

# Gewalt als anthropologische Konstante?

Auf dem Weg zu einer neuen Gewichtung

Jean-Pierre Wils

Daß Gewalt eine genuine Erscheinung der Menschheitsgeschichte ist und nicht bloß als zwischenzeitliche Entgleisung verharmlost werden kann, vermag heute, am Ende eines blutgetränkten Jahrhunderts, kaum noch zu überraschen. Erstaunlich scheint vielmehr die Verspätung, mit der diese nüchterne Diagnose ausgesprochen wird. Angesichts des pädagogischen Optimismus über die Erziehbarkeit des Menschengeschlechtes (Lessing) in der Aufklärungszeit haftet dieser Feststellung etwas Enttäuschtes an. Sie zeigt auf die globale Ernüchterung nach den Menschheitskatastrophen des Jahrhunderts: Die großen Menschheitsprojekte sind – vorläufig – suspendiert. Aber auch die bescheidene Variante jenes Optimismus, nämlich die Veränderbarkeit des Individuums „zum Besseren“ hin, kämpft mit erheblichen Glaubwürdigkeitsproblemen. Die Debatte über die Therapierbarkeit von Sexualstraftätern, die durch die brutalen Morde an Kindern in aller Heftigkeit entbrannt ist, macht ihrerseits deutlich, daß es eine Art biologischer bzw. genetischer Resistenz gegen die pädagogisch-therapeutische Umprägung von Verhaltensgewohnheiten gibt. Auch hier räumen die Erziehungsoptimisten nahezu klammheimlich das Feld.

Was noch vor dreißig Jahren dem Einfluß der Verhältnisse zugeschrieben wurde, gelangt heute immer mehr auf das Konto der genetischen Ausstattung. Auch wenn man nicht den entgegengesetzten Fehler begehen sollte, nämlich einem „natürlichen Determinismus“ durch die Gene zu huldigen<sup>1</sup>, wird man nicht umhin können, die Veränderungen im Kräfteverhältnis zwischen „Natur“ und „Kultur“ zu akzeptieren. Jedenfalls dürfte das Reservoir an naturalen Prägungen, die zu einem großen Teil unbeliebig sind, an Inhalt und Tiefe gewonnen haben, während die Macht zivilisatorischer und kultureller Faktoren realistischer bzw. bescheidener einzuschätzen wäre. Die Nadel der Freiheit strickt immer noch ihre kunstvollen Muster, aber der Untergrund des Stoffes ist gröber und widerstandsfähiger geworden. Und dieser gehorcht nur widerwillig der Intention auf das „Gute und Schöne“. Die gelungene Figur entpuppt sich als Zufallstreffer, die entstellten Resultate als trauriger Regelfall.

Besonders bedrückend wird diese Diagnose, wenn sich herausstellen würde, daß „Aggressivität“ ihrerseits im Sinne eines biologischen Antriebspotentials ein dominanter Kulturfaktor wäre: Während Freud noch auf das „Sublimie-

rungepotential“ als eine kulturstiftende Kraft zurückgreifen konnte, müßte heute auf die verdrängte Prämisse wieder aufmerksam gemacht werden, auf die widerständige Gegenwart dessen nämlich, was sublimiert wird, auf die Aggression selbst.

An dieser Stelle sei festgehalten, daß in einer anthropologisch dimensionierten Betrachtung natürlich nicht der juridische und der politische Gewaltbegriff („Gewaltmonopol des Staates“, „Rechtsgewalt“, „Gewaltentrennung“) im Vordergrund stehen. In einer solchen Perspektive muß „Gewalt“ immer mit „Gewalttätigkeit“, „Destruktivität“ und „Brutalität“ assoziiert werden.

