

M. setzt hier Überlegungen fort, die er bereits in seinen Büchern „Menschsein: ein Prozeß“ (Düsseldorf 1979) und „Tractatus ontologicus“ (Düsseldorf 1981) formuliert hat. – Die für die Erfordernisse der Erwachsenenarbeit konzipierte Schrift dürfte vor allem für den bereits philosophisch geschulten Dozenten hilfreich sein und ihm eine qualifizierte Vorbereitung erleichtern. Viele der Thesen sind in ihrer formalen und inhaltlichen Gestalt vielleicht etwas lapidar ausgefallen; entsprechend erläutert und ergänzt können sie aber in jedem Fall Anstoß für einen tiefgehenden ethischen Diskurs sein.

H. J. HÖHN

CALVEZ, JEAN-YVES, *La Politique et Dieu* (Essais). Paris: du cerf 1985. 119 S.

In der kurzen, ansprechenden Reflexion unternimmt der bekannte Sozialphilosoph den Versuch, von der politischen Existenz des Menschen her deren religiöse Implikationen sichtbar zu machen. Er stellt Begriffe neben – und gegeneinander, die trotz ihrer Zugehörigkeit zum politischen oder religiösen Sprachfeld eine inhaltliche Affinität zueinander erkennen lassen: politische und religiöse Freiheit, Gewalt und Sünde, Gesellschaft und Gemeinschaft, Widerstand und Gehorsam, politische Entscheidung und Unterscheidung der Geister, Dienst und Berufung. In einer sympathischen Einfachheit, die niemals auf Kosten des Bezuges zur politischen Wirklichkeit oder der Komplexität der religiösen Sinnwelt geht, liefert der Vf. damit einen – wie er betont – ersten Beitrag zu einer politischen Ethik. An mehreren Stellen weist er auf einen zweiten, in Angriff genommenen Beitrag hin, der die politische Existenz von den Grundaussagen des religiösen Lebens und christlichen Glaubens her erschließen soll. Die aufsteigende Linie Politik/Religion soll durch eine absteigende Kurve Religion/Politik ergänzt werden. Die vorliegende Arbeit hat ein lebhaftes Interesse für das Gesamtbild geweckt.

P. SCHMITZ S.J.

GIRARD, RENÉ, *Das Ende der Gewalt – Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 304 S.

Der 1. Hauptteil (13–142) bietet eine anthropologische Grundlegung zum Verständnis menschlicher Gewalttätigkeit; im 2. Hauptteil (143–295) sucht der Vf. darzustellen, inwiefern sich solche Analyse und Demontage der Kulturmechanismen dem „indirekten, unbemerkten, aber ungeheuer zwingenden“ Einfluß verdankt, „den die jüdisch-christlichen Schriften auf uns ausüben“ (141).

I. Alle Konflikte unter Menschen entstehen nach G. in der Weise, „daß sich zwei oder mehrere Hände in gleicher Gier nach ein und demselben Gegenstand austrecken“ (20). Kultur besteht darin, die so entstehende Gewalttätigkeit innerhalb der Gruppe zu untersagen. – Darauf führt der Autor auf die folgende Weise auch die verschiedenen religiösen Systeme zurück. Der Kampf aller gegen alle wird überwunden, indem er brüsk in den Kampf aller gegen einen umschlägt. Aus der Aneignungsmimesis wird Gegenspielermimesis; die erstere trennt, letztere führt zusammen. In der Gegenspielermimesis kommt es zu einem zufällig gemeinsamen Feind und zu einer Allianz aller gegen ihn; und das Ende der Krise, die Versöhnung der Gemeinschaft, besteht gerade in dieser Allianz. Die Vernichtung des gemeinsamen Feindes wird als friedensbringend erfahren. Das „Opfer der Gewalt“ ist so zugleich Gegenstand des Hasses aller und der erstaunliche Ursprung ihrer Versöhnung untereinander; so erklären sich nach G. die religiösen Kategorien des „tremendum et fascinatum“. Rituale entstehen als die Wiederholung jenes Sachverhalts. Im Ritual überlassen sich primitive Gesellschaften zeitweise dem, wovor sie sich am meisten fürchten, nämlich der mimetischen Zerstörung der Gesellschaft in einem Kampf aller gegen alle; doch die Zerstörung findet ihr Ende durch das Darbringen eines Opfers. Auf das Opfer konzentriert sich eine Erfahrung, die in der Unordnung zu unerträglich und in der Rückkehr zur Ordnung zu unverständlich ist, als daß sie rational durchschaut werden könnte. So wird der Übergang von der Zwietracht zur Eintracht nicht seiner eigentlichen Ursache, dem Mimetismus, zugeschrieben, der die Gemeinschaft einigt, sondern dem Opfer selbst. – Nach der Analyse G.s kommt in der menschlichen Kultur die Ordnung im Grunde aus



