

Charles Taylor
GEWALT UND MODERNE

Gegenstand der folgenden Überlegungen ist die Gewalt gegen ganze Gruppen von Menschen, etwa in Gestalt des Genozids oder ethnischer Säuberungen. Die Tatsache, dass uns diese Art von Gewalt in unserer »zivilisierten« Epoche so häufig begegnet, ist tief beunruhigend. Das dramatischste Beispiel aus der letzten Zeit ist der 11. September 2001. Der Anschlag auf das World Trade Center verurteilte Tausende zum Tode, nur weil sie in diesem als Wahrzeichen einer gottlosen Zivilisation angesehenen Gebäude arbeiteten. Wie erklärt sich die ständige Wiederkehr der Gewalt? Handelt es sich um Relikte aus früheren Epochen oder um Rückfälle in vormoderne Zeiten? Beunruhigend ist nicht nur, dass solche Gewalt überhaupt auftritt, sondern auch, dass sie zur Eskalation neigt, dass sie gerne mit einer Rhetorik der Säuberung einhergeht und dass sie oft ein rituelles Element enthält. Die beiden letzten Eigenschaften erinnern uns an Gewaltformen, die mit Opferpraktiken »primitiver« Religionen verbunden sind, und verstärken so den Eindruck eines Rückfalls.

Eine Erklärung für das Fortdauern von Gewalt in unserer Gesellschaft könnte man auf der biologischen Ebene suchen. Gemeinhin wird die menschliche Natur als unveränderlich angesehen, im Gegensatz zur Kultur und ihrem »Fortschritt«. In der Tat springt ins Auge, dass in den meisten Fällen von Gewalt Männer die Täter sind. Läuft letztlich alles auf eine Frage der Hormone hinaus? Sicher spielt die Körperphysiologie hier eine wichtige Rolle, aber sie ist ein Faktor des menschlichen Lebens, der nie allein auftritt, sondern immer vermittelt durch die Bedeutung, welche die Dinge für uns haben. Der Verweis auf den Hormonhaushalt erklärt nicht, warum Menschen für bestimmte Bedeutungen empfänglich sind.¹ Die verschiedenen Typen von Gewalt gegen Gruppen scheinen sehr komplexe Bedeutungen zu haben, die in den meisten Fällen nur auf der Ebene der entsprechenden Kultur verstanden werden können.

Auch der soziobiologische Ansatz ist nicht befriedigend. Er versucht, die heute zu beobachtenden Muster von Gewalt damit zu erklären, dass die Menschen im Laufe der Evolution gelernt haben, aggressiv gegenüber den jeweils Anderen zu sein und Bindungen unter Ihrgleichen zu bilden. Ein

solches Verhalten mag in der Tat Vorteile mit sich gebracht haben, erklärt aber nicht die Bedeutungen, in die Gewalt eingebettet ist, bzw. reduziert sie instrumentalistisch.

Diese Bedeutungen sind nicht nur ein entscheidender Faktor der Gewalt, sondern haben eine »metaphysische« Dimension, insofern sie Fragen bzw. Antworten darstellen etwa über den Sinn des Lebens oder über Gut und Böse. Mit einer gewissen Berechtigung erinnern sie an »primitive« historische Epochen und Religionen und erzeugen so den Eindruck eines Rückfalls. Doch obgleich es offensichtlich eine Kontinuität mit dieser Vorzeit gibt, ist, was wir heute beobachten, nicht einfach eine Wiederkehr, sondern eher die Neuauflage einer alten Geschichte, die Transponierung alter Melodien in ein neues Register. Im folgenden möchte ich versuchen, einige dieser Bedeutungen herauszuarbeiten.

Die metaphysischen Bedeutungen von Gewalt

Von Anbeginn schließt Religion die Idee und die Praxis des Opfers ein. Wir müssen etwas darbringen, sei es um Gott zu beschwichtigen oder zu nähren oder um seine Gunst zu gewinnen. Diese Haltung kann auch spiritualisiert oder moralisiert werden: Da wir unserem Wesen nach unvollkommen sind, Gottes Ansprüchen nicht genügen, müssen wir das Schlechte an uns opfern, oder etwas anderes, um für das Schlechte zu sühnen. Das Gefühl der Unwürdigkeit spielt hier eine wichtige Rolle.

Menschen waren immer der Bedrohung zerstörerischer Kräfte ausgeliefert: Naturkatastrophen wie Orkane, Erdbeben, Hungersnöte und Überschwemmungen, aber auch von Menschen ausgehende Gewalt wie etwa Kriege bedrohen uns von jeher. Wir verleihen diesen Bedrohungen eine Bedeutung, indem wir sie als Anspruch eines unheilvollen Schicksals verstehen, das uns im Gegenzug zu dem auferlegt wurde, was wir den Göttern schulden, oder wegen unserer Unvollkommenheit. Diese Interpretation entspricht Nietzsches Vorstellung, dass wir unserem Leiden einen Sinn zu geben versuchen, um es erträglicher zu machen. Man könnte es aber auch umgekehrt betrachten: Am Anfang steht das Gefühl des Ungenügens, und es erzeugt das Bedürfnis, ihm eine Gestalt zu geben durch bestimmte Formen des Leidens. Religion kann uns helfen, uns mit dem Schicksal zu identifizieren und Zerstörung als göttlich zu sehen. Wenn uns dies gelingt, dann entsagen wir allem, was der Zerstörung anheimfällt, und reinigen uns

auf diese Weise. Der Zerstörung wird so ein Sinn und ein Zweck verliehen; sie wird gewissermaßen domestiziert und verliert in dem Maße ihren eigenen Schrecken, wie sie Teilhabe am Schrecken des Numinosen gewinnt.

Diese Praxis impliziert, dass wir uns einem äußeren, höheren Willen oder Zweck unterwerfen. Es gibt aber auch eine Weise, mit Gewalt und Zerstörung und dem Schrecken, den sie verbreiten, umzugehen, die uns ein Machtgefühl verleiht. Sie stellt ein wesentliches Element der Ethik des Kriegers dar. Wir bieten der Furcht die Stirn und nehmen die Möglichkeit eines gewaltsamen Todes an, wir sind »Tote auf Urlaub«. Mit dieser Einstellung leben wir im Element der Gewalt wie Könige, ohne Furcht, wir teilen den Tod aus, wir beherrschen ihn. Was zuvor Schrecken einflößte, ist jetzt aufregend und belebend. Es verleiht unserem Leben Sinn, transzendiert es. In allen auf Kriegerum aufgebauten Kulturen ist die Bereitschaft, sein Leben zu wagen, eine Quelle der Würde und der Ehre. Wer sich drückt, verliert beides.

Wir haben es also mit zwei Weisen des Umgangs mit dem Schrecken zu tun: Die eine beschwichtigt die Gewalt, indem sie sie ihrer numinosen Macht entkleidet oder sie mit einer höheren Macht identifiziert, die letztendlich gut ist. Die andere Weise akzeptiert die numinose Macht der Gewalt, polt aber die Furcht um: Was uns vorher eingeschüchtert hat, stachelt nun an; was vorher das Leben bedrohte, gibt ihm nun Kraft und lässt es seine normalen Grenzen überschreiten. Hier liegt die Quelle für eine Kampfbereitschaft, die Taten vollbringen lässt, die im Alltag undenkbar wären.

