

EDITORIAL

Das Rahmenthema dieses Heftes umfasst wenigstens zwei Fragestellungen, von denen jede wiederum so viele Facetten haben dürfte, dass man über sie vermutlich ganze Bücher schreiben könnte. Die erste: Gibt es Gründe zu vermuten, Monotheismus verführe leichter zu Gewalt als einerseits polytheistische Überzeugungen, andererseits die trinitarische Differenzierung des Monotheismus von uns Christen? Die zweite: inwiefern ist der Christ zur Gewaltlosigkeit verpflichtet?

Man sollte dabei beachten, dass der Ausdruck «Gewalt», der über die indogermanische Wurzel *val-* im lateinischen *valere*, «Einfluss haben», wiederzuerkennen ist, im Gegensatz zu anderen europäischen Sprachen im Deutschen eine verwirrende Vielfalt von Bedeutungen hat. Diese Mehrdeutigkeit ist sogar eine interessante Illustration eines Problems, das Vertreter der philosophischen *ordinary language analysis* (man denke an den geistreichen J.L. Austin) oft übersehen haben: dass die Entschlüsselung der Wirklichkeit anhand der Art und Weise, wie wir über sie im Alltag sprechen, historische Voraussetzungen hat und deshalb nicht jede Analyse in jeder Sprache erfolgreich durchführbar bzw. in andere Sprachen zu übersetzen ist.

Seit dem späten Mittelalter wurde der Ausdruck «Gewalt» für die Übersetzung so verschiedener lateinischer Ausdrücke wie einerseits *imperium*, *auctoritas* und *potestas*, gelegentlich sogar *ius*, andererseits von *vis* und *violentia* herangezogen. Schon Luther verwendet den Ausdruck in beiden Grundbedeutungen: er gebraucht ihn bei der Übersetzung des *exousiva*, *potestas*, also «staatliche Gewalt», in den ersten Sätzen von *Röm 13*, aber bei der Auslegung dieser Stelle warnt er davor, der Obrigkeit «mit Gewalt» zu widerstehen, also handgreiflich zu werden oder gar Rebellionen anzustiften (Weimarer Ausgabe XI, 277). Während andere europäische Sprachen, auch die vom Lateinischen weniger beeinflussten slawischen, meist klar zwischen *potestas* und *vis* unterscheiden, besteht deshalb im Deutschen die Gefahr, dass Herrschaft oder im Grenzfall gar nur die Kompetenz einer Autorität schon rein sprachlich als mit möglicher Gewaltausübung ausgestattet verstanden wird; dass dies keineswegs immer zutrifft, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass Luthers Redewendung von einer «geistlichen Gewalt» im Rahmen seiner Zwei-Reiche Lehre das Predigeramt meint. Die Vorstellung, jederart Gewalt sei latent gewalttätig, hat manche linke deutsche Autoren, zeitweise z.B. Jürgen Habermas, dazu verführt, demokratische Entscheidungsverfahren nur dann als uneingeschränkt legitim anzusehen, wenn sie fast wie Seminarveranstaltungen ablaufen, bei denen nicht einmal der

Professor grundsätzlich mehr wissen sollte als seine Studenten. Politische Entscheidungen, die auch in der Demokratie mit *potestas* zu tun haben, werden so mit Wahrheitsfindung (die Habermas damals zudem als Konsenssuche missverstanden) verwechselt. *Auctoritas* wird in Frage gestellt oder gar perhorresziert, weil sie latente *vis* sei, was seinerseits dazu führt, dass legitime Autoritäten sich weigern, den Vorwurf zu akzeptieren, ihre zuweilen unvermeidlichen Zwangsmassnahmen seien Gewaltausübung. Dies kann paradoxe Formen annehmen, etwa wenn in Anschluss an J. Galtung von «struktureller Gewalt» gesprochen wird – einer Einschränkung der Freiheit, die sich aus der Geschichte einer Gesellschaft und deren Sprache ergibt und bei der oft kaum mehr zu entscheiden ist, bis wohin sie hingenommen werden muss und von wo und wann an sie rechtens in Frage gestellt werden darf (man denke an die verschiedenen Theorien des Feminismus).

