

2

InterCultural Philosophy

Journal for Philosophy in its Cultural Context

2 | 2023

Nationale Identitäten

*Herausgegeben von
Christian Grappe
Fritz Lienhard*



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG



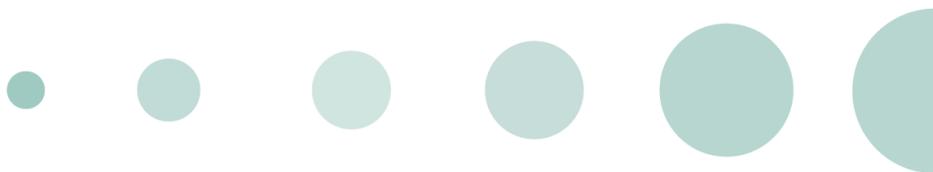
ICP · 2023/2

Nationale Identitäten

herausgegeben von

CHRISTIAN GRAPPE

FRITZ LIENHARD



InterCultural Philosophy (ICP)

ICP wird herausgegeben von Patrick Ebert und Christoph Wiesinger

ICP Online: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/icp>

Theologisches Seminar
Universität Heidelberg
Kisselgasse 1
69117 Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



Publiziert bei heiJOURNALS,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2023.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiJOURNALS,
der E-Journal-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,
<https://journals.ub.uni-heidelberg.de>, dauerhaft frei verfügbar
(Open Access).

DOI: 10.11588/icp.2023.2

Text © 2023. Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

ISSN 2367-3109

Inhalt / Contenu

EINFÜHRUNG	3
INTRODUCTION	6
Fritz Lienhard	
ZWISCHEN GASTFREUNDSCHAFT UND FREMDENFEINDLICHKEIT	9
Zum Diskurs über die Integration oder Abschiebung von Fremden im Rahmen der alttestamentlichen Ethik	
ENTRE HOSPITALITÉ ET XÉNOPHOBIE	17
À propos du discours sur l'intégration ou l'expulsion des étrangers dans le cadre de l'éthique de l'Ancien Testament	
Manfred Oeming	
NATIONALE IDENTITÄT UND GASTFREUNDSCHAFT	25
Zwischen konfessioneller bzw. nationaler Identität und Gastfreundschaft, der antiochenische Zwischenfall, worum es ging, und der Deutungswandel, den er durchlaufen hat.	
IDENTITÉ NATIONALE ET HOSPITALITÉ	35
Entre identité confessionnelle, voire nationale, et hospitalité, l'incident d'Antioche, ses enjeux et les relectures dont il a fait l'objet	
Christian Grappe	
NATIONALISMUS UND/ODER OFFENHEIT FÜR ANDERE.	45
Einige Prediger gegen Ende des Ersten Weltkriegs (1918)	
NATIONALISME ET/OU OUVERTURE À L'AUTRE.	54
Quelques prédicateurs vers la fin de la Première Guerre mondiale (1918)	
Matthieu Arnold (EA 4378)	
BIBLISCHE MOTIVE IN UNSERER KULTUR?	63
Bibel- und kulturtheologische Anmerkungen zu Migration und „Leitkultur“	
DES MOTIFS BIBLIQUES DANS NOTRE CULTURE ?	77
Remarques théologiques, bibliques et culturelles sur la migration et la « Leitkultur »	
Gerd Theissen	
GEDANKE DER GASTFREUNDSCHAFT	
Kritik der französischen Konzeption der Souveränität	91
PENSÉE DE L'HOSPITALITÉ	
critique de la conception française de la souveraineté	114
Gilbert Vincent	
SITTLICHE GASTFREUNDSCHAFT UND NATIONALISTISCHE KONFRONTATION IN NEUKALEDONIEN	134
Paradoxien, Spannungen, Umwandlungen	
HOSPITALITÉ COUTUMIÈRE ET CONFRONTATION NATIONALISTE EN NOUVELLE CALÉDONIE	146
Paradoxes, tensions, reconfigurations	
Frédéric Rognon	
HALTUNG GEGENÜBER DEN RECHTSEXTREMEN	
Pastoraler Ansatz	157
ATTITUDE FACE À L'EXTRÊME DROITE	
Approche pastorale	173
Fritz Lienhard	

Einführung

FRITZ LIENHARD

Eine theologische Reflexion über die extreme Rechte ist von brennender Aktualität. Am Ende des 20. Jahrhunderts schien sich die liberale Demokratie als eine Art politische Selbstverständlichkeit durchzusetzen, doch in den letzten Jahren sind es eher autoritäre Regime, die an Stärke zu gewinnen und sich auszubreiten scheinen. Die liberale Demokratie ist in China, Indien, Russland, Brasilien, Ungarn, Polen und – bis in die letzten Wochen – in den Vereinigten Staaten zurückgegangen. Es scheint, dass autoritäre Regime die Stimmen des Volkes gewinnen und damit Demokratie für sich beanspruchen können – wenn auch illiberale Demokratie. Der sogenannte Populismus, der die Grundlage dieser Regime bildet, hat sich in den Köpfen der Menschen fest etabliert.

In diesem Zusammenhang besteht die theologische Arbeit vor allem in der Analyse dieses Populismus. Darüber hinaus geht es nicht einfach darum, eine politische Position einer anderen entgegenzusetzen. Es ist wichtig, die Texte und Themen, die den christlichen Glauben charakterisieren, theologisch zu bearbeiten und sie in Bezug auf die Probleme der extremen Rechten zu interpretieren. Eine solche Arbeit verhindert, dass diese Texte in der Logik einer „christlichen Gesellschaft“ verstanden werden, die Vertreter anderer Religionen ausschließen oder sie zu Bürgern zweiter Klasse machen würde. Der Rückgriff auf diese Texte ermöglicht es auch, für die Nächstenliebe zu plädieren und dessen Verständnis zu vertiefen. Dies ist ein wichtiger Grund, den Anderen, in diesem Fall den Migranten, in seiner Andersartigkeit willkommen zu heißen. Allerdings führt das Lesen biblischer und traditioneller Texte auch nicht zu einer vereinfachten Sicht der Dinge. Es ermöglicht, die Thematik so zu verfeinern, dass die legitimen Argumente derer, die an einer nationalen, kulturellen oder sogar religiösen Identität festhalten, ohne zu einer undifferenzierten und globalen Masse zu verschmelzen, vertreten werden.

Die in diesem Band vorgestellten Texte sind das Ergebnis einer in diesem Sinne ausgearbeiteten Reflexion. Die Tatsache, in einem internationalen Geist und in zwei Sprachen zu arbeiten, ist allein schon von Bedeutung. Die Autoren haben das Englische als *lingua franca* aufgegeben, weil sie davon ausgehen, dass es wichtig ist, die geistige Uniformierung zu vermeiden, die mit der ausschließlichen Verwendung des Englischen einhergeht. Die Hypothese von Sapir und Whorf, die durch den Vergleich von Englisch und Hopi aufgestellt wurde, ist unter diesem Gesichtspunkt wichtig: „Tatsache ist, dass die ‚Realität‘ zu einem großen Teil unbewusst aus den Sprachgewohnheiten der Gruppe konstruiert wird. Zwei Sprachen sind sich nie ähnlich genug, um als Vertreter derselben sozialen Wirklichkeit betrachtet zu werden. Welten, in denen unterschiedliche Gesellschaften leben, sind unterschiedliche Welten, nicht einfach dieselbe Welt mit anderen Bezeichnungen.“¹ Bei der Bezeichnung geht es nicht einfach darum, eine unbewegliche und „objektive“ Substanz mit einem Zeichen zu versehen, das ihr Wesen und ihre Materie erfassen würde. Eine Sprache trägt eine spontane und a priori Vorstellung in sich, die sie auf die Realität anwendet. Deshalb ist die Übersetzung schwierig. Genaue Entsprechungen zwischen Äußerungen in verschiedenen Sprachen zu finden, ist eine mühsame Aufgabe. Schon führt jede Sprache mit Hilfe von „Kategorien“ eine spezifische Einteilung in eine Realität ein. Es genügt, Französisch und Deutsch im Bereich der Sprachtätigkeit zu vergleichen: „langue“ bedeutet im Französischen ein Idiom, aber auch ein Organ, die mit „Sprache“ und „Zunge“ ins Deutsche übersetzt werden. Aber „Sprache“ seinerseits bezeichnet auf französisch sowohl

1 Vgl. Goodman Mandelbaum, D. 1951. *The Selected Writing of Edward Sapir*. Berkeley: University of California Press, 162.

„langue“ als auch „langage“, als ein anthropologisches Phänomen und eine Ausdrucksweise, die für eine Untergruppe spezifisch ist. „Wort“ bedeutet im Deutschen sowohl was auf Französisch mit „mot“ als auch mit „parole“ bezeichnet wird. Wir können sehen, wie diese Sprachen ein globales Phänomen auf einzigartige Weise spalten. Aber das Phänomen ist allgemeiner, und als zweisprachiger Mensch entdecke ich mich „natürlich“ reformiert, wenn ich auf Französisch denke, und „selbstverständlich“ lutherisch, wenn ich auf Deutsch denke. Beide Sprachen führen zu besonderen theologischen Konzeptionen.

Andererseits ist das Aufgeben der Referenz – und sei es als Referenzereignis – keine Lösung. Eine Sprache als ein reines immanentes System zu betrachten, würde im Übrigen bedeuten, dass eine Übersetzung unmöglich ist. Sich in ein Sprachsystem und die entsprechenden Mentalitäten einzuschließen, bedeutet einen Verlust an Realitätssinn und einen Verzicht auf die Begegnung mit anderen. Das Denken in zwei Sprachen stört somit einseitige Vorstellungen, die mit bestimmten sprachlichen Gestalten verbunden sind, und bewirkt die neue Ausarbeitung einer Sicht von sich selbst, von anderen, von der Welt und sogar von Gott. Zweisprachiges Denken stellt eine spezifische heuristische Fruchtbarkeit dar, die zu einer bestimmten Modalität der „Bedeutungsproduktion“ gehört.² In den Worten von Gilbert Vincent in diesem Band stellt die daraus resultierende permanente Übersetzung eine „sprachliche Gastfreundschaft“ dar, die es ermöglicht, aus dem semantischen Trott herauszukommen. Gerade die Art und Weise, wie Deutsche und Franzosen zusammenarbeiten, verdeutlicht also, dass die Begegnung mit dem Anderen die geistige Enge überwindet und sich jeder Konzeption der extremen Rechten widersetzt.

Kommt man zu den Einzelheiten der Texte in diesem Band, so ist festzustellen, dass eine Reflexion über das Alte Testament ermöglicht, nicht nur die Texte zu verstehen, die für die Aufnahme des Ausländers plädieren, sondern auch jene, die als fremdenfeindlich bezeichnet werden könnten. Wir wissen, dass diese Texte auch extrem gewaltig sein können. Manfred Oeming bietet eine Studie und Interpretation dieser Texte im zeitgenössischen Kontext an. Was das Neue Testament betrifft, so ist spätestens seit dem Werk von Alain Badiou³ bekannt, dass der Apostel Paulus eine wesentliche Rolle in einer universalistischen Konzeption des Heils in Christus spielt. Christian Grappe zeigt, wie sehr das, was bei dem „Vorfall von Antiochien“ geschah, eine entscheidende Rolle für die Zukunft des Christentums spielte.

Aus historischer Sicht ist es interessant, an die Predigten großer Theologen nach dem Ersten Weltkrieg anzuknüpfen. Genau das tut Matthieu Arnold. Wir können sehen, wie die tiefen Wunden, die mit dieser Katastrophe verbunden sind, einen Begriff wie „Menschheit“ hervorbringen. Diese Beobachtung entbehrt nicht der Relevanz für eine Pädagogik der Menschenrechte in einer Gesellschaft, in der die Erinnerung an die großen Katastrophen des frühen 20. Jahrhunderts verblasst. Es ist notwendig, sich an diese Katastrophen zu erinnern, um spüren zu können, was bei den Menschenrechten auf dem Spiel steht.

Die beiden Texte von Gerd Theißen und Gilbert Vincent sind beide national selbstkritisch. Im Falle Theißens ist der Begriff der „Leitkultur“ Gegenstand der Kritik, so dass die nationale Identität relativiert und damit der Rezeption des Fremden Platz gemacht wird. Gilbert Vincent unterwirft den Begriff der Souveränität, wie er in Frankreich eine falsche Selbstverständlichkeit ist, einer historischen Dekonstruktion. Diese Vorstellung ist in der Tat ein großes Hindernis für die Begegnung Anderer in ihrer Andersartigkeit.

Der Text von Frédéric Rognon ist eine Fallstudie. Der Ethnologe und Theologe untersucht die Dialektik von nationaler Identität und Gastfreundschaft in der Beziehung zwischen Kanak und Caldoches in Neukaledonien. Auf ihre eigene Weise verstärkt diese Studie Gilbert

2 Siblot, P. 2001. „L'hypothèse de Sapir-Whorf“. In *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique*, hrsg. v. ders., Catherine Détrie & Bertrand Verine, 138–140. Paris: Honoré Champion.

3 Badiou, A. 1998. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: PUF.

Vincent's Kritik an einer französischen Mentalität und Politik, die von einem bestimmten Souveränitätsbegriff geprägt ist.

Ich für meinen Teil greife diese Motive in einer praktischen, ja pastoralen Perspektive auf. In einem gemeindlichen Kontext ist es unerlässlich, im Kampf gegen die extreme Rechte von einer legalistischen oder moralisierenden Logik abzurücken. Es geht vielmehr darum, die tiefen Quellen des Populismus zu analysieren, um deren Motive in Frage zu stellen und eine alternative Identität vorzuschlagen, die durch das Kreuz gekennzeichnet ist, und damit durch die Integration von Endlichkeit und die Offenheit für den Anderen. Daraus ergibt sich eine Pädagogik der Begegnung.

Introduction

FRITZ LIENHARD

Une réflexion théologique au sujet de l'extrême-droite est d'une actualité brûlante. Alors qu'à la fin du XXe siècle il semblait que la démocratie libérale s'imposait comme une sorte d'évidence politique, les dernières années, ce sont plutôt les régimes autoritaires qui semblent se renforcer et se répandre. La démocratie libérale a reculé en Chine, en Inde, en Russie, au Brésil, en Hongrie, en Pologne et – jusque dans les dernières semaines – aux États-Unis. Il semble que les régimes autoritaires recueillent les suffrages de la population et puissent ainsi se réclamer eux-mêmes de la démocratie – quoique illibérale. Ce qu'il est convenu d'appeler le populisme, qui représente le fondement de ces régimes, s'est durablement installé dans les mentalités.

Dans ce contexte, un travail théologique consiste d'abord dans l'analyse de ce populisme. Ensuite, il ne s'agit pas simplement d'opposer une position politique à une autre position politique. Il importe de faire un travail théologique sur les textes et les thèmes qui caractérisent la foi chrétienne, en les interprétant en rapport avec la problématique de l'extrême-droite. Un tel travail empêche que ces textes ne soient compris dans la logique d'une « société chrétienne » qui exclurait les représentants des autres religions ou en ferait des citoyens de second ordre. Le recours à ces textes permet également d'argumenter en faveur de l'amour du prochain et d'en approfondir la compréhension. C'est un motif important pour l'accueil d'autrui, en l'occurrence le migrant, dans son altérité. Cependant, lire les textes bibliques et traditionnels ne conduit pas non plus à une conception simpliste des choses. Ils permettent aussi d'affiner le propos de manière à faire droit aux arguments légitimes de ceux qui tiennent à une identité nationale, culturelle, voire religieuse, sans se fondre dans une masse indifférenciée et globale.

Les textes présentés dans le présent volume sont le fruit d'une réflexion élaborée dans cet esprit. Le fait même de travailler dans un esprit international et en deux langues est significatif. Les auteurs ont renoncé à l'Anglais comme lingua franca, parce qu'ils partent du principe qu'il importe d'éviter l'uniformisation mentale qui est liée à son usage exclusif. L'hypothèse de Sapir et de Whorf, établie en comparant l'anglais et le hopi, est importante de ce point de vue : « Le fait est que la "réalité" est, dans une grande mesure, inconsciemment construite à partir des habitudes langagières du groupe. Deux langues ne sont jamais suffisamment semblables pour être considérées comme représentant la même réalité sociale. Les mondes où vivent des sociétés différentes sont des mondes distincts, pas simplement le même monde avec d'autres étiquettes. »¹ La nomination ne consiste pas simplement à affubler une substance inamovible et « objective » d'un signe qui en saisirait l'essence et la matière. Une langue est porteuse d'une représentation spontanée et a priori qu'elle applique à la réalité. C'est pourquoi une traduction est difficile. Trouver des correspondants exacts entre les énonciations dans des langues différentes est un travail ardu. Déjà, toute langue introduit un découpage spécifique dans une réalité à l'aide des « catégories ». Il suffit de comparer le français et l'allemand dans leur manière de désigner le champ de l'activité langagière : « langue » désigne en français un idiome, mais aussi un organe, à traduire en allemand par « Sprache » et « Zunge ». Mais « Sprache » pour sa part désigne à la fois « langue » et « langage », comme phénomène anthropologique et manière de s'exprimer spécifique à un sous-groupe. « Wort » en allemand désigne à la fois le « mot » et la « parole ». Nous voyons ainsi comment ces langues découpent de manière singulière un phénomène global. Mais le phénomène est plus général et comme personne bilingue je me surprends à être

1 Cf. Goodman Mandelbaum, D. 1951. *The Selected Writing of Edward Sapir*. Berkeley : University of California Press, 162.

« naturellement » réformé quand je pense en français, et « évidemment » luthérien quand je pense en allemand. Les deux langues conduisent à des conceptions théologiques particulières.

À l'inverse, renoncer à la référence – serait-ce comme événement de référenciation – n'est pas une solution. Considérer une langue comme un pur système immanent signifierait d'ailleurs que la traduction est impossible. Or s'enfermer dans un système linguistique et les mentalités correspondantes signifie une perte dans l'appréhension de la réalité et un renoncement à la rencontre d'autrui. C'est ainsi que la pensée en deux langues perturbe les conceptions unilatérales liées à des dispositifs linguistiques particuliers et relance l'élaboration d'une conception de soi, d'autrui, du monde et même de Dieu. La pensée bilingue présente une fécondité heuristique spécifique relevant d'une modalité particulière de la « production de sens ». ² Selon les termes de Gilbert Vincent, dans ce volume, la traduction permanente qui en découle représente une « hospitalité linguistique » permettant de sortir des ornières sémantiques. C'est ainsi que la manière même de travailler ensemble, allemands et français, illustre le propos au sujet de la rencontre d'autrui qui surmonte les enfermements mentaux, s'opposant à toute conception d'extrême-droite.

Si nous en venons au détail des textes de ce volume, nous découvrons qu'une réflexion au sujet de l'Ancien Testament permet d'appréhender non seulement les textes qui plaident en faveur d'un accueil de l'étranger, mais aussi ceux qui pourraient être qualifiés de xénophobes. On sait que ces textes peuvent également être extrêmement violents. Manfred Oeming en propose une étude et une interprétation dans le contexte contemporain. Concernant le Nouveau Testament, il est connu au moins depuis le travail d'Alain Badiou³ que l'apôtre Paul joue un rôle essentiel dans une conception universaliste du salut en Christ. Christian Grappe montre combien ce qui s'est passé lors de « l'incident d'Antioche » joue un rôle décisif dans le devenir du christianisme.

D'un point de vue historique, il est intéressant de reprendre les prédications de grands théologiens après la première guerre mondiale. C'est ce que fait Mathieu Arnold. On voit bien combien les blessures vives liées à cette catastrophe génèrent un terme comme celui d'« humanité ». Cette observation ne manque pas de pertinence dans une pédagogie des droits de l'homme au sein d'une société dans laquelle la mémoire des grandes catastrophes du début du XXe siècle s'estompe. Il faut faire mémoire de ces catastrophes pour permettre de ressentir les enjeux des droits de l'homme.

Les deux textes de Gerd Theißen et de Gilbert Vincent relèvent de l'autocritique nationale. Dans le cas de Theißen, c'est la notion de « culture directrice » (Leitkultur) qui fait l'objet de la critique, en relativisant l'identité nationale et en faisant de la sorte une place à l'accueil de l'étranger. Gilbert Vincent soumet la notion de souveraineté, telle qu'elle relève de la fausse évidence en France, à une déconstruction historique. Cette notion est en effet un obstacle majeur dans la rencontre d'autrui dans son altérité.

Le texte de Frédéric Rognon relève d'une étude de cas. L'ethnologue-théologien étudie la dialectique de l'identité nationale et de l'hospitalité dans les rapports entre kanak et caldoches en Nouvelle-Calédonie. À sa manière, cette étude renforce la critique que propose Gilbert Vincent vis-à-vis d'une mentalité et d'une politique française marquée par un certain concept de souveraineté.

De mon côté, je reprends ces motifs dans une perspective pratique, voire pastorale. Dans un contexte paroissial, il est essentiel de sortir d'une logique légaliste ou moralisante dans la lutte contre l'extrême droite. Il s'agit plutôt d'analyser les ressorts profonds du populisme pour

2 Siblot, P. 2001. « L'hypothèse de Sapir-Whorf ». In *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique*, éd. Catherine Détrie, Paul Siblot & Bertrand Verine, 138–140. Paris : Honoré Champion.

3 Badiou, A. 1998. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris : PUF.

en contester les motifs et proposer une identité alternative, marquée par la croix, et donc par l'intégration de la finitude et l'ouverture à l'autre. En découle une pédagogie de la rencontre.

Zwischen Gastfreundschaft und Fremdenfeindlichkeit

Zum Diskurs über die Integration oder Abschiebung von Fremden im Rahmen der alttestamentlichen Ethik

MANFRED OEMING

I. Die notwendige Stimme der Bibel im gegenwärtigen politischen Streit

Der Umgang mit Migranten und Asylsuchenden ist ein zentrales Problem der Gegenwart, das Wahlen entscheidet, ja sogar die gesamte Kultur und Werteordnung des christlichen Abendlandes insgesamt (neu) fordert und leider auch tief spaltet. Nach offiziellen Angaben des UN-Flüchtlingshilfswerks gab es Anfang 2020 weltweit etwa 70,8 Millionen Flüchtlinge (<https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fluechtlinge/zahlen-fakten/>). 41,3 Millionen sind Binnenvertriebene, und 80% derer, die ihr Land verlassen haben, leben in Nachbarländern ihres Herkunftsortes. Es gibt viele Gründe für das Verlassen der Heimat: Krieg, Gewalt und Terror, Naturkatastrophen, Hungersnöte und der Wunsch nach einem besseren Leben. Dennoch stellt sich auch für die Menschen im Westen die Frage: Welche verantwortungsvolle Haltung sollte man gegenüber diesen vielen Menschen einnehmen? Primär sind hier natürlich die staatliche Politik, die Wirtschaft und die internationalen Hilfsorganisationen gefragt, aber auch jeder Einzelne muss sich seine Meinung bilden und entsprechend handeln. Die Exegese biblischer Texte kann angesichts dieser bedrängenden Anforderungen zur ethischen und politischen Urteilsbildung beitragen. Dabei kann es nicht genügen, einzelne Stellen „herauszupicken“, man muss sich schon den Gesamtzusammenhang vergegenwärtigen.

Wer die ganze Bibel nach Auskünften über den Umgang mit Fremden durchsucht, wird zunächst feststellen, dass das NT in dieser Fragestellung nicht sehr ergiebig ist. Nationalität und das Eigentum spielen in Christus gerade keine Rolle mehr. „Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier; hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). In dieser *internationalen Verbundenheit* der internationalen „klassenlosen“ Kirche wird die ethische *Mahnung zur allgemeinen Gastfreundschaft* als ein *Dienst direkt an Christus selbst* verstanden (vgl. Mt 25,35 „Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen“) und avanciert zu einer Kardinaltugend: „Die Gastfreundschaft vergesst nicht! Denn dadurch haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.“ (Hebr 13,2).

Unsere heutige Diskussion findet aber im Rahmen von Nationalstaaten und weltweit konkurrierender Volkswirtschaften statt. Es geht um viel mehr als um Gastfreundschaft. Die Frage z.B., ob es eine „Obergrenze“ für die Zuwanderung von Fremden geben darf oder muss und wie viel Fremde ein Volk ohne Gefährdung des inneren Friedens verkraften kann, wirft komplexe ethische, rechtliche, ökonomische und psychologische Probleme auf. Für diese Fragen findet man im AT wichtige Orientierungspunkte. Denn das Verhältnis von Eigenem und Fremden, die Schwierigkeit, als Fremder in einer (oft feindlichen) Gastgebergesellschaft zu leben ist – so kann man ohne Übertreibung sagen – sind Grundprobleme der Geschichte Israels und der Theologie und Ethik des ATs. Die Haltungen der verschiedenen theologischen Konzeptionen des Alten Testaments gegenüber dem Fremden sind erstaunlich kontrovers. Zu Beginn skizziere ich die Stimmen, die auf Gastfreundschaft und liberale Offenheit hinführen.

II. Drei theologische Argumente *für* eine grundsätzliche Fremdenfreundlichkeit

II.a. Das Wesen Gottes

Im Deuteronomium findet sich die entscheidende Argumentationsfigur:

Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren. Er ist der große Gott, der Held und der Furchterregende. Er lässt kein Ansehen gelten und nimmt keine Bestechung an. Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen. (Dtn 10,17–19)

Grundlegend – auch für die politische Moral und die Wirtschaftsethik maßgeblich – ist das Wesen Gottes. Gott übersteigt Grenzen; JHWH ist der universale Gott. Dieser Höchste wendet sich erstaunlicherweise intensiv den Niedrigsten zu. Er liebt Menschen in Not: die elternlosen Kinder, die Frauen ohne den Schutz eines Ehemanns und die Fremden ohne Landbesitz, ohne Sicherheiten und Rechte. Der Ausdruck „Gott liebt die Fremden“ ist sehr stark und einprägsam. „Lieben“ ist im Dtn sowohl ein Gefühl tiefer Zuneigung als auch eine Art von rechtlicher Selbstverpflichtung. Dieses Gottesbild ist Orientierung und Maßstab für die Gemeinde: „auch ihr sollt die Fremden lieben“. Die *Imitatio Dei* ist ein Grundgesetz, zumal Israel aus eigener Erfahrung doch genau weiß, was es bedeutet, in einer prekären Situation zu leben; „Ägypten“ ist Chiffre für Hungerkatastrophe, Sklaverei und Ausbeutung. In der neueren Deuteronomium-Forschung wird sogar diskutiert, ob dieser Abschnitt Dtn 10 eine ähnliche Funktion hat wie das *Schma Israel* in Dtn 6,4f., also ein täglich zu wiederholendes Bekenntnis darstellt.¹ Ganz ähnliche Stimme hören wir im Jesaja-Buch:

Zu der Zeit wird Israel der Dritte sein mit den Ägyptern und Assyren, ein Segen mitten auf Erden; denn der HERR Zebaoth wird sie segnen und sprechen: Gesegnet bist du, Ägypten, mein Volk, und du, Assur, meiner Hände Werk, und du, Israel, mein Erbe! (Jes 19,24–25)

Und die Fremden, die sich dem HERRN zugewandt haben, ihm zu dienen und seinen Namen zu lieben, damit sie seine Knechte seien, alle, die den Sabbat halten, dass sie ihn nicht entheiligen, und die an meinem Bund festhalten, die will ich zu meinem heiligen Berge bringen und will sie erfreuen in meinem Bethaus, und ihre Brandopfer und Schlachtopfer sollen mir wohlgefällig sein auf meinem Altar; denn mein Haus wird ein Bethaus heißen für alle Völker. (Jes 56,6–7)

II.b. Das Wesen des Menschen

Eine zweite ethische Argumentationsfigur ergibt sich aus der Schöpfungstheologie: Gott hat den Menschen, d.h. jeden Menschen, Mann und Frau, zu seinem Bilde geschaffen (Gen 1,26f.). Alle Menschen sind gleichrangig.

Hat nicht er, der mich im Mutterleib erschuf, auch ihn erschaffen, und hat nicht einer uns im Mutterschoß gebildet? (Hi 31,15)

Daraus ergeben sich auf allen Ebenen ethische Verpflichtungen.

¹ Otto, E. 2012. Deuteronomy 1–11. Vol. 2, 4,44–11,32. Freiburg i. Br.: Herder (HThKAT), 1058–1060.

Wer einen Geringen unterdrückt, schmäht seinen Schöpfer, aber wer Erbarmen hat mit einem Armen, ehrt ihn. (Prov 14,31)

Neben der Liebe zu Gott (Dtn 6,4f.) steht im AT gleichrangig die Liebe zum Nächsten (Lev 19,19). Die Logik des Heiligkeitsgesetzes weitet aber den Geltungsbereich des Liebesgebots entscheidend aus, indem es von allen religionsinternen Barrieren freimacht:

Wie ein im Land Geborener soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und *du sollst ihn lieben wie dich selbst*, denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. Ich bin der HERR, euer Gott. (Lev 19,34)

Der hebräische Befehl *wa'ahabtä lö kāmôchä* wird in der Forschung unterschiedlich diskutiert: Entweder „Du sollst den Fremden lieben wie dich selbst“ (so die Mehrheitsmeinung), wonach das Maß der Eigenliebe nicht größer sein darf als das Quantum an Liebe für den Fremden. Oder: „Du sollst den Fremden lieben, denn er ist wie du“, wonach es eine ontologisch verankerte Wesensgleichheit aller Menschen gibt, die zu gegenseitiger Liebe hinführt. Auch wenn letzteres philologisch nicht sehr wahrscheinlich ist, trifft es dennoch den sachlichen Gehalt des Gebots. Wer mit den Augen des Schöpfers auf den vermeintlich anderen schaut, der entdeckt, dass dieser Fremde mit seiner andersartigen Hautfarbe, seinen fremdartigen Sitten und mit seiner anderen Religion im Grunde gar nicht so anders ist als er selbst. Der Fremde ist der Nächste!

II.c. Das Wesen der Menschheit und das Familienethos

Noch heute gilt weithin: Wenn man mit einem Menschen verwandt ist, dann muss man sich ihm gegenüber anders verhalten als gegenüber Fremden. Es ergeben sich gleichsam natürliche, instinktive Schutzreaktionen für jeden, der von Adam und Eva abstammt. Innerhalb der eigenen Familie nimmt man z.B. keine Zinsen für Hilfsdarlehen oder man gewährt in prekären Situationen bereitwillig(er) Unterstützung. Wenn man durch Theologie zu der Ansicht geführt wird, dass *alle* Menschen Brüder und Schwester sind, dann entwickelt ein solches blutsmäßiges „Binnenethos“ eine enorme Dynamik. Die Schöpfungserzählung der Priesterschrift und die genealogische Vorhalle 1 Chr 1 (wenn auch in der extrem knappen Form einer Ahnentafel) entfalten die Überzeugung, dass *alle* Menschen aus Adam hervorgegangen und daher letztlich Verwandte sind.

In den drei großen Rechtssammlungen Bundesbuch (Ex 20–22), deuteronomisches Gesetz (Dtn 13–26) und Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) finden sich zunehmend verstärkt Schutzbestimmungen: Die Fremden sollen nach Ex 22,20–22 nicht benachteiligt werden. Im Dtn bekommen sie das Recht auf Teilhabe an der Sabbatruhe, auf die Zahlung eines Zehnten der Ernte (Dtn 14,28f.) oder das Recht auf Nachlese. Nach dem Heiligkeitsgesetz wird die Fremdenliebe zur theologischen Pflicht! Nach 1 Kön 8,41–43 darf der Fremde im Tempel beten und wird erhört. Nach 1 Chr gibt es über das ganze Land verstreut ein Netz von Asylstädten. Das Wesen Gottes, des Menschen und der Menschheit gebieten also solidarische und liebevolle Aufnahme und Versorgung von Fremden.

Angesichts eines so breiten Stromes von unterschiedlichen Stimmen, die eine große Offenheit für Fremde zeigen, sogar für die großen Feinde Israels wie Assur und Ägypten, erstaunt es, dass es auch ganz genau entgegengesetzte Konzepte gibt. Man darf aber nicht idealisieren: Trotz einer liberalen Integration der Fremden (vgl. Spitzentexte wie Jes 19,24–25 oder Jes 56,6–7) gibt es im AT häufig auch eine harte Haltung, ja strenge Ablehnung des Fremden (z.B. gegenüber Amalek, Moab oder Edom) und eine Angst vor Überfremdung, die ebenfalls theologisch begründet werden. Obgleich Israel häufig erfahren hat, welche grausamen Folgen die dunklen Mechanismen der Xenophobie haben – bis hin zu Pogromen –, bezeugen etliche seiner kanonischen Texte doch selber solche Tendenzen. In der Bibel vollzieht sich vor unseren Augen als Leser ein heftiger Streit. Dieser Streit wird an zwei Punkten besonders deutlich.

III. Zwei theologische Argumente *gegen* eine liberale Integration des Fremden

III.a. Wer ist überhaupt ein „Fremder“?

Im Deutschen scheint der Ausdruck „Fremder“ eindeutig, aber im Hebräischen sind die Begriffe mehrdeutig und umstritten. Die Tora kennt wenigstens drei Gruppen: Ein *nochri* ist ein *nicht-jüdischer* Mensch, der ins Land einreist und dort aber *nur kurze Zeit* verweilt. Der Fremde ist dann nur ein Gast, von dem klar ist, dass er relativ bald auch wieder weggeht. Als solcher genießt er das absolute Gastrecht. Den Pflichten und Privilegien des jüdischen Gesetzes ist er aber nicht unterstellt; er bleibt der Gemeinschaft im Grunde fern. Allerdings darf auch er kein „Götzendiener“ sein, was drei Fehlverhalten impliziert: Unzucht, Mord und offene Verehrung anderer Götter! Zweitens gibt es den *ger*, einen Zugereisten, der den jüdischen Glauben angenommen hat, also ein *Proselyt*. Drittens kann aber auch mit „Fremder“ ein *schon immer jüdischer* Mensch gemeint sein, der aber an dem Ort, an dem er jetzt wohnt, nicht ursprünglich beheimatet ist, der mithin innerhalb Israels umsiedeln musste. Obwohl er als Tagelöhner oder Bettler zur Unterschicht gehört, ist er also gar kein Ausländer, sondern ein *nicht ursprünglich hier ansässiger Volksgenosse*², für den die soziale Gesetzgebung greift.

Gegenüber Gästen, Konvertiten und Landbesitzlosen ist Toleranz, wenn man so sagen darf – recht einfach. Schwieriger, viel schwieriger wird es, wenn der Fremde als *dauerhaft* Fremder im Land Israel leben will. Hier brechen massive Probleme auf. Man kann sehr deutlich zeigen, wie auch bei biblischen Autoren die verheerenden Mechanismen der Sozialpsychologie greifen. Ich illustriere das am Bild der Philister, das in Richter und Samuel deutlich wird: Die Philister sind die anderen in mehrfacher Hinsicht: sie kommen von weit her (vermutlich aus Griechenland), sie sind gefährlich, weil sie mit dem Eisen eine eigene Waffentechnik besitzen, ja sogar ein Eisenmonopol halten. Sie wollen Israel das Land wegnehmen und es unterdrücken. Ihre Frauen sind zwar sehr attraktiv, sie heucheln aber nur Liebe, letztlich verraten sie die israelitischen Männer und liefern sie ans Messer (wie der Fall von Simson und Delila zeigt); Diese Philister haben andere Ernährungsgewohnheiten, die Judäer abstoßen: sie essen das Fleisch von Schweinen und trinken Bier (statt Wein). Vor allem haben sie ganz andere religiöse Riten: Sie sind unbeschnitten und sie verehren andere Götter. Alles, was man zur *Konstruktion eines Feindes* braucht, wird hier sichtbar: ethnische, ökonomische, militärische, ethische und vor allem religiöse Differenzen. Der ganze Gegensatz wird symbolisch verdichtet in 1 Sam 17 an David gegen Goliath. Der kleine schöne David gegen den furchteinflößenden Riesen Goliath. „Der Philister“ gibt das ideale Feindbild ab: brutal, dumm und selbstgefällig – er, der die Ehre Israels so intensiv verspottet hat, hat es verdient, schmähschändlich getötet zu werden.

III.b. Angst vor Verlust der Identität und religiöser Anpassungsdruck auf die Fremden

Die Grenze der Fremdenfreundlichkeit wird vor allem durch zwei Gesichtspunkte markiert: Durch die Fremden darf die eigene nationale Identität nicht ausgehöhlt werden und insbesondere darf die eigene religiöse Identität nicht beschädigt werden.

Besonders ausländische Frauen werden im AT als sehr gefährlich hingestellt, nicht, weil sie ausländisch sind, sondern weil sie *andere Götter* verehren. Das will ich an zwei Beispielen deutlich machen:

Der in vieler Hinsicht so großartige König Salomo lässt sich durch seine ausländischen Frauen dazu verführen, andere Götter zu verehren, und deshalb geht sein Reich zugrunde:

2 So C. Bultmann.

Aber der König Salomo liebte viele ausländische Frauen: die Tochter des Pharaos und moabitische, ammonitische, edomitische, sidonische und hetitische – aus solchen Völkern, von denen der HERR den Israeliten gesagt hatte: Geht nicht zu ihnen und lasst sie nicht zu euch kommen; sie werden gewiss eure Herzen ihren Göttern zuneigen. An diesen hing Salomo mit Liebe. Und er hatte siebenhundert Hauptfrauen und dreihundert Nebenfrauen; und seine Frauen verleiteten sein Herz. Und als er nun alt war, neigten seine Frauen sein Herz fremden Göttern zu, sodass sein Herz nicht ungeteilt bei dem HERRN, seinem Gott, war wie das Herz seines Vaters David. So diente Salomo der Astarte, der Göttin derer von Sidon, und dem Milkom, dem gräulichen Götzen der Ammoniter. Und Salomo tat, was dem HERRN missfiel, und folgte nicht völlig dem HERRN wie sein Vater David. Damals baute Salomo eine Höhe dem Kemosch, dem gräulichen Götzen der Moabiter, auf dem Berge, der vor Jerusalem liegt, und dem Milkom, dem gräulichen Götzen der Ammoniter. Ebenso tat Salomo für alle seine ausländischen Frauen, die ihren Göttern räuchereten und opferten. Der HERR aber wurde zornig über Salomo, dass er sein Herz von dem HERRN, dem Gott Israels, abgewandt hatte, der ihm zweimal erschienen war (1 Kön 11,1–9).

Das Bild des sexbesessenen Dirty Old Man wird geradezu ins Grotteske, ja fast schon ins Humorvolle gesteigert: 700 Hauptfrauen, 300 Nebenfrauen haben Salomo in den Ruin getrieben, weil er in seiner „Liebe“ vergaß, sich religiös abzugrenzen. Er symbolisiert emblematisch den Verlust der Grenzziehung und verirrt sich in maßlose und polytheistische Vermischung. Der Verfall des Reiches ist die Konsequenz!

500 Jahre später führen Esra und Nehemia rigide Massen-Ehescheidungen durch (Esr 9f.; Neh 13,23ff.); sie pochen auf das Gebot der Endogamie, d.h. der exklusiven Verheiratung mit Volksgenossen gleicher Religion, um die Identität Israels zu bewahren.

Als das alles ausgerichtet war, traten die Oberen zu mir und sprachen: Das Volk Israel und die Priester und Leviten haben sich nicht abgesondert von den Völkern des Landes mit ihren Gräueln, nämlich von den Kanaanitern, Hetitern, Perisitern, Jebusitern, Ammonitern, Moabitern, Ägyptern und Amoritern; denn sie haben deren Töchter genommen für sich und für ihre Söhne und das heilige Volk hat sich vermischt mit den Völkern des Landes. Und die Oberen und Ratsherren waren die Ersten bei diesem Treubruch. Als ich dies hörte, zerriss ich mein Kleid und meinen Mantel und raufte mir Haupthaar und Bart und setzte mich bestürzt hin. (Esr 9,1–3)

Esra löst in großem Stil diese Ehen auf.

Und wie nun Esra vor dem Hause Gottes auf den Knien lag und weinend betete und bekannte, sammelte sich um ihn aus Israel eine sehr große Gemeinde von Männern, Frauen und Kindern; denn das Volk weinte sehr. Und Schechanja, der Sohn Jehiëls, von den Söhnen Elam, hob an und sprach zu Esra: Wir haben unserm Gott die Treue gebrochen, als wir uns fremde Frauen von den Völkern des Landes genommen haben. Nun, es ist trotz allem noch Hoffnung für Israel! So lasst uns nun mit unserm Gott einen Bund schließen, dass wir alle fremden Frauen und die Kinder, die von ihnen geboren sind, hinaustun nach dem Rat meines Herrn und derer, die die Gebote unseres Gottes fürchten, dass man tue nach dem Gesetz. (Esr 10,1–3) Und Esra, der Priester, stand auf und sprach zu ihnen: Ihr habt dem Herrn die Treue gebrochen, als ihr euch fremde Frauen genommen und so die Schuld Israels gemehrt habt. Bekennt sie nun dem HERRN, dem Gott eurer Väter, und tut seinen Willen und scheidet euch von den Völkern des Landes und von den fremden Frauen. Da antwortete die ganze Gemeinde und sprach mit lauter Stimme: Es geschehe, wie du uns gesagt hast! [Vv. 10–12. Es folgt eine lange Liste, in der die Schuldigen namentlich *en detail* aufgeführt werden.] Diese alle hatten sich fremde Frauen genommen; *und nun entließen sie Frauen und Kinder*. (V. 44 Allerdings ist dieser letzte Vers textlich nicht klar; er kann auch heißen: „und sie hatten mit diesen Kinder gezeugt“, so dass von einer Massenentlassung der Frauen gar keine Rede wäre)

Sonderbar ist, dass im Gesetz des Moses dieses Gebot zur Scheidung gar nicht enthalten ist. Warum wird in der Perserzeit diese Form der Bundestreue so stark gemacht? In der Forschung konkurrieren verschiedene Thesen: Wegen der Gefahr, dass das Judentum als Religion ausstirbt, d.h. aus Angst um die nackte Existenz. Oder aus Angst vor dem Erbrecht der fremden Frauen und dem damit verbundenen Landverlust und ökonomischen Schaden (O. Lipschits). Oder

aus Stolz auf die eigene Abstammung, die nicht vermischt werden darf. Hier gerat die Bibel in eine gefährliche Nähe zur „Rassenbiologie“!

Das Endogamiegebot gilt nicht nur innerhalb Israels, sondern auch und gerade in der Diaspora wo Verheiratung mit einem Nicht-Juden als „Unzucht“ (*porneia*) gebrandmarkt wird:

Mein Sohn, hüte dich vor jeder Art von Unzucht! Vor allem: nimm eine Frau aus dem Stamm deiner Väter! Nimm keine fremde Frau, die nicht zum Volk deines Vaters gehört; denn wir stammen von Propheten ab. Mein Sohn, denk an Noach, Abraham, Isaak und Jakob, unsere ersten Vorfahren! Sie alle haben Frauen aus ihrem Stamm geheiratet und sind mit Kindern gesegnet worden; ihre Nachkommen werden das Land besitzen. (Tob 4,12)

Wenn die Fremden überhaupt bleiben dürfen, *dann wird ihnen zunehmend abverlangt, sich an Israel nach einem Mindestmaß religiös anzupassen* (etwa durch die Befolgung der Gebote der Beschneidung und der reinen Speisen [Kaschrut] oder der Sabbatobservanz) – oder aber außer Landes zu gehen. Die Forderung „Einerlei Gesetz und einerlei Recht soll gelten für euch und für den Fremden, der bei euch wohnt“ (Numeri 15,16) impliziert einerseits zwar Gleichstellung, andererseits aber ein hohes Maß an Integrationsdruck auf jeden „Fremden“. Sie sollen gerade *kein eigenes Recht parallel zur Majorität* haben, sondern sich rechtlich an das Gastland anpassen. Das Maß an Integrationsbereitschaft des Fremden entscheidet über das Maß an Teilhabe an den Privilegien der Tora, wie z.B. dem Schuldenerlass im Sabbatjahr und dem Zinsverbot (Dtn 15,3; 23,20–21).

IV. Mögliche Übertragungen auf die Gegenwart?

IV.a. Bereitschaft zum Diskurs ohne Tabus

Die großen Unterschiede der historischen Situationen verbieten es, biblische Ideen und Vorbilder simpel eins zu eins auf die heutige politische Situation zu übertragen. Das antike Israel kannte weder das Problem der Masseneinwanderung aus aller Welt noch das Internet als bleibenden Verbindungskanal mit der fernen Heimat. Die Bibel bleibt in historischer Distanz und darf nicht dazu missbraucht werden, vorgefasste Meinungen so oder so mit einzelnen Zitaten zu begründen. Wir müssen uns durch Exegese vielmehr in die *Streitkultur* einweisen lassen, die uns das AT selbst vor Augen führt. Von Interesse sind die *theologischen und ethischen Begründungsmuster*. Die fremdenfreundliche Partei bzw. die theologische Strömung hinter Ruth, Hiob oder Jona steht im heftigen Disput mit der Partei der völkischen Hardlinern bzw. den theologischen Strömungen hinter den Auszügen des Pentateuchs die wir zuletzt zitiert haben, und Esras, die entweder eine strikte Integrationsforderung erheben oder aber Fremde radikal abweisen und in rigider Anwendung des Endogamiegebots nur noch religionsinterne Ehen zulassen wollen. Keine Partei kann die Argumente der anderen einfach übergehen!

IV.b. „Du sollst den Fremden lieben!“:

Mit der Anerkennung der schöpfungsmäßigen Gleichheit aller Menschen als Nachkommen Adams bzw. Noachs ist die gesamte Menschheit in den Bund mit Gott eingeschlossen. *Die Schöpfungstheologie ist unhintergebar*; das sagen selbst die Hardliner. Jeder Mensch ist Geschöpf Gottes, steht daher unter Gottes Schutz und hat einen Anspruch auf „Liebe“. Achtung vor der Würde heißt aber nicht automatisch, dass jeder Mensch in den Grenzen Israels wohnen und dort seine fremde Religion praktizieren darf.

IV.c. Die Verankerung im geltenden Recht

In den alttestamentlichen Rechtssammlungen finden sich zahlreiche verbindliche Vorschriften zum Schutz der Ausländer. In altägyptischen Texten werden Fremde nicht einmal als Menschen akzeptiert, die Assyrer und Babylonier nehmen wenig Rücksichten auf die Fremden, Griechen hielten jeden Nicht-Griechen despektierlich für einen Barbaren. Auch unsere Rechtsordnung muss die Versorgung regeln.

IV.d. Kritische Anfragen an unsere Gesellschaft und an die zuwandernden Menschen

Wesentliche Anfragen von Seiten des AT ergeben sich aus der innerbiblisch belegten Akzeptanz von Hungerkatastrophen als anerkanntem Grund für Asyl, wohingegen in Deutschland nur politisches Asyl gewährt wird. Auch das Recht zu arbeiten zeichnet die Lage der Fremden im AT im Gegenüber zu heutigen Asylbewerbern aus. Die Schutzbestimmungen sind nicht notwendig an einen religiösen Übertritt des Fremden gebunden. Aber ist es erlaubt oder sogar gefordert, einen *Assimilationsdruck* auszuüben? Wie weit müssen sich ‚Fremde‘ adaptieren, um in unserer gesellschaftlichen Mitte akzeptiert zu werden? Steht das biblische *Verbot von rechtlichen Parallelgesellschaften* und *die Forderung nach einem einheitlichen Recht* in Spannung zum modernen Grundsatz, die Überzeugungen aller Menschen gleich zu achten und zu bewahren? Es ist aber vielleicht dennoch bedenkenswert; es bleibt daher auszuhandeln, wie viele Anteile an fremder kultureller Identität bewahrt bleiben müssen und wie viel Anpassungen zu verlangen sind? Die von Gott in Lev 19,2 gebotene „Heiligkeit Israels“ ist nicht als Zustand zu verstehen, sondern ihr kann nur durch konstante Einhaltung seiner Gesetze entsprochen werden. Unten wurde entfaltet, dass es sich bei der Fremdenliebe um eine *tätige* Liebe für den Fremden, der auch von Gott geliebt wird (Dtn10,18), handelt. Die Erfüllung des „Fremdenliebegebots“ als zentrales Gebot in Lev 19 wird somit zum Schlüsselfrage für die „Heiligkeit des Volkes Gottes“.

IV.e. Im fremden Nächsten das eigene Profil schärfen und den Exodus erneuern

Den fünften Anknüpfungspunkt bildet Israels Erinnerung an den Exodus, die wie ein roter Faden die biblischen Texte durchzieht. Das ermahnt uns, dass die Erinnerung an Gottes rettendes Handeln auch heute eine tiefe Dankbarkeit hervorbringen sollte; die Fülle des Lebens ist nicht allein unser Verdienst, sondern liegt in Gottes Händen. Der Zuspruch Gottes verpflichtet zugleich zur Verantwortung für diejenigen, mit denen sich Gott solidarisiert und zu deren Liebe er uns direkt aufruft.

IV.f. Selbstbewusst die eigene Ordnung verteidigen

Durch die Begegnung mit dem ‚Fremden‘ bekommen wir in gewisser Weise einen Spiegel vorgehalten. Das Antlitz des Fremden, der nach unserer Hilfe ruft, hilft uns zum Zugang zu uns selbst. Insofern wir erst über den Anderen uns selbst verstehen können, sind wir gewissermaßen auf ihn angewiesen. Der Umgang mit den Flüchtlingen führt ohne Zweifel dazu, dass sich Europa und das Abendland auf sich selbst und seine Werte aus dem jüdisch-christlichen Erbe erinnern muss!

So ist es einerseits Aufgabe der Kirchen, in der öffentlichen Diskussion gegen die vielfachen Benachteiligungen von Migranten, Zuwanderern und Flüchtlingen oder die Infragestellung ihrer Rechtsansprüche und ihrer Würde laut das Wort zu ergreifen und dafür streitbar einzutreten. Dabei darf sie sich andererseits aber nicht durch Tabuisierungen den notwendigen Diskussionen entziehen, die um schwierige Fragen kreisen: z.B. um den geforderten Grad der Anpassung der Fremden, um die Überlastung der Sozialsysteme durch explodierende Kosten und um psychische Probleme, die Überfremdung produzieren kann. Genau das tut auch die Bibel nicht.

LITERATUR

- Berger, K. 1992. „Fremdheit als Kategorie Biblischer Theologie“. In *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, hrsg. v. Theo Sundermeier, 205–211. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- Bultmann, C. 1993. *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT 153).
- Crüsemann, F. 2004. *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: Kaiser, 214–217.
- . 2009. „Gott als Fremder. Zur Theologie der biblischen Fremdertexte“. In *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Thomas Naumann & Regine Hunziker-Rodewald, 57–70. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ebach, R. 2014. *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen*. Berlin: De Gruyter (BZAW 471).
- Frevel, C. 2011. *Mixed Marriages: Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. New York: T&T Clark International (LHBOTS 547).
- Haag, H. 1993. „Denk daran: Auch du warst ein Fremder“. In *Asyl. Fremde in der Festung Europa*, hrsg. v. Johanna Jäger-Sommer, 23–34. Zürich: Benziger.
- Häusl, M. 2012. „Zugänge zum Fremden: Einblicke in die alttestamentliche Forschung“. In *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, hrsg. v. Gerlinde Baumann et al., 13–29. Frankfurt: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften (LPTB 2).
- Hossfeld, F.-L. 1993. Der Fremde im Alten Testament. *LS 6* (44): 295–300.
- Löhr, H. 2018. „Heimatlosigkeit als ethisches und moralisches Argument in Texten des frühen Christentums“. In *Migrationsprozesse im ältesten Christentum*, hrsg. v. Reinhard von Bendemann & Markus Tiwald, 139–152. Stuttgart: Kohlhammer (BWANT 218).
- Schottroff, L. 1993. „Wo Menschen beschützt werden, wächst Heiligkeit“. In *Asyl. Fremde in der Festung Europa*, hrsg. v. Johanna Jäger-Sommer, 209–215. Zürich: Benziger.
- Schwienhorst-Schönberger, L. 1990. „...denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten“. Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel. *BiLi* 63: 108–117.
- Steins, G. 1994. „Fremde sind wir ...“. Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive. *JCSW* 35: 133–150.
- Zehnder, M. 2005. *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien*. Stuttgart: Kohlhammer (BWANT 168).
- . 2009. Art. „Fremder“ [Web Page] WiBiLex, accessed January 30th, 2017. <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/de7184f87651fe911d8bbce1bd2cfd18/>

Entre hospitalité et xénophobie

À propos du discours sur l'intégration ou l'expulsion des étrangers dans le cadre de l'éthique de l'Ancien Testament

MANFRED OEMING

I. la voix nécessaire de la Bible dans le débat politique actuel

L'attitude face aux migrants et aux demandeurs d'asile est un problème central de notre époque, qui décide des élections. Ce débat (re)met même en cause toute la culture et les valeurs de l'Occident chrétien dans son ensemble, et le divise profondément. Selon les données officielles de l'Agence des Nations unies pour les réfugiés, début 2020, on comptait environ 70,8 millions de réfugiés dans le monde (<https://www.unhcr.org/fr/aperçu-statistique.html>). 41,3 millions sont des personnes déplacées à l'intérieur de leur pays et 80 % de ceux qui ont quitté leur pays vivent dans des pays voisins de leur lieu d'origine. Les causes de départ sont nombreuses : la guerre, la violence et la terreur, les catastrophes naturelles, la famine et l'aspiration à une vie meilleure. Il n'en demeure pas moins que pour les Occidentaux également se pose la question : quelle attitude responsable adopter à l'égard de ces personnes qui affluent en nombre ? Bien sûr, la politique des États, l'économie et les organisations d'aide internationale sont les premières concernées, mais chacun doit aussi se faire sa propre opinion et agir en conséquence. Face à ces demandes pressantes, l'exégèse des textes bibliques peut contribuer à l'élaboration éthique et politique du jugement. À cette fin, il ne suffit pas de « repérer » des passages particuliers, il faut considérer l'ensemble.

Quiconque cherche dans l'ensemble de la Bible des informations sur la façon de traiter les étrangers constatera tout d'abord que le Nouveau Testament n'est pas très disert à ce sujet. La nationalité et la richesse ne jouent plus aucun rôle en Christ. « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3, 28). Dans cette *solidarité internationale* de l'Église internationale « sans classes », l'*admonition* éthique à l'*hospitalité universelle* est comprise comme un *service rendu directement au Christ lui-même* (cf. Mt 25, 35 « J'étais un étranger et vous m'avez reçu ») et devient une vertu cardinale : « N'oubliez pas l'hospitalité ! Car, grâce à elle, certains, sans le savoir, ont accueilli des anges ». (He 13, 2).

Toutefois, le débat contemporain se déroule dans le cadre d'États-nations et d'économies concurrentes au niveau mondial. Il s'agit de bien plus que de l'hospitalité. Par exemple, la question de savoir s'il peut ou doit y avoir un « quota » concernant l'immigration et combien d'étrangers un peuple peut tolérer sans mettre en danger la paix intérieure soulève des problèmes éthiques, juridiques, économiques et psychologiques complexes. L'Ancien Testament fournit des points de référence importants pour ces questions. En effet, la relation entre autochtones et étrangers, la difficulté de vivre en tant qu'étranger dans un pays d'accueil (souvent hostile) – on peut le dire sans exagération – sont des problèmes fondamentaux de l'histoire d'Israël, de la théologie et de l'éthique de l'Ancien Testament. Les attitudes envers l'étranger, liées aux différentes conceptions théologiques de l'Ancien Testament, sont étonnamment contrastées. Dans un premier temps, je vais présenter les voix qui évoquent l'hospitalité et une ouverture généreuse.

II. B. trois arguments théologiques en *faveur* d'une xénophilie fondamentale

II.a. I. La nature de Dieu

C'est dans le Deutéronome que nous trouvons le premier argument déterminant :

Car c'est le Seigneur votre Dieu qui est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, puissant et redoutable, l'impartial et l'incorruptible, qui rend justice à l'orphelin et à la veuve, et qui aime l'émigré en lui donnant du pain et un manteau. Vous aimerez l'émigré, car au pays d'Égypte vous étiez des émigrés. (Dt 10,17–19)

La nature de Dieu est fondamentale – et elle est également décisive pour la morale politique et l'éthique économique. Dieu transcende les frontières ; YHWH est le Dieu universel. Étonnamment, le Très Haut se tourne intensément vers le très bas. Il aime les personnes dans le besoin : les enfants sans parents, les femmes sans la protection d'un mari et les étrangers sans terre, sans sécurité ni droits. L'expression « Dieu aime les étrangers » est très forte et prégnante. Dans le Deutéronome, « aimer » désigne à la fois un sentiment de profonde affection et une sorte d'engagement juridique. Cette image de Dieu oriente la communauté et lui donne une norme : « Vous aimerez l'émigré ». *L'Imitatio Dei* représente une loi fondamentale, d'autant qu'Israël sait précisément, par sa propre expérience, ce que signifie vivre dans une situation précaire ; le mot « Égypte » est un symbole qui désigne une famine catastrophique, l'esclavage et l'exploitation. Dans les recherches les plus récentes au sujet du Deutéronome, on se demande même si cette section de Deutéronome 10 n'a pas une fonction similaire au *schema Israël* en Dt 6,4s, c'est-à-dire si elle ne représente pas une confession à répéter quotidiennement¹. On entend une voix tout-à-fait similaire dans le livre d'Ésaïe :

Ce jour-là, Israël viendra le troisième, avec l'Égypte et l'Assyrie. Telle sera la bénédiction que, dans le pays, prononcera le Seigneur de l'univers : Béni soient l'Égypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon patrimoine. (Es 19,24–25)

Les fils de l'étranger qui s'attachent au Seigneur pour le servir, pour aimer le nom du Seigneur, pour être à lui comme serviteurs, tous ceux qui gardent le sabbat sans le déshonorer et qui se tiennent dans mon alliance, je les ferai venir à ma sainte montagne, je les ferai se réjouir dans ma maison de prière ; leurs holocaustes et leurs sacrifices seront en faveur sur mon autel, car ma maison sera appelée « maison de prière pour toutes les peuples. » (Es 56, 6–7)

II.b. La nature de l'homme

Un deuxième argument déterminant, d'ordre éthique, découle de la théologie de la création : Dieu a créé l'homme, c'est-à-dire tout être humain, homme et femme, à son image (Gn 1,26 s.). Tous les êtres humains sont de rang égal.

Celui qui m'a créé dans le ventre de ma mère ne l'a-t-il pas créé aussi ? C'est le même Dieu qui nous a formés dans le sein maternel. (Jb 31,15)

Il en résulte des obligations éthiques à tous les niveaux.

¹ Otto, E. 2012. *Deuteronomy 1–11. Vol. 2, 4,44–11,32*. Fribourg e. Br. : Herder (HThKAT), 1058–1060.

Qui opprime le faible outrage son Créateur, mais celui qui a pitié du pauvre l'honore. (Pr 14,31)

À côté de l'amour de Dieu (Dt 6,4s.), l'amour du prochain est tout aussi important dans l'Ancien Testament (Lv 19,19). Mais la logique du code de sainteté élargit de manière décisive la portée du commandement de l'amour en le libérant de toutes les barrières religieuses :

Cet émigré installé chez vous, vous le traiterez comme un indigène, comme l'un de vous ; tu l'aimeras comme toi-même ; car vous-mêmes avez été des émigrés dans le pays d'Égypte. C'est moi le Seigneur, votre Dieu. (Lv 19,34)

Le commandement hébreu *wa'ahabtä lö kāmôchä* est compris de manière contrastée dans la recherche : soit au sens de « Tu aimeras l'étranger comme toi-même » (selon l'opinion majoritaire), si bien que la mesure de l'amour de soi ne peut être supérieure à la quantité d'amour pour l'étranger ; soit au sens de « Vous aimerez l'étranger, car il est comme vous », si bien qu'il existe une égalité ontologiquement ancrée de tous les peuples, qui conduit à l'amour mutuel. Même si cette seconde option n'est pas très probable sur le plan philologique, elle répond néanmoins au contenu objectif du commandement. Qui regarde avec les yeux du Créateur celui qui est considéré comme autre découvre que cet étranger, avec sa couleur de peau différente, ses coutumes étranges et sa religion différente, n'est pas si différent de soi-même. L'étranger est le prochain !

II.c. La nature de l'humanité et l'ethos familial

Encore aujourd'hui, il est largement admis que si l'on est en parenté avec une personne, on doit se comporter différemment envers elle qu'envers les étrangers. Il en découle, pour ainsi dire, des réactions protectrices naturelles et instinctives à l'égard de tous ceux qui descendent d'Adam et Ève. Au sein de sa propre famille, par exemple, on ne prend pas d'intérêts sur les prêts d'assistance, ou on accorde (plus) volontiers un soutien dans des situations précaires. Si la théologie nous amène à penser que *tous* les êtres humains sont frères et sœurs, alors un tel « ethos interne » lié aux liens de sang peut générer une dynamique formidable. Le récit de la création de la source sacerdotale (Gn 1,1–2,4a) et le « porche généalogique » d'1 Ch 1 (bien que sous la forme extrêmement concise d'un arbre généalogique) expriment la conviction que *tous les* êtres humains sont originaires d'Adam et sont donc en fin de compte des parents.

Dans les trois grands codes juridiques, le Livre de l'Alliance (Ex 20–22), la Loi deutéronomique (Dt 13–26) et la Loi de sainteté (Lv 17–26), on trouve un nombre croissant de dispositions protectrices. Selon Ex 22,20–22, les étrangers ne doivent pas être désavantagés. Dans le Dt, ils ont le droit de participer au repos sabbatique, de payer la dîme de la récolte (Dt 14,28s) ou encore de glaner. Selon le code de sainteté, l'amour des étrangers devient un devoir théologique ! Selon 1 R 8,41–43, l'étranger est autorisé à prier dans le temple et sa prière est entendue. D'après 1 Chr, il existe un réseau de villes d'asile dispersées dans tout le pays. La nature de Dieu, de l'homme et de l'humanité requiert donc que les étrangers soient accueillis et traités avec solidarité et amour.

Au vu d'un si large courant de voix différentes montrant une grande ouverture aux étrangers, et même aux grands ennemis d'Israël comme l'Assyrie et l'Égypte, il est surprenant que l'on trouve aussi des conceptions tout à fait opposées. Il ne faut pourtant pas idéaliser : Malgré une intégration généreuse des étrangers (voir les textes précédemment cités comme Es 19,24–25 ou Es 56,6–7), il y a souvent aussi dans l'Ancien Testament une attitude dure, voire un rejet pur et simple de l'étranger (par exemple envers Amalek, Moab ou Edom) et une peur de l'invasion, qui font également l'objet d'une justification théologique. Bien qu'Israël ait souvent subi les conséquences cruelles des sombres mécanismes de la xénophobie – jusqu'aux pogroms – plusieurs de ses textes canoniques témoignent eux-mêmes de pareilles tendances. Dans la Bible, une dispute féroce se déroule sous nos yeux de lecteurs. Cette dispute s'exacerbe particulièrement sur deux points.

III. deux arguments théologiques *contre* une intégration libérale de l'étranger

III.a. Qui est un « étranger » ?

En allemand, le terme « Fremder », comme le mot « étranger » en français, semble sans ambiguïté, mais en hébreu, les termes sont équivoques et controversés. La Torah connaît au moins trois groupes. Un *nochri* est une personne *non juive* qui entre dans le pays et y reste pour une *courte période*. L'étranger n'est alors qu'un hôte, et il est clair qu'il partira à nouveau relativement vite. En tant que tel, il jouit du droit absolu à l'hospitalité. Cependant, il n'est soumis ni aux devoirs ni aux privilèges de la loi juive ; il reste fondamentalement à l'écart de la communauté. Pourtant, il n'est pas non plus autorisé à être un « idolâtre », ce qui inclut trois comportements inacceptables : fornication, meurtre, adoration ouverte d'autres dieux ! Ensuite, il y a le *ger*, un immigrant qui a adopté la foi juive, c'est-à-dire un *prosélyte*. Troisièmement, le terme « étranger » peut désigner une personne qui a *toujours été juive*, mais qui n'est pas originairement chez elle à l'endroit où elle vit dans le présent, et qui a donc dû déménager à l'intérieur d'Israël. Bien qu'il appartienne à la classe inférieure en tant que travailleur journalier ou mendiant, un tel individu n'est pas du tout un étranger, mais un *non-résident à l'origine*,² auquel s'appliquent les lois sociales.

La tolérance envers les hôtes, les convertis et ceux qui n'ont pas de propriété foncière est, si l'on peut dire, assez simple. Cela devient plus difficile, beaucoup plus difficile, lorsque l'étranger veut vivre comme un étranger *permanent* en terre d'Israël. C'est là que surgissent d'énormes problèmes. On peut montrer très clairement comment les mécanismes dévastateurs de la psychologie sociale fonctionnent également dans le cas des auteurs bibliques. Je l'illustre par l'image des Philistins, qui apparaît clairement dans Juges et Samuel : Les Philistins sont « les autres » à plusieurs égards : ils viennent de loin (probablement de Grèce) ; ils sont dangereux car ils possèdent leur propre technologie d'armement en fer dont, en outre, ils détiennent le monopole. Ils veulent déloger Israël du pays et l'opprimer. Leurs femmes sont très séduisantes, mais elles ne font que semblant d'aimer, et à la fin, elles trahissent les hommes israélites et les livrent sans défense au pouvoir des leurs (comme le montre le cas de Samson et Dalila). Ces Philistins ont des habitudes alimentaires différentes, qui dégoûtent les Judéens : ils mangent la chair des porcs et boivent de la bière (au lieu du vin, comme il sied). Mais surtout, ils ont des rites religieux complètement différents : Ils sont incirconcis et adorent d'autres dieux. Tout ce qui est nécessaire pour *construire un ennemi* apparaît ici : les différences ethniques, économiques, militaires, éthiques et surtout religieuses. Le contraste est symboliquement condensé en 1 Sa 17 dans le récit relatif à David et Goliath : le petit et beau David contre le redoutable géant Goliath. « Le Philistin » offre l'image de l'ennemi idéal : brutal, stupide et satisfait de sa personne – lui qui s'est si intensément moqué de l'honneur d'Israël mérite d'être honteusement tué.

III.b. Peur de la perte d'identité et pression religieuse sur les étrangers pour qu'ils se conforment

La limite de la xénophilie est marquée par deux points de vue principaux : les étrangers ne doivent pas être autorisés à porter atteinte à l'identité nationale et, en particulier, l'identité religieuse propre ne doit pas être mise à mal.

Dans l'Ancien Testament, les femmes étrangères en particulier sont considérées comme très dangereuses, non pas parce qu'elles sont étrangères, mais parce qu'elles adorent d'*autres dieux*. Je tiens à l'illustrer par deux exemples :

2 Ainsi Bultmann, C.

Le roi Salomon, qui est si grand à bien des égards, est séduit par ses épouses étrangères pour adorer d'autres dieux, et donc son royaume s'effondre :

Le roi Salomon aima de nombreuses femmes étrangères : outre la fille du Pharaon, des Moabites, des Ammonites, des Édomites, des Sidoniennes, des Hittites. Elles étaient originaires des nations dont le Seigneur avait dit aux fils d'Israël : « Vous n'entrerez pas chez elles, et elles n'entreront pas chez vous, sans quoi elles détourneraient vos cœurs vers leurs dieux. » C'est justement à ces nations que Salomon s'attacha à cause de ses amours. Il eut sept cents femmes de rang princier et trois cents concubines. Ses femmes détournèrent son cœur. À l'époque de la vieillesse de Salomon, ses femmes détournèrent son cœur vers d'autres dieux ; et son cœur ne fut plus intègre à l'égard du Seigneur, son Dieu, contrairement à ce qu'avait été le cœur de David son père. Salomon suivit Astarté, déesse des Sidoniens, et Milkom, l'abomination des Ammonites. Salomon fit ce qui est mal aux yeux du Seigneur et il ne suivit pas pleinement le Seigneur, comme David, son père. C'est alors que Salomon bâtit sur la montagne qui est en face de Jérusalem un haut lieu pour Kemosh, l'abomination de Moab, et aussi pour Molek, l'abomination des fils d'Ammon. Il en fit autant pour les dieux de toutes ses femmes étrangères : elles offraient de l'encens et des sacrifices à leurs dieux. Le Seigneur s'irrita contre Salomon parce que son cœur s'était détourné de lui, le Dieu d'Israël, qui lui était apparu deux fois (1 R 11,1-9).

L'image du vieil homme sale obsédé par le sexe en devient grotesque, relevant presque de l'humour : 700 épouses principales, 300 concubines ont conduit Salomon à la ruine, parce que dans son « amour » il a oublié de se démarquer d'un point de vue religieux. Il symbolise de manière emblématique la perte de la différence et s'égare dans un mélange sans bornes et polythéiste. La décadence du royaume en est la conséquence !

500 ans plus tard, Esdras et Néhémie procèdent sans faire de quartier à des divorces collectifs (Esd 9-10 ; Ne 13,23 s.) ; ils insistent sur le commandement de l'endogamie, c'est-à-dire le mariage exclusif avec des personnes de la même religion afin de préserver l'identité d'Israël.

Quand cela fut terminé, les chefs s'approchèrent de moi pour me dire : « Le peuple d'Israël, les prêtres et les lévites ne se sont pas séparés des gens du pays. En conformité avec les abominations de ces derniers – celles des Cananéens, des Hittites, des Perizzites, des Jébusites, des Ammonites, des Moabites, des Égyptiens et des Amorites –, eux et leurs fils, ils ont épousé leurs filles, et la race sainte s'est mêlé aux gens du pays. Les chefs et les notables ont été les premiers à tremper la main dans cette affaire d'infidélité. » Lorsque j'entendis cela, je déchirai mon vêtement et mon manteau, je m'arrachai les cheveux de la tête et les poils de la barbe, et je m'assis accablé. (Esd 9,1-3)

Esdras dissout ces mariages à grande échelle.

Comme Esdras priait et confessait ses péchés, en pleurs et prosterné devant la Maison de Dieu, une très grande assemblée d'Israélites, hommes, femmes et enfants, se réunit auprès de lui, car le peuple versait d'abondantes larmes. Alors Shekanya, fils de Yehiël, l'un des fils d'Élam, déclara à Esdras : « Nous avons été infidèles à notre Dieu en épousant des femmes étrangères, parmi les gens du pays. Mais à ce sujet, il y a maintenant un espoir pour Israël : concluons, maintenant, une alliance avec notre Dieu en vue de renvoyer toutes les femmes et leurs enfants, suivant le conseil de mon seigneur et de ceux qui craignent les commandements de notre Dieu. Qu'il soit fait selon la loi ! » (Esd 10,1-3) [...] Le prêtre Esdras se leva et leur dit : « Vous avez été infidèles, et prendre des femmes étrangères n'a fait qu'accroître la culpabilité d'Israël. Maintenant, confessez-vous au Seigneur, le Dieu de vos pères, faites sa volonté : séparez-vous des gens du pays et des femmes étrangères. » Toute l'assemblée répondit d'une voix forte : « C'est vrai ! À nous d'agir selon ta parole ! » [v. 10-12. Une longue liste s'ensuit, énumérant les coupables par leur nom *et en détail*]. Tous ceux-là avaient pris des femmes étrangères, *et maintenant ils renvoyaient femmes et enfants.* (v. 44. Cependant, ce dernier verset n'est pas clair dans le texte ; il peut aussi se lire : « et ils avaient conçu des enfants avec elles », de sorte qu'il ne serait pas question d'une répudiation massive des femmes)

Ce qui est étrange, c'est que la loi de Moïse ne contienne pas ce commandement du divorce. Pourquoi cette forme de loyauté envers l'alliance est-elle devenue si forte à l'époque perse ? Dans la recherche, différentes thèses sont en concurrence les unes avec les autres. On envisage que ce

soit en raison du danger d'extinction du judaïsme en tant que religion, c'est-à-dire par crainte pour sa survie, ou bien par crainte des droits de succession des femmes étrangères et de la perte de terres et des dommages économiques qui en découlaient (O. Lipschits), ou bien encore par fierté envers sa propre descendance, qui ne doit pas être mélangée. Dans ce dernier cas, la Bible se rapproche dangereusement de la « biologie raciale » !

Le commandement de l'endogamie s'applique non seulement en Israël, mais aussi et surtout dans la diaspora où le mariage avec un non-juif est qualifié de « fornication » (*porneia*) :

Garde-toi, mon enfant, de toute union illégale, et en premier lieu prends une femme de la race de tes pères. Ne prends pas une femme étrangère, qui ne serait pas de la tribu de ton père, parce que nous sommes fils des prophètes. Souviens-toi, mon enfant, de Noé, Abraham, d'Isaac, de Jacob, nos pères : dès les temps anciens ils ont tous pris femme chez leurs frères, aussi ont-ils été bénis dans leurs enfants et leur race aura la terre en patrimoine. (Tb 4,12)

Si les étrangers sont autorisés à rester, *ils sont de plus en plus souvent tenus de se conformer à la religion israélite dans une mesure minimale* (par exemple en suivant les commandements de la circoncision et de la nourriture pure [Kashrut] ou de l'observance du sabbat) – ou de quitter le pays. La revendication « Une loi et un droit uniques s'appliquent à vous et à l'étranger qui vit avec vous » (Nb 15,16) implique d'une part l'égalité, mais d'autre part une forte pression d'intégration sur chaque « étranger ». Ils *ne sont pas censés avoir leur propre loi parallèle à celle de la majorité*, mais s'adapter à la loi de leur pays d'accueil. Le degré de volonté d'intégration de l'étranger détermine le degré de participation aux privilèges de la Torah, tels que l'allègement de la dette pendant l'année sabbatique et l'interdiction des intérêts (Dt 15,3 ; 23,20–21).

IV. Transpositions éventuelles vers le présent ?

IV.a. Disposition à parler sans tabous

Les grandes différences entre les situations historiques rendent impossible la transposition pure et simple des idées et modèles bibliques à la situation politique actuelle. L'ancien Israël ne connaissait ni le problème de l'immigration massive en provenance du monde entier ni Internet comme canal de communication permanent avec une patrie lointaine. La Bible reste en fait dans une distance historique et ne doit pas être utilisée à mauvais escient pour justifier des opinions préconçues dans un sens ou dans l'autre par des citations particulières. Nous devons plutôt nous laisser instruire par l'exégèse dans la *culture de l'argumentation contradictoire* que l'AT lui-même met sous nos yeux. Les *modèles de justification théologique et éthique* demeurent intéressants. Le parti xénophile ou le mouvement théologique dans la mouvance duquel on peut situer Ruth, Job ou Jonas est en conflit acharné avec le parti des tenants de la ligne ethnique dure ou encore avec les tendances théologiques dans la mouvance desquels on peut situer les derniers passages du Pentateuque auxquels nous nous sommes référés et Esdras, qui soit exigent une intégration stricte, soit rejettent radicalement les étrangers et veulent n'autoriser que les mariages intra-religieux en stricte application du précepte d'endogamie. Aucun parti ne peut ignorer purement et simplement les arguments des autres !

IV.b. « Tu aimeras l'étranger ».

Avec la reconnaissance de l'égalité à la lumière de la création par Dieu de tous les êtres humains en tant que descendants d'Adam ou de Noé, toute l'humanité est incluse dans l'alliance avec Dieu. La *théologie de la création est incontournable* ; même les partisans de la ligne dure le disent. Tout être humain est une créature de Dieu, est donc sous la protection de Dieu et a un droit à être « aimé ». Le respect de la dignité ne signifie pas automatiquement, cependant, que chaque

être humain est autorisé à vivre à l'intérieur des frontières d'Israël et à y pratiquer sa religion étrangère.

IV.c. Ancrage dans le droit en usage

Les collections juridiques de l'Ancien Testament contiennent de nombreux règlements contraignants pour la protection des étrangers. Dans les textes de l'Égypte ancienne, les étrangers ne sont même pas reconnus en tant qu'êtres humains ; les Assyriens et les Babyloniens font preuve de peu de considération pour les étrangers ; les Grecs considèrent de manière dépréciative tout non-Grec comme un barbare. Notre système juridique également doit réguler l'aide sociale.

1.a. Questions critiques pour notre société et pour la population immigrée

Des questions fondamentales posées par l'Ancien Testament résultent de la reconnaissance des catastrophes occasionnées par la famine comme motif d'asile, ainsi que l'atteste la Bible. Or en Allemagne seul l'asile politique est accordé. Le droit au travail caractérise également la situation des étrangers dans l'Ancien Testament par rapport à ce que l'on observe dans le cas des demandeurs d'asile actuels. Les dispositifs de protection ne sont pas nécessairement liés à une conversion religieuse de l'étranger. Est-il dès lors permis ou même exigé d'exercer une *pression à l'assimilation* ? Dans quelle mesure les « étrangers » doivent-ils s'adapter pour être acceptés dans notre société ? L'interdiction biblique des sociétés parallèles ayant une législation propre et l'exigence d'une loi uniforme sont-elles en tension avec le principe moderne d'égalité dans le respect et la préservation des convictions de tous les humains ? La question vaut peut-être la peine d'être prise en considération ; il reste donc à négocier quelle part d'identité culturelle étrangère doit être préservée et quel est le degré d'ajustement nécessaire. La « sainteté d'Israël » commandée par Dieu en Lv 19,2 ne doit pas être comprise comme une situation acquise, car y correspondre n'est concevable que par l'observation constante de ses lois. Nous avons rappelé que l'amour des étrangers est un amour *actif* pour l'étranger qui est aussi aimé par Dieu (Dt 10,18). L'accomplissement du « commandement de l'amour des étrangers », lui-même central en Lv 19, devient ainsi la question clé pour la « sainteté du peuple de Dieu ».

IV.d. Aiguiser son propre profil en présence de son prochain étranger et renouveler l'exode

Autre élément fondamental à prendre en compte, l'importance accordée au souvenir de l'Exode par Israël, qui traverse les textes bibliques comme un fil rouge. Cela nous rappelle que le souvenir de l'action salvatrice de Dieu devrait susciter une profonde gratitude aujourd'hui encore ; la plénitude de la vie ne relève pas seulement de notre mérite, mais elle est entre les mains de Dieu. Et en même temps, la promesse de Dieu nous oblige à assumer la responsabilité de ceux avec qui Dieu est solidaire et à l'amour desquels il nous appelle directement.

IV.e. Défendre avec assurance son propre ordre

À travers la rencontre avec l'étranger, on nous tend d'une certaine manière un miroir. Le visage de l'étranger qui nous appelle à l'aide nous aide à accéder à nous-mêmes. Dans la mesure où nous ne pouvons nous comprendre qu'à travers autrui, nous sommes, pour ainsi dire, dépendants de lui. S'occuper des réfugiés signifie sans aucun doute que l'Europe et l'Occident doivent se souvenir de l'héritage judéo-chrétien et de ses valeurs !

D'une part, il incombe aux Églises de protester haut et fort dans le débat public contre les multiples désavantages des migrants, des immigrants et des réfugiés ou contre la remise en question de leurs revendications juridiques et de leur dignité, et de les défendre en s'engageant dans la controverse. Mais d'autre part, elles ne doivent pas se soustraire aux discussions nécessaires à propos de tabous qui tournent autour de questions difficiles : par exemple, le degré d'adaptation requis de la part des étrangers, la surcharge des systèmes de sécurité sociale par

l'explosion des coûts et les problèmes psychologiques que peut générer ce qui peut être perçu comme une aliénation liée à une présence étrangère trop forte. C'est exactement ce que la Bible ne fait pas non plus.

LITTÉRATURE

- Berger, K. 1992. « Fremdheit als Kategorie Biblischer Theologie ». In *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, éd. Theo Sundermeier, 205–211. Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- Bultmann, C. 1993. *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT 153).
- Crüsemann, F. 2004. *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Munich : Kaiser, 214–217.
- . 2009. « Gott als Fremder. Zur Theologie der biblischen Fremdertexte ». In *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*, éd. Thomas Naumann & Regine Hunziker-Rodewald, 57–70. Stuttgart : Kohlhammer.
- Ebach, R. 2014. *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen*. Berlin : De Gruyter (BZAW 471).
- Frevel, C. 2011. *Mixed Marriages : Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. New York : T&T Clark International (LHBOTS 547).
- Haag, H. 1993. « Denk daran : Auch du warst ein Fremder ». In *Asyl. Fremde in der Festung Europa*, éd. Johanna Jäger-Sommer, 23–34. Zurich : Benziger.
- Häusl, M. 2012. « Zugänge zum Fremden : Einblicke in die alttestamentliche Forschung ». In *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, éd. Gerlinde Baumann et al., 13–29. Francfort : Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften (LPTB 2).
- Hossfeld, F.-L. 1993. Der Fremde im Alten Testament. *LS 6 (44) : 295–300*.
- Löhr, H. 2018. « Heimatlosigkeit als ethisches und moralisches Argument in Texten des frühen Christentums ». In *Migrationsprozesse im ältesten Christentum*, éd. Reinhard von Bendemann & Markus Tiwald, 139–152. Stuttgart : Kohlhammer (BWANT 218).
- Schottroff, L. 1993. « Wo Menschen geschützt werden, wächst Heiligkeit. » In *Asyl. Fremde in der Festung Europa*, éd. Johanna Jäger-Sommer, 209–215. Zurich : Benziger.
- Schwienhorst-Schönberger, L. 1990. « ...denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten ». Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel. *BiLi 63 : 108–117*.
- Steins, G. 1994. « Fremde sind wir ... ». Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive. *JCSW 35 : 133–150*.
- Zehnder, M. 2005. *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien*. Stuttgart : Kohlhammer (BWANT 168).
- . 2009. Art. « Fremder. » [Web Page] WiBiLex, accessed January 30th, 2017. <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/de7184f87651fe911d8bbce1bd2cfd18/>

Nationale Identität und Gastfreundschaft

Zwischen konfessioneller bzw. nationaler Identität und Gastfreundschaft, der antiochenische Zwischenfall, worum es ging, und der Deutungswandel, den er durchlaufen hat.

CHRISTIAN GRAPPE

Wenn es ein Ereignis gibt, das sich als entscheidend für die Zukunft der entstehenden christlichen Bewegung erwiesen hat, da es fest auf die Verkündigung der Frohen Botschaft von Ostern und der Botschaft desjenigen ausgerichtet ist, der jetzt als Christus bekannt war, dann ist dieses zweifellos, im Zusammenhang mit der Vollversammlung in Jerusalem (Gal 2,1–10 und 15,1–29), der antiochenische Zwischenfall.

Fragen der Identität und Gastfreundschaft stehen im Mittelpunkt dieses Ereignisses und die Haltung des Paulus in Antiochia hatte langfristig entscheidende Konsequenzen für die Zukunft der christlichen Bewegung, auch wenn seine Entscheidung ihn isolierte und kurzfristig an den Rand zu drängen schien.

Wir möchten hier auf dieses Ereignis, seine Vorgeschichte und Folgen zurückkommen, um die Bedeutung, die es für die Konzeption von Identität und Gastfreundschaft hatte und immer noch hat, besser zu verstehen. Denn seine Herausforderung liegt in der Art und Weise, wie Grenzen konzipiert werden, und in der Frage, ob es akzeptiert wird oder nicht, sie im Namen des Evangeliums selbst zu verändern oder sogar aufzuheben.

Um das Ereignis zu verorten und seine Auswirkungen zu messen, ist es notwendig, von der Situation auszugehen, die zu Beginn unserer Ära im Judentum vorherrschte. Wie Francis Schmidt sehr gut gezeigt hat, kann das Hauptmotiv des Judentums zu Beginn unserer Zeit als der Gedanke des Tempels¹ bezeichnet werden, und, um ihn zu verstehen, ist es notwendig, durch ein Tor zu schreiten. Levitikus Kapitel zehn, Vers zehn: „Ihr sollt zwischen heilig und profan, zwischen unrein und rein unterscheiden“.²

Dieser Gedanke des Tempels kommt im folgenden erklärenden Schema zum Ausdruck. Die Kategorien des Heiligen und des Profanen beeinflussen sowohl den Raum als auch die Zeit, in denen sie in einer heiligen Geographie und in einem Kalender verkörpert werden. Die heilige Geographie ist die des Tempels, die insbesondere auf den beiden horizontalen und vertikalen Achsen durch die zunehmenden Heiligkeitstufen der Vorhöfe und der Bestandteile des Heiligtums illustriert wird. Beide Kategorien verknüpfen sich mit denen des Reinen und Unreinen, die ihrerseits darauf abzielen, die Zirkulation von Menschen und Objekten in diesem Raum und während dieser heiligen Zeit zu regulieren. Zusammen bilden diese Kategorien ein System, in dem die Priester aufgerufen sind, das Heilige und das Profane, das Reine und das Unreine zu unterscheiden, bzw. zu trennen. Was die Riten (Waschungen und Opfer) betrifft, so besteht ihre Funktion darin, den Übergang vom Zustand der Unreinheit zu dem der Reinheit (Reinigung), vom Profanen zum Heiligen (Weihe) und vom Heiligen zum Profanen (Entweihe) zu ermöglichen.³

1 Schmidt, F. 1994. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*. Paris: Éditions du Seuil.

2 A.a.O., 81.

3 So a.a.O., 81–84.

Aus der Art und Weise, wie die einen und die anderen diesen Tempelgedanken verstanden und interpretiert haben, traten die Spaltungen zwischen den verschiedenen Parteien auf, deren Existenz eines der Merkmale Palästinas aus dem ersten Jahrhundert ist, hervor.⁴

Unabhängig davon, welcher Partei man angehörte (Sadduzäer, Pharisäer, Essener), war das Universum der Vorstellung systematisch um das Heiligtum herum organisiert, welches als Ort der geheimnisvollen Gegenwart Gottes verstanden wurde. Das Herzstück des Systems war daher ein Raum, dessen Reinheit unbedingt gesichert werden musste, zumal jede Situation und Handlung, die Unreinheit erzeugt, letztendlich auf den Raum des Heiligtums zurückwirkte. Daher musste diese Handlung Gegenstand eines Ritus der Wiedergutmachung sein, um die Bedingungen für die Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen. So führte das gesamte jüdische Volk ein tägliches Ringen um die Förderung, Erhaltung und Wiederherstellung der Reinheit. Dieses Ringen setzte die gewissenhafte Einhaltung der mosaïschen Vorschriften, insbesondere im Ernährungsbereich, und damit die Unterscheidung zwischen rein und unrein voraus. Dabei war die Verunreinigung umso stärker zu fürchten, da sie als kontaminierende Kraft zur Reinheit angesehen wurde. In einem solchen System, in dem alles dazu beiträgt, einen zentralen Reinheitsraum zu erhalten und daraus konzentrische Kreise abnehmender Reinheit zu schaffen, um jede Ursache von Ansteckung vom eigentlichen Kern des Systems zu entfernen, empfahl sich zur Bewahrung jüdischer Identität die Definition von Abgrenzungslinien, Grenzen.⁵

In dem eben genannten Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass im Judentum der 30er bis 70er Jahre viele Faktoren, sei es im Zusammenhang mit den jüngsten Ereignissen oder mit einer Vergangenheit, die noch stark in Erinnerung war, dazu beigetragen haben, die Einhaltung der Reinheitsvorschriften, insbesondere im Rahmen der Begegnung mit den Heiden, zu einem nicht verhandelbaren Punkt zu machen.

Bereits die makkabäische Krise hatte zu einer nationalistischen und religiösen Welle gegen die Verwässerung der jüdischen Identität geführt, die mit der Begegnung mit dem Hellenismus einher ging, wobei einige sogar auf die Beschneidung und die Einhaltung des Gesetzes verzichteten (1. Makk 1,43–52).

Die Idee einer notwendigen Trennung der Völker ist bei dieser Gelegenheit entstanden und wurde später ausgebaut.

Während die Tora vorsah, die Fremden an den Pilgerfesten zu beteiligen,⁶ ihnen lediglich das Konsumieren des Passahmahls zu verwehren, solange sie unbeschnitten blieben,⁷ und auch erwog, dass die Reinen ein ordnungsgemäß geschlachtetes Tier mit den Unreinen essen konnten,⁸ gab es eine sehr klare Radikalisierung einer Gesetzgebung, die in ihrer Verfassung als zu freizügig erschien. Beweisstellen für diese Verhärtung sind reichlich vorhanden. Esther, Daniel und Tobit werden der Reihe nach für ihre Weigerung, sich den Mahlzeiten der Heiden anzuschließen, gelobt⁹ und es wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass Judith die selbst zubereiteten und mitgebrachten Speisen den Gerichten und Weinen, die Holofernes ihr servierte und die für sie eine Gelegenheit „Anstoß zu erregen“ gewesen wären, vorzog.¹⁰ Im Buch der Jubiläen hält Abraham Jakob davon ab, eine Beziehung zu den Nationen aufrechtzuerhalten, indem er argumentiert, dass es dabei nichts zu hoffen und alles zu befürchten gibt.¹¹ Flavius Josephus seinerseits legt jungen madianischen Mädchen Vorwürfe in den Mund, die an die Israeliten gerichtet sind, die sie erfolgreich verführt hatten, da sich ihr Monotheismus und

4 In diesem Sinne a.a.O., 84–86 sowie die Fortsetzung des Werkes.

5 Zu all dem siehe a.a.O., 198–213.

6 Dtn 16,11–14.

7 Ex 12,43–49.

8 Dtn 12,15–22.

9 Est Grec C,28; Dan 1,8–9; Tob 1,10–11.

10 Jdt 12,1–2.

11 Jub 22,16.

ihre Lebensweise die sich von allen anderen unterscheidet und insbesondere durch Verbote bestimmter Speisen und Getränke gekennzeichnet ist.¹² Schließlich zeigt die rabbinische Literatur, dass aus pharisäischer Sicht „der gesellige Verkehr von gesetzestreuen Juden mit Nichtjuden fast unmöglich war“.¹³ Die Frau eines Heiden galt als in einem Zustand der ewigen Menstruation und seine Kinder als blutflüssig. Sie wurden daher nach den Angaben von Levitikus als unrein eingestuft.¹⁴ Aber er selbst, als Ehemann und Vater, zog sich diese ständige Unreinheit zu, von dem Moment an, ab dem er bei ihnen lebte, und wurde wiederum selbst „ansteckend“.¹⁵ Unter diesen Bedingungen ist es verständlich, dass man davon absah, die Wohnung eines Goi zu besuchen,¹⁶ oder dass man sie nur widerwillig betrat.¹⁷ Es ist auch nicht verwunderlich, dass die Tischgemeinschaft zwischen Juden und Heiden scharf verurteilt wurde,¹⁸ wenn sie nicht einer drakonischen Regulierung unterlag. Für den Fall, dass man eingeladen wurde und das Angebot nicht ablehnen konnte, wurde ausgeschlossen, dass man das konsumierte, was der heidnische Gastgeber vorbereitet hatte.¹⁹ Also brachte man sein eigenes Essen mit, das man am Tisch mit den anderen Gästen essen konnte. Wenn man die einladende Partei war, musste diesmal sichergestellt werden, dass der angebotene Wein in keiner Weise für Opfertgaben verwendet werden konnte.²⁰ Die Quellen deuten darauf hin, dass, wenn diese Bedingungen erfüllt waren, Tischgemeinschaft bei bestimmten Gelegenheiten auftrat.²¹ Nichts ermutigte sie jedoch.

Darüber hinaus hat die Überbietung durch die Erneuerungsbewegungen im Hinblick auf die Einhaltung der Reinheitsregeln dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit immer mehr auf die Bedeutung dieser Vorschriften und ihre gewissenhafte Einhaltung zu lenken. Für viele war das Streben nach Reinheit ein Hauptanliegen. Wir haben bereits diejenigen der Pharisäer erwähnt, die sich als „getrennte“ Menschen in den geschlossenen Gemeinschaften der Haburôth trafen, aber auch die Essener, die sich in ihren Gemeinden – ob in Qumran oder anderswo – versammelten, fern ab von „perversen“ Menschen.

Im besonderen Kontext der uns hier interessierenden Jahre können wir ihnen die Eiferer des Gesetzes hinzufügen. Tatsächlich lebte ganz Palästina unter ihrem zunehmenden Druck. Die Krise, die Caligula (40–41 n. Chr.) verursacht hatte, hatte bereits zu einer entschiedenen Oppositionsbewegung geführt. Die Ermordung von zwei aufständischen Führern, Jakobus und Simon, Söhne Judas des Galiläers, unter dem Landverwalter Tiberius Alexander (46–48 n. Chr.) und die Zunahme der Unruhen unter seinem Nachfolger Ventidius Cumanus (48–52 n. Chr.) zeugen von der Entwicklung immer größerer Unruhen, auch wenn das Klima der Unsicherheit, wie es unter Felix (52–60 n. Chr.) herrschte, noch nicht erreicht wurde. Diese Fanatiker, die natürlich heftige Verteidiger der Beschneidung waren, zögerten nicht, ihren jüdischen Brüdern Gewalt anzutun, die mit den Heiden friedlich umgingen. So wirkte ihr Kampf auf der Ebene der gesamten Gesellschaft in Synergie mit der Sorge um Reinheit und Heiligkeit der Pharisäer und Essener, um jeden an seine unverzichtbare Verbundenheit mit dem jüdischen Gesetz zu erinnern.

12 Josephus, F., *Jüdische Altertümer* IV, 6,8.

13 Strack, H.L./Billerbeck, P. 1928. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Vol. 4/1, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*. München: Beck, 374, denen wir in folgenden Ausführungen eng folgen, wobei wir unter ihren Verweisen eine Auswahl treffen, um ihre Aussagen zu unterstützen.

14 Talmud de Babylone Aboda Zara 36b, vgl. Shabbat 17b. 18.

15 Mishna Makhshirim 2,3.

16 Vgl. Joh 18,28.

17 Apg 10,28; Mishna Ohalot 18,7; Talmud de Babylone Shabbat 127a.

18 Talmud de Babylone Sanhédrin 104a. Der Exil der Kinder von Hesechias in Babylon wird dadurch erklärt, dass der König Heiden an seinen Tisch geladen hatte, wovon im Alten Testament keine Rede ist.

19 Mishna Aboda Zara 2,6; Talmud de Babymone Aboda Zara 37b–38a.

20 Mishna Aboda Zara 5,5.

21 Mishna Berakhot 7,1; Aboda Zara 5,1.

Es ist leicht zu erkennen, dass in dieser Situation die Praxis der Tischgemeinschaft mit den Heiden, wie sie insbesondere durch den Zwischenfall von Antiochia offenbart wurde, zur üblichen Meinung konträr ging und leicht als Provokation angesehen werden konnte. Man kann sich daher vorstellen, dass sich unter den palästinensischen Judenchristen einige durch die Freiheiten, die Paulus, Barnabas und die ihrigen für sich in Anspruch nahmen, gefährdet gefühlt haben müssen.

