

## Bergpredigt und Gewaltlosigkeit

von Werner Wolbert

Die Sorge um den Frieden stellt viele Christen, insbesondere Theologen, vor die Frage, was sie speziell zum Thema Frieden zu sagen haben und welcher Beitrag von ihnen gefordert ist. Die 5. Antithese der Bergpredigt mit ihrer Aufforderung, den Schlag auf die rechte Backe nicht mit gleichen Mitteln zu beantworten, dem Bösen nicht zu widerstehen, scheint genau das Handeln zu umschreiben, das zum Frieden führt; umgekehrt erscheint die Nichtbeachtung dieses Wortes geradezu als die Ursache des Unfriedens. Die 5. Antithese wird dabei vielfach verstanden als Forderung ‚absoluten Gewaltverzichts‘. Definiert man Frieden als „Abwesenheit von Gewalt“, erscheint der Friede als logische Folge des Gewaltverzichts.

Freilich, mancher wird diesen Zusammenhang von Frieden und Gewaltverzicht etwas differenzierter sehen. Man betont etwa, die Forderung nach Gewaltverzicht dürfe nicht als ‚Gesetz‘<sup>1</sup> mißverstanden werden. Wo man es aber unternimmt, die heute übliche Interpretation der 5. Antithese infragezustellen und aktuelle Veröffentlichungen über Gewalt und Gewaltlosigkeit in der Bibel zu kritisieren, setzt man sich leicht dem Verdacht aus, man wolle an der „radikalen“<sup>2</sup> Forderung Jesu Abstriche machen, durch subtile Interpretationskünste einer harten Forderung Jesu den Stachel nehmen. Gleichwohl scheint es mir angebracht, die Notwendigkeit einer Klärung aufzuzeigen in zwei Punkten, die m. E. weithin übersehen werden.

1. In der Diskussion um Bergpredigt und Gewaltverzicht ist meist unklar, was jeweils unter ‚Gewalt‘ zu verstehen ist. Für die Schwierigkeit, sich über die Bedeutung von ‚Gewalt‘ zu vergewissern, gibt es einen unverdächtigen Zeugen, den Friedensforscher J. Galtung. Er bekennt sich zu dem Satz „Frieden ist Abwesenheit von Gewalt“<sup>3</sup>, erläutert aber sofort, dieser „Grundsatz ist keine Definition, da es sich eindeutig um einen Fall von *obscurum per obscurius* handelt“. Sollte in der 5. Antithese der Bergpredigt tatsächlich absoluter Gewaltverzicht gefordert sein, wäre genau zu klären, welche Handlungsweise als

<sup>1</sup> So H. Büchele, Bergpredigt und Gewaltfreiheit, in: StZ 199 (1981) 632-640, hier 634. - Zur Problematik der Wörter ‚Gesetz‘, ‚Gesetzlichkeit‘ vgl. M. Schloemann, „Gesetzlichkeit“. Über die Tragweite eines theologischen Werturteils, in: NZStH 16 (1974) 209-229; W. Wolbert, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf 1981, 211-223.

<sup>2</sup> Zu dieser Vokabel vgl. B. Schüller, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: ThPh 46 (1973) 321-341.

<sup>3</sup> J. Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975, 8.

„Gewalt“ zu bezeichnen wäre und damit als sittlich verboten zu gelten hätte<sup>4</sup>.

2. Als Grund dafür, daß die Mahnungen der 5. Antithese in der Geschichte des Christentums zu wenig wirksam geworden seien, wird oft ausgeführt, man habe die Bergpredigt nur als Anweisung für den einzelnen verstanden. Die Bergpredigt sei aber nicht nur Kanon für privates, sondern auch für politisches Handeln<sup>5</sup>. In dieser Kritik ist eine wichtige Frage zwar angedeutet, aber m. E. falsch artikuliert<sup>6</sup>. Aufgrund dieser falschen Artikulation kommen diejenigen, die der Bergpredigt die Relevanz für politisches Handeln absprechen zu müssen glauben, in den (der Sache nach meist ungerechtfertigten) Verdacht, sie verträten eine doppelte Moral.

### I. Persuasive Definitionen

„Der Friedensbegriff teilt das Schicksal aller wertintensiven Begriffe. Einmal wird er allzuleicht als ‚Sammelname‘ für alles Schöne, Gute und Wertvolle verwendet, wodurch er zum ‚Wald- und Wiesen‘-Begriff, zum *Catch-all*-Begriff herabsinkt und hinsichtlich seiner Praktikabilität und Operationalität fast unbrauchbar wird.“ Da in unserer heutigen Welt wohl niemand sich gegen den Frieden ausspricht, wird man dieser Diagnose von V. Zsifkovits<sup>7</sup> kaum widersprechen können. Daß aber ‚Gewalt‘ inzwischen ebenso ein „Catch-all-Terminus“ (oder „umbrella-term“) ist, der entsprechend alles Böse und Üb-

<sup>4</sup> Hier gilt – mutatis mutandis –, was R. H. Tawney (Religion und Frühkapitalismus, Bern 1946, 113) über Luther berichtet: „Ein katholischer Rationalist, Pecock, hatte schon lange vor Luther die entscheidenden Einwände bereitgestellt, als er nachwies, dass die Kirche umsonst den Wucher verbiete, solange sie sich nicht die Mühe nehme, all jene Handlungen zu umschreiben, auf die sich das Verbot bezog. Nun hätte allerdings Pecocks gesunder Menschenverstand auf Luther keinen Eindruck gemacht. Gegen die Habsucht erging er sich in allgemeinen, derben Schmähungen. Aber als die Obrigkeit von Danzig mit der Frage an ihn gelangte, ob der Wucher abzuschaffen sei, gab er keine deutliche Antwort. ‚Der Prediger soll nur Gottes Wort predigen und im übrigen den Einzelnen seinem Gewissen überlassen. Wer Ohren hat zu hören, der höre; er kann nicht weiter gebracht werden als das Evangelium willige Herzen führt, die der Geist Gottes antreibt.“ (Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Prof. B. Schüller.)

<sup>5</sup> So äußert R. Pesch, solche Forderungen Jesu würden „selten ganz ernst genommen, realistisch verstanden. Wo man sie auf individueller Ebene noch gelten läßt, spricht man ihnen zumeist dann auf gesellschaftlicher Ebene ihre Geltung ab.“ (Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt, in: N. Lohfink/R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit, Düsseldorf 1978, 62–80, hier 63).

<sup>6</sup> Ein Beispiel für die zunächst falsche Artikulation eines Problems ist in der Normendiskussion der letzten Jahre die Frage nach der Ausnahmslosigkeit von Normen (vgl. etwa B. Schüllers erste Veröffentlichung zu diesem Problem „Zur Problematik allgemeinverbindlicher sittlicher Grundsätze“, in: ThPh 45 [1970] 1–23). Es geht aber nicht darum, ob eine Norm Ausnahmen zuläßt, sondern ob in einer normativen Aussage die Bedingungen ihrer Gültigkeit vollständig aufgeführt sind; vgl. ders., Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1980, 297 f.

<sup>7</sup> V. Zsifkovits, „Friede“, in: A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits (Hg), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck/Graz 1980, 782–793, hier 782.

le umfaßt, ist weniger bewußt. Nun ist ein solcher Wortgebrauch nicht von vornherein zu kritisieren. Vielmehr muß man versuchen, das Anliegen zu erfassen, das zu einer solchen Ausweitung der Bedeutung eines Wortes wie „Frieden“ führt. Warum definiert man Frieden nicht etwa als „humane bzw. gewaltlose Konfliktaustragung“<sup>8</sup>, läßt vielmehr „Frieden“ durch soziale Gerechtigkeit mitkonstituiert sein? In der Terminologie von J. Galtung gesprochen – warum definiert man Frieden als Abwesenheit *personaler* und *struktureller* Gewalt? J. Galtung gibt über diese Frage ausdrücklich Rechenhaft<sup>9</sup>: „Dieser Ansatz setzt voraus, daß uns der Terminus ‚Frieden‘ etwas bedeutet und daß wir möchten, daß gerade dieses Wort und nicht irgendein anderes unser Ziel zum Ausdruck bringt. Eine andere Antwort wäre jedoch, daß wir das Wort ‚Frieden‘ fallenlassen und einfach unser Interesse an dem einen der zwei Werte oder an beiden bekunden und dann versuchen, sozusagen im Rahmen beider Dimensionen unser Bestes zu tun. Das ist offenbar weniger befriedigend, weil der Gebrauch des Begriffes ‚Frieden‘ allgemein sehr weit verbreitet ist – so weit verbreitet und so allgemein anerkannt, daß er möglicherweise in diesem weltlichen Zeitalter eine Art Ersatz für Gefühle der Frömmigkeit und Gemeinsamkeit darstellt, wie sie in früheren Zeiten von der Achtung religiöser Vorstellungen ausgingen. In der Tat schwingt in dem Wort für viele etwas Religiöses mit, und das trägt wahrscheinlich dazu bei, daß es heute als Sinnbild für Gefühle von allumfassender Liebe und Brüderlichkeit gebraucht wird. Dennoch wollen wir, trotz der zahlreichen Möglichkeiten semantischer Verwirrung, uns für die Beibehaltung des Wortes ‚Frieden‘ aussprechen.“

Galtung macht uns damit dankenswerterweise selber darauf aufmerksam, daß seine Definition von Frieden, wie Ch. L. Stevenson<sup>10</sup> sagen würde, persuasiv ist. Eine persuasive Definition liegt nach Stevenson dann vor, wenn man einem Wort mit einer stark emotionalen Komponente, einem positiven oder negativen Wertungswort, eine andere (erweiterte oder veränderte) deskriptive Bedeutung gibt. Ein Beispiel: Als „Mord“ bezeichnen wir normalerweise eine sittlich unerlaubte Tötung. Wenn es nun 1 Joh 3,15 heißt: „Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder“ ist die deskriptive Bedeutung des Wortes eine gänzlich andere. Der 1. Johannesbrief überträgt auf diese Weise die sittliche Verurteilung, die in der Bezeichnung „Mörder“ steckt,

<sup>8</sup> Ebd. 783; vgl. auch W. Vossenkuhl, „Friede“, in: O. Höffe (Hg), Lexikon der Ethik, München 1977, 65f.

<sup>9</sup> Galtung (Anm. 3) 35.

<sup>10</sup> Ch. L. Stevenson, Persuasive Definitions, in: *ders.*, Facts and Values. Studies in Ethical Analysis, New Haven 1963 (Repr. 1975), 32–54; vgl. auch W.-D. Just, Definitionen in der Theologie, in: ZEE 21 (1977) 257–275.

auf den, der „bloß“ seinen Bruder haßt. Im Rahmen paränetischer Rede ist das eine prägnante, wirksame, oft auch geistreiche Form, auf den sittlichen Wert bzw. Unwert eines Verhaltens oder einer inneren Einstellung hinzuweisen. Da solche persuasive Rede sich oft origineller und unerwarteter Umdefinitionen bedient, empfiehlt sie sich vermutlich vor allem als Mittel, sittliche Blindheit zu überwinden, auf sittliche Mißstände hinzuweisen, mit denen man sich weithin abgefunden hat. In dieser Weise werden in Jes 58,6f die leiblichen Werke der Barmherzigkeit als das wahre Fasten bezeichnet. In deskriptivem Sinne bedeutet Fasten Verzicht auf Nahrung bzw. Einschränkung von Essen und Trinken. Fasten (*šūm*) gilt aber im AT auch als eine Tat der Buße, der Selbsterniedrigung vor Gott (*‘ānā naepaes* Jes 58,3), damit als ein Handeln, das Gott wohlgefällt. Die Aussage „Das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen . . . an die Hungrigen dein Brot auszuteilen“ usw. überträgt die positive Wertung, die in dem Wort „Fasten“ enthalten ist, auf die Werke der Barmherzigkeit und macht damit deutlich: Barmherzigkeit üben, das ist die wahre Buße, die wahre Demut, das wahrhaft gottgefällige Werk. Ähnlich steckt in der Bezeichnung sozialer Ungerechtigkeit als struktureller Gewalt der Hinweis, daß auch durch solche Ungerechtigkeit Menschen „getötet oder verstümmelt, geschlagen oder verletzt und durch den strategischen Einsatz von Zuckerbrot und Peitsche manipuliert werden“<sup>11</sup>.

