

WERNER SCHÜSSLER

Macht — Existential menschlichen Seins

Vielfacher Machtmißbrauch in unserem Jahrhundert hat zu einem Mißtrauen jeglicher Macht gegenüber geführt. Der Autor problematisiert diese Haltung vom Grundsätzlichen her. Es geht ihm um die Frage nach der ontologischen anthropologischen Fundierung der Macht; mit Karl Rahner bezeichnet er Macht als ein Existential menschlichen Seins. Sie kann Größe und Tragik des Menschen ausmachen, kann zur Verwirklichung des Guten gebraucht werden oder zur Verstrickung in Schuld führen. Das Neue Testament eröffnet im Blick auf Jesus die Möglichkeit, freiwillig auf die Ausübung von Macht zu verzichten.* Der Autor ist Wiss. Assistent für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier und Privatdozent für Philosophie an der Universität Trier.

Vorbemerkung

„In unserer Generation wird viel über die Macht gesprochen, meist in abschätzigem Sinne. Denn unsere Generation hat den Mißbrauch der Macht kennengelernt. Es ist wie ein Schock über uns gekommen. Aber wenn man einen Schock erleidet, denkt man nicht nach. Man reagiert instinkthaft. Unser Nachdenken über die Macht ist sehr lückenhaft. Das Nein, das wir zur Macht zu sprechen geneigt sind, ist zu einfach. Es geht nicht aus Nachdenken hervor,

geschweige daß ihm eine richtige Beobachtung vor-aufging.“

Diese Worte des lutherischen Theologen Hans Asmussen in seiner Schrift „Über die Macht“¹ aus dem Jahre 1960 treffen auch heute noch ins Schwarze. Denn in unserer Zeit ist geradezu die „Privilegierung von Negativtypen“ zur Mode geworden.² Dabei wird aber allzu leicht vergessen, daß es auch „eine Machtausübung der Machtlosen“ gibt, welche nach Gehlen sogar „hochgefährlich“ ist.³ „Stets ist die Beantwortung der konkreten Frage gefordert“, schreibt Gehlen, „wer durch Kriegsächtung, Kriminalisierung des Krieges, programmatischen Pazifismus, metaphysischen Humanitarismus usw. denn de facto die Macht zugespielt bekommt. Der Verzicht auf Macht kann ein Mittel sein, eine andere durchzusetzen, die Predigt des Nichtwiderstehens eine unwiderstehliche Form der Machtausübung.“⁴ In diesem Sinne meint Gehlen, daß der Satz Christi: „Wer das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen“ der folgenden Ergänzung bedarf: „Auch der, der es niederlegen mußte.“⁵

* Dem Text dieses Beitrages liegt eine Gastvorlesung zugrunde, die der Vf. am 23. Mai 1990 an der Kath.-theol. Hochschule Linz gehalten hat. In leicht veränderter Form erschien er zuvor in französischer Übersetzung in der Zeitschrift *Laval théologique et philosophique* (Québec, CAN), 47,1 (février 1991) 23–37.

¹ Stuttgart 1960, 7.

² Vgl. A. Gehlen, Anthropologische und soziale Überlegungen zum Problem der Autorität, zitiert nach: *ders.*, Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. von K.-S. Rehberg, Frankfurt a. M. 1978, 486. Vgl. W. Weber/W. Heinen, Wirkformen und Ursprünge von Macht und Herrschaft, in: *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, hg. von W. Weber, Freiburg i. Br. 1974, 21–37, 22: „Macht ist heute weitgehend suspekt geworden.“ Vgl. R. Guardini, Die Macht, Würzburg 1965, 10. — Gibt es aber Mißbrauch der Macht, dann wird es auch einen rechten Gebrauch der Macht geben (vgl. H. Asmussen, a. a. O. [Anm. 1], 7; K. Graf Ballestrem, Politisches Handeln zwischen Macht und Moral, in: *Macht und Moral. Zur politischen Kultur unserer Gesellschaft*, hg. von H. Spatzenegger, Salzburg 1987, 33–46, 38).

³ A. Gehlen, a. a. O. (Anm. 2), 486.

⁴ A. Gehlen, Soziologie der Macht (1961), in: *ders.*, Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. von K.-S. Rehberg, Frankfurt a. M. 1978, 91–99, 98.

⁵ A. Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt a. M. 1970, 115. — Vgl. auch Gehlens Kommentar zu dem berühmten Bonmot von Lord Acton, „Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely“ (*J. Acton, Essays on freedom and power. Selected and with introd., by G.*

Diese schon fast nach einer „Apologie der Macht“⁶ klingenden Sätze Gehlens müssen natürlich auch noch einmal hinterfragt werden. Aber sie drücken doch etwas aus, dem wir uns nur sehr schwer entziehen können, die Einsicht nämlich, daß es in diesem Äon immer Macht gegeben hat und auch immer geben wird. Ob das aber für den Christen das letzte Wort ist, das wird sich im Laufe dieser Überlegungen zeigen.

Gerade unter Christen ist „eine Art grundsätzlicher Ablehnung des Gebrauchs oder der Anwendung von Macht im Sinn völliger und unbedingter Gewaltlosigkeit“ weit verbreitet.⁷ „Von Rechts wegen“, schreibt von Nell-Breuning, „sollte Macht für den Christen kein Problem sein, bekennen wir doch als gläubige Christen gleich zu Beginn des Apostolischen Glaubensbekenntnisses Gott als den Allmächtigen. Ist Allmacht, also der denkbar höchste Grad von Macht, ein Attribut Gottes, dann steht von vornherein unumstößlich fest, daß Macht nichts Fragwürdiges, sondern nur etwas schlechthin Gutes sein kann.“⁸ Das alles zeigt, daß es wohl kaum ein Wort

in unserer philosophisch-theologischen Begriffswelt gibt, das mehr Mißverständnis, Entstellungen und fragwürdigen Begriffsbestimmungen ausgesetzt ist als das Wort „Macht“. „Die Vielschichtigkeit der Erscheinungen, die Flüssigkeit der Begriffsbildungen und das hier seit alters hohe Gewicht ideologischer Voraussetzungen haben bisher keine Theorie zustandekommen lassen, die als maßgebend gelten könnte.“⁹ So ist es an der Zeit, den Versuch zu unternehmen, dieses Wort neu auszudeuten und die sinnentstellenden und irreführenden Vorstellungen auszuschalten. Diesen Versuch will ich an dieser Stelle wagen in dem Bewußtsein, daß es ein Versuch bleiben wird.¹⁰ Wenn ich hier im Titel meines Beitrages von der Macht als einem „Existential menschlichen Seins“ spreche, so ist offensichtlich, daß damit an die Terminologie Heideggers angeknüpft wird.¹¹ In Heideggers Denken ist aber die Macht nicht unter die Existentialien aufgenommen, und auch allgemein wird hier dem Denken über die Macht kein großer Raum gegeben.¹² Kein anderer als Karl Rahner ist es,

Himmelfarb, Boston 1948, 364): „Doch ist dieser Satz unvollständig, denn bekanntlich korrumpiert Machtlosigkeit auch, und absolute Machtlosigkeit korrumpiert absolut!“ (ibid., 114; vgl. auch *Gehlen*, a. a. O. [Anm. 4], 97).

⁶ Vgl. *ibid.*, 116.

