

Thomas Ruster

Transformation oder Exklusion – gibt es eine christliche Strategie im Umgang mit Gewalt?*

Serienkrimis

Krimis im Fernsehen kommen meistens im Serienformat vor. Und darin liegt schon eine Botschaft: Gewalt wird aufgeklärt, aber nicht überwunden. Allabendlich, und wenn man will: allabendlich gleich mehrmals, sehen wir die Ermittler mit der Aufklärung von Verbrechen beschäftigt. Dabei werden uns tiefe Blicke in die Abgründe eröffnet, aus denen Gewalt und Verbrechen entstehen: Habsucht und Eifersucht, Machtstreben und sexuelle Ausbeutung, Wirtschaftskriminalität, Rüstungsgeschäfte, Menschenhandel, Fremdenhass, Prostitution auf der gesellschaftlichen Ebene, um nur die wichtigsten Spielarten der Gewalt zu nennen, die unsere Gesellschaft zu bieten hat. Insofern übernehmen die Krimis eine aufklärende Funktion. Am Ende ist man klüger, selbst wenn man in Rechnung stellt, dass die Ausweitung der Kriminalitätszone gegenüber früheren Serien wie „Der Alte“ oder „Derrick“ vielleicht nur der Attraktivität des Mediums geschuldet ist. Die Reihe „Tatort“ kann über die ganze Länge ihres Verlaufs als eine umfassende Anthologie über die Kriminalität in der Bundesrepublik gelten; über alle, auch die abwegigsten Formen der Gewalt und des Verbrechens sind wir mittlerweile informiert. Viele Krimis legen nahe, dass auch die Vertreter der gesellschaftlichen Ordnung bereits vom Verbrechen infiziert und korrumpiert sind; vor allem us-amerikanische Filme machen das oft zum Thema, bis in die Führungsetagen des Weißen Hauses hinauf. Selbst die Polizei steht dem Verbrechen nicht so fern, wie man denken möchte. Nicht selten werden die Täter in deren Reihen gesucht. Die Kriminalkommissare aber, die Ermittler, stehen bei allen persönlichen Problemen, die ihnen neuerdings gerne zugeordnet werden, doch auf der richtigen Seite. Sie repräsentieren den gesellschaftlichen Kampf gegen Verbrechen und Gewalt. Folge um Folge klären sie

* Beitrag zum Symposium „Hilflos vor der Gewalt? Strategien moderner Gesellschaften im Umgang mit Gewalt aus politikwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Perspektive“ der Technischen Universität Dortmund – Fakultät Humanwissenschaften und Theologie am 2. April 2015

unter erdenklichen Schwierigkeiten die Morde auf. Ihr Mut und ihr Engagement muten beachtlich an; sie sind eigentlich die Helden unserer Zeit. Am Ende sehen wir, dass der/die Täter in ein Polizeiauto verbracht und der Gerichtsbarkeit zugeführt werden. Der Fall ist aufgeklärt, der Gerechtigkeit womöglich Genüge getan, obwohl man selten etwas vom weiteren Schicksal der Täter erfährt. Aber keineswegs sind das Böse und die Gewalt auch nur in Ansätzen überwunden. Es kommt nicht zur Überwindung der Ursachen von Gewalt. Versöhnung, Verständigung zwischen Opfern und Tätern oder gar die Herstellung von Frieden liegt nicht im Interesse dieser Filme. Schon kommt ja die nächste Folge des Krimis, die wiederum mit grauenhafter, vielleicht noch schlimmerer Gewalt als die letzte konfrontiert. Den Ermittlern geht die Arbeit nicht aus. Dass kriminelle Gewalt ein nicht austilgbarer Teil des gesellschaftlichen Lebens ist, dass wir bei keinem Menschen und bei keiner Instanz des öffentlichen Lebens sicher sein können, ob sie nicht Teil dieser Gewalt sind oder werden, gehört wesentlich zum Gesetz des Serienkrimis. In Abwandlung eines Bibelwortes ist man versucht zu sagen: Die Gewalt höret nimmer auf!

Der Umstand, dass Krimis mittlerweile den Großteil des abendlichen Filmprogramms in Deutschland ausmachen, bezeugt ein hohes Maß von Akzeptanz einer solchen Sichtweise. Wir haben gelernt, mit Gewalt zu leben. Die allabendlichen Krimis bestärken diese Haltung. Sie setzen uns einer unaufhörlichen Propaganda aus, die allen Illusionen eines gewaltfreien Zusammenlebens, allen Träumen vom Frieden zwischen den Menschen den Garaus macht. Die aufgeklärte Gesellschaft vermag die Ursachen von Gewalt erhellen, sie kann sie aber nicht überwinden – ein fataler Sachverhalt, der, wer kann es bestreiten, oft einen düsteren Gemütszustand nach dem Abspann des Films zurücklässt, wird noch als Unterhaltungsprogramm, und zwar als ein enorm erfolgreiches, vermittelt. Am Sonntag ist wieder „Tatortzeit“.

Inwieweit lässt sich diese Haltung zur Gewalt auch auf die militärischen Konflikte übertragen? „Frieden schaffen ohne Waffen“, der Slogan der Friedensbewegung der 1970er Jahre, klingt heute illusionärer denn je. Nicht nur die Waffenindustrie boomt, beflügelt von den in fast allen Ländern, vor allem in den USA steigenden Militärausgaben, immer häufiger werden die Waffen auch eingesetzt. Ohne hier mit Statistiken aufwarten zu wollen – ein Satz aus dem letzten Jahr, in dem wir des Beginns des Ersten Weltkriegs in zahlreichen Veranstaltungen gedacht haben, ist mir in Erinnerung geblieben: Der Erste Welt-

