



Evangelische Akademie
der Nordkirche

Wozu Glaube?

Vorträge und Diskussionen zur Aktualität des Glaubens

Januar – Mai 2013

im Haus der Patriotischen Gesellschaft, Trostbrücke 6, 20457 Hamburg

Eine Veranstaltungsreihe der Evangelischen Akademie der Nordkirche in
Zusammenarbeit mit der Patriotischen Gesellschaft von 1765

23.5.2013

Gewalt und Vertrauen

Grundzüge einer Theorie der Gewalt in der Moderne

Von Prof. Dr. Jan Philipp Reemtsma

*Vorstand des Hamburger Instituts für Sozialforschung und
Professor für Neuere Deutsche Literatur, Universität Hamburg*

Es gibt eine Frage, die Sie alle kennen, die Sie sich selbst schon gestellt haben, auf die Sie Antworten oder Versuche, Antworten zu geben, gelesen haben, und die Sie vielleicht erwarten, auch von mir traktiert zu sehen. Es ist die Frage, wie es denn möglich oder vorstellbar sei, daß „ganz normale“ Menschen (meist Männer) – oder gar: „ganz normale Familienväter“ – unvorstellbare Grausamkeiten begehen, sich an Massakern beteiligen, nicht nur andere Männer, sondern auch Frauen und Kinder töten, Menschen demütigen, foltern, im Namen der Wissenschaft zu Tode quälen – und so weiter, die Beispiele sind Ihnen geläufig. Diese Frage beschäftigt uns, sie treibt uns um, sie treibt wissenschaftliche Publikationen an, die wegen der augenscheinlichen Bedeutsamkeit der Frage Publikumserfolge werden. Dennoch ist es eine alberne Frage.

Die Frage ist darum albern, weil die Antwort auf sie auf der Hand liegt: Wer denn sonst? Als Alexander Mitscherlich zusammen mit Fred Mielke über die Verbrechen der deutschen Medizin zur Zeit des Nationalsozialismus geschrieben hatte, wurde ihm von einem Arztfunktionär vorgehalten, er denunziere die gesamte Zunft wegen ein paar verrückter Sadisten. Mitscherlich antwortete, um Verbrechen dieses Ausmaßes zu verstehen, könne man nicht auf die Annahme zurückgreifen, sie seien von verrückten Sadisten begangen worden – so viele gebe es nämlich von dieser Sorte nicht. Und dasselbe kann man von den Verbrechen deutscher Soldaten in der Sowjetunion, von den Wachmannschaften in den deutschen Konzentrationslagern, von den Folterkommandos des NKWD oder moderner lateinamerikanischer Diktaturen sagen. Um das zu wissen, braucht man nicht auf die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zurückzugreifen. Wir können auf die Exzesse der französischen Armee in der Vendée sehen, wir können an die Greuel der spanischen Konquistadoren denken, wir können uns an die Massaker der römischen Soldaten in Gallien erinnern. All dies wäre nicht möglich gewesen, wenn man auf pathologische Sadisten hätte zurückgreifen müssen, wenn nicht eine große Anzahl gewaltbereiter Männer zur Verfügung gestanden hätte – die es eben immer gibt. Dies ist eine grundlegende anthropologische Lektion, die

nicht immer mal wieder, wenn in der Presse Fotos von grinsenden Quälern aus einem irakischen Folterlager zu sehen oder Nachrichten von irgendwelchen Milizen im Bluttausch im Sudan oder sonstwo zu lesen sind, mit Erstaunen neu zu lernen und schnell wieder zu vergessen sein sollte.

Das ist so; Menschen – nicht nur Männer – können das und tun es immer wieder. Menschen können auch Musik machen oder Bilder malen oder nett zueinander sein, und wenn wir das beobachten, fragen wir uns auch nicht, wie es denn bloß möglich sei, daß ganz normale Familienväter Klavier spielen. Und die Unterstellung, die in der Rede von den ganz normalen Familienvätern steckt, daß jemand, der über Tage Menschen quält, wenn er nach Hause kommt, das irgendwie im familiären Rahmen fortsetzen müsse, und wenn er das nicht tut, ein besonderer Erklärungsbedarf vorliege, ist ebenfalls nichts weiter als albern, und ebenso plausibel wie die Vorstellung, daß ein Maler, der sein Atelier verläßt, zu Hause seine Kinder anmalt. Allenfalls könnte man sich fragen, wie Psychologen einfallen konnte, Typen wie Eichmann oder Höß – und zwar *unabhängig* von der extremen Monstrosität ihrer Taten – für etwas zu erklären, was man einen ganz normalen Familienvater nennt – aber da mögen sich ja auch die Maßstäbe ändern.

Nein, die Frage, die sich eigentlich stellt, ist diese: Warum stellen wir uns hartnäckig eine so offensichtlich alberne Frage? Um *diese* Frage zu beantworten, bedarf es allerdings einiger Überlegungen. Sie laufen auf das Folgende hinaus: die Kulturformation, die wir „die Moderne“ nennen – d. h. jene aus den Krisen des 16. und 17. Jahrhunderts hervorgegangene europäisch-atlantische Kultur – unterscheidet sich (u. a.) von anderen Kulturen dadurch, daß sie Gewalt unter einen besonderen Legitimationsdruck gestellt hat. Sie ist gleichwohl – wie bekannt – eine zumindest phasenweise extrem gewalttätige Kultur gewesen. Sie hat in diesem Spannungsfeld bestimmte Formen der Gewalt verleugnet, wegerklärt, uminterpretiert und – wichtig für die Frage nach der Frage – verrätzelt. Kurz: die Frage nach den ganz normalen Familienvätern ist Ausdruck des Problems, das unsere Kultur mit der Kluft zwischen Norm und Wirklichkeit hat. – Ein andere Facette dieses Problems ist

übrigens, daß wir immer wieder wissen möchten, wie es denn „bloß möglich“ gewesen sei (um hier an die sprichwörtliche Formulierung aus Walter Kempowskis „Tadellöser & Wolf“ zu erinnern), daß ein Land, das z. B. die Weimarer Klassik hervorgebracht hat, keine 200 Jahre später beispiellose Barbareien begangen hat – und immer wieder nicht wahrhaben wollen, daß die Antwort auf diese Frage längst gegeben ist, nämlich durch die Geschichtsschreibung, die es eben einfach beschrieben hat: so-und-so ist es geschehen, und dahinter gibt es kein Geheimnis, und daß Kultur vor gar nichts schützt – die Hoffnungen der Aufklärung waren noch andere, wenn auch nicht so ungebrochen, wie manche, die sich nicht so gut auskennen, das annehmen – ist einfach etwas, das man als Tatsache hinzunehmen hat. Daß das nicht bedeutet, seinen Frieden mit Grausamkeiten und Gewalt zu machen, sondern nur der dringende Hinweis ist, sich nicht mit Problemen herumzuschlagen, die nur dazu da sind, die Realität nicht ansehen zu müssen, versteht sich vielleicht von selbst.

