzw. aus der Verbindung und Abhängigkeit mit solchen Riten zu sehen, innerhalb deren eindeutig Opfer dargebracht werden. Ohne dem materialreichen Unternehmen Girards hier auch nur im Ansatz Vergleichbares gegenüberstellen zu können, möchte ich dennoch vor einer Engführung des Blickwinkels auf gemeinschaftsbildende Riten als Opferriten warnen. Um das Problem an einer Parallele deutlich zu machen: In der Archäologie konzentrierte sich die Aufmerksamkeit bis in unsere Tage hinein auf Knochen-, Stein- und Werkzeugfunde, also auf die relativ haltbaren Materialien im Umkreis etwa der (männlichen) Jagd; erst langsam gerät auch in den Blick, und moderne elektronische wie chemische Untersuchungsmethoden machen dies zum Teil erst möglich, daß sich in den allzu vergänglichen Sammelrückständen wie Samen, Getreidekörner und den entsprechenden Küchenabfällen (also in den eher »unscheinbaren Spuren ›weiblicher‹ Tätigkeit«) die Lebenswelt unserer Ahnen wahrscheinlich viel authentischer widerspiegelt.⁴⁹ Deshalb meine ich auch, daß neben dem Versuch von Girard und in Verlängerung eines Ansatzes von A. M. Hocart⁵⁰, für den zunächst der »hieros gamos« als zentraler gesellschaftsstif-

⁴⁶ Vgl. z.B. auch die moderne Altruismusforschung: Altruismus und Aggression. Das Feldexperiment in der Sozialpsychologie 1. Hg. von J.-J. Koch. Weinheim und Basel 1976; Altruismus. Bedingungen der Hilfsbereitschaft. Hg. von H. W. Bierhoff und L. Montada. Göttingen-Toronto-Zürich 1988; W. Bilsky, Angewandte Altruismusforschung. Analyse und Rezeption von Texten über Hilfeleistung. Bern-Stuttgart-Toronto 1989.

⁴⁷ Vgl. etwa J. Herbig, Im Anfang war das Wort. Die Evolution des Menschlichen. München 1986; ders., Nahrung für die Götter. Die kulturelle Neuerschaffung der Welt durch den Menschen. München-Wien 1988.

⁴⁸ Vgl. E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M. 1981; dazu: R. König, E. Durkheim. Der Soziologe als Moralist. In: Klassiker des soziologischen Denkens. Bd. 1. Hg. von D. Käster. München 1976, 312–364.

⁴⁹ Vgl. J. Herbig, Wort (s. Anm. 47) 52f.

⁵⁰ Vgl. A. M. Hocart, Kings and Councillors. Chicago 1970.

tender Ritus galt,⁵¹ nach *opferfreien Riten* Ausschau gehalten werden müßte.

Einem in *1 Sam 8* begegnenden urjüdischen Glaubensbekenntnis nach⁵² offenbart sich der Gott Israels in den Koordinaten von Gesellschaft und Politik als eine lebendige und konkrete Wirkgröße, als eine soziale, ordnungsstiftende Kraft, als »Ich-bin-da in Beziehung«. Der hier in samuelischer Prophetie bezeugte Gott begegnet nicht im »Mord«, sondern im »Wort«, handelt nicht auf dem Umweg des Opfermordes, nicht durch einen König, nicht durch politische Zentralgewalt, sondern durch die direkte Gewährleistung gesellschaftlich tragfähiger Kooperation. Hier realisiert sich göttliches Heilshandeln ausdrücklich in der Shalom-Ordnung einer königslosen Gesellschaft, hier begegnet ein Gott als konkrete »Macht in Beziehung«⁵³, als beziehungs- und gemeinschaftsstiftende Größe.⁵⁴ Ein Gott dieser positiven Erfahrung verwirft selbstverständlich jede Menschenopferpraxis (vgl. Gen 22,1–19).⁵⁵

Mit diesem biblischen Zeugnis ist Girard in *einer* Hinsicht Recht gegeben: daß das »Gravitätszentrum« zumindest dieser Theologie und Religion nicht in äußeren Bedrohungen, Naturkatastrophen oder kosmischen Phänomenen liegt, sondern auf soziologischer Ebene, auf der Ebene zwischenmenschlicher Begegnungen und Gemeinschaft.⁵⁶ *Gegen* Girard muß al-

⁵¹ Vgl. dazu R. Schwager (s. Anm. 32) 10f., der darauf hinweist, daß Hocart zwar zunächst »instinktiv« dazu neigte, »den Ritus des *hieros gamos* als zentral zu werten«, sich aber durch genauere Analysen »gegen seine eigene Neigung« zu der Ansicht bringen ließ, daß am Ursprung allen rituellen Tuns der Opferritus anzusetzen sei.

⁵² Zu *1 Sam 8* vgl. F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. Neukirchen-Vluyn 1978.

