

GOTT UND GEWALT

Ethisch-religiöse Aspekte eines zentralen Phänomens von Vergesellschaftung

von Jörg Dierken

1. Einleitung

Gott und Gewalt in einem Atemzug zu nennen, dürfte einer verbreiteten Grundauffassung des Christentums widersprechen. Danach besteht zwischen ihnen nur der größtmögliche Gegensatz. So besagt der Gottesglaube, daß Gewalt *nicht* sein solle, sondern vielmehr die in der Bergpredigt gebotene Liebe. Deren zugespitzteste Gestalt ist die Feindesliebe. Wenngleich schnell strittig wird, wie nun diese auf ›face-to-face‹ Konstellationen zugeschnittene Liebe in den Konflikten einer durch unpersönliche bürokratische Instanzen regierten Gesellschaft wirken kann, gilt als *Essenz* der christlichen Religion weithin ihre befriedende moralische *Funktion*. Das Christentum schöpft gegenwärtig seine größte Plausibilität aus seinen ethischen Bildungskräften, weit weniger aus seinen dogmatischen Lehrgehalten. Unter jenen ragt die Ablehnung von Gewalt heraus – wie auch immer es um ihre Realisierung in gesellschaftlichen Verhältnissen bestellt sein mag, die durch eine geregelte und akzeptierte Aggressivität der Selbstdurchsetzung in Wirtschaft und Politik geprägt sind.

Breitenwirkung hat diese Auffassung freilich erst entfalten können, nachdem der Religion in der Neuzeit ihre eigenen aggressiven Zähne gezogen worden waren. Weder eine inquisitorische Gewaltanwendung einschließende Verfolgung kirchlicher Machtinteressen noch eine Verteidigung des Gottesglaubens mit Waffengewalt sind in den meisten westlichen Gesellschaften heute noch vorstellbar. Dazu haben sich die frühneuzeitlichen Erfahrungen der konfessionellen Bürgerkriege, aber auch die diesseits religiöser Sanktionierung angesiedelten Errungenschaften der Aufklärung wie Menschenrechte und Toleranzgebot zu tief in das kulturelle Gedächtnis eingeprägt. Gerade es erinnert aber auch das historisch mit der Religion *selbst* verbundene Gewaltpotential. Noch gegenwärtig wird es erschreckend spürbar im religiösen Resonanzboden vieler ethnischer Kriege – nicht nur auf dem Balkan. Während jedoch die euroamerikanische Zivilisation nahezu einhellig Religionskriege scharf ächtet, gilt dies nur bedingt gegenüber ihrer eigenen Bedrohung durch die gewaltbegleitete Konfrontation mit der islamischen Welt. Erinnert sei nur an die kontroverse Diskussion der These Samuel Huntingtons vom ›clash of civilizations‹. Wie auch immer man hierzu stehen mag: Ein quasi religiöses Gewaltpotential im Untergrund

auch gegenwärtiger Kulturen ist nicht zu verkennen. Es wäre naiv, dieses nur in der nichtchristlichen Welt zu sehen – schon angesichts der Macht- und Gewaltspuren in der Christentumsgeschichte selbst.

Neben solchen Gewaltspuren gibt es hierin freilich auch pazifistische Traditionslinien. Friedensorden und -kirchen suchten nach einer klaren Antwort auf die Verquickung von Religion und Gewalt – vielfach um den Preis ihrer Marginalisierung. Daneben hat die Kulturgeschichte des Christentums auch differenzierte Konzeptionen zur gestuften Anwendung von Gewalt durch die politische Macht hervorgebracht, wie etwa die Stichworte ›gerechter Krieg‹ und ›Schwertamt der Obrigkeit‹ andeuten. Und schließlich finden sich vereinzelte Rechtfertigungen revolutionärer Gegengewalt. Das Gewaltthema dokumentiert offensichtlich eine *Ambivalenz der christlichen Religion selbst* – wie es selbst ein mehrschichtiges Bedeutungsspektrum aufweist, das von willkürlichem Einsatz physischer Zwangsmittel bis zu legitimer Machtausübung in Form von Amtsgewalt reicht.¹

Die religiöse Ambivalenz des Gewaltthemas wird noch durch bedeutsame Elemente der Gottesvorstellung unterstrichen. Wenn auch nicht durch rohe Gewalttätigkeit, so ist der christliche Gott doch durch Merkmale wie Allmacht, Herrschaft und größtmögliche Stärke, aber auch Affekte wie Zorn, Eifersucht und Vergeltungsdrang gekennzeichnet. Gott gilt als Inhaber und Inbegriff höchster Gewalt. Gewiß wird diese Seite Gottes als des Gewaltigen von der durch Liebe, Gnade und Sündenvergebung markierten Seite Gottes als des letztlich Menschenfreundlichen kontrastiert. Gleichwohl reicht das Gewaltproblem ins Zentrum des Christentums hinein. Den christlichen Gott von aller Gewalt apart setzen zu wollen, verbietet sich schon aufgrund der überkommenen Grundbegriffe für Versöhnung: nämlich Schuldtilgung vor Gott durch Opfer und Sühne.

Diese Sachlage trübt die Möglichkeit einer einfachen ethischen Option, sei es im pazifistischen Sinne, sei es aber auch im Sinne einer Heiligung der Gewalt als Mittel zum gottentsprechenden Zweck. Deshalb will ich im folgenden die religiöse Ambivalenz angesichts von Gewalt näher beleuchten.² Dazu möchte ich die Theorien von René Girard und Friedrich Nietzsche heranziehen, die beide Religion in Gewalt verstrickt sehen. Die Auseinandersetzung mit ihnen soll einmünden in Überlegungen zu einem ethisch haltbaren Verständnis von Gewalt. Hiernach ist, soviel als These vorweg, die Gewalt durch partielle Akzeptanz teils zu domestizieren, teils zu ächten: Als Eindämmung des Gewalttätigen an ihr sei eine auf Freiheit gegründete Kultivierung der Gewalt skizziert.

¹ Vgl. hierzu H.-H. SCHREY, Art.: »Gewalt/Gewaltlosigkeit I«, in: *TRE* 13 (1984), 168–178; W. LIENEMANN, Art.: »Gewalt, Gewaltlosigkeit«, in: *EKL*³ (1989), 163–170; DERS., *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, München 1982; H. AHRENDT, *Macht und Gewalt* (engl.: *On Violence* [1970]), München 1970, v.a. 44ff.; R. SPAEMANN, »Moral und Gewalt«, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, hg. v. M. RIEDEL, Freiburg i.Br. 1972, 215–241; J. MEHLHAUSEN (Hg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, Gütersloh 1998.

² Einen Überblick über die Ambivalenz der Gewalt in verschiedenen Religionen bieten die Beiträge in dem Band: *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, hg. v. H.V. STIETENCRON, Düsseldorf 1979; hervorgehoben sei v.a. der resümierende Beitrag des Herausgebers, »Angst und Gewalt: Ihre Funktion und ihre Bewältigung in den Religionen«, a.a.O., 311–337.

