

AKTUELLES

„Selig, die keine Gewalt anwenden“?

Denkanstöße aus der Sicht
philosophischer Anthropologie

VON JÖRG SPLETT

Vermutlich kann man die Kritik an der Moderne auf den Generalnenner der Kritik ihrer Gewaltsamkeit bringen. „Wege in die Gewalt“ lautet der Titel eines von Hans Maier herausgegebenen Sammelbands über „die modernen politischen Religionen“ (Maier 2000).

1. Theodor W. Adorno und Max Horkheimer

In ihren „Fragmenten“ zur Dialektik der Aufklärung haben Horkheimer/Adorno die Unterwerfung der Natur an der Gestalt des Odysseus behandelt, vor allem an seiner Begegnung mit den Sirenen (Adorno/Horkheimer 1969, 50-87). Wer sich beherrscht, der wird zugleich von sich beherrscht. „Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht“ (Adorno/Horkheimer 1969, 62); denn bezwungen wird das eigene Selbst, unterdrückt die eigene verlangende Lebendigkeit. So wie er

sich Polyphem gegenüber „Oudeis“ (= Niemand) nennt, also seinen Namen (Odysseus) zugleich entdeckt und verbirgt und sich durch Selbstverleugnung rettet (Adorno/Horkheimer 1969, 67f, 75), so hört er zwar die Sirenen, ihnen verfallend, doch durch die Fesselung bleibt es bei der „Sehnsucht dessen, der vorüberfährt“ (Adorno/Horkheimer/ 1969, 67).

2. Bibel

Eine ähnliche Überreaktion zeigt die (ihrerseits gewaltsame) Umformulierung der dritten Seligpreisung durch die Einheitsübersetzung (Mt 5,5): „Selig, die keine Gewalt anwenden.“ Im Originaltext steht: *πραεῖς* (praeis, lat.: mites) – die „Milden, Sanftmütigen“. Dort geht es statt um ein Verbot von Handlungen um eine gebotene Haltung. Hier aber erfasst das pazifistische Visier nach den Soldaten auch die Polizisten; und Jesus mit der Geißel im Tempel?

Die Rede von Soldaten, die hierzulande mit höchstrichterlicher Erlaubnis als Mörder bezeichnet werden dürfen, lenkt

den Blick über das NT zurück ins AT. Nicht erst in der Einheitsübersetzung, sondern seit je liest man das 5. Gebot im Deutschen als „Du sollst nicht töten.“ Im Hebräischen gibt es indes mehrere Wörter für „töten“ (Hossfeld 2003). Wie man Latein an *amare* = lieben und Griechisch an *παιδεύειν* (*paideuein*) = erziehen gelernt hat, so Hebräisch an קטל (*katal*) = töten. Das 5. Gebot verbietet רצח (*razach*), was genauer „eigenmächtig totschiagen“ bedeutet; ‚morden‘ ist nach unserem Wortgebrauch zu eng. Das Tun des Henkers heißt הרג (*harag*), Schlagen und Erschiagen bei Soldaten נכה (*nakah*).

3. Jean-Paul Sartre

In seiner Kritik der dialektischen Vernunft stellt Jean-Paul Sartre Gewalt als menschliche Grundgegebenheit vor. Er geht davon aus, dass „das ganze menschliche Geschick – zumindest bis jetzt – ein erbitterter Kampf gegen den Mangel ist“ (Sartre 1967, 130). „Der Mensch ist dieses verkümmerte, missgestaltete, aber widerstandsfähige Wesen, das lebt, um vom Morgengrauen bis in die Nacht hinein (...) auf einer undankbaren und bedrohlichen Erde zu arbeiten“ (Sartre 1967, 133). Er sieht im Mangel die „negative Einheit der Vielheit der Menschen“ (Sartre 1967, 135).

Negativ, weil es an Substanz oder Produkten „nicht genug davon für alle“ gibt und daher gegenseitige Bedrohungen erwachsen. Jedes Einzelmitglied einer Gemeinschaft sieht „jeden einzelnen nur als die Möglichkeit des Verbrauchs eines Gegenstands, den es selbst braucht. Kurz, es entdeckt ihn als materielle Möglichkeit seiner eigenen Vernichtung durch die materielle Möglichkeit seiner

eigenen Vernichtung durch die materielle Vernichtung eines dringenden Bedarfsgegenstandes.“ Diese Situation macht jeden Einzelnen „gleichzeitig sowohl zu einem möglichen Überlebenden als auch zu einem zu vernichtenden Überzähligen.“ „Für jeden existiert der Mensch als unmenschlicher Mensch“ (Sartre 1967, 138). „Oder, mit anderen Worten, jeder ist unmenschlicher Mensch für alle Anderen, betrachtet alle Anderen als unmenschliche Menschen und behandelt den Anderen tatsächlich mit Unmenschlichkeit“ (Sartre 1967, 136-138).

Von dorthier beginnt Ethik mit der Konstituierung des radikalen Übels und des Manichäismus, wobei Sartre schärfstens den Gedanken abwehrt, dies in der Subjektivität zu verorten. Der Mensch sei objektiv gefährlich, „objektiv als unmenschlich konstituiert“; darum ist Ethik destruktiv: „man muss das Übel ausrotten (...) Die Gewalt erweist sich immer als eine Gegengewalt, das heißt als ein Gegenschlag gegen die Gewalt des Anderen“ (Sartre 1967, 140-141).

Um auch das Resultat des Gedankengangs zu zitieren: „Durch die Vernichtung der Unmenschlichkeit des Gegenmenschen im Gegner kann ich in Wirklichkeit nur die Menschlichkeit des Menschen in ihm vernichten und in mir seine Unmenschlichkeit verwirklichen. Ob es sich um Töten, Foltern, Unterdrücken oder lediglich um Mystifizieren handelt, mein Ziel ist es jedesmal, die fremde Freiheit als feindliche Kraft zu beseitigen, das heißt als jene Kraft, die mich vom praktischen Feld wegstoßen und zu einem zum Tode verurteilten ‚überzähligen Menschen‘ machen kann“. Damit aber kämpfe ich gegen den Menschen als Menschen – und dies

als selber Mensch. Im Gegner hasse ich mich selbst, „und eben mich selbst will ich in jenem vernichten, damit ich nicht von ihm real in meinem Körper vernichtet werde“ (Sartre 1967, 141-142).