⁵³ Vgl. C. Heyward (s. Anm. 36) bes. 30f.: »Durch die feministische Bewegung habe ich gelernt, unsere Macht in Beziehung als Gott zu erfahren, zu erkennen und auch Gott zu nennen. ... Gottes Transzendenz erfahren wir in der Beständigkeit, mit der Gott zwischen uns Brücken baut. ... Gott ist die Macht in Beziehung zwischen Pflanzen und Tieren und Walen und Bergen und Städten und Sternen. ... Vom moralischen Standpunkt aus zwingt uns unsere Macht in Beziehung, uns behutsam anderen Menschen zuzuwenden. Sie zwingt uns, unsere Nächsten wie uns selbst zu lieben.« Vgl. auch ebd. 44: »Die Erfahrung der Beziehung ist fundamental und grundlegend für den Menschen, sie ist gut und machtvoll, und nur innerhalb dieser Erfahrung, wie sie hier und jetzt geschieht, können wir erkennen, daß die *Macht in Beziehung* Gott ist.« Vgl. auch bes. 49, 168 u.ö. – Zu C. Heyward vgl. auch E. Krobath, *Im Anfang ist die Beziehung*. In: *EvTh* 48 (1988) 80–82, sowie D. Sölle, *Vom Gott-über-uns zum Gott-in-uns. Gott im Denken feministischer Befreiungstheologie*. In: *EK* 23 (1990) 614–615.

⁵⁴ Vgl. E. Spiegel, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*. Kassel ²1989, bes. 192ff.

⁵⁵ Zum sog. Isaakopfer vgl. ebd. 139–143.

⁵⁶ Vgl. Girard, Ende 25. – Ich habe deshalb auch meine Anmerkungen auf der von Girard vorgegebenen Ebene ausdrücklich *sozio-theologisch* und nicht etwa physico- oder kosmo-theologisch akzentuiert. Zu jenem Ansatz vgl. beispielsweise R. Hoeps, *Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Schöpfung als Offenbarung*. In: *ZKTh* 112 (1990) 177–193.

lerdings festgestellt werden, daß das sozio-theologisch beschriebene Gravitätszentrum nicht im Opfer, dem Mord, sondern in der Beziehung, dem Wort, liegt.

7 Die Evidenz hoseanischer Opferkritik

Der in 1 Sam 8 bezeugte Gott begegnet nicht im Mord. Während für den König (der in vielen Kulturen am Ende selbst Mordopfer und dadurch Ausgangspunkt einer vorübergehenden gesellschaftlichen Befriedung wird) Opfer gebracht werden müssen (Ländereien, Kriegsbereitschaft ...), kommt der Gott samuelischer Prophetie offensichtlich ohne Opfer aus. Der Gott Samuels begegnet in der Mitte des Lebens, im sozialen Miteinander und nicht am Rande des Lebens, im brutalen Menschenopfer. Weil es sich in der Geschichte gezeigt hat, weil Israel – so will der Prophetenkreis um Samuel zum Ausdruck bringen – erfahren hat, daß Leben in Gesellschaft auch und gerade allein und direkt aus JHWH möglich ist, ist auch die Gegenüberstellung von König oder JHWH sinnvoll, können die Verwerfung des Menschenopfers und ein von ihm losgelöstes gesellschaftlich soziales Dasein zu einem ethischen Postulat werden. Nur was schon einmal, vielleicht nur vorübergehend, realisiert und (wenn auch nur) in einer »Sternstunde der Menschheit« zum Ethos wurde, hat auch die Chance, als Imperativ zu greifen.⁵⁷

Nur auf der Grundlage der Erfahrung, daß wir Menschen zum Zusammenwirken geboren sind (Marc Aurel), daß es Leben ohne Opfer gibt, Beziehung ohne Mord, kann die hoseanische Soziotheologie, in deren Zentrum ein Gott steht, der alle Opferpraktiken strikt ablehnt und den Menschen zumutet, allein aus der Mitte lebendiger Beziehungen (haesed) zu leben,⁵⁸ überzeugen. Nicht nur, weil es realistisch ist – und das heißt doch, der wahren menschlichen Natur entspricht –, sondern weil es dazu im Grunde keine Alternative gibt, kann der Gott des Hosea (Hos 6,6) fordern: »Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.« Die gesellschaftliche, sozialpraktische Evidenz hoseanischer Opferkritik läßt sich unschwer am Beispiel medialer Opferriten, wie sie uns in den Horrorvideos begegnen, herausarbeiten: Wer sein Leben vom gesellschaftlichen Tellerrand her lebt, also vom Rand und Abgrund des Sozialen her sieht und es deshalb für halbwegs annehmbar halten kann, steht in der Gefahr, alles beim alten zu lassen. Auf diese Weise führt die

⁵⁷ Vgl. H. Fleischer, *Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins*. Frankfurt/M. 1987.

⁵⁸ Vgl. etwa A. Deissler, *Zwölf Propheten. Hosea – Joel – Amos* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament). Würzburg 1981, 32; H. W. Wolff, *Dodekapropheten 1. Hosea*. 2., verb. u. erg. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1965, 153f.

Praxis der Menschenopfer immer in die Sackgasse des Status quo, der Stabilisierung der Verhältnisse. Wer dagegen im Blick auf die Mitte des sozialen Zusammenlebens zu leben versucht und das, was sich ihm oder ihr dort als gelungene Beziehung und Gemeinschaft zwischen Menschen darstellt, als eine positive Herausforderung wahrnimmt, der wird verändern, an sich selbst arbeiten und die Welt mitgestalten wollen.