So sehr persuasive Rede im Rahmen von Paränese legitim und wirkungsvoll ist, so problematisch ist sie im Fall ethischer Argumentation. Solange man lediglich ein als erstrebenswert vorausgesetztes Ziel persuasiv benennt (und diese Persuasivität darüber hinaus deutlich macht, wie Galtung es tut), ist dagegen nichts einzuwenden. Wo man aber nach der sittlichen Beurteilung einer bestimmten Handlungsweise fragt, darf man nicht in der Benennung dieser Handlungsweise die sittliche Bewertung bereits vorwegnehmen. In den theologischen Veröffentlichungen betreffend die Stellung der Bibel zur Gewalt ist ‚Gewalt‘ normalerweise ein negatives Wertungswort; auf diese Weise ist das Ergebnis der Untersuchung bereits vorprogrammiert: die Bibel ist gegen jede Gewalt. (Von den Problemen, die es hier mit dem AT gibt, sei einmal abgesehen.)

Die genannte semantische Schwierigkeit (‚Gewalt‘ als negatives Wertungswort) ergibt sich besonders beim deutschen Wort ‚Gewalt‘.

<sup>11</sup> *Galtung*, 12. Warum das Gespür für soziale Ungerechtigkeit u. U. weniger entwickelt ist als das für personale Gewalt, macht *T. Honderich* deutlich (*Violence for Equality*, Harmondsworth 1980, 29): „Our feeling about violence, then, has very much to do with its agents, while our feeling about inequality has less or indeed little to do with its agents. The latter is true because the agents of inequality are pretty well out of sight or, if they are in sight, they are ourselves, they are many and impersonal, and they are distant from their work.“

Wenn man sich einmal nach anderssprachigen Äquivalenten umschaut, kann diese Schwierigkeit deutlich werden. Im Englischen würden sich etwa ‚force‘ und ‚violence‘ anbieten. Zum englischen Sprachgebrauch findet sich folgende Erläuterung<sup>12</sup>: „Force and violence are not the same. Violence is the use of force in an illegal or immoral way.“ Im Deutschen ist eine solche sprachliche Unterscheidung offenbar nicht möglich. ‚Gewalt‘ kann einerseits rein deskriptiv wie ‚force‘ verstanden werden, wenn man etwa von ‚Gewaltanwendung‘ oder vom ‚Gewaltmonopol‘ des Staates spricht; mit ‚Gewalttätigkeit‘ spricht man dagegen ein unmoralisches Verhalten (violence) an. Wenn nun jemand äußert, auch bei der „rechtmäßigen“ Gewalt, wie sie im Rechtswesen und bei der Polizei gegeben sei, handle es sich um Gewalt, wenn auch um kanalisierte<sup>13</sup>, ist zu fragen, in welchem Sinn hier ‚Gewalt‘ zu verstehen ist. Handelt es sich bei der staatlichen Gewalt um eine Form von ‚violence‘? Dann hätte staatliche Gewalt als etwas wenigstens im Prinzip (prima facie) moralisch Bedenkliches zu gelten (das dann aktuell vielleicht doch zu verantworten wäre). Ohne Zweifel haben wir es dagegen im Fall von Polizei und Justiz mit Gewalt im Sinne von ‚force‘ zu tun. Eine solche Feststellung wäre zwar an sich trivial; dennoch verdient durchaus in Erinnerung gerufen zu werden, daß Gewalt für den, gegen den sie angewandt wird, ein Übel darstellt. Da solch ein Übel aber nur um eines entsprechenden Gutes willen in Kauf genommen werden darf, ist zu prüfen, ob das angestrebte Gut tatsächlich erreicht wird. Aber auch wenn man rein deskriptiv ‚Gewalt‘ im Sinne von ‚force‘ gebraucht, bleibt noch zu klären, welches Übel denn mit ‚Gewalt‘ bezeichnet ist. Geht es etwa um das Moment des Zwangs, den beispielsweise die öffentliche Gewalt ausübt?<sup>14</sup> Nun liegt aber auch im sogenannten gewaltlosen Wider-

<sup>12</sup> R. H. Nash, ‚Force‘, in: Baker's Dictionary of Christian Ethics (ed. C. F. H. Henry), Grand Rapids (Michigan) 1973, 248–250, hier 248; ähnlich in The Concise Oxford Dictionary of Current English, London 1981, 1298: „violence“ sei „unlawful exercise of physical force, intimidation by exhibition of this“. Zum französischen Sprachgebrauch äußert das Dictionnaire de la Langue Philosophique (ed. R. Foulquié/R. Saint-Jean, Paris 1978) 764: „violence“ sei ein „recours illégitime à la force.“ Möglicherweise wird das spanische ‚fuerza‘ anders verwandt. Im 22. Kapitel des 1. Teils des ‚Don Quijote‘ erblickt Don Quijote zwölf Galeerensklaven; Sancho erläuterte ihm, es handle sich um „Zwangsarbeiter für den König“ (gente forzada del rey). Don Quijote fragt erstaunt: „Ist es möglich, daß der König irgendeinem Zwang (fuerza) antut?“ Sancho erklärt schließlich, „daß die Gerechtigkeit, das heißt der König selbst, solchen Leuten weder Zwang noch Gewalt antut (no hace fuerza ni agravio), sondern sie züchtigt zum Entgelt für die Vergehungen.“

<sup>13</sup> Vgl. N. Lohfink, Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt, in: N. Lohfink/R. Pesch (Anm. 5) 45–61, hier 45.

<sup>14</sup> So offenbar R. P. Régamey, Gewaltlosigkeit, Wien 1966, 20: „Der Mensch erleidet Gewalt in dem Maße, als er eine diesem Willen (sc. sich zu vollenden) entgegengesetzte Handlung über sich ergehen lassen muß.“ Ähnlich R. Rémond, in: La Violence (Recherches et Débats) Paris 1967, 8 (zitiert nach J.-M. Muller, Gewaltlos. Ein Appell, Luzern/München 1971, 14 Anm. 5): „Wir werden jede Unternehmung als gewaltsam be-

stand ein Element von Zwang, wie etwa H. Büchele betont<sup>15</sup>: Gewaltfreiheit bedeute u. U. „eine mögliche Einengung der faktischen Handlungsfreiheit (der andere kann nicht mehr schlechtweg das tun, was ihm innerhalb eines fixen Möglichkeitsrahmens, den er sich selbst abgesteckt hat, zu tun beliebt)“. Worin liegt aber dann der sittlich relevante Unterschied zwischen dem, was man ‚Gewalt‘ und dem was man ‚Gewaltlosigkeit‘ nennt? Vielleicht in dem physischen Schaden, der dem anderen zugefügt oder angedroht wird? Auch diese Vermutung ist nicht unbedingt zutreffend, wenn etwa wiederum H. Büchele betont<sup>16</sup>, in bestimmten Grenzsituationen könne „die Tötung menschlichen Lebens ein Dienst am Leben selbst sein“; in diesem Falle habe die Tötung „nichts mit selbstischer Gewalt zu tun“. Welches Übel die Gewalt also darstellt, scheint nicht immer deutlich reflektiert zu sein. Umgekehrt bleibt dann auch offen, wie denn eine Welt ohne Gewalt auszusehen hat. Geht es, etwas vereinfacht gesagt, um eine Welt ohne Zwang oder um eine Welt ohne Blutvergießen? Das eine schließt das andere nicht notwendig ein. Eine Klärung dessen, was mit ‚Gewalt‘ und ‚Gewaltlosigkeit‘ gemeint ist, wäre aber die notwendige Voraussetzung für eine sittliche Bewertung.

Nun könnte man einwenden, der Gebrauch von Gewalt stelle nicht in erster Linie in bezug auf die einzelne Tat ein Übel dar, Gewalt sei vielmehr einem Stein vergleichbar, der eine Lawine ins Rollen bringt. Man spricht dann von der Spirale, vom Teufelskreis, von der Eskalation der Gewalt. Dieser Gedanke bedarf einer näheren Untersuchung.

## II. Die „Spirale“ der Gewalt

Die Rede vom Teufelskreis, von der Spirale der Gewalt klingt zunächst unmittelbar verständlich. Die Gefährlichkeit der Gewalt, so will man mit diesem Bild wohl andeuten, liegt nicht allein, vielleicht nicht einmal in erster Linie in dem durch einen einzelnen Gewaltakt angerichteten Schaden, sondern darin, daß Gewalt weitere Gewalt provoziert. Andererseits kann man lesen, einzig die Gewalt sei legitim, „die den Kreislauf der Gewalt durchbricht und beendet“<sup>17</sup>. Es wäre also zu fragen, welche Art von Gewalt denn weitere Gewalt provoziert und welche den Kreislauf der Gewalt beendet. Auch wenn

---

trachten, die die Freiheit eines andern ernstlich zu beeinträchtigen sucht, die danach strebt, ihm die Freiheit im Überlegen, im Urteilen und Entscheiden zu verunmöglichen“.

<sup>15</sup> Büchele (Anm. 1) 635. Auf die Probleme der Definition von ‚Gewalt‘ und ‚Gewaltlosigkeit‘ wurde ich vor allem aufmerksam durch einen Vortrag von H. J. Wilting 1979 im Franz-Hitze-Haus (Münster) zum Thema „Gewaltlosigkeit – eine christliche Tugend“

<sup>16</sup> Ebd. 636.

<sup>17</sup> J. Ebach, Das Erbe der Gewalt, Gütersloh 1980, 116.

man äußert<sup>18</sup>, Jesus suche „den Teufelskreis der Gewalt zu entlarven und durch Verzicht auf Gegengewalt zu durchbrechen“, müßte geklärt sein, von welcher Gewalt die Rede ist.

Mit der Rede von der Spirale der Gewalt könnte man sich auf einen Vorgang beziehen, der nicht primär in einem freien Entschluß des Menschen seinen Ursprung hat, vielmehr in einem Trieb, einem Affekt begründet ist, dem der Mensch nur mit Mühe begegnen kann. Dieser Affekt wird angestachelt, wo ein Mensch Gewalt erfährt. „Gewalt“ würde also soviel wie Aggression bedeuten. K. Lorenz hat darauf hingewiesen<sup>19</sup>, daß bei Tieren der Aggressionsdrang durch eingebaute Hemmungsmechanismen gestoppt wird. Durch die Beobachtung des Kampfes zweier Wölfe gewinnen nun für Lorenz die Weisungen der 5. Antithese eine gewisse Plausibilität. Der Hemmungsmechanismus, der es dem überlegenen Wolf unmöglich macht, seinen auf Gegenwehr verzichtenden unterlegenen Gegner zu töten, funktioniert beim Menschen allerdings leider nicht mit solcher Sicherheit. Immerhin, auch unter Menschen kann es geschehen, daß dort, wo ein Angegriffener oder von einem Angriff Bedrohter sich nicht wehrt, wo jemand sich der Überlegenheit eines anderen ausliefert, der andere unfähig ist zuzuschlagen, daß sein Zorn verraucht, daß seine Wut besänftigt wird. Die Spirale der Gewalt kann in diesem Fall also durchbrochen werden, wenn *einer* der Kontrahenten, hier der Unterlegene, auf Gegenwehr verzichtet.

Will nun die 5. Antithese der Bergpredigt auf diese Möglichkeit aufmerksam machen, Übel zu verhindern, das durch Gegengewalt entstehen würde? So plausibel diese Erklärung zunächst klingen mag, es gibt begründete Bedenken, im Gedanken der Aggressionshemmung die Pointe der 5. Antithese zu erkennen. Man kann nämlich durchaus im wohlverstandenen Eigeninteresse auf die Aggressionshemmung bei einem andern spekulieren; „dem Übel nicht widerstehen“, das kann, kantisch gesprochen, auch eine *Maxime* der Klugheit sein<sup>20</sup>. Jesu Wort ist aber sicher nicht als Klugheitsregel zu verstehen, als Anweisung, wie man in der Situation der Bedrohung seine Haut retten kann; es dürfte sich vielmehr um eine Illustration des Liebesgebotes handeln. Inwiefern kann aber die Liebe die Spirale der Gewalt durchbrechen? Eine Spirale der Gewalt ergibt sich nicht nur da, wo man auf erlittene Gewalt spontan im Affekt reagiert. Man kann bewußt und grundsätzlich im voraus überlegen, wie man auf Gewalt,

<sup>18</sup> *Pesch* (Anm. 5) 63.

<sup>19</sup> *K. Lorenz*, *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen*, München 1964, 119f.