Über hundert Seiten später demonstriert Sartre das Ausgeführte an einem Beispiel, „dem oberflächlichsten und alltäglichsten: Eine Gruppierung von Personen auf der place Saint-Germain wartet an der Haltestelle vor der Kirche auf Autobus“. Der Bus hat nur eine begrenzte Zahl freier Plätze, die Wartenden ziehen Platznummern. Jeder von ihnen „ist nicht nur durch seinen Körper als solchen isoliert, sondern durch die Tatsache, daß er seinem Nebenmann den Rücken zuwendet“. Jeder isoliert sich vom anderen, und eben das verbindet sie bzw. umgekehrt. „Niemand hilft irgend jemandem, jeder denkt nur an sich‘ oder, andersherum, mit Sympathie, wie es Proust geschrieben hat: Jede Person ist sehr einsam.“ (Sartre 1967, 273-274).

4. Hannah Arendt

Dem widerspricht nun, fast ein Jahrzehnt später, in der Zeit der Studentenunruhen, Hannah Arendt (Arendt 1990 [1970]). Sartres Schluss vom „keine Notiznehmen“ auf „dem anderen den Rücken kehren“, von der einfachen Beziehungslosigkeit auf „contradiction“ leuchtet ihr nicht ein. Sartre versuche dies, weil „die Negation [der Alterität als] einer Negation eine Affirmation ist“. „Selbst wenn man Sartre diese Beschreibung der Gruppe als zahlenmäßiger Serie zugestehen wollte, dürfte von diesem ‚Negieren‘ für normale Menschen schlechterdings kein Weg zum wirklichen ‚Töten, Foltern Versklaven‘ führen“ (Arendt 1990, 99).

Man darf wohl fragen, ob sie sich nicht zu sehr bloß auf das „oberflächlichste“ Beispiel beschränkt. Aber ihr geht es vor allem darum, Gewalt von Macht zu unterscheiden, ja als Gegensätze zu bestimmen, gegen die verbreitete Neigung, sie zu vermischen. Ihr Ausgangspunkt liegt darin, dass „Gewalt im Unterschied zu Macht, Kraft oder Stärke, als ‚reale Vorbedingungen zu ihrer Betätigung ... Werkzeuge erfordert‘ [Engels]“, mit erheblichen Folgen bei deren Fortentwicklung. Verlaufen nun Gewalt-handlungen „im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie“ und dies im Feld menschlicher Angelegenheiten, „so hat sich noch immer herausgestellt, dass die Vorrangstellung des Zwecks im Verlauf der Handlung verloren geht; der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind, und sie daher rechtfertigt, wird [im Zug der unvorhersagbaren Wendungen im Fortgang der Ereignisse] von den Mitteln überwältigt“ (Arendt 1990, 99). Beim Krieg so sehr, dass hier die neuen Mittel ironischerweise das Kriegführen selbst verunmöglichen. Sie kritisiert „die neuen Prediger der Gewalt“ bei der „neuen Linken“.

„Politische Macht mit organisierter Staatsgewalt gleichzusetzen hat nur Sinn, wenn man wie Marx den Staat als Instrument der Unterdrückung in der Hand der herrschenden Klasse versteht“ (Arendt 1990, 36). Darum weist Arendt die Vermischung ab, ob man nun „Gewalt als die eklatanteste Manifestation von Macht“ auffasst oder „Macht als eine Art gemilderter Gewalt“ (Arendt 1990, 39). Dafür spricht freilich viel, heute besonders „die jüngste und vielleicht furchtbarste Herrschaftsform“, die Bürokratie, die man „am besten als Niemandsherrschaft bezeichnet“ (Arendt

1990, 39), doch ebenso „die Definition des Gesetzes als ein Befehl, der Gehorsam verlangt“, als „selbstverständlichste Konsequenz einer sehr viel früheren und nahezu automatischen Verallgemeinerung der ‚Gebote‘ Gottes“ (Arendt 1990, 40). Drittens nennt Arendt die neuere Psychologie mit den „Entdeckungen“ von angeborenem Herrschaftstrieb und natürlichem Aggressionsinstinkt.

Demgegenüber beruft sie sich auf die griechische Tradition, die unter Gesetzesgehorsam „eine aktive Unterstützung von Anordnungen [verstand], denen die Bürger vorerst einmal ihre Zustimmung gegeben hatten. Niemals unbedingt, wie gewalt-erzwungener Gehorsam („Geld oder Leben!“, mit entsicherter Pistole), doch in freier Zuverlässigkeit Macht verleihend und tragend (Arendt 1990, 42), Gesetze sind hier, statt Gebote, „Direktiven“, wie Spielregeln, gegründet „auf die römische Maxime: *Pacta sunt servanda*“ (Arendt 1990, 96). – Damit hängt zusammen, dass Macht immer von Zahlen abhängt, nicht Gewalt. „Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen alle [gestützt auf seine Gewaltmittel]“ (Arendt 1990, 43).

Arendt unterscheidet Macht als Handlungsfähigkeit einer Gruppe, Stärke als die eines Einzelnen, Kraft als Naturgegebenheit („Wasserkraft“), Gruppen-Bewegungen nur metaphorisch zuzusprechen, Autorität als Eigenschaft zu respektierender Personen, persönlich oder amtlich¹, und schließlich Gewalt: „durch ihren instrumentellen Charak-

ter gekennzeichnet“ (Arendt 1990, 47). Nochmals aber weist sie die „Versuchung“ ab, Macht in den Kategorien von Gehorsam und Befehl zu denken.