Bezogen auf die oben erwähnte Beobachtung bei Jugendlichen und Kindern heißt dies: Im Hinblick auf die Ausbildung einer Erkenntnis notwendiger persönlicher und gesellschaftlicher Veränderungen ist der Konsum von Horror- und Gewaltvideos kontraproduktiv. Für die Religionspädagogik ergibt sich aus der konstruktiven Opferkritik des Hosea (als Jesuswort wird Hos 6,6 in Mt 9,13 und 12,7 mit »Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer« zitiert), hinzuführen zu einem religiösen Lernen, das im »Kernpunkt« auf Beziehung zielt und ein Lernen in und an Beziehungen ist.⁵⁹ Dabei erhält die schon vor Jahren von Eberhard Rolinck erhobene Forderung, den bereits bei Gabriel Moran im Kontext von Offenbarung, Erfahrung und Gemeinschaft entfalteten Ansatz einer Religionspädagogik der Beziehung⁶⁰ »in die religionspädagogische Diskussion einzubeziehen und weiterzudenken«⁶¹, ein neues, aktuelles Gewicht. Ohne ausdrücklich an Moran anzuknüpfen, aber deutlich Bubers dialogischem Denken verpflichtet, hat Wolfgang Esser in einer umfangreichen, entwicklungspsychologisch orientierten Arbeit fundamentale theologische und pädagogische Grundlagen einer »Religionspädagogik der Beziehung« formuliert.⁶²

⁵⁹ Vgl. den programmatischen Artikel von H. Schuh, Interaktion. In: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. Bd. 1. Hg. von G. Bitter und G. Miller (Red. R. Englert). München 1986, 74–78.

⁶⁰ Vgl. seinen ersten in deutscher Übersetzung erschienenen Beitrag: G. Moran, Ein Ansatz zu einer neuen theologischen Grundlegung des Religionsunterrichts. In: Was ist Religionspädagogik. Hg. von G. Stachel und W. Esser. Zürich 1971, 303–327.

⁶¹ E. Rolinck, Offenbarung – Erfahrung – Gemeinschaft. Die religionspädagogische Konzeption Gabriel Morans. In: KatBl 103 (1978) 646–652. Positiv ist dieser Vorschlag alsbald aufgegriffen worden von G. Baudler, Religiöse Erziehung heute. Grundelemente einer Didaktik religiösen Lernens in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft. Paderborn 1979, 234ff. Vgl. jetzt auch: K. Kürzdörfer, Gabriel Moran und Karl Ernst Nipkow. Ein Vergleich zwischen einer amerikanischen und einer deutschen religionspädagogischen Position. In: Religionspädagogische Beiträge 26/1990, 148–168.

⁶² Vgl. W. Esser (s. Anm. 30). – Ich selbst habe, unabhängig davon und parallel dazu, einen in ähnliche Richtung gehenden, freilich viel bescheideneren, Versuch im Rahmen eines vom Arbeitskreis Katholischer KatechetikdozentInnen veranstalteten Kongresses unternommen; vgl. E. Spiegel, Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche. In: Religionspädagogische Beiträge 27/1991, 79–96.

8 Leben im Vertrauen auf Gott

Für eine (solcher »Religionspädagogik der Beziehung« inhärente) *Beziehungstheologie*⁶³ hat Hosea mit der Forderung nach Opferverzicht und der Maxime eines Lebens in personaler Verbundenheit und liebender Beziehung aus der Erkenntnis (= Anerkenntnis) Gottes heraus ganz entscheidend den Kurs markiert: Die Realisierung von Beziehung und Liebe, so gibt er (vgl. Hos 6,6) zu verstehen, kann nur aus Gott, auf der Grundlage der Anerkenntnis einer göttlichen beziehungsstiftenden Macht gelingen. Sie resultiert nicht aus moralistischem *Diktat*, vielmehr ist sie *Konsequenz* aus der »Anerkenntnis« Gottes. Sie ist nicht moralistisch geboten, sondern in der reichen und reichlich reflektierten Erfahrung Israels mit dem konkreten geschichts- und gesellschaftsmächtigen Handeln JHWHs theo-anthropologisch und sozio-theologisch begründet.⁶⁴

Leben in Beziehung gelingt dort, wo in einem bewußt reservierten Zwischen einer Liebesbeziehung, einer Familie, einer Schulklasse, einer gesellschaftlichen Organisationseinheit oder internationalen Beziehung auf eine »ordnende Matrix«, auf eine göttliche *force vitale*, auf ein unergründliches »konstruktives Potential« gesetzt und vertraut wird⁶⁵ und wo die Heilsangebote einer Dritten Macht aufgegriffen und – vor allem in Konfliktfällen – der shalomstiftenden JHWH-Macht ein Aktionsraum eröffnet und, wie bei Gandhi, im Verzicht auf jede Gewalt auf die »Macht der Wahrheit« gesetzt wird⁶⁶. Wo Menschen umgekehrt, in welcher Form

⁶³ Ich parallelisiere hier bewußt mit dem als *Beziehungssoziologie* überschriebenen Versuch von Georg Simmel; vgl. V. Drehsen, Religion – der verborgene Zusammenhalt der Gesellschaft. E. Durkheim und G. Simmel. In: K.-W. Dahm/V. Drehsen/G. Kehrer, Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik. München 1975, 57–88, und P.-E. Schnabel, Georg Simmel. In: Klassiker des soziologischen Denkens. Bd. 1 (s. Anm. 48) 267–311.

⁶⁴ Vgl. E. Spiegel (s. Anm. 54) 98–100, 203ff.