Gleichzeitig zeigt das Zeugnis der Texte, dass die frühe Kirche von Jerusalem vom Tod Jesu bis zum Tod des Jakobus (62 n. Chr.) mit dem Misstrauen, ja sogar der Feindseligkeit der Sadduzäer, gelebt hat, dass sie aber andererseits von der relativ wohlwollenden Neutralität der Pharisäer profitierte. Dies wird durch den Bericht über den Tod des Jakobus durch Flavius Josephus veranschaulicht, der von der Steinigung des Jakobus auf Veranlassung von Ananus, dem Sohn von Ananus, unter dem Vorwand erzählt, dass er das Gesetz verletzt habe – während gleichzeitig präzisiert wird, dass die gerechtesten und strengsten Beobachter des Gesetzes von Jerusalem sich auf die Seite von Jakobus stellen:

„Zur Befriedigung dieser seiner Hartherzigkeit glaubte Ananus auch jetzt, da Festus gestorben, Albinus aber noch nicht angekommen war, eine günstige Gelegenheit gefunden zu haben. Er versammelte daher den hohen Rat zum Gericht und stellte vor dasselbe den Bruder des Jesus, der Christus genannt wird, mit Namen Jakobus, sowie noch einige andere, die er der Gesetzesübertretung anklagte und zur Steinigung führen ließ. Das aber erbitterte auch die eifrigsten Beobachter des Gesetzes und sie schickten deshalb insgeheim Abgeordnete an den König mit der Bitte, den Ananus schriftlich aufzufordern, dass er für die Folge sich ein ähnliches Unterfangen nicht mehr beifallen lasse, wie er auch jetzt durchaus im Unrecht gewesen sei. Einige von ihnen gingen sogar dem Albinus, der von Alexandria kam, entgegen und stellten ihm vor, dass Ananus ohne seine Genehmigung den hohen Rat gar nicht zum Gericht habe berufen dürfen. Diesen Ausführungen pflichtete Albinus bei und schrieb im höchsten Zorne an Ananus einen Brief, worin er ihm die gebührende Strafe androhte. Agrippa aber entsetzte ihn in Folge dieses Vorfalles schon nach dreimonatlicher Amtsführung seiner Würde und ernannte Jesus, den Sohn des Damnaeus, zum Hohepriester.“²²

Hätten sich die Jerusalemer Christen wirklich vom Gesetz befreit oder akzeptiert, dass man sich davon befreien könnte, wäre es für die Pharisäer undenkbar gewesen, eine solche Haltung zu unterstützen.

Die Entwicklung einer christlichen Mission, die über die Grenzen des Judentums hinausgeht, um die Völker zu erreichen, indem sie die jüdischen Identitätsmarker ignoriert, und ihnen die Tür weit zu öffnen, ihnen eine Art Gastfreundschaft anzubieten, konnte nur erhebliche Schwierigkeiten und heftige Diskussionen aufwerfen. Unserer Meinung nach handelt es sich um ein Drama in fünf Akten,²³ das rekonstruiert werden kann, indem man dem Zeugnis des Paulus, das sicherlich auch nicht neutral ist, Vorrang vor dem Zeugnis der Apostelgeschichte einräumt.²⁴

22 Josephus, F. ³2011. *Jüdische Altertümer* XX, 9,1, übers. v. Heinrich Clementz, Wiesbaden: Marix.

23 Mehrere Szenarien wurden zur Rekonstruktion der Sequenz der Ereignisse angeboten. Eine kurze Darstellung der wichtigsten lässt sich im Kommentar von Marguerat, D. 2007. „Les Actes des apôtres (1–12)“. In *Commentaire du Nouveau Testament. Vol. 5/1*, Genf: Labor et Fides, 370f, und ders. 2015. „Les Actes des Apôtres (13–28)“. In *Commentaire du Nouveau Testament. Vol. 5/2*, Genf: Labor et Fides, 89f, finden.

24 Dieses Prinzip wurde schon durch Martin Dibelius begründet. Siehe ders. ⁴1961. *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (FRANT), 89f.

Akt 1: VON UNBESCHNITTENEN HEIDENCHRISTEN BIS HIN ZU ANTIOCHIA ODER DER BEGINN EINER IDENTITÄTSDIFFUSION

Den Aufzeichnungen der Apostelgeschichte zufolge war die erste Gemeinschaft, die wahrscheinlich von der bevorstehenden Ankunft der Parusie überzeugt war, in Jerusalem ansässig und organisierte sich in Erwartung dieses Ereignisses in einer eng verbundenen und ziemlich introvertierten Bruderschaft. Wahrscheinlich wartete sie darauf, dass Pilger anlässlich von Wallfahrtsfeiern in die Heilige Stadt strömten, um ihnen die gute Nachricht zu verkündigen, so wie uns Apg 2 über das erste Pfingstfest berichtet. Wir haben es also zunächst mit einer Mission zu tun, die man als zentripetal bezeichnen könnte, die weder traditionelle Muster noch Identitäten in Frage stellte.²⁵ Die Vertreibung der hellenistischen Gruppe aus Jerusalem (Apg 8,1) veränderte die Situation. Sie verursachte eine zentrifugale missionarische Bewegung aus der Heiligen Stadt heraus. Tatsächlich finden sich bald Hellenisten in Antiochia (Apg 11,19–30). Gewiss relativiert dieser Text dieses Ereignis deutlich, da die Vaterschaft der Sendung an die Heiden gerade Petrus in einem breiten Bericht zugeschrieben wurde, der es ermöglicht hat, die Bekehrung von Kornelius und seinem Haushalt dreimal – oder zumindest aus drei verschiedenen Perspektiven – zu erzählen (Apg 10,1–11,18). Trotzdem ist in Antiochien, wie Apg 11,19–21 unterschwellig berichtet, ein Ereignis von erheblicher Bedeutung eingetreten. Das Evangelium wurde nicht nur den Juden verkündet (Apg 11,19), sondern auch den Menschen, die von der griechischen Kultur geprägt sind, die eindeutig heidnisch waren (Apg 11,20). Alles deutet darauf hin, dass dieses Ereignis, das kurz nach Cornelius' Bekehrung erzählt wurde, tatsächlich vorher stattgefunden hat, und dass Lukas den Beginn der Mission der Heiden unabhängig von der Beschneidung auf die Figur des Petrus zurückführen wollte, sodass diese Mission nicht als fragwürdige Initiative einer Gruppe von „Einzelgängern“ erscheinen konnte, die sich am gesellschaftlichen Rand befand.

Es war sicherlich vorgesehen, dass Heiden Juden werden konnten, aber dies sollte durch die Annahme der Beschneidung und Einhaltung des Gesetzes und damit in Übereinstimmung mit der Orthopraxis und der jüdischen Identität erfolgen. Was nun in Antiochia geschah, zeugt von einer anderen Ordnung: Heiden wurden getauft und so zu Christen, ohne dass ihnen eine vorherige oder parallele Beschneidung aufgezwungen wurde. Dies ist eine Innovation von erheblichem Umfang, da sie zur Untergrabung bisher klar unterschiedlicher Identitäten beiträgt.

Akt 2: DIE AUFTEILUNG DER MISSIONSFELDER IN JERUSALEM: BEWAHRUNG DER IDENTITÄTEN FÜR DIE EINEN; UNTER- GRABUNG DER IDENTITÄTEN FÜR DIE ANDEREN

Sobald sie in Judäa bekannt wurde, muss diese unerwartete Innovation in der frühen Kirche Jerusalems für Aufsehen gesorgt haben. Es besteht Grund zur Annahme, dass einige Brüder angesichts dieser unvorhergesehenen Situation der Ansicht waren, dass es ihre Pflicht sei, nach Antiochia zu gehen, um die üblichen Voraussetzungen für jeden, der sich dem Judentum anschließen möchte, in Erinnerung zu rufen; davon berichtet möglicherweise Apg 15,1. Tatsächlich wird gesagt, dass Brüder von Jerusalem nach Antiochia gingen, um dafür einzutreten, dass es ohne Beschneidung gemäß der mosaischen Vorschriften keine Rettung geben kann. Ihre Intervention löste eine Kontroverse aus, zu der die Vereinbarung getroffen wurde, sie in Jerusalem zu lösen (Apg 15,2).

²⁵ Zu all diesen Punkten verweise ich auf mein Werk: Grappe, C. 1992. D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem. *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 71: 51–73.

Wenn wir die Version des Paulus von diesen Ereignissen in Gal 2 lesen, sehen wir, dass er zunächst nur eine Offenbarung als Grund für seine Reise nach Jerusalem beibehalten wollte (Gal 2,2), aber dass er etwas später im Textverlauf präzisiert, dass sich falsche Brüder in die Gemeinschaft eingeschlichen hatten und ihre jetzige Freiheit in Frage stellen wollten (Gal 2,4). Es gibt also gute Gründe, zu glauben, dass er mit der Erwähnung einer Offenbarung vor allem die Initiative in dieser Angelegenheit behalten wollte und darauf hinweisen wollte, dass er nicht dazu gezwungen war, mit Barnabas in die Heilige Stadt zu gehen.

Die Jerusalemer Versammlung selbst, deren Inhalt sicherlich viel näher an dem von Paulus in Gal 2,1–10 vorgeschlagenen Bericht als an dem von Lukas in Apg 15,5–21 lag, musste entscheiden, ob die Beschneidung eine unverzichtbare Voraussetzung für die Aufnahme von Heiden in christliche Gemeinschaften sein sollte oder nicht. Offensichtlich wurde der antiochenische Standpunkt akzeptiert, da das Prinzip einer von der Beschneidung unabhängigen Mission akzeptiert wurde (Gal 2,7–9).

Allerdings ist es eine Aufteilung der Missionsfelder, die tatsächlich erreicht wird: die Mission der Heiden für Barnabas, Paulus und die Antiochener, die Mission der Juden für Petrus und die Jerusalemer (Gal 2,9). Aber die Bedingungen der Vereinbarung, wie sie von Paulus dargestellt wurden, sind und waren wahrscheinlich von Anfang an Gegenstand zweier unterschiedlicher Interpretationen. Wir können sie in der Tat ethnographisch verstehen und annehmen, dass Barnabas und Paulus eine Art sicheres Geleit gewährt wurde, um lediglich zu den Heiden zu gehen und ihnen die gute Nachricht ohne Probleme zu verkünden, da Fragen der Reinheit bei einem solchen Unterfangen außer Acht gelassen werden, insofern diese Heiden ein anderer Typus von Christen werden als ihre jüdischen Brüder. So wurde vermutlich das Abkommen von den Jerusalemern mit Jakobus an ihrer Spitze verstanden.²⁶ Ein Abkommen, das daher den Unterschied in der jeweiligen Identität von Juden und Heiden nicht in Frage stellte. Dieses Abkommen kann jedoch auch geographisch interpretiert werden und es kann der Schluss gezogen werden, dass das Territorium Palästinas der jüdischen Mission überlassen bleibt, dass aber das riesige Territorium der Nationen nun zur heidnischen Mission gehört, einer von der Beschneidung befreiten Mission, in der eine Untergrabung der Identitäten vorherrschen würde. Das entspricht zweifellos dem Verständnis der Antiochener, die außerdem ein großes Interesse daran hatten, sich auf das dichte Netz von Synagogen in der Diaspora zu stützen, um ein Publikum anzusprechen, das bereit war, sie zu hören, vor allem die Gottesfürchtigen, Sympathisanten des Judentums, die noch nicht den Schritt der totalen Zugehörigkeit mit ihren Kennzeichen Beschneidung und Gesetz gegangen waren.²⁷

Akt 3: ANTIOCHENISCHE TISCHGEMEINSCHAFT UND DIE PRAXIS DER VON IDENTITÄTSFRAGEN BEFREITEN GASTFREUNDSCHAFT

Die missionarische Praxis der Antiochener führte jedenfalls dazu, dass sie in Antiochia eine Gemeinschaft gründeten, in der Juden- und Heidenchristen zusammen waren und sich am selben Tisch versammelten.

Dies war eine beispiellose Situation, die in dem in Jerusalem erzielten Abkommen, das aus der Sicht von Jakobus und der seiner Geschwister die Missionsgebiete unterscheiden sollte, nicht berücksichtigt worden war. Sie zu verschmelzen, und noch mehr, zu akzeptieren, dass

²⁶ Baur, F.C. ²1866. *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums, Erster Theil.* Leipzig: Fues's, 142f, hat das schon bemerkt.

²⁷ Ritschl, A. ²1857. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie.* Bonn: Mareus, 151, hat diese Möglichkeit schon ins Auge gefasst.

Judenchristen und nicht an das Gesetz gebundenen Heidenchristen am gleichen Tisch sitzen, bedeutete, in Bezug auf die Reinheitsregeln alle Grenzen zu überschreiten und die jeweilige Identität von Juden und Heiden zu untergraben, indem man so tat, als ob jetzt gegenseitige Gastfreundschaft bei ihnen möglich wäre. Solche Praktiken zu dulden, könnte die Sicherheit der frühen Kirche in Jerusalem gefährden, die wahrscheinlich das gleiche Schicksal erlitten hätte wie die Hellenisten, wenn sie wie diese beschuldigt worden wäre, den Tempel und das Gesetz angegriffen zu haben (Apg 6,14).

Aus der Sicht der Jerusalemer war es daher notwendig, zu reagieren. Sie taten dies unter der beruhigenden Autorität von Jakobus, der beschloss, Abgesandte dorthin zu schicken (Gal 2,12). In diesem Fall offenbarte Jakobus einen Konformismus, der mit der Kühnheit der Verkündigung und des Handelns Jesu, der seinerseits nicht gezögert hatte, sich an einen Tisch mit Prostituierten und Sünder zu setzen, nicht im Einklang stand. Aber er hatte den großen Vorteil, sich in der Lage zu befinden, eine solche Haltung zu legitimieren, indem er sich auf seine Verwandtschaft mit eben demselben Jesus berufen konnte. Es war seine konservative Position, die sich durchgesetzt hat.

Akt 4: DER ANTIOCHENISCHE ZWISCHENFALL ODER DIE WIEDERHERSTELLUNG UND RÜCKKEHR ZU TRADITIONELLEN IDENTITÄTEN, GEGEN DIE PAULUS SICH WENDETE.

Als Jakobus' Abgesandte in Antiochia ankamen, fanden sie eine Situation vor, die umso beunruhigender war, da selbst Petrus, der Anführer der Judenmission, sich dem heidnischen Tisch anschloss und damit die revolutionäre Praxis der Antiochener unterstützte.²⁸

Der Aufruf zur Ordnung wirkte und beendete die Tischgemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen und damit die Praxis der von Identitätsfragen freien Gastfreundschaft. Gal 2,12 spezifiziert auch, dass sich Petrus zurückzieht, dass er sich rituell abgrenzt, was durch die Verwendung des technischen Verbs ἀπορίζω bestätigt wird, und damit die Bedeutung der Debatte bestätigt. Sogar Barnabas, der Gefährte, mit dem Paulus dazu geführt worden war, seine ersten, vortastenden Missionsversuche zu wagen, erlag dem, was Paulus als Heuchelei oder Zwiespalt bezeichnete. Für Paulus ist die Frage dieselbe wie damals, als es darum ging, über die Beschneidung der konvertierten Heiden zu entscheiden. Es kam nicht in Frage, sie zur Beschneidung oder zum „Judaisieren“ zu zwingen. Das würde bedeuten, dass die Erlösung nicht allein von Gott gewährt wird und dass der Mensch dazu beitragen kann. Es würde auch der Tatsache widersprechen, dass Christus für die Sünden aller gestorben ist, und damit der grundlegenden Unwürdigkeit aller, ob Juden oder Heiden, ein Ende gesetzt hat. Tatsächlich kann es für Paulus keine zwei Klassen von Christen geben, weil sie alle den gleichen Status vor Gott haben. Und sich wie Petrus und Barnabas zu verhalten, indem man sich den Diktaten des Jakobus und der seinen unterwirft, würde genau das bedeuten: eine solche Teilung anzuerkennen und die Verkündigung des Kreuzes und die Erlösung allein durch den Glauben zu ruinieren. Im Namen des Evangeliums, das er laut und deutlich verkündet, stellt sich Paulus daher gegen

28 Eine der Fragen, die sich bei der vorgeschlagenen Rekonstruktion des Ablaufs der Ereignisse stellen, ist, ob das apostolische Dekret vor oder nach dem Vorfall von Antiochia erlassen wurde. Strobel, A. 1981. „Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites“. In *Kontinuität und Einheit. Festschrift für Franz Mußner zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Paul-Gerhard Müller & Werner Stenger, 81–104, Freiburg: Herder, hat eine detaillierte Argumentation für die hier von uns gewählte Lösung vorgebracht; Marguerat, D. 2015. „Les Actes des Apôtres (13–28)“. In *Commentaire du Nouveau Testament. Vol. 5/2*, Genf: Labor et Fides, 90, gehört zu denen, die der Ansicht sind, dass es die Verkündigung des apostolischen Dekrets ohne sein Wissen ist, die den Rückzug Petri aus Antiochia verursacht hätte, wobei letzterer in gewisser Weise vor vollendete Tatsachen gesetzt wurde.

eine Initiative, die darauf hinausläuft, die grundlegende Gleichheit zu ignorieren, die in seinen Augen zwischen Juden und Heiden auf der soteriologischen Ebene besteht.

Akt 5: EINE KURZFRISTIGE NIEDERLAGE, DIE SICH IN EINEN LANGFRISTIGEN SIEG VERWANDELN WIRD, UM OFFENE IDENTITÄT UND GASTFREUNDSCHAFT ZU FÖRDERN.

Paulus hat offensichtlich das Spiel verloren. Er stand allein, brach mit Antiochia und zog mit neuen Partnern los, um die griechische Welt und dann Rom zu erobern. Er bestand also auf seiner Linie, fast alleine gegen alle, und er verteidigte sie entschlossen nicht nur in den Gemeinden, die er gründete, sondern auch in seinen Briefen.

In Jerusalem blieb man jedoch nicht untätig. Es entstand ein Text, das Aposteldekret (Apg 15,20 und 29).

Es ist heute weithin anerkannt, dass dieser gegen die Darstellung der Apostelgeschichte nicht anlässlich der Versammlung in Jerusalem verkündet werden konnte, weil Paulus' Zeugnis besagt, dass ihm nichts auferlegt wurde, außer der Armen zu gedenken (Galater 2,6.10). Dass sich in diesem Text Anklänge an Levitikus 17 und 18 finden, Kapitel, in denen Handlungen festgehalten werden, die Ausländern mit Wohnsitz in Israel verboten wurden – nämlich die Opfergabe eines Opfers, das nicht dem Herrn gewidmet werden würde und daher einen Götzendienstcharakter hätte (Lev 17,8–9), der Verzehr von Blut (Lev 17,9–12) und nicht ausgebluteten Tieren (Lev 17,13–14), sexuelle Beziehungen zu nahen Verwandten (Lev 18,6–28) – ist offensichtlich und wird längst anerkannt.²⁹ Diese Vorschriften waren ursprünglich das Minimum, das diejenigen, die keine Israeliten waren, brauchten, um unter denen zu leben, die es waren. Sie wurde faktisch durch eine Reihe weiterer Bestimmungen ergänzt.³⁰ Sie haben jedoch ohne diese letzteren, mit Ausnahme – gewiss – der Blasphemie (vgl. Lev 24,16), ihren Platz in den von den Rabbinern kodifizierten noachidischen Geboten gefunden.³¹ Sie stellen auch den gesamten rituellen Teil dieses Codes dar, der angeblich vom Patriarchen an seine drei Söhne weitergegeben wurde (vgl. Gen 9,4–6) und war daher normalerweise für die gesamte Menschheit gültig. Wir können uns vorstellen, dass die Gebote überall Gültigkeit besaßen. Diese wenige Regeln, die in der Schrift festgehalten sind, stellen das Minimum dar, das Fremde benötigen, um die Reinheit des Landes zu bewahren (Lev 18,24–30). Es wäre schwer vorstellbar, dass jüdische Gemeinschaften sich bereit erklärt hätten, Menschen, die sich nicht daran halten, teilweise in ihre Aktivitäten einzubeziehen.

Was wir uns jedoch zu Recht fragen dürfen, ist – wie es uns scheint – ob die Einhaltung der noachidischen Gebote ausreichte, um die Türen der Gottesdienste in den Synagogen zu öffnen. Eine Reihe von Texten legt nahe, dass gottesfürchtige Menschen mehr taten; laut dieser

29 So schon Ritschl, A. 1847. „Das Verhältnis der Schriften des Lukas zu der Zeit ihrer Entstehung“. In *Theologische Jahrbücher*. Vol. 6, hrsg. v. Eduard Zeller, 293–304, Tübingen: Fues, 301.

30 Diese sind folgende: Kein Verzehr des Passahmahls (Ex 12,43–49); Einhaltung des Sabbats (Ex 20,10; 23,12; Dtn 5,14); Verbot, am Tag der Buße zu arbeiten (Ex 16,29); Verbot, ein Kind dem Moloch zu opfern (Ex 20,2); Verbot, ein Tier mit Makel im Opfer darzubringen (Lev 22,18–20); Verbot der Blasphemie (Lev 24,16); Strafe wegen vorsätzlichen Fehlverhaltens (Num 15,30); Teilnahme am Opfer der roten Kuh (Num 19,10).

31 Als Beispiel geben wir die Liste des babylonischen Sanhedrins Talmud 56a an: Verabschiedung von Sozialgesetzen (Gerichtshof?); Verbot der Blasphemie; Verbot der Götzenverehrung (Lev 17,7–9); Verbot der Eheschließung in den verbotenen Verwandtschaftsgraden (Lev 18,6–28); Verbot des Blutvergießens (im strafrechtlichen Sinne), Verbot des Diebstahls, Verbot des Verzehrs von Fleisch, das einem lebenden Tier entrissen wurde (Levitikus 17,9–12).

Texte, hielten sie das Sabbatgebot und zumindest einen Teil der Ernährungsvorschriften ein,³² einschließlich des Verbots, Schweinefleisch zu essen.³³ Aber es muss sofort hinzugefügt werden, dass wir uns ziemlich schlecht vorstellen können, warum, abgesehen von der Unterscheidung einer bestimmten Kategorie von Individuen, die noachidischen Vorschriften aufgezeichnet werden konnten, da sie von der Besetzung während der römischen Zeit sicherlich nicht beachtet wurden. Schließlich, und dieses Argument scheint uns entscheidend zu sein, wäre es schwer vorstellbar, selbst soweit das Aposteldekret in den ersten zwei Jahrhunderten weit verbreitet war,³⁴ dass die Rabbiner es in irgendeiner Weise zur Kodifizierung verwendet hätten. Die Hypothese, dass die noachidischen Gebote in ihrer von Lev 17–18 beeinflussten rabbinischen Version seit Beginn unserer Ära das Minimum gebildet hätten, das die Sympathisanten des Judentums benötigten, um in den Kreis der Gottesfürchtigen einzutreten, scheint daher viele Proargumente inne zu haben.

So werden unserer Meinung nach der Umfang und die Absicht des Aposteldekrets klarer. Im Gegensatz zu dem, was kritische Historiker am häufigsten meinen, geht es wahrscheinlich nicht darum, eine Art Tischgemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen zu genehmigen, sondern einfach darum, die Regeln festzulegen, die es ihnen ermöglichen, sich zu treffen. Hierbei bleibt allerdings eine Trennung der Tische bestehen, die als Restbestand aus dem Gedanken des Tempels weiterhin erhalten blieb und die in der Achtung der erforderlichen Grenzen und dem Unterschied zwischen der jeweiligen Identität von Juden und Heiden, den sie implizierte, respektiert wird.

Dieser Text, der von Jakobus ausgeht, dementierte auch Petrus, der als Jünger die erstaunliche Freiheit, die Jesus bei vielen Gelegenheiten in Bezug auf das Gesetz und insbesondere seine rituellen Vorschriften gezeigt hatte, nicht vergessen haben konnte (Mk 7,15 und par.). Wir sind der Meinung, dass die Vision, auf die Lukas in Apg 10,9–16 stark Bezug nimmt, tatsächlich auf die Episode der Lösung des Antiochenischen Zwischenfalls zurückzuführen ist. Die Vision spricht davon, wie Petrus zu einer Verhaltensweise angespornt wird, die er lange abgelehnt hat, weil er noch nie etwas gegessen hat, was schmutzig oder unrein war, bis er den Befehl erhält, nicht unrein zu erklären, was Gott gereinigt hat (Apg 10,15); so sollte Petrus alle versammelte Tiere ohne Unterschied schlachten und essen.³⁵ Petrus, der dazu aufgerufen wurde, seine Haltung in Antiochia zu erklären, hätte diese Vision erwähnt, die genau die traditionelle Unterscheidung zwischen rein und unrein in Frage stellt,³⁶ aber es wäre ihm dann

32 Josephus, F. Gegen Apion, II,282; Juvenal, Satiren XIV,96–106; Tertullian, Ad Nationes I,13,3–4.

33 Juvenal, Satiren XIV,98–99.

34 Man findet mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit Wiederhale in Apg 2,14,20; Didaché 6,3; Homélie pseudo-clémentines VII,4.8, VIII,19; bei Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon 34,8; Minucius Felix, Octavius 30,6; Tertullian, Apologeticum 9,13; Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte V,1,26...

35 Neyrey, J. H. 1991. „Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship“. In *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, hrsg. v. ders., 361–387, Peabody: Hendrickson Publishers.

36 Marguerat, D. Les Actes des Apôtres (1–12), 372, argumentiert, dass „es von einer Begegnung und Gastfreundschaft ist, dass der Text aus Apg 10,1–11,18 Rechenschaft ablegen will“, was richtig ist, zumal *sun* (mit) als solches oder als Präfix eine sehr große Rolle am Ort der Begegnung zwischen Petrus und dem Zenturio spielt (Apg 10,23[2x].24[2x].25.27[2x]) und dass das Pronomen *welches?* (alles) in dem anschließenden Missionsdiskurs des Petrus nicht genauso massiv auftaucht (Apg 10,35.36.36.36.38.39.40.43[2x]), um die Dimension der Universalität zu betonen, die bereits im Dienst Jesu vorhanden ist. Durch solche Kunstgriffe versucht der Autor der Apostelgeschichte, einer traditionellen Erzählung eine sehr allgemeine Bedeutung zu geben, die wahrscheinlich damit zusammenhängt, wie Gott eingegriffen hatte, um die Tür der Kirche lediglich einem sehr frommen Heiden zu öffnen.

Was den Aufschrei betrifft, den die Episode in Jerusalem hervorgerufen hat (Apg 11,1–18), so könnte er die Emotionen widerspiegeln, die durch das ausgelöst wurden, was wir den antiochenischen Zwischenfall

nicht gelungen, Jakobus und die Seinen zu überzeugen, und er hätte sich ihrer Wertschätzung oder ihrem Urteil unterwerfen müssen, indem er die Verkündung des Aposteldekrets hätte akzeptieren müssen.

Paulus, der sich in dieser Angelegenheit zweifellos selbst kompromittiert hatte, war zu den größten Impulsen, aber auch zu überraschenden Wendungen fähig, und wurde nun in Jerusalem marginalisiert, wo das Feld für Jakobus' Konformismus frei wurde.

Aus menschlicher Sicht waren damit alle Bedingungen zur Durchsetzung des Standpunkts von Jakobus und zur Rückkehr zu einer Form des Status quo in Form von geschlossenen Identitätsvorstellungen erreicht, die mit jeder Form von entschieden offener Gastfreundschaft unvereinbar sind. Aber das hieße, ohne einerseits mit der Selbstlosigkeit des Paulus, der gegen alle Widerstände sein Verständnis des Evangeliums aufrechterhalten würde, und andererseits ohne mit den Zufällen der Geschichte und dem Fall des Tempels im Jahr 70 unserer Zeit zu rechnen. Dieses Ereignis hat die Landschaft, in der sich die ersten Christen bewegten, radikal verändert und den von Paulus eingeschlagenen Weg als den vielversprechenden für die Zukunft erscheinen lassen. Eine Zukunft, in der sich die entstehende christliche Bewegung vom Judentum befreien und sich auf der Grundlage der von Paulus vertretenen Behauptungen und Positionen zur Vorstellung eines Christentums bekennen würde, in dem Fragen der Reinheit nicht mehr als entscheidend angesehen würden und das von einer Bereitschaft zur Förderung einer offenen Identität und Gastfreundschaft gekennzeichnet wäre.

nennen, woraufhin Petrus gezwungen war, zu kommen und sich der Gemeinschaft von Jerusalem zu erklären, ohne sie tatsächlich zu überzeugen. In diesem Sinne ist anzumerken, dass der Aufschrei, der deutlich mit der Ankunft Petri in der Heiligen Stadt einhergeht (Apg 11,2–3), sich um seine Tischgemeinschaft mit den Unbeschnittenen dreht und dass er unter Bezugnahme auf seine Vision zu argumentieren beginnt (Apg 11,5–10). Der Rahmen scheint hier dem der Tradition der Verkündigung des Aposteldekrets in Apg 15,5–33 sehr nahe zu kommen, da Petrus in beiden Fällen seine eigene Erfahrung gegen Vorwürfe von Juden-Christen einwendet. Andererseits verlässt das Ende des Abschnitts, der von Apg 11,1 bis 11,18 führt, den Boden, auf dem die Kontroverse begonnen hatte. So wird in Apg 11,18 das ursprüngliche Ziel der Polemik seltsam vergessen, und wir kehren zu der Frage zurück, die in Galater 2,1–10 auf der Versammlung in Jerusalem angesprochen wurde, nämlich die reine und einfache Anerkennung der Sendung zu den Heiden. Von da an wurden der Halt und die Einstimmigkeit wie von Geisterhand wiederhergestellt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass hier der konfliktthassende Verfasser der Apostelgeschichte zwei Traditionen verschmilzt: eine konfliktträchtige, in Bezug auf die Lösung des antiochenischen Zwischenfalls und eine friedliche, in Bezug auf das Ergebnis der Jerusalemer Versammlung.

Identité nationale et hospitalité

Entre identité confessionnelle, voire nationale, et hospitalité, l'incident d'Antioche, ses enjeux et les relectures dont il a fait l'objet

CHRISTIAN GRAPPE

S'il est un événement qui s'est avéré déterminant pour l'avenir du mouvement chrétien naissant, dès lors que celui-ci s'est orienté résolument vers l'annonce de la bonne nouvelle de Pâques et du message de celui qui était désormais confessé comme le Christ, c'est sans doute, en lien avec l'assemblée de Jérusalem (Ga 2,1–10 et Ac 15,1–29), l'incident d'Antioche.

Il se trouve que les questions d'identité et d'hospitalité se trouvent au cœur même de cet événement et que l'attitude de Paul à Antioche a eu des conséquences décisives pour l'avenir du mouvement chrétien à l'échelle du temps long, même si le choix qui fut le sien l'isolait et pouvait paraître le marginaliser à l'échelle du temps court.

Nous voudrions revenir ici sur cet événement, ses antécédents et ses suites pour mieux mesurer l'importance qu'il a pu revêtir et peut revêtir encore quant à la façon de concevoir identité et hospitalité, dès lors que son enjeu réside dans la façon de concevoir les frontières et dans le fait d'accepter ou non de les faire bouger, voire de les gommer, au nom-même de l'Évangile.

Pour resituer l'événement et en mesurer les enjeux, il convient de partir de la situation qui prévalait au sein du judaïsme à ce moment de son histoire. Comme l'a fort bien montré Francis Schmidt, la pensée du judaïsme au début de notre ère peut être caractérisée, en tant que pensée du Temple¹ et, pour la comprendre, il faut franchir un frontispice. Lévitique chapitre dix, verset dix : « Distinguer le sacré du profane, ce qui est impur de ce qui est pur ». ²

Cette pensée du Temple s'exprime dans le schéma explicatif suivant. Les catégories du sacré et du profane affectent à la fois l'espace et le temps dans lesquels elles s'incarnent respectivement dans une géographie sacrée et dans un calendrier. La géographie sacrée est celle du Temple, illustrée notamment, sur les deux axes horizontal et vertical, par les degrés de sainteté croissants des parvis et des parties constitutives du sanctuaire que matérialise, outre la stricte délimitation des différents espaces, le franchissement régulier de degrés pour passer de l'un à l'autre. Tous deux s'articulent avec celles du pur et de l'impur qui visent, pour leur part, à régler la circulation des personnes et des objets au sein de cet espace et tout au long de ce temps sacré. Ensemble, ces catégories forment un système sur lequel sont appelés à veiller les prêtres qui doivent distinguer, séparer le sacré et le profane, le pur et l'impur. Quant aux rites (ablutions et sacrifices), leur fonction est de permettre le passage de l'état d'impureté à celui de pureté (purification), du profane au sacré (consécration) et du sacré au profane (désécration).³

C'est en fonction de la manière dont les uns et les autres ont compris et interprété cette pensée du Temple que sont apparus les clivages entre les différents partis dont l'existence est l'une des caractéristiques de la Palestine du premier siècle.⁴

1 Schmidt, F. 1994. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*. Paris : Éditions du Seuil.

2 Ibid., 81.

3 Ainsi ibid., 81–84.

4 En ce sens, ibid., 84–86, ainsi que la suite de l'ouvrage.

Cela étant, quel que soit le parti vers lequel on se tourne, sadducéen, pharisien, essénien, l'univers de représentation s'organisait systématiquement autour du sanctuaire, conçu lui-même comme le lieu de la mystérieuse présence de Dieu. Il en résultait que, au cœur du système, se trouvait un espace dont la pureté devait être impérativement sauvegardée, et cela d'autant plus que toute situation et toute action générant une impureté rejaillissait finalement sur l'espace du sanctuaire et devait dès lors faire l'objet d'un rite de réparation destiné à rétablir les conditions de possibilité de la communion avec Dieu. Ainsi l'ensemble du peuple juif se trouvait-il engagé dans un combat quotidien pour la promotion, le maintien et le rétablissement de la pureté. Ce combat supposait le respect scrupuleux des dispositions mosaïques, notamment en matière alimentaire, et, par conséquent, la distinction du pur et de l'impur, l'impureté s'avérant d'autant plus redoutable qu'elle était tenue pour avoir un pouvoir contaminant envers la pureté. Dans un tel système, où tout concourt à préserver un espace central de pureté et à ménager à partir de lui des cercles concentriques de pureté décroissante pour éloigner du cœur même du système toute cause de contamination, la définition de lignes de démarcation, de frontières, s'imposait d'elle-même, cela en vue de la préservation-même de l'identité juive.⁵

Dans le contexte que nous venons d'évoquer, il faut prendre en compte que, au sein du judaïsme des années 30 à 70, de nombreux facteurs, relevant d'événements récents ou d'un passé dont le souvenir demeurait très présent, contribuaient à faire du respect scrupuleux des règles de pureté, notamment dans le cadre de la rencontre avec les païens, un point non négociable.

Déjà, la crise maccabéenne avait suscité un sursaut nationaliste et religieux contre la dilution de l'identité juive qui avait accompagné la rencontre avec l'hellénisme, certains renonçant même à la circoncision et à l'observance de la Loi (1 Maccabées 1,43–52).

L'idée d'une séparation nécessaire avec les peuples s'était imposée à cette occasion et ne fit que se renforcer par la suite.

Ainsi, alors que la Torah prévoyait d'associer l'étranger aux fêtes de pèlerinage⁶, seule la consommation de la Pâque leur étant interdite tant qu'ils demeuraient incirconcis⁷, et qu'elle envisageait que celui qui est pur pût manger une bête correctement abattue avec celui qui est impur⁸, on assista à une radicalisation très nette d'une législation qui apparut trop permissive en son état. Les témoignages de ce durcissement abondent. Esther, Daniel et Tobit sont tour à tour loués pour avoir refusé de s'associer aux repas des païens⁹ et on se plaît à préciser que Judith a préféré, aux mets et aux vins que lui avait fait servir Holopherne et qui auraient été pour elle « une occasion de chute », les provisions dont elle avait pris soin de se munir.¹⁰ Dans *le Livre des Jubilés*, Abraham dissuade Jacob d'entretenir toute relation avec les nations en faisant valoir qu'il n'y a rien à en espérer et tout à en redouter.¹¹ Flavius Josèphe place pour sa part, dans la bouche de jeunes filles madianites, des reproches, adressés aux Israélites qu'elles sont parvenues à séduire, quant à leur monothéisme et à leur mode de vie différent de tout le monde et caractérisé notamment par des interdits relatifs à certains aliments et à certaines boissons.¹² Enfin, la littérature rabbinique montre que, du point de vue pharisien, « le commerce social des juifs fidèles à la Loi avec des non-juifs était presque impossible ».¹³ Une païenne était considérée

5 Sur tout cela, voir encore *ibid.*, notamment 198–213.

6 Deutéronome 16,11–14.

7 Exode 12,43–49.

8 Deutéronome 12,15–22.

9 Esther Grec C,28 ; Daniel 1,8–9 ; Tobit 1,10–11.

10 Judith 12,1–2.

11 Jubilés 22,16.

12 Josephus, F., *Antiquités juives* IV,137.

13 Strack, H.L./Billerbeck, P. 1928. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Vol. 4/1, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*. Munich : Beck, 374, que nous suivons de fort près dans le développement qui suit tout en effectuant un choix parmi les références qu'il cite pour illustrer son propos.

comme étant en état de règles perpétuel et ses enfants comme atteints d'écoulement. Ils étaient donc tenus pour impurs¹⁴, conformément aux données de Lévitique 14. Mais un juif qui l'aurait épousée et qui aurait eu des enfants avec elle, en tant que mari et père, contractait cette impureté constante puisqu'il vivait aux eux. Il devenait à son tour « contagieux ». ¹⁵ On comprend, dans ces conditions, que l'on se soit gardé de fréquenter la demeure d'un *goy*¹⁶ ou qu'on n'y ait pénétré qu'à son corps défendant.¹⁷ On ne s'étonnera pas non plus que la commensalité entre juifs et païens ait été sévèrement condamnée¹⁸, quand elle n'était pas soumise à une réglementation draconienne. Dans le cas où l'on était l'invité et où l'on ne pouvait décliner l'offre, il était exclu que l'on consommât ce que l'hôte païen avait préparé.¹⁹ On apportait donc son propre repas, que l'on pouvait toutefois manger à table avec les autres convives. Si l'on était la partie invitante, il fallait veiller, cette fois, à ce que le vin proposé ne puisse, en aucune manière, être utilisé aux fins de libations.²⁰ Les sources laissent entendre que, ces conditions étant respectées, la communauté de table se produisait en certaines occasions.²¹ Il n'en demeure pas moins que rien ne l'encourageait.

D'ailleurs, la surenchère à laquelle se livraient les mouvements de renouveau en matière d'observance des règles de pureté contribuait à attirer toujours d'avantage l'attention sur l'importance de ces prescriptions et de leur scrupuleux respect. Nombreux étaient ceux pour qui la quête de pureté représentait l'une des préoccupations majeures. Nous avons déjà mentionné ceux d'entre les pharisiens qui se réunissaient, en leur qualité de séparés, dans les communautés fermées que constituaient les *haburôth*, mais aussi les esséniens, assemblés dans leurs congrégations – que ce fût à Qumrân ou ailleurs – à l'écart des hommes pervers.

On peut leur adjoindre, dans le contexte particulier des années qui nous intéressent ici, les zélateurs de la Loi. La Palestine tout entière vivait en effet sous leur pression croissante. La crise qu'avait suscitée Caligula (40–41 ap. J.-C.) avait déjà engendré un mouvement d'opposition résolu. Par la suite, la mise à mort de deux chefs insurgés, Jacques et Simon, fils de Judas le Galiléen, sous le gouverneur Tibère Julius Alexandre (46–48 ap. J.-C.) et la multiplication des troubles sous son successeur Ventidius Cumanus (48–52 ap. J.-C.) attestent l'évolution vers une agitation toujours plus grande, même si le climat d'insécurité que l'on connut sous Félix (52–60 ap. J.-C.) n'était pas encore atteint. Ces fanatiques, qui étaient bien sûr de farouches défenseurs de la circoncision, n'hésitaient pas à frapper leurs frères juifs qui pactisaient avec les païens. Ainsi le combat qu'ils menaient à l'échelle de la société tout entière agissait-il en synergie avec le souci de pureté et de sainteté des pharisiens et des esséniens pour rappeler à chacun son indispensable attachement à la Loi juive.

Il est aisé de se rendre compte que, dans cette situation, la pratique d'une commensalité avec les païens, que révèle notamment l'incident d'Antioche, allait à contre-courant et pouvait facilement apparaître comme une provocation. On peut donc imaginer que, parmi les judéo-chrétiens palestiniens, certains ont dû se sentir mis en danger par les libertés que prirent Paul, Barnabé et les leurs.

Parallèlement, le témoignage des textes montre que l'Église primitive de Jérusalem a vécu, de la mort de Jésus à la mort de Jacques (62 ap. J.-C.), en but à la défiance, voire à l'hostilité, des sadducéens mais qu'elle a bénéficié en revanche de la neutralité relativement bienveillante

14 Talmud de Babylone Aboda Zara 36b, vgl. Shabbat 17b. 18.

15 Mishna Makhshirim 2,3.

16 cf. Jean 18,28.

17 Actes 10,28 ; Mishna Ohalot 18,7 ; Talmud de Babylone Shabbat 127a.

18 Talmud de Babylone Sanhédrin 104a. L'exil des enfants d'Ézéchias à Babylone y est expliqué par le fait que le roi aurait convié des païens à manger à sa table, ce dont il n'est pas question dans l'Ancien Testament.

19 Mishna Aboda Zara 2,6 ; Talmud de Babylone Aboda Zara 37b + 38a.

20 Mishna Aboda Zara 5,5.

21 Mishna Berakhot 7,1 ; Aboda Zara 5,1.

des pharisiens. C'est ce qu'illustre le récit de la mort de Jacques fourni par Flavius Josèphe, récit narratif de la lapidation de Jacques à l'instigation de Hanne, fils de Hanne, sous prétexte qu'il a transgressé la Loi tout en précisant que les plus équitables et stricts observateurs de la Loi de Jérusalem prennent parti en faveur de Jacques :

200. (...) Hanne estima qu'il y avait une occasion propice à saisir du fait que Festus était mort et qu'Albinus était encore en voyage [il n'y avait donc plus de gouverneur romain en poste], Il convoqua les juges du Sanhédrin et traduisit devant eux le frère de Jésus appelé Christ – son nom était Jacques – et quelques autres. Il les accusa d'avoir transgressé la Loi et les livra pour qu'ils soient lapidés. 201. Mais tous ceux des habitants de la ville qui passaient pour les plus équitables et stricts observateurs des lois s'en indignèrent et envoyèrent secrètement demander au roi d'ordonner à Hanne de ne plus opérer de la sorte ; en effet, disaient-ils, il n'avait pas agi correctement en cette première circonstance. 202. Certains d'entre eux allèrent même à la rencontre d'Albinus qui venait d'Alexandrie et l'informèrent que Hanne n'avait pas le droit de convoquer le Sanhédrin sans son accord. 203. Persuadé par ces propos, Albinus en colère écrivit à Hanne en le menaçant de le punir. Quant au roi Agrippa [II], il lui enleva pour cette raison le souverain pontificat qu'il avait exercé trois mois et il établit Jésus, fils de Damnée, (grand prêtre).²²

Si vraiment les chrétiens jérusalémites s'étaient affranchis par rapport à la Loi ou avaient accepté que l'on pût s'en affranchir, cautionner une telle attitude aurait été impensable de la part des pharisiens.

Le développement d'une mission chrétienne qui déborde le seul cadre du judaïsme pour aller à la rencontre des nations en faisant fi des marqueurs d'identité juive et pour leur ouvrir largement la porte, leur offrir l'hospitalité en quelque sorte, ne pouvait ainsi que soulever d'importantes difficultés et d'âpres débats. On va avoir affaire en fait, selon nous, à un drame en cinq actes²³, que l'on peut reconstituer en accordant la priorité, par rapport aux données des Actes, au témoignage, qui n'est pas certes pas neutre non plus, de Paul.²⁴

Acte 1 : DES PAGANO-CHRÉTIENS NON CIRCONCIS À AN-TIOCHE OU LE DÉBUT D'UN BROUILLAGE DES IDENTITÉS

Selon les données des Actes, la première communauté, convaincue qu'elle était sans doute de la venue imminente de la parousie, s'est installée à Jérusalem et s'y est organisée en une fraternité étroitement unie et passablement introvertie, dans l'attente de cet événement. Elle attendait selon toute vraisemblance que des pèlerins affluent dans la Ville sainte à l'occasion des fêtes de pèlerinage pour leur annoncer la bonne nouvelle à l'image de ce qu'Actes 2 relate à propos de la première Pentecôte. On a donc eu affaire, dans un premier temps, à une mission que l'on peut qualifier de centripète, qui ne mettait en question ni les schémas ni les identités tradition-

22 Josephus, F. 1981. *Jüdische Altertümer* XX, 9,1, Antiquités Juives XX,200–203. Traduction empruntée à l'opuscule Flavius Josèphe. Un témoin juif de la Palestine au temps des apôtres. Présentation par une équipe de la faculté de théologie de Lyon (Supplément aux Cahiers Évangile 36), Paris : Cerf, 52. Les indications figurant entre parenthèses sont reprises de la traduction ; celles figurant entre crochets droits sont de notre fait.

23 De nombreux scénarios ont été proposés pour reconstituer la séquence des événements. On trouvera une rapide présentation des principaux d'entre eux dans le commentaire de Marguerat, D. 2007. « Les Actes des apôtres (1–12) ». In *Commentaire du Nouveau Testament. Va* : Genève : Labor et Fides : 370–371, et Marguerat, D. 2015. « Les Actes des Apôtres (13–28) ». In *Commentaire du Nouveau Testament. Vb*. Genève : Labor et Fides, 89–90.

24 Ce principe a déjà été posé par Dibelius, M. 1961. *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (FRANT), 89–90.

nelles.²⁵ L'expulsion du groupe des hellénistes de Jérusalem (Actes 8,1) est venue changer la donne. Elle a en effet occasionné un mouvement de mission centrifuge à partir de la ville sainte. De fait, on ne tarde pas à retrouver les hellénistes à Antioche (Actes 11,19–30). Là, comme le signale à mots couverts Actes 11,19–21, qui relativise toutefois grandement cet événement dès lors que la paternité de la mission aux païens vient d'être attribuée à Pierre en un ample récit qui a permis de relater à trois reprises ou, en tout cas, sous trois angles différents, la conversion de Corneille et de sa maisonnée (Actes 10,1–11,18), un événement d'une portée considérable s'est produit. L'Évangile a été annoncé non seulement aux juifs (Actes 11,19), mais aussi à des gens de culture grecque manifestement païens (Actes 11,20). Tout indique que cet événement, relaté juste après la conversion de Corneille, a en fait eu lieu avant et que l'auteur à Théophile a voulu imputer l'inauguration de la mission aux païens indépendante de la circoncision à la figure de Pierre pour éviter que cette mission ne puisse apparaître comme une initiative contestable d'un groupe de « francs-tireurs » situés quelque peu en marge.

Il était certes prévu que des païens puissent devenir juifs, mais en acceptant la circoncision et l'observance de la Loi et en se conformant ainsi à l'orthopraxie et l'identité juive. Or ce qui survient à Antioche est d'un autre ordre : des païens sont baptisés, et deviennent ainsi chrétiens, sans que ne leur soit imposée préalablement ou parallèlement la circoncision. Il y a là une innovation d'une portée considérable dans la mesure où elle contribue à la subversion d'identités jusque-là bien distinctes.

Acte 2 : LE PARTAGE DES CHAMPS MISSIONNAIRES À JÉRUSALEM : PRÉSERVATION DES IDENTITÉS POUR LES UNS ; SUBVERSION DES IDENTITÉS POUR LES AUTRES

Dès lors qu'elle a été connue en Judée, cette innovation inattendue a dû y provoquer un premier émoi au sein de l'Église primitive de Jérusalem. Il y a de bonnes raisons de penser que, confrontés à cette situation imprévue, des frères jugèrent de leur devoir de se rendre à Antioche pour rappeler les prérequis habituels pour quiconque veut adhérer au judaïsme, ce dont Actes 15,1 pourrait nous conserver la trace. Il y est indiqué en effet que des frères se déplacèrent de Jérusalem à Antioche pour faire valoir qu'il ne peut y avoir de salut indépendamment de la circoncision, selon la règle de Moïse. Leur intervention suscita une controverse que l'on convint de régler à Jérusalem (Actes 15,2).

Quand on lit la version de Paul de ces événements en Galates 2, on constate qu'il ne veut retenir dans un premier temps qu'une révélation comme raison de son voyage à Jérusalem (Galates 2,2), mais qu'il précise tout de même un peu plus loin que des faux frères s'étaient insinués dans la communauté et voulaient remettre en question la liberté qui était désormais la sienne (Galates 2,4). Il y a ainsi de bonnes raisons de penser que, en mentionnant une révélation, il souhaite surtout garder l'initiative dans cette affaire et laisser entendre qu'il n'a pas été contraint de se rendre avec Barnabas dans la ville sainte.

L'assemblée de Jérusalem elle-même, dont la teneur fut certainement beaucoup plus proche du récit qu'en propose Paul en Galates 2,1–10 que de celui de Luc en Actes 15,5–21, eut donc à statuer sur la question de savoir si la circoncision devait constituer ou non un préalable indispensable en vue de l'admission de païens au sein des communautés chrétiennes. Manifestement, le point de vue antiochien fut accepté, puisque le principe d'une mission indépendante de la circoncision fut admis (Galates 2,7–9).

25 Sur tout cela, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, 1992. D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem. *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 71 : 51–73.

Cela dit, c'est à un partage des champs missionnaires que l'on aboutit en fait : la mission aux païens pour Barnabas, Paul et les Antiochiens ; la mission aux juifs pour Pierre et les Jérusalémistes (Ga 2,9). Mais les termes de l'accord tels que les rapportent Paul sont et ont sans doute été, dès l'origine, sujets à deux interprétations différentes. On peut en effet les comprendre en termes ethnographiques et considérer que Barnabas et Paul se sont vus accorder une sorte de sauf-conduit pour aller à la rencontre des seuls païens et leur annoncer la bonne nouvelle sans que cela pose de problèmes puisque les questions de pureté sont laissées de côté dans une telle entreprise, ces païens devenant des chrétiens d'un autre type que leurs frères juifs. C'est sans doute là ce que les Jérusalémistes, et Jacques à leur tête, ont compris de l'accord.²⁶ Un accord qui, dès lors, ne remettait pas en cause la différence des identités respectives des juifs et de païens. Cela étant, on peut aussi interpréter cet accord de manière géographique et conclure que le territoire de la Palestine est laissé à la mission juive, mais que le vaste territoire des nations est, quant à lui, désormais celui de la mission païenne, une mission affranchie de la circoncision et au sein de laquelle prévaudra une subversion des identités. C'est sans doute ce qu'ont compris les Antiochiens qui, d'ailleurs, avaient tout intérêt à s'appuyer sur le dense réseau de synagogues existant dans la diaspora pour s'adresser à un public préparé à les entendre, au premier chef les craignant-Dieu, sympathisants du judaïsme qui n'avaient pas pour autant franchi le pas de l'adhésion totale que marquaient la circoncision et l'observance de la Loi.²⁷

Acte 3 : COMMUNAUTÉ DE TABLE À ANTIOCHE ET PRATIQUE D'UNE HOSPITALITÉ AFFRANCHIE DES QUESTIONS D'IDENTITÉ

La pratique missionnaire des Antiochiens les conduisit en tout cas à créer à Antioche une communauté au sein de laquelle se côtoyaient judéo- et pagano-chrétiens et où ils s'associaient à la même table.

Il y avait là une situation inédite et que n'avait pas envisagée l'accord conclu à Jérusalem qui, du point de vue de Jacques et des siens, devait distinguer les champs missionnaires. Les confondre et, plus encore, accepter que se retrouvent à la même table judéo- et pagano-chrétiens non astreints à la Loi revenait à outrepasser toutes les frontières en matière de règle de pureté et à subvertir les identités respectives des juifs et des païens en agissant comme si une hospitalité réciproque entre eux était désormais possible. Cautionner de telles pratiques pouvait menacer la sécurité même de l'Église primitive de Jérusalem qui aurait sans doute connu le même sort que les hellénistes si elle avait pu, comme eux, être accusée de s'en prendre au Temple et à la Loi (Actes 6,14).

Il convenait donc, du point de vue des Jérusalémistes, de réagir. Ils le firent en se plaçant sous l'autorité rassurante de Jacques, qui décida d'envoyer sur place des émissaires (Galates 2,12). En l'occurrence, Jacques affichait un conformisme qui était en décalage avec la hardiesse de la proclamation et l'action de Jésus, qui n'avait pas hésité, pour sa part, à s'associer à la table des prostituées et des pécheurs, mais il avait l'immense avantage de pouvoir, pour légitimer une telle attitude, se recommander de sa parenté avec ce même Jésus. C'est sa position conservatrice qui prévalut.

26 Baur, F.C. ²1866. *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums, Erster Theil.* Leipzig : Fues's, 142-143, l'avait déjà perçu.

27 Ritschl, A. ²1857. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie.* Bonn : Mareus, 151, envisageait déjà cette possibilité.

Acte 4 : L'INCIDENT D'ANTIOCHE OU LA REMISE EN ORDRE ET LE RETOUR AUX IDENTITÉS TRADITIONNELLES AUQUEL PAUL S'OPPOSE

Quand les émissaires de Jacques arrivent à Antioche, ils trouvent une situation d'autant plus préoccupante, de leur point de vue, que même Pierre, fer de lance de la mission aux juifs, s'associe à la table des païens et cautionne ainsi la pratique révolutionnaire des Antiochiens.²⁸

Le rappel à l'ordre produit son effet et met un terme à la communauté de table entre pagano- et judéo-chrétiens et, ainsi, à la pratique d'une hospitalité affranchie des questions d'identité. Galates 2,12 précise d'ailleurs que Pierre se retire, qu'il se met rituellement à part, ce que corrobore l'emploi du verbe technique ἀφορίζω, confirmant ainsi l'enjeu du débat. Même Barnabas, le compagnon avec lequel Paul avait été amené à fourbir ses premières armes, succombe à ce que Paul qualifie d'hypocrisie ou de double jeu. Car, pour Paul, l'enjeu est le même que lorsqu'il s'est agi précédemment de trancher la question de la circoncision des païens convertis. Il ne saurait être question de les contraindre à être circoncis ou à « judaïser ». Cela signifierait que le salut n'est pas accordé par Dieu seul et que l'homme peut y contribuer. Cela contredirait aussi le fait que le Christ est mort pour les péchés de tous, venant ainsi mettre un terme à l'indignité fondamentale de chacun, juif ou païen. Il ne peut en fait, pour Paul, y avoir de chrétiens à deux vitesses car toutes et tous ont le même statut devant Dieu. Et se conduire comme Pierre et Barnabas en se soumettant aux oukases de Jacques et des siens, ce serait précisément reconnaître une telle partition et ruiner la proclamation de la Croix et du salut par la foi seule. Au nom même de l'Évangile qu'il proclame haut et fort, Paul s'oppose donc à une initiative qui revient à faire fi de l'égalité fondamentale qui existe, à ses yeux, entre juifs et païens sur le plan sotériologique.

Acte 5 : UNE DÉFAITE À COURT TERME QUI VA SE TRANSFORMER EN VICTOIRE À LONG TERME POUR PROMOUVOIR UNE IDENTITÉ ET UNE HOSPITALITÉ OUVERTES

Paul a manifestement perdu la partie. Il se retrouve seul, rompt avec Antioche et part, avec de nouveaux associés, à la conquête du monde grec puis de Rome. Il va ainsi persister dans sa ligne, presque seul contre tous, et la défendre, avec force, non seulement dans les communautés qu'il va créer mais encore dans ses lettres.

À Jérusalem, on ne croise pas pour autant les bras. On élabore un texte, le décret apostolique (Actes 15,20 et 29).

Il est largement admis, aujourd'hui, qu'il ne put, malgré la présentation des Actes, être édicté à l'occasion de l'assemblée de Jérusalem, cela en raison du témoignage de Paul, qui précise qu'il ne lui fut rien imposé d'autre que de se souvenir des pauvres (Galates 2,6.10). L'écho que trouvent dans ce décret Lévitique 17 et 18, chapitres dans lesquels sont consignées

28 L'une des questions qui se posent dans la reconstruction que l'on peut proposer de la séquence des événements consiste à se demander si le décret apostolique a été promulgué avant ou après l'incident d'Antioche. Strobel, A. 1981. « Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. » In *Kontinuität und Einheit. Festschrift für Franz Mußner zum 65. Geburtstag*, éd. Paul-Gerhard Müller & Werner Stenger, 81–104, Fribourg : Herder, a proposé une argumentation détaillée en faveur de la solution que nous retenons ici ; Marguerat, D. 2015. « Les Actes des Apôtres (13–28) ». In *Commentaire du Nouveau Testament. Vb*. Genève : Labor et Fides, 90, est de ceux qui considèrent que c'est la promulgation du décret apostolique à son insu qui aurait provoqué le retrait de Pierre à Antioche, ce dernier étant mis de quelque manière devant le fait accompli.

des actions interdites à l'étranger résidant en Israël – à savoir l'offrande d'un sacrifice qui ne serait pas dévolu au Seigneur et qui revêtirait donc un caractère idolâtre (Lévitique 17,8–9), la consommation du sang (Lévitique 17,9–12) et des bêtes non saignées (Lévitique 17,13–14), les relations sexuelles avec de proches parents (Lévitique 18,6–28) –, est manifeste et, d'ailleurs, reconnu depuis longtemps.²⁹ Ces prescriptions constituaient à l'origine le minimum requis de la part de ceux qui n'étaient pas Israélites pour vivre au milieu de ceux qui l'étaient. Il s'y adjoignait en fait une série d'autres dispositions.³⁰ Toutefois, c'est sans elles, à l'exception – il est vrai – de celle du blasphème (cf. Lévitique 24,16), qu'elles ont trouvé leur place au sein des commandements noachiques tels que les codifièrent les rabbins.³¹ Elles représentent d'ailleurs l'intégralité du versant rituel de ce code qui, censé avoir été communiqué par le patriarche à ses trois fils (cf. Genèse 9,4–6), avait, de ce fait, normalement valeur pour l'humanité entière. On peut imaginer qu'elles étaient partout en vigueur. On concevrait difficilement, en effet, comment des communautés juives auraient accepté d'associer partiellement à leurs activités des gens qui ne se conformaient pas aux quelques règles qui, consignées dans l'Écriture, représentaient le minimum requis de la part des étrangers pour que fût préservée la pureté du pays (Lévitique 18, 24–30).

Ce que l'on est en droit, par contre, de se demander, nous semble-t-il, c'est si l'observance des commandements noachiques suffisait pour que l'on se vît ouvrir les portes du culte synagogal. Un certain nombre de textes donne à penser, de fait, que les craignant-Dieu en faisaient davantage puisqu'ils s'accordent pour dire qu'ils respectaient le commandement du Sabbat et une partie au moins des réglementations alimentaires³², dont l'interdiction de consommer du porc.³³ Mais il faut ajouter immédiatement à cela que l'on se représente assez mal pour quelle raison, en dehors de la distinction d'une catégorie particulière d'individus, les prescriptions noachiques ont pu être consignées puisqu'elles ne furent assurément pas observées par l'occupant durant la période romaine. Enfin, et l'argument nous paraît déterminant, il serait difficilement pensable, dans la mesure où le décret apostolique a connu une large diffusion au cours des deux premiers siècles³⁴, que les rabbins s'en soient inspirés de quelque manière pour codifier quoi que ce soit. L'hypothèse selon laquelle les commandements noachiques, dans leur version rabbinique influencée par Lévitique 17–18, auraient constitué, dès le début de notre ère, le minimum requis de la part des sympathisants du judaïsme pour entrer dans le cercle des craignant-Dieu, nous semble donc réunir en sa faveur d'assez nombreux arguments.

Ainsi s'éclaire, selon nous, la portée et l'intention qui sont celles du décret apostolique. Contrairement à ce que les critiques estiment le plus souvent, il n'a sans doute pas pour objet d'autoriser une quelconque communauté de table entre pagano- et judéo-chrétiens mais sim-

29 Ainsi, déjà, Ritschl, A. 1847. « Das Verhältnis der Schriften des Lukas zu der Zeit ihrer Entstehung ». In *Theologische Jahrbücher. Vol. 6*, éd. Eduard Zeller, 293–304, Tübingen : Fues, 301.

30 Ce sont les suivantes : non consommation de la Pâque (Exode 12,43–49), respect du sabbat (Exode 20,10 ; 23,12 ; Deutéronome 5,14) ; interdiction de travailler le jour des Expiations (Lévitique 16,29) ; interdiction de sacrifier un enfant à Moloch (Lévitique 20,2) ; interdiction d'offrir une bête ayant une tare en sacrifice (Lévitique 22,18–20) ; interdiction du blasphème (Lévitique 24,16) ; sanction de la faute volontaire (Nombres 15,30) ; participation au sacrifice de la vache rousse (Nombres 19,10).

31 À titre d'exemple, nous donnerons la liste que fournit Talmud de Babylone Sanhédrin 56a : établissement de lois sociales (cours de justice [?]), interdiction du blasphème, de l'idolâtrie (Lévitique 17,7–9), des mariages dans les degrés de parenté proscrits (Lévitique 18,6–28), de l'effusion de sang (au sens criminel), du vol et de la consommation de la chair arrachée à un animal vivant (Lévitique 17,9–12).

32 Josephus, F. Contre Apion II,282, Juvénal, Satires XIV,96–106, Tertullien, Ad Nationes I,13,3–4.

33 Juvénal, Satires XIV,98–99.

34 On a pu y trouver, avec plus au moins de vraisemblance, des échos notamment en Apocalypse 2,14.20 ; Didachè 6,3 ; Homélies pseudo-clémentines VII,4.8 ; VIII,19 ; chez Justin, Dialogue avec Tryphon 34,8 ; Minucius Felix, Octavius 30,6 ; Tertullien, Apologétique 9,13 ; Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique V,1,26...

plement d'énoncer les règles leur permettant de se rencontrer tout en respectant une séparation des tables qui restait dans la logique de la pensée du Temple, du respect des frontières qu'elle requérait et de la différence des identités respectives des juifs et des païens qu'elle supposait.

Ce texte, émanation de Jacques, désavouait également Pierre qui, en tant que disciple, n'avait pas pu oublier l'étonnante liberté qu'avait affichée Jésus en de nombreuses occasions vis-à-vis de la Loi, et, plus particulièrement, de ses prescriptions rituelles (Marc 7,15 et //). Nous sommes d'avis que la vision dont l'auteur à Théophile fait grand cas en Actes 10,9-16, vision qui raconte comment Pierre est incité à immoler et à manger des animaux rassemblés sans distinction aucune³⁵, ce à quoi il se refuse car il n'a jamais rien consommé qui fût immonde ou impur, jusqu'à ce qu'il reçoive l'ordre de ne pas déclarer souillé ce que Dieu a purifié (Actes 10,15), remonte en fait à l'épisode de la résolution de l'incident d'Antioche. Pierre, sommé de s'expliquer sur son attitude à Antioche, aurait fait état de cette vision, qui remet précisément en question la distinction traditionnelle entre pur et impur³⁶, mais il ne serait pas parvenu à convaincre Jacques et les siens et aurait dû se soumettre à leur appréciation ou à leur verdict en acceptant la promulgation du décret apostolique.

Capable des plus grands élans mais aussi de surprenantes volte-face, ce dernier, qui s'était assurément compromis dans cette affaire, se trouvait désormais marginalisé à Jérusalem où le champ libre était laissé au conformisme de Jacques.

À vues humaines, toutes les conditions étaient ainsi réunies pour que le point de vue de Jacques prévale et que l'on en revienne à une forme de statu quo en matière de représentations identitaires fermées incompatibles avec toute forme d'hospitalité résolument ouverte. Mais c'était sans compter, d'une part, avec l'abnégation de Paul qui allait, contre vents et marées, continuer à faire prévaloir sa conception de l'Évangile et, d'autre part, avec les aléas de l'histoire et la chute du Temple, en l'an 70 de notre ère, événement qui allait radicalement changer le

35 Neyrey, J. H., 1991. « Ceremonies in Luke-Acts : The Case of Meals and Table-Fellowship ». In *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, éd. J. H. Neyrey, 361-387. Peabody : Hendrickson Publishers.

36 Dans son commentaire, Marguerat, D. Les Actes des Apôtres (1-12), 372, fait valoir que « c'est d'une rencontre et d'une hospitalité que le texte d'Actes 10,1-11,18 veut rendre compte », ce qui est juste, d'autant que la préposition *sun* (avec) joue un très grand rôle, en tant que telle ou en tant que préfixe, dans la scène de la rencontre entre Pierre et le centurion (Actes 10,23[2x].24[2x].25.27[2x]) et que le pronom *pas* (tout) revient tout aussi massivement dans le discours missionnaire de Pierre qui suit (Actes 10,35.36.38.39.40.43[2x]) pour souligner la dimension d'universalité déjà présente dans le ministère de Jésus. Par le biais de tels artifices, l'auteur des Actes cherche à attribuer une portée tout-à-fait générale à un récit traditionnel qui relatait sans doute de quelle manière Dieu était intervenu pour que soit ouverte, de façon isolée, la porte de l'Église à un païen d'une grande piété.

Quant à la levée de boucliers que soulève l'épisode à Jérusalem (Ac 11,1-18), elle pourrait refléter l'émoi qu'y a suscité ce que nous appelons l'incident d'Antioche, suite auquel Pierre aurait été contraint de venir s'expliquer devant la communauté jérusalémite sans parvenir en fait à la convaincre. On pourra noter en ce sens que le *tollé* qui accompagne manifestement l'arrivée de Pierre dans la ville sainte (Actes 11,2-3) a pour objet sa commensalité avec les incirconcis et que c'est en faisant référence à sa vision qu'il commence à argumenter (Actes 11,5-10). Le cadre apparaît ici très proche de celui de la tradition relative à la promulgation du décret apostolique en Actes 15,5-33 dans la mesure où, dans les deux cas, Pierre objecte sa propre expérience à des récriminations émises par des judéo-chrétiens. En revanche, la fin de la section conduisant d'Actes 11,1 à 11,18 quitte le terrain sur lequel la polémique s'était engagée. Ainsi, en Actes 11,18, l'objet initial de la polémique est étrangement oublié et on revient à la question traitée lors de l'assemblée de Jérusalem en Galates 2,1-10, à savoir la reconnaissance pure et simple de la mission aux païens. Dès lors le *cale* et l'unanimité se récréent comme par enchantement. Il est fort vraisemblable qu'ici l'auteur des Actes, qui déteste le conflit, fusionne ici deux traditions, l'une, précisément conflictuelle, relative à la résolution de l'incident d'Antioche et l'autre, consensuelle, relative à l'issue de l'Assemblée de Jérusalem.

paysage au sein duquel se mouvaient les premiers chrétiens et faire apparaître la voie tracée par Paul comme étant celle de l'avenir. Un avenir au cours duquel le mouvement chrétien naissant s'affranchirait du judaïsme et se rallierait majoritairement, en pouvant se fonder sur les affirmations et les positions défendues par Paul, à la conception d'un christianisme au sein duquel les questions de pureté ne seraient plus tenues comme déterminantes et qui se caractériserait par une propension à promouvoir une identité et une hospitalité ouvertes.

Nationalismus und/oder Offenheit für andere. Einige Prediger gegen Ende des Ersten Weltkriegs (1918)

MATTHIEU ARNOLD (EA 4378)

Das Treffen in Heidelberg zwischen den Evangelisch-Theologischen Fakultäten Heidelberg und Straßburg vor etwa fünfzehn Jahren führte mich dazu, die Brutalisierung Gottes in den Predigten des Ersten Weltkriegs zu untersuchen.¹ Meine Dankbarkeit an die Kollegen, die mich damals eingeladen haben, ist groß, denn seitdem habe ich mich regelmäßig den Predigten aus dem Ersten Weltkrieg zugewandt.² Jüngstes Ergebnis dieses anhaltenden Interesses ist ein 2017 erschienener Band mit Irene Dingel (Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz) mit dem Titel „Predigt im Ersten Weltkrieg. *La prédication durant la « Grande Guerre »*“.³ Um den Kreis zu schließen, – falls wir das so sagen können – möchte ich daher im Rahmen der Heidelberg-Straßburg-Treffen die Reden einiger Prediger gegen Ende des Krieges im Jahr 1918 analysieren.

Dazu werde ich drei Zeugen aufrufen: Karl Barth, Karl Alfons Witz-Oberlin und Albert Schweitzer. Ersterer und dritter sind bekannt, der zweite weniger. Dr. Karl-Reinhart Trauner, einer unserer Kollegen aus Wien, machte mich auf diesen Elsässer aufmerksam, der eine große Figur des Pazifismus⁴ ist und einst nach Österreich auswanderte.⁴

I. Karl Barth

Es ist nicht nötig, Karl Barth hier vorzustellen.

Es sei nur darauf hingewiesen, dass er seit Anfang 1918 für sechseinhalb Jahre Pfarrer des Dorfes Safenwill war, wo er mit seiner Familie (seine Frau Nelly und ihren drei Kindern Franziska, Markus und Christoph, die alle unter vier Jahren waren) im großen Pfarrhaus „Zum Fellenberg“ lebte. Das Jahr 1918 ist auch das Veröffentlichungsjahr seines berühmten Kommentars zum Römerbrief, an dem er seit 1916 gearbeitet hatte, von dem er aber erst Ende 1917 die Kommentierung der ersten sieben Kapitel abgeschlossen hatte.

1 Arnold, M. 2005. « Violence et image de Dieu dans les prédications protestantes de 1914–1918 ». In *Dieu est-il violent ? La violence dans les représentations de Dieu*, hrsg. v. Matthieu Arnold, Jean-Marc Prieur, 69–88. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.

2 Siehe z.B. Arnold, M. 2014. « “Je ne suis pas venu pour apporter la paix...” L’image et le message de Jésus-Christ dans les prédications de guerre, 1914–1918 ». In *Dire la guerre, penser la paix*, Frédéric Rognon (Hg.), 215–235. Genf: Labor et Fides; Ders., 2014. « Les prédications de guerre protestantes prononcées en Alsace à l’occasion de l’anniversaire du Kaiser ». *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* 160: 57–76; Ders., 2014–2015. „Die Kriegspredigten in Elsass-Lothringen 1914–1918“. *Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte* 8–9: 231–242.

3 Arnold, M., Dingel, I. (Hg.) 2017. *Predigt im Ersten Weltkrieg. La prédication durant la « Grande Guerre »* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Beiheft 109), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

4 Siehe Trauner, K. (Hg.) 2014. *Religionen im Krieg 1914–1918. Evangelische Kirche in Österreich*, Wien: Heeresgeschichtliches Museum.

Leider ist dies – insbesondere wegen dieses Kommentars – das schlechteste Jahr in Bezug auf die Predigten, die während des Krieges gehalten wurden, da die Predigt, die für Barth so wichtig – sogar lebenswichtig – war, in den Hintergrund trat:

vom 8. April bis 3. Mai war Barth in Zürich im Studienurlaub;

Von seiner Rückkehr aus dem Urlaub bis zum 15. September, brach Barth mit seiner Gewohnheit, seine Predigten Wort für Wort niederzuschreiben. Stattdessen notierte er einfach eine Predigtskizze (meist eine Doppelseite, viel weniger als die üblichen 8 Seiten);

Schließlich, wegen der Grippe-Epidemie, die Safenwill erstmals im Juli und dann vom 20. Oktober bis 24. November 1918, den Wochen, in denen der Waffenstillstand stattfand, erreichte, war Barth bettlägerig und predigte daher nicht. Als er am 22. Dezember (dem 4. Adventssonntag) den Waffenstillstand erwähnte, schrieb er über den Kampf Gottes *im* Menschen: „Es kann kein Stillstand sein zwischen Licht und Finsternis, der Krieg muß weitergehen. Die Adventsbotschaft vom kommenden Licht fordert uns auf, Adventsmenschen zu werden, die auf das siegreiche Licht harren.“⁵

Das bedeutet, dass für das Jahr 2018 die Ausbeute dürftig ist. Aber sie ist nicht nichtig, auch wenn es in den Predigten, die vollständig erhalten sind, weniger Hinweise auf aktuelle Ereignisse gibt als in den Vorjahren und hauptsächlich Ereignisse aus Russland angesprochen werden.

Erinnern wir uns einleitend noch einmal daran, dass Barth bereits 1914 der Vermengung zwischen Theologie und Nationalismus und damit der Vision eines nationalen und kriegerischen Gottes vehement widersprochen hat. Dem „Gott mit uns“ hatte er einen Gott entgegengesetzt, der „in uns“, also in jedem Menschen kämpft, indem er gegen seine Sünde kämpft. Er hatte erklärt, dass dieser Krieg der einzig legitime sei.⁶

1918 blieb Barth der Idee treu, dass es nicht auf der einen Seite gute Menschen und auf der anderen Seite schlechte Menschen gebe, sondern dass vor Gott alle Menschen schuldig seien.

In seiner Predigt vom 10. März 1918 sagte er auf Grundlage der in Römer 12,1–2 formulierten Mahnung, sich dieser Welt nicht gleich zu stellen, dass wir wohl verstehen müssen, „daß es sich bei dem Kampf, in welchen uns Paulus da schickt, nicht um einen Kampf der einen Menschen gegen die anderen handelt. Ach, das wäre so einfach, wenn wir denken könnten: da sind die Guten, dort sind die Bösen, da sind die edlen Menschen, dort sind die Schurken, da sind die Gotteskinder, dort die Weltkinder, und nun muß es sich entscheiden, wer recht hat. Ach, da würden wir uns gewiß alle mit Freuden zu den Guten drängen wollen! [...] Denn vom Standpunkt des Reiches Gottes aus betrachtet sind alle Unterschiede zwischen uns Menschen als solche erstaunlich geringfügig [...]. Der Kampf, den Gott führt, geht nicht gegen die Menschen, gegen keine Menschen, sondern für alle Menschen gegen das krankhafte, feindselige Wesen der alten Welt, gegen die Mächte und Gewalten, die uns alle beherrschen.“⁷

In seiner langen Palmsonntagspredigt (24. März 1918) spielt Barth auf die drei Tage zuvor in Frankreich begonnene Offensive an, in der die deutsche Armee vergeblich versuchte, einen entscheidenden Durchbruch zu erzielen:

„Wie ist's denn eigentlich, wenn wir uns nun anschicken, Ostern zu feiern, und zu gleicher Zeit beginnt da draußen eine Schlacht, die vielleicht die fürchterlichste dieses ganzen Krieges werden wird, und wir, wir gehören ganz unzweifelhaft auch zu der Menschheit, die den Krieg als etwas Notwendiges duldet, anerkennt und haben will, sind durch unser ganzes

5 Barth, K. 2002. *Predigten 1918*, Gesamtausgabe 1, hrsg. v. Hermann Schmidt, Zürich: Theologischer Verlag, 254f.

6 Siehe ders. 1974. *Predigten 1914*, Gesamtausgabe 1, hrsg. v. Ursula Fähler, Jochen Fähler, Zürich: Theologischer Verlag; Arnold, M. 2003. *Prêcher durant la Première Guerre Mondiale*. Barth et Schweitzer face à une théologie belliqueuse. *Foi & Vie* 102: 41–62.

7 Barth, K., *Predigten 1918*, 74.

Verhalten mitschuldig an dem Blut, das dort draußen vergossen wird, so mitschuldig wie nur jemand. [...] Müssen wir nicht sagen, daß Gott sich ja förmlich blamiert mit uns Menschen, wenn er uns immer wieder ernst nimmt, immer wieder auf uns eingeht, uns immer wieder antwortet – statt uns einmal so mißtrauisch zu behandeln, wie wir es eigentlich verdienten?“⁸

Barth spricht über „Mitschuld“. Auch in anderen Predigten erweckt er die Vorstellung, dass alle Menschen schuldig seien, auch wenn sie denken, dass sie nur Zuschauer von Ereignissen sind, die ihnen entgehen.⁹

Eine Woche später, am Ostersonntag, predigte Barth über 1. Korinther 15,19–20: „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir auch die Elendesten unter den Menschen. Nun aber ist Christus auferstanden als Erstling unter denen, die entschlafen sind.“

Barth scheint sein Publikum positiver zu sehen als in seiner vorherigen Predigt, wenn er sagt, dass jeder angesichts der Todesflut, die über ihn komme, versuche, Unterstützung und Trost zu finden:

„Wer von uns möchte nicht in diesem Augenblick aufspringen, um den Leiden des Krieges ein Ziel zu setzen, wenn er nur könnte! Wir geben uns auch Mühe genug, der verzehrenden Macht des Bösen Dämme entgegenzustellen, dem inneren Feind, der Leid an Leid über uns bringt, Trotz zu bieten, dem schleichenden Gift in unseren Adern mit Gegenmitteln zuwider zu arbeiten.“¹⁰

Und Barth erwähnt das Interesse der Schweizer sowohl an der politischen Situation, als auch an der Bildung junger Menschen und an der Friedensbewegung,¹¹ von der sie viel erwarten.¹² Aber, fährt der Prediger fort, „Christus ist dem Giftbaum an die Wurzel gegangen, während wir uns begnügen, an den Zweigen herumzuschneiden, die doch wieder nachwachsen.“¹³ Die folgenden Bemerkungen sind besonders charakteristisch für sein Denken, da sein Kommentar zum Römerbrief den Menschen, der sich selbst rechtfertigen will, scharf anprangert:

„Aber er hat bekämpft und sterben lassen den Menschen selbst, den Menschen, der sein Eigenes sucht und will, den Menschen, der gerecht und selig sein will, den Menschen, der aus Gottes Sache seine persönliche Sache machen will.“¹⁴

8 A.a.O., 93.

9 A.a.O., 72f: „Wir haben ja da alle zunächst scheinbar ganz mit Recht den Eindruck von einem gewaltigen Schicksal, gegen das der Einzelne nichts vermag. Aber bei diesem Eindruck, der eben im Grunde doch nicht richtig ist, sind nun Viele von uns stehen geblieben und reden über die Ereignisse wie Zuschauer im Theater: Werden sie denn nicht bald aufhören! Wenn die Leute doch Vernunft annähmen! Wenn Alle den Frieden so lieb hätten wie ich, so gäb's keinen Krieg! [...] Paulus würde uns dabei einfach ins Wort fallen und uns sagen: Und wenn Alles wahr wäre, was du vorbringst, und wenn du der frömmste, friedlichste Mensch wärest, *du* bist persönlich haftbar für das, was in der Welt vorgeht. Stell *du* dich einmal nicht dieser Welt gleich! Denk *du* einmal anders, als wir vor dem Kriege alle gedacht haben! Verlier *du* einmal etwas von der Ehrfurcht vor den Götzen, die wir vor dem Krieg alle angebetet haben! Wag *du*'s einmal, einen Schritt hinaus zu tun aus deinen vielen Wenn und Aber in die frische Luft der Freiheit, *du*, immer *du* und nicht der deutsche Kaiser und nicht die Bolschewiki, auf *dich* wartet Gott. Hast du's etwa schon getan, oder hat Gott bis jetzt nicht gerade auf *dich* umsonst warten müssen? Das Weitere wird sich finden. Ja, das Weitere wird sich finden, wenn du einmal ganz persönlich aus einem Zuschauer zu einem Mitarbeiter Gottes wirst.“

10 A.a.O., 117.

11 Zu den pazifistischen Stimmen siehe die lange Ausführung a.a.O., 137f.

12 Siehe a.a.O., 117: „Wir Schweizer können dabei an das Interesse denken, das wir alle von jeher den politischen Verhältnissen gewidmet haben, von deren Verbesserung wir viel erwarten, oder an die Aufmerksamkeit, die wir der Erziehung der Jugend schenken, wir können heutzutage an die Friedensbewegung denken, die sicher in jedem von uns einen Freund hat.“

13 Ebd.

14 Ebd.

So versucht Barth in seinen tiefgründigen und mutigen Predigten während des Krieges seinen Schweizer Zuhörern zu zeigen, dass sie nicht einfach nur unschuldige Zuschauer der Tragödie sind, die sich in den Ländern rund um die Schweizerische Eidgenossenschaft abspielt.

II. Charles Alphonse Witz-Oberlin

Mein zweiter Zeuge ist Charles Alphonse (nach seiner Auswanderung nach Österreich: Karl Alfons) Witz-Oberlin, geboren 1845 in Diedendorf im Elsass und mütterlicherseits mit Jean-Frédéric Oberlin, dem berühmten Pfarrer vom Ban-de-la-Roche, verwandt. Nach seinem Studium in Straßburg und Erlangen in den 1860er Jahren beendete Witz-Oberlin sein Studium 1869 mit einer Arbeit über den freien Willen und die Prädestination nach den *Loci communes* von Melancthon. Er war zunächst in Mülhausen, dann in Bischwiller (1871) Pfarrer. Im Jahr 1874 nahm er den Ruf der Reformierten Pfarrei von Wien (Österreich) an und erhielt die österreichische Staatsbürgerschaft. Er blieb bis zu seinem Tod 1918 Pfarrer. 1876 erhielt er seine Lizenz in Theologie, wurde aber erst 1908 Professor an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Wien. Er unterrichtete praktische Exegese, Missionsgeschichte und reformierte Symbolik.

1915 veröffentlichte Witz-Oberlin unter dem Titel *Während des Krieges* eine zwölfteilige Predigtreihe, die versuchte, Pazifismus und Nationalismus in Einklang zu bringen:

„Niemand hat das Christentum den Patriotismus verleugnet; umso weniger darf der Patriotismus seinerseits dem Christentum widerstreiten.“¹⁵

Oder besser gesagt, Witz-Oberlin ist, wie über ihn geschrieben wurde, eine „friedliche Stimme“, die sich dem vorherrschenden Diskurs entgegenstellt.

Auf diese Weise lässt er seine Zuhörer und Leser verstehen, dass blutiger Nationalismus nichts mit der Botschaft der Bergpredigt zu tun habe:

„Schwertlied, Schlachtruf, Blutrausch, ist Islams Art und Erdgeruch. Dagegen erschallt vom Berge, da Jesus lehrt, klar und kräftig die frohe Himmelskunde: Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gotteskinder heißen (Matth. 5,9)!“¹⁶

Im Gegensatz zu vielen Predigern seiner Zeit versuchte Witz-Oberlin nicht, die Radikalität des Feindesliebegebots oder die Vorschrift der Vergebung abzuschwächen, indem er zum Beispiel behauptete, dass sie in Kriegszeiten obsolet seien:

„Wehe aber dem Patriotismus, der das Christentum verleugnet! Oder möchten wir etwa die Forderungen des Reiches Gottes je nach den Zeitverhältnissen verändern, beschneiden? Welch eine Lästerung! Die Gebote Gottes sind ebenso unverbrüchlich wie unvergänglich. Selbst in Kriegszeiten. Auch dann lehrt Christus: Liebet eure Feinde! Auch dann fleht Christus vom Kreuz herab: Vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun! Auch dann lehrt er uns zu beten: Vergib uns unsere Schulden, wie wir vergeben unseren Schuldigern!“¹⁷

Nicht in seinen Predigten, die von ihm unveröffentlicht blieben, sondern in einem österreichischen Zeitschriftenartikel namens „Waffenstillstand in der Zwietracht“ rief er 1918 zum Frieden auf. Dies war der letzte Artikel, den er schrieb.¹⁸

15 Witz-Oberlin, K. A. 1915. *Während des Krieges. 12 Predigten gehalten in der Evangelisch-reformierten Kirche zu Wien*. Zürich: Füßli, 5.

16 A.a.O., 73; Predigt mit dem Titel „Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden!“

17 A.a.O., 40; Predigt mit dem Titel „Wann kommt das Reich Gottes?“ Sie auch a.a.O., 98 („Gottes Barmherzigkeit und Liebe“): „Soll doch der Primas von England [...] sich nicht entblödet haben, am letzten Osterfeste, das Gebot der Feindesliebe, für den Augenblick, unter allerlei Floskeln und Phrasen aufzuheben und obendrein seine Frechheit selbst zu karikieren durch das gleißnerische Versprechen, später nachzuholen, was er jetzt unterlassen muß. Welch niederträchtige Gesinnung! Welch tiefer Fall! Ist denn die Ewigkeit des Evangeliums und die Einigkeit in Christus nur mehr ein leeres Wort.“

18 Witz-Oberlin, K. A. 1918. *Trêve aux discordes! Revue d'Autriche* 5: 99–101.

Der Artikel bestätigt, dass Witz-Oberlin sein Streben nach Frieden nicht als Widerspruch zum Patriotismus, sondern vielmehr als dessen Ausdrucksform ansah. Er glaubte, dass alle Beziehungen vom Frieden ausgehend gedacht werden müssten und nicht vom Krieg, selbst wenn dieser „gerecht“ wäre: „si vis pacem para pacem (wenn du Frieden willst, bereite dich auf Frieden vor)“.

„Es ist die Pflicht der Diplomaten, über die Bedingungen [des Friedens] zu verhandeln; es ist unsere Pflicht, die Ausweitung des Friedens vorzubereiten und zu erleichtern.

Ich erlaube mir deshalb, dringend an alle Menschen guten Willens zu appellieren, in diesem Sinne zu handeln! [...]

Ein solches Handeln und eine solche Zusammenarbeit erwarte ich in erster Linie von den Vertretern der verschiedenen Kirchen, [von den] Priestern, den Pfarrern, den Geistlichen aller Kulte [sowie von den] Anhängern humanitärer und philanthropischer Ideen. Kinder des eines Gottes, ‚dessen Güte bis in den Himmel erhoben ist und dessen Wahrheit und Treue bis in den Himmel reicht‘ [vgl. Ps. 108, 5]; Jünger eines Heilandes, der in die Welt kam, um alle Schafe, die seine Stimme hören, in einem Stall zu sammeln [vgl. Joh. 10, 16]; Apostel der großen, edlen Ideen der Menschlichkeit, der Brüderlichkeit und der Solidarität! [...].“¹⁹

Und Witz-Oberlin betont die Notwendigkeit, diese Zusammenarbeit beizubehalten und bekräftigt, dass es nicht notwendig ist, die eigene Heimat zu verleugnen, sondern ganz im Gegenteil:

„Der Patriotismus selbst stellt uns diese Aufgabe. Wir dienen unserer Heimat, indem wir der [gesamten] Menschheit dienen! [...] Religiöse, humanitäre, philosophische und philanthropische Ideen sind interkonfessionell und international. Den Anhängern dieser Ideen obliegt es, ihre Fahnen über alle Schranken hinweg zu erheben und ohne Hintergedanken, ohne Furcht und ohne Groll zusammenzuarbeiten. Lassen wir die Vergangenheit Vergangenheit sein. Es ist die Zukunft, die uns fordert.“²⁰

Schließlich appelliert Witz-Oberlin auch an die Universitäten:

„Aber was ist eine Universität ohne universellen Charakter? Seien wir also universitär im vollen Sinne des Wortes! Kehren wir zur gemeinsamen Arbeit zugunsten einer allgemeinen Wissenschaft zurück! [...] Bisher haben wir nur staatliche Akademien. Gut! Lassen Sie uns doch den psychologisch günstigen Moment ergreifen und schaffen wir eine internationale Akademie, – eine wirklich universale – die uns helfen wird, nicht nur den Weg [dahin] vorzubereiten, sondern uns auf die Situation nach dem Friedensschluss vorzubereiten.“²¹

Witz-Oberlin starb nur wenige Wochen nach dem Waffenstillstand vom 11. November. Die darauf folgende Ereignisse gaben ihm Recht, da er darum bat einen gerechten Frieden einzusetzen, um einen dauerhaften Frieden zu sichern und den Unmut der „Besiegten“ nicht noch zu schüren. Wir wissen jedoch, dass der Vertrag von Versailles, der insbesondere für Frankreich eine Entschädigung verlangte, da dessen Land durch Krieg massiv verwüstet wurde, keinen solchen „gerechten Frieden“ darstellte.

19 A.a.O., 100. Deutsche Übersetzung von Trauner, K. (im Druck).

20 Ebd.

21 A.a.O., 101.

III. Albert Schweitzer

Albert Schweitzers Biographie ist wohlbekannt: Geboren 1875 im Elsass, Privatdozent im Neuen Testament und von 1902 bis 1912 Pfarrer in Straßburg, zog er 1913 nach Lambaréné und blieb dort den größten Teil des Krieges.²²

Als er im Sommer 1917 als deutscher Gefangener nach Frankreich zurückkehrte, nahm Schweitzer erst ein Jahr später, nachdem er mit seiner Frau in drei Internierungslagern gefangen war, die Tätigkeit als Prediger in der Gemeinde Saint-Nicolas wieder auf, die er von 1898 bis 1913 ausgeübt hatte.

Nachdem er am 18. August 1918 anlässlich des 43. Jahrestages der Amtsausübung seines Vaters in Gunsbach gepredigt hatte, wurde Schweitzer am 1. September operiert. Als er seine Gesundheit wiedererlangt hatte, wurde er wieder in sein Amt als Vikar der Gemeinde Saint-Nicolas eingesetzt.

Außerdem predigte er am 13. Oktober 1918 während des Wiedersehens mit der Gemeinde, der er vor dem Krieg erfolgreich gedient hatte, über den Text von Philipper 4,7, mit dem er sich fünfeinhalb Jahre zuvor von der Gemeinschaft verabschiedet hatte: „Der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christo Jesu.“ Nach einer eher im individuellen Stil gehaltenen Predigt am 3. November (über 1. Petrus 5,7: „Werft alle eure Sorgen auf ihn, denn er kümmert sich um euch“ und Galater 6,2, „Jeder soll die Last der anderen tragen; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“), folgte am 24. November eine sehr wichtige Predigt anlässlich des Gedenkens an die Toten. Dies war Schweitzers erste Rede nach dem Abzug der letzten deutschen Soldaten am 21. November 1918. Es ging um Offenbarung 21,4: „Gott wird euch alle Tränen von den Augen abwischen...“.

In seiner Predigt am 13. Oktober 1918 stellte Schweitzer mit Schmerz die Veränderungen fest, die sich in seiner Gemeinde seit seiner Abreise vollzogen hatten:

„Von den Knaben, die mit heller Stimme den Choral auf der Orgelepore sangen, als ich von euch Abschied nahm, sind viele als Männer gestorben und ruhen in ferner Erde. [...] Andere mußten die Söhne daran geben, auf die sie für die Tage des Alters zählten. Andere haben sich abgemüht, um Kindern eine Zukunft zu schaffen, und die Kinder sind nicht mehr da.“²³

Schweitzer weigerte sich, diese tragischen Ereignisse mit dem „Willen Gottes“ zu erklären. Alles, was er über diesen Willen sagen konnte, war, dass er auf ein spirituelles Ziel ausgerichtet sei. Solche Aussagen waren damals nicht unbedeutend, da viele der Predigten von 1914–1918 diesen Willen mit militärischen Erfolgen verbanden. Außerdem konzentrierte sich Schweitzer lieber darauf, eine spirituelle Lektion daraus zu ziehen, anstatt zu versuchen, eine Erklärung für den Krieg zu finden.²⁴ Diese Lektion gilt nicht nur für das deutsche Volk („*unser Volk*“), sondern für die gesamte Menschheit:

„Es muß einen Fortschritt geben; es muß eine Menschheit kommen, in der die Völker durch geistige Ziele miteinander geeint sind und das Höchste erstreben, was es hienieden geben kann.“²⁵

22 Für die Jahre vor seiner Abreise nach Lambaréné erlauben wir uns, auf unser Buch zu verweisen: Arnold, M. 2019. *Albert Schweitzer. Seine Jahre im Elsass (1875–1913)*, übers. v. Gerhard Philipp Wolf. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

23 Schweitzer, A. 2001. *Predigten 1898–1948*, hrsg. v. Erich Gräßer, Richard Brüllmann. München: Beck, 1199.

24 Siehe a.a.O., 1200: „Nicht darf es für dich heißen: Wie erkläre ich die Ereignisse, die mir begegnen, sondern: Was mache ich aus ihnen? Das ist das tiefere Verstehen, zu dem wir durchdringen müssen.“

25 A.a.O., 1202, siehe auch 1203: „Aber aus der Zerstörung, durch die wir hindurchgegangen sind, wollen wir den Glauben an die Zukunft der Menschheit als das kostbarste Ideal in die neue Zeit hinüberretten und dem kommenden Geschlechte übergeben.“

Nachdem er sich am 3. November 1918 mit bodenständigeren Themen beschäftigt hatte, den täglichen Anliegen seiner Gemeindeglieder, behandelte Schweitzer am 24. November 1918 erneut die Frage der Zukunft der Menschheit.

Er predigte drei Tage, nachdem die deutschen Soldaten Straßburg verlassen hatten und die französischen Truppen triumphal empfangen worden waren. Der Kontext, in dem er von der Kanzel aus spricht, ist geprägt von einer Atmosphäre der Rache, ja des Hasses an den „Altdeutschen“, den Auswanderern, die sich nach 1871 in Straßburg niedergelassen hatten und dort teils seit zwei Generationen lebten. Umso bemerkenswerter ist seine mutige Predigt, die jeden Triumph und Nationalismus vermeidet.

Schweitzer befindet sich auch im liturgischen Rahmen des Gottesdienstes zum „Gedenken der Verstorbenen“, der am letzten Sonntag eines Kirchenjahres stattfindet. In der Kirche des Augsburger Bekenntnisses ist es üblich, im bald endenden Kirchenjahr unter Anwesenheit von Angehörigen an die Verstorbenen zu erinnern. Es ist davon auszugehen, dass das Publikum von Schweitzer zahlreich war und dass sich angesichts der Zusammensetzung der deutschen Gemeinde Saint-Nicolas „Stammelsässer“ und „Altdeutsche“ vermischt.

Nachdem er unverblümt von den schrecklichen Umständen gesprochen hat, unter denen Menschen während des Krieges sterben („Zum fünften Male [seit 1914] haben wir in der Zeit, da der Herbst sich zum Winter neigt, nicht nur der Toten zu gedenken, die starben, weil Alter, Krankheit oder Unglücksfall sie dahinraffte, sondern auch derer, die von Menschenhand im mörderischen Kriege fielen“²⁶), erklärte Schweitzer, dass das Leid, das von Menschen für andere Menschen verursacht wird, nun der Vergangenheit angehöre. Es gehe jetzt in allen Völkern darum, sich an die Verstorbenen zu erinnern, indem man ihnen etwas verspreche:

„Daß ihr Tod nicht nutzlos gewesen [ist]. Sie haben sich dahingegeben in allen Ländern, um jeder sein Volk vor den Greueln des Krieges zu bewahren und ihm die Freiheit zu erhalten. Und jedes Volk muß seinen Toten dafür danken. [...] Jetzt [...] stehen die, die geopfert wurden, als eine Schar, in der es keine Unterschiede von Rasse und Nation mehr gibt, als Menschen, die in Leid und Schmerz geeint sind, vor uns und fordern etwas von uns.“²⁷

Diese Toten aus allen Ländern fordern, dem Leben mehr Bedeutung als je zuvor beizumessen, denn sie selbst waren Opfer dieser Lebensverachtung, die die Generäle dazu veranlasste, auf rationale Weise die Zahl der Menschenleben zu berechnen, die dieser oder jener Triumph kosten würde.²⁸

Deshalb müssen die Menschen aller Nationen ihren Kindern die Überzeugung hinterlassen, „daß das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ [Ex. 20,13] eine viel tiefere Bedeutung hat, als die Menschen, die uns erzogen, und wir selbst für wahr gelten ließen.“ Mit anderen Worten, „die Ehrfurcht vor Menschenleid und Menschenleben, vor dem kleinsten und unscheinbarsten, sei das eiserne Gesetz, das hinfort die Welt regiere.“²⁹

26 „Wie sind sie gestorben? Das Geschoß hat ihren Leib zerrissen und sie verbluteten, im Drahtgeflecht hingen sie wimmernd und schmachend tagelang, ohne daß ihnen ein Mensch Hilfe bringen konnte; auf kalter Erde erfroren sie in der Nacht; eine Sprengladung verschüttete sie oder warf sie zerfetzt in die Luft; gurgelnde Wasser zogen das Schiff, auf dem sie fuhren, in die Tiefe [...]. Die, die nicht im Felde oder auf dem Wasser starben, gingen dahin, nachdem sie Wochen und Monate alle Qualen im Lazarett erduldet und mit dem Leben um die Existenz eines Krüppels gerungen hatten.“ (Schweitzer, A., *Predigten 1898–1948*, 1208).