Hier zeigt sich m. E. eine eigentümliche Idiosynkrasie (analog zu ihrem Gehorsamsverständnis), die sich bis zum letzten Buch bemerkbar macht: Das Denken (Arendt 1979) dort in einer von Martin Heidegger bestimmten Entgegensetzung von Wissen und Denken. „Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe“ (Arendt 1979, 25). Diese Entgegensetzung wird nur verständlich, wenn Wahrheit gedacht wird als „so stark wie die Notwendigkeit (anagke) und damit weit stärker als die Gewalt (bia)“, als (an der Mathematik abgelesen) „despotisch“, und Wissen als Verfügungsmacht (Arendt 1979, 68ff) Leider macht Arendt sich diesen neuzeitlich-wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff zu eigen, während das Gemeinte besser „Richtigkeit“ hieße (vgl. Splett 2011, 35-55). Und das liest man dann sogar bei ihr: „Gewiss zielt die Erkenntnis auf Wahrheit, auch wenn diese, wie in den Wissenschaften, nie eine endgültige Wahrheit ist, sondern nur etwa vorläufig Richtiges, von dem wir erwarten, dass es mit dem Erkenntnisfortschritt durch etwas anderes, Richtigeres ersetzt wird“. Wahrheitserwartung aber verwechselt Denken und Erkenntnisdrang. Demnach gibt es „keine anderen und höheren Wahrheiten als die Tatsachenwahrheiten“, und es gilt: „Die Wahrheit ist das, was wir aufgrund der Beschaffenheit unserer Sinne oder unsere Gehirns einfach zugeben müssen“ (Arendt 1979, 70).

Arendt selber führt zum Thema Wahrheit und Lüge in der Politik (Arendt

¹ Die Übersetzung (3: G. Uellenberg, 4: von der Verfasserin durchgesehen), stellt leider (46) „autoritär“ dem „tyrannisch“ entgegen, statt „autoritativ“.

ndt 1972, 70f) das Sokratische „Es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun“ an, als „eine Aussage, die Wahrheitsanspruch stellt“. Und sollte deren Praxis-„Beweis“ (Arendt 1972, 71) sie etwa „zwingend evident“ gemacht haben? Wie kann sie Kants Kategorischen Imperativ – zu unterscheiden von dessen normativen Konkretisierungen (etwa bzgl. der Falschaussage) – als „etwas durchaus Unmenschliches und Unbarmherziges“ bezeichnen,² während doch das Nein zu ihm es ist, das Menschlichkeit verabschiedet? Wahrheit muss ja keineswegs als auslöschendes Wasser gedacht werden. Im Gegenteil vielmehr trifft sie uns als befreiender (Joh 8,32) Aufruf zu tätiger Humanität: von der Mose-Erfahrung bis zu jenem (ent)bindenden Augen-Blick, der das zentrale Thema des ethischen Denkens von Emmanuel Levinas darstellt.

Doch zurück zum Thema: „Die Gefahr der Gewalttätigkeit, selbst wenn sie sich bewusst im Rahmen kurzfristiger Ziele hält, bleibt bestehen. Sie liegt darin, dass, wie man gemeinhin sagt, nicht der Zweck die Mittel, sondern die Mittel den Zweck bestimmen“ (Arendt 1990, 79). Aber sind Macht und Gewalt wirklich so unterschieden, wie Arendt vertritt? Wenn der Kategorische Imperativ gewalttätig sein sollte, warum nicht erst recht auch die Macht einer Mehrheitsanzahl gegen den Einzelnen – der, könnte man sagen, hoffentlich auf „Mittel“ ge-

2 „Gerade weil Kant die Wahrheit im praktischen Verstande etablieren wollte, kommt die Unmenschlichkeit, die dem Begriff der einen Wahrheit anhaftet, bei ihm besonders klar zum Ausdruck; es ist, als hätte er, der den Menschen im Bereich des Erkennens so unerbittlich auf seine Eingeschränktheit verwiesen hatte, es nicht ausgehalten zu denken, dass er auch im Handeln es nicht einem Gotte gleich tun könne“ (Arendt 1989, 44) (Lessing-Rede).

gen sie zurückgreifen kann?³ Wir müssen also grundsätzlicher werden: in prinzipieller Reflexion auf das Verhältnis von Freiheit und Autorität.

5. Freiheit und Autorität

Mit Freiheit sei jetzt Selbstbestimmung gemeint, mit Autorität Macht zur Bestimmung anderer. Die Reflexion über deren Verhältnis kann nicht neutral sein, sondern beanspruchte in ihrem Bestimmen ihrerseits Autorität, wenn sie nicht gar gewaltsam, also autoritär würde. Man muss darum Partei ergreifen, und nähme Theologie von Gott her ihren Ausgangspunkt bei der Autorität, so setzt hier der Philosoph bei der Freiheit ein. Autorität erscheint aus dieser Perspektive als Freiheitsgrenze. Und Grenzen stehen bei uns eher in negativem Licht. Man will sie überschreiten, aufbrechen, beseitigen – und träumt von Grenzenlosigkeit. Besonders im Blick auf die Freiheit – wie Reinhard Mey in seinem Lied: Über den Wolken. Anders stellt es sich im griechischen Denken dar. Mit Grenzenlosigkeit verbindet sich dort der Gedanke des Chaos, des lebensbedrohenden Meeres. Für Griechen ist der Kreis die Idealfigur, und der bricht an seiner Grenze: πέρας (peras), der Umfanglinie, nicht ab, sondern vollendet sich darin. Und gilt das nicht ebenso auch für die Freiheit? Hät-

3 Als Gedankenanstoß Sätze aus Goethes Noten zum Divan (Artemis-Gedenkausgabe, München 1979, 3; 467): „Steht die Gewalt bei einem, so ist die Menge unterwürfig, ist die Gewalt bei der Menge, so steht der einzelne im Nachteil [Gleichgewicht gebe es nur auf kurze Zeit]. Wie man denn niemals mehr von Freiheit reden hört, als wenn eine Partei die andere unterjochen will und es auf weiter nichts angesehen ist, als daß Gewalt, Einfluß und Vermögen aus einer Hand in die andere gehen sollen.“

te Reinhard Mey noch von einer Freiheit geträumt und gesungen, die keine Gestalt: keine Konturen hätte (vgl. Splett 1981)?