krieg hat nie aufgehört; die Gesellschaft wurde „nach 1918 keine friedliche Gesellschaft mehr“, sondern schuf fließende „Übergänge vom Krieg in den Frieden und vom Frieden in den Krieg.“¹ Dies gilt in zweierlei Hinsicht. Zum einen hat der Erste Weltkrieg eine Vielzahl von Konfliktherden hinterlassen, die bis heute Anlass zu kriegerischen Konflikten geben – man denke z.B. an den Krieg in Syrien, der ohne die Hinterlassenschaft der postkolonialen Grenzziehung nicht zu erklären ist. Zum anderen ist es ganz einfach so, dass die Summe der militärischen Konflikte während des ganzen 20. Jahrhunderts und bis heute die Dimensionen eines Weltkriegs ergeben, selbst wenn man den Zweiten Weltkrieg, der nicht ohne den Hintergrund des Ersten zu verstehen ist, aus der Bilanz ausklammert. Der Erste Weltkrieg, das kriegerische Aufeinanderprallen vieler „zivilisierter“ Nationen mit seiner bis dahin nicht gekannten Grausamkeit und Vernichtungskraft, hat nicht eigentlich aufgehört, er ist aus Erschöpfung zum Erliegen gekommen, um jederzeit, wenn denn die Kräfte vorhanden sind, wieder aufzuflammen. Die globale Weltgesellschaft ist eine Weltkriegsgesellschaft. Der Traum vom „ewigen Frieden“, wie ihn ein Kant noch träumte, ist ausgeträumt, stattdessen ist der Krieg als Dauerzustand getreten, an den wir uns ebenso gewöhnt haben wie an die Verbrechen, von denen die Krimis erzählen. Neu und für die öffentliche Wahrnehmung immer noch erregend ist allerdings die Zunahme innergesellschaftlicher Gewalt. Den größten Teil der heute geführten Kriege bilden bürgerkriegsartige Auseinandersetzungen zwischen rivalisierenden Gruppen. Ausmaß und Gewalthaftigkeit solcher Bürgerkriege haben in den letzten Jahren bedeutend zugenommen. Die Staatengemeinschaft steht hilflos vor diesem Problem und heizt es mit militärischen Interventionen in vielen Fällen noch an. Dabei ist die Zunahme des Wirkens gewaltbereiter Gruppen nicht zu übersehen. Ob es Rechtsradikale sind, Ausländerfeinde, Rassisten, linke Autonome, Hooligans oder bestimmte Interessengruppen, die vor Gewalt nicht zurückschrecken, immer mehr wird das Gewaltmonopol des Staates in Frage gestellt und der Sicherheitsapparat entsprechend verstärkt. Die Gesellschaft scheint sich im Belagerungszustand zu befinden. Dabei habe ich die Gewalt gegen Tiere, die Gewalt gegen die Natur im Allgemeinen noch gar nicht erwähnt. Für all dies gibt es natürlich Erklärungen, von denen mir die von Werner Post vorgetragene – es handelt sich bei der Gewalt in modernen Gesellschaften um das Ausagieren der strukturellen Asymmetrien der kapitalistischen Ökonomie – als die plausibelste einleuchtet. Aber

wie auch immer: Die Gesellschaft kommt mit dem Problem der Gewalt nicht zurecht. Die Programme zur Überwindung der Gewalt funktionieren nicht. Wir stehen der Gewalt hilflos gegenüber.

Exklusion der Gewalt

Die Frage, wie Gewalt zu verstehen und wie sie zu unterbinden ist, hängt engstens mit dem Selbstverständnis der neuzeitlichen Gesellschaft zusammen. Hervorgegangen aus den Glaubenskriegen des 17. Jahrhunderts, suchte diese nach einer Möglichkeit, die gesellschaftliche Ordnung anders als durch den Rekurs auf einen göttlichen Urheber und dessen ewiges Gesetz zu begründen. Die Antwort darauf waren die Theorien vom Gesellschaftsvertrag, wie sie sich in unterschiedlichen Versionen bei Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau sowie bei John Locke finden. Nach Hobbes einflussreichem Werk *Leviathan* von 1651 herrschte im Naturzustand der Krieg aller gegen alle. In ihrem eigenen Interesse kommen die Menschen überein, diesen Zustand zu beenden, indem sie alle Macht einem höchsten Souverän übertragen, der fortan mit unumschränkter Macht, ausgerüstet mit dem Monopol zur Anwendung zwingender Gewalt, regiert. Der Gesellschaftsvertrag, den sie schließen und der die völlige Unterwerfung unter die höchste Gewalt beinhaltet, kommt freiwillig zustande. Denn er entspricht ja den Interessen aller, mit einem Wort: Er entspricht der Vernunft.² Durch den Vertrag geht die Gesellschaft aus dem Naturzustand in das Reich der Vernunft über. Wichtig sind nun die Konsequenzen, die daraus für das Verständnis des Bösen und der Gewalt erwachsen. Die unerlaubte Anwendung von Gewalt ist jetzt nicht mehr ein Vergehen gegen göttliche Gebote, gegen eine von außen gesetzte göttliche Ordnung. Sie ist auch nicht in erster Linie eine unmoralische Tat. Ihre Bedeutung ermisst sich auch keineswegs allein nach der Schwere des begangenen Verbrechens. Der Verbrecher ist vielmehr in erster Linie jemand, der unvernünftig handelt. Er vergeht sich gegen die Ordnung der Vernunft, die die Gesellschaft trägt und die eigentlich auch in seinem Interesse liegen müsste, denn sie ist ja aus der Vernunft aller erwachsen. Der Verbrecher ist weniger eine amoralische als vielmehr eine unvernünftige Person, im Grenzfall ein Irrsinniger, der einfach nicht verstehen kann oder will, dass die Ordnung, der er zuwiderhandelt, auch für ihn nützlich ist. Michel Foucault hat sein Lebenswerk darauf verwandt zu zeigen, was dies für den Umgang mit der Ge-

