Kohlhammer

Delgado.indd 1 01.10.12 12:25

Religionsforum

Herausgegeben von

Urs Altermatt
Mariano Delgado
und Guido Vergauwen

Band 9

Delgado.indd 2 01.10.12 12:25

Mariano Delgado
Adrian Holderegger
Guido Vergauwen (Hrsg.)

Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen

Verlag W. Kohlhammer

Delgado.indd 3 01.10.12 12:25

Publiziert mit Unterstützung
des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
und des Hochschulrates Freiburg Schweiz.

Redaktion: Séverine Décaillet

Alle Rechte vorbehalten
© 2012 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher
Reproduktionsvorlage: Séverine Décaillet
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-022342-4

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

Guido Vergauwen
Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen
Ein Grußwort 11

I. FRIEDENSFÄHIGKEIT 15

Andreas Hasenclever
Die Menschen führen Krieg und die Götter bleiben im Himmel
Überlegungen zur Religion als Friedenskraft 17

Othmar Keel
Friedensfähigkeit der Religionen 39

Markus Vogt
Ist der Mensch friedensfähig? 47

Jean-Claude Wolf
Beständiger Friede. Benthams Diagnose und Vorschläge 73

Otto Kallscheuer
Sind Gesellschaften friedensfähig?
Stichproben aus der politischen Ideengeschichte 87

Adrian Holderegger
Sind Gesellschaften friedensfähig? Neue Aspekte 107

II. FRIEDENSVISIONEN 119

Ulrich H.J. Körtner
Die Reich-Gottes-Hoffnung des Christentums als Friedensvision 121

Reinhard Schulze
Zur Relation von Islam und Frieden 137

Karénina Kollmar-Paulenz
Eine Friedensvision im Buddhismus 149

Ursula Nothelle Wildfeuer
Zivilisation der Liebe
Zu den Friedensbotschaften der Päpste seit dem II. Vatikanischen Konzil ... 161

Raúl Fornet-Betancourt
Der neue Mensch bei Ernesto Che Guevara und Ignacio Ellacuría
Zwei Momente einer Friedensvision 181

Heiner F. Klemme
Frieden durch Recht und Natur. Kant und die Idee des Völkerbundes..... 193

Walter Lesch
Der Pazifismus als Friedensvision..... 205

Mariano Delgado
Die Allianz der Kulturen als Friedensvision der Vereinten Nationen 219

Paul Grossrieder
Das humanitäre Völkerrecht, das IKRK und der Friede 235

III. FRIEDENSARBEIT 243

Gerhard Kruip
Entwicklung – immer noch ein Name für Frieden?
Die Rolle der Religionen in der Entwicklungszusammenarbeit..... 245

Heinz-Gerhard Justenhoven
Frieden durch Recht – Zur Relevanz des internationalen Rechtes in der
Friedensethik der katholischen Kirche 259

Günther Gebhardt
Die Friedensarbeit der Stiftung Weltethos..... 277

Cesare Zucconi
Die Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio..... 295

Thomas Scheffler
Interreligiöser Dialog und Friedensarbeit im Nahen Osten..... 319

Richard Friedli
Versöhnung ohne Kapitulation
Ein Werkstattbericht über Transitional Justice und Versöhnungsrituale 345

Personenregister 361
Verzeichnis der Autorinnen, Autoren und Herausgeber 370

Vorwort

Friedensforschung hat Konjunktur – und dies nicht erst seit Samuel P. Huntington's berühmtem Aufsatz „The Clash of Civilizations?" (*Foreign Affairs*, 72,3, 1993, 22–49), der aus der Sicht der US-amerikanischen Interessen auf das Konfliktpotential der Welt entlang der Bruchlinien von Religionen und Kulturen aufmerksam machte. Viele Autoren, darunter u.a. Amartya Sen (*Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München ^{3}2007) haben darauf geantwortet und auf das Friedenspotential von Religionen und Kulturen hingewiesen. Im 16. Jahrhundert (Humanisten als Pazifisten), um 1800 (Immanuel Kants *Zum ewigen Frieden*) und im Schatten der Weltkriege des 20. Jh.s. (Pazifisten, Idee des Völkerbundes und der Vereinten Nationen), entstanden Friedensvisionen, die zu konkreten Handlungsvorschlägen führten.

Aber erst seit der geistigen Wende der 1960er Jahre sind Friedensvisionen und Friedensarbeit global an der Tagesordnung: Mit der Enzyklika „Pacem in terris" (1963) von Papst Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) machte die Katholische Kirche aus der Friedensarbeit ein Hauptanliegen; ähnlich taten dies auch andere christliche Institutionen wie der Weltkirchenrat. In der Folge regten die Kirchen Initiativen an und gründeten Institutionen und Stiftungen, die Friedensforschung und Friedensarbeit zum Schwerpunkt haben. Auf der politischen Ebene waren in den 1960er Jahren – mitten im Kalten Krieg – das Ende des Kolonialismus und der Aufbau einer partnerschaftlichen, friedlichen Weltordnung zentrale Anliegen der Vereinten Nationen.

Die Sozial- und Kulturwissenschaften, aber auch die Natur- und Biowissenschaften nahmen sich vermehrt des Themas an: Es entstanden nun Forschungsprojekte und -institute zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Frieden als Menschheitsziel; und zivilgesellschaftliche Initiativen (NGO's, Stiftungen u.a.) widmeten sich schwerpunktmässig der Friedensarbeit als Weg der Konfliktlösung. Mit dem Wachsen des interreligiösen Dialogs wurde zunehmend klar, dass auch und gerade die Religionen mit ihren Friedensvisionen und ihrer Friedensarbeit entscheidend zum Frieden beitragen können – freilich ist auch klar geworden, nicht zuletzt im Schatten der Fundamentalismus- und Monotheismusforschung, dass die Religionen (oder besser gesagt: deren Pathologien) viel Gewaltpotential entfalten können.

Diese Entwicklungen haben dazu geführt, dass die Forschung zum Thema „Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen" gefragt ist, wie ein Blick in die Bibliothekskataloge, aber auch in die Symposienlandschaft zeigt.

Dieser Band dokumentiert die Beiträge des 6. Religionsforums der Universität Freiburg Schweiz, welches vom 7.–9. April 2011 mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds für die Wissenschaftliche Forschung und des Hochschulrats Freiburg Schweiz stattfand. Die Herausgeber sind davon überzeugt, dass diese Beiträge in der intensiven Forschungslandschaft bestehen können, nicht zuletzt aufgrund der Originalität mancher Fragestellungen.

In einem ersten Teil geht es um Grundfragen der Friedensfähigkeit von Menschen, Religionen und Gesellschaften. Der zweite Teil ist wichtigen Friedensvisionen gewidmet. Der dritte Teil beschäftigt sich schließlich mit ausgewählten Beispielen für konkrete Friedensarbeit in den Konflikten unserer Welt.

Für die Aufnahme in das Publikationsprogramm danken wir dem W. Kohlhammer Verlag in Stuttgart. Ferner gilt unser Dank dem Schweizerischen Nationalfonds für die Wissenschaftliche Forschung sowie dem Hochschulrat Freiburg Schweiz für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Für die Korrekturen und die Aufarbeitung der Manuskripte sind wir Frau Lic. theol. Séverine Décaillet vom Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg Schweiz zu Dank verpflichtet.

Fribourg, im Juni 2012

Mariano Delgado, Adrian Holderegger, Guido Vergauwen

Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen

Ein Grußwort

von Guido Vergauwen

Gute Themen haben die schwierige Eigenschaft, dass sie den, der sie einführen soll, gewissermaßen überfordern. Das gilt auch für das Thema des 6. Religionsforums, zu dem die Universität Freiburg und insbesondere das Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog heute einlädt. In einer kurzen Rede könnte der Einführende nichts mehr sagen, als was ohnehin auf dem Programm vermerkt ist – einen substanziellen Beitrag liefern zu wollen, wäre eine Anmaßung angesichts der herausragenden Kompetenz der eingeladenen Referenten.

Daher zunächst ein Wort des Dankes an die Verantwortlichen für die Organisation – insbesondere an Professor Mariano Delgado, der seit den allerersten Anfängen das Projekt Religionsforum mitgestaltet und es jetzt auch, auf Wunsch des Rektorats, dauerhaft in die Aktivitäten des Instituts überführt hat. Ich bin immer wieder darüber erstaunt, wie es Mariano Delgado gelingt, fächerübergreifend und international Kollegen und Kolleginnen nach Freiburg einzuladen und sie in die jeweilige Thematik einzubinden. Herzlichen Dank!

Ich freue mich, dass an diesem Religionsforum mehrere Kollegen unserer Universität mitwirken, an erster Stelle Kollege Adrian Holderegger, der seine Kompetenzen in diesem Bereich immer mehr auch international einzubringen vermag. Ich danke den anderen Kollegen, Othmar Keel, Jean-Claude Wolf, Richard Friedli – sie befassen sich seit vielen Jahren mit Themen im Spannungsfeld Religion-Frieden; mein Dank gilt ebenso den Kolleginnen und den Kollegen aus Bern, Aachen, Tübingen, München, Berlin, Freiburg, Louvain, Mainz, Hamburg, Rom und Beirut.

Sie werden es mir gleichwohl verzeihen, wenn ich nun dennoch ein paar Worte zum Inhalt des Religionsforums sage. Vielleicht nur drei kurze Gedanken:

(1) In seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden* (1795) hat Immanuel Kant eine Reihe von Bedingungen genannt, die erfüllt sein sollen, damit Staaten unter einander in Frieden leben. Dazu gehören: keine geheimen Vorbehaltsklauseln in Friedensabkommen; die Abschaffung stehender Heere; keine fremde, gewalttätige Einmischung in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates; keine Feindseligkeiten, die das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden verunmöglichen, wie z.B. Anstiftung zum Verrat, Bre-

chung der Kapitulation. Kant spricht sich im Hinblick auf das friedliche Zusammenleben für die Schaffung einer republikanisch-bürgerlichen Verfassung aus; auch soll das Völkerrecht auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet sein. Religionen scheinen bei Kant eher nicht zu den Faktoren zu zählen, die den Frieden fördern. In einer kleinen Nebenbemerkung schreibt er, dass es angebracht ist, nach einem beendigten Krieg, beim Friedensschluss, einen Bußtag zu veranstalten, „den Himmel, im Namen des Staats, um Gnade für die große Versündigung anzurufen, die das menschliche Geschlecht sich noch immer zu Schulden kommen lässt“[1] und er fügt hinzu: „die Dankfeste während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen die (auf gut israelitisch) dem Herrn der Heerscharen gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Kontrast.“[2] Kant spricht von einer „Misshelligkeit“ zwischen Moral und Politik. Gleichwohl betont er, dass die Religion – das heißt: die von der Vernunft geleiteten moralischen Handlungen – das politische Verhalten leiten sollte. Er verwendet die theoretische Formel: „Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik“[3] und ergänzt mit einem schönen Bild: „der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt).“[4]

Und auch wenn hier nicht ein direkter Bezug zu den Religionen hergestellt wird, betont Kant die Bedeutung des Gastrechts zwischen den Völkern als Garant des Friedens. Weil Hospitalität auch eine vorzüglich biblische Tugend ist, wäre es interessant, gerade diese Tugend der Gastlichkeit auch auf den Bezug der Religionen untereinander und in seiner Bedeutung für den Erhalt des Friedens unter den Menschen in Erinnerung zu rufen.

(2) In einem kleinen Text über das Thema Frieden erinnert der Philosoph Giorgio Agamben daran, dass die römische Liturgie vorsieht, dass die Leute sich vor der Kommunion ein Zeichen des Friedens geben. Man gibt sich die Hand – eine Begrüßung, eigentlich eine farblose Geste. Sind wir eigentlich fähig, einander wirklich ein Zeichen des Friedens zu geben?

„Die Wahrheit ist, dass es kein Friedenszeichen gibt, keines geben kann; denn wahrer Friede wäre erst dort, wo alle Zeichen erfüllt und getilgt wären. Aller Kampf unter den Menschen ist Kampf um Anerkennung, und der Friede, der auf diesen Kampf folgt, ist nur eine Übereinkunft, die die Zeichen und Bedingungen der gegenseitigen, stets widerrufbaren Anerkennung festlegt. Ein solcher Friede ist immer nur Friede für Nationen und im Rahmen des Rechts, die fiktive Anerkennung einer Identität in der Sprache, die aus dem Krieg stammt und im Krieg wieder endet.“[5]

---

1 *Immanuel Kant*, Akademie Ausgabe, Band VIII, 357.
2 Ebd.
3 Ebd., 370.
4 Ebd.
5 *Giorgio Agamben*, Idee der Prosa, Frankfurt 2003, 73f.