Was ihre Außenregulierung betrifft, weisen Kulturen tiefsitzende „exklusive“ Abgrenzungen auf, die als Äußerungen gelenkter, kollektiver Aggressivität gedeutet werden können.<sup>2</sup> Und auch das interne Bändigungspotential scheint nur begrenzte pazifikatorische Erfolge aufzuweisen. Schaut man auf die geopolitische Landschaft Europas, dann kommt man nicht umhin, regelrechte Eruptionen von semikollektiver und kollektiver Gewalt zu diagnostizieren. U.a. hat Albanien gezeigt, wie schnell Enttäuschungen (und manifester Selbstbetrug) zu völlig unkontrollierbaren und durch kein „Projekt“ oder keine Ideologie gesteuerten Gewalteskapaden führen können. Es zeigt sich hier exakt das, was Hans Magnus Enzensberger in seinen „Aussichten auf den Bürgerkrieg“<sup>3</sup> fast schon prophetisch vorausgesehen hat: das Umsichgreifen anarchischer Gewalt, die sogar die biologische Maxime der Selbsterhaltung noch in Frage zu stellen vermag.

## „Aggressivität“ als biologischer Kern von Gewalt

Wenn hier von einer „anthropologischen“ Konstante gesprochen wird, ist es naheliegend, in der Anthropologie selbst nach Hinweisen auf das Gewaltpotential des Menschen Ausschau zu halten. Denn dem interessierten Blick des Anthropologen kann nicht entgangen sein, daß sein Objekt, das er als Subjekt natürlich selbst ist, neben fürsorgend-friedlichen Neigungen Träger aggressiver Antriebe ist. „Anthropologie“ nennen wir hier bereits jene theoretische Einstellung, die einen empirisch-spekulativen Blick auf den Menschen wirft - empirisch im Sinne einer Orientierung an realen Erfahrungen, spekulativ im Sinne einer Synthese dieser Erfahrungen in einem (vorläufigen) „Menschenbild“. Es geht uns hier also nicht um die späte philosophische Disziplin oder um die junge Ethnologie.

Die Misanthropie, wie sie in Joseph de Maistres Auffassung, der Mensch sei eine Krankheit<sup>4</sup> („L'homme entier n'est qu'une maladie“), zum Ausdruck kommt, vermag - gerade wegen aller Überzeichnungen - den Verdrängungseffekt in aller glatten und optimistischen Betrachtung des Menschen zu korrigieren. Die anthropo-fugalen Traditionen von Blaise Pascal bis Eduard von Hartmann, Arthur Köstler, Günther Anders und Cioran wußten immer die Erinnerung daran wach zu halten, daß unter der Eisdecke der Zivilisation ein gährender Abgrund an Bestialität und Gewalt klaffe. Vielleicht beginnt die fundamentalste und wichtigste Korrektur dieser Omnipräsenz der Gewalt dort, wo das Wissen um die gewalttätige Natur

des Menschen keiner abstrakten Philanthropie geopfert wird.

Aber auch aus der Tierwelt läßt sich kein Trost gewinnen: Vielerorts nämlich herrscht die Meinung, daß gerade Tiere nicht aus Grausamkeit oder aus purer Aggression, sondern nur aus Hunger töten. Die animalische Dosierung von Gewalt auf ein für das Überleben nötiges Maß, eine Rückführung von Gewalt auf das „funktionale Maß“ der Aggressivität, ließ hoffen, daß in einer Art evolutionärer Erinnerung an die verschüttete Animalität im Menschen die Begrenzung von Gewalt denkbar wäre. Aber auch dies erwies sich als Illusion. Gerade in seinem Buch mit dem Titel „Von Natur aus gut“ muß der niederländische Ethologe und weltberühmte Primatenforscher Frans de Waal feststellen, daß Töten aus purer, nicht funktional gesteuerter Aggression und aus Freude am Leiden anderer bei Tieren gar nicht selten vorkommt. Und wenn man bei Schimpansen eine Art von Proto-Moral zu Recht unterstellen kann, dann darf auch dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß es gerade die Fähigkeit zu dieser Moral ist, welche zugleich die tiefe Amoralität des Tötens um des Tötens willen ermöglicht. Der Untertitel des Buches lautet: „Über die Ursprünge von Gut und Böse im Menschen und bei anderen Tieren“<sup>5</sup>. Jene Anfänge von Bewußtsein, die für proto-moralisches Verhalten notwendig sind, setzen gleichzeitig Energien für a-moralisches Verhalten frei.