Um nun das besondere Verhältnis der Moderne zur Gewalt etwas genauer fassen zu können, muß ich einen theoretischen Exkurs einschalten. Wer sich in der soziologischen Theorieentwicklung ein wenig auskennt, weiß, daß in den – grob gesprochen – letzten zehn Jahren ein Thema sehr viel Diskussionsraum gewonnen hat, das Thema „Vertrauen“. Über das Thema „Vertrauen“ ist jene Grundfrage der Gesellschaftstheorie neu angesprochen worden, die bei Georg Simmel vielleicht am wuchtigsten formuliert worden ist: „Wie ist Gesellschaft möglich?“, die bei anderen Autoren als die Frage nach den Bedingungen gesellschaftlicher Kohäsion auftaucht (wieso fallen Gesellschaften trotz der Zumutungen, die sie für ihre Mitglieder darstellen, nicht auseinander?), die bei David Hume die Fassung erhalten hat, warum eigentlich die Gesellschaftsmehrheit (in der Regel jedenfalls) der regierenden Minderheit auch dann folgt, wenn sie deutliche Nachteile davon hat, die bei Luhmann die ironisch-metatheoretische Form bekommt: „Wie ist Soziologie möglich?“ – eine Frage, die von Heinz Bude so beantwortet wird: „Weil sich Soziologie mit dem Phänomen beschäftigt, daß es immer weitergeht.“ Klassi-

scherweise sind Fragen dieser Art beantwortet worden, indem man sich auf die „harten“ Medien sozialer Kohäsion bezog: Macht, Herrschaft, Interessen – nicht zuletzt mit dem Hinweis auf die – in ihren Erscheinungsformen in der Regel unanalysierte – Gewalt, die eben „letztlich“ hinter den Formen der Macht- und Herrschaftsausübung und dem Durchsetzen von Interessen stecke. Schon David Hume hatte erkannt, daß das wenig erklärt. Seine Antwort war: „opinion“, was mit „Meinung“ nur unbeholfen übersetzt wäre. Man muß wohl sagen: „Einverständnis“, und im Vokabular gegenwärtiger soziologischer Theorie eben: „Vertrauen“.

Die Ökonomie z. B. weiß inzwischen, daß etwas wie das Währungssystem nur funktioniert, weil die Leute Vertrauen in sein Funktionieren haben. Was heißt das? Das heißt, daß sie annehmen, daß es morgen mehr oder weniger noch so funktionieren wird wie heute. Eine andere Erklärung gibt es nicht, denn auch als alle noch an die Absicherung der Währung durch Goldvorräte glaubten, mußten alle Vertrauen darauf haben, daß das Gold morgen noch so viel gelten werde wie heute, und da man bekanntlich mit Gold rein praktisch nicht viel anfangen kann, war dieses Vertrauen von derselben Art wie unser Vertrauen in das von jeder Dinglichkeit abgelöste System von Papierstücken, Versprechen, Krediten, Schulden, Buchungen und so weiter.

Wie sind diese und andere Formen des Vertrauens soziologisch-begrifflich zu fassen? Da liegt der Hase im Pfeffer. Im Grunde versucht jeder, „Vertrauen“ in sein begriffliches Design einzupassen, so gut es geht. So finden wir Theoretiker, die nur bereit sind, von „personalem Vertrauen“ zu sprechen. Die Leute haben Verhaltenserwartungen einander gegenüber und rechnen die gleichsam aufs Gesellschaftsganze hoch. Andere Theoretiker wollen im Gegenteil nur von „Systemvertrauen“ sprechen, also von etwas wie dem eben erwähnten Vertrauen in das Währungssystem oder darin, daß morgen wieder Wasser aus der Leitung fließt. – Ich meine, daß man beides sehen muß, und daß man verstehen muß, wie beides zusammenhängt. Ich beschränke mich aber auf einen, wenn auch wesentlichen, Aspekt dieser Angelegenheit: wie ist das Vertrauen beschaffen, das man in das besondere Funktionieren einer Kultur

hat, und das meistens ganz erstaunlich enttäuschungsresistent ist. Denn – und jetzt komme ich wieder auf die albernen und die interessanteren Fragen zurück – wundern sollte uns ja nicht, warum es im 20. Jahrhundert zu den uns allen bekannten Gewaltexzessen gekommen ist, sondern warum es nicht dabei geblieben ist, warum diese nicht das letzte Wort der bisherigen Geschichte geblieben sind. Ich möchte daran erinnern, daß es Leute gegeben hat, die das nicht für möglich gehalten haben, etwa Theodor W. Adorno oder Thomas Mann – die, auf ganz unterschiedliche Weise, wenigstens eine gewisse Zeit – in den Jahren 1944/45 – nur glauben konnten, die Barbarei könne nur fortgesetzt werden.

Ich spreche nicht von „personalem“ oder „System“-Vertrauen, sondern von „sozialem Vertrauen“, und das ist erstmal nur ein Wort. Was ich damit meine, ist, daß man dauernd etwas tut, damit der Laden weiterläuft, und zwar in ganz verschiedener Hinsicht, und da die Wirklichkeit immer unübersichtlich ist, muß man grobe Unterscheidungen treffen. „Vertrauen“ bedeutet, daß wir uns gegenseitig permanent zu verstehen geben, daß wir daran glauben, daß es so weitergeht, und zwar unabhängig von der weltanschaulichen Meinung, die wir darüber haben, ob wir dieses So-weitergehen mögen, gutheißen, politisch hassen oder was immer. Und ich meine, daß dieses Glauben-daran-daß-es-so-weitergeht sich im Zusammenspiel dreier Dimensionen abspielt – jetzt kommt die grobe Unterscheidung – in den drei I's: Interaktion, Institution, Imagination.