Und der Philosoph schließt: Friede wäre dort, wo es diese Zeichen nicht mehr braucht – vielleicht ist der Friede also ‚ein Jenseits von Religionen', ein Jenseits der zielstrebigen Gesten. Vielleicht ist Frieden nur denkbar als „der schlechthin leere Himmel der Menschheit, Darstellung des Unscheinbaren als der einzigen Heimat des Menschen."[6]

(3) Ein abschließendes Wort, eine letzte kurze Überlegung: Die Seligpreisungen im Matthäus-Evangelium sind eine Friedenscharta; sie verkünden, dass dieses Jenseits der Religionen und somit dauerhafter Friede bereits überall dort existiert, wo Männer und Frauen in diese neuartige Beziehung der Gotteskindschaft eintreten, die alles Konkurrenzverhalten, welches so natürlich unter den Menschen erscheint, hinter sich lässt. Die Armut des Herzens, das Werk des Friedens, die Barmherzigkeit: das ist keine Religion, es sind keine religiösen Akte; es ist die Geburt einer neuen Menschheit von Brüdern und Schwestern; es ist diese Zivilisation der Liebe, von der die Bischöfe von Rom seit dem Vatikanum II sprechen und welche überall dort Gestalt annimmt, wo Männer und Frauen welcher Religion auch immer alles aufwenden, um sich gegenseitig Gastrecht zu gewähren.

---

6 Ebd., 74.

I.

FRIEDENSFÄHIGKEIT

Die Menschen führen Krieg und die Götter bleiben im Himmel

Überlegungen zur Religion als Friedenskraft

von Andreas Hasenclever

Bei der Debatte um den Zusammenhang von Religion, Krieg und Frieden lassen sich Kritiker, Enthusiasten, Ambivalentiker und Skeptiker unterscheiden. Während die Kritiker meinen, dass Religionen gefährlich seien, weil Glaubensdifferenzen immer wieder Kriege provozieren, argumentieren Enthusiasten, dass Religionen richtig verstanden dem Frieden dienen. Für die erste Position steht der deutsche Soziologe Ulrich Beck. Er ist überzeugt, dass vor Religion gewarnt werden müsse: „Religion tötet. Religion darf an Jugendliche unter 18 Jahren nicht weitergegeben werden."[1] Zuviel Religion ist aus dieser Sicht friedensgefährdend. Ähnlich urteilt der Ägyptologe Jan Assmann: „Die Religion erweist sich heute […] weniger als das Opium, sondern vielmehr als das Dynamit des Volkes."[2]

Zu den Enthusiasten zählt demgegenüber Benedikt XVI. Für den Papst ist „die recht gelebte Hinordnung des Menschen zu Gott eine Kraft des Friedens."[3] Gewalt erscheint nicht als Folge von zu viel sondern von zu wenig Religion. Dabei bestreitet der Papst nicht, dass bewaffnete Auseinandersetzungen immer wieder religiös legitimiert werden. Allerdings verfehle eine solche Rechtfertigung das „wahre Wesen von Religion": „Es ist ihre Entstellung und trägt zu ihrer Zerstörung bei."[4] Auch für die Evangelische Kirche in Deutschland ist Gewalt Ausdruck der Sünde und spiegelt ein verkehrtes Verhältnis zu Gott wider.[5] Zwar seien auch christliche Traditionen in der Geschichte immer wieder zur Legitimation von Aggression missbraucht worden. Dies stehe aber im Widerspruch zur Verkündigung Jesu. Deshalb müsse sich die Kirche für den Frieden in der Welt einsetzen.

---

1 *Ulrich Beck*, Gott ist gefährlich. So human Religion auch scheinen mag: Sie birgt stets einen totalitären Kern, in: DIE ZEIT 52 (19.12.2007), 12.

2 *Jan Assmann*, Gesetz, Gewalt und Monotheismus, in: Theologische Zeitschrift 62 (2006), Heft 4, 475–486, hier 475.

3 *Benedikt XVI.*, Gebrauch der Religion darf keine Quelle der Gewalt sein, Ansprache von Papst Benedikt XVI. zum Friedenstreffen in Assisi unter dem Thema: Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens, Zenit 2011, URL: http://www.zenit.org/article-23949?l=german.

4 Ebd.

5 Vgl. *Evangelische Kirche in Deutschland*, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007, 28–33.

Eine vermittelnde Position zwischen Kritikern und Enthusiasten vertritt der amerikanische Theologe Scott Appleby. Für ihn stellen Religionen Antworten des Menschen auf das Absolute dar. Das Absolute lasse sich aber niemals eindeutig fassen. Deshalb sei es möglich, dass innerhalb ein und derselben Religion die einen im Namen des Heiligen zu den Waffen greifen, während die anderen überzeugt seien, dass ihr Glauben sie auf friedlichen Wandel verpflichte: „At a given moment any two religious actors, each possessed of unimpeachable devotion and integrity, might reach diametrically opposed conclusions about the will of God and the path to follow: Violent as well as nonviolent acts fall readily within the range."[6] Religionen sind aus dieser Perspektive zutiefst ambivalente Phänomene, die sowohl zum Krieg als auch zum Frieden führen können.[7]

Schließlich lässt sich in der Debatte noch eine skeptische Position identifizieren, die vor allem in den Sozialwissenschaften vertreten wird. Hier halten viele Religion für sekundär: Wenn es um Krieg oder Frieden gehe, seien materielle Faktoren wie Staatsverfassung oder Wirtschaftsleistung ausschlaggebend.[8] Religion komme als kollektive Identität allenfalls eine konfliktverschärfende Rolle zu. Außerdem sei zu erwarten, dass mit wachsendem Wohlstand und stabilen Staaten nicht nur die Gewaltanfälligkeit von Gesellschaften abnehme, sondern auch ihre Religionsanfälligkeit. Denn im Grunde werde Religion dann politisch relevant, wenn es Menschen schlecht gehe.

Tabelle 1: Religion ist …

relevant für	Ja	Nein
Krieg	Kritiker	
Beides	Ambivalentiker	Skeptiker
Frieden	Enthusiasten	

In meinem Beitrag werde ich für die Enthusiasten Partei ergreifen und die These verteidigen, dass Religion eine eigenständige Friedenskraft ist. Hierzu werde ich mich in einem ersten Schritt mit den Religionskritikern auseinandersetzen. Unter Rückgriff auf Befunde der empirischen Konfliktforschung will ich

6 *R. Scott Appleby*, The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation, Lanham 2000, 30.

7 Vgl. auch *Perry Schmidt-Leukel*, Part of the Problem, Part of the Solution: An Introduction, in: *Perry Schmidt-Leukel* (Ed.), War and Peace in World Religions, London 2004, 1–10; *James K Wellman*, Introduction: Religion and Violence: Past, Present and Future, in: *James K. Wellman* (Ed.), Belief and Bloodshed. Religion and Violence across Time and Tradition, Lanham 2007, 1–12.

8 Vgl. *James D. Fearon / David D. Laitin*, Ethnicity, Insurgency, and Civil War, in: American Political Science Review 97 (2003), Heft 1, 75–90; *Paul Collier / Anke Hoeffler / Dominic Rohner*, Beyond Greed and Grievance: Feasibility and Civil War, in: Oxford Economic Papers vol. 61 (2009), Issue 1, 1–27; *Dieter Senghaas*, Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, Frankfurt a. M. 1998.

zeigen, dass Kriege vor allem säkulare Ursachen haben. Zwar lässt sich gerade in jüngster Zeit beobachten, dass sich in vielen Konflikten Gegner mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen bekämpfen. Entscheidend ist hier aber nicht, dass sich Konfliktparteien religiös unterscheiden, sondern dass sie sich überhaupt unterscheiden. Religion ist nur ein sozialer Marker unter vielen – allerdings ein hochpotenter, der bei der Analyse von Konflikten angemessen zu berücksichtigen ist.

In einem zweiten Schritt möchte ich plausibel machen, dass Religion und Frieden immer wieder zusammengehen. Auch wenn die Forschung zu dieser Thematik noch am Anfang steht, liegen mittlerweile mehrere Untersuchungen vor, die zeigen, dass religiöse Akteure in Gewaltkonflikten eine friedensstiftende Rolle spielen können – und zwar gerade weil sie als genuin religiöse Akteure wahrgenommen werden, von denen erwartet wird, dass sie „über den Dingen" stehen. Gleichzeitig zeigt sich, dass religiöse Akteure vor allem dann einen eigenständigen Beitrag zum Frieden leisten können, wenn ihr Glaube zuvor nicht als Mobilisierungs- und Legitimierungsressource eingesetzt worden ist. Religion darf nicht Teil des Problems sein, wenn sie Teil der Lösung sein soll.

Im dritten Schritt werde ich die Ambivalenzthese diskutieren. So ist auf der einen Seite nicht zu bestreiten, dass Religion in zahlreichen Konflikten als Mobilisierungsressource genutzt wird und auch als solche wirkt. Außerdem lässt sich oft beobachten, dass religiöse Menschen immer wieder meinen, im Namen ihrer Glaubensüberzeugungen kämpfen zu müssen. Auf der anderen Seite ist aber fraglich, ob wir es in diesen Fällen tatsächlich mit Religion in einem strengen Sinne zu tun haben. Während ich den Vertretern der Ambivalenzthese darin folge, dass es in der Religion immer um die „Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen" geht – um eine Formulierung von Wolfhart Pannenberg aufzugreifen, der sie selbst wiederum mit Hegel in Verbindung bringt –, meine ich nicht, dass Religion gegenüber Krieg und Frieden ambivalent ist.[9] Vielmehr scheint mir das, was Religion zur Sprache zu bringen versucht, nicht geeignet zu sein, um Kriege zu motivieren und zu legitimieren. Oder anders formuliert: Wenn wir einen Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und Gewalt beobachten, dann haben wir es allenfalls der Form nach mit Religion zu tun, nicht aber dem Inhalt nach. Kriege sind immer ein „weltlich" Ding. Sie sagen mehr über die Menschen aus als über ihre Götter, und aller Wahrscheinlichkeit nach würden Menschen auch ohne Götter in den Krieg ziehen.

Schließlich gilt es, die konzeptionellen Überlegungen zum Zusammenhang von Religion und Frieden wieder an empirisch überprüfbare Erwartungen zurückzubinden. Auch hier steht die Forschung noch am Anfang. Es gibt aber Hinweise darauf, dass die religiöse Legitimierung von Gewalt vor allem dort

[9] Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie. Bd. 1, Göttingen 1988, 144.

funktioniert, wo die unaufhebbare Komplexität von Religion ignoriert und eine offene und öffentliche Diskussion der Auslegung religiöser Überlieferungen verweigert wird. Wenn sich tatsächlich systematisch zeigen ließe, dass Glaubensgemeinschaften dort, wo sie das Unendliche umstandslos in endliche Formen bringen und sich der Ungeheuerlichkeit dieses Vorgehens nicht mehr bewusst sind, besonders anfällig für (fälschlicherweise) religiös legitimierte und mobilisierte Gewalt sind, dann wäre dies ein starker Hinweis darauf, dass Religion im strengen Sinn und Gewalt tatsächlich nicht zusammengehen. Was uns in diesen Fällen begegnet, ist eine mörderische Ideologie unter vielen.

1. Zu den säkularen Wurzeln bewaffneter Konflikte

Für Kritiker gehen Religionen mit absoluten Wahrheits- und Geltungsansprüchen einher, die Menschen immer wieder gegeneinander aufbringen und in blutige Raserei treiben. So ist Ulrich Beck überzeugt, dass Religionen eine „totalitäre Versuchung" innewohne, die nur zu oft zur Dämonisierung und schließlich brutalen Unterdrückung des religiös Anderen führe.[10] Als besonders gefährlich gelten monotheistische Religionen. So ist für Jan Assmann „an einem ursprünglichem Zusammenhang von Monotheismus, Ikonoklasmus und Gewalt nicht zu zweifeln".[11] Monotheismus impliziere eine absolute, alle andere Bindungen hintansetzende Treue zu einem einzigen Gott. Wer dabei nicht entschlossen gegen die Feinde Gottes vorgehe, der verspiele sein Heil. Auch nach Ulrich Beck wohnt dem Monotheismus eine radikale Entweder-Oder-Logik inne, welche die Welt messerscharf in Gläubige und Ungläubige sortiere. Tertium non datur: „Das Samenkorn religiös motivierter Gewalt liegt im Universalismus der Gleichheit der Glaubenden begründet, die den Anders- oder Ungläubigen entzieht, was sie den Glaubenden verheißt: Mitmenschenwürde, […]."[12]

Den schlechtesten Ruf unter den monotheistischen Religionen hat in der westlichen Welt der Islam. Nicht wenige folgen Samuel Huntington in seiner Einschätzung, dass der Islam im Vergleich zu anderen Weltreligionen besonders blutige Grenzen ziehe und auch nach Innen außergewöhnlich intolerant sei.[13] So ist der Islam für Karl-Heinz Bohrer „eine unaufgeklärt gebliebene, frühmittelalterliche Religion, die periodisch aggressiv ausbricht." Der Westen

---

10 Vgl. *Ulrich Beck*, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a. M. 2008, 87.

11 *Assmann*, Monotheismus (Anm. 2), 479.