27 A.a.O., 1209.

28 Siehe a.a.O., 1209f: „Um unserer Schuld willen sind sie dahingegeben. Zu leicht dachte man in allen Völkern vom Wohl und Wehe des einzelnen Menschen. Zu gering beurteilte man das Menschenleben, diesen geheimnisvollen, unersetzlichen Wert. Zu leichtsinnig sprach man von Krieg und dem Elend, das er bringt. Man war gewohnt, für äußere Erfolge soundso viel Menschenleben in Rechnung zu setzen und verherrlichte und besang diese Unmenschlichkeit.“

29 A.a.O., 1210.

Man muss Schweitzers Predigt, die nie von *den Franzosen* oder *den Deutschen* spricht, sondern von „Menschen“, von „Menschheit“, mit der Predigt vergleichen, die zwei Tage später im Temple Neuf von seinem ehemaligen Kollegen aus Saint-Nicolas, Charles Théodore Gérold, gehalten wurde. Gérold wurde zu Beginn des Krieges von den Deutschen zurückgewiesen und würdigte „unsere französischen Brüder, jene tapferen Soldaten, die beim ersten Aufruf des Vaterlandes ihre Familien, ihre Arbeit, ihre Projekte und ihre Hoffnung verlassen haben, und mit einem Herzen für die Befreiung der gefangenen Brüder und die Verteidigung des Mutterlandes aufmarschierten“.³⁰

Im Gegensatz zu dieser Predigt ist Schweitzer von jeglichem Nationalismus entfernt. Ähnlich wie Karl Barth – wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten – beharrt er auf dem sündigen Charakter eines jeden seiner Zuhörer, wenn er von allen, die im Krieg gefallen sind, erklärt: „Um unserer Schuld willen sind sie dahingegangen“.³¹

Seine Predigt gehört eher in die Gattung von einem Sündenbekenntnis als in die einer triumphalen Rede. Wie wir jedoch gesehen haben, begnügte sich Schweitzer nicht damit, sich nur auf die eigene Brust zu klopfen. Die Toten aller Länder, die *ohne Unterschied* im Tod vereint sind, haben eine Lektion für die Lebenden:

„Wir sind berufen, den Schritt zu tun, den die Menschheit bisher nicht tun konnte, wir können nicht anders, die Toten helfen uns dazu und zwingen uns dazu. ‚Noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen.‘ Das erste, das ist die Welt, in der keine Ehrfurcht vor dem Menschenleben war, und sich selbst aus dem Gesetz der göttlichen Liebe heraus unter die Gewalt des Elends gestellt hat, das Menschen über Menschen bringen können. Das zweite, das andere ist das Reich Gottes, für das Jesus, für das die Millionen in diesen Monaten gestorben sind, wenn wir nicht als das Geschlecht, das hört und nicht hört und sieht und nicht sieht [Matthäus 13,13], ihren Tod umsonst machen.“³²

So versucht Schweitzer, wenn er auch wie andere Prediger vom Opfer von Millionen von Menschen spricht, nicht nationale Gegensätze wiederzubeleben, sondern die Entstehung einer „geläuterten“ und versöhnten Menschheit zu beschleunigen, die unter Beachtung des Gebotes der „Ehrfurcht vor dem Leben“ am Reich Gottes wirkt.

IV. Fazit

Meine Leser werden bemerkt haben, wie wichtig jedem der drei Prediger, die ich kurz untersucht habe, die *Menschheit* ist. Es ist, so scheint es mir, diese Betonung der Menschheit, die gleichzeitig eine authentische Offenheit gegenüber dem anderen ermöglicht.

Menschheit, solidarisch in der Sünde bei Karl Barth, daher nicht in die „Guten“ und die „Schlechten“ aufzuteilen: Jeder Mensch muss durch Christus erneuert werden.

Die Menschheit, die von Witz-Oberlin zur Solidarität und Brüderlichkeit aufgerufen wurde, für die der Dienst an der Menschheit gleichbedeutend ist mit dem Dienst am eigenen Land; die Menschheit ist eingeladen, Gerechtigkeit zu praktizieren und die Bedingungen für einen dauerhaften Frieden zu fördern. Menschheit, die – beim liberalen Theologen Schweitzer, der zögerlicher als Barth über die Sünde spricht – im Krieg einen hohen Preis gezahlt hat, aber auch anderen Leid zugefügt hat; vor allem ist die Menschheit aufgerufen, das Gebot „Du sollst

30 Diese Predigt ist nicht im Wortlaut ausführlich bekannt, aber ihre Aussagen, die wir zitiert haben, sind in einer Zeitschrift berichtet: *En souvenir des services religieux qui ont été célébrés au Temple-Neuf de Strasbourg: Le 26 novembre 1918, pour fêter l'entrée des troupes en notre ville : et le 8 décembre 1918, à l'occasion de la reprise des cultes français dans notre église*, Straßburg: Imprimerie Alsacienne 1919.

31 A.a.O., 1209.

32 A.a.O., 1211.

nicht töten“ endlich ernst zu nehmen, indem sie seine positive Seite, „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu üben, fördert.

Weder Barth noch Witz-Oberlin noch Schweitzer haben das Land oder die Nation heiliggesprochen; aber sie haben auch nicht den anderen geheiligt³³ oder über sich gestellt. Sie verteuflten 1914 nicht die Vertreter anderer Nationen oder Völker und 1918 waren sie auch nicht naiv. Unter diesen drei authentischen Theologen gibt es also weder „Allophobie“ noch „Allophilie“, sondern einfach das Bewusstsein, dass alle Menschen Teil derselben Menschheit sind. Die fehlbare Menschheit muss erneuert werden (Barth) und durch die in Jesus Christus geoffenbarten Gebote Gottes zur Verantwortung gezogen werden (Witz-Oberlin, Schweitzer).

Hundert Jahre nach Barth, Witz-Oberlin und Schweitzer haben wir noch viel von ihnen zu lernen.

33 Der einzige „Andere“, der heilig sei, würde Barth sagen, sei der „ganz Andere“.

Nationalisme et/ou ouverture à l'autre.

Quelques prédicateurs vers la fin de la Première Guerre mondiale (1918)

MATTHIEU ARNOLD (EA 4378)

La rencontre, à Heidelberg, entre les Facultés de Théologie protestante de Heidelberg et de Strasbourg, il y a une quinzaine d'années, m'avait amené à étudier la brutalisation de Dieu dans les sermons de la Première Guerre mondiale.¹ Ma reconnaissance envers les collègues qui m'avaient invité à cette époque est grande, car depuis lors, je suis revenu régulièrement vers les sermons prononcés durant la Première Guerre mondiale.² Le dernier fruit de cet intérêt durable est un volume paru en 2017 et édité avec Irene Dingel (Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mayence), *Predigt im Ersten Weltkrieg. La prédication durant la « Grande Guerre »*.³ C'est donc, pour boucler la boucle, si l'on peut dire, que, dans le cadre des rencontres Heidelberg-Strasbourg j'aimerais analyser les discours de quelques prédicateurs vers la fin de la guerre, en 1918.

Pour ce faire, je convoquerai trois témoins : Karl Barth, Carl-Alfons Witz Oberlin et Albert Schweitzer. Le premier et le troisième sont bien connus, le deuxième l'est moins, et c'est un de nos collègues de Vienne, le docteur Karl-Reinhard Trauner, qui a attiré mon attention sur cet Alsacien émigré en Autriche, grande figure du pacifisme.⁴

I. Karl Barth

Point n'est besoin de présenter ici Karl Barth.

On signalera simplement qu'au début de 1918, voilà six ans et demi qu'il est pasteur du village de Safenwill, où il vit avec sa famille (son épouse Nelly et leurs enfants, tous trois âgés de moins de quatre ans : Franziska, Markus et Christoph) dans le grand presbytère « Zum Fellenberg ». L'année 1918 est aussi l'année de son célèbre commentaire sur l'épître aux Romains, auquel il travaillait depuis 1916, mais dont il avait commenté seulement les sept premiers chapitres à la fin de 1917.

1 Arnold, M. 2005. « Violence et image de Dieu dans les prédications protestantes de 1914–1918 ». In *Dieu est-il violent ? La violence dans les représentations de Dieu*, éd. Matthieu Arnold & Jean-Marc Prieur. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 69–88.

2 Voir par exemple : Arnold, M. 2014. « 'Je ne suis pas venu pour apporter la paix...' L'image et le message de Jésus-Christ dans les prédications de guerre, 1914–1918 ». In *Dire la guerre, penser la paix*, Frédéric Rognon (dir.), Genève : Labor et Fides, 215–235 ; Id. 2014. « Les prédications de guerre protestantes prononcées en Alsace à l'occasion de l'anniversaire du Kaiser ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 160 : 57–76 ; Id. 2014–2015. Die Kriegspredigten in Elsass-Lothringen 1914–1918. *Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte* 8–9 : 231–242.

3 Arnold, M., Dingel, I. (éd.) 2017. *Predigt im Ersten Weltkrieg. La prédication durant la « Grande Guerre »*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz ; Beiheft 109).

4 Voir Trauner, K. (éd.) 2014. *Religionen im Krieg 1914–1918. Evangelische Kirche in Österreich*. Vienne : Heeresgeschichtliches Museum.

Malheureusement – en raison notamment de ce commentaire –, il s'agit de l'année la plus pauvre en ce qui concerne les sermons prononcés durant la guerre, la prédication, pourtant si importante, voire vitale, pour Barth, passant à l'arrière-plan :

- du 8 avril au 3 mai, Barth bénéficie d'un congé d'études à Zurich ;

- à partir de son retour de congés jusqu'au 15 septembre, Barth a rompu avec son habitude de rédiger ses sermons mot à mot, et il s'est contenté de coucher sur le papier une esquisse de prédication (généralement un recto-verso, soit bien moins que les 8 pages habituelles) ;

- enfin, en raison de l'épidémie de grippe, qui avait atteint Safenwill pour la première fois en juillet, du 20 octobre au 24 novembre 1918 – soit les semaines durant lesquelles se produisit l'Armistice – Barth, alité, n'a pas prêché ; lorsque, le 22 décembre (le 4^e dimanche de l'Avent), il évoque enfin l'Armistice, c'est pour écrire, à propos du combat que Dieu mène en l'être humain : « Il ne peut pas y avoir de trêve entre la lumière et les ténèbres, la guerre doit se poursuivre. Le message de l'Avent, qui parle de la lumière qui vient, exige que nous devenions des hommes de l'Avent qui aspirent à la lumière victorieuse. »⁵

C'est dire que, pour l'année 2018, la moisson est maigre. Mais elle n'est pas nulle, même si, dans les sermons qui nous sont conservés intégralement, les références à l'actualité sont moins nombreuses que les années précédentes et concernent principalement les événements de Russie.

Rappelons, toujours en guise d'introduction, que, dès 1914, Barth s'était opposé avec véhémence à la collusion entre la théologie et le nationalisme, et donc à la vision d'un Dieu national et guerrier. Au « Gott mit uns (Dieu avec nous) », il avait opposé un Dieu qui combat « en nous » – donc en chaque homme –, en luttant contre le péché de ce dernier. Il avait déclaré que cette guerre-là était la seule légitime.⁶

En 1918, Barth reste fidèle à l'idée qu'il n'y a pas les bons d'un côté et les méchants de l'autre, mais que, devant Dieu, tous les êtres humains sont coupables.

Il nous faut bien comprendre, affirme-t-il avec force dans son sermon du 10 mars 1918, qui se fonde sur Romains 12,1-2, « Ne vous conformez pas au monde... », que le combat dans lequel Paul nous envoie n'est pas un combat qui oppose un homme aux autres êtres humains. Ah, combien ce serait simple si nous pouvions penser de la sorte : les bons sont ici, les méchants sont là, les gens nobles sont ici, les vauriens sont là, les enfants de Dieu sont ici, les enfants du monde sont là, et maintenant, il faut que se décide qui a raison. Ah, [si cela se passait ainsi,] tous voudrions nous précipiter joyeusement dans le camp des bons ! [...] En effet, en considérant les choses à partir de la perspective du Royaume de Dieu, toutes les différences entre les êtres humains sont étonnamment insignifiantes [...]. Le combat que Dieu mène ne s'en prend pas aux hommes, il ne s'en prend à aucun homme, mais il prend parti pour tous les hommes contre l'essence malade, haineuse du vieux monde, contre les puissances et les dominations qui règnent sur nous tous.⁷

Dans sa longue prédication du dimanche des Rameaux (24 mars 1918), Barth fait allusion à l'offensive qui a débuté en France trois jours plus tôt et par laquelle l'armée allemande tente – en vain – une percée décisive :

« Comment cela se passe-t-il lorsque nous nous préparons à fêter Pâques et que, dans le même temps, au-dehors, débute une bataille qui, peut-être, sera la plus effroyable de toute cette guerre, et que nous, nous appartenons sans conteste à cette humanité qui tolère cette guerre

5 « Es kann kein Stillstand sein zwischen Licht und Finsternis, der Krieg muß weitergehen. Die Adventsbotschaft vom kommenden Licht fordert uns auf, Adventsmenschen zu werden die auf das siegreiche Licht harren. » (Barth, K. 2002. *Predigten 1918*, Gesamtausgabe 37. Zurich : Theologischer Verlag : 254s).

6 Voir Barth, K. 1999. *Predigten 1914*, Gesamtausgabe 5. Zurich : Theologischer Verlag ; Arnold, M. 2003. *Prêcher durant la Première Guerre Mondiale : Barth et Schweitzer face à une théologie belliqueuse. Foi & Vie* 102 : 41-62.

7 Barth, K., *Predigten 1918*, 74.

comme quelque chose de nécessaire, la reconnaît pour telle et veut qu'il en soit ainsi ? Par tout notre comportement, nous sommes coupables du sang qui est versé au-dehors ; nous sommes tout aussi coupables que n'importe qui. Ne nous faut-il pas dire qu'à cause de nous autres, les êtres humains, Dieu se ridiculise formellement lorsque, sans discontinuer, il nous prend au sérieux, vient à notre rencontre et nous répond au lieu de nous traiter avec méfiance comme nous le mériterions vraiment. »⁸

Barth parle de « *Mitschuld* ». Dans d'autres sermons également, il évoque l'idée que tous les hommes sont coupables, quand bien même ils estimerait n'être que les spectateurs d'événements qui les dépassent.⁹

Une semaine plus tard, le dimanche de Pâques, Barth prêche sur 1 Corinthiens 15,19–20 : « Si nous plaçons notre espérance en Christ dans cette vie seulement, nous sommes les plus misérables des hommes. À présent, le Christ est ressuscité des morts et il est devenu le premier parmi ceux qui dorment. »

Barth semble considérer son auditoire de manière plus positive que dans son sermon précédent lorsqu'il affirme que chacun tente de trouver un appui et un réconfort face au flot de la mort qui déferle sur lui :

« Lequel d'entre nous ne bondirait pas à l'instant pour mettre un terme aux souffrances de la guerre, si seulement il le pouvait ! Nous nous donnons suffisamment de peine pour endiguer la puissance dévorante du mal, pour braver l'ennemi intérieur qui ajoute la souffrance à la souffrance, pour combattre, à l'aide d'antidotes, le poison qui s'infiltré dans nos veines. »¹⁰

Et Barth d'évoquer l'intérêt que les Suisses accordent à la situation politique, à l'éducation de la jeunesse ou encore au mouvement pacifiste¹¹, dont ils attendent beaucoup.¹² « Toutefois, poursuit le prédicateur, le Christ a attaqué le mal à la racine tandis que nous nous contentons d'en couper les branches. » Les propos qui suivent sont particulièrement caractéristiques de sa pensée, puisque son commentaire sur l'épître aux Romains dénonce avec force l'être humain qui veut s'autojustifier :

« Mais il a combattu et fait mourir l'être humain en personne, l'être humain qui recherche et veut ce qui lui est propre, l'être humain qui veut être justifié et sauvé, l'être humain qui veut faire de la cause de Dieu sa propre cause. »¹³

8 Ibid., 93.

9 Voir ainsi *ibid.*, 72s : « Wir haben ja da alle zunächst scheinbar ganz mit Recht den Eindruck von einem gewaltigen Schicksal, gegen das der Einzelne nichts vermag. Aber bei diesem Eindruck, der eben im Grunde doch nicht richtig ist, sind nun Viele von uns stehen geblieben und reden über die Ereignisse wie Zuschauer in einem Theater: Werden sie denn nicht bald aufhören! Wenn die Leute doch Vernunft annähmen! Wenn Alle den Frieden so lieb hätten wie ich, so gäb's keinen Krieg! [...] Paulus würde uns dabei einfach ins Wort fallen und sagen: Und wenn alles wahr wäre, was du vorbringst, und wenn du der frömmste, friedlichste Mensch wärest, *du* bist persönlich haftbar für das, was in der Welt vorgeht. Stell *du* dich einmal nicht dieser Welt gleich! Denk *du* einmal anders, als wir vor dem Kriege alle gedacht haben! Verlier *du* einmal etwas von der Ehrfurcht vor aller Götzen, die wir vor dem Kriege alle angebetet haben! Wag *du's* einmal, einen Schritt hinaus zu tun aus deinen vielen Wenn und Aber in die frische Luft der Freiheit, *du*, immer *du* und nicht der deutsche Kaiser und nicht die Bolschewiki, auf *dich* wartet Gott. Hast du's etwa schon getan, oder hat Gott bis jetzt nicht gerade auf *dich* umsonst warten müssen? Das Weitere wird sich finden. Ja, das Weitere wird sich finden, wenn du einmal ganz persönlich aus einem Zuschauer zu einem Mitarbeiter Gottes wirst. »

10 Ibid., 117.

11 Sur les voix pacifistes, voir aussi le long développement, *ibid.*, 137s.

12 Voir *ibid.*, 117 : « Wir Schweitzer können dabei mit Interesse denken, das wir alle von jeher den politischen Verhältnissen gewidmet haben, von deren Verbesserung wir viel erwarten, oder an die Aufmerksamkeit, die wir der Erziehung der Jugend schenken, wir können heutzutage an die Friedensbewegung denken, die sicher in jedem von uns einen Freund hat. »

13 Ibid.

Ainsi, dans les sermons, profonds et courageux, qu'il prononce durant la guerre, Barth s'applique à démontrer à ses auditeurs suisses qu'ils ne sont pas simplement les spectateurs innocents de la tragédie qui se déroule dans les pays qui entourent la Confédération helvétique.

II. Charles Alphonse Witz-Oberlin

Mon deuxième témoin est Charles Alphonse (une fois qu'il aura émigré en Autriche : Karl Alfons) Witz-Oberlin, né en 1845 à Diedendorf en Alsace et apparenté par sa mère à Jean-Frédéric Oberlin, le célèbre pasteur du Ban-de-la-Roche. Après des études à Strasbourg et à Erlangen dans les années 1860, Witz-Oberlin termine ses études en 1869 avec un travail sur le libre arbitre et la prédestination d'après les *Loci communes* de Melancthon. Il est nommé pasteur à Mulhouse, puis à Bischwiller (1871). En 1874, il accepte un appel de la paroisse réformée de Vienne (Autriche) et reçoit la nationalité autrichienne. Il restera pasteur jusqu'à sa mort en 1918. Il est licencié en théologie dès 1876, mais ne devient professeur à la Faculté de Théologie protestante de Vienne qu'en 1908. Il y enseigne l'exégèse pratique, l'histoire de la mission et la symbolique réformée.

En 1915, Witz-Oberlin publie une série de 12 prédications, *Während des Krieges*, qui tentent de concilier le pacifisme et le nationalisme :

« Jamais le christianisme n'a renié le patriotisme ; bien moins encore le patriotisme ne doit-il s'opposer au christianisme. »¹⁴

Ou plutôt, Witz-Oberlin fait retentir, comme on a pu l'écrire à son sujet, une « voix pacifique » qui s'oppose aux discours ambiants.

Ainsi, il fait comprendre à ses auditeurs et à ses lecteurs que le nationalisme sanglant n'a rien à voir avec le message du Sermon sur la montagne :

« Les cantiques qui célèbrent le glaive, les appels à massacrer et la griserie du sang, voilà ce qui est conforme à la manière d'être de l'islam et à sa réputation. Mais par opposition, retentit avec clarté et puissance, depuis la montagne où Jésus enseigne, ce message joyeux venu du ciel : « Bienheureux les artisans de paix, car on les appellera enfants de Dieu (Matthieu 5,9)! »¹⁵

À la différence de bien des prédicateurs de son temps, Witz-Oberlin ne cherche pas à atténuer la radicalité du commandement de l'amour pour les ennemis ou l'injonction de pardonner, en affirmant, par exemple, qu'ils sont caducs en temps de guerre :

« Mais malheur au patriotisme qui renie le christianisme ! Ou bien souhaiterions-nous modeler et rogner les exigences du Royaume de Dieu en fonction des circonstances ? Quel blasphème [cela serait] ! Les commandements de Dieu sont inviolables autant qu'immortels. Y compris en temps de guerre. Dans ces périodes également, le Christ enseigne : « Aimez vos ennemis ! » Dans ces périodes également, il implore du haut de la croix : « Pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font ! » Dans ces périodes également, il nous enseigne à prier : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés! »¹⁶

14 Witz-Oberlin, K. A. 1915. *Während des Krieges*. Zurich : Füßli, 5.

15 Ibid., 73 ; sermon intitulé : « Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden! »

16 Ibid., 40 ; sermon intitulé : « Wann kommt das Reich Gottes? » Voir aussi ibid., 98 (« Gottes Barmherzigkeit und Liebe ») : « Soll doch der Primas von England [...] sich nicht entblödet haben, am letzten Osterfeste, das Gebot der Feindesliebe, für den Augenblick, unter allerlei Floskeln und Phrasen aufzuheben und obendrein seine Frechheit selbst zu karikieren durch das gleißnerische Versprechen, später nachzuholen, was er jetzt unterlassen muß. Welch niederträchtige Gesinnung! Welch tiefer Fall! Ist denn die Ewigkeit des Evangeliums und die Einigkeit in Christus nur mehr ein leeres Wort. »

Toutefois, en 1918, ce n'est pas dans ses sermons (il ne les a pas publiés), mais dans un article de la Revue d'Autriche, « Trêve aux discordes ! »¹⁷ – le dernier article qu'il ait écrit –, que Witz-Oberlin appelle à la paix.

Cet article confirme que Witz-Oberlin voyait dans son aspiration à la paix non pas une contradiction avec le patriotisme, mais, bien plutôt, une manière d'exprimer ce dernier. Il estime en effet qu'il faut penser toutes les relations à partir de la paix – et non pas de la guerre, fût-elle « juste » : « si vis pacem para pacem (si tu veux la paix, prépare la paix) ».

« Aux diplomates, le soin de négocier les conditions [de paix] ; à nous, le devoir de préparer, de faciliter l'expansion de la paix.

Je me permets par conséquent d'adresser à tous les hommes de bonne volonté un pressant appel en faveur de cette activité ! [...]

Cette activité, cette coopération, je l'attends en premier lieu des représentants des diverses Églises, des prêtres, pasteurs, ministres de tous les cultes, défenseurs attirés des idées humanitaires et philanthropiques. Enfants d'un Dieu « dont la bonté s'élève jusqu'aux cieux et dont la vérité, la fidélité, s'étend jusques aux nues » [Ps 108,5] ; disciples d'un Sauveur qui est venu au monde pour « réunir en une seule bergerie toutes les brebis qui entendent sa voix » [Jn 10, 16] ; apôtres des grandes, des nobles idées d'humanité, de fraternité, de solidarité [...]. »¹⁸

Et Witz-Oberlin d'insister sur la nécessité de cette collaboration, en affirmant qu'il n'est pas nécessaire de renier sa patrie (*Heimat*), bien au contraire :

« Le patriotisme même nous impose cette tâche. Nous servons notre patrie en servant l'humanité ! [...] Les idées religieuses, humanitaires, philosophiques, philanthropiques sont interconfessionnelles, internationales. Aux défenseurs de ces idées incombe le devoir d'élever leur drapeau au-dessus de toutes les barrières, de serrer les rangs sans arrière-pensées, sans crainte et sans ressentiment. Que le passé reste le passé : c'est l'avenir qui nous réclame. »¹⁹

Souhaitons-le enfin, Witz-Oberlin en appelle également aux universités :

« Mais qu'est-ce qu'une université sans caractère universel ? Soyons donc universitaires dans toute l'acception de ce mot ! Reprenons le travail commun en faveur de la science générale ! [...] Jusqu'ici nous n'avons que des Académies nationales. Eh bien ! Saisissons au vol le moment psychologique [sic !] et créons une Académie internationale – vraiment universelle – : nous aiderons non pas seulement à préparer les voies mais à préparer l'avenir à une entente après la paix. »²⁰

Witz-Oberlin est décédé quelques semaines seulement après l'armistice du 11 novembre, et la suite des événements lui a donné tragiquement raison puisque, pour assurer une paix durable, il demandait que cette paix fût juste afin d'éviter de nourrir le ressentiment chez les « vaincus ». Or, nous savons que le Traité de Versailles, qui exigeait notamment pour la France, pays ravagé par une guerre qui s'était massivement déroulée sur son sol, des compensations que l'on peut comprendre, n'a pas constitué une telle « paix juste ».

17 Witz-Oberlin, K. A. 1918. Trêve aux discordes ! *Revue d'Autriche* 5 : 99–101.

18 Ibid., 100.

19 Ibid.

20 Ibid., 101.

III. Albert Schweitzer

La biographie d'Albert Schweitzer est bien connue : né en Alsace en 1875, Privatdozent en Nouveau Testament et vicaire à Strasbourg de 1902 à 1912, il part pour Lambaréné en 1913 et y reste la plus grande partie de la guerre.²¹

Revenu en France à l'été de 1917, en tant que prisonnier allemand, ce n'est qu'un an plus tard, après avoir passé, avec son épouse, dans trois camps d'internement, que Schweitzer reprend à Saint-Nicolas l'activité de prédicateur qui avait été la sienne de 1898 à 1913.

Après avoir prêché, le 18 août 1918 à l'occasion du 43^e anniversaire du pastorat de son père à Gunsbach, Schweitzer avait été opéré le 1^{er} septembre. Lorsqu'il eut recouvré la santé, il fut réintégré dans ses fonctions de vicaire de Saint-Nicolas.

Aussi, le 13 octobre 1918, lors des retrouvailles avec la communauté qu'il avait desservie avec succès avant-guerre, il prêcha sur le texte de Philippiens 4,7, avec lequel il avait pris congé cinq ans et demi auparavant : « La paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, maintienne vos cœurs et vos sens en Christ Jésus. » Après un sermon de tonalité plutôt individuelle, le 3 novembre (1 Pierre 5,7 : « Jetez tout votre souci sur lui, car il a souci de vous » et Galates 6,2, « Que chacun porte le fardeau d'autrui ; c'est ainsi que vous accomplirez la Loi du Christ »), suivit, le 24 novembre, une prédication très importante à l'occasion du souvenir des défunts. Il s'agissait de la première prononcée par Schweitzer après le départ des derniers soldats allemands le 21 novembre 1918 ; elle portait sur Apocalypse 21,4 : « Dieu essuiera toutes les larmes de vos yeux... ».

Dans sa prédication du 13 octobre 1918, Schweitzer constate avec douleur les changements qui se sont produits dans sa communauté depuis son départ :

« Parmi les jeunes garçons qui, du haut de la tribune, entonnaient des chorals d'une voix claire, nombreux sont ceux qui sont morts adultes et reposent sur une terre lointaine. [...] Certains ont dû donner leurs fils alors qu'ils comptaient sur eux pour leurs vieux jours. D'autres se sont donnés de la peine pour préparer l'avenir de leurs enfants, et ces derniers ne sont plus là. »²²

Schweitzer se refuse à expliquer ces événements tragiques par la « volonté de Dieu ». Tout ce qu'il peut affirmer au sujet de cette volonté, c'est qu'elle est orientée vers un but spirituel. De telles affirmations n'avaient alors rien d'anodin, puisque maints sermons de 1914–1918 liaient cette volonté à des triomphes militaires. Par ailleurs, plutôt que de chercher à expliquer la guerre, Schweitzer préfère s'attacher à tenter d'en tirer une leçon spirituelle.²³ Cette leçon vaut non seulement pour le peuple allemand (« *unser Volk* »), mais pour l'humanité tout entière :

« Il faut qu'advienne un progrès. Il faut qu'advienne une humanité au sein de laquelle les peuples soient unis par des visées spirituelles et qu'ils aspirent à ce qu'il y a de plus élevé ici-bas. »²⁴

Après avoir, le 3 novembre 1918, abordé des questions plus terre à terre, les soucis quotidiens de ses paroissiens, le 24 novembre 1918 Schweitzer traite à nouveau la question de l'avenir de l'humanité.

21 Sur les années antérieures à son départ pour Lambaréné, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage Schweitzer. A. 2013. *Les années alsaciennes 1875–1913*. Strasbourg : La Nuée Bleue. Grâce au travail de Gerhard Philipp Wolf, cet ouvrage est paru en traduction allemande en 2019 (Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt).

22 Schweitzer, A. 2001. *Predigten 1898–1948*, éd. Erich Gräßer & Richard Brüllmann, Munich : Beck, 1199.

23 Voir *ibid.*, 1200 : « Nicht darf es für dich heißen: Wie erkläre ich die Ereignisse, die mir begegnen, sondern: Was mache ich aus ihnen? Das ist das tiefere Verstehen, zu dem wir durchdringen müssen. »

24 *Ibid.*, 1202. Voir de même, 1203 : « Aber aus der Zerstörung, durch die wir hindurchgegangen sind, wollen wir den Glauben an die Zukunft der Menschheit als das kostbarste Ideal in die neue Zeit hinüberretten und dem kommenden Geschlechte übergeben. »

Il prêche trois jours après que les soldats allemands ont quitté Strasbourg et que les troupes françaises ont été accueillies en triomphe. Le contexte dans lequel il parle du haut de la chaire est marqué par une atmosphère de revanche, voire de haine, à l'endroit des « Vieux-allemands », ces émigrés qui s'étaient installés à Strasbourg après 1871 et qui y vivaient parfois depuis deux générations. Son courageux sermon, dénué de tout triomphalisme et de tout nationalisme, n'en est que plus remarquable.

Il se situe par ailleurs dans le cadre liturgique du culte du « souvenir des défunts », dernier dimanche de l'année ecclésiastique où l'on a coutume, dans l'Église de la Confession d'Augsbourg, de faire mémoire, en présence de leurs familles, des défunts de l'année ecclésiastique qui est sur le point de s'achever. On peut donc penser que l'auditoire de Schweitzer était fourni, et que, compte tenu de la composition de la paroisse allemande de Saint-Nicolas, il mêlait « Alsaciens de souche » et « Vieux-allemands ».

Après avoir évoqué, sans fioriture, les circonstances effroyables dans lesquelles on meurt durant la guerre (« Pour la cinquième fois [depuis 1914], alors que l'automne s'apprête à céder la place à l'hiver, il nous faut faire mémoire non seulement de ceux qui sont morts emportés par l'âge, la maladie ou un accident, mais aussi de ceux qui, dans une guerre meurtrière, sont tombés, frappés par la main d'hommes »²⁵), Schweitzer affirme que les souffrances causées par des hommes à d'autres hommes appartiennent désormais au passé. Il s'agit désormais, dans tous les peuples, de faire mémoire des défunts en leur promettant quelque chose :

« Que leur mort n'a pas été vaine. Ils se sont offerts dans tous les pays, chacun pour protéger son peuple contre les atrocités de la guerre et pour lui préserver la paix. Et il faut que chaque peuple remercie ses morts pour cela. [...] Désormais, alors que nous regardons la guerre comme quelque chose de passé, ceux qui ont été sacrifiés se tiennent comme une troupe au sein de laquelle il n'y a plus de différence de race ni de nation, comme des êtres humains unis dans la douleur et la souffrance, et qui exigent de nous quelque chose. »²⁶

« Ces défunts de tous pays exigent que l'on accorde à la vie plus d'importance que jusqu'alors, car eux-mêmes ont été les victimes de ce mépris de la vie, qui amenait les généraux à calculer, froidement, le nombre de vies humaines que coûterait tel ou tel triomphe. »²⁷

Aussi faut-il que les hommes de tous les peuples lèguent à leurs enfants « la conviction que le commandement "Tu ne tueras point" [Ex 20,13] a une valeur beaucoup plus fondamentale que ceux qui nous ont éduqués et nous-mêmes ne le pensions ». En d'autres termes, il faut « que le respect de la vie et de la souffrance humaines – même à l'égard des plus humbles et des plus obscurs d'entre les hommes – soit désormais la loi d'airain qui régisse le monde ».²⁸

25 « Wie sind sie gestorben? Das Geschloß hat ihren Leib zerrissen, und sie verbluteten, im Drahtgeflecht hingen sie wimmernd und verschmachtend tagelang, ohne daß ihnen ein Mensch Hilfe bringen konnte; auf kalter Erde erfroren sie in der Nacht; eine Sprengladung verschüttete sie oder warf sie zerfetzt in die Luft; gurgelnde Wasser zogen das Schiff, auf dem sie fuhren, in die Tiefe; [...] die, die nicht auf dem Felde oder auf dem Wasser starben, gingen dahin, nachdem sie Wochen und Monate alle Qualen im Lazarett erduldet und mit dem Leben um die Existenz eines Krüppels gerungen hatten. » (Schweitzer, A., *Predigten 1898–1948*, 1208).

26 Ibid.

27 Voir *ibid.*, 1209s : « Um unsere Schuld willen sind sie dahingegeben. Zu leicht dachte man in allen Völkern vom Wohl und Wehe des einzelnen Menschen. Zu gering beurteilte man das Menschenleben, diesen geheimnisvollen, unersetzlichen Wert. Zu leichtsinnig sprach man von Krieg und dem Elend, das er bringt. Man war gewohnt, für äußere Erfolge soundso viel Menschenleben in Rechnung zu setzen und verherrlichte und besang diese Unmenschlichkeit. »

28 « Unsere Kinder sollen von uns erfahren und als Vermächtnis in ihr Leben mithinausnehmen, daß das Gebot „Du sollst nicht töten“ eine viel tiefere Bedeutung hat, als die Menschen, die uns erzogen, und wir selbst für wahr gelten ließen. [...] Ehrfurcht vor Menschenleid und Menschenleben, vor dem kleinsten und unscheinbarsten, sei das eherne Gesetz, das hinfort die Welt regiere. » (*Ibid.*, 1210).

Il faut comparer le sermon de Schweitzer, qui, jamais, ne parle des Français ou des Allemands, mais des « êtres humains (*Menschen*) », de l'« humanité (*Menschheit*) », avec celui prononcé deux jours plus tard au Temple Neuf par son ancien collègue de Saint-Nicolas, Charles Théodore Gérold. Écarté par les Allemands au début de la guerre, Gérold rendit hommage « à nos frères français, ces vaillants soldats qui, au premier appel de la patrie, ont quitté leurs familles, leurs travaux, leurs projets et leur espérance, et ont marché d'un seul cœur pour la délivrance des frères captifs et la défense de la patrie ».²⁹

Par contraste avec ce sermon, celui de Schweitzer est éloigné de tout nationalisme. Un peu comme Karl Barth – quoique avec des accents différents –, il insiste sur le caractère pécheur de chacun de ses auditeurs, lorsqu'ils déclare à propos tous ceux qui sont morts durant la guerre, « c'est de notre faute (*Schuld*) qu'ils sont morts ».³⁰

Son sermon relève davantage du genre de la confession du péché que du discours triomphaliste. Toutefois, ainsi que nous l'avons vu, Schweitzer ne se contente pas de battre sa coulpe. Les morts de tous les pays, unis *sans distinction* dans le trépas, ont une leçon à donner aux vivants :

Nous sommes appelés à faire le pas que jusqu'à présent l'humanité ne pouvait pas accomplir. Nous ne pouvons pas faire autrement, car les défunts nous y aident et nous y contraignent. « Il y a aura encore plus de souffrance, de cris et de douleur, car le [monde] premier est passé. » Ce qui est premier, c'est le monde dans lequel il n'y avait pas de respect pour la vie humaine, monde qui s'est détaché lui-même de la loi de l'amour divin pour se placer sous le pouvoir de la misère que des êtres humains peuvent causer à leurs semblables. Ce qui est second, l'autre monde, c'est le Royaume de Dieu, pour lequel Jésus, pour lequel des millions [de personnes] sont mortes durant ces mois et qui pourra advenir si nous ne rendons pas leur mort inutile, nous la génération qui entend tout en n'entendant pas et qui voit tout en ne voyant pas [Matthieu 13,13].³¹

Ainsi, tout en parlant, comme d'autres prédicateurs, du sacrifice de millions de personnes, Schweitzer cherche non pas à raviver les antagonismes nationaux, mais à hâter l'avènement d'une humanité « purifiée » et réconciliée, qui, respectant le commandement du « respect de la vie », œuvre au Royaume de Dieu.³²

IV. Conclusion

Mes lecteurs n'auront pas manqué d'observer l'importance que chacun des trois prédicateurs que j'ai brièvement étudiés accorde à l'humanité (*Menschheit*). C'est, me semble-t-il, cet accent mis sur l'humanité qui permet en même temps une authentique ouverture à l'autre.

Humanité solidaire dans le péché chez Karl Barth, et que l'on ne saurait en conséquence diviser entre les « bons » et les « méchants » : chaque être humain a besoin d'être renouvelé par le Christ.

29 Ce sermon n'est pas connu dans son intégralité, mais ses propos que nous avons cités sont rapportés dans une brochure : *En souvenir des services religieux qui ont été célébrés au Temple-Neuf de Strasbourg : le 26 novembre 1918, pour fêter l'entrée des troupes en notre ville : et le 8 décembre 1918, à l'occasion de la reprise des cultes français dans notre église*, Strasbourg : Imprimerie Alsacienne 1919.

30 Ibid., 1209.

31 Ibid., 1211.

32 Le sermon du 24 novembre 1918 est le premier dans lequel apparaisse l'expression « respect de la vie (*Ehrfurcht vor dem Leben*) », notion que Schweitzer avait exprimée en 1912 dans un de ses derniers cours strasbourgeois, puis redécouverte, riche de potentialités nouvelles, durant son séjour gabonais lors d'un voyage sur l'Ogooué. Voir Arnold M. 2018. *Albert Schweitzer et l'éthique du respect de la vie*. Strasbourg : Association des Publications de la Faculté de théologie protestante.

Humanité appelée à la solidarité et à la fraternité par Witz-Oberlin, pour qui servir l'humanité, c'est servir sa patrie ; humanité invitée à pratiquer la justice et à promouvoir les conditions d'une paix durable.

Humanité – chez le théologien libéral Schweitzer, qui répugne davantage que Barth à parler du péché – qui a payé un lourd tribut à la guerre, mais qui a aussi infligé la souffrance à autrui ; humanité qui, surtout, est appelée à prendre enfin au sérieux le commandement « Tu ne tueras point », en promouvant son versant positif, le « respect de la vie (*Ehrfurcht vor dem Leben*) ».

Ni Barth, ni Witz-Oberlin, ni Schweitzer n'ont sanctifié la patrie ou la nation ; mais pas davantage n'ont-ils sanctifié l'autre³³ ni ne l'ont-ils placé au-dessus d'eux. Ils n'ont pas diabolisé les représentants des autres nations ou des autres peuples en 1914 ; pas davantage n'ont-ils fait preuve d'angélisme en 1918. Chez ces trois authentiques théologiens, on ne trouve donc ni « allophobie », ni « allophilie », mais simplement la conscience que tous les êtres humains font partie d'une même humanité ; faillible, cette humanité a besoin d'être renouvelée (Barth) et d'être responsabilisée par les commandements du Dieu révélé en Jésus-Christ (Witz-Oberlin, Schweitzer).

Cent ans après que Barth, Witz-Oberlin et Schweitzer ont parlé, nous avons encore beaucoup à apprendre d'eux.

33 Le seul « autre » qui soit saint, dirait Barth, c'est le « tout Autre ».

Biblische Motive in unserer Kultur?

Bibel- und kulturtheologische Anmerkungen zu Migration und „Leitkultur“

GERD THEISSEN

ABSTRACT: Der Artikel zeigt, dass es weder eine nationale noch eine christliche „Leitkultur“ gibt, sondern nur eine europäische Wertegemeinschaft. Eine Besonderheit des Christentums in der Religionsgeschichte ist es, dass es einen Raum frei gelassen hat, in dem sich eine säkulare Kultur entwickeln kann. Es gab eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen dieser säkularen Kultur und der Religion, etwa die von Evangelikalen geforderte Abschaffung der Sklaverei oder bei der Humanisierung der Religion durch Wissenschaft und Ethik in den Kirchen. Dem entspricht, dass die Grundmotive des biblischen Denkens säkulare Parallelmotive haben, wie anhand von acht ausgewählten Motiven gezeigt wird: u.a. Schöpfungsglaube und Kontingenzbewusstsein, Umkehr und einem Klima, das eine zweite Chance gibt. Gemeinsam müssen religiöse Gruppen und säkulare Kultur die Menschenrechte als Grundlage ihres Zusammenlebens anerkennen. Deswegen enthält der Artikel ein Menschenrechtsbekenntnis für christliche Gemeinden – auch für den liturgischen Gebrauch.

The article shows that there is neither a national nor a Christian „Leitkultur“ but only a European community of values. A special feature of Christianity in the history of religion is that it has left a space in which a secular culture can develop. There was a fruitful interaction between this secular culture and religion, such as the abolition of slavery, or the humanization of religion through historical-critical research and ethics in the churches. Correspondingly, the basic motifs of biblical thought have secular parallel motifs, as shown by eight selected motives, among others: by the faith in creation and the awareness of contingency, by repentance and a cultural climate that gives a second chance. Together, religious groups and secular culture must recognize human rights as the basis of their coexistence. Therefore, the article contains a human rights confession for Christian communities – also for liturgical use.

Europa geriet durch die Folge von Finanzkrise und Migration in eine dreifache Krise. In den Oberschichten der Gesellschaft droht eine „Emigration“ des Kapitals, ganz unten eine „Immigration“ von Flüchtlingen. Der Klimawandel trifft alle Menschen oben und unten in gleicher Weise. Die Krisen sind global, alle sind Dauerkrisen. Der Kapitalismus wird instabil bleiben, der Migrationsdruck Jahrzehnte dauern, der Klimawandel Jahrhunderte bestimmen. Rechtspopulistische Bewegungen erhielten durch diese Krisen Auftrieb und werden so schnell nicht wieder verschwinden. Sie wollen jeweils ihr eigenes Land vor Globalisierung abschirmen, nationale Interessen gegen internationale Zusammenarbeit und Verträge durchsetzen. Sie berufen sich auf den „Volkswillen“, den sie allein meinen, definieren zu können, diffamieren Gegner im Inneren als „Volksfeinde“ und von außen kommenden Immigranten als Kriminelle. Sie leugnen den Klimawandel und verdrängen die Probleme der kapitalistischen Marktwirtschaft, die sich durch einen globalen Finanzfeudalismus nationalen und sozialen Gesetzen entzieht.

Die traditionellen Parteien setzen der Aggression gegen Migranten ihr Bemühen um deren Integration entgegen. Konservative Parteien berufen sich dabei gerne auf eine nationale Leitkultur: Die neuen Mitbürger sollen über die Gesetze hinaus die Kultur ihrer neuen Heimatländer akzeptieren – bis hin zu Sitten wie dem Händeschütteln. Nur dann gelinge Integration. Liberale Parteien beschränken sich darauf, von Migranten den Respekt vor Verfassung und Recht zu fordern, und legen Wert darauf, dass unser Recht auch ihnen Raum zur Erhaltung ihrer eigenen Kultur gibt. Populisten in Ungarn, Tschechien und Polen betonen den christlichen

Charakter ihrer Kultur und begründen damit u.a. ihre Weigerung, islamische Kriegsflüchtlinge aufzunehmen.

Doch was ist „Populismus“? Es sind Bewegungen, die sich auf das Volk gegen die etablierten Eliten berufen. Sie sind misstrauisch gegenüber allen herrschenden Institutionen, verbinden ihr Misstrauen oft mit einem Anti-Intellektualismus, der sich in der Kritik an den von Intellektuellen beherrschten Medien, an der sogenannten „Lügenpresse“, zeigt. Sie neigen zu simplifizierenden Analysen bis hin zu Verschwörungstheorien und propagieren allzu einfache Lösungen, wenn sie etwa suggerieren, Abschottung gegen Migration sei der Schlüssel zur Lösung aller Probleme unserer Gesellschaft. Trotz ihres Anti-Intellektualismus werden sie von manchen Intellektuellen unterstützt. Unter diesen Intellektuellen wurde Friedrich Nietzsche zurzeit zur Ikone der neuen Rechten,¹ so wie einst Karl Marx der Prophet eines linken Populismus war. Es besteht kein Zweifel daran: Europa wird heute durch eine Welle von Rechtspopulismus bedroht, in dem Gedanken der „Konservativen Revolution“ aufleben, die einmal den Weg zum Faschismus gebahnt haben.² Dazu gehören auch Gedanken zur „Identität“ des Abendlandes und der europäischen Kultur, die man durch islamische Flüchtlinge und Migranten bedroht sieht. Die identitäre Bewegung denkt essentialistisch: Moslems können im Grunde nicht Europäer werden. Die konservative Berufung auf eine „Leitkultur“ ist davon deutlich unterschieden, denn dieser Begriff will gerade diese Möglichkeit offen halten: Wenn sich Immigranten dieser Kultur als „Leitkultur“ anpassen, können sie integriert werden.

In einem ersten Teil wird in drei Thesen zur „Leitkultur“ erläutert, warum es weder eine nationale noch eine christliche Leitkultur in Europa geben kann, wohl aber eine europäische oder westliche Wertegemeinschaft. Zu ihr gehört vor allem eine in der Religionsgeschichte einzigartige Differenzierung zwischen Religion und säkularer Kultur.

Ein zweiter Teil soll zeigen, dass es trotz dieser Trennung von Religion und Säkularität eine Konvergenz zwischen europäischen Grundwerten und der ökumenischen Ethik gibt, wie sie sich in den christlichen Kirchen seit dem zweiten Weltkrieg entwickelt hat.

Ein dritter Teil soll zeigen: Was für die ökumenische Ethik gilt, gilt generell. Koexistenz und Symbiose von Religion und säkularer Kultur in Europa sind dadurch fruchtbar, dass biblische Grundmotive im säkularen Bereich profane Parallelen haben. Beide Bereiche befruchten einander.

Die Pointe des letzten Teils ist: Diese Symbiose wird durch einen rechtlichen Rahmen möglich, vor allem durch die Menschenrechte, die gegen den Widerstand des offiziellen Christentums, oft aber durch christliche Minderheiten durchgesetzt wurden.

I. Thesen zur Diskussion um eine „Leitkultur“

Man kann die Grundregeln des Zusammenlebens „Leitkultur“ nennen, auch wenn der Begriff „Leitkultur“ einen problematischen Anspruch von Dominanz enthält. Der Begriff „Rahmencultur“ wäre besser. Denn unbestreitbar ist, dass sich jeder in einem fremden Land in einem Rahmen bewegt, der ihn mit Erwartungen konfrontiert, die Normen sehr verschiedener Art enthalten: Recht, Moral, Ethos und Sitte. Der Begriff „Rahmen“ lässt offen, wie dieser Rahmen gefüllt wird. Umstritten ist freilich genau das, also was zu einer Leit- oder Rahmencultur gehört und was nicht, umstritten ist auch, wer sie gefährdet. Dazu seien drei Thesen formuliert.

1 Kaufmann, S. 2017. Nietzsche als Vordenker der Neuen Rechten? Beobachtungen über einen vielschichtigen Vereinnahmungsversuch – vom Paten der AfD-Parteiphilosophie zur Pop-Ikone der Identitären Bewegung. *Zeitschrift für Sozialpädagogik* 15(1): 89–105.

2 Weiß, V. 2017. *Die Autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta.

I.a. Nationale Leitkultur?

Die erste These ist: In Europa kann man keine NATIONALE LEITKULTUREN definieren, wie es die Konservativen tun. Eine „Kultur“ umfasst den Raum, in dem alle geschichtlichen Prozesse in Interaktion miteinander stehen.³ Kein europäisches Land kann seine Geschichte ohne die Geschichte anderer europäischer Länder verstehen. Kein Land in Europa ist ohne die Grundlagen denkbar, die Juden, Griechen und Römer gelegt haben. Deutschland kann nicht ohne die Iren verstanden werden, die bei uns Klöster gegründet haben; nicht ohne die Italiener, die uns Renaissance und Frühkapitalismus brachten; nicht ohne die Spanier, die zum ersten Mal Menschenwürde im Streit um den Status von Indios definiert haben; nicht ohne die Holländer im Westen, denen wir das Weltwunder einer großen Malerei verdanken, noch ohne die Nachbarn im Osten, denen wir u.a. das Weltwunder der russischen Literatur verdanken. Vor allem aber ist unsere Kultur undenkbar ohne Engländer, Franzosen und Amerikaner, denen wir Demokratie und Aufklärung verdanken. Eine „deutsche“ Leitkultur ist Unsinn. Besteht vielmehr eine europäische „Leitkultur“ oder eine europäische Wertegemeinschaft, zu der auch die deutsche Kultur gehört. Und auch diese Wertegemeinschaft wäre Teil einer größeren westlichen Kultur, zu der heute Nordamerika, Australien und Neuseeland gehören.⁴ Innerhalb dieser Wertegemeinschaft gibt es Staaten mit verschiedenen „Rahmenkulturen“. Dabei muss man Gesetze, moralische Normen, lokalen Sitten und Konventionen unterscheiden. Denn Gesetze sind unbedingt einzuhalten; ihre Übertretung wird mit Strafen geahndet. Moralische Forderungen wie die Verbindlichkeit von Versprechen werden „nur“ mit dem Verlust von Achtung „sanktioniert“. Wenn man aber das „Händeschütteln“ ebenso wie die „Schulpflicht“ als Leitkultur auf dieselbe Ebene stellt, verwischt man den Unterschied zwischen dem, was als Gesetz eingehalten werden muss, und was freigestellt ist. Klare Grenzen zwischen beidem geben den Bürgern Verhaltenssicherheit und schützen ihn vor Willkür. Richtig ist aber zweifellos: Auch der Umgang mit weniger verbindlichen Sitten ist für eine gelungene Integration in ein Land wichtig.⁵

I.b. Christliche Leitkultur?

Die zweite These ist: Eine CHRISTLICHE LEITKULTUR, wie sie die Populisten in Osteuropa definieren, ist ein Widerspruch in sich. In der Religionsgeschichte geschah nämlich nur im Christentum eine Differenzierung von Religion und Kultur. Es ist ein Proprium Europas, dass eine als Kirche organisierte Religion zu einem autonomen Lebensbereich innerhalb der allgemeinen Kultur wurde und dadurch ein Freiraum für eine neben ihr sich entfaltende säkulare Kultur

3 Halfwassen, J. 2017. Was ist eine Nationalkultur? *FAZ* 114 (17.05.2017): 12.

4 Man sollte freilich sehen: Für viele Konservative in Europa gehört zur nationalen Kultur der europäischen Rahmen. Sie haben eine nationale *und* europäische Identität.

5 Ferner kann man fragen: Sind Konzeptionen „nationaler Rahmenkulturen“ in manchen Ländern Europas, die ihre Unabhängigkeit spät errungen haben, nicht besonders notwendig? Ungarn wurde durch eine islamische Eroberung überrollt, danach ins habsburgische Reich integriert. Wäre es nicht verständlich, wenn hier Islamophobie lebendig wäre? Aber in Siebenbürgen wurde zum ersten Mal in der Geschichte unter türkischer Oberhoheit eine begrenzte Konfessionstoleranz durch Gesetz gesichert. Polen erlangte 1918 Unabhängigkeit, nachdem es lange zwischen Russland, Preußen und Österreich aufgeteilt war. Der Katholizismus wurde zum nationalen Merkmal zwischen einem protestantischen Preußen im Westen und einem orthodoxen Russland im Osten. Aber eben damit gehören Polen zu einer weltweiten Kirche. Tschechien und Slowakei konnte im 19. Jh. ihre Identität in der Musik finden. Aber verbindet nicht diese Musik über alle Grenzen hinweg? Auch Rahmenkulturen sollten ihre internationalen Dimensionen erkennen. Und verbindet nicht gerade die genannten östlichen Länder Europas, dass von ihnen der Funke der Freiheit nach Überwindung des kalten Kriegs ausging? Ist dieser Funke nicht europäisch und international?

entstehen konnte.⁶ Schon das frühe Christentum entwickelte sich in den ersten Jahrhunderten in der nicht-christlichen Kultur des Imperium Romanum. Schon damals waren Kirche und Staat getrennt. Die konstantinische Wende beseitigte diese Trennung nicht auf Dauer. In Klöstern organisierte sich vielmehr die christliche Religion danach entsprechend ihren eigenen Werten. Im Mittelalter wurde im Investiturstreit die Unterscheidung von Staat und Kirche erneut durchgesetzt. Die Reformation unterschied zwei Reiche mit verschiedenen normativen Anforderungen an den einzelnen Menschen. Die Demokratisierung in der Neuzeit setzte positive und negative Religionsfreiheit durch. Die Entwicklung hin zu dieser Symbiose von Religion und Säkularität wird freilich verschieden gedeutet.

Für „säkulare Humanisten“ ist diese Entwicklung vor allem ein Exodus aus Religion und Unterdrückung. Man verkennt dabei, dass Wellen von Intensivierung der Religion den Weg zur modernen Welt gebahnt haben: Die Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert hat eine konsequente Lebensführung durchgesetzt,⁷ der Pietismus im 17./18. Jahrhundert das Individuum aufgewertet, die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts Diakonie und Sozialarbeit gefördert.

Für religiöse Romantiker ist diese Entwicklung zur Säkularität Verlust einer umfassenden religiösen Einheit des Lebens. Das Mittelalter wird dabei allzu sehr verklärt, verkannt wird dagegen, wie sehr Renaissance, Humanismus und Aufklärung die christliche Religion kultiviert haben.

Für Liberale erklärt die Symbiose von Religion und Säkularität viele positive Interaktionen zwischen beiden Bereichen. Im säkularen Bereich hatten anonyme religiöse Motive oft positive Wirkungen. Es waren oft überzeugte Christen, die Wissenschaft, Menschenrechte, Demokratie – auch gegen ihre eigene Kirche – durchgesetzt haben. Der säkulare Bereich wirkte umgekehrt kultivierend in die Religion hinein und bewirkte in der Neuzeit eine wissenschaftliche, ethische, ästhetische und religiöse Transformation der Religion – also die wissenschaftliche Erforschung ihrer Quellen durch historische Kritik, die Überordnung ethischer vor dogmatischen Normen, die ästhetische Deutung von Mythen als Dichtung, die Aufwertung religiösen Erlebens gegenüber kirchlichen Traditionen.

Fazit ist: Es gibt keine christliche Leitkultur, wohl aber eine fruchtbare Symbiose von autonomer Religion und säkularer Welt in Europa. Es gibt erst recht keine nationale Leitkultur, wohl aber eine europäische Rahmenkultur oder Wertegemeinschaft. Sie lässt Raum für Staaten mit verschiedenen Gesetzen und Sitten. Zu einer europäisch geprägten Rahmenkultur gehört, dass man deutlich zwischen beidem unterscheidet: Der Staat beschränkt sich darauf, seine Gesetze strafbewehrt durchzusetzen – und schafft eben dadurch Freiheitsspielräume. Doch worin besteht die europäische Rahmenkultur oder Wertegemeinschaft?

6 Ahn, G., 1997. Art. „Religion I“. In *TRE* 28, 513–522, spricht auf S. 514 von der „für das neuzeitliche Europa signifikante Differenzierung von sakralem und profanem Bereich, Glaube und Wissenschaft, Religion und Kultur.“

7 Die von Historikern entwickelte weithin anerkannte „Konfessionalisierungsthese“ sagt: Beide Konfessionen haben damals parallel zueinander eine Erneuerung der Gesellschaft bewirkt, die zur Grundlage der modernen Welt wurde. Beide haben durch Sozialdisziplinierung (also durch eine konsequente Lebensführung) eine Mentalität geschaffen, die zur Grundlage des modernen Staates wurde. Der Weg in die moderne Welt begann somit in beiden Konfessionen – nicht durch eine Welle der Säkularisierung, sondern durch eine Intensivierung der Religion. Die von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhardt entwickelte Konfessionalisierungsthese hat ein protestantisches Überlegungsbewusstsein korrigiert, als hätten Protestanten allein den Weg zur modernen Welt gebahnt. Signifikante Unterschiede zwischen ihnen auf diesem Weg in die Moderne werden dadurch nicht ausgeschlossen. Eine jüngere Diskussion dazu ist: Zwieler, C. A. 2017. „Konfessionalisierung europäisch, global als epistemischer Prozess. Zu den Folgen der Reformation und zur Methodendiskussion“. In *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, hrsg. v. Christoph Strohm, 1–52. Tübingen: Mohr Siebeck.

I.c. Europäische Kultur?

Die dritte These ist: Diese europäische Kultur ist politisch durch die Bewältigung von sechs Konflikten bestimmt, ohne dass sie damit vollständig beschrieben wäre. Zur europäischen Kultur gehört z.B. auch eine internationale Vernetzung von Kunst und Wissenschaft, Technik und Kommunikation, Sport und Touristik.

Europa hat den religiösen KONFESSIONSKONFLIKT durch ein religionsneutrales Recht überwunden. Der Westfälische Friede 1648 brachte die Wende. Mühsam errungene demokratische Verfassungen garantieren heute Religionsfreiheit einschließlich einer negativen Religionsfreiheit, die auch Religionslose schützt. Populistische Islamophobie ist für die europäische RELIGIONSTOLERANZ ebenso eine Herausforderung wie islamistische Intoleranz.

Europa hat militärische KONFLIKTE DER NATIONEN überwunden und mit der Europäischen Union eine stabile Friedensordnung geschaffen. 70 Jahre Frieden im Bereich dieser Europäischen Union sind eine große Ausnahme. Der populistische Nationalismus stellt diesen FRIEDEN nicht direkt in Frage, aber schürt aggressive Vorurteile gegen benachbarte Nationen. Der Jugoslawienkrieg hat gezeigt, wie schnell der Krieg in Europa wieder ausbrechen kann.

Europa hat den politischen KONFLIKT VON HERRSCHERN UND BEHERRSCHTEN durch Demokratie und Verfassungsstaat mit einer Trennung der Gewalten bewältigt. Presse- und Meinungsfreiheit geben den notwendigen Raum, um auch die Mächtigen zu kritisieren. Ein autoritärer Populismus aber baut in Ungarn und Polen unter Berufung auf einen diffusen Volkswillen diese durch Gewaltenteilung gesicherte FREIHEIT ab und schränkt die Pressefreiheit ein.

Europa hat den ökonomischen Konflikt von KAPITAL UND ARBEIT durch Regeln eingedämmt und weiß sich verpflichtet, jedem Menschen Bildung, Arbeit, Wohnung und medizinische Versorgung zu bieten. Der „Paradiespopulismus“ skandinavischer Staaten will diese Verteilungsgerechtigkeit auf Einheimische beschränken. Der „Milliardärspopulismus“ in den USA will kapitalistische Verteilungsungerechtigkeit durch Vorurteile gegen Immigranten und das „Establishment“ aus dem Bewusstsein verdrängen. In ihrer Haltung zum SOZIALSTAAT sind Populisten gespalten.

Europa hat soziale Konflikte zwischen MEHRHEIT UND MINDERHEIT durch Minderheitenschutz eingedämmt. Es bekämpft die Diskriminierung von Behinderten, sichert die Rechte sexueller, ethnischer und religiöser Minoritäten, gibt Flüchtlingen und Verfolgten Rechte. Test dafür ist die Bekämpfung des Antisemitismus, der mit dem Populismus wieder auflebt – auch wenn manche Populisten den Antisemitismus als Argument gegen islamische Migranten instrumentalisieren: Weil sie Vorurteile gegen Juden haben, seien sie abzulehnen.

Europa hat den ökologischen Konflikt zwischen MENSCH UND UMWELT als Herausforderung erkannt, wenn auch nicht bewältigt. Populisten verharmlosen oder leugnen den Klimawandel. Sie entziehen sich der Aufgabe, die NATUR ZU BEWAHREN. Denn dieses globale Problem lässt sich nur durch Kooperation aller Staaten bewältigen und würde eine Grundüberzeugung des Rechtspopulismus erschüttern, dass nationale Lösungen – auch auf Kosten anderer Nationen – anzustreben sind.

Das Ergebnis dieser Überlegungen ist: Der Populismus lässt die Grundwerte Europas erodieren. Es ist kein Zufall, dass er antieuropäisch ist. Die europäische „Leitkultur“ wird heute m.E. weniger durch Migranten gefährdet, als durch die Europäer selbst, und zwar in allen Schichten der Gesellschaft. Ganz unten werden Flüchtlingsheimen angezündet. Oben spalten sich die Eliten. Die CDU ließ Flüchtlinge ins Land. Ihre Schwesternpartei CSU bekämpfte diese Politik. Eine Spaltung zwischen einem partikularistischen und einem universalistischen Flügel durchzieht fast alle Parteien. Dass unsere eigenen Eliten die europäische „Leitkultur“ verraten, ist die große Gefahr unserer Tage. Es ist keine Leitkultur, die selbstverständlich die Gesellschaft durchdringt. Sie muss vielmehr seit eh und je immer wieder neu diskutiert und durchgesetzt werden. Auch das gehört zur europäischen Wertegemeinschaft: Die Werte, die uns verbinden, sind nicht Ergebnisse eines Diktats, sondern müssen von uns immer wieder neu ausgehandelt werden.

II. Europäische Kultur und ökumenische Ethik

Auch die Kirchen sind gespalten. Die katholische Kirche arbeitet meist gegen den Populismus, befeuert ihn aber in Polen. In Ungarn stilisiert sich der Reformierte Victor Orban als Retter des christlichen Europas. In Dänemark unterstützt die von der Dialektischen Theologie inspirierte Tideherv-Bewegung die Populisten. In Deutschland findet der Populismus in evangelikalen Kreisen Resonanz, auch wenn sich einige evangelikale Freikirchen vorbildlich für Flüchtlinge einsetzen und ihnen in ihren Gemeinden Raum geben. Insgesamt aber sind die Kirchen heute proeuropäisch eingestellt. Das ist kein Zufall. Die ökumenische Ethik mit ihren drei Grundwerten Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, wie sie sich nach 1945 gebildet hat, entspricht den allgemeinen europäischen Werten.⁸ Das kann man an den einzelnen Konflikten zeigen, deren Bewältigung Europa kennzeichnet.

Was den KONFLIKT DER RELIGIONEN angeht, so ist die „ökumenische“ Ethik *per definitionem* interkonfessionell. Nur die europäische Religionstoleranz hat diese ökumenische Ethik ermöglicht. Unsere Aufgabe ist heute, den mühsam errungenen Konfessionspluralismus zu einem Religionspluralismus weiter zu entwickeln. Einerseits muss das Christentum in ihm sein eigenes Profil bewahren, andererseits das Zusammenleben mit anderen Religionen gestalten. Es hat dabei einen großen Vorteil: Die ökumenische Bewegung ist ein positives Modell für die interreligiöse Verständigung. Erfahrungen aus der Ökumene lassen sich *mutatis mutandis* für den Religionsdialog fruchtbar machen.⁹

Was den KONFLIKT DER NATIONEN angeht, so ist Frieden der erste Grundwert dieser ökumenischen Ethik. Die Kirchen haben sich vorbildlich für die Anerkennung von Kriegsdienstverweigerung eingesetzt. Sie haben die Lehre vom „gerechten Krieg“ durch das Konzept des „gerechten Friedens“ abgelöst, das freilich ein sehr großes Vertrauen in internationale friedenssichernde Institutionen voraussetzt.¹⁰ Eine Herausforderung ist es heute, den Frieden trotz schwacher internationaler Organisationen in einer Welt mit neuen imperialen Machtzentren zu sichern, die oft verdeckt in Bürgerkriegen und asymmetrischen Konflikten ihre Macht ausdehnen. Manchen Christen fällt die Einsicht schwer, dass sich die neue Situation mit Pazifismus allein nicht bewältigen lässt.

Was den Konflikt von HERRSCHAFT UND VOLK angeht, so haben die Kirchen inzwischen die Demokratie bejaht. Dennoch gehört die „Freiheit“ nicht zu den Grundwerten der ökumenischen Ethik – wahrscheinlich, weil „Freiheit“ im kalten Krieg als Propagandawort des

8 Unter „Ökumenischer Ethik“ wird hier das Ergebnis des „Konziliaren Prozesses“ verstanden, der 1983 auf der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirche in Vancouver begann und bei der Ökumenischen Weltversammlung 1990 in Seoul zur Verabschiedung von 10 Grundüberzeugungen führte. Die drei Werte „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ stehen dabei im Zentrum. Vgl. Schmitthenner, U. (Hg.) 1990. *Oekumenische Weltversammlung in Seoul 1990. Arbeitsbuch für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*. Frankfurt/Essen: Ökumenisches Büro.

9 Unter den vielen Veröffentlichungen zum Thema nenne ich als Überblick: Wrogemann, H. 2015. *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwegen, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Lehrbuch Interkulturelle Theologie: Missionswissenschaft 3). Einen konsequenten Religionspluralismus vertritt Schmidt-Leukel, P. 2005. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus. Er verteidigt ihn als einzig sinnvolle Position in: ders. 2006. „Warum es zur pluralistischen Religionstheologie keine plausible theologische Alternative gibt“. In *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, hrsg. v. Christian Danz & Friedrich Hermanni, 11–28. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

10 Vgl. Härle, W. 2011. *Ethik*. Berlin/New York: De Gruyter, 392–428; Theissen, G. 2017. Christliche Friedensethik – neuzeitliches Konstrukt oder Fortsetzung der biblischen Geschichte? *International Journal of Orthodox Theology* 8: 7–50 als Internetzeitschrift: <http://orthodox-theology.com/media/PDF/3.2017/GerdTheissen.pdf>.

Westens galt. Wir sollten heute die Freiheit in den Kanon ökumenischer Werte aufnehmen – auch als Reaktion auf den autoritären Populismus. Freiheit ist in manchen Grenzfällen noch wichtiger als Gerechtigkeit. In einer freien Gesellschaft kann man wenigstens die Ungerechtigkeit kritisieren. Langfristig aber stirbt die Freiheit ohne Gerechtigkeit,¹¹ spätestens dann, wenn die privilegierten Schichten so viel Macht haben, dass sie Kritik an ihrer Privilegierung unterdrücken können.

Was den Konflikt von KAPITAL UND ARBEIT angeht, so bemüht sich Europa, die Dynamik der Marktwirtschaft zu erhalten, aber durch einen rechtlichen und sozialen Rahmen seine Krisenhaftigkeit zu bändigen. Heute ist es eine große Herausforderung, das weitere Auseinanderdriften von Ober- und Unterschichten zu verhindern und die Gesellschaft vor einem globalen Finanzfeudalismus zu schützen, bei dem sich internationale Unternehmen durch Steuerflucht und Steuervermeidung der Finanzierung der allgemeinen Aufgaben entziehen. Sie boykottieren die Einführung einer Transaktionssteuer, so dass dort, wo am meisten Geld verdient wird, heute am wenigsten für die Allgemeinheit abgezweigt wird. Der Antiestablishment-Affekt des Populismus wird dabei von Teilen des Establishments genutzt, um von solchen Ungerechtigkeiten abzulenken. Milliardäre treten als Populisten auf, Politiker stilisieren sich als Antipolitiker.

Im Konflikt zwischen MEHRHEIT UND MINDERHEIT waren die Kirchen in einigen Fällen vorbildlich – bei Armen, Behinderten, Verwahrlosten oder bei Kriegsdienstverweigerern. Aber bei der Gleichstellung von homosexuellen Paaren waren sie lange ein Hindernis. Ohne den Wandel in der allgemeinen Einstellung zur Homosexualität in unserer säkularen Kultur hätten sich auch in den protestantischen Kirchen diejenigen nicht durchgesetzt, die sich der Diskriminierung von Homosexuellen widersetzt haben. Der Testfall für Minderheitenschutz ist nach wie vor der Antisemitismus. Sein Aufblühen in allen europäischen Ländern ist zu einer großen Herausforderung geworden. Hier kann man den Kirchen in den letzten Jahrzehnten ein gutes Zeugnis ausstellen. Hier haben sie aber aufgrund ihrer Verfehlungen in der Vergangenheit auch eine besondere Verpflichtung.¹²

Was den KONFLIKT MIT DER UMWELT angeht, so ist in der ökumenischen Ethik die Verpflichtung zur Bewahrung der Schöpfung Konsens. Das ist in der Kirche unumstritten. Unsere Aufgabe ist es heute, diese Verpflichtung praktisch umzusetzen. Unser Leben ist nach wie vor in ökologischer Hinsicht praktizierte strukturelle „Heuchelei“.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Kirchen vertreten europäische Grundwerte. Es gibt eine Konvergenz zwischen dem, was sich in Europa in einer säkularen Ethik und in den Kirchen als ökumenische Ethik durchgesetzt hat. Anders gesagt: Die ökumenische Ethik hat sich parallel zu den Grundwerten Europas entwickelt. Die Symbiose zwischen autonomer Religion und säkularer Gesellschaft war fruchtbar.

11 Vgl. ders. 2012. Gerechtigkeit erhöht ein Volk. Das Gerechtigkeitsverständnis der Bibel und unser soziales Gewissen. *International Journal of Orthodox Theology* 3: 9–44, als Internetzeitschrift: <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT2.2012/Theissen.Gerechtigkeit.pdf>.

12 Antisemitismus tritt heute in Deutschland vor allem in drei Formen auf: (1) Der *traditionelle Antisemitismus* artikuliert sich wieder offen. Der Würtemberger AfD-Landtagsabgeordnete Wolfgang Gedeon schrieb das dreibändige Buch unter dem Pseudonym Meister, W. G. 2009. *Christlich-europäische Leitkultur. Die Herausforderung Europas durch Säkularismus, Zionismus und Islam*. Frankfurt a. M.: Fischer. Er wurde 2020 aus der Partei ausgeschlossen. Daneben gibt es (2) einen „*sekundären Antisemitismus*“, der sich nicht direkt gegen Juden, sondern gegen die Thematisierung des Antisemitismus und des Holocausts als „Moralkeule“ gegen die Deutschen wendet. Klassischer Vertreter ist der Schriftsteller Martin Walser, der in seiner Rede bei der Entgegennahme des Friedenspreises des deutschen Buchhandels am 11. Oktober 1998 in der Frankfurter Paulskirche eine „Instrumentalisierung des Holocaust“ ablehnte. Schließlich gibt es (3) einen vor allem in der politischen Linken beheimateten „*Antizionismus*“, der in die Kritik an Israels Siedlungspolitik traditionelle Vorurteile wieder aufleben lässt, aber von einer zulässigen Kritik an Israels Politik unterschieden werden muss.

Das sei an den Menschenrechten gezeigt.¹³ In der Vergangenheit waren die Kirchen oft ein Hindernis bei der Durchsetzung der Menschenrechte. Die katholische Kirche lehnte sie unter Pius IX. im *Syllabus Errorum* 1864 ab, akzeptierte sie aber 1963 in der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. Der deutsche Nationalprotestantismus stand der Menschenrechtstradition bis 1945 fern. Vor 1945 waren große Teile des deutschen Protestantismus eine nationalprotestantische Häresie. Hier haben die Überwindung des Nationalismus und die Durchsetzung der Menschenrechte in der säkularen Kultur die Kirche segensreich beeinflusst. Aber diese Entwicklung war in den Kirchen auch deshalb möglich, weil religiöse Gruppen und Bewegungen in der europäischen Geschichte die Menschenrechtstradition in vier Bereichen mitbestimmt haben.

Die *Justizgrundrechte* wurden aus dem römischen Recht durch das kanonische Recht entwickelt: das Verbot der Doppelbestrafung und der rückwirkenden Bestrafung, der Anspruch auf rechtliches Gehör.¹⁴

Die spanische Spätscholastik hat im 16. Jh. den Gedanken der unveräußerlichen *Menschenwürde* in der Diskussion über den Status der Indios in die europäische Kultur eingebracht.¹⁵

Die Reformation hat (gegen ihren Willen) das Recht durchgesetzt, in religiösen Fragen abweichen zu können: Religions- und Gewissensfreiheit verdanken wir vor allem protestantischen Dissidenten, z.B. dem von J. Calvin verfolgten Sebastian Castellio.

Protestantischen Minoritäten wie Quaker, Mennoniten, Methodisten und Pietisten waren bei der *Abschaffung der Sklaverei* führend. Der Abolitionismus wurde von christlich motivierten Menschen wie William Wilberforce getragen.¹⁶

Der Jurist Fabian Wittreck, der auch katholische Theologie studiert hat, urteilt über den Beitrag des Christentums zu den Menschenrechten (vielleicht ein wenig zu sehr aus der Perspektive des Katholizismus): „Das offizielle Christentum hat die modernen Menschenrechtelange geradezu erbittert bekämpft und erst spät erkannt, daß seine heiligen Schriften sehr wohl die Grundlage für eine eigene christliche Theologie der Menschenrechte bilden. Die historische Leistung des Christentums in Sachen Menschenrechte beschränkt sich in der Vergangenheit mithin im Kern darauf, daß es Raum dafür gelassen hat, daß weltliche Denker den im christlichen Menschenbild zumindest angelegten Individualismus konsequent zu Ende gedacht haben. Dass es diesen Schritt in der Gegenwart endlich nachvollzogen hat, ist eher für die Zukunft wichtig.“¹⁷

III. Konvergenz von biblischen Motiven und säkularer Kultur

Die Konvergenz zwischen europäischen und christlichen Grundwerten lässt grundsätzlich nach einer Konvergenz zwischen biblischen und säkularen Motiven fragen.¹⁸ Das sei im Folgenden exemplarisch an acht biblischen Motiven gezeigt, zu denen es Parallelen in der allgemeinen

13 Vgl. Bielefeldt, H. 1998. *Philosophie der Menschenrechte. Grundlegung eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Wolgast, E. 2009. *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*. Stuttgart: Kohlhammer (UTB 580); Huber, W./Tödt, H.-E. 1988. *Menschenrechte: Perspektiven einer menschlichen Welt*. München: Kaiser.

14 Wittreck, F. 2013. *Christentum und Menschenrechte. Schöpfungs- oder Lernprozess?* Tübingen: Mohr Siebeck, 33f.

15 Strohm, C. 2016. Religion und Recht in der frühen Neuzeit. *ZSRG* 133: 283–316.

16 Turley, D. 2000. Art. „Sklaverei V. Reformation bis Neuzeit“. In *TRE* 31, 383–393, bes. 389–393.

17 Wittreck, a.a.O., 39.

18 Vgl. Theissen, G. 2014. *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibel-didaktik*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus, 193–199.

Kultur gibt. Sie sollen zeigen: Die Symbiose von Religion und einer säkularen Welt ist für beide fruchtbar, wenn man die Eigenständigkeit beider Bereiche anerkennt.

III.a. Das Schöpfungsmotiv

Das biblische Schöpfungsmotiv kann man so umschreiben: Alles könnte auch nicht und anders sein. Eine aus dem Nichts schaffende göttliche Macht ist in jedem Augenblick wirksam.

Dem Schöpfungsmotiv entspricht das Bewusstsein der Kontingenz aller Dinge. Griechen und Römer hatten kein so durchdringendes Bewusstsein von der irrationalen Zufälligkeit der Existenz aller Dinge wie Juden und Christen. Der biblische Schöpfungsglauben hat die Augen dafür geöffnet. Er führt das Sein der Dinge auf einen unergründbaren Befehl Gottes zurück. Dieses Gottesverständnis hat zur Entstehung der empirischen Wissenschaften beigetragen, wie die Zusammenhänge zwischen dem Nominalismus der *via moderna* mit seiner Betonung des unerklärlichen Willens Gottes und den Anfängen der empirischen Wissenschaft zeigen. Als Beispiel sei der Franziskaner *Roger Bacon* (ca. 1220 – 1292), der *Doctor Mirabilis*, genannt, der als Naturphilosoph heute als einer der ersten Verfechter empirischer Methoden gilt. Dieses Kontingenzbewusstsein hat sich in der europäischen Geschichte von seinem möglichen Entdeckungszusammenhang entfernt. Es ist heute eng mit der empirischen Wissenschaft verbunden. Für sie ist es eine apriorische Überzeugung, dass wir nicht durch logische Deduktionen Wirklichkeitserkenntnisse erhalten, sondern nur durch Konfrontation mit Daten und Fakten, die kein Denken antizipieren kann. Dasein und Sosein der Welt sind kontingent. Sie können nicht a priori erschlossen, sondern nur a posteriori erforscht werden. Hier haben wir also in der Religion und Säkularität ein konvergierendes Grundmotiv.

III.b. Das Weisheitsmotiv

Das biblische Weisheitsmotiv kann man so umschreiben: Die Welt ist durch Gottes Weisheit geschaffen, die sich in unwahrscheinlichen Strukturen zeigt, sich oft unter ihrem Gegenteil verhüllt.

Dem Weisheitsmotiv entspricht die in allen Wissenschaften vorausgesetzte Regelmäßigkeit der Welt. Sie ist axiomatische Überzeugung bei jedem wissenschaftlichen Experiment, in jeder wissenschaftlichen Theorie. Und dennoch hat sich auch dieses Vertrauen in die Ordnung der Welt historisch entwickelt. Es wurde im Mittelalter durch den Aristotelismus und die *via antiqua* philosophisch neu begründet. Wir haben seitdem in 500 Jahren intensiver Naturwissenschaft die Gesetz- und Regelmäßigkeit der Natur immer besser erkannt, obwohl es für diese Ordnung keine Notwendigkeit gibt. Hier kann man als Beispiel auf Johannes Kepler (1571–1630) weisen, der die Gesetzmäßigkeiten entdeckte, mit der die Planeten um die Sonne kreisen. Er wollte „Priester am Buch der Natur“ sein. Aber auch in der Gegenwart sind für viele Menschen die Gesetze der Natur „Gedanken Gottes“. Sie zu kennen, führt zwar nicht von selbst zu Gott, aber einige können zu ihnen durch Veränderung ihrer Einstellung eine Beziehung zu der in ihnen sich zeigenden Ordnung wie zu einer Person aufnehmen. W. Heisenberg antwortete auf die Frage: Glaubst Du an Gott? so: „Kannst du oder kann man der zentralen Ordnung der Dinge oder des Geschehens, an der ja nicht zu zweifeln ist, so unmittelbar gegenüber treten, mit ihr so unmittelbar in Verbindung treten, wie dies bei der Seele eines anderen Menschen möglich ist? Ich verwende hier ausdrücklich das so schwer deutbare Wort ‚Seele‘, um nicht missverstanden zu werden. Wenn du so fragst, würde ich mit Ja antworten.“¹⁹ Auch hier gilt: Die Wirklichkeit könnte auch anders sein, auch wenn so komplexe Strukturen wie menschliche Lebewesen in einer weniger geordneten Welt kaum eine Chance hätten. Wir

19 Heisenberg, W. 1973. *Der Teil und das Ganze*. München: dtv, 253.

können nur konstatieren, dass die Welt überraschend geordnet ist und lebensermöglichende (anthropische) Grundstrukturen hat.

III.c. Das Umkehrmotiv

Das biblische Umkehrmotiv sagt: Der Mensch hat die Möglichkeit radikaler Veränderung. Wie sich die Welt verändern muss, um Gottes Willen zu entsprechen, so auch der Mensch – er kann ein neues Leben beginnen, wenn er sich mit Christus kreuzigen lässt und mit ihm ein neues Leben beginnt.

Die Überzeugung von der Umkehrfähigkeit des Menschen ist nicht selbstverständlich. Lange herrschte die Überzeugung, dass ein Mensch entweder gut oder böse ist so wie ein guter Baum gute Früchte hervorbringt und ein schlechter Baum schlechte Früchte. Wenn Johannes der Täufer von „Früchten der Umkehr“ spricht, ist das sprachlich eine Paradoxie, die wir nur deshalb nicht mehr merken, weil uns seit Amos der Ruf zur Umkehr vertraut ist. Der Pietismus stellte die Überzeugung ins Zentrum: Der Mensch ist geboren, um wiedergeboren zu werden. Diesem biblischen Erneuerungsmotiv entspricht eine säkulare Kultur, die dem Einzelnen eine zweite Chance nach Scheitern und Verfehlungen einräumt. Das ist in der Erziehung ein Grundmotiv. Wer versagt, wird ermutigt, es noch einmal zu versuchen. Das hat im Strafrecht Spuren hinterlassen: Wir verhängen immer mehr (und mit Erfolg) Strafen auf Bewährung, die den Menschen eine neue Chance geben sollen. Resozialisation soll das Ziel des Strafvollzugs sein. Manchmal findet man in unserer säkularen Kultur sogar einen Enthusiasmus der Veränderung – in einer (psycho-)therapeutische Kultur, die Verhaltensänderung zum Guten für möglich hält. Zumindest meinen die verschiedenen therapeutischen Schulen alle: Wir könnten uns auch in dem, worin wir angeblich festgelegt sind, in konstruktiver Weise ändern.

III.d. Das Exodusmotiv

Nicht nur einzelne Menschen werden durch Gottes Ruf verändert, sondern ganze Gruppen – beginnend mit Abrahams Exodus aus der Heimat und Israels Exodus aus der Fremde bis hin zum Aufbruch der neutestamentlichen Gemeinde in eine neue Welt in der Nachfolge Jesu.

Die europäische Kultur hat zwei Grundmythen: den Exodus eines Volkes aus Sklaverei als Weg zur Gesetzgebung am Sinai und die Universalisierung dieses Exodus durch Kreuz und Auferstehung, die auch eine Kritik des Gesetzes einschließt. Die Geschichte Europas und des Christentums ist seitdem durch ständige Neuaufbrüche charakterisiert – im Mittelalter durch eine Kette neuer Ordensbildungen mit Experimenten eines alternativen Lebens, in der Reformation durch Entstehung neuer Kirchen und Denominationen. Ein Exodus findet aber auch immer wieder in säkularer Form in den mannigfachen Befreiungsbewegungen der Moderne statt, in Arbeiter-, Jugend- und Frauenbewegung. Die Aufklärung wurde mit Hilfe des Exodusmotivs definiert als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“.²⁰

III.e. Das Distanz- und Entfremdungsmotiv

Das Distanzmotiv: Alles Leben lebt in Distanz zu Gott und entspricht nicht der Realität, die es hervorgebracht hat und erhält. Im Menschen wird diese Ferne von Gott durch die Erfahrung von Schuld und Leid bewusst: Beides trennt ihn von Gott. In Christus deckt Gott diese Distanz auf und überwindet sie.

In der Geschichte des Christentums wurde das Bewusstsein der Distanz des Menschen von Gott und entsprechend das Verlangen nach Erlösung verschieden artikuliert: In der Alten Kirche ging es vor allem um die Überwindung der Vergänglichkeit, im Mittelalter um die

20 Kant, I. 1784. « Was ist Aufklärung ? ». In *Berlinische Monatsschrift*, 481–494.

Überwindung der Sünde, in moderner Zeit um Überwindung von Sinnlosigkeit und Absurdität. Zum Entfremdungsmotiv gibt es viele konvergierende Motive in der säkularen Gegenwartskultur. Es hat sich in modernen Philosophien in verschiedener Weise niedergeschlagen: Der Marxismus erklärt es aus dem Antagonismus der Klassen, die alle arbeitenden Menschen von ihren eigenen Produkten und von der Natur entfremdet, die Psychoanalyse als Unterdrückung sexueller Triebe durch die Kultur, der Existenzialismus als Verfehlung des eigentlichen Lebens in der Konfrontation mit dem Tod (M. Heidegger) oder in den Grenzsituationen des Lebens (K. Jaspers). Dieses Entfremdungsbewusstsein nahm auch mit der Liberalisierung von Normen und Lebensentwürfen nicht ab. Vielmehr ist es noch niederdrückender, wenn man an selbst gewählten Normen und dem eigenen Lebensentwurf scheitert als an vorgegebenen Normen der Gesellschaft. Dann zerbricht man an sich selbst. Und diese Beschädigung reicht tief ins Innere. Da in der Moderne jeder Mensch Autor seines Lebens als ein Künstler sein soll (F. Nietzsche), erkennt er umso mehr, wie sehr er dahinter zurückbleibt.

III.f. Das Inkarnationsmotiv

Das Inkarnationsmotiv: Gott nimmt Wohnung in der konkreten Welt. Er ist präsent in Israel, in Christus, im Wort, im Sakrament und in jedem Gläubigen durch seinen Geist. Die Inkarnation in Christus macht diese Nähe Gottes beim Menschen ein für allemal gewiss – auch in Schuld und Leid.

Dem Einwohnungs- oder Inkarnationsmotiv entspricht das moderne Drängen auf leib-sinnliche Konkretion alles Geistigen. Wir leben in einer Kultur des Körpers und der Sinne, vielleicht gerade deswegen, weil wir Körper und Sinne in überdisziplinierten Arbeitsprozessen oft vergewaltigen. Immer wieder schlägt die Sehnsucht nach Leibhaftigkeit durch: Neben der Entfaltung fachsprachlicher Terminologie finden wir eine Sensibilität für non-verbale Sprache, neben einem abstrakten „Leben“ in der Arbeitswelt der Kult des Sports. In dröhnenden Love-Paraden wird der Körperkult kommerzialisiert. Als Beispiel für die Aufwertung des sinnlichen-leiblichen Menschen in der säkularen Mentalität kann L. Feuerbach (1804–1872) dienen: Er wollte ein Philosoph der Sinnlichkeit sein. Das Sinnliche ist die erste Wirklichkeit, mit ihr beginnt alles Denken. Der Inkarnationsgedanke hat ihn immer fasziniert, weil in ihm (noch in entfremdeter religiöser Sprache) das wahre Wesen des Menschen zum Ausdruck kam: Er ist Leib. Wenn Gott Fleisch wurde – dann bedeutet das: Der Leib ist göttlich, er ist die eigentliche Realität. Interessant ist, wie er die Sakramente damit verbindet: „Der Mensch ist, was er isst.“ Er konnte dies auf die Sakramente beziehen, verstand es später aber naturalistisch.

III.g. Das Positionswechsellmotiv

Das Positionswechsellmotiv: Der Erste wird der Letzte, der Letzte der Erste sein. Von denen, die bis zur Selbststigmatisierung (in Askese und Martyrium) freiwillig auf Status verzichten, geht eine verwandelnde Kraft aus. Noch mehr aber von Christus, der als Richter gerichtet, als Priester zum Opfer, als Weltenherr zum Sklaven und als Gekreuzigter zum Grund neuen Lebens wurde.

Das Positionswechsellmotiv ist im antiautoritären Affekt der modernen Welt lebendig. Wer oben ist, muss bereit sein, die Rolle eines jeden zu übernehmen. Wer herrschen will, soll auch dienen können. Selbst extreme Selbsterniedrigung in Form von Selbststigmatisierung wird in der modernen Welt zu einer kreativen Strategie des Wandels: Sie begegnet in den Provokations- und Demonstrationstechniken der modernen Welt.

III.h. Das Rechtfertigungsmotiv

Das Rechtfertigungsmotiv: Die Legitimation des Daseins ist so unbegründbar wie die Existenz des Lebens überhaupt. Sie ist eine Schöpfung aus dem Nichts, die der Mensch so rezeptiv emp-

fängt, wie er seine physische Existenz empfängt. Er hat sich selbst nicht geschaffen. Grundlage der Rechtfertigung ist das neue Schöpfungshandeln Gottes in Christus.

Das Rechtfertigungsmotiv sagt: Der Mensch darf darauf vertrauen, durch seinen Glauben vor dem Forum Gottes zu bestehen. Auch dazu gibt es im säkularen Bewusstsein eine Entsprechung: Der Glaube an die Rechtfertigung des Sünders hat eine Entsprechung in der Überzeugung von der unauslöschlichen Würde des Menschen – unabhängig von seinen Taten und seinen Vergehen.

Die Parallelität von biblischen und säkularen Motiven an vielen Stellen kann man verschieden erklären. Das Säkularisierungsmodell ist zu einseitig. Es nimmt überall ursprünglich religiöse Motive an, die sich unabhängig von ihrem religiösen Entstehungszusammenhang auch in einem säkularen Kontext ohne religiöse Begründung transformiert erhalten haben. Manchmal muss man auch mit einer unabhängigen und parallelen Entstehung rechnen: Alle Menschen sind mit derselben Realität konfrontiert. Das erklärt manche Konvergenz von Problemlösungen. Sehr oft aber muss es zu fruchtbaren Wechselwirkungen gekommen sein. Das Positionswechselmotiv hat aus der Bibel in die allgemeine Kultur hineingewirkt. Aber die Demokratie, mit der es sich verbunden hat, wurde in Athen erfunden. Beide Traditionen konnten sich verbinden und gegenseitig befruchten.

Meine These ist: Wir müssen an der Trennung von säkularer Kultur und religiöser Welt festhalten. Sie ist ein besonderes Merkmal des Christentums. Wer an allen Behörden Kreuze anbringen will, hebt diese Trennung auf. Wer den Islam aus Europa fernhalten will, weil Europa eine christliche Kultur sei, hat nicht verstanden, dass das Christentum einen freien Raum lässt, in dem sich auch eine nicht-christliche Kultur entfalten kann. Richtig ist aber: Wir müssen vom Islam verlangen, dass er diesen freien Raum respektiert.

IV. Menschenrechte und Menschenrechtsbekenntnis

Irreversibel ist Europa multireligiös geworden. Wir müssen mit anderen Religionen mitten unter uns zusammenarbeiten. Wir sollten ihnen ein Beratungsrecht in unseren Synoden einräumen, ihnen als Gastpredigern zuhören, sie als Gesprächspartner einladen, vor allem sollten wir mit ihnen diakonisch zusammenarbeiten. Damit das möglich ist, müssen wir aber auch unsere Erwartungen an sie klar artikulieren. Niemand von uns möchte mit Dschihadisten oder salafistischen Gefährdern zusammenarbeiten, aber auch nicht mit islamophoben christlichen Rechtsextremisten. Deshalb habe ich den Vorschlag gemacht, dass wir ein öffentliches Menschenrechtsbekenntnis in unseren Gottesdiensten sprechen. Sie machen klar, dass wir von allen erwarten, dass sie sich den Menschenrechten verpflichtet wissen. Als Beispiel zitiere ich das Menschenrechtsbekenntnis, das ich formuliert habe.

Wir bekennen vor Gott:
 Menschenrechte gelten für alle Menschen
 In allen Völkern und Kulturen.
 Gott hat alle Menschen gleich geschaffen.
 Alle sind sein Ebenbild,
 Männer und Frauen.
 Alle haben unwiderruflich das Recht,
 Rechte zu haben,
 das RECHT AUF LEBEN,
 das RECHT AUF FREIHEIT,
 das RECHT AUF TEILHABE AN ALLEM,
 was gut für uns ist.

Jeder Mensch hat ein RECHT AUF LEBEN.

Seine Würde ist heilig,
sein Leben unantastbar.
Keiner darf verletzt,
keiner gefoltert,
keiner zum Tode verurteilt werden.

Jeder Mensch hat ein RECHT AUF FREIHEIT.
Niemand darf ohne Richterspruch gefangen sein.
Jeder hat ein Recht auf faires Verfahren,
auf Privatsphäre und Eigentum.
Jeder darf reisen, wohin er will,
Jeder seinen Beruf wählen,
seine Meinung sagen,
seine Religion ausüben,
zu einer anderen Religion wechseln
oder religionslos sein.
Die Wissenschaft ist frei.

Alle Menschen haben ein RECHT AUF TEILHABE am gemeinsamen Leben.
Alle dürfen sich versammeln
mit wem sie wollen.
Alle sind verpflichtet,
sich dafür einzusetzen,
dass Hungrige satt,
Kranke versorgt,
Flüchtlinge gerettet werden,
Behinderte am Leben teilnehmen können,
Kinder betreut werden.
Bildung ist ein Menschenrecht.

Werden Menschenrechte verletzt,
muss man Gott mehr gehorchen als Menschen.²¹
Werden Menschenrechte gekreuzigt,
hoffen wir,
dass sie auferstehen
in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit
zur Bewahrung der Schöpfung.
Dazu helfe uns Gott.
Amen

Es ist deutlich geworden: Die Kirchen müssen dazu beitragen, die in Europa gelebte Konfessionstoleranz zu einer gelebten Religionstoleranz weiter zu entwickeln. Dazu gehört zweierlei: Wir müssen Toleranz *zwischen den Religionen* schaffen, zugleich aber Toleranz *gegenüber der Religionslosigkeit* einfordern. Denn zur modernen Gesellschaft gehört auch die Religionskritik. Religionskritik gab es schon bei den biblischen Propheten und bei den griechischen Philosophen. Sie hatte in der Neuzeit oft das Ziel einer Transformation der Religion, oft aber auch das Ziel ihrer Überwindung. Auf jeden Fall vollzieht sich der allgemeine Religionsdiskurs in modernen Gesellschaften seit einiger Zeit oft in Form von Religionskritik. Jeder Diskurs aber

21 Apg 5,29; vgl. 4,19.

setzt eine gegenseitige Achtung voraus. Hier müssen viele religiöse Gruppen ebenso lernen wie manche aggressive Vertreter einer Religionskritik.

Was das Verhältnis zwischen Religionsgemeinschaften und Staat angeht, so schwankt unsere Gesellschaft zwischen zwei Lösungen, die sich entweder mehr am deutschen kooperativen Verhältnis von Staat und Kirche oder an dem französischen laizistischen Verhältnis orientieren. Die Prämisse ist hier wie dort, dass der Staat religionsneutral sein soll, d.h. weder eine bestimmte Religion noch Religionslosigkeit privilegieren darf.

Innerhalb des kooperativen Modells wollen manche eine Zusammenarbeit des Staats auf den Islam ausweiten, etwa indem man Judentum, Islam und Christentum an einer Theologie-Fakultät aller Religionen zusammenführt. Indem der Staat dabei die Kontrolle über die theologische Bildung in allen Religionen behält, sorgt er für deren Dialogfähigkeit in der Gesellschaft. Der Staat will auch hier grundsätzlich in Äquidistanz zu allen Religionen bleiben, kooperiert aber de facto mehr mit den Religionsgemeinschaften, die im Lande am stärksten vertreten sind.

Innerhalb eines laizistischen Modells wäre es konsequent, die staatliche Unterstützung der christlichen Kirchen durch Ausbildung von Pfarrern und Religionslehrern an Hochschulen zu beenden. Der Staat bliebe hier durch Nicht-Kooperation in Äquidistanz zu allen Religionen. Er verlöre aber die Chance, durch universitäre Bildung auf die Ausbildung der religiösen Leitungskräfte Einfluss zu nehmen.