Darüber hinaus gibt es Praktiken, welche diese beiden Einstellungen kombinieren, etwa in Kulturen, die Menschenopfer darbringen. Einerseits unterwirft man sich dem Gott, doch werden die Opfernden hier zu Subjekten von Gewalt: Sie üben sie aus, statt sich ihr auszuliefern, sie waten in Blut, mit heiligem Furor. Dieses Terrain, auf dem sich Religion und Gewalt treffen, hat René Girard in einer Reihe bahnbrechender Arbeiten untersucht.²

Reinigung

Girard versteht heilige Gewalt als Mittel zur Wiederherstellung von Einheit durch den Angriff auf ein Opfer. Dieser Akt schließt die Risse, die durch Rivalität in der eigenen Gemeinschaft entstanden sind. Doch wie werden Menschen, Gruppen zu solchen Opfern? Gegen die inneren zerstörerischen Kräfte, gegen die Gefahr der Korruption und des Zerfalls der

Zusammenhalt stiftenden Ordnung, bilden wir eine neue Einheit, die alle umfasst, außer einen – eben das Opfer. Dieser Mechanismus kann sich mit dem der Schaffung eines Sündenbocks überschneiden. Der Akt ist kathartisch, er entfernt das Übel aus der Mitte der Gemeinschaft, und zwar so, dass der Sündenbock alles Schlechte verkörpert. Die Einheit der Gemeinschaft ist damit wiederhergestellt.

Das Gefühl des Zusammenhalts kann auch durch die Konzentrierung auf einen externen Feind gestärkt werden. John Keegan hat gezeigt, dass der Krieg, ein wesentliches und durchgängiges Element der menschlichen Geschichte, in seinen Anfängen ebenfalls weitgehend ritualisiert war.³ Das hat übrigens den Schaden, den er anrichten konnte, in Grenzen gehalten. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass »Fortschritt« in bezug auf den Krieg heißt, dessen Zerstörungspotential in dem Maße zu vergrößern, wie er sich von diesen archaischen, vorrationalen Formen emanzipiert.

Kommen wir auf den Sündenbock-Mechanismus zurück. Warum wollen wir uns vom Übel reinigen? Und wie wird man zum Kandidaten für die Sündenbock-Rolle? Wer wird zum Außenseiter? Wir definieren uns durch unseren Glauben, unsere Moral und Ideale, durch eine Lebensweise. Diese Orientierungen brauchen wir, weil wir nicht im Chaos – unter willkürlicher Gewalt, Zerstörung und Sinnlosigkeit – leben können. Zu unserer Lebensstrategie gehört auch, dass wir davon ausgehen, dass das Böse außerhalb unser selbst angesiedelt ist, denn es als Teil unser selbst zuzulassen, würde uns lähmen – es sei denn, wir werten es um und machen es zu unserem Prinzip oder wir beziehen eine Position »jenseits von Gut und Böse«.

Um das Übel oder die Unordnung als extern betrachten zu können, brauchen wir einen Widerpart. Diese Rolle haben vorzugsweise die »Barbaren« oder »Wilden« gespielt. Die als Kontrast dienenden Anderen helfen uns bei unserer Selbstdefinition; sie helfen aber auch, das Übel, Schwächen und Fehler, als extern zu definieren: Schließlich sind *wir* keine Barbaren, Wilden, Nazis, Stalinisten, Mörder etc. Solange die Anderen weit weg sind und es keinen Kontakt zu ihnen gibt, ist dieser Mechanismus ziemlich harmlos, obwohl sich dies rasch ändern kann, sobald eine Berührung hergestellt ist. Man denke an die Grausamkeiten der Conquista oder des Sklavenhandels.

Es kann aber auch so sein, dass der Andere als Bedrohung wahrgenommen wird, etwa wenn sich die bestehende Ordnung in einer Krise befindet.

Er wird dann als Feind identifiziert, außerhalb oder innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Beispiele hierfür sind der Antisemitismus und die Hexenverfolgung vor der Aufklärung. Mit der Emanzipation verwischte sich die Innen-Außengrenze des Christentums. An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert konnte so ein neuer Antisemitismus entstehen, ein Sündenbock-Mechanismus, der die Juden nun als Außenseiter definierte, welche die Ordnung von innen untergraben. Dies kulminierte im Nazismus, der die Kriegerethik wiederbelebte und eine Mythologie der Ausmerzungen des Übels schuf, die den Genozid an den Juden zur heiligen Mission erklärte.

Heiliges Töten

Man kann den Sündenbock-Mechanismus als Konvergenzpunkt zweier Strategien beschreiben. Die eine besteht darin, uns zu vergewissern, dass wir auf der Seite des Guten und der Ordnung sind, indem wir einen Gegensatz konstruieren, von dem wir uns absetzen. Die zweite bezieht spirituelle Stärke aus der Identifizierung mit der numinosen Gewalt der Götter. Dies geschieht aktiv, etwa in Gestalt heiliger Massaker. Die erste Strategie kann auch allein auftreten; ein Beispiel dafür ist das indische Kasten-System. Doch wenn beide zusammenkommen, ist das Resultat besonders verheerend.

Das vom Gegensatz gut/böse angetriebene heilige Töten kann in zwei Hauptformen erscheinen. Der Sündenbock wird im Inneren identifiziert und dann angegriffen, getötet oder vertrieben. Oder ein Kreuzzug wird organisiert gegen einen externen Anderen. Hier werden nicht nur numinose Gewalt und Reinheit verschmolzen, sondern es wird auch die Stellung des Kriegers als Herr des Todes verbunden mit der höheren Sache der numinosen Gewalt. Damit wird die gesamte zentrifugale Gewalt in eine höhere Einheit überführt und dem Krieger eine gesteigerte Bedeutung verliehen. Der Kreuzzug ist ein paradigmatischer Fall, insofern er eine Lösung darstellt für den Konflikt zwischen dem christlichen Glauben und der Lebensweise der aristokratischen Krieger in der mittelalterlichen Gesellschaft, für den ewigen Kampf der Kirche, einer widerspenstigen und kriegerischen Aristokratie ihren »göttlichen Frieden« aufzuzwingen.

Was bedeutet die Identifikation mit der numinosen Gewalt? Nicht notwendig eine Identifikation mit dem Guten. In der Vor-Achsenzeit waren die Götter gut und böse zugleich, einige eher gut, andere eher böse,

oft aber beides gleichermaßen. »Gut« bemisst sich hier nach menschlichen Maßstäben: alles, was Leben, Gesundheit und Wohlstand zugute kommt. Doch mit der Revolution der Achsenzeit wurde das Göttliche der Seite des Guten zugeschlagen und gleichzeitig als etwas definiert, das über das irdische menschliche Wohl hinausgeht: Nirwana etwa oder ewiges Leben. Einige Formen dieser Revolution verbinden Gott mit einer Vorstellung von Moral, mit einem Kodex, wie etwa bei Platon. Das trifft auch für den Gott der Propheten zu, der sein Volk ermahnt, den Witwen und Waisen beizustehen statt Opfer darzubringen.