<sup>20</sup> Ein schönes Beispiel dafür ist in *Mozarts* „Don Giovanni“ die Arie der Zerlina „Batti, batti, o bel Masetto“.

auf erlittenes Unrecht reagieren will. Man denke etwa an die Devise des Lamech (Gen 4,23f):

„Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde  
und einen Knaben für eine Strieme.  
Wird Kain siebenfach gerächt,  
dann Lamech siebenundsiebzigfach.“

Mit einer solchen Drohung will man andere von Gewaltanwendung abhalten. Wo Menschen aber mit einer solchen Drohung ernst machen, entsteht tatsächlich die Spirale, der Teufelskreis der Gewalt, aus dem es dann kein Entrinnen mehr gibt. Die Forderung Jesu, dem Bruder siebenundsiebzigmal zu verzeihen (Mt 18,22), erscheint nun geradezu als Umkehrung der Devise des Lamech. Wie eine Demutsgebärde den Kreislauf der Aggression unterbricht, so könnte man meinen, macht die Vergebung Schluß mit der Eskalation der Gewalt. Wo man nämlich Gewalt nicht mit Gewalt, Feindschaft nicht mit Feindschaft, Haß nicht mit Haß<sup>21</sup> beantwortet, liefert man dem andern keinen Grund bzw. Vorwand, weiterhin zuzuschlagen. Kann man aber sicher sein, daß er wirklich nicht zuschlägt? Offenbar nicht. Erfahrene Güte kann auch zu Steigerung von Haß und Bosheit beitragen. Brutalität gibt es auch da, wo die Opfer eines solchen Handelns keinen Anlaß dazu geben. So berichtet Ignatius von Antiochien über die Soldaten, die ihn bewachen (Röm 5,1): „Diese werden sogar durch erzeugte Wohltaten noch schlimmer.“ Der Teufelskreis der Gewalt, auf den Jesu Mahnung zur Vergebung zielt, wird offenbar noch nicht dadurch gebrochen, daß der Angegriffene nicht zurückschlägt, der Geschädigte das Unrecht nicht vergilt, sondern erst, wenn der Übeltäter sich durch diesen Erweis der Güte zur Umkehr von seiner Bosheit bewegen läßt; *beide* Kontrahenten müssen also auf Gewalt verzichten.

Die Aussage, Jesus wolle die Spirale der Gewalt durchbrechen, erweist sich nach diesen Überlegungen als mißverständlich, vielleicht sogar als irreführend, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Der Teufelskreis der Gewalt, wie er sich im Lamechlied zeigt, ist nicht erst durch Jesus, sondern bereits durch das *ius talionis* überwunden. Hier wird für eine Strieme nicht der andere getötet, sondern ihm ebenfalls eine Strieme zugefügt (vgl. Ex 21, 23–25), und damit ist die Sache ausgeglichen. Das *ius talionis* ersetzt die private maßlose Rache des Geschädigten, die möglicherweise Anlaß zu neuer Vergeltung ist, damit die Spirale der Gewalt in Bewegung setzt, durch eine geordne-

<sup>21</sup> ‚Haß‘ kann verschiedene Bedeutung haben; wo es wie in unserm Zusammenhang moralische Schlechtigkeit bezeichnet, spricht man traditionell vom *odium inimicitiae*. Vgl. O. Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie II, München 1928, S. 145, Nr. 297,1: „Wie dem *amor complacentiae*... das *odium (displacentiae)* korrespondiert, so dem *amor concupiscentiae*... das *odium abominationis*, sowie dem *amor benevolentiae* das *odium inimicitiae*“.

te Strafe, die (mindestens teilweise) weitere Straftaten verhindert. Es beseitigt damit freilich nicht den Haß, die Unversöhnlichkeit, die Wurzel der Gewalttat im bösen Herzen des Menschen, verhindert nur, daß sich diese Einstellung in neuen Gewalttaten auswirkt. Bedeutet das aber nicht, daß erst Jesu Forderung der Vergebung den Teufelskreis der Gewalt „radikal“ (von der Wurzel her) durchbricht?

2. Jesu Forderung nach Vergebungsbereitschaft zielt gegen alle Selbstsucht und Bosheit, auch wo sie aus verständlicher Entrüstung über erlittenes Unrecht, über Feindschaft und Undankbarkeit resultiert. Dabei ist aber zunächst unerheblich, ob diese Selbstsucht sich in Gewalttaten äußert oder nicht. Am Beispiel des Ignatius kann das noch einmal deutlich gemacht werden. Jesu Mahnung zur Vergebung geht doch nicht ins Leere, wenn Ignatius durch seine Güte die Soldaten noch gewalttätiger macht als sie sind. Entscheidend ist vielmehr, daß Ignatius auf Unrecht, Feindschaft, Brutalität nicht seinerseits mit Haß und Feindschaft antwortet. Es geht also hier nicht um eine Spirale der Gewalt, sondern allenfalls um eine Spirale der Bosheit, des Egoismus, der Feindschaft. Aber kann man dann von einer Spirale reden? Zwar wird unter Menschen häufig Feindschaft mit Feindschaft, Böses mit Bösem, Haß mit Haß beantwortet; das könnte zu der Annahme verleiten, wie den Mechanismus der Aggression, so gebe es auch eine Spirale des (sittlich) Bösen. Sittliche Schlechtigkeit aber beruht letztlich nicht auf irgendeinem Anstoß von außen, sie resultiert aus einer freien Entscheidung des Menschen. In solcher Schlechtigkeit (Bosheit) kann sich der Mensch aufgrund erfahrener Bosheit verhärten. Wenn dagegen jemand Feindschaft mit Güte, Verzeihung beantwortet, dem andern nicht deswegen ein Übel zufügt, weil er sein Feind ist, sondern ihm vielleicht darüber hinaus Gutes tut, appelliert er an den andern, von seiner Bosheit umzukehren, er sammelt, wie die Bibel sagt (Spr 25,21; Röm 12,20), feurige Kohlen auf sein Haupt. Ob dieser Appell aber Aussicht auf Erfolg hat, ist ungewiß; wo der andere die Antwort der Liebe verweigert, wird er sich in seiner Bosheit sogar verhärten.

3. Vergebung kann das Übel der Gewalt u. U. von seiner Wurzel her beseitigen; das gilt aber nur für die Gewalt, die aus Rache geschieht, die in der Selbstsucht des Menschen ihren Ursprung hat. Nicht alle Gewalt ist aber „selbstische“<sup>22</sup> Gewalt. So ist die Institution

<sup>22</sup> Vgl. 503 und Anm. 16. Daß verschiedene Formen von Gewalt je nach den ihrer Ausübung zugrundeliegenden Motiven und Rechtfertigungsgründen unterschiedlich einzuschätzen sind, bestreitet kategorisch R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972; er schreibt: „Derrière la différence à la fois pratique et mythique, il faut affirmer la non-différence, l'identité positive de la vengeance, du sacrifice et de la pénalité judiciaire“ (43). Der Übergang von privater Rache zu staatlicher Strafe stellt deshalb keinen Fortschritt im Sinn einer Humanisierung dar, sondern nur einen Fortschritt bezüglich der Effektivität: Le système judiciaire et le sacrifice ont donc enfin de compte la

Strafe gerade dadurch definiert, daß sie von der zuständigen Autorität verhängt wird, und nicht etwa von dem Geschädigten. Strafe wird verhängt, weil Unrecht geschehen ist, aber nicht, weil *mir* Unrecht geschehen ist. Wenn man also sagt, Jesus durchbreche die Spirale der Gewalt, wären Strafe und andere Formen legaler Gewalt hier von vornherein auszunehmen. Die Anwendung von Gewalt kann in einem allgemeinen Interesse liegen und insofern eine Tat der Liebe sein. So hat im Jahre 1962 Präsident Kennedy 20 000 Fallschirmspringer auf das Gelände der Universität von Mississippi beordert, um einem einzigen farbigen Studenten die Immatrikulation zu ermöglichen. Bei dieser Aktion zeigte sich keineswegs der „Teufelskreis“ der Gewalt, vielmehr war das Problem der Immatrikulation von farbigen Studenten damit ein für alle Mal gelöst.

4. Nun plädiert Jesus aber in der 5. Antithese gegen das *ius talionis*, ein Strafzumessungsprinzip. Liegt darin nicht doch eine Kritik an „legaler“ Gewalt, ein Hinweis auf eine Alternative zur Anwendung jeder Gewalt? Hier wäre zunächst zu klären, wogegen sich Jesus genau wendet; das Verständnis der 5. Antithese kann aber erst weiter unten entwickelt werden. Soviel kann aber schon jetzt gesagt werden: mit dem „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ muß nicht ein „Teufelskreis der Gewalt“ angesprochen sein. Jesus könnte schlicht darauf hinweisen, daß es eine Forderung der Liebe sein kann, auf sein Recht, auch auf die einem zustehende *talio* zu verzichten. Solch eine Tat der Liebe aber wäre wiederum als ein Appell zur Bekehrung, als eine Hilfe zur Überwindung der Selbstsucht zu verstehen.

Bis jetzt ging es um die Frage, welches Übel denn durch die Forderung der Gewaltlosigkeit zu verhindern wäre. Gewaltlosigkeit wird

---

même fonction, mais le système judiciaire est infiniment plus efficace“ (41). Was ist von vorgebrachten Rechtfertigungsgründen zu halten? „Elle ne manque pourtant pas de raisons; elle sait même en trouver de fort bonnes quand elle a envie de se déchaîner. Si bonnes, cependant, que soient ces raisons, elles ne méritent jamais qu'on les prenne au sérieux“ (14f). Die für Gewaltanwendung vorgebrachten Gründe sind wohl nicht deswegen uninteressant, weil sie vorgeschoben wären, der betreffende Mensch also in Wirklichkeit andere Gründe hätte. Die Menschen täuschen sich vielmehr offenbar nach Girard fundamental darüber, daß sie für Gewaltanwendung überhaupt Gründe haben: in Wirklichkeit ist jede Gewaltanwendung irrational. – Falls Girards Ansichten damit richtig wiedergegeben sind, sehe ich einige Schwierigkeiten für eine theologische Rezeption, wie sie R. Schwager unternommen hat (Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978). Für Schwager sind Lüge und Gewalt die wesentlichen Erscheinungsformen der Sünde. Als Sünde hätte aber Gewalt letztlich in einem freien Entschluß des Menschen ihren Ursprung, im bösen Herzen des Menschen. Schwager scheint damit in einem wesentlichen Punkt von den Voraussetzungen Girards abzuweichen, für den ‚Gewalt‘ offensichtlich eine Macht ist, die der Mensch in sich vorfindet, die nicht in seinem Willen ihren Ursprung hat. Es wäre also zu fragen, ob Schwager und Girard letztlich über dieselbe Sache reden. Oder bedeutet für Schwager die in Christus erfolgte Entlarvung der ‚Gewalt‘ und die Erlösung von ihr nur die Aufdeckung eines irrationalen Mechanismus und die Befreiung des Menschen davon? Aber dann hätte diese ‚Erlösung‘ nichts zu tun mit einer Bekehrung des Menschen vom Bösen zum Guten, von der Selbstsucht zur Liebe.

aber nicht immer begründet von den Folgen, die ein solches Handeln für die Beteiligten hätte; das ist im folgenden Abschnitt aufzuzeigen.