2. René Girard: Gewalt als Ursprung von Religion und Religion als Ausweg aus der Gewalt

Der 1923 geborene Literaturwissenschaftler Girard vertritt im Horizont seiner an archaischen Phänomenen geschulten Kulturanthropologie die These, daß Gewalt in der Wiege aller menschlichen Vergesellschaftung liegt.³ Die »Ursprünge aller menschlichen Kultur« seien »gewalttätig«.⁴ Jede noch so primitive Sozialordnung baue auf Gewalt, und eine »Ökonomie der Gewalt« herrsche auch im Hintergrund moderner, hochdifferenzierter Gesellschaften.⁵ Gewalt ist das Kennzeichen einzelner kulturstiftender Taten, sie erstreckt sich durch Rivalitäten und Racheakte, sie prägt soziale Hierarchien und hält die einzelnen in Schach. Wird kein Sozialverband ohne Gewalt gegründet, so wird auch die zu seinem Fortbestand erforderliche Eindämmung von Gewalt nur durch Gewalt bewirkt.⁶ »Die Gewalt kann nicht betrogen werden, wenn ihr nicht ein Ventil geöffnet und ihr etwas zum Fraße vorgeworfen wird« – so Girard.⁷ Das Ventil, das der Gewalt geöffnet wird, ist selbst gewaltartig: Es besteht darin, daß die Gewalt, die vor allem in der Rache potenzierte Gegengewalt hervorruft, sich auf ein gemeinsames *Opfer* richtet.⁸ Auf dies konzentriert sich die Gewalt, so daß seine Vernichtung für den Sozialverband Befreiung von der Gewalt verspricht. Die Gewalt wird im Opfer gleichsam gewalttätig aus der Sozialsphäre ausgewiesen und in einen Bereich verbannt, der jenseits liegt: in den des Sakralen, des Heiligen. Während dieser zum Sitz der Gewalt wird, vermag der profane Lebensbereich befriedet zu werden.

Wie schon aus der Terminologie von Opfer und Heiligem ersichtlich, hat die Religion entscheidenden Anteil am kulturellen Umgang mit Gewalt. Für Girard sind »die Gewalt und das Heilige ... nicht voneinander zu trennen.«⁹ Das »Heilige« ist eine Umschreibung dafür, daß das Opfer die Gewalt auf sich vereinigt und als jenseitig-sakrale aus der nun »profanen« Lebenssphäre ausgliedert. Deshalb hat »die Religion ... immer nur ein Ziel: sie will den Rückfall in die gegenseitige Gewalt verhindern.«¹⁰ Religion wird zur Gewaltein-dämmung beansprucht, weil die Gewaltausgrenzung im Opfer dem natürlichen Gewaltkreislauf entzogen werden muß. Das Opfer muß *alle* Gewalt auf sich ziehen, und deshalb muß es für die Optik der Täter *jenseits* des Kreislaufes von Gewalt und Gegengewalt angesiedelt werden. Eben dies geschieht durch seine Sakralisierung. »Sakralisierung« des Opfers steht mithin dafür, daß der Opfervorgang für die Täter den Charakter einer zufälligen

³ Vgl. RENÉ GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt* (frz.: *La violence et le sacré* [1972]), Frankfurt a.M. 1994, 133 (im folg. zit. als *HuG*). Girard selbst betont, daß seine These an Heraklit erinnert.

⁴ *HuG*, 353.

⁵ *HuG*, 17.

⁶ Vgl. *HuG*, 43.

⁷ *HuG*, 14.

⁸ Einen Überblick über verschiedene Opfertheorien bietet J. MILBANK, »Stories of Sacrifice: From Welhausen to Girard«, in: *Theory, Culture & Society*, Vol 12, Nr. 4 (Nov. 1995), 15–46.

⁹ *HuG*, 34.

¹⁰ *HuG*, 86; vgl. 35; 454 u.ö.

Tötungshandlung verliert und symbolisch eine Ausgrenzung jeglicher Gewalt verkörpert. Hierzu wird das Opfer – wenigstens rückblickend – in eine Symbolik eingestellt, die dem profanen Gewaltkreislauf entrückt scheint, da sie durch heilige Gottheiten regiert wird. Das die Gewalt auf sich vereinende Heilige wird dabei selbst durch Gewalt charakterisiert: Es ist in verdeckter Weise »die Gewalt des Menschen selbst ..., die Herz und Seele des Heiligen ausmacht«, und die »verstoßen[e]« Gewalt »gehör[t] fortan zur Substanz des Gottes« – so Girard.¹¹ Gerade deshalb vermag die heilige Gottheit die Menschen versöhnend in den Bann zu schlagen: Sie fürchten sie wie die Wirkungen ihrer eigenen Gewalt.

Die von der Gottheit repräsentierte Unausweichlichkeit und Unerbittlichkeit der Gewalt wurzelt nach Girard im »mimetischen Begehren«, der Urgestalt menschlicher Sozialität.¹² Mimetisches Begehren meint eine nachahmende Ausrichtung eines einzelnen an einem anderen, damit auch ein Verlangen nach den Objekten, die dieser sich aneignet.¹³ Ist mimetisches Begehren der Ursprung menschlicher Sozialformen, dann sind sie unvermeidlich von tendenziell gewaltsamer Rivalität geprägt. Mit der mimetisch erzeugten Rivalität entstehen nach Girard zugleich »gegenspielerische Doppelgängerschaften«: Wird *jeder* zum Gegner eines *anderen*, dann gleichen sich die Gegner in der Konkurrenz an. *Gewalt egalisiert*. Hieraus folgert Girard: »Wenn die Gewalt die Menschen tatsächlich gleich macht, wenn jeder der Doppelgänger oder der »Zwilling« seines Gegenspielers wird, wenn alle Doppelgänger gleich sind, dann kann irgendeiner von ihnen ... der Doppelgänger aller anderen werden und so Gegenstand einer umfassenden Faszination und eines umfassenden Hasses sein. Ein einziges Opfer kann an die Stelle aller potentiellen Opfer treten ...«¹⁴ Die Stigmatisierung und die hierauf aufbauende Sakralisierung des Opfers fußen darauf, daß es als »Doppelgänger« aller anderen zugleich allen anderen gegenübergestellt wird. Aus kontingenten Anlässen die Gewalt auf sich konzentrierend und dem »Haß« der anderen verfallend, suchen sich die anderen von ihm abzusetzen – womit sie das ihre eigene Gewalt verkörpernde Opfer zum Gegenstand religiöser Faszination werden lassen.