12 *Beck*, Friedensfähigkeit (Anm. 10), 77.

13 Vgl. *Samuel P. Huntington*, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München [u.a.] 1996.

solle sich nichts vormachen: „Der Terror kommt durchaus aus dem Islam.“[14] In ähnlicher Weise beobachtet Monica Duffy Toft, dass Muslime im Verhältnis zu Angehörigen anderer Religionen bemerkenswert oft in bewaffneten Auseinandersetzungen verwickelt seien.[15] Dies könne nicht zuletzt darauf zurückgeführt werden, dass der Islam seine Aufklärung noch vor sich habe.

Ein erster Blick auf Gewaltkonflikte der Gegenwart scheint die Sorge vor einem genuinen und engen Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt zu bestätigen. In vielen bewaffneten Auseinandersetzungen unterscheiden sich die Gegner tatsächlich nach Maßgabe ihres Glaubens. Zu denken ist an die Kämpfe in Afghanistan, Indien, Indonesien, Nigeria, Palästina, Sri Lanka, Thailand oder Tschetschenien. In diesen Fällen haben religiöse Überzeugungen zweifellos eine identitätsbildende Funktion.[16] Sie fördern den inneren Zusammenhalt der Konfliktparteien, ziehen klare Grenzen zum Gegner, rechtfertigen Gewalt im Namen des Heiligen und motivieren individuelle Opferbereitschaft. Ohne eine solche kollektive Identität würden Gewaltkonflikte schnell in sich zusammenbrechen.[17] Außerdem ist nicht zu bestreiten, dass viele Kämpfer glauben, was sie sagen. Es gibt religiöse Militanz und Menschen töten anderen Menschen, weil sie meinen dies im Namen ihrer Religion tun zu müssen.[18]

Ein zweiter Blick auf die Gewaltkonflikte der Gegenwart zeigt allerdings, dass es gewaltpotente kollektive Identitäten und Überzeugungstäter auch jenseits der Religionen gibt. Ethnische, ideologische oder nationalistische Konflikte sind nicht weniger brutal als Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Glaubensgemeinschaften. Hierfür stehen die Genozide in Darfur, Guatemala, Kambodscha, Ruanda und Somalia. Außerdem wurden und werden weltweit viele Konflikte ohne erkennbare religiöse Differenzen mit unbeschreiblicher Grausamkeit ausgetragen. Entsprechend erreichen nach Susanna Pearce zwar 20 Prozent aller bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Andersgläubigen mit einem erklärten religiösen Bezug eine hohe Gewaltintensität.[19] Bei den „säkularen“ Konflikten waren es aber 24 Prozent! Auch Frances Stew-

---

14 *Karl-Heinz Bohrer*, Editorial, in: Merkur 55 (2001), Heft 631, 951–957, hier 955.

15 Vgl. *Monica Duffy Toft*, Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War, in: International Security vol. 31 (2007), Issue 4, 97–131.

16 Vgl. *Alexander De Juan / Andreas Hasenclever*, Die Ambivalenz religiöser Integration. Zur erzeugten Relevanz von Glaubensunterschieden in bewaffneten Konflikten, in: *Sabina Ferhadbegovic / Brigitte Weiffen* (Hg.), Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte, Konstanz 2011, 225–248.

17 Vgl. *Evin Staub / Daniel Bar-Tal*, Genocide, Mass Killing, and Intractable Conflict. Roots, Evolution, Prevention, and Reconciliation, in: *David O. Sears* / *Leonie Huddy* / *Robert Jervis* (Ed.), Oxford Handbook of Political Psychology, Oxford 2003, 710–751.

18 Vgl. *David Little*, Religious Militancy, in: *Chester A. Crocker* / *Fen Osler Hampson* / *Pamela Aall* (Ed.), Managing Global Chaos, Sources of and Responses to International Conflict, Washington, D.C. 1996, 79–91.

19 Vgl. *Susanna Pearce*, Religious Rage. A Quantitative Analysis of the Intensity of Religious Conflicts, in: Terrorism and Political Violence vol. 17 (2005), Issue 3, 333–352.

art kann nicht erkennen, dass Konflikte mit religiöser Dimension besonders brutal seien: „An overview of cases with very high death rates (with 200,000 or more deaths) since 1956 shows ethnic incidents of these mass lethal events being far the most pervasive; there is no single case of religion alone, but religion combined with ethnicity / nationality played a role in four cases out of the 16. The very worst cases – over 1 million deaths – include four with no religious element (Pakistan, Cambodia, Rwanda, the Congo) and three with some religious motivation (Bosnia, Sudan and Iraq/Iran).“[20]

Gruppen brauchen also eine kollektive Identität, um soziale Grenzen zu ziehen, um Feinde zu identifizieren, um Menschen ihre Würde abzusprechen und um brutalste Gewalt zu legitimieren. Worauf sich diese kollektiven Identitäten inhaltlich beziehen, ist demgegenüber zweitrangig. Vielmehr sind Glaubensunterschiede offenkundig in ihrer konfliktkonstituierenden und gewaltmotivierenden Kraft durch ethnische, ideologische oder nationalistische Differenzen substituierbar. Am Konfliktverlauf jedenfalls verändert der Identitätstyp einer Gruppe relativ wenig.[21]

Es verwundert deshalb nicht, dass die quantitative Forschung trotz intensiver Suche bislang keinen robusten Zusammenhang zwischen religiösen Differenzen und dem Risiko von Gewaltkonflikten finden konnte.[22] Was sich demgegenüber in statistischen Studien zeigt, ist die große Bedeutung ökonomischer und politischer Faktoren.[23] So wächst das Bürgerkriegsrisiko eines Landes in direkter Abhängigkeit von Wirtschaftskrise, Staatsschwäche und schlechter Regierungsführung. Unabhängig von der religiösen Demographie zieht anhaltende Knappheit regelmäßig massive Verteilungskonflikte nach sich. Wenn diese Konflikte nicht im Kontext funktionierender Institutionen fair bearbeitet wer-

---

[20] *Frances Stewart*, Religion Versus Ethnicity as a Source of Mobilisation: Are There Differences?, Oxford 2009, 20.

[21] Lediglich *Isak Svensson* (2007) konnte im Rahmen einer quantitativen Untersuchung zeigen, dass Gewaltkonflikte mit religiöse Dimension seltener über den Verhandlungsweg beigelegt werden: „If government or rebel-groups have made explicit religious claims, these conflict-dyads are significantly less likely to be terminated through negotiated settlement.“ Allerdings bezieht sich seine Untersuchung nur auf den Zeitraum zwischen 1989 und 2003 und schließt damit alle ideologischen Konflikte des kalten Kriegs systematisch aus. Vgl. *Isak Svensson*, Fighting with Faith: Religion and Conflict Resolution in Civil Wars, in: Journal of Conflict Resolution vol. 51 (2007), Issue 6, 930–949.

[22] Vgl. *Håvard Hegre / Nicholas Sambanis*, Sensitivity Analysis of Empirical Results on Civil War Onset, in: Journal of Conflict Resolution vol. 50 (2006), Issue 4, 508–535; *Aurel Wagschal Uwe Croissant / Nicolas Schwank / Christoph Trinn*, Kulturelle Konflikte seit 1945. Die kulturellen Dimensionen des globalen Konfliktgeschehens, Baden-Baden 2009; *Andrej Tusicisny*, Civilizational Conflicts. More Frequent, Longer, and Bloodier?, in: Journal of Peace Research vol. 41 (2004), Issue 4, 485–498.

[23] Vgl. *Margit Bussmann / Andreas Hasenclever / Gerald Schneider* (Hg.), Identität, Institutionen und Ökonomie. Ursachen innenpolitischer Gewalt, Wiesbaden 2009; *James D. Fearon*, Governance and Civil War Onset, World Development Report 2011 Background Paper, Washington, D.C. 2010; *Jack A. Goldstone et al.* A Global Model for Forecasting Political Instability, in: American Journal of Political Science vol. 54 (2010), Issue 1, 190–208.

den, steigt das Risiko staatlicher Repression. Auf diesem Wege lässt sich Unzufriedenheit solange unterdrücken, wie der staatliche Gewaltapparat funktioniert und die Herrschaftsclique zusammenhält. In dem Maße aber, in dem das nationale Einkommen abnimmt, schwinden in der Regel auch staatliche Kontrollfähigkeit und innerer Zusammenhalt. Entsprechend steigen die Anreize zur Bildung bewaffneter Oppositionsbewegungen durch Gegeneliten, die sich immer bessere Chancen ausrechnen, ihre eigenen Interessen und die Interessen ihrer Klientel mit Waffengewalt durchzusetzen. Die Folge ist eine deutliche Erhöhung der Bürgerkriegsanfälligkeit eines Landes. Es kommt deshalb nicht von ungefähr, dass bewaffnete Feindseligkeiten vor allem in krisengeschüttelten Regionen des Südens zu beobachten sind, während sie in den reichen Demokratien des Nordens ganz unabhängig von ihrer Religionslandschaft außergewöhnlich selten bleiben.

Darüber hinaus erleben in jüngster Zeit Ansätze eine Renaissance, welche die politische und ökonomische Diskriminierung ganzer Bevölkerungsgruppen – seien sie nun ethnischer oder religiöser Art – für eine wesentliche Ursache von Gewaltkonflikten halten.[24] Zwar ist nicht zu bestreiten, dass Unterdrückung und Unzufriedenheit allein nur in den seltensten Fällen zur Eskalation von Auseinandersetzungen führen. Lediglich ein Bruchteil aller diskriminierten Ethnien oder Religionsgemeinschaften greift zu den Waffen. Neben die Wahrnehmung sozialer Missstände und politischer Ungerechtigkeiten muss deshalb immer die Gelegenheit treten und diese muss von handlungsfähigen Gruppen und ihrem Führungspersonal genutzt werden. Gleichwohl legen Untersuchungen nahe, dass die Diskriminierung von Identitätsgruppen das Bürgerkriegsrisiko von Gesellschaften deutlich erhöht und damit gleichberechtigt neben Variablen steht, die sich auf ökonomische oder politische Opportunitätsstrukturen beziehen.

Demgegenüber finden sich für eine besondere Gewaltbereitschaft islamischer Gesellschaften keine robusten Belege. Hier zeigen quantitative Studien, dass das Risiko bewaffneter Auseinandersetzungen in der muslimischen Welt im Allgemeinen und im Vorderen Orient im Besonderen wenig mit Religion und viel mit den üblichen Verdächtigen – nämlich Wirtschaftskrise, Staatsschwäche und politische Diskriminierung – zu tun hat.[25] Zu ähnlichen Schlüssen kommen Untersuchungen zu dezidiert religiösen Bewegungen im Vorderen

---

[24] Vgl. *Frances Stewart*, Groups and Capabilities, in: Journal of Human Development vol. 6 (2005), Issue 2, 185–204; *Andreas Wimmer / Lars-Erik Cedermann / Brian Min*, Ethnische Politik und bewaffnete Konflikte. Eine Konfigurationsanalyse eines neuen globalen Datensatzes, in: *Margit Bussmann* / *Andreas Hasenclever* / *Gerald Schneider* (Hg.), Identität, Institutionen und Ökonomie, Ursachen innenpolitischer Gewalt, Wiesbaden 2009, 39–72.

[25] Vgl. *M. Steven Fish / Francesca R. Jensenius / Katherine E. Michel*, Islam and Large-Scale Political Violence: Is There a Connection, in: Comparative Political Studies vol. 43 (2010), Issue 11, 1327–1362; *Mirjam Sørli / Nils Petter Gleditsch / Håvard Strand*, Why Is There So Much Conflict in the Middle East?, in: Journal of Conflict Resolution vol. 49 (2005), Issue 1, 141–165.