⁶⁵ Hier erstaunt und fordert gerade Christen heraus, wie vertrauensvoll etwa Carl R. Rogers in seiner Gesprächspsychotherapie, in seinen Überlegungen zum Umgang miteinander in der Schule und seinen politischen Vorstellungen auf ein allen Menschen und Gruppen inhärentes »konstruktives Potential« setzt und damit eine quasi-religiöse Grundannahme zur Ausgangsbasis seines individual- wie gruppen- und gesellschaftstherapeutischen Bemühens macht. Vgl. C. R. Rogers, Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung. München 1977; ders., Freiheit und Engagement. Personenzentriertes Lehren und Lernen. München 1984; sowie darüberhinaus die großteils an Rogers anschließenden Veröffentlichungen von T. Gordon, dessen Konzepte ein ähnliches Vertrauen in konfliktlösende Grundkräfte im Menschen und zwischen den Menschen widerspiegeln.

⁶⁶ Die Bereitschaft und Fähigkeit, einen solchen Aktionsraum durch den Verzicht auf Herrschaft und Gewalt herbeizuführen (vgl. »Gewaltfreie Aktion« und dazu meinen Beitrag: E. Spiegel, Assur kann uns nicht retten ... Theo-anthropologische Voraussetzungen der gewaltfreien sozialen Verteidigung. In: gewaltfreie aktion [Vierteljahresshefte für Frieden und Gerechtigkeit] 18 [2./3./4. Quartal 1986] 18–22), resultiert immer freilich aus bereits vorausgegangenem Erfahrungen mit dem (auch für jeden neuen Fall erwarteten) Wirksamwerden göttlicher *force vitale*, ihrer

auch immer, zur Gewalt greifen, schließen sie *praktisch* ein Wirksamwerden der göttlichen Friedenskräfte aus. Gewalt rechnet nicht mit Gott, ja schließt Gott »in der Tat« aus und ist deshalb Inbegriff eines praktischen Atheismus.⁶⁷ Sie führt vor allem nicht in das von Jesus nur den Gewaltfreien verheißene Land⁶⁸, sondern in die Sackgasse einer Perpetuierung von Gewalt und mißglückten Beziehungen. In diesem Sinne warnt die Prophetie Hoseas vor der Sackgasse des Opfers und weist auf den gewaltfreien Weg und ein gesellschaftliches Leben aus existentiellern Vertrauen auf Gott.⁶⁹

9 Soteriologie im Zeichen gelebter Beziehung

Zum Abschluß meiner Anmerkungen möchte ich noch auf den Kreuzestod Jesu zu sprechen kommen und damit auf eine weitgehend daran festgemachte (»stauologische«) Soteriologie.⁷⁰ Meine Überlegungen gehen dabei von außen nach innen, indem ich zunächst davon ausgehe, daß nicht nur in einigen wenigen jüdischen und christlichen Traditionen (s. o.) das menschliche Zusammenleben als von weithin gelingenden Beziehungen und nicht von Opfergewalt bestimmt gesehen wird,⁷¹ sondern ähnliche

Offenbarung im Rahmen gewaltfreier Aktion. Das erstmalige vertrauensvolle Einlassen auf jene geheimnisvolle göttliche Lebenskraft (vgl. auch Dtn 30,15–20; Ps 36,10; Ez 18,32) ist undenkbar ohne vorausgegangene Selbstoffenbarung dieser göttlichen dynamis. Endgültig und eschatologisch ist diese Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazaret erfolgt, der durch sein vertrauensvolles Einlassen auf diese dynamis den Anfang der Endzeit begründet; vgl. D. Dormeyer, Die göttliche Metaphorik und Ontologie von Jesus von Nazareth im Horizont des historischen Gründungsmythos. In: Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst. Hg. von H. Schrödter. Würzburg 1991, 79–105.

⁶⁷ Das ist hier keineswegs moralisch wertend, sondern zunächst einmal nur theologisch analytisch gemeint. Es ist klar, daß – gerade im Blick auf das alltägliche zwischenmenschliche Verhalten (vgl. Familie) – niemand sagen kann, daß er immer der Versuchung einer gewaltsamen Durchsetzung eigener Konfliktlösungsvorstellungen sich zu entziehen vermag.

⁶⁸ Vgl. Mt 5,5: »Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben.«

⁶⁹ Zur Unterscheidung zwischen dem biblischen Verständnis vom Glauben i. S. von »Vertrauen auf Gott« und dem philosophisch geprägten Glaubensverständnis i. S. eines »Fürwahrhaltens« vgl. bereits H. Wildberger, »Glauben«. Erwägungen zu hamin. In: Hebräische Wortforschung. FS W. Baumgartner. Hg. von H. Hartmann u. a. Leiden 1967, 372–386.

⁷⁰ Neben dem grundlegenden Beitrag von P. Fiedler, »Beim Herrn ist die Huld, bei ihm die Erlösung in Fülle«. In: Israel und Kirche heute. FS E. L. Ehrlich. Hg. von M. Marcks u. a. Freiburg i.Br. 1991, 184–200, zeigt auch ein Überblick über unterschiedlich zentrierte und akzentuierte Soteriologien bei F.-J. Nocke, Was heißt Erlösung? Aspekte systematischer Theologie. In: Renovatio 44 (1988) 17–32, bes. 19f., daß ein am Kreuzestod Jesu festgemachtes Erlösungsverständnis (vgl. Gal 1,3f.) durch das an der Menschwerdung des Sohnes (vgl. Joh 1,5.9.14.16.18) und schließlich das am Lebensweg Jesu (vgl. Apg 10,37–43) ergänzt werden muß.