Jedenfalls scheint die von B. Hassenstein noch vertretene These, daß alle Aggressivität bei Tieren eine wohldefinierte biologische Funktion habe<sup>6</sup>, immer mehr an Gewicht zu verlieren. Nicht nur beim Menschen, sondern auch bei

Tieren ist biologisch disfunktionales Aggressionsverhalten nicht zu leugnen.

Man kann nun den Versuch unternehmen, Gewalt als biologisch *und* kulturell disfunktionale Aggressivität zu definieren. Dort, wo alle biologisch zweckdienlichen und zivilisatorisch legitimierten Mechanismen und Formen der Selbst- und Fremderhaltung außer Kraft gesetzt werden, indem Aggressivität weder dem Hungerbedürfnis noch dem Verteidigungsbedürfnis, weder der Fortpflanzung noch der Errichtung einer Rangordnung, weder der legitimen Verteidigung des Nachwuchses noch der spielerischen Triebabfuhr dient, wo sie m.a.W. keine biologische oder kulturelle Funktion besitzt, dort kann von „Gewalt“ gesprochen werden.

Aber gerade im Begriff der Disfunktion ist bereits ein Hinweis für den Umgang mit der Gewalt enthalten. Im Hinblick

*Gewalt als anthropologische Konstante?*

#### *Der Autor*

*Jean-Pierre Wils, geb. in Geel (Belgien) 1957; Studien der Philosophie und Theologie in Tübingen und Leuven; 1987 Promotion; 1991 Habilitation; 1992–1993 Professor für Philosophie in Ulm; seit September 1996 Professor für Moraltheologie an der kath. Universität Nijmegen; Veröffentlichungen u.a.: Ästhetische Güte. Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit, Stuttgart 1990; Die große Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende, Paderborn 1994; Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher, Fribourg/Freiburg i.Br. 1987; Verletzte Natur. Ethische Prolegomena, Frankfurt a.M. 1991; (zus. mit Dietmar Mieth) Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen, Niederlande.*

auf menschliche Kommunikationsformen hat Paul Watzlawick ein Prinzip formuliert, das die Identifikation von „pathogenen“ Formen erlaubt. „Patholo-

gische Systeme verfügen über keine hinlänglichen Metaregeln, d.h. Regeln für die Änderung ihrer Regeln. Es dürfte ohne weiteres klar sein, daß ein solches System einerseits nicht mit einer Situation fertig werden kann, für die seine Regeln (sein Verhaltensrepertoire) inadäquat sind, daß es andererseits aber auch nicht imstande sein wird, aus sich selbst heraus entweder neue Regeln hervorzubringen oder bestehende Regeln so zu ändern, daß damit die betreffende Situation gemeistert werden könnte. Ein solches System wird sich vielmehr in einem *circulus vitiosus* verfangen, den wir ein Spiel ohne Ende nennen.<sup>7</sup>

Diese deskriptive und systemische Beschreibung hat den Vorteil, daß sie für „Aggressivität“ sowohl biologisch-unbeliebige Faktoren als auch kulturelle Steuerungsmechanismen angeben kann. Sie vermeidet darüber hinaus vorschnelle Bewertungen und korrigiert damit die einseitig negative Semantik im Begriff.