walt in der neuzeitlichen Gesellschaft bedeutet. Dem Staat kommt die Aufgabe zu, Abweichungen vom vernunftgemäßen Verhalten festzustellen, zu überwachen und zu bestrafen; zu bestrafen nicht im Hinblick auf die moralische Qualität des Verbrechens, sondern auf die Störung der vernünftigen Ordnung, die der Verbrecher zu seinem eigenen Schaden nicht zu erkennen vermag.³ In einer von Foucault en détail aufgewiesenen Koalition von Strafjustiz und Psychiatrie werden die Gewalttäter in Anstalten verbracht, in denen sie in einer mehr oder weniger zwanghaften Therapie wieder zur Vernunft gebracht, oder, wenn das nicht hilft, ins Gefängnis weggeschlossen werden. Die auf Vernunft gründende Gesellschaft kann verbrecherische Gewalt nur exkludieren, denn der Verbrecher bezeugt durch seine Tat seine Unvernunft. Bleibt noch zu ergänzen, dass sich der allmächtige Wille des Hobbes'schen Leviathan im Laufe der Gesellschaftsentwicklung in die Ordnung des freien Marktes übersetzt hat. Der Markt braucht nicht mehr zu bestrafen. Wer die Vernunft der freien Marktwirtschaft nicht akzeptiert, bestraft sich selbst. Die Freiheit des Menschen gründet in der Übereinstimmung mit dem Nutzenkalkül aller. Der Staat braucht eigentlich nicht mehr zu regieren, so die extreme wirtschaftsliberale Konzeption, ist doch der Markt die Stimme der Vernunft, die zu internalisieren der vernünftigen Autonomie eines jeden obliegt.

Dass die moderne Gesellschaft mit der Gewalt nicht zurechtkommt, dass sich ihre Mittel im Kampf gegen die Gewalt als untauglich erweisen, ist auch das Ergebnis der großen Studie des kanadischen Philosophen Charles Taylor über das säkulare Zeitalter.⁴ Ich finde es für unser Thema übrigens höchst bemerkenswert, dass Taylor die 1200 Seiten seines Buches in eine Erörterung des Dilemmas der Gewalt auslaufen lässt, vor dem alle am neuzeitlichen Gesellschaftsprozess beteiligten Kräfte gleichermaßen hilflos stehen. Was die Position des säkularen Humanismus betrifft, so fügt Taylor den Analysen Foucaults noch hinzu, dass die Kennzeichnung des gewalthaften Bösen als Unvernunft, als Krankheit bzw. als nutzlos gewordener evolutionärer Rest dessen Natur nicht gerecht wird. Die Gesellschaft will die böse Gewalt einfach ausschließen bzw. therapieren, aber damit wird die „komplexe, widersprüchliche Natur des Bösen ... disambiguiert“.⁵ Der Täter des Bösen kommt dabei nicht mehr als Subjekt seiner Taten vor, sondern nur als Gefangener in einem Kreislauf natürlicher oder sozialer Zwänge. Damit ist aber nicht die Faszination des Bösen und der Gewalt erklärt, die es immer gegeben hat und die es weiterhin

gibt, ja die sich entgegen der Exklusion der Gewalt im Namen der Vernunft etwa in der Gestalt eines Nietzsche eigens formiert hat. Die „ungebändigte Seite“ des Menschseins einfach als „verworfen“ zu erklären, reicht nicht aus. Die reduktionistische Auffassung der Gewalt führt zur Spaltung und schließlich zur Verachtung der eigenen Persönlichkeit und ihrer immer vorhandenen gewalthaften Anteile.⁶ Dazu passt, dass Ventile zum Ausleben der Gewalt, wie es sie früher gegeben hat – der Karneval, öffentliche Hinrichtungen, Stierkämpfe usw. – immer mehr eingeschränkt werden.⁷ Die Gesellschaft hat eben nur ein Mittel gegen die Gewalt: die Exklusion. Dass aber, und darin liegt die Pointe der Analysen Taylors, der Kampf gegen die Gewalt in dem Bewusstsein, auf der Seite des Guten und der Vernunft zu stehen, neue Ausgrenzung und damit neue Gewalt hervorruft, das erst macht das Dilemma der Gewalt vollends deutlich. „Je höher die Moral, desto maßloser der Hass und daher die Verheerung, die wir anrichten können, ja müssen. Sobald der Kreuzzug im Moralismus der modernen Welt zur Vollendung gelangt, sind die letzten Überbleibsel ritterlicher Achtung vor dem Feind aus der Zeit von Saladin und Richard Löwenherz längst verschwunden. Jetzt bleibt nur noch der verbissene, schonungslose Kampf gegen das Böse.“⁸

„Der Mythos der erlösenden Gewalt“

Nach Taylor stehen sich heute drei Positionen zur Gewalt gegenüber. Die eine ist die des säkularen Humanismus, die auf Gewalt nur mit Ausgrenzung reagieren kann. Ihr steht eine Richtung gegenüber, die Gewalt für unüberwindlich hält – sei es, dass sie darauf mit Verherrlichung der Gewalt reagiert wie Nietzsche und die Neonietzscheaner (zu denen Taylor auch Foucault zählt), sei es, dass sie wie Freud die Unüberwindlichkeit der gewalthaften Triebe resignierend beklagen. Schließlich gibt es noch die christliche Position, die Taylor auf die Formel Transformation der Gewalt bringt.⁹ Diese Positionen gehen verschiedene Koalitionen ein: Neonietzscheaner und Humanisten weisen die Religion zurück; religiöse Menschen und Neonietzscheaner werfen dem Humanismus ein verkürztes Menschenbild vor, das die Macht und Komplexität der Gewalt verkennt; Humanisten und Religiöse wenden sich gegen den Antihumanismus der Nietzscheaner und deren Verherrlichung der Gewalt, sie wollen stattdessen die Gewalt überwinden.