⁷ O. von Nell-Breuning, *Macht — für den Christen ein Problem?* in: *Stimmen der Zeit* 110 (1985) 374—388, 374. — Das kann sich sogar literarisch bis dahin ausdrücken, daß das „Lexikon für Theologie und Kirche“ keinen Artikel zum Thema „Macht“ aufweist.

⁸ *Ibid.* — So meint auch H. Asmussen, a. a. O. (Anm. 1), 8, daß der Grundfehler in unserem gebrochenen Verhältnis zur Macht in unserer falschen Gottesvorstellung liege: „Wir haben keine klare Vorstellung davon, was wir meinen, wenn wir von Gottes Macht sprechen.“

⁹ A. Gehlen, a. a. O. (Anm. 4), 91. Auf eine „Theorie“ der Macht verzichtet leider — wenn auch bewußt! — K. Röttgers in dem jüngst erschienenen Buch: *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg i. Br. 1990 (vgl. 32). — Dieser „sozial ubiquitäre Charakter der Macht“ wie K. Sontheimeres nennt (Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen Wissenschaften, in: D. Oberndörfer [Hg.], *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg i. Br. 1966, 197—209, 202), ist es denn auch, der es verbietet, die Macht zur Grundkategorie für das Verständnis des Politischen oder mit B. Russell zum Fundamentalbegriff in der Gesellschaftswissenschaft zu machen (Macht, Wien 1973, 10).

¹⁰ Philosophische und theologische Deutungen können wohl auch gar nichts anderes sein als ein Versuch!

¹¹ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, 44, wo der Begriff des „Existentials“ wie folgt verstanden wird: „Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen.“

¹² Vgl. H. Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart 1980.

der die Macht als ein „Existential des menschlichen Daseins“ bezeichnet.¹³ Auch wenn der Begriff des Existentials aus Heideggers „Analytik des Daseins“¹⁴ stammt, und er diese ausdrücklich abzugrenzen sucht gegen jede Form von Anthropologie,¹⁵ so wollen sich die nachfolgenden Überlegungen *bewußt nicht* in einem solchen Gegensatz verstanden wissen. Vielmehr verstehe ich auch Heideggers „existenziale Analytik des Daseins“¹⁶ mit Plessner als Anthropologie, genauer als eine apriorische Anthropologie, die keine inhaltliche, sondern eine formale Bestimmung des Menschen versucht.¹⁷ Die nachfolgenden Überlegungen wollen mehr sein als nur eine systematische Behandlung der Machtproblematik. Sie wollen vielmehr vom Problem der Macht her einen neuen Zugang zum Menschen gewinnen und seinem Verwobensein in die verschiedensten Dimensionen: in die des Seins als solchen (Ontologie), in die des Göttlichen (Theologie) und in die des Ethischen; natürlich auch in die des Politischen, des Soziologischen und Psychologischen; wobei ich die letzteren Dimensionen hier aber nicht eigens erörtern kann.¹⁸ Es genügt auch, das Grundsätzli-

che aufzuweisen. Dabei wird sichtbar werden, daß Macht — als Proprium menschlichen Seins — sowohl Größe als auch Tragik des Menschen ausmacht; daß Macht etwas ist, das ihn dem Göttlichen, daß sie aber auch etwas sein kann, das ihn dem Satanischen annähert. Daß sie aber auf alle Fälle etwas ist, das ihn als das „Zwischen“ charakterisiert, in dem sich Geschichte ereignet, welche immer zweideutig war, ist und sein wird. Sowenig wie der Mensch in der Lage ist, innerhalb der Geschichte die Zweideutigkeit hinter sich zu lassen, sowenig wird er hier in diesem zeitlichen Äon die Macht abschütteln können. Wer sich dessen nicht bewußt ist, ist unrealistisch und handelt verantwortungslos.

Philosophie ist immer auch unbequem, ja kann zuweilen schmerzlich sein! Schmerzlich, weil sie dem Menschen vor Augen halten muß, daß seine „Essentifikation“¹⁹, d. h. seine Ver-wesentlichung in der geschichtlichen Existenz nur approximativ zu verwirklichen ist. Schmerzlich, weil sie die Wahrheit zu sagen hat, sobald es für sie Zeit ist, auch wenn sie Widerspruch oder Lachen hervorruft; alles andere wäre „Unphilosophie“!²⁰

¹³ K. Rahner, *Theologie der Macht*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 485–505, 491.

¹⁴ M. Heidegger, a. a. O. (Anm. 11), 41.

¹⁵ Vgl. *ibid.*, 45–50.

¹⁶ *Ibid.*, 45.

¹⁷ Vgl. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: *ders.*, *Gesammelte Schriften V: Macht und menschliche Natur*, hg. von G. Dux u. a., Frankfurt a. M. 1981, 135–234, 155ff. Zu Plessners Kritik an dieser apriorischen Anthropologie und seinem daraus resultierenden eigenen Ansatz, der eine Verbindung zwischen apriorischer und empirischer Betrachtung versucht, indem er die „Unergründlichkeit des Menschen“ in den Mittelpunkt stellt, vgl. *ibid.*, 158ff.

¹⁸ Auf die heute weitverbreitete Engführung der Macht auf den soziologisch-politischen Raum, demgegenüber eine anthropologische Sicht dieses Themas zwingend erforderlich ist, machen auch W. Weber/W. Heinen, a. a. O. (Anm. 2), 28, aufmerksam. Auch C. F. von Weizsäcker macht auf die Macht als „Humanum“, als „eine spezifisch menschliche Verhaltensweise“ aufmerksam (*Theorie der Macht*, München 1978, 5; vgl. *ibid.*, 13).

¹⁹ Ich greife hier ein Wort P. Tillichs auf, das auf Schelling zurückgeht (*Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966, 453 u. ö.).

²⁰ Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1988, 100–103. „Es ist das Recht der Philosophie“, betont P. Tillich, „dem Gewohnten und Selbstverständlichen — nicht nur des Gedachten, sondern auch des Gefühlten — zu widersprechen und dem Ungewohnten Wort und Begriff zu geben“ (*Gesammelte Werke*, Bd. XII, hg. R. Albrecht, Stuttgart 1971, 148).

Meine Erörterungen werden folgenden Verlauf nehmen: In einem ersten Abschnitt werde ich den Nachweis erbringen, daß Macht ontologisch fundiert ist und daß sie im Menschen ihr eigentliches Wesen realisiert. Da der Mensch aber in der Zweideutigkeit steht, müssen sich hieran ethische Überlegungen anschließen, denn die Macht muß gebändigt werden; das wird Thema des zweiten Abschnitts sein. Während diese Überlegungen sich noch rein im philosophischen Raum bzw. innerhalb einer Theologie der Schöpfungsordnung bewegen, soll in einem dritten und letzten Abschnitt die Frage gestellt werden, welche Ausdeutung das spezifisch Christliche, die christologische Perspektive, dem Antlitz der Macht gibt.