„Aggressivität“ ließe sich demzufolge als regeladäquates Verhalten interpretieren, *insoweit* die oben genannten Funktionen zweckdienlich erfüllt werden. Dagegen könnte man „Gewalt“ als ein ent-regeltes bzw. als ein de-reguliertes Verhalten beschreiben: Blicken wir auf das Geschlechterverhältnis, dann läßt sich seine „aggressive“ Grundstruktur nicht leugnen. Die Sexualität als „*factum brutum*“, aber auch ihre erotischen Transformationen sind ohne ein begehrend-aggressives Fundament nicht vorstellbar. Dieses Fundament ist aber kulturgeschichtlich fortdauernden und tiefeschürfenden Veränderungen unterworfen. Und sobald eine bestimmte Ausprägung der Beziehung zwischen den Geschlechtern sich neuen und ernsthaften Herausforderungen dadurch ent-

zieht, daß sie sich weigert, die Geltung des alten Regelwerks einer Überprüfung zu unterziehen, wird die regulierte Aggressivität dereguliert. Die kulturell ungesteuerte Aggressivität mutiert zur Gewalt. Mit diesem Begriff sind demnach sowohl biologische als auch kulturelle Komponenten verbunden.

Die keineswegs beliebige, aber prinzipiell stets mögliche Suspendierung der faktischen Geltung bestimmter Regeln muß deshalb als eine wichtige Voraussetzung für eine zwar nicht aggressionslose, wohl aber gewaltlose Kultur verstanden werden. Das Finden von neuen Regeln wird sich vermutlich an den von Watzlawick so genannten „Metaregeln“ orientieren müssen, die es erlauben, in moralischen Konflikten kognitive Lösungsstrategien zu finden. Wenn z.B. das überkommene Regelwerk der Geschlechterverhältnisse substantielle Ergänzungen oder neue Lebensformen verlangt, dann sollten meines Erachtens Gerechtigkeitsprinzipien als „Metaregeln“ zum Einsatz kommen. Auf diesem Wege ließen sich dann „Alternativ-Biologismen“ im Sinne neuer „natürlicher“ Fundierungen jenes Verhältnisses vermeiden.

### Mehrdeutigkeiten im Phänomen und Unsicher- heiten des ethischen Urteils

Gewalt wurde als ein dysfunktionales Aggressionsverhalten definiert. Nun stoßen wir in der eigenen, aber auch in anderen Kulturen auf Institutionen und Praktiken, die weder eindeutig als Aggression noch eindeutig als Gewalt bezeichnet werden können. Der Sado-Masochismus beispielsweise repräsentiert

eine Mischform: Er potenziert das latent aggressive Verhalten, das als Teil eines komplexen Geschehens in jeder Sexualpraktik enthalten ist. Aggression wird manifest. Diese Praktiken transzendieren alle Prima-facie-Funktionen von Sexualität. Aber sie manifestieren - gewiß in einer extremen Form - den Sachverhalt, daß (nicht nur) menschliche Sexualität immer disfunktionale Züge aufweist. Keineswegs läßt sich Sexualität auf eine Strategie der Selbsterhaltung der Gattung reduzieren. Und so wie die Erotik nicht selten, was ihre Subjekte angeht, selbstzerstörerische Aspekte aufweist, muß man zugeben, daß gerade das inszenierte Spiel von Zerstörung und Grausamkeit *keine* Gewalt im eigentlichen Sinne darstellt. Die nur vordergründig paradoxe Vermischung von Genuß und Schmerz, von Lust und Leiden läßt eine Zwischenwelt entstehen, worin gerade die Grausamkeitsphantasie und das Verlangen nach Schmerzen weder als funktionale Aggressivität noch als Äußerung entfesselter Gewalt adäquat beschrieben werden können. Es geht vielmehr um die Bändigung von Gewalt durch das Mittel ihrer Inszenierung.

Natürlich betritt man hier ein Grenzgebiet, das nicht ohne Risiko und Gefahr ist. Aber im Rahmen einer realistischen Anthropologie wird man sich den Phänomenen nicht entziehen können. Dabei muß beachtet werden, daß es gerade die ethisch mit Sicherheit schwer durchführbare Gewichtung solcher Phänomene ist, welche dazu veranlaßt, sie in das Gebiet der Kunst und der Ästhetik abzudrängen. Hier darf das ethische Urteil als suspendiert gelten. Aber wie läßt sich dieses Urteil wenigstens andeutungsweise begründen?