### III. Gewaltlosigkeit ohne Rücksicht auf die Folgen

Wie manche Zeitgenossen das Problem Gewalt und Gewaltlosigkeit spontan empfinden, wird treffend im Klappentext einer Veröffentlichung zu dieser Thematik zum Ausdruck gebracht. Angesichts des Terrors in der Welt, so heißt es dort<sup>23</sup>, werde sich der Nachdenkliche fragen, „ob es nicht besser sei, sich aus der Welt zurückzuziehen, um die Gewalt zu vermeiden. Denn ihm scheint sich die Alternative zu stellen: Entweder Gewaltanwendung um einer wirksamen Weltgestaltung willen, oder Weltflucht um der reinen Gewaltlosigkeit willen.“ Ob tatsächlich viele sich vor eine solche Alternative gestellt sehen, sei dahingestellt; es gibt aber offenbar nur wenige, die diese Alternative als merkwürdig empfinden. Ist denn für den, der das Gute tun, die Liebe üben will, der auf das Wohl seiner Mitmenschen bedacht ist, Weltflucht eine diskutabile Möglichkeit, „Weltflucht“ hier verstanden als das Bemühen, „sich aus der Welt zurückzuziehen, um die Gewalt zu vermeiden“<sup>24</sup>. Muß man nicht etwas beitragen zum allgemeinen Wohl, damit zur Verbesserung unserer Welt, wenn man dazu die Möglichkeit hat? Das geht aber nur, so meint man, mit Gewalt; „Gewalt“ erscheint dabei offenbar als etwas, was eigentlich unter allen Umständen zu vermeiden wäre, als eine im Prinzip sittlich zu mißbilligende Handlung, eine Handlungsweise, bei der man auch dann ein schlechtes Gewissen haben müßte, wenn man durch sie Gutes tun könnte. Aber ist denn nicht sittliches Handeln jenes, das auf das Wohl aller ausgerichtet ist, damit auf die Verbesserung der Welt, auf Weltgestaltung? Davon kann man normalerweise ausgehen. Lediglich bei deontologischen Normen kann der Fall eintreten, daß ihre Nichtbefolgung dem Wohl aller mehr dient, als ihre Befolgung<sup>25</sup>. Ist nämlich eine Handlung nicht auf Grund der sich aus ihr ergebenden Folgen sittlich zu verurteilen, sondern auf Grund eines bestimmten anderen Merkmals, dann ist sie auch dann sittlich unerlaubt, wenn durch ein Handeln entgegen dieser Norm großes Leid verhindert, bestimmten Menschen eine große Last abgenommen werden könnte. Insofern gilt bei deontologischen Normen der Grundsatz: „Fiat iustitia,

<sup>23</sup> Es handelt sich um das in Anm. 5 genannte Buch von N. Lohfink und R. Pesch.

<sup>24</sup> Ebd. Zur Problematik solcher Vokabeln wie ‚Weltlosigkeit‘, ‚Weltverneinung‘ vgl. *Wolbert*, (Anm. 1) 148–157. Bei Platon (*Theaitetos* 176bc) scheint ‚Weltflucht‘ das Bemühen, Gott ähnlich zu werden, zu bezeichnen. Beim ‚Verlassen dieser Welt‘ ginge es also nicht um ein bestimmtes partikuläres Verhalten, sondern um die Erlangung sittlicher Vollkommenheit, um sittliche Güte (vgl. dazu *A. Heitmann*, *Imitatio Dei*, Rom 1940, 23–25).

<sup>25</sup> Vgl. *W. Wolbert*, *Der gute Mensch und die bessere Welt*, in: *StZ* 200 (1982) 539–548.

pereat mundus“. Deontologische Normen lassen sich damit nicht als Ausfaltung des Grundgebotes der Nächstenliebe verstehen<sup>26</sup>; wo man Gewaltlosigkeit deontologisch begründet, wird diese Forderung im Prinzip dem Gebot der Nächstenliebe übergeordnet<sup>27</sup>. Damit ist auch verständlich, daß für einen Deontologen sich so etwas wie Weltflucht nahelegen könnte; er entginge damit der Versuchung, der deontologischen Norm zuwiderzuhandeln, bzw. der Gefahr, daß sein Gehorsam gegenüber der deontologischen Norm (mehr als notwendig) andern zum Schaden gereicht. Diese Problematik eines deontologisch verstandenen Gewaltverzichts hat bereits Max Weber artikuliert. Was hier eine deontologische Norm genannt wird, heißt bei ihm eine gesinnungsethische Maxime, die er so formuliert<sup>28</sup>: „Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim“. Die verantwortungsethische (teleologische) Maxime besage dagegen<sup>29</sup>, „daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat“. Am Beispiel der 5. Antithese lassen sich die beiden Maximen so formulieren<sup>30</sup>: „Dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt“ und „Du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst bist du für seine Überhandnahme verantwortlich“. Damit ist auch schon verständlich, warum Max Weber der Meinung ist, Gesinnungsethik bzw. die Bergpredigt sei nur etwas für den Privatmann, bzw. für den, der sich nicht in Politik einmische (die Welt fliehe). Da ein gesinnungsethischer Politiker sich in bestimmten Situationen der Möglichkeit begeben würde, von denen, für die er Verantwortung trägt, Schaden abzuwenden, soll man nur dann gesinnungsethisch handeln, wenn man selbst die Konsequenzen zu tragen hat und nicht andere darunter leiden müssen. Der Politiker hat also – so Weber – Verantwortungsethiker zu sein.

In diesem Zusammenhang ist vielleicht nicht uninteressant der Hinweis, daß auch die Anwendung von Gewalt manchmal auf deontologische Weise begründet wird, und zwar nicht nur im Fall einer absoluten Straftheorie (Strafe als Vergeltung), sondern auch im Fall von Befreiungskriegen. Die Frage nach Gewalt oder Gewaltlosigkeit, so äußert E. M. McDonagh, sei vielfach nicht „a question of ethics“,

<sup>26</sup> Vgl. dazu B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1980, 284–290. – Der mögliche Widerspruch einer deontologischen Norm zum Gebot der Nächstenliebe ergibt sich natürlich nur auf der Ebene des Wohlens, insofern in bestimmten Fällen das Wohl und Wehe aller Betroffenen nicht das entscheidende Kriterium sittlich richtigen Handelns ist. Zur Nächstenliebe als Wohlwollen, als Forderung unparteiischer Liebe, stehen deontologische Normen natürlich nicht im Widerspruch; andernfalls wären deontologische Forderungen schließlich unmoralisch.

<sup>27</sup> Vgl. dazu E. J. Nagel, Methodisches zur Friedensethik, in: N. Glatzel/E. J. Nagel (Hg.), Frieden in Sicherheit, Freiburg 1981, 229–258, hier 240.

<sup>28</sup> M. Weber, Politik als Beruf, in: *ders.*, Gesammelte politische Schriften (Hg. von J. Winckelmann), Tübingen 1958, 493–547, hier 539.

<sup>29</sup> Ebd. 540.

<sup>30</sup> Ebd. 538f.

sondern „a question of salvation“<sup>31</sup>. Die Option für Gewalt, so wird erläutert, ergebe sich nicht aus Gründen politischer Effektivität oder einer Güterabwägung (also nicht aus teleologischen Gesichtspunkten), vielmehr liege ihr eine quasireligiöse Überzeugung zugrunde, daß im Blutvergießen eine neue Blutsbrüderschaft, der Anfang einer neuen Menschheit geschaffen wird; das Blutvergießen erscheint damit als eine Art Taufe. Insofern eine solche Option für die Gewalt keiner vernunftmäßigen Güterabwägung entspricht, insofern die Folgen gleichsam einer höheren Macht anvertraut werden, läge in solchen Fällen ein deontologisches Gewaltgebot vor. Es wäre interessant, diesem Phänomen weiter nachzugehen. In diesem Zusammenhang kann es eine Beobachtung ergänzen, die wir wiederum Max Weber verdanken, nämlich „daß der Gesinnungsethiker plötzlich umschlägt in den chiliastischen Propheten, daß z. B. diejenigen, die soeben ‚Liebe gegen Gewalt‘ gepredigt haben, im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen, – zur *letzten* Gewalt, die dann den Zustand der Vernichtung *aller* Gewaltsamkeit bringen würde“<sup>32</sup>. Eine extreme deontologische Ansicht bezüglich Gewaltlosigkeit kann also durchaus in ihr Gegenteil umschlagen, bisweilen gibt es vielleicht sogar eine Art Koexistenz von solchen Anschauungen<sup>33</sup>.

Diese kurze Darstellung eines deontologischen Gewaltverbots bzw. -gebots macht wohl die Notwendigkeit deutlich, sich die Eigenart deontologischer Normen bewußt zu machen, dazu Stellung zu nehmen und zu fragen, ob denn der Wortlaut der 5. Antithese oder anderer Weisungen der Bergpredigt tatsächlich ein deontologisches Verständnis nahelegt, wie das Max Weber von vornherein vorauszusetzen scheint. Dieser Weg wird selten beschritten; das deontologische Verständnis von Gewaltlosigkeit wird oft nur implizit deutlich, und zwar aus folgenden Gründen.

1. In der Art, wie man die Wörter ‚Gewalt‘ und ‚Gewaltlosigkeit‘ verwendet, wird die Forderung nach Gewaltlosigkeit faktisch mit dem Liebesgebot gleichgesetzt. So weist man etwa auf Stellen des AT hin, in denen ‚Gewalt‘ (hāmās) als umfassender Ausdruck für Sünde fungiert<sup>34</sup>. Insofern sich die Bosheit des Menschen, die Realität der Sünde in Gewalttaten auf besonders erschreckende Weise äußert, insofern der Mensch in der Realität der Gewalt besonders deutlich konfrontiert wird mit der Bosheit und Niedrigkeit seiner selbst und sei-

<sup>31</sup> E. McDonagh, *Towards a Christian Theology of Morality*, Dublin 1975, 138–166, bes. 159–163.

<sup>32</sup> Weber, 541.

<sup>33</sup> So paart sich Pazifismus bisweilen mit vorbehaltloser Bejahung revolutionärer Gewalt.

<sup>34</sup> Vgl. H. J. Stoebe, *hāmās in: E. Jenni/C. Westermann (Hg.), THAT, München/Zürich 1978, 583–587, hier 587; R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, 59.

nesgleichen, ist ein solcher Sprachgebrauch auch durchaus legitim dort, wo man über das Thema *Sünde* spricht, wo man die Sünde in ihren Auswirkungen darstellt, wo man Menschen ihre Sünden vorhält und sie zur Umkehr mahnt. Nun gibt es aber zweifellos Formen dessen, was man als Gewalt bezeichnet, die nicht aus der Sünde stammen. Die Gewalt, die Abraham seinem Sohn antun will, resultiert aus dem Gehorsam gegenüber Gott. Und die Rettung eines Angegriffenen gegen seinen Angreifer (Nothilfe) ist eine Tat der Liebe. Wo man sich zum Thema Gewalt äußert, die Stellung der Bibel zur Gewalt untersucht, müßte man also zunächst offenlassen, ob sie aus Bosheit und Haß oder aus lauterer Motiven resultiert. Wo „Gewalt“ dagegen von vornherein eine sittlich schlechte Handlung meint oder schlicht als Äquivalent für Sünde, Bosheit fungiert, redet man faktisch nicht über Gewalt, sondern über Sünde; Gewalt kommt nur zur Sprache, insofern sie Sünde ist. In diesem Fall nimmt man natürlich die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen dem Liebesgebot und der Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit, also das Problem der Deontologie, gar nicht erst wahr; es wird gar nicht akut, es wird von vornherein eliminiert, wo man unter dem Stichwort „Gewalt“ von der Sünde redet, wo man mit der Vokabel „Gewaltlosigkeit“ die sittliche Forderung an sich, also das Liebesgebot zur Sprache bringt.

Diese (persuasive) Verwendung der Wörter ‚Gewalt‘ und ‚Gewaltlosigkeit‘ hilft auch noch, eine zweite Schwierigkeit zu umgehen. Wo man auf eine deontologische Norm trifft, erwartet man entweder eine explizite deontologische Begründung, wie sie die Tradition etwa in Sachen Ehescheidung bietet; oder die Autoren müßten die These vertreten, die sittliche Unerlaubtheit der Gewalt bedürfe keiner Begründung, die Pflicht zur Gewaltlosigkeit sei in sich evident<sup>35</sup>. Aber auch dies Problem erledigt sich (scheinbar), wo man die Pflicht zur Gewaltlosigkeit mit dem Liebesgebot mehr oder weniger identifiziert. Die Forderung der Liebe, die Pflicht, das Gute zu tun, und nicht das Böse, ist zum einen evident: Liebe, sittliche Güte kann nicht als Forderung von einem Standpunkt außerhalb der Moral begründet werden. Wer verstanden hat, was Liebe, sittliche Güte ist, kann ihren Wert und die entsprechende Forderung nur unmittelbar wahrnehmen<sup>36</sup>. Wo Gewaltfreiheit mit Liebe gleichgesetzt wird, erscheint entsprechend die Forderung nach Gewaltverzicht unmittelbar evident. Das Liebesgebot ist zum anderen eine kategorische Forderung; entsprechend erscheint auch das Verbot der Gewaltanwendung in der

<sup>35</sup> So versteht *W. D. Ross* (*The Right and the Good*, Oxford 1930, 29) die von ihm aufgezählten ‚prima-facie-Pflichten‘.

<sup>36</sup> Deshalb führt die Frage „Why be moral?“ in die Irre; vgl. dazu *B. Schüller*, *Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott*, in: *Gr.* 59 (1978) 465–510, hier 499–504.

