
Gewalt und ihre Überwindung

Ralf Miggelbrink

1. Die Kompetenz der Theologie in der Frage der Gewalt

1.1. *Theologie als Aufklärung der Religion*

Die wissenschaftlich gebildete Meinung erkennt heute im Wesentlichen nur eine Kompetenz der Theologie in Fragen der Gewalt: Durch die historisch-genetische Rekonstruktion könne Theologie die Gewalt motivierenden Gehalte insbesondere der biblischen Tradition neutralisieren. Die Rollen sind klar verteilt: Vor allem die biblischen Traditionen gelten wegen ihres monotheistischen Absolutheitsanspruches als wesentlich intolerant und ergo gewaltförmig. Gewalt ist Ausdruck der überzogenen Geltungsansprüche von Religionen mit universalem Anspruch. Die Überwindung der Gewalt besteht in der Wertschätzung von Individualität und Pluralität. Das Christentum zählt unter diesen Prämissen wie der Islam zu den Gefährder-Religionen, nur eben, dass es durch die aufgeklärte Theologie seit gut 200 Jahren in seiner biblisch noch gut erkennbaren ursprünglichen Wildheit gezähnt wurde und immer weiter zu zähmen ist. Wie gedeihlich werden erst die muslimischen Immigranten integriert werden können, wenn sie nur endlich dank akademischer Theologie die Segnungen historisch-kritischer Dekonstruktion von religiösen Geltungsansprüchen übernehmen! Wenn nur erst der Muslim aufhört, jede Sure als wörtliches Protokoll göttlicher Weisung an den Propheten zu lesen, dann taugt auch der Koran als Ausdruck des „Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit“. Ja, nach der nötigen Entmythologisierung passe auch der Islam in das Konzept „moderner Mensch“, das Ernst Bloch als die „gute, religiöse Stube“ der liberalen Theologie Rudolf Bultmanns ausmachte.¹

1.2. *Das Narrativ von der Überwindung religiöser Gewalt durch den modernen Verfassungsstaat*

Wer angesichts des Richterbuches oder der Feindpsalmen nicht hinlänglich überzeugt ist, dass die Gewaltförmigkeit des biblischen Kollektivgedächtnisses weiterwirkt im Genom des Christentums, der wird in der öffentlichen Diskussion beschieden, die Intoleranz des Monotheismus habe Europa während der Konfessionskriege des 17. und 18. Jahrhunderts in jene Totalauflösung geführt, aus der der moderne Verfassungsstaat als Not-

¹ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt a. M. 1968, S. 68–72.

wehrinstanz gegenüber der wilden Destruktivität der Religion emergierte. Das Narrativ von der gewalttätigen Religion und ihrer Zähmung durch den modernen Staat erweist sich trotz seiner historischen Unhaltbarkeit als gesellschaftlich äußerst zählebig: Die Religion ist gewaltförmig, die Aufklärung befriedet. Gegen dieses evidentere Maßen absurde Vorurteil helfen weder Hinweise auf die Schlachtfelder noch auf die Tötungsfabriken des aufgeklärten 20. Jahrhunderts.²

Mit der Blindheit dieses Narrativs in unserem intellektuellen Marschgepäck treffen wir auf den religiösen Terrorismus unserer Tage. Der ist uns die Bestätigung unseres vermeintlichen Wissens: Die Überwindung der Gewalt ist identisch mit der Überwindung der Religion: „Macht es wie wir, ihr Muslime, und ihr werdet in Frieden leben!“ Dabei hat der Ruf „Macht es wie wir!“ bei unseren muslimischen Nachbarn in der Welt ja längst verfangen. Die religiösen Terroristen sind ja eben keine anatolischen Hinterwälder. Es sind die Jungen aus den *Banlieux de Paris* und die jungen Männer aus Dinslaken nördlich von Essen. Ihre Vorbilder sind keine afghanischen Dorfältesten, sondern die westliche *jeunesse dorée*. Allzu deutlich geht es den IS-Emigranten nicht um Religion, sondern um Geld, Sex und Gewalt, um durchaus moderne Männerphantasien also.