⁷¹ Damit wird nicht ausgeschlossen, daß das Leben vom Rand her, von der Opfergewalt her *mit*konstituiert und *mit*strukturiert wird und über den Anteil dieses »mit« genau diskutiert werden müßte, was freilich eine Relativierung des von Girard veranschlagten Stellenwerts für das Opfer bedeutet.

Ansichten auch in anderen Kulturen und Religionen begegnen und sich dort aus vergleichbaren Erfahrungen heraus begründen lassen.⁷² Dabei schließe ich in die Überlegungen die Annahme mit ein, daß das auf göttlicher Biophilie und Shalomstiftung aufruhende Zusammenleben der Menschen als solches vor dem Menschenopfer, vor dem abgründigen Rand der Menschlichkeit, in ganz besonderer Weise deutlich wird und sich als das eigentliche Gravitätszentrum religiöser Systeme erweist, und lokalisiere Jesu beziehungsstiftendes Wirken, das alle vorhandenen Grenzen sprengt (vgl. Jüngerinnen- und Jüngerkreis) und im überlieferten Pfingstereignis (vgl. Apg 2,1ff.) seine urgemeindliche Wirkung zeigt, als eine inkarnatorische Realisierung des göttlichen Erlösungs- und Heilswillen («inkarnatorische» Soteriologie) im Zentrum aller menschheitsgeschichtlichen Erfahrungen mit dem Erlösungshandeln Gottes. Dies führt freilich zu der Frage, ob nicht – wie in Apg 10,37–43 geschehen – eine christliche Soteriologie zunächst und vor allem aus dieser Perspektive heraus – also ausgehend vom Lebensweg Jesu – entwickelt und formuliert werden müßte.

J. P. Galvin hat in seinem Vortrag Karl Rahner zitiert: »Die Auferstehung Christi (ist) nicht ein anderes Ereignis nach seinem Leiden und nach seinem Tod, sondern ... die Erscheinung dessen, was *im Tode* Christi geschehen ist ...«⁷³ Mir stellt sich hier die Frage, ob Rahner nicht (unter Berücksichtigung von Apg 10,37–43) besser formuliert hätte: »... was *im Leben und im Tode* Jesu Christi geschehen ist.«⁷⁴ Bekommt nicht der Kreuzestod Jesu erst seine Bedeutung »aus dem Gesamt der *Lebensgeschichte* Jesu«, ist Jesu Tod nicht als Realsymbol seiner »konsequent durchgehaltenen *Lebenslinie*« zu sehen?⁷⁵ Kann nicht im beziehungs- und gemeinschaftstiftenden Handeln Jesu, so wie es sich im Umgang mit den Jüngerinnen und Jüngern sowie allen ihm begegnenden Menschen zeigt und im Bild des Abendmahls niedergeschlagen hat, das unter allen vielleicht dichteste – das Kreuz in sich aufhebende – Gottessymbol gesehen werden? Die folgende Unterscheidung scheint mir nicht unwesentlich zu sein: Während die *basileia-Botschaft* Jesu, sein gewaltfreies Handeln im Zeichen der malkut-JHWH seine ganz persönliche Entscheidung und

⁷² Vgl. noch einmal J. Herbig, Wort (s. Anm. 47).

⁷³ K. Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. IV. Einsiedeln-Zürich-Köln ⁵1967, 165f. (Hervorhebung von mir).

⁷⁴ Tatsächlich betont Rahner auch ebd. 165, daß in dem Höhepunkt der äußersten Verohnmächtigung, in die letzte Entscheidung der Freiheit »das ganze vorausgegangene *Leben*« eingesammelt und »auch der menschliche Tod Christi ..., die totale Tat des *Lebens* Christi« die volle Integration seiner ganzen Zeit in seine menschliche Ewigkeit hinein sei (Hervorhebungen von mir).

⁷⁵ Vgl. F.-J. Nocke (s. Anm. 70) 26 (Hervorhebungen von mir); vgl. ebd. in pointierter Absetzung von der Satisfaktionstheorie: »Jesus hat nicht dazu gelebt, um am Kreuz zu sterben, sondern er hat den Kreuzestod auf sich genommen, um seinem erlösenden Leben treu zu bleiben. Nicht die Zerstörung ist das Erlösende, sondern die radikal gelebte Liebe.«

Absicht, seine vielfach von ihm selbst immer wieder in Frage gestellte, aber dennoch eindeutige und bewußt gewählte Lebensintention widerspiegelt, also ureigenes Material Jesu ist, liegt ein *Tod am Kreuz* zunächst einmal nicht in der freigewählten Absicht Jesu, ist der Weg über das Kreuz ein Jesus von außen aufgenötigter, eher nur die von außen erteilte amtliche Bestätigung seines konsequenten, auführerischen basileia-Weges, ein von Herrschenden und einigen ihrer Mitläufer aufgedrückter Stempel, den er von sich aus nicht benötigt hätte, um seine basileia-Intention realisieren zu können.⁷⁶