Aura eines kategorischen Imperativs<sup>37</sup>. Wie auch sonst zu beobachten<sup>38</sup>, verwechselt man das deontologische Verständnis einer Einzelnorm mit dem kategorischen Charakter der sittlichen Forderung im ganzen. Wo es um die Bewertung von Handlungen als sittlich richtig bzw. sittlich falsch geht, ist von der sittlichen Gesinnung zu abstrahieren. Entsprechend darf auch bei der Klärung dessen, was „Gewalt“ ist, nicht die egoistische Motivation hineindefiniert werden. Das sei an einem Beispiel veranschaulicht: Notwehr und Nothilfe gelten normalerweise als sittlich legitim. Für einen Egoisten könnte sich nun der glückliche Umstand ergeben, daß derjenige, gegen den er sich zu wehren berechtigt ist, sein Feind ist, dem er mit Vergnügen heimzahlt. In diesem Fall wäre Notwehr also auf der Ebene der Handlung legitim, sittlich richtig, auf der Ebene der Motivation, der Gesinnung aber verwerflich, sittlich schlecht.

2. Auch wo man bei der Erörterung des Themas „Gewalt“ Fragen des sittlich richtigen Handelns, Probleme normativer Ethik anspricht, kann man das Problem der Deontologie dadurch umgehen, daß „Gewalt“ von vornherein eine sittlich falsche Handlungsweise bezeichnet. So wird etwa erklärt, Gewaltlosigkeit sei kein Zweck, sondern ein Mittel; als „gewaltlose“ Mittel hätten zu gelten „gerechte, friedliche Mittel . . ., die mit dem brüderlichen Leben in Einklang stehen“<sup>39</sup>. Wo man das Wort ‚gewaltlos‘ in dieser Bedeutung verwendet, ist ‚Gewalt‘ ein sittliches Wertungswort wie ‚Mord‘, ‚Lüge‘, ‚Diebstahl‘ oder ‚Ehebruch‘; in diesen Wörtern ist jeweils eine bereits als sittlich falsch erkannte Handlungsweise angesprochen. Während aber bei den zum Vergleich angeführten Wertungswörtern ziemlich klar ist, welche Handlung jeweils bewertet wird (Tötung, Falschaussage, Entwendung fremden Eigentums, außerehelicher Geschlechtsverkehr), ist das im Fall von ‚Gewalt‘ äußerst schwierig. Da, wie schon angedeutet, im Deutschen eine Unterscheidung wie zwischen ‚force‘ und ‚violence‘ sprachlich wohl nicht möglich ist, da kein entsprechendes Wortpaar zur Verfügung steht, wird man sich über einen rein deskriptiven Begriff von ‚Gewalt‘ einigen müssen, bei dem die Bewertung der so bezeichneten Handlungsweise offenbleibt. Nur dann erkennt man auch die Notwendigkeit einer Begründung dieser Bewertung und der Vergewisserung über deren deontologischen oder teleologischen Charakter.

3. Man kann deontologische Normen entschärfen und das mit ihnen gegebene Problem verdecken, indem man sie nicht als unbedingt

<sup>37</sup> So etwa bei *Büchele* (Anm. 1) 635: „Die Grundentscheidung zur Gewaltfreiheit steht unter keiner Bedingung (‚wenn – dann‘), sondern sie ist unbedingt: sie ist geleitet vom End- und Höchstziel des ‚Um-Deinetwillen‘, denn die Liebe liebt den andern um seiner selbst willen.“

<sup>38</sup> Vgl. dazu *Schüller* (Anm. 26) 174f.

<sup>39</sup> *J.-M. Muller*, *Gewaltlos*. Ein Appell, Luzern/München 1971, 15.

oder unmittelbar aktuell verpflichtend ansieht. Gewaltlosigkeit gilt dann als eine Art Zielgebot oder als ideale Forderung<sup>40</sup>: nicht hic et nunc ist ein bedingungsloser Gewaltverzicht gefordert, vielmehr erscheint die Mahnung Jesu als Satzung einer christlichen „Kontrastgesellschaft“, einer Gesellschaft ohne „Gewalt“. Es käme also darauf an, Verhältnisse zu schaffen, in denen der Forderung Jesu Genüge getan werden kann, eine Gesellschaft, in der man absolute Gewaltlosigkeit realisieren könnte, ohne mit dem Liebesgebot in Konflikt zu geraten, ohne daß also jemand darunter leiden müßte. Vermutlich ist man dabei mit Martin Luther der Meinung<sup>41</sup>: „Wenn alle Welt aus rechten Christen, d. h. aus wahrhaft Gläubigen bestünde, so wäre kein Fürst, König oder Herr, kein Schwert und kein Recht nötig oder von Nutzen . . . Wo lauter Unrechtleiden und lauter Rechttun ist, da ist kein Zank, Hader, Gericht, Richter, Strafe, Recht oder Schwert notwendig.“ Alle diese Formen von ‚Gewalt‘ wären zwar als solche prima facie sittlich falsch, in der gegenwärtigen Welt wären sie aber wegen der Realität der Sünde aktuell sittlich erlaubt; damit wäre wiederum praktisch das Problem der Deontologie beseitigt. Man kann allerdings bezweifeln, ob eine Gesellschaft von wahren Christen tatsächlich ohne Herrschaft, Gewalt und Zwang auskommt. Nicht erst der Mangel an Liebe unter den Menschen macht u. U. Gewaltanwendung notwendig; auch wo eine Gemeinschaft von selbstlosen Menschen in wichtigen ihr gemeinsames Wohl betreffenden Fragen verschiedener Meinung wäre (vgl. Kernenergie, Startbahn West), kann eine Gruppe Gewaltanwendung zur Verhinderung schlimmeren Übels für notwendig halten. Die Frage nach Anwendung von Gewalt und Zwang ergibt sich also mindestens ebenso aus der Tatsache, daß die Einsicht der Menschen, und damit die Möglichkeit, in wichtigen Fragen Übereinstimmung zu erzielen, begrenzt ist. Da man nicht alle gemeinsamen Probleme bis zur Erreichung eines Konsenses ausdiskutieren kann, muß jede Gemeinschaft Methoden entwickeln, bei bestehenden Meinungsverschiedenheiten zu einem Entschluß zu kommen; und damit ist eine Form von Herrschaft installiert<sup>42</sup>. Wo man eine Welt ohne Zwang will, müßten also die Menschen nicht nur allesamt von sittlicher Güte geleitet, sie müßten auch mit vollkommener Einsicht begabt sein. Die letztere Gabe aber kann der Mensch auch durch noch so große Anstrengungen nicht erwerben; insofern wird man wohl auch nicht behaupten können, Jesus Mahnungen zielten auf die Schaffung einer Gesellschaft, die eine solche Fähigkeit voraussetzt.

<sup>40</sup> Vgl. *Wolbert* (Anm. 1) 208–211; ausführlich *H.-J. Wilting*, *Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem*, Düsseldorf 1975.

<sup>41</sup> *M. Luther*, *Von weltlicher Obrigkeit* (zitiert nach der *Siebenstern-Ausgabe der Calwer Luther-Ausgabe*, Gütersloh 1987, 19).

<sup>42</sup> Vgl. dazu *O. Höffe*, *Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft?*, in: *ders.*, *Ethik und Politik*, Frankfurt 1979.

Die Überlegungen zum Problem eines deontologischen Gewaltverzichts nötigen m. E. zu folgenden Konsequenzen bezüglich der Deutung der 5. Antithese: 1. Da das Liebesgebot in der sittlichen Verkündigung Jesu grundlegend ist, müßte das deontologische Verständnis einer Weisung Jesu, das einen Widerspruch zum Liebesgebot bedeuten würde, eigens und ausdrücklich begründet werden. Man darf nicht unreflektiert von einem solchen Verständnis ausgehen. Wer sich ein solches Verständnis zu eigen macht, hätte die Beweislast zu tragen<sup>43</sup>. 2. Vordringlich wäre allerdings zu klären, ob in der 5. Antithese überhaupt eine Überlegung normativer Ethik vorgetragen wird, oder ob hier nur eine mögliche Konsequenz des Liebesgebotes illustriert wird. M. a. W.: es wäre zu klären, an welchen Hörer sich die Bergpredigt wendet, an denjenigen, der das Gute nur mit halbem Herzen tut, an denjenigen also, der vielleicht mit den Händen das Gute tut (Almosengeben), aber nicht mit dem Herzen (vgl. die 1., 2. und 6. Antithese), oder aber an den, der im Herzen zur Liebe entschlossen ist, aber nicht weiß, welche Taten der Liebe konkret gefordert sind. Nur im letzteren Fall ergäbe sich das Problem einer deontologischen oder teleologischen Interpretation. 3. Expliziert man die 5. Antithese als Forderung „absoluten Gewaltverzichts“, wäre zu klären, was man unter Gewalt versteht. Im folgenden Abschnitt soll deswegen untersucht werden, was man im Rahmen der Interpretation der 5. Antithese sinnvoll unter ‚Gewalt‘ und ‚Gewaltlosigkeit‘ verstehen könnte.

#### IV. Zur Definition von ‚Gewalt‘ und ‚Gewaltlosigkeit‘

Zunächst sei eine Definition angeführt, die dem üblichen Sprachgebrauch wohl weithin gerecht wird. W. Vossenkuhl definiert<sup>44</sup>: „Gewalt ist ein Handeln, das menschliches Leben unmittelbar verletzt, bedroht oder mittelbar gefährdet. Die potentielle oder aktuelle Überlegenheit der Gewaltmittel wird zur Durchsetzung bestimmter Zwecke

<sup>43</sup> Im Rahmen der Bergpredigt stellt sich das Problem der Deontologie ernsthaft nur bei der Deutung der 3., 4. und 5. Antithese. Im Fall der 3. Antithese (Ehescheidung) geht nun allerdings die kirchliche Tradition von einem deontologischen Verständnis aus; insofern eine solche Deutung zunächst einmal verbindlich ist, läge hier die Beweislast bei dem, der die deontologische Deutung bestreitet. Im Fall der 4. Antithese (Schwurverbot) vertreten nur wenige Christen ein deontologisches Verständnis, obwohl durch die Verweigerung jeden Eides kaum negative Folgen für die Mitmenschen sich ergeben. Hier wäre ‚Radikalität‘ gefahrlos zu praktizieren; aber gerade deswegen wirkte sie vermutlich auch nicht besonders heroisch. Bezüglich der 4. Antithese haben wir vermutlich den Eindruck, den Sinn dieser Weisung noch nicht recht verstanden zu haben. Was ist daran so schlimm, Gott zum Zeugen dafür anzurufen, daß man die Wahrheit sagt. Das tut im AT Ijob, im NT Paulus wiederholt (Röm 1,9; 9,1; 2 Kor 1,23; Phil 1,8).

<sup>44</sup> W. Vossenkuhl, „Gewalt“, in: O. Höffe (Hg.), Lexikon der Ethik, München 1977, 81–83, hier 81.

in vorbedachter und vorsätzlicher Weise eingesetzt. Diese Gewalt hebt bestehende Rechtsverhältnisse auf.“ Drei Gesichtspunkte scheinen mir in dieser Definition wichtig für die Charakterisierung von ‚Gewalt‘: (1) Die Verletzung oder Bedrohung der physischen Integrität des Menschen. (2) Der Versuch, damit eigene Absichten durchzusetzen und Widerstand auszuschalten. (3) Die fehlende rechtliche Legitimation (ein Kriterium, das nicht auf die sogenannte öffentliche Gewalt zutrifft).