Interaktion: wir setzen gewisse Erwartungen in das Verhalten unserer Mitmenschen und vertrauen darauf, vielleicht im Einzelfall, aber nicht dauernd und nicht mehrheitlich enttäuscht zu werden. Institution: wir vertrauen darauf, daß die sozialen Institutionen – mehr oder weniger – funktionieren, und wo sie das mal nicht tun, erwarten wir, daß nicht alles aus dem Ruder läuft. Imagination: wir haben eine gewisse Vorstellung davon, wer wir gemeinsam sind, und erwarten, daß diese Vorstellung von den meisten geteilt wird, weshalb wir annehmen, daß, wenn etwas in der Interaktion oder

mit den Institutionen nicht erwartungsgemäß funktioniert, es ein gemeinsames Anliegen ist, das irgendwie wieder in Ordnung zu bringen.

Soziales Vertrauen bedeutet nicht, daß man sich in jeder Hinsicht wohlfühlt; man muß nur in etwa wissen, was man in bestimmten Situationen tun muß. Die Azteken konnten mit der Idee eines grundsätzlich instabilen Kosmos leben, weil sie wußten, wie sie seinen totalen Zusammenbruch verhindern konnten: indem sie Kriege führten, Gefangene machten und diese ihren Göttern opferten. Auch Kulturen, die durch permanenten Bürgerkrieg gekennzeichnet sind, können in diesem Zustand Kontinuitäten ausbilden: weil man eben weiß, daß man sich an dem Krieg beteiligen muß und sich die richtige Partei aussuchen. Vertrauen bedeutet nicht, kein Mißtrauen zu haben. Mißtrauen ist eine Strategie des Vertrauensserhaltes: weil man eben weiß, wann, wo, wem gegenüber man mißtrauisch sein muß, und wann, wo und wem gegenüber eben nicht. In dem Zusammenspiel von Interaktion, Institution und Imagination vollzieht sich ein permanentes Entwerfen des Normalfalles (wie unnormal er aus dem Blickwinkel einer anderen Kultur auch erscheinen mag). Vertrauen ist immer enttäuschbar (und die Strategien des gezielten Mißtrauens können sich als fehlerhaft erweisen), aber in der Regel ist soziales Vertrauen gegeben, und das ist der Grund, warum Gesellschaft möglich ist, warum es immer weitergeht. Krisen werden durch Anpassung der Vertrauensstrategien bewältigt – der vollständige Zusammenbruch des Vertrauens ist selten. So etwas kam auf einigen Inseln der Karibik vor, als die dortigen Indigenen das Über-sie-herinbrechen der spanischen Invasoren nicht bewältigen konnten. Es kam zu massenhaften Selbstmorden, Kinder wurden nicht mehr gezeugt, und wenn doch, nach der Geburt umgebracht. Wir wissen von einer großen Krise im byzantinischen Reich unter Justinian, die dadurch ausgelöst wurde, daß der für ca. 500 n. Chr. erwartete Weltuntergang ausblieb. Mit dem hatte man sich durch verstärktes Kirchenbauen, Spendentätigkeiten für Klöster etc. arrangieren können, aber als der Termin verstrich, machten die zuvor zureichend gedeuteten Krisenphänomene – Kriege, Seuchen, Hunger – plötzlich keinen Sinn mehr, und es kam zu

massenhaften Zuständen buchstäblicher Verrücktheit. Wenn man Kempowskis letzten „Echolot“-Band über die letzten Tage NS-Deutschlands liest, hat man hier und da so etwas wie einen Nachhall solcher Zustände und auch der Bewältigung solcher Anfechtungen: da berichtet ein britischer Offizier, wie sich deutsche Soldaten zu den provisorischen Gefangenenlagern begeben – wie es schien, vor allem, weil der dortige Stacheldraht ihnen eine neue Stabilität an Stelle der verlorengegangenen verspricht: es geht anders weiter, aber es geht weiter.

Und so haben sich die Konzepte sozialen Vertrauens über die Jahrhunderte immer wieder – und immer wieder krisenhaft – gewandelt. Lange Zeit gehörte in Europa der Zusammenhalt im Glauben dazu. Man unterstellte (Imagination), daß alle dasselbe glaubten, man nahm gemeinsam (Interaktion) an gewissen Ritualen teil und abweichendes Benehmen in dieser Hinsicht wurde geahndet, man unterstellte (Institution) der Kirche, daß sie einen verlässlichen Rahmen für all das abgab. Als das irgendwann aus dem Gleis geriet – wir nennen es Reformation –, kam es zu extrem blutigen Auseinandersetzungen, Teile Europas wurden verwüstet, aber letztlich kam es zu einem neuen Konzept sozialen Vertrauens, das in der – nicht in jedem Fall individuellen, aber kollektiv akzeptierten – Abwertung der Religion zu Gunsten der Politik, der Kirche zu Gunsten des Staates zum Ausdruck kam. Ich kann das im Einzelnen nicht ausführen, ich will nur die Richtung andeuten, in die das geht.

Vertrauen bedeutet also, den Normalfall immer neu zu entwerfen, und wenn dies in der gewohnten Weise nachhaltig nicht gelingen kann, einen neuen Normalfall zu entwerfen, indem die Vorstellungen von erwartbarer Interaktion, dem Funktionieren der Institutionen und der Imagination, wer „wir“ eigentlich sind, verändert werden. Zur Vorstellung und zum permanenten, durch unser soziales Handeln bekräftigten Entwurf von Normalität gehört nun ein wenigstens ungefährender Konsens darüber, welchen Ort die Gewalt in der Normalität hat. Die Idee, Gewalt sei das Unnormale, die wir übrigens auch in

vielen soziologischen Theorien finden, ist eine spezifisch moderne – ich komme darauf zurück.