Bleiben wir zunächst bei der als nietzscheanisch gekennzeichneten Position. Sie liefert uns die meiste Unterhaltung in der Film- und Fernsehindustrie, angefangen von den Zeichentrickfilmen für Kinder bis zu den Blockbustern der Hollywood-Produktion. Immer sehen wir da unüberwindliche Helden, die unter extremem Einsatz von Schusswaffen und sonstiger Gewalt gegen Bösewichter kämpfen, die ihrerseits vor keiner Gewalt zurückschrecken – gegen Monster oder internationale Verbrechersyndikate, Schurkenstaaten oder Außerirdische. Meistens steht das Schicksal der Welt auf dem Spiel, und nur dem entbehrungsreichen Einsatz der Helden ist zu verdanken, dass die Welt einstweilen weiterläuft. Aber dazu braucht es den skrupellosen Einsatz von Gewalt, von sehr viel Gewalt. Wie viele Tote säumen eigentlich den Weg des charmanten Sonderagenten James Bond? Wie viele Zeichentrickfiguren werden zu Brei geschlagen, bevor der Held am Ziel anlangt? Walter Wink, ein amerikanischer Theologe, spricht vom „Mythos der erlösenden Gewalt“; dieser sei „der tragende Mythos der modernen Welt. Weder Judentum noch Christentum noch Islam, sondern allein die Gewalt ist die herrschende Religion unserer heutigen Gesellschaft“.¹⁰ Sowohl Wink wie Taylor betonen, dass die Vorstellung von der erlösenden oder heiligen Gewalt uralte religiöse Wurzeln hat.¹¹ Im babylonischen Schöpfungsmythos, und nicht nur dort, führen es die Götter selbst vor, dass durch gewaltsame Tötung neues Leben entsteht: „Marduk ermordet und zerstückelt Tiamat und erschafft die Welt aus ihrem Kadaver.“¹² Die Götter billigen heilige Kriege, heilige Massaker, oder sie machen sich mindestens die Gewalt zunutze, um ihren Willen durchzusetzen. Im religionsgeschichtlich hoch aufgeladenen Phänomen des Opfers überkreuzen sich göttliche und menschliche Gewalt: Blut muss fließen, um die Götter zu besänftigen, Tod muss sein, um Leben zu erzeugen. Wer auch nur ein wenig vom Christentum kennt, weiß, wie sehr und oft wie wenig glücklich die Kirche versucht hat, die religiösen Opfertraditionen aufzunehmen und sie in einem christlichen Sinne so zu transformieren, dass das höchste Opfer – das Opfer Jesu Christi am Kreuz – zugleich das Ende aller Opfer, das Ende göttlich legitimierten Gewaltanwendung bedeutet. Aber sei es nun infolge oder gegen den christlichen Einfluss: Die zutiefst heidnisch-religiöse Auffassung von der heiligen Gewalt beherrscht heute wieder unsere Welt. Die Unzahl von Filmen, elektronischen Spielen oder Büchern, die die erlösende Gewalt verherrlichen, sind religiöse Propaganda reinsten Wassers. Sie legitimieren und motivieren die tatsächliche Gewaltanwen-

dung, die tagtäglich geschieht – die staatliche Gewaltanwendung gegen innere und äußere Feinde oder das Vorgehen gewaltbereiter Gruppen zur Niederringung ihrer Gegner. So ist es die von Taylor genannte zweite Position, die sich heute de facto durchgesetzt hat. Sie ist, das sei noch einmal betont, eine zutiefst religiöse Position. Der säkulare Humanismus, der die Religion aus der Gesellschaft heraushalten wollte, weil er sie für die Gewalt verantwortlich machte, ist an sein Ende gekommen, denn Religion ist wieder da und mit ihr die Gewalt. Christen aber müssen sich neu fragen, wie sie zum Opfermythos der erlösenden Gewalt stehen und welchen Beitrag sie ihren Verbündeten, den säkularen Humanisten, bei der Überwindung von Gewalt zu leisten imstande sind.¹³

Transformation von Gewalt – das christliche Modell?

Vom Christentum und den Kirchen ist zunächst in Bezug auf die Überwindung der Gewalt nichts zu erwarten. Das sollte offen eingestanden werden. Denn die Kirchen haben in den beiden Weltkriegen, in den bisher größten Gewaltexzessen der Geschichte, nichts getan, um die offensichtlich sinnlose Gewalt auch nur einzudämmen, geschweige denn zu verhindern. Sie haben im Gegenteil zu Heldenmut und Opfergesinnung, zu Gehorsam gegen die Obrigkeit und zu nationalistischer Parteilichkeit aufgerufen und damit viel für die „Kampfmoral“ der Soldaten auf beiden Seiten der Front geleistet. Die Kirchen, die doch auf beiden Seiten vertreten waren – Christen kämpften gegen Christen! – haben es noch nicht einmal zustande gebracht, die Bindung an Glauben und Kirche als Korrektiv gegen das nationalistische Freund-Feind-Schema zur Geltung zu bringen, haben dagegen immer noch Gründe gefunden, um das „Gott mit uns“ in allen Kriegsparteien zu proklamieren. Die einzige Ausnahme, die zu erwähnen ist, ist die Friedensinitiative des Papstes Benedikt XV. während des Ersten Weltkrieges, die aber weder bei den Regierungen noch bei den Kirchen selbst Resonanz gefunden hat; bekanntlich ist es dem Papst in Frankreich noch nicht einmal gelungen, einen Bischof zu finden, der bereit war, die Friedensnote der Regierung zu überbringen.¹⁴ So zeugt auch diese Initiative, der nur wenige weitere kirchliche Friedensaktivitäten zur Seite zu stellen sind, gegen die Kirchen. Sie sind nicht besser als die Gesellschaften, deren Teil sie sind.