äußerster Unordnung, nämlich aus dem Verschwinden jeden konkreten Objekts im Konflikt. Allerdings fällt den Menschen nichts schwerer als zuzugeben, daß ihre Konflikte im Grunde gerade dann nichtig sind, wenn der mimetische Konflikt in seiner letzten Phase in die Gegenspielermimesis übergegangen ist (43). Auch sämtliche modernen Ideologien dienen nach G. nur der Legitimierung von Konflikten; sie lassen sich nur als Verwischung der Spuren von Gewalttätigkeit und als Tilgung der Spuren von Spurentilgung verstehen. – Der Vf. glaubt sogar, zeigen zu können, daß überhaupt alle Errungenschaften der Kultur auf das „stellvertretende Opfer“ zurückführbar sind. Dies gelte sogar von der Hominisation selbst, die durch die zunehmende Fähigkeit zur Nachahmung ausgelöst wird: Die unveröhnliche mimetische Rivalität bringt es mit sich, „daß jedes Streitobjekt verschwindet und daß man von der Aneignungsmimesis, welche die Mitglieder der Gemeinschaft gegeneinander aufbringt, zur gemeinsamen Orientierung auf einen Gegenspieler übergeht, die schließlich sie alle gegen ein Opfer zusammenstellen läßt und sie miteinander versöhnt. Jenseits einer gewissen Schwelle mimetischer Macht werden Tiergesellschaften unmöglich. Diese Schwelle entspricht somit der Schwelle, an der der Opfermechanismus auftritt: sie ist die Hominisationsschwelle“ (96 f.). Der Opfermechanismus erregt auch die erste nicht-instinktive Aufmerksamkeit (100). So erklärt sich für G. sogar die Entstehung begrifflichen Denkens, in welchem es darum geht, Aussonderungen aus einer verworrenen Masse vorzunehmen. Weil es keinen Tod gibt, der nicht einigende Trauer bewirkt, ist das Grab – zugespitzt gesagt – „das erste und einzige Kultursymbol“ (85). – Die heutige Situation der Menschheit ist nun aber dadurch gekennzeichnet, daß es nicht mehr möglich ist, die totale Zerstörung durch eine selektive Zerstörung zu vermeiden; vielmehr droht durch die enorme Steigerung des Zerstörungspotentials jede selektive Zerstörung in totale Zerstörung überzugehen. Es wird notwendig, Einsicht in den Mechanismus der Hominisation, des Religiösen, der Kultur zu gewinnen und die Verfolgung des zufälligen Opfers als solche zu entlarven; aber gerade die Aufdeckung des Opfermechanismus führt zunächst zu einem neuen Ausbruch von Gewalttätigkeit. „Der stets willkürliche, aber kulturell reale Unterschied zwischen berechtigter und unberechtigter Gewalttätigkeit schwächt sich immer mehr ab. Seine Illusionskraft schwindet, und es gibt fortan nur noch feindliche Brüder, die einander in seinem Namen angreifen und die alle behaupten, ihn zu verkörpern, während er in Wirklichkeit nicht mehr besteht“ (133). So erleben wir heute die radikalste Uminterpretation, die die Menschheit je mitgemacht hat: Entweder müssen die Menschen sich ohne Vermittlung des Opfers miteinander aussöhnen oder es wird zu ihrer Auslöschung insgesamt kommen.