Die moderne rationale und säkularisierte Welt geht hier noch einen Schritt weiter. Moral hat rationalisierende Wirkung, denn ihr Kodex geht auf bestimmte Vorstellungen von dem zurück, was für das menschliche Wohlergehen gut und was ihm abträglich ist. Das bringt die Idee der Verantwortlichkeit ins Spiel. Wer gegen den Kodex verstößt, wird bestraft. Damit entfernen wir uns von den Ambivalenzen der frühen Religion, unter der das Heilige sowohl Segen brachte als auch Schrecken.

Im christlichen Kontext bedeutete die Identifikation mit der göttlichen Gewalt eine Identifikation mit dem göttlichen Zorn, mit dem Ketzer und Hexen verfolgt wurden. Man sollte annehmen, dass die moderne Moral und die entzauberte, rationalisierte Welt dem allen ein Ende machen sollten. In dieser Welt gibt es keinen Platz mehr für den Zorn Gottes, und selbst unter den Gläubigen ist die Hölle nicht mehr das, was sie einmal war. Doch wie wir am Antisemitismus sehen, kann die moderne Welt das Böse auch vermehren. Vielleicht macht der Siegeszug der Moral alles schlimmer, vielleicht gebiert die aufgeklärte Welt nur neue mörderische Phantasien. Wie »überholt« ist Gewalt, genauer der Exzess von Gewalt? Betrachten wir einige Beispiele für den Übergang zu neuen Formen von Gewalt gegen Gruppen.

Revolution und Terror

Die demokratische Republik besteht aus Bürgern, die sich selbst als Volk regieren. Mit diesem Selbstverständnis geht eine Erzählung einher, die oft von Gewalt berichtet – von Gewalt, die uns angetan wurde, und von unserer Gegengewalt. Diese wird als gut betrachtet; ihr geläufiger Name ist Revolution. Bei dieser Erzählung, so die Überzeugung, handelt es sich nicht um einen Mythos – das Erzählte ist keine Erfindung, sondern wirk-

liche Geschichte: Wir mussten kämpfen, denn wir wurden unterdrückt. Aber erklärt das die Gewalt, von der erzählt wird, hinreichend?

Die Gewalt der Revolution ist der Terror. Was ist Terror? Terror ist nicht einfach Gewalt gegen Feinde. Es muss dreierlei hinzukommen. Erstens die Konstruktion des Feindes: Alle, die mit der propagierten Linie nicht übereinstimmen, sind als Verräter zu betrachten, als unversöhnliche Feinde, die eliminiert werden müssen. Dies schließt ganze Gruppen ein, gleich, welche Position ihre einzelnen Mitglieder vertreten, beispielsweise den Adel oder die Bevölkerung der Vendée. Damit eskaliert die Gewalt. Zweitens braucht es einen bestimmten Diskurs, der die Argumentation für Säuberungen mit einer Beschwörung von Tugenden kombiniert. Drittens gehört zum Terror ein rituelles Moment in Gestalt öffentlicher Exekutionen.

Der Terror der Revolution kann nun aus zwei Perspektiven betrachtet werden. Zum einen kommt ihm ein gewisses Moment von Kontinuität zu – er ist ein Überbleibsel aus der Kultur der Volksaufstände unter dem Ancien Régime. Die Menschen in den Städten wehrten sich z.B. gegen das missbräuchliche Hochtreiben des Getreidepreises. Ihr Handeln wurde durch einen starken Gemeinschaftskodex geregelt, den Edward Thompson als »moralische Ökonomie« bezeichnet hat.⁴ Deren Logik war, dass, wenn etwas schiefgeht, jemand dafür herhalten muss. Dass das Problem vielleicht in den anonymen Mechanismen der politischen Ökonomie lag, konnten die Bürger nicht akzeptieren. Ein Bösewicht musste gefunden werden. Sobald er identifiziert war, wurde er der Gewalt ausgeliefert, von symbolischen Akten wie seiner Verbrennung *in effigie* über die Demolierung seines Eigentums bis zu grausamen Formen der Hinrichtung. Diese Art der Bestrafung wurde als ein Akt der Vergeltung bzw. Säuberung betrachtet.⁵

Ohne Zweifel standen die Nationalversammlung und der Konvent in den ersten Jahren der Revolution unter dem Druck dieser Volkskultur. Besonders traumatisch für die politische Elite waren die Massaker vom September 1792. Der einzige Weg, diese Gewalt zu bändigen, schien ihre Kanalisierung; oder wie Danton es ein Jahr später ausdrückte: »Soyons terribles pour dispenser le peuple de l'être.« So entstand ein Klima, das der Versuchung Vorschub leistete, jeden Fraktionskampf durch die Mobilisierung der Massen zu entscheiden. Damit wurde die politische Auseinandersetzung zum Kampf auf Leben und Tod. Eine Hobbessche Welt war entstanden, in der Angriff oft die einzige Form der Verteidigung war. Wer

versuchte, die mörderische Spirale anzuhalten, konnte ihr selbst zum Opfer fallen, wie Danton erfahren musste.

Aus der zweiten Perspektive auf den Terror tritt die Ideologie von Tugend und Reinheit stärker hervor. Hier ist Robespierre das beste Beispiel. Für ihn lag der Schlüssel zur republikanischen Regierungsform in der Tugend, die er als »*l'amour exclusif des lois de la patrie*« definierte, der er aber zugleich einen Rousseauistischen Anstrich gab: Die Tugend entsteht aus der Verschmelzung von Eigenliebe und Liebe zum Vaterland. »*L'âme de la République, c'est la vertu, c'est l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général*«, wie er es in einer Rede von 1792 formulierte.⁶ Vor diesem Ideal sind all jene »*lâches egoïstes*«, die sich nicht zu seiner Höhe aufschwingen, Feinde der Republik. Dann ist es nur noch ein Schritt zu dem Schluss, dass die neue Regierungsform nur geboren werden kann, wenn diese Kräfte von der Bühne verschwinden – durch einen Akt der Säuberung. Das hochgesteckte Ziel rechtfertigt jedes Mittel, denn es würde endlich »*remplir les vœux de la nature, accomplir les destinées de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la Providence du long règne du crime de la tyrannie*.«⁷ So konnte sich die Terrorwelle des Juni und Juli 1794 auf die Idee der Reinheit und der Herrschaft der Tugend stützen.

Diese Philosophie weist Parallelen zur Logik der Volksaufstände auf. Auch hier wird das Übel einem Übeltäter zugeschrieben statt einzuräumen, dass die Probleme der neuen Gesellschaft auch strukturellen Faktoren entspringen können. Wenn etwas schief lief, musste ein Komplott dahinterstecken. Die beständige Beschwörung einer »*aristokratischen Verschwörung*« zeichnet die Volkskultur ebenso wie den Diskurs der Jakobiner aus. Die Verbindung zwischen beidem wurde von Marat geliefert, der die Öffentlichkeit in einem Zustand fiebriger Wachsamkeit gegen verborgene Feinde hielt. Dazu kam, dass man jenen, die für das Unglück verantwortlich gemacht wurden, unterstellte, dass sie bewusst handelten, weil sie verderbt und unverbesserlich waren. Ihre Eliminierung war daher unvermeidlich.