In beiden Modellen wird mit Recht eine Übernahme europäischer Grundwerte von Immigranten verlangt. Die Gefahr ist, dass diese Grundwerte von den Europäern selbst verraten werden und sich Europa darüber spaltet: Die einen verstehen unter den Grundwerten eine Nähe zum Christentum und hängen daher Kreuze in alle Behörden. Die anderen verstehen unter den europäischen Grundwerten die Distanz zum Christentum und allen Religionen. Sie drängen Religion so weit wie möglich aus der Öffentlichkeit zurück. Meine Überlegungen sollen zeigen: Auch das laizistische Modell entspricht einem Grundzug der christlichen Religion. Hier wird die Trennung einer autonomen Religion von anderen Bereichen des Lebens besonders deutlich. Aber ebenso gilt: Auch das kooperative Modell entspricht dem Christentum. Die Trennung der beiden Bereiche ermöglichte eine fruchtbare Symbiose, der auch die Kirchen viel verdanken. Kooperation ist eine Form dieser Symbiose.

Entscheidend ist: In der europäischen Kultur wurde die Religion ein autonomer Raum, der neben sich einen säkularen Raum hat. Dadurch kam es zu einer fruchtbaren gegenseitigen Befruchtung zwischen beiden Bereichen. Was in ihnen gut ist, kann sich in beiden Bereichen gegenseitig verstärken. Dazu gehört aber auch Kritik in beide Richtungen an dem, was schlecht ist. Die Kirchen haben z.B. durch das „Kirchenasyl“ den Konflikt mit dem Staat riskiert. Der Staat wirkt positiv auf die Kirchen, wenn er sie bei Missbrauchsskandalen zur Umkehr zwingt.

Alle Verfassungen der europäischen Staaten setzen eine Unterscheidung religiöser und säkularer Bereiche voraus. Wenn wir von Migranten eine Anpassung an die „europäische Kultur“ erwarten, so fällt vielen islamischen Migranten diese Unterscheidung schwer. Aber weil diese Unterscheidung eine multireligiöse Gesellschaft ermöglicht, profitieren sie von ihr: denn sie ist die Voraussetzung für die Anerkennung anderer Religionen als Teil unserer Kultur. Populisten, die skandieren: „Der Islam gehört nicht zu Europa“, bewegen sich dagegen nicht im Rahmen unserer Kultur. Unsere Kultur wird mehr von innen als von außen gefährdet. Das war sie freilich immer schon. Man denke nur an die Welle autoritärer, faschistischer Bewegungen in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Es lässt sich nicht leugnen, dass der Populismus eine gewisse Verwandtschaft mit dieser Welle faschistischer Transformationen in vielen europäischen Ländern zwischen 1918 und 1945 hat. Es ist zu hoffen, dass die Abscheu vor den Exzessen des Faschismus, wie sie vor allem im deutschen Nationalsozialismus zutage getreten sind, eine faschistische Radikalisierung der populistischen Bewegungen vermeiden hilft.

Des motifs bibliques dans notre culture ?

Remarques théologiques, bibliques et culturelles sur la migration et la « Leitkultur »

GERD THEISSEN

L'Europe a été plongée dans une triple crise en raison de la crise financière et des migrations. Dans les couches supérieures de la société, il existe une menace d'« émigration » de capitaux ; tout au bas de l'échelle, une « immigration » de réfugiés. Le changement climatique affecte de la même manière tous les humains, qu'ils soient en haut ou en bas de l'échelle. Ces crises sont mondiales, ce sont toutes des crises durables. Le capitalisme restera instable, la pression migratoire durera des décennies, le changement climatique aura des répercussions pendant des siècles. Les mouvements populistes de droite ont été stimulés par ces crises et ne disparaîtront pas de sitôt. Ils veulent chacun protéger leur propre pays de la mondialisation, faire valoir leurs intérêts nationaux contre la coopération et les traités internationaux. Ils invoquent la « volonté du peuple », qu'ils pensent être les seuls à pouvoir définir, stigmatisent leurs opposants de l'intérieur en tant qu'« ennemis du peuple » et les immigrés venant de l'extérieur en tant que criminels. Ils nient le changement climatique et refoulent les problèmes de l'économie de marché capitaliste, qui échappe aux lois nationales et sociales par le biais du féodalisme financier mondial.

Les partis traditionnels s'opposent à l'agression contre les migrants par leurs efforts d'intégration. Les partis conservateurs aiment se référer à une culture directrice nationale : les nouveaux concitoyens sont censés accepter la culture de leur nouveau pays même au-delà des lois – et cela jusqu'aux coutumes comme la poignée de main. Ce n'est qu'alors que l'intégration peut réussir. Les partis libéraux se contentent d'exiger des migrants le respect de la constitution et de la loi, et insistent sur le fait que notre loi leur donne également la possibilité de préserver leur propre culture. Les populistes de Hongrie, de République tchèque et de Pologne soulignent le caractère chrétien de leur culture et en font l'une des raisons de leur refus d'accepter les réfugiés de guerre de confession musulmane.

Mais qu'est-ce que le « populisme » ? Ce sont des mouvements qui font appel au peuple contre les élites établies. Ils se méfient de toutes les institutions au pouvoir, combinant souvent leur méfiance avec un anti-intellectualisme qui se manifeste dans leur critique des médias dominés par les intellectuels, la soi-disant « presse mensongère ». Ils ont tendance à faire des analyses simplistes allant jusqu'aux théories conspirationnistes, et à propager des solutions beaucoup trop simples, par exemple lorsqu'ils suggèrent que se protéger de l'immigration serait la clé de résolution de tous les problèmes de notre société. Malgré leur anti-intellectualisme, ils sont soutenus par certains intellectuels. Parmi ces intellectuels, Friedrich Nietzsche est en train de devenir une icône de la nouvelle droite,¹ tout comme Karl Marx fut un jour le prophète du populisme de gauche. Cela ne fait aucun doute : l'Europe est aujourd'hui menacée par une vague de populisme de droite, au sein de laquelle les idées de la « révolution conservatrice », qui ont autrefois ouvert la voie au fascisme, renaissent². De ce mouvement relèvent aussi des

1 Kaufmann, S. 2017. Nietzsche als Vordenker der Neuen Rechten? Beobachtungen über einen vielschichtigen Vereinnahmungsversuch – vom Paten der AfD-Parteiphilosophie zur Pop-Ikone der Identitären Bewegung. *Zeitschrift für Sozialpädagogik* 15(1) : 89–105.

2 Weiß, V. 2017. *Die Autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart : Klett-Cotta.

réflexions sur l'« identité » de l'Occident et de la culture européenne, qui est considérée comme menacée par les réfugiés et les migrants musulmans. Le mouvement identitaire pense de manière essentialiste : les musulmans ne peuvent pas, en principe, devenir européens. La référence conservatrice à une « Leitkultur » (culture directrice, F.L. et C.G.) se distingue clairement de cette position, car ce terme veut précisément laisser la possibilité de l'accueil ouverte : Si les immigrants s'adaptent à cette culture en tant que « Leitkultur », ils peuvent être intégrés.

Dans la première partie de notre contribution, trois thèses relatives à la « Leitkultur » expliquent pourquoi il ne peut y avoir de Leitkultur nationale ou chrétienne en Europe, mais seulement une communauté de valeurs européenne ou occidentale. Cet état de fait inclut surtout une différenciation entre la religion et la culture laïque qui est unique dans l'histoire de la religion.

Une deuxième partie vise à montrer que malgré cette distinction entre religion et laïcité, il existe une convergence entre les valeurs européennes fondamentales et l'éthique œcuménique telle qu'elle s'est développée dans les Églises chrétiennes depuis la Seconde Guerre mondiale.

La troisième partie aura vocation à montrer que ce qui vaut pour l'éthique œcuménique a valeur générale. La coexistence et la symbiose de la religion et de la culture laïque en Europe sont fécondes dans la mesure où les motifs bibliques fondamentaux trouvent des parallèles profanes dans la sphère laïque. Les deux champs se fécondent mutuellement.

La thèse de la dernière partie est la suivante : cette symbiose est rendue possible par un cadre juridique, surtout par les droits de l'homme, qui ont été appliqués malgré la résistance du christianisme officiel, mais souvent avec l'aide de minorités chrétiennes.

I. Thèses à propos du débat relatif à une « Leitkultur »

On peut appeler « Leitkultur » les règles de base de la vie en commun, même si le terme « Leitkultur » comporte une revendication de domination problématique. Le terme « culture cadre » (*Rahmenkultur*) serait plus approprié. Car il est indéniable que tout sujet vivant dans un pays étranger évolue dans un cadre qui le confronte à des attentes. Celles-ci se réfèrent à des normes de nature très différente : la loi, la morale, l'éthique et les coutumes. Le terme « cadre » laisse ouverte la question de savoir comment ce cadre est rempli. Mais ce qui est controversé, c'est précisément cette question, c'est-à-dire ce qui appartient à une culture directrice ou cadre et ce qui n'en fait pas partie ; de même la question de savoir ce qui la met en danger est controversée. Nous formulerons trois thèses à cet égard.

I.a. Leitkultur nationale ?

La première thèse est la suivante : En Europe, on ne peut pas définir les CULTURES DIRECTRICE NATIONALES comme le font les conservateurs. Une « culture » englobe l'espace dans lequel l'ensemble des processus historiques interagissent les uns avec les autres³. Aucun pays européen ne peut comprendre son histoire sans celle des autres pays européens. Aucun pays en Europe n'est concevable sans les fondations posées par les Juifs, les Grecs et les Romains. L'Allemagne ne peut être comprise sans les Irlandais, qui ont fondé des monastères dans notre pays ; sans les Italiens, qui nous ont apporté la Renaissance et les débuts du capitalisme ; sans les Espagnols, qui ont pour la première fois défini la dignité humaine dans la dispute sur le statut des Indiens ; sans les Hollandais, à qui nous devons le trésor universel d'une grande peinture ; ni sans nos voisins de l'Est, à qui nous devons, entre autres, le trésor universel de la littérature russe. Mais surtout, notre culture est impensable sans les Anglais, les Français et les Américains, à qui nous devons la démocratie et les Lumières. Une culture directrice « allemande » est une absurdité ; on a af-

3 Halfwassen, J. 2017. Was ist eine Nationalkultur? *FAZ* 114 (17.05.2017) : 12.

faire bien plutôt à une « culture directrice » européenne ou à une communauté européenne de valeurs, à laquelle la culture allemande appartient également. Et cette communauté de valeurs fait encore partie d'une culture occidentale plus large, qui comprend aujourd'hui l'Amérique du Nord, l'Australie et la Nouvelle-Zélande⁴. Au sein de cette communauté, il existe cependant des États avec des « cultures cadres » différentes. Il faut distinguer à cet égard les lois, les normes morales, les coutumes et les conventions locales. Les lois doivent être respectées à tout prix ; leur violation est punie par des sanctions. Le non-respect des normes morales telles que le caractère contraignant des promesses n'est « sanctionné » « que » par la perte de considération. Mais si la « poignée de main » est placée au même niveau que la « scolarité obligatoire » au titre de la culture directrice, la différence entre ce qui doit être respecté en tant que loi et ce qui est facultatif devient floue. Des frontières claires entre les deux donnent aux citoyens un sentiment de sécurité dans leur comportement et les protègent de l'arbitraire. Il n'en demeure pas moins que le fait d'avoir affaire à des coutumes moins contraignantes est également important pour une intégration réussie dans un pays.⁵

I.b. Une culture directrice chrétienne ?

Notre deuxième thèse est la suivante : une CULTURE CHRÉTIENNE DIRECTRICE, telle qu'elle est définie par les populistes en Europe de l'Est, est une contradiction dans les termes. Dans l'histoire religieuse, c'est seulement dans le christianisme qu'une différenciation de la religion et de la culture a eu lieu. C'est une spécificité européenne qu'une religion organisée en tant qu'Église devienne une sphère de vie autonome au sein de la culture générale et qu'ainsi un espace disponible pour qu'une culture laïque se développe à côté d'elle puisse apparaître⁶. Dès les premiers siècles, le christianisme s'est développé dans la culture non chrétienne de l'Imperium Romanum. Dès cette époque, l'Église et l'État étaient séparés. Le tournant constantinien n'a pas aboli définitivement cette séparation. Dans les monastères, la religion chrétienne s'est organisée selon ses propres valeurs. Au Moyen-Âge, la distinction entre l'Église et l'État a été réaffirmée dans le cadre de la querelle des investitures. La Réforme a distingué deux règnes ayant des exigences normatives différentes pour l'individu. La démocratisation des temps modernes a institué une liberté religieuse positive et négative. L'évolution vers cette symbiose entre religion et laïcité fait bien sûr l'objet d'interprétations différentes.

Pour les « humanistes laïques », cette évolution est avant tout une sortie hors de la religion et de l'oppression. On ne reconnaît pas que les vagues d'intensification de la religion ont ouvert

4 Il faut noter ici que, pour de nombreux conservateurs en Europe, la culture nationale inclut le cadre européen. Ils ont une identité nationale *et* européenne.

5 On peut se demander en outre si les concepts de « cultures cadres nationales » ne sont pas particulièrement nécessaires dans certains pays européens qui ont acquis leur indépendance tardivement ? La Hongrie a été envahie par une conquête musulmane, puis intégrée à l'empire des Habsbourg. Ne serait-il pas compréhensible que l'islamophobie y soit bien vivante ? Mais en Transylvanie, pour la première fois dans l'histoire, et cela sous la souveraineté turque, une tolérance religieuse limitée a été garantie par la loi. La Pologne a obtenu son indépendance en 1918, après avoir été longtemps divisée entre la Russie, la Prusse et l'Autriche. Le catholicisme y est devenu un marqueur national entre une Prusse protestante à l'Ouest et une Russie orthodoxe à l'Est. Mais c'est précisément cela qui fait de la Pologne une partie d'une Église mondiale. La République tchèque et la Slovaquie ont pu trouver leur identité dans la musique au XIX^e siècle. Mais cette musique ne les relie-t-elle pas à d'autres, par-delà toutes les frontières ? Les cultures cadres devraient également reconnaître leur dimension internationale. Les pays d'Europe de l'Est mentionnés ci-dessus n'ont-ils pas en commun que c'est d'eux qu'a émané l'étincelle de la liberté après qu'eut été surmontée la guerre froide ? Cette étincelle n'est-elle pas européenne et internationale ?

6 Ahn, G. 1997. Art. « Religion I ». *TRE* 28, 513–522, 514 parle de la « différenciation des domaines sacrés et profanes, de la foi et de la science, de la religion et de la culture qui est significative pour l'Europe moderne. »

la voie au monde moderne : La confessionnalisation au XVI^e siècle a imposé un mode de vie cohérent,⁷ le piétisme au XVII^e / XVIII^e siècle a revalorisé l'individu, le mouvement de Réveil au XIX^e siècle a promu la diaconie et le travail social.

Pour les Romantiques religieux, cette évolution vers la laïcité est la perte d'une vie religieuse unifiée. Le Moyen Âge est trop idéalisé dans cette conception ; on ignore à quel point la religion chrétienne a été civilisée par la Renaissance, l'Humanisme et les Lumières.

Pour les libéraux, la symbiose entre religion et sécularité explique de nombreuses interactions positives entre les deux domaines. Dans la sphère séculière, des motifs religieux implicites ont souvent eu des effets positifs. Ce sont souvent des chrétiens convaincus qui ont fait avancer la science, les droits de l'homme, la démocratie – même contre leur propre Église. L'espace séculier a agi de son côté de manière civilisatrice sur la religion et, à l'époque moderne, il a entraîné une transformation scientifique, éthique, esthétique et religieuse de la religion – et cela en favorisant la recherche scientifique de ses sources par la critique historique, l'affirmation de la suprématie des normes éthiques à l'égard des normes dogmatiques, l'interprétation esthétique des mythes en tant que récit poétiques, la revalorisation de l'expérience religieuse par rapport aux traditions de l'Église.

En conclusion, il n'y a pas de culture chrétienne directrice, mais il existe en Europe une symbiose fructueuse entre religion autonome et monde séculier. Il n'y a certainement pas de culture directrice nationale, mais il existe une culture-cadre ou une communauté de valeurs européennes. Elle laisse de la place à des États ayant des lois et des coutumes différentes. De la culture cadre façonnée par l'Europe relève le fait d'effectuer une distinction claire entre les sphères laïque et religieuses. L'État se contente de faire appliquer ses lois sous la menace de sanctions, et ce faisant, il crée un espace de liberté. Mais en quoi consiste dès lors la culture-cadre européenne ou la communauté de valeurs ?

I.c. Une culture européenne ?

Notre troisième thèse est la suivante : cette culture européenne est politiquement déterminée par la gestion de six grands types de conflits, sans qu'elle ne soit, de la sorte, décrite de manière exhaustive – de fait, la culture européenne comprend également, par exemple, un réseau international d'art et de science, de technologie et de communication, de sport et de tourisme.

L'Europe a surmonté le CONFLIT CONFESIONNEL au moyen d'un droit neutre sur le plan religieux. La paix de Westphalie en 1648 a marqué un tournant. Aujourd'hui, des constitutions démocratiques qui ont été laborieusement conquises garantissent la liberté de religion, qui inclut une liberté de religion négative qui protège également les personnes sans religion. L'islamophobie populiste est autant un défi à la TOLÉRANCE RELIGIEUSE européenne que l'intolérance islamiste.

L'Europe a surmonté les CONFLITS militaires ENTRE NATIONS et créé un ordre de paix stable avec l'Union européenne. 70 ans de paix dans le cadre de cette Union représentent une

7 La « thèse de la confessionnalisation », largement acceptée et développée par les historiens, dit que les deux confessions de l'époque, parallèles l'une à l'autre, ont provoqué un renouveau de la société qui a fondé le monde moderne. Par la discipline sociale (c'est-à-dire par un mode de vie cohérent), toutes deux ont créé une mentalité qui fonde cet État. La voie qui mène vers le monde moderne a donc trouvé son origine dans les deux confessions – non pas par une vague de sécularisation, mais par une intensification de la religion. La thèse de la confessionnalisation développée par Heinz Schilling et Wolfgang Reinhardt a corrigé une conception protestante de la modernité, comme si les protestants seuls avaient ouvert la voie au monde moderne. Cette perspective n'exclut pas d'éventuelles différences significatives entre les deux confessions sur cette voie de la modernité. Pour une discussion plus récente à ce sujet, voir Zwierlein, C. A. 2017. « Konfessionalisierung europäisch, global als epistemischer Prozess. Zu den Folgen der Reformation und zur Methodendiskussion ». In *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, éd. Christoph Strohm, 1–52. Tübingen : Mohr Siebeck.

grande exception. Le nationalisme populiste ne remet pas directement en cause cette PAIX, mais il alimente des préjugés agressifs contre des nations voisines. La guerre en Yougoslavie a montré à quelle vitesse la guerre peut éclater à nouveau en Europe.

L'Europe a surmonté le CONFLIT politique ENTRE LES GOUVERNANTS ET LES GOUVERNÉS par la démocratie et l'État de droit qui inclut la séparation des pouvoirs. La liberté de la presse et la liberté d'opinion offrent l'espace nécessaire pour critiquer même les puissants. En Hongrie et en Pologne, cependant, le populisme autoritaire, qui se réclame de la volonté diffuse du peuple, réduit cette LIBERTÉ, qui est garantie par la séparation des pouvoirs, et restreint la liberté de la presse.

L'Europe a endigué le conflit économique entre LE CAPITAL ET LE TRAVAIL au moyen de règles et s'est engagée à fournir à chacun l'éducation, le travail, le logement et les soins médicaux. Le « populisme paradisiaque » des États scandinaves veut limiter cette justice distributive aux seuls indigènes. Le « populisme milliardaire » aux États-Unis veut extirper de la conscience le constat de l'injustice distributive capitaliste par des préjugés contre les immigrants et « l'establishment ». Les populistes sont divisés dans leur attitude vis-à-vis de l'ÉTAT-PROVIDENCE.

L'Europe a endigué les conflits sociaux entre MAJORITÉ ET MINORITÉ grâce à la protection des minorités. Elle lutte contre la discrimination à l'égard des personnes handicapées, protège les droits des minorités sexuelles, ethniques et religieuses, et accorde des droits aux réfugiés et aux personnes persécutées. Décisive s'avère ici la lutte contre l'antisémitisme, qui est ravivé par le populisme – même si certains populistes utilisent l'antisémitisme comme argument contre les migrants musulmans : parce qu'ils ont des préjugés contre les Juifs, ils devraient être rejetés.

L'Europe a reconnu le conflit écologique entre L'HOMME ET L'ENVIRONNEMENT comme un défi, même s'il n'a pas été surmonté. Les populistes banalisent ou nient le changement climatique. Ils se déroberont au devoir de PRÉSERVER LA NATURE parce que ce problème mondial ne peut être surmonté que par la coopération entre tous les États. Le reconnaître ébranlerait la conviction fondamentale du populisme de droite selon laquelle il faut rechercher des solutions nationales – même au détriment des autres nations.

Comme le montrent ces considérations, le populisme érode les valeurs fondamentales de l'Europe. Ce n'est pas une coïncidence s'il est anti-européen. À mon avis, la « Leitkultur » européenne est aujourd'hui moins menacée par les migrants que par les Européens eux-mêmes, et cela dans toutes les couches de la société. Les maisons des réfugiés sont incendiées à la base. Au sommet, les élites se divisent. La CDU a laissé entrer les réfugiés dans le pays. Son parti frère, la CSU, s'est battu contre cette politique. Une division entre une aile particulariste et une aile universaliste traverse presque tous les partis. Que nos propres élites trahissent la « culture directrice » européenne est, de nos jours, le grand danger. La culture directrice que nous venons de caractériser n'imprègne pas naturellement la société. Au contraire, elle a toujours et encore dû être discutée et remise en œuvre. Cela aussi fait partie de la communauté de valeurs européenne : les valeurs qui nous unissent ne sont pas le résultat d'un diktat, mais doivent être perpétuellement renégociées entre nous.

II. Culture européenne et éthique œcuménique

Les Églises sont également divisées. L'Église catholique travaille généralement contre le populisme, mais en Pologne, elle l'alimente. En Hongrie, le réformé Victor Orban se présente comme le sauveur de l'Europe chrétienne. Au Danemark, le mouvement Tidehverv, inspiré par la théologie dialectique, soutient les populistes. En Allemagne, le populisme trouve une résonance dans les milieux évangéliques, même si certaines Églises libres évangéliques sont exemplaires dans leur engagement envers les réfugiés et leur font une place au sein de leurs congrégations. Mais dans l'ensemble, les Églises sont aujourd'hui pro-européennes. Ce n'est pas un hasard. L'éthique œcuménique telle qu'elle s'est développée après 1945 avec ses trois valeurs fondamentales que sont la paix, la justice et la sauvegarde de la création, correspond aux valeurs

européennes générales⁸. Cela se vérifie dans les conflits particuliers dont la résolution caractérise l'Europe.

En ce qui concerne le CONFLIT DES RELIGIONS, L'éthique « œcuménique » est *par définition* interconfessionnelle. Seule la tolérance religieuse européenne a rendu possible cette éthique œcuménique. Notre tâche aujourd'hui est de développer le pluralisme confessionnel, qui a été acquis avec beaucoup d'efforts, vers un pluralisme des religions. En son sein, le christianisme doit, d'une part, conserver son propre profil, et, d'autre part, concevoir la coexistence avec les autres religions. Il a un grand avantage à cet égard : le mouvement œcuménique est un modèle positif pour la compréhension interreligieuse. Les expériences de l'œcuménisme peuvent, *mutatis mutandis*, porter des fruits au bénéfice du dialogue entre les religions.⁹

En ce qui concerne le CONFLIT DES NATIONS, la paix est la valeur cardinale de cette éthique œcuménique. Les Églises ont été exemplaires dans leur engagement en faveur de la reconnaissance de l'objection de conscience. Elles ont remplacé la doctrine de la « guerre juste » par le concept de « paix juste », ce qui présuppose, il est vrai, une grande confiance dans les institutions internationales de maintien de la paix¹⁰. L'un des défis actuels est de garantir la paix malgré la faiblesse des organisations internationales dans un monde où les nouveaux centres de pouvoir impérialistes étendent souvent leur pouvoir en cachette dans le cadre de guerres civiles et de conflits asymétriques. Certains chrétiens ont du mal à comprendre que la nouvelle situation ne peut être surmontée par le seul pacifisme.

En ce qui concerne le conflit entre LE POUVOIR ET LE PEUPLE, les Églises se sont entretemps ralliées à la démocratie. Néanmoins, la « liberté » n'est pas une des valeurs fondamentales de l'éthique œcuménique – probablement parce que la « liberté » était considérée comme un terme de propagande de l'Occident pendant la guerre froide. Aujourd'hui, nous devrions inclure la liberté dans le canon des valeurs œcuméniques – également en réaction au populisme autoritaire. Dans certains cas limites, la liberté est encore plus importante que la justice. Dans une société libre, on peut au moins critiquer l'injustice. Mais à long terme, la liberté meurt sans justice,¹¹ au plus tard lorsque les classes privilégiées ont tellement de pouvoir qu'elles peuvent étouffer les critiques concernant leurs privilèges.

En ce qui concerne le conflit entre le CAPITAL ET LE TRAVAIL, l'Europe tente de maintenir le dynamisme de l'économie de marché, mais d'atténuer ses crises par un cadre juridique et

8 On entend ici par « éthique œcuménique » le résultat du « processus conciliaire » qui a débuté en 1983 lors de la VI^e Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Vancouver et a abouti à l'adoption de 10 convictions fondamentales lors de l'Assemblée œcuménique mondiale de Séoul en 1990. Les trois valeurs « paix, justice et sauvegarde de la création » sont au cœur de ces convictions. Cf. Schmitthenner, U. (éd.) 1990. *Oekumenische Weltversammlung in Seoul 1990. Arbeitsbuch für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*. Francfort : Ökumenisches Büro.

9 Parmi les nombreuses publications sur le sujet, je mentionne à titre d'aperçu : Wrogemann, H. 2015. *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz*. Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus (Lehrbuch Interkulturelle Theologie: Missionswissenschaft 3). Schmidt-Leukel, P. 2005. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, qu'il défend comme la seule position sensée dans : Id. 2006. « Warum es zur pluralistischen Religionstheologie keine plausible theologische Alternative gibt ». In *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, éd. Christian Danz & Friedrich Hermann, 11–28. Neukirchen : Neukirchener Verlag.

10 Cf. Härle, W. 2011. *Ethik*. Berlin/New York : De Gruyter, 392–428 ; Theissen, G. 2017. Christliche Friedensethik – neuzeitliches Konstrukt oder Fortsetzung der biblischen Geschichte? *International Journal of Orthodox Theology* 8 : 7–50 (publication électronique : <http://orthodox-theology.com/media/PDF/3.2017/GerdTheissen.pdf>).

11 Cf. Id., 2012. Gerechtigkeit erhöht ein Volk. Das Gerechtigkeitsverständnis der Bibel und unser soziales Gewissen. *International Journal of Orthodox Theology* 3 : 9–44 (publication électronique : <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT2.2012/Theissen.Gerechtigkeit.pdf>).

social. Aujourd'hui, un défi majeur consiste empêcher la séparation entre classes supérieures et inférieures de se poursuivre et à protéger la société contre un féodalisme financier mondial dans lequel les sociétés multinationales se soustraient au financement des charges communes par la fraude et l'évasion fiscales. Elles bloquent l'introduction d'une taxe sur les transactions afin que là où l'on gagne le plus d'argent, le moins possible retourne à la collectivité aujourd'hui. L'effet anti-establishment du populisme est ainsi utilisé par certaines composantes de l'establishment pour détourner l'attention de ces injustices. Les milliardaires apparaissent comme des populistes, les politiciens se présentent comme des anti-politiciens.

Dans le conflit entre MAJORITÉ ET MINORITÉ, les Églises ont été exemplaires dans certains cas – avec les pauvres, les handicapés, les laissés pour compte ou les objecteurs de conscience. Mais elles ont longtemps fait obstacle à l'égalité des couples homosexuels. Sans le changement de l'attitude générale envers l'homosexualité dans notre culture laïque, ceux qui ont résisté à la discrimination envers les homosexuels n'auraient pas eu gain de cause, même dans les Églises protestantes. L'exemple type de la protection des minorités reste aujourd'hui comme hier l'antisémitisme. Son développement dans tous les pays européens est devenu un grand défi. C'est là que les Églises peuvent se prévaloir d'une position dépourvue d'ambiguïté au cours des dernières décennies. Mais ici, elles ont aussi une obligation particulière en raison de leurs fautes passées.¹²

En ce qui concerne le CONFLIT AVEC L'ENVIRONNEMENT, dans l'éthique œcuménique, l'engagement en faveur de l'intégrité de la création fait consensus. Il est incontesté dans l'Église. Notre tâche aujourd'hui consiste à mettre cet engagement en pratique. Notre mode de vie représente encore une « hypocrisie » structurelle du point de vue de la pratique écologique.

En résumé, on peut dire que les Églises défendent des valeurs européennes fondamentales. Il y a une convergence entre ce qui a été établi en Europe comme éthique séculière et ce qui a été établi dans les Églises comme éthique œcuménique. En d'autres termes, l'éthique œcuménique s'est développée parallèlement aux valeurs fondamentales de l'Europe. La symbiose entre la religion autonome et la société séculière a été fructueuse.

Les droits de l'homme en sont la preuve¹³. Dans le passé, les Églises étaient souvent un obstacle à leur mise en œuvre. L'Église catholique les a rejetés sous Pie IX dans le *Syllabus Errorum* de 1864, mais les a acceptés en 1963 dans l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII. Le protestantisme national allemand a été très éloigné de la tradition des droits de l'homme jusqu'en 1945. Avant 1945, une grande partie du protestantisme allemand constituait en fait une hérésie nationale protestante. Ici, le dépassement du nationalisme et l'application des droits de l'homme dans la culture séculière ont eu une influence bénéfique sur l'Église. Mais cette évolution a également été rendue possible dans les Églises, car des groupes et des mouvements re-

12 L'antisémitisme en Allemagne se présente aujourd'hui sous trois formes principales : (1) L'*antisémitisme traditionnel* est de nouveau ouvertement exprimé. Wolfgang Gedeon, membre du parlement du Land de Wurtemberg de l'AfD, a écrit le livre en trois volumes : *Christlich-europäische Leitkultur. Die Herausforderung Europas durch Säkularismus, Zionismus und Islam*, sous le pseudonyme W. G. Meister. 2009. Francfort : Fischer Verlag. Il a été exclu du parti en 2020. (2) un « antisémitisme secondaire » qui n'est pas directement dirigé contre les Juifs, mais contre la mise en avant de l'antisémitisme et de l'Holocauste en tant que qu'arme de « matraquage moral » contre les Allemands. Le représentant classique est l'écrivain MARTIN WALSER, qui, dans son discours d'acceptation du prix de la paix de la librairie allemande le 11 octobre 1998 à la Paulskirche de Francfort, a rejeté une « instrumentalisation de l'Holocauste ». (3) un « *antisémitisme* », qui se situe principalement au sein de la gauche politique, et qui ravive les préjugés traditionnels à travers la critique de la politique de colonisation d'Israël, mais qui doit être bien distingué d'une critique légitime de cette politique.

13 Cf. Bielefeldt, H. 1998. *Philosophie der Menschenrechte. Grundlegung eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft ; Wolgast, E. 2009. *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*. Stuttgart : Kohlhammer (UTB 580) ; Huber, W./Tödt, H.-E. 31988. *Menschenrechte : Perspektiven einer menschlichen Welt*. Munich : Kaiser.

ligieux ont, dans l'histoire européenne, contribué à façonner la tradition des droits de l'homme dans quatre domaines.

Les *droits fondamentaux de la justice* ont été développés à partir du droit romain par le droit canonique : l'interdiction de la double peine, de la rétroactivité des peines après un changement législatif ; le droit d'être entendu.¹⁴

Au XVI^e siècle, la scolastique tardive espagnole a introduit l'idée de *dignité humaine* inaliénable dans la culture européenne lors du débat sur le statut des Indiens.¹⁵

La Réforme (contre sa volonté) a fait respecter le droit de diverger en matière religieuse : Nous devons la liberté de religion et de conscience avant tout aux dissidents protestants, par exemple Sébastien Castellion, qui a été persécuté par Jean Calvin.

Les minorités protestantes telles que les Quakers, les Mennonites, les Méthodistes et les Piétistes ont ouvert la voie à l'*abolition de l'esclavage*. L'abolitionnisme a été soutenu par des personnes motivés par leur foi chrétienne comme William Wilberforce.¹⁶

Le juriste Fabian Wittreck, qui a également étudié la théologie catholique, évalue la contribution du christianisme aux droits de l'homme (en adoptant peut-être un point de vue un peu trop catholique) : « Le christianisme officiel a combattu presque amèrement les préoccupations modernes en matière de droits de l'homme et n'a reconnu que tardivement que ses Saintes Écritures peuvent très bien servir de base à une théologie proprement chrétienne des droits de l'homme. La contribution historique du christianisme en matière de droits de l'homme se limite donc essentiellement au fait qu'il a laissé aux penseurs séculiers la possibilité d'élaborer l'individualisme, qui est à tout le moins inhérent à la conception chrétienne de l'être humain, de manière cohérente et jusqu'au bout. Que le christianisme ait finalement intégré cette étape dans le présent est plutôt important pour l'avenir. »¹⁷

III. Convergence des motifs bibliques et de la culture séculière

La convergence entre les valeurs fondamentales européennes et chrétiennes nous permet de nous interroger sur une convergence de principe entre les motifs bibliques et séculiers.¹⁸ Les huit motifs bibliques suivants serviront d'exemples, auxquels il existe des parallèles dans la culture commune. Ils sont destinés à montrer que la symbiose entre la religion et un monde laïque est féconde pour l'une et l'autre, dès lors que l'on reconnaît l'autonomie de chacun de ces deux domaines.

III.a. Le motif de la création

Le motif biblique de la création peut être décrit comme suit : tout pourrait aussi ne pas être et être différent. Une puissance divine qui crée à partir de rien est active à chaque instant.

La conscience de la contingence de toutes choses correspond au motif de la création. Les Grecs et les Romains n'avaient pas une conscience aussi pénétrante de la contingence irrationnelle de l'existence de toutes choses que les Juifs et les Chrétiens. La foi biblique en la création

14 Wittreck, F. 2013. *Christentum und Menschenrechte. Schöpfungs- oder Lernprozess?* Tübingen : Mohr Siebeck, 33–34.

15 Strohm, C. 2016. Religion und Recht in der frühen Neuzeit. *ZSRG* 133 : 283–316.

16 Turley, D. 2000. Art. « Sklaverei V. Reformation bis Neuzeit ». In *TRE* 31, 383–393, en particulier 389–393.

17 Wittreck, *op. cit.*, 39.

18 Cf. Theissen, G. 2014. *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*. Gütersloh : Gütersloher Verlag-Haus, 193–199.

leur a ouvert les yeux sur ce point. Elle attribue l'existence des choses à un commandement insondable de Dieu. Cette compréhension de Dieu a contribué à l'émergence des sciences empiriques, comme le montrent les liens entre le nominalisme de la *via moderna*, qui met l'accent sur la volonté indéchiffrable de Dieu, et les débuts de la science empirique. Nous pouvons citer comme exemple le franciscain Roger Bacon (vers 1220–1292), le docteur *Mirabilis*, qui en tant que représentant de la philosophie naturelle, est aujourd'hui considéré comme l'un des premiers défenseurs des méthodes empiriques. Dans l'histoire européenne, cette conscience de la contingence s'est affranchie du contexte dans lequel elle a vraisemblablement émergé. Aujourd'hui, elle est étroitement liée à la science empirique. Ses représentants sont guidés par la conviction a priori que nous ne parvenons pas à la connaissance de la réalité par des déductions logiques, mais seulement par la confrontation avec des données et des faits qu'aucune pensée ne peut anticiper. L'existence et l'essence du monde sont contingentes. Elles ne peuvent être explorées a priori, mais seulement a posteriori. Nous avons donc ici un motif de base convergent dans la religion et la sécularité.

III.b. Le motif de la sagesse

Le motif de la sagesse biblique peut être paraphrasé de la manière suivante : Le monde est créé par la sagesse de Dieu, qui se manifeste dans des structures improbables, souvent cachées sous leur contraire.

Le motif de la sagesse correspond à la régularité du monde telle qu'elle est supposée dans toutes les sciences. C'est là une conviction axiomatique dans toute expérience et dans toute théorie scientifiques. Et pourtant, même cette croyance dans l'ordre du monde s'est développée historiquement. Elle a été philosophiquement rétablie au Moyen Âge par l'aristotélisme et la *via antiqua*. Depuis lors, en 500 ans de sciences naturelles intensives, nous sommes devenus de plus en plus conscients des lois et de la régularité de la nature, bien que cet ordre ne relève pas d'une nécessité. À titre d'exemple, nous pouvons citer Johannes Kepler (1571–1630), qui a découvert la régularité avec laquelle les planètes tournent autour du soleil. Il voulait être « prêtre du Livre de la Nature ». Mais même à l'heure actuelle, pour beaucoup de gens, les lois de la nature sont des « pensées de Dieu ». Les connaître ne mène pas en soi à Dieu, mais certains peuvent, en changeant leur manière de voir, établir une relation avec l'ordre qui apparaît en elles comme s'il s'agissait d'une personne. W. Heisenberg a répondu à la question « Croyez-vous en Dieu ? » de cette manière : « Pouvez-vous ou peut-on se confronter à l'ordre central des choses ou des événements, qui ne doit pas être mis en doute, aussi directement que l'on peut entrer en relation avec l'âme d'une autre personne ? J'utilise ici le mot « âme », qui est si difficile à interpréter, afin de ne pas être mal compris. Si vous demandez cela, je réponds par oui ». ¹⁹ Là encore, la réalité pourrait être différente, même si des structures aussi complexes que celles des êtres humains n'auraient guère de chance de subsister dans un monde moins ordonné. Nous ne pouvons qu'affirmer que le monde est étonnamment ordonné et dispose des structures de base (anthropiques) qui permettent la vie.

III.c. Le motif de la conversion

Le motif biblique de la conversion dit ceci : L'être humain a la possibilité de changer radicalement. Tout comme le monde doit changer, pour correspondre à la volonté de Dieu, ainsi l'être humain doit lui aussi changer – il peut commencer une nouvelle vie s'il se laisse crucifier avec le Christ et commence une nouvelle vie avec lui.

La conviction que l'homme est capable de se convertir ne va pas de soi. Pendant longtemps, la conviction a prévalu qu'un être humain est soit, bon soit mauvais, tout comme un

19 Heisenberg, W. 1973. *Der Teil und das Ganze*. Munich : dtv, 253.

bon arbre produit de bons fruits et un mauvais arbre produit de mauvais fruits. Lorsque Jean le Baptiste parle de « fruits de la repentance », on a affaire, sur le plan linguistique, à un paradoxe que nous ne remarquons plus parce que, depuis Amos, nous sommes familiarisés avec l'appel à la repentance. Le piétisme a accordé une place centrale à cette conviction : l'homme est né pour renaître. Ce motif biblique du renouvellement s'accorde avec la culture séculière qui donne à l'individu une seconde chance après l'échec et les erreurs. C'est un motif fondamental dans le champ éducatif. Ceux qui échouent sont encouragés à réessayer. Cela a laissé des traces dans le droit pénal : on inflige de plus en plus (et avec succès) des peines avec sursis pour donner aux gens une seconde chance. La resocialisation doit être l'objectif du système pénal. Parfois, on peut même trouver un enthousiasme pour le changement dans notre culture séculière – une culture (psycho-)thérapeutique qui croit qu'un changement de comportement pour le meilleur est possible. Du moins, les différentes écoles thérapeutiques le pensent-elles toutes : nous pourrions aussi changer nous-mêmes de manière constructive ce en quoi, soi-disant, nous sommes déterminés.

III.d. Le motif de l'exode

L'appel de Dieu ne transforme pas seulement des individus, mais des groupes entiers – à commencer par l'exode depuis sa patrie d'origine et celui d'Israël depuis l'étranger, jusqu'au Nouveau Testament et à la mise en route de la communauté des disciples pour un monde nouveau à la suite de Jésus.

La culture européenne a ainsi deux mythes fondamentaux : l'exode d'un peuple hors de l'esclavage conçu comme cheminement vers le don de la loi au Sinaï et l'universalisation de cet exode par la croix et la résurrection, qui inclut pour sa part aussi une critique de la loi. L'histoire de l'Europe et du christianisme a depuis lors été caractérisée continuellement par de nouveaux départs – au Moyen Âge par une succession de nouveaux ordres religieux avec des expériences de vie alternative, à la Réforme par l'émergence de nouvelles Églises et de nouvelles dénominations. Mais un exode se produit aussi, encore et toujours, sous une forme séculière, dans les multiples mouvements de libération de la modernité, dans les mouvements de travailleurs, de jeunes et de femmes. Les Lumières ont été définies à l'aide du motif de l'exode consistant à « sortir de la minorité où il (l'homme) se trouve par sa propre faute ».²⁰

III.e. Le motif de la distance et de l'aliénation

Le motif de la distance : Tout être vivant vit à distance de Dieu et ne correspond pas à la réalité qui l'a créé et qui le soutient. Chez l'homme, cette distance de Dieu accède à la conscience à travers l'expérience de la culpabilité et de la souffrance : toutes deux le séparent de Dieu. En Christ, Dieu révèle cette distance et la surmonte.

Dans l'histoire du christianisme, la prise de conscience de la distance de l'homme par rapport à Dieu et, par conséquent, le désir de salut se sont articulés de différentes manières : Dans l'Église Ancienne, il s'agissait avant tout de surmonter la finitude, au Moyen-Âge, de surmonter le péché, à l'époque moderne, de surmonter l'absurdité et le non-sens. De nombreux motifs viennent rejoindre le motif de l'aliénation dans la culture contemporaine séculière. Cela se reflète de différentes façons dans la philosophie moderne : le marxisme explique l'aliénation par l'antagonisme des classes, qui aliène tous les travailleurs de ce qu'ils produisent et de la nature ; la psychanalyse par l'oppression des pulsions sexuelles par la culture ; l'existentialisme, par l'échec de la vie réelle dans la confrontation avec la mort (M. Heidegger) ou dans les situations limites de l'existence (K. Jaspers). Ce sentiment d'aliénation n'a pas diminué, même

20 Kant, I. 2015. « Was ist Aufklärung ? ». In *Berlinische Monatsschrift 1784*, tr. fr. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris : Hatier 2015, 7.

avec la libéralisation des normes et des projets de vie. Au contraire, il est encore plus déprimant d'échouer face à des normes que l'on a choisies soi-même et à son propre plan de vie, qu'à cause de normes imposées par la société. Dans ce cas, l'échec se produit par rapport à soi-même. Et ces dégâts atteignent le plus profond de l'âme. Dans la mesure où, dans la modernité, chaque individu est censé être l'auteur de sa vie d'artiste (F. Nietzsche), il se rend d'autant plus compte de son incapacité à correspondre à cette norme.

III.f. Le motif de l'incarnation

Le motif de l'incarnation peut se définir ainsi : Dieu vient résider dans le monde concret. Il est présent en Israël, dans le Christ, dans la Parole, dans le sacrement et dans chaque croyant par son Esprit. L'incarnation dans le Christ rend cette proximité de Dieu avec l'être humain certaine une fois pour toutes – même dans la culpabilité et la souffrance.

L'insistance moderne sur la dimension concrète, corporelle et sensuelle de toute spiritualité correspond au motif de l'habitation ou de l'incarnation. Nous vivons dans une culture du corps et des sens, peut-être précisément parce que nous faisons souvent violence au corps et aux sens dans des modes de travail trop disciplinés. L'aspiration à la corporéité se manifeste sans cesse : outre le développement d'une terminologie technique, on observe une sensibilité pour le langage non verbal ; à côté d'une « vie » abstraite dans le monde du travail, émerge le culte du sport. Le culte du corps fait l'objet d'une commercialisation dans des « Love-Parade » tonitruantes. L. Feuerbach (1804–1872) peut servir d'exemple pour la revalorisation de l'être humain sensuel-corporel dans la mentalité séculière : il voulait être un philosophe de la sensualité. Pour lui, le sensuel est la réalité première ; avec elle toute la pensée commence. L'idée de l'incarnation l'a toujours fasciné, car en elle (même si c'est dans un langage religieux aliéné) s'exprime la véritable essence de l'être humain : il est corps. Si Dieu s'est fait chair, cela signifie que le corps est divin, qu'il est la vraie réalité. Il est intéressant de voir comment il relie les sacrements à ce motif : « L'homme est ce qu'il mange ». Il était en mesure faire le lien avec les sacrements, mais il a compris ce lien plus tard de façon naturaliste.

III.g. Le motif du changement de statut

Le motif du changement de statut se résume ainsi : le premier sera le dernier, le dernier sera le premier. Une force transformatrice émane de ceux qui renoncent volontairement à leur statut jusqu'à la stigmatisation de soi (dans l'ascèse et le martyre). Mais encore plus du Christ, qui alors qu'il était juge a été jugé, alors qu'il était prêtre a été sacrifié, alors qu'il était Seigneur du monde s'est transformé en esclave, et alors qu'il était crucifié est devenu fondement d'une vie nouvelle.

Le motif du changement de statut subsiste dans le refus de l'autorité caractéristique du monde moderne. Celui qui est au sommet de la hiérarchie doit être prêt à assumer le rôle de tout un chacun. Celui qui veut gouverner doit aussi pouvoir servir. Même la stigmatisation extrême de soi devient une stratégie créative de changement dans le monde moderne : on la rencontre dans les techniques de provocation et de manifestation du monde moderne.

III.h. Le motif de la justification

Le motif de la justification peut se définir ainsi : La légitimation de l'existence est tout aussi dépourvue de fondement que l'existence de la vie en général. Il s'agit d'une création à partir de rien, que l'homme accueille de la même manière réceptive qu'il accueille son existence physique. Il ne s'est pas créé lui-même. Le fondement de la justification est le nouvel acte créateur de Dieu en Christ.

Le motif de la justification exprime que l'homme peut avoir confiance dans le fait que par sa foi il peut se présenter devant le tribunal de Dieu. Il y a également un équivalent à ce motif

dans la conscience séculière : à la foi en la justification du pécheur correspond l'affirmation de la dignité inextinguible de l'homme – indépendamment de ses actes et de ses délits.

Le parallélisme des motifs bibliques et séculiers en de nombreux points peut trouver différentes explications. Le modèle de la sécularisation est trop unilatéral. Il suppose partout des motifs originellement religieux, qui – indépendamment de leur origine religieuse – ont été transformés dans un contexte séculier sans justification religieuse. On peut aussi supposer une émergence indépendante et parallèle : tous les humains sont confrontés à la même réalité. Cela explique une certaine convergence des solutions aux problèmes. Mais très souvent, il a fallu des interactions fécondes. Le motif du changement de statut a fait son chemin de la Bible à la culture générale. Mais la démocratie à laquelle il s'est lié a été inventée à Athènes. Les deux traditions ont pu s'unir et se féconder mutuellement.

Ma thèse est la suivante : nous devons maintenir la séparation entre la culture séculière et le monde religieux. C'est là une caractéristique particulière du christianisme. Celui qui veut dresser des croix dans tous les espaces publics abolit cette séparation. Ceux qui veulent maintenir l'Islam hors d'Europe sous prétexte que l'Europe serait marquée par une culture chrétienne n'ont pas compris que le christianisme laisse un espace libre dans lequel une culture non chrétienne peut également se développer. Mais il est vrai que nous devons exiger que l'Islam respecte également, pour sa part, cet espace libre.

IV. Les droits humains et leur confession

L'Europe est devenue irréversiblement multi-religieuse. Nous devons collaborer avec les autres religions présentes parmi nous. Nous devrions leur accorder une voix consultative dans nos synodes, les écouter à travers des prédicateurs invités, les inviter en tant qu'interlocutrices, et surtout collaborer avec elles sur le plan diaconal. Mais pour que cela soit possible, nous devons aussi exprimer clairement nos attentes à leur égard. Aucun d'entre nous ne veut travailler avec des djihadistes ou des salafistes menaçants, pas plus qu'avec des chrétiens islamophobes d'extrême-droite. C'est pourquoi j'ai proposé que nous fassions une *déclaration publique des droits humains* lors de nos cultes. Il s'agit de montrer clairement que nous attendons de chacun qu'il s'engage à respecter ces droits. À titre d'exemple, je cite la déclaration des droits humains que j'ai formulée.

Nous confessons devant Dieu :
 Les droits de l'être humain s'appliquent à tous
 Dans tous les peuples et toutes les cultures.
 Dieu a créé tous les êtres humains égaux.
 Chacun est créé à son image,
 Hommes et femmes.
 Toute personne a le droit irrévocable
 D'avoir des droits,
 Le DROIT À LA VIE,
 Le DROIT À LA LIBERTÉ,
 Le DROIT D'AVOIR PART À TOUT
 Ce qui est bon pour nous.

Chacun a DROIT À LA VIE.
 Sa dignité est sacrée,
 Sa vie intouchable.
 Personne ne doit être blessé,
 Personne ne doit être torturé,
 Personne ne doit être condamné à mort.

Tout individu a DROIT À LA LIBERTÉ.

Personne ne peut être emprisonné sans jugement.
 Toute personne a droit à un procès équitable,
 À la vie privée et à la propriété.
 Chacun est libre de voyager où il veut,
 Chacun est libre de choisir sa profession,
 de dire ce qu'il pense,
 de pratiquer sa religion,
 de changer de religion
 ou d'être sans religion.
 La science est libre.

Tous les humains ont le DROIT DE PARTICIPER à la vie commune.
 Tous peuvent se réunir
 Avec qui ils veulent.
 Chacun a le devoir
 De s'engager,
 Pour que les affamés soient nourris,
 Les malades soignés,
 Les réfugiés secourus,
 Pour que les personnes handicapées puissent participer à la vie,
 Les enfants soient pris en charge.
 L'éducation/formation est un droit de l'être humain.

Si les droits humains sont violés,
 Il faut obéir à Dieu plus qu'aux humains.²¹
 Si les droits humains sont crucifiés,
 Nous espérons
 Qu'ils ressuscitent
 Dans la paix, la liberté et la justice
 Pour la préservation de la création.
 Que Dieu nous aide.
 Amen

Il est devenu clair que les Églises doivent contribuer à élargir la tolérance interconfessionnelle vécue en Europe pour en faire une tolérance vécue entre les religions. Cela implique deux choses : nous devons développer la tolérance *entre les religions*, mais en même temps exiger la tolérance *envers l'absence de religion*. Car la critique de la religion fait aussi partie de la société moderne. La critique de la religion existait déjà chez les prophètes bibliques et chez les philosophes grecs. À l'époque moderne, elle avait souvent pour but de transformer la religion, mais souvent aussi de la dépasser. En tout cas, le discours général sur la religion dans les sociétés modernes a souvent pris la forme d'une critique de la religion au cours des deux dernières décennies. Mais tout débat présuppose un respect mutuel. De ce point de vue, de nombreux groupes religieux ont un apprentissage à mener, mais aussi certains représentants agressifs d'une critique de la religion.

En ce qui concerne la relation entre les communautés religieuses et l'État, notre société oscille entre deux solutions qui sont soit orientées plutôt selon la relation de coopération allemande entre l'État et l'Église, soit selon le modèle laïc français. L'idée de base, ici et là, est que l'État doit être neutre sur le plan religieux, c'est-à-dire qu'il ne doit privilégier ni une religion particulière ni l'absence de religion.

Dans le cadre du modèle coopératif, certains veulent étendre la coopération avec l'État à l'Islam, par exemple en réunissant le judaïsme, l'Islam et le christianisme dans une Faculté de théologie de toutes les religions. En gardant le contrôle de l'enseignement théologique dans

21 Actes 5,29 ; cf. 4,19.

toutes les religions, l'État veille à ce qu'elles se situent en dialogue avec la société dans son ensemble. À cet égard, l'État veut en principe rester à égale distance de toutes les religions, mais il coopère de facto davantage avec les communautés religieuses les plus fortement représentées dans le pays.

Dans le cadre d'un modèle laïc, il serait cohérent de mettre fin au soutien de l'État aux Églises chrétiennes par l'intermédiaire de la formation des pasteurs et des professeurs de religion dans les universités. Dans ce cas, l'État resterait équidistant de toutes les religions faute de coopération. Mais il perdrait la possibilité d'influencer la formation des responsables religieux par le biais de l'enseignement universitaire.

Ces deux modèles exigent à juste titre que les immigrants adoptent les valeurs européennes fondamentales. Le danger est que ces valeurs fondamentales soient trahies par les Européens eux-mêmes et que l'Europe soit divisée à leur sujet : Certains partent du point de vue que ces valeurs sont proches du christianisme et mettent donc des croix dans tous les établissements publics. D'autres considèrent que les valeurs fondamentales européennes conduisent à une distanciation par rapport au christianisme et à toutes les religions. Ils repoussent la religion aussi loin que possible de l'espace public. Mes considérations ont pour but de montrer que le modèle séculier correspond lui aussi à une caractéristique fondamentale de la religion chrétienne dans la mesure où il fait apparaître la nécessité d'une séparation d'une religion autonome des autres domaines de la vie de manière particulièrement tangible. Mais le modèle coopératif correspond tout autant au christianisme. La séparation des deux sphères a permis une symbiose fructueuse, à laquelle les Églises doivent également beaucoup. La coopération est une forme de cette symbiose.

L'important, c'est que, dans la culture européenne, la religion est devenue un espace autonome, qui laisse se déployer un espace séculier à ses côtés. Cette désintrinsication a conduit à une fécondation croisée entre les deux domaines. Ce qui est bon en eux peut contribuer à un renforcement mutuel. Mais cela inclut également, dans les deux sens, la critique de ce qui est mauvais. Les Églises ont, par exemple, risqué un conflit avec l'État par le biais de « l'asile d'église ». L'État, de son côté, agit positivement sur les Églises lorsqu'il les oblige à se repentir en cas de scandale lié à des abus.

Toutes les constitutions des États européens présupposent une distinction entre les domaines religieux et séculiers. Alors que nous attendons des migrants qu'ils s'adaptent à la « culture européenne », de nombreux migrants musulmans trouvent cette distinction difficile. Mais parce que cette distinction rend possible une société multireligieuse, ils en profitent dans les faits. En effet, elle est la condition préalable de la reconnaissance des autres religions comme faisant partie de notre culture. Les populistes qui scandent : « L'Islam n'appartient pas à l'Europe », en revanche, ne se meuvent pas dans le cadre de notre culture. Notre culture est plus menacée de l'intérieur que de l'extérieur. À vrai dire, cela a toujours été le cas. Il suffit de penser à la vague de mouvements autoritaires et fascistes de la première moitié du siècle dernier. On ne peut pas nier que le populisme a une certaine parenté avec cette vague de transformations fascistes dans de nombreux pays européens entre 1918 et 1945. Il faut espérer que le sentiment d'horreur vis-à-vis des excès du fascisme, tels qu'ils sont apparus en particulier dans le national-socialisme allemand, contribuera à éviter une radicalisation fasciste des mouvements populistes actuels.

Gedanke der Gastfreundschaft

Kritik der französischen Konzeption der Souveränität

GILBERT VINCENT

„Daß Menschen nicht fähig sind, sich auf sich selbst zu verlassen oder, was auf dasselbe herauskommt, sich selbst vollkommen zu vertrauen, ist der Preis, mit dem sie dafür zahlen, daß sie frei sind; und daß sie nicht Herr bleiben über das, was sie tun, daß sie die Folgen nicht kennen und sich auf die Zukunft nicht verlassen können, ist der Preis, den sie dafür zahlen, daß sie mit anderen ihresgleichen zusammen die Welt bewohnen, der Preis, mit anderen Worten, für die Freude, nicht allein zu sein, und für die Gewißheit, daß das Leben mehr ist als nur ein Traum.“¹

Ich möchte den Organisatoren des Treffens unserer Fakultäten dafür danken, dass sie mich eingeladen haben, einige Überlegungen zum Thema Gastfreundschaft und nationale Identität vorzutragen. Dass mir diese Überlegungen vertraut und sogar lieb sind – mehrere von ihnen sind in meinem Buch „Hospitalité : la naissance symbolique de l'humain“ (Gastfreundschaft: die symbolische Geburt des Menschen) entwickelt worden –, bedeutet natürlich nicht, dass ich meine eigenen Gedanken für entscheidend oder endgültig halte. Habe ich ihnen absichtlich eine assertorische Wendung gegeben, dann um der Pflicht, so weit wie möglich dialogisch zu denken, gerecht zu werden. Wie wir wissen, kann es keine qualitativ hochwertige Aussage geben, wenn der Diskurs des Anbieters – das ist die Rolle, die ich hier übernehme – sowohl in dem, was er sagt, als auch in der Art und Weise, wie er es tut, sich nicht einem gewissen Einwand aussetzt, welcher das Herz eines jeden argumentativen Austauschs ist. Ich hoffe, dass ich mich nicht zu weit von der mir anvertrauten Frage entfernen werde, indem ich den zweiten Teil dadurch einschränke, dass ich sowohl meine als auch Ihre Aufmerksamkeit auf das begrenztere Problem des französischen Souveränitätsbegriffs richte. Ich werde versuchen zu zeigen, dass diese Konzeption und eine Reihe von entsprechenden Praktiken ein wichtiger Teil der französischen Identität sind. Zu diesen Praktiken gehören die der Gastfreundschaft oder vielmehr das Misstrauen, das sie allzu oft hervorruft.

Im Verlauf dieses Vortrags werde ich versuchen, die beiden folgenden Fragen zu beantworten, die offensichtlich miteinander verbunden sind – daher die unvermeidlichen Interferenzen zwischen den Antworten, die ich zu geben versuche: 1) Wie ist eine bestimmte Auffassung von nationaler Souveränität, die in einem einzigartigen historischen Kontext entstanden ist, dazu gekommen, eine großzügige Praxis der Gastfreundschaft zu behindern oder sogar verdächtig, wenn nicht gar illegitim zu machen? 2) Wie können wir im Lichte der Gastfreundschaft, deren ethische und politische Symbolisierungskraft wir anhand bestimmter Texte und Praktiken erfassen können, die Idee der Zugehörigkeit neu überdenken? Wie können wir uns mit Blick auf das Nachdenken über das Teilen als Grundlage der Zugehörigkeit von der Last der Tradition der Souveränität befreien, die sich aus jahrhundertealten Praktiken und theoretischen Begründungen zusammensetzt?

1 Arendt, H. ³2005. *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*. München: Piper, 312.

I. Monokratie, Absolutismus: Niederlage des Vereins

Ohne zu versuchen, ausführlich zu sein und ohne den Anspruch zu erheben, sie nach ihrer jeweiligen sozio-historischen Wirksamkeit zu klassifizieren, wollen wir, wobei wir uns gewisse Freiheiten bei der Chronologie nehmen, verschiedene Phänomene – gemischte strukturelle Tatsachen und Ereignisse, einschließlich Gedankenereignisse – anführen, die als in hohem Maße zur Entstehung und Stärkung des – französischen – Souveränitätsbegriffs und, korrelativ dazu, zur Entwicklung einer starken Neigung zum Misstrauen gegenüber Ausländern und Gastfreundschaft beigetragen haben.

Die Monarchie ist in Frankreich eine uralte Angelegenheit. Nun setzte sich dieses Regime durch, indem es eine zentralisierte Ordnung einführte, deren fortschreitende Errichtung die gleichzeitige Herabsetzung jeder Macht bewirken sollte, die geeignet war, ihre Absolutheitsansprüche anzufechten und zu begrenzen. Auch wenn der König und sein Volk nach der offiziellen Fiktion so eng miteinander verbunden sind, wie der Vater und seine Familie es sein sollen, so sollen Familie und Volk nur insofern existieren, als sie ihre Unterwerfung anerkennen; der König seinerseits wäre nur Gott gegenüber rechenschaftspflichtig. Die Asymmetrie ist also im Prinzip total. Dem König untertan zu sein bedeutet, sich ihm zu unterwerfen, sich ihm zu unterjochen oder, falls dies nicht möglich ist, mit Gewalt dem unterworfen zu werden, was er verordnet. Das Gesetz erfüllt daher nicht die Rolle einer echten dritten Instanz – wenn es das täte, bestünde die große Gefahr, dass die Parlamente eine Macht beanspruchen würden, die mit der des Königs konkurrieren kann; und so wird den Parlamenten der Provinzen nur eine untergeordnete Rolle als Registrierungskammer zugestanden. Es ist daher fast undenkbar, dass ein Untertan auf die Idee käme, sich über eine im Namen des Königs beschlossene Maßnahme zu beschweren. Er kann nicht vor dem König – und vor Gott, der ihn „zum König machte“ – (s) ein Recht geltend machen. Er ist höchstens befugt, über den Dienstweg ein Gesuch zu richten, in dem er sich in der Position eines Bittstellers befindet und dies erkennt, wobei die Person, an die er sich wendet, in der Lage ist, eine Begnadigung zu gewähren, oder sie nach „Belieben“ abzulehnen. Hinter ihm steht der König, dessen „Leutnant“ er ist und an dessen Stelle er steht.

Die Episode der Fronde (1648–1652) war eine entscheidende Phase im Prozess der Liquidierung jeder Macht, die mit der des Königs konkurrierte. Die Fürsten, die versuchten, einen Absolutismus zu bestreiten, der dazu neigte, nicht ihr physisches Verschwinden, sondern ihre Unterstellung unter die Vormundschaft zu implizieren, sahen mit Mazarin, Ludwig XIII. und Richelieu ihre Burgen demontiert und damit ihre physischen Widerstandsmittel zerstört. Unter Ludwig XIV. mussten sie lächelnde Fügsamkeit zeigen, indem sie in Versailles, dem Ort ihrer jüngsten Domestizierung, blieben. Fouquet, einer der letzten Fürsten, der glaubte, es mit dem König an Pracht aufnehmen zu können, bezahlte einen hohen Preis für seine Kühnheit, die man ihm vorwarf, um den „Sonnenkönig“ in den Schatten stellen zu wollen. Er fiel sofort in die grausamste aller Schanden. Wegen Veruntreuung verurteilt, wurde er, der ehemalige Superintendent, des prächtigen Schlosses Vaux-le-Vicomte beraubt, zu dessen Bau und Verschönerung die größten Künstler der damaligen Zeit beigetragen hatten. Nur einer seiner berühmten „Freunde“ blieb übrig, La Fontaine, dessen Fabeln weitgehend die Bräuche des Hofes widerspiegeln.

Eine andere und letzte Macht, die als Quelle der Begrenzung der eigenen Macht des Königs wahrgenommen werden konnte, war die der Kirche. Die Lösung, die zur Abwehr dieser Gefahr gewählt wurde, war der Gallikanismus, d.h. die Organisation einer Kirche, die durch das Spiel der Bischofsnennungen immer mehr von der königlichen und immer weniger von der päpstlichen Macht abhängen würde. So brauchte der König nicht mehr zu befürchten, dass die traditionell mit seiner eigenen Salbung beauftragte Autorität ihn für ihre guten Dienste als Vermittler bezahlen lassen würde, eine Kirche die per Definition zwischen ihm und Gott steht und daher praktisch in der Lage ist, sich selbst einzuschalten!

In diesem Zusammenhang, dem Entstehen einer für den Absolutismus typischen institutionellen Konfiguration mit einer strengen Hierarchie und einer rigorosen Unterordnung aller Institutionen unter die königliche Macht, stellt die Aufhebung des Ediktes von Nantes

einen entscheidenden Akt dar. In der Tat setzt sie dem Regime des konfessionellen Pluralismus' ein Ende, das durch das Edikt von Nantes rechtlich sanktioniert worden war. Das fragliche Edikt, erinnern wir uns ganz kurz, war von Heinrich IV. von Béarn erlassen worden – einem König, der sozusagen noch etwas „provinziell“ und der letzte seiner Art war. Die durch das berühmte Edikt eingeführte Anerkennung des Protestantismus' war gleichbedeutend mit der diplomatischen Akzeptanz einer Art freiwilligen Mitgliedschaft in einer „getrennten“ Kirche, nämlich von der Mehrheitskirche, die gleichzeitig ihren „katholischen“ Charakter beanspruchte und ihrer als schismatisch und häretisch geltenden Rivalin jegliche Legitimität absprach. Nun versteht die protestantische Ekklesiologie die Kirche als eine „Kongregation“ bzw. als die freie Versammlung von Menschen um die Predigt herum. Darüber hinaus wählt diese Gemeinde durch ihre „Ältesten“ selbst ihren „Diener“ (ministre), den Pastor. Die Legitimität der Hirten ist also von einem neuen Typus. Sie sind nicht vorzüglich „ordiniert“, sie gehören weder direkt noch indirekt zur langen Kette der „apostolischen Sukzession“, den Nachkommen des heiligen Petrus; sie werden von den Ältesten gewählt. Das Modell ist assoziativ. Es impliziert die Autonomie der Gruppe der Assoziierten und die freie Zugehörigkeit jedes einzelnen zu dieser Gruppe. Ein neues, revolutionäres Modell bevor das Wort Revolution überhaupt bestand, so der Historiker Edgar Quinet, der Mitte des 19. Jahrhunderts die Auffassung vertrat, das Scheitern der Französischen Revolution sei die Folge des früheren Scheiterns der Etablierung des Protestantismus' in Frankreich. Wie dem auch sei, der Widerruf des Ediktes von Nantes sollte eine erzwungene religiöse Wiedervereinigung, die Aufhebung der Gewissensfreiheit, die Erneuerung eines ganzheitlichen kirchlichen Modells bewirken. Das Ganze geht über die Teile hinaus und die „Gläubigen“ („fidèles“ = „Treuen“) müssen sich dem Dogma – wenn auch nur implizit (dies ist die Wiederbelebung der von Calvin so energisch bekämpften fides implicita!) – unter Androhung der Exkommunikation unterwerfen.

Die Aufhebung des Ediktes von Nantes stellt somit einen entscheidenden Schritt in der Umsetzung des Prinzips „ein König, ein Gesetz, ein Glaube“ dar. Das Prinzip duldet keine Ausnahmen. Es schließt die Möglichkeit aus, dass, so wie die Rechtsprechung das Gesetz korrigiert, die Praxis auf das Prinzip zurückwirken und seine Strenge mäßigen kann. Das Prinzip ist oder soll unflexibel, absolut und transzendent sein, aber von einer aktiven Transzendenz, von der diejenigen, die sich darauf berufen, den Ehrgeiz haben, das Leben der Subjekte bis in das kleinste Detail zu organisieren und zu kontrollieren. Das ist der Weg, den die Macht geht, nach der Vorstellung, die das französische politische Denken „parasitiert“. Das heißt, dass das gleiche Imaginäre – man könnte sagen, wenn man an Levinas denkt, das Imaginäre des Gleichen (!) – das lebhafteste Misstrauen gegenüber Theorien wie denen nährt, die Montesquieu verteidigte, der im Übrigen bereitwillig zugab, dass seine Inspiration vom englischen Vorbild ausging. Die „Gewaltenteilung“, so der bereits von Hobbes formulierte Einwand, ist Unsinn, ein Widerspruch. Eine Macht verleugnet sich selbst, indem sie sich selbst begrenzt. Sie hört auf, eine souveräne Macht zu sein. Um zu existieren und sich selbst zu erhalten, kann politische Macht nur einheitlich sein. Sie ist nur dann souverän, wenn sie sich über alles Teilen und alle Begrenzungen hinaus aufrichtet.

Es sollte von vornherein darauf hingewiesen werden, dass eine solche „Konzeption“, die Macht und Souveränität identifiziert, eher eine Phantasie² als ein gut gemachtes Konzept ist. Ein Hirngespinnst insofern, als dass im blendenden (!) Licht der Souveränität die Macht zu einer eindringlichen, exklusiven Referenz wird. Was schließt dieser Verweis in der Tat aus? Ein

2 Die Worte „Phantasie“, „fantastisch“ oder „imaginär“ verweisen faktisch auf das „imaginaire“ in seiner Fassung bei Lacan. Hier geht es einerseits um ein Selbstbild anhand eines Ideals und andererseits um die Verschmelzung mit einer höheren Instanz, beides entspricht einer zerstörerischen Verneinung der Endlichkeit des Subjekts (Fn von Fritz Lienhard).

weiteres Konzept, das eindeutig symbolischen³ Charakter hat, nämlich Autorität. Ein Konzept, das im Kontext einer dialektischen Kopplung von Konfliktualität und Komplementarität die Funktion haben sollte, jede Verabsolutierung von Macht anzufechten. Wir sollten Autoren wie Max Weber, Hannah Arendt und Paul Ricœur dankbar dafür sein, dass sie die Idee verteidigt haben, dass eine Theorie – zum Beispiel die von Carl Schmitt –, die die Polarität von Macht und Autorität in Frage stellt, eine freiheitszerstörende Theorie ist. Autorität, das ist wahr, kann als eine Form der Macht bezeichnet werden. Aber die Besonderheit dieser Macht ist ihr Anliegen, „anerkannt“ zu werden, ohne dass diese Anerkennung das Ergebnis irgendeiner Propaganda ist. Diese Anerkennung geht Hand in Hand mit einer „Bottom-up“-Legitimation, ohne die wir es einfach mit nackter Kraft, Willkür und Gewalt zu tun hätten. Man mag einwenden, dass die Verteidigung der Macht realistisch ist, während die Verteidigung der Autorität bedeutet, einer utopischen Neigung nachzugeben. Es bleibt abzuwarten, ob die Macht, wenn die Utopie einmal beiseitegelegt ist, nicht aus Mangel an anerkannter Andersartigkeit wahnsinnig, möglicherweise totalitär, wird.

II. Exkommuniziert, von innen verbannt, des Glaubens und der Sprache beraubt.

Kehren wir zur Frage der erzwungenen religiösen Vereinigung zurück und untersuchen wir die darin zum Ausdruck gebrachte brutale Behauptung der Souveränität im Lichte von Hobbes' Theorie, die allgemein als Blaupause für den Absolutismus angesehen wird. Dieser Denker befürwortet eine „Staatsreligion“ (auch wenn Rousseau seinerseits lieber von einer „Zivilreligion“ spricht) und erwartet von ihr, dass sie eine Art „Seele“ für einen bürgerlichen Konsens liefert. Dieser Konsens scheiterte jedoch wegen des langen Kampfes der religiösen „Fraktionen“ im englischen Königreich. Es ist daher bemerkenswert, dass Hobbes die Grenzen der „offiziellen“ Einheit anerkennt. Der Souverän kann nicht von jedem verlangen, sich in aller Aufrichtigkeit zu den „Glaubensartikeln“ zu bekennen, die er zur öffentlichen Religion erklärt hat. Mit anderen Worten, es steht jedem frei, das zu glauben, was er für wahr hält, vorausgesetzt, er schadet der offiziellen Doktrin und den begleitenden Riten nicht, indem er seinen Glauben öffentlich zum Ausdruck bringt. Im Gegenteil, mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes erkennt die Souveränität nach französischem Vorbild nicht einmal den privaten Raum als ihre Grenze an. Das zeigen die finsternen Dragonaden, wo Protestanten gezwungen wurden, Dragoner⁴ zu beherbergen, die um den Preis von allzu leicht vorstellbaren Exzessen die völlige Freiheit hatten, die Bekehrung von „Ketzer“ zu erwirken und die Aufrichtigkeit dieser Bekehrung zu überprüfen. Was sind also Dragonaden, wenn nicht eine monströse Umkehrung des Sinns der Gastfreundschaft? Es ist mehr, es ist schlimmer als Parasitismus, denn wenn sich der Parasit die Güter „seines“ Gastgebers zunutze macht, missbraucht er weder seine Person noch die seiner Verwandten, noch verletzt er deren Gewissen. Es stimmt jedoch, dass mit dem Tartuffe⁵ von Molière, einem Schriftsteller, dessen Komödien Ludwig XIV. komischerweise geschätzt zu haben scheint, die Ähnlichkeit zwischen einer solchen Figur und einem Dragoner groß zu sein scheint. Die Frage, die man über Tartuffe stellen kann, ist fast die gleiche wie die, die man Be-

3 Auch „symbolisch“ verweist faktisch auf Lacan. Hier geht es um eine Identität, die durch ein Adoptionswort gewährt wird. So entspricht „symbolisch“ einer Sprache, aber im Gegensatz zum „imaginaire“ setzt diese Sprache das Gegenüber in eine Endlichkeit (Fn von Fritz Lienhard).

4 Die angeführten Soldaten nannte man Dragoner und die beschriebenen Strafmaßnahmen wurden als Dragonaden bezeichnet (Fn von Fritz Lienhard).

5 Dieses Stück von Molière berichtet von einem angeblich frommen Menschen, der sich als Parasit bei einem guten – und naiven – Bürger einnistet. Es ist so bekannt in Frankreich, das bei frommer Heuchelei von „tartufferie“ gesprochen werden kann (Fn von Fritz Lienhard).

hörden über den Protestanten stellen kann. Zweifellos ermutigt durch Molière ist man versucht zu fragen, was man von der Frömmigkeit einer solchen Behörde halten sollte? Der König und seine Agenten fragen dagegen: Was soll man von der Frömmigkeit des Protestanten halten? Ist sie vorgetäuscht oder aufrichtig? Könnte es unter den Zuschauern Molières Leute gegeben haben, die der Meinung waren, dass ein Protestant, der die Qualität seines Glaubens ändern will, um am Leben zu bleiben, besser sei als der katholische Tartuffe, der die größte Frömmigkeit vortäuscht, um sich in das Leben seines Gastgebers einzumischen, sowie die Hände auf seine Frau zu legen und seinen Besitz zu verzehren wie der Dragoner?

Die Anspielung auf diese perverse, monströse Beziehung zwischen Souveränität und abartiger, verräterischer Gastfreundschaft lässt uns an das Werk von Pierre Bayle denken, dem Bruder eines wegen seines Glaubens verurteilten Pfarrers. Pierre Bayle wurde in das Exil gezwungen, nicht ohne die Gewissensqualen eines zum Abschwören gezwungenen Menschen erlebt zu haben. Es ist bekannt, dass Bayle der Verfasser einer heftigen Kritik an der Verwendung der biblischen Aussage „nötige sie, einzutreten“ war – eine Aussage, die als Rechtfertigung für die Praxis der Zwangsbekehrungen diente – und dass er in diesem Werk das Recht des „irrenden Gewissens“ verteidigte, indem er argumentierte, dass das Verbrechen auf der Seite derjenigen liegt, die dieses Gewissen zwingen, sich zu unterwerfen, also Heuchelei zu üben – ein ethisches und soziales Übel, das so schwerwiegend ist wie die Lüge, wie Kant sie definiert hat. Aber es gäbe noch viel mehr über Bayle zu sagen, über seine Erfahrung als in den Niederlanden aufgenommener Exilant. Diese Erfahrung, die damals von einer Reihe von Verfolgten geteilt wurde, spielte sicherlich eine wichtige Rolle sowohl bei der Herausbildung des „europäischen Bewusstseins“, von dem Paul Hazard sprach, als auch bei der Stärkung des Aufklärungsprojekts und der Intensivierung, zunächst im Namen der Toleranz, dann der Grundfreiheiten, der Kritik an der Willkür. Vergessen wir schließlich nicht, dass Bayle, der unermüdliche Leiter der internationalen Zeitschrift „La République des Lettres“, sich auf diese Weise entschlossen in den Dienst eines dialogischen Universalismus gestellt hat, der als die symbolische Antwort oder sogar als die Antwort des Symbolischen auf die Souveränitätsphantasie betrachtet werden kann, die zuerst in der Monarchie, dann im Napoleonischen „Empire“ angelegt war.

Erwähnt wurde das Symbolische. Es ist daher an der Zeit, sich auf eine grundlegende Bewegung zu konzentrieren, die so alt ist wie diejenige, die darauf abzielt, politische Souveränität durchzusetzen: die sprachliche Vereinheitlichung. Diese Bewegung geht Hand in Hand mit der vorhergehenden, setzt sich aber noch lange fort, nachdem der monarchische Absolutismus durch republikanische Herrschaft abgelöst wurde. Erinnern wir uns lediglich an einen der Ursprünge dieser Bewegung, nämlich an die Auferlegung des Französischen durch Philippe Auguste als Amtssprache, bzw. als Sprache der Amtshandlungen. Einer der markantesten und nachhaltigsten Ausdrücke dieser politischen Förderung der französischen Sprache war später die Gründung der Académie française, die, wie es scheint, nur wenige Entsprechungen anderswo hat. Seine Aufgabe war die Erstellung und regelmäßige Aktualisierung eines Wörterbuchs, das zusammen mit dem Lexikon einen gemeinsamen semantischen Rahmen schaffen soll. Als unbeabsichtigte, positive Folge wird dieses Unterfangen der Sache des Symbolischen dienen. Das Hauptziel bestand jedoch darin, für alle die gleichen Sprachregeln aufzustellen und durchzusetzen. Doch ging dieses Unterfangen mit dem Verschwinden der regionalen Sprechweisen einher, die als „patois“ verachtet wurden. Dieses Verschwinden war nichts Spontanes. Es war das Ergebnis einer bewussten Politik der kulturellen Vereinigung und beruhte auf der vor seiner Zeit differenzialistischen Idee, dass es eine äußerst enge Beziehung zwischen Sprache und Denkweise, Sprache und Weltbild gäbe. Dieses Konzept ist nicht nur französisch. Fichte beispielsweise entwickelte es seinerseits in seinen Reden an die deutsche Nation – eine Art ideologische Mobilisierung der Deutschen, ein Aufruf zum Widerstand gegen den kulturellen französischen Imperialismus bevor dieser militärisch wurde. Nach der französischen Version dieser Art von „Theorie“ ist die Korrespondenz zwischen der Struktur der Sprache und der Struktur des Geistes so eng, dass, wenn es einen gemeinsamen Bürgergeist geben soll, eine gemeinsame Sprache auferlegt werden muss, eine Sprache, die nicht oder nicht mehr mit den regionalen Sprechweisen oder erst recht mit einer Fremdsprache konkurrieren würde. Die Mutter- und

Landessprache soll daher der überragenden, (und phantastischen) väterlichen Sprache weichen, nämlich der Sprache des Königs, als dem „Vater seines Volkes“, und der Sprache des Gesetzes.

Aufgrund der damals akzeptierten Sprachtheorie – die sich aber lange Zeit durchgesetzt hat – läutete jede sprachliche Abweichung eine Abweichung im Denken, einen Dissens in der gleichzeitig politischen und religiösen Ordnung ein, wenn wahr ist, wie Michel de Certeau schrieb, dass „die Orthographie eine Orthodoxie der Vergangenheit ist“, dass „das Wörterbuch der Triumphbogen des geschriebenen und vergangenen Französisch [ist]... ein ‚Denkmal für die Toten‘ der Sprache ... das auf jeder Schulbank und nach und nach in jedem Haus installiert wurde“.⁶

Unter der Französischen Revolution beschleunigte sich diese Einigungsbewegung, während die alten Provinzen in Departements neu aufgeteilt wurden, die in den Köpfen der ersten Entwerfer fast geometrische Formen haben sollten. Wir wissen, dass wir mit Geschichte Kompromisse schließen müssen. Ein bewohnter Raum ist so voller Geschichte, dass er nicht so homogen gemacht werden kann, wie wir es gerne hätten! Nichtsdestotrotz war die Leidenschaft für die Standardisierung am Werk, und wie G. Canguilhem beobachtet hat,⁷ je mehr wir uns normalisieren, desto mehr gibt es durch eben diese Tatsache zahlreiche Pathologien, die fortan als Formen des Widerstands gegen die normalisierende Verfügung wahrgenommen und verurteilt werden.

Während der Revolution wurde Abbé Gregoire – natürlich ein vereidigtes Mitglied des Klerus – mit der Aufgabe betraut, eine Bestandsaufnahme der regionalen Sprechweisen, bzw. der „patois“ zu machen.⁸ Dies ist ein altes Rezept für alle Macht, und eines, das Herodes bereits kannte: eine Volkszählung durchzuführen, um besser kontrollieren zu können. Zu den Anwendungen des Rezepts gehört die Entwicklung von Kenntnissen – die als entscheidend für die Verwaltung der Wohltätigkeit gelten – über die Herkunft jeder Person. Es ist notwendig zu wissen, wer woher kommt, um zu bestimmen, welche Herkunftsgemeinde für die Unterstützung ihrer Angehörigen zuständig ist, die anderswo in Armut geraten sind. Ebenso wird es als dringlich erachtet, die Führung des Geburtenregisters den Gemeindebehörden vorzubehalten, um die demographischen Ressourcen und Steuern, einschließlich der Blutsteuer, im Verhältnis zur Zahl der künftigen Militärrekruten usw. in Zukunft zu berechnen. Im kulturellen Bereich geht die Volkszählung mit einer Schärfung des ethnologischen Blicks einher, was die Folklorisierung und Museifizierung der Objekte dieses Blicks vorbereitet. Die Beziehung zwischen dem Zählenden und dem Gezählten, wie die zwischen dem Ethnologen und seinem „Subjekt/Objekt“, ist das Produkt einer Distanzierung durch Kategorien, die strenge Lese- und Klassifizierungsraster bilden. Mit Hilfe dieser kategorischen Apparate wird der andere als ein anderer objektiviert. Er ist derjenige, von dem gesprochen wird und dem der Status des eigentlichen Sprechers abgesprochen wird. Bezog sich „Barbar“ auch bei den Griechen nicht auf Personen, die kein Griechisch sprachen? Die Tatsache, dass dies eine alte Angelegenheit ist, kann uns den wiederkehrenden Ethnozentrismus nicht vergessen lassen oder ihn entschuldigen!

Die soeben erwähnte Distanzierung war weniger räumlich als zeitlich, obwohl sie weitgehend der Entfernung zwischen Paris und den Provinzen, der Distanzierung von der Macht und der Distanzierung der „Distinktion“ (vgl. P. Bourdieu) entspricht! Die lokale Redeweise

6 De Certeau, M. 1980. *La culture au pluriel*. Paris: C. Bourgeois, 119, Übersetzung Fritz Lienhard.

7 Vgl. Canguilhem, G. 2013. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.

8 Siehe de Certeau, M./Julia, D./Revel, J. 1975. *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*. Paris: Gallimard. Die Autoren unterstreichen die ambivalenten Auswirkungen eines Unternehmens, das darauf abzielt, die Vernunft – wie die Aufklärung sie sich vorstellte – dort durchzusetzen, wo Vorurteile herrschen: „Grégoire ergreift den gesprochenen patois, um ihn in eine Sammlung erhaltener Schriften zu verwandeln [...]. ‚Vernichtet‘ als eine sprachliche Differenz, die die politische Einzigartigkeit bedroht, kann und muss patois vom Staat vor ‚Vandalismus‘ geschützt werden“ (S. 15).

wurde als eine Form der Sprache vor der Geschichte betrachtet, die als Fortschritt definiert wird. Diese angestammte Rede wird verdächtigt, eine Tradition, eine Erinnerung zu vermitteln und fortzuführen. Ihr wird vorgeworfen, die Entstehung von mehr oder weniger innovativen Projekten zu behindern. Sie ist die Sprache des mündlichen Wortes und wenig geeignet für das geschriebene Wort, für die Bildung und Verbreitung von Ideen, was jedoch als Voraussetzung für jeden Fortschritt betrachtet wurde. Kurz gesagt, es ist die eigentliche Sprache der Vorurteile. Als solche würde sie dem Urteil nicht vorgreifen, sondern es verhindern. Es bliebe nur noch, das Hindernis zu beseitigen und, falls die Regionalsprache Widerstand leistet, zu verbieten. So wird ein Mensch, der kein Französisch spricht, mit einem Ausländer gleichgesetzt. Genau wie der Ketzer ist auch er eine neue Figur eines Ausländers von *innen*. „Von innen“ ist er natürlich, aber das hindert ihn nicht daran, ein Ausländer zu sein: eine zweideutige Figur also. Man versteht ihn nicht, aber man vermutet, dass er nicht verstanden werden will, so sehr ist er in seiner Andersartigkeit, in seinem Partikularismus selbstgefällig.

III. Terror der Einheitlichkeit, Zerstörung des Symbolischen

Im Kontext der Französischen Revolution, als der Feind drohte, als sich das Gefühl der Belagerung verstärkte und vor allem, wenn sich „das Vaterland in Gefahr“ befand und außergewöhnliche Maßnahmen ergriffen wurden, wurde jeder Unterschied sofort als schreckliche Bedrohung empfunden. Die Bedrohung erschien schrecklich, weil sie als Bedrohung nicht nur der Uneinigkeit, sondern auch der Sezession interpretiert wurde. Kleine Unterschiede schienen nicht unbedeutend zu sein, wenn man befürchtete, dass sie aggregiert wurden und sich gegenseitig die Möglichkeit zum Plotten gaben. Was ist dann Terror, wenn nicht eine allgemeine Panik bei der Verwendung kategorischer Unterscheidungen, vor allem der gleichen und der anderen, von Freund und Feind? Das Imaginäre führt zu einer Verschmelzung; der Freund kann nur derselbe sein, der andere nur der Feind. Dichotomien und Dualismen verstärken sich gegenseitig, während symbolische Grenzen verschwinden. So wird der andere von innen ununterscheidbar vom Fremden und jeder Fremde wird mit einem Feind gleichgesetzt – mit Ausnahme derjenigen Fremden, denen die Ehrenbürgerschaft verliehen wurde (unter ihnen Bentham und Franklin, der erste als Vater des Mottos „Zeit ist Geld“, letzterer als Vater der Panoptik und Verteidiger des Utilitarismus!). Diese Art von phantastischer Verseuchung „erklärt“ das Gesetz der Verdächtigen und die Beschleunigung der Hinrichtungen wegen Hochverrats während der Revolution. Die Denunziation wurde dann zu einem bürgerlichen Akt. Sie war die Verallgemeinerung der Inquisition, wobei der Verdacht als Beweis ausreichte. In einem solchen Kontext schien der beste Weg, um das Böse und seine Ansteckung zu verhindern, darin zu bestehen, vorzugreifen. Die Suche nach Beweisen für das Verbrechen wäre eine Verschwendung kostbarer Zeit gewesen, wobei die Dringlichkeit entschied. Es war daher tugendhaft, auf das dringendste Bedürfnis zu reagieren. Die Agenten des Bösen mussten beseitigt werden, auch wenn dies den Tod unschuldiger Menschen bedeutete. Aber der Utilitarismus war wachsam; er diente der Beruhigung. Man konnte und musste sogar akzeptieren, dass unschuldige Menschen umkamen, da sie nur eine Minderheit waren und ihre Beseitigung der Rettung der größten Zahl diente, die als „öffentliche Rettung“ („salut public“) bezeichnet wurde.

Zur weiteren Klärung der Gründe und Fragen, die mit der sprachlichen Vereinheitlichung verbunden sind, können wir Ricceurs Überlegungen zur sprachlichen Gastfreundschaft nutzen, insbesondere diejenigen zur Intra-Übersetzung. Diese Überlegungen werfen eine präjudizielle Frage auf: Reicht es aus, dass die Sprache einheitlich ist, um zu dem Schluss zu kommen, dass sie gemeinsam ist? Sicherlich nicht! Alles geschieht jedoch im „Unter sich“, als ob man keinen Grund hätte, an der Gültigkeit dieser Schlussfolgerung zu zweifeln. Die Folge ist, dass man sich dann nicht mehr um das „Dazwischen“ kümmert – von dem Hannah Arendt im Gegenteil die größte Bedeutung erkannt hat, nämlich die Doppelfunktion, den doppelten Wert von Trennung und Beziehung zu haben. Das „Dazwischen“ ist das, was eine Gesellschaft oder eine Gruppe davon abhält, der folgenden Alternative nachzugeben: entweder Einstimmigkeit, gar

Verschmelzung, oder Chaos, panische Verwirrung; zwei Situationen, aus denen man laut René Girard nur unter Opfern herauskommt. Für „uns Franzosen“, die wir von den Gespenstern der Souveränität, der Leidenschaft des Einen und der Einheit verfolgt werden, stellt das „Dazwischen“ vor allem eine Distanz dar, die es gilt zu überwinden. Es ist in unseren Augen das Haupthindernis auf dem Weg zu einer „geraden“ Kommunikation, die gegen jede Gefahr der Verzerrung geschützt ist. Kommt unter diesem Gesichtspunkt nicht jede intermediäre Gestalt in den Verdacht, eine Ursache für die Verzerrung und Einmischung in die möglichst direkte Kommunikation zu sein? Sie fügt ein Zwischenglied in diejenige Kommunikation ein, die der Souverän gelegentlich plebiszitär mit seinen Untertanen zu etablieren versucht, um sich sympathisch zu machen (eine alte Affäre, die der Kontrolle der Medien durch die Macht!) und um dafür zu sorgen, dass seine Befehle gehört werden und Wirkung erzielen.

Das Misstrauen gegenüber intermediären Strukturen hat in unserem Land eine lange Geschichte – daher vielleicht die Ablehnung der „symbolischen“ Interpretation des Abendmahls zugunsten der sehr katholischen Transsubstantiationstheorie. Deutlich zum Ausdruck kam dies in der Verkündung des Gesetzes Le Chapelier (Juni 1791), das dem Korporationsregime – die Korporation des Ancien Régime war eine eher exklusive, überfunktionale Mitgliedergruppe – ein Ende setzte. Aber das besagte Gesetz geht viel weiter, da es gleichzeitig jede freiwillige Vereinigung verbietet, als ob die Vereinigung ein Verbrechen wäre, bzw. als ob die Tunika des Einen – wie das Kleid Jesu Christi – so zerrissen würde! Ja, wir widersetzen uns der Vermittlung und den „Vermittlern“ – der Begriff nimmt schließlich die berüchtigte Bedeutung von „Parasiten“ an. Daher erscheinen Kompromiss⁹ in den üblichen Regierungspraktiken in Frankreich verdächtig und daher riskant, ebenso wie die Geduld, die der Gebrauch der Vernunft impliziert, wenn sie nicht unter der Kontrolle der „raison d'État“ steht. Nun, wie wir aus Erfahrung wissen, sind Kompromiss und Geduld zwei Tugenden, zwei Fähigkeiten, die in der Praxis der Gastfreundschaft erforderlich sind; Kompromisse, um über die Alternative des Gleichen und des Anderen hinauszugehen, eine Alternative, die in einem Kontext eingesetzt wird, der heute jedem bekannt ist: Entweder wir schließen die Grenzen des Selben, um unsere kollektive Identität zu stärken, oder, eine beängstigende Hypothese, die als abstoßend dienen soll, wir öffnen diese Grenzen, aber mit dem Risiko, dass die geringste Öffnung zu einem Dammbreach wird, in den andere, ob absichtlich oder nicht, hineinstürmen und uns bald zu Fremden in unserem eigenen Land machen, zu Fremden in unserer eigenen Kultur, zu Fremden in unseren ehrwürdigsten Traditionen. Mit anderen Worten: Entweder wird der andere assimiliert, oder er kolonisiert uns; oder wir zwingen dem anderen unsere Kultur auf, oder wir leiden unter seiner und müssen früher oder später unsere eigene Kultur sowie unsere Souveränität aufgeben. Genauso wie die Alternative den Kompromiss ablehnt, so lehnt die Ungeduld die Geduld ab, die die zeitliche Gestalt jeder Vermittlung ist. Die Ungeduld verachtet die Geduld, die als Zaudern bezeichnet wird, als Feigheit angesichts einer Entscheidung, die diese brutale und unumkehrbare Form annehmen sollte, den Ausländer als Eindringling zu behandeln und ihn ohne den geringsten „Gemütszustand“ hinauszuerwerfen!

Wir Franzosen prahlen gern über unser kartesisches Erbe. Ist es richtig, wenn man nicht leugnen kann, dass der abstrakte Raum der so genannten „klassischen“ Geometrie keine Verwendung für konkrete Räume und deren sensible Qualitäten hat? Doch diese Räume sind jene, in denen wir leben, in denen es gut ist, zu leben, ohne diese Räume abschotten zu müssen. Wie Rousseau uns bekanntlich daran erinnert, definiert Umgrenzung Eigentum. Auf der anderen Seite ist eine Landschaft nicht Eigentum. Sie wird betrachtet und geteilt. Sie bietet sich uns

9 Es ist zu beachten, dass Ricoeur das unterstreicht, was in der Übersetzung der Kunst des Kompromisses ähnelt. Intransigenz ist nicht angebracht, wenn es darum geht, aus Unterschieden Äquivalenzen zu erfinden. Übersetzen: die Kunst des Kompromisses. Fehlt es nicht aktuell dieser Kunst? Wird sie nicht zum Gegenstand der Verachtung, da die Leidenschaft für Gleichheit – die Leidenschaft für Abstraktion und Unmittelbarkeit – das Gefühl der Fairness vertreibt?

auf synthetische Weise an. Sie besteht aus Echos und Akkorden zwischen den verschiedenen Elementen, aus denen sie besteht, und den verschiedenen Subjekten, die sie bewohnen und genießen, und kann daher als „Komposition“ bezeichnet werden: Der Begriff soll hier in einem fast musikalischen Sinne verstanden werden. Der analytische Blick lässt uns dagegen den Sinn und die fast fleischliche Realität der Landschaft verlieren. Die kartesianische Definition, „partes extra partes“, ist sicherlich für Vermessungsoperationen geeignet, aber sie wird leider auch bei allen Operationen verwendet, die Eigentum betreffen, einschließlich Enteignungen, bei denen sich Unmenschlichkeit als Verweigerung des Teilens, bzw. als Verachtung der Gnade des „zusammen“ manifestiert, also einer Gnade, die die Praktiken mit Sympathie als Triebfeder und das Zusammenleben als Ziel bewässert. Kartesianer, sind wir im Übrigen ahnungslos die Nachkommen der „Ideologen“, jener Philosophen – von Napoleon so genannt –, die lange vor der Geburt der analytischen Philosophie leidenschaftlich sich der Analyse der Sprache widmeten. Auch sie wollten, wie Descartes, die Sprache reformieren, um sie zum wirksamen Vermittler „klarer und eindeutiger Ideen“ zu machen. Die reformierte Sprache sollte denen, die sie benutzen, dazu verhelfen, die Kontrolle über ihre Umwelt zu sichern.

IV. Die Metapher und den Wilden reduzieren: kolonisieren

Eines der Haupthindernisse auf dem Weg zur Instrumentalisierung der Sprache liegt in der Existenz von Metaphern. Die Befürworter einer gut gemachten Sprache, deren lexikalischer Bestand der Summe unserer Empfindungen entsprechen würde (Empirismus verpflichtet), sind der Ansicht, dass Metaphern, die vagabundierender Natur sind, die Ordnung der Sprache und des Denkens stören; aber sie sind auch oft der Meinung, dass sie, sofern sie ein semantischer Zufall sind, ohne Schaden beseitigt werden können. Es würde genügen, sie wieder in das vom gesunden Menschenverstand und, besser noch, von der Vernunft umschriebene Wörterbuch zurückzubringen. Glücklicherweise hat eine verfeinerte Linguistik es uns ermöglicht, zu verstehen, dass bei Metaphern und, allgemeiner, bei der Poetik „die Sprache Feste feiert“. Metapher wäre nicht der Unruhestifter, der schon lange angeprangert wird. Ihre Andersartigkeit wäre keine Bedrohung, sondern ein Versprechen für die Vernunft selbst, ein Ferment des Über-Rationalismus, sagte Bachelard; die Chance einer „ikonischen Steigerung“, sagte Dagognet. In jedem Fall ist die Metapher das Gegenmittel gegen Stereotypisierung, und ihre Vertreibung unter dem Vorwand, dass man sie nicht sofort versteht, wäre eine schreckliche symbolische Verarmung. Begrüßen wir daher die Metapher, der Fremde von innen, die zur Intra-Übersetzung aufruft, ähnlich wie fremdsprachige Texte zu ihrer Übersetzung auffordern.