Keine Kultur ist schlechthin gewalttätig oder gewaltabstinent. Überall gibt es, wenn auch auf uns vielleicht irritierende Weise, eine ziemlich einfache Aufteilung. Gewalt ist verboten, geboten oder erlaubt. Ein einfaches Beispiel ist der Boxring: Gewalt ist insofern *erlaubt*, als die Kämpfer einander zu Boden schlagen dürfen; Gewalt ist insofern *verboten*, als Tiefschläge und das Abbeißen von Ohren nicht erlaubt sind; Gewalt ist *geboten*, weil ein Kämpfer wegen Untätigkeit disqualifiziert werden darf. In Kriegen ist, je nach Kultur, Unterschiedliches geboten, verboten oder erlaubt, und auf Grenzverletzungen wird mit hohem Aufwand reagiert – sei es, um sie zu ahnden, sei es, um sie zu vertuschen, sei es, um eine neue Kultur des Krieges mit neuen Helden, neuen Schurken etc. zu entwerfen. Im sogenannten Hundertjährigen Krieg war das Aufeinandertreffen von zwei Kriegskonzeptionen für den Verlauf des Krieges, jedenfalls in einer gewissen Phase, von großer Bedeutung: darf man Bogenschützen gegen Ritter antreten lassen? Bis hin zu Kenneth Branaghs Verfilmung von Shakespeares „Henry V.“ reicht das Echo der Erschütterung durch diese Frage. Wirtshausschlägereien sind heute ein Grund, die Polizei zu rufen, im 19. Jahrhundert waren sie das nicht, man hätte jeden ausgelacht, der das versucht hätte. Bis vor Kurzem war es Eltern erlaubt, ihre Kinder zu schlagen (moralisch gesehen sogar geboten: „wer sein Kind liebt, der züchtigt es“), und Männern, ihre Ehefrauen zu vergewaltigen. Es geht mir hier nicht um die moralische Empörung, die wir im einen oder anderen Fall empfinden mögen, sondern darum, daß sich immer etwas ändern kann, daß sich auch unsere moralischen Maßstäbe ändern, und zwar je nach dem, was für uns der Normalfall ist, den wir durch unsere Konzepte sozialen Vertrauens perpetuieren – oder den wir durch unser Handeln, unsere geäußerten Ansichten, durch unser Unwohlsein bei der unveränderten Fortsetzung der Normalität meist weniger ändern wollen als eben bloß ändern.

Wenn Kulturen mit unterschiedlicher Vorstellung von dem, was an Gewalt wo, wann, gegen wen geboten/verboten/erlaubt ist, aufeinandertreffen, führt das

zu dramatischen Irritationen, die weit größer sein können als die am Beispiel der Auseinandersetzung Frankreichs mit England im Hundertjährigen Krieg erwähnten. Als die Spanier und Azteken aufeinandertrafen, sahen sie wechselseitig unvorstellbare Barbaren vor sich. Die einen machten Gefangene, um ihnen das Herz herauszureißen und die Körper hinterher zu Eintopf zu verarbeiten und aufzuessen, die anderen töteten, um zu töten, und ließen die Leichen in der Landschaft verfaulen. Das Aufeinandertreffen sehr unterschiedlicher Konzepte von erlaubt/verboten/geboden gehört vermutlich zu den furchtbarsten Erschütterungen, die die Begegnung unterschiedlicher Kulturen mit sich bringen.

Ich komme jetzt zu einer Behauptung, die Sie vielleicht irritieren wird – jedenfalls ist es meine Erfahrung, daß sie, wenn ich sie zur Diskussion stelle, besonders viel Widerspruch hervorruft, und dieser Widerspruch scheint mir mit der Beliebtheit jener Frage, die ich oben „albern“ genannt habe, zusammenzuhängen. Unsere Kultur der Moderne hat nicht nur ein *anderes* Konzept der Sortierung von erlaubter/gebotener/verbotener Gewalt, sondern ein *von Grund auf anderes*, nämlich das, daß Gewalt – und das heißt: nicht nur Gewalt am falschen Ort, zur falschen Zeit, gegenüber den falschen Leuten – *an sich* ein Problem ist.

Zunächst kann man die Frage stellen, ob das denn tatsächlich so sei. Nun, man kann eine Menge Beobachtungen zusammentragen, etwa die, daß das Werk von Thomas Hobbes das erste philosophische Werk der Geschichte gewesen ist, daß sich vor allem diesem Problem gewidmet hat: wie ist Gewalt zu begrenzen. Noch bei Machiavelli lautet die Frage ganz anders: wann ist Gewalt in welchem Maße und zu welchem Zeitpunkt angebracht? Man lese von den, wie der Historiker van Dülmen es genannt hat, „Theatern der Grausamkeit“, d. h. von den öffentlichen Hinrichtungsritualen und ihrer Ubiquität und verfolge die in den Jahrhunderten nach dem 30-jährigen Krieg vollzogene Abkehr davon. Man befasse sich mit der Geschichte der Abschaffung der Folter. Man lese das Schrifttum, in dem Europa gelernt hat, in Hexen (und Hexern) nicht mehr abscheuliche Schadenstifter zu sehen, sondern leidende

Menschen, denen die Qualen, denen sie unterworfen waren, abnötigten, auch die absurdesten Dinge zu gestehen. Man lese über die Verwüstungen des 30-jährigen Krieges, die losgelassenen Soldaten in eroberten Städten und vergleiche die Schilderung der französischen Besatzung Frankfurts in Goethes „Aus meinem Leben“: der bei seinem Vater einquartierte kommandierende Offizier legt Wert darauf, die Tapeten zu schonen und verzichtet darauf, seine Karten mit Nägeln an der Wand zu befestigen. Es läßt sich noch eine Menge anführen.

Vor allem aber: in der Moderne wird Gewalt, wo sie denn doch vorkommt und für notwendig gehalten wird, *ganz anders legitimiert* als zuvor. Die Todesstrafe war vordem eine Selbstverständlichkeit. Heute sagen auch die, die sie befürworten, man könne „leider“ oder „leider noch“ nicht auf sie verzichten. Einen Verbrecher zu töten – und das hieß nicht selten, ihn totzuquälen und auszuweiden und seine Leiche öffentlich auszustellen – war vormodern ein Zeichen, daß der Souverän das Recht über die Körper der ihm Untergebenen hatte. Heute wird gestraft, um Gewalt zu verhindern. Kriege waren vordem eine Selbstverständlichkeit – heute werden Kriege geführt, um (weitere, schlimmere) Kriege zu verhindern – der Erste Weltkrieg war „the war to end all wars“. Wir müssen uns nicht darüber unterhalten, wie einleuchtend solche Legitimationen im Einzelnen waren oder sind. Worauf es ankommt, ist, daß sie in der Moderne notwendig geworden sind. Gewalt ist nur legitim, wo Gewalt vor schlimmerer Gewalt schützen soll.