Zu unserer Freiheit gehören drei (positive) Grenzen oder Konturen: Erstens das Mit-Sein, Interpersonalität. Denn die Grundvollzüge eines Freiheitswesens sind Gemeinschaftsvollzüge: Hannah Arendt behandelt in ihrem Hauptwerk vor allem Versprechen-geben und Verzeihen (Arendt 1960, §§ 33, 34). Entscheidende Etappe auf dem Entwicklungsweg des Menschen zu sich ist bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel die gegenseitige Anerkennung. Und deren Kern besteht darin, dem Gegenüber ein Urteil über uns zuzutrauen und anzuvertrauen.

Im Dienst an diesem Erstbezug steht die zweite Grenze der Freiheit: ihre Leibhaftigkeit. Als Freiheitswesen treffen wir nicht bloß auf das Nicht-Ich unseres Du, also anderer Freiheit, sondern auf ein Nicht-Ich in uns selbst. Im Mit-Sein tut sich eine Differenz nicht bloß zwischen den Begegnenden auf, sondern auch sozusagen zwischen dem An- und In-sich, dem Innen beider und ihrem Für-sein und Außen. Indem sie einander erscheinen, zeigt sich ein Unterschied zwischen Erscheinendem und seiner Erscheinung. Das Medium, die „Sphäre“ dieses Erscheinens hat eine Eigenwirklichkeit, „mittels“ derer Kommunikation erst möglich wird: einerseits darf sie nicht selbst frei sein (da man das Wort des Sprechers hören soll, nicht das der Luft), andererseits nicht einfach durch mich umformbar (da man das Gesagte hören soll, nicht was man hören möchte).

Die dritte Kontur bildet die Gewissenserfahrung. Die hat ihrerseits zwei

Dimensionen. Grundsätzlich anthropologisch geht es jetzt nicht um gesellschaftlich vermittelte Normen und „Werte“ (im Situationsgewissen [conscientia]), sondern um den im Ur- oder Prinzipienwissen (synterésis, synderésis) vernommenen kategorischen Imperativ, sich „ein Gewissen daraus zu machen“, gewissenhaft zu leben. Menschliches Mitsein verlangt, dass diese Kommunikation „der Wahrheit die Ehre gibt“. Das ist darum von höchstem Gewicht, weil der Mensch, und nur er hienieden – als Freiheitswesen – von der Gefahr der Selbsterstörung bedroht ist. Zu „menschlich“ gibt es zwei Gegensätze: „nicht-menschlich“ und „unmenschlich“. Kein Hund, keine Katze müssen der Gefahr von Unhündigkeit und Unkätzigkeit begegnen (höchstens unserer Unmenschlichkeit).

Freiheit lebt demgemäß nur unter dieser dreifachen Bestimmtheit. Dabei zeigen die drei Grundvorgaben tiefreichende Unterschiede. Die „Naturgesetze“ der zweiten Kontur werden zumeist wie selbstverständlich hingenommen. Sie stellen eine Herausforderung dar, doch keine Zumutung. Die neuzeitliche Formel für den Umgang mit ihr stammt von Francis Bacon: „naturam parendo vincimus – wir besiegen sie, uns ihren Regeln fügend“ (Novum Organum 1620 I, 3). Unangenehmer wird es schon im Blick auf die eigene Naturhaftigkeit. Bezeichnenderweise ist kaum noch vom Leib die Rede, sondern nur mehr (bis hin zur „Körpersprache“) vom Körper, den man hat, statt er zu sein: einem Haus, das unseres ist, in dem wir gleichwohl (S. Freud) nicht Herr sind. Über diese (im Trieb erfahrene) bedrängende Eigenwirklichkeit hinaus trifft uns noch eindringlicher der Blick des und der ande-

ren in der ersten Grenzdimension. Hier zuvor aus der Perspektive des späteren Sartre erinnert, aus der Mangel-Situation, wäre es unvermittelter anhand des früheren Hauptwerks *Das Sein und das Nichts* zu veranschaulichen: Wer raubt im Blick-Duell dem anderen seine „Transzendenz“ und objektiviert ihn?

Doch das eigentliche Ärgernis, bei Hannah Arendt angesprochen – und Sartre erzählt davon in den Wörtern, samt seinem Aufstand dagegen,⁴ ist die schweigend gewaltlose Macht eines Wortes „im Modus des Schweigens“⁵ von einem unfasslichen „Woher meines Unbedingt-gut-sein-Sollens“: der Wahrheit selbst (der wir „die Ehre geben“ sollen), seit je auch als „das Licht“ bezeichnet, um die Selbstrechtfertigung oder besser: das Selbstgerechtfertigtsein dieses Anspruchs auszudrücken.⁶

Das nächstliegende Abwehr-Argument: Anthropomorphismus. Franz Rosenzweig hat seinerzeit es angewidert abgewiesen und dementsprechend den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* scharf kritisiert (Rosenzweig 1937, 527). „Unzulänglichkeit der Sprache“, „Beschränktheit des Denkens“, „unsre sinnliche Erfahrung“, zu-

letzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ‚Gott‘ – so behandelt man heute [nur damals?] ein theologisches Problem.“ Statt über Gott oder über den Menschen werde vom Geschehen zwischen beiden gesprochen. „Nie wird Gott – was doch die Redensart, dass ihm etwas ‚zuschrieben‘ werde, still voraussetzt – beschrieben“. „Und wenn ein Michelangelo einst ein Bildnis machen wird, so wird er dazu fähig, nicht weil Dawid sang, sondern weil Phidias bildete“ (Rosenzweig 1937, 528-529).

Clive Staples Lewis kommt im Schlusskapitel von Buch 1 seiner Radio-vorträge über das Christentum darauf zu sprechen und legt Wert darauf, dass wir mit dem Hinweis auf die sittliche Erfahrung „noch nicht bei dem Gott einer bestehenden Religion angelangt [sind], geschweige denn beim Gott des Christentums“. Bis hierher zeigt sich uns nur eine „Kraft, die hinter dem sittlichen Gesetz steht und die unter allen Dingen am ehesten dem Geist ähnlich ist“ (Lewis 1956, 51-52). In der Tat verlangt ja die übliche Berufung auf irgend ein apersonales „Höheres Wesen“ – angesichts des Sonnenaufgangs, des nächtlichen Himmels oder der Erhabenheit von Meer und Gebirge, doch ebenso unentwegten Fressens und Gefressenwerdens in „Mutter Natur“ – nach der Rückfrage, inwiefern und wodurch dies Wesen höher sein solle als wir Bewusstseins-, Freiheits-, Gewissens-Subjekte.