In seiner Reflexion über die Übersetzung bestand Ricoeur auf folgenden Punkt: Übersetzen ist keine einfache Operation. Dennoch wird die Fähigkeit zu übersetzen erlernt und perfektioniert, ohne dass man jemals behaupten kann, dass eine Übersetzung perfekt sei. Doch auch wenn wir im Bereich der Annäherung bleiben, hindert uns das nicht daran, und nicht immer zu Unrecht, zu beurteilen, dass Übersetzungen besser sind als andere. Wir beurteilen dies, auch wenn – wie wir gelernt haben zu erkennen – unsere Bewertungskriterien im Laufe der Zeit variieren. Dies gilt sowohl für die Übersetzung als auch für die Gastfreundschaft, wobei erstere in Ricoeurs Augen eine herausragende Manifestation der „sprachlichen Gastfreundschaft“ sei. Es ist ein Werk der Annäherung, das nichts mit Laxheit zu tun hat, sondern vielmehr mit der Verzweiflung, eine gewisse Perfektion auf dem Gebiet der Übersetzung und des Verstehens anderer zu erreichen. Die Suche nach der bestmöglichen Annäherung, der besten semantischen Äquivalenz, ist das Los eines jeden Übersetzers wie auch eines jeden „Intra-Übersetzers“. In gleicher Weise ist der Verzicht auf Perfektion die Voraussetzung dafür, dass wir – wenn wir der Meinung sind, dass Gastfreundschaft trotz aller Schwierigkeiten möglich ist – uns mutig und mit Freude auf den Weg des Bundes, sowohl der Redner als auch der Idiome, begeben können.

Kommen wir zurück zur Metapher, einer der großen Herausforderungen der Übersetzung. Wer prangert ihre Anwesenheit an? Ihre Ankläger bezeichneten sie als „ungebührliche Präsenz“. Sie hätte nicht das Recht, wirklich Teil unserer sprachlichen Beziehung zu den wirk-

lich ernstesten Dingen zu sein; und wenn ihr dieses „Recht“ in der Antike zuerkannt wurde, sollte sie es nicht mehr haben, da die Vernunft ihre eigene Zuständigkeit auf alle menschlichen Angelegenheiten ausgedehnt habe! Wir schieben unsere Antwort auf dieses Urteil aus, da wir gerade auf das Gesetz angespielt haben, von dem ein großer Teil dazu diene und dient, unter dem Namen des Eigentums Aneignungen zu konsekrieren, die selten friedlich sind: die des Fürsten: wie viel Energie wurde auf der Seite der Gesetzgeber aufgewendet, um das Recht auf Eroberung zu etablieren, das glücklicherweise von Benjamin Constant so heftig angefochten wurde! Dass sich die Geschichte des Rechts mit der Geschichte der Gewalt vermischt hat, belegt der Text des Philosophen Locke auf traurige Weise, wenn er die Aneignung des Landes der amerikanischen Ureinwohner rechtfertigt. Der Autor argumentiert einerseits, dass Amerindianer wohl unfähig seien, auch nur das geringste schriftliche Dokument zu zeigen, um ihren Eigentumstitel zu „beweisen“ (erster Fehler der Fixierung: Das Mündliche wird aufgrund seiner Flüchtigkeit gegenüber dem geschriebenen Wort disqualifiziert, wie eine Metapher angesichts präziser Zeichen mit einem festen semantischen Wert); andererseits argumentiert er, dass dieselben Ureinwohner Nomaden seien, die vom Jagen und Sammeln leben. Dies ist ein Argument, das bereits von Odysseus gegen den Zyklopen verwendet wurde: „Sie wissen nicht, wie man Weizen anbaut, also sind sie Wilde, die am Rande der Menschheit leben“. Der Hauptmangel, den Locke den Aborigines vorwirft, sei daher ihre Nichtsesshaftigkeit. Der Prototyp des Guten, so der Philosoph, wäre das Land, das kultiviert wird. Wie der Begriff „Kultur“ suggeriert, ist derjenige „kultiviert“, der, nachdem er gelernt hat, zu kultivieren (also Boden zu „pflegen“), sich selbst kultiviert, ohne seine Talente zu vergeuden! Da indianisches Land in Lockes Augen kein echtes Eigentum sei und da Indianer keine Eigentümer im westlichen Sinne des Wortes seien bzw. sich vielleicht nicht einmal als solche betrachten, ist die vorhersehbare Schlussfolgerung, dass es rechtmäßig und rechtlich gerecht sei, sich Land anzueignen, das nicht „ihr“ Land sein kann. Es ginge nicht um Eroberung oder Diebstahl, da in Abwesenheit von ursprünglichen „Eigentümer“ davon ausgegangen wird, dass das fragliche Land niemandem gehört. Es steht wie dem ersten „Besitzer“ zur Verfügung, vorausgesetzt, er bearbeitet es!¹⁰

Die Argumente werden sich in der Epoche des Kolonialismus' schon deshalb unterscheiden, weil in einem vom Fortschrittsglauben¹¹ geprägten ideologischen Kontext die Frage nach dem Raum und seiner Aneignung zugunsten der Frage nach der Zeit an Bedeutung verlieren wird; insbesondere zugunsten der Frage, ob Kolonisatoren und Kolonisierte zur gleichen Zeit leben und, falls nicht, ob es denkbar sei, dass sie eines Tages zu wahren Zeitgenossen werden. Mit Ausnahme der erwiesenen Rassisten ist die Antwort positiv. Da die Zeit eine Zeit des Fortschritts ist, wird niemand definitiv davon ausgeschlossen. Dennoch würden nicht alle auf der gleichen Entwicklungsstufe leben. Die Kolonisatoren wären als solche diejenigen, die den Kolonisierten einen Fortschritt bringen, dessen erste Vertreter sie oder ihre Mitbürger waren. Wie könnte man kein gutes Gewissen haben, wenn man anderen Wissen und, man zweifelt kaum daran, ein neues Verständnis von sich selbst vermittelt? Die Asymmetrie ist sicherlich sehr groß, das wird mehr oder weniger kategorisch zugegeben. Aber es wird behauptet, dass sie abnehmen wird. Die großen Kinder, die die Eingeborenen sind, werden früher oder später erwachsen und gleichberechtigt werden. In der Zwischenzeit gilt die Asymmetrie als normale Situation, wie sie zwischen Eltern und Kindern besteht. Sie soll einer vorübergehend notwendigen Vormundschaft entsprechen.

10 Siehe zu diesem Thema Renault, M. 2014. *L'Amérique de John Locke. L'Expansion coloniale de la philosophie européenne*. Paris: Éditions Amsterdam.

11 Siehe Goody, J. 2006. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

V. Wir bei ihnen! Sie bei uns? Kolonisatoren und Kolonisierte

Diese Art der Vorstellungen wird die Beziehungen zwischen Franzosen und Staatsangehörigen ehemals kolonialisierter Länder, deren Andersartigkeit für erstere gewöhnlich auf eine kulturelle, wirtschaftliche und politische Rückständigkeit verweist, dauerhaft beschädigen. Wird ihnen in Bezug auf diesen letzten Punkt nicht vorgeworfen, dass sie nicht in das Zeitalter der Demokratie eintreten konnten oder wollten, und dass sie nicht in der Lage waren, die Gegenmächte zu errichten, die die Zivilgesellschaft ausmachen, ohne die der Souverän nicht von einem Tyrannen zu unterscheiden ist? Herablassung und Bevormundung – selbstverständlich mit einem Hauch von Verachtung – prägen weiterhin die Beziehungen, die umso asymmetrischer geblieben sind, als Frankreich nach der Entkolonialisierung nicht darauf verzichtet hat, diese Länder in seinem Einflussbereich zu halten (CFA-Franc, Französisch als Austauschsprache usw.). Es handelt sich nicht mehr um eine reine Herrschaftsbeziehung. Nichtsdestotrotz bestehen Beziehungen, deren Form an jene erinnert und die vor der absoluten Monarchie das Verhältnis von Oberherr und Vasall bestimmten, wobei der erstere den letzteren schützen und der letztere sein Eigentum dem ersteren zur Verfügung stellen muss, wenn dieser es für nützlich erachtet. Kurz gesagt: wir fühlen uns bei ihnen noch mehr oder weniger zu Hause, wollen aber nicht, dass sie sich bei uns wie bei ihnen zu Hause fühlen, weil das Imaginäre der normalen Asymmetrie und der schützenden Vormundschaft fortbesteht. Es ist daher zu erwarten, dass die Gastfreundschaft zwischen „uns“ und „ihnen“,¹² den Einheimischen der ehemals kolonialisierten Länder, besonders kompliziert, schwierig, oder voller Bedenken, wenn nicht gar Ablehnung ist. Umso schwieriger ist sie, als Gastfreundschaft im Prinzip eine Beziehung zum Fremden ist, die, wie jede Beziehung des Geschenks, nicht nur impliziert, dass der Gastgeber von heute zum Gast von morgen wird, sondern auch, dass er in der Lage ist, sich selbst als ein Fremder zu erkennen, der von anderen aufgenommen wurde. Gastfreundschaft, eine symbolische Beziehung von vorübergehend asymmetrischem Charakter, ist Teil einer tiefen symbolischen Tradition. Jede wirklich gastfreundliche Beziehung folgt auf eine ähnliche und kündigt eine neue an. Wenn die Geschichte trotz aller Negativität weitergeht – die Hegel zu Recht darin gesehen hat – liegt es dann nicht daran, dass sie für immer anfänglich ist, falls Gastfreundschaft besteht?¹³ Gastfreundschaft ist die symbolische, ethische und politische Herausforderung an die Entropie, an die Müdigkeit der Beziehungen, an die Müdigkeit der Partner, die ihre Gleichgültigkeit und Feindseligkeit ankündigt.

Gastfreundschaft, Geschenk, Bündnis und Symbolik sind nahezu gleichwertige Ausdrucksformen, um über die Bedeutung des Menschlichen zu sprechen. Aus dieser Perspektive ist der Fremde kein Feind, genauso wenig wie der Mensch ein Wolf (bzw. ein Tiger in der Locke-Version) für den Menschen ist. Dank der Gastfreundschaft sinkt das Risiko, dass der andere, der Unbekannte, ein Feind ist – oder vielmehr wird –, während die Möglichkeit, dass er ein Verbündeter wird, entsprechend zunimmt.

Gehen wir einen Schritt zurück und betrachten wir die Beziehung zwischen dem Status von Indianerland und dem der Metapher. Es sollte erscheinen, dass diese Statuen ähnlich sind und dass diese Ähnlichkeit so groß ist, dass sie die Frage der Beziehungen zum Fremden erhellt,

12 Todorov, T. 1989. *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Éd. du Seuil hat dieses Verhältnis von Ambivalenz, ja sogar Feindseligkeit untersucht, das sich unter der Konjunktion „und“ („et“) verbirgt, die so harmlos erscheint!

13 Hannah Arendt betont oft die Zweideutigkeit des griechischen „*archein*“, die leider durch die Vorherrschaft der einzigen Bedeutung von „befehlen“ ausgelöscht wird. Die Niederlage ist in diesem Fall vor allem die, welche durch die andere Bedeutung von „beginnen“ erlitten wurde: Initiative als Beginn, die wahre Autorität definiert. Im Französischen bewahrt kein Bedeutungsträger diese Zweideutigkeit. Man kann sie nur nachahmen, indem man die Begriffe „befehlen“ und „beginnen“ zusammen verwendet – wobei alles, so unsere Hypothese, mit Gastfreundschaft beginnt.

mit der Verwirrung, ja sogar der Angst, die sie hervorruft: Wir wissen mangels hinreichend glaubwürdiger Zeugnisse nicht wirklich, woher dieser kommt, mit einem bedeutsamen Ausdruck, „woher er ist“. Der Ärger, in dem wir uns befinden, hängt damit zusammen, dass wir keine Gewissheit über seine örtliche Identität haben. Das Nomadenwesen ist gut für uns, aber in Form des Tourismus – wobei wir offizielle Dokumente mitnehmen, die unsere Identität bestätigen und konsularischen Schutz sichern! – nicht für Ausländer, für die die fehlende örtliche Verankerung als Mangel an „richtiger“ menschlicher Konsistenz gilt. Nach einer ziemlich verbreiteten Vorstellung, ist es das Charakteristikum des Menschen, verständlich zu sprechen und das Kind seines Landes zu sein und zu bleiben. Nach dieser Vorstellung trägt der, der gegangen ist, in seinem Herzen – noch mehr als in seinem Kopf – ein Stück seines Landes mit sich; Das führt dazu, dass man, da wo er ankommt und beansprucht, sich aufzuhalten, an der Qualität seiner Anwesenheit zweifelt und glaubt, man zweifle zurecht an dieser Qualität. Ist das nicht der Grund, warum es in Frankreich selbst bei Kommunalwahlen so schwierig ist, Ausländern das Wahlrecht zu geben? Es kommt aber auch vor, dass ein Ausländer, weil er das Land verlassen hat, als Verräter an seinem Land gilt. In diesem Fall verdoppelt sich die Furcht. Würde sein erster Überlauf nicht bedeuten, dass er nicht in der Lage sei, eine aufrichtige, dauerhafte Bindung zu seinem neuen Aufenthaltsort aufzubauen? Die andere wichtige Form der Störung, die in der Gegenwart des Ausländers erlebt wird – wenn wir uns an Levinas' schöne Meditationen über das Gesicht eines anderen erinnern, vermeiden wir es, „in seinem Angesicht“ zu sagen – kommt daher: er spricht nicht wie wir, oder zumindest spricht er „schlecht“ in unserer Sprache. Wie könnten wir uns dann auf das Wesentliche einigen? Wie können wir dem Missverständnis, der Zweideutigkeit entgehen, die oft Sprecher derselben Sprache daran hindert, im „Einverständnis“ bzw. „in guter Verständigung“ zu leben? Es stimmt, dass letztere auf die Paraphrase zurückgreifen kann – das Mittel schlechthin der Intra-Übersetzung, wie Ricœur hervorhob – und auf ein Spiel von Fragen und Antworten, mit dem sie sich vergewissern können, dass sie einander einigermaßen gut verstanden haben!

Es ist schwierig, die Ausreißer des Imaginären einzudämmen, vor allem, wenn es um den Anderen geht, denn sofort stellen sich zwei Fragen. Die eine, die Hegel mit der berühmten Dialektik von Herr und Sklave treffend formuliert hat, lautet: Auf wessen Seite bin ich, oder bin ich bestimmt zu sein? Die andere ist sogar noch grundlegender. In hegelianischer Sprache könnte sie wie folgt formuliert werden: Was trägt meine Gewissheit, „ich“ zu sein, aus? Ist dieses „Ich“ nicht wie alle wahrnehmbare Gewissheit dazu verurteilt, schwer fassbar zu bleiben, da das Hier und Jetzt, das zum Regime der wahrnehmenden Menschen gehört, in einer unaufhörlichen Flucht und, was die persönliche oder kollektive Identität betrifft, in einer Art unbestimmtem Debakel weggefegt wird? Nur unsere Werke, nur die Vermittlungsarbeit könne, so Hegel, diese unbestimmte Flucht aus einer sich vergeblich an das Unmittelbare klammernden Identität blockieren. Aber diese Möglichkeit wird vielen Ausländern verwehrt, und diese Weigerung verurteilt sie zur Klandestinität, für die sie nicht verantwortlich zu machen sind. Der Teufelskreis ist so bösartig wie nur irgend möglich!

VI. Erschreckendes Missverständnis: von der Fremdheit der Juden zur Verfremdung durch die Juden

Fragen dieser Art mit ihrer enormen imaginären Ladung tauchen in der Feder vom Abbé Grégoire in seinem „Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs“ (Essay über die physische, moralische und politische Regeneration der Juden) auf. Trotz seiner Sympathie für Juden und obwohl er mit größter Sorgfalt darauf hinweist, dass die Fehler, die einigen zugeschrieben sind, nicht allen Juden zugeschrieben werden können, widersetzt sich der Autor mit Mühe der Bewegung, ihre Andersartigkeit zu „vernatürlichen“, d.h. das Biologische und das Moralische zum Spiegelbild des Anderen und aus beiden unbestreitbare Zeichen eines nicht reduzierbaren Unterschieds zu machen. Die Tatsache, dass wir sie auf ihr „natürliches“ Wesen

reduzieren – eine Folge (vielleicht von Grégoire flüchtig wahrgenommen) des geringen Symbolgehalts der Beziehungen, die wir mit ihnen einzugehen bereit sind – erleichtert offensichtlich die imaginäre Projektion, die wir auf sie machen, von Eigenschaften, die höchstwahrscheinlich unsere eigene mangelnde Gewissheit über unsere Identität, über unser Überleben selbst, offenbaren. Unabhängig davon, ob sie Grégoire kennen oder nicht, greifen viele unserer Zeitgenossen dieses Argument bereitwillig auf, angeblich basierend auf folgender Beobachtung: „Die jüdische Bevölkerung ist im Umstand weiter zu gehen als wir. Wir haben gesehen, wie leicht sie sich reproduzieren; und da sie die Bauern überall abhängig machen, werden die Objekte des Primärkonsums zuerst durch ihre Hände gehen, und ihre Bevölkerung wird ihre Zweige weiter ausbreiten. Es handelt sich also um parasitäre Pflanzen, die an der Substanz des Baumes, an dem sie hängen, nagen und ihn schließlich erschöpfen und zerstören können“ (S. 84). Noch haben wir es nicht mit der „Theorie“ des Lebensraums zu tun, aber wir sind nicht weit davon entfernt, und die mit Reproduktion und Parasitismus verbundenen Bilder widersprechen folgender Behauptung: „Ich kenne keinen Menschen, für den die Erde nicht geschaffen wäre“ (S. 85).¹⁴ Dies ist sicherlich eine schöne Aussage, aber ihr unmittelbarer Kontext macht sie weniger stark und leuchtend, als vielleicht zu hoffen war. Nachdem er daran erinnert hat, dass „unsere Vorfahren den Vorfahren der heutigen Juden ein Asyl eröffnet haben“, erklärt Grégoire, dass die Juden, nachdem sie von diesem Asyl profitiert haben, ein Recht erworben hätten. Man würde daher erwarten, dass dies für ihn das Recht auf Staatsbürgerschaft wäre, und dass der Autor dieses Recht offen verteidigt. Dies ist nicht ganz der Fall, denn, gelinde gesagt, ist die Äußerung gewunden, zweideutig, und man weiß nicht, welche der beiden Behauptungen Grégoires Vorrang vor der anderen hat: 1. Es sei ihr Recht, „auszuwandern, wenn man, ohne das Glück im Land seiner Geburt zu finden, dieses Land verlassen kann, ohne die Rechte der allgemeinen Gesellschaft zu verletzen, um anderswo ein gastfreundliches Land zu suchen“. 2. „Die Verbrechen der Juden, ihre Wucherei... Nun, ihre Wucherei muss ohne Frage unterdrückt werden; aber das Recht, die Schuldigen zu bestrafen, ist nicht das Recht, sie zu verbannen“ (S. 86).

Die gleiche Zweideutigkeit findet sich in anderen Aussagen. Die Aussage „Wenn ihr verlangt, dass er ein Vaterland liebt, dann gebt ihm eines“, war eine edle Empfehlung Grégoires über „den“ Juden. Grégoire skizzierte jedoch eine vereinfachende Beschreibung der Situation der Juden und kam damit einer Karikatur und Stigmatisierung gefährlich nahe. Der „Jude“ wird tatsächlich erwähnt. In die Skizze wurde die folgende, bemerkenswerte kausale Erklärung eingemischt: „Der Jude wird nie wie ein Sohn des Vaterlandes behandelt“. Zudem wurde eine zeitlose Charakterisierung eingearbeitet, die zu befürchten geben könnte, dass unter der Kontingenz einer Situation ein Schicksal geformt und aufgezwungen wird: „Der Jude, überall verbreitet und nirgends fixiert, hat kaum mehr als den Geist des Körpers (so im Text!), was nicht dem nationalen Geist entspricht“. Und hier ist das entscheidende Merkmal, das die Art des angeblichen Verbrechens festlegt, indem es das Vergessen all dessen, was Grégoire hinsichtlich des relationalen und historischen Charakters der jüdischen Identität vorgeschlagen hatte konsekriert: „Es ist immer ein Staat im Staat“. Als Hauptverbrechen wird die Verletzung der Souveränität genannt. Es wird also festgestellt worden sein, dass das Verbrechen nicht geringer ist – im Gegenteil! – wenn die Souveränität vom König auf die Nation übergeht. Als Beweis dafür, dass sowohl in Grégoires als auch im zeitgenössischen Integrationsdiskurs, in dem er die

14 Ein paar Zeilen später lesen wir folgende finstere Aussage: „Wenn die Juden, die zu zahlreich geworden sind, das Land überfluten und befallen, was wird dann mit ihnen geschehen?“ Gewiss hält Grégoire eine solche Abhandlung für ungerecht, wogegen er diese schöne Maxime aufstellt: „Vielleicht wird das Recht der Schuften [zu jagen] nicht immer das der Menschen sein“ (S. 85). Dennoch ist ein Teil des beklagten Übels (die Vertreibung der Juden) bereits verbal durch eine „Qualifizierung“ der Juden erreicht worden, die eine symbolische Disqualifizierung, eine große „symbolische Gewalt“, wie Pierre Bourdieu sagte, darstellt. Bedeutet nicht schon die im Titel des Werkes enthaltene Idee der „Regeneration“ einen früheren Zustand der „Degeneration“?

Assimilation betont und den Kommunitarismus¹⁵ anprangert, die Mehrdeutigkeit fortbesteht, definiert der Autor das angestrebte Ziel jedoch wie folgt: „sie sozusagen in der nationalen Masse zu verschmelzen, bis zu dem Punkt, dass sie im vollen Umfang des Begriffs zu Bürgern gemacht werden“ (S. 137). Zweifellos ist volle Staatsbürgerschaft ein edles Ziel. Aber was soll man von einer Staatsbürgerschaft halten, die eine „Verschmelzung“ von Singularitäten und kollektiven Besonderheiten impliziert, die die semantische und symbolische Auslöschung eines Volkes als Subjekts zugunsten einer „Masse“ impliziert, die, wie kurz darauf hinzugefügt wird, unter das „Auge des Souveräns“ gestellt wird¹⁶?

Gleichzeitig stellte Bentham – ein unvergesslicher Ehrenbürger der Revolution – sein Panoptikum, das die ursprünglich alten, ineffizienten Gefängnisse ersetzen sollte, die für unnötiges Leiden verantwortlich waren, in den Dienst aller, die Institutionen, Schulen und Krankenhäuser reformieren wollten. Mit seinem Auge, mit seinem unbestreitbaren Recht zu sehen, „beobachtet“ der Chef der Garde, so Grégoire, das soeben erwähnte große Werk der Fusion. Sicherlich delegiert er die Aufgabe dieser Operation an andere, aber er ist in der Tat derjenige, der letztendlich dafür verantwortlich ist. Diese Verantwortung, so Grégoire, wird ohne Grausamkeit ausgeübt, denn der Souverän sei kein Tyrann! Unser Autor möchte, dass das Verfahren lässig, ja sogar paternalistisch sei. Einerseits „müssen die Ausführenden seiner Befehle Menschen sein und keine Blutsauger, die die Substanzen unserer unglücklichen Juden saugen und sie dazu bringen würden, die Gunst der Regierung zu erkaufen“ (S. 138). Andererseits „haben Juden als Kinder des Staates das Recht, als solche behandelt zu werden“. Der Autor hegt einen leichten Zweifel, da dieser letzten Aussage der Teilsatz „*könnte man sagen*“ vorangestellt ist. Nichts deutet jedoch darauf hin, dass dieser Skrupel ein wirkliches Korrektiv des Gedankens darstellt. Grégoire hat sich für ein „Konzept“ der Souveränität entschieden, das seine Kraft aus der Imagination des Absoluten bezieht. Entsprechend schaut das Auge, aber nicht mehr als die Sonne, kann man es umgekehrt anschauen (man muss den Blick senken, vor jedem Vorgesetzten!). Dieses Auge konstituiert das Anderssein des anderen als eine ständige Gefahr des Ungehorsams und der Entfremdung, die es dringend auf dasselbe zu reduzieren gilt – wozu die Verschmelzung dienen sollte. Die Verschmelzung setzt einen geschlossenen Raum voraus. Es ist der Raum, in dem die Verschmelzung stattfindet, in dem sie also vorexistiert, aber es ist ebenso – denn das Imaginäre spielt mit logischen Unterscheidungen – der Raum, der sich aus der Verschmelzung selbst ergibt. Letzterer ist der Betreiber einer drastischen Trennung zwischen dem inneren Raum, dem Ort der Ordnung, und dem äußeren Raum, der als der Ort aller Verwirrung dargestellt wird.

15 Man muss dieses in Frankreich allzu seltenen Worte der Anwaltschaft hören, das von Mona Ozouf ausgesprochen wird: „In dem vehementen Prozess gegen den Kommunitarismus hört man nicht viel von der Stimme des Verteidigers. Er könnte jedoch die Gründe erforschen, warum Menschen den Schutz und die Zuflucht der Gruppe suchen [...]. Die Integration in die Gemeinschaft ist manchmal alles, was in armen Leben menschlich bleibt. Die Verteidigung könnte hinzufügen, dass der Einzelne, der eingeladen wird, sich triumphierend von seiner Zugehörigkeit zu befreien, oft ohne Sanftmut durch den Blick der anderen zu ihr zurückgebracht wird, zurückgeschickt zu seiner Gemeinschaft, seiner Rasse oder seiner Hautfarbe“ (Ozouf, M. 2009. *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*. Paris: Gallimard, 247, Übersetzung Fritz Lienhard).

16 Als ausgezeichnete Kenner der Ideologie war George Orwell sehr gut darin, die Verbindungen der Vorstellungskraft zu identifizieren, die die Bilder der Souveränität miteinander verbinden: Sonne, Auge, Vormundschaft usw. Davon zeugt zumindest die Erfindung von *Novlangue*, die seine Gegen-Utopie von 1984 begleitete. Jene Bilder finden sich in der Parodie-Hymne, die zu Ehren von Napoleon, dem Schwein, das die Macht ergriff, geschrieben und gesungen wurde, wie Stalin in „Die Farm der Tiere“. Die erste Strophe lautet: „Vater der Waisenheit! Quelle der Seligkeit! Meister des Schweinetrogs! Ach, wie mein Herz steht schon in Brand, schau‘ ich in Dein Aug‘, das so hehr und rein wie laut‘rer Sonnenschein, Genoss‘ Napoleon!“, Orwell, G. 2017. *Farm der Tiere*. Zürich: Diogenes, 114.

Wie können wir nicht daran denken, dass das, was Grégoire über unsere Beziehung zu den Juden geschrieben hat, a fortiori, nicht nur für unsere Beziehung zu *allen* Kolonisierten, sondern auch zu „*unseren*“ *ehemaligen* Kolonisierten gilt? Thomas More gibt uns in seiner Utopie die Vorstellung – diesmal die symbolische Seite statt die des Imaginären –, dass wir anders leben können und uns nicht von der Vorstellung von Herrschaft und Souveränität beherrschen lassen; dass wir damit beginnen können, zu leben, ohne uns einzuschließen, ohne der „Heimat“ den Anschein einer Festung zu geben oder uns mit den Attributen eines Souveräns zu schmücken, der immer belagert wird. In der Stadt der Utopie, schreibt der Autor, „sind die Tore Doppeltüren, die sich leicht von Hand öffnen und von selbst schließen. Auf diese Weise kommt jeder rein, der will. Es gibt also nichts unter diesem Volk, was Privateigentum ist. Alle zehn Jahre wechseln sie durch Auslosung untereinander das Haus“¹⁷. Echos des Erlassjahres (Lev 25,10), als ihr Land an diejenigen zurückgegeben wurde, die es verkaufen mussten? Dabei gewinnt Bachelard etwas von Thomas Mores Bild ab, wenn er uns in seiner „*Poétique de la rêverie*“ dazu einlädt, uns von der scheinbar logischen Alternative zu befreien, die aber in Wirklichkeit von dem Imaginären benutzt wird, um die meisten unserer Praktiken auszudehnen: die Alternative vom Offenen und Geschlossenen, von der totalen Offenheit, die eine Quelle der Angst ist, und vom völlig hermetischen Verschluss, der als Bedingung für jeden wirksamen Schutz gilt, dessen Undurchlässigkeit aber nie als ausreichend betrachtet wird; was einen neuen Ausbruch von Angstzuständen verursacht. Bachelard seinerseits entwickelt ein neuartiges Plädoyer für die Halboffenheit – auch gegen Heidegger und seine Leidenschaft für den „ursprünglichen“ Ort – und bietet uns gleichzeitig einen neuen Typus von Identität an, nämlich die eines de-fixierten Wesens.

VII. De-fixiert werden. Auf dem Weg zum Kosmopolitismus

Das Bild des Halboffenen, so Bachelard, ist das eines doppelten Potentials, welches auch im Begriff des „Gastgebers“ zu finden ist, in dem der Unterschied zwischen Gastgeber und Gast nur vorübergehend ist, was die Bedingung einer langfristig verteilten Reziprozität ist. Es ist das Bild der Überwindung des logischen, existentiellen und politischen Widerspruchs des Gleichen und des Anderen, des Selbst und des Fremden. Die Überwindung oder zumindest die Umgehung der Alternative, so Bachelards Wunsch, entspricht der Bewegung der Abwechslung, die in Utopia durch Türen ohne Schlösser ermöglicht wird und ein Äquivalent zu porösen, leicht überwindbaren Grenzen bildet. Dem Bild der Defixierung¹⁸ entspricht die Idee eines periodi-

17 More, T. 2012. *L'Utopie*. Traduction du latin par Jean Le Blond, 1550, revue par Barthélémy Anéau, 1559, révisée et modernisée par Guillaume Navaud. Paris: Gallimard, 112, Übersetzung Fritz Lienhard. Man könnte erwidern, dass, wenn das Buch Utopie eine Beschränkung der Souveränität einschließt, die Grenzen der Souveränität zwar verschoben, aber nicht unterdrückt werden. Als Insel reicht ihre Lage aus, um Ausländer auf Distanz zu halten, ohne dass Grenzen gezogen werden müssen. Die Distanz reicht aus, um die unkontrollierte Ankunft von Ausländern zu verhindern. Der Verdienst von More ist nach wie vor groß, weil er es gewagt hat, Eigentum, Souveränität und Ausschlusspraktiken in Frage zu stellen, und zwar in einer quasi erfinderischen, für ein breites Publikum bestimmten Schrift.

18 Über die Besessenheit von Identitätsfixierung und Fixierung war Walter Benjamin außergewöhnlich klar: „Wohnungsnot und Verkehrssteuerung“, schrieb er, „sind am Werke, das elementare Sinnbild europäischer Freiheit, das in gewissen Formen selbst dem Mittelalter gegeben war, die Freizügigkeit, vollkommen zu vernichten. Und wenn der mittelalterliche Zwang den Menschen an natürliche Verbände fesselte, so ist er nun in unnatürliche Gemeinsamkeit verkettet. Weniges wird die verhängnisvolle Gewalt des umsichgreifenden Wandertriebes so stärken, wie die Abschnürung der Freizügigkeit, und niemals hat die Bewegungsfreiheit zum Reichtum der Bewegungsmittel in einem größeren Mißverhältnis gestanden“, Benjamin, W. 2009. *Einbahnstraße*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe 8), 26f.

schen Wohnsitzwechsels, der keinerlei wirtschaftlichen Zwängen unterliegt. Hier überwiegt das Symbolische gegenüber dem Wirtschaftlichen und Rechtlichen!¹⁹

Wir haben die Hypothese einer engen Korrespondenz, ja sogar Reziprozität zwischen der Entwicklung der absoluten Monarchie in Frankreich und der Intensivierung der Bedeutung und des Gebrauchs des Begriffs der Souveränität verteidigt; mit anderen Worten, zwischen Fakt und Recht – genauer gesagt, einer bestimmten Art von Recht, dem sogenannten positiven Recht. Es besteht also eine Quasi-Koinzidenz zwischen einer im Prinzip kontingenten historischen Realität und ihrer Darstellung als einer Realität, die einer begrifflichen Notwendigkeit entspricht. Deswegen müssen wir uns fragen, ob wir uns nicht auf der Seite der Tatsache auf eine bestimmte historische Erfahrung, die als kollektives Trauma erlebt wurde, und auf der Seite der Rechten auf eine tiefgreifende Überarbeitung des seit langem bestehenden begrifflichen Apparates stützen können, um der Heiligung des Tatsachenzustandes durch ein bestimmtes Recht und seiner Bestätigung durch dieses Recht ein Ende zu setzen. Hinsichtlich des letzteren Aspekts scheint uns, dass eine solche Umarbeitung durch die Kantrezeption in Frankreich und den damit einhergehenden Rückzug von Hegels Einfluss ermöglicht oder zumindest wesentlich erleichtert wurde. Hegel leistete als Theoretiker der „Vernunft in der Geschichte“ einen wichtigen Beitrag zur Verkörperung des Staates. Es mag daher eine gewisse Ironie in der Umkehrung der jeweiligen Positionen von Kant und Hegel liegen. Im Gegensatz zu dem von Hegels „Geschichtsphilosophie“ stark verteidigten Fortschrittsbegriff ist es durchaus möglich, dass ein früheres Werk Denkressourcen verbirgt, die ein späteres Werk ignoriert. Darauf hat schon Ricœur oft hingewiesen.

In jüngerer Zeit war die Anthropologie Schauplatz einer ähnlichen Infragestellung der Einschätzung, dass das Ältere unterlegen, das Neuere überlegen sei. So hat Marcel Mauss unsere Gewissheiten über die Moderne, über die Bedeutung des Fortschritts in der Wirtschaft, über den Fortschritt, der dem Austausch auf der Grundlage von Nutzen und Profit zugeschrieben wird, neu untersucht. Die Gabe zum Bündnis ist sicherlich eine „archaische“ Praxis, aber sie zeugt, so Mauss, von einem profunden praktischen Wissen, das nur selten erreicht wird. Es überrascht nicht, dass Mauss, der Neffe Durkheims, einer von vielen war, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus über Renouvier, einer der wichtigsten Denker der Dritten Republik, von Kant beeinflusst wurden und die Solidarität zu einem wichtigen ethischen und politischen Bezugspunkt machten. Erinnern wir uns daran, dass sich diese Männer – inspiriert von der Idee der „Solidarität“ – zu einer Zeit, als Frauen rechtlich noch als Minderjährige behandelt wurden, für die Gleichberechtigung von Mann und Frau ebenso einsetzten wie für die Schaffung internationaler Institutionen, die in Konfliktsituationen Schlichtungen vornehmen sollten, sowie für die Schaffung eines neuen Gesetzes, das in der Lage war, diese Schlichtungen im Namen von Menschlichkeit und Gerechtigkeit zu legitimieren: Dieses Recht der „Menschenrechte“ wäre nicht mehr das Recht der Souveräne, es wäre nicht mehr dem Prinzip der Souveränität untergeordnet, das zuvor als oberstes Prinzip des positiven Rechts festgelegt worden war. Gleichzeitig zeichnete sich im Zivilrecht ein ähnlicher Wandel ab, wobei das Recht auf Eigentum im Hinblick auf das Solidaritätsprinzip nicht mehr bedingungslos war.

Ist das alles, was es kategorisch und symbolisch zu sagen gibt? Sicherlich nicht, denn die Wertschätzung, die dem Kosmopolitismus in den oben genannten Kreisen entgegengebracht wird, muss noch betont werden. Die Idee des Kosmopolitismus wurde von Kant verteidigt, der überzeugt war, dass der erste entscheidende Schritt in diese Richtung die Einführung eines Besuchsrechts sei, also des Rechts für einen Ausländer, sich in einem anderen Land als Gast

19 Gegen die „Wut“, die die Besessenheit, das eigene Einkommen zu erhöhen, begleitet und aufrechterhält und die zum Diebstahl und zur Plünderung des Eigentums anderer führt, aber auch gegen „diejenigen, die [ganz zu Unrecht] als souverän in Gerechtigkeit und Gleichheit angesehen werden“, lesen wir den Brief von Guillaume Budé an Thomas Lupset, veröffentlicht als Anhang zu More, T. 2012. *L'Utopie*, 255f.

anzubieten und sich dort aufzuhalten, ohne befürchten zu müssen, als Feind betrachtet und entsprechend behandelt zu werden.

Wie wir wissen, sah derselbe Philosoph in jedem Versäumnis, ein bestimmtes Versprechen zu halten, einen schwerwiegenden Fehler gegenüber anderen und gegenüber der Institution der Sprache, wobei das Versprechen – das jeder Aussage zugrunde liegt, als Versprechen das zu sagen, was man für wahr hält – die *conditio sine qua non* jeder wahren, verlässlichen Beziehung ist. Dies ist nicht der Ort, um auf die Debatte über die Grenzen der Aufrichtigkeit zwischen Kant und Benjamin Constant zurückzukommen, der glaubt, dass es zum Schutz eines Mannes, der von seinen Verfolgern bedroht wird, moralisch zulässig ist, zu lügen, indem man die Verfolger absichtlich auf die falsche Fährte bringt. Es sei nur angedeutet, dass Kant in diesem Punkt vielleicht nicht alle Konsequenzen aus dem ethischen Primat des Anderen ziehen konnte, wenn sein Leben in Gefahr ist, gegenüber dem des anderen als indifferenten „Jedermann“. Verfolgung individualisiert den anderen spezifisch, gibt ihm einen höheren situativen Wert, der nicht prinzipiell dem der anderen überlegen ist, sondern dem, den er hätte, wenn er wegen der Böswilligkeit anderer nicht in Gefahr wäre, Status den er wiedererlangen wird, wenn er einen Schutz erhält, der mindestens dem eines anderen gleichwertig ist.

Im Zusammenhang mit unserem Thema ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Charles Renouvier, Autor des 1869 erschienenen Buches „*Science de la morale*“, das kantische Argument des Versprechens aufgreift – aber nicht die Idee, dass die Sorge um die Wahrhaftigkeit Vorrang vor dem Schutz der Verfolgten haben sollte. Er greift diese Sorge wieder auf, indem er sie auf eine brennende Situation anwendet, nämlich die der Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland nach der Niederlage ersteres gegen letzteres im Jahre 1870. Auf die Frage, ob der Besiegte die Verpflichtungen einhalten müsse, zu denen er gezwungen worden sei, antwortete Renouvier, dass er dies tun müsse, denn sein Wort und die Sprachinstitution selbst verpflichteten ihn dazu. Zu dieser kantischen Rechtfertigung fügt der Philosoph folgendes in negativer Form vorgetragene folgerichtige Argument hinzu: Wenn man bereit ist, sein Engagement zu verraten – unter dem gängigen Vorwand, es gehe darum, seine souveräne Freiheit zu bewahren oder wiederzuerlangen – dann ist das für die Herstellung eines dauerhaften Friedens unerlässliche Minimum an Vertrauen vorbei. Dann treten wir faktisch in einen unbegrenzten Kreislauf von Rache und sozusagen präventiven Repressalien ein, aus dem es schwer vorstellbar ist, wie wir aus ihm herauskommen können. Dabei, mit dem Gespenst des Krieges, schwinden die Chancen, in Frieden leben zu können; denn was ist ein Leben in Frieden? Es bedeutet, zu akzeptieren, mit anderen zusammenzuleben, auch mit Gruppen, die man sich nicht ausgesucht hat, einschließlich der Feinde von gestern. Im Gegensatz zu den fernen Epochen, von denen Rousseau wusste, dass sie fiktive Realitäten sind, ist der Raum zu dicht besiedelt, als dass Einzelpersonen und Gruppen, wenn nicht Frieden, so doch zumindest genügend Sicherheit und Ruhe finden könnten, indem sie sich von der vermeintlichen oder realen Bedrohung, die andere für sie darstellen, entfernen. Wohnen bedeutet, die Erde selbst bewohnbar zu machen und so zu lernen, unsere Praktiken der extensiven und intensiven Ausbeutung der Erde und der Beherrschung anderer, nah und fern, einzuschränken. Diese Art von Sorge wurde bereits vor dem Ersten Weltkrieg von Charles Gide, einem der Verfechter der „*coopération*“ (Zusammenarbeit), zum Ausdruck gebracht. Sich als „Herr und Besitzer des Landes“ zu behaupten – um Descartes' gefährlich schmeichelhaften Ausdruck zu gebrauchen – bedeutet nicht nur, mit anderen oder vielmehr gegen sie in ein Konkurrenzverhältnis zu treten, in dem ein Krieg am wahrscheinlichsten ist, sondern auch, das Land und andere Lebewesen in Materie zu verwandeln, die skrupellos ausgebeutet werden kann. Aber die Erde leidet auch unter unserer Libido dominandi, und indem wir sie zum Ziel ungezügelter Ausbeutung machen, verhalten wir uns ihr gegenüber, als wäre sie unser Feind, wie Michel Serres im *Contrat naturel* sagte.²⁰

20 Serres, M. 1999. *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion.

VIII. Schwieriger Pluralismus

So kurz diese Gedanken auch sein mögen, lasst uns hier mit den Überlegungen über den „Begriff“ der Souveränität aufhören, sowie über die ethische und politische Notwendigkeit, ihre Bedeutung und ihren Gebrauch eng auf die Ebene der Beziehungen zwischen den Nationen untereinander und zwischen den Nationen und der Erde zu begrenzen. Kant hat erinnert, dass die Erde rund und endlich sei, und dass wir deshalb nicht länger die Illusion aufrechterhalten können, dass sie so groß und fruchtbar wäre, dass jeder, der dies wünscht, sich dort niederlassen könnte, wie er es wünschte. Wäre dies der Fall, würden wir uns in der von Locke vorgestellten Situation wiederfinden, in der das Symbolische keinen Sinn und kein Gesetz mehr hätte, da die Gastfreundschaft keinen Grund zu existieren hätte.

Eine Frage bleibt jedoch unbeantwortet: Wie steht es mit dem „Konzept“ der Souveränität auf der Ebene der französischen Nation? Gelingt es der Republik, Regierungsgewohnheiten zu brechen, die auf einer Art Tradition der Zentralisierung, Vereinheitlichung und Homogenisierung und damit auch der Zensur und Vertreibung jeglicher vermeintlicher Sezessionsursachen oder, wie im zeitgenössischen Diskurs gesagt wurde, des „Kommunitarismus“ beruhen? Man würde ihr nicht vorwerfen, dass es ihr nicht gelungen ist, sich vollständig aus dem mentalen, kategorialen und imaginären Rahmen der Souveränität zu befreien, wenn man sicher wäre, dass sich in ihr die Absicht entwickelt, neue Praktiken und neue Denkweisen zu erlernen, die von der Idee der Gastfreundschaft inspiriert sind. Aber was beobachten wir in dieser Hinsicht? Auffallend ist die Tatsache, dass sich der Staat, selbst ein republikanischer Staat, mit eifriger Sorgfalt das Privileg vorbehält, über die in Einwanderungsfragen zu treffenden Maßnahmen zu entscheiden – als wäre es normal, dass der Staat fast allein Gesetze erlässt (wobei die Wahlentscheidung seiner parlamentarischen Mehrheit kaum mehr als eine Abstimmung in Gefangenschaft ist), als wäre die Aufnahme von Ausländern kein gemeinsamer entscheidender Akt in Friedensfragen, sondern ein ganz gewöhnlicher Akt, der auf der Grundlage strategischer geopolitischer Überlegungen entschieden oder nicht entschieden wird! Es ist daher zweifelhaft, ob wir Zeugen eines entscheidenden Fortschritts hin zu dem von Kant gewünschten Kosmopolitismus sind, der fest auf der Idee der Gastfreundschaft beruht. Die Maßnahmen, die gegen Bürger ergriffen werden, die der Hilfe und Unterstützung „illegaler“ Einwanderer beschuldigt werden, dürften unsere Zweifel an der Erfindung institutioneller Praktiken verstärken, die frei vom Dogma der Souveränität sind.

Trotz allem ist das Bild nicht ganz schwarz, und man muss auf die Existenz von Praktiken hinweisen, die zeigen, dass der Gedanke der Gastfreundschaft die Geister erobert und damit die Souveränitätsbesessenheit verringert, wenn nicht gar besiegt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Konzept und vor allem die Praktiken im Zusammenhang mit der Solidarität (Vereinigungen und Genossenschaften) sich nicht gut für das Konzept der Souveränität eignen, denn wenn hier die Gleichheit für alle gilt, da alle gleichermaßen dem Souverän unterworfen sind, so muss sich die Gleichheit in der Vereinigung, in der Assoziation, in der Aufteilung der Verantwortlichkeiten zeigen, und zwar nicht weniger in der Entscheidungsfindung als in der Ausführung. Um einem möglichen Übermaß an Optimismus entgegenzuwirken, sei jedoch angemerkt, dass Charles Gide, einer der Begründer der Sozial- und Solidarwirtschaft, vor mehr als einem Jahrhundert besorgt darüber war, dass die Genossenschaftsbewegung – Produktions- und Konsumgenossenschaften – in Frankreich im Vergleich zu anderen Ländern, insbesondere England, so schwach war. Wie andere (z.B. Tocqueville) beschuldigte er eine königliche Tradition, die „Untertanen“ – „sujets“, Subjekte, Bürger, als ob sie unter Vormundschaft stünden – dazu drängte, sich auf eine höhere Macht zu verlassen, um sich um die gemeinsamen Angelegenheiten zu kümmern, und die aus Rache für die erlittene Demütigung, die sie erlitten hatten, selbst wiederum diejenigen, über die sie eine gewisse Macht hatten unterwarfen und erniedrigten. Man erinnert sich an Etienne de La Boétie's alte Analyse des Phänomens der freiwilligen Unterwerfung. Allgemeiner kann man sagen, dass das Prinzip der formalen Gleichheit vor dem König und dann vor dem Gesetz uns die praktische Anforderung der Gleichheit vergessen lässt, d.h. der Gleichheit nicht zwischen Gleichen, sondern zwischen „Gleichartigen“ – der Begriff

des Ähnlichen, wie Ricœur uns erinnert, wenn er sich auf Platon bezieht, der auf der Dialektik des Gleichen und des Anderen beruht.

Ob man sie schätzt oder hasst, wird die Macht in der französischen Tradition allzu oft als „überhängend“ verstanden und gewollt, und die Bemühungen eines Gabriel Monod, eines Zeitgenossen von Ferdinand Buisson (dem Organisator der laikalen Schule, der ebenfalls Protestant war), ein Gesundheitssystem nach dem Subsidiaritätsprinzip zu organisieren, wird auf ziemlich starken Widerstand stoßen – weniger im so genannten „karitativen“ Bereich, wo die Vereinigungsfreiheit gut akzeptiert wird, weil sie den ehemaligen Orden nach dem Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat von 1905 erlaubt, ihren Einfluss zu behalten, als vielmehr als ein Handlungsmodell, das auf der Berufung und nicht auf dem Beruf basiert.

Angesichts der Bedeutung, die der Vertragstheorie beigemessen wird, mag man sich über die Vorherrschaft des königlichen Machtstils in Frankreich wundern. Wenn der Vertrag die Gesellschaft und erst recht ihre Institutionen begründet, wie lässt sich dann ein solcher Umsturz des Gründers und der Stiftung erklären, der den Souverän, den Gründer, den Garanten und den ersten Urheber des vertraglichen „Greifens“ – in dem Sinne, wie der Zement „greift“ – der Gesellschaft macht? Ein Umweg über die rousseauistische Version des Vertrags mag aufschlussreich sein. Für diesen Autor ist der Vertrag der einzige Zeitpunkt, zu dem sich die Gesellschaft etabliert; und dieser Zeitpunkt ist unmittelbar der Moment, in dem die Vertragsparteien gezwungen sind, sich einem Teil ihrer Schöpfung zu unterwerfen: nicht einfach der Gesellschaft, sondern der Macht, einer souveränen Macht. In unseren Augen als Leser von Rousseau geschieht alles so, als ob die Vertragsschließenden Komplizen oder Opfer eines schrecklichen Missverständnisses gewesen wären. Am Tag nach der Vertragsunterzeichnung dachten sie wahrscheinlich, dass sie die Initiative im Spiel der Institutionalisierung behalten hätten. In Wirklichkeit entdeckten sie, dass sie von diesem Privileg enteignet sind, dass sie ohne ihr Wissen zum Spielzeug des Souveräns geworden sind, den sie glaubten, eingesetzt zu haben. In der Tat ist und bleibt alles mit der von Rousseau postulierten Entität entschieden, die als ideologisches Bindeglied zwischen einem vertragsschließenden Volk und einem Souverän dienen soll: „der allgemeine Wille“. Dies, so bekräftigt er kategorisch, ist nicht die Summe der Teile; der allgemeine Wille geht über sie hinaus, weil er die Macht des Ganzen repräsentiert und verkörpert, die nur so lange intakt ist, wie das Ganze unter dem Gesetz des Einen bleibt. Die Ganzheit – die die Teilnahme aller voraussetzt –, die Integration – die auf Einstimmigkeit abzielt –, und die Integrität des Ganzen – die jede Vereinigung ausschließt, die im Verdacht steht, eine Form der Sezession innerhalb des Ganzen zu sein –, bilden somit eine semantische Kette, die den Verstand mit dem Imaginären der Integrität verbindet, die eher physisch und metaphysisch als moralisch ist. Aber die Leidenschaft für Integrität ist auch die Leidenschaft für die Uniformität und, wie Alain angeprangert hat, für die Uniform.²¹

Sicherlich unterscheiden sich die institutionellen Praktiken und Abläufe erheblich von Rousseaus Fiktion und von jedem Modell, das behauptet, direkt von ihr inspiriert zu sein. Nichtsdestotrotz ist die Fiktion mächtig genug, um es schwierig zu machen, ein Modell in Frage zu stellen, das behauptet, auf ihr zu beruhen. Es liegt daran, dass der „allgemeine Wille“ auf einem kognitiven und praktischen Holismus beruht, in dessen Licht der Pluralismus schwer denkbar und wünschenswert werden kann. Der rigoroseste Ausdruck der Phobie vor dem Pluralismus ist, wie bereits erwähnt wurde, das Gesetz Le Chapelier, das neben den alten Körperschaften neue Gruppierungen des assoziativen Typs verbietet. Die Umgestaltung des Inneren des Territoriums in Departements verlängert das gewaltige Unterfangen, einen militärischen Raum voller Verteidigungsanlagen zu bauen – das System der berühmten Vauban-Festungen. Obwohl Condorcet der Schule empfahl, einen kritischen Geist auch im Hinblick auf die geltende Verfassung zu entwickeln – ein wahrer Bildersturm zu einer Zeit, in der die Quasi-Sakra-

21 Alain, 1995. *Mars ou La guerre jugée*. Paris: Gallimard.

lisierung der politischen Macht an die Stelle der religiösen trat²² –, blieb die Schule der Dritten Republik in den Köpfen vieler mit einer präzisen politischen Mission beschäftigt: Durch den Platz, der dem Turnen und der „militärischen Vorbereitung“ eingeräumt wurde, sollte der Zeitpunkt der Rache an Deutschland und eine Wiedereingliederung der Gebiete, welche nach der Niederlage von 1870 abgetreten worden sind, vorbereitet werden. Eine ganze Literatur wurde dann geboren, deren Aushängeschild die Werke von Barrès sind, die das Land der Vorfahren feiern, das durch das dafür vergossene Blut geheiligt wurde, ein Opfer, das nur dadurch geehrt werden konnte, dass man dafür sorgte, dass alle ihrerseits bereit waren, „für das Vaterland zu sterben“²³. Damit wurde eine „heilige Schuld“ beglichen!

In Erwartung des Zeitpunkts, an dem die Proklamation der Einheit und Unteilbarkeit wieder Wirklichkeit wird, an dem der Körper der Nation seine Integrität wiedererlangt, an dem eine höhere Gerechtigkeit dafür sorgt, dass die Geschichte Frankreichs und sein Schicksal in vollkommener Harmonie verlaufen, hat die Schule die Pflicht, das große Werk der sprachlichen und kulturellen Einigung unter der Führung des Positivismus' zu vollbringen, der dann als unverzichtbarer Förderer eines einheitlichen Rationalitätsmodells angesehen wird. Außerhalb des Positivismus' gibt es kein Heil. Die Erfahrung – und bescheidener gesagt die „Leçon de choses“, die in der Grundschule erteilt wird – wird dann eher als Bestätigung einer bereits bekannten Wahrheit verstanden statt als eine Gelegenheit, neue Aspekte des Wahren zu entdecken. Pasteurs Verherrlichung geht Hand in Hand mit peinlichem Schweigen über die unerwartete, unwahrscheinliche Natur einiger seiner Entdeckungen.

Die Sakralisierung von Souveränität und Vaterland, geschützt und geeint hinter ihren „unantastbaren“ Grenzen, ist Teil der Rhetorik, die darin besteht, die Praktiken zu „heiligen“, die Benjamin Constant in einer seiner anti-napoleonischen Schriften als „Eroberung und Usurpation“ bezeichnet hat. Nach dieser Rhetorik ist und bleibt der Ausländer potenziell der Feind. Er verkörpert Züge, deren Bezeichnung durch die Umkehrung der den „guten Franzosen“ vorbehaltenen positiven Eigenschaften erreicht wird. In der Tat ist das nationalistische Fieber hier wie anderswo das Symptom einer mimetischen Leidenschaft, der es normal zu sein scheint, nachzugeben, da der Krieg der vorhersehbare Begriff ist, der als moderne Form der alten „Ordalie“, des so genannten „Gottesurteils“, erwartet wird. „Nationalismus“: Die Erfindung des Passes geht Hand in Hand mit der des Personalausweises, eine Art interner Reisepass, so wie die Anthropometrie die Entwicklung der schlimmsten rassistischen Phantasien begleitet, in denen das Imaginäre die sogenannte wissenschaftliche Beobachtung versklavt. Nationalismus ist daher eng verflochten mit der Erfindung des Personalausweises.

Es ist an der Zeit, diese Darstellungen und Praktiken zu qualifizieren, die unter dem Deckmantel eines mimetischen Nationalismus' eine manichäische Vision der Beziehung zwischen Eingeborenen und Ausländern aufrechterhalten. Das Attribut der Souveränität, so glauben wir, steht in direktem Zusammenhang mit diesem Manichäismus, der einen unbegrenzten Verteidigungsimpuls nährt, nicht nur gegen den Fremden von außen, sondern auch gegen den Fremden von innen, wobei die Gefahr der Subversion mehr gefürchtet zu sein scheint als die Gefahr einer Invasion. Denn wenn der Fremde mehr oder weniger sichtbar ist, ist der Feind im Inneren verborgen. Da er sich im Verborgenen befindet, sind Zwangsmaßnahmen erforderlich, und zwar in erster Linie Maßnahmen zur Aufdeckung von Unterschieden. Die Homogenisierung, die der Nationalismus impliziert, geht einher mit einer Stigmatisierung der Unterschiede, ob groß oder klein, die man überall zu entdecken sucht. Da man nicht in der Lage ist, die Andersartigkeit des anderen bzw. des Fremden im strengen Sinne zu reduzieren, versucht man,

22 Vgl. Stevenson, R. L. 1978. *La France que j'aime*. Paris: 10/18, 85, Übersetzung Fritz Lienhard: „Die Politik ist die Religion Frankreichs [...]. Während wir zu Hause den Hauptteil unseres Scharfsinnes für leichte Meinungsverschiedenheiten über ein Gesangbuch reservieren ...“.

23 Siehe Kantorowicz, E. H. 1984. *Mourir pour la patrie et autres textes*. Paris: PUF (Pratiques théoriques 1), 105ff, Übersetzung Fritz Lienhard.

als Nation sie zu beherrschen und liefert ein unbestimmtes Werk der internen Kontrolle. Da die Nation als Ort des Guten definiert ist und das Gute per Definition sich verbreitet, ist jede konkurrierende Nation böse, aber auch jede innere Differenz, da der geringste Anschein von Zwietracht als Keim eines fatalen Zerfalls wahrgenommen wird. In dieser Hinsicht ist Michelet ein schrecklicher Zeuge, da er – so Mona Ozouf – als scharfer Kritiker des Jakobinismus' jedoch dem Kult des Einen nachgibt. „Michelet“, fügt die Historikerin hinzu, „hasst Vielfalt und [...] Vielfalt beginnt mit der Zahl zwei. Schreibt er nicht: „Ein Volk, ein Land, ein Frankreich! Lasst uns bitte niemals zwei Nationen werden“? Und seine Kritikerin, mehr Historikerin als er, sagt: „Als er Das Volk schrieb, hatte er die Feinde der französischen Nation im Visier. Aber ebenso wie die erklärten Feinde, denkt er an die Franzosen, die in die Ferne ins Ausland blicken, die, wie er sagt, „ihre Politik in London, ihre Philosophie in Berlin suchen“; ganz zu schweigen von denen, die „sich erschreckt in sich selbst zusammenkriechen in der Anbetung von ihrem kleinen Land, ihrer Lehen und zu Isolation und Barbarei neigen“²⁴.

Kurz gesagt: Souveränität ist ein falsches Konzept, aber eine echte rationalisierte Phantasie, die in einer Ideologie verankert ist, die so allgegenwärtig ist, dass es schwer zu sagen ist, durch welchen anderen institutionellen Bezug sie ersetzt werden könnte. Weder der im 18. Jahrhundert so gefeierte „sanfte Handel“ noch der Freihandel scheinen ihre Versprechen gehalten zu haben oder halten zu können. Sie kommen mit den spezifischen Zwängen einer globalisierten Wirtschaftsordnung zu einer politischen Ordnung hinzu, in der die Souveränität, untergraben durch diese neue Ordnung, darum ringt, ihre eigenen Versprechen in Bezug auf Sicherheit und sozialen Schutz einzuhalten.²⁵ Kant seinerseits hatte es nicht versäumt, die der Idee der Weltsoveränität entsprechende Verdoppelung der Vorstellungskraft anzuprangern und im Gegenteil für einen Kosmopolitismus zu plädieren, der sich auf eine Föderalisierung der Beziehungen zwischen den Völkern und die Annahme einer wirklich republikanischen Verfassung in jedem einzelnen Volk stützt. Es besteht kein Zweifel, dass der Philosoph mit diesem doppelten Plädoyer einen Bruch in der Vorstellung von Souveränität und in der entsprechenden verschlossenen Mentalität zu öffnen suchte. Wird man ihm neben seinem Friedensdenken auch einen offensichtlichen Mangel an Realismus vorwerfen? Er verteidigte sich gegen diesen Vorwurf, indem er argumentierte, die Französische Revolution sei ein entscheidendes Ereignis in der Geschichte der Menschheit, eine Art Erweiterung des Denkbaren und Machbaren, von dem aus das Ende der inneren Herrschaft und die Beteiligung aller Bürger an politischen Entscheidungen zweifellos zu ihrer Ablehnung von Krieg und Kolonisierung führen müsse, die für jeden einzelnen von ihnen zu kostspielig seien. Aber das stärkste Argument unter seiner Feder ist selbstloser. Es hat mit der Fähigkeit zur Gastfreundschaft zu tun, in der er nichts Geringeres sieht als unsere gemeinsame Fähigkeit, uns zu vermenschlichen. Zweifellos betont der Philosoph das bevorstehende Aufkommen eines Zugangsrechts, das mehr als ein Asylrecht ist, da der Ausländer hier nicht der Notwendigkeit unterworfen ist, um Aufnahme zu bitten, um zu überleben, sondern als Inhaber eines beispiellosen Rechts anerkannt wird, nämlich sich in einem neuen Land als eines seiner Mitglieder anzubieten. Dieses Recht, so unausgereift es auch sein mag, ist in seiner Ansicht die Bestätigung eines Begriffs des Menschseins, dem eine wahre Universalität entspricht. Menschheit wird also nicht als ein natürliches Geschlecht verstanden, sondern als die Frucht unserer Praktiken der Mitmenschlichkeit. Dies drückt sich aus – wobei eine Feststellung von Tatsachen mit einem Werturteil kombiniert wird – durch das wirkliche Teilen der Erde, unseres gemeinsamen Landes.

24 Ozouf, M. a. O., 242f, Übersetzung Fritz Lienhard.

25 Siehe Foessel, M. 2016. *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*. Paris: Éditions Points. Der Autor betont die Bedeutung des Buches von Brown, W. 2018. *Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität*. Berlin: Suhrkamp. „Verfall“ ist nicht „Ende“, betonen diese beiden Autoren, und obwohl es stimmt, dass Mauern ein Beweis für den Souveränitätsverfall sind, muss man sich vielleicht fragen, ob die Nostalgie nach Souveränität nicht die traurige politische Leidenschaft der Zeit sei.

IX. Das Geteilte Menschsein

Während also die Spaltung in Nationen verhängnisvoll ist und die Spaltung zwischen Freunden und Feinden zu Kriegen führt, die durch die bekannten Gestalten des Friedens nicht beendet werden können – dies ist nach Kant nur der „Friede der Friedhöfe“ –, ruft der Philosoph zur Gastfreundschaft auf, um den höllischen Kreislauf von Angriff und Verteidigung unter dem Banner der Souveränität zu durchbrechen. Wir können Souveränität ohne Anachronismus durchaus als Ideologie qualifizieren (insofern eine Realität in Abwesenheit des Bedeutungsträgers, der sie später bezeichnen wird, vorhanden sein kann). Dem Beispiel von Ricœur folgend, der der Ansicht ist, dass der letztgenannte Begriff seine semantische Bedeutung verliert, wenn seine Ausdehnung zu groß wird, werden wir den Begriff des Symbolischen der Ideologie entgegensetzen, und so wie der Philosoph die Übersetzung für das Paradigma der sprachlichen Gastfreundschaft hält, schlagen wir vor, in der Gastfreundschaft das Paradigma einer Universalität zu sehen, die das Schicksal einer Menschheit, die kurz davor ist, in der Tragödie zu versinken, umwenden kann. Wie der Krieg ist auch die Gastfreundschaft keine bloße Abstraktion. Aber während sich diese (wie das Geschenk) auf eine Praxis bezieht, die immer neu ist, die immer wieder neu begonnen wird, bzw. immer eine Quelle der Erneuerung ist, bezieht sich jener auf sich wiederholende Praktiken, die einen völligen Mangel an Phantasie²⁶ zeigen, abgesehen von den technischen Mitteln der Ausrottung.

Wir können also nach Kant und Ricœur an die primäre Bedeutung des Symbols appellieren, indem wir das Symbolische aus dem „Symbol“ denken, das eine Geste ist, bevor es zum Zeichen wird, und in die Praxis gehört, bevor es eine diskursive Realität wird. Das Symbol ist ein Geschenk im Sinne eines „Zeugnisses der Gastfreundschaft“, das die Geschichte eines Bundes nicht abschließt, sondern interpunktiert, das ihm eine Zukunft gibt, indem es verheißt, dass die Rollen des Gastgebers und des Gastes wechselseitig sind und sein werden und sich auf einander übertragen. Der Bruchteil vom Gegenstand, Teller z.B., der gebrochen und auf diese Weise zum Symbol wurde ist kein Objekt, das die Bewahrung einer Erinnerung erleichtern soll, also der Erinnerung eines Ereignisses, das stattgefunden hat, aber von nun an zu einer vergangenen Vergangenheit gehört. Die Geste, es zu geben und die Geste, es zu empfangen, gelten als eine Verpflichtung in einer Geschichte, die unter dem Zeichen der Treue gelebt wird; nicht unter dem Zeichen der Wiederholung, sondern unter dem Zeichen der Erfindung, unter neuen Umständen, zugunsten von Menschen, denen die scheinbar gewährte, aber in Wirklichkeit zurückgegebene Gastfreundschaft zu Gunsten eines breiteren Bundes eingesetzt wird, von Gesten, die das Versprechen einlösen, die erhaltene Gastfreundschaft zurückzugeben. Es ist eine metonymische Figur der Gastfreundschaft, die wir erhielten, als wir auf die Welt kamen. In der Art einer praktischen, einfühlsamen Performativität – denn der körperliche Einsatz in der Gastfreundschaft ist stark – gibt das Symbol die Konsistenz (den Test) einer Begegnung, die, mehr als zufällig, anfänglich ist.

Ricœur betont, dass Symbolik eine Sache des Gedächtnisses und nicht der Erinnerung sei (das Gedächtnis taucht in das nicht Erinnerbare ein). Demnach lässt sich unterstreichen, dass es eine Sache der Kultur ist, die nicht zu verwechseln mit der Leidenschaft für Verwurzelung ist, welche den Exklusivismus begünstigt –, bzw. eine Sache der Erweiterung des Selbstverständnisses ist, die durch das Imaginäre der Identität bedroht ist; bzw. eine Sache auch des Teilens von historischen und/oder fiktionalen Erzählungen. Diese Erinnerung kann sich auf das Unvergängliche beziehen: „Mein Vater war Aramäer aus Ur in Chaldäa“. Diese Aussage ist eine Glaubenssache und nicht das Ergebnis von polizeilichen Ermittlungen, mit denen überprüft werden soll, ob die Herkunft eines Probanden die von ihm behauptete ist oder nicht. „Mein Vater“ war kein Einheimischer, sondern ein Ausländer, der in „seinem“ neuen Adoptivland

26 Hier „imagination“, ein Begriff der positiv kreativ zu verstehen ist, im Gegensatz zu „imaginaire“ im oben ausgeführten Sinn (Fn Fritz Lienhard).

Zuflucht oder Asyl fand. Diese Geschichte ist eminent symbolisch, aber sie kollidiert auch innerhalb der biblischen Literatur mit der Vorstellung von der Eroberung des Landes Kanaan, das im Verhältnis zum Opfer, bzw. zum vergossenen Blut (vor allem des anderen) heilig sein soll! Das Opfer sakralisiert; die Gastfreundschaft heiligt. Sie ist eine eminent opferfeindliche Praxis.²⁷ Sie verhütet alle Opfer.

Wie wir nach anderen bereits gesagt haben, ist die Gastfreundschaft eine grundlegende Fähigkeit, der Ricœur neben den Fähigkeiten zum Dialog (vgl. den Austausch persönlicher Positionen „ich“, „du“ und „er“), zur Initiative, zur narrativen Identifikation, zur Übersetzung, zum Querverweisen von Erinnerungen usw. beharrlich größte Bedeutung beigemessen hat. Ebenso wie die Übersetzung ist die Gastfreundschaft eines der menschlichen Zeugnisse, dem der Philosoph schon sehr früh die größte Aufmerksamkeit geschenkt hat. Erinnern wir uns an seine Lesart des Gleichnisses vom „barmherzigen Samariter“ als Zeugnis der Güte in dem starken Sinn, das auch Levinas in diesem Begriff erkannte. Traditionell wurde von Nächstenliebe gesprochen, auf die Gefahr hin, den Spöttern recht zu geben, die darin eine unmittelbare, asymmetrische, eigennützige Beziehung anprangerten, welche wenig mit der angeblichen Liebe zu tun hatte. Lange Zeit wurde die Nächstenliebe zu einer kaum verborgenen Form der Erneuerung der Herrschaft assimiliert. In gewisser Hinsicht kann argumentiert werden, dass die katholische Doktrin zu der Zeit, als das Konzept und die Praxis der Solidarität unter der Dritten Republik auf eindeutige Gunst stießen, zweideutig war. Der katholische Widerstand gegen dieses Regime drückte sich auf dauerhafte Weise durch den Widerstand der Nächstenliebe gegen die Solidarität aus, was zu einer engen Definition der ersteren führte und damit zu einer Überbewertung der „kurzen Beziehungen“ auf Kosten der institutionellen, „langen Beziehungen“, die der Bevorzugung der Anonymität beschuldigt wurden. Doch wie kann man übersehen, dass das Konzept des „öffentlichen Dienstes“ der Absicht entspricht, die Gesellschaft zu einem gastfreundlichen Raum für alle zu machen? Diesbezüglich hat Jurist Léon Duguy als einer seiner eifrigsten Verfechter sehr logisch – es ist eigentlich eher eine Sache der Symbolik als der Logik! – eine heftige Kritik am Konzept der Souveränität und seinem Arsenal an Hilfsvertretungen, zum Beispiel geopolitischer Art, geübt.

Auch heute noch veranschaulicht der im Verwaltungsvokabular übliche Gebrauch des Begriffs „Territorium“ die Trägheit einer quasi-ethnologischen – wenn nicht gar ethnologischen – Repräsentation von Zugehörigkeit, die keineswegs immun ist gegen das Imaginäre der Souveränität, denn das Lob der Mobilität bringt uns der Idee der Gastfreundschaft nicht näher. Im Gegenteil, eine mehr oder weniger erzwungene Mobilität verstärkt unter denen, die unter ihren negativsten Auswirkungen leiden, und die als „entwurzelt“ leben – um Simone Weils Lexikon und nicht das von Barrès zu benutzen – ein reaktives Bedürfnis, Wurzeln zu schlagen, Bedürfnis das jedoch weit davon entfernt ist, das Gefühl der Gastfreundschaft zu begünstigen, und vielmehr das Herdendenken verstärkt, welches sich unter edleren Erscheinungen maskiert, nämlich unter der Nation und ihrer Souveränität. Unter dem Deckmantel der Nation kann das Herdendenken beruhigend sein. Sie bereitet uns in keiner Weise darauf vor, uns der Pflicht zum Teilen zu stellen, die durch den schrecklichen Charakter allen Expansionismus', sowohl des privaten als auch des öffentlichen, offenbart wird. Tatsache bleibt, dass die ethische Unrechtmäßigkeit der Eroberung und ihrer Heiligung im Namen irgendeiner Souveränität in den Augen Kants indirekt, aber unzweifelhaft auf die Erfindung des Kosmopolitismus' verweist, die eine Erfindung des gemeinsamen Rechts auf das gemeinsame Land ist.

27 Wir beziehen uns hier auf die Unterscheidung zwischen Sakralem und Heiligem, die Levinas am Herzen liegt. Vgl. Lévinas, E. 1998. *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, übers. von Frank Miething. Frankfurt a. M.: Neue Kritik.

Pensée de l'hospitalité critique de la conception française de la souveraineté

GILBERT VINCENT

« Si l'homme est incapable de compter sur soi ou d'avoir foi en lui-même (ce qui est la même chose), c'est pour les humains le prix de la liberté, et l'impossibilité de rester les seuls maîtres de ce qu'ils font, d'en connaître les conséquences et de compter sur l'avenir, c'est le prix qu'ils paient pour la pluralité et pour le réel, pour la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous »¹

Je remercie les organisateurs de la rencontre de nos Facultés de m'avoir invité à exposer quelques réflexions sur le thème : hospitalité et identité nationale. Que ces réflexions me soient familières, et même chères – plusieurs ont été développées dans mon ouvrage : *Hospitalité : la naissance symbolique de l'humain* –, n'implique évidemment pas que je les tiennne pour décisives ou définitives. Si je leur ai délibérément donné un tour assertorique, c'est pour honorer autant que possible le devoir de penser dialogiquement : nous le savons, il n'est de co-énonciation de qualité que si le discours du proposant – c'est le rôle que j'endosse ici –, tant par ce qu'il énonce que par la manière de le faire, s'expose en quelque sorte à l'objection, nerf de tout échange argumenté. J'espère ne pas m'éloigner trop de la question qui m'a été confiée en en restreignant la seconde partie, en focalisant mon attention – et la vôtre – sur le problème plus circonscrit de la conception française de la souveraineté. Je tenterai de montrer que cette conception et nombre de pratiques en relevant sont une part importante de l'identité française. Parmi ces pratiques, celles relatives à l'hospitalité, ou plutôt à la défiance qu'elle suscite trop souvent. Au cours de cet exposé, Je m'efforcerai de répondre aux deux questions suivantes, qui sont évidemment liées – de là d'inévitables interférences entre les réponses que je m'efforcerai d'y apporter : 1) Comment une conception particulière de la souveraineté nationale, née dans un contexte historique singulier, en est-elle venue à faire obstacle à une pratique généreuse de l'hospitalité, voire à la rendre suspecte, sinon illégitime ? 2. À la lumière de l'hospitalité, telle que certains textes et certaines pratiques nous permettent d'en ressaisir la puissance éthique et politique de symbolisation, comment repenser l'idée d'appartenance ? Comment, en vue de penser le partage comme fondement de l'appartenance, nous libérer du poids de la tradition de la souveraineté, faite de pratiques et de justifications théoriques pluriséculaires ?

I. Monarchie, absolutisme : défaite de l'association

Sans chercher à être exhaustif, sans prétendre non plus à les classer selon leur efficacité socio-historique respective, nous évoquerons, en prenant certaines libertés avec la chronologie, différents phénomènes – faits structurels et événements mêlés, y compris des événements de pensée – dont on peut estimer qu'ils ont largement contribué à l'émergence et au renforcement du concept – français – de souveraineté et, corrélativement, au développement d'une forte tendance à se méfier de l'étranger et de l'hospitalité.

La monarchie est une affaire ancienne en France. Or ce régime s'est affirmé en imposant un ordre centralisé, dont l'installation progressive devait entraîner l'abaissement simultané de

1 Arendt, H. Condition de l'homme moderne, Pocket, 310–311.

tout pouvoir susceptible de contester et de limiter ses prétentions à l'absolutisme : même si, selon la fiction officielle, le roi et son peuple sont unis aussi étroitement que le père et sa famille sont censés l'être, famille et peuple sont censés n'exister qu'en tant qu'ils reconnaissent leur sujétion ; le roi, quant à lui, n'aurait de comptes à rendre qu'à Dieu. L'asymétrie est donc totale, en principe : être sujet du roi, c'est lui être assujéti, se soumettre ou, à défaut, être soumis par force à ce qu'il édicte. La Loi ne remplit donc pas le rôle d'une instance véritablement tierce – si elle l'était, le risque serait grand, en effet, que les Parlements ne prétendent à un pouvoir capable de rivaliser avec celui du roi ; aussi ne concède-t-on aux Parlements des Provinces qu'un rôle subalterne : celui de chambre d'enregistrement. Il est quasi impensable, du coup, qu'un sujet songe à se plaindre d'une mesure décidée au nom du roi : il ne saurait, face au roi – et à Dieu qui « l'a fait roi » – faire valoir un droit, son droit. Tout au plus est-il autorisé à adresser « à qui de droit » une requête dans laquelle il se trouve et se reconnaît en position de quémendeur, cependant que celui à qui il s'adresse – derrière lui se tient le roi, dont il est le « lieutenant », le tenant-lieu – est en position d'accorder une grâce – ou de la refuser selon son « bon plaisir ».

L'épisode de la Fronde (1648–1652) est une phase décisive dans le processus de liquidation de tout pouvoir concurrent de celui du roi : les seigneurs qui ont tenté de contester un absolutisme qui tendanciellement impliquait, non leur disparition physique mais leur mise sous tutelle, ont vu, avec Mazarin, Louis XIII et Richelieu, leurs châteaux démantelés, donc leurs moyens physiques de résister détruits. Sous Louis XIV, ils durent faire preuve de docilité souriante en allant séjourner à Versailles, l'espace de leur récente domestication. L'un des derniers seigneurs à avoir cru pouvoir rivaliser en magnificence avec le roi, Fouquet, a payé fort cher son audace, qu'on lui a reprochée comme une manière de vouloir faire de l'ombre au « Roi Soleil ». Il est aussitôt tombé dans la plus cruelle des disgrâces : condamné pour malversation, lui l'ancien superintendant, il s'est vu spolié du splendide château, Vaux-le-Vicomte, à la construction et à l'embellissement duquel avaient contribué les plus grands artistes de l'époque. Un seul de ses « amis » célèbres lui est resté, La Fontaine, dont les fables font largement écho aux mœurs de la Cour.

Autre et dernier pouvoir qui pouvait être perçu comme une source de limitation du propre pouvoir du roi : celui de l'Église. La solution adoptée pour conjurer ce risque a été le gallicanisme, c'est-à-dire l'organisation d'une Église qui, à travers le jeu des nominations d'évêques, dépendrait de plus en plus du pouvoir royal, de moins en moins du pouvoir pontifical. Ainsi le roi n'avait-il plus à craindre que l'instance traditionnellement chargée de sa propre onction ne lui fit payer ses bons offices de médiateur, par définition situé – et donc en capacité, virtuellement, de s'interposer – entre lui et Dieu !

Dans ce contexte, celui de l'émergence d'une configuration institutionnelle typique de l'absolutisme, avec hiérarchisation stricte et subordination rigoureuse de toutes les institutions au pouvoir royal, la Révocation de l'Édit de Nantes représente un acte décisif. Il met fin en effet au régime, qu'avait sanctionné juridiquement l'Édit de Nantes, de pluralisme confessionnel. L'Édit en question, rappelons-le très brièvement, avait été le fait d'Henri IV le Béarnais – un roi encore quelque peu « provincial », si l'on peut dire, et le dernier de cette sorte. La reconnaissance du protestantisme instituée par l'Édit fameux équivalait à l'acceptation diplomatique d'un type d'appartenance volontaire à une Église « séparée » – de celle, majoritaire, qui allait, du même coup, revendiquer son caractère « catholique » et refuser toute légitimité à sa rivale, jugée schismatique et hérétique. Or l'ecclésiologie protestante conçoit l'Église comme une « congrégation » –, comme le libre rassemblement de gens autour de la prédication ; de plus cette congrégation, par ses « Anciens », choisit elle-même son « ministre », le pasteur. La légitimité des pasteurs relève ainsi d'un type lui aussi nouveau : ils ne sont pas « ordonnés », ils ne font pas partie, directement ou indirectement, de la longue chaîne – la « succession apostolique » – des descendants de saint Pierre ; ils sont choisis par les Anciens. Le modèle est associatif. Il implique l'autonomie du groupe des associés et l'adhésion libre de chacun à ce groupe. Modèle inédit. Mieux : modèle révolutionnaire avant la lettre, selon l'historien Edgar Quinet qui, au milieu du XIX^e siècle, estimera que l'échec de la Révolution française est la conséquence de l'échec antérieur de l'implantation du protestantisme en France. Quoi qu'il en soit, la Révocation allait en-

traîner la réunification religieuse forcée, la négation de la liberté de conscience, la reconduction d'un modèle ecclésial holistique : le Tout transcende les parties et les « fidèles » doivent souscrire au dogme – ne serait-ce que de façon implicite (c'est la reprise de la théorie de la *fides implicita* si vigoureusement combattue par Calvin !) –, sous peine d'excommunication.

La Révocation de l'Édit de Nantes représente donc une étape décisive dans la mise en œuvre du principe « un roi, une loi, une foi ». Le principe ne tolère aucune exception ; il exclut que, de même que la jurisprudence corrige la loi, de même la pratique puisse rétroagir sur le principe et en tempérer la rigueur. Le principe est ou se veut inflexible ; absolu ; transcendant, mais d'une transcendance active, dont ceux qui s'en réclament ambitionnent d'organiser et de contrôler la vie des sujets jusque dans ses plus petits détails. Ainsi va le pouvoir, selon l'imaginaire qui « parasite » la pensée politique française. C'est dire que le même imaginaire – on pourrait dire, songeant à Levinas, l'imaginaire du Même ! – nourrit la plus vive méfiance à l'égard de théories comme celle défendue par Montesquieu, qui reconnaissait d'ailleurs volontiers que son inspiration lui venait de l'exemple anglais. La « séparation des pouvoirs », selon l'objection déjà formulée par Hobbes, est un non-sens, une contradiction : un pouvoir se nie en se limitant ; il cesse d'être un pouvoir souverain. Pour exister et se maintenir dans l'existence, le pouvoir politique ne peut qu'être unique. Il n'est souverain qu'en s'érigant par-delà tout partage et toute limitation.

Notons-le d'emblée, une telle « conception », qui identifie pouvoir et souveraineté, ressemble à un fantasme bien plus qu'à un concept de bonne facture. Un fantasme, dans la mesure où, à la lumière – aveuglante ! – de la souveraineté, le pouvoir devient une référence obsédante, exclusive. Qu'exclut en effet cette référence ? Un autre concept, de nature nettement symbolique, à savoir l'autorité ; concept qui, dans le cadre d'un couplage dialectique fait de conflictualité et de complémentarité, devrait exercer une fonction de contestation de tout absolutisation du pouvoir. Il faut savoir gré à des auteurs comme Max Weber, Hannah Arendt ou Paul Ricoeur, d'avoir défendu l'idée qu'une théorie – celle d'un Carl Schmitt par exemple – qui récuse la polarité pouvoir-autorité est une théorie liberticide. De l'autorité, il est vrai, on peut dire qu'elle est une forme de pouvoir. Mais la particularité de ce pouvoir, c'est son souci d'être « reconnu » sans que cette reconnaissance soit le résultat de quelque propagande. La reconnaissance en question va de pair avec une légitimation « de bas en haut », faute de laquelle on aurait simplement affaire à force nue, à l'arbitraire et à la violence. On objectera peut-être que défendre le pouvoir c'est faire preuve de réalisme, tandis que prendre la défense de l'autorité ce serait céder à un penchant utopique. Resterait à savoir si, l'utopie écartée, le pouvoir ne devient pas fou, potentiellement totalitaire, faute d'altérité reconnue.

II. Excommuniés, exilés de l'intérieur, privés de foi et de langage.

Reprenons la question de l'unification religieuse forcée, et examinons l'affirmation brutale de souveraineté qui s'y exprime à la lumière de la théorie de Hobbes, généralement tenue pour une épure de l'absolutisme. Il est remarquable que si ce penseur prône une « religion d'État » – Rousseau, quant à lui, préférera parler de « religion civile » –, s'il attend d'elle qu'elle procure une sorte d'âme à un consensus civique défaillant – du fait de la longue lutte des « factions » religieuses dans le royaume anglais –, Hobbes reconnaît les limites de l'unité « officielle » : le Souverain ne saurait exiger de chacun qu'il professe en toute sincérité les « articles de foi » déclarés par lui constitutifs de la religion publique. Autrement dit, chacun reste libre de croire ce qui lui paraît vrai, pourvu qu'il ne fasse aucun tort à la doctrine officielle et aux rites l'accompagnant en exprimant publiquement ce dont il est intimement persuadé. Au contraire, avec la Révocation de l'Édit de Nantes, la souveraineté à la française ne reconnaît pas même l'espace privé comme sa limite. Ce que montrent les sinistres dragonnades, les protestants étant contraints de loger les dragons qui, au prix d'exactions trop facilement imaginables, avaient toute liberté pour obtenir la conversion des « hérétiques » et vérifier la sincérité de celle-ci. Que sont donc les dragonnades, sinon une inversion monstrueuse du sens de l'hospitalité ? C'est plus, c'est pire que du parasi-

tisme, car si le parasite profite des biens de « son » hôte, il n'abuse pas de sa personne ni de celle de ses proches, ni ne viole leur conscience. Il est vrai, toutefois, qu'avec le Tartuffe de Molière, écrivain dont, curieusement, Louis XIV semble avoir apprécié les comédies !, la similitude entre un tel personnage et un dragon paraît grande. Notons que la question que l'on peut se poser, à propos de Tartuffe, est quasiment la même que celle que le pouvoir soulève à propos du protestant : que penser de la piété du premier, est-on tenté de se demander, sans doute encouragé par Molière ? Que penser de celle du second, enquêtent le roi et ses agents ? Est-elle feinte, ou sincère ? Parmi les spectateurs de Molière, se pourrait-il qu'il y ait eu des gens qui fussent d'avis qu'un protestant qui cherche à donner le change sur la qualité de sa foi, pour rester en vie, vaut mieux que le catholique Tartuffe qui feint la plus grande piété pour s'immiscer dans la vie de son hôte et, comme le dragon, faire main basse sur sa femme et consommer ses biens ?

L'allusion à ce rapport pervers, monstrueux, entre souveraineté et hospitalité dévoyée, trahie, nous conduit à évoquer l'œuvre de Pierre Bayle, frère d'un pasteur condamné pour sa foi. Pierre Bayle a été obligé de s'exiler, non sans avoir connu les tourments de conscience de quelqu'un qui est contraint d'abjurer. On sait que Bayle a été l'auteur d'une critique féroce de l'utilisation de l'énoncé biblique : « contrains-les d'entrer » – énoncé qui a servi de caution à la pratique des conversions forcées – et que, dans cet ouvrage, il a défendu le droit de « la conscience errante », soutenant que le crime est du côté de ceux qui obligent cette conscience à se soumettre, donc à faire preuve d'hypocrisie – mal éthique et social aussi grave que le mensonge, tel que Kant le définissait. Mais il y aurait beaucoup plus à dire sur Bayle, sur son expérience d'exilé accueilli en Hollande. Cette expérience, partagée en ce temps par nombre de persécutés, a certainement beaucoup compté dans l'émergence de cette « conscience européenne » dont parlait Paul Hazard, dans l'affermissement du projet des Lumières et l'intensification, au nom de la tolérance d'abord, des libertés fondamentales ensuite, de la critique de l'arbitraire. N'oublions pas, enfin, que Bayle, l'infatigable animateur d'une revue internationale, « La République des Lettres », s'est ainsi mis résolument au service d'un universalisme dialogique que l'on peut considérer comme la riposte symbolique, voire la réponse du symbolique au fantasme de la souveraineté, investi d'abord dans la monarchie, puis dans l'empire napoléonien.

Mention a été faite du symbolique. Il est donc temps de mettre l'accent sur un mouvement de fond aussi ancien que celui visant à imposer la souveraineté politique : l'unification linguistique. Ce mouvement va de pair avec le précédent, mais il se poursuit longtemps encore après que l'absolutisme monarchique a été remplacé par le régime républicain. Bornons-nous à rappeler l'une des origines de ce mouvement : l'imposition, par Philippe Auguste, du français comme langue officielle, langue des actes officiels. Plus tard, l'une des expressions les plus éclatantes et durables de cette promotion politique du français sera la création de l'Académie française, qui, semble-t-il, a peu d'équivalents ailleurs. Sa mission : l'établissement et la mise à jour régulière d'un Dictionnaire destiné à fixer, avec le lexique, un cadre sémantique commun. Or cette entreprise – dont on doit concéder (conséquence inintentionnelle positive !) qu'elle servira la cause du symbolique alors qu'il s'agissait avant tout de fixer et d'imposer à tous le respect des mêmes règles d'usage – s'accompagne de la disparition des parlers régionaux, méprisés comme autant de « patois ». Cette disparition n'a rien eu de spontané : résultat d'une politique délibérée d'unification culturelle, elle reposait sur l'idée, différentialiste avant la lettre, qu'entre langue et manière de penser, langue et conception du monde, le rapport est extrêmement étroit. Cette conception n'est pas française seulement : Fichte, par exemple, la développera à son tour dans ses Discours à la Nation allemande – une sorte de mobilisation idéologique des Allemands, un appel à résister à l'impérialisme français, culturel avant que d'être militaire. Selon la version française de ce type de « théorie », la correspondance entre structure de la langue et structure de l'esprit est si étroite qu'il faut, si l'on veut qu'existe un esprit civique commun, imposer une langue commune, une langue que ne concurrenceraient pas, ou plus, les parlers régionaux ni, a fortiori, une quelconque langue étrangère. La langue maternelle et locale est donc supposée devoir céder devant la langue superlativement (et fantasmatiquement) paternelle : la langue du roi, « Père de son peuple », et du droit.

En raison de la théorie linguistique alors admise – mais elle s'imposera longtemps –, tout écart langagier annonce un écart de la pensée, une dissidence dans l'ordre simultanément politique et religieux s'il est vrai, comme l'écrivait Michel de Certeau, que « l'orthographe est une orthodoxie du passé », que « le Dictionnaire [est] l'Arc de Triomphe du français écrit et passé ... un « monument aux morts » de la langue ... installé sur chaque bureau d'écolier et progressivement dans chaque maison »².

Sous la Révolution française, ce mouvement d'unification s'accélère, cependant que l'on redécoupe les anciennes provinces pour en faire des départements – qui, dans l'esprit de ses premiers concepteurs, devaient être de forme quasi géométrique. On sait qu'il a fallu composer avec l'histoire : un espace habité est tellement chargé d'histoire que l'on ne peut le rendre aussi homogène que l'on voudrait ! N'empêche : la passion uniformisatrice est à l'œuvre et, comme G. Canguilhem l'a observé³, plus on normalise, plus, de ce fait même, sont nombreuses les pathologies, dès lors perçues et condamnées en tant que formes de résistance face à l'injonction normalisatrice.

Pendant la Révolution, mission fut confiée à l'Abbé Grégoire – un membre du clergé assermenté, évidemment – de recenser les parlers régionaux, ou « patois »⁴. Vieille recette de tout pouvoir, et qu'Hérode connaissait déjà : recenser pour mieux contrôler. Parmi les applications de la recette, il faut compter le développement du savoir – jugé décisif en matière de gestion de la charité – relatif à l'origine de chacun : il faut savoir qui vient d'où afin de déterminer à quelle commune d'origine il incombe de prêter assistance à ses ressortissants tombés ailleurs dans la misère. De même, on estime qu'il est urgent de réserver au pouvoir municipal la tenue du registre des naissances, ce dans la perspective d'un calcul des ressources démographiques et de l'impôt, y compris l'impôt du sang, proportionnel au nombre des futures recrues militaires, etc. Recenser, dans le domaine culturel, va de pair avec un aiguïsement du regard ethnologique – ce qui prépare la folklorisation et la muséification des objets de ce regard. Le rapport entre le recenseur et le recensé, comme celui entre l'ethnologue et son « sujet/objet », est le produit d'une mise à distance au moyen de catégories qui forment des grilles de lecture et de classement rigoureuses. Au moyen de ces appareils catégoriels, l'autre est objectivé comme autre : il est celui dont on parle, celui à qui est nié le statut de locuteur véritable. Chez les Grecs, déjà, « barbare » ne désignait-il pas quiconque ne parlait pas la langue grecque ? Que ce soit une vieille affaire ne saurait faire oublier ni excuser un ethnocentrisme récurrent !

L'éloignement auquel on vient de faire mention est moins spatial – encore qu'il corresponde largement à la distance séparant Paris et les provinces, distance du pouvoir et distance « de distinction » (cf. P. Bourdieu) ! – que temporel : le parler local passe pour être un parler d'avant l'histoire définie comme progrès ; ancestral, ce parler est soupçonné de véhiculer et de perpétuer une tradition, une mémoire ; il est accusé de faire obstacle à la formation de projets peu ou prou novateurs : c'est le langage de l'oral, peu fait pour l'écrit, pour la formation et la diffusion des idées, condition de tout progrès. En bref, c'est le langage même du préjugé. À ce titre, il ne précéderait pas le jugement mais l'empêcherait. Il ne resterait donc plus qu'à écarter l'obstacle et, si le parler régional résiste, à l'interdire. Il se passe ainsi que celui qui ne parle pas français est assimilé à un étranger : c'est une nouvelle figure de l'étranger de l'intérieur, après

2 De Certeau, M. 1980. *La culture au pluriel*. Paris : C. Bourgois, 119.

3 Canguilhem, G. 2013. *Le normal et le pathologique*. Paris : PUF.

4 Cf. Certeau, M./Julia, D./Revel, J. 1975. *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*. Paris : Gallimard. Les auteurs soulignent les effets ambivalents d'une entreprise qui vise à imposer la raison – telle que les Lumières la conçoivent – là où les préjugés règnent : « Grégoire se saisit du patois parlé pour le transformer en une collection d'écrits conservés [...]. » « Anéanti » comme différence qui menace l'unicité politique, le patois peut dès lors, et doit être protégé par l'État contre le « vandalisme ». (p. 15).

l'hérétique. « De l'intérieur » il est, certes, mais cela ne l'empêche pas d'être étranger : figure équivoque, par conséquent. On ne le comprend pas, mais on le soupçonne de ne pas vouloir se faire comprendre, tant il se complairait dans sa différence, dans son particularisme.

III. Terreur de l'Un, ruine du symbolique

Dans le contexte de la Révolution française, lorsque l'ennemi menace, que la fièvre obsidionale s'intensifie et, surtout, lorsque l'on décrète « la patrie en danger » et que l'on adopte des mesures d'exception, toute différence est aussitôt perçue comme une terrible menace. La menace paraît terrible, car on l'interprète comme une menace, non de dissension seulement, mais de sécession. Les petites différences ne paraissent nullement anodines une fois qu'est née la crainte qu'elles ne s'agrègent et ne donnent aux uns et aux autres l'occasion de comploter. Qu'est-ce donc que la Terreur, sinon un affolement général dans l'usage des distinctions catégoriales, en particulier celles du même et de l'autre, de l'ami et de l'ennemi ? L'imaginaire pousse à l'amalgame : l'ami ne peut être que le même, l'autre que l'ennemi. Dichotomies et dualismes se renforcent mutuellement, tandis que les frontières symboliques disparaissent. L'autre de l'intérieur devient ainsi indiscernable de l'étranger, et tout étranger – à l'exception de ceux à qui l'on a accordé la citoyenneté d'honneur (parmi eux, Bentham et Franklin, celui-ci père de la devise « time is money », celui-là père du Panoptique et défenseur de l'utilitarisme !) – est assimilé à un ennemi. Ce genre de contamination fantasmatique « explique » la Loi des suspects et l'emballement du rythme des exécutions pour cause de trahison. La délation devient alors un acte civique : c'est la généralisation de l'Inquisition, le soupçon suffisant à faire preuve. Dans un tel contexte, le mieux, pour prévenir le mal et sa contagion, paraît être de prendre les devants. Chercher à prouver le crime, ce serait perdre un temps précieux, quand l'urgence commande. Parer au plus pressé est donc vertueux : il faut éliminer les agents du mal, quitte à faire périr des innocents. Mais l'utilitarisme veille ; il sert à rassurer : on peut, et même on doit accepter que des innocents périssent, dès lors qu'ils ne sont qu'une minorité et que leur élimination sert au salut du plus grand nombre, baptisé « le salut public ».

Pour préciser davantage les ressorts et les enjeux de l'unification linguistique, on peut tirer profit des réflexions de Ricoeur sur l'hospitalité langagière ; en particulier de celles qui concernent l'intra-traduction. Ces réflexions soulèvent une question préjudicielle : suffit-il que la langue soit une pour pouvoir conclure qu'elle est commune ? Assurément non ! Pourtant, tout se passe, dans l'« entre soi », comme si l'on n'avait pas de raison de douter de la validité de cette conclusion ; la conséquence étant que l'on ne se soucie plus alors du « entre » – dont au contraire Hannah Arendt a reconnu la plus grande importance, en tant qu'ayant la double fonction, la double valeur de séparation et de relation : « entre » est ce qui retient une société, un groupe, de céder à l'alternative suivante : soit l'unanimité, voire la fusion, soit le chaos, la confusion panique, deux situations dont selon René Girard on ne sort qu'au moyen du sacrifice. Pour « nous, Français », hantés par les spectres de la souveraineté, par la passion de l'un et de l'unité, « entre » représente avant tout une distance à vaincre ; c'est à nos yeux l'obstacle majeur sur la voie d'une communication « droite », protégée contre toute menace de distorsion. Dans cette perspective, n'en vient-on pas à soupçonner toute médiation d'être une cause de distorsion et de parasitage de la communication la plus directe possible, à savoir celle, plébiscitaire à l'occasion, que le souverain s'efforce d'établir avec ses sujets pour se rendre aimable (vieille affaire, que celle du contrôle des médias par le pouvoir !) et pour que ses ordres soient entendus et suivis d'effets ?