Und doch: Es gibt einige, zugegeben recht kryptische Hinweise, die darauf hindeuten, dass im christlichen Glauben ein Potential zur Transformation von

Gewalt steckt. Der Heilige Sebastian, ein Soldat der römischen Prätorianergarde, wurde, nachdem er sich zum Glauben bekannt hatte, auf Befehl des Kaisers Diokletian von Bogenschützen niedergestreckt, und, als das nicht reichte, noch mit Keulen erschlagen. Man kennt die Bilder des nackten jungen Mannes mit den Pfeilen im Leib. Sebastian ist der Patron der Schützenbruderschaften.¹⁵ Er ist der Patron derjenigen, die mit Schießgerät umgehen. Für sie wäre ein Sebastianus ein mögliches Ziel. Aber sie schießen nicht auf Menschen, sondern auf Tontauben. So hat das katholische Schützenwesen einen Weg gefunden, Gewalt zu transformieren. Weiterhin darf da geschossen werden, aber Menschen kommen nicht zu Schaden. Möglicherweise ist es unvermeidlich, dass Männer mit Schießprügeln herumlaufen, aber in diesem Fall tun sie es, ohne jemandem gefährlich zu werden. Schließlich ist Sebastian ihr Patron, selbst ein Opfer von Schusswaffen. Man kann nicht den Heiligen Sebastian verehren und weiterhin Menschen erschießen, jedenfalls nicht im Schützenverein. Wir finden hier ein ähnliches Schema wie auch bei anderen Märtyrern und Märtyrerinnen. Der Hl. Apollonia schlug man die Zähne aus, sie wird bei Zahnschmerzen angerufen. Der Heilige Dionysius wurde enthauptet, er ist zuständig für Kopfschmerzen. Es scheint, dass durch das Erleiden einer Sache eine besondere Kompetenz entsteht, diese Sache zum Guten zu wenden. Man muss es durchlitten haben, um es heilen zu können. Sebastian hat kriegerische Gewalt erlitten, er weiß von ihr zu heilen – und hat es tatsächlich getan. Der Moralismus der modernen Welt, von dem Taylor spricht, ist in der Märtyrerverehrung unterlaufen. Es bekämpfen nicht die Guten und Vernünftigen die Bösen mit verbissenem Hass, sondern die Opfer bekehren die Gewalttätigen, indem sie sich als Opfer erfahrbar machen. Das Opfer wird von den Protagonisten der Gewalt verehrt – da ist die Zwei-Seiten-Form der Moral überwunden.

Zieht man diese Linie der Volksfrömmigkeit weiter aus, gelangt man zur Eucharistie. Wandlung ist deren Kerngeschehen, *transformatio*, die um eine Person kreist, die Opfer schlimmster Gewalt geworden ist. Jesus Christus, zu Unrecht angeklagt, gegeißelt und gekreuzigt, stiftet Frieden. Offensichtlich ruft er nicht zu Hass oder Vergeltung auf, sondern bringt die Leute dazu, sich den Frieden zu wünschen. Aus dem Gedächtnis an das Opfer der Gewalt erwächst eine friedliche Mahlgemeinschaft. Was geschieht da genauer – in diesem komplexen und vielfach überlagerten Ritengeflecht, dessen Sinn gar nicht leicht auszumachen ist? Die nähere Nachfrage führt uns auf die Spur einer besonde-

ren Ökonomie, eines Gabentausches – und wir haben in Erinnerung, dass es die Ungleichverteilungen der Ökonomie sind, die hauptsächlich Gewalt hervorru-
fen. Die Gläubigen bringen ihre Gaben mit zur Feier. Das eigentlich meint ja
die Darbringung der Gaben, die Gabenbereitung. Sie wollen sie Gott zum Op-
fer darbringen, so versteht es die katholische Kirche. Das Ganze läuft zunächst
ab wie eine antike Opferfeier. Mit ihrer Darbringung wollen die Leute etwas
von Gott erlangen („dass es uns das Brot des Lebens und der Kelch des Heiles
werde“, heißt es), und sie hoffen darauf, dass ihre Gaben Gott wohlgefällig sind
und von ihm angenommen werden. Dieses noch ganz im Modell des Gaben-
tauschs der Opfer-ökonomie verstehbare Verhalten wird dann gewandelt. Was
als Opfer beginnt, kommt nicht damit durch, ein Opfer zu sein, sondern es wird
zur Gabe Gottes an die Gläubigen.¹⁶ Die Wandlung geschieht durch das Gedäch-
tnis an den, der selbst Opfer gewesen ist. Durch ihn wird die Logik des Gebens
und Nehmens aufgebrochen. Das Resultat ist, dass alle miteinander Kommunion
feiern können, d.h. eine Mahlzeit, bei der für alle genug da ist und alle satt wer-
den, auch und gerade die Armen. Die Gaben, die als Opfer an Gott gedacht
waren, werden zur Nahrung, die man miteinander teilt. Rein ökonomisch be-
trachtet, handelt es sich um die Wandlung von Privateigentum zu Gemeinei-
gentum, also um das Gegenteil dessen, was normalerweise in der Ökonomie
geschieht. Die Asymmetrien der Ökonomie werden in der Eucharistie im Prin-
zip dadurch überwunden, dass das Privateigentum – und seine Vermehrung zu
Lasten des Gemeinwohls – aufgehoben wird.¹⁷ In der Urgemeinde der Christen
„nannte keiner etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten
alles gemeinsam“ (Apostelgeschichte 4, 32). In der Feier des Herrenmahls war
das grundgelegt. Paulus kritisiert in Korinth heftig eine Praxis der Eucharistie,
bei der „jeder seine eigenen Speisen verzehrt, und dann hungert der eine, wäh-
rend der andere schon betrunken ist“ (1. Korinther 11, 21). Das christliche Pro-
gramm zur Transformation von Gewalt ist eine Wandlung von der Ökonomie
des Tausches zu einer Ökonomie der Gabe. Schlimm, dass davon heute so we-
nig zu bemerken ist.