Es soll nicht bestritten werden, dass beim IS bestimmte religiöse Gehalte enthemmend und gewaltsteigernd wirken. Genau mit dieser Formel beschreiben Historiker die Wirkung religiöser Gehalte während der Konfessionskriege.³ Es greift zu kurz, zu denken, mit dem Ableben der Religion beginne das goldene Zeitalter von Respekt und Pluralismus. Dagegen spricht schon das Aufblühen der gesellschaftlichen Gewalt in der am gründlichsten de-christianisierten Region Europas. Wenn die PEGIDA-Bewegten vor Hof- und Frauenkirche Weihnachtslieder singen, so offenbaren die Interviews, die sie geben, dass ihr Weihnachtsbegriff mehr durch den Weihnachtsmann bestimmt ist als durch die Heilige Familie auf ihrem Weg von Nazareth über Bethlehem ins ägyptische Exil.

Wer Gewalt überwinden will, muss das in sich selbst höchst gewaltfördernde Narrativ von den guten Aufgeklärten und den gewalttätigen Religiösen überwinden, das selbst so gewaltlegitimierend ist wie zahlreiche andere Narrative der Moderne, allen voran dasjenige von Fortschritt und Reaktion.

1.3. Die Religion bezeugt die Ubiquität der Gewalt

Wer Gewalt überwinden will, wird realistischer Weise erkennen müssen, dass Gewalt menschheitsgeschichtlich nie ein für allemal überwunden

² Zur Diskussion über dieses Narrativ: Wolfgang Palaver/Harriet Rudolph/Dietmar Regensburger (Hg.), *The European Wars of Religion. An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations and Myths*, Surrey (UK)/Burlington (USA) 2016.

³ Harriet Rudolph, *Religious Wars in the Holy Roman Empire*, in: a. a. O., 87–118, hier: 87–119.

wurde und deshalb wahrscheinlich auch nie für allemal überwunden sein wird. Gewalt ist ein *Anthropologicum*. Es gehört zum Menschsein wie die menschliche Sozialität. Gewalt ist immer neu zu überwinden in einer das Verstehen wie das Wollen der Menschen fordernden Bemühung.

Wer Gewalt überwinden will, tut klug daran, auf die Wissensressourcen der Religionen zurückzugreifen, die menscheitsgeschichtlich die längste Übung im Umgang mit der Gewalt haben.

Genau hier könnte die Kompetenz einer Theologie liegen, wo sie nicht dem neuzeitlichen Mythos folgt, seit 200 Jahren habe sich die *condicio humana* grundlegend revolutioniert.

Ein hier gangbarer Weg wurde durch den Literaturwissenschaftler und Kulturtheoretiker René Girard gewiesen. Er basiert auf der genauen Lektüre der Texte biblischer Tradition. Das dabei gewählte literaturwissenschaftliche Verfahren ist an der vergleichenden Literaturwissenschaft gebildet.

2. Mimetische Theorie der Gewalt

2.1. *Mimetische Theorie der Gewalt*

Wovon handeln die biblischen Texte? Sehr viele von ihnen handeln von Gewalt. Die Bibel ist ein gewaltgesättigtes Buch. Nur Dilettanten können denken, dies betreffe nur das Alte Testament. Die Omnipräsenz der Gewalt verbindet die Bibel mit aller großen Literatur. Von Kain bis Ödipus, von Josef bis Remus, von Saul bis Odysseus.

Das große Drama der Konkurrenz und seine tragische Auflösung in der Katastrophe bildet das Rückgrat klassischen Erzählens. Immer konkurrieren Menschen, die Gleiches oder Ähnliches begehren. René Girard sieht darin „das Menschheitsverhängnis“⁴. Alle Menschen lernen am Modell ihrer Nachbarn und weil sie auch das Begehren am Modell des Nachbarn lernen, wird der Nachbar zum Konkurrenten. Die Welt staunt fassungslos, wie es ausgerechnet die seit Jahrzehnten bekannten Nachbarn sind, die im Bürgerkriegsfall am grausamsten über ihre Nachbarn herfallen. Der Urtyp des Krieges ist für Girard der im Nahbereich der mimetischen Fixierung ausbrechende Exzess.