Dieser Definition sei zum Vergleich eine andere gegenübergestellt; unter ‚Gewalt‘ versteht V. Zsifkovits<sup>45</sup>: „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, und zwar bei Verzicht auf jede aktive Mitwirkung des Gegners und unter Anwendung von Zwang“. Zsifkovits scheint damit ‚Gewalt‘ nicht auf physische Gewalt zu beschränken; er spricht ausdrücklich vom „physischen und psychischen Zugriff“<sup>46</sup> gegen die Person. Zunächst steht es nun jedem frei, zu definieren, wie er es für richtig hält, wenn nur seine Definition selbst klar und verständlich ist. Wo die Definition Grundlage für eine sittliche Beurteilung sein soll, ist es freilich angebracht, die Elemente einer Handlungsweise in der Definition herauszustellen, die für ein sittliches Urteil relevant sind, die, moralisch gesehen, einen Unterschied ausmachen. So legt die Definition von W. Vossenkuhl nahe, die ethische Problematik liege vor allem in der physischen Schädigung oder Bedrohung, bei V. Zsifkovits scheint eher das Zwangsmoment problematisch zu sein. Tatsächlich gibt es ja neben der physischen Schädigung oder Bedrohung noch andere Mittel, jemanden zu etwas zu zwingen. Man kann durch Streik die wirtschaftliche Existenz eines Unternehmers, durch Aufdeckung der Fehler eines Mitmenschen dessen Reputation oder gar seine berufliche Stellung gefährden. Gibt es aber einen Grund, unter ‚Gewalt‘ nur den Zwang mittels eines physischen Übels zu verstehen. W. Vossenkuhl gibt dazu selbst einen Hinweis<sup>47</sup>: „Handlungen unter Zwang können aus eigener Entscheidung oder durch Überzeugung freiwillig sein. Erst wenn die Willensfreiheit des einzelnen behindert oder aufgehoben ist, wird Zwang zur Gewalt.“ Hier ist in der Tat ein wichtiger Gesichtspunkt angedeutet: durch Verletzung, Tötung, Fesselung, Verhaftung wird ein Mensch daran gehindert, bestimmte Vorhaben in die Tat umzusetzen; er ist in einer *Handlungsfreiheit* eingeschränkt (das dürfte Vossenkuhl mit ‚Willensfreiheit‘ meinen). (Allerdings gilt das erst, wo ein entsprechendes Übel tatsächlich zugefügt, nicht schon da, wo es angedroht wird; insofern müßte Vossen-

<sup>45</sup> V. Zsifkovits, „Gewalt“, in: A. Klose/W. Mantl/V. Zsifkovits (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck/Graz 1980, 955–960, hier 956.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Vossenkuhl, 82.

kuhl eigentlich die Bedrohung oder Gefährdung menschlichen Lebens aus der Definition von ‚Gewalt‘ herausnehmen).

In traditionellen moraltheologischen und -philosophischen Handbüchern wird denn auch das Problem Gewalt (*vis*, *violentia*) unter dem Thema „de hostibus voluntarii“ oder „Die Hindernisse der Freiwilligkeit“ behandelt<sup>48</sup>. Schon Aristoteles<sup>49</sup> betont, wo das bewegende Prinzip einer Handlung *von außen* her eingreife, handle der Mensch nicht freiwillig. Das sei das Kennzeichen der Gewalt ( $\beta\acute{\iota}\alpha$ ), daß die handelnde oder leidende Person in keiner Weise mitwirke. Wo dagegen jemand aus Furcht handle, d. h. aus Sorge um noch größeres Unheil, handle er nicht in striktem Sinne unfreiwillig. Der Unterschied zwischen so verstandener Gewalt und anderen Formen von Zwang scheint vor allem für den relevant zu sein, dem solches widerfährt, für das Opfer von ‚Gewalt‘. Für die aus der Gewalt im physischen Sinne resultierende Handlung oder Unterlassung ist er nicht moralisch verantwortlich, da die Freiwilligkeit nicht gegeben ist. Für den, der ein Vorhaben gegen den Widerstand anderer durchführen will, für den also, der ‚Gewalt‘ anwendet, dürfte aber dieser Unterschied nicht in derselben Weise relevant sein. Zweifellos ist der Eingriff in die Handlungsfreiheit mittels physischer Schädigung oder Einschränkung der Bewegungsfreiheit schwerwiegender als die bloße Androhung eines Übels, das Erzeugen von Furcht, weil er eine fundamentale, möglicherweise bleibende Schädigung bedeutet<sup>50</sup>; die Kernfrage normativer Ethik scheint in diesem Fall aber doch zu sein, ob, und wenn ja, wann ich einem andern Menschen ein Übel zufügen oder androhen darf, um mein Vorhaben gegen seinen Willen durchzusetzen. Das gilt gerade auch, wo es um das rechte Verständnis der 5. Antithese geht. Versteht man sie als Forderung absoluter Gewaltlosigkeit, ist zunächst nicht einzusehen, weshalb solch eine Forderung auf physische Gewalt zu beschränken wäre<sup>51</sup>, warum die Mahnung, dem Bösen nicht zu widerstehen (Mt 5,39), nur für physischen Wi-

<sup>48</sup> Vgl. etwa *F. A. Göpfert*, *Moraltheologie I*, Paderborn 1897, 116f.; *D. M. Prümmer*, *Manuale theologiae moralis I*, Freiburg 1923, 47f.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik III*, 1 (= 1109b 30–1110b 16); Vgl. auch *Th. Hobbes*, *Leviathan*, Kap. 21.

<sup>50</sup> *Vossenkuhl* 82, scheint in diesem Sinn zwischen ‚Gewalt‘ und ‚Zwang‘ zu unterscheiden: „Erst wenn die Willensfreiheit des einzelnen behindert oder aufgehoben ist, wird Zwang zur Gewalt.“ Anders ist die Terminologie von *V. Cathrein* (*Moralphilosophie I*, Leipzig 1924, 102): „Unter *Zwang* verstehen wir die jemand von außen angetane physische Gewalt.“

<sup>51</sup> Der Wortlaut der 5. Antithese legt eine solche Beschränkung höchstens am Anfang nahe („Wenn dich jemand auf die rechte Backe schlägt. . . Mt 5,38). In anderem Kontext kann es durchaus sinnvoll sein, mit ‚Gewalt‘ physische Gewalt zu bezeichnen. Spricht man etwa vom ‚Gewaltmonopol‘ des Staates, weist man darauf hin, nur der Staat dürfe legitimerweise die Handlungs- und Bewegungsfreiheit eines Bürgers oder dessen Eigentum antasten. Strafe gibt es auch innerhalb der Kirche, sie wäre aber in diesem Sinn keine ‚Gewalt‘.

derstand gelten soll. Die Forderung, selbst auf den einem rechtlich zustehenden Mantel zu verzichten (Mt 5,40), bedeutet sogar einen Verzicht auf die Geltendmachung eines Rechtsanspruchs. E. Schweizer spricht in seinem Kommentar dann auch vom „Verzicht auf jeden Widerstand“<sup>52</sup>. Was das etwa in der Praxis bedeutet, hat Max Weber deutlich herausgestellt: „Wer nach der Ethik des Evangeliums handeln will, der enthalte sich der Streiks – denn sie sind: Zwang – und gehe in die gelben Gewerkschaften. Er rede aber vor allen Dingen nicht von ‚Revolution‘. Denn jene Ethik will doch wohl nicht lehren: daß gerade der Bürgerkrieg der einzig legitime Krieg sei.“<sup>53</sup>

Vermutlich wird heute kaum jemand die Meinung vertreten, Streik und Wahrnehmung von Rechten seien durch die 5. Antithese prinzipiell verboten. Streik gilt als eine Form gewaltlosen Handelns; wo man sein Recht einklagen kann, braucht man nicht selbst Gewalt anzuwenden<sup>54</sup>. Die Forderung nach Gewaltlosigkeit als Verzicht auf physische Gewalt zu interpretieren, erscheint somit vernünftig, um der Liebe willen geradezu unabdingbar. Wo man in der 5. Antithese eine Forderung nach unbedingter Gewaltlosigkeit sieht, bedeutet die Reduktion dieser Forderung auf physische Gewalt allerdings eine restriktive Auslegung einer deontologischen Norm. Gewalt (im Fall anderer deontologischer Normen: Wiederverheiratung, Eid, Falschaussage, Tötung) gilt als eine in sich sittlich illegitime Handlungsweise. Die Konsequenzen der Befolgung einer solchen Norm hängen dann sehr davon ab, was konkret unter Gewalt (Ehe, Falschaussage, Tötung) zu verstehen ist. Wie aus einem deontologischen Tötungsverbot das Sterbenlassen, die Tötung eines Schuldigen und die indirekte Tötung herausgenommen werden, so bestimmte Formen von Zwang aus dem Verbot von Gewaltanwendung. Diejenigen, die die 5. Antithese so interpretieren, geben sich über diese restriktive Auslegung meist nicht Rechenschaft, obwohl sie sich etwa durch Max Weber darauf hinweisen lassen könnten. Da sie aber den deontologischen Charak-

<sup>52</sup> E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1973, 79.

<sup>53</sup> Weber, (Anm. 28) 539. Wem es wie G. Sorel um eine Apologie der Gewalt geht, der wird den Streik als Form von Gewalt interpretieren. Sorel schreibt (Über die Gewalt, Frankfurt 1969, 339): „In den Streiks bekräftigt das Proletariat sein Dasein. Ich kann mich nicht dazu verstehen, die Streiks als etwas ähnliches anzusehen, wie einen zeitweiligen Abbruch der Handelsbeziehungen zwischen einem Krämer und dessen Backpflaumenlieferanten aus Anlaß einer Preisdifferenz. Der Streik ist eine Erscheinung des *Krieges*; und wer sagt, das (!) die Gewalt ein Zwischenfall sei, der bestimmt sei, aus den Streiks zu verschwinden, macht sich mithin einer schweren Lüge schuldig.“ Wer dagegen für Gewaltlosigkeit plädiert, wird Streik als Form gewaltlosen Handelns hinstellen.

<sup>54</sup> Der frühere amerikanische UNO-Botschafter Andrew Young wurde in einem Fernsehinterview gefragt, warum er als Jünger M. Luther Kings nicht auch seinen afrikanischen Freunden Gewaltlosigkeit empfehle. Er wies in der Antwort darauf hin, die Schwarzen in den USA hätten anders als die in Rhodesien und Südafrika für ihre Rechte vor Gericht kämpfen können.

ter ihrer Auslegung der 5. Antithese nicht als solchen reflektiert haben, bleibt ihnen auch das Phänomen der restriktiven Auslegung verborgen. Ganz allgemein schenken Deontologen dem Phänomen der restriktiven Auslegung wenig Beachtung, vermutlich weil deontologische Normen auf sie den Eindruck von Radikalität, von sittlichem Ernst machen, ein Eindruck, der durch die Wahrnehmung der restriktiven Interpretation abgeschwächt wird<sup>55</sup>.

Wo man sich mit der ethischen Problematik der Gewaltanwendung befaßt, dürfte es demnach angebracht sein, zunächst der Definition von V. Zsifkovits zu folgen, die Anwendung von physischer Gewalt somit als einen Sonderfall dieses allgemeineren Problems zu sehen. Allerdings wäre zu überlegen, ob man die Bestimmung „unter Anwendung von Zwang“ nicht lieber ändern sollte. Unter ‚Gewalt‘ sei also hier verstanden „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, wobei man auf jede aktive Mitwirkung des *andern* verzichtet und *ihm ein Übel androht oder zufügt*.“ Diese Änderung scheint mir aus folgenden drei Gründen angebracht: 1. Ein Phänomen wie Hypnose wird man vermutlich nicht als Gewalt bezeichnen; daß der Mensch in diesem Zustand seiner selbst nicht mächtig ist, beruht nicht auf einem zugefügten Übel.<sup>56</sup> 2. Gerade die öffentliche Gewalt kann den eigenen Willen gegen Widerstreben durchsetzen. Normalerweise sind die Bürger eines Staates damit einverstanden, daß die Autorität des Staates mit dieser Gewalt ausgestattet ist. Sie sind im allgemeinen (wenn auch nicht in jedem einzelnen Fall) damit einverstanden, daß von dieser Gewalt gegenüber Gesetzesübertretungen Gebrauch gemacht wird. Je mehr aber die Bürger mit dem in ihrem Gemeinwesen gültigen System von Sanktionen einverstanden sind, desto weniger werden sie selbst von diesen Sanktionen betroffen sein, desto mehr verliert das System seinen Zwangscharakter. Die öffentliche Gewalt ist dann am wirksamsten, wenn sie nicht in Aktion zu treten, nicht zu zwingen braucht. Wo man in der Definition nicht von Zwang, sondern von Androhung bzw. Zufügung eines Übels, nicht vom Gegner, sondern schlicht vom *andern* redet, ist auch das, was man öffentliche Gewalt nennt, durch die Definition miterfaßt, man braucht also nicht

<sup>55</sup> Vgl. dazu Schüller (Anm. 26) 177–199.