Ich möchte nun behaupten, dass beide Perspektiven zutreffen. Die revolutionäre Elite wurde durch Druck von unten in eine Politik des Terrors gedrängt und fiel dann der Versuchung anheim, diesen Druck für die jeweils eigene Fraktion zu instrumentalisieren. Diese Entwicklung wiederum verlieh dem Jakobinischen Diskurs eine Macht, die er allein nie

gewonnen hätte. Das Ergebnis war eine Wiedergeburt von Gewalt in neuem Gewande, mitten im Herzen der »rationalen« Moderne. Die Jakobiner versuchten, die Gewalt der Straße zu kanalisieren, aber sie wollten sie auch rationalisieren und läutern. Die Rechtfertigung für diese Gewalt lag nicht in der überkommenen Moral, sondern in dem rationalen Rekurs auf eine Tugend, die versprach, die Menschheit auf eine neue Höhe zu führen. Daher konnten die Opfer auch nicht dem Mob überlassen werden, sondern mussten nach rationalen Kriterien identifiziert werden. Entsprechend war die neue Liturgie nüchtern, »sauber« und wissenschaftlich begründet: Der rasche Tod durch das quasi-chirurgische Instrument der Guillotine löste das grausame symbolische Spiel der rachedurstigen Massen ab, das Elemente des Karnevals mit solchen des Schauerdramas vermischte. Die alte Melodie der Selbstreinigung durch die Opferung eines Sündenbocks wurde nun vorgetragen im neuen Register rationaler Moral. Die Bolschewiken sollten später einen ähnlichen Weg gehen.

Wir stehen hier vor einem Paradox. Auf der einen Seite das Ideal einer Republik, die vollkommene Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden für alle garantiert – die wohlgeordnetste und friedliebendste Regierungsform in der Geschichte. Auf der anderen Seite die Überzeugung, die Menschheit müsse im Namen dieser Republik gesäubert werden. Dies ist dann kein Widerspruch mehr, wenn all jene, die die Republik ablehnen, als böseartig angesehen werden. Sie schließen sich damit selbst aus der Menschheit aus. Damit steht ihrer Eliminierung nichts mehr im Wege.⁸

Resümieren wir: Einheit kann durch die Säuberung von inneren Feinden gestiftet werden (Sündenbock-Mechanismus). Sie kann aber auch durch die Niederwerfung äußerer Feinde hergestellt werden (Kreuzzug). Beide Strategien können verknüpft werden. So versuchte das Direktorium den *Furor der inneren Säuberungen durch die gemeinsame Sache eines Krieges* gegen die europäische Koalition zu zähmen. Napoleon setzte diese Strategie fort. Sein Heiliger Krieg, sein Kreuzzug war die Ausbreitung der Revolution über ganz Europa. Dabei wurde die Kriegerkultur des Ancien Régime übernommen und zugleich demokratisiert. Die Revolution überwand ihre Zerrissenheit also, indem sie die inneren Säuberungen in der Glorifizierung eines Krieges mit äußeren Gegnern sublimierte. Daher ist der Opferkult auch für die neue republikanische Identität so zentral. Was dem Patriotismus Größe verleiht, was uns mit etwas Edlem und Unzerstörbarem verbindet, ist das Gedächtnis des in einem Krieg vereinten

Volkes. Mit den Toten können wir nicht brechen, wir müssen ihnen, die ihr Leben für uns geopfert haben, die Treue halten. Also wieder Opfer, wieder Gräber und das Heilige. »Es sind die Toten, die uns verpflichten« (Benedict Anderson). Der symbolische Ausdruck der Demokratisierung des Kults der toten Kriegshelden ist das Mahnmal des Unbekannten Soldaten.

All dies hilft vielleicht zu verstehen, wie es möglich war, dass das moderne, rationale, »zivilisierte« Europa in das Grauen des Ersten Weltkriegs stolperte und so eine massive Destabilisierung der westlichen Zivilisation auslöste. Hier spielte der demokratische Staat, aber auch der Nationalismus eine Rolle.

Nation und Identität

Die Republik hat ein neues Subjekt: das Volk oder die Nation. Die Nation kann als ein vorab bestehendes kulturelles bzw. sprachliches Gebilde verstanden werden. Sie unterscheidet sich von anderen Nationen, doch ist diese Differenz von anderer Art als die zwischen Kulturen oder religiösen Gemeinschaften. Die Nation versteht sich als eine bestimmte unter gleichen.

Sie gründet sich auf den »Willen des Volkes«, wie die Republik. Doch bedeutet das hier, dass »Identität« ins Spiel kommt. Der moderne Horizont wird über den Begriff der Identität bestimmt. Identitäten verstehen sich jeweils als eine unter vielen, und sie bedürfen der Definition, der näheren Bestimmung. Letzteres vollzieht sich auf zwei Ebenen, der individuellen (Expressivismus) und der gesellschaftlichen (unsere Identität hatte bisher keine Chance, weil sie durch fremde Imperien unterdrückt wurde, bzw. der Lauf der Geschichte zwingt uns dazu, uns neu zu definieren, damit wir dieselben bleiben). Daher rührt all die »erfundene« Geschichte, von der Hobsbawm spricht.⁹

Identität geht einher mit Anerkennung. Ein Mangel an Anerkennung kann uns aus der Bahn werfen. Die Mächtigeren und Erfolgreicheren können die Identitätsdefinitionen der Schwächeren beschädigen oder zerstören, um so mehr, als gerade die Schwächeren oft über ihre Identität zerstritten sind. Wenn wir annehmen, dass eine Nation samt ihrer Identität eine Nation ist unter anderen, wo liegt dann das Problem? Können wir nicht lernen, uns gegenseitig zu tolerieren? Ja, aber dies kann dadurch erschwert werden, dass wir »unserem« Weg folgen. Unser Weg, menschlich

zu sein in der modernen Welt, kann zum Problem werden, wenn ihm Anerkennung versagt bleibt oder er missverstanden wird.