I. Von der Ontologie zur Anthropologie der Macht

Die allgemeinbekannten Definitionen der Macht, die meist aus dem soziologischen Bereich kommen — ich verweise hier nur auf diejenige Max Webers: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“²¹, man könnte hier auch noch diejenige Bertrand Russells nennen, der Macht „als das Hervorbringen beabsichtigter Wirkungen“ versteht²² — greifen einfach zu kurz. Man geht hier vom Phänomen der Macht aus und versucht, die Vielschichtigkeit der Erscheinungsformen in eine Definition zu bannen. Doch meine ich, daß eine solche Vorgehensweise nicht zu dem vordringen kann, was wir als das Wesen der Macht bezeichnen. Dieses Wesen liegt noch eine Schicht tiefer als seine verschiedenen Erscheinungsformen im politischen, sozialen, psychischen, erkenntnistmäßigen (Wissen ist Macht) oder religiösen Bereich. Dieses Wesen ist letztendlich

ontologisch fundiert. Das instrumentelle Denken dagegen, das Macht lediglich als Mittel versteht, bleibt zu sehr an der Oberfläche der Phänomene haften.²³

1. *Ontologie der Macht oder Sein als Mächtigkeit*

Da ich diesen ontologischen Aspekt der Macht eigens in einem Beitrag mit dem Titel „Ontologie der Macht“ herausgearbeitet habe,²⁴ so möchte ich mich an dieser Stelle mit dem Nennen der grundsätzlichen Ergebnisse dieser Analyse begnügen.

Es ist der protestantische Theologe Paul Tillich, der diesen Hauptaspekt der Macht erstmals in dieser Schärfe gesehen und auch in verschiedenen Beiträgen angesprochen hat. Seitdem bedient man sich dieses von Tillich 1931 in seinem Beitrag „Das Problem der Macht“²⁵ geprägten Begriffs „Ontologie der Macht“ immer wieder.

Tillich versteht Macht nicht rein negativ als die gesicherte Möglichkeit von Gewaltausübung, auch wenn die Möglichkeit, Widerstand zu brechen, also Gewalt anzuwenden, zur Macht gehört. Aber diese begründet den Begriff nicht, sondern folgt erst aus ihm. Das Begründende des Machtbegriffs liegt vielmehr in der Struktur des Seins selbst — und zwar sowohl des menschlichen als auch des vormenschlichen. Macht ist nicht etwas, das später hinzugekommen ist — wie das Zeitungswesen oder das Radio und auch das Meer und die Wolken, die Pflanzen und die Tiere —, sondern wenn wir das Sein

²¹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Köln 1964, 38.

²² B. Russell, a. a. O. (Anm. 9), 29; vgl. *ibid.*, 219.

²³ Vgl. M. Hättich, *Macht — Herrschaft — Gewalt*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hg. von F. Böckle u. a., Bd. 14, Freiburg i. Br. 1982, 37–76, 46. Vgl. dagegen H. Thielicke, *Theologische Ethik II/2: Ethik des Politischen*, Tübingen 1958, 201–302, 205ff.

²⁴ W. Schüßler, *Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul Tillichs*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 111 (1989) 1–25.

²⁵ P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Bd. II, hg. von R. Albrecht, Stuttgart 1962, 206.

rein denken, d. h. bloß als Sein, dann müssen wir Macht mitdenken. Das meint die ontologische, seinsmäßige Verwurzelung der Macht.

Auch wenn diese ontologischen Überlegungen zuweilen den Anschein erwecken, als ob sie uns immer mehr von der realistischen Welt der täglichen Machtbegegnungen entfernten, so sollten wir doch bedenken, daß sie uns letztlich realistischer machen als diejenigen, die in diesen Machtrelationen unmittelbar leben, weil wir die unzähligen Konfusionen, Ideologien und Gegenideologien, die sich in bezug auf den Begriff der Macht in unser Bewußtsein eingeschlichen haben, unterminieren, um die Möglichkeit für eine neue, positive Lösung zu eröffnen.

Ontologie will die Struktur des Seins als Sein beschreiben. Ontologie fragt nicht nach Sternen und Pflanzen, Tieren und Menschen. Sie fragt auch nicht nach Ereignissen und nicht nach denen, die in diesen Ereignissen handelnd auftreten. Das ist die Aufgabe naturwissenschaftlicher Forschung und der Geschichtsschreibung. Ontologie fragt vielmehr nach den Strukturen, die allem Seienden, insofern es Seiendes ist, zugrunde liegen. In dieser Weise geht sie jedem anderen Versuch voraus, die Wirklichkeit zu erfassen, wenn auch nicht im Sinne des zeitlichen Ablaufs, so doch an logischem Gewicht und grundlegender Bedeutung. Dem modernen Menschen fällt diese Frage der Ontologie schwer, denn er neigt dazu, nur Dinghaftes in der Welt anzuerkennen.

Zwei grundlegende Aussagen macht die Ontologie über die Macht. Erstens: Sein und Macht sind konvertible, also austauschbare Begriffe; und zweitens: Die Mächtigkeit der Dinge ist die Urform des Begegnens. Zum Ersten: Das Sein über-

steigt — wie die Transzendentalien *unum, verum, bonum* — alle begrenzten Teilbereiche der Wirklichkeit. Es ist ein letzter Begriff. Darum kann es selbst nicht weiter definiert werden. Man kann nur die Kategorien und Polaritäten herausarbeiten, die die Struktur des Seins bestimmen. Darüber hinaus ist es aber auch noch möglich, das Sein durch Begriffe näher zu kennzeichnen. Und hierfür ist wohl kein Bild so geeignet, metaphorisch für „Sein“ gebraucht zu werden, wie der Begriff der Macht. Mit ihm können wir Sein angemessen beschreiben. Sein ist in diesem Sinne Seinsmächtigkeit oder die Macht zu sein. Mit dem Machtbegriff erschließen wir das Sein, und das Sein gibt dem Machtbegriff die Tiefendimension. Seinsmächtigkeit ist in diesem Sinne die Kraft, die den Widerstand des Nichtseins überwindet, wobei unter Nichtsein hier nicht das undialektische Nichtsein im Sinne des Parmenideischen *ouk on*, also das reine Nichts, sondern das dialektische Nichtsein im Sinne des Platonischen *me on* gemeint ist, das eine Beziehung zum Sein aufweist. Die Aussage, daß jedes Ding eine bestimmte Mächtigkeit hat, kommt somit nie zu der Aussage, daß dieses Ding *ist*, hinzu, so daß wir zuerst sagen könnten: „Es ist“, sodann: „Es ist mächtig“, sondern es ist vielmehr so, daß Sein immer schon und von allem Anfang an Seinsmächtigkeit ist. Der Begriff der Macht geht allem Seienden voraus, d. h. er kann nicht von irgend etwas Seiendem abgeleitet werden, er hat vielmehr „ontologische Würde“. Sein und Macht sind konvertible Begriffe. Hannah Arendt meint im Grunde genommen dasselbe, wenn sie von der Macht als von einem „Absoluten“ spricht, das nicht mehr hinterfragbar ist.²⁶

Nun zu der zweiten Aussage, die lautet:

²⁶ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München ²1971, 52. Ebenso F.-J. von Rintelen, wenn er schreibt: „Macht ist früher als alle anderen Imperative . . . Sie ‚besitzt‘ uns, statt daß wir sie verwalten“ (*Vom Unwesen und Wesen der Macht*, in: *Politik als Gedanke und Tat*, hg. von R. Wisser, Mainz 1967, 113–121, 115).