Jesus und die Gewalt

Um hinter der verkrusteten Fassade der Eucharistiefiern den transformatori-
schen Vorgang zu entdecken, müssen wir weiterschauen – auf den, der da nach
dem Glauben der Kirche gegenwärtig ist. Jesus hatte offenbar etwas an sich,

das die Mechanismen der Gewalt außer Kraft setzte. Er war wohl so sehr mit sich einig und mit seinem inneren Selbst verbunden, dass sich in seiner Gegenwart gewalthafte Obsessionen nicht zu halten vermochten. Die Bibel berichtet davon unter dem Titel der Dämonenaustreibungen. Da war zum Beispiel jener Besessene, der, an Ketten gefesselt, bei Gerasa in den Grabhöhlen hauste; er hatte aber die Ketten bereits zerrissen, schrie herum und schlug sich mit Steinen. Jesus brauchte nur zu sagen: „Verlass diesen Mann, du unreiner Geist“, da wich der Zwang zur Gewalt von dem Mann; er saß ordentlich da und war wieder bei Verstand (Markus 5, 1-20). Der Mann war wie verwandelt. Jesus hatte aber nicht gegen den Mann oder dessen unreinen Geist gekämpft, so wie jene, die ihm die Ketten anlegt hatten, sondern verständig mit ihm gesprochen, das heißt eigentlich mit den Dämonen, die ihn besetzten. Mit Dämonen kann man reden, ja sogar ihre Bitten erfüllen (in die Schweine auszufahren), man muss ihnen nicht den Kampf ansagen. Jesu Auftreten verändert die Konstellation, die bei seinem Eintreffen noch besteht: Dort der Besessene, eine Gefahr für sich und andere, hier die Leute, die ihn zu bändigen versuchen. Aber Jesus macht es nicht, wie von ihm erwartet, mit Gewalt. Die Worte, die er in der Bergpredigt über die Feindesliebe sagt, bringen die Erfahrungen auf den Punkt, die er mit der feindlichen Gewalt gehabt hat: „Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand“ (Matthäus 5, 39), „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen“ (Matthäus 5,43). Man griffe zu kurz, würde man dies nur als einen unmöglichen Appell an die Herzen auffassen – wie soll das gehen, seine Feinde zu lieben? Es ist viel eher eine weisheitliche Strategie: „Nicht zu dem werden, was wir hassen.“¹⁸ Werdet nicht zu dem, das ihr bekämpft! Lasst euch nicht in das System des Gegners hineinzwingen! Walter Wink sieht darin die wesentliche Anweisung Jesu zur Überwindung der Gewalt. Er führt aus: „In ihrem Widerstand gegen Hitler wurden die Vereinigten Staaten zu einer militarisierten Gesellschaft. In ihrer Opposition gegen den Kommunismus waren die USA, ebenso wie ihre Gegner, bereit, die Welt in Brand zu setzen ... „Man wird immer zu dem, was man am stärksten bekämpft“, schrieb Carl Gustav Jung.“¹⁹ Systemisch gesehen, ist diese Angleichung an den Gegner offensichtlich das Programm militärischer Konflikte. Im Ersten Weltkrieg war das beispielhaft zu beobachten: Hat der Gegner Giftgas, musst du es auch haben, hat der Gegner Panzer, musst du sie auch haben.²⁰ Das kann man dann bis zur Erschöpfung weiterführen, aber eine kluge Taktik sieht anders aus.

Mit der Bergpredigt ist Jesu Auseinandersetzung mit der Gewalt noch nicht beendet. Es kommt noch etwas: dass er selbst zum Opfer der Gewalt wurde. In den Streitgesprächen während seiner letzten Tage in Jerusalem erleben wir ihn keinesfalls als stillen Dulder. Im Gegenteil, und das wird viel zu wenig gesehen: Durch seine Worte und Taten provoziert er seine Gegner bis aufs Blut. Immer wieder heißt es von seinen Gegnern, dass sie nach den Gesprächen mit ihm nach einer Gelegenheit suchten, ihn umzubringen; dass sie sehr wohl merkten, dass er sie meinte und bloßstellte (z.B. Markus 11, 18, sowie 12, 12). Unmittelbare Todesgefahr, in die sich Jesus begab und der er nicht auswich!²¹ Seine Gegner: Das waren die Repräsentanten der ökonomischen, politischen und religiösen Macht im damaligen Jerusalem. Mit ihnen legt er sich an – gewaltfrei, aber doch in unüberbietbarer prophetischer Schärfe. Und dann geschieht, was geschehen musste: Sie schaffen es ihn umzubringen, sie wirken alle zusammen, um diesen Justizmord zu vollziehen. Hat also die Gewalt über den Gewaltlosen einfach gesiegt? Aber wie stehen sie denn da, diese Mächte, als Jesus am Kreuz hängt? Sie sind durchschaut, sie sind lächerlich gemacht: der Hohe Rat, der auf falsche, widersprüchliche Zeugen zurückgreifen muss (Markus 15, 56); König Herodes mit seiner peinlichen Sensationssucht und Wundergier (Lukas 23, 6-12), die Tempelleute mit ihrer demagogischen Aufwiegelung des Volkes (Lukas 23, 13-25),²² schließlich Pilatus, der, überzeugt von Jesu Unschuld, ihn doch aus politischen Opportunitätsgründen zum Tode verurteilt (Johannes 19, 8-16). Am Ende sind sie alle blamiert. Was immer sie als Motive für ihr Verhalten geltend machen – die Erhaltung des Tempels, die Reinheit der Gottesverehrung, die Macht Roms – es ist doch alles erlogen von ängstlichen, macht- und geldgeilen Seelen. Jesus aber, das Opfer ihrer Umtriebe, geht in Würde in den Tod. Er lässt es zu, dass sich die Mächte in ihm austoben. Und sich dabei demaskieren, der Lächerlichkeit überführen, ihre Ohnmacht beweisen. Vom Tempel, dem Symbol ihrer Macht, ist kein Stein auf dem anderen geblieben; das hatte Jesus vorausgesehen (Markus 13, 2). Jesus aber lebt. Das sagen die Berichte von der Auferstehung. Da er lebt, ist es erwiesen, dass die Mächte ohnmächtig sind.