Orient. Allein schon die Vielfalt islamistischer Gruppen legt die Vermutung nahe, dass kein enger Zusammenhang zwischen Islam und Gewalt besteht.[26] Außerdem belegen Umfragen, dass in der Bevölkerung die Unterstützung für religiös begründete Gewalt mit Ausnahme der palästinensischen Gebiete zwischen 2002 und 2011 deutlich zurückgegangen ist.[27] Das gilt vor allem für die Gesellschaften, die Ziel terroristischer Anschläge geworden sind. Auffällig ist in diesem Zusammenhang zudem, dass zwischen den militanten Gruppen und den Gruppen, die den Einsatz von Gewalt bei der Verfolgung ihrer Ziele ablehnen, keine wesentlichen dogmatischen Unterschiede bestehen. Dies spricht dafür, dass es weniger die Religion und mehr die Opportunitätsstrukturen sind, die erklären können, warum Islamisten beispielsweise in Jordanien und Marokko ihre Ziele vorrangig ohne Gewalt verfolgen, während Bewegungen wie al-Gamaa al-Islamiyya oder Islamischer Jihad in Ägypten und Armée Islamique du Salut oder Groupe Islamique Armée in Algerien zum bewaffneten Kampf gegen Regierungen aufrufen. Nach Quintan Wiktorowicz macht es folglich keinen Sinn, militante Islamisten als Gewaltakteure sui generis zu begreifen.[28] Sie verhalten sich verglichen mit anderen Gewaltbewegungen vielmehr erschreckend „normal".[29]

In eine ähnliche Richtung weisen jüngere Studien zur Radikalisierung religiöser Gruppen bis hin zum Terrorismus. Jedenfalls zeigen diese Radikalisierungsprozesse ein verblüffend hohes Maß an Strukturähnlichkeiten mit der Radikalisierung säkularer Gruppen.[30] Eine besondere Wirksamkeit religiöser Überzeugungen lässt sich jedenfalls nicht feststellen. Zu diesem Ergebnis kommt auch eine Studie des Bundeskriminalamts von Saskia Lützinger zur Radikalisierung von jungen Deutschen in unterschiedlichen Milieus. Demnach ist der Weg in den Terrorismus von vielen Zufälligkeiten geprägt. Politik und Religion seien allenfalls von nachgeordneter Bedeutung: „Hauptmotive für den Einstieg

---

26 Vgl. *Holger Albrecht / Kevin Köhler* (Hg.), Politischer Islam im Vorderen Orient. Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand, Baden-Baden 2008; *Mohammed M. Hafez*, Why Muslims rebel. Repression and resistance in the Islamic world, Boulder [u.a.] 2003.

27 Vgl. *Pew Global Attitude Project*, Arab Spring Fails to Improve U.S. Image, Washington, D.C. 2011, 31.

28 Vgl. *Quintan Wiktorowicz*, Introduction. Islamic Activism and Social Movement Theory, in: *Quintan Wiktorowicz* (Ed.), Islamic Activism, A Social Movement Theory Approach, Bloomington 2004, 1–33, hier 3.

29 Zur Rolle der Religion im islamistischen Terrorismus vgl. *Andreas Hasenclever / Jan Sändig*, Religion und Radikalisierung? Zu den säkularen Mechanismen der Rekrutierung transnationaler Terroristen im Westen, in: Der Bürger im Staat 61 (2011), Heft 4, 204–213.

30 Vgl. *Arie W. Kruglanski et al.* Fully Committed: Suicide Bombers' Motivation and the Quest for Personal Significance, in: Political Psychology vol. 30 (2009), Issue 3, 331–357; *Clark McCauley / Sophia Moskalenko*, Mechanisms of Political Radicalization: Pathways toward Terrorism, in: Terrorism and Political Violence vol. 20 (2008), Issue 3, 415–433.

in eine extrem(istisch)e Clique war die Suche nach sozialem Rückhalt, Verständnis und Struktur."[31]

In das Bild von den säkularen Wurzeln bewaffneter Konflikte passt schließlich, dass Eliten in der Regel eine zentrale Rolle spielen.[32] Im Gegensatz zum ersten Eindruck sinn- und planloser Brutalität in vielen Kampfzonen der Welt lässt das Verhalten der meisten Konfliktparteien ein erschreckend hohes Maß an instrumenteller Rationalität im Sinne plausibler Zweck-Mittelabwägungen erkennen – eine Rationalität, die sich mit gnadenloser Skrupellosigkeit verbindet. Denn wie zwischenstaatliche Kriege beginnen auch Bürgerkriege in aller Regel weder spontan, noch werden sie willkürlich geführt. Vielmehr stehen sie am Ende langfristiger Planungs- und Entscheidungsketten, in deren Verlauf sich politische Eliten Zug um Zug in die Lage versetzen, anhaltende Kampfhandlungen zur Wahrung ihrer Interessen zu organisieren. Es müssen Truppen rekrutiert und ausgebildet werden, Nahrungsmittel, Waffen und Fahrzeuge sind zu beschaffen, und die hierzu notwendigen Finanzquellen müssen erschlossen werden. So beziffern Paul Collier und seine Kollegen die jährlichen Kriegsführungskosten der tamilischen Befreiungstiger auf 200 bis 300 Millionen Dollar, was einen straff geführten und professionellen Stab an Finanz- und Verwaltungsfachleuten voraussetzt.[33] Im Zuge bewaffneter Auseinandersetzungen sind die verfügbaren Verbände strategisch zu stationieren, gegnerische Bewegungen müssen antizipiert werden, und es gilt, die interne Disziplin der Truppen zu optimieren. Protestbewegungen ohne zentrale und kostensensible Steuerung können leicht niedergeschlagen werden, bevor sich ein Konflikt zu einem Bürgerkriege entwickelt hat.

Insgesamt liefern die Forschungen also starke Hinweise darauf, dass der Zusammenhang von Religion und Gewalt längst nicht so eindeutig ist, wie eine Reihe von Zeitgenossen meinen. Sichtbar wird nur, dass gewaltfähige Gruppen eine starke Ideologie brauchen und dass Religion zumindest auf den ersten Blick eine solche ideologische Grundlage liefern kann. Ob wir es in diesem Fall allerdings noch mit Religion in einem strengen Sinn zu tun haben, ist strittig. So unterscheidet beispielsweise Wolfhart Pannenberg bei Religionen eine subjektive und eine objektive Seite.[34] Erst wenn beide zusammenfallen, wenn also Form und Inhalt übereinstimmen, lässt sich von Religion sprechen. Genau das scheint aber bei den Versuchen, Gewalt religiös zu legitimieren, in aller Regel nicht zu funktionieren. Nach Wolfhart Pannenberg degeneriert Religion in

---

31 *Saskia Lützinger*, Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen, Köln 2010, 1.

32 Vgl. *Alexander de Juan*, Innerstaatliche Gewaltkonflikte unter dem Banner der Religion. Die Rolle politischer und religiöser Eliten, Baden-Baden 2010; *Harald Müller*, Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt a. M. 1998; *Toft*, Getting Religion (Anm. 15).

33 Vgl. *Collier / Hoeffler / Rohner*, Greed and Grievance (Anm. 8), 4.

34 Vgl. *Pannenberg*, Theologie (Anm. 9), 188–205.

solchen Fällen zur Magie.[35] Sie spiegelt menschliche Bedürfnisse und menschliche Imaginationskraft wider und hat mit der intendierten Wahrheit von Religion nichts mehr zu tun. Sie erscheint als „Verfallsform von Religion" und wird dann tatsächlich zu einer innerweltlichen Ideologie unter vielen, die sich lediglich dadurch von anderen unterscheidet, dass sie einen Transzendenzbezug behauptet – den sie freilich nicht einlösen kann. Darauf wird im letzten Abschnitt zurückzukommen sein.

2. Zum Friedenspotential der Religionen

Während über den Zusammenhang von Religion und Gewalt viel geschrieben und gestritten wird, bleibt der Zusammenhang von Religion und Frieden in Wissenschaft und Politik noch unterbelichtet.[36] Dabei bildeten sich aus der Mitte der großen Glaubensgemeinschaften immer wieder politische Bewegungen, die auf der Grundlage ihrer Traditionen mit gewaltfreien Mitteln gegen Unrecht und Unterdrückung protestiert haben. Zu nennen wären die frühe indische Nationalbewegung, die pakistanischen „Soldiers of God", die amerikanische Bürgerrechtsbewegung oder auch die tibetanische Befreiungsbewegung. Für zentrale Figuren dieser Bewegungen wie Mahatma Gandhi, Khan Abdul Ghaffar Khan, Martin Luther King und den derzeitigen Dalai Lama steht außer Zweifel, dass sich sowohl ihre Forderungen nach mehr sozialer Gerechtigkeit als auch ihr striktes Festhalten an gewaltlosen Proteststrategien notwendigerweise aus ihren Glaubensüberzeugungen ergeben.[37]

Dass die Bemühungen religiöser Akteure um gewaltfreien Wandel nicht wirkungslos sein müssen, zeigt das Engagement der katholischen Kirche auf den Philippinen.[38] Sie war Mitte der achtziger Jahre maßgeblich an der „Peoples Power Revolution" gegen das Marcos-Regime beteiligt und sorgte dafür, dass

---

35 Vgl. *Pannenberg*, Theologie (Anm. 9), 202.

36 Vgl. *Ayse S. Kadayifci-Orellana*, Ethno-Religious Conflicts: Exploring the Role of Religion in Conflict Resolution, in: *Jacob Bercovitch* / *Victor Kremenyuk* / *Ira William Zartman* (Ed.), The Sage Handbook of Conflict Resolution, Los Angeles, Calif. 2009, 264–284; *Cynthia Sampson*, Religion and Peacebuilding, in: *I. William Zartman* (Ed.), Peacemaking in international conflict, Methods & techniques, Washington, D.C. 2007, 273–323; *Markus A. Weingardt*, Religion, Macht, Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007.

37 Zu religiösen Friedensstiftern der Gegenwart hat *David Little* gemeinsam mit dem Tannenbaum Center in New York eine sehr lesenswerte Studie veröffentlicht: Peacemakers in Action. Profiles of Religion in Conflict Resolution, Cambridge 2007. Einen hervorragenden und materialreichen Einblick in den Alltag von Friedensstiftern geben auch *Michael Gleich / Petra Gerster*, Die Friedensmacher, Hamburg 2005.

38 Vgl. *Weingardt*, Religion, Macht (Anm. 36), 159–180; *Henry Wooster*, Faith at the Ramparts. The Philippine Catholic Church and the 1986 Revolution, in: *Douglas M. Johnston* / *Cynthia Sampson* (Ed.), Religion, the Missing Dimension of Statecraft, New York/Oxford 1994, 153–176.

der Diktator nach gefälschten Wahlen und gegen den Willen der amerikanischen Regierung das Land verlassen musste. Ein weiteres Beispiel ist Südafrika, wo seit Ende der siebziger Jahre der „South African Council of Churches" unter der Leitung von Desmond Tutu im gewaltfreien Protest gegen das Apartheidsregime engagiert war.[39] Es ist unstrittig, dass nicht zuletzt der Einsatz von Tutu und seinen Gemeinden das Land Ende der achtziger Jahre vor dem Abgleiten in einen blutigen Bürgerkrieg bewahrt hat.[40]

Nachhaltiges religiöses Friedensengagement in Krisensituationen ist nicht auf die christliche Welt beschränkt. Mohammed Abu-Nimer und S. Ayse Kadayifci-Orellana zeigen, dass muslimische Friedensstifter zwar weniger sichtbar sind, weil sie sich anders organisieren und über weniger Ressourcen verfügen.[41] Ihr Beitrag zur friedlichen Beilegung von Konflikten darf aber keinesfalls gering geschätzt werden. So identifizieren die beiden Autoren allein für den Balkan und Afrika mehr als fünfzig Organisationen und Bewegungen, die sich auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugung für interreligiöse Verständigung in Konfliktgebieten, für Verhandlungen zwischen Gewaltakteuren, für die friedliche Unterstützung unterdrückter Minderheiten, für Gerechtigkeit oder für religiöse Friedenserziehung einsetzen. Wie die beiden Autoren anmerken, handelt es sich bei ihren 50 Fällen um die relativ sichtbaren Friedensstifter. Deshalb ist davon auszugehen, dass muslimisches Engagement gegen politische Gewalt selbst in dieser Studie deutlich unterrepräsentiert ist. Ein prominentes Beispiel für ein solches Engagement ist das Wirken von Großayatholla Ali Al-Sistani nach dem Einmarsch der amerikanischen und britischen Truppen.[42] Ihm ist es beispielsweise im Sommer 2004 gelungen, den militanten Prediger Muqthada al-Sadr im irakischen Nadschaf zur Räson zu bringen. Al-Sadr hatte in der Pilgerstadt den Schrein des Religionsgründers Ali in seine Gewalt gebracht und von dort zum Heiligen Krieg gegen die Besatzer und ihre Verbündeten aufgerufen. Über drei Wochen lieferte er sich Gefechte mit amerikanischen Verbänden und irakischen Polizeieinheiten. Weder mit Geld noch mit Gewalt war es möglich, die Truppen des Predigers aus der Moschee zu vertreiben und die Lage geriet mehr und mehr außer Kontrolle. Dem Spuk wurde erst ein Ende gemacht, als Großayatholla Ali al-Sistani als „Instanz der Nach-

---

[39] Vgl. *Douglas M. Johnston*, The Churches and Apartheid in South Africa, in: *Johnston / Sampson* (Ed.), Religion (Anm. 38), 177–207.