Die Mächtigkeit der Dinge ist die Urform des Begegnens. Nicht die abstrakte Frage nach dem Sein, wie sie in der griechischen Philosophie erstmals gestellt wurde, ist die ursprüngliche Auffassung der Wirklichkeit von Sein, sondern ein ständig wechselnder Ausgleich von Mächtigkeiten in der Begegnung, von Mächtigkeitsspannungen. Sein als Seinsmächtigkeit ist erfahrbar nur in der Begegnung von Seinsmächtigkeiten. Ist die Mächtigkeit der Dinge die Urform ihres Begegnens, so bedeutet das, daß sich diese erst in der Begegnung selbst entscheiden kann. Welchen Grad von Seinsmächtigkeit ein Wesen hat, steht niemals von vornherein fest. Das aber heißt, daß die Wirklichkeit, die sich als Aufbau von Seinsmächtigkeiten verstehen läßt, nicht statischer Natur sein kann, sondern notwendig *dynamisch* ist. Das Maß an Macht, über das ein Wesen verfügt, entscheidet sich erst in der Begegnung mit einem anderen und auch umgekehrt. Das bedeutet aber gleichzeitig, daß jedes Wesen ein Wagnis auf sich nehmen muß, weil seine Seinsmächtigkeit so lange verborgen bleibt, bis sie sich in einer wirklichen Begegnung offenbart hat.

Halten wir hier einmal fest: Mächtigkeit begegnet uns bei allem Seienden. Sie begegnet uns in der Wucht einer ins Land einreißenden und zurückweichenden Meereswoge, in der Entfaltungskraft eines Baumes, der andere überschattet, bis vielleicht er selbst überschattet wird, in der überragenden Stellung eines Tieres in der Herde, die ihm vielleicht schon bald von einem anderen strittig gemacht wird, in dem Eindruck des Erwachsenen auf das

kleine Kind — aber ebenso in der Abhängigkeit des Erwachsenen von diesem Kind. Daß etwas ist, zeigt es an dem Widerstand, den es leisten kann. In diesem Sinne sind Sein und Macht ursprünglich verknüpft.

2. *Daseinsanalytik der Macht oder Freiheit als Macht*

Bisher habe ich undifferenziert von Seinsmächtigkeiten gesprochen, von der Mächtigkeit einer Meereswoge, eines Baumes, eines Tieres, eines Menschen. Spätestens hier aber stellt sich die Frage: Bringt nicht die Freiheit eine neue Dimension in den Stufenbau der Mächtigkeiten, die wir beim Untergeistigen nicht antreffen? Oder anders gefragt: Gibt es in der Mächtigkeit nicht einen entscheidenden Unterschied zwischen Wesen, die zur Welt gehören, aber nicht Welt *haben*, und solchen, die Selbst sind und Welt haben, also Personen sind?²⁷

Mächtigkeit auf dem Boden der Freiheit hebt sich von der Mächtigkeit des Untergeistigen in einem zweifachen Sinne ab: Erstens nimmt die Mächtigkeit auf dem Boden der Freiheit die Form der Selbstmächtigkeit an; zweitens wird die Mächtigkeit der Person in der Begegnung mit anderen das, was man *im eigentlichen Sinne* als Macht bezeichnet.²⁸ In der Freiheit erreicht die Seinsmächtigkeit geradezu ihre Vollendung, mit der eine eigentümliche neue Mächtigkeit des Seins erreicht ist, die zwar implizit in allem Sein als Element vorhanden ist als das aktive „Übersich-Hinaus“, aber die doch erst hier als eine *neue* Qualität erscheint. In der geisttragenden Gestalt wird das Sich-Abheben

²⁷ B. Welte, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht, Freiburg i. Br. 1960, 16, bezeichnet den Menschen darum zu Recht als „Welt-Macht“.

²⁸ Vgl. *ibid.*, 14: „Darum erscheint das, was Macht ist, im Bereich der Natur nur in uneigentlicher Gestalt, nämlich in der Gestalt der ihrer selbst nicht mächtigen Macht.“ (vgl. *ibid.*, 19f.). Vgl. auch R. Guardini, a. a. O. (Anm. 2), 13f.; *ders.*, Das Phänomen der Macht, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 13 (1962) 617–625, 618ff.

zu einem unbedingten oder prinzipiellen Sich-Abheben. Die reine Gespanntheit des Lebendigen ist verlassen. Der Mensch braucht sich nicht einsaugen zu lassen von der Vitalsphäre, in der es mächtigere Gestalten gibt, die sich ganz anders abheben würden als er, wenn er nicht seiner selbst mächtig wäre.

Selbstmächtigkeit ist aber nicht das einzige Neue, das der Freiheitsbegriff mit sich bringt. Ich bin ja nicht allein ein Selbst im Reich der Mächtigkeiten. Mein „Mit-Sein“ ist auch voller Selbst, die sich ihrer mächtig sind. Selbstbegegnung bedeutet so immer auch gleichzeitig Du-Begegnung. Das „Du“ aber tritt immer auch als Forderung an mich heran, denn das „Du“ ist die Grenze meines „Mich-Abhebens“, das damit nicht zum „Abheben überhaupt“ werden kann. Ich will dies hier nicht weiter verfolgen. Das wird Thema des zweiten Abschnitts sein, wo ich eine „Ethik der Macht“ zu entwickeln suche. Wichtig erscheint mir hier die Überlegung, daß Mächtigkeit erst in der Relation der Freiheit zu wirklicher Macht wird. Zu dieser Macht zählt somit immer auch die Anerkennung. Ja, *anerkannte* Mächtigkeit ist erst im eigentlichen Sinne Macht.

Macht ist also eine bestimmte Art von Mächtigkeit und so — wie alle Mächtigkeit — ein „Sich-Abheben von“. Dieses „Sich-Abheben von“ in der Relation der Freiheit hat aber nicht mehr den Charakter des unmittelbaren Sich-Bemächtigens — wie das im Untergeistigen der Fall ist —, weil derjenige, dem gegenüber ich mich abhebe, auch seiner selbst mächtig ist, also Selbstmächtigkeit hat; nicht bloße Mächtigkeit, die zwar durch mein Mich-Abheben gebrochen werden kann, aber

damit doch nicht aufgehoben wird.

Ich möchte nun hier diese Linie: „Mächtigkeit — Selbstmächtigkeit — Macht“ nicht weiter verfolgen in Richtung auf das Problem der *Herrschaft* hin, also der Mächtigkeit der Gruppe, so interessant dies sicherlich sein mag,²⁹ sondern sogleich übergehen zu dem uns heute so bedrängenden Problem der Macht: der *Gewalt*. Gewalt stellt ja bekanntlich den Hauptgrund dar für die negative Einstellung der Macht gegenüber — und das sicherlich nicht zu Unrecht. Daß Gewalt im Sinne der Ver-gewaltigung, die über jede Form der Anerkennung hinausstößt und sie sogar untergräbt, grundsätzlich abzulehnen ist, darüber brauche ich hier kein weiteres Wort zu verlieren. Das macht, so glaube ich, sicherlich keine Schwierigkeiten. Wie ist es aber mit der Gewalt als solcher, die noch keine Ver-gewaltigung sein muß, sondern einfachhin die Verwirklichung der Macht im Begegnen? Ist diese auch grundsätzlich abzulehnen? Kann man diese überhaupt *grundsätzlich* ablehnen? Sind Macht und Gewalt wirklich solche Gegensätze, wie Hannah Arendt meint?³⁰

„Mit der Entwicklung seines Verantwortlichkeitsgefühls wird dem Menschen die Unausweichlichkeit der Gewalt im sozialen Leben zum Problem“, schreibt Plessner. „So treibt ihn das Gefühl, ewig die Grundsätze der Nächstenliebe und Hingabe verraten zu müssen, wenn er in dieser Welt nicht untergehen will, bis zu der äußersten Frage: Können die Menschen unter sich nicht ohne Gewalt . . . mit Vernunft und Liebe und Aufrichtigkeit restlos auskommen, wenn sie nur wahrhaft wollen?“³¹ Für Plessner allerdings ist es klar,

²⁹ Vgl. dazu W. Schüßler, a. a. O. (Anm. 24), 11–14.