Unter diesen Bedingungen ist der Nahbereich sozial unbewohnbar. Die Aufklärung verfällt nicht von ungefähr auf die zur modernen Urbanisation diametral entgegengesetzte Utopie des Landlebens. Das Land ermöglicht zumindest in den Zeiten vor den Massenmedien und vor der Digitalisierung Frieden durch Vergrößerung der Abstände und eine damit verbundene Entschleunigung der *mimésis*.

⁴ René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i. Br. 2009.

2.2. *Opfer als Archetyp des religiösen Gewaltmanagements*

Die archaischen Religionen ermöglichen, so Girard, das Leben in Städten, indem sie die Gewaltförderlichkeit der im Nahbereich konformisierten Begierde kanalisieren. In der Stadt grollt heimlich ein jeder jedem, neidet ihm seinen Wohlstand, die Frau und den Besitz. Die Religion kanalisiert dieses latente Bedürfnis nach Gewalt durch groß inszenierte Opferkulte. Neben der Königsburg als dem Herrschaftszentrum des Stadtstaates ragt der Tempelberg als das Stiftungszentrum der Gemeinschaft auf. Hier werden täglich öffentlichkeitswirksam Menschen oder Tiere hingerichtet, hier wird das Gewaltbedürfnis der Gesellschaft kontinuierlich befriedigt, hier ist der Ort der *Theogenese*, an dem die Gottheit als Stadt-Gottheit erschaffen wird, deren Macht erfahrbar ist als die Macht der durch sie gegründeten Stadt.

Der Mythos extrapoliert die erlebte Gründungserfahrung als Retrojektion: In ferner Vergangenheit, so der Mythos, wurde durch eine gezielte Tötung die Stadt begründet. Dieser Urmord wird in den kultischen Opfern nicht nur erinnert, sondern vergegenwärtigt, ja, er findet in Wirklichkeit immer neu statt.

Wo dieser Opferkult vernachlässigt wird, bricht gesellschaftszerstörende Gewalt neu aus. Wo das Sozialwesen in Krisen gerät, sucht die Gemeinschaft nach den pazifizierenden Opfern. Die Korrelation von Hexenwahn und Kleiner Eiszeit in Europa mag dies ebenso illustrieren wie die aztekischen Opferexzesse angesichts der spanischen Eroberung Lateinamerikas.

2.3. *Opferkultisches in der Gegenwart*

Wo ist diese Opfergewalt heute, da die Welt medial und ökonomisch zu einer einzigen *urbs* wird, das die naiven Enthusiasten des Fortschritts gar als ein *global village* bejubeln? Wo bleiben heute die global aufgeschaukelten Begierde-Konkurrenzen? Welche Institution, welcher Tempel, welche Religion fängt auf, was sich an Gewaltenergien zwischen den im globalen Netz verhängnisvoll Verknüpften aufbaut?

Bis vor zwanzig Jahren konnte man diese Frage beantworten mit dem Hinweis auf die global rezipierte amerikanische Filmindustrie, die mit ihren neomythischen Opfer-Inszenierungen die Massen in Bann schlug. Wo sind heute die Gewalt kanalisierenden Tempel? Welche Mythen legitimieren die neuen Gestalten opferreligiöser Gewalt? Welche Priester generieren durch ihr Schlachten und Blutvergießen die labile, stetiger kultischer Pflege bedürftige Ordnung der Welt?

Welche Gefahren schließlich drohen, wenn Religionen ihre seit Urzeiten ihnen zuge dachte Rolle, Frieden zu ermöglichen durch Pazifizierung der im urbanen Nahbereich aufsteigenden Gewalttendenzen, nicht mehr erfüllen?

Bevor wir in diesem Feld weiterfragen, schauen wir auf Girards Analyse der biblischen Religionen als eines religionsgeschichtlichen Sonderfalls.