Sicher unterstreichen Jesu hartnäckige Weigerung, sich vom eingeschlagenen Weg eines radikal beziehungsstiftenden Wirkens abbringen zu lassen, und seine Bereitschaft, in Treue zu seiner Lebenslinie (vgl. Phil 1,7f.) auch den Kreuzestod auf sich zu nehmen, die Ernsthaftigkeit und Glaubwürdigkeit seiner Botschaft,⁷⁷ sicher fällt es vielen seiner Freunde erst dadurch wie Schuppen von den Augen, daß sich ihnen bereits im Leben (und nicht erst im Tod) dieses Jesus von Nazareth messianisches Heilshandeln hat erschließen lassen wollen, und sicher wird vom Kreuzestod her das Beziehungsgeschehen um Jesus sogar in ganz besonderer Weise erhellt (als es nämlich vor allem die Frauen sind, die ihre Beziehungen zu Jesus auch nicht durch das Kreuz durchkreuzen lassen), und sicher wird vom Kreuz her noch einmal schlaglichtartig deutlich, daß Jesu Lebenswerk die Realisierung und Inkarnierung der schalomstiftenden Macht Gottes ist. Aber muß nicht gerade deshalb, ja kann nicht gerade deshalb Jesu Erleiden eines gewaltsamen Todes erst im großen Kontext seines shalom- und beziehungsstiftenden Handelns (so wie es sich in zahlreichen Bildern der Gemeinschaft um Jesus ausdrückt) richtig gesehen und verstanden werden?

Noch einmal anders gefragt: Verschiebt eine *vorrangig* am Kreuz ausgerichtete Soteriologie nicht das jesuanische Erlösungs- und Heilswirken aus dem Mittelpunkt des sozialen Tellers an den sozialen Tellerrand, vom zentralen Bereich gelebter Beziehungen an den abgründigen Rand der Opferpraktiken? Und unterliegt eine so akzentuierte, kirchenamtlich

⁷⁶ Zur Frage nach der Todesbereitschaft, Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu vgl. L. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung*. Stuttgart 1980. – Wie L. Oberlinner in der Diskussion zu verstehen gab, ist die Frage, ob Jesus die Menschen auch ohne den Tod am Kreuz hätte erlösen können, keineswegs hypothetisch, da er auch vor seinem gewaltsamen Tod bereits auf Zustimmung und Nachfolge gestoßen sei.

⁷⁷ Mein Versuch einer Grundlegung biblischer Friedenstheologie setzt mit Erwägungen um den Kreuzestod Jesu ein; vgl. E. Spiegel (s. Anm. 54) 22–24. Mit diesem Hinweis will ich unterstreichen, wie zentral die Beschäftigung mit dem Kreuzestod Jesu unter bestimmten soteriologischen Fragestellungen sein kann.

keineswegs dergestalt eng vorgegebene⁷⁸ Soteriologie nicht sogar dadurch der Gefahr, hinter die bei Hosea formulierte Opferkritik zurückzufallen?

Wir haben von B. Dieckmann gehört, daß beobachtet wurde, wie sich Zuschauerinnen und Zuschauer bei Passionsspielen regelrecht an den Qualen Jesu ergötzt haben.⁷⁹ Wir haben vor uns Beispiele von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, die sich an Horror- und Gewaltfilmen ergötzen, und ich habe – im Rückgriff auf Arbeiten von Girard und hosenische Prophetie – die Überlegungen angestellt, ob darin nicht angelegt sein könnte, sich mit den eigenen Lebensverhältnissen so zufrieden zu geben, daß keine Impulse zu einer aktiven Umgestaltung der Lebensverhältnisse verspürt oder aufgegriffen werden. Angesichts solcher Erfahrungen und Überlegungen darf die Frage, ob nicht auch von einer Theologie, die im Kreuz den zentralen Erlösungsort und das über alles entscheidende Erlösungsereignis sieht, die Versuchung zur Passivität, in bestimmten Fällen die gleichgültige Hinnahme gegebener privater und gesellschaftlicher Zustände gefördert werden könnte, nicht vom Tisch und muß der Stellenwert staurologisch akzentuierter Soteriologie (nicht nur vom biblischen Befund her) kritisch beleuchtet werden. Dies kann umso gelassener geschehen, als es keinen Anlaß dafür gibt, im soteriologischen Verweis auf die beziehungsstiftende Lebenspraxis Jesu⁸⁰ (die sein Sterben am Kreuz beinhaltet) einen geringeren Anspruch formuliert zu sehen als in einer wesentlich am Kreuz orientierten Soteriologie.

In der Frage, wie das Kreuz Jesu – sowohl im Hinblick auf das Spektrum verschiedener soteriologischer Ansätze in den neutestamentlichen Schriften als auch im Hinblick auf die Gefahr, Ausgangspunkt für Beschwichtigung und Schicksalsergebenheit zu werden, sowie im Hinblick auf seinen wahrscheinlichen sozio-historischen Ort – angemessen gedeutet werden kann, scheint mir die von Christian Duquoc vorgenommene Unterscheidung zwischen dem *Kreuz als Metapher* und dem *Kreuz als Ereignis* grundlegend: Während vor dem als *Metapher* für Entsagung und Ergebung verstandenen Kreuz und einer metaphorischen Deutung des Todes Jesu als Drama zwischen Gott und Gott negative Erfahrungen in positive uminterpretiert und in schicksalsergebener Haltung als theologisch notwendig angenommen werden, beschreiben nach Duquoc die Passionsberichte den Kreuzestod Jesu als ein *Ereignis* auf seinem messianischen

⁷⁸ Vgl. P. Fiedler (s. Anm. 70) 199 (dort bes. die Hinweise in der Anm. 57).