<sup>56</sup> Vgl. den sehr ausgedehnten Gewaltbegriff bei R. Spaemann, *Moral und Gewalt*, in: M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, Freiburg 1972, 215–241. Spaemann versteht unter ‚Gewalt‘ „eine bestimmte Art der Einwirkung von Menschen auf Menschen mit dem Ziel, bei diesen bestimmte Handlungen oder Unterlassungen zu bewirken“ (216); er nennt dann drei Arten solcher Einwirkung: physische Einwirkung, rhetorische Rede, gesellschaftliche Macht. Anders, aber auch sehr weit definiert *Galtung* (Anm. 3) 9: „Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung.“

zweierlei Gewalt zu unterscheiden. 3. Bei der Anwendung von Zwang dürfte ethisch äußerst relevant die Frage sein, ob der, der zwingen will, dem Widerstrebenden ein Übel zufügt oder sich selbst. Die oben genannte modifizierte Definition von ‚Gewalt‘ würde nur das erstere beinhalten.

Damit wäre auch ein Kriterium für eine mögliche (rein deskriptive) Unterscheidung zwischen ‚Gewalt‘ und ‚Gewaltlosigkeit‘ gewonnen. ‚Gewaltlosigkeit‘ wäre dann nicht die rein passive Hinnahme eines Übels, sondern eine Art Zwang, eine Form von Widerstand<sup>57</sup>. Durch diesen Widerstand wird ein anderer dazu gezwungen, bei der Durchführung seines Vorhabens mehr Übel, mehr Schaden anzurichten, als er eigentlich vorgesehen hat oder als er glaubt verantworten zu können<sup>58</sup>. Eine solche Handlungsweise dürfte auch in der 5. Antithese angesprochen sein: der Angegriffene soll den entehrenden Schlag (mit dem Handrücken) auf die rechte Wange nicht einfach hinnehmen, sondern dem Angreifer auch noch die andere hinhalten. Das Böse wird nicht einfach hingenommen, eine bestimmte Reaktion darauf ist gefordert. Aber was ist der Sinn dieser Forderung? Warum wird dem Christen ein solches Verhalten zugemutet? Ist anzunehmen, Jesus halte Gewaltlosigkeit in diesem Sinne wenigstens *prima facie* für sittlich richtig?

#### V. Gewaltlosigkeit mit Berufung auf die Bergpredigt

Zur Beantwortung der Frage, ob gewaltloses Handeln im allgemeinen das sittlich richtige Verhalten, die „christliche Alternative“ sei, müßte man sich über den Grund einer solchen Forderung vergewissern. Im Rahmen der 5. Antithese selbst findet sich keine explizite Begründung der einzelnen Weisungen; insofern liegt hier zweifellos paränetische Rede vor; dennoch muß es einen impliziten Grund für diese Weisungen geben. Wie angedeutet, darf man nicht als Begründung anführen, man dürfe eben auf Böses nicht mit Bösem, auf Haß nicht mit Haß, auf Feindschaft nicht mit Feindschaft antworten. Diese Forderung ist Inhalt der 6. Antithese; sie ergibt sich aus dem Wesen von Moralität, aus der Forderung, den anderen *um seiner selbst willen* zu lieben. Auf Sünde mit Sünde zu antworten aber ist etwas anderes, als durch Zufügung eines Übels weitere zu verhindern; letzteres kann durchaus eine Tat der Liebe sein. Aber wieso kann es eine Forderung

<sup>57</sup> So verstandene Gewaltlosigkeit wäre etwas anderes als passiver Widerstand; durch Unterlassungen dieser Art (Streik, Boykott) will ich in erster Linie den Gegner schädigen. Gewaltlosigkeit, wie sie oben definiert ist, würde demgegenüber bewußt den Schaden für den Handelnden selbst intendieren bzw. in Kauf nehmen.

<sup>58</sup> So stellt sich etwa in *Beethovens* „Fidelio“ die Titelfigur, deren wahre Identität bis dahin nicht bekannt ist, vor ihren Mann, der ermordet werden soll, mit dem Ruf „Töf' erst sein Weib!“

der Liebe sein, gewaltlosem Handeln den Vorzug zu geben? Läßt sich auf Grund einer teleologischen Überlegung Gewaltlosigkeit als das prima facie Gebotene ausmachen? Wenn ein solches Gebot zu Recht bestünde, wäre Gewaltlosigkeit nicht einfach Sache meines eigenen heroischen Entschlusses; die Mitmenschen bzw. Mitchristen könnten sogar von mir erwarten, daß ich Übel auch da ertrage, wo ich meine, daß mir Unrecht getan wird. Natürlich bedeutet meine Bereitschaft, auf meinem Recht nicht zu bestehen, keinen Freibrief für andere, mir Unrecht zu tun. Aber wo andere der Meinung wären, es würde vielen zum Segen gereichen, wenn ich ein bestimmtes Übel auf mich nähme, könnten sie diese Bereitschaft einfordern.

Für den politischen Bereich können einem die Konsequenzen solcher Gewaltlosigkeit an einem Prozeß aus der Stalin-Ära deutlich werden, über den A. Solschenizyn in seinem „Archipel GULAG“ berichtet<sup>59</sup>. M. P. Jakubowitsch, früherer Menschewik, wird verdächtigt, Mitglied eines angeblich existierenden „Menschewistischen Unionsbüros“ zu sein, und deshalb wegen konterrevolutionärer Umtriebe angeklagt. Der Ankläger Krylenko, der ihn persönlich gut kennt und weiß, daß er inzwischen treuer Bolschewik ist, sagt ihm:

„Michail Petrowitsch, lassen Sie es mich geradeheraus sagen: In meinen Augen sind Sie ein Kommunist . . . *Ich zweifle nicht an Ihrer Unschuld. Doch es ist unser beider Parteid Pflicht, diesen Prozeß durchzuführen . . .* Ich bitte Sie, der Untersuchung in jeder Weise zu helfen, entgegenzukommen. Und wenn es bei Gericht unvorhergesehene Komplikationen geben sollte, werde ich den Vorsitzenden bitten, Ihnen das Wort zu erteilen.“

Solschenizyn berichtet weiter: „Und Jakubowitsch versprach es. Versprach es im Bewußtsein einer zu erfüllenden Pflicht“. Und obwohl er zu allem bereit war, wurde er in der Untersuchungshaft so behandelt, als wäre er es nicht. Die mögliche Konsequenz einer großherzig praktizierten Gewaltlosigkeit könnte also heißen: Terror im Namen der Moral.

Zur Vermeidung dieser Konsequenz müßte man genauer umschreiben, wann es von einem teleologischen Standpunkt aus sinnvoll wäre, Gewaltlosigkeit nach den Weisungen der 5. Antithese zu praktizieren. Abgesehen davon, daß sie vielfach das kleinere Übel bedeutet (auch ein Übel, das ich mir zufügen lasse, ist schließlich zu rechtfertigen), hat sie folgende positive Bedeutung: 1. Indem ich ein mir zugefügtes Unrecht nicht vergelte, ja dem Gegner meine Bereitschaft andeute, noch mehr Übel in Kauf zu nehmen, ergeht an den anderen ein Appell, von seiner Feindschaft, seiner Bosheit umzukehren, ich sammle – biblisch gesprochen – feurige Kohlen auf sein Haupt (Röm 12,20).

<sup>59</sup> A. Solschenizyn, *Der Archipel GULAG*, 1. Teil 10. Kapitel (zitiert nach der rororo-Ausgabe, Reinbek 1978, 372). – Auf diese Stelle wurde ich aufmerksam durch I. Primorac, *Utilitarianism and Self-Sacrifice of the Innocent: Analysis* 38 (1978) 194–199, hier 196. Primorac benutzt dies Beispiel als Argument gegen eine teleologische Straftheorie (Strafe als Abschreckung); darin kann ich ihm nicht folgen.

Gewaltloses Handeln ist somit Mahnung zur Umkehr, ein Stück existentieller Paränese. In der 5. Antithese scheint diese Situation vorausgesetzt: der andere handelt aus Bosheit, ist im Unrecht und weiß darum. Der entehrende Schlag (mit dem Handrücken) auf die rechte Wange ist ein Zeichen bösen Willens. Indem ich nicht meinerseits ein Übel zufüge, gebe ich ein Zeichen von Wohlwollen, von Selbstlosigkeit. Dieses Zeichen kann selbst da sinnvoll sein, wo der andere auf das Zeichen der Liebe nicht reagiert. Die von Jesus geforderte Reaktion der Liebe trägt als Ausdruckshandlung, als Verleiblichung einer inneren Einstellung der Solidarität auch mit dem Übeltäter ihren Sinn in sich selbst. Dennoch wird eine solche Ausdruckshandlung da eher zu vollziehen sein, wo sie von dem Übeltäter oder von andern Menschen verstanden wird<sup>60</sup>. 2. Derjenige, der mir Unrecht tut, kann aber nun seinerseits überzeugt sein, er sei im Recht. Diese Möglichkeit scheint in der 5. Antithese nicht angesprochen zu sein.

Dennoch wäre zu fragen, ob im letzteren Fall gewaltloses Vorgehen sinnvoll sein kann. Dafür ein Beispiel: Ein Moslem bekehrt sich zum Christentum. Ein Verwandter sucht ihn auf, um ihn zu töten. Der Bedrohte wehrt sich nicht, er ist bereit zu sterben; sein Verwandter aber, der auf Gegenwehr gefaßt war, bringt es nicht fertig, ihn zu töten. Was ist hier geschehen? Man könnte zunächst meinen, hier sei die schon genannte Angriffshemmung gegen einen Wehrlosen wirksam geworden. Aber noch ein anderer Faktor dürfte zu beachten sein. Warum will denn der Moslem seinen vom Islam abgefallenen Verwandten töten? Er sieht dessen Handeln als Verrat an und setzt damit voraus, der andere sei aus eigensüchtigen, aus opportunistischen Gründen Christ geworden. Er kann sich vermutlich nicht vorstellen, daß jemand aus lauterer Gründen vom wahren Glauben abfällt<sup>61</sup>. Dadurch aber, daß der Bedrohte bereit ist, für seine Entscheidung den Tod hinzunehmen, zeigt er, daß er aus selbstlosen Motiven, aus Gewissensgründen Christ geworden ist. Den Tod aber hätte er nur verdient, wenn er aus unlauteren Motiven vom Islam abgefallen wäre<sup>62</sup>.

Wo jemand in seinem Handeln von der Überzeugung seiner Umwelt, seines Vorgesetzten, seiner Angehörigen abweicht, wenn er et-

<sup>60</sup> Wo solche Ausdruckshandlung nicht verstanden wird, kann sie ein Zeichen äußerster Solidarität mit dem Sünder sein, auf dessen Bekehrung man vergeblich gehofft hat. *N. Kazantzakis* hat das an der Figur des Hirten Manolios in seinem Roman „Griechische Passion“ (ὁ Χριστὸς ξανασταυρώνεται) eindrucksvoll literarisch deutlich gemacht.

<sup>61</sup> Vgl. *A. Khoury*, Toleranz im Islam, München/Mainz 1980, 110–115. Vgl. ähnlich *Thomas v. Aquin*: „accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptatam est necessitatis“ (S. Th. IIa IIae, qu. 10, art. 8 ad 3).

<sup>62</sup> Hier sei einmal vorausgesetzt, daß der Moslem im Sinn einer absoluten (deontologischen) Straftheorie (Strafe als Vergeltung) denkt.

wa die Konfession oder Religion wechselt, wenn er den Wehrdienst verweigert, sind die andern leicht geneigt, ihm unmoralische Motive zu unterstellen, Opportunismus, Feigheit, Drückebergerei usw. Dem, der so handelt, bleibt nur übrig, sich auf sein Gewissen zu berufen, zu beteuern, er habe aus lauterer Motiven so entschieden. Wo jemand bereit ist, für sein Handeln Nachteile oder sogar den Tod in Kauf zu nehmen, wo er sich nicht wehrt, unterstreicht er, daß die Berufung auf das Gewissen kein leeres Gerede ist. Gewaltloses Handeln kann somit eine non-verbale Form dieser Berufung auf das Gewissen sein.