So führt uns die innere Erfahrung tiefer als der Blick auf die Welt; aber mitnichten in weniger Ambivalenz und Erschrecken. Gerät hier der Mensch doch vor ein furchtbares Dilemma; denn das sittliche Gesetz – Hannah Arendt erfährt Unterstützung – „kennt keine Nachsicht. Es ist hart wie Stahl“. Wir

4 „Ich hatte mit Streichhölzern gespielt und einen kleinen Teppich versengt; ich war im Begriff, meine Untat zu vertuschen, als plötzlich Gott mich sah. Ich fühlte Seinen Blick im Innern meines Kopfes und auf meinen Händen; ich drehte mich im Badezimmer bald hierhin, bald dorthin, grauenhaft sichtbar, eine lebende Zielscheibe. Mich rettete meine Wut: ich wurde furchtbar böse wegen dieser dreisten Taktlosigkeit, ich fluchte, ich gebrauchte alle Flüche meines Großvaters. Gott sah mich seitdem nie wieder an“ (Sartre 1967, 78).

5 „Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens“ (Heidegger 1979, 273).

6 Angesichts dessen lässt sich auf die Frage „Why to be moral?“ eigentlich nur eines erwidern: So fragt kein „anständiger“ Mensch (Splett 2014, 11-36).

können weder mit dem Guten leben noch ohne es. „Manche Leute reden so daher, als sei es ein Vergnügen, dem Blick des Guten zu begegnen [...] Religion ist für sie nur erst Spiel“ (Lewis 1956, 52-53). Vor dem von Vertretern wie Gegnern häufig berufenen „Trost der Religion“ steht vielmehr Bestürzung.⁷ Zum persönlichen Gott der Vergebung führt Lewis den Leser erst über Jesus Christus. Das aber ist jetzt nicht unser Thema, sondern der Komplex von Macht, Gewalt und Autorität in Sein und Mitsein der Menschen. Unumgänglich war, aus der Fülle der Aspekte eine Auswahl zu treffen. Nach den hier durchschrittenen Etappen unseres Denkwegs lassen sich dennoch einige Unterscheidungen und ein Grundverständnis der condition humaine vorlegen.

6. Autorität der Freiheit

Jacob Burckhardt hat in seinen Weltgeschichtlichen Betrachtungen die Macht als an sich böse bezeichnet, wobei er sie offenbar mit der Gewalt gleichsetzt.⁸ Im Blick auf die Kirche nach Cons-

7 „In der Religion wie im Krieg [während dessen CSL die Radiovorträge hielt] und überall sonst ist der Trost das einzige, was man nicht erhält, wenn man danach sucht. Wer die Wahrheit sucht, findet am Ende vielleicht auch den Trost: wer den Trost sucht, wird weder Trost noch Wahrheit finden – nur Salbaderei vielleicht und Wunschträume am Anfang, am Ende aber Verzweiflung. In der Politik haben wir gelernt, unsere Wunschträume zu begraben. Es ist an der Zeit, dass wir in der Religion dasselbe tun“ (Lewis 1956, 54f.).

8 Burckhardt 1982, 239f. „Das Böse auf Erden als Theil der großen weltgeschichtlichen Oeconomie: [Anm.: Die Macht ist böse (Schlosser).] es ist die Gewalt, das Recht des Stärkern über den Schwächern, vorgebildet schon in demjenigen Kampf ums Dasein, welcher die ganze Natur (Thierwelt wie Pflanzenwelt) erfüllt, weitergeführt in der Menschheit [...]“ – 260: „...dass die Macht an sich böse ist...“ – 302: „Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel

tantin ist zwar von „falsche[m] Macht-sinn [von ihm unterstrichen] die Rede; doch mit der Fortsetzung: „Statt eine sittliche Macht im Völkerleben zu sein, wird sie eine zweite politische Macht, mit dem hierbei ganz unvermeidlich innerlich-profanen Personal. Macht aber ist schon an sich böse“ (Burckhardt 1982, 328).

Besser wäre hier von Versuchung zum Bösen die Rede, die selbst ja nicht böse sein muss (auch Gott versucht). Burckhardt hat politische Macht im Blick. Hier sei in anthropologischem Verständnis unter Macht verstanden das Vermögen (die Kraft), andere zu bestimmen, physisch wie psychisch, im Voraus zu ihrer Stellungnahme dazu. Gewalt demgegenüber habe ich bisher als Bestimmung anderer definiert, also 1. als statt Vermögen ein Handeln, und zudem 2. explizit gegen deren Willen.⁹ Im Disput mit Günter Kruck und Dietrich Schotte indes hat sich gezeigt, dass hier noch weitere Differenzierung ansteht: Zwang und Nötigung als solche, z. B. ein „schlagendes“ Argument oder eine Mattdrohung, sind noch keine Gewalttätigkeit. Bei der kommt vielmehr noch ein Verletzungs-Moment hinzu: *violentia* (*violence*) gehört zum Verb *violare* = gewalttätig behandeln, wehtun, miss-handeln, verletzen ...

In Max Müllers nachgelassener und von Anton Bösl edierter Schrift *Macht und Gewalt*¹⁰ heißt es: „Macht ist Kön-

wer sie ausübe. Sie ist kein Beharren, sondern eine Gier und eo ipso unerfüllbar, daher in sich unglücklich und muß Andere unglücklich machen.“

9 Und natürlich gibt es hier Verbindungen: „Wo Machtgefälle herrschen, die nicht kontrolliert werden, entsteht Gewalt“ (Katsch 2013, 65).