In seiner berühmten Abhandlung über „Die Souveränität“ hat Georges Bataille meines Erachtens ein brauchbares Modell entwickelt. Auf die Frage, wie im Menschen die „animalische“ Gewalt, die sich in der Sexualität und in der Erfahrung von Sterben und Tod manifestiert, mit der Fähigkeit der Reflexion, des „Aufschubes“ verbunden werden kann, antwortet Bataille mit dem „komplementären Paar“ von „Verbot“ und „Überschreitung“. Das „Verbot“ steht dabei für die bändigende und Aufschubgewährende Kraft der Reflexion, die „Überschreitung“ dagegen für die transzendierende Kraft des Animalischen. „Was uns am meisten verwirrt, ist, daß auf der Ebene des Verbotes die Würde den Menschen über das Tier erhebt, daß aber auf der Ebene der Überschreitung, die das Wesen des Sakralen ausmacht, das Tier heiliger erscheint als der Mensch (oft verschmelzen Tiere mit Göttern): die Überschreitung ist wesentlich eine Rückkehr, eine allerdings geregelte, den Grenzen unterworfenen Rückkehr zum animalischen Trieb, der göttlich geworden ist.“<sup>8</sup>

Religionsgeschichtlich trifft mit Sicherheit zu, daß Sexualität und Tod zwei anthropologische Konstanten sind, die einer ambivalent wirkenden Regulierung unterworfen sind. Die zahlreichen Vorschriften und Taburegelungen legen ein beredtes Zeugnis davon ab, wie sehr gerade diese beiden latent regellosen, regel-transzendierenden Phänomene einer Bändigung durch Verbot, Reflexion und moralische Verinnerlichung unterworfen werden müssen. Eine Gemeinschaft, die für die Sexualität und den Tod kein Regelsystem findet, löst sich auf. Sie *ist* keine Gemeinschaft. Sie wird das Opfer purer Gewalt. Aber dennoch wird - kom-

penatorisch - an wohlinszenierten Orten und in rituell abgesteckten Zeiten der Überschreitung des Verbotes Raum gegeben. Während z.B. der Tod in jeder Religion mit distanzierenden Verboten, Berührungstabus und aufschiebenden Techniken umgeben ist, wird er immer wieder im Kontext von wohldefinierten Inszenierungen zurückgeholt. Insbesondere die katholische Variante des Abendmahls ist eine Weise, mit dem „Blut“ und mit dem „Leib“ des Todes umzugehen, die für den Empfänger eine Identifikation zur Folge hat, die Züge von Selbstauflösung aufweist: Es ist das alte Selbst, das im Abendmahl für das Selbst eines Anderen, der das Leben bereits überschritten und den Tod stellvertretend überwunden hat, Platz macht. Es liegt mir fern, das Abendmahl auf diese Struktur zu reduzieren, aber jede noch so sublimen und theologisch feinsinnige Deutung wird eine anthropologische Substruktur nicht leugnen können. Nicht ganz zu Unrecht wird ein Außenstehender Elemente von Grausamkeit und Gewalt im Abendmahl entdecken können. Es handelt sich nämlich um die rituelle Verspeisung des Heilbringers. Aber ebenso wie es verfehlt wäre, das Abendmahl auf eine verwerfliche Manifestation von Gewalt - etwa auf heimlichen Kannibalismus - zu reduzieren, wäre es vermessen, in ihm keinerlei Anzeichen von Gewalt sehen zu wollen. Aber diese Gewalt ist nun symbolisch bewältigt, auf das Maß einer erträglichen Aggressivität zurechtgestutzt. Bestimmte religiöse Riten können als funktionale Inszenierungen von Aggressivität verstanden werden. „Es gibt in uns ein souveränes, überwältigendes Leuchten, das wir allgemein für das Wünschenswerteste halten und das sich