⁷⁹ Genauer nachzulesen bei B. Dieckmann, Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung. München 1991, 71–73.

⁸⁰ Vgl. die Herausarbeitung des »Reiches Gottes« als Beziehung bei C. Wrembek, Der Heilige Geist und das Reich Gottes. Neue Gedanken zu einem alten Thema. In: GuL 64 (1991) 167–183, bes. 174f.

Weg, als Widerfahrnis in seinem Engagement gegen die Unmenschlichkeiten in dieser Welt, als Konsequenz seines Ausstiegs aus der Spirale der Gewalt.⁸¹

10 Weltgestaltung aus JHWH-Vertrauen

Ein weiterer Gesichtspunkt: Kindern – und wahrscheinlich nicht nur ihnen – fällt es bekanntlich leichter, Krieg zu malen als Frieden.⁸² Die Alternative, vor die Jesaja (vgl. Jes 31,1–3) stellt

*»Weh denen, die nach Ägypten ziehen,
um Hilfe zu finden, und sich auf Pferde verlassen ...
(doch des Ägypters) Perde sind nur Fleisch, nicht Geist.«*

ist – zumindest was die eine Seite, die des (Kriegs)Pferdes und des darin zum Ausdruck gebrachten Vertrauens auf Rüstungspolitik, betrifft – leicht nachvollziehbar. Aber was meint in diesem Text »Geist«? »Gewalt ist«, so eine aktuelle Beobachtung, »fernsehgerechter als Gewaltlosigkeit«, als der viel zu komplexe und unbestimmte Frieden.⁸³ Die Überlegungen auf den frömmigkeitspraktischen Bereich hin erweitert: Könnte es sein, daß die Orientierung am Symbol des Kreuzes entsprechend leichter fällt und sich sogar weniger anspruchsvoll ausnimmt als eine Orientierung an Symbolen jesuanischen Beziehungshandelns? Warum existieren neben den vierzehn Kreuzwegstationen nicht zumindest auch vierzehn Beziehungsstationen Jesu?

Viele Jugendliche schmücken sich heute mit (teilweise überdimensional großen) Kreuzen. Gelten sie ihnen als Zeichen des Widerstands gegen die Verknechtungen der Menschen und der Hoffnung auf Befreiung, als Zeichen der Nachfolge oder – so fragt hier der praktische Theologe skeptisch – möglicherweise sogar als Zeichen einer negativen, vielleicht sogar tendentiell nekrophilen Grundstimmung? Andere Jugendliche, aber auch Erwachsene, fühlen sich immer weniger vom Symbol des Kreuzes angesprochen. Ist hinter der Abkehr vom Kreuz etwa ein hedonistisches Ausweichen vor dem Anspruch des Kreuzes zu vermuten? Oder bringt sich darin die heimliche Sehnsucht nach biophileren Gottessymbolen und Herausforderungen zum Ausdruck?

Ohne auch nur im entferntesten daran zu denken, das Kreuz als Ereignis im Leben Jesu aus seinem Erlösungshandeln herauszunehmen – es hat seinen unbestrittenen Stellenwert innerhalb der Soteriologie von Gal

⁸¹ C. Duquoc, Die Torheit des Kreuzes und das Humane. In: Concilium 18 (1982) 351–358.

⁸² So jedenfalls die Beobachtungen des russischen Kinderbuchautors Marschak; vgl. Spiel Frieden nicht Krieg. Aktion Kriegsspielzeug. Modell und Aktionsvorschläge für Kinder, Jugendliche und Erwachsene. Hg. vom Deutschen Pax-Christi-Sekretariat. Frankfurt/M. (o.J.), 2.

⁸³ J. Mander, Schafft das Fernsehen ab! Eine Streitschrift gegen das Leben aus zweiter Hand. Reinbek bei Hamburg 1979, 274.

1,3f –, nimmt der Weg einer einladenden und ansprechenden Religionspädagogik, vor allem im Vorschul- und Primarbereich, seinen Ausgangspunkt im Staunen⁸⁴ über die eigenen positiven Beziehungserfahrungen, bringt diese in Korrelation mit den biblisch und kirchengeschichtlich bezeugten und erschließt darüber JHWH als konkrete, das Leben positiv bestimmende Größe⁸⁵ mit dem pädagogischen Ziel, zu einer Lebens- und Weltgestaltung aus Gottvertrauen zu ermutigen.

II Beziehungseterologie im interreligiösen Dialog

Girards Arbeiten haben Wesentliches zum Verständnis sakrifiziellen und nichtsakrifiziellen Opferhandelns beigetragen. Sie zeigen, wie Jesus die Spirale der Gewalt durchbrochen hat, und sehen darin ein Spezifikum seines Handelns, ja ein Proprium seiner basileia-Botschaft.⁸⁶ Es wäre fatal, wenn dies im interreligiösen Dialog und vor der Notwendigkeit einer konzertierten Wahrheitssuche dazu führen sollte, daß nicht mehr gefragt würde, ob sich nicht auch in anderen Religionen und Kulturen, in Ideologien und wissenschaftlichen Disziplinen religiöse und quasi-religiöse Erlösungswege erschließen, die nicht im Mord, sondern im Wort, nicht im Opfer, sondern in gelebter Gemeinschaft ihre Grundlage haben.⁸⁷ Dabei wird vor allem im jüdisch-christlichen Dialog anzuerkennen sein, daß das Gottesbild Jesu sich im Horizont einer Theologie ausgebildet hat, in deren Zentrum die Erfahrung steht, daß Gott ein barmherziger ist und als »alles

⁸⁴ Bei Thomas von Aquin ist das Staunen ein Verlangen danach, den Grund dessen zu kennen, was man bereits kennt (so in *Contra Gentiles*, III, c. 25, n. 12: »Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat.«). Vgl. dazu den demnächst in »Theologie und Glaube« 4/1992 erscheinenden Beitrag von W. J. Hoye über das GLaubensverständnis bei Thomas von Aquin.