3. Schauen auf den Durchbohrten

3.1. Erlösung durch Hinsehen

Girard sieht die biblischen Religionen als Sonderfall in der Welt der Religionen. Das Alte Testament internalisiert, spiritualisiert und individualisiert den Begriff des Opfers. Das Christentum schließlich schafft das Opfer als öffentliche Tötung ab und ersetzt sie durch die Eucharistie als die vergegenwärtigende Anamnese der Hinrichtung seines verehrten und geliebten Gründers.

Geht es in allen religiösen Mythen darum, einen Schuldigen für die Eskalation des Chaotischen zu finden und kultisch legitimiert zu exekutieren, so spricht das Christentum im Zentrum seiner anamnetischen Identität von einem Opfer, das nicht schuldig ist. Die spezifische Gestalt der christlichen Opfer-Anamnese ist die Vergegenwärtigung des Hingerichteten als des Unschuldigen. Das Christentum versenkt sich in seiner Mystik in die Wunden dessen, der die Sünde nicht kannte (2Kor 5, 21), an dem kein Fehl war, der Böses mit Gutem vergalt und der dennoch zum Opfer wurde einer grenzenlosen Wut, die Römer und Juden, Freund und Feind zu einer großen Tätergemeinschaft zusammenband durch den Hass, der sich ausgerechnet an diesem austobte.

Das „*ephápax*“ (Röm 6, 10) wird von Girard im Sinne einer *qualitativen Einmaligkeit* gedeutet. Nicht aufgrund der göttlichen Würde des Geopferten war das Opfer Christi auf Golgatha das *einmalige* Opfer, sondern aufgrund der göttlichen Haltung, mit der der Geopferte seine Viktimisierung bejaht. Die Passionsgeschichte als das christliche Urevangelium berichtet nicht wie die Mythen der Völker von einem gefangenen und hingerichteten *Archi-Bösewicht*, nach dessen Tod alle erleichtert aufatmen dürfen, so tief aufatmen, dass die Erleichterung durch die Jahrhunderte nachwirkt, nachwirke bis heute. Die Passionsgeschichte stellt einen Menschen in den Mittelpunkt, der verraten wird von den religiösen und politischen Führern seines Volkes, verurteilt von der Besatzungsmacht, verhöhnt und verlassen von seinem Volk und verleumdet von seinen engsten Jüngern, ja, vor dessen Tod alle fliehen und ihr Antlitz verhüllen. Die Evangelien bereits bemerken die Ähnlichkeit dieser Unglücksgestalt mit dem Gottesknecht aus dem Jesaja-Buch und legen mit dieser Rezeption die Deutungsspur einer göttlichen Erlösungsprädestination: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53, 6).

3.2. Die Transformation des Opfergedankens

Girard verweigert sich dieser Deutungsspur des *admirabile commercium*. Die Begeisterung für den Gerechten, der die Strafe des Sünders trägt, um den Bösewicht vor dem göttlichen Zorn zu retten kann Girard nicht teilen.

Diese Begeisterung kreuzestheologischen Rechtfertigungsdenkens ist ja auch auf sehr bedenkliche Weise voraussetzungsreich: Vorausgesetzt wird als Kardinalgedanke der richtende Gott. Vorausgesetzt wird aber auch ein stark nominalistisches Verständnis von Rechtfertigung. Für ein realistisches Verständnis von Gerechtigkeit bleibt ja unverständlich, wie die Schuld der Sünder nicht dadurch vermehrt wird, dass ein Unschuldiger an ihrer Stelle getötet wird.