Die möglichen Spannungen können aber auch durch die Demokratie als eine auf dem Willen des Volkes gegründete Souveränität verstärkt werden. Demokratie setzt voraus, dass wir unserem Weg folgen können, ohne von anderen herausgefordert zu werden, die dessen Legitimität in Frage stellen. Das wird aber erschwert durch die Bindung an ein bestimmtes Territorium, die einen wesentlichen Bestandteil des modernen Staates bildet. Unsere Identität verbindet sich mit diesem Territorium. Das Charakteristikum moderner Identitäten besteht darin, dass sie, obwohl stets das Resultat schöpferischer Neudefinition, immer auch an ein Vorgegebenes gebunden sind, sei es eine Sprache, eine Tradition oder ein Boden; auch die Religion kann hier als historisches Unterscheidungsmerkmal dienen.¹⁰

In diesem Kontext werden die Anderen zur Bedrohung, und zwar in anderer Weise als bei den Formen der Bedrohung für den sozialen Zusammenhalt, die oben erwähnt wurden. Denn das Prinzip der Volkssouveränität macht Minderheiten zu einem Problem. Nach diesem Prinzip wird die Identität eines Staates in letzter Instanz vom Volk entschieden. Wenn wir einer Minderheit einen Platz in unserem Volk einräumen, kann diese beanspruchen, unsere politische Identität zu ändern; wenn wir diese Minderheit ausschließen, verweigern wir ihren Mitgliedern eines der Grundrechte der Moderne, das Recht auf Staatsbürgerschaft. In beiden Fällen kann es dazu kommen, dass die Minderheit Teile unseres Territoriums für sich reklamiert. Also müssen wir ihre Mitglieder assimilieren, und wenn sie sich widersetzen, sind wir versucht, zum Mittel der ethnischen Säuberung zu greifen. Daher ist es kein bloßer Zufall, dass das 20. Jahrhundert sowohl den Aufstieg der Demokratie als auch den Höhepunkt der ethnischen Säuberungen verkörpert.¹¹

Wenn die übergreifende Idee des modernen Nationalismus darin besteht, dass alle Völker gleichgestellt sind und jedem seine Existenzberechtigung zukommt, warum sollen wir dann Andere ausschließen, geschweige denn töten? Die Antwort ist: Weil sie Angreifer sind, und Angreifer sind sie, weil sie *hier* sind. Was zum Wohl aller beitragen sollte, nämlich die Idee, dass jedes Volk ein Recht auf seine Identität hat, schlägt in Unheil um, wenn wir zu behaupten beginnen, dass wir unsere Identität nicht mehr voll auf »unserem« Territorium entfalten können, weil wir von Anderen daran gehindert werden. Sie sind die Angreifer, also sind wir Opfer. Die Idee der

Gleichheit der Völker bildet heute die Grundlage für die universale Berufung auf das Opfer-Szenario. Sie ist ein Merkmal unserer Zeit geworden.

Die moderne Moralordnung intensiviert so Konflikte, indem sie sie moralisiert. Früher, als z.B. Christen Muslimen gegenüberstanden, als die Türken die traditionellen Feinde darstellten, Feinde, die einer unverständlichen Religion anhängen und gar nicht anders konnten, als uns anzugreifen, war es ebenso normal, sich zu verteidigen. Es gehörte zur Ordnung der Dinge. Doch nun, unter der universalistischen Moral, sind die Kontrahenten gleichgestellte Teilhaber ein und derselben moralischen Ordnung. Und es sind *sie*, die sie verletzt haben, während *wir* unschuldig sind. Damit haben sie sich selbst außerhalb der Ordnung gestellt und verdienen nicht länger den Schutz, den diese gewährt. Sie sind schlecht, bössartig. Sie zu bekämpfen erlaubt uns, unsere Unschuld auszudrücken; und es ist unsere Pflicht.

Diese Moralisation des Konflikts erhöht den Einsatz und gibt dem Hass gegen Gruppen einen neuen Schub heiligen Zorns. Im Namen der Moral haben seinerzeit die Bolschewiken die Kulaken vernichtet oder werden heute auf dem Balkan alte Rivalitäten zwischen Völkern zu Kriegen angeheizt. Es gibt viele weitere Beispiele. Die Nazis stellten Deutschland als Opfer des »Diktats von Versailles« dar. Die indische BJP (Bharatiya Janata Party) macht aus den indischen Muslimen Eindringlinge. Auf die Logik, dass, wer ungerecht behandelt wird, auch das Recht zum Gegenschlag hat, stützen sich heute die meisten terroristischen Bewegungen. Das ist insbesondere in Palästina zu beobachten, und nicht nur auf einer Seite.

Hier gibt es eine fatale Alchemie, die aus einer Bedrohung für die Identität unversehens eine Lebensbedrohung werden lässt. Eine Minderheit kann schon durch ihre schiere Anwesenheit als Bedrohung erscheinen. Der erste Schritt besteht darin, diese Anwesenheit als Aggression zu interpretieren. Wenn damit unsere Identität bedroht ist, dann vielleicht auch unsere Existenz. Es bedarf nur einiger glaubwürdiger Berichte über brutale Übergriffe, und die Eskalation ist unaufhaltsam. Junge Männer, die nur darauf warten, solche Akte zu begehen, gibt es immer. Sie fallen über ein Dorf her, das dann ihr Dorf angreift. Damit gibt es bereits eine Erzählung auf beiden Seiten, die den Automatismus der Rache nährt. Auf diese Weise wird auch das in ethnisch oder kulturell gemischten Gemeinschaften bestehende Vertrauen zerstört, die seit Generationen friedlich zusammengelebt haben. Wenn dies einmal geschehen ist, gibt es kein Halten mehr. Dieser Mechanismus kann von der Elite in Gang gesetzt bzw. instrumentalisiert

werden, um die Massen für die von oben definierte nationale Sache zu mobilisieren. Das Bosnien der 90er Jahre ist ein Beispiel dafür. Es gibt aber auch Beispiele, etwa den Punjab, wo das Gewebe der die Gemeinschaften übergreifenden Beziehungen am Ende widerstandsfähig genug war, die Kette der Gewalttätigkeiten zwischen Sikhs und Hindus zu unterbrechen.

Der Andere als Patient

Von den eben beschriebenen Konstellationen heben sich die vielen modernen Gesellschaften ab, in denen der Grad der alltäglichen Gewalt niedrig ist. Der Unterschied zu früheren Epochen ist schlagend. Man vergleiche etwa das Frankreich des Ancien Régime mit dem heutigen. Die moderne Zivilisation hat das Paradox von Gesellschaften hervorgebracht, die im Inneren über lange Zeiträume friedlich sind wie nie zuvor und die zugleich nach außen hin immer wieder verheerende Kriege führen, von denen sie zuweilen selbst verschlungen werden. Die zunehmend langen Perioden inneren Friedens geben uns die Hoffnung, dass die moderne Zivilisation eines Tages Krieg und Gewalt überwinden wird, eine der großen Ambitionen des Liberalismus. Doch diese Hoffnung verdunkelt sich schnell, wenn wir an die zur selben Moderne gehörenden Kriege und ethnischen Säuberungen denken.

Wie aber funktioniert der innere Frieden? Unsere Kultur ist auf die Idee einer Ordnung gegründet, die allen Individuen die gleichen Rechte gewährt und ihnen erlaubt, sich selbst zu verwirklichen, und zwar so, dass sie sich durch ihr Handeln wechselseitig bereichern und fördern. Es ist dies nicht nur eine Idee, sondern ist ein fester Bestandteil unserer Institutionen und Praktiken geworden, in Politik und Wirtschaft, im gesellschaftlichen Selbstbild, in der Sozialisierung und Ausbildung des modernen Subjekts. Diese etablierte Ordnung trägt wesentlich dazu bei, uns in Schranken zu halten und Bedrohung und Gewalt weitgehend zu unterbinden. Zugleich spüren wir, wie fragil diese Ordnung ist und wie sehr sie davon abhängt, dass es gelingt, die große Masse der Bevölkerung in Wirtschaft und Wohlfahrtsstaat einzubinden.