⁸⁵ Vgl. H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I: JHWHs erwähnendes und verpflichtendes Handeln. Stuttgart-Berlin-Köln 1991.

⁸⁶ Ein weiteres Proprium könnte darin gesehen werden, daß Christen gerade dadurch, daß sie die Grenze der Gruppensolidarität überschreiten, ihre Gruppenidentität finden; so L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition* Mt 5,38–48; Lk 6,27–36. In: *Jesus Christus in Historie und Theologie*. FS H. Conzelmann. Hg. von G. Strecker. Tübingen 1975, 197–221, hier 218. Daß eine Gruppenkohärenz ohne Feindbild möglich ist, wird jedenfalls sogar von verhaltensbiologischer Seite, hier vehement von I. Eibl-Eibesfeldt, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. München-Zürich 1975, 272, vertreten: »Die These, der Mensch brauche einen Feind, um die Einigung einer Gruppe zu bewirken, beruht auf einem Fehlschluß.«

⁸⁷ Damit ist auch ein Weg angedeutet, auf dem einmal mehr das Gespräch mit dem Islam gesucht und geführt werden könnte, da der muslimischen Theologie der Gedanke an eine Kreuzigung Jesu und an eine Heilswirksamkeit des Leidens fremd, die Vorstellung einer gottgewirkten Gemeinschaft aber ein zentrales Glaubensbekenntnis ist; vgl. H. Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*. Düsseldorf 1991.

in allem« (vgl. H. Verwey) auch eine konkrete shalomstiftende Wirkgröße, die uneingeschränktes Vertrauen verdient.⁸⁸

In dem mit der Konzilerklärung »*Nostra aetate*« »unwiderruflich« eröffneten Zeitalter des interreligiösen Dialogs⁸⁹ wird unterhalb vielfältiger semantischer Ebenen, terminologischer Differenzen und religiöser Muttersprachen nicht nur nach je eigenen und speziellen Erfahrungen und Zeugnissen einer beziehungsstiftenden Heilkraft zu suchen und darüber auszutauschen sein; es wird auch die Frage zu erörtern sein, ob diese Orte des konkreten göttlichen Heilswirkens nicht die eigentlichen religiösen Gravitätszentren, ja im Grunde das allen gemeinsame Gravitätszentrum darstellen. Im Sinne einer so orientierten Suchbewegung hat bereits am 30. April 1944 *Dietrich Bonhoeffer* gegen den Versuch, Gott an den menschlichen Grenzen zu gewinnen, und das daraus resultierende Bild eines *deus ex machina* formuliert: »*Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht an den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und Guten des Menschen sprechen.*«⁹⁰

⁸⁸ Vgl. meinen Versuch in E. Spiegel (s. Anm. 54.), Jesu Bild eines barmherzigen Gottes im Kontext der hebräischen Schriften zu sehen.

⁸⁹ Vgl. W. Strolz, Ökumenische Bemühungen der Stiftung Oratio Dominica von 1965 bis 1986. Abschlußbericht. In: *Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen*. Hg. von Abdoldjavad Falaturi u.a. Freiburg i.Br. 1987, 173–195, hier 175.

⁹⁰ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. München-Hamburg ²1965, 135. – Daß auch in den *Menschen auf der Ebene des Guten ein Nachahmungsmechanismus* greift, hat bereits 1959 Richard B. Gregg herausgearbeitet: »So beginnt auch ein Angreifer, wenn er sein Opfer beobachtet und dessen Mut, sei es in noch so geringem Grade, zu achten anfängt, diesen unbewußt nachzuahmen, was den Zorn abebben läßt.« Gregg vertritt dabei sogar die Überzeugung, daß es »weniger wahrscheinlich« ist, »daß der friedfertige Streiter sich durch Beeinflussung und Nachahmung der Gewalt zuwendet, als daß vielmehr die gewalttätige Person sich der Gewaltlosigkeit zuneigen dürfte.« Der von ihm veranschlagte »Nachahmungsfaktor« trägt seiner Meinung nach »auch zur Erklärung der Wertlosigkeit der Gewaltanwendung bei der Lösung von Konflikten bei«: »Gesetzt A greift B an und B antwortet mit Gewaltanwendung. Während die Reaktion von B zum Teil instinktiv ist, ist sie zum anderen Teil auch eine unbewußte Nachahmung von A. So steigern sich Wut, Empörung, Haß und Rachegefühl im Verlauf der sich gegenseitig nachahmenden Gewalttätigkeiten und teilen sich dem Wesen der Streitenden in steigendem Maße mit und verzehren ihre Energien bis zum Stadium völliger Erschöpfung oder Vernichtung.« R. B. Gregg, *Die Macht der Gewaltlosigkeit*. Gladenbach/Hessen ³1975, 50.