Leider bleibt undeutlich, wie angesichts der Universalität des »Doppelgängertums« ein *Unterschied* von Opfer und Täter über die Kontingenz der Gewaltkonstellation hinaus festgehalten werden kann. Dieser aber ist für die Funktion der Opferlogik erforderlich. Dieses Dilemma tangiert die Plausibilität der Opfertheorie, die gerade auf dem *Gegensatz* des einen und der Vielen, des Heiligen und Profanen beruht. Girards Verständnis von Vereinzelung und Individualität ist gegenüber der Gleichheit mimetischer Rivalität allzu schwach ausgeprägt. Dies läßt überdies unverständlich werden, wie rangmäßige soziale Differenzierung, nach Girard der Inbegriff von sozio-kultureller Ordnung,¹⁵ mehr sein soll

¹¹ HuG, 51; 390.

¹² Vgl. zu diesem Stichwort P. LIVINGSTON, *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis*, The John Hopkins University Press / Baltimore, Maryland 1992.

¹³ Das mimetische Begehren steht in Girards Konzeption gegen die Triebtheorie der vom Bewußtseinsmodell infiltrierten Psychoanalyse. Vgl. HuG, 259.

¹⁴ HuG, 120; vgl. 255.

¹⁵ Vgl. HuG, 79.

als eine Fortschreibung naturwüchsiger Gewaltverhältnisse. Da sie jedoch zu ihrer gewalttätigen Auflösung tendieren,¹⁶ wird die sich selbst entgegengesetzende Gewalt zum kulturellen Ursprung überhaupt:¹⁷ Gewalt wird zu einem mythischen Subjekt hypostasiert und – freilich wider Willen – glorifiziert. Erhebt Girard »die Gewalt ... in sämtlichen Kulturen [... zum] eigentliche[n] Subjekt«,¹⁸ dann ist schwer einsehbar, wie eine durch Opfergewalt befriedete Gesellschaft noch irgendeine Struktur aufweisen kann – über die von Girard betonte Einmütigkeit¹⁹ hinaus, die freilich ihrerseits von gewaltsamer Entdifferenzierung kaum zu unterscheiden ist.

Girard begegnet diesen Schwierigkeiten der in subtilen und kühnen Mythendeutungen²⁰ herausgestellten Gewaltreligion durch den Kontrast mit einem Gegenmodell. In nahezu offenbarungstheologischer Antithetik wird die jüdische, insbesondere aber christliche Religion als eine des Endes der Gewalt beschrieben. Dies rührt insbesondere von der schon im Alten Testament, vor allem aber in den Evangelien *demaskierten Logik des Opfers* her.²¹ Wenngleich Gewalt, Tod und Opfer auch im Zentrum der evangelischen Texte stehen und diese damit die Grundthematik aller Religion traktieren, klären die Evangelien die auf ihrer Verkennung beruhende Opferlogik auf: In der Passion Jesu steht durch die *Offenbarung der Unschuld des Opfers* »der Sündenbockmechanismus ... in gleißendem Licht«. ²² Dieses Licht aber verträgt die Opferlogik nicht. Indem die Evangelien den Unschuldsscharakter des Opfers enthüllen, »wird«, so Girard, »der Sündenbockmechanismus – die Austreibung der Gewalt durch Gewalt – durch seine eigene Offenbarung hinfällig«. ²³ Der Kontrast mythologischer und evangelischer Texte²⁴ führt überdies dazu, daß Girard der durch Gewalt imprägnierten Gottesvorstellung eine gewaltfreie entgegensetzt: »Die Idee einer göttlichen Gewalttätigkeit hat in der evangelischen Inspiration keinen Raum.« ²⁵ Dieser Gegensatz wird von Girard geradezu in die an den Altprotestantismus gemahnende Unterscheidung zwischen einer falschen, vom Menschen kommenden und der wahren, von Gott stammenden Religion gegossen.²⁶

Wie auch immer man die Plausibilität von Girards Deutung der neutestamentlichen Texte beurteilen mag,²⁷ spätestens sein Verständnis des geschichtlichen Christentums läßt

¹⁶ Vgl. *HuG*, 114.

¹⁷ Vgl. *HuG*, 474.

¹⁸ RENÉ GIRARD, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses* (frz.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [1978]), Freiburg i.Br. 1983, 217 (im folg. zit. als *EdG*).

¹⁹ Vgl. *HuG*, 130 u.ö.

²⁰ Girards diesbezügliche methodologische Optionen werden kritisch diskutiert von R. KEARNEY, »Myths ask Scapegoats: The Case of René Girard«, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 12, Nr. 4 (Nov. 1995), 1–14.

²¹ Vgl. RENÉ GIRARD, *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt* (frz.: *La Route antique des hommes pervers* [1985]), Zürich 1990; DERS., *Der Sündenbock* (frz.: *Le Bouc émissaire* [1982]), Zürich 1988 (im folg. zit. als *S*); *EdG*.

²² *S*, 159.

²³ *S*, 270.

²⁴ Vgl. *S*, 171.

²⁵ *EdG*, 196; vgl. *S*, 270.

²⁶ Vgl. *EdG*, 171.

²⁷ Vgl. hierzu TH. AHRENS, J. FREYTAG, F. GARDINER, T. SCHRAMM, »Religion und Gewalt. Ein Seminarbericht«, in: *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, hg. v. Th. Ahrens,

den Verdacht aufkommen, daß hier ein allzu glatter Schnitt gesetzt ist. Denn für Girard ist die ganze Sühn- und Opfertheologie des Christentums nur das »kolossalste Mißverständnis« einer »sakrifizielle[n] Deutung der Passion«, die »fünfzehn oder zwanzig Jahrhunderte« hindurch konserviert worden sei.²⁸ Eine ethische Konzeption der Nachwirkung der opferkritischen Pointe der Passion Jesu unterbleibt denn auch. An die Stelle geschichtsphilosophischer Überlegungen zu ihren Konsequenzen in dem vom Christentum geprägten Kulturkreis treten verfallsgeschichtliche Diagnosen. Allerdings habe die moderne Beschleunigung gesellschaftlicher Gewaltverstrickung den Blick auf das wahre Evangelium freigegeben. Die Moderne, durch »Auflösung der Unterschiede« und »relative Entdifferenzierung« geprägt,²⁹ tendiert nach Girard zu einer dauerhaften Konservierung der Verhältnisse von Gewalt und Gegengewalt, indem sie sie effektiv im Gerichts- und Militärwesen institutionalisiert. Ihr Unverständnis für das Religiöse lasse die Moderne ihre Gewaltabhängigkeit aber nicht durchschauen und überwinden³⁰ – sieht man von Girards Analysen ab, die der modernen Fremdheit gegenüber dem Religiösen einen dogmatisch unverstellten Zugang zum NT abgewonnen hätten.³¹

Wenn auch die Durchführung von Girards Theorie grundsätzliche Rückfragen aufwirft – genannt sei nur die absolutistische Hypostasierung von Gewalt, der Ausfall eines Individualitätstheorems und die Abblendung der im Christentum fraglos zentralen Opfertheologie –, dokumentiert sie doch nachdrücklich die *Ambivalenz von Religion gegenüber Gewalt*. Diese Ambivalenz sei nun anhand von Nietzsches Religionstheorie weiter beleuchtet, die über jeden Verdacht einer christlichen Apologetik erhaben ist.