Die Techniken der Legitimation sind *Temporalisierung und Spatialisierung*. *Temporalisierung*: Gewalt ist „noch“ nötig, wir würden gerne auf sie verzichten, aber es geht noch nicht. *Spatialisierung*: Gewalt ist „dort draußen“ (leider noch) nötig, etwa in den Kolonien, wo unsere Moderne noch nicht angekommen ist, aber wenn wir dort die nötigen Kriege geführt haben, wird sie nicht mehr nötig sein. Das heißt, daß Gewalt immer als etwas angesehen wird, das abzuschaffen man auf dem Wege ist. Das ist die Selbst-Imagination der Moderne: sie ist eine Kultur, für die Gewalt nicht selbstverständlich ist, die Gewalt nicht mag, sie abzuschaffen sucht und die sich auf dem Wege in

eine wenn möglich stets gewaltärmere Zukunft sieht. Eine solche Selbst-Imagination wird man, wie ich meine, in keiner anderen Kultur finden.

Soviel zur *Imagination*. Nun zur *Interaktion*. Ich hatte schon Beispiele genannt: Gewalt im öffentlichen Raum wird in der Moderne zunehmend geächtet und eingeschränkt. Wir laufen nicht mehr selbstverständlich mit einem Degen an der Seite herum und eine Prügelei ist selbst unter Heranwachsenden keine tolerable Form der Auseinandersetzung mehr. Wo die Interaktion dennoch gewaltsam stattfindet, ist das ein Problem für die Justiz, für die Polizei, für die Politik. Gewalt ist in der Moderne nicht mehr einfach „da“, sondern ein *Problem* und kriminell. *Institution*: die Moderne bringt etwas hervor, das es so zuvor nicht gegeben hat, das staatliche Gewaltmonopol. Das staatliche Gewaltmonopol hat dafür zu sorgen, daß Gewalt nur noch staatlicherseits, und zwar zur Verhinderung von Gewalt oder zur Ahndung außerhalb des Monopols ausgeübter Gewalt stattfindet. Mit dem staatlichen Gewaltmonopol ging eine *Selbstbeschränkung* der staatlicherseits ausgeübten oder angedrohten Gewaltmittel einher. Ich habe die Abschaffung der Folter erwähnt, die Abschaffung oder Einschränkung der Todesstrafe auf, wie man jedenfalls vorgibt, besonders wenig grausame Methoden. Daß Verdächtige auf Polizeiwachen zusammengeschlagen werden, war lange Zeit eine Selbstverständlichkeit, jetzt kommt so etwas auch noch vor, aber man kann einen Skandal daraus machen und es muß, wenn man den Skandal verhindern will, vertuscht werden.

Das also ist das, was das Vertrauen in der und in die Moderne charakterisiert: die Unterstellung gewaltfreier Interaktion, das staatliche Gewaltmonopol als Institution, die diese Interaktion möglichst weitgehend kontrolliert (und wo das nicht funktioniert hat, die Ordnung symbolisch – durch Strafen – wieder herstellt), die gemeinsame Imagination, daß diese Moderne funktioniert, d. h. auf dem Wege in eine Zukunft ist, die immer weniger Gewalt möglich und nötig macht.

Und dann, wie es Stephen Toulmin einmal formuliert hat, stürzte das Dach ein. Völkermord, ein entgrenzter Krieg ohne Präzedenz in der Moderne, Waffen, mit denen man zumindest demonstrieren konnte, daß man ganze Bevölkerungen einfach – und zwar nicht als Resultat einer Eskalation, sondern als ersten Schritt – auslöschen konnte, Massenmord und Folter im Namen einer besseren Zukunft. Wie das geschehen konnte, ist nicht rätselhaft, sondern Gegenstand quellenorientierter Geschichtsschreibung. Es ist in der Geschichte schon öfter vorgekommen, daß Gesellschaften das, woran sie zu glauben schienen, über den Haufen geworfen haben. Thukydides beschreibt die Transformation einer einigermaßen zivilen Gesellschaft in einen Haufen hysterischer Paranoiker; im späten Mittelalter erleben wir eine Religion, die ihr Dogma, an Hexerei zu glauben sei eine Sünde, transformiert in das Dogma, nicht an Hexerei zu glauben sei ein todeswürdiges Verbrechen; Ludwig Tieck beschreibt in seinem (quellenorientierten) großartigen historischen Roman „Der Hexensabbat“, wie eine Stadt, deren Bürger sich in der Ruhe aufgeklärter Zeiten sehen, zu einem Schauplatz grotesker Prozesse und Verfolgungen wird – und so weiter. Da gibt es keine Rätsel zu lösen, sondern es gilt nur, genau zu beschreiben, was der Fall gewesen ist, welche Handlung auf welche Handlung folgte. Man lese Saul Friedländer, man lese die einschlägigen Bücher zum Thema Holocaust, zur Entschlußbildung zum Abwurf der Atombombe auf Hiroshima, zum Vietnamkrieg, zu Verfolgungen in der Sowjetunion, dann weiß man, was es zu wissen gibt. Dennoch meinen wir immer wieder, vor einem Rätsel zu stehen.

Dabei sollten wir uns vielmehr fragen, warum wir – trotz der Desillusionierung, die die Katastrophen des 20. Jahrhunderts doch waren oder eigentlich hätten sein müssen – dennoch an dem Projekt der Moderne und am Vertrauen in dieses Projekt festhalten. Die Antwort auf diese Frage besteht aus zwei Teilen. Erstens haben wir in der Moderne eine bestimmte Form der Gewalt so erfolgreich geächtet, daß wir sie gar nicht mehr wahrnehmen können, und wo wir nicht umhinkommen, sie dennoch zu sehen, sie nur als pathologische Monstrosität erkennen können. Zweitens haben wir, und zwar bis in den

Kernbestand unseres theoretischen Denkens hinein, verlernt, Gewalt auch als ein Kommunikationsmittel wahrzunehmen.