II. Das entscheidend Neue der biblischen Schriften gegenüber aller anderen Literatur besteht dann darin, daß sie die menschliche Gewalttätigkeit nicht aus der Sicht der Verfolger, sondern aus der Sicht ihrer Opfer darstellen. Sie offenbaren, daß das Opfer unschuldig ist und daß die auf den Mord gegründete Kultur durchweg ihren mörderischen Charakter beibehält, der sich schließlich gegen sie selbst wendet, wenn die ordnenden Kräfte des gewalttätigen Ursprungs erschöpft sind (152). – Im Alten Testament wird dies – abgesehen von vielen anderen Texten, auf die wir hier nicht eingehen können – in besonderer Weise deutlich in den vier Liedern vom Gottesknecht; der Gottesknecht hat selbst keinerlei Affinität zur Gewalttätigkeit, und die Hauptverantwortung für seinen „heilbringenden“ Tod fällt auf die Menschen zurück. Aber erst die Evangelientexte führen diesen Ansatz ganz zu Ende: Gott selbst hat überhaupt nichts mit Gewalt zu tun. Ihre apokalyptischen Schilderungen beschreiben kein göttliches Eingreifen, sondern das, was die Menschen selbst sich antun. – Die französische Ausgabe des vorliegenden Buches hat als Haupttitel: „Des choses cachées depuis la fondation du monde“; dieses Wort lehnt sich an Mt 13, 35 bzw. Lk 11, 50 an, wo von dem seit der „Grundlegung der Welt“ vergossenen Blut der Propheten die Rede ist; in dieser „Grundlegung“ sieht Vf. den Gründungsmechanismus aller Gesellschaften, der darin besteht, zu töten und wieder zu töten, um nicht zu wissen, daß man tötet. Als „Söhne“ der Prophetenmörder erweisen sich diejenigen, die sich von den Taten ihrer Väter verurteilend desolidarisieren; gerade damit imitieren und wiederholen sie diese Taten, ohne es zu wissen. – Diese Suche nach einem Sündenbock, dem man alles Böse zuschreiben kann, wiederholt sich nach G. auch in der Geschichte des Christentums:



„Wenn wir in den Tagen unserer jüdischen Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod Jesu schuldig geworden.“ Christen geben vor, sich vom Text der Heiligen Schrift leiten zu lassen, der die Verkennung aufdeckt, und wiederholen in ihrem Antisemitismus die Verkennung; noch weiter kann die Verblendung nur noch dadurch gehen, daß man schließlich den Text selbst für die Gewalttaten verantwortlich macht, die – ihn verkennend – in seinem Namen begangen wurden (181). – Die herkömmliche sakrifizielle Deutung der Passion Jesu, wonach Gott durch ein ihm dargebrachtes Opfer zu versöhnen ist, stellt „das paradoxeste und kolossalste Mißverständnis“ der ganzen Geschichte dar, „das zugleich am bezeichnendsten ist für das radikale Unvermögen der Menschheit, ihre Gewalttätigkeit zu verstehen“ (181 f.). Zwischen dem Gott des Evangeliums und den Opfergottheiten besteht eine radikalere Unvereinbarkeit als zwischen Religion überhaupt und dem modernen Atheismus, der wie diese den Opfermechanismus nicht aufzudecken vermag (191). – Das wahre Reich Gottes „besteht in der endgültigen Beseitigung jeglicher Rache und Vergeltung in den zwischenmenschlichen Beziehungen“ (204). Denn außer der kollektiven Vertreibung, die versöhnend, weil einmütig ist, kann einzig der unbedingte und, wenn es sein muß, einseitige Verzicht auf Gewalt der mimetischen Krise ein Ende bereiten. Die Menschen meinen jedoch, daß sie, um der Gewalttätigkeit zu entgehen, nur auf jede gewalttätige Initiative zu verzichten brauchten; sie verkennen damit, daß jede Gewalttätigkeit glaubt, auf Gewalttätigkeit zu reagieren; deshalb wäre der vermeintliche Verzicht auf Erstanwendung von Gewalt ein Scheinverzicht, der nichts zu ändern vermag. „Die Gewalttätigkeit kommt sich stets als berechtigte Vergeltung vor“ (205). Deshalb kann nur ein unbedingter Verzicht auf Gewalt zum gewünschten Ergebnis führen. – Wo die Menschen jedoch „den Frieden zurückweisen, den Jesus ihnen anbietet, den Frieden, der nicht aus Gewalt kommt und deshalb über das menschliche Verstehen hinausgeht“ (211), wird sich die Gewalt gegen Jesus selbst wenden. Die Gewalt kann es nicht dulden, daß sich in ihrem Bereich jemand aufhält, der ihr nichts schuldet und der die einzige Bedrohung für ihre Herrschaft darstellt (217). Dieser Gewaltausbruch ist unerhört radikal, weil es kein sakralisiertes Opfer mehr gibt, das seine Wirkungen unterbrechen würde.