3. Friedrich Nietzsche: Religion als grausame Kompensation erlittener Gewalt

Auch Nietzsches entschieden religionskritische Theorie sieht Religion in Verhältnissen von Macht und Gewalt gründen. Religion habe ihren Ursprung »in den extremen Gefühlen der Macht, welche als fremd den Menschen überraschen«.³² Religion entspringt danach aus leidvollen Empfindungen infolge von Unterlegenheit und Ohnmacht. Mögen sie auch natürliche Hintergründe haben – etwa im Daseinskampf oder in somatischen Gebrechen –, so werden sie doch kraft einer unerkannten psychologischen Logik auf eine Gottheit bezogen. Hierdurch soll jenen Gefühlen Sinn beigemessen und so ihre Negativität kompensiert werden. Die negativen Gefühle werden eingestellt in einen umfassenden

Ammersbek bei Hamburg 1997, 369–408; F. GARDINER, »Überlegungen zu René Girards Deutung des besessenen Geraseners«, in: a.a.O., 423–443.

²⁸ EdG, 187f.

²⁹ HuG, 275; 277; vgl. 344.

³⁰ Vgl. HuG, 27.

³¹ Vgl. EdG, 271.

³² FRIEDRICH NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. COLLI u. M. MONTINARI, München/Berlin/New York 1988 Bd. 13, 306 (im folg. zit. als KSA und Bandnummer).

Zusammenhang, der auf ihren gewaltsamen Ursprung subtile, ihrerseits destruktiv-gewaltsame Reaktionen möglich macht. Zu ihnen zählen zunächst Gewalt gegen die im Daseinskampf stärkeren Gewalttäter, namhaft insbesondere als der alles Starke hinabziehende ressentimentgeladene Aufstand der sich vor Gott herdenmäßig organisierenden Schwachen, aber auch Gewalt gegen den Gewalt Erleidenden selbst, namhaft etwa als Schuldgefühl, Buße und Askese zur Leidensverklärung. Diese Funktionen von Religion stehen im Mittelpunkt von Nietzsches Analysen; demgegenüber spielt die Fiktionalität der Gottesvorstellung eine untergeordnete Rolle. Denn die Gottheit könnte durchaus zum Ausdrucksmittel für die Kraft- und Machtentfaltung urwüchsiger Kollektive werden. So wird es von Nietzsche positiv gewertet, wenn »ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, ... seine Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen [projiziert], dem man dafür danken kann«.³³ Ebenso kann Nietzsche eine von den Starken und Unabhängigen zur Herrschaftsausübung abgezwungene Religion in positivem Licht beschreiben: Mit ihrer Hilfe kann »der auslesende, züchtende, das heisst immer ebensowohl der zerstörende als der schöpferische und gestaltende Einfluss« der Starken auf die Schwachen geltend gemacht werden, welchen ihrerseits die Religion »eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage ... [gibt], ... Frieden des Herzens, ... Veredelung des Gehorsams ... [und] Verklärung und Verschönerung, Etwas von Rechtfertigung des ganzen Alltags, der ganzen Niedrigkeit, der ganzen Halbthier-Armuth ihrer Seele«.³⁴

Wie aus solchen, für Nietzsche typischen Formulierungen erhellt, steht hinter seiner Religionstheorie der *Grundgegensatz* zwischen *starkem*, machtvoll sich manifestierendem und *schwachem*, zu solcher Machtentfaltung unfähigem *Leben*. Dabei ist seine Wertoption klar auf seiten des Starken. Bestimmt wird dieser Gegensatz von Nietzsches vitalistisch-voluntaristischer Auffassung vom Leben überhaupt, dessen Selbsterhaltungstrieb zu einem aktivischen, spontan sich setzenden »Wille[n] zur Macht« zugespitzt wird.³⁵ Gemäß dem antiidealistischen Programm einer Rückübersetzung des Menschen in die Natur³⁶ wird der dem gesamten organischen Triebleben zugrundeliegende Wille zur Macht gleichsam zum »intelligiblen Charakter« der Welt gesteigert, also zu dem Prinzip fortbestimmt, das »die Welt von innen« zusammenhält.³⁷ In der Folge davon rekonstruiert Nietzsche die Entwicklung von Kultur, Moral und Religion als »Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen«, die das Leben prägen.³⁸ Konsequenter werden die Phänomene des Lebens in wechselnden Konstellationen von Herrschaft und Gewalt beschrieben. Denn: »Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren« – so Nietzsche.³⁹

Dabei entspinnt sich freilich eine komplexe Dialektik. So sehr Nietzsche dem Typ des ursprünglich-kraftvollen, starken Lebens huldigt, so wenig bestimmt dieser Typ allein die

³³ KSA 13, 523; vgl. 6, 182.

³⁴ KSA 5, 79f.

³⁵ KSA 5, 27.

³⁶ Vgl. KSA 5, 169.

³⁷ KSA 5, 55.

³⁸ KSA 5, 34.

³⁹ KSA 5, 207; vgl. 312.

sozio-kulturelle Evolution. Dazu reicht die primitive Unmittelbarkeit seiner Machtmanifestationen nicht aus. Die ›blonde Bestie‹, das menschengewordene ›Raubtier‹ vermag zwar in spontaner Selbstbejahung zu agieren, aber erst die »schöpferische That« des reaktiven »Nein« hierzu von seiten der ›Sklaven‹ richtet den Blick nach außen und führt zu kultureller Vergesellschaftung.⁴⁰ Die kulturelle Evolution wird also durch die auf Machtgegensätzen beruhende Dialektik des starken und des in Gegenwehr begriffenen schwachen Lebens bestimmt – eine Gegenwehr freilich, deren Raffinesse darin besteht, durch die Etablierung einer gleichmachenden ›Sklavenmoral‹ und einer niedrigkeitszentrierten, dekadenten Religiosität die Impulse des starken Lebens selbst zu schwächen. Sie machen aus dem »Raubthiere ›Mensch‹ ein zahmes und civilisiertes Thier, ein ›Hausthier‹.«⁴¹ Sein Lebensideal ist das Nein gegen alles Starke, Neid und Haß gegen alles Vornehme, um stattdessen das Verkleinerte, Verkümmerte und Mittelmäßige zum allgemeinverbindlichen Maßstab zu erheben. Dieses *demokratisch-sozialistische Kulturideal* verlangt nicht viel vom Leben: Es verneint in seinem Drang zur Nivellierung geradezu das urtümliche Leben selbst und den in ihm wurzelnden Menschen. Deshalb gipfelt die von solcher Herden-Moral geprägte Kulturgeschichte des Abendlandes in einem »Wille[n] zum Ende«, in dem »der nihilistische Wille [selbst ...] zur Macht [will]«.⁴² Religiös-symbolischer Ausdruck dafür ist der christliche Gott, aus dem »alles Starke, Tapfere, Herrische ... eliminiert« ist, und der »als Krankengott« selbst »zum Widerspruch des Lebens abgeartet« ist, »statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein«.⁴³ In diesem durch das Kreuz gezeichneten Gott wird deshalb »das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen«.⁴⁴