Zunächst zum ersten Teil der Antwort. Wenn man eine Phänomenologie der Gewalt schreiben will, und eine Theorie der Gewalt kommt ohne eine solche Phänomenologie nicht aus, dann wird man *verschiedene Formen des Körperbezugs* voneinander unterscheiden müssen. Es sind drei: man kann den Körper eines anderen aus dem Weg schaffen wollen, weil er einem im Wege steht (ganz egal, wohin man will – an einen Safe, in die Hauptstadt eines anderen Landes, was auch immer). Man kann diesen Körper, der einem da im Wege steht, bedrohen, man kann ihn handlungsunfähig machen, man kann ihn töten. Die Gewalt, die man ihm antut, ist aber nicht auf diesen Körper selbst gerichtet, sondern dient dem verfolgten Ziel. Ich nenne das, weil es sich auf den Ort des Körpers bezieht, „*lozierende*“ Gewalt. – Man kann auch den Körper eines anderen haben wollen, um etwas mit ihm anzustellen: „*raptive*“ Gewalt; meist sexuelle, aber über Psychologie rede ich hier nicht, und darum kann die Frage unbeantwortet bleiben, wie die seelische Mischung von sexuellen und Übermächtigungswünschen bei jemandem beschaffen ist, der raptive Gewalt ausübt. Lozierende Gewalt will den Körper *weghaben*, raptive Gewalt will ihn *haben*. Und schließlich gibt es Gewalt, die darauf gerichtet ist, den Körper zu zerstören, und zwar nicht als Resultat oder Begleiterscheinung einer anderen Gewaltform, sondern als auf diesen Körper gerichtete Intention. Ich nenne diese Form der Gewalt „*autotelisch*“. Diese autotelische Gewalt gibt es, wie die anderen Gewaltformen, die sich natürlich mischen können, in allen Kulturen, sie wird zuweilen gepflegt und ist, wo sie – denken Sie an die Unterscheidung von erlaubt/geboten/verboten, die nicht nur für Gewalt schlechthin, sondern auch für bestimmte Gewaltformen gilt – vorkommt und nicht vorgesehen ist, immer ein besonderes Problem. Unsere abendländische Literatur beginnt mit der Schilderung eines Exzesses autotelischer Gewalt: es reicht Achill nicht, Hektor zu töten, sondern er will dessen Körper zerstören. Rom hat dem öffentlichen Entzücken an Inszenierungen autotelischer Gewalt ein Gebäude errichtet, das zu den berühmtesten der

Welt gehört: das Kolosseum. Die erwähnten Hinrichtungsrituale der frühen Neuzeit waren, ich sagte es schon, die Demonstration, daß der Souverän das kann und darf: einen Körper zerstören und ausweiden. Die Hinrichtungsschauspiele der Französischen Revolution, bei denen das Publikum zusammenströmte und johlte, bei denen sich der Boden unter der Guillotine in einen Blutsumpf verwandelte, wo Hunde dieses Blut aufleckten und Henker die Finger der Toten als Amulette verkauften, waren Orgien autotelischer Gewalt. Wenn man liest, was deutsche Ärzte den Menschen antaten, die ihnen zu Zwecken des Experimentierens überantwortet wurden, stellt man irgendwann fest, daß ein großer Teil wenigstens dieser Experimente keinen Sinn hatte, den man etwa beschreiben könnte als „wissenschaftlich begreifbar, wenn auch unethisch“, sondern das bloße Zerstören von Körpern waren, die man zerstörte, weil einem die Macht dazu gegeben war.

Diesen Zusammenhang von Macht und Gewalt haben wir in der Moderne geächtet und dabei verlernt, wahrzunehmen. Gewalt ist für uns entweder lozierende Gewalt, die illegitim (Verbrechen) oder legitim (zur Verbrechenverhinderung) oder in Kriegen ausgeübt wird, um den bedrohlichen Feind zu entwaffnen. Raptive Gewalt ist entweder kriminalisiert oder – in Kriegen – verleugnet und ist heute – bei uns wenigstens – auch in familiärem Rahmen nicht mehr geduldet. Autotelische Gewalt ist etwas, das wir allenfalls als eine spezifische Verrücktheit wahrnehmen – mit Abscheu in der Wirklichkeit, medial (Stichwort „Serienkiller“) mit einem gewissen Gruseln. Wo autotelische Gewalt die Politik bestimmt, verstehen wir sie nicht und nehmen sie nicht wahr. Das massenhafte Umbringen von Juden in Europa muß doch irgendeinen Sinn gehabt haben! Man wollte Wohnungen freimachen, Wirtschafts- oder Bevölkerungspolitik betreiben oder was auch immer. Man wollte – lozierende Gewalt – Körper aus dem Weg schaffen, denn das ist zwar moralisch auch nicht zu rechtfertigen, aber nicht völlig verrückt. Wenn in einem argentinischen Gefängnis grauenhafte Quälereien passieren, so ist das furchtbar, aber man weiß doch, was die Leute wollen: Informationen, um die politische Opposition effektiver verfolgen zu können. Aber was ist, wenn da

Leute über Wochen und Monate gequält werden und es wird ihnen keine einzige Frage gestellt? Ja, der Einsatz der beiden Atombomben war schrecklich, vielleicht auch moralisch nicht zu rechtfertigen, aber er war eine kriegerische Maßnahme, vielleicht auch (im Falle der zweiten) ein furchtbares technisches Experiment – und das ja auch gar nicht falsch. Aber es ist nicht die ganze Wahrheit. Die versteht man erst, wenn man die unheimliche Fröhlichkeit Trumans und seines Kriegsministers Stimson ganz ernst nimmt, ihr Entzücken darüber, Menschen zu sein, die über ein derartiges Zerstörungspotential gebieten.

Menschen haben diese Fähigkeit, es ist die größte Macht, die einem Menschen geboten werden kann, andere Körper nach Willkür zu zerstören, und wir erkennen die Risiken, die mit wie auch immer beschaffener Gewaltausübung verbunden sind, nicht, wenn wir die Tatsache, daß der Mensch immer und zu allen Zeiten zu autotelischer Gewaltausübung wenigstens verführbar war, ignorieren. Das berühmte Zimbardo-Experiment – fiktional nachgestellt im Film „Das Experiment“ – zeigt, was die Geschichte über die Jahrhunderte gezeigt hat und was uns die Fotos aus Abu Ghraib gezeigt haben: wenn man Areale schafft, wo autotelische Gewalt ausgeübt werden kann, *wird* sie ausgeübt werden. Wohlgedenkt, ich sage *nicht*: von jedem. Aber von zureichend vielen. Und nicht von Leuten, die vorher oder nachher pathologische Auffälligkeiten gezeigt hätten. Wir sollten uns den Abscheu der Moderne vor autotelischer Gewalt erhalten, aber es hat keinen Zweck, sie in der Wirklichkeit zu übersehen und zu verleugnen, daß sie eine menschliche Fähigkeit ist, von der eine Mehrheit Gebrauch macht, wenn sie kann.