10 Statt einer Diskussion hier (*Gewalt* = *ἐνέργεια*?) nur der Verweis auf meine Rezension in: *ThPh* 75 (2000), 451-452.

nen. Können bedeutet, dem Anspruch und Auftrag der Geschichte zu genügen [genügen zu können?]. Gewalt dagegen ist die Kraft beliebiger Durchsetzung. Gewalt bindet sich nur an das, was sie angeblich erreichen kann, Macht aber an das, was sie erreichen soll. Insofern ist alle Macht ethisch. Jede Gewalt aber verstößt gegen das eigentliche Ethos. ‚Macht ist böse‘ hat Jakob Burckhardt gesagt, aber das stimmt nicht. Nur Gewalt ist böse“. Nach der hier vertretenen Sicht von Gewalt (auch mit der neuen Präzisierung) stimmt das ebenso nicht. Richtig ist indes der Folgesatz: „Aber Macht ist beständig versucht, zu bloßer Gewalt zu entarten...“ (Müller 1998, 179). „Bloße“ (also: ungerechtfertigte) Gewalt wäre in der Tat eine Entartung; doch wieso könnte militärische wie polizeiliche Gewalt nicht ethisch bestimmt sein: nicht bloß erlaubt, sondern darüber hinaus ausdrücklich geboten?

So oder so jedoch gehen (eingeklammert die „Naturgewalten“) Macht und Gewalt stets von Personen aus, von Einzelnen oder Gruppen. Und dies ist, wie schon angesprochen, das eigentliche Ärgernis; denn dass uns Naturgesetze und -gewalten bestimmen, mag hin und wieder unangenehm sein, reizt aber kaum zu aufgebrachtem Widerstand. Selbst Gesetze – jetzt nicht im Sinn von zwingender oder statistischer Faktizität, sondern als Sollens-Gesetze – machen selten so gereizt wie der konkrete Freiheitsanspruch, obwohl sie auf Person-Entscheiden beruhen. Das macht verständlich, dass nicht nur Pubertierende gegen die Autorität von Personen angehen und deren „Herrschaft“ als Gewalt bezeichnen, die nach „Gegengewalt“ ruft.

Demgegenüber statuiert unsere Ziel-These, dass die eigentliche Autorität – das Wort gehört zu *augere* = mehrten, wachsen machen – eben bestimmende Freiheit darstellt. Der Mensch erstrebe, heißt es, unumgänglich sein Wohl, und die Humanwissenschaften erweisen, dass die Verstandesregeln wie die praktischen Normen, die in Natur- und Kulturgeschichte entstanden, tatsächlich dem Leben dienen. Daher die Plausibilität des Utilitarismus und evolutionärer Erkenntnis-, Ethik-, Religionstheorien.

Der katholische Philosoph Maurice Blondel fragt sich nun, woher wir dennoch so sehr versucht sind, gegen unser Wohl zu handeln (Blondel 1965, 401). Dafür sieht er nur eine Erklärung: Der Mensch scheint zu spüren, dass er im richtigen Tun doch nicht allein dem eigenen Wünschen und Wollen entspricht, sondern darin dem Geheiß eines anderen Willens gehorcht. Nicht bloß, dass die Vernunft Verzicht auf unmittelbares Begehren verlangt; dass sich unser „eigentliches“ Wollen oft gegen vordergründige Willensimpulse durchsetzen muss (darauf war – im Unterschied zur Kantschen Pflicht- und Sollethik – die klassische Sittenlehre als Lehre vom Glück ausgerichtet): dieses „wahre Wollen“ ist seinerseits nicht bloß der eigene Wille – auch nicht bloß der Wille unseres „besseren Ichs“, sondern es ist zugleich und zuvor ein Folgen, Gehorchen. Selbst wer dessen Maß nur naturhaft fasst, ohne Überstieg zu seinem personalen Ursprung, wird im gemäßen Vollzug ein Moment der Absage an den Eigenwillen entdecken (Blondel 1965, 402). Ungeschützt in religiöser Sprache: „Absolut gut und gewollt ist demnach nur das, was wir nicht von uns aus wollen, sondern was Gott in uns und

von uns will“ (Blondel 1965, 404). Doch lässt sich das auch allgemeiner und formal ausdrücken: Wer wirklich erkennen will, will nicht erblicken (sich einbilden?), was er möchte, sondern was ist; wer wirklich bejaht, will nicht etwas/jemand erst herstellen oder zumindest für sich her- und zurichten; er sagt vielmehr ja zum Gegenüber.

Mit einem Wort: Wer erkennen, gelten lassen will, wer liebt, ist auf anderes ausgerichtet als auf sich. Also muss ihm daran liegen, möglichst wenig selber dieser Ausrichtung im Weg zu stehen, möglichst wenig selbst zu verstellen, wozu hin er unterwegs ist. Je weniger von ihm thematisch wird, umso mehr kann sich sein Thema entfalten. Wer hören will, muss still sein; der Ausschauende betrachtet nicht sich; wer erfüllt werden möchte, muss – vacare (Ps 45,11 [Vulg.]) – leer sein für.

Solches Absehen von sich entspricht also durchaus eigener Absicht. Gleichwohl bedeutet es auch ein Opfer, schmerzhaften Verzicht; denn so sehr Freiheit will, was sie will: ebenso will sie sich und ihr Wollen. Also muss man eigenem Wollen: sich selbst „Gewalt antun“. Überhaupt verlangt Wirklichkeits-Wille Verzichte: den Abschied vom ungleich größeren Reichtum wünschenswerter Möglichkeiten, nicht bloß ausgedachter, sondern auch der wirklichen. Das gilt auf Seiten des Realen, des Erkannten/Gewollten; es gilt jedoch vor allem für unser Erkennen/Wollen selbst: für seine Strebe-Richtung auf sich selbst wie auf das Erstrebte.