³⁰ H. Arendt, a. a. O. (Anm. 26), 57.

³¹ H. Plessner, Die Utopie der Gewaltlosigkeit und die Pflicht zur Macht, in: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: *ders.*, Gesammelte Schriften V: Macht und menschliche Natur, hg. von G. Dux u. a., Frankfurt a. M. 1981, 113–133, 131f.

daß diese Frage keine positive Beantwortung finden kann, denn „stets hat das teure Experiment der Revolution die Frage negativ beantwortet“³²

Aber nicht nur die Geschichte, d. h. die Erfahrung, lehrt uns, daß wir ohne Gewalt nicht leben können. Darauf hat der Theologe Karl Rahner eindringlich und überzeugend aufmerksam gemacht. Rahners Position in dieser Frage läßt sich in den folgenden drei Punkten zusammenfassen: Erstens: Gewalt hätte eigentlich nicht sein sollen. Sie stammt aus der Sünde. Sie ist eine Erscheinungsform der Schuld. Sie ist nur in der Dimension der Konkupiszenz und der Leidensausgesetztheit sinnvoll und denkbar. Zweitens: Diese Gewalt, sowenig sie in dieser Weltzeit, weil in ihr immer Konkupiszenz und Sünde gegeben sein werden, jemals wird ganz aufhören können, ist doch das zu Überwindende, das langsam abgeschafft und überholt werden soll und sollte. Drittens: Aber „sie ist möglich und sogar berechtigt in einer Welt der Blindheit, der Triebhaftigkeit, des Unfreien und von göttlicher Wahrheit noch nicht Durchdrungenen, aber sie ist es so, indem sie selbst auch Erscheinungsform und Folge dieser Sünde ist, auf die sie antwortet“.³³ Wie Krankheit, nicht integrierte Triebhaftigkeit, Tod, persönlicher schuldloser Irrtum, so ist auch die Macht und mit ihr die Gewalt ein Existential im menschlichen Dasein. Solche Existentialien sind zwar nach christlicher Lehre natürlich, sie sollten aber dennoch nicht sein, sie sind Mächte, die zu überwinden die Aufgabe des Christen „und deren wirkliche totale Entmachtung Geschenk der eschatologischen Gnade Gottes“ ist.³⁴ Rahner faßt

zusammen: „Wo immer also der Christ ein einfach unbefangenes und ungebrochenes Verhältnis zur Macht hätte, wäre er entweder töricht naiv oder würde sich als schuldiger Liebhaber dieser in Sünde gefallenen Welt verraten.“³⁵ Die Macht gehört zu den Existentialien des menschlichen Daseins, die in der diesseitigen Verfassung des Menschen nicht eliminierbar sind. Rahner dazu: „Denn der Raum, der als die Summe der vorgegebenen Möglichkeiten des freien Selbstvollzugs des Menschen, als Freiheitsraum *Bedingung der Möglichkeit* der Freiheit ist, ist ein Raum, der *vielen* gemeinsam ist. Und darum ist der Vollzug eben der Freiheit selbst . . . schon Einengung des Freiheitsraumes eines anderen, und zwar von seinem eigenen Wesen her und unvermeidlich. Niemand kann frei handeln, ohne dadurch im voraus zur Zustimmung des anderen den Raum von dessen Freiheit zu verändern, ohne in diesem zwar metaphysischen, aber sehr realen Sinn dem anderen ‚Gewalt‘ anzutun, physische Macht auszuüben. Freiheit des einen ist, wenn sie im selben und *einen* Daseinsraum und Freiheitsraum *aller* vollzogen wird, der auch der des anderen ist, notwendig Gewalt für den anderen.“³⁶ Denn Freiheit vollzieht sich immer auch in der Leiblichkeit und in der sie tragenden Umwelt. So wird die Ausübung der Gewalt unvermeidlich. „Der Mensch“, so betont Rahner, „könnte nur dann grundsätzlich und gänzlich auf sie verzichten, wenn er schlechterdings durch den Tod aus diesem gemeinsamen Raum des freien Selbstvollzugs ausscheidet und selbst die Tat des Sterbens wäre nochmals eine Veränderung dieses gemeinsamen Daseins- und Frei-

³² Ibid., 132.

³³ K. Rahner, a. a. O. (Anm. 13), 490.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 490f.

³⁶ Ibid., 492.

heitsraumes für den anderen.³⁷ In diesem Sinne wird es verständlich, wenn Rahner von der „*transzendenten* Notwendigkeit der Gewalt für den Vollzug der Freiheit“ spricht.³⁸ Diese „transzendente Notwendigkeit der Gewalt als Bedingung der Möglichkeit kreatürlicher Freiheit“ muß darum theologisch auch als „natürlich, als gottgewollt und nicht innerlich schon sündig“ angesprochen werden. Doch kann „dieses Natürliche“ durchaus gleichzeitig „das Problematische“, „das Gefährliche“ sein.³⁹ „Macht und Freiheit sind dialektisch gegenseitig voneinander abhängig . . . Beide können *inhaltlich* nicht in einem höheren Prinzip ‚aufgehoben‘ werden, als dessen Anwendung sie erscheinen. Das Prinzip absoluter Gewaltlosigkeit“, betont Rahner ausdrücklich, „wäre also kein christliches Prinzip, sondern eine Häresie, die das Wesen des Menschen, seine im *einen* Raum des Materiellen stehende Interpersonalität und seine Sündigkeit verkennen würde.“⁴⁰ Es wäre eine Illusion, zu meinen, man könne sich dadurch von Schuld frei halten, daß man sich vor der Macht und Gewalt hüte.⁴¹ Somit hat sich eine „Ethik der Macht“ nicht damit zu beschäftigen, wie ich mich verhalten muß, um von der Macht nicht befleckt zu werden, sondern mit der Fra-

ge, „auf welche Weise und in welcher ‚Dosierung‘ konkret im einzelnen und immer aufs neue das Recht der legitimen Macht auf Veränderung und Begrenzung des Freiheitsraumes des einzelnen . . . und das höhere Recht der Freiheit und das Recht auf einen wirklichen und konkreten und bleibenden Freiheitsraum des einzelnen untereinander vereinigt werden können“, wobei zu bedenken ist, daß „diese Vereinbarung dieser beiden Rechte keine ein für allemal feste und fixe Größe, sondern immer aufs neue zu finden“ ist.⁴²

II. Ethik der Macht: Macht im Kontext der Gerechtigkeit

Im Rahmen dieser Erörterungen kann ich mich nicht mit Einzelfragen aufhalten, sondern auch für den Bereich einer „Ethik der Macht“ nur Grundsätzliches andeuten. Die polemische Entgegensetzung von Macht und Recht, die sicherlich „ein Merkmal revolutionärer Zeiten“ ist,⁴³ kann nicht das letzte Wort in dieser Sache sein. Bernhard Welte⁴⁴ hat demgegenüber im Anschluß an Pascal⁴⁵ das Recht als transzendente Idee zum inneren Konstitutionsprinzip der Macht erklärt und von ihm als der Seele der menschlichen Macht⁴⁶ gesprochen. Doch diese dialektische Spannung von Macht und Recht, wie

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid. Vgl. M. Hättich, a. a. O. (Anm. 23), 54. Vgl. dagegen T. Rendtorff, der meint, daß Gewalt und christlicher Glaube diametral gegenüberstehen (Macht und Gewalt — eine Orientierungshilfe, in: Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute, hg. von H. Greifenstein, Hamburg 1978, 13—40, 38).