Zum zweiten Teil der Antwort, der kommunikativen Seite der Gewalt. Wenn Sie das Werk von Jürgen Habermas sich vor Augen führen, so gibt es dort – in der Theorie, nicht in den politischen Schriften, versteht sich – die Gewalt nicht. Aus einem einfachen Grund: es handelt sich um eine Theorie kommunikativen Handelns, und so, wie dort Kommunikation verstanden wird, ist Gewalt der Abbruch der Kommunikation. Nehmen Sie Niklas Luhmann. Für

ihn ist im Rahmen seiner Machttheorie Gewalt eine „Vermeidungsalternative“. Der Mächtige sagt „Tu das, sonst ...“, und beide wollen nicht, daß es dazu kommt. Der Mächtige ist gerade darum mächtig, weil die Drohung funktioniert, ohne sie wahr machen zu müssen. Nun gibt es ein Interview mit einem bejahrten Mafioso in den USA namens Cola Gentile, der auf seine alten Tage einem Journalisten gegenüber redselig geworden war. In diesem Interview entwirft er ein Luhmannsches Szenario: wenn du mich mit einer vorgehaltenen Pistole zu etwas zwingst, bist du kein Mafioso, sondern nur ein Kerl mit einer Pistole; wenn ich dich mit vorgehaltener Pistole zu etwas zwingen, bin ich auch nur ein Kerl mit einer Pistole; ein Mafioso bin ich dann, wenn ich dir sage: „Schau mal, es wäre doch in unser beider Interesse, wenn du jetzt ...“ – was immer es sein mag. Nur hat er da eigentlich recht?

Das System Mafia funktioniert doch schließlich darum, weil immer mal wieder jemand umgebracht wird. Im Falle dieses speziellen Mordes mag die Auffassung von Gentile und Luhmann zutreffen: hier hat etwas nicht so funktioniert, wie es sollte, aber damit es beim nächsten Mal wieder funktioniert, muß eben immer mal wieder einer umgebracht werden. Das heißt: die Gewalttat ist nicht bloß etwas zwischen dem, der sie tut, und dem, der sie erleidet. Sie ist auch ein kommunikativer Akt, der sich an einen Dritten richtet. Eine komplexe Botschaft: „Wir dulden nicht, wenn man sich unseren Wünschen verweigert, benimm dich anders als der, der hier tot auf dem Marktplatz liegt, in Palermo haben wir das Sagen, Rom ist weit, setze nicht auf das staatliche Gewaltmonopol, auf gewaltfreie Interaktion, und übernehme die Imagination von dem, was du bist und was wir sind, von uns.“ Das sind ziemlich intentionale Botschaften, aber sie müssen nicht in einem strikten Sinne „gemeint“ sein. Eine Kugel wird von Schützengraben zu Schützengraben eben einfach abgefeuert, aber die Kugel, die den einen trifft, sagt dem anderen eben doch auch: Gib auf, sonst geht es dir auch so. Man schießt nicht, um alle zu töten, sondern – lozierende Gewalt – um die feindlichen Soldaten dazu zu bringen, das Feld zu räumen. Es sei denn, die Schlacht wird zum Massaker. Dort geht es nur noch um die Zerstörung anderer Körper, und

es ist interessant zu sehen, wie sich die Berichte über Massaker – egal, wie die Kriegsgründe beschaffen sind, wie die Bewaffnung aussieht, für welche Ideale oder Interessen Leute in den Krieg ziehen – über die Jahrhunderte ähneln.

Aber autotelische Gewalt hat auch an sich einen kommunikativen Gehalt. Die hinrichtende und zerstückelnde Obrigkeit sagt: „Ich kann das, darf das, und so ist die Weltordnung“. Die Polizei, die einen Gefolterten zu seiner Familie bringt, um ihn ihr zu zeigen und dann wieder mitnimmt, sagt dasselbe: „Ich kann das, darf das“ – und, wie ein argentinischer Folterer es wörtlich sagte: „Wir sind Gott.“ Das steckt in der autotelischen Gewalt – sein wie Gott, die Welt ersäufen oder verbrennen zu können. Sie waren wie Gott und sie ließen es alle wissen: etwa Amon Göth aus dem Film „Schindlers Liste“, den Schindler in Versuchung führen wollte, es abwechslungsshalber mal mit dem Begnadigen zu versuchen, und der dann merkte, daß ihm das Erschießen einfach mehr Spaß machte. (In den Kontext der Verständnisprobleme der Moderne mit ihrer eigenen Gewalt gehört auch die Szene, in der Schindler nicht glauben kann, daß Göth Menschen tötet, weil es ihm Spaß macht.) Wenn Stalin anordnete, daß in einer bestimmten Region zehntausend Verräter zu deportieren und umzubringen seien, hatte das einerseits instrumentell überhaupt keinen Sinn, andererseits einen eminent kommunikativen: es war die Demonstration totaler Macht, es war die Freude, jemand zu sein, der so etwas tun lassen kann, es war eine Nachricht, daß keiner vor dem Zugriff sicher ist, daß es keine Verhaltenstechnik gibt, die einen in Sicherheit bringt – und es war, nebenbei, eine Tat, die die Umorientierung des Vertrauens bewirkte, weg von einer Vorstellung sicherer Räume, hin in solche permanenter Unsicherheit, in denen man aber, vielleicht, überleben kann, wenn man selbst der ist, der als erster denunziert oder sich am Schreiben von Listen beteiligt.

Das 20. Jahrhundert ist so nicht nur ein Jahrhundert extremer Gewalt und der Exzesse autotelischer Gewalt gewesen, sondern auch ein Jahrhundert der Kommunikation mit Gewalt. Die Re-Etablierung der Standards der Moderne

ging nun genau über den Weg, diese kommunikative Seite wieder zu vergessen bzw. zu verleugnen. Das geschah auf verschiedenen Wegen und ist bis heute eine ambivalente Angelegenheit geblieben: einerseits gelang es eben, diese Standards wiederzugewinnen – jedenfalls dort, wo es gelang –, andererseits war der Preis ein fundamentales Sich-selbst-nicht-Verstehen, die eigene Geschichte zu verrätseln, den Charakter der Gewalt zu verkennen und damit erneut Illusionen zu produzieren.