Dass das höchste „Glück der Erdenkinder“ die Persönlichkeit sei (rundum integriert), hat schon in seinem Divan Goethe bestritten. Dennoch wird es uns bis heute von Lebenskunstlehrern vor-

getragen. Worauf es ankomme, sei Selbstständigkeit und weitgehendes Selbstgenügen.¹¹

Mit Max Frisch gesagt: Keiner von uns vermag zu leben ohne den „Engel der Sympathie“ (Frisch 1976, 635ff). Doch könnten wir die uns (ver)schaffen – und wäre es nur durch Einklage eines Rechtes? Tatsächlich ist die höchste Form aller Autorität die Gnade. Politisch zeigt sich das in der Begnadigungsmacht der Hoheitsträger, König oder Präsident.¹² An den außergewöhnlichen Gnadentakten wird offenbar, dass das Gesetz überhaupt (die Ordnung des Miteinander der Freiheiten) nicht etwas Naturales, sondern ursprünglich personal ist. Von dorthier lässt sich auch im alltäglichen Miteinander entdecken.

Damit zeigt sich aber auch der innerste Punkt, wo die Freiheit vor Autorität den Stachel zum Aufstand empfindet. Er liegt nämlich gerade im Freisein selbst dieser Autorität. Und zwar nicht so sehr in der Sorge, sie könne Recht und Gesetz verletzen. Tiefer „verletzt“ nicht wenige die Über-Gesetzlichkeit ihrer: also ihre göttlich souveräne „Herrlichkeit“.¹³ Dabei erlaubt und begründet

11 So begegnet immer wieder Abhängigkeit etwa als Argument gegen das Mensch- und Person-sein Ungeborener – als könnten Geborene ohne Luft etc. leben.

12 Wie das Verständnis für diese Eigenwirklichkeit schwindet, zeigt die Diskussion um Verrechtlichung dieser Gewährung – bis hin zu Projekten eines Rechtes auf Begnadigung.

13 Seinerzeit wandte E. Bloch sich gegen das „Pathos des Oben“, „mit heteronom-mythischer Prävalenz des ‚Gerichts‘, der ‚Gnade‘, des uns entzogenen Transzendenten als des ‚Unverfügbaren‘“ (Bloch 1968, 71). In dem Vortrag Atheismus im Christentum von 1968: „Wäre statt Entmythologisierung nicht das Thema von Entgötzung oder gar Enttheokratisierung, wäre das nicht das Problem? Gibts da nicht einen ‚Herrn‘, gibts nicht das Herr-Knecht-Verhältnis ungeheuerster Art, gibts nicht das Hin-

nur dies eine Hoffnung (und sei's „wider Hoffnung“ –, Röm 4,18) auf mögliches Heil.¹⁴

Dass begnadende Freiheit nicht nur als allgemeines „transzendentes“ Gesetz wirkt¹⁵, sondern zugleich und vor allem in einer besonderen Geschichte handelt, hat die philosophische Reflexion an ihre Grenze gebracht. Überschritten ist die freilich damit noch nicht; denn eben dies lässt sich durchaus rein innerweltlich erheben: in Reflexion auf die Freiheits- als Religionsgeschichte. Bernhard Welte, der das Selbstverständnis der Freiheit als Vorverständnis ihres möglichen Heils untersucht hat, ermittelt dabei „so etwas wie das Apriori eines personalen Heilandes“ (Welte 1996, 228).

Gerade in ihrem höchsten (man ist versucht zu sagen: göttlichsten) Zuspruch: als befreiende Gnade, „muss“ reine Autorität sich demnach am entschiedensten „inkarnieren“, in das Ärgernis eines konkreten Subjekts hinein, das erklärt: „Ich aber sage euch...“, „Wer an mich glaubt...“, „Ich bin...“ Und dieses Ärgernis setzt sich fort, da dieser „Mitt-

einbetteln, das Niederknien, das Untertänigsein, die Zerknirschtheit, die Menschen belastet mit der Erbsünde, die ‚Gnade, die vor Recht ergeht‘? Völlig altmodische Kategorien!« (Es spricht Ernst Bloch. 1970, Platte II A, Beiheft, 10.) Heute sind es vor allem feministische Stimmen, die auf „Augenhöhe“ zwischen Schöpfer und Geschöpf bestehen.

14 Und dieser Frage von Heil (Erlösung) und Unheil voraus, besteht, wie gesagt, einzig in solcher Freiheit Autorität, d. h. es wird – dem Stachel in dieser Erfahrung dialektisch zuwider – einzig so die Würde gerufener Freiheit gewahrt; steht sie doch nur so vor Freiheit anstatt unter einem Gesetz, das zuletzt blindes Faktum wäre, wie entwicklungssträchtig auch immer.

15 Sie tut auch dies, und zwar grundlegend – diesem Wirken entspringt der Gnaden-Charakter des Daseins (vgl. Guardini 1967).

ler“ seinerseits nur im Zeugnis der Zeugen, durch Tradition hindurch zugänglich wird. So sind die fragwürdigen irdischen Autoritäten, anstatt entmachtet, offenbar endgültig etabliert – in einer Weise, die dem anscheinend unvermeidlichen Missbrauch, dem Autoritären, unvergleichliche Möglichkeiten eröffnet. Jedoch gibt es damit ein Urbild, das zeigt, was Autorität als Autorität der Freiheit zu sein hat – oder behutsamer noch: was sie auf jeden Fall nicht (mehr) sein darf.

Indes ist die Negativ-Formulierung nur die Kehrseite des eigentlich Gemeinten, nämlich einer neuen Sicht des wechselseitig Aufeinander-Angewiesenseins der Menschen. Aus dem zweiten Jahrhundert hat sich eine römische Bußapokalypse mit dem Titel Hirt des Hermas erhalten. In der wohl jüdenchristlichen Schrift wird der Autor durch Gesichte belehrt und getröstet. Deren drittes kreist um einen Turmbau. Unter den Materialien sieht er Steine, die „waren glänzend und abgerundet, so dass sie in den Bau nicht passten“. Damit sind Menschen gemeint, und zu denen erklärt ihm die „Herrin“, erst müsse „der Reichtum, der ihre Seele beherrscht, vermindert“ werden. „Wie nämlich der rundliche Stein nur dadurch viereckig wird, dass man ihn behaut und einiges von ihm wegnimmt“ (BKV 35, 1918, 188; 192). Gewalt?