Jesus hat nicht erreichen können, daß alle Menschen seiner Botschaft zugestimmt hätten; aber mit diesem Scheitern des „Reiches Gottes“ ist nicht das Unternehmen gescheitert, dem er sich hingab (211). Sein Kreuz ist gleichsam der „indirekte Weg“, diesem Unternehmen auch unter Absehung von der Zustimmung der Menschen zu dienen. Die Menschen haben Jesus getötet, weil sie außerstande sind, sich miteinander zu versöhnen, ohne zu töten. Jesus stirbt, weil er ein Diener der Gewalt hätte werden müssen, um weiterzuleben. Wer sich der Gewalt widersetzt, treibt automatisch ihr Spiel. Nach Jesu Zeugnis soll man nicht zögern, sein Leben dahinzugeben, um nicht zu töten. Jesus Christus als Gott anzuerkennen heißt, in ihm den anzuerkennen, der die Gewalt transzendiert, die bisher die Menschen absolut transzendiert hatte (226). „Falls es eine gewaltlose Gottheit gibt, kann diese den Menschen nur dadurch auf ihre Existenz aufmerksam machen, daß sie sich durch Gewalt vertreiben läßt und den Menschen beweist, daß sie nicht im Reich der Gewalt weilen kann“ (227). – Diese Sicht führt G. auch zu einer ungewohnten Auslegung etwa von Themen wie der Jungfrauengeburt. In den Mythen gleicht göttliche Empfängnis immer einer Vergewaltigung; und das Kind, das zugleich göttlicher und menschlicher Abstammung ist, bildet eine ganz besonders treffende Metapher für die blitzartige Lösung der wechselseitigen Gewalttätigkeit in der einmütigen, versöhnenden Gewalttat, die eine neue Kulturordnung erzeugt (228). Das Thema der jungfräulichen Empfängnis Jesu bei Lukas dagegen entspricht ganz der paulinischen Aussage, die Christus als den zweiten Adam bezeichnet: Zu sagen, daß Christus aus Gott geboren ist, heißt stets von neuem sagen, „daß er nichts zu tun hat mit dieser Welt der Gewalt, in der die Menschen gefangen gehalten werden seit die Welt Welt ist, will sagen seit Adam“ (230). – Den Universalitätsanspruch des Christentums drückt G. in der Weise aus, daß einzig seine Botschaft eine radikale Kritik des Opfers ermöglicht (234). Das historische Christentum dagegen legt nach Girards Auffassung über seine Texte einen „sakrifiziellen Schleier“. Es stellt gleichsam den permanenten Versuch dar, den neuen Wein, koste es, was es wolle, weiterhin in die alten Schläuche zu gießen. Heute gilt als „christlich“ eine zugleich „seri-



öse“ und „optimistische“ Auffassung von der Geschichte, „die von sozialem Fortschritt und allgemeinem gutem Willen nur so strotzt“ (261) und die grundlegende Gewalttätigkeit des Menschen nicht wahrhaben will.