³⁹ K. Rahner, a. a. O. (Anm. 13), 493.

⁴⁰ Ibid., 495f.

⁴¹ Ibid., 496. — Vgl. auch K. Jaspers, Philosophie II: Existenzzerhellung, Berlin 1973: „Aber *Nichthandeln* ist selbst ein Handeln, nämlich Unterlassen. Es hat Folgen . . . Also, ob ich handle oder nicht handle, beides hat Folgen, in jedem Falle gerate ich unvermeidlich in Schuld“ (247)

⁴² K. Rahner, a. a. O. (Anm. 13), 496.

⁴³ A. Gehlen, a. a. O. (Anm. 4), 95.

⁴⁴ B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 21ff. Vgl. auch F.-J. von Rintelen, a. a. O. (Anm. 25), 120: „Es ist eine falsche Vorstellung, daß Macht auf der einen Seite und Wahrheit, Recht, Freiheit und Frieden als Gegensatz auf der anderen Seite stehen. Sie gehören vielmehr letztlich zusammen.“

⁴⁵ Vgl. B. Pascal, Pensées, Nr. 298: „Das Recht ohne Macht ist machtlos; die Macht ohne Recht tyrannisch . . . Also muß man das Recht und die Macht verbinden und dafür sorgen, daß das, was Recht ist, mächtig, und das, was mächtig ist, gerecht ist“ (Ausgabe E. Wasmuth, Heidelberg 1978, 151).

⁴⁶ B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 38.

Welte sie vorträgt, geht mir zu sehr ins Politische, das gerade hier — im weitesten Sinne — seinen Ort hat.⁴⁷ Ich will darum vielmehr — wie schon zu Beginn meines Beitrages — auch dieses Problem ontologisch angehen.

Das Problem der Gewalt, welches *das* große ethische Problem in aller Machtproblematik ist, treibt weiter zu der Frage nach der Gerechtigkeit, die wie die Macht ontologische Wurzeln hat und primär *nicht* eine soziale Kategorie ist. Ist die Gewalt in den Machtbegegnungen unvermeidbar, so stellt sich die Frage: Wann ist Gewalt als Ausdruck der Macht berechtigt, wann unberechtigt? Wann ist sie gerecht, wann ungerecht? Diese Frage kann negativ so beantwortet werden: Unrecht ist jede Gewalt, die den Gegenstand der Gewalt zerstört, anstatt ihn zu seiner Selbsterfüllung zu führen. So handelt z. B. ein Staat ungerecht, der die Menschen entmenslicht, der ihnen also dasjenige nimmt, was ihre Selbsterfüllung verlangt, der ihnen ihre Seinsmacht als Person nimmt.

Das „Du“, so wurde schon angedeutet, tritt uns als Forderung entgegen. Das „Du“ ist in diesem Sinne die Grenze des „Ich“. Das ist der innere Gerechtigkeitsanspruch, der im Sein des „Du“ enthalten ist: die Anerkennung des anderen als Person. Gerechtigkeit ist also die Form, in der sich die Macht des Seins in der Begegnung von Seinem verwirklicht. Natürlich können wir versuchen, diesen Anspruch zu beseitigen. Wir können versuchen, den Menschen in ein Objekt, ein Ding, eine Ware, ein Werkzeug zu verwandeln. Doch begegnen wir dann dem Widerstand der anderen Person. Dieser Widerstand zwingt uns, den anderen entweder als eine andere Person anzuerkennen — oder unseren eigenen Ich-Charakter aufzuge-

ben. Denn Ungerechtigkeit gegen den anderen, Nichtanerkennung seiner Würde als ein Selbst ist immer auch Ungerechtigkeit gegen sich selbst. Der Mensch wird immerfort das, was er „tut“. Nichts bleibt nur „draußen“.⁴⁸

In einer dynamischen Welt, so hat sich gezeigt, ist in menschlichen Beziehungen immer Macht, und das heißt auch Gewalt, wirksam. Ungerechtigkeit aber liegt nicht schon dann vor, wenn in der Begegnung von Seinsmacht mit einer anderen die eine der anderen überlegen ist — denn das ist ununterbrochen und in jedem Augenblick der Fall —, sondern sie liegt erst dann vor, wenn der innere, wesenhafte Anspruch eines Wesens übersehen und verneint und seine Seinsmächtigkeit beeinträchtigt oder gar zerstört wird. Solch ungerechte Gewalt findet ständig in der Begegnung von Personen statt und vor allem auch im Namen der Autorität, also einer etablierten Macht. Es wäre hier sicherlich interessant, dem Problem der Autorität in diesem Zusammenhang weiter nachzugehen und auch der Frage nach dem Verhältnis von Macht und Gerechtigkeit in den Begegnungen innerhalb einer Gruppe sowie dem Verhältnis von Macht und Liebe, zwischen welchen Begriffen, werden sie ontologisch verstanden, grundsätzlich keine Widersprüche bestehen. Doch würde uns das alles von unserem eigentlichen Thema zu weit wegführen.⁴⁹

Eine dringliche Frage ist aber noch offen geblieben: Die bisherigen Überlegungen bewegten sich entweder auf rein philosophischem Gebiet oder innerhalb einer Theologie der Schöpfungsordnung: Macht ist an sich gut, da sie von Gott, dem All-mächtigen, kommt, und selbst die Gewalt ist in diesem Sinne grundsätzlich als etwas Natürliches anzusehen. Ja in der

⁴⁷ Vgl. auch K. Sontheimer, a. a. O. (Anm. 9), 208.

⁴⁸ Vgl. R. Guardini, a. a. O. (Anm. 2), 75.

⁴⁹ Vgl. dazu W. Schüßler, a. a. O. (Anm. 24), 18–21.

Machtbegabung wird geradezu „die natürliche Gottesebenbildlichkeit des Menschen“ gesehen.⁵⁰ Bringt aber nicht doch das spezifisch Christliche eine neue Dimension in die Machtproblematik? Drückt es dem Antlitz der Macht nicht noch einen ganz eigenen Stempel auf?

III. Theologie der Macht: Jesus Christus — der Machtlose?

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, eine exakte bibeltheologische Deutung der Macht zu bieten.⁵¹ Ich kann im Rahmen auch dieser theologischen Überlegungen wiederum nur Grundsätzliches sagen. Aber dieses Grundsätzliche, so meine ich, weist den Weg, an dem wir uns als Christen zu orientieren haben.