dem klaren Bewußtsein, in dem jede Sache für uns ihren Platz hat, entzieht: so sehr, daß das menschliche Leben aus zwei heterogenen Teilen besteht, die sich niemals vereinigen. Der eine ist sinnvoll, und sein Sinn liegt in den nützlichen, folglich untergeordneten Zwecken: Dieser Teil erscheint dem Bewußtsein. Der andere ist souverän: er bildet sich gelegentlich durch eine Regellosigkeit des ersten: er ist dunkel, oder vielmehr hell, aber er blendet, er entzieht sich also auf jede Weise dem Bewußtsein. Das Problem ist daher ein doppeltes. Das Bewußtsein möchte seine Herrschaft auf die Gewalttätigkeit ausdehnen ... Auf der anderen Seite sucht die Gewalttätigkeit über sich nach Bewußtsein.“<sup>9</sup>

Auf dem Hintergrund dieser Anthropologie lassen sich zahlreiche Phänomene, die aggressive und/oder gewalttätige Züge aufweisen, einer vorsichtigeren Beurteilung unterwerfen, als dies in unmittelbar moralisch aufgeladenen Betrachtungen häufig der Fall ist. Dabei gehe ich von der Notwendigkeit anthropologischer Überlegungen für die Ethik aus: Ohne eine hinreichend komplexe Anthropologie hängen ethische Aussagen in der Luft. Auch wenn man die Gültigkeit der Theorie über den naturalistischen Fehlschluß („naturalistic fallacy“; Hume, Moore) für Begründungsmodelle im Prinzip nicht bezweifelt, wird man die Chancen einer realistischen Ethik mit der Kontext-Funktion der Anthropologie verbinden müssen. Gerade die aggressiven Komponenten, die den Themen der Sexualität und des Todes anhaften, wird man dann subtiler wahrnehmen, so daß auch das ethische Urteil verfeinert wird. Und auch im Hinblick auf eine Phänomenologie der Religionen

läßt sich dann ein adäquateres Bild von ihren aggressiven und gewalttätigen Aspekten gewinnen. Dort, wo keine Transformationstechniken und Regelsysteme vorhanden sind, welche die aggressiven Bestandteile von Sexualität und Tod repräsentieren, entgleist dieses Potential: Es wird steuerlos. Dort, wo die begehrend-aggressiven Bestandteile der Religionen verkannt oder geleugnet werden, geschieht das gleiche.

In den kulturphilosophischen Überlegungen von Jean Baudrillard wird der Notwendigkeit größtes Gewicht beigemessen, der „Äquivalenz von Leben und Tod“, der Gleichwertigkeit von Eros und Thanatos (Freud) genügend Raum zu schenken. Der „symbolische Tausch“ im Sinne eines sinnlich-rituellen Bezugs dieser Relata ist bei Baudrillard eine Weise, die dialektische Verwobenheit von Bewußtsein und Gewalt, von Reflexion und Aggressivität, von Verbot und Überschreitung darzustellen. Die Diagnose lautet, daß eine Simulationskultur, die aus ihren Zeichensystemen alle sinnlichen Restverweise auf die Wirklichkeit verbannt hat, auf Dauer selber Opfer der nun unkontrollierbar und deshalb gewalttätig gewordenen Manifestationen von Aggressivität zu werden droht.<sup>10</sup>

Aber wie läßt sich vermeiden, daß eine Kultur, welche der Aggressivität einen symbolischen Raum gibt, sich vor Gewalt wirksam und dauerhaft sichern kann? Wie können wir garantieren, daß die Symbolsysteme nicht so verletzbar und anfällig sind, daß sie bei nur geringen kulturellen Erschütterungen kollabieren? Hat das Auftreten von Bürgerkriegen bis in den zentraleuropäischen Raum hinein nicht hinreichend gezeigt, wie zerbrechlich Symbolwelten

sind? Um mit Walter Benjamin zu sprechen: „Ist überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich?“