Dabei ist freilich in der Tat kaum zu leugnen, dass zwischen beiden Bedeutungen ein Zusammenhang besteht oder doch entstehen kann: um sich durchzusetzen, muss staatliche Gewalt im Grenzfall zwingen können. Umgekehrt, so bei Thomas Hobbes, der schon allein aufgrund des Englischen sorgfältig voneinander *vis* und *potestas*, *force* und *power* unterscheidet, kann die Errichtung der *potestas* als Lösung der Schwierigkeit begründet werden, dass ohne so etwas wie einen Staat jeder die *vis* bzw. *violentia* des jeweils anderen befürchten muss, wobei bei Hobbes freilich unklar bleibt, ob der durch einen fiktiven Vertrag hergestellte Leviathan, wenn er sich gegen Dissidenten durchsetzen muss, nicht doch wieder Gewalt ausübt. Offenbar ist für Hobbes legitime Gewalt keine Gewalt mehr; aber er hat deutlicher als die meisten Denker vor ihm die Bedeutung des Rechts für den Frieden erkannt. Seit der Französischen Revolution, in der das Volk zum Souverän erhoben wurde, wird greifbar, wie in ein und demselben Staat verschiedene Typen von *potestas* miteinander ringen können – und Intellektuelle dann meinen, das Volk zur Gewaltausübung gegen den Herrscher aufrufen zu dürfen. Am Ende ist, wie Marx einmal schreibt, selbst Eigentum «eine Art von Gewalt», die das Proletariat ermächtigt, seinerseits «revolutionäre Gewalt» auszuüben (*MEW IV*, 337ff.).

Hinzu kommen Nebenbedeutungen, die nur im Deutschen zu finden sind. Man kann sich in der Gewalt haben, d.h. nicht die Kontrolle z.B. über eine Leidenschaft verlieren. Wenn wir etwas mit aller Gewalt abstreiten, ist weder sicher, dass wir zuständig sind, noch kann man uns ohne weiteres vorwerfen, wir würden gewalttätig. Wenn eine Schülerin mit aller Gewalt das Abitur schaffen will, wäre sie bloß verzweifelt, wenn es ihr nicht gelingt. Ich kann eine Türe mit Gewalt aufbrechen, aber mit sanfter Gewalt auch jemand überreden.

Dergleichen Unterscheidungen sind nicht ohne Bedeutung, wenn man darüber nachdenkt, wie die in der vorliegenden Nummer veröffentlichten

Beiträge miteinander zusammenhängen. KURT ANGLER geht dem tieferen Sinn einer theologischen Diskussion nach, die der ursprünglich evangelische, 1930 zur katholischen Kirche konvertierte Theologe Erik Peterson (1890–1960) durch seinen Mitte der dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts verfassten Aufsatz «Monotheismus als politisches Problem» ausgelöst hat. Hier geht es um Gewalt im Sinne von *auctoritas* und *potestas*, obwohl der implizite Verweis auf den Nationalsozialismus den Gedanken an Gewalt im Sinne von *violentia* mitschwingen lässt. Peterson versucht zu zeigen, dass eine bestimmte, späte Gestalt des Monotheismus zur politisch-theologischen Legitimation uneingeschränkter weltlicher Herrschaft herangezogen werden kann, während der Glaube an den dreieinigen Gott keine «politische Theologie», jedenfalls nicht im Sinne Carl Schmitts, erlaube. Ganz anders der höchst geistreiche, wenn auch gelegentlich zur Spekulation neigende Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann (*1938), mit dem sich MAGNUS STRIET unter Einbeziehung von Überlegungen René Girards auseinandersetzt. Zwar spricht Assmann in seinem Buch *Moses der Ägypter* nicht ausdrücklich von Gewalt; aber Moses ist für ihn in Fortsetzung der Sonnenverehrung des ägyptischen Königs Echnaton der (wie er meint legendäre) Stifter einer Religion, deren Wahrheitsanspruch unvermeidlich die Verurteilung der Götzenanbetung nach sich zieht und die deshalb, so können wir ergänzen, latent gewalttätig ist. Die Auseinandersetzung ist u.a. deshalb schwierig, weil Assmann stets die komplizierte Geschichte der Ägypter-Deutung von Moses Maimonides (+1204) bis Sigmund Freud (+1939) mitbedenkt und deshalb oft unscharf bleibt, was er selbst vertritt. Man wird ihm wohl nicht ohne weiteres eine Verherrlichung des Polytheismus unterstellen können, selbst wenn andere Autoren in Aufsätzen mit Titeln wie «In Praise of Polytheism» (so der Australier John Docker in der amerikanischen Zeitschrift *Semeia*) sich auf ihn berufen. Dass polytheistische Völker friedfertiger als monotheistische seien, ist natürlich blanker Unsinn (man muss nur nachlesen, wie unmenschlich brutal z.B. die Griechen mit den Bewohnern erobeter Regionen umgingen, um dies zu durchschauen). Aber sie führten nicht Religionskriege, wie es schon die Israeliten und später Christen und Muslime taten. HANS MAIER geht in seinem Beitrag anhand einer Zusammenfassung der Voraussetzungen der Ereignisse des 11. Septembers 2001 grundsätzlich nach und bezieht dabei das Thema ein, das der Abschnitt «Das Buch zum Thema» aufgreift: Sollten die «Abrahamsreligionen» nicht in einen Dialog darüber eintreten, was den wahren Blutzeugen klarer von jenem unterscheidet, der in den Tod geht, indem er im Namen seines Glaubens Gewalt ausübt? Ebenso erscheint es naheliegend, an Versuche zu erinnern, den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens theologisch mit einer Duldung, ja teilweisen Anerkennung anderer Religionen zu verbinden; HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ stellt einen entsprechenden