[40] Auf den Zusammenhang von Religion, Entwicklung und Frieden kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Vor allem christliche Entwicklungsdienste haben nach dem Genozid in Ruanda Friedensarbeit explizit in ihre Entwicklungsstrategien integriert. Dabei spielt eine faire und nachhaltige Beteiligung an Wohlfahrtschancen und -gewinnen eine zentrale Rolle (vgl. z.B. Catholic Relief Services 2008 oder Evangelischer Entwicklungsdienst 2009)

[41] Vgl. *Mohammed Abu-Nimer / Ayse S. Kadayifci-Orellana*, Muslim Peace-building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs, in: Peace & Change vol. 33 (2008), Issue 4, 549–581.

[42] Vgl. *Guido Steinberg*, Die irakische Aufstandsbewegung. Akteure, Strategien, Strukturen, Berlin 2006.

ahmung“ Muqthada al-Sadr in aller Öffentlichkeit und unmissverständlich klar machte, dass sein bewaffneter Widerstand und die Besetzung der Moschee nicht auf dem Boden des schiitischen Islam stehen. Der Aufstand brach zusammen und die Lage im Irak entspannte sich für eine Zeit lang deutlich.

Schließlich sind in den letzten Jahren eine Reihe interreligiöser Friedensinitiativen entstanden, die sich um Gewaltprävention bemühen. Zu nennen wäre das „Interfaith Mediation Center“ (IFMC) in Liberia, welches 1990 vom Rat der Kirchen in Liberia und dem Nationalen Islamrat gegründet worden war, um eine weitere Eskalation des Bürgerkriegs entlang religiöser Konfliktlinien zu verhindern. Gleichzeitig sollte das IFMC – das später in „Interfaith Council of Liberia“ umbenannt worden ist – eine Plattform für gemeinsame Vermittlungs- und Friedeninitiativen sein. In beiderlei Hinsicht gilt das IFMC als Erfolgsgeschichte.[43] Auch an der Elfenbeinküste haben sich hohe christliche und muslimische Geistliche gemeinsam gegen die Politisierung ihrer Religionen gewehrt. Hierzu gründeten sie 1998 das „Forum des Confessions Religieuses Côte d’Ivoire“. Diese Institutionalisierung des interreligiösen Dialogs ist nach Johannes Vüllers ein Schlüsselfaktor, der erklärt, warum die deutliche religiöse Trennlinie zwischen dem überwiegend muslimischen Norden und dem überwiegend christlichen Süden bei den bewaffneten Auseinandersetzungen nach 2002 nur eine marginale Rolle gespielt hat.[44] Zu besonderer Bekanntheit ist in letzter Zeit nicht zuletzt wegen des Films „The Pastor and the Imam“ das „Interfaith Mediation Center“ in Nordnigeria gekommen.[45] Es wurde 1995 von Imam Mohammed Ashafa und Pastor James Wuye in Kaduna gegründet. Das Center organisiert Workshops zur friedlichen Konfliktbearbeitung mitten in Spannungsgebieten und hat ein Netzwerk von Friedensaktivisten aufgebaut, mit deren Hilfe Krisen frühzeitig erkannt und möglichst schon auf lokaler Ebene entschärft werden sollen. Außerdem engagiert sich das Center beim Wiederaufbau zerstörter Kirchen und Moscheen und setzt sich für lokale Versöhnung zwischen Christen und Muslimen nach gewalttätigen Ausschreitungen ein.

Religiöse Autoritäten und Glaubensgemeinschaften können nicht nur bei der Eskalationsvermeidung eine wichtige Rolle spielen, sondern auch bei der Beilegung von Gewaltkonflikten und in der Phase der Friedenskonsolidierung.[46]

---

[43] Vgl. *Julius Sarwolo Nelson*, Peacebuilding and Inter-Religious Dialogue in Liberia: Reflection on the Role of the Inter-Religious Council of Liberia, in: *Kenneth C. Omeje* (Ed.), War to Peace Transition, Conflict Intervention and Peacebuilding in Liberia, Lanham 2009, 121–152; *Weingardt*, Religion, Macht (Anm. 36), 264–267.

[44] Vgl. *Johannes Vüllers*, Fighting for a Kingdom of God? The Role of Religion in the Ivorian Crisis, Hamburg 2011.

[45] Vgl. *David Little* (Ed.), Peacemakers in Action. Profiles in Religious Conflict Resolution, Cambridge 2007, 247–277.

[46] Vgl. *Jacob Bercovitch / Ayse S. Kadayifci*, Religion and Mediation.The Role of Faith-Based Actors in International Conflict Resolution, in: International Negotiation vol. 14 (2009), Issue 2, 175–204; *Kristian Berg Harpviken / Hanne Eggen Roislien*, Faithful Broker? Potentials and Pitfalls

Hierzu zählen die Vertrauensbildung zwischen den Parteien auf der Grundlage gemeinsamer Werte; das Angebot eines neutralen Verhandlungsforums, die Überwachung von Friedensvereinbarungen oder auch die Unterstützung von Versöhnungsprozessen. Dadurch erleichtern religiöse Akteure selbst in angespannten Situationen eine kooperative Bearbeitung von Konflikten und wirken dem fatalen Trend einer Verengung des Spektrums möglichen Konfliktverhaltens auf Gewalt entgegen. So hat beispielsweise die katholische Laienorganisation „Sant'Egidio" als aufrichtiger Broker zwischen den Rebellen und der Regierung maßgeblich zur Beendigung des Bürgerkriegs in Mozambique 1990 beigetragen.[47] In Sierra Leone hatte sich im Bürgerkrieg ein „Inter-Religious Council of Sierra Leone" gebildet, von dem wichtige Impulse zur Beendigung des Blutvergießens ausgingen, und in Uganda hat sich die „Acholi Religious Leaders for Peace Initiative" für die Überwachung von Friedensvereinbarungen zwischen der „Lord´s Resistance Army" und der ugandischen Regierung eingesetzt.[48]

Markus Weingardt ist in einer umfassenden empirischen Studie zum Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten der Frage nachgegangen, was religionsbasierte Akteure als Friedensstifter qualifiziert und ihnen selbst dort noch Erfolgsaussichten eröffnet, wo säkulare Vermittlerinnen und Vermittler gescheitert sind.[49] Neben der notwendigen Fachkompetenz machen seine Fälle deutlich, dass religiöse Akteure – wenn sie denn als solche akzeptiert werden – über eine besondere Glaubwürdigkeit verfügen. Die Konfliktparteien haben offenkundig immer wieder ein bemerkenswert großes Vertrauen in ihre „Unabhängigkeit, Fairness und Diskretion".[50] Wobei es hilfreich ist, wenn innere und äußere Unabhängigkeit korrespondieren; wenn also religiöse Vermittler nicht nur als uneigennützige Personen wahrgenommen werden, sondern auch eine unabhängige Glaubensgemeinschaft repräsentieren. Deshalb hält Markus Weingardt es auch für notwendig, dass friedensbereite Glaubensgemeinschaften externe Unterstützung beispielsweise durch Schwestergemeinschaften erhalten, um sie in die Lage zu versetzen, eigenständig und souverän für den Frieden zu intervenieren.[51]

---

of Religion in Peacemaking, in: Conflict Resolution Quarterly vol. 25 (2008), Issue 3, 351–373; *Sampson*, Peacebuilding (Anm. 36).

47 Vgl. *Andrea Bartoli*, Mediating Peace in Mozambique. The Role of the Community of Sant'Egidio, in: *Chester A. Crocker* / *Pamela Aall* / *Osler Hampson* (Ed.), Herding Cats, Multiparty Mediation in a Complex World, Washington, D.C. 1999, 245–274.

48 Vgl. *Thomas Mark Turay*, Civil Society and Peacebuilding: The Role of the Inter-Religious Council of Sierra Leone, London 2000; *Gilbert M. Khadiagala*, The Role of the Acholi Religious Leaders Peace Initiative (ARLPI) in Peace Building in Northern Uganda. Appendix from the Report: The Effectiveness of Civil Society Initiatives in Controlling Violent Conflicts and Building Peace, Washington 2001.

49 Vgl. *Weingardt*, Religion, Macht (Anm. 36).

50 *Weingardt*, Religion, Macht (Anm. 36), 399.

51 Vgl. *Weingardt*, Religion, Macht (Anm. 36), 404.

Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt David Little in seiner Studie zu 16 religiösen Friedensstiftern der Gegenwart.[52] Diese Friedenstifter leben in Krisen- und Kriegsgebieten. Sie teilen den gefährlichen Alltag mit der Zivilbevölkerung und halten es für ihre heilige Pflicht, mit gewaltfreien Mitteln für ein Ende der Kämpfe einzutreten. Nach David Little sind sie dabei immer wieder erfolgreich, gerade weil sie als authentische Glaubensleute wahrgenommen werden. Sie werden von ihren Gemeinden respektiert und haben eine Reputation für Menschenfreundlichkeit: „The Peacemakers are trusted to have the long-term interests of the people at heart. They are seen as authentic and, therefore, have standing to speak with all sides. And when they do so, the expectation is that they can be trusted to act with integrity and fairness."[53]

Auf dieser Grundlage können sie ihre Vermittlungsdienste anbieten und sich für Versöhnung einsetzen. Sie nutzen die Traditionen ihrer Religionen, um Konfliktparteien zum Frieden und zur Umkehr aufzurufen. Sie greifen auf die Ressourcen ihrer Glaubensgemeinschaften zurück, um Verhandlungen zu ermöglichen. Und sie treten dafür ein, dass ihre Religion zum Respekt für alle Menschen aufruft.

Die genannten Beispiele für Religion als Friedenskraft dürfen allerdings nicht darüber hinweg täuschen, dass nachhaltiges religiöses Friedensengagement in den meisten politischen Konflikten die Ausnahme und nicht die Regel ist. In zu vielen Fällen bleiben Glaubensgemeinschaften entweder passiv oder lassen die Instrumentalisierung ihrer Überlieferung für politische Zwecke zu oder unterstützen eine Konfliktpartei sogar aktiv. Es ist deshalb kein Zufall, dass viele Gewaltkonflikte der Gegenwart eine religiöse Dimension haben, denn Religionen sind neben Ethnizität und politischer Ideologie eine hochpotente Identitäts- und Mobilisierungsressource. In dem Maße aber, in dem Gewaltkonflikte religiös aufgeladen sind, werden Religionen zum Teil des Problems und verspielen ihr Friedenspotential. Wie nicht zuletzt das Beispiel Bosnien-Herzegowina zeigt, haben religiöse Antagonismen auch nach dem Ende der Kämpfe lange Nachwirkungen und verhindern ein erfolgreiches Engagement von Religionsgemeinschaften für Aussöhnung und Vergebung.[54] Bevor Religionen in solchen Fällen Teil der Lösung sein können, müssen sich Religionsgemeinschaften zunächst als Teil des Problems begriffen haben – und das heißt auch, dass sie sich an die Aufarbeitung ihrer schuldhaften Vergangenheit machen.

---

52 Vgl. *Little*, Peacemaker (Anm. 45).

53 *Little*, Peacemaker (Anm. 45), 5.

54 Vgl. *Janine Natalya Clark*, Religion and Reconciliation in Bosnia & Herzegovina: Are Religious Actors Doing Enough?, in: Europe-Asia Studies vol. 62 (2010), Issue 4, 671–694.

3. Zum Missbrauch religiöser Traditionen in politischen Konflikten

Religionen haben es mit der menschlichen Endlichkeit zu tun. Sie stellen die Frage nach der Erträglichkeit von Unterdrückung und Tod, und sie beantworten diese Frage mit Verweis auf das heilsmächtige Wirken persönlicher oder unpersönlicher übermenschlicher Mächte.[55] Um das Heilsversprechen einlösen zu können, müssen die verehrten Mächte allerdings von den Zwängen menschlicher Endlichkeit befreit sein. Sie sind nur glaubwürdig, wenn sie unsere Welt transzendieren und ihr nicht ausgeliefert sind. Wir wollen mit den Göttern nicht dauerhaft in einem Boot sitzen. Religionen bringen diese Erwartungen zum Ausdruck. Sie begegnen uns in Form diskursiv verfasster Symbolsysteme, in denen für die Gläubigen der Zuspruch übermenschlicher Mächte vernehmbar wird.