Von dort her versteht sich, dass Menschen von einem unbehelligten, „Kugel“-Glück träumen: ungestört, ungeteilt, allein, allein, bei und mit sich: „chez soi“. Andererseits aber: Was in Wahrheit wäre ein Glück, das man mit niemand teil(en könn)te? Wobei Teilen mehr besagt als großzügige Anteilgabe, zu der sich je-

mand bereitfindet oder herablässt.¹⁶ Noch einmal sei an ein Wort Johann Wolfgang von Goethes erinnert – er gibt ihm dadurch Gewicht, dass er es, in den Wahlverwandtschaften, seiner Ottilie zu-schreibt: „Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand“, notiert sie, um freilich gleich fortzufahren: „und wie wäre der möglich ohne Liebe.“¹⁷

Es stimmt: Der schönste Zustand, Glück, besagt Abhängigkeit – vom uns Beglückenden (im Widerspruch zu allen Selbstgenügsamkeits- und Eigenlohn-Theorien). Aber nicht dies meint Ottilie; als schönsten Zustand bejaht sie vielmehr das Abhängen selbst. Allerdings wird dies nur durch ein Sich-Getragen-Wissen möglich, das die Angst der Freiheit um sich selbst – nicht ausräumt, doch zu ertragen erlaubt.

Für den Philosophen stellt sich damit die Frage, inwieweit dem Einzelnen von sich allein aus wahre Menschlichkeit und waches Glück erschwinglich sein könnten. Fraglos jedenfalls gilt – und wäre es gegen uns selbst – : Glück gibt es nur in bejahter Abhängigkeit, ja, sie ist

(oder wäre?) dies Glück, der „schönste Zustand“ des Menschen.

Literatur

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max (1969): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt.

Arendt, Hannah (1960): Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart.

Arendt, Hannah (1972): Wahrheit und Lüge in der Politik, München.

Arendt, Hannah (1979): Das Denken, München-Zürich.

Arendt, Hannah (21989): Menschen in finsternen Zeiten (hg. v. Ursula Ludz), München-Zürich.

Arendt, Hannah (21990, 1970): Macht und Gewalt, München (On Violence, New York 1970).

BKV (Bibliothek der Kirchenväter) 1. Reihe, Bd. 35 (1918): Die apostolischen Väter, Kempten, München.

Bloch, Ernst (1968): Atheismus im Christentum, Frankfurt.

Blondel, Maurice (1965): Die Aktion, Freiburg/München.

Burckhardt, Jacob (1982): Über das Studium der Geschichte. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen‘ aufgrund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von Peter Ganz, München.

Frisch, Max (1976): Tagebuch, Neujahrstagtag 1949. Gesammelte Werke in zeitlicher Folge, Frankfurt/M., Bd. II.

Goethe, Johann Wolfgang, Sämtliche Werke (Artemis-Gedenkausgabe) München 1979.

Guardini, Romano. (51967): Freiheit – Gnade – Schicksal, München.

Heidegger, Martin (151979): Sein und Zeit, Tübingen.

Hossfeld, Frank-Lothar (2003): „Du sollst nicht töten!“. Das fünfte Dekalog-

16 Zudem die Erinnerung, dass es zwei Grundformen von Teilen gibt: durch Auf- und Zerteilen (bis zu Martins Mantelschnitt) und durch Mit-Teilnahme (Chorgesang, Gespräch, Versammlung, Alltags-Leben: Tisch und Bett) (Splett 2007).

17 Als vierte Gnome nach der eben zitierten notiert sie (ebd.): „Gegen große Vorzüge eines andern gibt es kein Rettungsmittel als die Liebe“ (II 5, Artemis-Ausg. 9, 176). Den Satz (bedenkenswert abgewandelt) verdankt Goethe F. Schiller. Am 2. Juli 1795 hatte der ihm (in Erinnerung an früheren Neid und Hass) geschrieben, er habe erfahren, „daß das Vortreffliche eine Macht ist, daß es auf selbst-süchtige Gemüter auch nur als eine Macht [Gewalt?] wirken kann, daß es dem Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit gibt als die Liebe.“ (Schiller 1965, 232) Dazu: Safranski 2009, 72 u. 174f; Safranski 2014, 406.

gebot im Kontext alttestamentlicher Ethik, Stuttgart.

Katsch, Matthias (2013): Warum dieser Missbrauch katholisch schmeckt, in: Brüntrup Godehard, Herwartz, Christian, Kügler, Hermann (Hg.): Unheilige Macht. Der Jesuitenorden und die Missbrauchskrise, Stuttgart, 57-69.

Lewis, Staples, Clive (1956): Christentum schlechthin (Mere Christianity), Köln; (Pardon, ich bin Christ. Meine Argumente für den Glauben, Basel ²²2014).

Müller, Max (1998): Macht und Gewalt. Prolegomena einer politischen Philosophie. Herausgegeben und kommentiert von Anton Bösl, Freiburg/München.

Rosenzweig, Franz (1937): Kleinere Schriften, Berlin, 525-533.

Safranski, Rüdiger (2009): Goethe und Schiller. Geschichte einer Freundschaft, München.

Safranski, Rüdiger (2014): Goethe. Kunstwerk des Lebens, München.

Sartre, Jean-Paul (1967): Die Wörter, Darmstadt.

Sartre, Jean-Paul (1967): Kritik der dialektischen Vernunft, Reinbek b. Hamburg.

Schiller, F. (1965): Briefe an Goethe (K. R. Mandelkow) 1, Hamburg.

Splett, Jörg (2007): Sich mit-teilen, in: ZfmE 53 (2007), 401-408.

Splett, Jörg (2011): Es gibt die Wahrheit,

in: Nissing, Hanns-Gregor (Hg.): Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München, 35-55.

Splett, Jörg (2014): Warum moralisch sein (sollen)?,

in: Möllenbeck, Thomas, Wald, Berthold (Hg.): Gott – Mensch – Natur. Zum Urgrund der Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis, Paderborn, 11-36.

Splett, Jörg (²1981, 1974): Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt.

Welte, Bernhard (1996): Heilsverständnis, Freiburg.