Der Sieg über die Mächte und Gewalten

Die urchristliche Verkündigung hat Jesu Tod und Auferstehung im Rahmen einer Theologie der Mächte und Gewalten betrachtet. Im Kolosserbrief heißt es: „Er [Gott] hat die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zu Schau gestellt und hat einen Triumph aus ihnen gemacht in Christus“ (2, 10). Über den Begriff der Mächte und Gewalten kann man, so glaube ich, die Gegenwartsbedeutung dieses Geschehens und auch seine Bedeutung für Nicht-Christen erschließen. Was die Bibel Mächte und Gewalten, Throne, Herrschaften, Reiche usw. nennt – Pluralbildungen jeweils, die bekannte Erfahrungen mit Macht, Gewalt, Herrschaft usw. ins Anonyme, Ungreifbare transponieren²³ – lässt sich auf dem Stand systemtheoretischer Reflexion mit sozialen Systemen in Zusammenhang bringen.²⁴ Näherhin mit den operativ geschlossenen Funktionssystemen der differenzierten Gesellschaft, die, wie Niklas Luhmann sagt, in der Gefahr stehen, ihre Freiheitsgrade ohne Rücksicht auf die Umwelt auszunutzen.²⁵ Kurz gesagt, sind soziale Systeme ähnlich wie auch biologische Systeme einzig auf ihre Selbstfortsetzung, das heißt auf den Ausbau ihrer für sie typischen Operationen bedacht. Kommt es dazu, dass sie ihre Selbstfortsetzung zu Lasten der Funktion betreiben, für die sie da sind, dann gibt das nach Luhmann zu „schlimmsten Befürchtungen“ Anlass²⁶ bzw. handelt es sich nach biblischem Sprachgebrauch um satanische Mächte. Gewalt ist, so meine These, immer systemisch bedingt. Sie verweist jeweils auf die Autonomisierung von Ordnungsgefügen gegenüber ihrem dienstbaren Zweck, seien es psychische, soziale oder Funktionssysteme. Und Gewalt kann überwunden werden, wenn der systemische Zwang durchschaut wird. Dann kommt Freiheit auf, ergeben sich Möglichkeiten, jenseits der Systemzwänge zu handeln. Dass die Mächte ihrerseits mit allen Mitteln der Lüge und der Propaganda den Eindruck zu erzeugen suchen, die Gewalt, zu der sie nötigen, sei unvermeidlich, ist uns aus der sogenannten Unterhaltungsindustrie bekannt. Aber eben diesen Schein gilt es zu demaskieren, wie Jesus es in seinen Streitgesprächen getan hat. Wie wäre es gewesen, wenn christliche Prediger in den Weltkriegen die wahnhaften Ideen des Nationalismus und des Militarismus enttarnt, aufgedeckt, der Lächerlichkeit preisgegeben hätten? Auch sie hätten es zulassen sollen, dass sich diese Mächte an ihnen austoben. Nur so ist jeder Schein einer Kollaboration mit den Mächten vermeidbar. Dass nur von der

Opferseite her, in Solidarität mit den Opfern, die Macht des gewalthaften Systems aufzudecken ist, stellt die Lektion dar, die Jesus uns zu lernen gibt. Der erste Schritt zur Überwindung der Gewalt ist ihre Aufklärung. Dies zu sagen unterstreicht noch einmal die enge Verbindung zwischen dem Christentum und dem Programm der Aufklärung, die Taylor so wichtig ist. Gegenüber der Exklusion von Gewalt setzt der christliche Glaube aber auf die Transformation erlittener Gewalt. Er beobachtet von der Opferseite aus, nicht aus der neutralen Position der allgemeinen Vernunft. Die Frage ist jetzt nur noch, ob die Transformation von Gewalt nur für die Opfer oder auch für die Täter gilt.

Erlösung von Sünde, Tod und Teufel

Die christliche Lehre verbindet mit dem Tod Jesu die Erlösung von den Sünden. Das ist heute einer der am schwersten zu verstehenden Sätze. Keinesfalls ist er so zu verstehen, dass Gott den Tod Jesu als Sühneleistung akzeptiert und dann in einem himmlischen Bilanz-Buch die Solleinträge löscht. Man muss genauer hinschauen. Die Formel der Tradition lautet, dass wir durch den Tod Jesu von Sünde, Tod und Teufel erlöst sind.²⁷ Der Teufel ist dabei von den systemischen Zwängen her zu begreifen, die durch Jesu Tod „ihrer Macht entkleidet und öffentlich zur Schau gestellt worden sind“. Ist deren Macht einmal gebrochen, schwindet auch der Tod dahin, den die Mächte mit sich bringen. Und warum jetzt noch sündigen, warum weiter den destruktiven Zwängen des Systems dienen? Die Befreiung vom Zwang des Systems bringt zugleich die Befreiung vom Zwang zum Sündigen mit sich. In diesem Sinne sind alle, die daran glauben und davon überzeugt sind, dass Christus der Herr aller Mächte und Gewalten ist, von ihren Sünden erlöst. Sie können auch nicht sündigen. Der Ertrag der Erlösung ist ein posse non peccare, ein Nicht-sündigen-Können im Gegensatz zu dem Nicht-nicht-sündigen-Können unter den Zwängen eines sündigen Systems, wie Augustinus sagt.²⁸ Konkret gesprochen etwa für einen kriegerischen Konflikt: Die Freund-Feind-Unterscheidung, die das militärische System machtvoll erhebt und die das Verhalten aller ihrer Elemente bestimmt, kann aufgegeben werden. Und dann ist der Feind eben kein Feind mehr, sondern ein anderer Mensch. Versöhnung wird möglich. Und zugleich damit Reue – Reue darüber, vorher in so blinder Weise den unbegriffenen Zwängen gedient zu haben. Reue über die eigene Beteiligung an dem gewalt-

samen Wirken des Systems, das seine Macht über mich verloren hat. Das ist das neue Leben, das den Erlösten gegeben ist.