La méfiance à l'égard des médiations est ancienne, dans notre pays – de là, peut-être, le refus de l'interprétation « symbolique » de la Cène, au profit de la thèse très catholique de la transsubstantiation. Elle s'exprime clairement à travers la promulgation de la Loi Le Chapelier (juin 1791), qui met fin au régime corporatif – la corporation d'Ancien Régime étant un groupe d'appartenance assez exclusif, supra-fonctionnel. Mais ladite loi va beaucoup plus loin puisqu'elle interdit en même temps toute association volontaire ; comme si s'associer était un crime, comme si l'on déchirait ainsi la tunique de l'Un ! Oui, l'on se défie des médiations et

des « intermédiaires » – le terme finissant par prendre le sens infâmant de « parasites ». De là que, dans les pratiques gouvernementales familières en France, le compromis⁵ paraît suspect, et donc risqué ; tout comme la patience qu’implique l’usage de la raison, lorsqu’elle n’est pas sous la coupe de la « raison d’État ». Or, on le sait d’expérience, compromis et patience sont deux vertus, deux capacités requises dans la pratique de l’hospitalité ; le compromis, pour dépasser l’alternative du même et de l’autre, alternative que l’on retrouve dans un contexte bien connu de tous aujourd’hui : ou bien l’on ferme les frontières du même pour affermir l’identité collective, ou bien, hypothèse effrayante destinée à servir de repoussoir, l’on ouvre ces frontières, mais avec le risque que la moindre ouverture ne devienne une brèche où s’engouffreront des autres qui, intentionnellement ou non, feront que nous serons bientôt des étrangers chez nous, étrangers à notre propre culture, à nos plus vénérables traditions. Autrement dit : soit l’autre est assimilé, soit il nous colonise ; soit nous imposons notre culture à l’autre, soit nous subissons la sienne et devons tôt ou tard renoncer à la nôtre et à notre souveraineté. Or, répétons-le, de même que l’alternative récuse le compromis, de même l’impatience récuse-t-elle la patience, qui est pourtant la forme temporelle de toute médiation. L’impatience méprise la patience, qualifiée d’atermoiement, de lâcheté face à une décision qui devrait prendre cette forme brutale et irréversible : traiter l’étranger comme un intrus et le mettre à la porte sans le moindre « état d’âme » !

Nous, Français, nous vantons volontiers de notre héritage cartésien. Avons-nous raison de le faire, alors que l’on ne saurait nier que l’espace abstrait de la géométrie dite « classique » n’a que faire des espaces concrets et de leurs qualités sensibles ? Or ces espaces sont ceux dans lesquels nous vivons, dans lesquels il fait bon vivre sans qu’il soit besoin de les clore. La clôture, elle, comme un propos célèbre de Rousseau le rappelle, définit la propriété. Par contre, un paysage ne se possède pas : il se laisse contempler et partager. Il s’offre à nous de façon synthétique ; il est fait d’échos et d’accords entre les divers éléments qui le composent et les divers sujets qui l’habitent et en jouissent – « composition » : le terme est à prendre ici dans un sens quasi musical. A contrario, le regard analytique nous fait perdre le sens et la réalité presque charnelle du paysage. La définition cartésienne, « partes extra partes » convient certes aux opérations d’arpentage, mais elle sert également, hélas, dans toutes les opérations concernant la propriété, y compris dans l’expropriation, dans laquelle l’inhumain se manifeste en tant que refus du partage, mépris de la grâce du « avec », grâce qui irrigue les pratiques ayant la sympathie pour ressort et la cohabitation pour fin. Cartésiens, nous sommes en outre, sans que nous nous en doutions, les descendants des « Idéologues », ces philosophes – nommés tels par Napoléon – qui furent, bien avant la naissance de la philosophie analytique, des passionnés de l’analyse du langage : eux aussi, comme Descartes, voulaient réformer le langage pour en faire le communicateur efficace des « idées claires et distinctes », les seules véritablement utiles, les seules capables d’assurer à ceux qui en usent la maîtrise de leur environnement.

IV. Réduire la métaphore, réduire le sauvage : coloniser

L’un des principaux obstacles, sur la voie de l’instrumentalisation du langage, réside dans l’existence des métaphores. Les partisans d’un langage bien fait, dont le stock lexical correspondrait à la somme de nos sensations (empirisme oblige), estiment que les métaphores, de nature vagabonde, troublent l’ordre du langage et de la pensée ; mais ils considèrent souvent aussi que, pour autant qu’elles sont un accident sémantique, l’on peut s’en débarrasser sans dommage : il suffirait de les ramener au dicible circonscrit par le bon sens et, mieux encore, par la raison.

5 Notons que Ricœur souligne ce qui, dans la traduction, ressemble à l’art du compromis. L’intransigeance n’est pas de mise, quand il s’agit d’inventer des équivalences à partir de différences. Traduire : art de composition. Cet art ne ferait-il pas défaut, ne deviendrait-il pas objet de mépris dans le temps même où la passion de l’égalité – passion de l’abstraction et de l’immédiateté – chasse le sens de l’équité ?

Heureusement, une linguistique plus fine nous a permis de comprendre qu'avec les métaphores et, plus généralement, avec le poétique, « le langage est en fête ». La métaphore ne serait donc pas le trouble-fête que l'on a longtemps dénoncé. Son altérité ne serait pas une menace mais une promesse pour la raison elle-même : un ferment de sur-rationalisme, disait Bachelard ; la chance d'une « augmentation iconique », précisait Dagognet. Toujours est-il que la métaphore est l'antidote du stéréotype et que son expulsion, sous prétexte que l'on ne la comprend pas immédiatement, serait un terrible appauvrissement symbolique. Saluons donc la métaphore, l'étrangère de l'intérieur qui appelle l'intra-traduction tout comme les textes étrangers appellent leur traduction.

Dans sa réflexion sur la traduction, Ricœur a beaucoup insisté sur ce point : la traduction n'est pas une opération facile ; pourtant, la capacité de traduire s'apprend et se perfectionne, sans d'ailleurs que l'on ne puisse jamais affirmer qu'une traduction est parfaite. Mais, bien que nous restions dans le domaine de l'approximation, il n'empêche : nous jugeons, et pas toujours à tort, que certaines traductions sont meilleures que d'autres ; nous en jugeons ainsi, alors même que, nous avons appris à le reconnaître, nos critères d'appréciation varient dans le temps. Ainsi de la traduction, ainsi de l'hospitalité, la première étant, aux yeux de Ricœur, une manifestation éminente d'« hospitalité langagière ». Travail d'approximation qui n'a rien à voir avec du laxisme, qu'encouragerait au contraire le désespoir d'atteindre à quelque perfection dans le domaine de la traduction et de la compréhension d'autrui. La recherche de la meilleure approximation possible, des meilleures équivalences sémantiques, est le lot de tout traducteur comme de tout « intra-traducteur ». De la même façon, renoncer à la perfection est la condition pour que, jugeant l'hospitalité possible, malgré toutes ses difficultés, nous nous engagions courageusement – la joie venant par surcroît – dans la voie de l'alliance, tant des locuteurs que des idiomes.

Revenons à la métaphore, l'un des grands défis de la traduction. Qui donc dénonce sa présence ? Présence indue, estiment ses accusateurs ; elle n'aurait pas le droit de faire vraiment partie de notre rapport langagier aux choses vraiment sérieuses ; et si l'on a pu lui reconnaître ce « droit », dans des temps anciens, elle devrait cesser de l'avoir depuis que la raison a étendu sa juridiction à toutes les affaires humaines ! Suspendons notre réponse à ce verdict, puisque l'on vient de faire allusion au droit, dont une grande part a servi et sert encore à consacrer, sous le nom de propriétés, des appropriations rarement pacifiques : celles du prince (combien d'énergie dépensée, du côté des Légistes, pour établir le droit de conquête, si vivement contesté, heureusement, par Benjamin Constant !), puis celles des particuliers. Que l'histoire du droit ait été mêlée à celle de la violence, le texte d'un philosophe en comporte le triste l'aveu : le texte de Locke, lorsqu'il justifie l'appropriation des terres des Indiens d'Amérique. L'auteur argue, d'une part, que ces Indiens sont bien incapables d'exhiber le moindre document écrit pour « prouver » leur titre de propriété (premier défaut, de fixation : l'oral, trop volatile, est disqualifié face à l'écrit, comme la métaphore face à des signes précis, à valeur sémantique fixe) ; il fait en outre valoir que ces mêmes Indiens sont des nomades vivant de la chasse et de la cueillette (argument utilisé déjà par Ulysse contre les Cyclopes : ils ne savent pas cultiver le blé, ce sont donc des sauvages, vivant à la limite de l'humanité). Le défaut principal que Locke reproche aux Indiens, c'est donc leur non-sédentarité. Le prototype du bien, selon le philosophe, ce serait donc la terre que l'on cultive. Comme le terme de « culture » le suggère, est « cultivé » celui qui, ayant appris à cultiver, entreprend de se cultiver soi-même, sans gaspiller ses talents ! Conclusion prévisible : les terres des Indiens n'étant pas, aux yeux de Locke, d'authentiques propriétés, les Indiens n'étant pas, et peut-être ne se considérant même pas comme des propriétaires, au sens occidental du terme, il serait loisible et juste, du point de vue juridique, de s'approprier des terres qui ne sauraient être « leurs » terres : il ne s'agirait pas là d'une conquête ni d'un vol, puisque, faute de premiers

« propriétaires », les terres en question sont estimées n'être à personne. Elles sont comme offertes au premier « occupant », pourvu qu'il les travaille !⁶

Les arguments différeront, à l'époque du colonialisme, ne serait-ce que parce que, dans un contexte idéologique marqué par la croyance au progrès⁷, la question de l'espace et de son appropriation perdra en importance, au profit de la question du temps ; en particulier au profit de la question de savoir si colonisateurs et colonisés vivent dans le même temps et, sinon, s'il est pensable qu'ils deviennent un jour de vrais contemporains. Sauf chez les racistes avérés, la réponse est affirmative : le temps étant un temps de progrès, nul n'en est définitivement exclu. Néanmoins, tous ne vivraient pas au même stade de développement. Les colonisateurs seraient, en tant que tels, ceux qui apportent aux colonisés un progrès dont eux-mêmes ou leurs concitoyens ont été les premiers artisans. Comment du coup ne pas avoir bonne conscience, quand on apporte aux autres des connaissances et, on n'en doute guère, une nouvelle compréhension de soi ? L'asymétrie est certes très grande, on l'admet plus ou moins catégoriquement ; mais on prétend qu'elle ira en diminuant : les grands enfants que sont les indigènes deviendront tôt ou tard des adultes, des égaux. En attendant, la dissymétrie passe pour être une situation normale, comme entre parents et enfants ; elle est censée correspondre à une période de tutelle, provisoirement nécessaire.

V. Nous chez eux ! Eux chez nous ? Colonisateurs et colonisés

Ce genre de représentations hypothéquera durablement les relations entre Français et ressortissants des pays anciennement colonisés, dont l'altérité évoque d'ordinaire, pour les premiers, un retard à la fois culturel, économique et politique. Quant à ce dernier point, ne leur est-il pas reproché de n'avoir pas su ou pas voulu entrer dans l'âge de la démocratie, de n'avoir pas su mettre en place les contre-pouvoirs constitutifs de la société civile, faute desquels le souverain ne se distingue pas d'un tyran ? Condescendance et paternalisme – teintés de mépris, cela va sans dire – continuent de marquer des relations restées d'autant plus asymétriques que la France n'a pas renoncé, après la décolonisation, à garder ces pays dans sa sphère d'influence (franc CFA, le français comme langue d'échange, etc.). Le rapport n'est plus de franche domination ; il n'empêche : se perpétuent des rapports dont la forme évoque ceux qui, avant l'avènement de la monarchie absolue, définissaient le rapport de suzerain à vassal, le premier devant protection au second, celui-ci se devant de mettre ses biens à disposition du premier quand ce dernier le juge utile. Bref : alors que nous nous sentons encore peu ou prou chez nous lorsque nous sommes chez eux, nous ne voulons pas, parce que l'imaginaire de la dissymétrie normale et de la tutelle protectrice perdure, qu'ils se considèrent chez nous comme chez eux. Aussi doit-on s'attendre à ce que l'hospitalité soit particulièrement compliquée, difficile, pleine de réticences sinon de refus, entre « nous » et « eux »⁸, les natifs des ex-pays colonisés ; d'autant plus difficile que l'hospitalité est, par principe, une relation avec l'étranger qui, comme toute relation de don, implique non seulement que l'accueillant d'aujourd'hui devienne l'accueilli de demain, mais encore qu'il soit capable de se reconnaître comme ayant été lui-même un étranger reçu par d'autres. L'hospitalité, relation symbolique de caractère provisoirement asymétrique, s'inscrit dans une tradition symbolisante profonde : toute relation véritablement hospitalière succède à une autre semblable

6 Sur ce dossier, cf. Renault, M. 2014. *L'Amérique de John Locke. L'Expansion coloniale de la philosophie européenne*. Paris : Éditions Amsterdam.

7 Cf. Goody, J. 2010. *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*. Paris : Gallimard.

8 Todorov, T. 1989. *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Éd. du Seuil, a étudié ce rapport d'ambivalence, voire d'hostilité, dissimulé sous la conjonction « et », d'apparence tellement inoffensive !

et en annonce une nouvelle. Si l'histoire continue, malgré tout le négatif que Hegel avait raison d'y voir, n'est-ce pas parce que et pour autant que l'hospitalité recommence, elle est à jamais inaugurale ?⁹ L'hospitalité est le défi symbolique, éthique et politique, lancé à l'entropie, à l'usure des relations, à la lassitude des partenaires, bientôt à leur indifférence et à leur hostilité.

Hospitalité, don, alliance et symbolique sont des manières quasi équivalentes de parler du sens de l'humain. Dans cette perspective, l'étranger n'est pas un ennemi, pas plus que l'homme n'est un loup pour l'homme, ni, version lockienne, un tigre. Grâce à l'hospitalité, le risque que l'autre, l'inconnu, soit – ou plutôt devienne – un ennemi, diminue, tandis que la possibilité qu'il devienne un allié s'accroît d'autant.

Revenant un peu en arrière, arrêtons-nous sur le rapport entre le statut des terres indiennes et celui de la métaphore. Il devrait nous apparaître que ces statuts sont semblables, et que cette similitude est de nature à éclairer la question du rapport à l'étranger, avec le trouble, voire la peur qu'il suscite : on ne sait pas vraiment, en effet, faute d'attestations suffisamment crédibles, d'où il vient, c'est-à-dire, expression significative, « d'où il est ». Le trouble dans lequel nous nous trouvons est lié au fait que nous manquons d'assurance quant à son identité localisée : le nomadisme est bon pour nous, sous forme de tourisme – il est vrai que nous emportons avec nous des documents officiels certifiant notre identité et valant protection consulaire ! –, non pour les étrangers, pour qui le défaut d'ancrage vaut défaut de consistance « proprement » humaine – le propre de l'homme, selon un imaginaire assez commun, étant de parler de manière compréhensible et d'être et de rester l'enfant de son pays. Selon cet imaginaire, celui qui est parti transporte, dans son cœur plus encore que dans sa tête, un morceau de son pays ; si bien que l'on en vient à douter, et à croire que l'on a raison de le faire, de la qualité de sa présence, là où il arrive et prétend résider. N'est-ce pas ce qui explique que, même dans le cadre d'élections locales, on ait tant de peine, en France, à accorder un droit de vote aux étrangers ? Mais il arrive aussi que l'étranger, parce que parti, passe pour être devenu traître à son pays. En ce cas, la crainte redouble : sa première défection ne signifierait-elle pas qu'il est incapable d'attachement sincère, durable, là où il se trouve ? L'autre forme majeure du trouble éprouvé devant l'étranger – nous souvenant des belles méditations de Levinas sur le visage d'autrui, nous évitons de dire : « face à » lui – vient de ceci : il ne parle pas comme nous, ou du moins il parle « mal » notre langue : comment donc pourrions-nous nous entendre sur l'essentiel ? Comment échapper au malentendu, à l'équivoque, qui déjà empêche souvent les locuteurs usant d'une même langue de vivre « en bonne intelligence » ? Il est vrai que ces derniers peuvent recourir à la paraphrase – le moyen par excellence de l'intra-traduction, comme Ricœur l'a souligné – et à un jeu de questions et de réponses qui leur permet de s'assurer qu'ils se sont à peu près bien compris !

Il est difficile de contenir les emballements de l'imaginaire ; tout particulièrement lorsqu'il s'agit de l'autre, car presque aussitôt deux questions surgissent : l'une, à laquelle Hegel a donné une formulation frappante, avec la fameuse dialectique du maître et de l'esclave : de quel côté suis-je, ou suis-je destiné à être ? L'autre est plus fondamentale encore ; en termes hégéliens, on pourrait la formuler ainsi : que vaut ma certitude d'être « moi » ? N'en va-t-il pas de ce « moi » comme de toute certitude sensible, condamnée à rester fuyante puisque l'ici et le maintenant relevant du régime du sensible sont emportés dans une fuite incessante et, s'agissant de l'identité, personnelle ou collective, dans une sorte de débâcle indéfinie ? Seules nos œuvres, seul le travail de médiation pourrait, selon Hegel, bloquer cette fuite indéfinie d'une identité vainement accrochée à l'immédiat. Mais cette possibilité est refusée à nombre d'étrangers, et ce

9 Hannah Arendt met souvent l'accent sur l'ambiguïté du grec « archein », malheureusement effacée en raison de la prévalence de la seule signification de « commander ». La défaite, en l'occurrence, est surtout celle subie par cette autre signification : « commencer », qui définit l'autorité. En français, aucun signifiant ne préserve cette ambiguïté. On ne peut que la mimer en apposant les termes « commander » et « commencer » – tout commençant, selon notre hypothèse, par l'hospitalité.

refus les condamne à la clandestinité, que l'on ne laisse pas de leur reprocher : le cercle est on ne peut plus vicieux !

VI. Qui-pro-quo terrifiant : de l'altérité des Juifs à l'altération par les Juifs

Des questions de ce genre, avec leur énorme charge d'imaginaire, apparaissent sous la plume de l'abbé Grégoire, dans son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*. Malgré sa sympathie affichée à l'endroit des Juifs, et bien qu'il prenne le plus grand soin de rappeler que les défauts imputables à certains ne sauraient être imputés à tous les juifs, l'auteur résiste mal au mouvement consistant à naturaliser leur altérité, c'est-à-dire à faire du biologique et du moral les reflets l'un de l'autre, et de tous deux les signes indiscutables d'une différence inoubliable. Le fait que nous les réduisons à leur être « naturel » – conséquence (peut-être entrevue par Grégoire) de la faible teneur symbolique des rapports que nous consentons d'avoir avec eux –, facilite évidemment la projection imaginaire que nous faisons sur eux de traits qui révèlent très probablement notre propre défaut d'assurance quant à notre identité, quant à notre survie même. Qu'ils connaissent Grégoire ou non, nombre de nos contemporains reprennent volontiers à leur compte cet argument, prétendument appuyé sur l'observation : « La population juive est dans le cas d'aller plus loin que la nôtre. Nous avons vu avec quelle facilité ils pullulent ; et comme ils rendent partout les cultivateurs tributaires, les objets de consommation première passeront d'abord en leurs mains, et leur population continuera d'étendre ses rameaux. Ce sont donc des plantes parasites qui rongent la substance de l'arbre auquel elles s'attachent, et qui pourraient enfin l'épuiser, le détruire » (p. 84). On n'a pas encore affaire ici à la « théorie » de l'espace vital, mais on n'en est pas loin, et les images associées au pullulement et au parasitisme¹⁰ contredisent l'assertion suivante : « Je ne connais point d'homme pour qui la terre n'ait été créée » (p. 85). Belle parole, assurément, mais que son contexte immédiat rend moins forte et lumineuse que l'on pouvait l'espérer. Après avoir rappelé que « nos ancêtres ont ouvert des asiles aux ancêtres des Juifs actuels », Grégoire déclare en effet que, ayant bénéficié de cet asile, les Juifs ont acquis un droit. On s'attendrait donc à ce qu'il s'agisse pour lui du droit de citoyenneté, et à ce que l'auteur défende ouvertement ce droit. Tel n'est pas tout-à-fait le cas car, le moins que l'on puisse dire, c'est que l'énonciation est sinieuse, ambiguë, et l'on ne sait pas, des deux affirmations suivantes de Grégoire, laquelle a priorité sur l'autre : 1. leur droit est « celui d'émigrer lorsque, ne trouvant pas le bonheur sur le sol natal, on peut, sans blesser les droits de la société générale, l'abandonner pour chercher ailleurs une terre hospitalière ». 2. « les crimes des Juifs, leurs usures ... Eh bien leurs usures sans contredit doivent être réprimées ; mais le droit de punir les coupables n'est pas celui de les bannir » (p. 86).

La même ambiguïté se retrouve dans d'autres propos. Car si Grégoire énonce cette noble recommandation, à propos « du » Juif : « Vous exigez qu'il aime une patrie, donnez-lui en une » (p. 119), c'est après avoir esquissé une description de la situation des Juifs (mais le propos, en simplifiant – il y est en effet question du « Juif » –, se rapproche dangereusement de la caricature et de la stigmatisation) dans laquelle se mêlent une explication causale remarquable : « il n'est jamais traité comme fils de la patrie », et une caractérisation intemporelle qui pourrait laisser craindre que sous la contingence d'une situation un destin ne se forme et ne s'impose : « Le Juif

10 Quelques lignes plus loin, on lit ceci, de sinistre teneur : « Lorsque les Juifs, devenus trop nombreux, inonderont, infesteront le pays, qu'en fera-t-on ? » Il est vrai que Grégoire estime injuste pareil traitement, contre lequel il énonce cette belle maxime : « peut-être que le droit des brutes [chasser] ne sera pas toujours celui des hommes » (p. 85). Il n'empêche : une partie du mal que l'on déplore (chasser les Juifs), on l'a déjà accomplie verbalement à travers une « qualification » des Juifs qui est une déqualification symbolique, une « violence symbolique » majeure, comme disait Pierre Bourdieu. L'idée même de « régénération » présente dans le titre de l'ouvrage n'implique-t-elle pas un état antérieur de « dégénérescence » ?

répandu partout, et fixé nulle part, n'a guère que l'esprit du corps (sic !) qui n'est pas l'esprit national ». Et voici presque aussitôt le trait décisif qui, consacrant l'oubli de tout ce que Grégoire avait suggéré, quant à la nature relationnelle et historique de l'identité juive, fixe la nature du délit prétendu : « c'est toujours un État dans l'État ». Voici énoncé le crime majeur : l'atteinte à la souveraineté. On l'aura donc remarqué : le crime n'est pas moindre – au contraire ! – lorsque la souveraineté passe du Roi à la Nation. Mais, preuve que l'ambiguïté persiste, chez Grégoire comme dans le discours contemporain sur l'intégration lorsqu'il met l'accent sur l'assimilation et dénonce le communautarisme¹¹, l'auteur définit ainsi l'objectif souhaité : « les fondre pour ainsi dire dans la masse nationale, au point d'en faire des citoyens dans toute l'étendue du terme » (p. 137). Noble visée, sans doute, que celle d'une pleine citoyenneté. Mais que penser d'une citoyenneté qui implique une « fusion » des singularités et des particularités collectives, qui implique l'effacement – sémantique et symbolique – d'un peuple-sujet au profit d'une « masse » placée, comme il est ajouté peu après, sous « l'œil du souverain »¹² ?

À la même époque, Bentham – citoyen d'honneur de la Révolution, ne l'oublions pas – met son *Panopticon*, d'abord conçu pour remplacer les prisons anciennes, peu efficaces et responsables de souffrances inutiles, au service de quiconque voudra réformer les institutions, dont les écoles et les hôpitaux. Par son œil, par son incontestable droit de regard, le chef des gardiens, précise de son côté Grégoire, « surveille » le grand œuvre de la fusion évoqué à l'instant. Certes, il délègue à d'autres la tâche correspondant à cette opération, mais il en est bien le responsable ultime. Cette responsabilité, selon Grégoire, s'exerce sans cruauté – le souverain n'est pas un tyran ! –. Notre auteur la veut débonnaire, et même paternaliste : d'une part, « les exécuteurs de ses ordres doivent être des hommes et non des sangsues qui suceraient les substances de nos malheureux Juifs et leur feraient acheter les faveurs du gouvernement » (p. 138) ; d'autre part, « les Juifs étant enfants de l'État ont droit d'être traités comme tels ». On décèle un léger doute, dans l'esprit de l'auteur, puisque cette dernière affirmation est précédée d'un « on pourrait dire ». Néanmoins, rien n'indique que ce scrupule serve de véritable correctif à une pensée qui, ayant opté pour un « concept » de souveraineté puisant sa force dans l'imaginaire de l'absolu – l'œil regarde mais, pas plus que le soleil, ne saurait être regardé (on se doit de baisser le regard, devant tout supérieur !) –, fait de l'altérité une menace permanente d'insubordination et d'altération qu'il est urgent de réduire au même – ce à quoi devrait servir la fusion. Celle-ci suppose un espace clos : c'est l'espace dans lequel la fusion a lieu, qui donc lui préexiste, mais c'est tout autant – car l'imaginaire se joue des distinctions logiques – l'espace qui résulte de la fusion elle-même. Celle-ci est l'opérateur d'une séparation drastique entre espace intérieur, lieu d'ordre, et espace extérieur, imaginé comme le lieu de toute confusion.

Comment ne pas songer que ce que Grégoire a écrit de notre rapport avec les Juifs vaut, a fortiori, de notre rapport, non seulement avec des colonisés quelconques, mais même avec

11 Il faut entendre cette parole de justice, trop rare en France, prononcée par Mona Ozouf : « Dans le véhément procès intenté au communautarisme, on n'entend pas beaucoup la voix de l'avocat de la défense. Il pourrait pourtant explorer les raisons qui poussent les hommes à rechercher la protection et l'abri du groupe [...] L'insertion communautaire est parfois tout ce qui reste d'humain dans les vies démunies. La défense pourrait ajouter que l'individu invité à s'affranchir triomphalement de ses appartenances y est souvent ramené sans douceur par le regard d'autrui, renvoyé à sa communauté, sa race ou sa couleur » (Ozouf, M. 2009. *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*. Paris : Gallimard, 247)

12 Excellent connaisseur en matière d'idéologie – l'invention du Novlangue accompagnant sa contre-utopie, 1984, en témoigne –, George Orwell a fort bien su repérer les liens, ceux de l'imaginaire, qui nouent les images de la souveraineté : soleil, œil, tutelle, etc., toutes images que l'on trouve dans l'hymne parodique écrit et chanté en hommage à Napoléon, le cochon qui s'est emparé du pouvoir, à l'instar de Staline, dans *La ferme des animaux*. En voici la première strophe : « Tuteur de l'orphelin, Fontaine de bonheur, Calme esprit souverain, Seigneur de la pâtée, le feu de ton regard Se penche, créateur Soleil dans notre ciel, Source de réflexion O Camarade Napoléon ! » (Orwell, G. 1981. *La Ferme des animaux*. Paris : Champ libre, Seite?).

« nos » anciens colonisés ? Thomas More, dans son *Utopie*, nous donne à imaginer – versant symbolique de l’imagination, cette fois – que l’on peut vivre autrement qu’en se laissant dominer par l’imaginaire de la domination, de la souveraineté ; que l’on peut commencer par vivre sans s’enclorre chez soi, sans donner au « chez nous » l’allure d’une forteresse ni nous parer nous-mêmes des attributs du souverain – au demeurant toujours assiégé. Dans la ville d’utopie, écrit l’auteur, « les portes sont à deux battants, s’ouvrent facilement de la main, et se referment d’elles-mêmes. Entre par là qui veut : ainsi n’y a-t-il rien chez ce peuple qui soit propriété privée. De dix ans en dix ans, ils changent de maison par tirage au sort fait entre eux »¹³. Écho au Jubilé, lors duquel leur terre revenait à ceux qui avaient dû la vendre ? Toujours est-il que Bachelard retrouve quelque chose de l’image de Thomas More lorsque, dans *Poétique de la rêverie*, il nous invite à nous libérer de l’alternative – apparemment logique, mais qui, en réalité, sert à l’imaginaire à étendre son emprise sur la plupart de nos pratiques – de l’ouvert et du fermé, de l’ouverture totale, source d’angoisse, et de la fermeture totalement hermétique, réputée être la condition de toute protection efficace, mais dont l’étanchéité n’est jamais jugée suffisante ; ce qui provoque une nouvelle flambée d’angoisse. Bachelard, quant à lui, développe un plaidoyer novateur pour l’entrouvert – dirigé en partie contre Heidegger et sa passion pour le lieu « originaire » – en même temps qu’il nous propose une identité d’un nouveau type : celle d’un être dé-fixé.

VII. Être dé-fixé. Vers le cosmopolitisme

L’image de l’entrouvert, selon Bachelard, est celle d’un double potentiel – que l’on retrouve également dans la notion d’« hôte », dans laquelle la différence entre l’accueillant et l’accueilli n’est que momentanée, ce qui est la condition d’une réciprocité distribuée sur le long terme. C’est l’image d’un dépassement de la contradiction logique, existentielle et politique du même et de l’autre, du moi et de l’étranger. Dépasser ou au moins contourner l’alternative, selon le vœu de Bachelard, correspond au mouvement d’alternance rendu possible, dans l’Utopie, par des portes sans verrous, l’équivalent de frontières poreuses, aisément franchissables. À l’image de la dé-fixation¹⁴ correspond l’idée d’un changement périodique de domicile, changement non soumis à de quelconques contraintes économiques : ici, le symbolique l’emporte sur l’économique et sur le juridique !¹⁵

13 More, T. 2012. *L’Utopie*. Traduction du latin par Jean Le Blond, 1550, revue par Barthélémy Aneau, 1559 ; révisée et modernisée par Guillaume Navaud, Paris : Gallimard, 112. On pourrait nous rétorquer que si l’utopie est celle d’une limitation de la souveraineté, les limites de cette dernière sont déplacées mais non supprimées : sa localisation, une île, suffit à tenir les étrangers à distance sans qu’il soit besoin de dresser des frontières : la distance suffit à faire obstacle à l’arrivée non contrôlée des étrangers. Le mérite de More reste grand, d’avoir osé mettre en cause propriété, souveraineté et pratiques d’exclusion, et, qui plus est, dans un écrit quasi romanesque destiné à un large public.

14 Sur l’obsession de la fixation et de la fixité identitaires, Walter Benjamin a été d’une lucidité peu commune : « La crise du logement et le contrôle aux frontières, écrit-il, sont à l’œuvre pour anéantir entièrement ce symbole élémentaire de la liberté européenne qui, dans certaines formes, était donné au Moyen-Âge lui-même : la liberté de circulation. Et si la contrainte médiévale attachait l’homme au moyen de liens naturels, eh bien il est désormais enchaîné à une communauté contre-nature. Peu de choses renforceront autant la violence fatale de la pulsion migratoire, en voie de propagation, que l’asphyxie de cette liberté de circulation, et jamais la disproportion entre la liberté de mouvement et la profusion des moyens de circulation n’a atteint un tel degré », Benjamin, W. 2013. *Sens Unique*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.

15 Contre « la fureur » qui accompagne et entretient l’obsession d’augmenter ses revenus et qui pousse à voler et piller le bien d’autrui, mais aussi contre « ceux qui sont [bien à tort] estimés souverains en justice et équité », on lira la Lettre de Guillaume Budé à Thomas Lupset, publiée en annexe de More, T. 2012. *L’Utopie*, 255–256.

Nous avons défendu l'hypothèse d'un rapport d'étroite correspondance, de réciprocité même, entre le développement de la monarchie absolue en France et l'intensification du sens et de l'usage du concept de souveraineté ; autrement dit, entre le fait et le droit – plus exactement, un certain type de droit, le droit dit positif. Du fait de cette quasi coïncidence entre une réalité historique, contingente en principe, et sa représentation comme une réalité répondant à une nécessité conceptuelle, on doit se demander si, pour que prennent fin la consécration de l'état de fait par un certain droit et la confirmation de celui-ci par celui-là, il ne faut pas pouvoir tabler, du côté du fait, sur une expérience historique particulière, vécue comme un traumatisme collectif, et, du côté du droit, sur un profond travail de remaniement de l'appareillage conceptuel longtemps en vigueur. Pour ce qui est de ce dernier aspect, il nous semble qu'un tel remaniement a été rendu possible, ou du moins a été grandement facilité, par la réception de Kant en France et par un recul concomitant de l'influence de Hegel, le Hegel théoricien de la « raison dans l'histoire » et de son incarnation étatique. Il pourrait ainsi y avoir quelque ironie dans le renversement des positions respectives de Kant et de Hegel : contrairement au concept de progrès défendu avec force par la « philosophie de l'histoire » de Hegel, il est fort possible qu'une œuvre antérieure recèle des ressources de pensée qu'ignore une œuvre postérieure. Ce que Ricœur a souvent rappelé.

Plus récemment, l'anthropologie a été le théâtre d'une remise en cause similaire de l'attribution d'une valeur inférieure à l'ancienneté et supérieure à la modernité. C'est ainsi que Marcel Mauss a réinterrogé nos certitudes quant à la modernité, quant au sens du progrès en économie, quant au progrès imputé aux échanges fondés sur l'utilité et le profit. Le don en vue de l'alliance est certes une pratique « archaïque », mais, selon Mauss, elle témoigne d'un savoir pratique profond rarement égalé. Or on observe, sans tellement de surprise, que Mauss, neveu de Durkheim, fait partie de ceux, assez nombreux alors, qui, dans le dernier tiers du XIX^e siècle et au-delà, ont été influencés par Kant, via Renouvier, l'un des principaux inspirateurs de la III^e République ; il a été de ceux qui ont fait de la solidarité une référence éthique et politique majeure. Rappelons encore que, forts de l'inspiration du « solidarisme », ces hommes – à une époque où, légalement, les femmes étaient encore traitées en mineures – ont œuvré à l'égalité hommes/femmes autant qu'à la création d'institutions internationales appelées à effectuer des arbitrages dans des situations de conflit, ainsi qu'à celle d'un nouveau droit apte à légitimer ces arbitrages au nom de l'humanité et de l'équité : ce droit, celui des « droits de l'homme », ne serait plus celui des souverains, il ne serait plus subordonné au principe de souveraineté, naguère érigé en principe ultime du droit positif. Dans le même temps, dans le droit civil, commençait à poindre une transformation comparable, le droit de propriété devant cesser d'être inconditionnel au regard du principe de solidarité.

Est-ce là tout ce qu'il y a à dire, sur le plan catégoriel et symbolique ? Certes non, car il faut encore souligner le crédit accordé au cosmopolitisme dans les milieux susmentionnés. L'idée du cosmopolitisme a été défendue par Kant, convaincu que le premier pas décisif dans cette direction était l'adoption d'un droit de visite, droit, pour un étranger, de se proposer comme hôte dans un autre pays et d'y séjourner sans avoir à craindre d'être considéré comme un ennemi et traité en conséquence.

On le sait, le même philosophe voyait dans tout manquement à la parole donnée une faute majeure, contre les autres et contre l'institution du langage, la promesse – qui sous-tend toute énonciation, en tant que promesse de dire ce que l'on tient pour vrai – étant la condition *sine qua non* de toute relation véritable, fiable. Ce n'est pas le lieu de revenir sur le débat, à propos des limites de la sincérité, qui a opposé Kant à Benjamin Constant, ce dernier estimant que, pour protéger un homme menacé de tomber sous les coups de ses poursuivants, il est moralement permis de mentir en mettant intentionnellement ces derniers sur une mauvaise piste. On suggèrera seulement que, sur ce point, Kant n'a peut-être pas su tirer toutes les conséquences de la primauté éthique d'autrui, lorsque sa vie est en danger, par rapport à celle de l'autre, le « chacun » supposé égal à tout autre. Précisément, la persécution singularise autrui, lui confère une valeur conjoncturelle supérieure, non à celle des autres, mais à celle qu'il aurait s'il ne

courait aucun danger du fait de la malveillance des autres, celle qu'il recouvrera s'il reçoit une protection au moins égale à celle de quiconque.

Par rapport à notre thématique, il importe de noter que Charles Renouvier, auteur de *Science de la morale*, publiée en 1869, reprend à son compte l'argument kantien de la promesse – mais non l'idée que le souci de la véridicité devrait primer sur la protection du persécuté. Il le reprend en l'appliquant à une situation brûlante : celle des rapports entre la France et l'Allemagne au lendemain de la défaite de la première par la seconde en 1870. Face à la question de savoir si le vaincu doit respecter les engagements qu'il a dû prendre, forcé de le faire, évidemment, Renouvier répond qu'il le doit, en effet : sa parole et l'institution langagière elle-même l'y obligent. À cette justification toute kantienne, le philosophe ajoute cet argument conséquentialiste, présenté sous forme négative : si l'on est disposé à trahir son engagement – sous le commun prétexte qu'il s'agit de préserver ou de recouvrer sa liberté souveraine –, alors c'en est fini du minimum de confiance indispensable à l'établissement d'une paix durable. Alors, en effet, l'on s'engage dans un cycle indéfini de vengeances, et même de représailles préventives, si l'on peut dire, dont on voit mal comment l'on peut sortir. Or, avec le spectre de la guerre, ce sont les chances de pouvoir habiter en paix qui disparaissent ; car qu'est-ce qu'habiter en paix ? C'est accepter de cohabiter avec d'autres, y compris avec des groupes que l'on n'a pas choisis, y compris avec les ennemis d'hier – contrairement aux époques reculées dont Rousseau savait qu'elles étaient des réalités de fiction, l'espace est devenu peuplé de manière trop dense pour qu'individus et groupes puissent trouver, sinon la paix, du moins une sécurité et une tranquillité suffisantes en s'éloignant de la menace, putative ou réelle, que d'autres font peser sur eux. Habiter – ce genre de préoccupation trouve à s'exprimer avant même la première guerre mondiale, chez Charles Gide, l'un des chantres de la coopération –, c'est donc faire en sorte que la terre même soit habitable, donc apprendre à limiter nos pratiques d'exploitation extensive et intensive de la terre et de domination des autres, proches et lointains. S'affirmer au contraire comme « maître et possesseur de la terre » – pour reprendre l'expression dangereusement flatteuse de Descartes –, c'est non seulement entrer avec les autres, contre eux plutôt, dans des rapports de concurrence dont la guerre est l'issue la plus probable, mais encore transformer la terre et les autres vivants en matière à exploiter sans scrupule. Mais la terre pâtit elle aussi de notre *libido dominandi* et, en en faisant la cible d'une exploitation effrénée, nous nous comportons envers elle comme si elle était notre ennemie, ainsi que l'affirmait naguère Michel Serres dans *Le contrat naturel*.¹⁶

VIII. Difficile pluralisme

Arrêtons là ces réflexions, quelque brèves qu'elles soient, sur le « concept » de souveraineté et sur la nécessité à la fois éthique et politique d'en limiter étroitement le sens et l'usage à l'échelle des rapports entre nations comme à celle des rapports entre les nations et la terre, dont Kant rappelait – l'évidence est parfois bonne à rappeler – qu'elle est ronde, finie, que donc on ne peut pas entretenir plus longtemps l'illusion qu'elle serait tellement vaste et féconde que quiconque le souhaite pourrait s'y installer à sa guise : si tel était le cas, on se retrouverait dans la situation imaginée par Locke où, l'hospitalité n'ayant aucune raison d'être, le symbolique ne ferait plus ni sens ni loi.

Une question cependant reste en suspens : qu'en est-il du « concept » de souveraineté à l'échelle de la nation française ? La République réussit-elle à rompre avec des habitudes de gouvernement reposant sur une sorte de tradition de centralisation, d'unification et d'homogénéisation, donc aussi de censure et d'expulsion de toute cause supposée de sécession ou, comme l'on a dit en songeant à des discours contemporains, de « communautarisme » ? On ne lui repro-

16 Serres, M. 1999. *Le contrat naturel*. Paris : Flammarion.

cherait pas de ne pas avoir réussi à s'affranchir entièrement du cadre mental, catégoriel et imaginaire de la souveraineté, si l'on était sûr que se développe en son sein l'intention d'apprendre de nouvelles pratiques et de nouveaux modes de pensée inspirés de l'idée d'hospitalité. Or qu'observe-t-on à ce propos ? On est frappé de constater que, avec un soin jaloux, l'État, même républicain, se réserve le privilège de décider des mesures à prendre en matière d'immigration – comme s'il était normal que l'État légifère quasiment seul (le vote de sa majorité parlementaire n'étant guère plus qu'un vote captif), comme si l'accueil des étrangers était, non pas un acte commun décisif en matière de paix, mais un acte assez quelconque que l'on décide ou non en fonction de considérations stratégiques géo-politiques ! Aussi peut-on douter que l'on assiste à une avancée décisive en direction du cosmopolitisme souhaité par Kant, solidement fondé sur l'Idée d'hospitalité. Les mesures prises contre des citoyens accusés d'avoir porté secours et aide à des immigrants « en situation irrégulière » sont de nature à renforcer nos doutes quant à l'invention de pratiques institutionnelles libérées du dogme de la souveraineté.

Malgré tout, le tableau n'est pas entièrement noir, et l'on doit souligner l'existence de pratiques montrant que la pensée de l'hospitalité gagne les esprits, faisant d'autant reculer l'obsession de la souveraineté, à défaut de la mettre en échec. On l'a déjà noté : le concept et, surtout, les pratiques relevant de la solidarité (associations et coopératives) s'accommodent mal de celui de souveraineté car si, ici, l'égalité est celle de tous en tant que tous sont également soumis au souverain, là, dans l'association, l'égalité se montre, elle doit se montrer dans le partage des responsabilités, en matière de décision non moins que d'exécution. Remarquons toutefois, pour tempérer un possible excès d'optimisme, que Charles Gide, l'un des fondateurs de l'économie sociale et solidaire, s'inquiétait, il y a un siècle de cela, de ce que le mouvement coopératif – coopératives de production et de consommation – fût si faible en France, comparé à ce qu'il était dans d'autres pays, l'Angleterre en particulier. Comme d'autres, comme Tocqueville par exemple, il incriminait une tradition régaliennne qui pousse les « sujets » – citoyens comme placés sous tutelle – à s'en remettre à un pouvoir supérieur du soin de veiller aux affaires communes et qui, se vengeant de l'humiliation subie en soumettant et en humiliant à leur tour – on se souvient de l'analyse ancienne du phénomène de la soumission volontaire, par Etienne de La Boétie – ceux sur qui ils ont quelque pouvoir. Plus généralement, on peut dire que le principe de l'égalité formelle, devant le Roi puis devant la Loi, fait oublier l'exigence pratique de l'équité, c'est-à-dire de l'égalité, non entre mêmes, mais entre « semblables » – le concept de semblable, comme Ricœur le rappelle en se référant à Platon, reposant sur la dialectique du même et de l'autre.

Qu'on le chérisse ou qu'on le déteste, le pouvoir, dans la tradition française, tend trop souvent à être conçu et voulu comme « en surplomb », et les efforts d'un Gabriel Monod, contemporain de Ferdinand Buisson (l'organisateur de l'école laïque, protestant lui aussi), pour organiser un système de santé conforme au principe de subsidiarité, se heurtera à d'assez fortes résistances – elles seront moindres dans le domaine dit « caritatif », où la liberté associative est bien acceptée car elle permet à d'anciens ordres religieux, après la Loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État, de conserver une influence, ainsi qu'un modèle d'action fondé sur la vocation plus que sur la profession.

On peut s'étonner de la prégnance du style régalien du pouvoir en France, compte tenu de l'importance reconnue à la théorie du contrat : si le contrat fonde la société, et, a fortiori, ses institutions, comment expliquer cette sorte de renversement du fondé et du fondement qui fait que c'est le souverain, le fondé, qui passe pour être le garant et l'auteur premier de la « prise » contractuelle – au sens où le ciment « prend » – de la société ? Un détour par la version rousseauiste du contrat sera peut-être éclairant. Le contrat, chez cet auteur, est le seul moment où la société s'institue ; or ce moment est tout aussitôt celui où force est pour les contractants de se soumettre à une partie de leur création : non simplement la société, mais le pouvoir, un pouvoir souverain. À nos yeux de lecteurs de Rousseau, tout se passe comme si les contractants avaient été les complices ou les victimes d'un terrible quiproquo : au lendemain de la passation du Contrat, ils pensaient probablement avoir conservé l'initiative, dans le jeu de l'institutionnalisation ; en fait, ils découvrent qu'ils sont dépossédés de ce privilège, qu'ils sont devenus à leur

insu les jouets du Souverain qu'ils croyaient avoir institué. Tout, en fait, se décide et continue de se décider avec l'entité postulée par Rousseau pour servir de connecteur idéologique entre un peuple de contractants et un Souverain : « la volonté générale ». Celle-ci, affirme-t-il catégoriquement, n'est pas la somme des parties ; elle les transcende car elle représente et incarne la puissance du Tout, qui n'est intacte qu'autant que le Tout reste sous la loi de l'Un. Intégralité – qui suppose la participation de tous –, intégration – qui vise l'unanimité –, et intégrité du tout – qui exclut toute association, suspecte d'être une forme de sécession au sein du tout –, forment ainsi une chaîne sémantique qui enchaîne les esprits à l'imaginaire de l'intégrité, physique et métaphysique plus que morale. Or la passion de l'intégrité, c'est aussi la passion du même et, comme Alain le dénonçait, de l'uniforme¹⁷.

Il est certain que les pratiques et les fonctionnements institutionnels diffèrent sensiblement de la fiction rousseauiste et de tout modèle qui prétendrait s'en inspirer directement. Il n'empêche : la fiction est assez prégnante pour qu'un modèle s'en réclamant soit difficile à remettre en cause. C'est que la « volonté générale » s'appuie sur un holisme cognitif et pratique au regard duquel le pluralisme devient difficilement pensable et désirable. La plus rigoureuse expression de la phobie du pluralisme, on l'a rappelé, est la Loi Le Chapelier, qui interdit, en même temps que les corporations anciennes, les groupements nouveaux, de type associatif. Le remodelage intérieur du territoire en départements, prolonge la vaste entreprise consistant à construire un espace militaire hérissé de défenses – le système des fameuses forteresses Vauban. Condorcet aura beau recommander que l'école développe l'esprit critique, y compris à l'égard de la Constitution en vigueur – véritable iconoclasme à une époque où la quasi sacralisation du pouvoir politique se substitue à celle du pouvoir religieux¹⁸ –, l'école de la troisième République restera investie, dans l'esprit de beaucoup, d'une mission politique précise : préparer, à travers la place accordée à la gymnastique et à la « préparation militaire », le moment de la revanche contre l'Allemagne et de la réintégration des territoires perdus après la défaite de 1870. Toute une littérature voit alors le jour, dont les ouvrages de Barrès sont le fleuron, qui célèbre la terre des ancêtres, rendue sacrée par le sang versé pour elle, sacrifiée que l'on ne saurait honorer autrement qu'en faisant en sorte que chacun soit prêt à son tour à « mourir pour la patrie »¹⁹ : Ainsi s'acquitte-t-on d'une « dette sacrée » !

En attendant l'heure où la proclamation de l'unité et de l'indivisibilité redeviendra réalité, où le corps de la nation recouvrera son intégrité, où une justice supérieure assurera la parfaite concordance entre l'histoire de la France et sa vérité destinale, l'école se doit de mener à bien le grand œuvre de l'unification linguistique et culturelle, sous la houlette du positivisme qui passe alors pour l'indispensable promoteur d'un modèle unique de rationalité. Hors du positivisme, point de salut : l'expérience – et plus modestement la « leçon de choses » administrée à l'école élémentaire – est alors conçue davantage comme la confirmation d'une vérité déjà connue que comme l'occasion de découvrir de nouveaux aspects du vrai. La glorification de Pasteur va de pair avec le silence gêné à propos du caractère inopiné, improbable, de certaines de ses découvertes.

La sacralisation de la souveraineté et de la patrie, protégée et unifiée derrière ses frontières « inviolables », fait partie de la rhétorique visant à « consacrer » les pratiques que Benjamin Constant qualifiait dans l'un de ses écrits antinapoléoniens de pratiques « de conquête et d'usurpation ». Selon cette rhétorique, l'étranger est et reste potentiellement l'ennemi, il incarne des traits dont le dessin s'obtient par l'inversion des caractéristiques positives réservées aux « bons

17 Alain, 1995. *Mars ou La guerre jugée*. Paris : Gallimard.

18 Cf. Stevenson, R. L. 1978. *La France que j'aime*. Paris : 10/18, 85 : « La politique est la religion de la France [...]. Tandis que nous, chez nous, nous réservons le principal de notre causticité pour de faibles divergences de vue à propos d'un recueil de cantiques ... ».

19 Cf. Kantorowicz, E. H. 1984. *Mourir pour la patrie et autres textes*. Paris : PUF (Pratiques théoriques 1), 105–107.

Français ». De fait, la fièvre nationaliste, ici comme ailleurs, est le symptôme d'une passion mimétique à laquelle il paraît normal de céder, dût la guerre en être le terme prévisible, attendu comme la forme moderne de l'ancienne ordalie, le soi-disant « jugement de Dieu ». « Nationalisme » : l'invention du passeport va de pair avec celle de la carte d'identité, sorte de passeport intérieur, de même que l'anthropométrie accompagne le développement des pires fantaisies racistes, dans lesquelles l'imaginaire asservit l'observation soi-disant scientifique.

Il est temps de qualifier ces représentations et ces pratiques qui, à l'enseigne d'un nationalisme mimétique, entretiennent une vision manichéenne du rapport autochtone/étranger. L'attribut de la souveraineté, pensons-nous, est directement corrélé à ce manichéisme, qui alimente une pulsion défensive illimitée, non seulement contre l'étranger de l'extérieur, mais encore contre l'étranger de l'intérieur, la menace de subversion paraissant d'ailleurs plus à craindre que la menace d'invasion puisque si l'étranger est à peu près visible, l'ennemi intérieur se dissimule. Parce qu'il se dissimule, des mesures coercitives sont requises, et d'abord des mesures de décèlement des différences. L'homogénéisation qu'implique le nationalisme s'accompagne d'une stigmatisation des différences, petites ou grandes, que l'on s'attache à déceler partout. À défaut de pouvoir réduire l'altérité de l'autre, l'étranger *stricto sensu*, l'on tente de faire de la nation le règne de la mêmété : travail indéfini de contrôle intérieur. La nation étant définie comme le lieu du Bien, et le Bien étant par définition diffusif, toute nation concurrente est le mal, mais aussi toute différence intérieure puisque le moindre semblant de discord est perçu comme le germe d'une désagrégation fatale. À cet égard, Michelet est un témoin terrible, lui qui, selon Mona Ozouf, « féroce critique du jacobinisme, cède au culte de l'un ». Michelet, ajoute l'historienne, « déteste la diversité et [...] celle-ci commence au chiffre deux ». N'écrit-il pas : « Un peuple, une patrie, une France ! Ne devenons jamais deux nations, je vous prie » ? Et sa critique, plus historienne que lui, de préciser : « Lorsqu'il écrit *Le Peuple*, il a en ligne de mire les ennemis de la nation française. Mais, tout autant que les ennemis déclarés, ceux des Français qui portent leurs regards au loin vers l'étranger, ceux dont il dit qu'ils « vont chercher leur politique à Londres, leur philosophie à Berlin » ; sans compter ceux qui « se pelotonnent frileusement dans l'adoration de leurs terroirs, de leurs fiefs, et tendent à l'isolement et à la barbarie »²⁰.

En bref : la souveraineté est un faux concept, mais un véritable imaginaire rationalisé, serti dans une idéologie tellement prégnante que l'on sait mal par quelle autre référence instituante on pourrait la remplacer. Ni le « doux commerce » tant célébré au XVIII^e siècle, ni le libre-échange, ne paraissent avoir tenu ou pouvoir tenir leurs promesses. Ils se surajoutent, avec les contraintes spécifiques d'un ordre économique mondialisé, à un ordre politique dans lequel, mise à mal par ce nouvel ordre, la souveraineté peine à tenir ses propres promesses en matière de sécurité et de protection sociale²¹. Kant, pour sa part, n'avait pas manqué de dénoncer le redoublement de l'imaginaire correspondant à l'idée d'une souveraineté mondiale, et de plaider au contraire en faveur d'un cosmopolitisme étayé par une fédéralisation des rapports entre peuples et par l'adoption, à l'intérieur de chacun, d'une constitution authentiquement républicaine. Nul doute que le philosophe n'ait cherché à ouvrir une brèche dans l'imaginaire de la souveraineté et dans la mentalité obsidionale en avançant ce double plaidoyer. Lui reprochera-t-on, outre son irénisme, un évident défaut de réalisme ? Il se défendait contre ce reproche, arguant que la Révolution française était un événement décisif dans l'histoire de l'humanité, une sorte d'élargissement du pensable et du faisable à partir duquel la fin de la domination intérieure et la participation de tous les citoyens aux décisions politiques devait, il n'en doutait pas, déboucher

20 Ozouf, M. *Composition française*, 242–243.

21 Cf. Foessel, M. 2016. *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*. Paris : Éditions Points. L'auteur souligne l'importance de l'ouvrage de Brown, W. 2009. *Murs. Les murs de la séparation et le déclin de la souveraineté étatique*. Paris : Les Prairies ordinaires., « Déclin » n'est pas « fin », précisent ces deux auteurs, et s'il est vrai que les murs témoignent d'une souveraineté déclinante, il faut peut-être se demander si la nostalgie de la souveraineté n'est pas la passion politique triste de l'époque.

sur leur refus de la guerre et de la colonisation, trop coûteuses pour chacun et pour tous. Mais l'argument le plus fort, sous sa plume, est plus désintéressé. Il a trait à la capacité d'hospitalité, dans laquelle il voit rien moins que notre commune capacité de nous humaniser. Sans doute le philosophe met-il l'accent sur l'avènement prochain d'un droit de visite – qui est plus qu'un droit d'asile puisque l'étranger, ici, n'est pas soumis à la nécessité de demander à être accueilli pour survivre mais est reconnu titulaire d'un droit inédit, celui de se proposer dans un nouveau pays comme l'un de ses membres. Ce droit, quelque embryonnaire qu'il soit, est à ses yeux la confirmation d'un concept d'humanité à la hauteur d'une véritable universalité. L'humanité est ainsi comprise, non comme un genre naturel, mais comme le fruit de nos pratiques de co-humanisation. Celle-ci s'exprime – jugement de fait et jugement de valeur confondus – à travers le partage réel de la terre, notre terre commune.

IX. L'humain en partage

Alors donc que la division en nations est fatale et que la division entre amis et ennemis est porteuse de guerres auxquelles les paix connues ne parviennent pas à mettre fin – il ne s'agit là, selon Kant, que de la « paix des cimetières » –, le philosophe en appelle à l'hospitalité pour sortir du cycle infernal de l'attaque et de la défense à l'enseigne de la souveraineté. Nous pouvons bien, sans anachronisme (s'il est vrai qu'une réalité peut être là en l'absence du signifiant qui la désignera ultérieurement), qualifier la souveraineté d'idéologie. Or, à l'exemple de Ricoeur, qui considère que ce dernier concept perd sa pertinence sémantique quand son extension devient trop grande, nous opposerons à l'idéologie le concept de symbolique, et de même que le philosophe tient la traduction pour le paradigme de l'hospitalité langagière, nous proposons de voir dans l'hospitalité le paradigme d'une universalité susceptible de suspendre le destin d'une humanité sur le point de sombrer dans le tragique. Pas plus que la guerre, l'hospitalité n'est une simple abstraction : mais tandis que celle-ci, comme le don, désigne une pratique toujours neuve, toujours recommencée, toujours source de renouveau, celle-là fait référence à des pratiques répétitives témoignant d'un manque total d'imagination, sauf quant aux moyens techniques d'extermination.

Nous pouvons ainsi, après Kant et Ricoeur, en appeler à la signification première du symbole, penser le symbolique à partir du « symbole », qui est geste avant d'être signe, qui est de l'ordre de la pratique avant d'être une réalité discursive : le symbole est un don, celui d'une « tessère d'hospitalité » qui ne conclut pas mais ponctue l'histoire d'une alliance, qui lui donne un avenir en valant promesse que les rôles de l'hôte, accueillant et accueilli, sont et seront réciproques et se transmettront. La tessère n'est pas un objet destiné à faciliter la conservation d'un souvenir – celui d'un événement qui a eu lieu mais qui appartiendrait désormais à un passé révolu – ; le geste de la donner et celui de la recevoir valent engagement dans une histoire vécue sous le signe de la fidélité ; non sous celui de la répétition mais sous celui de l'invention, dans des circonstances inédites, en faveur de gens que l'hospitalité, apparemment donnée mais en réalité rendue, met au bénéfice d'une alliance élargie, de gestes qui honorent la promesse de rendre l'hospitalité reçue – figure métonymique de l'hospitalité reçue lors de notre venue au monde. À la façon d'un performatif pratique, sensible – car l'engagement corporel est fort, dans l'hospitalité –, le symbole donne consistance de chose – la tessère – à une rencontre qui, bien plus qu'accidentelle, est inaugurale.

Souligner, après Ricoeur, que le symbolique est affaire de mémoire, non de souvenir (toute mémoire plongeant dans l'immémorial), c'est souligner qu'elle est affaire de culture – à ne pas confondre avec la passion de l'enracinement, qui favorise l'exclusivisme –, d'élargissement de la compréhension de soi, menacée par l'imaginaire de l'identité ; affaire, aussi bien, de partage de récits, historiques et/ou de fiction. Mémoire ... de l'immémorial : « Mon père était un araméen venu d'Ur en Chaldée ». Cet énoncé est affaire de foi, non le résultat d'enquêtes policières pour vérifier si les origines d'un sujet sont ou non celles qu'il prétend. « Mon père » n'était pas un autochtone mais un étranger qui a trouvé refuge ou asile dans « son » nouveau pays d'adoption :

ce récit est éminemment symbolique, mais il se heurte, au sein même de la littérature biblique, à l'imaginaire de la conquête du pays de Canaan, que l'on suppose sacré à proportion du sacrifice, du sang versé – celui de l'autre avant tout ! Or si le sacrifice rend sacré, l'hospitalité, elle, sanctifie ; c'est une pratique éminemment anti-sacrificielle²². Elle prévient tout sacrifice.

Comme nous l'avons dit, après d'autres, l'hospitalité est une capacité de base à laquelle, à côté des capacités de dialogue (cf. l'échange des positions personnelles « je », « tu » et « il »), d'initiative, d'identification narrative, de traduction, de croisement des mémoires etc., Ricoeur n'a cessé d'accorder la plus grande importance. Tout comme la traduction, l'accueil hospitalier fait partie des témoignages de l'humain auxquels, très tôt, le philosophe a su prêter la plus vive attention. Rappelons sa lecture de la parabole du « bon samaritain », ce témoin de la bonté, au sens fort que Levinas a lui aussi reconnu à ce terme. Traditionnellement, on parlait de charité, au risque de donner raison aux persifleurs qui dénonçaient en elle une relation immédiate, asymétrique, intéressée, n'ayant pas grand-chose à voir avec l'amour prétendu. On a longtemps assimilé la charité à une forme à peine dissimulée de reconduction de la domination. À certains égards, on peut soutenir que la doctrine catholique a entretenu l'équivoque au moment où le concept et les pratiques de solidarité rencontraient une faveur certaine, sous la III^e République : l'opposition catholique à ce régime s'est exprimée durablement à travers l'opposition de la charité à la solidarité, le résultat étant une définition étroite de la première, donc une survalorisation des « relations courtes », au détriment des « relations longues », institutionnelles, accusées de favoriser l'anonymat. Comment pourtant ne pas voir que le concept de « service public » correspond à l'intention de faire de la société un espace hospitalier à tous ? Sur ce point, l'un de ses plus ardents défenseurs, le juriste Léon Duguy, a, très logiquement – c'est en réalité une affaire de symbolique, plutôt que de logique ! – mené une vigoureuse critique contre le concept de souveraineté et contre son arsenal de représentations auxiliaires, géopolitiques par exemple.

Aujourd'hui encore, l'usage courant, dans le vocabulaire administratif, du terme de territoire illustre l'inertie d'une représentation quasi ethnologique – sinon éthologique – de l'appartenance qui n'est nullement à l'abri de l'imaginaire de la souveraineté, l'éloge de la mobilité ne nous rapprochant nullement de l'idée d'hospitalité. Au contraire, la mobilité plus ou moins forcée renforce, chez ceux qui en subissent les effets les plus négatifs, ceux qui se vivent comme des « déracinés », pour reprendre le lexique de Simone Weil et non celui de Barrès, un besoin – réactionnaire – d'enracinement qui, loin de favoriser le sens de l'hospitalité, renforce le grégarisme, masqué sous de plus nobles apparences : celles de la nation et de sa souveraineté. Sous l'habillage de la nation, le grégarisme peut rassurer : il ne nous prépare en rien à affronter le devoir de partager, révélé en creux par le caractère littéralement immonde de tout expansionnisme, privé comme public. Reste que l'illégitimité éthique de la conquête et de sa consécration au nom de quelque souveraineté, fait signe, indirectement mais indubitablement aux yeux de Kant, vers l'invention du cosmopolitisme, l'invention d'un droit commun à la terre commune.

22 Nous nous référons ici à la distinction chère à Levinas : celle du sacré et du saint. Cf. Levinas, E. Jahr? *Du sacré au saint. Lectures talmudiques*. Paris : Vrin.

Sittliche Gastfreundschaft und nationalistische Konfrontation in Neukaledonien

Paradoxien, Spannungen, Umwandlungen

FRÉDÉRIC ROGNON

Ich schlage vor, das Spannungsverhältnis zwischen nationaler Identität und Gastfreundschaft anhand einer Fallstudie zu untersuchen: die der Kanak. Die Kanak, melanesische Ureinwohner Neukaledoniens, sind hin und her gerissen zwischen sittlicher Gastfreundschaft und nationalistischer Konfrontation.

Beginnen wir mit einer terminologischen Klärung.¹ Der Begriff „Kanak“, der in deutscher Sprache eine Beleidigung für die Benennung von Türken und Ex-Jugoslawen ist, war auch auf Französisch lange beleidigend, um Melanesier in Neukaledonien zu bezeichnen. „Kanak“ entspricht dem französischen „Bougnoule“. Ursprung ist der hawaiianische Begriff „Kanakan“, der einfach „Mensch“ bedeutet. Er wurde wegen seiner Wirkung als Krase von den abfälligen Wörtern „canaille“ (Gesindel) und „macaque“ (als Affe) in die lokale koloniale französische Sprache integriert. Aber die indigene Bevölkerung Neukaledoniens eroberte den Begriff in den 1970er Jahren zurück und hob seine abfälligen Konnotationen als Ausdruck von ethnischem und nationalem Stolz nach dem klassischen Verfahren der Umwandlung der Stigmatisierung auf. Die Bedingung einer solchen semantischen Subversion war, den Begriff zu entfranzösisieren, indem man ihn „Kanak“ (und nicht mehr „Canaque“) schrieb und ihn in Geschlecht und Zahl unveränderlich machte (wir schreiben „Kanak“ auch im Plural und reden von „einer Kanak-Frau“). Diese Schreibweise hat sich durchgesetzt und ist mittlerweile offiziell in Wörterbüchern und Verwaltungsdokumenten verzeichnet. Die terminologische Frage führt uns direkt zum Kern unseres Themas: Wie wurde der Konflikt zwischen Gastfreundschaft (in diesem Fall auch Sprachgastfreundschaft) und nationalistischem Engagement ausgeglichen? Oder: wie wurde der Wert der Gastfreundschaft in der Konfrontation von zwei Nationalismen, dem französischen und dem der Kanak, aufgenommen?

Zum Abschluss dieser Vorbemerkungen sei darauf hingewiesen, dass dieser Beitrag eines der Ergebnisse einer Untersuchung der religiösen Anthropologie ist, die auf dem Archipel Neukaledoniens während vier Besuchen (1978, 1982, 1986–1989 und 2018) insgesamt mit einer Dauer von vier Jahren durchgeführt wurde und sich über einen Zeitraum von vierzig Jahren (von 1978 bis 2018) erstreckte. Diese Forschung wurde daher vor, während und nach dem, was als „Ereignis“ bezeichnet wird, durchgeführt, d.h. die interethnischen Zusammenstöße von 1984 bis 1988 zwischen „Nationalisten“ (pro Unabhängigkeit) und „Loyalisten“ (feindlich gegenüber jeglichem Separatismus gegenüber der Metropole), die zu etwa 100 gewaltsamen Todesfällen führten. Mein letzter Besuch war zwei Monate vor dem Referendum über die Selbstbestimmung am 4. November 2018, dreißig Jahre nach den Auseinandersetzungen zwischen den zwei Nationalismen.

Meine Studie wird in drei Phasen unterteilt. Ich werde zunächst die Dialektik zwischen Alterität und Gastfreundschaft im vorkolonialen Regime untersuchen, dann seine Umwälzungen und Umgestaltungen in einem kolonialen Regime analysieren, bevor ich versuche, bestimmte Aspekte der gegenwärtigen Situation im neukaledonischen Archipel zu beleuchten.

1 Vgl. Rognon, F. 1988. *Les primitifs, nos contemporains*. Paris: Hatier (Philosopher au présent), 60–72.

I. Alterität und Gastfreundschaft im vorkolonialen Regime²

In Neukaledonien ist die Auseinandersetzung mit ethnischer Andersartigkeit kein streng zeitgenössisches Phänomen, das der Kolonisation innewohnt. Im Gegensatz zu einem Gerücht und zur üblichen Vorstellung präkolonialer Gesellschaften als geschlossene Gefäße, als einsame, autarke, kulturelle Isolate ohne jegliche Verbindung zur Außenwelt, geht die Aufnahme der ethnischen Andersartigkeit der Ankunft der Europäer voraus. Der Pazifische Ozean war ein offener Raum der Zirkulation, Migration und der Begegnung. So gibt es in verschiedenen Teilen des neukaledonischen Archipels physisch, kulturell und sprachlich polynesischen Elemente, die sich aus der Aufnahme von Familien von Inseln ergaben, die Tausende von Kilometern östlich liegen (Tonga, Cook Islands, Wallis und Futuna Islands, etc.). Ursache für die Landung an der kaledonischen Küste könnte sei, dass sich einzelne Clans untereinander oder intergental konfliktreich gegenüberstanden, dass sie eine militärische Niederlage erlitten, oder sie in einen versehentlichen Schiffbruch gerieten. Nach einem sehr einzigartigen Verfahren wurden sie eingegliedert. Tatsächlich waren die vorkolonialen Kanak-Gesellschaften durch die klar eingeführte Spaltung innerhalb jedes Clans gekennzeichnet, zwischen der Abstammungslinie der „Landmeister“ einerseits („kavu“ in der Ajie-Sprache, einer der 35 Sprachen des Archipels), die die älteste Einrichtung war und die „Priester“ in direkter Beziehung zu den Vorfahren in ihrer Mitte miteinschloss, und andererseits die Abstammungslinie des „Häuptlingswesen“, die zuletzt auf dem Gebiet angekommen war, auf dem die „Landmeister“ sie aufgenommen und eingesetzt hatten. Die Art der Integration des Migranten bestand darin, ihm das „Häuptlingswesen“ anzuvertrauen. Es sei darauf hingewiesen, dass derjenige, den die Franzosen „Häuptling“ nannten (eine sehr schlechte Übersetzung des Begriffs „orokau“, was „der große Sohn“ bedeutet) keine Entscheidungsbefugnis oder Zwangsgewalt über den Clan hatte, und dass seine Aufgabe darin bestand, die Einheit der Gruppe zu erhalten und zu symbolisieren, um diese als Fürsprecher dem Fremden gegenüber zu vertreten. Ein Ausländer vertritt also den Clan, von welchem er aufgenommen wurde, einschließlich vor den Mitgliedern seiner eigenen ethnischen Herkunft, für die er durch seine Integration in diesen Gastgeberclan selbst zum Fremden geworden ist. Daraus ergibt sich die Verwirrung der Franzosen, die ihn zum „Häuptling“, zum Meister und Herrn der Gruppe machen werden, in deren Namen er zu ihnen sprechen und sie empfangen wird.

Die soeben vorgestellten Daten sollten uns nicht dazu veranlassen, die präkolonialen Kanak-Kulturen als von Natur aus friedlich und gastfreundlich, ohne Unterscheidung oder Diskriminierung, darzustellen. Es gilt, die Fallstricke der Romantik ebenso wie die des Ethnozentrismus zu vermeiden. Krieg war ein häufiges Phänomen. Aber es ging nie darum, ein Gebiet zu erobern oder sich Ressourcen anzueignen. Dieser entscheidende Punkt war mit den traditionellen Vorstellungen der unsichtbaren Welt verbunden. Im Gegensatz zu den Polynesiern hatten die Melanesier, und vor allem die aus Neukaledonien, kein Pantheon der ewigen Götter, die jeweils spezifische Attribute hatten. Die unsichtbare Welt, deren Einfluss auf die sensible Welt dauerhaft blieb, wurde nur von Verstorbenen bevölkert, d.h. von Wesen, die in ihrer Vergangenheit den Zustand des Menschen in der sichtbaren Welt inne hatten. Und einige dieser Verstorbenen durchliefen eine Prozedur der „Ahnenbildung“. Sie wurden einer Reihe von rituellen Manipulationen unterzogen, die sie zu „Ahnen“ machten, und nahezu vergöttlichten. In der Sprache der Ajie sind sie als „Bao“ bekannt. Einmal befördert, verließen diese Ahnen dann den Aufenthaltsort der Toten (in einem Untergrund- oder Unterwasserraum), um zurückzukehren und unter den Lebenden zu bleiben, wobei sie unsichtbar blieben. Und die Lebenden beteten

2 Dieser Teil übernimmt die großen Themen aus dem Kapitel von Rognon, F. 2006. „Éthique et politique de la reconnaissance : l'assomption de l'altérité ethnique chez les Kanak de Nouvelle Calédonie“. In *Hospitalité et solidarité. Éthique et politique de la reconnaissance*, hrsg. v. Gilbert Vincent, 115–127. Straßburg: Presses universitaires.

sie an, damit die Ahnen in ihrem Namen innerhalb des kosmischen Gleichgewichts eingreifen konnten. Dazu gingen die „Priester“ zu einer Felsspalte, in der Schädel der „verahnten“ Toten aufgerichtet waren und über die Welt der Lebenden wachten. Dort sprachen sie sie mit inbrünstigem Flehen an. Das System der vorkolonialen Vorstellungen war daher durch die enge gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Lebenden und ihren Ahnen gekennzeichnet. Letztere waren den Lebenden für die Erlangung ihres Status' verpflichtet und im Gegenzug schenkten sie ihnen die Gunst ihrer Macht und ihres Wohlwollens. Aber im Falle einer Ineffizienz konnte der Ahne von den Lebenden abgelehnt, d.h. in die Welt der Toten zurückgeschickt und vergessen werden. Das vorkoloniale Glaubenssystem war grundsätzlich pragmatisch. Die Vorfahren überlebten als transzendente Instanzen entsprechend dem Andenken der Lebenden. Sie genossen damit einen Status, der sowohl privilegiert als auch relativ prekär war.

Die erste Konsequenz dieser Identifikation des Göttlichen mit den Ahnenwesen war die Vermehrung transzendentaler Figuren, die über den gesamten Archipel verstreut waren. In einem grundlegend segmentierten kulturellen Rahmen berief sich jeder Clan auf eine Reihe von Vorfahren, die er mitnichten mit benachbarten Clans teilen konnte. Diese plurale Darstellung des Göttlichen wurde dabei rigoros im Raum verankert. Die Litanei der in der Liturgie jeder religiösen oder gesellschaftspolitischen Zeremonie (Initiationszyklus, Heirat, Beerdigung, Inthronisation des „Häuptlings“) erwähnten Ahnen entsprach einer Reihe von Hügeln, von der Talsenke bis zum heutigen Wohnort, wo die Vorfahren nacheinander gelebt hatten. Die Ahnen bevölkerten so den Raum des Lebendigen, genauer gesagt, die Lebenden wohnten im Raum der Ahnen. Mit anderen Worten: die Konzeptualisierung der unsichtbaren Welt war stark in der Alltagslandschaft verankert.

Die zweite Konsequenz des Ahnenkults als Ausdruck präkolonialer religiöser Überzeugungen war die unwiderlegbare Bindung jedes Clans an den Boden, der seine Geschichte und seinen Lebensraum prägte. Kosmologie, genealogische Narrative, Bodenrahmen und soziale Landschaft stimmten überein und durchdrangen sich gegenseitig. Tatsächlich waren Nachnamen im Allgemeinen Ortsnamen. Zwei wiederkehrende Formulierungen im Kanak-Diskurs erläuterten die Modalitäten eines solchen Systems von Vorstellungen. Die erste ist die folgende, besonders suggestive Metapher: „*Die Erde ist das Blut der Toten*“³. Dies ist der Ausdruck der Hyperlokalisierung eines jeden Clans, dessen vitales Gleichgewicht nur durch den Aufenthalt in jenem Tal, auf dem vom Blut seiner Vorfahren getränkten Boden, gewährleistet werden konnte. Der zweite Ausdruck wird unter dem Deckmantel eines Paradoxons wiedergegeben, das stark bezeichnend ist: „*Die Erde gehört nicht uns, sondern wir gehören der Erde*“. Auf diese Weise wird der transzendente Status des Ahnen erhöht, mit diesem oder jenem Hügel identifiziert, von dem die Lebenden abhängen, und in derselben Bewegung wird ein starker traditioneller Schutz gegen jede Versuchung, sich das Land eines anderen anzueignen, zum Ausdruck gebracht.

Die Dualität „Landmeister“/„Häuptling“, die sich mit der „indigenen“/„zugewanderten“ Dualität überschneidet, um das System der präkolonialen, sozialen Dynamik zu strukturieren, wurde durch die innige Verbindung genährt, die die Linie der „Landmeister“ durch die Vermittlung ihrer Priester mit den Vorfahren verbindet, die das sozio-kosmische Gleichgewicht der Gruppe garantieren. So wurde den von den Einheimischen aufgenommenen Nicht-Einheimischen ein gewisser zeitlicher und kosmischer Schutz im Tauschhandel für ihre repräsentative Funktion gewährt. Der Krieg zwischen benachbarten oder entfernten Clans konnte diesen Parameter nicht unberücksichtigt lassen. Hätte sich die siegreiche Linie zufällig bemüht, sich auf dem Land der Besiegten niederzulassen, wäre die Rache der Vorfahren dieser Linie an ihnen gewaltig gewesen. Eine solche Perspektive erwies sich als ausreichend abschreckend.⁴ Dieser Sachverhalt gründete auf einer Bedingung, deren Relevanz für unsere Anliegen beträchtlich ist. Auch wenn die Vorfahren nicht von verschiedenen Gruppen geteilt werden konnten, erkannte

3 Vgl. Guiart, J. 1983. *La terre est le sang des morts*. Paris: Anthropos.

4 Vgl. Leenhardt, M. 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris: Institut d'ethnologie, 45.

jeder Clan dennoch die Existenz der Vorfahren der anderen Clans an und glaubte vor allem an ihre Macht und Effizienz. Die Faktoren bewaffneter Konflikte zwischen benachbarten Gruppen betrafen daher nur Vergeltungsmaßnahmen nach einem Attentat, Entführungen von Frauen, die Folgen von Streitereien bei Hochzeiten usw. So hatte die Identifizierung vom Ahnenwesen mit den Wohnorten den Effekt, jeden Versuch eines Eroberungskrieges abzuwehren.

Militärische Konflikte gingen nie über einen bestimmten Schwellenpunkt hinaus. Verschiedene Versöhnungsmechanismen ermöglichten es, Frieden zu besiegeln: Austausch symbolischer Knoten oder Sträuße, Spende von Muschelperlenketten, deren Länge nach der Anzahl der im Einsatz getöteten Menschen berechnet wurde, manchmal die Zustellung Gefangener, die gegessen werden sollten.⁵ Die Vorfahren spielten dann eine wichtigere Rolle im Frieden als im Krieg. Sie waren diejenigen, die durch die Vermittlung der „Priester“ entschieden, ob das zerstörte Dorf an der gleichen Stelle oder auf einem anderen Hügel im Tal wiederaufgebaut werden sollte. Im letzteren Fall war es notwendig, einen neuen Toten zu „verahnlichen“ und ihn in die Genealogien aufzunehmen.

Der Krieg wurde nicht nur durch die ex post Nutzung traditioneller Versöhnungsprozeduren und Friedensabkommen begrenzt. Die häufigen Ehebündnisse und der zahlreiche Handelsaustausch zwischen verschiedenen Gruppen waren wichtig, um ihn zu verhindern. Auch diese Phänomene müssen uns veranlassen, auf jede Darstellung präkolonialer Kanak-Gesellschaften als kulturelle Isolate zu verzichten. In Wirklichkeit standen die Clans in ständigem Kontakt miteinander, entweder durch Krieg, Ehe oder Handel. Der häufigste Austausch betraf die Bodenfrüchte, die von den Clans der Berge und Senken angebaut wurden, gegen die Früchte des Strandes und des Meeres, die von den Küstenc clans gesammelt und gefischt wurden. Aufgrund der Identifikation der Vorfahren mit dem Land konnten diese ausgetauschten Produkte jedoch nur als Nutzen verstanden werden, der sich aus der Kooperation von der Arbeit der Lebenden und der Tätigkeit der Vorfahren speiste, denen Fruchtbarkeitskulte gewidmet waren. Aber eine andere Art von Austausch, ihrerseits nicht kommerziell, betraf mindestens ebenso viele angestammte Einheiten. Wie in anderen melanesischen Archipelen wurden nach den Zeugenaussagen von Bronislaw Malinowski⁶ und der Studie von Marcel Mauss⁷ alle Inseln Neukaledoniens in ein riesiges System von Spenden und Gegenspenden von Prestigeobjekten integriert, ohne jeglichen kommerziellen Wert. Große Jadeachsen wanderten in die eine Richtung, Muschelketten und Armbänder in die andere, ohne eine andere Funktion als die Pflege von symbolischen Bündnissen. So kehrten diese Juwelen nach einigen Jahrzehnten zu ihrem Ursprungsort zurück. Es wurde jedoch in großen Zeremonien an die Vorfahren erinnert, die sie zu ihren Lebzeiten von einem Clan erhalten hatten, bevor sie sie an einen anderen weitergaben. Die Zeremonien zielten darauf ab, die Bündnisse von Generation zu Generation zu erneuern und zu stärken. So war die Legitimation durch die Vorfahren ein grundlegender Faktor für die Aufrechterhaltung eines friedlichen Austauschs und damit für die Reproduktion eines Systems zur Verhinderung von kriegerischen Konflikten.

Das grobe Bild, das wir gerade von der vorkolonialen, sozialen Dynamik gezeichnet haben, führt uns dazu, sowohl in den Darstellungen als auch in den kulturellen Praktiken vor der Ankunft der Europäer eine Dialektik zwischen Gastfreundschaft und Feindschaft zu erkennen. Diese beiden Pole der traditionellen Modalitäten der Aufnahme des Andersseins haben sich gegenseitig angepasst. Jeder bezieht sich auf den anderen, jeder findet in dem anderen sowohl seinen Träger als auch seine Begrenzung. Und es ist offensichtlich das System der Vorstellungen der unsichtbaren Welt, insbesondere der Ahnenwesen, das die Pendelbewegungen einer

5 Vgl. Ebd., 43–46.

6 Vgl. Malinowski, B. 1979. *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt a. M.: Syndikat.

7 Vgl. Mauss, M. 2011. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Stw 743).

solchen Dialektik regulierte. Es geht nun darum, die Mutationen zu analysieren, die in diesem Gleichgewicht durch die Ankunft des Westuniversums an den neukaledonischen Küsten hervorgerufen wurden.

II. Alterität und Gastfreundschaft in einem kolonialen Regime

Der erste Kontakt der melanesischen Welt Neukaledoniens mit dem Westen geht auf das Jahr 1774 zurück, als Captain Cook den Archipel entdeckte. Die Kanak hielten diese weißen Männer für Vorfahren, die ihre Sichtbarkeit wiedererlangt hatten, aber die weiße Farbe des Landes der Toten behalten hatten. Dennoch konnten sie ihr Missverständnis durch einen einfachen Identifikationstest schnell erkennen. Sie boten ihren Besuchern einen Fisch einer giftigen Art an, den diese aßen und daran erkrankten. Wären sie wirklich Vorfahren gewesen, hätten die Fische keine Auswirkungen auf sie gehabt.⁸ Es ging also darum, sie als Fremde und nicht als Vorfahren aufzunehmen. Denn nach diesem ersten Missverständnis mussten die Kanak zugeben, dass die Weißen, die zu Dutzenden, dann zu Hunderten auf ihre Inseln kamen, kaum mehr sind als Menschen wie sie, obwohl sie eine viel größere technische Kapazität hatten. Aber sie verstanden bald, dass diese Fremden auch beabsichtigten, ihnen die Identität Gottes zu offenbaren, der ihnen diese Macht gegeben hatte.

Die ersten Missionare kamen 1840 und entwickelten unterschiedliche Strategien.⁹ Die Maristische Mission wurde von Frankreich, wenn nötig militärisch, unterstützt und nach dem Modell der „Reduzierungen“ der Jesuiten aus Paraguay gegründet. Sie reorganisierte die melanesische Gesellschaft auf der Grundlage der Vermittlung der katholischen Lehre auf Französisch in einem geschlossenen Raum, der die europäischen Missionare umfasste (und im Allgemeinen einen umfassenden ausländischen Klerus). Die protestantische Mission britischer Herkunft ging ganz anders vor. Sie entsandte polynesischen Evangelisten, die ausgehend von Tahiti westwärts von Insel zu Insel bis zu den Loyalitätsinseln den Boden für englische Pfarrer bereiteten. Es handelte sich also um eine erste Evangelisierung der Ozeanier durch die Ozeanier. Diese Evangelisten wurden auf sittliche Weise aufgenommen, weil sie unter den vorfindlichen Kanak ihre eigenen Landsleute fanden, die vor ihnen aufgenommen und integriert wurden, und daher mit den Kanak verwandt waren. Aber sie haben sich oft durch eine ikonoklastische Haltung ausgezeichnet. Die plastischen Darstellungen der Vorfahren wurden im Namen des Kampfes gegen den Götzendienst verbrannt und traditionelle Feste wurden wegen ihrer sexuellen Natur, die in den Augen der Proselyten zu ausgeprägt war, abgeschafft. Britische Missionare übersetzten jedoch ihre Schriften ziemlich schnell in die lokalen Sprachen, wodurch sie bewahrt blieben.

Die Bekehrung der Kanak zum Christentum, genauer gesagt zu einem synkretisierten Christentum, erfolgte in relativ kurzer Zeit, sowohl aus gesellschaftspolitischen als auch aus streng religiösen Gründen. Nachdem Frankreich 1853 Neukaledonien in Besitz genommen hatte, um dort ein Gefängnis zu errichten, ließen sich die nach Vollendung ihrer Strafe freigelassenen Häftlinge dort nieder, bevölkerten das Innere des Landes und verdrängten die Kanak in den hinteren Teil der Täler. Viele tragische Chroniken beschreiben die Kolonialgeschichte. Wir wissen, dass ein Kolonist beispielsweise einen Koffer an einen Strand legte, der Kleidung enthielt, die von Pockenkranken getragen worden war. Einige Wochen später konnte er kommen und sich niederlassen, nachdem er einen „freien Ort“ dafür geschaffen hatte. Die kriminelle Kolonisation führte daher zur Bevölkerungskolonisierung. Diese Landnahme verursachte

8 Vgl. Douset-Leenhardt, R. 1978. *Colonialisme et contradictions. Nouvelle Calédonie, 1878–1978*. Paris: Éditions l'Harmattan, 39f.

9 Vgl. Rognon, F. 2018. *Maurice Leenhardt. Pour un „Destin commun“ en Nouvelle Calédonie.*, Lyon: Éditions Olivétan (Figures protestantes), insb. 24–31.

verschiedene lokale Aufstände, die sofort blutig niedergeschlagen wurden. 1878 brach dann ein Aufstand auf der gesamten Hauptinsel aus, der fast die Weißen wieder ins Meer warf. Nachdem die Verstärkung rechtzeitig eingetroffen war, schlug die französische Armee den Aufstand nieder. Tausende von Menschen starben. Die Kanak waren nun in kleinen „Reservaten“ eingepfercht, die sich auf dem schlechtesten Boden befanden, aus denen sie sich nicht ohne Genehmigung herausbegeben durften. Diese Aufteilung verdrängte nicht nur die Clans von ihren ursprünglichen Hügeln, sondern verursachte auch die Auflösung vieler Familien, die über mehrere abgedichtete „Reservate“ verstreut waren, und führte innerhalb derselben engen Räume Sippen zusammen, die zuvor Feinde waren.¹⁰ Aus Verzweiflung begingen viele Kanak Suizid, ertränkten ihr Leid in Alkohol, vernachlässigten ihre Kinder und organisierten sogar kollektive Aufhänge ganzer Stämme. Bis 1902 gab es nur noch 10.000 Kanak, verglichen mit 100.000 etwa ein halbes Jahrhundert zuvor. Es wurde daher erwartet, dass diese Ethnie bald aussterben wird. Aus der Sicht der religiösen Vorstellungen erwiesen sich die Ahnenwesen der vorkolonialen Gesellschaft gegenüber dem Eindringling als machtlos. Sie wurden daher insgesamt aufgegeben. Nur auf Kosten der Bekehrung zu einem synkretisierten Christentum, aber auch der Annahme eines sehr strengen missionarischen Moralkodexes, der beispielsweise jeglichen Alkoholkonsum verbot, verbesserte sich die damals im freien Fall befindliche demographische Kurve zu Beginn des 20. Jahrhunderts ganz allmählich und stieg dann an. Die Kanak erinnern noch immer an diese Episode ihrer Geschichte, die durch die mündliche Überlieferung im Modus einer Auferstehung weitergegeben wird. Das Evangelium brachte ihnen Erlösung, nicht nur die Erlösung der Seelen, sondern auch die physische Erlösung, die Erlösung im ersten und unmittelbaren Sinne des Wortes, also Gesundheit und Überleben. Diese Darstellung einer Auferstehung auf der Ebene eines Volkes wird in der Zuschreibung einer messianischen Identität des protestantischen Missionars Maurice Leenhardt deutlich.¹¹

Die Obsoleszenz präkolonialer Ahnen wurde so angesichts eines Phänomens offenbart, das in Neukaledonien noch nie da gewesen war: der Eroberungskrieg. Die Europäer wollten indigenes Land übernehmen, um Zugang zu begehrten Ressourcen zu erhalten. Dazu zählten die umfangreichen Gebiete der Westküstenebenen für eine weit ausgedehnte Viehzucht, die vom amerikanischen Westen und Australien inspiriert worden war (es gab durchschnittlich vier Hektar pro Rind), und die Landstriche an der Ost- und Nordküste, die das wertvolle Nickelerz enthielten, das bald im Tagebau abgebaut werden sollte. Gefangen in einem Zwinger, vertrieben aus ihren traditionellen Gebieten, d.h. nach ihren Darstellungen vom Boden, der mit dem Blut ihrer Vorfahren getränkt wurde, hatten die Kanak keine andere Wahl, als zu verschwinden oder den Gott ihrer Sieger anzunehmen. Diejenigen, die sich für die zweite Lösung entschieden, überlebten, geschützt durch die Missionen, bevor sie allmählich, zum Preis von neuen Umwälzungen, von einem Teil des Machtgefüges profitierten, die gerade auf ihren Archipel ausgebrochen waren.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Prodrome der autonomen Bewegung in missionarischen Kreisen entstanden sind. Im Gegensatz zu allen anderen melanesischen Archipelen (Vanuatu, Salomonen, Papua-Neuguinea) blieb Neukaledonien von den Phänomenen, die als „Kult des Frachtschiffes“ bezeichnet werden, relativ verschont: die Geburt von millenaristischen Religionen, die sich durch die Erwartung eines Schiffes auszeichnen, das mit materiellen Gütern beladen ist, die von den Vorfahren geschickt wurden, und das von den Weißen angeblich zu ihrem Vorteil umgelenkt wurde. Trotz der massiven Gegenwart von Amerikanern in

10 Vgl. Saussol, A. 1979. *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle Calédonie*. Paris: Société des océanistes (Publications de la Société des océanistes 40); Naepels, A. 1998. *Histoire de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houzïlou. (Nouvelle Calédonie)*. Paris: Belin (Socio-histoires).

11 Vgl. Zorn, J.-F. 1993. *Le grand siècle d'une Mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*. Paris: Karthala, 299–315; Rognon, F. 2018. *Maurice Leenhardt*.

Neukaledonien während des Pazifikkriegs pflegten die Kanak weniger das Bild des auszuweisenden Ausländers, um den Reichtum zurückzugewinnen, den er übermäßig genoss, als vielmehr das Bild des Ausländers, der willkommen ist, um mit ihm die Früchte des technologischen Fortschritts zu teilen.

Autonomieansprüche wichen in den 1970er Jahren einem radikaleren nationalistischen Diskurs, als die Kanak erkannten, dass sie in ihrem eigenen Land mit der Siedlungskolonisation absichtlich zur Minderheit gemacht wurden. Kanak, in den 1950er Jahren noch eine Mehrheit, machten nach dem Boom des Nickels in den späten 1970er Jahren 46% aus. Heute gibt es 106.000 von ihnen, d.h. sie haben das demografische Niveau von zu Beginn der Kolonisation wieder erreicht, stellen aber nur noch 39% der Bevölkerung dar. Es sei darauf hingewiesen, dass Neukaledonien die einzige französische Region ist, in der der Front National (nun Rassemblement National) für eine massive Einwanderung plädiert und diese sogar äußerst positiv bewertet...! Die Kanak begannen dann, das unter der Kolonialherrschaft angewandte demokratische System infrage zu stellen. Das Bild, das wir von den „Ereignissen“ von 1984 haben, ist das des Führers Eloi Machoro, der eine Urne mit einer Axt zerbricht. Die Metapher, mit der ein solcher Aufstand gerechtfertigt wurde, ist die damals in nationalistischen Kreisen immer wiederkehrende Metapher des Missbrauchs der Gastfreundschaftspflicht: *„Stell dir vor, dass ein Mann einen Freund in seinem Haus willkommen heißt, dann lädt dieser Freund andere Freunde ein; wenn der Besitzer des Gebäudes das Gefühl hat, dass seine Gäste seine Gastfreundschaft missbrauchen, beschließen die darüber abzustimmen, wie das Haus geführt werden soll.“* So fuhren die nationalistischen Kämpfer fort: *„Wir Kanak wurden von denen, die wir aufnahmen, zur Minderheit gemacht. Und jetzt schlagen sie vor, dass wir abstimmen. Das ist eine Perversion der Demokratie.“*

Aber auch die christlichen Kirchen, die aus den Missionen hervorgegangen sind, spielten eine entscheidende Rolle bei der Leitung der kanakisch nationalistischen Bewegung in den 1980er Jahren. Vor allem die evangelische (d.h. „protestantische“) Kirche entschied sich, ihr Volk auf dem Weg zur Unabhängigkeit zu begleiten, sich aber immer für Gewaltlosigkeit einzusetzen. Und dies etablierte auf der Ebene des Archipels das traditionelle Prinzip der Unterscheidung zwischen „Landmeistern“ (d.h. Kanak) und „Häuptlingswesen“ (d.h. anderen ethnischen Gruppen) und übertrug dies auf die Dualität zwischen Kanak und anderen ethnischen Gruppen. Christliche Nationalisten übernahmen damit den Begriff des „Empfangsrechts“ für Nicht-Kanak als „Opfer der Geschichte“. Dies wurde insbesondere über die Nachkommen von Sträflingen gesagt, sofern sie die Kanak als „erste Bewohner“ der Erde anerkannten. Das Motto der Zeit war: *„Erkenne das Kanak-Volk an, damit es dich wiederum anerkennt“*. Unter dem Einfluss kirchlicher Kreise ist daher das Thema „Anerkennung“ für den nationalistischen Anspruch entscheidend geworden. Erinnern wir uns, dass Eloi Machoro ein Katechist war, ebenso wie Rock Wamytan, dass Jean-Marie Tjibaou ein Priester war, und dass sein Mörder Djubelly Wea ein Pastor war... Die Ideologie der Unabhängigkeitsbewegung ist im Wesentlichen durch das missionarische Prisma geprägt.¹²

1988 schienen die Nationalisten ihre Strategie geändert zu haben, indem sie eine Logik des Bürgerkriegs angenommen hatten. Die tragische Geiselnahme in der Höhle von Ouvéa im April/Mai 1988 ist noch in Erinnerung verblieben. War es eine Verselbstständigung von den ethisch-religiösen Normen, die von den Kirchen eingepflegt wurden? Und damit ein Wechsel vom Paradigma der Gastfreundschaft zu dem der Feindseligkeit? Das ist nicht sicher. Die Wirklichkeit erscheint mir nuancierter. Ich war damals Philosophielehrer am kanakisch evangelischen Lycée in Nouméa und einige ältere Brüder meiner Schüler waren unter den Geiselnehmern. Sie sagten mir: *„Wir wissen, dass sie sie nicht töten werden. Sie werden sie im Gegenzug für die Anerkennung des Kanak-Volkes als ‚ersten Besetzer‘ dieses Landes freilassen, damit die indigenen Völker wiederum die anderen ethnischen Gruppen anerkennen können,*

12 Vgl. Rognon, F. 1991. *Conversion, syncrétisme et nationalisme. Analyse du changement religieux chez les Mélanésien de Nouvelle Calédonie*. Paris: Diss. Universität (Mikroficheausgabe ANRT Lille).

die sich nach ihnen niederließen. Und diese ‚Anerkennung‘ wird zu einem normalen Austausch von symbolischen Gütern führen“. Und das war in der Tat das, was von Seiten der Entführer geplant war, und was in der Höhle (die auch ein heiliger Ort für die Anrufung der Vorfahren war) vorbereitet wurde, wie nach dem Angriff erkannt wurde. Diese terroristische Strategie der extremen Gewalt war trotz allem Bestandteil einer Logik der Forderung nach „Anerkennung“. Der Begriff „otage“ (Geisel) hat im Französischen die gleiche Wurzel wie die Begriffe „hôte“ (Gast), „hospitalité“ (Gastfreundschaft) und „hostilité“ (Feindseligkeit). Auf die Gefahr hin, provokativ zu klingen, würde ich sagen, dass in der nationalistischen Konzeption der Kanak eine Geiselnahme in gewisser Weise eine auferlegte Gastfreundschaft ist, die Teil eines Gefüges gegenseitiger Feindseligkeit ist... Der Angriff der französischen Armee auf die Höhle am 5. Mai 1988 entschied hingegen anders: Er verursachte die Freilassung aller Geiseln, sowohl gesunder als auch unversehrter, auf Kosten des Todes von zwei Soldaten und neunzehn Kanak. Darunter wurden nach der Kapitulation mindestens fünf hingerichtet, alles französische Bürger.¹³

III. Fremdheit und Gastfreundschaft aktuell im neukaledonischen Archipel

Das Massaker von Ouvéa, das als tiefes Trauma in Neukaledonien in Erinnerung geblieben ist, hätte zu einem echten Bürgerkrieg führen können. Alleine die Bilanz der „Ereignisse“ war besonders schwerwiegend: etwa hundert Todesfälle aus politischen Gründen. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Zahl angesichts der sehr bescheidenen Einwohnerzahl auf dem Territorium, übertragen auf die Bevölkerung in der Metropole¹⁴, eine Zahl von 32.000 Todesopfern bedeuten würde – das entspricht einem Bürgerkrieg und einer echten politischen Katastrophe (selbst am Ende des Algerienkrieges war die Zahl der Opfer auf dem Gebiet der Metropole noch lange nicht auf diesem Niveau). Dieser Bürgerkrieg wurde einerseits durch eine „Mission des Dialogs“ gestoppt, die von Michel Rocard in die Region entsandt wurde, der kürzlich zum Premierminister ernannt wurde, andererseits durch die „Matignon-Abkommen“, die im Juni 1988 zwischen der Pro-Unabhängigkeit und den Loyalisten unterzeichnet wurden und eine jahrzehntelange Friedensperiode einleiteten. Ein Jahr nach dem Angriff auf die Höhle von Ouvéa wurden die beiden wichtigsten Führer der Unabhängigkeitsbewegung, Jean-Marie Tjibaou und Yeiwéné Yeiwéné, jedoch von einem extremistischen Kanak, Djubelly Wea (der wiederum von einer Leibwache erschossen wurde), ermordet, der Matignons Handstreich als Verrat der Führer an ihrem Volk betrachtete. Der Schock, der durch diese letzte Tragödie hervorgerufen wurde, führte dazu, dass das Engagement der ehemaligen Gegner für ein friedliches Zusammenleben verstärkt wurde. Seit dreißig Jahren gab es keinen einzigen politischen Mord mehr. Die „Matignon-Abkommen“ basierten auf gegenseitigen Zugeständnissen. Die Befürworter der Unabhängigkeit verzichteten auf diese in unmittelbarer Zukunft; die Loyalisten akzeptierten einen energischen wirtschaftlichen Ausgleich zugunsten der Kanak-Regionen, die Ausbildung von mehreren hundert kanakischen Führungskräften, eine Amnestie für die Häftlinge, die während der „Ereignisse“ inhaftiert waren, und ein Einhalt der Wählerschaft; schließlich erwogen alle ein Referendum über die Selbstbestimmung nach zehn Jahren. 1998 einigten sich Unabhängigkeitsvertreter und Loyalisten darauf, den Prozess des Wiederausgleichs fortzusetzen und das Referendum um fünfzehn bis zwanzig Jahre zu verschieben. Es war das „Nouméa-Abkommen“, dessen Präambel sowohl die Legitimität der indigenen Völker auf ihrem Land fest schrieb, als auch die Schatten der Kolonialzeit zur Geltung brachte, ohne zu vergessen, deren Lichter zu erwähnen, und eine Zukunft des Teilens zu skizzieren. Hier entstand der Begriff des „gemeinsamen Schicksals“.