Wenngleich Moral und Religion des Ressentiments auf einem Nein zum machtvollen, gewaltbereiten Leben fußen, setzen sich Macht und Gewalt doch ihrerseits in subtiler Weise hierin fort. Dies erhellt aus Nietzsches Christentumsdeutung. Das Christentum ist zwar »die Religion des Mitleidens«,⁴⁵ aber so, daß sie aus dem Interesse der Schwachen heraus, auch einmal selbst die Starken sein zu wollen, den Haß gegen die stets Leiden verursachende natürliche Wirklichkeit kultiviert.⁴⁶ Dieser Haß kommt in asketischen Idealen,⁴⁷ aber auch in der Abhängigkeit von einer allem Naturhaften überhobenen Gottheit zum Ausdruck. Geschichtlich fußt diese auf der Gottheit Israels, die zur Kompensation politischer Schwäche eine zunehmend transzendente spiritualistische Idealsphäre im Jenseits des irdischen Daseinskampfes anbietet; diese schon im Judentum psychologisch verfeinerte Theo-logik wird im Christentum auf die Spitze getrieben, insofern der von der zeitlichen Natur- und Kampfordnung abgesetzte Gott nun seinerseits zum absolutistisch Fordernden erhoben wird: Seine gegennatürliche Weltordnung verlangt Einhaltung – anderenfalls

⁴⁰ KSA 5, 270f.

⁴¹ KSA 5, 276.

⁴² KSA 6, 176.

⁴³ KSA 6, 184f.

⁴⁴ KSA 6, 185.

⁴⁵ KSA 6, 172.

⁴⁶ Vgl. KSA 5, 283; 6, 172; 181; 200.

⁴⁷ Ihr zugespitztester Ausdruck sind die »evangelischen Räte« Armut, Keuschheit und Gehorsam.

drohen ewige Sündenstrafen. Damit greift gerade im extrem spiritualisierten christlichen Gott Gewalt um sich. In Verbindung mit einem listigen Priestertum, das Religion als Machtinstrument einzusetzen weiß, schafft das Christentum überdies in der Kirche eine nihilistische Sozialordnung, die jede kraftvolle, vornehme und durchaus gütige Individualität geißelt. Urtyp dieses Priestertums ist Paulus, dessen Bedürfnis die »Macht« war, »Massen [zu] tyrannisir[en und] Heerden [zu] bilde[n]«. ⁴⁸ Und seine Fortsetzung findet die von ihm geschaffene Sozialordnung nicht nur in der juridisch kodifizierten Kirchenanstalt des Katholizismus, sondern mehr noch in der verinnerlichten Sozialmoral des auf Sündenschuld und Passivität gegenüber Gott getrimmten Protestantismus. Ihre subtilsten Fernwirkungen hat die kirchliche Vergesellschaftungsform in den modernen, selbst antikirchlich eingestellten Bewegungen der bürgerlichen Demokratie und des Sozialismus, in denen gleichmacherische Mittelmäßigkeit das Ressentiment gegenüber dem Einzelnen pflegt: Seine aktivische Tat wird zugunsten einer passiven Erwartung des kollektiv produzierten Gemeinwohls verdrängt. ⁴⁹

Lediglich die Person Jesu wird von Nietzsche aus diesem Zusammenhang ausgenommen: Jesus lebt eine unmittelbare, nicht um Selbsterhaltung und Leidensvermeidung besorgte »Praktik des Lebens«, die die religiöse Gewaltökonomie von Schuld und Strafe, Sünde und Buße in der Aufhebung der Distanz von Gott und Mensch hinter sich läßt. ⁵⁰ Der Erlösungssinn des Evangeliums besteht darin, daß es »keine Gegensätze« mehr gibt, an die sich Erwartung und Enttäuschung sowie moralische Urteile heften, aber auch darin, daß Jesus in seiner souveränen, ressentimentfreien Passion Freiheit gegenüber seinem eigenen Leben an den Tag legt. ⁵¹ Nietzsche wertet die Person Jesu insofern positiv, als sie eine Freiheit vom Ressentiment verkörpert, die über das kleinliche Fernhalten von jeglichem Leid zur Beharrung in der Bescheidenheit dieses Lebens erhaben ist. Darin nähert sich Jesu Religiosität paradox dem buddhistischen Typ pessimistischer Erlösungsreligion; Linien lassen sich aber auch hin zu Nietzsches optimistischem Ideal des Übermenschen ziehen, dessen radikale Diesseitsfrömmigkeit die Machtimpulse des natürlichen Lebens großmütig über das Alte hinaus transformiert und so einen neuen Typ von Freiheit und Individualität realisiert. ⁵² Leidensbereitschaft, Schatten allen spontanen Tuns, ist unverzichtbar zur Bewältigung des Leidens. In solcher Leidensbereitschaft treibt der Grundbegriff von Nietzsches Denken, das *machtvollende Leben*, über sich hinaus. Ihm haftet ohnehin eine innere Antinomik an, wie die auf dem Leben fußende, es zugleich aber auch verneinende Dialektik der Gewaltverhältnisse zeigt. ⁵³

Wie immer man zu Nietzsches glänzender Gewalt rhetorik stehen mag: seiner Diagnose der Gewaltverstrickung auch der christlichen Religion und Moral kann sich die christliche

⁴⁸ KSA 6, 216.

⁴⁹ Vgl. KSA 5, 287; KSA 6, 250ff.

⁵⁰ KSA 6, 205.

⁵¹ KSA 6, 203; vgl. 203–209. Diese Souveränität ist noch von Gesten der Güte sogar gegenüber dem gewalttätigen Schächer am Kreuz begleitet.

⁵² Vgl. KSA 5, 216.

⁵³ Vgl. KSA 5, 383ff.