Wie nicht zuletzt Wolfhart Pannenberg herausgearbeitet hat, sind Religionen als „doppelseitige Größe“ [56] zu begreifen. Ihre primäre Aufgabe besteht darin, das „Unendliche mit dem Endlichen“ zu vermitteln und dabei ein Bewusstsein der eigenen Endlichkeit zu bewahren. Religionen organisieren für ihre Gläubigen einen Transzendenzbezug und haben gleichzeitig eine historische Gestalt.[57] Sie müssen sich deshalb immer darin bewähren, das zugesprochene Heil unter den Bedingungen ihrer Zeit angemessen zu Gehör zu bringen. Dabei können die Gläubigen gar nicht anders, als sich ihrer Vernunft zu bedienen. Gleichzeitig müssen sie bei ihren Antwortversuchen immer „der Vorläufigkeit menschlicher Urteilsbildung in ihrer Situationsbedingtheit“[58] Rechnung tragen. Religionen bewähren sich also darin, dass sie ihrer intendierten Wahrheit so gerecht wie möglich werden. Gleichzeitig ist diese intendierte Wahrheit auf eine Art und Weise ungeheuerlich, dass sie niemals vollkommen im Horizont der Endlichkeit zum Ausdruck gebracht werden kann. Religionen stellen deshalb einen Versuch dar, angemessen auf die Heilszusage zu antworten – und zwar in dem Wissen, dass diese Antwort nur vorläufig sein kann und immer mit endlichen Beschränkungen durchsetzt ist. Während also die Heilszusage

---

55 Vgl. *Mathias Hildebrandt*, Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen, in: *Mathias Hildebrandt* / *Manfred Brocker* (Hg.), Unfriedliche Religionen?, Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen, Wiesbaden 2005, 9–35; *Martin Riesebrodt*, Cultus und Heilversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007; *Heinrich Wilhelm Schäfer*, Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten: Einige sozialwissenschaftliche und theologische Erwägungen, in: EPD-Dokumentation (2009), Heft 5, 6–16.

56 *Pannenberg*, Theologie (Anm. 9), 157.

57 Vgl. *Detlef Pollack*, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), Heft 2, 163–190.

58 *Wolfhart Pannenberg*, Beiträge zur systematischen Theologie, Göttingen 1999, 169.

für die Gläubigen eindeutig ist, ist das, was aus ihr für ihr Leben in der Welt folgt, alles andere als eindeutig.[59]

Mit dem Heilsversprechen durch die Religionen geht in aller Regel Gemeinschaftsbildung einher.[60] Die Gläubigen grenzen sich von den Ungläubigen ab und entwickeln ganz eigene – wenn auch notwendigerweise vorläufige – Vorstellungen davon, wie ihr Leben im Diesseits organisiert sein sollte, um das Hilfsangebot aus dem Jenseits nicht zu verlieren. Dabei entstehen Spannungen, die sich aus der Differenz zwischen der Binnenorganisation einer Glaubensgemeinschaft und ihrem relevanten Umfeld ergeben. Das ist normal und entspricht den aus der Soziologie gut bekannten „In-Group-Out-Group"-Prozessen. De facto schaffen es politische Eliten mit Hilfe dieser sozialen Differenz immer wieder, Glaubensgemeinschaften zur bewaffneten Verteidigung oder Ausbreitung ihrer Religion zu mobilisieren und dabei höchst säkulare Ziele zu verfolgen. Ein jüngstes Beispiel mitten im Europa des 20. Jahrhunderts wären die jugoslawischen Nachfolgekriege.[61] Hier haben nicht nur weite Teile der serbisch-orthodoxen Hierarchie unter Verweis auf heilsgeschichtliche „Auserwähltheit" Serbiens Waffen gesegnet und Krieg gerechtfertigt, vielmehr ist Slobodan Milosevic im Konfliktverlauf sehr opportunistisch mit dem Auserwähltheitsargument umgegangen. In dem Augenblick, als absehbar wurde, dass eine Verhandlungslösung unausweichlich war, verlor Großserbien seinen Heiligenschein und wurde gegen den Widerstand des hohen Klerus zur Verhandlungsmasse.

Damit allerdings die Instrumentalisierung religiöser Überzeugungen von Glaubensgemeinschaften für politische Zwecke gelingt, muss eine Reihe von Voraussetzungen erfüllt sein, die von Eliten nicht vollständig kontrollierbar sind.[62] Zunächst müssen religiöse Argumente auf Resonanz bei ihren Adressaten stoßen. Es macht keinen Sinn, in einer säkularen Gesellschaft einen heiligen Krieg auszurufen. Vielmehr muss Religion im sozialen Alltag eine wichtige Rolle spielen. Zweitens müssen die angebotenen Argumente für die Adressaten plausibel sein. Robert Benford spricht hier auch von „empirischer Glaub-

---

59 Vgl. hierzu auch die Überlegungen von Heinrich Schäfer zur kontextuellen Theologie: *Heinrich Schäfer*, Praxis-Theologie-Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu, Frankfurt a. M., 2004.

60 Vgl. *Hans G. Kippenberg*, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.

61 Vgl. *Paul Mojzes*, The Camouflaged Role of Religion in the War in B&H, in: *Paul Mojzes* (Ed.), Religion and the War in Bosnia, Atlanta, GA 1998, 74–98; *Michael A. Sells*, The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia, Berkeley [u.a.] 1996.

62 Vgl. *Robert D. Benford / David A. Snow*, Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment, in: Annual Review of Sociology vol. 26 (2000), Issue 3, 611–639; *Alexander de Juan / Andreas Hasenclever*, Das Framing religiöser Konflikte – Die Rolle von Eliten in religiös konnotierten Bürgerkriegen, in: *Margit Bussmann* / *Andreas Hasenclever* / *Gerald Schneider* (Hg.), Identität, Institutionen und Ökonomie, Ursachen innenpolitischer Gewalt, Wiesbaden 2009, 178–205.

würdigkeit".[63] Wenn also Menschen subjektiv eine Bedrohung ihrer Religion und ihrer religiösen Identität erleben und diese Bedrohung als existentiell begreifen, dann sind Mobilisierungsversuche auf der Basis religiöser Überlieferungen Erfolg versprechend. Schließlich sollte es nach Möglichkeit keine öffentliche Widerrede von anerkannten Autoritäten geben. Religiöse Gewaltaufrufe verlieren an Überzeugungskraft, wenn ihnen von kompetenter Seite widersprochen wird.

Die Voraussetzungen erfolgreicher Mobilisierung verdeutlichen, dass die Instrumentalisierung religiöser Überlieferungen für politische Zwecke kein Automatismus ist und scheitern kann. Dies hat sich beispielsweise in Südafrika gezeigt, als der Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu sein ganzes Ansehen in die Waagschale geworfen hat, um die Eskalation des Anti-Apartheitskampfes zu verhindern. So anerkannte er zwar Mitte der achtziger Jahre, dass Gewalt in extremen Ausnahmefällen nach Maßgabe der Lehre vom Gerechten Krieg das kleinere Übel sein könne. Allerdings bestehe in Südafrika noch Hoffnung auf einen friedlichen Wandel: „I believe that we do have an outside chance that a negotiated settlement could be reached reasonably peacefully if the international community intervened decisively with effective pressure on the South African government."[64] Folglich durfte im Kampf gegen das Apartheitsregime noch nicht zu Waffen gegriffen werden. Auch in Südthailand versuchten Ende der siebziger Jahre muslimische Rebellen zum heiligen Krieg gegen das buddhistische Regime in Bangkok aufzurufen.[65] Die lokale Geistlichkeit blieb aber über die Angemessenheit des bewaffneten Kampfes zutiefst gespalten, und es gelang den Rebellen nicht, die notwendige gesellschaftliche Unterstützung zu mobilisieren.

Wenn Konflikte durch die Instrumentalisierung religiöser Traditionen verschärft werden können und wenn diese Instrumentalisierung kein Automatismus ist, dann stellt sich aus der Perspektive der Friedens- und Konfliktforschung die Frage, wie sich Religionen vor der Vereinnahmung durch Gewaltunternehmer schützen lassen.[66] Hierzu bietet es sich an, darauf zurückzugreifen, was Religionen leisten sollen, nämlich die immer vorläufige Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen. Wenn wir diese Aufgabe ernst nehmen, dann wird ersichtlich, dass Religionen aus sich heraus, jenseits ihrer eindeutigen Heilszusagen kaum das Maß an politischer Konkretion entwickeln *können*, welches für die Legitimierung von Gewalt und der Mobilisierung von Gläubigen für Gewalt notwendig ist. Die Rechtfertigung der Gewalt ist eine Aufgabe

---

63 *Robert D. Benford*, Frame Disputes within the Nuclear Disarmament Movement, in: Social Forces vol. 71 (1993), Issue 3, 677–701, 692.

64 *Desmond Tutu*, Freedom Fighters or Terrorists, in: *Charles Villa-Vicencio* (Ed.), Theology & Violence, The South African Debate, Grand Rapids 1987, 71–78, hier 77.

65 Vgl. *De Juan / Hasenclever*, Das Framing (Anm. 62), 195–198.

66 Vgl. *Andreas Hasenclever / Alexander de Juan*, Religionen in Konflikten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 57 (2007), Heft 6, 9–16.

menschlicher Überlegungen und lässt sich nicht bruchlos aus göttlichen Offenbarungen ableiten. Alles andere wäre Fundamentalismus.

Es kommt deshalb nicht von ungefähr, dass in der einschlägigen Literatur immer wieder eine extreme Reduzierung der Komplexität religiöser Überlieferungen beobachtet wird, wenn im Namen des Heiligen zu den Waffen gerufen wird. Das wird in jüngster Zeit gerade auch für den islamistischen Terrorismus betont, dessen Anhängern ein höchst einseitiges Verständnis ihrer heiligen Überlieferungen attestiert wird.[67] Womit freilich nicht gesagt werden soll, dass islamistische Terroristen keine religiösen Menschen sind. Das Gegenteil ist oft der Fall. Nur hat das, worauf sie sich in ihrer subjektiven Religiosität beziehen, mit der intendierten Wahrheit ihrer Religion nur noch wenig zu tun. Überspitzt formuliert lässt sich sogar sagen, dass sich bei ihnen Form und Inhalt von Religion widersprechen und sie einem magischen Verständnis dessen folgen, was Religion eigentlich zum Ausdruck bringen soll und in aller ihrer Vorläufigkeit hoffentlich auch kann.

Um einem weiteren Missverständnis vorzubeugen: Es ist auch nicht zu bestreiten, dass Glaubensgemeinschaften immer wieder Lehren zur Legitimierung von Herrschaft und Gewalt herausgebildet haben. Aber im Kern läuft das eben dem, was Religion für den Menschen sein soll, zuwider. Herrschaft und Gewalt müssen menschlich gerechtfertigt werden oder sie lassen sich überhaupt nicht rechtfertigen. Religion kann in diesem Zusammenhang allenfalls eine kritische Funktion zukommen, eben weil sie Endlichkeits- und Unrechtserfahrungen thematisiert, auf die eine Antwort notwendig ist.

Eine gelungene Instrumentalisierungsprophylaxe sollte folglich das religiöse Bewusstsein der Gläubigen für die notwendige Komplexität ihrer eigenen Überlieferungen schärfen – denn anders lässt sich über Heilszusagen und ihren Grund nicht sprechen. Die Diskussion steht hier sicherlich noch am Anfang. Es gibt aber Hinweise, dass beispielsweise eine solide religiöse Bildung in der Bevölkerung das Instrumentalisierungsgeschäft erschwert. So ist Scott Appleby der Überzeugung, dass die serbische und die kroatische Regierung ihre Eroberungspolitik im Bosnienkonflikt nur deshalb mit religiösen Argumenten rechtfertigen konnten, weil die Bürgerinnen und Bürger unter Tito zu „religiösen Analphabeten“ (Scott Appleby) geworden waren.[68] Die meisten von ihnen verfügten nicht mehr über die notwendige Kompetenz, um den Missbrauch ihrer Traditionen zu erkennen und deren grotesken Deutungen zu widersprechen. Das Gleiche gilt für Absolventen radikaler Madrassen in Pakistan: „The students […] are indoctrinated to move all doubts; the only truth is divine truth

---

67 Vgl. *John L. Esposito*, Unholy War. Terror in the Name of Islam, Oxford 2002, 16; *Magnus Ranstorp*, Introduction, in: *Magnus Ranstorp* (Ed.), Understanding Violent Radicalisation, Terrorist and Jihadist Movements in Europe, London, New York 2010, 1–18; *Marc Sageman*, The Next Generation of Terror, in: Foreign Policy vol. 39 (2008), Issue 165, 36–42.