Sofern man durch Gewaltlosigkeit nur seine lautere Gesinnung demonstrieren will, ist sie unproblematisch. Gewaltlosigkeit bedeutet aber auch moralischen Druck auf den Gegner; dieser Druck ist aber nur wirksam, wenn der Gegner ein halbwegs anständiger Mensch ist, Skrupel hat oder mindestens auf seinen guten Ruf bedacht sein muß<sup>63</sup>. Von dieser Kehrseite des moralischen Drucks her ist nun Gewaltlosigkeit nicht so unproblematisch, wie sie zunächst erscheint. Durch gewaltloses Vorgehen kann man einen andern in tiefe Gewissenskonflikte stürzen, gerade wenn dieser andere es subjektiv ehrlich meint. Man darf einen andern nicht leichthin vor die Alternative stellen: entweder du verzichtest auf die Durchführung deines Vorhabens oder du mußt mich töten. Gewaltlosigkeit ist aus sich noch nicht legitim, sie muß durch ein legitimes Ziel gerechtfertigt werden<sup>64</sup>. Über die Ziele und über die ethische Problematik gewaltlosen Handelns spricht sich die 5. Antithese nun zweifellos nicht aus. Es ist auch wohl nicht die Absicht dieser Mahnung Jesu, darüber zu orientieren, wann gewaltloses Handeln, wann Rechtsverzicht angebracht wäre. Aber worum geht es dann in der 5. Antithese? Offenbar doch darum, daß man die Alternative zur Gewaltanwendung, zum Bestehen auf seinem Recht in Betracht zieht. Wir sind als Menschen alle geneigt, auf unserm Recht zu bestehen und erlittenes Unrecht heimzuzahlen; nur so scheint die Welt in Ordnung zu sein. Die Mahnungen der 5. Antithese zeigen nun paradigmatisch, wie weit die Liebe zu gehen bereit sein muß<sup>65</sup>. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir auf unserm Recht bestehen, wird somit in Frage gestellt; insofern kann man durchaus von einer „christlichen Alternative“ reden. Man darf dabei aber nicht ver-

<sup>63</sup> Vgl. *A. Solchenizyns* Bemerkungen über die Wirksamkeit des Hungerstreiks, aaO. 427–434 (1. Teil 12. Kapitel).

<sup>64</sup> Auch die Berufung auf das Gewissen ist nur da angebracht, wo etwas auf dem Spiel steht, wo es um eine wichtige Sache geht. Diese Berufung hat heute für viele einen heroischen Anstrich. Wo aber viele von dieser Möglichkeit Gebrauch machen, wird das Zusammenleben nicht gerade leichter. Auseinandersetzungen, die aus moralischen Gründen ausgetragen werden, können, auch wenn sie gewaltlos verlaufen, das Zusammenleben der Menschen sehr beeinträchtigen.

<sup>65</sup> Vgl. zu dieser Deutung *H. J. Wiltig*, Ethisches Handeln – Handeln aus Glauben. Der Beitrag der Bergpredigt: Religionspädagogische Beiträge 8 (1981) 62–75, bes. 70–74.

gessen, daß es sich hier um Paränese handelt; d. h. um Mahnung zum Guten, zur Liebe, und um Illustration dessen, welche Taten diese Liebe fordern könnte. Wann solche Taten aktuell gefordert, sittlich richtig sind, bleibt offen; nur die Bereitschaft dazu ist immer von der Liebe gefordert. Ein Verständnis dieser Mahnungen als deontologische Norm würde dagegen in der Konsequenz – wie gezeigt – das Liebesgebot zum Teil außer Kraft setzen.

## VI. Die 5. Antithese und die Politik

Wie schon angedeutet, bemängelt man heute vielfach, man habe die Mahnungen der 5. Antithese, wenn überhaupt, nur im privaten Bereich ernst genommen, nicht für den Bereich der Politik<sup>66</sup>. Dieser Vorwurf wäre berechtigt, wenn man der Forderung Jesu von vornherein jede Gültigkeit für den politischen Bereich abspräche. Anders wäre die Sache, wenn es ernsthafte Gründe gäbe, mit der Anwendung der Weisungen der 5. Antithese auf den öffentlichen Bereich vorsichtig zu sein. Ob es solche Gründe gibt, sei abschließend noch kurz bedacht.

Wenn man, wie hier vorgeschlagen, unter Gewaltlosigkeit die Bereitschaft versteht, bei der Verhinderung der Vorhaben anderer selbst bestimmte Übel in Kauf zu nehmen, dann ist eine solche Haltung verhältnismäßig unproblematisch, solange man nur selbst der Leidtragende ist. Ein gewaltlos handelnder Politiker müßte dagegen auch sofort seinen Landsleuten ohne deren ausdrückliche Zustimmung Übel zumuten. Solche Gewaltlosigkeit wäre für einen Politiker besonders problematisch, wenn er die Forderung der Gewaltlosigkeit gesinnungsethisch (deontologisch) verstünde. Er würde aus seiner Überzeugung heraus sich in manchen Handlungen nicht vom Wohl seines Landes, vom Wohl der Völker bestimmen lassen, sondern nach dem Grundsatz handeln: „Fiat iustitia, pereat mundus“. Aus diesem Grunde meint Max Weber, als Privatmann, wenn man also nur selbst dafür zahlen müsse, dürfe man Gesinnungsethiker sein, nicht dagegen als Politiker: der Politiker sei für die Folgen seines Handelns verantwortlich<sup>67</sup>. Weniger problematisch scheint die Sache zu sein, wenn man die Gewaltlosigkeit teleologisch beurteilt. Wie gezeigt, kann man durchaus teleologische Gesichtspunkte für gewaltloses Handeln anführen. Gelten diese Gesichtspunkte nun auch für das Handeln des Politikers?

Auch bei teleologischer Beurteilung bleibt zu bedenken, daß es einen Unterschied ausmacht, ob jemand ein Übel freiwillig auf sich nimmt oder gezwungen. Ein Politiker müßte in jeder Güterabwägung

<sup>66</sup> Vgl. Anm. 5.

<sup>67</sup> Vgl. Weber (Anm. 28) 546f.

berücksichtigen: ein Übel, das er anderen ohne deren ausdrückliche Einwilligung zumutet, wiegt schwerer als ein Übel, das jemand aus freien Stücken auf sich nimmt. Gewaltlosigkeit, so wurde gesagt, kann als Appell zur Bekehrung oder als Beteuerung der eigenen Lauterkeit verstanden werden. Ist das im politischen Bereich möglich? Zunächst gilt: Kollektive, Nationen als ganze haben kein Gewissen. Träger der sittlichen Verantwortung ist immer der einzelne, auch wenn er diese Verantwortung trägt für andere. Ein Appell an viele ist zweifellos schwieriger als ein Appell an einen einzigen, zumal es bei einem Kollektiv noch schwerer auszumachen ist, ob es im Grunde von seinem Unrecht weiß oder sich im Recht glaubt.

Gewaltlosigkeit ist wesentlich als Ausdruckshandlung zu verstehen, als äußere Manifestation einer inneren Einstellung. Wieweit hat aber das Handeln einer Gruppe, einer Nation Ausdruckscharakter? Man stelle sich vor, die Bewohner der Insel Melos hätten gegenüber der Erpressung Athens auf Widerstand verzichtet. In der Schilderung des Thukydides<sup>68</sup> versuchen die Athener erst gar nicht, ihrem Handeln den Anschein von Rechtmäßigkeit zu geben. Kann man sich in dieser Situation gewaltloses Handeln als Appell zur Bekehrung vorstellen<sup>69</sup>? Das scheint schwer möglich. Ähnliche Probleme ergeben sich, wo man gewaltloses Handeln als existentiellen Verweis auf das eigene Gewissen herausstreicht, auf die lautere Absicht. Auf sein Gewissen kann eigentlich nur der einzelne unvertretbar verweisen.

Zur Prüfung der Frage des Ausdruckscharakters kollektiver Gewaltlosigkeit und auch der positiven Folgen solchen Handelns müßte eigentlich eine Art Phänomenologie gewaltlosen Handelns vorliegen; insofern kann diese Frage hier nicht sorgfältig geprüft werden. Es sei aber darauf hingewiesen, daß Gandhi offenbar in seinem Vorgehen eine Art Ausdruckshandlung gesehen hat; folgende Äußerung legt das nahe<sup>70</sup>:

„Ich weiß, daß ich bei meinem Unternehmen der Gewaltlosigkeit ein Risiko eingehe, das man ‚verrückt‘ nennen kann . . . Die Bekehrung einer Nation, die bewußt oder unbewußt eine andere Nation ausgeraubt hat . . . ist jedes Risiko wert. Ich verwende mit Absicht das Wort ‚Bekehrung‘. Mein Ehrgeiz ist nichts weniger, als das englische Volk durch Gewaltlosigkeit zu bekehren und es so dazu zu bringen, einzusehen, welches Unrecht es Indien angetan hat.“

Neben dem Appell zur Bekehrung ist bei Gandhi vielleicht noch ein anderes Motiv wirksam; er sagt<sup>71</sup>: „Wenn ich für das englische Volk die gleiche Liebe habe, wie für mein eigenes, dann wird das nicht lange verborgen bleiben.“ Dadurch, daß er den Engländern kein Übel

<sup>68</sup> *Thukydides*, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, V 84–116.

<sup>69</sup> In solchen Situationen kann u. U. gewaltsamer Widerstand, auch wenn er aussichtslos ist, mehr Eindruck machen; man denke etwa an den Aufstand der Juden im Warschauer Ghetto.

<sup>70</sup> *M. Gandhi*, Freiheit ohne Gewalt (Hg. v. K. Klostermeier), Köln 1968, 167f.

<sup>71</sup> Ebd. 168.

zufügt, bezeugt Gandhi ihnen sein Wohlwollen, schwört somit sichtbar jedem ethischen Partikularismus ab, der sich nur seinem eigenen Volk verpflichtet weiß. Wieweit Gandhis ‚gewaltloses‘ Vorgehen auch nach unserer Definition in jedem Fall so zu bezeichnen wäre, ist in diesem Zusammenhang nicht so wichtig. Entscheidender wäre die Frage, ob die Engländer die in Gandhis Vorgehen an sie gerichtete Botschaft auch so verstanden haben, oder ob sie schließlich eher vor moralischem und politischem Druck kapituliert haben. Wenn ja, würde sich hier auch die Problematik mancher Form ‚gewaltlosen‘ Handelns zeigen: Man nützt sozusagen die Anständigkeit seines Gegners aus. Gewaltlosigkeit ist – das darf man nicht vergessen – gegenüber der Gewalt nur das kleinere Übel.

Es ist also – zusammenfassend gesagt – nicht leicht, gewaltloses Handeln im Sinn der 5. Antithese im Rahmen politischen Handelns so zu praktizieren, daß der damit intendierte Sinn erreicht wird. Diese Feststellung, im Bereich politischen Handelns seien die Bedingungen für Gewaltlosigkeit schwieriger, bedeutet durchaus nicht, die prinzipielle Gültigkeit der Bergpredigt auch für diesen Bereich zu bestreiten. Zwar mahnt die Bergpredigt anhand verschiedener Beispiele zur sittlichen Gesinnung, deren Ausbildung Sache des einzelnen ist. Dennoch gibt es auch im Bereich der Politik Verhaltensweisen, die mit dieser Gesinnung unvereinbar sind. Die 6. Antithese gebietet, den Feind zu lieben, verbietet, einem andern bloß deswegen Böses zu tun, weil er mein Feind ist. Feindschaft ist kein Grund, einem andern die Liebe zu verweigern, die ich ihm um seiner selbst willen schulde. Was über den persönlichen Feind (ἐχθρός, inimicus) gesagt ist, gilt – mutatis mutandis – auch für den kollektiven (πολέμιος, hostis). Von der 6. Antithese her verbietet es sich auch in der Politik, Freund und Feind mit zweierlei Maß zu messen, dem Feind etwa bloß deswegen heimzuzahlen, weil er Feind ist, nur die Verbrechen der Besiegten zu verurteilen und nicht die der Sieger. Tatsächlich ist man dagegen in der Geschichte meist nach der Devise verfahren „Vae Victis“ (Wehe den Besiegten). Die Frage ist also nicht, ob sich aus der Bergpredigt überhaupt Konsequenzen für das politische Handeln ergeben; schon gar nicht gibt es eine doppelte Moral. Die Frage ist vielmehr, *welche* politischen Konsequenzen sich aus der Bergpredigt ergeben. Da die Mahnungen der Bergpredigt zum Genus Paränese gehören, läßt sich die Antwort auf diese Frage nicht durch bloße Exegese des Textes gewinnen; hier sind nüchterne Überlegungen normativer Ethik gefordert. Gerade die provozierenden Formulierungen der 5. Antithese geben uns den Anstoß, uns solchen Überlegungen zuzuwenden und manche Überzeugungen, die uns – zu Recht oder zu Unrecht – selbstverständlich sind, zu überprüfen.