An dieser Stelle läßt sich ein Rückgriff auf den juridischen Gewaltbegriff nicht vermeiden. Im Gegenteil - ebenso wie Bataille die Sphäre des „Verbotes“ mittels des Begriffs der „Überschreitung“ an die „Aggression“ dialektisch rückkoppelt, könnte man den juridisch-politischen Gewaltbegriff - den Kern jeglicher Demokratietheorie - als eine normative, weil geregelte Manifestation funktionaler Aggressivität betrachten. Er kann als „Aggressivität zum Zwecke der Errichtung legitimer Ordnung“ bezeichnet werden. Gerade weil demokratische Staatsformen dieser „Ordnungsaggression“ einen normierten, funktionalen Platz bei der „Konsensfindung mittels Dissens“ einräumen, indem sie als Mittel der Meinungsbildung und der Entschlußfindung toleriert wird, sind sie anders als Diktaturen in der Lage, Friedensstrukturen nach innen und nach außen aufzubauen. Die gewalttätige Unterdrückung jeder funktionalen „Ordnungsaggression“ als systemisches Mittel der Politik kennzeichnet dagegen diktatoriale Gewalt: Meinungs- und Gesinnungsterror als Mittel der totalen „Befriedung nach innen“ einerseits, die Verwandlung von Gegnern in Feinde und deren beabsichtigte Liquidierung andererseits bilden die gewalttätige Fratze dieser Verhinderung von „Ordnungsaggression“.

Aber dennoch muß man noch einen Schritt weiter gehen. Jede auch noch so symbolische Manifestation von Aggression lebt von einer Vorgabe, nämlich von der Vorgabe lebensweltlicher Verständigung. Auf jene Frage nach der Möglichkeit gewaltloser Beilegung von Kon-

flikten antwortet Benjamin: „Ohne Zweifel. Die Verhältnisse zwischen Privatpersonen sind voll von Beispielen dafür. Gewaltlose Einigung findet sich überall, wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Übereinkunft an die Hand gegeben hat. Den rechtmäßigen und rechtswidrigen Mitteln aller Art, die doch samt und sonders Gewalt sind, dürfen nämlich als reine Mittel die gewaltlosen gegenübergestellt werden. Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen und was sich sonst hier noch nennen ließe, sind deren subjektive Voraussetzung. Ihre objektive Erscheinung aber bestimmt das Gesetz, daß reine Mittel niemals solche unmittelbarer, sondern stets mittelbarer Lösungen sind. Sie beziehen sich daher niemals unmittelbar auf die Schlichtung der Konflikte zwischen Mensch und Mensch, sondern nur auf dem Wege über die Sachen.“<sup>11</sup> Gerade indem die lebensweltliche Schlichtung jenen in der Sphäre des Rechts notwendigen Umweg vermeidet, entfaltet sie ein Netz unmittelbarer und sinnlicher Kommunikation. Es läßt sich deshalb behaupten, „daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft gibt, daß sie der Gewalt

vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der ‚Verständigung‘, die Sprache“.

Obwohl die Sprache ihrerseits eine Symbolwelt darstellt, worin Wörter töten können, bleibt sie - im Vergleich zu anderen Symbolwelten - unhintergebar und unzerstörbar, solange Kulturen überhaupt bestehen bleiben. Wenn Sprechen „Kämpfen“ ist und agonale Momente aufweist (J.F. Lyotard)<sup>12</sup>, ist die Sprache ein semantischer Ort aggressiver Selbstmitteilung des Menschen. Der rhetorische Gebrauch, aber vielmehr noch der demagogische Mißbrauch der Sprache kennt diese Funktion ganz genau. Aber aus dem gleichen Grund ist sie auch eine symbolische Welt unhintergebarer Verständigung: Es wird um die „Sache“ stellvertretend, weil symbolisch, gestritten. Und deshalb ist Sprechen immer auch eine Verständigung über Aggressionen, sogar dort, wo diese nicht direkt thematisiert werden. In der Sprache der Moral, aber a fortiori in der Moral der Sprache selbst finden wir jene Elemente, welche die Grenze zwischen Aggressivität und Gewalt befestigen können.