Entwurf des Nikolaus Cusanus (1401–1464) vor. Fundamentalismen werden zwar nicht ohne weiteres als gewalttätig gesehen; seit der amerikanische Präsident sich zum Sturz des irakischen Gwaltherrschers entschieden hat, ist jedoch immer wieder erwähnt worden, er sei eben ein christlicher Fundamentalist. So erschien es geboten, HORST BÜCKLE um einen Vergleich zwischen christlichem, jüdischem und islamischem Fundamentalismus zu bitten; hier geht es um die Wurzeln möglicher Gewaltanwendung seitens der «Abrahamsreligionen». Da solche Gewaltanwendung a priori dem Liebesgebot Christi zu widersprechen scheint, musste auch die Frage gestellt werden, wie es genauer mit der Tradition der Lehre vom «gerechten Krieg» aussieht. THOMAS HOPPE stellt deren Entwicklung dar, muss aber am Ende zugestehen, dass ebenso der Verzicht auf jegliche Gewaltanwendung wie auch selbst die an strenge Voraussetzungen gebundene Bejahung solcher Gewalt jedenfalls im Bereich der Theorien heute in eine Aporie führt. Der (seinerzeit nicht unumstrittene) Moraltheologie Franz Böckle hat das Dilemma der Christen vor fast einem Vierteljahrhundert treffend so umschrieben: «Der Soldat muss den Widerspruch aushalten, dass er sich rüstet, dass er einübt und zu tun bereit ist, was er zutiefst hofft und verlangt, nie tun zu müssen ... Und der Wehrdienstverweigerer muss mit dem Widerspruch leben, dass es möglicherweise gerade jene Dienstleistungen sind, die er verweigert, die tatsächlich eine friedliche Konfliktregelung ermöglichen» (A. Läßle, *Arbeitsbuch zum Katechismus etc.*, Aachen 1993, 530). Dies erinnert seinerseits an die Zeugen, die um ihres Glaubens willen nicht bereit waren, sich gegen Gewalt auch nur zu wehren, geschweige denn bei Gewalttaten der *potestas* mitzuwirken; an sie erinnert die Buchbesprechung des Kirchenhistorikers VICTOR CONZEMIUS.

Vielleicht kann man, was in diesem Heft erörtert wird, so zusammenfassen: Auch der Christ kann (und soll) nicht vermeiden, den rechtmäßigen Repräsentanten der staatlichen Gewalt zu gehorchen; er muss jedoch der Versuchung widerstehen, die *potestas* theologisch zu rechtfertigen oder gar zu überhöhen – und sich ihr verweigern, wenn sie zu mehr zwingt, als was zur Erhaltung der unverzichtbaren Ordnung menschlichen Zusammenlebens unvermeidlich ist. Die Auseinandersetzung um den Irak-Krieg hat von neuem gezeigt, wie berechtigt die Forderung der Väter des Zweiten Vatikanum war, dass «eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten» (*Gaudium et spes* 82). Der Streit zwischen dem Sicherheitsrat der Vereinten Nationen und dem amerikanischen Präsidenten hat uns freilich daran erinnert, wie weit wir von diesem Ziel noch entfernt sind; um dies zu sehen, muss man sich bloß fragen, wie man als Christ die jüngsten Ereignisse beurteilen würde, wenn der Sicherheitsrat bei einer anderen Besetzung den

Anträgen der Vereinigten Staaten zufällig nachgegeben hätte. Johannes Paul II. hätte deshalb gewiss nicht seine verzweifelten Bemühungen unterlassen, *the War in Iraq* zu verhindern...

Nikolaus Lobkowitz