Ethik nicht entziehen. Allerdings wirft die innere Antinomik von Nietzsches Schlüsselbegriff, dem Leben,⁵⁴ die Frage auf, ob die ihm entspringende Dialektik der Gewalt⁵⁵ nicht dazu führt, das ›Leben‹ in der strukturellen Angleichung von Gewalt und Gegengewalt seiner lebensvollen Eigenart zu berauben. Der Wechselmechanismus der Gewaltverhältnisse überlagert die setzende Spontaneität des Lebens; das Egalisierende der Gewalt gewinnt Oberhand über die lebenssteigernden Tugenden des freien Geistes. Zu ihnen zählen Güte und Großmütigkeit – Tugenden also, die auch im Christentum hochgeschätzt werden. Deshalb sei nun vom Christentum aus gefragt, ob nicht eine *Eindämmung der destruktiven Potentiale* der Gewalt kultur- und lebensdienlicher wäre als ihre Glorifizierung – sei sie offenkundig, wie bei Nietzsche, sei sie unterschwellig, wie bei Girard. Die Gewaltprägung von Kultur und Religion wäre durch deren partielle Akzeptanz zu minimieren und in differenziertere Lebensformen von Freiheit und Individualität zu überführen. Leitend ist dabei die an Nietzsche geschulte Einsicht, daß Gewaltmaximierung, schon aufgrund ihrer von Girard betonten Tendenz zur Angleichung von Gewalt und Gegengewalt, die Ausbildung von Freiheit und Individualität behindert. Gewalt entdifferenziert, wo Freiheit und Individualität gerade die Steigerung von Differenzsensibilität erfordern.

4. Religion als Kultur gewaltminimierender Gewaltintegration

Girard und Nietzsche dokumentieren ein generelles Gewaltgepräge der Religion. Mit Nietzsche gegen Girard läßt sich hiervon auch die christliche Tradition nicht ausnehmen, aber mit Girard gegen Nietzsche bedarf der Gewaltmechanismus ob seiner destruktiven Folgen einer nicht zuletzt religiösen Aufklärung. Linien eines produktiven Gewaltverständnisses können aber nicht lediglich in der illusionären Distanzierung von aller Gewalt liegen. Dies erhellt schon aus der Tatsache, daß das Leben aufgrund seiner *natürlichen Struktur* Gewalt entfaltet, etwas verkürzt: Biologische Selbsterhaltungsprozesse implizieren Fressen und Gefressenwerden. Dies braucht aber nicht zum Maßstab des Selbstverständnisses *menschlicher Kultur* zu werden. Er kann sich vielmehr daraus bilden, daß menschliches Leben *sich zugleich selbst erlebt*. Über solches Selbsterleben vermag es Achtung wie auch Zweifel sich selbst gegenüber zu erzeugen: Es *bewertet sich* in reflexivem Erleben seines Vollzugs, der hiermit zugleich den Charakter eines Sich-Verhaltens in eigener Selbsttätigkeit gewinnt. Es gehört zur *conditio humana*, daß der sich erlebende Mensch handelt und Stellung nimmt – und zwar in einem stets präsenten sozio-kulturellen Horizont. Eben dies meint *Freiheit* in einem elementaren Sinne. Sie greift über die bloße Natürlichkeit des ›Lebens‹ hinaus – freilich nur im Sinne seiner gestaltenden Deutung, nicht aber seiner abstrakten Übersteigung.

⁵⁴ Vgl. KSA 4, 148.

⁵⁵ Vgl. zu diesem Stichwort die – allerdings hermeneutisch ausgerichtete – Studie von J. FIGL, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf 1984.

Das Freiheitsthema ist anschlußfähig an Nietzsches Huldigung des starken Individuums: Auch es verkörpert Freiheit. Allerdings läßt sich ›Freiheit‹ nicht auf den konzeptionellen Grundbegriff des ›Lebens‹ zurückführen. Wenngleich er gegenüber Girards nahezu zum Absolutum stilisierten Gewaltbegriff hervorsticht, ermangelt Nietzsches Lebensbegriff der zu einer Freiheitstheorie erforderlichen Komplexität: Er läßt die Relation zwischen Spontaneität von Kraftäußerungen und Kausalität von Gewaltwirkungen ungeklärt. Dies hat zur Folge, daß Nietzsches ›Leben‹ letztlich in Macht- bzw. Gewaltmechanismen aufgeht – während bei Girard kaum mehr verständlich wird, warum es überhaupt etwas anderes als ›Gewalt‹ soll geben können.

Auch für eine Freiheitstheorie impliziert der menschliche Freiheitsvollzug Momente von Macht, wenn nicht von Gewalt, sowie deren Hemmung. Freiheit ist setzend oder wählend; dabei überwindet jedwede Freiheitssetzung Widerstände, und jede Wahl schließt Nichtgewähltes aus. Unvermeidliche Konflikte mit anderen lassen eigene Freiheit als begrenzt erfahren. Und ein Widerstreit verschiedener Freiheitsimpulse in ein und demselben Subjekt verlangt, unter Zurückdrängung der entgegengesetzten Option geschlichtet zu werden. Freiheit ist gerade in ihrer machtvollen Selbstsetzung *ambivalent* und *beschränkt* zugleich. Dies zeigt schon das Freiheit auslotende kindliche Verhalten, und die die Erkundung eigener Freiheit begleitenden Konflikte erweist ein Blick in den Spiegel biographischer Erinnerung.

Angesichts ihrer Ambivalenz und Beschränkung verlangt Freiheit nach der *Fundierung ihrer Geltung und Gestalt*. Ebendies sind Themen der *Moral*, welche die Unbedingtheit der Freiheit mit ihrer Allgemeingültigkeit verbindet. Schon um der jeweiligen Selbstachtung willen kann die *Unbedingtheit* von Freiheit ebenso wenig ausgeblendet werden wie ihre *Allgemeingültigkeit*. Anderenfalls hätte meine Freiheit schon *für mich selbst* nur den Charakter zufälliger Willkür – was mit der Destruktion der Identität ihres Subjekts dem Selbstdementi von Freiheit gleichkäme. Freiheit kann darum weder in einer Reaktion gegenüber fremder Gewalt aufgehen, noch sich bloß auf die eigene Machtentfaltung reduzieren. Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit der Freiheit stehen quer zur Einseitigkeit gewaltsamer Machtausübung. Freiheit ist deshalb nur zu realisieren, wenn ihre gewaltsame Einseitigkeit aufgehoben wird: Eine Grundfigur hierfür bietet die Logik *tendenziell symmetrischer Anerkennungsverhältnisse*. In solch symmetrischer Anerkennung wird die Gewalt *wechselseitig begrenzt*, und zwar nicht allein aus fremdem, sondern gerade auch aus eigenem Impuls. Gewaltbegrenzung ist zugleich die Bedingung jeder Pluralität der Gestalten von Freiheitsvollzügen. Sie liegt im Grundsinn der Freiheit, die eben nur von ihren jeweiligen Akteuren *selbst* vollzogen werden kann. Wird Freiheit je und je realisiert, vielspältig entsprechend dem Standpunkt ihrer Akteure, führt dies unvermeidlich zu Konflikten angesichts differenter Interessen. Sie lassen sich, wenn Gewalt nicht über Freiheit triumphieren soll, nur durch *Verständigung* austragen. Hierdurch kann Gewalt in sozial regulierte Machtausübung überführt werden.⁵⁶ Voraussetzung solcher Verständigung

⁵⁶ Vgl. zum Verhältnis von Macht und Gewalt H. AHRENDT, a.a.O. Allerdings dürfte die von Ahrendt vorgenommene strikte Unterscheidung zwischen beidem sich nicht durchhalten lassen: Macht fußt nicht nur auf dem

ist, die Freiheit *auch auf seiten der anderen* anzuerkennen. Freiheit drängt auf Universalität. In der Brechung einklagbarer subjektiver Abwehrrechte gegenüber Eingriffen von außen spiegeln dies die Menschenrechte.