<sup>1</sup> Vgl. S.J. Gould, *Der falsch vermessene Mensch*, Frankfurt a.M. 1988, 359ff.

<sup>2</sup> Vgl. D. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

<sup>3</sup> Frankfurt a.M. 1993.

<sup>4</sup> Ausgabe Paris 1960, 56.

<sup>5</sup> Der ursprüngliche Titel des Buches lautet „Goed natured“. Ich beziehe mich auf die niederländische Ausgabe „Van nature goed. Over de oorsprong van goed en kwaad in mensen en andere dieren“, Amsterdam/Antwerpen 1996, vor allem 101ff.

<sup>6</sup> Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung, in: H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 2, *Biologische Anthropologie*. Zweiter Teil, Stuttgart 1972, 60-97.

<sup>7</sup> P. Watzlawick, *Wesen und Formen menschlicher Beziehungen*, in: *Neue Anthropologie*, aaO. Bd. 7, *Philosophische Anthropologie*, Zweiter Teil, Stuttgart 1975, 103-131, 122.



<sup>8</sup> E. Lenk (Hg.), Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität, München 1978, 52.

<sup>9</sup> G. Bataille, Sade und der normale Mensch, in: ders., Der heilige Eros, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1979, 174-193, 190. Vgl. ders., Die Aufhebung der Ökonomie, in: G. Bergfleht (Hg.), Das theoretische Werk Bd. I, München 1975. Eine gute Darstellung findet sich bei G. Häfliger, Autonomie oder Souveränität. Zur Gegenwarts kritik von Georges Bataille, Mittenwald 1981. Ebenfalls: J. Habermas, Zwischen Erotismus und Gewalt, in: ders., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1985, 248-279.

<sup>10</sup> Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982, 80ff.

<sup>11</sup> Zur Kritik der Gewalt, in: Gesammelte Schriften, Band II.1, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1977, 179-203, 191.

<sup>12</sup> Der Widerstreit, München 1989.

*Gewalt als anthropologische Konstante?*

# Religion als Begründung einer Ethik der Gewaltüberwindung

Raymund Schwager

Die Welt der Religionen ist vielfältig und auf vielfache Weise mit Phänomenen der Gewalt verbunden. Es kann deshalb keine einfache Antwort auf die Frage geben, wie die Religion eine Ethik der Gewaltüberwindung begründen kann. Es stellt sich sogar eine vorausgehende Frage: Wollen die Religionen überhaupt die Gewalt überwinden? Gott, Gottheiten oder Götter erscheinen oft als vernichtende Mächte, und sie reizen nicht selten Menschen, andere zu töten. So befiehlt Jahwe seinem Volk, das er aus Ägypten geführt hat, die sieben Völker in Palästina auszurotten (Dtn 7,1-26), und in der Bhagavad Gita fordert der inkarnierte Gott (Avatar) Krishna den Heerführer Arjuna, der nicht gegen seine eigenen Verwandten kämpfen will, entschieden zum Krieg auf: „Wirst du erschlagen,

wirst du den Himmel gewinnen. Bist du aber siegreich, wirst du die Erde genießen. Darum steht auf, o Sohn der Kunti, zum Kampf entschlossen.“ (II, 37) Praktisch in allen Religionen hat es ferner „heilige“ Kriege gegeben, und entsprechende Vorstellungen wirken sogar in der westlichen Welt bis heute nach. Sind die Religionen, in denen viele Menschen höchste spirituelle Wahrheiten finden, zugleich Förderer der Gewalt?

## I. Öffentliche Ordnung

Das Urteil über die Friedenskraft oder Aggressivität der Religionen hängt weitgehend davon ab, wie man die Fähigkeit der Menschen zum friedlichen Zusammenleben einschätzt. Glaubt man an eine große Friedensfähigkeit, wird man die vielen Gewalttaten und Kriege spon-