68 Vgl. *Appleby*, Ambivalence (Anm. 6).

and the only code of conduct is that written in the Qur'an and the Hadiths as selected by the clerics. The teachings cannot be questioned; there is no debate and only one answer permissible."[69]

Gerade weil ein adäquates Verständnis von Religion ein Verständnis der Komplexität ihrer Überlieferungen voraussetzt, spricht sich die Evangelische Kirche in Deutschland für eine hermeneutisch reflektierte Aneignung heiliger Schriften aus. Anders sei ihr Missbrauch nur schwer zu verhindern. Außerdem sollten „die offiziellen Repräsentanten dort, wo kriegerische oder terroristische Gewalt mit religiösen Argumenten legitimiert, propagiert oder ausgeübt wird, beharrlich und öffentlich solchen Taten und ihren religiösen Begründungen widersprechen."[70] In diesem Punkt wissen sich Protestanten und Katholiken vollkommen einig. So fordert die Deutsche Bischofskonferenz eine deutliche Distanzierung der Kirchen und Religionsgemeinschaften von Gewalt: „Sie müssen sich, auch im Rahmen interreligiöser Dialoge, auf eine Interpretation ihrer Traditionen verständigen, die deutlich werden lässt, dass man sich in jedem religiös begründeten Aufruf zu Feindschaft und Hass missbräuchlich auf Offenbarungswahrheiten beruft."[71]

Ähnlich gewaltvorbeugend wie ein angemessenes religiöses Bewusstsein wirkt religiöse Öffentlichkeit.[72] Religiöse Öffentlichkeit bezieht sich auf Diskussionszusammenhänge, in denen religiöse Eliten ihre Interpretation der gemeinsamen Traditionen vor einem informierten Publikum rechtfertigen und mit Argumenten um Unterstützung aus dem Publikum werben. Religiöse Öffentlichkeit darf nicht mit Religion gleichgesetzt werden, sondern sie entsteht durch Kommunikation über Religion. Wenn wir dabei von der grundsätzlichen Komplexität religiöser Überlieferungen ausgehen, dann dient religiöse Öffentlichkeit der Komplexitätsbewältigung. Sie spiegelt auf der einen Seite die Vorläufigkeit spezifischer Deutungen wider und zeichnet auf der anderen Seite die Interpretationen aus, die sich bislang argumentativ bewährt haben. Auch hier zeigt die Forschung, dass vor allem militante religiöse Bewegungen eine starke Tendenz haben, sich von ihrer Umwelt abzukapseln.[73] Sie tendierten zu einer Art sozialem Autismus und entziehen sich in der Regel jeder öffentlichen Diskussion ihrer extrem einseitigen Auslegung religiöser Überlieferungen. Entsprechend

---

69 *Rem Korteweg et al.* Background Contributing Factors to Terrorism: Radicalization and Recruitment, in: *Magnus Ranstorp* (Ed.), Understanding Violent Radicalisation, Terrorist and Jihadist Movements in Europe, London, New York 2010, 21–49, hier 42.

70 *Evangelische Kirche in Deutschland*, Aus Gottes Frieden (Anm. 5), 34.

71 *Die deutschen Bischöfe*, Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte, Bonn 2011, 36.

72 Vgl. *De Juan / Hasenclever*, Religionen in Konflikten (Anm. 66).

73 Vgl *Lorne L. Dawson*, The Study of New Religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists: Opening a Dialogue, in: Terrorism and Political Violence vol. 22 (2010), Issue 1, 1–21; *Jürgen Endres / Dietrich Jung*, Was legitimiert den Griff zur Gewalt? Unterschiede im Konfliktverhalten islamistischer Organisationen in Ägypten, in: Politische Vierteljahresschrift 39 (1998), Heft 1, 91–108; *Hafez*, Repression (Anm. 26).

beobachten Rem Korteweg und seine Kollegen bei Radikalisierungsverläufen, die in den islamistischen Terrorismus führen: „A primary factor contributing to radicalization is the lack of debate within the Islamic community concerning the interpretation of holy text, which has created the possibility for extremist views to proliferate."[74]

Die politische Instrumentalisierung religiöser Überlieferungen durch gewaltbereite Eliten ist also kein Selbstläufer. Sie lässt sich verhindern, wenn militante Parolen in der Bevölkerung als das erkannt werden, was sie oft sind: nämlich der Versuch, Religion als Konfliktressource zu nutzen. Dabei ist Instrumentalisierungsprophylaxe zum einen wichtig, um das Eskalationspotential von Religionen zu kontrollieren und damit das Gewaltrisiko zu verringern. Zum anderen ist sie aber entscheidend dafür, dass Glaubensgemeinschaften bei Gewaltprävention, bei der Gewaltbeendigung und bei der Friedenskonsolidierung eine eigenständige Rolle spielen können.

4. Schlussbemerkungen

Die Rolle von Religionen in Gewaltkonflikten ist strittig. Für die einen bringen sie Menschen gegeneinander auf, für die anderen sind sie eine Friedenskraft. Wieder andere meinen, dass Religionen zutiefst ambivalente Phänomene seien, die sowohl zur Eskalation von Konflikten als auch zu ihrer friedlichen Beilegung motivieren können. Wie wir gesehen haben, führen religiöse Differenzen tatsächlich immer wieder zur Verschärfung politischer Auseinandersetzungen. Sie vertiefen dann die Gräben zwischen den Konfliktparteien und erhöhen den Einsatz. Allerdings folgt die Konfliktdynamik auch in solchen Fällen einer säkularen Logik. Gewaltkonflikte bleiben ein „weltlich Ding". Damit sie führbar werden, ist zwar eine kollektive Identität wichtig. Deren Inhalt ist aber für den Ausbruch und den Verlauf von Kampfhandlungen zweitrangig. Davon unbenommen bleibt freilich, dass in vielen Konflikten der Gegenwart religiöse Differenzen de facto als Legitimations- und Mobilisierungsressource eine wichtige Rolle spielen. Allerdings spricht einiges dafür, dass wir es in diesen Fällen allenfalls mit der „halben Religion" zu tun haben. Zumindest legen die verfügbaren Befunde nahe, dass Religion und Gewalt nur zusammengehen, wenn die Komplexität religiöser Überlieferungen systematisch ignoriert und die öffentliche Auseinandersetzung über eine angemessene Auslegung der Überlieferungen verweigert werden. Beides sind aber nach meiner Überzeugung konstitutive Merkmale von Religion in einem anspruchsvollen Sinn. Wenn diese Merkmale verletzt werden, dann kann sich in der Religion nicht mehr das zur Sprache bringen, was sie als symbolisches System intendiert und was allein Heil

[74] *Korteweg et al.* Terrorism (Anm. 69), 31.

verheißen kann. Gleichzeitig bietet das Wissen um die konstitutiven Merkmale von Religion Ansatzpunkte für eine wirksame Instrumentalisierungsprophylaxe. Im Kern muss es darum gehen, Glaubensgemeinschaften so zu stärken, dass die Vereinnahmung ihrer Traditionen von außen wie von innen nicht gelingt.

Neben der konfliktverschärfenden Rolle von (halben) Religionen lässt sich beobachten, dass religiöse Akteure immer wieder einen wesentlichen Beitrag zur konstruktiven Konfliktbearbeitung leisten. Entscheidend für ihren Erfolg scheint dabei zu sein, dass sie aufgrund ihrer religiösen Identität als glaub- und vertrauenswürdige Akteure wahrgenommen werden, deren Interessen nicht von dieser Welt sind und die gerade deshalb helfen können, Auseinandersetzungen im Interesse aller Beteiligten beizulegen. Es spricht also einiges dafür, dass ein Zusammenhang zwischen Instrumentalisierungsprophylaxe und erfolgreichem Friedensengagement besteht. Erst dann, wenn Religion kein Teil des Problems ist, kann sie Teil seiner Lösung werden und sich als Friedenskraft bewähren.

Zusammenfassung: Die Rolle von Religionen in Gewaltkonflikten ist strittig. Für die einen bringen sie Menschen unausweichlich gegeneinander auf, für die anderen sind sie eine Friedenskraft. Wieder andere meinen, dass Religionen zutiefst ambivalente Phänomene seien, die sowohl zur Eskalation von Konflikten als auch zu ihrer friedlichen Beilegung motivieren können. Der Beitrag argumentiert, dass bewaffnete Auseinandersetzungen einer säkularen Logik folgen. In diesem Zusammenhang können Religionen zwar zu einer identitätsstiftenden Ressource werden und den Konfliktaustrag verschärfen. Allerdings sind sie in dieser Funktion durch ethnische oder politische Identitäten austauschbar. Außerdem ist fraglich, ob das, was uns in bewaffneten Auseinandersetzungen als Religion begegnet – und in deren Namen Menschen sich gegenseitig umbringen – noch sinnvollerweise Religion genannt werden kann. Für den Beitrag handelt es sich in diesen Fällen nur der Form nach um Religion. Inhaltlich entwickelt sich Religion dann aber zu einer menschlichen Ideologie unter vielen und verfehlt ihre intendierte Wahrheit.

Abstract: The role of religion in armed conflicts is contested. While some argue that religion is a divisive force that motivates people to fight wars, other hold that it is a force of peace. A third position considers religion an ambivalent phenomenon that might both escalate and deescalate conflicts. The paper argues that armed conflict follow a secular logic. In this context religion might function as a necessary but fungible collective identity. As such it is responsible for the escalation of violence. But it can be substituted by ethnicity of ideology. Additionally, it is questionable whether we should still call it religion when conflict parties pretend to kill each other in its name. According to the paper, there are strong reasons to consider any legitimization of, or mobilization to, violence by reference to religion a misnomer. In fact, while formally religious such mobilization and legitimization misses the intended reality of religion and develops into one human ideology among others.

Friedensfähigkeit der Religionen[1]

von Othmar Keel

Ich danke den beiden Organisatoren, Mariano Delgado und Adrian Holderegger, für die freundliche Einladung. Ich danke Herrn Hasenclever für das eindrücklich reiche Referat. Es hat, denke ich, die wichtigen Aspekte benannt und mit zahlreichen Beispielen aus sehr unterschiedlichen Kulturkreisen veranschaulicht. Da kann man nur zustimmen. Bei einer zweiten Lektüre des zweiten Teils ihres Referats mit der Überschrift „Das Eskalationspotenzial von Religionen nicht unterschätzen" habe ich dann doch ein Bedürfnis nach etwas mehr Deutlichkeit empfunden. Sie bezeichnen im Rahmen der Thematik „Instrumentalisierungsprophylaxe" es als „absurd, religiösen Erfahrungen eine Eindeutigkeit zu geben, die sie als Konfliktressource tauglich macht." Mir scheint, dass den meisten Gläubigen diese Eindeutigkeit *alles andere* als absurd vorkommt. Ja klare und eindeutige Vorstellungen und Aussagen sind für Gläubige in der Regel ein unverzichtbares Element eines *richtigen* Glaubens und je präzisere und radikalere Vorstellungen ein Mensch hat, als umso gläubiger gilt er bei vielen, als richtiger Jude, richtiger Christ, als richtiger Moslem. Sie stellen die Forderung auf: „Eine gelungene Instrumentalisierungsprophylaxe muss folglich das religiöse Bewusstsein der Gläubigen für die notwendige Komplexität ihrer eigenen Überlieferung schärfen [...]. *Die Diskussion steht hier sicherlich noch am Anfang*." Das scheint mir zutreffend. Ich möchte versuchen, diesen Anfang, den Sie aus Zeitgründen oder aus Klugheit etwas im Vagen belassen haben, ein klein bisschen zu präzisieren. Das Problem sind m. E. nicht die Erfahrungen des Absoluten, von deren Existenz ich überzeugt bin, sondern die Tatsache, dass der Beschreibung dieser Erfahrungen in menschlichen Worten Absolutheitscharakter zugesprochen wird, die sie als menschlich vermittelte Gedanken nicht haben können. Ein häufig und in zahlreichen Varianten wiederholtes Axiom der mittelalterlichen Scholastik lautet: *Receptum est in recipiente per modum recipientis*: „was aufgenommen wird ist im Aufnehmenden nach der Art des Aufnehmenden".[2] Wenn der Satz in der Scholastik auch häufig ontologisch verstanden und benützt wird, sind ihr erkenntnistheoretische Anwendungen nicht fremd.[3] Zum menschlichen Modus gehören Zeit- und Ortsgebundenheit. Irrtumslosig-

---

1 Der Vortrags- und Skizzencharakter des Beitrags ist, von ein paar Anmerkungen abgesehen, beibehalten worden.

2 Vgl. z. B. *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae Pars I, quaestio 75, articulus 5; ich verdanke diesen, den folgenden und zahlreiche andere Belege Gilles Emery, Fribourg.