Doch selbst wenn sie optimal funktioniert, kann die moderne Ordnung verschiedene Formen von Diskriminierung und Ausgrenzung hervorbringen, die an die Stelle vormoderner Hassmotive treten. Vom Überleben blutiger und ritualisierter Gewalt in der Moderne war weiter oben die

Rede. Aber es gibt eine Art latenten Hasses auch dort, wo die Gewalt unter Kontrolle ist. Wie kommt es dazu?

Ein weiteres Merkmal der modernen Moralordnung besteht in ihrem Desengagement, dem Appell, die Dinge aus einer gewissen Distanz zu betrachten, sie zu objektivieren, also sich einer gewissermaßen wissenschaftlichen Perspektive zu befleißigen. Dafür gibt es viele gute Gründe, und nicht zuletzt den, dass uns diese Haltung suspendiert von dem wilden, metaphysisch-religiösen Moment der numinosen Gewalt, vom heiligen Zorn. So können wir nüchtern überlegen, was zu tun ist, um Konflikte zu lösen; unser Handeln verlagert sich aufs Behandeln: Heilen, Reformieren, Bessern. Zu dieser Objektivierung gehört eine Art therapeutischer Einstellung. Problemfälle fallen nicht mehr unter die Kategorie des Bösen; es handelt sich um Pathologien, die kuriert werden müssen. Damit sind wir zu Antipoden Robespierres und seiner umfassenden Moralisierung geworden. Die neue Perspektive rechtfertigt es, die Betroffenen als Fälle, als Patienten zu behandeln. Wer dem Bösen verfallen war, hatte noch eine Art von Würde; der Patient aber repräsentiert nur noch einen Defekt. Darin liegt die Möglichkeit einer paradoxen Entgleisung, in der das ursprünglich Gute der modernen Ordnung ins Bösartige umschlägt.

Menschen als krank, als pathologische Fälle zu betrachten, die der Behandlung bedürfen, macht sie zu Anderen: sie sind nicht mehr gleichberechtigte und ernstzunehmende Gesprächspartner, ja nicht mehr Meinesgleichen. Hier bildet sich eine moderne Analogie zu den früheren Modellen der Definition von Außenseitern heraus, die den Anderen einmal mehr zu einem Wilden, zu einer anderen Spezies macht, die einen anderen Raum bewohnt, der nicht zu unserer Ordnung gehört. Sobald diesen Anderen einmal die Mündigkeit abgesprochen ist, ist die Bahn frei, sie ohne Rücksicht und Respekt zu behandeln, zu ihrem eigenen Wohl, versteht sich. Man denke an die politisch Korrekten in den USA und wie sie »Homophobe« oder »Misogyne« behandeln. Öffentliche Bloßstellung, Umerziehung oder Schlimmeres scheinen plötzlich gerechtfertigt. Es scheint, hier feiert der heilige Zorn seine Rückkehr in neuem Gewande. Das Desengagement, die neu gewonnene Distanz wäre dann Heuchelei, eine Farce.

Die beiden Formen des Hasses, der identitäts- und der moralbezogene, können sich auch verbinden. Ein Beispiel dafür ist der Kreuzzug der internationalen Gemeinschaft gegen Milosevics Serbien. Mir geht es hier nicht darum zu behaupten, dass er eine Fehlpolitik war; seine Beurteilung

ist eine andere, schwierige und komplexe Frage. Doch gleich, ob gut oder schlecht, wir sollten uns im klaren sein über die Gefühle, die im Zeichen dieses Krieges in unseren Gesellschaften mobilisiert wurden. Einige davon sind beunruhigend.

In einer noch ganz anderen, ja entgegengesetzten Weise kann die Distanzierungsstrategie der modernen Gesellschaften Gewalt hervorbringen. Die Austreibung des Numinosen aus der Gewalt im Namen von Frieden und Ordnung lässt die Gestalt des Helden verschwinden; das Leben verliert an Größe. Das erscheint vielen als ein zu hoher Preis. Es hat darauf verschiedene Reaktionen gegeben. Der vielleicht einflussreichste Denker, der dies in radikaler Weise artikuliert hat, war Friedrich Nietzsche. Auf der politischen Bühne war es vor allem der Faschismus. Heute sind es weniger spektakuläre Formen, in denen sich die Sehnsucht nach Heroismus ausdrückt, etwa in den Gewalttritualen der Skinheads.¹²

Le souci de la victime

Die Niederlage des Nationalsozialismus hat Raum geschaffen für eine neue, erfolgreiche und folgenreiche Erzählung. Girard hat sie »le souci de la victime«, die Sorge um das Opfer, genannt.¹³ Dieses Phänomen belegt den enormen Einfluss, den das Neue Testament in unserer Kultur hat. Doch auch hier können wir eine missbräuchliche Inanspruchnahme beobachten.

Zu den Erzählungen, in denen die moderne Welt sich ihrer selbst vergewissert, gehört auch jene, die Demokratie als Versprechen der Wiedergutmachung all der Fehler und Ungerechtigkeiten der Geschichte darstellt. Wir erkennen alle Opfer an und machen gut, was gut zu machen ist. Dies ist freilich verbunden mit dem moralischen Anspruch, die Täter zu bestrafen. Damit ist ein weiterer mächtiger Gewaltmechanismus geboren, und auch er ist durch Paradoxe charakterisiert.

Die Sorge um das Opfer setzt die moderne moralische Ordnung der Gleichheit und des gegenseitigen Respekts voraus, wird durch sie aber nicht hinreichend erklärt. Hinzu kommt nämlich die Idee, dass wir uns auf die vollkommene Ordnung hinbewegen, indem wir Schritt für Schritt alle Viktimisierungen aufdecken. Bisher vertuscht oder geleugnet, müssen sie endlich offengelegt und verurteilt werden. Dieses Anliegen ist dem Christentum entlehnt. Das Neue Testament stellt das Opfer und seine Unschuld in den Mittelpunkt; es ermutigt all die Erniedrigten und Beleidigten

sich zu erheben. Verschiedene religiöse Reformen, die Reformation selbst und schließlich der moderne Humanismus haben diese Idee weiter radikalisiert. Sie ist heute Teil unserer politischen Ethik geworden. Der modernen moralischen Ordnung wird damit eine eschatologische Idee unterlegt.

Dies gibt auf der einen Seite eine mächtige Waffe gegen Ungerechtigkeit an die Hand; auf der anderen erlaubt die Logik des Opfers, wieder Grenzlinien zu ziehen und Feinde zu identifizieren. Wenn wir die Opfer sind, seid ihr die Täter. Der Anspruch, Opfer zu sein, macht uns rein und unsere Sache zu einer guten Sache, in deren Namen wir gerechte Gewalt ausüben dürfen. Die Verbindung zum modernen Terrorismus liegt auf der Hand.