Die angedeutete Moral läßt sich religiös im Umkreis christlicher Freiheit verorten, insofern sie auf die Anerkennung des Menschen als solchen diesesits von Starkem und Schwachem abhebt. Allerdings verdankt sich ein solches Verständnis christlicher Freiheit einer grundlegenden Kritik der Gewalt des opferheischenden Machtgottes. Verkörpert der Gottesgedanke traditionell in seiner Unbedingtheit reine Freiheit, dann muß auch *für Gott* die Anerkennung eines Differenten maßgeblich werden. Dies ist das Thema der Vorstellung von der Menschwerdung Gottes, die die Relevanz des menschlichen Andersseins für die göttliche Selbstidentität beinhaltet. Darum impliziert jene Vorstellung, bildlich gesprochen, eine *Gewaltenteilung im Absoluten selbst* angesichts dessen *unbedingter Freiheit*. Anderenfalls scheiterte die göttliche Freiheit an ihrer Gegengewalt provozierenden Exklusivität. Zugleich sind, wie insbesondere die neuzeitliche Umformung der Gottesvorstellung zeigt,⁵⁷ mit dem Ende einer absolutistischen Alleinherrschaft Gottes sowohl das Opfer zugunsten der exklusiven Gewaltmacht der Gottheit, als auch das Stoßen des Menschen in Ohnmacht und Abhängigkeit gegenüber dem Omnipoten nicht vereinbar: Auch und gerade im Blick auf Gott läßt sich die Unbedingtheit der Freiheit nur mit ihrer Allgemeinheit zusammen realisieren. Die Intention von Girards Opferkritik läßt sich so im Gottesverständnis einholen – allerdings nur durch eine Negation von göttlicher Allmacht hindurch. Die Vorstellung vom allgewaltigen Gott deckt sich überdies eigentümlich mit den als sündhaft gebranntmarkten Merkmalen, sofern sie auf seiten des ohnmächtigen, aber rebellischen Menschen stehen. Hier gelten sie zumeist als der Inbegriff dessen, was im Kreuz Gegenstand des Gerichts gewesen sei. Demgegenüber gehört jedoch die Exklusivität göttlicher Allgewalt ins Zentrum der Kreuzestheologie. Sie ist von der Vorstellung vom Tod Gottes nicht auszunehmen, die angesichts der für das Christentum zentralen Identifikation von Jesus mit Gott unausweichlich wird. Die von Nietzsche an der Person Jesu erkannte Größe einer Freiheit gegenüber kleinlichen Selbstbeharrungsbedürfnissen gilt mithin *für den Gottesgedanken selbst*: Im Tod ihrer allgewaltigen Selbstbehauptung übergibt sich die göttliche Freiheit der Freiheit menschlicher Anerkennung, vollzogen in der Anerkennung Jesu als Christus. Weniger dogmatisch gesprochen: göttliche Freiheit bindet sich an die menschliche Freiheit, solche Freiheit der Selbstbindung an das menschliche Gegenüber als göttlich zu verstehen und in absolute Geltung zu versetzen. Damit holt die menschliche Freiheit ihre eigene, immer schon beanspruchte Voraussetzung

Einvernehmen und Zusammenschluß von Menschen, und Gewalt ist nicht lediglich eine Dominanz der Mittel über den Zweck. Dies geht schon aus Girards Einvernehmlichkeit herstellendem Verständnis des Opfers und aus Nietzsches Charakterisierung von starker Individualität durch Macht hervor. Modifikationsbedürftig erscheint die Ahrendtsche These auch im Lichte der klassischen Definition von M. WEBER, wonach bereits Macht »die Chance [ist], innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht« (*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen 1972, 28).

⁵⁷ Vgl. hierzu die typologischen Ausführungen von H. FISCHER, »Potentia Dei sub cruce abscondita. Die Erfahrung der Macht Gottes in den Widersprüchen der Zeit«, in: *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, a.a.O., 542–563.

ein: Ihr Sich-Gegebenheit. Auch ihr eigenes Anerkanntsein als Freiheit vermag sie nicht allein durch eigene gewaltsame Freiheitstat zu bewerkstelligen. Die *Gewaltenteilung im Absoluten* führt somit auf eine in die Freiheit *wechselseitiger Anerkennung* überführbare Transformation des Verhältnisses von Gewalt und Gegengewalt, von Forderung und Sünde, von Allmacht und Opfer zwischen Gott und Mensch.

Ein solches wechselseitiges Anerkennungsverhältnis, das die Differenz der Beteiligten unterstreicht, mag man als *Geist des Christentums* bezeichnen. Seine Wirklichkeit hat dieser Geist in *sozialen Strukturen, die aus Freiheit die Verschiedenheit jeweiliger Freiheit gelten lassen*. Die phänomenale Breite dieser Strukturen, wie sie zwischen personalen Beziehungen der Liebe und Familie einerseits und versachlichten Verhältnissen des Berufes und der Wirtschaft andererseits angesiedelt sind, konterkariert freilich die Wechselseitigkeit der Anerkennung stets durch Ungleichgewichte zwischen den Beteiligten. Ihre Balancierung ist das Thema einer gewaltminimierenden Ethik des sozialen Lebens. Deren Prinzip ist die durch die Anerkennungslogik geleitete ›Gewaltenteilung‹; ihre Realisation findet sie in institutionalisierten Verständigungsvollzügen über differente Interessen.