Die Hingabe Jesu, seine Ohnmacht, ist grundsätzlich in der menschlichen Macht als solcher schon angelegt. Denn die Macht des Menschen erweist sich in zwei Möglichkeiten: Der Mensch ist sowohl mächtig, sein Sein zu behaupten als auch, sein Sein hinzugeben und es damit aufzulösen. „Beides ist hinsichtlich der Macht seltsamerweise im Grunde eins: Der Mensch ist als er selbst mächtig, mächtig zu sein und auch mächtig, ohnmächtig zu sein. Im letzteren Falle geht er den Weg der Auf- und Hingabe seines Seins.“⁵² Die einfache ontologische Grundbestimmung der Macht entfaltet sich somit beim Menschen in diese zwei Möglichkeiten. Hier

findet sich sowohl die Macht der Macht als auch die Macht der Ohnmacht. Demgegenüber finden wir diese Doppelung bei den Tieren noch nicht. „Sie haben zwar auch die Möglichkeit des Nichtseins, und sie erleiden ihr Ende, wenn es eintritt. Aber selbst zu verzichten, selbst aufzugeben, das ist nicht in die Macht ihres Seins und damit ihrer Entscheidung gelegt. Dies geschieht nur, aber sie selbst vollbringen es nicht, und sie vermögen dies auch nicht.“⁵³

Während die Heilige Schrift auf der einen Seite sowohl eine Reihe von Texten aufweist, die das bestätigt, was wir schon aus der philosophischen Erörterung zu erkennen glaubten,⁵⁴ finden sich auf der anderen Seite aber auch solche Texte, die die Gewaltlosigkeit predigen.⁵⁵ Der entscheidende Text ist hier wohl die fünfte Antithese der Bergpredigt von der Gewaltlosigkeit.⁵⁶ Welte kommentiert hierzu: „Hier erscheint ein, ja vielleicht *das* Grundanliegen der neutestamentlichen Verkündigung, vielleicht *der* zentrale Zug in dem offenbarenden Ereignis des Todes und der Verherrlichung Jesu und damit das verpflichtende Grundmodell des christlichen Lebens.“⁵⁷ Im Rahmen der irdischen Macht heißt dies: „Gebrauche Deine Macht dazu, sie nicht zu gebrauchen!“⁵⁸ Was bedeutet diese auf den ersten Blick befremdlich wirkende Weisung theologisch? Sie steht im Kontext des neutestamentlichen Grundwortes vom Rei-

⁵⁰ Vgl. R. Guardini, a. a. O. (Anm. 2), 25; P. Hünermann, Macht und Wahrheit. Vorbemerkungen zu einer Theologie der Macht, in: Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, hg. von W. Weber, Freiburg i. Br. 1974, 9–20, 14.

⁵¹ Vgl. hierzu z. B. T. Blatter, Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibeltheologische Studie, Fribourg 1962; M. Hengel, Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Problematik einer ‚Politischen Theologie‘ in der Geschichte der Kirche, Stuttgart 1974.

⁵² B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 15.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Vgl. z. B. Mt 22, 21; Röm 13, 1–7; Joh 19, 11.

⁵⁵ Vgl. z. B. 1 Petr 2, 21ff.; Mt 26, 52.

⁵⁶ Mt 5, 38–42. Vgl. dazu U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Tlbd.: Mt 1–7, EKK, Zürich 1985, 290ff, mit Literaturangaben.

⁵⁷ B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 46.

⁵⁸ Ibid., 47.

⁵⁹ Vgl. U. Luz, a. a. O. (Anm. 56), 295.

che Gottes.⁵⁹ Die Menschen sollen ihre Macht aus den Händen geben. Nur Gottes Macht soll herrschen und von ihr sollen wir leben.

Wie aber gehören diese beiden Aspekte der Macht, die wir in den neutestamentlichen Schriften antreffen, zusammen? Die Theologie der Schöpfungsordnung anerkennt die Macht als etwas an sich Gutes. Im Credo bekennen wir Gott als den Allmächtigen. Die Theologie der Erlösungsordnung fordert dagegen zum absoluten Macht- bzw. Gewaltverzicht auf. Welche Relevanz kommt diesem zentralen christologischen Aspekt der Macht zu?

Auch angesichts des Ethos der Bergpredigt und des Todes Jesu besteht noch die Ordnung dieser Welt. Der Mensch soll auch vom Evangelium her seine Macht gebrauchen und sein Dasein in der Welt verantworten. „Das Evangelium“, so schreibt Welte, „gibt uns keine generelle Erlaubnis, uns von den Spannungen und Belastungen zu drücken, welche zur Ordnung und zur Verantwortung der Macht in dieser Welt gehören. Denn es wollte uns nicht aus dieser Welt herauslösen.“⁶⁰ Somit ist der christliche Imperativ zum Machtverzicht offenbar nicht etwas, was man vom anderen einfach fordern darf. „Denn dies hieße ja verlangen, die Welt zu verlassen.“⁶¹ Mit Recht wendete sich das kirchliche Bewußtsein jedesmal dagegen, wenn dieser Imperativ zur *allgemeinen* Regel erhoben wurde. Trotzdem ist der in dieser Forderung zum Ausdruck kommende Geist nicht unwesentlich für das Christentum. Ein einfaches, undialektisches und allzu klares Ja oder Nein zur

Macht wäre hier zu einfach. Ebenso aber eine bloße äußerliche Scheidung zwischen dem öffentlichen und dem möglichen privaten Bereich klösterlicher Natur.⁶² Gefordert ist hier demgegenüber vielmehr, daß *inmitten* des klaren Ja zum gerechten Gebrauch der Macht diese Macht ausgeübt werde im Geiste, alles Gott zu überlassen und, wenn es gegebenenfalls erforderlich ist, auch zu leiden und sich zu opfern. „Nie wird es aber christlich genannt werden dürfen“, mahnt Welte entschieden, „in solchem Gewaltverzicht zu bleiben oder ihn zu wählen aus bloßer Schwäche oder aus bloßer Gleichgültigkeit gegenüber wirklichen handelnder und beschwerender Verantwortung. Aber es wird auch nicht christlich genannt werden dürfen: sich um die Möglichkeiten des Gewaltverzichts überhaupt nicht zu kümmern.“⁶³ Gefordert ist somit die „Immanenz des Geistes der Bergpredigt im welthaften Umgange mit der Macht“, eine „dialektische“ Haltung bzgl. des Gebrauchs der Macht.⁶⁴ Hierzu gehört dann auch, daß es im Rahmen des christlichen Gesamtlebens immer *möglich* sein muß, daß sich einzelne und Gruppen *frei* für den Gewaltverzicht entscheiden. „Das Ganze hingegen der christlichen Gesellschaft ist in dieser Welt dazu berufen und gewiß auch dazu verpflichtet, mit der Macht des Daseins das Dasein in der Welt im Recht zu halten und damit auch das welthafte Dasein der genannten Ausnahmen zu gewährleisten.“⁶⁵ Denn der Verzicht auf Macht, das darf niemals übersehen werden, ist immer nur möglich in der Sphäre der Macht.

⁶⁰ B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 51; vgl. auch K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Darmstadt 1984, 502.

⁶¹ B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 52. — „In der Welt die Welt verlassen, das ist objektiv unmöglich zu vollziehen“ K. Jaspers, a. a. O. [Anm. 41], 319).

⁶² B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 54f.

⁶³ Ibid., 55. Vgl. H. Asmussen, a. a. O. (Anm. 1), 15.

⁶⁴ B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 57.

⁶⁵ Ibid., 57f.