Verzichtet man experimentell auf die Anwendung dieser Voraussetzungen bei der Deutung des „*ephápax*“, konzentriert man sich auf das, was die Passionsgeschichte als Text sagt, statt auf eine Vielzahl metaphysischer Voraussetzungen zurückzugreifen, dann wird hier ein Opfer geschildert, das auch in der äußersten Entmenschlichung durch erlittene Gewalt der geliebte Christus bleibt. Dies ist genau die Perspektive der gotischen Leidensmystik, die den Ton der Evangelien aufnimmt. Im *caput cruentatum* des Arnulf von Löwen (gest. 1150), das für Paul Gerhardt zur Vorlage seines „Oh Haupt voll Blut und Wunden“ wurde, sieht der hochmittelalterliche Hymnendichter die unmittelbare Gegenwart Gottes selbst in seiner Welt im Antlitz des leidenden Gottesknechts.⁵ Selbstverständlich hängt diese Einsicht an dem, was wir in der Theologie so vage das Osterereignis nennen. Aber das Osterereignis steht eben viel stärker im Bann dieses einen unverwechselbaren Leidens, als wir das gemeinhin thematisieren. Der auferstandene Christus als die Präsenzgestalt Gottes in der Welt trägt die Züge dieses geschundenen Mannes aus Nazareth.

Die Ikonographie des matthäischen Menschensohnes, der auf den Wolken des Himmels geflogen kommt, ist nicht die Bedingung der Möglichkeit der Christuserkenntnis. Gott offenbart sich in seinem Geist, wo Menschen vor dem geschundenen Antlitz des Menschgewordenen mit dem römischen *Centurio* bekennen: „Wahrhaftig dieser war Gottes Sohn“ (Mk 15, 39). Die spätere Reflexionsgeschichte hat dieses urchristologische Bekenntnis so konsequent ausgelegt, dass es heißen muss: Wahrhaftig dieser war Gottes Sohn vor aller Zeit und wird es sein in Ewigkeit. Gott von Gott. In allen Toden unsterblich wie die Wahrheit Gottes selbst.

Die Theophanie Gottes am Kreuz bedarf nach Girard zu ihrem Verstandenwerden nicht der Rückgriffe auf Gericht und innergöttliche Psychologie. Zu verstehen ist an der Kreuzigung als göttlichem Geschehen, dass gerade diese im Gekreuzigten sich zeigende *andere Haltung gegenüber menschlicher Gewalt*, wahrhaft göttlich ist. Nicht das Zusammenbrechen der Wachen vor dem Grab im Moment der Auferstehung ist die Ur-Ikone des Ostertages, sondern das Bild des Verhöhnnten, Gefolterten und Gehenkten, der bekleidet noch mit den Leichentüchern den Seinen den Friedensgruß entbietet.

⁵ Arnulfus Lovaniensis [Arnuf von Löwen], *Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis, Ad faciem*. Der Text bildet die Vorlage für Paul Gerhardts Passionslied „O Haupt voll Blut und Wunden“.

3.3. Christliche Bildsensibilität

So ist die Überempfindlichkeit zu erklären, mit der 2009 Karl Kardinal Lehmann es ablehnte, den Hessischen Kulturpreis gemeinsam mit Navid Kermani entgegenzunehmen. Der Kardinal begründete seine Haltung dem inzwischen hochgeachteten und vielfach geehrten Kermani gegenüber mit dessen Interpretation der Kreuzigungsdarstellung von Guido Reni in der römischen Kirche *San Lorenzo in Lucina*, die Kermani 2015 noch einmal in Buchform bekräftigte. Der durch die *Schia* geprägte Muslim setzte in seiner weitgehenden Annäherung an Renis Gemälde die eigene muslimische Ablehnung insbesondere der bildhaften Darstellung des Martertodes als „*blasphemisch*“ ganz selbstverständlich voraus. Karl Lehmann empörte sich gerade über diese Wertung: Was ist es anderes als Intoleranz und Respektlosigkeit, „Blasphemie“ nennen, was dem anderen Inbegriff des Heiligen ist. Kermani hatte nicht begriffen, wie intensiv sich das christliche Empfinden gerade in seiner katholischen Gestalt mit der versenkenden, meditierenden Schau auf das Bild des gequälten Menschen als des Ortes der Theophanie verbindet. Wie heilig aber dem Kardinal das Bild der Kreuzigung ist, musste der Muslim erst lernen. Und vielleicht musste der Kardinal lernen, dass Toleranz und Respekt besonders schwer fallen, wo der Glutkern der eigenen Überzeugungen berührt wird. Das dies aber bei einer Kreuzigungsdarstellung der Fall ist, betrifft tatsächlich die tiefste Intuition christlichen Denkens: Hier ist Gott, wo Menschen leiden, weil sie das Leiden füreinander bejahen. Tatsächlich dürfte kaum ein anderer Gedanke so prägend und nachhaltig wirksam ab dem 13. Jahrhundert das abendländische Christentum geprägt haben, zelebriert in den unzähligen Darstellungen des Gekreuzigten, des Schmerzensmannes, des Toten im Heiligen Grab. Überall geht es darum, dass Menschen sich in das Leiden des anderen Menschen versenken als der *kapporaet*, als dem heiligen Ort, an dem der Mensch-gewordene Gott unter den Menschen erscheint (Röm 3, 25).