Ich möchte zum Schluß dieses Vortrags auf drei Wege eingehen, die kommunikative Seite der Gewalt zu minimieren. Die ersten beiden Wege haben sie faktisch tatsächlich eingeschränkt, der dritte Weg hat sie verleugnet. Der erste war die Delegitimierung durch Verfahren. Der Terminus ist bei Luhmann entlehnt, dort ist von Legitimierung durch Verfahren die Rede, und im Falle des Gerichtsverfahrens ist damit gemeint, daß den Verfahrensbeteiligten die Sache, um die es ihnen geht – der Streit oder die eigene Tat – gewissermaßen enteignet wird, indem sie genötigt werden, in einer ungewohnten Sprache und Rollenverteilungen über die Sache zu sprechen, wodurch sie nicht mehr ihre, sondern die des Gerichts wird. Am Ende steht ein Urteil, das festlegt, wie die Angelegenheit anzusehen ist, und wer gegen dieses Urteil opponiert, wird zum sozial delegitimierten Querulanten. Dort nun, wo politische Gewalt größten Ausmaßes vor Gericht abgehandelt wurde – zunächst in den Nürnberger Prozessen, heute in Den Haag und anderswo – werden die Angeklagten ebenfalls genötigt, sich in ein Verfahren einzubinden und sie kommunizieren nicht mehr mit einer Öffentlichkeit, sondern mit einem Gericht. Karl Jaspers hatte noch die Sorge, Eichmann könne den Prozeß in Jerusalem dazu benutzen, sich an die Weltöffentlichkeit zu wenden und sich als den zwar nun persönlich gescheiterten, aber irgendwie heroischen Vertreter einer großen Sache zu präsentieren. Genau das hatte Eichmann in einem langen Gespräch, das allerdings viel später erst an die Öffentlichkeit gelangte, getan. In Jerusalem versuchte er sich als jemand zu präsentieren, der die Gewalt weder gesucht noch gerne ausgeübt hatte. Er selber arbeitete daran mit, die Gewalt ihres kommunikativen Gehaltes zu entkleiden, sie als bloße

Auftragserledigung einzuordnen – und am Ende blieb nur die moralische und juristische Bewertung und das Todesurteil.

Der zweite Weg ist die Karriere der, wie ich es an anderem Ort genannt habe, Überlebendenmemoiren. Das ist eine Textgattung, die es in dieser Form vor 1945 nicht gegeben hat, und die von Überlebenden des Holocaust und des Gulag verfaßt wurde, und die sich dann fortgesetzt hat: Gefolterte berichten über ihr Leid, aber auch Opfer gewöhnlicher Kriminalität wie Vergewaltigung, Kindsmißbrauch, Geiselhaft etc. Interessant ist, daß dieser Literatur eine besondere Deutungsautorität zugeschrieben wird – nicht nur über die geschilderten Ereignisse, sondern irgendwie über die Welt. Nicht: da hat jemand etwas Besonderes, Extremes erlebt, das vielleicht interessant zu lesen ist, aber doch nur den Blick freigibt für etwas Eigenartiges, sondern: hier hat jemand einen Blick in die Welt getan, der für uns alle von besonderem Belang ist. In dem hier behandelten Zusammenhang bedeutet diese besondere Literatur, daß nicht mehr die Gewalt zu uns allen spricht, sondern daß der, der sie überlebt hat, zu uns *über* die Gewalt spricht.

Auf diesen beiden Wegen ist die kommunikative Seite der extremen Gewalt des 20. Jahrhunderts tatsächlich beschränkt worden. In der *theoretischen* Kommunikation über Gewalt, in der Gewalt immer wieder verrätselt wurde, in der mit großem Eifer immer erneut entweder pathologisierende oder instrumentelle Deutungen der Gewalt – Reduktion der Phänomene auf lozierende und Verkennung der autotelischen Gewalt – gesucht wurden, ist die kommunikative Seite der Gewalt immer wieder verleugnet worden.

Ist nicht, wäre am Ende zu fragen, diese Strategie der Verleugnung auch eine erfolgreiche Methode gewesen, zu den Standards der Moderne zurückzukehren? Und hat es Sinn oder ist es nicht vielleicht gar leichtfertig, sie hier bloßzustellen? Ist es vielleicht bloßer Wissenschaftsfetischismus, darauf zu bestehen, daß die Welt nun mal so-und-so beschaffen sei, und führt solche Illusionslosigkeit nicht in den Zynismus, der zu dem Schluß kommt, daß wenn die Welt nun mal so sei, man sich den ganzen Gewaltabscheu der

Moderne einfach schenken könne und zurückkehren zu dem ja doch erfolgreich praktizierten *Vertrauen in die Gewalt*? Wir alle neigen dazu, es uns in Illusionen wohl sein zu lassen, kein Mensch lebt völlig ohne Illusionen, aber ich möchte darauf bestehen, daß sie uns nicht gut tun. Wir haben gute *Gründe*, an der Gewaltaversion der Moderne festzuhalten, aber es hat keinen Sinn, an die Stelle der guten Gründe Autosuggestionen zu setzen, die schon einmal Gewaltexzesse nicht haben verhindern können.

Was an die Stelle der Illusionen treten sollte, ist nicht etwa die Hoffnung auf eine bessere Zukunft – vom Hoffen ist nichts zu hoffen. Vielmehr eine Kombination von Angst und Selbstbewußtsein, und das bedeutet eine Veränderung der Selbst-Imagination. Angst im Sinne Sartres: zu wissen, daß man schon einmal gescheitert ist und daß es ebenso leicht wieder geschehen kann, wie es schon einmal geschehen ist. Selbstbewußtsein: daß die Einschränkung der Gewalt in Interaktion, durch institutionelle Kontrolle und Beschränkung der Gewaltmittel des staatlichen Monopols der wohl bedeutsamste zivilisatorische Fortschritt der Menschheitsgeschichte gewesen ist, an dem wir festhalten müssen, weil wir – mit Blick zurück in die Geschichte und Rundumblick in die Gegenwart – nicht werden wollen „wie jene dort“. Das ist ein besseres Motto als „sei mir armem Sünder gnädig“, mit dem man sich gleich den Freibrief ausstellt. Zu dieser Mischung aus Angst und Selbstbewußtsein gehört ein Verständnis der Mechanismen, die eine moderne Gesellschaft im Handumdrehen in den Zustand extremer Barbarei versetzen können; und eine Sensibilität dafür, was Debatten wie etwa die über eine Re-Legitimierung der Folter anrichten können. Diese Sensibilität können wir nur gewinnen, wenn wir genau wissen, worüber wir reden, wenn wir über Gewalt sprechen.