Zur Opferlogik gehört die Unterscheidung von gut und böse und, dass ein äußeres Böses gesetzt wird. Der moderne, objektivierende Blick hatte uns suspendiert von dem Glauben an das Böse. Doch wird dies dadurch unterlaufen, dass wir uns als Menschen guten Willens definieren, woraus zu folgen scheint, dass die anderen eben böse sind. Vom reinsten guten Willen getragen, kommen noch die größten Aufklärer und Entzauberer daher nicht ohne das Böse aus. Sie brauchen ihren Widerpart, das reine Böse. Neue Mythen des Bösen sind entstanden, Hand in Hand mit den Mythen des guten Willens. Diese sind Rousseauistisch: Im Grund sind wir alle gut. Woher kommt dann das Böse? Vielleicht war es schlechte Erziehung, vielleicht Missbrauch. Das macht die Bösen selbst zu Opfern, zu Menschen, die in ihrer Entfaltung behindert wurden – zu Behinderten, auf die die Therapie wartet. Wenn aber die Bösen selbst Opfer sind, wie finden wir dann das Objekt, das die Quelle des Bösen ist? Zunächst einmal kann es ganz einfach »das System« sein, wie David Martin bemerkte.¹⁴ Doch in letzter Instanz braucht die Fahndung nach dem Bösen Subjekte, die es verkörpern. Die wahren Bösen sind jene, welche das System unterstützen. Sie haben all die Opfer auf dem Gewissen, selbst wenn sie es sich nicht eingestehen oder blind dafür sind. Und selbst wenn sie das System für ganz und gar normal halten, ja gerade dann, sind sie die Bösen, die als Feinde zu betrachten und zu behandeln sind.

Können wir die Gewalt bezwingen?

Kann man dem bisher Gezeigten Hinweise entnehmen, wie Gewalt, wenn nicht überwunden, so doch gemildert und gezähmt werden kann? Gehen wir einmal aus von dem, was ich Kants Hypothese nennen möchte (ob-

wohl er sie nicht als einziger vertreten hat). Danach neigen demokratische, geordnete Gesellschaften weniger zu Gewalt, führen weniger Kriege untereinander und werden seltener Opfer von Bürgerkriegen. Die Geschichte scheint dies zu bestätigen, wobei nicht zu leugnen ist, dass zugleich der Frieden aus vielen Gründen zerbrechlich ist: weil er ökonomische Voraussetzungen hat, weil Ausgrenzungsmechanismen und Rivalitäten weiterhin Spannungen erzeugen; weil es immer noch Gesellschaften gibt, die Schwierigkeiten haben, sich zur Familie der wohlgeordneten demokratischen Gemeinwesen zu gesellen.

Daher muss jedes Programm zur Überwindung von Gewalt mindestens zwei Ziele haben: den Aufbau solcher demokratischer Gemeinwesen und die möglichst breite Verteilung ihrer Errungenschaften, d.h. es muss tunlichst vermieden werden, dass Gruppen an den Rand gedrängt oder ausgeschlossen werden. Doch scheint dieses Programm unzureichend zu sein angesichts des Fortlebens, oder besser: der Neuauflage, von alten Formen der Gewalt bis in unsere Zeit. Gibt es ein drittes Element, das unser Programm vervollständigen würde?

Eine Antwort könnte sein, dass wir in Anbetracht der offensichtlich metaphysischen bzw. religiösen Wurzeln der Gewalt versuchen, uns radikal von der religiösen Dimension unserer Existenz loszusagen. Bisher hat das Problem freilich immer darin bestanden, dass all die Baumeister einer säkularen Republik, all die Robespierres und Lenins, sich nie ganz von diesem Inkubus befreien konnten. Darüber hinaus scheint klar, dass die schlichte Propagierung eines nichtreligiösen Ansatzes, wie etwa des modernen Humanismus, fehlschlagen muss, weil die religiösen Formen sich auch unter dieser Quarantäne immer wieder neu bilden.

Wenn wir der religiösen Dimension schon nicht entgehen können, sollten wir uns vielleicht damit abfinden? Dann bliebe uns *nur noch die Wahl* zwischen guten und schlechten Religionen. Nun gibt es gute Religionen, wenn wir etwa an Girards Interpretation des Alten und Neuen Testaments denken; etwas Ähnliches kann man auch vom Buddhismus behaupten. Wir könnten uns also am Evangelium orientieren und seiner Transformation der destruktiven Gewalt, einer Verwandlung, die danach trachtet, die Angst vor der Gewalt zu überwinden, nicht indem man ihrer Herr wird, sondern indem man sich ihr ausliefert, sie mit Liebe und Barmherzigkeit beantwortet und so eine Quelle des Guten erschließt.

Doch hier gilt analog, dass die Wahl einer Religion, auch wenn es sich

um eine »gute« handelt, uns keineswegs vor der Wiederkehr der Gewalt feil. Die Sorge um das Opfer geht auf das Christentum zurück. Doch wir haben gesehen, wie auch dieses Motiv missbraucht und pervertiert werden kann. Man könnte einwenden, dass die Ursache für diese Fehlentwicklung nicht im religiösen Ursprung liegt, sondern ein Effekt der Säkularisierung ist. Wie wäre aber dann die lange und furchtbare Geschichte des christlichen Antisemitismus zu erklären? Aus Girards Perspektive handelt es sich um blanken Verrat am Evangelium.

Das Vertrauen in die richtige Religion zu setzen, kann also ebenso wenig die Gefahr bannen. Beide Seiten, die säkulare und die religiöse, sind vom Virus der Gewalt infiziert und müssen ihn bekämpfen. Wo hätten wir nach alldem das dritte Element für unser Programm zu suchen? In den oben beschriebenen paradoxen Verkehrungen ist ein Muster zu erkennen. Das Gute, das unsere Zielsetzung inspiriert, wird zunichte, sobald wir beginnen, es zu verwirklichen. Das Paradox liegt darin, dass dieses Gute uns, seine Verfechter und Hüter, als gut definiert, indem es unsere Selbstintegrität auf einen Kontrastfall gründet, der ebenso böse ist, wie wir gut. Je höher dabei die Moral, desto größer der Hass und die Gewalt. Die Idee des Kreuzzugs findet ihren Höhepunkt im Moralismus einer modernen Welt, aus welcher der letzte Funke von ritterlichem Respekt vor dem Feind, wie ihn Saladin oder Richard Löwenherz noch verkörperten, verschwunden ist.

Gegen diesen selbstgerechten Rückfall in Gewalt gibt es kein Allheilmittel. Und doch gibt es etwas, das ihm entgegengesetzt werden kann. Es sind Akte und Gesten, die darin bestehen, auf das durch Leiden erworbene Recht auf Genugtuung zu *verzichten*, auf das Recht des Unschuldigen, seinen Peiniger zu bestrafen. Ein solcher Akt widerstrebt allen Instinkten, mit denen wir unsere gerechte Sache verteidigen. Man könnte ihn als Vergebung bezeichnen, doch vollzieht er sich auf einer tieferen Ebene, weil er die Einsicht in unser aller Menschlichkeit voraussetzt, und das heißt in unsere Fehlbarkeit und Unvollkommenheit.