13 Vgl. Legorjus, P. 1990. *La morale et l'action*, Paris: Fixot; Ders./Follorou, J. 2011. *Ouvéa, la République et la morale*, Paris: Plon.

14 Der Begriff verweist auf das europäische Frankreich.

Der Begriff „gemeinsames Schicksal“ ist ein „Koffer-Konzept“, das sehr unterschiedlich von den einen und den anderen gefüllt wird: entweder mit oder ohne Frankreich. Nichtsdestotrotz veranlasste dieses Konzept, das seit 1998 inflationär beschworen wird, Neukaledonien dazu, bis zum Referendum im Jahr 2018 einen Weg der relativen Gelassenheit zu beschreiten. Dreißig Jahre nach den von uns erwähnten blutigen Auseinandersetzungen ist das Territorium nicht wiederzuerkennen: viele Kanak-Führungskräfte sind ausgebildet und besetzen verantwortungsvolle Positionen, die Unabhängigkeitskämpfer verwalten zwei von drei Provinzen und erlernen so die Machtausübung, sie verwalten eine Nickelmine und haben eine echte Stadt im Norden geschaffen, das Territorium hat alle nicht königlichen Befugnisse geerbt und genießt somit eine große Autonomie; schließlich sind die interethnischen Beziehungen geringer gespalten als zuvor. Wir erleben also einen langsamen und relativ friedlichen Prozess der Dekolonisierung.

Und doch wäre es falsch, sich zu schnell auf die Verwirklichung der gegenseitigen Gastfreundschaft zu verlassen. Die Spannung zwischen zwei Nationalismen ist noch lange nicht aufgelöst. Das allgemeine Klima, das im Vorfeld des Referendums vom 4. November 2018 herrschte, hätte eine Illusion sein können: Keine spürbare Spannung, keine Graffiti an den Wänden, Meetings waren nicht populär, und vor allem die Kaledonier schmiedeten Pläne und liehen sich Geld, als ob über den Wahlprozess hinaus nichts Außergewöhnliches passieren würde. Ein Durchbruch war nicht absehbar: wir waren weder in Algerien 1962 noch in Dschibuti 1977, nicht einmal in Vanuatu 1980. Umfragen der (explizit loyalistischen) lokalen Tageszeitung prognostizierten 22% für die Unabhängigkeit. Es wurde der Eindruck erweckt, dass die Kanak, die die Erhöhung ihres Lebensstandards zu genießen gelernt hatten, generell keine Unabhängigkeitsvertreter mehr waren. Vor allem die Jugend schien entpolitisiert.

Es war jedoch notwendig, auf die Reden der einen und der anderen aufmerksam zu bleiben. Auf der loyalistischen Seite führte die Illusion vom Niedergang der Unabhängigkeitsideale unter den Kanak einige Führer dazu, sowohl das Ende des Wiederausgleichsprozesses zu fordern, als auch das Einfrieren der Wählerschaft infrage zu stellen. Wahlrecht besaßen nur diejenigen, die entweder 1988 auf dem Territorium anwesend waren, oder Nachkommen jener bildeten. Außerdem strebten einige Führer mit einem Federstrich die Aussicht auf ein zweites und drittes Referendum an, wie es im „Nouméa-Abkommen“ vorgesehen war, sollte das Ergebnis 2018 negativ ausfallen. Auf der Seite der Unabhängigkeitsbefürworter führte diese Haltung, die von Loyalisten als sehr unloyal angesehen wurde, zu einer gewissen Verhärtung und die Angst vor einem enttäuschenden Ergebnis während der Wahl öffnete die Tür zur Radikalisierung, genauer gesagt zur Infragestellung des Prinzips der Demokratie unter der Kolonialherrschaft (insbesondere in einer Bevölkerungskolonie). Die Arbeitspartei (eine pro-Unabhängigkeit und proletarisch radikale Arbeiterbewegung) beschloss dann, das Referendum zu boykottieren, von dem sie glaubte, dass es nur den Kanak offen stehen sollte. Schließlich veröffentlichte die Presse, die sich für die Unabhängigkeit einsetzte, einen Slogan, der mit demjenigen identisch war, der bei den Demonstrationen des Front National im französischen Mutterland aufblühte: „Wir sind zu Hause!“

Diskurse werden in Spiegelform konstruiert, indem sich Aufwallungen der Feindseligkeit gegenseitig nähren, so wie sich Nationalismen, die per Definition rivalisierend sind, gegenseitig nähren. Die Dialektik zwischen Gastfreundschaft und Konfrontation spielt auf beiden Seiten, der kolonialen und antikolonialen, mit. Die Wirkung der jeweiligen Entwicklungen ist daher wechselseitig. Wenn die eine Seite Offenheit zeigt, neigt die andere dazu, der Bewegung zu folgen, während die Spannung der einen Seite die gleiche mimetische Reaktion auf der anderen erzeugt. Innerhalb der Familie der Befürworter der Unabhängigkeit sehen wir je nach Moment sowohl eine Politik des Handausstreckens (die Unabhängigkeit wird nur in Zusammenarbeit mit Frankreich und ohne Ausschluss konzipiert) als auch die Bekräftigung einer ethno-nationalen Identität (indem das erfundene Motiv des „Großen Bevölkerungsersetzens“ aufgegriffen wird, das von islamophoben Ideologen in Europa inspiriert worden ist).

Am 4. November 2018 wurden die betroffenen Kaledonier, die die eingeschränkte Wählerschaft bildeten, aufgefordert, sich zu folgender Frage zu äußern: „Wollen Sie, dass Neu-

kaledonien die volle Souveränität erlangt und unabhängig wird?“ Die Ergebnisse haben alle Umfragen vereitelt: Unter einer Wahlbeteiligung von 80,62% verteilten sich die Ergebnisse auf 43,3% Ja-Stimmen und 56,7% Nein-Stimmen. Die Thesen der Entpolitisierung der jungen Kanak, die Ablehnung demokratischer Regeln, die in Boykottanweisungen zum Ausdruck kamen, und der Rückgang des Strebens nach Unabhängigkeit erwiesen sich eindeutig als falsch. Entgegen aller Erwartungen schien der Sieg des loyalistischen Lagers zu knapp zu sein, um die Fortsetzung des Prozesses und die Organisation neuer Referenden zwei und/oder vier Jahre später infrage zu stellen. Die Befürworter der Unabhängigkeit feierten ihre Niederlage als Sieg, während die siegreichen Loyalisten ihre Enttäuschung zum Ausdruck brachten. Tatsächlich wurden die Karten neu gemischt und das demokratische Spiel neu begonnen. Paradoxiertweise, aber auch sehr aufschlussreich, könnte der beispiellose Erfolg der Befürworter der Selbstbestimmung nach den beiden, keineswegs unvereinbaren Logiken des Nationalismus und der Gastfreundschaft interpretiert werden: Die Sache der Unabhängigkeit scheint gestärkt zu sein und der Prozess der gegenseitigen Akzeptanz wird sich wahrscheinlich fortsetzen. Jeder der beiden Pole braucht den anderen zur eigenen Selbstverwirklichung, beide stärken sich gegenseitig.

Eine weitere Entwicklung im Zusammenhang mit dem neukaledonischen Archipel könnte diese Dialektik und Neuzusammensetzung bestätigen: Die Situation der evangelischen Kirche. Die *Église Évangélique en Nouvelle Calédonie et aux Îles Loyauté* (EENCIL – Evangelische Kirche in Neukaledonien und den Loyauté Inseln) ging aus der Pariser Mission hervor, welche ihr 1960 Autonomie gewährte. 2013 änderte sie ihren Namen in *Église Protestante de Kanaky – Nouvelle Calédonie* (EPKNC – Evangelische Kirche von Kanaky – Neukaledonien) ab. Diese Wahl bestätigte die 1979 getroffene Entscheidung der Kirche für die Unabhängigkeit, fiel aber auch eindeutig in den Rahmen des „Gemeinsamen Schicksals“: Die Synode, die diese Wahl traf, entschied sich nicht für den Namen „Evangelische Kirche von Kanaky“, sondern zog es vor, die beiden möglichen Namen des Territoriums anzuhängen. Nach der gleichen Logik haben in den letzten Jahren alle öffentlichen Gebäude, vom Rathaus bis zum Kongress, die beiden Flaggen gehisst: blau-weiß-rot und kanakisch. Dies war eine einzigartige Situation in Frankreich und seinen Überseegebieten. Aber die kleine europäische Minderheit innerhalb des neukaledonischen Protestantismus konnte es nicht ertragen, Mitglied einer „Kanaky-Kirche“ zu sein, und zog es vor, den Rückzug anzutreten.

Dieses Ausbluten weißer Familien hat die EPKNC, in der bereits vorher 95% Kanaken waren, fast ethnisch homogen gemacht. Aber die Spannung gesellte sich nur zu einer gewalttätigen, internen Krise in der EPKNC hinzu, die seit mehreren Jahren insbesondere die Beziehungen zwischen der gesamten Kirche und ihrer einzigen multiethnischen Gemeinde, die des *Vieux Temple de Nouméa*, betraf. Als historisches Gebäude mit guter Sichtbarkeit in der Innenstadt und nur einen Katzensprung vom Kongress und Haussariat¹⁵ entfernt, umfasste diese Gemeinde während der „Ereignisse“, als sie einigen Turbulenzen ausgesetzt war, etwa 60% Kanaken, 30% Europäer und 10% Tahitianer. Dreißig Jahre später gibt es nur zwei oder drei Europäer, die mit Kanaken verheiratet sind. Aber die Krise des *Vieux Temple* beinhaltet nicht nur politische Faktoren; die politische Konfliktdimension ist sogar recht gering.

Die Gemeinde des *Vieux Temple* ist die einzige, die über einen bedeutenden Immobilienbestand und finanzielle Mittel verfügt, die es ihr ermöglichen, ihren Pfarrer zu bezahlen (alle anderen Pfarrer sind Ehrenamtliche). Diese pastorale Position ist daher besonders begehrt. Der seit 2011 amtierende Pastor geriet jedoch mit seinem Ältestenkreis in Konflikt und nachdem er die vollständige Erneuerung seines Ältestenkreises bei einer umstrittenen Generalversammlung 2014 durchgesetzt hatte, wollte ihn seine Kirchenleitung versetzen. Mit der Ablehnung dieser Sanktion veranlasste er seine Ortskirche im Jahr 2015 dazu, sich von der EPKNC zu lösen und sich unter dem Namen „*Église Protestante du Vieux Temple*“ (dt.: „Evangelische Kirche des Alten Tempels“) zu einer vollwertigen Kirche neu zu konstituieren. Die finanziellen, im-

15 Das Wort ist eine Zusammenfügung von „Haut-Commissariat“ und entspricht einer Präfektur.

mobilienwirtschaftlichen und persönlichen Faktoren des Konflikts sind unbestreitbar, aber der entscheidende Faktor ist sittlicher und regionalistischer Natur. Der Kirchengemeinderat, der für die Abspaltung gestimmt hatte, stammt ausschließlich von der Insel Maré. Es besteht daher ein klarer Wunsch nach Autonomie sowohl gegenüber der Kirchenregion „Grande Terre“ als auch gegenüber der Kirchenleitung, die überwiegend von der Insel Lifou aus operiert. Da sich der Vieux Temple in Nouméa, also auf „Grande Terre“, befindet, wurden beleidigende Worte zwischen Pfarrern der „Grande Terre“ und Mitgliedern des Kirchengemeinderates ausgetauscht: „Ihr seid Windsurfer! Geht zurück auf eure Insel!“, worauf geantwortet wurde: „Wir werden euch bei lebendigem Leib auffressen!“.

Diese Krise ist für unser Thema in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Das Spannungsverhältnis zwischen Gastfreundschaft und Nationalismus betrifft auch nach 165 Jahren französischer Präsenz nicht nur die Beziehungen zwischen indigener und fremder Bevölkerung, sondern auch die zwischen den Kanak untereinander. Die Dialektik der Vorkolonialzeit, die durch die Kolonisation untergraben und durch Missionsideologie und christlichen Ethos umgestaltet wurde, wirkt unter neuen Bedingungen immer noch zwischen protestantischen Kanak aus verschiedenen Regionen. Gebräuchliche Bindungen funktionieren in ihrer Ambivalenz: Sie ermöglichen die Aufrechterhaltung von Bündnissen, wirken aber auch als Bremse für das Auflösen bestimmter Beziehungsknoten. Die Lockerung der sittlichen Normen, die mit der Logik der Urbanisierung und des Eintritts in die Marktwirtschaft einhergeht, erzeugt im Gegenzug Identitätsspannungen, eine Erhöhung des „Sitte“-Motivs oder gar philo-sittlicher Fundamentalismen. Der Vieux Temple heißt jedoch eine wachsende Anzahl von Kanak willkommen, die entweder urbanisiert oder auf der Durchreise durch Nouméa waren und mit alten Traditionen brachen. Auch die Haltung des im Vieux Temple amtierenden Pfarrehepaars gegenüber der Sitte wurde infrage gestellt, nachdem eine an sie gerichtete gebräuchliche Geste abgelehnt wurde. Dennoch bleibt die sittliche Positionierung der verschiedenen Konfliktparteien in den sozialen Schichten von Kanak bei der Ausarbeitung von Strategien und bei der Entwicklung der Krise effizient.

Eine Vermittlungsmission im Juli und August 2018 ermöglichte es allen Beteiligten, den Dialog nach drei Jahren des totalen Zusammenbruchs der Beziehungen wieder aufzunehmen. Man verfolgt derzeit den Kurs, die Autonomie der Evangelischen Kirche des Vieux Temple zu bestätigen, jedoch auf Grundlage einer Gemeinschaft zwischen zwei Schwesterkirchen, die privilegierte Partnerschaftsabkommen und Konventionen zwischen ihnen etablieren würde. Dies stellt eine neue, bis heute beispiellose Art der Dialektik zwischen Gastfreundschaft und Feindseligkeit dar.

IV. Fazit

Es ist an der Zeit, zum Ende zu gelangen. Ich möchte meinen Abschluss mit zwei persönlichen Erfahrungen beginnen. Als ich das erste Mal nach Neukaledonien kam, war ich sechzehn Jahre alt, und während meines Aufenthalts traf ich einen Kanak meines Alters. Er lud mich zu seinem Stamm ein, versammelte seine Familie und sagte zu mir: „Hier ist dein Vater, hier ist deine Mutter, hier ist deine Großmutter, hier sind deine Brüder und Schwestern, du bist hier zu Hause und bleibst so lange du willst...“. Ich blieb mehrere Wochen und als ich ging, ergoss sich meine gesamte Adoptivfamilie in Demonstrationen der Traurigkeit, mit starken Tränen und Klagen. Vier Jahre später, während meines zweiten Aufenthaltes, wollte ich melanesische Stämme besuchen, die ein traditionelles Leben führten und sich weigerten, zum Christentum zu konvertieren. Ich fuhr nach Vanuatu und das Frachtschiff im interinsularen Verkehr setzte mich um Mitternacht an einem Strand einer Insel ab, die ich gesichtet hatte. Im Mondlicht ging ich zu Häusern, die in der Ferne erschienen. In einem Stamm weckte die letzte Person, die nicht schlief, alle auf, und so war ich schnell von Dutzenden Menschen jeden Alters umgeben, die mich anfassten und meine Haare berührten. Ich kannte ihre Sprache nicht, also hatte ich keine anderen Kommunikationswege als Gesten, aber ich wurde bald in eine Hütte gebracht.

Mir wurde eine Matte zum Schlafen gegeben, und am nächsten Tag lief alles so ab, als wäre ich Teil des Stammes. So konnte ich sehen, dass die melanesische Gastfreundschaft bei einem traditionellen Stamm in Vanuatu, der kaum Kontakt zur westlichen Welt hatte, und bei einem christlichen Stamm in Neukaledonien, der unter den Bedingungen einer Siedlung das endlose Auf und Ab einer tragischen Kolonialgeschichte erlitten hatte, ähnlich war.

Auf der einen Seite führte die Auseinandersetzung mit dem Spannungsverhältnis zwischen sittlicher Gastfreundschaft und nationalistischer Konfrontation unter den Kanak Neukaledoniens dazu, eine Dialektik von Gastfreundschaft und Feindseligkeit seit der Vorkolonialzeit zu erkennen. Kanakische Kulturen waren dann, wie viele andere, sowohl integrativ als auch von einer klaren kriegerischen Dimension geprägt. Auf der anderen Seite wurde der Eroberungskrieg durch einen doppelten Faktor ausgeschlossen: einerseits die Identifikation der Vorfahren mit dem Land und andererseits der Glaube an die Macht der Vorfahren feindlicher Clans (oder, mit anderen Worten, der geteilte Glaube an die Macht aller ihrer Vorfahren unter allen Clans des Archipels).

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts untergruben missionarische Eingriffe, kombiniert mit den kolonialen Unternehmungen, dieses fragile Gleichgewicht. Die Vorfahren erwiesen sich angesichts einer viel größeren technischen Macht als unwirksam, vor allem in Anbetracht der beispiellosen Etablierung des Eroberungskriegs. Zum ersten Mal in der Geschichte des Archipels gerieten das Land und seine Ressourcen in den Mittelpunkt militärischer Konflikte. Die kanakische Bevölkerung, die besiegt wurde, verschwand fast gänzlich. Die extreme Flexibilität und der Pragmatismus seiner traditionellen, religiösen Mechanismen, die es erlaubten, ineffektive Vorfahren abzulehnen und neue, mächtigere Entitäten anzunehmen, bewahrten sie dennoch vor der Vernichtung, und zwar zum Preis einer relativ komplexen synkretistischen Ausarbeitung. Ironischerweise und beispiellos in ihrer Geschichte mussten die synkretisierten Figuren des Göttlichen, zu denen sich die Kanak hinwandten, nicht nur mit ihren verwandten Feinden, sondern auch mit ihren derzeitigen Siegern geteilt werden. Dennoch zeigen die ideologischen Grundlagen und strategischen Optionen zunächst der Autonomie- und dann der Unabhängigkeitsbewegung die Etablierung einer neuen, synkretistisch inspirierten Dialektik zwischen Gastfreundschaft und Feindseligkeit. Die beiden Beispiele für die jüngste politische Entwicklung des neukaledonischen Archipels bis zum Referendum vom 4. November 2018 und die Krise der Église Protestante de Kanaky – Nouvelle Calédonie (EPKNC) zeigen die Vitalität dieser Dialektik.

Unter den Kanak-Anführern gibt es heute zwei Diskursarten zu diesem Thema. In einer nationalistischen Umgebung vernehmen wir, dass die traditionelle Gastfreundschaft des Kanak-Brauchs von den Weißen verraten wurde und daher zu einer gegenseitigen Feindseligkeit geführt hat, die latent und dann offen war. Dies basiert auf der Metapher, dass das Haus von den Gästen überfallen wird. Umgekehrt wird uns in einer christlichen Umgebung zugetragen, dass die traditionelle Feindseligkeit der heidnischen und kriegerischen Gesellschaft mit der Ankunft der Missionare überwunden wurde und sich in Gastfreundschaft verwandelte. Dieses Schema wird durch die jährliche Inszenierung von Zauberern veranschaulicht, die jedes Jahr anlässlich des Gedenkens an die Ankunft des Evangeliums stattfindet. Zauberer werden in Szene gesetzt, die die gerade gelandeten Evangelisten verhext haben, die sich aber vor einem stärkeren Gott verbeugen und sie im Volk willkommen heißen müssen. In Wirklichkeit bilden diese beiden Thesen (die der verratenen Gastfreundschaft und die der überwundenen Feindseligkeit) die beiden Seiten derselben Beziehung zur Andersartigkeit ab, die sich gegenseitig nähren und anpassen. Die Verabsolutierung nur einer dieser beiden ursprünglichen Figurationen ähnelt einer ideologischen Verblendung. Denn Feindseligkeit wird in der Gastfreundschaft aufrechterhalten und Gastfreundschaft wird im Herzen der Erscheinungen der Feindseligkeit bekräftigt. Keine der beiden Haltungen ist jemals radikal. Die Fremdheit des Fremden verblasst schließlich, sobald man sich mit ihm vertraut macht und sogar indem man gegen ihn ankämpft. Aber trotzdem bleibt der Fremde weiterhin ein Fremder, selbst dann, wenn seine Fremdheit nachlässt, oder er als „nicht mehr fremd“ gilt.

Hospitalité coutumière et confrontation nationaliste en Nouvelle Calédonie

Paradoxes, tensions, reconfigurations

FRÉDÉRIC ROGNON

Je me propose d'examiner la tension entre identité nationale et hospitalité par le truchement d'une étude de cas : celui des Kanak, autochtones mélanésiens de Nouvelle Calédonie, tiraillés entre une hospitalité coutumière et une confrontation nationaliste.

Commençons par une précision d'ordre terminologique¹. Le vocable « Kanak », qui est une insulte dans la langue allemande pour désigner les Turcs et les ex-Yougoslaves (c'est l'équivalent de notre « Bougnoule »), a aussi longtemps été injurieux en français pour désigner les Mélanésiens de Nouvelle Calédonie. Il vient du terme hawaïen « Kanaka », qui veut tout simplement dire « homme ». Il a été intégré au parler français colonial local du fait de son effet de crase entre les mots méprisants de « canaille » et de « macaque ». Mais les autochtones de Nouvelle Calédonie se sont réapproprié le vocable dans les années 1970, en en renversant les connotations dépréciatives en expression de fierté ethnique et nationale, selon le processus classique de l'inversion du stigmaté. La condition d'une telle subversion sémantique était de dé-franciser le terme, en l'écrivant « Kanak » (et non plus « Canaque »), et en le rendant invariable en genre et en nombre (on écrit « des Kanak » et « une femme kanak »). Or c'est cette graphie qui a prévalu, et qui est devenue officielle dans les dictionnaires et les documents administratifs. Cette question terminologique nous introduit directement au cœur de notre sujet : comment le conflit s'est-il négocié entre l'hospitalité (y compris, en l'occurrence, l'hospitalité langagière) et l'engagement nationaliste ? Ou comment la valeur d'hospitalité a-t-elle été assumée dans la confrontation entre deux nationalismes, français et kanak ?

Précisons enfin, pour terminer ces préliminaires, que le présent exposé est l'un des fruits d'une enquête d'anthropologie religieuse menée dans l'archipel de Nouvelle Calédonie, au cours de quatre séjours (1978, 1982, 1986–1989, et 2018) totalisant une durée de quatre années, et s'étendant sur une période de quarante ans (de 1978 à 2018). Cette recherche a donc été menée sur place avant, pendant et après ce que nous sommes convenus d'appeler les « événements », c'est-à-dire les affrontements interethniques de 1984 à 1988 opposant « nationalistes » (favorables à l'indépendance) et « loyalistes » (hostiles à tout séparatisme à l'égard de la Métropole), affrontements qui se sont soldés par une centaine de morts violentes. Mon dernier séjour a précédé de deux mois le référendum d'autodétermination organisé le 4 novembre 2018, trente ans après lesdits affrontements entre deux nationalismes.

Mon étude se déploiera en trois temps. J'examinerai tout d'abord la dialectique entre altérité et hospitalité en régime précolonial, puis j'en analyserai les recompositions et reconfigurations en régime colonial, avant de tenter un éclairage de certains aspects de l'actualité de l'archipel calédonien.

1 Cf. Rognon, F. 1988. *Les primitifs, nos contemporains*. Paris : Hatier (Philosopher au présent), 60–72.

I. Altérité et hospitalité en régime précolonial²

En Nouvelle Calédonie, la confrontation à l'altérité ethnique n'est pas un phénomène strictement contemporain, inhérent à la colonisation. Contrairement à une idée reçue, et à la représentation des sociétés précoloniales comme autant de vases clos, d'isolats culturels autarciques, sans aucun lien avec le monde extérieur, l'assomption de l'altérité ethnique est antérieure à l'arrivée des Européens. L'océan Pacifique était un espace ouvert de circulation, de migrations et de contacts. C'est ainsi que l'on retrouve, en divers points de l'archipel calédonien, des éléments physiques, culturels et linguistiques polynésiens, issus de l'accueil de familles en provenance des îles situées à des milliers de kilomètres à l'Est (îles Tonga, îles Cook, îles Wallis et Futuna...). Ces groupes avaient atterri sur les rivages calédoniens, suite à un conflit intra- ou inter-clanique, ou à une défaite militaire, ou encore à un naufrage accidentel. Et ils étaient intégrés selon une procédure tout à fait originale. En effet, les sociétés kanak précoloniales se singularisaient par le clivage nettement institué à l'intérieur de chaque clan entre d'une part le lignage des « maîtres du sol » (« kavu » en langue Ajie, l'une des trente-cinq langues de l'archipel), qui était le plus anciennement installé et qui comptait en son sein les « prêtres » en relation directe avec les ancêtres, et d'autre part le lignage de la « chefferie », qui était le plus récemment arrivé sur le territoire où les « maîtres du sol » l'avaient accueilli et établi. Le mode d'intégration de l'immigré consistait donc à lui confier la « chefferie ». Précisons que celui que les Français ont appelé le « chef », très mauvaise traduction du terme « orokau », qui signifie « le grand fils », n'avait aucun pouvoir de décision ni de coercition à l'égard du clan, et que sa fonction consistait à maintenir et à symboliser l'unité du groupe, à être sa parole et son porte-parole, à le représenter face à l'étranger. C'est donc lui, un étranger, qui représentera le clan qui l'a accueilli devant les autres étrangers, y compris devant les membres de son ethnie d'origine à l'égard desquels il était devenu lui-même étranger par intégration à ce clan d'accueil. D'où la confusion des Français qui le prendront pour le « chef », le maître et seigneur du groupe au nom duquel il leur parlera et les accueillera.

Les données qui viennent d'être exposées ne doivent surtout pas nous conduire à nous représenter les cultures kanak précoloniales comme foncièrement pacifiques et accueillantes sans aucun discernement ni discrimination. Évitions tout autant les pièges du romantisme que ceux de l'ethnocentrisme. La guerre était un phénomène fréquent. Mais elle n'avait jamais pour enjeu la conquête d'un territoire ou l'appropriation de ressources. Ce point capital était lié aux représentations traditionnelles du monde invisible. Contrairement aux Polynésiens, les Mélanésiens, et notamment ceux de Nouvelle Calédonie, n'étaient pas pourvus d'un panthéon de dieux éternels dotés chacun d'attributs spécifiques. Le monde invisible, dont l'influence restait permanente sur le monde sensible, n'était peuplé que de morts, c'est-à-dire d'entités qui avaient connu dans leur passé la condition de l'homme vivant au sein du monde visible. Et certains d'entre ces morts bénéficiaient d'un processus d'« ancestralisation » : ils subissaient une série de manipulations rituelles qui les érigeaient au statut d'« ancêtres », quasiment déifiés, dits « Bao » en langue Ajie. Une fois promus, ces ancêtres quittaient alors le séjour des morts (situé en un espace souterrain ou sous-marin), pour revenir et demeurer parmi les vivants, tout en restant invisibles. Et les vivants leur rendaient un culte, afin qu'ils interviennent en leur faveur au sein de l'équilibre cosmique. Pour ce faire, les « prêtres » se rendaient auprès d'une anfractuosité de roche où les crânes des morts « ancestralisés » se trouvaient alignés, veillant sur le monde des vivants, et ils s'adressaient à eux sur le mode d'une supplication fervente. Le système de

2 Cette partie reprend les grandes lignes du chapitre suivant : Rognon, F. 2006. « Éthique et politique de la reconnaissance : l'assomption de l'altérité ethnique chez les Kanak de Nouvelle Calédonie ». In *Hospitalité et solidarité*. Éthique et politique de la reconnaissance, éd. Gilbert Vincent, 115–127. Strasbourg : Presses universitaires.

représentations précoloniales se caractérisait donc par la relation d'étroite interdépendance qu'il instaurait entre vivants et ancêtres : ces derniers étaient redevables aux vivants de l'acquisition de leur statut, et en contrepartie ils leur faisaient bénéficier de leur pouvoir et de leur bienveillance. Mais en cas d'inefficacité, l'ancêtre pouvait être répudié par les vivants, c'est-à-dire renvoyé dans le monde des morts et oublié : le système de croyances précolonial se donnait pour foncièrement pragmatique. Les ancêtres ne survivaient, en tant qu'instance transcendante, qu'en fonction de la mémoire des vivants : ils jouissaient ainsi d'un statut à la fois privilégié et relativement précaire.

La première conséquence de cette identification du divin aux entités ancestrales résidait en la multiplication des figures transcendantes, disséminées sur l'ensemble de l'archipel : dans un cadre culturel foncièrement segmenté, chaque clan se référait lui-même à une kyrielle d'ancêtres qu'il ne pouvait nullement partager avec les clans voisins. Or cette représentation plurielle du divin s'inscrivait rigoureusement dans l'espace : la litanie des ancêtres évoqués dans la liturgie de chaque cérémonie culturelle ou sociopolitique (cycle d'initiation, mariage, funérailles, intronisation du « chef »), correspondait à un enchaînement de tertres, depuis le fond de la vallée jusqu'au lieu actuel de résidence, où les ancêtres avaient successivement vécu. Les ancêtres peuplaient donc l'espace des vivants, ou plus exactement les vivants habitaient l'espace des ancêtres. En d'autres termes, la conceptualisation du monde invisible trouvait de vigoureux points d'ancrage dans le paysage quotidien.

La seconde conséquence du culte des ancêtres comme expression des croyances religieuses précoloniales, était donc le lien irréfragable de chaque clan au sol qui constituait son histoire et son espace de vie. Cosmologie, narration généalogique, cadre foncier et paysage social coïncidaient et s'interpénétraient. Les patronymes étaient d'ailleurs généralement des toponymes. Deux formulations récurrentes dans le discours kanak énoncent les modalités d'un tel système de représentations. La première est la métaphore suivante, particulièrement suggestive : « La terre est le sang des morts »³. Ainsi s'exprime l'hyper-localisation de chaque clan, dont l'équilibre vital ne pouvait être assuré qu'en résidant dans telle vallée, au sol irrigué par le sang de ses ancêtres. La seconde locution se donne sous les dehors d'un paradoxe, lui aussi fortement évocateur : « La terre ne nous appartient pas, mais nous appartenons à la terre ». Ainsi se trouve exalté le statut transcendant de l'ancêtre, identifié à tel ou tel tertre dont les vivants dépendent, et dans le même mouvement s'exprime un puissant garde-fou traditionnel contre toute tentative d'appropriation du sol.

La dualité « maître de la terre » / « chef », qui recoupait la dualité « autochtone » / « allochtone » pour structurer le système des dynamiques sociales précoloniales, se nourrissait du lien intime qui reliait le lignage des « maîtres de la terre », par la médiation de leurs prêtres, aux ancêtres, garants de l'équilibre socio-cosmique du groupe. Ainsi les allochtones accueillis par les autochtones bénéficiaient-ils d'une certaine protection temporelle et cosmique en échange de leur fonction représentative. La guerre entre clans voisins ou éloignés ne pouvait pas ne pas tenir compte de ce paramètre. Si d'aventure le lignage vainqueur s'était évertué à s'installer sur la terre des vaincus, la vengeance des ancêtres de ces derniers à son encontre aurait été redoutable : une telle perspective s'avérait suffisamment dissuasive⁴. Cette donnée reposait sur une condition dont la portée s'avère considérable pour notre propos : si les ancêtres ne pouvaient être partagés par des groupes différents, chaque clan reconnaissait néanmoins l'existence des ancêtres des autres clans, et surtout croyait à leur puissance ainsi qu'à leur efficacité. Les facteurs des conflits armés entre groupes voisins concernaient donc uniquement des représailles après un assassinat, des rapt de femmes, les suites de rixes survenues lors de mariages, etc. Ainsi, l'identification des entités ancestrales aux lieux d'habitat avait pour effet de conjurer toute velléité de guerre de conquête.

3 Cf. Guiart, J. 1983. *La terre est le sang des morts*. Paris : Anthropos.

4 Cf. Leenhardt, M. 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris : Institut d'ethnologie, 45.

Les conflits militaires ne se poursuivaient d'ailleurs jamais au-delà d'un certain seuil. Divers mécanismes de réconciliation permettaient de sceller la paix : échange de nœuds ou de bouquets symboliques, don de monnaie de perles de coquillages dont la longueur était calculée en fonction du nombre d'hommes tués au combat, parfois livraison de prisonniers destinés à être mangés⁵. Les ancêtres jouaient alors un rôle plus important dans la paix que dans la guerre : ce sont eux qui décidaient, par la médiation des « prêtres », si le village détruit devait être reconstruit sur le même emplacement ou sur un autre terre de la vallée. Dans ce dernier cas, il convenait d'« ancestraliser » un nouveau mort, et de l'intégrer dans les généalogies.

La guerre ne se trouvait pas seulement limitée par le recours *a posteriori* aux processus traditionnels de réconciliation et aux accords de paix. Les fréquentes alliances matrimoniales et les nombreux échanges commerciaux entre différents groupes contribuaient grandement à la prévenir. Ces phénomènes doivent eux aussi nous faire renoncer à toute représentation des sociétés kanak précoloniales comme autant d'isolats culturels : en réalité, les clans étaient en contact permanent les uns avec les autres, soit par la guerre, soit par le mariage, soit par le commerce. Les échanges les plus fréquents concernaient les fruits du sol cultivés par les clans de la montagne et des fonds de vallée, contre les fruits de la plage et de la mer, recueillis et pêchés par les clans du littoral. Or, du fait de l'identification des ancêtres à la terre, ces produits échangés ne pouvaient être compris que comme les bienfaits issus de la coopération entre le travail des vivants et l'activité des ancêtres auxquels étaient rendus des cultes de fertilité. Mais un autre type d'échange, non-marchand pour sa part, impliquait au moins autant les entités ancestrales. Comme dans d'autres archipels mélanésien, selon le témoignage de Bronislaw Malinowski⁶ et l'étude de Marcel Mauss⁷, l'ensemble des îles de la Nouvelle Calédonie étaient intégrées dans un vaste système de dons et de contre-dons d'objets de prestige, sans aucune valeur commerciale : de grandes haches en jade circulaient dans un sens, et des colliers et bracelets de coquillages dans l'autre, sans autre fonction que de nourrir des alliances symboliques. Ainsi ces bijoux revenaient, après un certain nombre de décennies, à leur point d'origine. Or on évoquait les ancêtres qui, de leur vivant, les avaient reçus de la part de tel clan, avant de les transmettre à tel autre, au cours de cérémonies grandioses censées actualiser et affermir les alliances de génération en génération. Ainsi la légitimation ancestrale s'imposait comme un atout fondamental dans le maintien des échanges pacifiques, et partant dans la reproduction d'un système de prévention des conflits guerriers.

Le rapide tableau que nous venons de dresser des dynamiques sociales précoloniales nous conduit à discerner dans les représentations comme dans les pratiques culturelles antérieures à l'arrivée des Européens, une dialectique entre hospitalité et hostilité. Ces deux pôles des modalités traditionnelles d'assomption de l'altérité s'ajustaient mutuellement, chacun renvoyant à l'autre, chacun trouvant en l'autre à la fois son vecteur et sa limite. Et c'est à l'évidence le système de représentations du monde invisible, notamment des entités ancestrales, qui régulait les mouvements de balancier d'une telle dialectique. Il s'agit à présent d'analyser les mutations induites dans cet équilibre par l'irruption de l'univers occidental sur les rivages calédoniens.

II. Altérité et hospitalité en régime colonial

Le premier contact du monde mélanésien de Nouvelle Calédonie avec l'Occident date de 1774, lors de la découverte de l'archipel par le capitaine Cook. Les Kanak prennent ces hommes blancs pour des ancêtres qui auraient recouvré leur visibilité, mais auraient conservé la cou-

5 Cf. Ibid., 43–46.

6 Cf. Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres : Routledge and Kegan Paul.

7 Cf. Mauss, M. 1950. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». In *Sociologie et anthropologie*, éd. Marcel Mauss, 174–194. Paris : PUF.

leur blanche du pays des morts. Néanmoins ils réaliseront rapidement leur méprise, par un simple test d'identification : ils offriront à leurs visiteurs un poisson d'une espèce vénéneuse, que ceux-ci mangeront et dont ils seront malades ; s'ils avaient réellement été des ancêtres, le poisson n'aurait eu aucun effet sur eux⁸. Il s'agit donc de les accueillir comme des étrangers, et non comme des ancêtres. Car après ce malentendu initial, les Kanak doivent admettre que les Blancs, qui arrivent par dizaines, puis par centaines, pour s'installer sur leurs îles, ne sont guère que des êtres humains comme eux, quoique dotés d'une capacité technique bien supérieure à la leur. Or ils comprendront bientôt que ces étrangers ont aussi l'intention de leur révéler l'identité du Dieu qui les a pourvus d'une telle puissance.

Les premiers missionnaires arrivent en 1840, et adoptent diverses stratégies⁹. La Mission mariste, soutenue, au besoin militairement, par la France, s'implante sur le modèle des « Réductions » jésuites du Paraguay, réorganisant la société mélanésienne dans un espace clos, autour des missionnaires européens (et généralement d'un personnel clérical étranger pléthorique), sur la base de l'enseignement en français de la doctrine catholique. La Mission protestante, d'origine britannique, procède tout à fait différemment : elle envoie des évangélistes polynésiens qui, d'îles en îles depuis Tahiti en direction de l'Ouest, jusqu'aux îles Loyauté, préparent le terrain pour les pasteurs anglais : c'est donc une première évangélisation des Océaniens par les Océaniens. Ces évangélistes sont accueillis selon les chemins coutumiers du fait de leur cousinage avec les Kanak, parmi lesquels ils retrouvent leurs propres compatriotes accueillis et intégrés avant eux. Mais ils s'illustrent souvent par une attitude iconoclaste : les représentations plastiques des ancêtres subissent des autodafés au nom de la lutte contre l'idolâtrie, et les fêtes traditionnelles seront abolies à cause de leur caractère sexuel trop prononcé aux yeux des prosélytes. Néanmoins, ils sauvegardent les langues locales, dans lesquelles les missionnaires britanniques traduiront assez rapidement les Écritures.

La conversion des Kanak au christianisme, ou plus exactement à un christianisme syncrétisé, va avoir lieu dans des délais assez brefs, et ce pour des raisons tant sociopolitiques que proprement religieuses. La France ayant pris possession de la Nouvelle Calédonie en 1853 pour y instaurer un bagne, les bagnards libérés après l'accomplissement de leur peine s'installent sur place et colonisent l'intérieur des terres, refoulant les Kanak dans le fond des vallées. De nombreuses chroniques tragiques émaillent l'histoire coloniale. On sait qu'un colon a déposé sur une plage une valise contenant des vêtements qui avaient été portés par des varioleux ; quelques semaines plus tard, il a pu venir s'installer, ayant fait « place nette »... La colonisation pénale débouche donc sur une colonisation de peuplement. Ces spoliations foncières provoquent diverses rébellions localisées, immédiatement réprimées dans le sang. Puis, en 1878, éclate une révolte à l'échelle de l'ensemble de l'île principale, qui manque de peu de rejeter les Blancs à la mer. Les renforts étant arrivés à temps, l'armée française écrase l'insurrection : il y a des milliers de morts. Les Kanak sont désormais cantonnés dans des « Réserves » exiguës situées sur les moins bonnes terres, dont ils ne peuvent sortir sans autorisation. Ce cloisonnement a pour effet non seulement d'éloigner les clans de leurs tertres d'origine, mais de provoquer l'éclatement de nombreuses familles, disséminées entre plusieurs « Réserves » étanches, et de regrouper au sein d'un même espace clos des lignages jusqu'alors ennemis¹⁰. De désespoir, un grand nombre de Kanak vont se laisser mourir, noyant leur affliction dans l'alcool, renonçant à faire des enfants, et même organisant des pendaisons collectives de tribus entières. En 1902, il ne reste plus que

8 Cf. Dousset-Leenhardt, R. 1978. *Colonialisme et contradictions. Nouvelle Calédonie, 1878–1978*. Paris : Éditions bHarmattan, 39f.

9 Cf. Rognon, F. 2018. *Maurice Leenhardt. Pour un „Destin commun“ en Nouvelle Calédonie*. Lyon : Éditions Olivétan (Figures protestantes), notamment 24–31.

10 Cf. Saussol, A. 1979. *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle Calédonie*. Paris : Société des océanistes (Publications de la Société des océanistes 40) ; Naepels, A. 1998. *Histoire de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houzïlou (Nouvelle Calédonie)*. Paris : Belin (Socio-histoires).

10 000 Kanak, contre 100 000 environ un demi-siècle plus tôt. On s'attend donc à une extinction rapide de la race. Du point de vue des représentations religieuses, les entités ancestrales de la société précoloniale se sont avérées impuissantes face à l'envahisseur. Elles se verront par conséquent globalement répudiées. Et ce n'est qu'au prix de la conversion à un christianisme syncrétisé, mais aussi de l'adoption d'un code moral missionnaire très strict qui interdit par exemple toute consommation d'alcool, que la courbe démographique alors en chute libre, va très progressivement, au début du XX^e siècle, se redresser puis s'affirmer. Les Kanak évoquent encore aujourd'hui cet épisode de leur histoire, transmis par la tradition orale, sur le mode d'une résurrection : l'Évangile leur a apporté le Salut, non seulement le Salut des âmes, mais le Salut physique, le Salut au sens premier et immédiat du terme, c'est-à-dire la santé et la survie. Cette représentation d'une résurrection à l'échelle d'un peuple est tout à fait nette dans l'investissement messianique opéré sur la personne du missionnaire protestant Maurice Leenhardt¹¹.

L'obsolescence des entités ancestrales précoloniales se révèle donc face à un phénomène alors inédit en Nouvelle Calédonie : la guerre de conquête. Les Européens vont en effet s'appropriier les terres autochtones en vue d'accéder aux ressources qu'ils convoitent : les vastes espaces des plaines de la côte Ouest pour y instaurer un élevage hyper-extensif inspiré de l'Ouest américain et de l'Australie (on y compte en moyenne quatre hectares par tête de bétail), et les reliefs de la côte Est et du Nord qui recèlent le précieux minerai de nickel, bientôt exploité à ciel ouvert. Pris en étau, expulsés de leurs territoires traditionnels, c'est-à-dire, selon leurs représentations, du sol irrigué par le sang de leurs ancêtres, les Kanak n'avaient plus le choix qu'entre disparaître ou adopter le Dieu de leurs vainqueurs. Ceux qui ont opté pour la seconde solution ont survécu, protégés par les Missions avant de bénéficier peu à peu, au prix de nouveaux soubresauts, d'une partie de la puissance qui venait de faire irruption sur leur archipel.

Il n'est donc pas surprenant que les prodromes du mouvement autonomiste aient surgi en milieu missionnaire. Contrairement à tous les autres archipels mélanésiens (Vanuatu, îles Salomon, Papouasie Nouvelle Guinée), la Nouvelle Calédonie a été relativement épargnée par les phénomènes que l'on a qualifiés de « culte du cargo » : la naissance de nouvelles religions de type millénariste caractérisées par l'attente d'un bateau chargé de biens matériels envoyés par les ancêtres, et que les Blancs auraient détournés à leur profit. Malgré la présence massive des Américains en Nouvelle Calédonie durant la guerre du Pacifique, les Kanak ont moins cultivé l'image de l'étranger à expulser pour récupérer les richesses dont il jouit indûment, que celle de l'étranger à accueillir pour partager avec lui les fruits du progrès technique.

Les revendications d'autonomie ont cédé la place, dans les années 1970, à des discours nationalistes plus radicaux, lorsque les Kanak se sont rendu compte qu'ils avaient été intentionnellement mis en minorité dans leur propre pays par une colonisation de peuplement. Les Kanak étaient tout juste majoritaires dans les années 1950, ils sont 46% à la fin des années 1970, après le boom du nickel. Aujourd'hui, ils sont 106 000, c'est-à-dire qu'ils ont retrouvé leur niveau démographique du début de la colonisation, mais ils ne représentent plus que 39% de la population. Signalons que la Nouvelle Calédonie est la seule région française où le Front National (à présent Rassemblement National) est favorable, et même extrêmement favorable, à une immigration massive... ! Les Kanak ont alors commencé à remettre en question le système démocratique appliqué en régime colonial, et l'image que l'on garde des « événements » de 1984 est celle du leader Eloi Machoro brisant une urne à coups de hache. La métaphore convoquée pour justifier une telle insurrection, est celle, récurrente à l'époque en milieu nationaliste, de l'abus du devoir d'hospitalité : « Imaginez, disait-on alors, qu'un homme accueille un ami dans sa maison, puis que cet ami invite d'autres amis, et que lorsque le propriétaire des lieux estime que ses invités abusent de son hospitalité, ceux-ci décident de voter pour décider de la marche

11 Cf. Zorn, J.-F. 1993. *Le grand siècle d'une Mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*. Paris : Karthala, 299–315 ; Rognon, F. 2018. *Maurice Leenhardt. Pour un „Destin commun“ en Nouvelle Calédonie*. Lyon : Éditions Olivétan (Figures protestantes).

de la maison. Ainsi, poursuivaient les militants nationalistes, nous Kanak avons été mis en minorité par ceux que nous avons accueillis. Et maintenant ils nous proposent de voter. C'est une perversion de la démocratie ».

Mais les Églises chrétiennes issues des Missions ont également joué un rôle décisif dans la canalisation du mouvement nationaliste kanak au cours des années 1980. L'Église Évangélique (c'est-à-dire « protestante »), notamment, a fait le choix d'accompagner son peuple dans ses velléités d'indépendance, mais en prônant toujours la non-violence. Et elle a érigé à l'échelle de l'archipel, et transposé sur la dualité entre Kanak et autres ethnies, le principe traditionnel de la distinction entre les « maîtres du sol » (c'est-à-dire les Kanak) et la « chefferie » (c'est-à-dire les autres ethnies). Les nationalistes chrétiens ont ainsi adopté la notion de « droit d'accueil » à l'égard des non-Kanak, « victimes de l'histoire » disait-on notamment au sujet des descendants de bagnards, à condition que ceux-ci reconnaissent les Kanak comme « premiers occupants » de la terre. Le slogan de l'époque était le suivant : « Reconnaissez le peuple kanak, afin qu'à son tour il vous reconnaisse ». C'est donc sous l'influence des milieux d'Églises que la thématique de la « reconnaissance » est devenue décisive dans la revendication nationaliste. Souvenons-nous qu'Eloi Machoro était catéchiste, de même que Rock Wamytan, que Jean-Marie Tjibaou était prêtre, et que son assassin Djubelly Wea était pasteur... L'idéologie du mouvement indépendantiste est fondamentalement marquée par le prisme missionnaire¹².

En 1988, les nationalistes semblent avoir changé de stratégie, pour adopter une logique de guerre civile. La tragique prise d'otages de la grotte d'Ouvéa, en avril-mai 1988, reste dans les mémoires. S'agissait-il d'une prise d'autonomie à l'égard des normes éthico-religieuses inculquées par les Églises ? Et par conséquent du passage du paradigme de l'hospitalité à celui de l'hostilité ? Ce n'est pas certain. La réalité me semble plus nuancée. J'étais alors professeur de philosophie au lycée protestant kanak de Nouméa, et plusieurs de mes élèves avaient des grands frères parmi les preneurs d'otages. Et ils me disaient : « Nous savons qu'ils ne les tueront pas. Ils vont les libérer en échange d'une reconnaissance du peuple kanak en tant que « premier occupant » de ce pays, afin que le peuple autochtone puisse à son tour reconnaître les autres ethnies venues s'installer après lui. Et cette « reconnaissance » donnera lieu à un échange coutumier de biens symboliques ». Et c'était en effet ce qui était prévu de la part des ravisseurs, et ce qui se préparait dans la grotte (par ailleurs lieu sacré d'invocation des ancêtres), comme on s'en est rendu compte après l'assaut. Cette stratégie terroriste d'extrême violence relevait malgré tout d'une logique de demande de « reconnaissance ». Le terme « otage » en français est d'ailleurs de même racine que les termes « hôte », « hospitalité » et « hostilité ». Au risque de paraître provocateur, je dirai que dans la conception nationaliste kanak, une prise d'otages est en quelque sorte une hospitalité imposée qui s'inscrit dans un cadre d'hostilité réciproque... L'assaut de la grotte par l'armée française, le 5 mai 1988, en a décidé autrement : il a permis la libération de tous les otages, sains et saufs, au prix de la mort de deux militaires et de dix-neuf Kanak, dont au moins cinq exécutés après la reddition, tous citoyens français¹³.

III. Altérité et hospitalité dans l'actualité de l'archipel calédonien

Le massacre d'Ouvéa, resté dans la mémoire calédonienne comme un profond traumatisme, aurait pu déboucher sur une véritable guerre civile. Déjà, le bilan des « événements » était particulièrement lourd : une centaine de morts pour raisons politiques. Il faut indiquer que, compte

12 Cf. Rognon, F. 1990. *Conversion, syncrétisme et nationalisme. Analyse du changement religieux chez les Mélanésien de Nouvelle Calédonie*. Paris : Thèse de doctorat, Université de Paris X (Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative).

13 Cf. Legorjus, P. 1990. *La morale et l'action*. Paris : Fixot ; Legorjus, P./Follorou, J. 2011. *Ouvéa, la République et la morale*. Paris : Plon.

tenu du nombre fort modeste d'habitants sur le territoire, transposé à la population métropolitaine, ce chiffre signifierait un bilan de 32 000 morts – c'est-à-dire l'équivalent d'une guerre civile et un véritable cataclysme politique (même à la fin de la guerre d'Algérie, le nombre de victimes à déplorer sur le territoire de la Métropole était très loin d'atteindre ce niveau). Cette guerre civile a été enrayée par une « Mission du dialogue » dépêchée sur place par Michel Rocard fraîchement nommé Premier ministre, puis par les « Accords de Matignon », signés en juin 1988 entre les indépendantistes et les loyalistes, qui ont ouvert une période de paix de plusieurs décennies. Un an jour pour jour après l'assaut de la grotte d'Ouvéa, cependant, les deux principaux leaders indépendantistes, Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné, étaient assassinés par un Kanak extrémiste, Djubelly Wea (à son tour abattu par un garde du corps), qui considérait la poignée de mains de Matignon comme une trahison des dirigeants envers leur peuple. L'électrochoc provoqué par cette ultime tragédie a eu pour effet d'affermir l'engagement des anciens adversaires dans une coexistence pacifique : depuis trente ans, il n'y a plus eu un seul homicide de type politique. Les « Accords de Matignon » reposaient sur des concessions mutuelles : les indépendantistes renonçaient à l'indépendance immédiate ; les loyalistes acceptaient un rééquilibrage économique vigoureux au profit des régions kanak, la formation de plusieurs centaines de cadres kanak, une amnistie pour les détenus incarcérés au cours des « événements », et un gel du corps électoral ; enfin, tous envisageaient un référendum d'autodétermination au bout de dix ans. En 1998, indépendantistes et loyalistes s'accordèrent, par consensus, pour poursuivre le processus de rééquilibrage et pour reporter le référendum de quinze à vingt ans : ce fut l'« Accord de Nouméa », dont le préambule établit la légitimité du peuple autochtone sur sa terre, met en exergue les ombres de la période coloniale sans pour autant oublier d'en mentionner les lumières, et trace un avenir de partage. C'est ici que surgit la notion de « Destin commun ».

L'expression « Destin commun » est un concept-valise, investi fort différemment par les uns et les autres : avec la France ou sans la France. Néanmoins, c'est ce concept, invoqué sur un mode inflationniste depuis 1998, qui a conduit la Nouvelle Calédonie à suivre un chemin de relative sérénité jusqu'au référendum de 2018. Trente ans après les affrontements sanglants que nous avons évoqués, le territoire est méconnaissable : de nombreux cadres kanak ont été formés et occupent des postes de responsabilité, les indépendantistes gèrent deux Provinces sur trois et s'initient ainsi à l'exercice du pouvoir, ils détiennent une mine de nickel et ont créé une véritable ville au Nord, le territoire a hérité de toutes les compétences non-régaliennes et bénéficie ainsi d'une large autonomie ; enfin, les relations inter-ethniques sont beaucoup moins clivées qu'autrefois. On assiste donc à un lent processus de décolonisation, relativement paisible. Et pourtant...

On aurait tort de tablez trop vite sur la réalisation d'une hospitalité réciproque. La tension entre deux nationalismes est loin de s'être dissipée. Le climat général qui régnait à l'approche du référendum du 4 novembre 2018 aurait pu faire illusion : aucune tension palpable, aucun graffiti sur les murs, les meetings ne faisaient pas recette, et surtout les Calédoniens faisaient des projets et des emprunts comme si rien d'extraordinaire n'allait se passer au-delà de la consultation électorale. Aucune rupture n'était prévisible : nous n'étions ni en Algérie en 1962, ni à Djibouti en 1977, ni même au Vanuatu en 1980. Les sondages publiés par le quotidien local (explicitement loyaliste) prévoyaient 22% pour l'indépendance : on avait l'impression que les Kanak, ayant pris goût à la hausse de leur niveau de vie, avaient globalement cessé d'être indépendantistes. La jeunesse, en particulier, semblait dépolitisée.

Il convenait cependant de rester attentif aux discours des uns et des autres. Du côté loyaliste, l'illusion du reflux des idéaux indépendantistes chez les Kanak conduisait certains leaders à réclamer la fin du processus de rééquilibrage, à remettre en question le gel du corps électoral (qui n'attribue le droit de vote qu'à ceux qui étaient présents sur le territoire en 1988 et à leurs descendants), et à rayer d'un trait de plume la perspective d'un second et d'un troisième référendums, prévus par l'« Accord de Nouméa », en cas de résultat négatif en 2018. Du côté indépendantiste, cette attitude jugée fort peu « loyale » des loyalistes produisait un certain durcissement, et la crainte d'un résultat décevant lors du scrutin ouvrait la porte à une radicalisation : plus précisément à une remise en cause du principe même de la démocratie en régime colonial

(notamment en colonie de peuplement) ; le Parti Travailleiste (mouvement indépendantiste et ouvrieriste radical) a alors décidé de boycotter le référendum, qui selon lui ne devrait être ouvert qu'aux Kanak. Enfin, on vit apparaître dans la presse indépendantiste une formule identique à celle qui fleurit dans les manifestations du Front National en Métropole : « On est chez nous ! »

Ainsi, les discours se construisent en miroir : les recrudescences d'hostilité se nourrissent mutuellement, à l'instar des nationalismes, rivaux par définition. La dialectique entre hospitalité et confrontation joue dans chacun des deux camps, colonial et anticolonial, et de ce fait l'impact des évolutions respectives est réciproque : lorsque l'un des camps fait preuve d'ouverture, l'autre tend à suivre le mouvement, tandis que la crispation de l'un d'eux produit chez l'autre la même réaction mimétique. Au sein de la famille indépendantiste, on repère ainsi aussi bien, selon les moments, une politique de la main tendue (l'indépendance n'étant plus conçue qu'en association avec la France, et sans aucune exclusion) et la réaffirmation d'une identité ethno-nationale (par la reprise du motif fantasmé du « Grand Remplacement », inspiré des idéologues islamophobes en Europe).

Le 4 novembre 2018, les Calédoniens concernés, ceux qui constituaient le corps électoral restreint, étaient invités à se prononcer sur la question suivante : « Voulez-vous que la Nouvelle Calédonie accède à la pleine souveraineté et devienne indépendante ? » Les résultats déjouèrent tous les sondages : 80,62% de participation, 43,3% de « oui », 56,7% de « non ». La dépolitisation des jeunes Kanak, le rejet des règles démocratiques exprimé par les consignes de boycott, et le reflux de l'aspiration à l'indépendance ont été clairement démentis. Contre toute attente, la victoire du camp loyaliste parut trop étonnante pour remettre en question la poursuite du processus et l'organisation de nouveaux référendums deux ou/et quatre ans plus tard. Les indépendantistes ont d'ailleurs fêté leur défaite à l'instar d'une victoire, tandis que les loyalistes victorieux affichaient leur déception. De fait, les cartes se trouvaient rebattues, et le jeu démocratique relancé. Paradoxalement, mais aussi de manière fort révélatrice, le score inédit des partisans de l'autodétermination a pu être interprété selon les deux logiques, nullement incompatibles, du nationalisme et de l'hospitalité : la cause indépendantiste se sent renforcée, et le processus d'accueil mutuel va probablement se poursuivre. Chacun des deux pôles a besoin de l'autre pour se réaliser, il nourrit l'autre tout en se nourrissant de lui.

Une autre mutation afférente à l'archipel calédonien pourra confirmer cette dialectique et ces recompositions : il s'agit de la situation de l'Église protestante. L'Église Évangélique en Nouvelle Calédonie et aux Îles Loyauté (EENCIL), issue de la Mission de Paris qui lui a accordé son autonomie en 1960, a changé de nom en 2013 pour s'appeler désormais : Église Protestante de Kanaky – Nouvelle Calédonie (EPKNC). Ce choix confirmait la prise de position, survenue en 1979, de l'Église en faveur de l'indépendance, mais aussi s'inscrivait clairement dans le cadre du « Destin commun » : le Synode qui a pris cette décision n'a pas opté pour la dénomination « Église Protestante de Kanaky », mais a préféré accoler les deux appellations potentielles du territoire. C'est selon la même logique que, depuis quelques années – situation unique en France et dans ses Outre-Mers –, tous les bâtiments publics, des mairies jusqu'au Congrès, affichent les deux drapeaux : tricolore et kanak. Mais la petite minorité européenne au sein du protestantisme calédonien n'a pas supporté d'être membre d'une « Église de Kanaky », et a préféré se retirer.

Cette hémorragie des familles blanches a rendu l'EPKNC, qui comptait déjà en son sein 95% de Kanak, quasiment ethniquement homogène. Mais cette tension n'a fait que se surajouter à une violente crise interne à l'EPKNC, qui concernait plus précisément, depuis quelques années, les relations entre l'ensemble de l'Église et sa seule paroisse pluriethnique : le Vieux Temple de Nouméa. Bâtiment historique, bénéficiant d'une forte visibilité en Centre-ville, à deux pas du Congrès et du Haussariat¹⁴, la paroisse du Vieux Temple comprenait, durant les « événements », alors qu'elle était soumise à quelques turbulences, environ 60% de Kanak, 30%

14 Le terme est une contraction de « Haut-Commissariat » et correspond de la sorte à « préfecture ».

d'Européens, et 10% de Tahitiens. Trente ans plus tard, on ne compte plus que deux ou trois Européens, mariés à des Kanak. Mais la crise qui affecte le Vieux Temple n'a pas seulement des facteurs politiques : la dimension politique du conflit est même passablement marginale.

La paroisse du Vieux Temple est la seule qui dispose d'un parc immobilier conséquent, et de moyens financiers lui permettant notamment de rémunérer son pasteur (tous les autres pasteurs sont bénévoles). Ce poste pastoral est donc particulièrement convoité. Or le pasteur en place depuis 2011 est entré en tension avec son Conseil, puis après avoir obtenu le renouvellement complet de celui-ci lors d'une Assemblée Générale controversée en 2014, avec sa direction d'Église qui a voulu le déplacer ; refusant cette sanction, il a conduit son Église locale, en 2015, à faire sécession d'avec l'EPKNC et à se constituer Église à part entière, sous le nom d'« Église Protestante du Vieux Temple ». Les facteurs financiers, immobiliers et personnels du conflit sont indéniables, mais le vecteur décisif est coutumier et régionaliste : le Conseil presbytéral qui a voté la scission est entièrement originaire de l'île de Maré. On relève donc une nette volonté d'autonomie vis-à-vis de la Région « Grande Terre » de l'Église et de la direction de celle-ci à dominante originaire de l'île de Lifou. Le Vieux Temple se situant à Nouméa, donc sur la Grande Terre, des paroles insultantes ont été échangées entre des pasteurs de la Grande Terre et des membres du Conseil presbytéral : « Vous êtes des planches à voile ! Vous allez retourner dans votre île ! », ce à quoi il a été répondu : « On va vous manger tout cru ! »

Cette crise intéresse notre sujet à plus d'un titre. La tension entre hospitalité et nationalisme ne concerne pas seulement, même après 165 ans de présence française, les relations entre autochtones et allochtones, mais aussi celles qu'entretiennent les Kanak entre eux. La dialectique présente en période précoloniale, mise à mal par la colonisation, reconfigurée par l'idéologie missionnaire et par l'*ethos* chrétien, joue toujours, sous des modalités inédites, entre Kanak protestants originaires de diverses régions. Les liens coutumiers fonctionnent dans leur ambivalence : ils permettent de maintenir des alliances, mais aussi constituent un frein au dénouement de certains nœuds relationnels. Le relâchement des normes coutumières, concurrencées par les logiques de l'urbanisation et de l'entrée dans l'économie de marché, produit en retour des crispations identitaires, une exaltation du motif de « la-Coutume », voire des intégrismes philo-coutumiers. Or, le Vieux Temple accueille un nombre croissant de Kanak « en rupture de Coutume », soit urbanisés, soit de passage à Nouméa. L'attitude du couple pastoral en poste au Vieux Temple vis-à-vis de la coutume a également été mise en question, après qu'un geste coutumier qui lui était adressé ait été récusé. Il n'en demeure pas moins que le positionnement coutumier des différents acteurs du conflit dans la stratification sociale kanak demeure efficient dans l'élaboration des stratégies et dans l'évolution de la crise.

Une mission de médiation à l'œuvre au cours des mois de juillet et août 2018 a permis à tous les protagonistes de renouer le dialogue, après trois ans de rupture relationnelle totale. On s'oriente actuellement vers la validation de la prise d'autonomie de l'Église Protestante du Vieux Temple, mais sur le mode d'une communion entre deux Églises-sœurs qui noueraient entre elles des accords et des conventions de partenariats privilégiés. Nouvelle modalité, encore inédite à ce jour, de dialectique entre hospitalité et hostilité.

IV. Conclusion

Il est temps de conclure. Je commencerai ma conclusion en évoquant deux expériences personnelles. La première fois que j'ai été en Nouvelle Calédonie, j'avais seize ans, et au cours de mon séjour j'ai rencontré un Kanak de mon âge. Il m'a invité dans sa tribu, il a rassemblé sa famille, et il m'a dit : « Voilà ton père, voilà ta mère, voilà ta grand-mère, voilà tes frères et sœurs, tu es chez toi ici et tu restes le temps que tu veux... » Je suis resté plusieurs semaines, et au moment de partir toute ma famille d'adoption s'est épanchée dans des démonstrations de tristesse, avec force larmes et lamentations. Quatre années plus tard, lors de mon second séjour, j'ai voulu visiter des tribus mélanésiennes qui vivaient selon la tradition, et refusaient de se convertir au christianisme. Je suis allé au Vanuatu, et le cargo inter-îles m'a laissé à minuit sur une plage d'une

île que j'avais repérée ; j'ai marché au clair de lune, vers des foyers qui apparaissaient au loin, et une fois dans la tribu, la dernière personne qui n'était pas endormie a réveillé tout le monde, et j'ai rapidement été entouré de dizaines de personnes de tous âges, me palpant et me touchant les cheveux ; j'ignorais leur langue, je n'avais donc pas d'autre moyen de communication que les gestes, mais j'ai bientôt été conduit dans une case, on m'a désigné une natte pour dormir, et dès le lendemain tout se passait comme si je faisais partie de la tribu. J'ai ainsi pu constater que l'hospitalité mélanésienne était analogue dans une tribu traditionnelle du Vanuatu, qui avait à peine eu de contacts avec le monde occidental, et dans une tribu chrétienne de Nouvelle Calédonie, qui avait subi les soubresauts sans fin d'une histoire coloniale tragique, selon les modalités d'une colonisation de peuplement.

Dans les pages précédentes, l'examen de la tension entre hospitalité coutumière et confrontation nationaliste chez les Kanak de Nouvelle Calédonie nous a conduits à discerner une dialectique entre hospitalité et hostilité, dès la période précoloniale. Les cultures kanak étaient alors, comme bien d'autres, à la fois intégratrices et marquées par une nette dimension guerrière. En revanche, la guerre de conquête en était exclue, du fait d'un double facteur : d'une part l'identification des ancêtres à la terre, et de l'autre la croyance au pouvoir des ancêtres des clans ennemis (ou, en d'autres termes, le partage entre tous les clans de l'archipel de la croyance à la puissance de tous leurs ancêtres).

À partir du milieu du XIX^e siècle, les interventions missionnaires, alliées à l'entreprise colonisatrice, ont mis à mal ce fragile équilibre. Les ancêtres se sont avérés inefficaces devant une puissance technique bien supérieure, et surtout devant l'instauration inédite de la guerre de conquête. Pour la première fois dans l'histoire de l'archipel, la terre et ses ressources deviennent l'enjeu de conflits militaires. La population kanak, vaincue, manque de disparaître. L'extrême souplesse et le pragmatisme foncier de ses mécanismes religieux traditionnels, qui autorisaient la répudiation des ancêtres inefficaces et l'adoption de nouvelles entités plus puissantes, la sauvent néanmoins de l'anéantissement, au prix d'une élaboration syncrétique relativement complexe. Ironie de l'histoire, et situation inédite dans leur histoire, les figures syncrétisées du divin auxquelles les Kanak se convertissent doivent être partagées, non seulement avec leurs ennemis héréditaires, mais avec leurs vainqueurs du moment. Néanmoins les fondements idéologiques et les options stratégiques du mouvement autonomiste, puis indépendantiste, révèlent l'instauration d'une nouvelle dialectique, d'inspiration syncrétique, entre hospitalité et hostilité. Les deux exemples de l'évolution politique récente de l'archipel néo-calédonien, jusqu'au référendum du 4 novembre 2018, et de la crise rencontrée par l'Église protestante de Kanaky – Nouvelle Calédonie (EPKNC), illustrent la vitalité de cette dialectique.

On repère aujourd'hui deux types de discours à ce sujet chez les leaders kanak. En milieu nationaliste, on entend dire que l'hospitalité traditionnelle de la coutume kanak a été trahie par les Blancs, et s'est donc convertie en hostilité réciproque, larvée puis ouverte. On invoque à ce sujet la métaphore de la maison envahie par les invités. Inversement, en milieu chrétien, on entend dire que l'hostilité traditionnelle de la société païenne et guerrière a été dépassée lors de l'arrivée des missionnaires, et s'est convertie en hospitalité. On illustre ce schéma par la mise en scène, chaque année, à l'occasion de la commémoration de l'arrivée de l'Évangile, de sorciers qui jettent des sorts sur les évangélistes à peine débarqués, mais qui doivent s'incliner devant un Dieu plus fort, et les accueillir au sein du peuple. En réalité, ces deux thèses (celle de l'hospitalité trahie, et celle de l'hostilité dépassée) constituent les deux versants d'un même rapport à l'altérité, qui se nourrissent et s'ajustent mutuellement. L'absolutisation d'une seule de ces deux figurations génétiques s'apparente à une occultation idéologique. Car l'hostilité se maintient au sein des pratiques d'hospitalité, et l'hospitalité s'affirme au cœur même des manifestations d'hostilité. Aucune des deux postures n'est jamais radicale. L'étrangeté de l'étranger finit par s'estomper à force de le fréquenter, et même de le combattre. Mais l'étranger reste un étranger, même lorsque son étrangeté s'amenuise, même lorsqu'il cesse d'être étrange.

Haltung gegenüber den Rechtsextremen

Pastoraler Ansatz

FRITZ LIENHARD

„Silete Theologi in munere alieno“: Theologen – und mittlerweile auch Theologinnen – sollen zu Dingen schweigen, die ihnen fremd sind. So sprach der Jurist Alberico Gentili im sechzehnten Jahrhundert.¹ Und in der Tat ist für Theolog*innen Vorsicht geboten, wenn sie sich in Bereichen bewegen, in denen ihre Kompetenz nicht die ihrer Mitmenschen übersteigt. Aber andererseits sind wir uns gegenwärtig der Grenzen der „funktionalen Differenzierung“ bewusst, die darin besteht, auf die wachsende Komplexität der modernen Gesellschaft durch Spezialisierung zu reagieren. Es ist bekannt, dass Spezialist*innen fast alles über fast nichts wissen... wohingegen Generalist*innen fast nichts über fast alles wissen, und das ist im Grunde nicht besser... Das Ergebnis ist eine Spaltung zwischen den europäischen Eliten, die als „technokratisch“ oder „intellektuell“ gelten, und einem großen Teil der Bevölkerung, von denen ein nicht unerheblicher Teil von den Rechtsextremen in Versuchung geführt wird. In diesem Zusammenhang besteht die dringende Notwendigkeit, sich gemeinsam die Politik wieder anzueignen. Ebenso ist in diesem Zusammenhang eine spezifisch theologische Kompetenz erforderlich: die der Interpretation von Texten und Themen des christlichen Glaubens in Gegenwart eines singulären Individuums, einer besonderen Gemeinschaft und einer bestimmten Gesellschaft.

In diesem Beitrag möchte ich die Frage des Verhältnisses der Kirchen zu rechtsextremen Äußerungen aus einer praktisch-theologischen Perspektive behandeln. Deshalb werde ich zunächst die Problemstellung darlegen. In einem zweiten Schritt werde ich biblische und systematische Elemente einführen, bevor ich einige pastorale Orientierungen vorschlage.

I. Annäherung

Die Aussagen der extremen Rechten stehen im Gegensatz zu den Geboten der christlichen Ethik. Daran gibt es keinen Zweifel. Es besteht jedoch die Gefahr einer klerikalen Haltung, die darin besteht, Lektionen zu erteilen, was im Kampf gegen populistisches und extremistisches Denken nicht fruchtbar ist. Wir haben es mit einer Bevölkerung zu tun, die in einer Logik des Protests gegen die Eliten rechtsextremistisch wählt. Wenn Kirchen aus hervorragenden ethischen Gründen diese Art von Wahlverhalten verurteilen, stellen sie sich auf die Seite dieser Eliten und bestätigen das Gefühl von einem gewissen Anteil der Bevölkerung, dass es nicht verstanden und akzeptiert werde. Auf diese Weise bekämpft ein bestimmter ethischer Diskurs der Kirchen das Phänomen der extremen Rechten nicht wirklich und wirksam, sondern stärkt im Gegenteil seine tiefen Wurzeln. Deshalb ist es wichtig, über den Status der biblischen und theologischen Gebote nachzudenken, jener Aussagen, die bei der Zuhörer- oder Leserschaft Verhalten hervorrufen wollen. Aus reformatorischer Sicht ist es notwendig, über den Gebrauch des Gesetzes nachzudenken.

1 Vgl. Strohm, C. 2014. „Silete Theologi in munere alieno. Konfessionelle Aspekte im Werk Alberico Gentilis“. In *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Heinrich de Wall, 195–223. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen 102), 213–223.

I.a. Der dritte Gebrauch des Gesetzes

Für Calvin hat das biblische Gesetz nicht nur den Sinn, das Zusammenleben mit dem so genannten ersten Gebrauch zu orientieren. Ebenso dient es nicht nur als Spiegel, um uns zu zeigen, dass wir Sünder*innen sind, nach dem, was man den zweiten Gebrauch nennt. Sie hat noch eine weitere Funktion, die den Gläubigen vorbehalten ist, „sie zum Guten zu belehren, zu ermahnen, zu stimulieren.“² Auf diese Weise verweist uns das Gesetz auf Gottes Willen und wirkt als Anregung und Kriterium für die Werke, die als Antwort auf Gottes Handeln zu tun sind. In gleicher Weise trägt es zur Heiligung der Gläubigen, zu einem Fortschritt in ihrem Verhalten bei. Die Heiligung ist dabei „das lebendige Herz der Lehre von Glaube und Rechtfertigung.“³ In gleicher Weise soll die Befreiung von „dem Müll und der Verschmutzung, in die wir gestürzt wurden“, uns der „Gesellschaft des Volkes Gottes“ würdig machen und uns „in Jerusalem, seiner heiligen Stadt“, wohnen lassen, die nicht „von abscheulichen und profanen Bewohnern verunreinigt und beschmutzt“ werden kann, und deshalb müssen all jene, „die durch ihre Schändlichkeit das Christentum verleumden und entehren“, vertrieben werden.⁴ Diese Worte sind besonders aufschlussreich, weil sie zeigen, dass die Suche nach Fortschritt und Exzellenz, in diesem Fall im ethischen Bereich, zu einer Logik der Ausgrenzung führt.

Im Zusammenhang mit unserer politischen Argumentation erinnern wir daran, dass das Gesetz nicht nur für einzelne Personen gilt, sondern für die ganze Stadt, insofern sie behauptet, christlich zu sein. Gewiss unterscheidet Calvin das geistliche Reich, das sich an das Gewissen wendet und zur Frömmigkeit gehört, vom politischen oder zivilen Reich.⁵ Die mit Gottes Gesetz verbundene Forderung richtet sich aber auch an den politischen Bereich und betrifft damit die menschliche Gemeinschaft als Ganzes. Calvin definiert die Aufgaben eines „christlichen Magistrats“, der damit beauftragt ist, Gottes Gesetz auf die Stadt anzuwenden, als eine normative und kritische Autorität für alle Gesetze.⁶ Das biblische Gesetz, das von wiedergeborenen Gläubigen, die selbst vom Heiligen Geist erleuchtet sind, interpretiert wird, weist auf den Willen Gottes hin, und Theolog*innen haben Kenntnisse darüber, die nicht nur im privaten, sondern auch im politischen Bereich Gültigkeit haben. Historisch gesehen ist ein wichtiger Moment, der mit einer solchen Konzeption verbunden ist, der des Widerstands gegen den Nazismus. Die „Pomeyrol-Thesen“, ein Manifest des geistlichen Widerstands der französischen Protestant*innen während des Zweiten Weltkriegs, bekräftigten, dass die Kirche „der Welt Gottes Willen bezüglich der Ordnung lehrt, die dort herrschen soll.“⁷

An Kritik an dieser Position mangelt es nicht. Führt nicht der Anspruch auf Kenntnis von Gottes Willen für die gesamte Gesellschaft notwendigerweise dazu, allen Bürger*innen eine christliche Moral aufzuzwingen und eine Form des Klerikalismus zu etablieren?⁸ „Silete theologi...“ Wer will sich von Pfarrpersonen seine politische Meinung diktieren lassen? Insbesondere gibt es drei Haupteinwände gegen diese klerikale Position:

– Für die Wahl einer politischen Option muss erstens eine Vielzahl von Parametern berücksichtigt werden, und die Auslegung biblischer Texte kann nur einer davon sein. Der Beitrag

2 Calvin, J. 2009. *Unterricht in der christlichen Religion (Inst.)*, übers. v. Otto Weber, hrsg. v. Matthias Freudenber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, III, 14, 2, 422.

3 Fuchs, É, 1990. *L'éthique protestante. Histoire et Enjeux*. Genf: Labor et fides, 71. (FN stimmt nicht mit frz Version überein!)

4 Calvin, a.a.O., III, 6, 2, 337f.

5 Calvin, a.a.O., III, 19, 15, 467f. Die Idee, dass die „Unterscheidung von zwei Reichen“ den Lutheranern vorbehalten bleibe, muss aufgegeben werden.

6 Calvin, a.a.O., IV, 20, 16, 848f; Fuchs, a. a. O., 132.

7 Mottu, H. 2000. *Confessions de foi réformées contemporaines et quelques autres textes de sensibilité protestante*. Genf: Labor et Fides (Pratiques 20), 68.

8 Fuchs, a.a.O., 133ff, 152.

von Theolog*innen kann daher nicht die einzige Stimme in einem kollektiven Entscheidungsprozess sein.

– Zweitens – und das ist wesentlich – besteht die Offenbarung in Jesus Christus nicht in der Weitergabe von Wissen über Gott, Menschen und die Welt. Gewiss führt der Glaube an Jesus Christus zu einer Veränderung in der Art und Weise, wie wir uns selbst und die Welt betrachten, und zur Formulierung von Behauptungen über sich und die Welt; aber es wird kein Dogma offenbart. In diesem Lichte ist Toleranz keine Form der Höflichkeit. Sie entspringt einer starken Überzeugung: Wir besitzen die Wahrheit nicht, und wenn sie uns gegeben wird, dann in der Debatte mit einem Gegenüber.

- Drittens führt diese Auffassung des Gesetzes als eine Art „Monopol der Pfarrpersonen“ zur Aufgabe des evangelischen Antilegalismus. Sie macht das Evangelium zur Möglichkeit eines besseren Gehorsams gegenüber dem Gesetz. Nun bemerkte der Theologe A. Dumas: „Ohne das Salz des Antilegalismus ist das Evangelium nutzlos. Es hat jeden Geschmack verloren. Es wäre also besser, bei den traurigen Selbstverständlichkeiten der Tugendabrechnung zu bleiben, als Gott zu benutzen, um deren schlechte Nachricht zu verdoppeln.“ In gleicher Weise ist es schädlich, Normen mit göttlicher Autorität zu verstärken, um „durch religiöse Verurteilung die soziale Verurteilung und die menschliche Sicherheit durch Gottes Billigung zu verstärken.“⁹ Im Verhältnis zwischen Kirchenvertreter*innen und den Vertreter*innen der rechtsextremen Parteien scheinen mir diese Worte besonders relevant zu sein.

I.b. Die Unterscheidung zwischen den beiden Reichen

Deshalb ist es notwendig, sich dem zuzuwenden, was K. Barth „die unheilvolle lutherische Lehre“ von den beiden Reichen genannt hat, die darin besteht, das geistliche vom weltlichen Reich zu unterscheiden¹⁰. Entgegen Barths Verständnis ist diese Unterscheidung nicht als Verbot zu verstehen, aus einer Lesung des Evangeliums politische Konsequenzen zu ziehen. Luther sagte: „Es gibt keinen Heiligen, der sich nicht mit Wirtschaft und Politik beschäftigt hätte.“¹¹ Die Unterscheidung ist also nicht im Sinn von „getrennten Räume“ zu verstehen.¹² Der charakteristische Begriff dieser Trennung, der der Eigengesetzlichkeit, stammt im Luthertum erst aus dem 19. Jahrhundert. Vielmehr geht es darum, den *Status* politischer Aussagen in Bezug auf die biblische Botschaft zu klären. Mit anderen Worten: zwischen den beiden Reichen zu unterscheiden, bedeutet, auf die Sakralisierung einer bestimmten Politik im Namen des Evangeliums zu verzichten. Es gibt keine „christliche Politik“, die sich der göttlichen Autorität rühmen könnte, indem sie sich einer anderen Politik entgegenstellt.

Zwischen den beiden Reichen zu unterscheiden ist befreiend. Alle Macht neigt dazu, dem Menschsein entfliehen zu wollen, und sucht deshalb eine letzte Grundlage für die Optionen, die sie vorschlägt, die sie vertritt, wobei diese sie im Gegenzug legitimieren. Die Macht wird daher versuchen, die Menschen glauben zu machen, dass sie aus Gottes Gnade bestehe und dass ihre Entscheidungen die von Gott selbst seien. In dieser Perspektive hat sie eine religiöse Dimension, insofern ihr eine Tendenz zur Verabsolutierung der eigenen Sache innewohnt. So besteht „Götzendienst“ darin, sich selbst zu vergöttlichen, indem man auf der einen Seite die Göttlichkeit Gottes und auf der anderen Seite die menschliche Endlichkeit ablehnt. Diese Ablehnung geht strukturell mit dem Ausschluss der Schwachen Hand in Hand, derjenigen Menschen, die insbesondere die Zeichen der menschlichen Endlichkeit präsentieren. Im Gegensatz

9 Vgl. Dumas, A. 1981. „Le dépassement de l’antinomisme“. In *Loi et Évangile*, hrsg. v. Jean-Marie Aubert et al., 201–216. Genf: Labor et Fides (Le Champ éthique 5), 213.

10 Vgl. Barth, K. 1943. How my mind has changed. *EvT* 20, 3: 67–106.

11 Luther, M., *WA* 40,III,207.

12 Nach der Formel von Bonhoeffer, D. 1992. *Ethik*, hrsg. v. Ilse Tödt et al. München: Kaiser (DBW 6), 59.

zu dieser wiederkehrenden Versuchung der Sakralisierung der Macht oder ihres Strebens ist es wichtig zu sagen, dass eine politische Behauptung, selbst wenn sie auf einer gültigen Auslegung der Schrift und einer korrekten Analyse der Situation beruht, den Status einer Position unter anderen hat und keine göttliche Autorität besitzt.

Die Frage ist, ob der Beitrag von Christ*innen zur gemeinsamen Ethik notwendigerweise in Gestalt eines „Monopols“ der Gesetzesauslegung und damit in einer Logik des dritten Gebrauchs erfolgen muss. Können die Wege der Liebe und Gerechtigkeit, um die es im biblischen Recht geht, nicht im Dialog mit allen beteiligten Personen eröffnet werden? Eine solche Option würde zum Gesetz in seinem „ersten Gebrauch“ führen, der traditionell als politisch oder zivil bezeichnet wird. Für das Zusammenleben genügt eine lediglich menschliche Ethik, auch wenn der Glaube auf seine Weise dazu beiträgt. Das Organ der Gesetzesauslegung ist bei diesem Gebrauch die „Vernunft“. Luther schreibt:

Christen braucht man für die Obrigkeit nicht. So ist es nicht nötig, dass der Kaiser ein Heiliger ist, es ist für sein Regiment nicht nötig, dass er ein Christ ist. Es reicht für den Kaiser, dass er Vernunft hat.¹³

Zur Klärung dieses Vernunftbegriffs ist anzumerken, dass beim ersten Gebrauch die Anwendung des Gesetzes zwischen den verschiedenen Protagonist*innen des gemeinsamen Lebens ausgehandelt wird. Vernunft ist keine abstrakte Rationalität, sondern findet sich im Dialog zwischen verschiedenen Positionen. Es handelt sich um eine argumentative Begründung, deren Gültigkeit sich in der Debatte mit anderen offenbart. Die Deutung des Gesetzes ist nicht Gegenstand eines Monopols der Kirche oder der Christ*innen, auch wenn sie in diesem Bereich ihren Beitrag zu leisten haben. Diese Position hat den Vorteil, dass sie prinzipiell dialogfähig ist. Jede Entscheidung ist grundsätzlich verhandelbar, was bedeutet, dass sie die Zusammenarbeit mit Nichtchrist*innen einschließt. In Abwesenheit einer neutralen Vernunft führt der fehlende Besitz politischer Wahrheit zum Dialog zwischen verschiedenen Positionen und zu dem, was der Philosoph Jürgen Habermas „kommunikative Vernunft“ nennt. In dieser Perspektive kann sich ein Mensch christlichen Glaubens für sein Handeln vor allen verantworten, sogar vor einer säkularen Regierung oder einer Macht, die behauptet, atheistisch zu sein. Vernünftig und kommunizierbar ist das Gesetz gemeinsam zu deuten. Es kann somit Gegenstand eines demokratischen Prozesses sein.¹⁴

Ein solches Verständnis der christlichen Ethik bedeutet, das Spiel der Laizität zu spielen. Dabei geht es nicht um Nivellierung von Positionen und Privatisierung von Religionen, sondern um Integration von Differenz in die Kohärenz. Die wirkliche historische Frage, um die es bei der Laizität geht, ist die Religionsfreiheit, die den Glauben und die Praxis aller Menschen mit gegenseitigem Respekt angeht. Diese Pluralität der Positionen ist nur insofern möglich, als es keinen Klerus mit politischer Wahrheit gibt. Laos (das Volk, wovon das Wort „Laikal“ kommt) ist gegen Kleros (Priesterschaft, wovon das Wort Kleriker kommt, insofern diese eine eigene Klasse bilden). Weil die Autorität der Kleriker*innen relativ ist, können Lai*innen über die gemeinsam zu ergreifenden Maßnahmen debattieren. Laizität bedeutet in dieser Perspektive auch, die Religion des Laizismus und die Autorität seiner Kleriker*innen zu relativieren – denn

13 WA 27,418,2–4: „Non indiget Christianis ad magistratum, Ideo non opus ut Sanctus sit Cesar, non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus. Satis est ad Cesarem, ut habeat rationem.“ Übersetzung von Tietz, C. 2011. „Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische ‚Zwei-Regimenten-Lehre‘“. In *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, hrsg. v. dies. & Irene Dingel, 259–273. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 271.

14 Vgl. Ansaldi, J. 1983. *Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne*. Genf: Labor et fides (Le Champ éthique 9), 51, 152; Ebeling, G. 1965. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr, 156.

der Laizismus hat auch seine Kleriker*innen. Pastor Tommy Fallot sagte: „Gott allein ist laikal. Leider ist der Mensch religiös.“ Auf diese Weise entspricht der Diskurs der Gläubigen einer besonderen Sichtweise auf eine gemeinsame Welt. Ein Standpunkt, der seine Einzigartigkeit annimmt sowie akzeptiert, der Ordnung der Überzeugung anzugehören, die aus einer grundlegend unaussprechlichen Erfahrung entsteht, die außerhalb der gemeinsamen Sprache liegt. Auf der einen Seite wird dieser Perspektivismus von allen geteilt, auf der anderen Seite geht es bei diesem Standpunkt um eine gemeinsame Gesellschaft. Deshalb erfolgt die Entwicklung einer ethischen Position durch die Gläubigen im Dialog mit anderen Perspektiven, die ebenso speziell sind.

Es ist jedoch auch wichtig, Orientierungsschwierigkeiten zu erkennen. Traditionell ist das Lehramt in der katholischen Welt mitverantwortlich für die Stimmabgabe der Gläubigen und für die Vertretung der Mitte-Rechts-Linie der Christdemokrat*innen. Aber zum einen ist diese Kontrolle mit dem Einflussverlust des Katholizismus in den letzten Jahren stark gelockert worden, zum anderen haben die Protestant*innen die politische Haltung der Gläubigen nie auf diese Weise kontrolliert. So kann keine ethische und theologische Reflexion den Zusammenhang zwischen politischem Verhalten und christlicher Identität herstellen. Nichtsdestotrotz muss sichergestellt werden, dass die Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten niemals zu einer Trennung führt.

II. Pastore und soziologische Fragestellungen

Eine solche Ethik führt zu einer diakonischen Perspektive. Der Begriff Diakonie wird im Neuen Testament mit einer Form von Pragmatismus, einer angenommenen Schwäche und einem Gemeinschaftsgeist verbunden. Pragmatismus, ein Begriff, der in den nächsten Überlegungen umgesetzt werden soll, bedeutet die Suche nach der Angemessenheit für die zu bekämpfende Notlage. Nächstenliebe führt uns dazu, die Umriss der Situation der Menschen, an die wir uns wenden, genau zu betrachten und zu studieren. Eine Ethik, die sich nicht absolut auf ewige und nicht greifbare Prinzipien bezieht (d.h. auf Gesetze), versucht, die Wahrnehmung der Situation und insbesondere der verschiedenen Formen von Not, die behandelt werden müssen, nicht zu stören.¹⁵ In der Ethik gibt es keine Protokolle. Das Handeln von Christ*innen wird von einem „Pragmatismus der Liebe“ diktiert. Es ist kein vermeintlich neutraler und objektiver Grund, sondern er orientiert sich an den Anforderungen vom Gesicht des Gegenübers. Gerade gegenüber den extremen Rechten geht es nicht darum, mehr Muskeln, sondern mehr Hirn zu zeigen. In diesem Fall bedeutet das Gehirn die Fähigkeit, andere wahrzunehmen, und in dieser Hinsicht wird das Gehirn vom Herzen gesteuert. Betrachten wir also eine Reihe von Faktoren und Merkmalen der extremistischen Abstimmung.

II.a. Pastorale Erfahrung

Ausnahmsweise werde ich einmal von der Situation meines Pfarrdienstes in Barr, einer elsässischen Gemeinde, ausgehen. Ebenso wird meine Aussage vom Dialog mit Vertreter*innen der Bewegung „comprendre et s'engager“ geprägt sein, die seit den 1990er Jahren gegen den Einfluss der Rechtsextremen im Elsass gekämpft hat, aber auch von der Situation im Languedoc um Montpellier. 1997 waren in meiner Gemeinde 16% aus der Bevölkerung türkeistämmig. Der Front National erhielt 26% der Stimmen bei den Parlamentswahlen. In den Nachbardör-

15 Siehe auch Bühler, P. 1982. „La doctrine des deux justices, d'après Luther. Réflexions dogmatiques sur la justification et la justice“. In *Justice in Dialogue*, hrsg. v. ders., 35–38. Genf: Labor et Fides.

fern, insbesondere in protestantischen Dörfern, lag der Anteil der Rechtsextremen sogar bei 33%. Im Allgemeinen hat sich die Situation seitdem verschlechtert.¹⁶

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zunächst eine Reihe von Abstammungsbeziehungen zu erwähnen. Einige Mitglieder der Gemeindejugendgruppe hatten vorgeschlagen, sich den Film „Schindlers Liste“ anzuschauen. Es war ziemlich auffallend zu sehen, wie der Enkel des Ortsgruppenleiters während des Zweiten Weltkriegs seinen Stuhl umdrehte, um dem Bildschirm den Rücken zuzuwenden. Ein anschließendes Gespräch mit seinem Vater zeigte mir, dass in dieser Familie die Erinnerung an das Leiden bei der Befreiung 1945 bewahrt worden war, dass aber im Bezug zur Nazizeit kein Schuldbewusstsein bestand. Dies ist ein Phänomen, das mir im Elsass immer wieder aufgefallen ist: Da die Gedächtnisarbeit nicht vertieft wurde, ist eine Art parallele Tradition der Deutung von Ereignissen entstanden, die im Privaten, in der Intimität der Familie und ohne Interaktion mit der „offiziellen“ Geschichte, die angeblich falsch ist, übertragen wird. Diese Frage des Verhältnisses zur Vergangenheit ist von grundlegender Bedeutung. Die Analysen von Frédéric Hartweg zeigen zum Beispiel, dass das Verhältnis der Elsässer*innen zu ihrer eigenen Vergangenheit bei weitem nicht befriedet und ausgearbeitet ist.¹⁷ Aber das ist nicht nur ein elsässisches Problem, denn in Frankreich lässt sich im Allgemeinen oft eine besondere Affinität der extremen Rechten zu den Anhänger*innen des „französischen Algeriens“ feststellen. Aus dieser Geschichte rührt auch ein besonderer Hass gegen „die Araber“.

Es gilt noch einen weiteren Faktor zu berücksichtigen. Barr ist eine ehemalige Industriestadt, die sich einer großen wirtschaftlichen Dynamik erfreute. Diese war nach dem Zweiten Weltkrieg völlig erschöpft. Infolgedessen stand eine große Zahl von Geschäftsräumen im Stadtzentrum leer. Ein großer Teil der Bevölkerung hatte diesen Stadtteil und seine alten, aber relativ kleinen Häuser verlassen. Diejenigen, die blieben, konnten sich nicht leisten, zu gehen. Die leeren Häuser wurden von Einwander*innen bewohnt. Das Ergebnis war eine direkte Konfrontation zwischen zwei Bevölkerungsgruppen, die mehr oder weniger marginal und sehr heterogen waren. Es kam zu einer schwierigen Nachbarschaftssituation zwischen Bevölkerungsgruppen, deren Lebensstile mehr oder weniger inkompatibel waren und die in einem ähnlichen und zunehmend eingeschränkten Segment des Arbeitsmarktes konkurrierten. Im Dialog mit den Betroffenen habe ich viele Ressentiments beobachtet. Das Gefühl, in den eigenen Werten, Lebensstilen und Beiträgen für die Gemeinschaft nicht anerkannt zu werden, ging Hand in Hand mit der Ablehnung von Immigrant*innen, die Tragende anderer Werte und Lebensstile waren.

II.b. Analysen

Eine erste Möglichkeit, das Phänomen der extremen Rechten in der Geschichte tiefer zu analysieren, ist psychoanalytischer Art. Seit langem ist eine gewisse Abstammung zwischen Romantik und Nationalsozialismus, einer besonderen Form der Rechtsextremen, festzustellen. Aus politischer Sicht liegt der Schwerpunkt der Romantik auf der biologischen und historischen Gemeinschaft, auf dem gemeinsamen Blut und der gemeinsamen Geschichte. In diesem Fall widersetzt sich diese Gemeinschaft der Logik des Vertrages der Aufklärung, die als abstrakt und intellektuell galt. Daraus erwächst der Wille, die Masse einmütig mit ihrem Führer zu verschmelzen. In diesem Fall wird die Grenze zwischen sich selbst und anderen verleugnet, und damit geht das Subjekt über seine eigenen Grenzen hinaus. Insbesondere Dietrich Bonhoeffers Analysen in seinem Radiovortrag Anfang Februar 1933, der unterbrochen wurde, gingen in diese Richtung: Was die Nazis das „Führerprinzip“ nannten, bedeutete eine Art Einstimmigkeit

16 Außer bei den letzten Kommunalwahlen 2020, bei denen Nathalie Ernst den ersten Wahlgang in Barr mit 80% gewann und damit den „Rassemblement national“ – dies ist der neue Namen des „Front national“ – auf 20% reduzierte.