Zum Schluss noch ein Wort über den Ökonomismus als Gewalt. Wenn es die wirtschaftlichen Bedingungen sind, die direkt oder indirekt Gewalt hervorrufen oder doch zur Gewalt bereit machen, dann haben wir damit nicht nur eine Erklärung für die oben beschriebene Zunahme von Gewalt in unserer Welt, sondern auch Anlass, die eigene Beteiligung daran zu bekennen. Es handelt sich ja nach allem nicht darum, dass fanatisierte Fundamentalisten oder zivilisationsferne Bewohner der banlieues plötzlich vermehrt zur Waffe greifen, sondern dass wir in einem asymmetrischen, gewaltproduzierenden System leben, das im Rahmen der Globalisierung die Weltgesellschaft zu einer Weltkriegsgesellschaft macht. Die Frage ist, ob sich der Systemzwang überwinden lässt, der diese Einsicht verhindert. Ich bin heute in dieser Frage zuversichtlich, so wenig die Politik und die Wirtschaft zu diesem Optimismus Anlass geben. Allerdings: Lächerlichkeit ihrer Akteure gibt es genug, und mit den Opfern bekommen wir mehr und mehr zu tun oder sind es gar selbst. Die Erlösung ist nicht nur Christen vorbehalten. Ihnen ist aufgetragen, das Fenster zum Reich der Freiheit (von Systemzwängen) zu öffnen. Sie sind „heute schon berufen, das zu sein, wozu letztlich auch die Welt berufen ist.“²⁹

Anmerkungen

- 1 Bernd Hüppauf, Transformationen von Gewalt in Kriegsritualen der Moderne. Erinnerungen schwacher Täter. In: Gottfried Korff (Hrsg.), Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung, Tübingen 2006, S. 49-82, hier 51.
- 2 Vgl. Thomas Schneider, Thomas Hobbes' Leviathan. Zur Logik des politischen Körpers, Springer 2003.
- 3 Vgl. Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main ¹³1993; Simone Horstmann, Ethik der Normalität. Zur Evolution moralischer Semantik in der Moderne, phil. Diss. TU Dortmund (<https://eldorado.tu-dortmund.de/handle/2003/33555>), S. 100-140.
- 4 Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009 (engl. A Secular Age, 2007).
- 5 Ebd., S. 1037.
- 6 Vgl. ebd., S. 1112 ff.
- 7 Vgl. ebd., S. 1094.
- 8 Ebd., S. 1176.
- 9 Vgl. ebd., S. 1058 f. sowie S. 1107-1115.

- 10 Walter Wink, *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, Regensburg 2014, S. 49.
- 11 Vgl. Ch. Taylor, *Zeitalter*, S. 1075-1082.
- 12 W. Wink, *Verwandlung*, S. 51.
- 13 Vgl. Ch. Taylor, *Zeitalter*, S. 1117 ff.; Christen und säkulare Humanisten sind bei allen Differenzen doch Brüder im Geiste der Humanität.
- 14 Vgl. zum Ersten Weltkrieg Martin Lätzel, *Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen*, Regensburg 2014; zum Zweiten Weltkrieg siehe Thomas Ruster, „Ein heiliges Sterben“. *Der Zweite Weltkrieg in der Deutung deutscher Theologen*. Vortrag auf der Tagung „Kirche im Krieg 1939-1945“ der Katholischen Akademie in Bayern und der Kommission für Zeitgeschichte am 8./9. April 2005. In: zur Debatte – Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Nr. 3/2005, S. 10 ff. Als Online-Ressource: http://www.kfzg.de/Downloads/Kirche_im_Krieg.pdf. [Aufgenommen auch in diesen Sammelband.]
- 15 Vgl. Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*. Ausgabe von J. Laager, Zürich 1982, S. 78-85.
- 16 Vgl. Alex Stock, *Gabenbereitung. Zur Logik des Opfers*. In: *Liturgisches Jahrbuch*. Bd. 53 (2003), S. 33-51; Thomas Ruster, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Ostfildern 2009, S. 137-156.
- 17 Dazu Andrea Bieler/Luise Schottruff, *Das Abendmahl. Essen, um zu leben*, Gütersloh 2007, S. 168-173.
- 18 W. Wink, *Verwandlung*, S. 109.
- 19 Ebd.
- 20 Dazu Herfried Münkler, *Der Große Krieg. Die Welt 1914-1918*, Berlin 2014, S. 448-459.
- 21 Vgl. Kuno Füssel/Eva Füssel, *Der verschwundene Körper. Neuzugänge zum Markusevangelium*, Luzern 2001; Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998, S. 228-250.
- 22 Dass hinter den Rufern des „Kreuzige ihn“ Leute standen, die vom Tempel ökonomisch profitierten, hat Gerd Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1989, S. 142-159, wahrscheinlich gemacht.
- 23 Vgl. Johann Ev. Hafner, *Angelologie [= Gegenwärtig Glauben Denken*. Hrsg. von Karlheinz Ruhstorfer, Bd. 9], Paderborn u.a. 2010, S. 220-225.
- 24 Dazu ausführlich Thomas Ruster, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Ostfildern 2005.
- 25 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, S. 128-134.
- 26 Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung V. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1993, S. 233.
- 27 So in dem Osterlied „Seele dein Heiland ist frei von den Banden“ (GOTTESLOB Diözesan- anhang Köln, Nr. 777), Strophe 2: „Freue dich, Seele, die Hölle erliegt, Sünde und Satan und Tod sind besiegt.“
- 28 Vgl. Augustinus, *De correptione et gratia* 12,33 (CSEL 92, ed. G. Folliet, 2000); dazu Ralf Dziewas, *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme*, Münster 1995.
- 29 John Howard Yoder, *Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben*, Neufeld 2011, S. 22.