4. „Wenn ich von der Welt erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen“ (Joh 12, 32)

Die Zivilisation der Empathie, des Mitleids, des Schauens auf den Durchbohrten, die Hermeneutik der *Sym-pathie* könnte eine Zivilisation der Liebe begründen, die sich darin übt, in den Verfolgten, Leidenden und Ausgestoßenen Gott zu erkennen. Ikonographisch wirkmächtig wie das Kreuzifix im Innenraum der abendländischen Kirchen wurde an ihren Außenseiten über den Portalen die Darstellung des Jüngsten Gerichts. Der göttliche Richter in diesem Gericht löst das Rätsel seines richtenden Bewertungsmaßstabes mit dem Wort: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40). In einer Zeit vor Buchdruck

und Massenverbreitung des biblischen Textes gaben diese Bilder über Jahrhunderte die Entwicklungsrichtung eines christlichen Humanismus vor. Aber diese christliche Zivilisation der Liebe steht auf den tönernen Füßen des von einem einzelnen Menschen erworbenen paradoxalen Bewusstseins, das da bekennen kann: Der Stein, den die Bauleute werfen, wird zum Eckstein (Mk 12, 10). In traditioneller Sprache können wir sagen: Das Christentum steht und fällt mit der Bekehrung des Einzelnen hin zum Gekreuzigten als dem Auferstandenen.

Ein Humanismus der Barmherzigkeit bleibt abhängig von der Bekehrung der Herzen, die das Werk des göttlichen Geistes ist, die erhofft, ersehnt und erlebt werden kann, und die sich immer wieder unerwartet ereignet, wo Gottes Geist Herz und Denken der Menschen bewegt. Der Humanismus der Barmherzigkeit aber lässt sich nicht institutionalisieren und sicherstellen. Der Humanismus der Barmherzigkeit bleibt abhängig von der unsicheren Lebendigkeit des Bewusstseins, auf das der Geist wirkt als der lebendig-machende Herr (*Dominus et vivificans*). Die Überwindung der Gewalt geht nie anders als durch die Bekehrung der je einzelnen Menschen hindurch. Die Fiktion, diese Überwindung der Gewalt sei religionsgeschichtlich, zivilisatorisch oder menschheitsgeschichtlich irgendwann ein für allemal (*ephápax*) geleistet, verkennt die bleibende Bedeutung der Religion, deren zivilisatorische Aufgabe darin besteht, die Überwindung der Gewalt in jeder Generation und jedem Menschenleben je wieder neu zu betreiben. Das Christentum erfüllt diese allgemeine religionsgeschichtliche Aufgabe auf eine wirklich besondere, an Jesus Christus ausgerichtete Weise, indem es verkündet, der Leidende sei der Ort der Theophanie Gottes. Aber diese Botschaft ist wirklich überaus unwahrscheinlich. Sie wird glaubwürdig nur für die Menschen, die mit dieser Botschaft ihr Ergriffensein durch den rechtfertigend und heiligend an ihnen selbst handelnden Gott erfahren.

Diese Erfahrung der tröstenden Nähe des Auferstandenen, der sein Leiden als sein Dasein für die Menschen offenbart, bleibt abhängig von der Freiheit der Menschen, die sich dieser Wahrheit gegenüber verhalten, und sie bleibt abhängig von Gottes Geist und seiner Gnade, die für die Zustimmung zu dieser unwahrscheinlichen Einsicht befähigen.