17 Vgl. Lienhard, F./Grellier, I. 2005. *Comprendre les électeurs de l'extrême-droite et s'engager pour une autre espérance*. Lyon: Éd. Olivétan, 50–63.

des Volkes um seinen Führer herum, in einer Negierung der Grenzen zwischen den Individuen und Behauptung einer Art Allmacht.¹⁸

Neben dieser eher „mütterlichen“ Logik der Fusion gibt es die eher „väterliche“ Logik des Ideals.¹⁹ Die Einzelperson identifiziert sich mit dem Führer in seiner Allmacht. Im zeitgenössischen Populismus findet sich diese Struktur in der Parteinahme für den „starken Mann“ wieder.

Starke Männer tauchen nicht einfach aus dem Nichts auf. Im Gegenteil, sie präsentieren sich als die Antwort, so unvollkommen sie auch sein mag, auf drei existentielle Fragen: Wem können wir angesichts unserer tiefsten Ängste vertrauen? Wer kann das Vertrauen der Nation in unsicheren Zeiten wie diesen wiederherstellen? Wer wird es uns ermöglichen, dass wir uns nicht mehr um die Zukunft sorgen brauchen? All dies sind emotionale Bedürfnisse, die oft aus einer verzögerten Reaktion auf ein Trauma resultieren.²⁰

Diese Überinvestition eines „starken Mannes“ geht Hand in Hand mit der Verweigerung von Mediation und Gegenmacht: das Rechtssystem, die Parlamentsdebatte und die Presse werden abgewertet.

Wir sehen auf diese Weise, dass die Logik der Fusion und die Logik des Ideals jeweils die Endlichkeit ablehnen: im ersten Fall durch die Aufhebung von Grenzen, im zweiten Fall durch den indirekten Zugang zur Allmacht durch den Führer.

Eine zweite Möglichkeit, das Phänomen der extremen Rechten zu analysieren, ist vielmehr eine soziologische. Seit mehreren Jahrzehnten stellen Soziolog*innen fest, dass berufliche Leistung und Konsum Möglichkeiten seien, sich eine soziale Identität zu geben. Auf die Frage: „Was machen Sie im Leben?“ würden nur wenige Menschen antworten: „Ich spiele Volleyball.“ Die Einzelperson definiert sich über ihren Beruf und inszeniert ihn so, dass sie sich vor anderen zur Geltung bringt. Im Bereich des Konsums zeigte Baudrillard, dass ein Gegenstand nicht so sehr wegen seines Gebrauchswerts, sondern vielmehr wegen seines Zeichenwerts begehrt sei.²¹ Ein Objekt wird erworben, weil es einen sozialen Status verleiht. Auf die gleiche Weise definieren sich die verschiedenen „Milieus“ durch Zeichen der Exzellenz, die zusammengenommen soziale Würde verleihen. Das Ideal, definiert nach milieuspezifischen Kriterien, ermögliche es, sich selbst eine Identität zu geben.²² Eine große Zahl von Menschen leidet jedoch darunter, dass sie nicht in der Lage sind, sich durch ihren Beruf und ihren Konsum sozial aufzuwerten. Sie brauchen daher andere Identitätsmerkmale, und die nationale Identität stellt eine entsprechende Möglichkeit dar. In ähnlicher Weise betreiben sie eine „Gegendifferenzierung“: Man unterscheidet sich durch Werte, die den Unterschied zu den „Reichen“, den „Intellektuellen“ oder den „Mächtigen“ ausmachen. Für einige meiner Gemeindemitglieder in Barr war „Einfachheit“ ein solcher Wert.

Doch die Verweigerung der Endlichkeit und das Bedürfnis sich eine soziale Identität zu gewähren, führen strukturell zum Ausschluss. Im Gegensatz zum Gesellschaftsvertrag duldet die Verschmelzung in einer Masse nicht das Andersartige in seiner Andersartigkeit. Eine Analyse des Antisemitismus würde leicht zeigen, dass er Jüd*innen die Schuld dafür gibt, anders zu

18 Vgl. Bonhoeffer, D. 1997. „Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation“. In *Berlin 1932–1933*, hrsg. v. Carsten Nicolaisen & Ernst-Abert Scharffenorth, 235–260. München: Kaiser (DBW 12).

19 Bonhoeffer, D. 1987. *Gemeinsames Leben, Das Gebetbuch der Bibel*, hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller. München: Kaiser (DBW 5), 32.

20 Boyes, R. 2018. „Triumph of the strongman has worrying echoes of the Thirties“. [Web Page] *The Times*, zuletzt abgerufen am 18.10.2020. <https://www.thetimes.co.uk/article/triumph-of-the-strongman-has-worrying-echoes-of-the-thirties-8f9wjwx8k>

21 Baudrillard, J. 1970. *La société de consommation, ses mythes – ses structures*. Paris: S.G.P.P., 101f, 122, 135.

22 Vgl. Lienhard, F. 2017. *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*. Lyon: Éditions Olivétan, 8ff.

sein. Ebenso kann eine starke Gemeinschaft nur mit Hilfe von Sündenböcken errichtet werden. Im Falle des heutigen Europas sind dies Geflüchtete oder Menschen mit Migrationshintergrund, aber auch politische, wirtschaftliche und kulturelle Eliten. Eine Analyse der aufkommenden Moderne zeigt aber auch, wie der Versuch, das gemeinsame Schicksal zu kontrollieren, zum Ausschluss und/oder zur gezwungenen Inklusion derjenigen führt, die nicht in das Modell passen, nämlich der Armen. Ihnen wird vorgeworfen, ein Menschenbild widerzuspiegeln, das nicht dem Ideal entspreche.²³ Schließlich werde die Konstituierung sozialer Milieus nicht nur durch das Festhalten an gemeinsamen Werten erreicht, sondern auch und vor allem durch „Distinktion“, durch Abgrenzung von anderen Milieus.²⁴

Wir haben also eine Struktur der Verleugnung der Endlichkeit, die zum Ausschluss führt. Diese Struktur wird in den folgenden Bereichen reproduziert: in der persönlichen Beziehung zu Mutter und Vater, in sozialer und nationaler Identität. Es bleibt zu sagen, dass die endgültige Endlichkeit der Tod ist. Der Tod ist „ein offensichtlicher Mangel an Lebenskunst“²⁵ (Sacha Guitry). Ebenso sprechen wir nicht ohne Grund vom sozialen Tod. Leben ist nicht nur biologisch, Leben bedeutet mit anderen zu leben. Aus dieser Perspektive ist die Verweigerung der Endlichkeit, wie sie sich mit der extremen Rechten darstellt, letztlich eine Verweigerung des Todes. In umgekehrter Richtung: Das Verhältnis zum Tod, wie es beispielsweise im christlichen Glauben vorgeschlagen wird, hat wichtige Konsequenzen für den Kampf gegen die Rechtsextremen.

III. Biblische Elemente

Damit theologische Reflexion über die extreme Rechte relevant wird, muss sie aus einer frontalen Konfrontationslogik oder einer „Lektion in Ethik“ heraustreten, die die gegnerische Partei stärkt. Deshalb ist das Modell des dritten Gebrauchs des Gesetzes ungeeignet. Die evangelische Ablehnung des Legalismus ist wichtig. Es kann nicht das Ziel sein, die Beschuldigung derjenigen, die von Rechtsextremen in Versuchung geführt werden, mit Hilfe von Bibelzitierten zu verdoppeln. Theologinnen und Theologen, die im Vergleich zu anderen über kein zusätzliches Wissen über die Gesellschaft verfügen, werden dazu gebracht, mit anderen zusammen Lösungen für Probleme zu suchen, die die allgemeine Menschheit betreffen. Statt mit dem Gesetz zu argumentieren, ist es besser, die tiefen Triebfedern dessen zu analysieren, was die extreme Rechte ausmacht, was sie zusammenführt und was sie ausschließt, um sie zu brechen. Wir haben gesehen, dass es um eine Identität geht, die sich der Endlichkeit verweigert, mit dem Wunsch nach Verschmelzung und dem Streben nach einem Ideal, das mit Ausgrenzung einhergeht. Es ist daher die Identität, die wir in einer theologischen Perspektive behandeln müssen, indem wir in dieser Perspektive die tiefen Anliegen des biblischen Gesetzes in einer nicht legalistischen Perspektive aufnehmen.

III.a. Eine deuteronomistische Linie

In den biblischen Schriften findet sich im Deuteronomium eine erste fruchtbare Tradition für unsere Reflexion.²⁶ Die Argumentation des biblischen Autors bezieht sich immer wieder auf die Flucht aus Ägypten: Sei es in Bezug auf den Sabbat (Deut 5,14ff), auf die Armen oder die Loh-

23 Vgl. Geremek, B. 1986. *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres, du Moyen âge à nos jours*. Paris: Gallimard, 231.

24 Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 293f.

25 Savoir-vivre lässt sich übersetzen mit „Lebenskunst“, aber auch „gute Manieren“ oder „Höflichkeit“.

26 Vgl. den Beitrag von Manfred Oeming in diesem Band.

nempfänger, die es riskieren, wie die Israeliten in Ägypten zu JHWH zu „schreien“ (Deut 15,9ff und Deut 24,14), sei es in Bezug auf Zinsdarlehen (Deut 23,20) und Pfand (Deut 24,6 und 17–18), sei es in Bezug auf Erntebestimmungen (Deut 24, 19–22) oder des Respekts vor dem Einwanderer (Deut 10,17–19), oder sei es in Bezug auf Gaben, die dem Sklaven zustehen, der seinen Herrn nach der erlaubten Zeit verlässt (Deut 15,12–18). Während der Flucht aus Ägypten erlebte Israel gleichzeitig seinen eigenen Status als Einwanderer und die Barmherzigkeit von JHWH, der den Schrei der Unterdrückten hört. Auf diese Weise werden Reiche aus dem Volk Israel, die sich in ihrem Land niedergelassen haben, auf ihre eigene Armut zurückverwiesen. Daraus ergibt sich eine untrennbare Verbindung zwischen dem Glauben an JHWH und der Solidarität, im Rahmen unserer Fragestellung, mit den ansässigen Fremden.²⁷

Ebenso bedeutet die Erinnerung an die Zeit in der Wüste die Erinnerung an die eigene Armut, aber auch an die Reise, die Israel mit JHWH unternommen hat. Tatsächlich befiehlt die grundlegende Passage von Deut 8,2f:

Und gedenke des ganzen Weges, den dich der Herr, dein Gott, geleitet hat diese vierzig Jahre in der Wüste, auf dass er dich in die Armut²⁸ führte (...). Er führte dich in die Armut und ließ dich hungern und speiste dich mit Manna, das du und deine Väter nie gekannt hatten, auf dass er dir kundtäte, dass der Mensch nicht lebt vom Brot allein, sondern von allem, was aus dem Mund des Herrn geht.

Die Geschichte Israels mit seinem Gott führt zur Integration der Armut in seine eigene Identität. Israels Identität besteht nicht darin, seine Endlichkeit zu verleugnen und damit die besondere Trägerschaft dieser Endlichkeit, die Armen, auszuschließen. Endlichkeit ist Teil der Identität Israels, um Solidarität mit den Armen zu erzeugen. Die Reise durch die Wüste, der Ort, an dem menschliche Gebrechlichkeit und Gottes Gnade offenbart werden, ist ein Hindernis sowohl für den Hochmut im Bezug zur eigenen Identität als auch für Ausgrenzung.

In 8,2f verbindet das *Deuteronomium* auch das Brot und das Wort Gottes. Diese Sachverhalte können nicht gegeneinandergestellt werden, denn der Auszug besteht auf der Fürsorge JHWHs, der sich um die Ernährung seines Volkes kümmert und ihm Schuhe und Kleidung zur Verfügung stellt (so in den folgenden Versen). Der Segen Gottes findet seine Wirkung in den materiellen Details des Lebens. Gerhard von Rad spricht sogar von einem „Heilsmaterialismus“ des Deuteronomiums.²⁹ Doch es bedurfte eines Mangels an Brot, um Israel hungrig nach dem Wort Gottes zu machen. Die Zeit in der Wüste als Ort der Armut war notwendig für die Herstellung der Beziehung zwischen Israel und seinem Gott. Erfülltes Begehren (wie Hunger und Durst) gibt dem Wort keinen Raum. Damit Raum geöffnet werden kann, muss eine Lücke zwischen Begehren und seinem Gegenstand bestehen, so dass zuerst der Schrei und dann das Wort entstehen können.³⁰ Deshalb machen uns der Hunger und die Mannagabe paradoxerweise bewusst, dass „der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von allem, was aus dem Mund des Herrn kommt“ (V. 3). Indem er Israel in die Armut führte, hat JHWH einen Sprachraum eröffnet und auf diese Weise Israel zu einem Dialogpartner gemacht. Mit anderen Worten: Die Einschreibung des Mangels in die Identität der Gläubigen verschafft ihnen Zugang zum Gebet und zum Wort Gottes. Die Möglichkeit, diesen Zustand anzunehmen, ist nicht selbstverständlich. Denn in der Tat können Armut und deren besondere Gestalt der Migration destruktiv sein, da sie die (soziale) Identität und das (biologische) Leben bedrohen.

27 Rennes, J. 1967. *Le Deuteronomie*. Genf: Labor et fides, 196.

28 Die Lutherbibel übersetzt mit „demütigen“, aber sprachlich lässt sich das Wort auch übersetzen mit „in die Armut führen“, was sich viel besser mit „hungern“ verbinden lässt.

29 Von Rad, G. 1957. *Theologie des Alten Testaments. Vol. 1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München: Kaiser, 228.

30 Vgl. Lacan, J. 2015. *Schriften. Vol. 2*, übers. v. Hans-Dieter Gondek. Wien: Turia und Kant, 396ff.

III.b. Neutestamentliche Elemente

Derjenige, der sein Menschsein (denn es geht nicht um weniger als das) auf authentischste Weise angenommen hat, ist Christus. Nicht umsonst wird zu Beginn seines Wirkens und den einhergehenden Versuchungen Satans der Text aus Deuteronomium 8 zitiert, der von Armut spricht, die vor Gott notwendig sei. Satan lädt Jesus ein, den leichtesten Weg zu gehen, nämlich den einer falschen Gottheit. Jesus wählt den schwierigsten Weg, der dem Gott der Liebe entspricht. Er akzeptiert den Mangel, der es ermöglicht zu sagen: „Es steht geschrieben: ‚Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.‘“ (Lk 4,4). Der Bericht über die Versuchungen beleuchtet den Weg Christi, der darin besteht, die Menschheit in ihrer Endlichkeit anzunehmen. Insbesondere das Kreuz, das die Sünde, den Tod und das „Widersinnige“ repräsentiert, ist in die christliche Identität integriert. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Tradition, ein Kreuz als Tauferinnerung bzw. als Zeichen christlicher Identität zu tragen, alles andere als belanglos. Durch die Einschreibung des Todes in meine Identität in Christus, und durch das in der Taufe vollzogene Kreuz ist die Endlichkeit ein Teil von mir. Die im zweiten Teil erwähnten Formen von Identität, die die Endlichkeit verleugnen, werden auf diese Weise bestritten.

Bei Paulus ist das Phänomen der Identität durch Merkmale der Exzellenz und Ausgrenzung Gegenstand einer theologischen Behandlung, die für unser Thema besonders relevant ist. Das Distinktionskriterium in der jüdischen Welt im Verständnis von Paulus ist der Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Dies dient dem Legalismus zur Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen, um letztere auszuschließen. Dieses Problem stellt den Kontext der theologischen Entwicklung von Paulus zum Thema Rechtfertigung durch Glauben dar. Tatsächlich wurde diese soziale Unterscheidung per Gesetz innerhalb der christlichen Gemeinschaft selbst während des so genannten antiochenischen Zwischenfalls getroffen (Gal 2,11–15). Wenn wir dem Apostel glauben, wurde dieser Vorfall durch die Anwesenheit von „Judaisten“ verursacht, die im Namen des Gesetzes verhindern wollten, dass jüdische Christ*innen mit heidnischen Christ*innen essen. Mit letzteren nicht zu essen, bedeutet jedoch, die Gemeinschaft mit ihnen zu brechen. Auf diese Weise führt die Erfahrung der Ablehnung zwischen dem, was wir das jüdische und das griechische „Milieu“ nennen können, zu einer Relativierung des Gesetzes.³¹ Chronologisch gesehen wird der erste Text von Paulus über die Rechtfertigung durch Glauben ohne Werke des Gesetzes (Gal 2,16–21) als Ansprache an Petrus im antiochenischen Zwischenfall dargestellt. Beachten wir, dass nicht das Gesetz als solches von Paulus in Frage gestellt wird (in Röm 7,12 wird es vielmehr als „heilig“ bezeichnet), sondern das, was wir seinen legalistischen Gebrauch nennen können, der eine Trennung innerhalb der christlichen Gemeinschaft einführt. Legalismus ist eine Art und Weise, das Gesetz zu benutzen, um sich zu rechtfertigen, um sich vor Gott und den Menschen zur Geltung zu bringen oder um die eigene Identität zu konstruieren, indem man die Gnade, wie Gott sie gibt, verweigert und andere ausschließt. Sich mit eigenen Mitteln vor einem Gott der Gnade zu behaupten, bedeutet, die Beziehung zu ihm (Gal 5,4) und zu anderen (Gal 5,15f) zu zerbrechen.

Es muss jedoch unbedingt daran erinnert werden, dass aus Paulus' Sicht dieses System der eigenen Identitätskonstruktion durch Ausgrenzung nicht den Juden vorbehalten ist. Sie findet sich auch bei den Griechen, nur mit einem anderen Kriterium, nämlich dem der Weisheit (Röm 1,22). Auch der Kontext, in dem Paulus im ersten Brief an die Korinther von Weisheit (σοφία) spricht, ist von Spaltung gekennzeichnet (1 Kor 1,10–17). Wer sind die Weisen? Paulus gibt einen Anhaltspunkt, wenn er im gleichen Atemzug die „Weisen nach dem Fleisch“, die „Mächtigen“, die „gut Geborenen“ (1 Kor 1,26) aufzählt. Die „Weisen“ wären also wohlhabende Angehörige der oberen, gebildeten Schichten, für die Weisheit Teil einer guten Ausbildung ist. Paulus sagt mit einer gewissen Schroftheit: „Die Erkenntnis bläht auf; aber die Liebe baut

31 Vgl. den Beitrag von Christian Grappe in diesem Band und mein Buch von 2019. *Theologie der Milieus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

auf“ (1 Kor 8,1). Tatsächlich provoziert das Wissen konkret den Ausschluss der „Schwachen“. Dieser Ausschluss des „Glaubensbruders“ („der, für den Christus gestorben ist“, 1 Kor 8,11) impliziert nun den Ausschluss desjenigen, der sich auf die Seite der Schwachen gestellt hat: des Gekreuzigten.³²

In der gleichen Perspektive lesen wir in 1 Kor 1,22 f.: „Denn die Juden fordern Zeichen (σημεία) und die Griechen fragen nach Weisheit (σοφία), wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit.“ Die Verkündigung des Gekreuzigten befindet sich im Zentrum der paulinischen Predigt (1 Kor 2,2) und steht der Forderung nach Wundern und Weisheit entgegen, zumindest was die Frage nach Distinktionsmerkmalen anbelangt. Indem die Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Christus verkündet wird, hinterfragt das Wort vom Kreuz die Systeme des Legalismus und der ausgrenzenden Weisheit und stellt die Situation gewissermaßen auf den Kopf. Von da an haben sich die beiden großen Systeme der Ausgrenzung am Kreuz Christi „die Zähne ausgebrochen“. Sie sind „geoffenbart“ als das, was sie sind (Röm 1,18). Indem sie ihre letzte Gewährung durch Gott verlieren, zeigen sich diese Systeme der Selbstrechtfertigung als dem durch Kreuz und Auferstehung bezeugten Willen Gottes entgegengesetzt. Sie werden als Schöpfungen des Menschen offenbart, der sie benutzt, um seinen Hochmut zu rechtfertigen und diejenigen auszuschließen, die seinen Kriterien nicht entsprechen.³³

Hinter den Symptomen von Hochmut und Ausgrenzung verbirgt sich in Wirklichkeit die Angst vor mangelnder sozialer Identität und vor dem Tod, welche durch diese Art der Selbstbehauptung verdrängt wird. Das Leben nach dem Glauben führt zuallererst dazu, den eigenen sozialen Zustand anzunehmen, statt ihn zu leugnen, um sich der Eventualität dieses sozialen Todes frontal zu stellen. Angesichts des Wunsches einiger Gemeindeglieder aus Korinth, sich durch ihren „Reichtum“ im Glauben zu erheben, wendet Paulus in 1 Kor 1,26–31 den Blick seiner Empfänger*innen auf die soziale Zusammensetzung ihrer eigenen Gemeinschaft: „*Seht*, wer ihr seid“. Er weist sie darauf hin, dass es in ihrer Gemeinschaft „weder viele gibt, die nach dem Fleisch weise sind, noch viele, die mächtig sind, noch viele, die gut geboren sind“ (V. 26). Im Gegenteil, vor der Welt ähneln die Menschen aus Korinth eher dem, „was töricht“, „was schwach“, „was gering“ und „was verachtet ist“ und schließlich „was nichts“ ist (τὰ μὴ ὄντα, V. 27f). In der Tat bedeutet „sein“ aus paulinischer Sicht „gelten“, und „nicht gelten“ bedeutet „sterben“. Deshalb kann der Apostel von denen sprechen, die „nicht sind“, weil sie keine anerkannte soziale Identität haben (1 Kor 1,27). Diese soziale Realität der Menschen aus Korinth ist zu akzeptieren, nicht zu leugnen. Durch Gottes Wirken erhält sie jedoch eine andere Bedeutung. In der Tat entspricht die Berufung derer, die „nicht sind“, der Schöpfung „ex nihilo“. Sie ist das charakteristische Werk des Gottes, der „die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei“ (Röm 4,17). Weil Gott sich an die Kleinen wendet, wird es von nun an entsprechend möglich sein, sich selbst als „klein“ zu bekennen und zu sich selbst in seinem geringen sozialen Status zu stehen. Auch die Gemeindeglieder aus Korinth werden nicht auf ihr wenig schmeichelhaftes Milieu reduziert, denn sie erhalten in Christus eine neue Identität als Alternative zu der, die mit den Unterscheidungsmerkmalen verbunden ist, eine neue Identität über die sie sich jedoch rühmen können (1 Kor 1,31). Innerhalb dieser neuen Identität wird das, was sich auf das Kreuz bezieht, in der sozialen Verfasstheit der Gemeinde aus Korinth zum Ort der Gottesmacht. Das Kreuz ist in der Identität enthalten. Dies ist das erste Merkmal der alternativen Identität.³⁴

32 Vgl. das alte, aber grundlegende Werk von Weder, H. 1981. *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 128f.

33 Weder, a.a.O., 157; Ahrens, P.-A./Wegner, G. 2013. *Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote*. Stuttgart: Kohlhammer, 134ff.

34 Weder, a.a.O., 157, 160.

Es reicht in der Tat nicht aus, den Götzendienst anzuprangern, der mit der Identität der Weisen und der Legalist*innen verbunden ist. Ihr „zu Schande“ gemacht werden (1 Kor 1,27), geht Hand in Hand mit dem Angebot einer neuen Identität. So sagt Paulus, dass das „Sein“ der Menschen aus Korinth – was damit ihre soziale Identität betrifft – in Christus liege, der ihre „Weisheit“, ihre „Gerechtigkeit“, ihre „Heiligung“ und ihre „Befreiung“ sei (1 Kor 1,30). Diese Sachverhalte machen vor Gott und also auch vor den Menschen würdig. Angesichts der Furcht vor dem Nichts reicht es nicht aus, Hochmut und Ausgrenzung anzuprangern, denn niemand geht lediglich durch eine heroische Entscheidung von der Vermeidung einer zerbrechlichen Identität dazu über, sie im Glauben zu akzeptieren. Um diesen Übergang zu beschreiten, muss der Mensch in die Lage versetzt werden, seine eigene Sterblichkeit, die Möglichkeit seines Nicht-Seins, anzunehmen. In der paulinischen Perspektive tritt der Tod der Gläubigen ein und bestimmt wesentlich ihre Identität: „Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben, dass einer für alle gestorben ist und so alle gestorben sind. Und er ist darum für alle gestorben, damit, die da leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben ist und auferweckt wurde“ (2 Kor 5,14f). Besteht das Leben „für sich selbst“ nicht mehr, wird ein anderes Leben eingeführt, ein Leben für Christus, wodurch im Gegenzug eine andere Beziehung zu sich selbst, eine andere Identität entsteht, von der fortan der Tod ein Teil ist. Das Kreuz Christi spielt für Christ*innen die gleiche Rolle wie die Wüste für das Volk Israel. Gewiss behält der Tod nicht das letzte Wort, sondern verliert durch die dauerhafte Beziehung zu Christus seine zerstörerische Kraft. Dennoch bleibt der Tod in der Identität der Gläubigen präsent, denn das neue Leben ist eine Beziehung zu Christus über den bereits eingetretenen Tod hinaus. Auf diese Weise findet der Tod seinen rechtmäßigen Platz in der Beziehungsidentität der Gläubigen und verliert damit seinen zerstörerischen Stachel (1 Kor 15,55). Paulus kann von Leben und Tod als relative Schicksale sprechen, die beide in ihrer letzten Bedeutung vom Herrn bestimmt werden (Röm 14,8f). Weder Tod noch Leben können von der Liebe Gottes trennen (Röm 8,38f). Auf diese Weise wird der Tod nicht durch eine Evakuierung überwunden, sondern in das Leben und die soziale Identität der Gläubigen integriert. Leben und Identität bestehen nicht mehr darin, so zu tun, als gäbe es den Tod und den Mangel an sozialer Anerkennung nicht. Sie bestehen vielmehr darin, diese Möglichkeiten in das Leben und in die Identität der Gläubigen vor Gott zu integrieren.

Gehen wir mit Paulus weiter, vielleicht gegen bestimmte Texte des Paulus selbst: Was für den Tod gilt, gilt auch für die Sünde, die zur Ausgrenzung führt. Das Kreuz bietet eine besondere Form der Legitimation aus Gnade, eine Identität im gekreuzigten und auferstandenen Christus. Befreit von der Notwendigkeit, seine eigene Gerechtigkeit herzustellen (ἰδία δικαιοσύνη), kann Paulus die Gerechtigkeit Gottes (θεοῦ δικαιοσύνη) annehmen (Röm 10,3). Wird der fleischliche Mensch zum Sünder, indem er versucht, selbst rechtschaffen zu werden, indem er sich vor Gott auf Kosten anderer behauptet, wird der Gläubige aus Gnade rechtschaffen, indem er sich selbst als Sünder erkennt und sich selbst als solchen annimmt und damit auf den Willen, sich selbst sozial durchzusetzen, verzichtet. Sünder*in zu sein, gehört ebenso zur Identität der Gläubigen wie das Sterben.³⁵

Diese alternative Identität in Christus ist jedoch nicht exklusiv, sondern inklusiv. Neben der Akzeptanz von Sterblichkeit bzw. der Möglichkeit zur Sünde ist die Inklusivität das zweite Merkmal, das diese Identität von anderen Identifikationssystemen unterscheidet. Christus

35 In der Auslegung von Paulus wird dieser Punkt viel diskutiert, vor allem im Hinblick auf die vielen Texte, in denen der Apostel uns einlädt, der Sünde endgültig abzuschwören, und in der Auslegung von Römer 7, in der der Apostel seine eigene Ambivalenz beschreibt. Wenn die höchste Sünde in der Ablehnung der eigenen Sündhaftigkeit besteht (da mit ihr die Ablehnung der Notwendigkeit der Vergebung Gottes und der Solidarität mit der sündigen Menschheit einhergeht), so lautet die theologische – nicht exegetische – Voraussetzung meiner Ausführung, dass der Sieg über die höchste Sünde in der Akzeptanz der eigenen Sündhaftigkeit besteht.

selbst ist „Weisheit“ und „Gerechtigkeit“ (1 Kor 1,30), was bedeutet, dass diese kulturspezifischen Kategorien von „Griechen und Juden“ in Christus positiv aufgenommen werden. Die christliche Identität unterscheidet sich von anderen Identitäten nicht nur dadurch, dass die Realitäten von Tod und Sünde nicht geleugnet, sondern angenommen werden. Sie unterscheidet sich auch dadurch, dass diese Identität in der Lage ist, die Kennzeichen anderer Identitäten aufzugreifen, anstatt sie abzulehnen. Der legalistische Gebrauch des Gesetzes ist nur ein Gebrauch unter anderen, ebenso wie der ausgrenzende Gebrauch der Weisheit. Das Gesetz bleibt eine Gabe Gottes, und Paulus selbst wird sagen, dass er eine Weisheit vermittelt (Röm 2,7). Auf diese Weise kommt Paulus dazu, die exklusiven Formen der Kultur seiner Zeit zu bestreiten und verwendet sie anders als in einer Logik des Ausschlusses wieder. Die Grenze der Rückgewinnung von Kulturen ist der Götzendienst. Er besteht darin, die Eigenschaften einer bestimmten Kultur wie Gesetz und Weisheit als absolut zu betrachten, im Sinne eines wesentlichen Merkmals der Identität vor Gott, wobei die Grenzen zwischen den nationalen Identitäten bis in den Himmel angehoben werden.

IV. Pastorale Orientierungen

Ziehen wir die Konsequenzen aus diesen Aussagen zur Haltung gegenüber Rechtsextremen: Wir haben gesehen, dass deren tiefste Triebfeder in der Suche nach einer gesellschaftlich gültigen Identität und in der Verweigerung von Endlichkeit liegt, die mit Ausgrenzung einhergeht. Die christliche Identität besteht vor allem darin, eine solche Identität im Namen des Kreuzes in Frage zu stellen. Der Gott Jesu Christi kann nicht als Schlussstein eines Identitätssystems dienen, das auf Exzellenz und Exklusion beruht. Eine solche Identität ist im Übrigen illusorisch. Die Einladung von Paulus, sich selbst zu betrachten, zeigt jedem Menschen, wenn er ehrlich ist, dass er einem solchen Ideal nicht entspricht. Die christliche Identität stellt sich zudem als eine alternative Identität dar, die es erlaubt, die eigene Endlichkeit vor Gott zu integrieren. Eine solche Taufperspektive bedeutet, einer modernen Logik des Kampfes gegen das Böse durch dessen Ausgrenzung nicht zu folgen.³⁶ Sie ermöglicht es, die Geschwisterlichkeit mit der Menschheit in einem gemeinsamen, von Tod und Sünde geprägten Menschsein zu leben. Niemand kann ohne Identität bestehen. Deshalb besteht der wirksamste Kampf gegen rechtsextreme Parteien darin, eine Taufidentität anzubieten, die das Zeichen der Todesüberquerung trägt. Man kämpft gegen rechtsextreme Parteien nicht mit Gesetz oder Weisheit, sondern mit dem Evangelium, der aktiven Verkündigung des Sieges Gottes gegen die zerstörerischen Mächte, mit einem Wort, das vom Übel befreit, indem man es auf sich nimmt. Biblische Spiritualität schafft die Voraussetzungen zur Ablehnung rechtsextremer Parteien, die nicht an der Oberfläche, in einer selbstgerechten Ethik oder einer hochmütigen Verleugnung des Unbehagens, das in ihr widerhallt, sondern in der Tiefe, in Gestalt eines Menschseins vor Gott, stattfindet.

Im politischen Bereich macht es diese gebrochene Identität möglich, einen allzu einfachen Identitätsbegriff aufzugeben. Die europäische Erfahrung zeigt uns, dass verschiedene Identitäten, wie verschiedene Schichten in uns selbst, miteinander leben können, ohne miteinander zu konkurrieren: Ich bin Elsässer, Franzose, deutscher Akademiker, Protestant und heterosexueller Mann. Auf diese Weise kann eine nationale Identität angenommen und gleichzeitig relativiert werden, wohl wissend, dass Grenzen ein Ergebnis der Geschichte sind und sehr wohl verschwimmen können. Diese Relativierung ist möglich, weil meine grundlegende Identität woanders liegt: im Kreuz Christi, das durch meine Taufe konkret geworden ist.³⁷

36 Vgl. Foucault, M. ²⁰2013. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Stw 39), 95f.

37 Vgl. Gerd Theißen in diesem Band.

In der Debatte mit der extremen Rechten lautet eine kritische Frage: Welchen Blick werfe ich auf andere, insbesondere auf Personen aus dem Ausland? Seit dem Apostel Paulus und seiner Bestreitung kultureller Identitäten besteht das Charakteristikum des christlichen Glaubens nicht darin, das Individuum auf seine gemeinschaftlichen Bindungen zu reduzieren und die Person mit einer Reihe von Eigenschaften zu assimilieren, die – in technischen Begriffen – ein Wesen oder eine Natur bilden. So weigert sich der Apostel, ein Individuum mit seinen besonderen Eigenschaften und mit seiner Zugehörigkeit zu einer Rasse, einer Klasse oder einem Geschlecht zu identifizieren: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,27f). Die gebrochene Taufidentität führt zur Relativierung der besonderen Identitäten in Christus und auf diese Weise zur Überwindung jeder Ausgrenzung. Auf diese Weise ist Paulus der Begründer des Universalismus, denn die Reichweite des Heils, das er verkündet, erstreckt sich auf jeden Menschen, wer/was immer er sein mag. Der Blick, der auf andere gerichtet ist, sieht vor allem ihre Menschlichkeit, ihr einzigartiges Gesicht, das meine Liebe erfordert, ihre Endlichkeit, die mich zur Hilfe und zur Mitmenschlichkeit aufruft.³⁸ Dies führt zur Solidarität mit denen, die als „Illegale“ bezeichnet werden. Nach der geweihten Formel der Cimade in Frankreich, die sich auch im entsprechenden deutschen Netz findet: „Niemand ist illegal auf dieser Erde“, bzw. „kein Mensch ist illegal“. Es ist entsprechend keine Schande, den Gesetzen unseres Landes zu widersprechen, wenn es darum geht, Krieg oder Elend zu entkommen oder denen zu helfen, die „illegal“ einwandern. „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29).

Dieser Ansatz führt dazu, eine Ausbildung in diakonischer Spiritualität anzubieten, um sicherzustellen, dass – in unserem Fall – alle Protestant*innen konfrontiert werden mit menschlicher Not und mit dem Gesicht derer, die darunter leiden. Dies gilt für alle Altersgruppen, insbesondere für die Konfirmand*innenarbeit. Diesbezüglich ist im politischen Bereich der Beitrag von „Institutionen, Werken und Bewegungen“ wesentlich.³⁹ In der Tat haben diese Instanzen eine Kompetenz im Umgang mit bestimmten Formen von Not erworben, die es ihnen ermöglicht, eine Verbindung zwischen christlichen Überzeugungen und sozialen Realitäten herzustellen. Auf diese Weise führen sie aus dem Dilemma zwischen Allgemeingültigkeiten, die für niemanden bindend sind, und einem Diskurs, der nur für diejenigen gilt, die von vornherein überzeugt sind. Es zeigt sich, dass viele Menschen, die noch nie Menschen mit Migrationshintergrund getroffen haben, rechtsextremistisch wählen. Diese Tatsache führt nicht zu einer Bestreitung der Migrationspolitik, sondern der Bildungspolitik. Es geht darum, Protestant*innen – in unserem Fall – so zu erziehen, dass die Konfrontation mit verschiedenen Formen von Not, aber auch der kulturellen Differenz, Teil ihrer „normalen“ Biographie wird. Die Möglichkeit einer Begegnung muss angeboten werden. In meiner gemeindlichen Praxis wurde die protestantische Gemeinde nach dem Gottesdienst zum Essen in der Moschee von Menschen muslimischen Glaubens eingeladen, was eine Begegnung, ein Kennenlernen des praktizierten Islam und eine intensive Geselligkeit ermöglichte. Wir wurden wie Sultane empfangen. Ich bin sicher, dass ich durch diese Aktion wirksamer gegen rechtsextreme Parteien gekämpft habe als mit allem, was ich in der Konfirmand*innenarbeit oder im Gottesdienst sagen konnte. Natürlich führt die Begegnung mit Menschen mit Migrationshintergrund an sich nicht zu mehr Toleranz. Auch das Gegenteil kann der Fall sein. Diese Begegnung muss daher Hand in Hand gehen mit Spiritualität, als Relativierung der eigenen Kultur und als Lernen, mit der eigenen Zerbrechlichkeit zu leben, was zu Solidarität führt.

38 Vgl. Badiou, A. 2009. *Paulus. Begründer des Universalismus*, übers. von Heinz Jatho. Zürich/Berlin: Diaphanes, passim. Vgl. Ricœur, P. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*, übers. von Jean Greisch. München: Wilhelm Fink Verlag, 421 mit Bezug auf Rosenzweig.

39 So Ansaldi, a.a.O., 173.

Diese Perspektive der Begegnung ermöglicht eine Abkehr von einer Logik der Statistik, die sich z.B. auf die Zahl der Migrierten pro Jahr auf dem Staatsgebiet konzentriert. Viel wichtiger ist es, die spezifischen Wanderwege in ihrer Einzigartigkeit zu berücksichtigen. Das hat Laura Hofmann, eine Vikarin in Mannheim, einer Stadt, die besonders von Einwanderung betroffen ist, getan. Sie lud Geflüchtete ein, ihre Reise zu bezeugen, damit sie von der gesamten – zumindest evangelischen – Bevölkerung besser verstanden werden. Natürlich besteht die reale Gefahr, dass nur diejenigen zu solchen Treffen kommen, die bereits überzeugt sind. Die Praktikantin stellte jedoch fest, dass auch eine Reihe von Personen anwesend waren, die sich bis zu diesem Zeitpunkt eher in einer Logik der Angst gegenüber Eingewanderten befanden. Eine solche Begegnung gab ihnen die Möglichkeit, diese Angst bis zu einem gewissen Grad zu überwinden.⁴⁰

Ebenso, und in diesem Zusammenhang, muss die Relevanz der Menschenrechte immer wieder neu gewonnen werden. Wir dürfen den abschätzigen Diskurs über das Thema nicht tolerieren, auch und vor allem dann nicht, wenn er vom Präsidenten der Republik geführt wird. Aber wir können den Menschen die Relevanz der Menschenrechte nur bewusst machen, indem wir sie immer wieder in ihre Geschichte einordnen. Die Menschenrechte wurden in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt. Es geht um die Beschwörung von Gewalt und Ungerechtigkeit.⁴¹ Heute verblasst die Erinnerung an dieses Ereignis, und das Engagement für Menschenrechte scheint weniger dringend zu sein. Nach und nach trennen sich das Rechtssystem und die Mentalitäten. Lediglich wird die Bedeutung dieser Menschenrechte deutlich, wenn die Katastrophe der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts erzählt wird. Ebenso muss dem Begriff des Sozialvertrags Substanz verliehen werden. Das Zusammenleben basiert nicht auf einer gemeinsamen Biologie und Geschichte, sondern auf dem Willen zu einem gemeinsamen Weg.

In einer anderen Richtung, nämlich in Bezug auf die Sünde, die der Hass auf andere und insbesondere auf Fremde darstellt, ist daran zu erinnern, dass das Böse durch sein Geständnis überwunden wird, durch die Tatsache, ihm eine Sprache zu verleihen, die gleichzeitig bedeutet, „es heraus zu drängen“. Eine besondere Art, dem Bösen Ausdruck zu verleihen, ist die Beichte als Bekenntnis der eigenen Sünde. Es ist aber auch notwendig, dass die Schwierigkeit, mit verschiedenen Kulturen zu leben, ohne Tabu ausgedrückt werden kann. Deshalb ist das Vorhandensein extrem gewalttätiger und fremdenfeindlicher Texte in der Bibel selbst so wichtig. Die Lektüre alttestamentlicher Texte, insbesondere des Buches Josua, ließ Passant*innen in der Frankfurter Fußgängerzone glauben, es handele sich um Schriften der Taliban. Dasselbe gilt für eine Reihe von Psalmen. Sie bringen sowohl Klage als auch Aggression zum Ausdruck. Wenn man sie liest, wird einem klar, dass Gewalt nicht nur anderen vorbehalten ist. Es ist in gewisser Weise Teil unserer eigenen Gene oder zumindest der Texte, die unsere Kultur ausmachen. Populismus und Fremdenfeindlichkeit sind zuallererst in uns, individuell und kollektiv.⁴² Angesichts des Kreuzes kann die Gewalt, die in diesen Texten zum Ausdruck kommt, nicht dadurch überwunden werden, dass man sie leugnet, sondern nur dadurch, dass man sie ausspricht, zur Sprache bringt. In schwierigen Wohngebieten ergibt sich daraus die Möglichkeit einer Zurechtweisung, die nach dem Text von Levitikus Voraussetzung für die Fähigkeit zu lieben ist (Lev 19,17f): „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten zurechtweisen, damit du nicht seinerwegen Schuld auf dich lädst. Du sollst dich nicht rächen noch Zorn bewahren gegen die Kinder deines Volks. Auf diese Weise sollst

40 Vgl. Hofmann, L.M. 2015. *Flüchten, hoffen, ankommen. Zwei Gesprächsabende*. Karlsruhe: Projektarbeit, o.V.

41 Collange, J.-F. 1989. *Théologie des droits de l'homme*. Paris: Les Ed. du Cerf, 35f.

42 Vgl. den Beitrag von Manfred Oeming in diesem Band.

du deinen Nächsten lieben wie dich selbst“.⁴³ Im gemeinsamen Leben zwischen verschiedenen Kulturen wird es nicht möglich sein, auf Momente der Konfrontation zu verzichten. Es ist unerlässlich, diese Konfrontation in den Bereich der Sprache und damit in eine Debatte (z.B. über das Zusammenleben) zu übertragen, damit Nächstenliebe möglich wird.

43 Vgl. Balmary, M. 1986. *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*. Paris: B. Grasset, 52; Mathys, H.-P. 1986. *Liebe deinen nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*. Freiburg: Universitätsverlag, 66.

Attitude face à l'extrême droite

Approche pastorale

FRITZ LIENHARD

« Silete Theologi in munere alieno » : que les théologiens se taisent sur les questions qui leur sont étrangères. C'est ainsi que parlait le juriste Alberico Gentili au XVI^e siècle.¹ Et en effet, pour le théologien, la prudence est recommandée lorsqu'il se meut dans des domaines où sa compétence ne dépasse pas celle dont dispose chaque citoyen. Mais d'autre part, nous connaissons actuellement les limites de la « différenciation fonctionnelle », qui consiste à répondre à la complexité croissante de la société moderne par la spécialisation. Il est bien connu que le spécialiste est celui qui sait presque tout sur presque rien... alors que le généraliste ne sait presque rien sur presque tout, et ce n'est fondamentalement pas mieux... Le résultat est une division entre les élites européennes, réputées « technocratiques » ou « intellectuelles », et une grande partie de la population, dont une frange non négligeable est tentée par l'extrême-droite. Dans ce contexte, il est urgent de se réapproprier la politique ensemble. De même, la compétence spécifique du théologien, l'interprétation des textes et des thèmes de la foi chrétienne en présence d'un individu singulier, d'une communauté particulière et d'une société spécifique, est requise dans ce contexte.

Dans la présente contribution, je voudrais aborder la question du rapport des Églises à l'extrême droite dans une perspective de théologie pratique. C'est pourquoi, dans un premier temps, je vais poser la problématique. Dans un deuxième temps, j'introduirai des éléments bibliques et systématiques, avant de proposer quelques orientations pastorales.

I. Approche

Les propos de l'extrême-droite s'opposent aux préceptes de l'éthique chrétienne. Il n'y a pas de doute à ce sujet. Il y a cependant un risque lié à l'adoption d'une posture cléricale, consistant à donner des leçons, qui n'est pas féconde dans la lutte contre une pensée populiste et extrémiste. Nous avons affaire à une population qui vote extrême-droite dans une logique de la protestation contre les élites. Quand les Églises, pour d'excellentes raisons éthiques, condamnent ce type de comportement électoral, elles se placent du côté de ces élites et confirment le sentiment des populations démunies de ne pas être comprises et acceptées. De cette manière, un certain discours éthique des Églises ne lutte ni véritablement ni de manière efficace contre le phénomène de l'extrême droite, mais en contraire en renforce les ressorts profonds. C'est pourquoi il est important de réfléchir au statut des préceptes bibliques et théologiques, ces propos qui cherchent à induire un comportement chez l'auditeur ou le lecteur. En termes réformateurs, il faut réfléchir à l'usage de la loi.

1 Cf. Strohm, C. 2014. « Silete Theologi in munere alieno. Konfessionelle Aspekte im Werk Alberico Gentilis ». In *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, éd. Heinrich de Wall, 195–223. Berlin : Duncker & Humblot (Historische Forschungen 102), 213–223.

I.a. Le troisième usage de la loi

Pour Calvin, la loi biblique n'a pas seulement pour sens d'orienter le vivre ensemble avec ce qu'il est convenu d'appeler le premier usage. De même, elle ne sert pas uniquement de miroir pour nous montrer que nous sommes pécheurs, selon ce que l'on appelle le deuxième usage. Elle a encore une autre fonction, réservée aux fidèles, « lesquels elle ne laisse point d'enseigner, exhorter, stimuler à bien. »² De la sorte, la loi rappelle la volonté de Dieu et joue le rôle d'un aiguillon et d'un critère pour les œuvres à accomplir en réponse à l'action de Dieu. De même, elle contribue à la sanctification du croyant, à son progrès dans son comportement. Or la sanctification est « le cœur vivant de la doctrine de la foi et de la justification. »³ De même, la libération de « l'ordure et pollution en laquelle nous estions plongés » a pour objectif de nous rendre dignes de la « compagnie du peuple de Dieu » et d'habiter « en Jérusalem, sa sainte cité », qui ne peut être « contaminée et polluée par des habitans immondes et profanes » et c'est pourquoi il faut chasser tous ceux « qui par leur turpitude diffament et déshonnorent la Chrestienté. »⁴ Ces propos sont particulièrement révélateurs parce qu'ils montrent que la recherche de progrès et d'excellence, dans le domaine éthique en l'occurrence, conduit à une logique de l'exclusion.

Dans le cadre de notre propos politique, rappelons que la loi ne s'applique pas seulement aux individus, mais aussi à la cité tout entière, pour autant qu'elle se réclame du christianisme. Certes, Calvin distingue le régime spirituel, s'adressant à la conscience et appartenant à la piété, du régime politique ou civil.⁵ Mais l'exigence liée à la loi de Dieu s'adresse également au domaine politique et concerne donc la communauté humaine dans son ensemble. Calvin définit les tâches d'un « magistrat chrétien » chargé d'appliquer à la cité la loi de Dieu, instance normative et critique de toutes les lois.⁶ La loi biblique, interprétée par le croyant régénéré qui est lui-même éclairé par le Saint Esprit, indique la volonté de Dieu, et le théologien dispose d'un savoir à ce sujet, valable non seulement dans le champ privé, mais aussi dans le domaine politique. Historiquement, un moment important lié à une telle conception est celui de la résistance au nazisme. Les « thèses de Pomeyrol », manifeste de résistance spirituelle des protestants français pendant la deuxième guerre mondiale, affirmaient que l'Église « enseigne au monde la volonté de Dieu concernant l'ordre qui doit y régner ».⁷

Les critiques adressées à cette position ne manquent pas. La prétention à un savoir au sujet de la volonté de Dieu pour l'ensemble de la société ne conduit-elle pas nécessairement à imposer une morale chrétienne à tous les citoyens et à mettre en place une forme de cléricisme ?⁸ « Silete theologi... » Qui veut se laisser dicter son comportement par les pasteurs ? Plus précisément, cette position cléricale suscite trois objections majeures :

– Pour le choix d'une option politique, une multiplicité de paramètres sont à considérer, et l'interprétation des textes bibliques ne peut en être qu'un parmi d'autres. La contribution du théologien ne saurait dès lors être l'unique voix dans une prise de décision collective.

– Ensuite et surtout, la révélation en Jésus Christ ne consiste pas dans la transmission d'un savoir au sujet de Dieu, de l'être humain et du monde. Certes, la foi en Jésus Christ conduit à modifier le regard porté sur soi et le monde et à formuler des affirmations à leur sujet ; mais il n'y a pas de dogme révélé. À cette lumière, la tolérance ne relève pas d'une forme de politesse.

2 Calvin, J. 1961. *Institution de la religion chrestienne*, éd. J. D. Benoit. Paris : Vrin, III, XIX, 2, 312.

3 Fuchs, É. 1986. *La morale selon Calvin*. Paris : Cerf, 71.

4 IC, III, VI, 2, 161.

5 IC, III, XIX, 15, 324. Il faut renoncer à l'idée que la « distinction des deux règnes » serait réservée aux luthériens.

6 IC, IV, XX, 16, 522s. Fuchs, op. cit., 132.

7 Mottu, H. 2000. *Confessions de foi réformées contemporaines et quelques autres textes de sensibilité protestante*. Genève : Labor et Fides (Pratiques 20), 68.

8 Fuchs, É. 1990. *L'éthique protestante. Histoire et Enjeux*. Genève : Labor et fides, 133ss, 152.

Elle découle d'une forte conviction : nous ne possédons pas la vérité et, si elle se donne, c'est dans le débat avec un autre.

– Troisièmement, cette conception de la loi faisant l'objet d'une sorte de monopole des pasteurs conduit à abandonner l'antilégalisme évangélique. Elle fait de l'Évangile la possibilité de mieux obéir à la loi. Or, comme le théologien A. Dumas l'a relevé, « sans le sel de l'anti-légalisme, l'Évangile ne sert à rien. Il a perdu toute saveur. Mieux vaudrait alors s'en tenir aux tristes évidences de la comptabilité des vertus que d'user de Dieu pour en redoubler la mauvaise nouvelle. » De même, il est dommageable d'établir des normes avec une autorité divine pour renforcer « par la condamnation religieuse la condamnation sociale et l'assurance humaine par l'approbation de Dieu. »⁹ Dans le rapport des représentants des Églises à ceux de l'extrême-droite, ces propos me semblent particulièrement pertinents.

I.b. La distinction des deux règnes

C'est pourquoi il y a lieu de se tourner vers ce que K. Barth a appelé « la sinistre doctrine luthérienne » des deux règnes, consistant à distinguer le règne spirituel du règne temporel.¹⁰ Contrairement à sa compréhension par Barth, cette distinction n'est pas à considérer comme une interdiction de tirer des conséquences politiques d'une lecture de l'Évangile. Luther disait : « il n'y a pas de saint qui ne se soit occupé d'économie et de politique. »¹¹ Ainsi, elle n'est pas à comprendre comme une « séparation des espaces ». ¹² La notion caractéristique de cette séparation, celle d'autonomie, ne date dans le luthéranisme que du XIX^e siècle. Il s'agit bien plutôt de préciser le *statut* des affirmations relevant du champ politique par rapport au message biblique. Autrement dit : distinguer les deux règnes signifie renoncer à sacraliser une politique donnée au nom de l'Évangile. Il n'y a pas de « politique chrétienne » qui pourrait se targuer d'une autorité divine en s'opposant à une politique différente.

Distinguer les deux règnes est libérateur. Tout pouvoir tend à vouloir échapper à la condition humaine, et donc cherche un fondement ultime aux options qu'il propose, qu'il représente et qui en retour le légitiment. Le pouvoir cherchera donc à faire croire qu'il est de droit divin, et que ses choix sont ceux de Dieu lui-même. Dans cette perspective, il fait partie de la dimension religieuse inhérente au pouvoir d'absolutiser sa cause. C'est l'« idolâtrie », une manière de se diviniser en refusant d'une part la divinité de Dieu et d'autre part la finitude humaine, un refus qui va structurellement de pair avec l'exclusion du faible, celui qui présente plus particulièrement les marques de la finitude humaine. À l'inverse de cette tentation récurrente de la sacralisation du pouvoir ou de sa quête, il importe de dire qu'une affirmation politique, même celle qui est fondée sur une interprétation valable de l'Écriture et une analyse correcte de la situation, a le statut d'une position parmi d'autres, et ne dispose d'aucune autorité divine.

La question est de savoir si la contribution des chrétiens à l'éthique commune doit nécessairement se faire sous la forme d'une sorte de monopole de l'interprétation de la loi, et donc dans une logique du troisième usage. Les voies de l'amour et de l'équité, enjeux de la loi biblique, ne peuvent-elles être frayées en dialogue avec tous les partenaires en présence ? Une telle option conduirait à la loi dans son « premier usage », traditionnellement appelé politique ou civil, justement. Pour vivre ensemble, une éthique simplement humaine suffit, même si la foi y contribue à sa manière. L'organe d'interprétation de la loi dans cet usage est la « raison ». Luther écrit :

9 Cf. Dumas, A. 1981. « Le dépassement de l'antinomisme ». In *Loi et Évangile*, éd. Jean-Marie Aubert et al., 201–216, Genève : Labor et Fides (Le Champ éthique 5), 213.

10 Cf. Barth, K. 1943. How my mind has changed. *EvT* 20, 3: 67–106.

11 Luther, M., *WA* 40,III,207.

12 Selon la formule de Bonhoeffer, D. ²1997. *Éthique*. Genève : Labor et Fides, 158.

« On n'a pas besoin de chrétien pour être gouvernant (*Obrigkeits*). Il n'est pas nécessaire que l'empereur soit un saint. Il n'est pas nécessaire, dans son régime, qu'il soit un chrétien. Il suffit à l'empereur d'avoir de la raison (*Vernunft*) ». ¹³

Pour préciser cette notion de raison, il faut relever que, dans ce premier usage, l'utilisation de la loi est négociée entre les différents protagonistes de la vie commune. La raison n'est donc pas une rationalité abstraite, mais elle se trouve dans le dialogue entre positions différentes. Il s'agit d'une raison argumentative qui se révèle dans le débat avec autrui. Elle ne fait pas l'objet d'un monopole de la part de l'Église ou des chrétiens, même s'ils ont leur contribution à apporter dans ce domaine. Cette position présente l'avantage d'une aptitude, par principe, au dialogue. Toute décision est négociée et négociable par principe, ce qui veut dire qu'elle fait l'objet d'une collaboration avec des non-chrétiens. Même en l'absence de raison neutre, l'absence de possession de la vérité politique conduit au dialogue entre positions différentes et à ce que le philosophe Jürgen Habermas appelle la « raison communicative ». Dans cette perspective, le chrétien peut répondre de son action devant tous, et donc aussi devant un gouvernement laïc ou même un pouvoir se déclarant athée. Rationnelle et communicable, la loi est à chercher ensemble. Elle peut ainsi faire l'objet d'un processus démocratique. ¹⁴

Une telle compréhension de l'éthique chrétienne permet de jouer le jeu de la laïcité. Celle-ci n'est pas le nivellement des positions et la privatisation des religions, mais l'intégration de la différence dans une cohérence. Le véritable enjeu historique de la laïcité, c'est la liberté religieuse, qui s'adresse à la foi et à la pratique de tous, dans le respect les uns des autres. Cette pluralité des positions n'est possible que dans la mesure où il n'y a pas de clercs disposant de la vérité politique. *Laos* (le peuple, d'où vient le mot laïc) s'oppose à *klèros* (sacerdoce, d'où provient le mot clerc, dans la mesure où les clercs constituent une classe à part). C'est parce que l'autorité des clercs est relative que les laïcs peuvent débattre au sujet de l'action à mener ensemble. La laïcité signifie également, dans cette perspective, refuser la religion du laïcisme et l'autorité de ses clercs – car il a aussi les siens. Le pasteur Tommy Fallot disait : « Dieu seul est laïc. Malheureusement l'homme est religieux. » De la sorte, le discours des croyants est un point de vue particulier sur un monde commun. Un point de vue qui s'assume dans sa singularité, et accepte d'être de l'ordre de la conviction née d'une expérience fondamentalement indicible, située hors du langage commun. Mais d'une part ce perspectivisme est partagé par tous, et d'autre part ce point de vue porte sur une société partagée. C'est pourquoi l'élaboration d'une position éthique par le croyant se fait en dialogue avec d'autres perspectives, tout aussi particulières.

Pourtant, il importe de repérer une difficulté dans l'orientation. Traditionnellement, dans le monde catholique, le magistère encadrait pour une part le vote des fidèles et préconisait le centre-droit des démocrates-chrétiens. Mais d'une part ce contrôle s'est fortement relâché avec la perte d'influence du catholicisme dans les dernières années, d'autre part les protestants n'ont jamais encadré de cette manière l'attitude politique des fidèles. De la sorte, aucune réflexion éthique et théologique ne permet de faire le lien entre les comportements politiques et l'identité chrétienne. C'est pourquoi il faut veiller à ce que la distinction des deux règnes ne se transforme jamais en séparation.

13 WA 27,417,13–418,4.

14 Cf. Ansaldi, J. 1983. *Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne*. Genève : Labor et fides (Le Champ éthique 9), 51, 152. Ebeling, G. 1965. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen : Mohr, 156.

II. Questionnements pastoraux et sociologiques

Une telle éthique conduit à une perspective diaconale. Le terme de diaconie est lié, dans le Nouveau Testament, à une forme de pragmatisme, à une faiblesse assumée et à un esprit communautaire. Le pragmatisme, concept à mettre en œuvre pour l'immédiat, signifie recherche d'adéquation à la détresse contre laquelle il s'agit de lutter. L'amour du prochain conduit à regarder, à étudier avec précision les contours de la situation des humains à qui l'on s'adresse. Une éthique qui ne se réfère pas absolument à des principes éternels et intangibles, c'est-à-dire à une loi, évite de parasiter la perception de la situation, et en particulier des différentes formes de détresse auxquelles il importe de répondre.¹⁵ En éthique, il n'y a pas de protocoles. L'action du chrétien est dictée par un « pragmatisme d'amour ». Il ne s'agit pas d'une raison prétendument neutre et objective, mais orientée selon les requêtes du visage de l'autre. En particulier face à l'extrême-droite, il ne s'agit pas de montrer plus de muscles, mais plus de cerveau. Dans ce cas, le cerveau signifie la capacité de percevoir autrui, et, à cet égard, le cerveau est guidé par le cœur. Repérons donc un certain nombre de facteurs et de caractéristiques du vote extrémiste.

II.a. Expérience pastorale

Une fois n'est pas coutume : je vais partir de la situation de mon ministère pastoral à Barr, une paroisse alsacienne. De même, mon propos est marqué par le dialogue avec les représentants du mouvement « Comprendre et s'engager », qui a lutté contre l'influence de l'extrême droite en Alsace à partir des années 90, mais aussi par la situation en Languedoc autour de Montpellier. En effet, dans ma paroisse, en 1997, il y avait 16 % de population d'origine turque et 26 % de vote Front National. Dans les villages voisins, notamment protestants, le pourcentage de l'extrême droit allait jusqu'à 33 %. De manière générale, la situation a empiré depuis cette période.¹⁶

Dans ce contexte, il importe d'abord de relever un certain nombre de relations de filiation. Certains membres du groupe de jeunes de la paroisse avaient proposé de regarder le film « La liste de Schindler » ; il fut assez frappant de voir le petit-fils du Ortsgruppenleiter pendant la deuxième guerre mondiale retourner sa chaise pour tourner le dos à l'écran. Un dialogue subséquent avec son père m'a montré que, dans cette famille, on avait gardé la mémoire des souffrances en 1945 à la libération, mais qu'il n'y avait aucune conscience d'une culpabilité quelconque pendant la période nazie. C'est un phénomène que j'ai repéré en Alsace de manière récurrente : dans la mesure où le travail de mémoire ne s'est pas fait en profondeur, il s'est créé une espèce de tradition parallèle de la relecture des événements, qui se transmet en privé, dans l'intimité familiale, et sans interaction avec l'histoire « officielle », réputée mensongère. Cette question du rapport au passé est fondamentale. Les analyses de Frédéric Hartweg, par exemple, montrent que le rapport des Alsaciens à leur propre passé est loin d'être pacifié et élaboré.¹⁷ Mais ce n'est pas qu'une problématique alsacienne, dans la mesure où en France de façon générale on découvre souvent une affinité particulière de l'extrême-droite avec les tenants de l'« Algérie française ». De cette histoire également découle une haine particulière vis-à-vis des « Arabes ».

Un autre facteur est à prendre en compte. Barr est une ancienne ville industrielle qui bénéficiait d'un grand dynamisme économique. Celui-ci s'est complètement épuisé à partir de la deuxième guerre mondiale. De la sorte, un grand nombre de locaux commerciaux au centre-

15 Cf. aussi Bühler, P. 1982. « La doctrine des deux justices, d'après Luther. Réflexions dogmatiques sur la justification et la justice ». In *Justice in Dialogue*, éd. Pierre Bühler, 35–38. Genève : Labor et Fides

16 Sauf aux dernières municipales, où Nathalie Ernst a remporté le suffrage au premier tour à Barr avec 80 %, réduisant le Rassemblement National à 20 %.

17 Cf. l'ensemble de notre ouvrage Lienhard, F./Grellier, I. 2005. *Comprendre les électeurs de l'extrême-droite et s'engager pour une autre espérance*. Lyon : Éd. Olivétan, 50–63.

ville étaient vides. Une large part de la population avait abandonné ce quartier et ses maisons anciennes mais relativement petites. Ceux qui sont restés sont ceux qui n'avaient pas les moyens de partir et les maisons vides ont été habitées par des populations immigrées. En découle une sorte de face-à-face entre deux populations plus ou moins marginales et très hétérogènes. S'ensuivent des situations de voisinage difficile entre populations dont le mode de vie est plus ou moins incompatible et qui sont en concurrence sur un segment du marché du travail semblable et de plus en plus restreint. Dans le dialogue avec les personnes concernées, j'ai pu observer beaucoup de ressentiment. Un sentiment de ne pas être reconnu dans ses valeurs, ses modes de vie et sa contribution pour la collectivité allait de pair avec un rejet des immigrés, porteurs d'autres valeurs et d'autres modes de vie.

II.b. Analyses

Plus profondément, une première manière d'analyser le phénomène de l'extrême-droite dans l'histoire est de type psychanalytique. Depuis longtemps, une certaine filiation entre le romantisme et le nazisme, forme particulière de l'extrême-droite, a été constaté. D'un point de vue politique, l'insistance du romantisme porte sur la communauté biologique et historique, celle du sang et du devenir communs. En l'occurrence, cette communauté s'oppose à la logique du contrat, émanation du siècle des Lumières, réputé abstrait et intellectuel. En découle une volonté de fusion dans un unanimisme de la population, sous la forme d'une masse, autour de son chef. Dans ce cas, la limite entre soi et autrui est niée et ainsi le sujet dépasse ses propres frontières. Les analyses de Dietrich Bonhoeffer dans sa conférence de début février 1933 à la radio, qui fut interrompue, allaient dans ce sens : ce que les nazis appelaient le « principe du Führer » signifiait une sorte d'unanimisme du peuple autour de son chef, dans une négation des limites entre les individus et l'affirmation d'une sorte de toute-puissance.¹⁸

À côté de cette logique de type plutôt « maternel » de la fusion, il y a celle de type plutôt « paternel » de l'idéal.¹⁹ L'individu s'identifie au Führer dans sa toute-puissance. Dans le populisme contemporain, cette structure se retrouve avec l'apologie de « l'homme fort ».

« Les hommes forts ne surgissent pas de nulle part. Au contraire, ils se présentent comme la réponse, si imparfaite soit-elle, à trois questions existentielles : en qui pouvons-nous avoir confiance face à nos angoisses les plus profondes ? Qui peut rétablir la confiance de la nation en des temps incertains ? Qui nous permettra de ne plus nous inquiéter de l'avenir ? Autant de besoins émotionnels qui découlent souvent d'une réaction tardive à un traumatisme. »²⁰

Ce surinvestissement d'un « homme fort » va de pair avec un refus des médiations et des contre-pouvoirs : le système juridique, le débat parlementaire, la presse sont dévalorisés.

Nous voyons de la sorte que les logiques de la fusion et de l'idéal ont en commun de refuser la finitude. Dans le premier cas, c'est par annihilation des limites ; dans le second, par l'accès à la toute-puissance par l'intermédiaire du chef.

Une deuxième manière d'analyser le phénomène de l'extrême-droite relève plutôt de la sociologie. Depuis plusieurs décennies, des sociologues ont remarqué que la performance professionnelle et la consommation sont des manières de se donner une identité sociale. À la question : « Et vous, qu'est-ce que vous faites dans la vie ? » peu de gens répondraient : « je joue au

18 Cf. Bonhoeffer, D. 1997. « Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation ». In *Berlin 1932–1933*, éd. Carsten Nicolaisen & Ernst-Abert Scharffenorth, 235–260. Munich : Kaiser (DBW 12).

19 Bonhoeffer, D. 1997. *De la vie communautaire*. Trad. de Fernand Ryser. Genève : Labor et Fides, 33.

20 Boyes, R. 2018. « Triumph of the strongman has worrying echoes of the Thirties ». [Web Page] The Times, <https://www.thetimes.co.uk/article/triumph-of-the-strongman-has-worrying-echoes-of-the-thirties-8f9wjwx8k>

volley-ball ». Les individus se définissent par leur profession et la mettent en scène de manière à se valoriser devant autrui. Pour ce qui est de la consommation, Baudrillard a montré qu'un objet n'est pas tant convoité pour sa valeur d'usage que pour sa valeur signe.²¹ Un objet est acquis parce qu'il confère un statut social. De même, les différents « milieux » se définissent par des signes d'excellence permettant de se conférer collectivement une dignité sociale. L'idéal, défini selon des critères spécifiques selon chaque milieu, permet de se donner une identité.²² Or un grand nombre de personnes souffrent de ne pouvoir se valoriser socialement par leur profession et leur consommation. Elles ont donc besoin d'autres marqueurs d'identité et l'identité nationale en est un. De même, elles opèrent une « contre-distinction » : on se distingue par des valeurs qui marquent la différence avec les « riches », les « intellectuels » ou les « puissants ». Chez certains de mes paroissiens à Barr, la « simplicité » représentait une telle valeur.

Or le refus de la finitude et le besoin de se doter d'une identité sociale suscitent structurellement l'exclusion. Contrairement au contrat social, la fusion dans une masse ne tolère pas celui qui est différent, dans son altérité. Une analyse de l'antisémitisme montrerait aisément qu'il reproche au juif d'être différent. De même, une forte communauté ne peut se constituer qu'à l'aide de boucs émissaires. Dans le cas de l'Europe contemporaine, il s'agit de réfugiés ou d'immigrants, mais aussi des élites politiques, économiques et culturelles. Mais une analyse de la modernité émergente montre également combien la tentative de maîtriser le destin commun conduit à l'exclusion ou/et à l'inclusion contraignante de ceux qui ne correspondent pas au modèle, traditionnellement les pauvres. On leur reproche également de refléter une image de l'humanité qui ne correspond pas à l'idéal.²³ Enfin, la constitution de milieux sociaux ne se fait pas seulement par l'adhésion à des valeurs communes, mais aussi et surtout par « distinction », en se démarquant des autres milieux.²⁴

Nous avons donc une structure du refus de la finitude conduisant à l'exclusion. Cette structure se reproduit dans différents domaines : la personne dans son rapport à la mère et au père, l'identité sociale et nationale. Il reste à dire que la finitude ultime est la mort. La mort est « un manque évident de savoir-vivre » (Sacha Guitry). De même, ce n'est pas sans raison que l'on parle de mort sociale. La vie n'est pas seulement biologique, vivre signifie vivre avec autrui. Dans cette perspective, ultimement, le refus de la finitude tel qu'il se présente avec l'extrême-droite est un déni de la mort. Dans un sens inverse : le rapport à la mort, tel qu'il est proposé dans la foi chrétienne par exemple, a des conséquences importantes pour la lutte contre l'extrême-droite.

III. Éléments bibliques

Pour être pertinente, une réflexion théologique au sujet de l'extrême droite doit sortir d'une logique frontale de l'affrontement ou de la « leçon d'éthique » qui renforce son adversaire. C'est pourquoi le modèle du troisième usage de la loi est inopportun. Le refus évangélique du légalisme est important. L'objectif ne saurait être de redoubler la culpabilisation de ceux qui sont tentés par l'extrême-droite à l'aide de citations bibliques. Ne disposant pas d'un savoir supplémentaire à l'égard de la société par rapport aux autres, les théologiens sont placés dans une solidarité de condition avec eux, amenés à chercher des solutions relatives à des problèmes qui

21 Baudrillard, J. 1970. *La société de consommation, ses mythes – ses structures*. Paris : S.G.P.P., 101s, 122, 135.

22 Cf. Lienhard, F. 2017. *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*. Lyon : Éditions Olivétan, 8ss.

23 Cf. Geremek, B. 1986. *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres, du Moyen âge à nos jours*. Paris : Gallimard, 231.

24 Cf. Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit, 293s.

relèvent d'une humanité partagée. Plutôt que d'argumenter avec la loi, il vaut mieux analyser les ressorts profonds de ce qui constitue l'extrême-droite, ce qui la rassemble et ce qu'elle exclut, pour les briser. Nous avons vu que ce qui est en jeu, c'est une identité qui refuse la finitude, avec un désir de fusion et une quête d'idéal qui vont de pair avec une exclusion. C'est donc l'identité qu'il faut travailler dans une perspective théologique, en relisant dans cette perspective non légaliste les enjeux profonds de la loi biblique.

III.a. Une ligne deutéronomiste

D'un point de vue scripturaire, une première tradition féconde pour notre réflexion se trouve dans le Deutéronome.²⁵ Que ce soit en rapport avec le Sabbat (Dt 5,14s), avec le pauvre ou les salariés qui risquent de « crier » vers YHWH comme Israël l'a fait en Égypte (Dt 15,9ss et Dt 24, 14), concernant le prêt à intérêt (Dt 23,20) et les gages (Dt 24,6 et 17-18), au sujet du droit de glaner (Dt 24,19-22) ou du respect de l'immigré (10,17-19), que ce soit encore dans la mention des cadeaux dus à l'esclave qui quitte son maître après le temps autorisé (Dt 15,12-18), sans cesse l'argumentation de l'auteur biblique renvoie à la sortie d'Égypte. Israël y a expérimenté simultanément sa propre condition d'immigré et la miséricorde de YHWH qui entend le cri de l'opprimé. De la sorte, le riche Israélite installé sur sa terre est renvoyé à sa propre pauvreté. En découle un lien indissociable entre la foi en YHWH et la solidarité avec les étrangers résidants, en l'occurrence, dans les textes de l'Ancien Testament.²⁶

De même, se souvenir du désert signifie se souvenir de sa propre pauvreté, mais aussi du chemin accompli avec YHWH. En effet, le passage fondamental de Dt 8,2-5 ordonne :

Tu te souviendras de toute la route que YHWH ton Dieu t'a fait parcourir depuis quarante ans dans le désert, afin de te mettre dans la pauvreté. (...) Il t'a mis dans la pauvreté, il t'a fait avoir faim et il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères ne connaissiez, pour te faire reconnaître que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais qu'il vit de tout ce qui sort de la bouche de YHWH.

L'histoire d'Israël avec son Dieu conduit à l'intégration de la pauvreté dans son identité. L'identité d'Israël ne consiste pas à nier sa finitude, et de la sorte à exclure celui qui en est plus particulièrement porteur, le pauvre. La finitude fait partie de l'identité d'Israël, de manière à générer la solidarité avec le pauvre. Le passage par le désert, lieu où la fragilité humaine et la grâce de Dieu se sont trouvées mises à nu, fait barrière à la fois à l'orgueil identitaire et à l'exclusion.

En 8,2-5, le Deutéronome met aussi en relation le pain et la parole de Dieu. Ces réalités ne sauraient être opposées car notre passage insiste sur la sollicitude de YHWH qui s'occupe de nourrir son peuple et même de lui procurer des chaussures et des vêtements (dans les versets suivants). La bénédiction de Dieu se concrétise dans les détails matériels de la vie. Von Rad parle même d'un « matérialisme du salut » du Deutéronome.²⁷ Et pourtant, il a fallu que le pain soit rare pour qu'Israël ait faim de la parole de Dieu. Le temps du désert comme lieu de la pauvreté d'Israël était nécessaire à l'établissement de la relation entre Israël et son Dieu. Le désir (la faim, la soif) comblé ne laisse pas d'espace à la parole. Pour que cet espace puisse être ouvert, il faut qu'il y ait une béance entre le désir et son objet, de manière à ce que surgissent le cri, d'abord, et la parole, ensuite.²⁸ C'est pourquoi la faim et le don de la manne font paradoxalement prendre conscience de ce que « l'homme ne vit pas de pain seulement, mais de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur » (v. 3). En mettant Israël en situation de pauvreté, YHWH l'a constitué

25 Cf. la contribution de Manfred Oeming dans ce volume.

26 Cf. Rennes, J. 1967. *Le Deutéronome*. Genève : Labor et fides, 196.

27 Cf. Von Rad, G. 1957. *Theologie des Alten Testaments. Vol. 1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Munich : Kaiser, 228.

28 Cf. Lacan, J. 1966. *Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, 851ss.

en partenaire de dialogue et il a ouvert l'espace de la parole. Autrement dit : l'inscription du manque dans l'identité du croyant le fait accéder à la prière et à la parole de Dieu. La possibilité d'assumer cette condition ne relève pas d'une évidence. En effet, en soi la pauvreté et sa forme particulière qu'est la migration pourraient également être destructrices puisqu'elles menacent l'identité (sociale) et la vie (biologique).

1.a. Éléments néotestamentaires

Celui qui a assumé cette condition humaine (puisque'il s'agit de pas moins que de cela) de la façon la plus authentique, c'est le Christ. Ce n'est pas sans raison qu'au début de son activité, au moment des tentations par Satan, c'est précisément le texte de Deutéronome 8 parlant de la pauvreté nécessaire devant Dieu qui est cité. Satan invite Jésus à emprunter le chemin le plus facile, celui d'une fausse divinité. Jésus choisit le chemin le plus difficile correspondant au Dieu d'amour. Il accepte le manque qui permet de dire « Ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra » (Lc 4,4). Le récit des tentations éclaire le chemin du Christ consistant à assumer l'humanité dans sa finitude. Plus précisément la croix, qui représente le péché, la mort et l'absurde, est intégrée dans l'identité chrétienne. De ce point de vue, la tradition consistant à porter une croix comme rappel de son baptême et marque de son identité chrétienne est loin d'être innocente. Par l'inscription de la mort dans mon identité en Christ, par la croix actualisée dans le baptême, la finitude fait partie de moi. Ainsi sont contestées les formes d'identité négatrices de la finitude que nous avons évoquées dans notre deuxième partie.

Chez Paul, le phénomène de l'identité par des symboles d'excellence et l'exclusion font l'objet d'un traitement théologique particulièrement pertinent pour notre propos. Le critère de la distinction dans l'univers juif tel que le comprend Paul, c'est l'obéissance à la loi. Celle-ci sert au légaliste à distinguer entre les Juifs et les païens, pour exclure ces derniers. Or cette problématique représente le contexte du développement théologique paulinien au sujet de la justification par la foi. En effet, cette distinction sociale par la loi a été opérée au sein même de la communauté chrétienne lors de ce qu'il est convenu d'appeler l'incident d'Antioche (Gal 2,11–15). Si nous en croyons l'apôtre, celui-ci aurait été provoqué par la présence de « judaïsants » qui, au nom de la loi, auraient voulu empêcher les judéo-chrétiens de manger avec les pagano-chrétiens. Cependant, ne pas manger avec ces derniers signifie rompre la communion avec eux. De la sorte, l'expérience du rejet entre ce que nous pouvons appeler les « milieux » juifs et grecs conduit à relativiser la loi.²⁹ Chronologiquement, le premier texte de Paul au sujet de la justification par la foi sans les œuvres de la loi (Gal 2,16–21) est présenté comme un discours à Pierre lors de cet incident. Relevons que ce n'est pas la loi comme telle qui est contestée par Paul – elle est « sainte » (Rm 7,12) –, mais son usage légaliste, qui introduit une séparation au sein de la communauté chrétienne. Le légalisme, c'est une manière de se servir de la loi conduisant à se justifier soi-même, à se faire valoir devant Dieu et les humains, ou à se construire sa propre identité en refusant la grâce telle que Dieu la donne et en excluant autrui. Se faire valoir devant le Dieu de grâce par ses propres moyens signifie rompre la relation avec lui (Gal 5,4), et avec autrui (Gal 5,15s).

Cependant, il est essentiel de rappeler que, dans la perspective de Paul, ce système de construction de sa propre identité par l'exclusion n'est pas réservé aux Juifs. Il se retrouve également parmi les Grecs, avec simplement un autre critère, celui de la sagesse (Rm 1,22). Le contexte dans lequel Paul parle de la sagesse (σοφία) dans la première épître aux Corinthiens est également marqué par la division (1 Co 1,10–17). Qui sont les sages ? Paul donne un indice quand il énumère dans un même souffle les « sages aux yeux des hommes », les « puissants », les « membres de bonne familles » (1 Co 1,26). Ainsi les « sages » seraient-ils des riches membres

29 Cf. la contribution de Christian Grappe dans ce volume et notre ouvrage Lienhard, F. *La différenciation culturelle*, 39ss.

des classes supérieures et cultivées, pour qui la sagesse faisait partie de la bonne éducation. Paul dit avec une certaine brusquerie que si la connaissance enfle, l'amour, lui, édifie (1 Co 8,1). En effet, la connaissance provoque concrètement l'exclusion du « faible ». Or cette exclusion du frère dans la foi (« celui pour lequel Christ est mort », 1 Co 8,11) implique l'exclusion de celui qui s'est mis du côté des faibles : le crucifié.³⁰

Dans la même perspective, en 1 Co 1,22–23, nous lisons : « Les Juifs demandent des miracles (σημεῖα) et les Grecs recherchent la sagesse (σοφία) ; mais nous, nous prêchons un Christ crucifié (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), scandale pour les Juifs, folie pour les païens ». La proclamation du crucifié, centre même de la prédication paulinienne (1 Co 2,2), s'oppose à l'exigence de miracle des Juifs et à la sagesse des Grecs, du moins au titre de marques de distinction. En proclamant l'identification de Dieu avec le Christ crucifié, la parole de la croix conteste la validité des systèmes du légalisme et de la sagesse exclusive, retournant en quelque sorte la situation. Dès lors, les deux grands systèmes d'exclusion se sont « cassé les dents » sur la croix du Christ. Ils sont « révélés » pour ce qu'ils sont (Rm 1,18). En perdant leur caution dernière en Dieu, ces systèmes d'autojustification se montrent opposés à la volonté de Dieu attestée par la croix et la résurrection ; ils s'avèrent créations de l'être humain qui s'en sert pour justifier son orgueil et exclure ceux qui ne correspondent pas à ses critères.³¹

Cependant, derrière les symptômes de l'orgueil et de l'exclusion se trouve la peur de l'absence d'identité sociale et de la mort, peur refoulée par ces manières de se faire valoir. Or la vie selon la foi conduit d'abord à assumer sa propre condition sociale plutôt que de la renier, à regarder l'éventualité de cette mort sociale en face. En 1 Co 1,26–31, face à la volonté de certains Corinthiens de s'élever grâce à leur « richesse » dans la foi, Paul tourne le regard de ses destinataires vers la composition sociale de leur propre communauté : « *Voyez* qui vous êtes ». Il leur fait remarquer que leur communauté ne comporte « pas beaucoup de sages aux yeux des hommes, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens de bonne famille » (v. 26). Au contraire, devant le monde, les Corinthiens ressemblent plutôt à « ce qui est folie », « ce qui est faible », « ce qui est vil et méprisé », et enfin « ce qui n'est pas » (τὰ μὴ ὄντα v. 28). En effet, dans la perspective paulinienne, « être » signifie « valoir », et ne pas valoir signifie mourir. C'est pourquoi l'apôtre peut parler de ceux qui « ne sont pas », parce qu'ils n'ont pas d'identité sociale reconnue (1 Co 1,27). Cette réalité sociale des Corinthiens est à accepter, et non à renier. Elle prend cependant un autre sens du fait de l'action de Dieu. En effet, la vocation de ceux qui « ne sont pas » correspond à la création « ex nihilo », œuvre caractéristique du Dieu qui « ressuscite les morts et appelle ce qui n'est pas, afin que ce soit » (Rm 4,17). Corrélativement, parce que Dieu s'adresse aux petits, il devient possible désormais de s'avouer soi-même petit et d'assumer son statut social à la lumière de la dignité reçue de la part de Dieu. En effet, les Corinthiens ne sont pas non plus réduits à leur milieu peu flatteur, car ils reçoivent en Christ une nouvelle identité, une identité alternative à celle qui est liée aux marques de distinction, mais une nouvelle identité dont ils peuvent s'enorgueillir (1 Co 1,31). Dans le cadre de cette nouvelle identité, ce qui renvoie à la croix, dans la condition sociale des Corinthiens, devient le lieu de la puissance de Dieu. La croix est incluse dans l'identité, et c'est la première caractéristique de cette identité alternative.³²

En effet, il ne suffit pas de dénoncer l'idolâtrie liée aux identités des sages et des légalistes. Leur « confusion » (1 Co 1,27) va de pair avec l'offre d'une identité nouvelle. Paul dit que l'être des Corinthiens – et donc leur identité sociale – est dans le Christ qui est leur « sagesse », leur « justice », leur « sanctification » et leur « délivrance » (1 Co 1,30). Ces réalités permettent dé-

30 Cf. l'ouvrage ancien, mais fondamental pour notre propos de Weder, H. 1981. *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 128s.

31 Weder, op. cit., 157.

32 Weder, op. cit., 157, 160.

sormais de valoir devant Dieu et donc devant les humains. Face à la peur du néant, dénoncer l'orgueil et l'exclusion ne suffit pas, car nul ne passe de l'évitement d'une identité fragile à l'acceptation de celle-ci, dans la foi, par une simple décision héroïque. Pour accomplir ce passage, il faut que les humains soient rendus capables d'assumer leur propre mortalité, la possibilité de leur non-être. Dans la perspective paulinienne, la mort du croyant se produit et détermine de manière essentielle son identité. Si la vie « pour soi-même » est supprimée, une autre vie est instituée, celle pour le Christ, instituant en retour une autre relation à soi-même, une autre identité, dont désormais la mort fait partie. La croix du Christ joue le même rôle pour le chrétien que le désert pour l'Israélite. Certes, la mort n'a plus le dernier mot, et elle perd sa puissance destructrice par la relation durable au Christ. Elle demeure pourtant présente dans l'identité du croyant, car la vie nouvelle est relation au Christ au-delà de la mort qui s'est déjà produite (2 Co 5,15b). De la sorte, la mort trouve dans l'identité relationnelle du croyant sa juste place et perd ainsi son aiguillon destructeur (1 Co 15,55). Paul peut parler de la vie et de la mort comme de destins relatifs, tous deux déterminés dans leur signification ultime par le Seigneur (Rm 14,8f). Ni l'une ni l'autre ne peuvent séparer de l'amour de Dieu (Rm 8,38f). De cette manière, la mort n'est pas surmontée parce qu'elle serait évacuée, mais elle est intégrée dans la vie et dans l'identité sociale du croyant. La vie et l'identité ne consistent plus à faire comme si la mort et l'absence de reconnaissance sociale n'existaient pas, mais à intégrer ces possibilités dans la vie et dans l'identité du croyant devant Dieu.

Allons plus loin avec Paul, peut-être contre certains textes de Paul lui-même : ce qui vaut pour la mort vaut également pour le péché, conduisant à l'exclusion. La croix offre une forme de légitimation spécifique par la grâce, une identité en Christ crucifié et ressuscité. Libéré du besoin d'établir sa propre justice (ἰδία δικαιοσύνη), Paul peut accueillir la justice de Dieu (θεοῦ δικαιοσύνη) (Rm 10,3). Alors que l'être humain charnel devient pécheur en essayant de devenir juste par lui-même, en se faisant valoir devant Dieu aux dépens d'autrui, le croyant devient juste par grâce en se reconnaissant et en s'assumant pécheur, et donc en renonçant à se faire valoir. Être pécheur fait partie de l'identité du croyant au même titre qu'être mortel.³³

Cette identité alternative en Christ n'est pourtant pas exclusive, mais inclusive. Cette inclusivité est sa deuxième caractéristique, qui la distingue des autres systèmes d'identification, à côté de l'acceptation de la mortalité et de la possibilité du péché. Le Christ est lui-même « sagesse » et « justice » (1 Co 1,30), ce qui signifie que ces catégories liées aux cultures spécifiques des Grecs et des Juifs sont reprises positivement en Christ. L'identité chrétienne se distingue des autres identités non seulement par le fait que les réalités de la mort et du péché ne sont pas niées mais assumées. Elle s'en distingue également par le fait que cette identité soit à même d'accueillir les marques des autres identités au lieu de les rejeter. L'usage légaliste de la loi n'en est qu'un usage parmi d'autres, de même que l'usage exclusif de la sagesse. La loi reste un don de Dieu et Paul lui-même dira qu'il transmet une sagesse (Rom 2,7). De cette manière, Paul conduit à un retrait des formes de cultures exclusives de son temps, mais pour les réutiliser autrement que dans une logique d'exclusion. La limite de la reprise des cultures est l'idolâtrie, qui consiste à considérer les attributs d'une culture particulière, comme la loi et la sagesse, comme un absolu, au sens d'une caractéristique décisive de l'identité devant Dieu, faisant monter les frontières entre les identités nationales jusqu'au ciel.

33 Dans l'interprétation de Paul, ce point est très discuté, notamment au regard des nombreux textes où l'apôtre invite à renoncer définitivement au péché, et dans l'interprétation de Rm 7, où l'apôtre décrit sa propre ambivalence. Le présupposé théologique – et non exégétique – de mon propos, c'est que si le pire des péchés consiste à refuser d'être pécheur, c'est-à-dire à congédier le besoin du pardon de Dieu et la solidarité avec l'humanité pécheresse, la victoire contre ce péché suprême consiste à accepter d'être pécheur.

I. Orientations pastorales

Tirons les conséquences de ces propos dans la lutte contre l'extrême-droite. Nous avons vu que le ressort profond du vote extrémiste est la quête d'une identité socialement valorisée et un refus de la finitude, allant de pair avec l'exclusion. L'identité chrétienne consiste d'abord à contester une telle identité au nom de la croix. Le Dieu de Jésus-Christ ne saurait servir de clé de voûte à un système identitaire fondé sur l'excellence et l'exclusion. Une telle identité est d'ailleurs illusoire. Le regard sur soi-même, auquel invite Paul, montre à chacun, s'il est honnête, qu'il ne correspond pas à un tel idéal. En outre, l'identité chrétienne se présente comme une identité alternative, permettant d'intégrer sa finitude devant Dieu. Une telle perspective baptismale conduit à sortir d'une logique moderne de la lutte contre le mal par son exclusion.³⁴ Elle permet de vivre la fraternité avec l'humanité, dans une condition commune marquée par la mort et le péché. Personne ne peut subsister sans identité et polémiquer contre « l'identitaire » n'a guère de sens. C'est pourquoi la lutte la plus efficace contre l'extrême droite consiste dans l'offre d'une identité baptismale qui porte en soi la marque de la traversée de la mort. On ne lutte pas contre l'extrême-droite avec la loi ou la sagesse, mais avec l'Évangile, annonce active de la victoire de Dieu contre les puissances destructrices, parole qui libère du mal en permettant de le prendre sur soi. La spiritualité biblique crée les conditions d'un refus de l'extrême-droite qui ne serait pas en surface, de l'ordre d'une éthique bien-pensante ou d'un déni hautain du malaise dont elle se fait l'écho, mais en profondeur, relevant d'une manière d'être humain devant Dieu.

Dans le champ politique, cette identité brisée permet de renoncer à un concept d'identité trop simple. L'expérience européenne nous montre que des identités différentes, comme des couches différentes en nous-mêmes, peuvent vivre ensemble sans rivaliser : je suis alsacien, français, universitaire allemand, protestant et mâle hétérosexuel. De cette façon, une identité nationale peut être assumée et relativisée en même temps, en sachant que les frontières sont des résultats de l'histoire et peuvent très bien s'estomper. Cette relativisation est possible parce que mon identité fondamentale se situe ailleurs : dans la croix du Christ concrétisée par mon baptême.

Dans le débat avec l'extrême-droite, une question critique est la suivante : quel regard est-ce que je porte sur autrui, et notamment l'étranger ? Depuis l'apôtre Paul et sa contestation des identités culturelles, le propre de la foi chrétienne est de ne pas réduire l'individu à ses liens communautaires, et de ne pas assimiler la personne à un ensemble de propriétés formant – en termes techniques – une essence ou une nature. Ainsi, l'apôtre refuse d'identifier un individu à ses qualités particulières et à son appartenance à une race, une classe ou un genre : « Car vous tous qui êtes baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus ni l'homme ni la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3, 28). L'identité baptismale brisée conduit à la relativisation des identités particulières en Christ et ainsi au dépassement de toute exclusion. De la sorte, Paul est le fondateur de l'universalisme, car la portée du salut qu'il proclame s'étend à tout être humain, quel qu'il soit. Le regard porté sur autrui voit d'abord son humanité, son visage singulier qui requiert mon amour, sa finitude qui m'appelle à l'aide et à la co-humanité.³⁵ En découle une solidarité avec ceux qu'il est convenu d'appeler les « clandestins ». Selon la formule consacrée par la Cimade, « personne n'est illégal sur cette terre ». Ce n'est pas une honte de contredire les lois de notre pays quand il s'agit d'échapper à la guerre ou à la misère ou de porter secours à ceux qui immigreront « illégalement ». « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux humains » (Ac 5,29).

Cette approche conduit à proposer une formation à la spiritualité diaconale, pour faire en sorte que tout protestant, en l'occurrence, se soit confronté à la détresse humaine et au visage de

34 Foucault, M. 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Plon, 88.

35 Cf. Badiou, A. 1998. *Saint-Paul, fondateur de l'universalisme*. Paris : PUF. Cf. Ricœur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 405, en référence à Franz Rosenzweig.

celui qui en souffre. Cela vaut dès la catéchèse et pour tous les âges. Il est vrai que dans le champ politique, la contribution des « institutions, œuvres et mouvement » est essentielle.³⁶ En effet, ces IOM ont acquis une compétence dans la fréquentation des formes particulières de détresse, qui leur permet d'établir un lien entre convictions chrétiennes et réalités sociales. Elles font sortir du dilemme entre généralités qui n'engagent personne et discours valable uniquement pour les convaincus d'avance. On constate que de nombreuses personnes qui n'ont jamais rencontré un migrant votent extrême-droite. Ce fait ne conduit pas à contester la politique migratoire, mais plutôt la politique éducative. Il s'agit d'éduquer les protestants – en l'occurrence – de telle sorte que la confrontation avec les différentes formes de détresse, mais aussi la différence culturelle, fasse partie de leur biographie normale. Il faut offrir la possibilité d'une rencontre. Dans mon activité paroissiale, la communauté protestante fut invitée à manger après le culte par les musulmans à la mosquée, ce qui permit une rencontre, une connaissance de l'islam pratiqué, et une intense convivialité. Nous fûmes accueillis comme des sultans. Je suis sûr que par cette action, j'ai lutté plus efficacement contre l'extrême-droite qu'avec tout ce que je pouvais dire au catéchisme ou au culte. Certes, la rencontre avec des immigrés n'entraîne pas en soi une plus grande tolérance. L'inverse peut également être le cas. Cette rencontre doit donc aller de pair avec la spiritualité, comme une relativisation de sa propre culture et l'apprentissage de la vie avec sa propre fragilité, conduisant à la solidarité.

Cette perspective de la rencontre permet également de sortir d'une logique des statistiques qui se focaliseraient par exemple sur le nombre d'immigrants par an sur le territoire national. Il est bien plus important de prendre en compte les itinéraires spécifiques dans leur singularité. C'est ce qu'a fait Laura Hofmann, une pasteur-stagiaire à Mannheim, une ville particulièrement concernée par l'immigration. Elle a invité des réfugiés à témoigner de leur itinéraire, de sorte qu'il devienne mieux compréhensible par l'ensemble de la population, du moins protestante. Bien sûr, le risque est réel que ne viennent à ce genre de rencontres que ceux qui sont déjà convaincus. La stagiaire a constaté cependant qu'un certain nombre de personnes était également présentes qui pour l'instant était plutôt dans une logique de la peur vis-à-vis des immigrants. Une telle rencontre leur donnait la possibilité de surmonter, pour une part, cette peur.³⁷

De même et dans ce contexte, il faut perpétuellement retrouver la pertinence des droits de l'homme. Il ne faut pas tolérer le discours dépréciatif au sujet du « droit de l'homme », même et surtout si c'est le Président de la République qui le tient. Mais nous ne pouvons rendre sensible à leur pertinence qu'en les resituant perpétuellement dans leur histoire. Les droits humains ont été élaborés suite à la Seconde Guerre mondiale. Ils relèvent de la conjuration de la violence et de l'injustice.³⁸ Aujourd'hui, le souvenir de cet événement s'estompe et l'engagement en faveur des droits humains semble moins urgent. Peu à peu, le système juridique et les mentalités se séparent. C'est par la narration de la catastrophe du milieu du XXe siècle que la pertinence de ces droits apparaît. De même, il faut donner chair à la notion de contrat social. Le vivre ensemble n'est pas fondé sur une biologie et une histoire commune, mais sur cette volonté de cheminer de concert.

Dans une autre direction, concernant à présent le péché que représente la haine d'autrui et en particulier de l'étranger, rappelons que le mal est surmonté par son expression, le fait de lui conférer un langage qui signifie en même temps le « pousser dehors ». Une manière particulière d'exprimer le mal est l'aveu, la confession de son péché. Mais il faut également que la difficulté à vivre avec des cultures différentes puisse être exprimée sans tabou. C'est pourquoi la présence de textes extrêmement violents et xénophobes dans la Bible elle-même est si importante. La lecture de textes de l'Ancien Testament, en particulier du livre de Josué, dans la zone

36 Ainsi Ansaldi, J., *Éthique et sanctification*, 173.

37 Cf. Hofmann, L. M. 2015. *Flüchten, hoffen, ankommen. Zwei Gesprächsabende*. Karlsruhe : Projektarbeit.

38 Cf. Collange, J.-F. 1989. *Théologie des droits de l'homme*. Paris : Les Ed. du Cerf, 35s.

piétonne de Francfort a conduit des passants à croire qu'il s'agissait d'écrits talibans. Il en va de même d'un certain nombre de psaumes. Ils expriment à la fois la plainte et l'agressivité. Leur lecture permet de se rendre compte que la violence n'est pas réservée aux autres. Elle fait en quelque sorte partie de nos propres gênes, en tout cas des textes constitutifs de notre culture. Le populisme et la xénophobie sont d'abord en nous, individuellement et collectivement.³⁹ À la lumière de la croix, la violence que ces textes expriment ne saurait être surmontée en étant niée, mais seulement en étant exprimée, portée au langage. Dans les voisinages difficiles, en découle la possibilité de faire reproche, ce qui selon le texte du Lévitique est la condition de possibilité de l'amour (Lv 19,17) : « N'aie aucune pensée de haine contre ton frère, mais n'hésite pas réprimander ton compatriote pour ne pas te charger d'un péché à son égard ; ne te venge pas, et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple : c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. »⁴⁰ Dans la vie commune entre les différentes cultures, il ne sera pas possible de faire l'économie des moments de confrontation. Il est essentiel de transposer cette confrontation dans le champ du langage et donc du débat, par exemple au sujet de la manière de vivre ensemble, pour que l'amour du prochain puisse être possible.

39 Voir la contribution de Manfred Oeming dans ce volume.

40 Cf. Balmory, M. 1986. *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*. Paris : Grasset, 52. Cf. Mathys, H.-P. 1986. *Liebe deinen nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*. Fribourg : Universitätsverlag, 66.