Der Grundansatz von G. scheint mir in seiner Erklärungspotenz weit umfassender zu sein als Systeme wie die von Marx oder Freud; er verdient höchste Beachtung. Ein Grund dafür, daß seine Gedanken in Deutschland so wenig rezipiert werden – das vorliegende Werk hat bisher kaum Resonanz gefunden –, mag in der wenig geschickten verlegerischen Aufmachung liegen (holperige Übersetzung; Titel und Titelbild unverständlich); ein anderer liegt darin, daß zu viele uns lieb gewordene Auffassungen in Frage gestellt werden. Vielleicht wirkt auch die Gedankenführung bereits des französischen Originals, einer Nachschrift von Gesprächen mit J.-M. Oughourlian und G. Lefort, etwas undiszipliniert; die deutsche Bearbeitung hat die Beiträge der Gesprächspartner und den ganzen dritten Teil über „Individualpsychologie“ ausgelassen und trotz oder gerade wegen dieser Auslassungen keinen Gewinn an Lesbarkeit erbracht. – Kritisch sei bemerkt, daß es in der Geschichte des Christentums auch ein Verständnis des Todes Christi als Opfer gibt, wonach die Hauptrichtung des Opfers nicht mehr von unten nach oben, sondern von Gott zum Menschen geht. Christus ist dem Willen des Vaters gerade darin gehorsam, daß er sich den Menschen schenkt, aber sich damit auch gewaltlos der Gewalt der Menschen ausliefert. – Auch liegt die Frage nahe, ob es zur Entmachtung des mimetischen Mechanismus reicht, ihn aufzudecken; das Entscheidende des Wortes Gottes besteht doch vielmehr darin, daß es Gemeinschaft mit Gott selbst verleiht und so den Menschen aus dem Zwang befreit, seine Identität in der Mimesis menschlicher Begierden zu suchen. – Eine weitere Frage ist, ob z. B. eine polizeiliche gewaltsame Verhinderung von Raub und Mord unter das Verdikt einer „Vergeltung“ von Gewalt durch Gewalt fällt. Die Aufforderung der Bergpredigt, sich für sich selbst der Gewalt nicht gewaltsam zu widersetzen, scheint mir damit vereinbar, andere vor Unrecht notfalls und letztinstanzlich (– staatlich) auch mit Gewalt zu schützen. Dies hat seine Grenze nur darin, daß nicht auch das zu schützende Gut mitzerstört werden darf.

P. KNAUER S. J.

POLITIK UND ETHIK DER ABSCHRECKUNG. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen. Hrsg. *Franz Böckle* und *Gert Krell* (Entwicklung + Frieden) (Wissenschaftliche Reihe 31). Mainz/München: Grünewald/Kaiser 1984. 256 S.

Die in diesem Band vereinigten Beiträge gehen – bis auf den letzten – zurück auf Vorträge im Rahmen eines Symposions, das der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF) im Frühjahr 1983 veranstaltet hatte. Das Symposion hatte damals den Zweck, eine Zwischenbilanz des KAEF-Projekts „Ethische Probleme der Sicherheitspolitik“ zu ziehen.

Im Eröffnungsbeitrag „Ethische Prinzipien der Sicherheitspolitik“ gelangt *F. Böckle*, der Vorsitzende der Wissenschaftlichen Kommission des KAEF, zu drei ethischen Grundsätzen der Sicherheitspolitik: 1. Das Richtige tun in gebrochener Welt, 2. Das Ganze im Blick behalten und 3. Die Zweck-Mittel-Relation beachten. Wenn Abschreckung dem Zweck der Kriegsverhütung dient, kann sie kurz- und mittelfristig toleriert werden. Sie muß jedoch darüberhinaus drei Kriterien genügen, die die sog. Rüstungskontrollschule entwickelt hat und die sich auch im amerikanischen und deutschen Hirtenbrief finden: „Bereits bestehende oder geplante militärische Mittel dürfen Krieg weder führbarer noch wahrscheinlicher machen ... Nur solche und so viele militärische Mittel dürfen bereitgestellt werden, wie zum Zweck der an Kriegsverhütung orientierten Abschreckung gerade erforderlich sind ... Alle militärischen Mittel müssen mit dem Ziel wirksamer beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sein“ (21). – Allerdings tendiert Böckle gegen Ende seines Beitrags überraschend dazu, nicht jeden denkbaren Einsatz von Atomwaffen und damit auch nicht jede denkbare Drohung mit Atomwaffeneinsatz für sittenwidrig zu halten. An welche Fälle er dabei denkt, läßt er offen. – Der Böckle-Schüler und -Mitarbeiter *H. Langendörfer* S. J. stellt seine Überlegungen zu Möglichkeit und Grenzen ethisch