Der Wahlspruch der wissenschaftsgläubigen Revolutionäre in Dostojewskis *Dämonen* lautet: »Niemand ist schuld«. Er reflektiert das distanzierte Verhältnis zur Wirklichkeit und den therapeutischen Ansatz. Wie wir gesehen haben, verdeckt er zugleich eine andere Einstellung, die die Schuld selbstgerecht auf einen Feind projiziert. Diesen beiden Haltungen entgegengesetzt ist eine dritte, die durch Dostojewskis nach Erlösung

strebende Charaktere verkörpert wird: »Wir sind alle schuld«. Indem sie beiden Seiten Mitverantwortung zuschreibt, hilft diese Auffassung, den gemeinsamen Boden wiederherzustellen, auf dem sich die jeweiligen Gegner auf gleicher Höhe begegnen können. In dieser Haltung sehe ich das gesuchte dritte Element.

Dafür gibt es ein bemerkenswertes Beispiel aus der jüngsten Geschichte: Nelson Mandela. Seine politische Weisheit bestand darin, der Versuchung zu widerstehen, den naheliegenden Weg der Vergeltung zu wählen. Er hätte den Aufbau einer neuen, demokratischen Gesellschaft wohl unmöglich gemacht. Aus dieser Überlegung heraus haben viele politische Führer nach einem Bürgerkrieg Amnestie gewährt. Doch in diesem Falle ging es um mehr. Amnestie hat den Nachteil, dass sie gewöhnlich die Wahrheit über das begangene Unrecht weiterhin verdeckt hält, das dann unter der Oberfläche der Gesellschaft weiterarbeitet. Mandelas Weg bestand in der Einrichtung der Wahrheits- und Versöhnungskommission, deren Aufgabe es ist, Unrecht und Schrecken ans Licht zu bringen – auf beiden Seiten, bei den ehemaligen Unterdrückern und bei ihren Opfern –, doch nicht um der Vergeltung willen.

Wir wissen heute noch nicht, ob dieser Weg erfolgreich sein wird. Doch ohne Mandelas Verzicht auf die Rechte der Opfer hätte das neue Südafrika sich wohl kaum der Versuchung zum Bürgerkrieg entziehen können, die bis heute noch nicht ganz gebannt ist.¹⁵ Es gibt noch andere Beispiele für eine solche Politik des Übergangs von despotischen zu demokratischen Systemen. Man denke etwa an Polens Runden Tisch und Adam Michniks Appell zu Versöhnung statt Vergeltung; oder an die Haltung des Dalai Lama gegenüber den chinesischen Unterdrückern.

Neben Demokratie und Verteilungsgerechtigkeit ist es diese Bereitschaft zum Verzicht auf Genugtuung, die uns helfen kann, die fatale Dialektik der Gewalt zu überwinden. Eine solche Haltung verweigert sich den Mechanismen, die wir oben beschrieben haben, und obwohl sie religiösen Traditionen verpflichtet ist, ist sie nicht an einen persönlichen religiösen Glauben gebunden. Woraus auch immer sie ihre Motivation schöpft, ihre Kraft liegt nicht in der Verleugnung und Unterdrückung unseres Hangs zur Gewalt gegen Gruppen, sondern darin, ihn zu läutern im Namen einer neuen, allen gemeinsamen Welt.

Aus dem Englischen von Klaus Nellen

Anmerkungen

- 1 Vgl. James Gilligan, *Violence*, Vintage 1996.
- 2 Vgl. u.a. *Le Bouc émissaire*, Paris 1982, sowie *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 1999.
- 3 John Keegan, *A History of Warfare*, New York 1993; dt. *Die Kultur des Krieges*, Berlin 1995.
- 4 E.P. Thompson, »The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century«, in: *Past and Present* 50 (1971), S. 76-136; dt. »Die moralische Ökonomie der englischen Unterschichten im 18. Jahrhundert«, in: Ders., *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*, Berlin 1980.
- 5 Vgl. Albert Soboul, »Violences collectives et rapports sociaux: Les fous révolutionnaires«, in: *La Révolution française*, Paris 1981, S. 577f.; vgl. auch François Furet/Denis Richet, *La Révolution française*, Paris 1999, S. 206f. Die Vorstellung, dass an negativen Ereignissen stets jemand schuld sein muss, ist natürlich in vielen »primitiven« Kulturen verbreitet; vgl. z.B. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
- 6 Zitiert von Georges Lefebvre, in: *Quatre-Vingts-neuf*, Paris 1970, S. 245f.
- 7 Aus einer Rede vom 5. Februar 1794. Zitiert nach Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur*, Paris 2000, S. 311ff. Ich verdanke diesem Buch wichtige Anregungen.
- 8 Vgl. auch hierzu Gueniffey, a.a.O., S. 310. Er zeigt, dass in der Vendée dieselbe Dämonisierung der Opposition betrieben wurde: Die Bevölkerung wurde als Horde von Tieren beschrieben. Diese Dehumanisierung ebnete den Weg für die Massaker. Es gibt hier eine Kontinuität mit der vorrevolutionären Sprache der Elite und ihrer Charakterisierung der Bevölkerung (S. 255-261).
- 9 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, Cambridge 1990; dt. *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt a.M. 1992.
- 10 Wie Religion in die (Re-)Definition von Identitäten hereingezogen wird, habe ich beschrieben in »Glaube und Identität. Religion und Gewalt in der modernen Welt«, in: *Transit* 16 (1998/99), S. 21-37, insbes. S. 33.
- 11 Ausschluss als Kehrseite der Demokratie habe ich ausführlicher untersucht in »Democratic Exclusion (and its remedies?)«, in: Rajeev Bhargava/Amiya Kumar Bagchi/R. Sudarshan (Hg.), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, New Delhi 1999, S. 138-63. Deutsch erschienen unter dem Titel: »Demokratie und Ausgrenzung«, in: *Transit* 14 (1997), S. 81-97; wiederabgedruckt in: Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 2002.
- 12 Diese Problematik habe ich ausführlicher dargestellt in »The immanent counter-Enlightenment«, in: Ronald Beiner/Wayne Norman (Hg.), *Canadian Political Philosophy*, Oxford 2001, S. 386-400. Zuerst deutsch erschienen in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Aufklärung Heute*, Castelgandolfo-Gespräche 1996, Stuttgart 1997.
- 13 Vgl. Girard, *Je vois Satan*, a.a.O., Kap. XIII.
- 14 Vgl. David Martin, *Dilemmas of Contemporary Religion*, Oxford 1978, S. 94. Eine interessante Diskussion der Vorzüge und Risiken der Wahrheitskommission findet sich bei Rajeev Bhargava, »Restoring Decency to Barbaric Societies«, in: Robert Rotberg and Dennis Thompson (Hg.), *Truth and Justice*, Princeton UP 2000, S. 45-67.