Führen sie zu politisch regulierter Machtausübung, so gehört zum sozialen Leben aber auch ein ethisch gerechtfertigter *Einsatz von Gewalt*, der die *Gewalt selbst begrenzt*. Eben dies ist die *Praxis des Rechts* in der Ordnung des an ihn gebundenen Staates.⁵⁸ Das Recht ist als Widerlager gegen Gewalt, die sich der Balancierung von Interessen durch Verständigung entzieht, notwendig *zwangsbewehrt*. Hierin wird Gewalt um ihrer Minimierung willen akzeptiert. Weil es auch der Logik der Anerkennung verbunden ist, kann das Recht nicht wegen seiner Zwangsbewehrung religiös zur bloßen Notordnung angesichts des Bösen heruntergestuft werden – wie freilich vielfach gerade in protestantischen Traditionen geschehen. Auch seine Äußerlichkeit, nämlich Rechtsbefolgung unabhängig von der inneren Gesinnung zu fordern, taugt nicht zu seiner religiösen Diskreditierung. Denn gerade die Äußerlichkeit gegenüber der innerlichen Gesinnung ist das Pendant zum äußeren Zwang, der gegenüber dem stets vervollkommnungsbedürftigen moralischen Selbstzwang zum Zuge kommen muß, darin aber gerade auch die *Freiheit innerer Überzeugung* wahr. Der befriedende Grundsinn des Rechts wird dann religiös vergegenwärtigt, wenn die Religion die moralischen Voraussetzungen des Rechts im Bewußtsein der Individuen stärkt und die ethischen Prinzipien seiner alle einschließenden Gerechtigkeitsorientierung⁵⁹ im öffentlichen Gedächtnis präsent hält.

Daß die im Zeichen der Freiheit stehende Moral und Religion auf gewaltminimierende Anerkennung ausgerichtet sind, bliebe bloßes Postulat, wenn im Inneren der Individuen kein entsprechendes Interesse aufkeimen könnte. Es ist das *Interesse an der eigenen Individualität selbst*. Sie kommt zustande in biographisch vielschichtigen Prozessen *beständigen Unterscheidens* von Eigenem und Fremdem, von Selbst und anderem, getätigt

⁵⁸ Vgl. hierzu T. KOCH, »Protestantisches Christentum und der neuzeitliche Rechtsstaat«, in: *Macht – Recht – Gerechtigkeit*, a.a.O., 93–104.

⁵⁹ Vgl. zu diesem Stichwort K. TANNER, »Gerechtigkeit zwischen Gnade, Tugend und Ordnung«, in: *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, a.a.O., 235–249.

aus der Perspektive des Eigenen. Eben hierzu bedarf es aber des Fremden und anderen: Ohne es wäre Selbstsein undenkbar. Deshalb ist das Fremde schon um des eigenen Selbstseins willen in seiner Andersheit anzuerkennen. Gewalt gegen es tangierte dementsprechend auch das eigene Selbst. Freilich geht Individualität nicht in nichtsinnlichen Anerkennungsvorgängen auf. Die jeweilige Eigenheit des einzelnen integriert vielmehr schon die sinnlich-natürliche Basis des Lebens – ohne daß sie sich darauf reduzierte, kennt die Natur das Individuum doch vornehmlich als Exemplar. Doch auch wenn Individualität als *kulturelles* Phänomen verstanden wird, wirkt die in der Naturalität verwurzelte Gewalt des Daseinskampfes in sie hinein. Nietzsche hat dies gesehen, wenn er Individualität als Tat des starken Lebens mit gestärkter Leidensbereitschaft einhergehen sieht. Individualität impliziert stets ein Moment des *Leidentlichen*. Denn das einzelne hat niemals das Ganze in seiner Gewalt – konstituiert es sich kulturell doch geradezu dadurch, daß es sich an der Vielfältigkeit anerkannter Freiheit anderer *bildet*. Deshalb ist Individualität mehr als Ausüben und Erleiden von Gewalt. Bildet sich Individualität in Unterscheidungs- und mithin Anerkennungsvorgängen, dann realisiert sie sich in der Freiheit, die zu jeweiligem Interesse an eigenem Selbstsein konkretisiert wird. Gewalt wird dabei kulturell sublimiert in die mit Individualität verbundene Begrenztheit. Denn ohne *Grenzen zu haben* und *Grenzen zu setzen* ist Individualität nicht möglich. Diese Grenzen jedoch als die *eigenen* zu gewinnen und in notwendig selbstbegrenzender Selbstbestimmung über fremden Zwang zu erheben, charakterisiert Individualität in ihrem Vollsinn. Dies geht mit einer moralisch-selbstgewollten *Akzeptanz von eigener Endlichkeit* einher. Diese Moral der Selbstbejahung in Endlichkeitsakzeptanz kann Religion durch ihre Kultur von Endlichkeitsreflexion vergewissern. Denn religiöse Endlichkeitsreflexion zielt auf eine Durchsicht des individuellen Selbstseins kraft der Selbstunterscheidung des Einzelnen gegenüber dem Absoluten. Selbstbejahung in Endlichkeitsakzeptanz realisiert dabei die göttliche Anerkennungslogik, welche darin mündet, die im Unbedingten gründende Bejahung des anderen durch ebendies menschliche andere selbst zu vollführen. Selbstbejahung in Endlichkeitsakzeptanz weiß sich mithin ihrerseits bejaht.⁶⁰ In dieser Gewißheit vermag sie sich trotz bleibender Entzogenheit und Endlichkeit selbst durchsichtig zu werden. *Selbstdurchsicht endlicher Individualität* überformt dabei gewaltsame Selbstdurchsetzung!

Mein Plädoyer für eine gewaltminimierende Gewaltakzeptanz hat offengelassen, welche politischen Strategien der Gewalteindämmung zu verfolgen wären. Dies ist mit Bedacht geschehen. Denn ein auf die *Kunst des Unterscheidens* abstellendes Religionsverständnis beabsichtigt zwar, durch Erwägungen zum ethischen Problem der Gewalt die Urteilskraft und Sensibilität zu stärken, nicht aber direkt in politische Aktion umzuschlagen. Dies ist eine Konsequenz aus der Differenzierung von Religion und Politik, die nicht zuletzt zur Minimierung der Gewaltpotentiale einer unmittelbar politischen Durchsetzung von stets partikularen religiösen Positionen ausgebildet worden ist. Religion hat ihre *politische Bedeutung* im *öffentlichen Diskurs* um die *Bildungsprinzipien des moralischen Bewußtseins*

⁶⁰ Vgl. zu dieser Gedankenfigur die Tillich'sche Transformation von ›Rechtfertigung‹, paradigmatisch beschrieben etwa in P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, Hamburg 1965, bes. 155f.

und seiner *ethisch-institutionellen Gestaltung*. Religiös-konfessionelle Machtkämpfe müssen demgegenüber zurückgedrängt werden, nötigenfalls mit rechtlich geordneten Zwangsmaßnahmen. Gleiches gilt für Gewalt in Konflikten um ökonomische und politische Machtsteigerung. Religiöse Aufklärung kann dazu den Beitrag leisten, die ideologischen Legitimationen der Gewalt zu bekämpfen und das Bewußtsein von ihrer Ambivalenz zu schärfen. Dies ist umso dringlicher, wenn – etwa im Rahmen völkerrechtlich legitimer Instanzen, im Extremfall aber auch nur auf Geheiß des vor dem individuellen Gewissen verantworteten politisch-moralischen Urteils – eine abgestufte Androhung oder gar Ausübung von Gegengewalt als letztes Mittel gegen Gewalt erscheint.