Ein letzter Punkt: Wir sind alle Sünder vor Gott. Für unser Problem bedeutet dies, daß derjenige, der die Macht gebraucht, nicht rein bleibt; daß aber auch derjenige, der sie *nicht* gebraucht, nicht rein bleiben wird.⁶⁶ Denn er wird ja auch mitschuldig an der Unreinheit der Macht der Mächtigen, da er diese Macht mitbenutzt. „Denn auch er lebt ja auf dieser Welt, weil dieser Mächtige ihm den Daseinsraum gewährt und sichert.“⁶⁷

Schluß

Apologie der Macht? Apologie, wie man sie zuweilen aus dem Werk Gehlens herauszuhören meint? Nein — ganz im Gegenteil! Die Macht ist da, und — um ein Wort Reinhold Schneiders aufzugreifen — sie muß verwaltet werden.⁶⁸ Desillusionierung? Ja — wenn man der Illusion verfallen ist, wir lebten in der Eindeutigkeit, im Reich Gottes! Oder vorsichtiger: es sei ein Zustand der Geschichte denkbar, in dem das Böse überwunden ist.⁶⁹ Aber diese gefährliche Illusion, ich betone ausdrücklich: diese *gefährliche* Illusion übersieht nicht nur, daß der Mensch immer

hinter seinem Wesen zurückbleiben wird, sondern auch: daß auf moralischem Gebiet das Fortschrittsdenken keinen Platz hat;⁷⁰ übersieht, daß das Böse im Hier und Jetzt einbrechen kann — ja immer wieder einbricht. Fortschritt ist möglich im Wissen und Bewußtsein dessen, was moralisch, was *unmoralisch* ist. Aber das ist als solcher noch kein moralischer Fortschritt. Gewaltlosigkeit? Nicht als politischer Weg!⁷¹ Denn „die absoluten Pazifisten bedrohen den Frieden mehr, als wer damit rechnet, daß es Gewalt gibt und daß sie unvermeidlich ist, und darum gerade als existierend und nicht abschaffbar, nur immer asymptotisch versittlichbar“ ist.⁷² Daß diese asymptotische Annäherung der Machtanwendung an die auch *objektiv richtige* Machtanwendung durch die zunehmende Komplizierung menschlichen Daseins im Laufe der Geschichte eher unvermeidlich geringer als größer wird, ist ein anderes Problem. Zudem ist zu bedenken, daß z. B. der sogenannte gewaltlose Widerstand eines Gandhi ja sehr wohl Gewalt einsetzte, wenn auch keine physische.⁷³ Und der

⁶⁶ Vgl. hierzu auch die Überlegungen C. Fr. von Weizsäcker zum „tiefen Gegensatz zwischen reiner Moral und Religion“: „Die Moral, die den Trost dieses Indikativs der Seligkeit nicht hat, muß fordern bis zum Unmenschlichen, oder sie belügt sich selbst. Nur der, der das Geschenk bekommt, den anderen und sich lieben zu können, kann eigentlich die moralische Forderung an eine Stelle setzen, wo sie lebendig macht und nicht tötet. Der rein Moralische kann ja sich nicht lieben, er haßt ja sich, gerade weil er an sich gebunden bleibt, und deshalb muß er von den anderen das Unerfüllbare verlangen, denn er kann nun auch sie nicht lieben“ (Bergpredigt, Altes Testament und modernes Bewußtsein, in: Sie werden lachen — die Bibel. Überraschungen mit dem Buch, hg. H. J. Schultz, Stuttgart 1975, 13–20, 20).

⁶⁷ B. Welte, a. a. O. (Anm. 27), 59. — Vgl. dazu auch K. Jaspers, a. a. O. (Anm. 60), 319: „Ob der Mensch handelt oder nicht, in jedem Fall wird er schuldig.“ Vgl. auch seine Ausführungen zur Entscheidung in der Zeit, *ibid.*, 381f.

⁶⁸ R. Schneider, *Wesen und Verwaltung der Macht*, Wiesbaden 1954, 25 u. 31; vgl. H. Asmussen, a. a. O. (Anm. 1), 15.

⁶⁹ Solche Reich-Gottes-Vorstellungen können ja auch in säkularem Gewande auftreten!

⁷⁰ Vgl. W. Schüßler, Zur Zweideutigkeit des Fortschritts, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 87 (1987) 235–239.

⁷¹ Vgl. A. Strobel, Macht und Gewalt in der Botschaft des Neuen Testaments, in: *Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute*, hg. von H. Greifstein, Hamburg 1978, 71–112, 110; H. Plessner, a. a. O. (Anm. 31), 128.

⁷² K. Rahner, a. a. O. (Anm. 13), 498. „Es ist nicht gut“, schreibt R. Guardini, „vor Wirklichkeiten zu tun, als ob sie nicht wären, denn dann rächen sie sich“ (a. a. O. [Anm. 2], 114).

⁷³ Vgl. H. Asmussen, a. a. O. (Anm. 1), 16. Eine solche Machtlosigkeit wird dadurch zur Macht, daß sie Werte vertritt, die in sich selbst evident sind und die mit hohen sittlichen Qualitäten ihres Verteidigers verbunden werden. Dadurch wird der andere in die Lage versetzt, „entweder als Barbar zu handeln oder durch Anerkennung der in Rede stehenden Werte Großmut zu üben und dadurch dem Machtlosen sittlich ebenbürtig zu werden“ (R. Guardini, a. a. O. [Anm. 28], 624).

Weg Jesu Christi? Dieser Weg ist immer nur möglich im Raum der Macht, d. h. fragmentarisch und paradox realisierbar. Das Hinausgehen *über* die Geschichte ist nicht möglich. Soll dieses Hinausgehen sich *in* der Geschichte ereignen — in irgendeiner kommenden —, so fehlt diesem die *echte* Transzendenz. Allein im Lichte des eigenen Seins und des

Seins-Selbst kann der Mensch diese brennenden Probleme lösen, kann er das Problem der Macht dem vagen Gerede, einem falschen Idealismus und auch dem Zynismus entziehen, die sich gewöhnlich hier breitmachen. Das „vereinfachte Denken in reinen Alternativen von positiven und negativen Werten“⁷⁴ ist damit endgültig überwunden.⁷⁵

⁷⁴ Vgl. M. Hättich, a. a. O. (Anm. 23), 46. Auch K. Jaspers warnt hier vor der „falschen Alternative“: „Entweder gewaltlos leben, nach dem Satz ‚nicht widerstehen dem Bösen‘ . . . oder die Gewalt . . . als Faktor in der Politik ergreifen, damit auch das Böse der Gewalt akzeptieren“ und bemerkt dazu: „Beide Positionen sind logisch eindeutig, scheinbar konsequent und doch am Maßstab der dem Menschen gestellten Aufgabe ein Ausweichen . . . Immer sind die fixierten Einseitigkeiten ein Versagen“ (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München ⁹1988, 215f.).

⁷⁵ Also weder Thomas Morus noch der „Machiavellismus“ ist für die Politik ein gangbarer Weg (vgl. G. Ritter, Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit, Stuttgart ⁵1947, 205; ders., Vom sittlichen Gebrauch der Macht. Fünf Essays, Bern ²1961, 14—21).

CHORHERRENSTIFT REICHERSBERG a. Inn

Bildungszentrum mit Kursen und Sommerkonzerten

beliebtes Ausflugsziel

Stiftsstüberl mit schönem Gastgarten beim Klostereingang

Verkauf der Stiftsweine Reichersberg und Klosterneuburg

Telefon 0 77 58/23 13, 23 14 — Kellerstüberl 23 24

Oberösterreichische
LANDESBANK



**HYPO
BANK** 

Die gute Hand fürs Geld