3 Ebd., Pars I, quaestio 79, articulus 6.

keit, gibt es nur bei Gott. Die Übersetzungen göttlicher Wahrheiten ins Menschliche sind immer orts- und zeitbedingt und können so nicht absolut und d.h. irrtumsfrei sein. Sie können und dürfen nicht gegen immer neue kritische Rezeption immunisiert werden. Dazu drei Bemerkungen aus meinen Erfahrungen mit biblischen Schriften:[4]

1. The dangers of Deuteronomy[5]

Ich habe als Bibliker u. a. das Deuteronomium studiert. Diese biblische Schrift aus dem 7./6. Jh. v. Chr. macht als erste einen deutlichen Unterschied zwischen JHWH-Gläubigen Israeliten und Nicht-Israeliten, zwischen Brüdern (im Glauben) und Nicht-Brüdern. Jahwe, der im Deuteronomium noch kein monotheistischer Gott, aber der einzige Gott Israels ist, steht auf Seiten der Israeliten, die seinen Willen kennen. Er verbietet seinen Israeliten, sich mit den anderen Bewohnern des Landes, primär den Kanaanäern, zu vermischen. Ja, sie müssen vertrieben, unter Umständen sogar ausgerottet werden. Diese problematische Position wurde und wird von bekannten Alttestamentlern bis in die Gegenwart verteidigt: Es gehe hier nur um Theorie, die nie in Praxis umgesetzt worden sei. Sed contra: Eine Theorie kann schon in sich schlecht sein. Es gehe um die Ausrottung des Kanaanäischen in uns selber. Sed contra: Man kann problematische Aussagen nicht verdampfen lassen, indem man sie allegorisierend-spiritualisierend auslegt. Die Texte werden immer wieder in ihrer Wörtlichkeit zurückkehren und so wahrgenommen werden. Man muss sie als das denunzieren, was sie sind, gefährlich und schädlich. Lange habe allerdings auch ich mich mit diesen apologetischen Erklärungen – ohne viel zu denken – zufrieden gegeben. Genau bis 1993. 1993, als die südafrikanische Apartheid zu Ende kam, konnte ich einen Monat lang an der Universität Stellenbosch dozieren und lernte dabei, dass die meisten Dozierenden der Theologischen Fakultät eine Apartheitstheologie vertreten hatten. Sie erklärten mir, diese 1:1 aus dem Deuteronomium übernommen zu haben. Die Schwarzen seien die Söhne Hams bzw. Kanaans, mit denen man sich nicht vermischen, ja, die man zurückdrängen müsse. Sonst riskiere man von ihrem Götzendienst, ihrem Aberglauben, ihrer sexuellen Promiskuität infiziert zu werden. Einmal hellhörig geworden habe ich ge-

---

4 Vgl. dazu grundsätzlich *Othmar Keel*, ‚Leben aus dem Wort Gottes'. Vom Anspruch und vom Umgang mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments', in: *Alois Schifferle* (Hg.), Pfarrei in der Postmoderne?: Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit: für Leo Karrer, Freiburg i. Br. 1997, 95–109.

5 Dieser Zwischentitel ist übernommen von *Ferdinand E. Deist*, dem leider viel zu früh verstorbenen Stellenboscher Alttestamentler: The Dangers of Deutreonomy. A Page of the Reception History of the Book, in: *Florentino García Martínez et al.* (Hg.), Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday, Leiden 1994, 13–29.

sehen, dass es nicht stimmt, dass das Deuteronomium Theorie geblieben ist. Schon im 2. Jh. v. Chr. als die zelotischen Makkabäer in ihrem Aufstand gegen die hellenistischen Seleukiden an Terrain gewannen, haben sie die hellenisierten Mitbrüder als Verräter vertrieben und die heidnischen Idumäer im Sinne des Deuteronomiums gezwungen, sich beschneiden zu lassen und Juden zu werden oder auszuwandern. Thomas Staubli hat kürzlich in einem Aufsatz gezeigt, dass sich die brutale Bekehrung oder Verdrängung der Indianer in Süd- und Nordamerika immer wieder explizit auf das Deuteronomium berufen hat.[6] Die Feldpredigten des 1. Weltkriegs zielten konsequent darauf den Gegner und seine Kultur als minderwertig und die eigenen Traditionen als gläubig und gottgefällig zu deklarieren. An diese Tradition hat Hitler angeknüpft und nebst den Engländern und Franzosen die Juden als die verderblich anderen ausgemacht.[7] Mit letzterem konnte er an eine reiche christliche Tradition anknüpfen.[8]

Katrin Himmler, die aufgrund von Familiendokumenten der geistigen Entwicklung ihres Großonkels, des Massenmörders Heinrich Himmler, nachgegangen ist, kommt zum Schluss, dass ein besonders verhängnisvoller Schritt die konsequente Unterscheidung zwischen „wir" und „den anderen" war. „Nur wer sich seinen Idealen fügte, wurde von ihm akzeptiert und zur ‚Wir'-Gemeinschaft gerechnet, die er scharf abgrenzte von den ‚Anderen', ‚Wir', das waren seine Familie, Freunde, politisch Gleichgesinnte, ‚rassisch Gleichwertige', er tat alles dafür, um gute Beziehungen zu diesen Menschen zu pflegen; ‚die Anderen', das waren politisch Andersdenkende, ‚rassisch Minderwertige', aber auch diejenigen, die aus dem Kreis der Zugehörigen wegen Fehlverhaltens ausgeschlossen worden waren, in Ungnade gefallen waren."[9] Während das „Wir" idealisiert wurde, sanken die „Anderen" zu Gesindel, zu Ungeziefer ab, das in letzter Konsequenz zu vernichten legitim war.

Das jüngste, mir bekannte Beispiel sind die religiösen jüdischen Siedler in Palästina, für die die Palästinenser keinen Anspruch auf das Land haben, das Gott ihnen, den Juden, versprochen hat und die deshalb wie die Kanaanäer nach Möglichkeit aus dem Land zu verdrängen sind.

Zahlreiche religiöse Gemeinschaften leben in dieser antikanaanäischen Vision des Deuteronomiums. Wo keine Möglichkeit besteht, die anderen zu verdrängen, wählt man die Selbstghettoisierung und vermeidet allen Umgang mit den anderen, um den Aberglauben an die Absolutheit der eigenen Position nicht zu gefährden.

---

6 *Thomas Staubli*, Antikanaanismus. Ein biblisches Reinheitskonzept mit globalen Folgen, in: *P. Burschel / Ch. Marx*, Reinheit, Wien 2011, 349–387.

7 *Anton Grabner-Haider*, Hitlers Theologie des Todes, Kevelaer 2009, besonders 109–115.

8 *Heinz Schreckenberg*, Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas, Göttingen/Freiburg i. Br. 1996; *H. Schreckenberg*, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) (Europäische Hochschulschriften XXIII/172), Frankfurt a. M. [4]1999.

9 *Katrin Himmler*, Die Brüder Himmler. Eine deutsche Familiengeschichte, Frankfurt 2005, 111.

Nebst höchst problematischen Vorstellungen finden sich im Deuteronomium auch nachhaltig wichtige Einsichten und Forderungen. Der markionitische Versuch, den Weizen vom Unkraut zu trennen, ist nicht durchführbar. Es finden sich in den großartigsten Texten, wie dem Johannes Evangelium Unkraut wie die Aussage über die Juden als Teufelssöhne (8,44) und umgekehrt.

2. Inkonsequenter und konsequenter Monotheismus

Der Gott des Deuteronomiums ist, wie gesagt, kein monotheistischer Gott, nur der einzige Gott Israels. Dieser Monolatrismus ist aber schon früh monotheistisch missverstanden worden mit der Konsequenz, dass der eine und einzige Gott der ganzen Menschheit als Gott eines Volkes, einer Religionsgemeinschaft verstanden worden ist. Wir finden in den alttestamentlichen Schriften eine breite Auseinandersetzung zwischen *Texten*, die die Meinung vertreten, Gott sei ein Gott für Israel und gegen die übrigen Völker, die Heiden, und *Texten* für die der eine Gott Israels der Gott aller Menschen ist. Besonders akut wurde die Debatte um 600 v. Chr. Da stand die Frage im Raum, ob man sich den Babyloniern unter Nebukadnezzar militärisch entgegenstellen solle oder nicht. Jeremia und Ezechiel verkündeten als Wort Gottes, Jahwe sei der Gott aller Völker und er habe für 70 Jahre die Herrschaft über die Welt (inklusive Israel) Nebukadnezzar gegeben. Es wäre katastrophal sich dagegen aufzulehnen. Ihre Gegenspieler, u. a. der Prophet Chananja verkündeten ebenfalls als Wort Gottes, Jahwe sei der einzige wahre Gott und er werde sein Volk und seine Stadt gegen Nebukadnezzar schützen. Die Politiker übernahmen Chananjas Position. Das Ergebnis war die Zerstörung des 1. Tempels und die Deportation nach Babylon.[10]

Sechshundert Jahre später stellte sich das Problem erneut. Soll man die Römer im Vertrauen auf den einzigen Gott militärisch bekämpfen, also David gegen Goliat spielen, oder soll man sich den Römern unterwerfen. Jesus hat wie Jeremia für Unterwerfung plädiert. Die Zeloten mit ihrem Glauben, Gott könne keine römische Herrschaft in seiner Stadt dulden, haben sich durchgesetzt. Wie in der Realität zu erwarten, hat dann auch diesmal Goliat gesiegt und das Ergebnis war die Zerstörung des 2. Tempels.

Der Aberglaube, der eine und einzige Gott sei der Gott eines einzigen Volkes, einer bestimmten Gemeinschaft, dieser unreife, inkonsequente Monotheismus hat sich später auch in der Christenheit immer wieder bemerkbar gemacht. Im 1. Weltkrieg war Gott für deutsche Prediger deutsch und für französische französisch (vgl. Anm. 5). Das von Jan Assmann und vielen anderen im-

[10] Vgl. zu diesem Konflikt im Einzelnen *Othmar Keel*, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Göttingen 2007, 602–771 und knapper in *O. Keel*, Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte, Göttingen 2011, 84–92.

mer wieder denunzierte Gewaltpotenzial des Monotheismus ist die Folge eines inkonsequenten Monotheismus, der den einen und einzigen Gott exklusiv für das eigene Volk, für die eigene Glaubengemeinschaft in Anspruch nimmt.

3. Friedensfähigkeit ist die Fähigkeit zu vergeben

Der Vorwurf der von Andreas Hasenclever in seinem Referat eingangs genannten Religionskritiker, die Monotheisten würden die Welt in Gläubige und Ungläubige einteilen und damit Konflikte begünstigen, ist m. E. nicht so leicht zu entkräften. Im Koran wird bis zur Betäubung wiederholt, dass die Gläubigen das Paradies erwarten dürfen, die Ungläubigen, jene, die Gott andere Götter beigesellen, unweigerlich zur Hölle fahren. Dabei wird die Hölle etwa 90-mal ausführlich und mit grässlicher Anschaulichkeit geschildert. Das Paradies nur 60-mal.[11] Der Koran nimmt damit nicht neutestamentlich christliche und schon gar nicht alttestamentliche Vorstellungen auf, sondern eine nachbiblisch weiter entwickelte jüdisch-christliche Eschatologie. In der hebräischen Bibel gibt es noch keine Hölle. Sie ist mit dem Leben nach dem Tod in der zwischentestamentlichen Literatur eingeführt worden, spielt dann im Neuen Testament eine bescheidene Rolle, gewann dann aber im nachbiblischen Judentum, Christentum und Islam zeitweilig eine gewaltige Bedeutung als Instrument religiösen Terrors. Ich habe nicht darunter gelitten. Mein Vater hat die Vorstellung mit dem juristischen Begriff der Unverhältnismäßigkeit abgeschafft. Eine ewige, unendliche Strafe sei für ein zeitliches, endliches Vergehen unverhältnismäßig. Die Hölle widerspreche der Gerechtigkeit Gottes. Dieses Argument hat durch die neuesten Erkenntnisse der Neurologie über die Beschränktheit menschlicher Freiheit noch erheblich an Kraft gewonnen. Aber ich habe noch viele Menschen gekannt, die unter Höllenangst gelitten haben, natürlich immer die falschen. Die Lehre von der Allwiederherstellung, „Apokatastasis panton“ wie es in Apg 3,21 heißt, ist zwar schon in der hebräischen Bibel angelegt, in der Vorstellung von der Endzeit als Urzeit (vgl. Ezechiel 16,53–58). Sie ist von Origenes und einer ganzen Reihe bedeutender griechischer Kirchenväter vertreten worden.[12] Die Großkirche hat sie dann aber abgelehnt.[13] Die Ablehnung ist nicht auf die leichte Schulter zu nehmen. Die Möglichkeit, dass der Mensch

---

[11] *Christian Lange*, Islamische Höllenvorstellungen: Genese – Struktur – Funktion, in: *Erik Hornung / Andreas Schweizer* (Hg.), Jenseitsreisen, Basel 2011, 169–209, bes. 173.

[12] Vgl. das Standardwerk von *Christine Janowski*, Allerlösung. Annäherung an eine entdualisierte Eschatologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 23), Neukirchen-Vluyn 2000.

[13] Vgl. etwa *Joseph Ratzinger*, Hölle, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1960, 445–449.

durch seine Taten ewig scheitern kann, ist ein ernst zu nehmender Gedanke.[14] Als gravierendes Hindernis für die Friedensfähigkeit der Religionen ist er dennoch inakzeptabel.

Es ist zu bedenken, dass in dieser Welt viel Neid, Vergeltungs- und Rachsucht herrschen und die Vorstellung von der Hölle die diesbezüglichen schlimmen menschlichen Bedürfnisse befriedigt. Eine transzendente Welt muss aber, wie Kollege Hasenclever gesagt hat, diese Welt transzendieren, wenn sie Orientierungscharakter beanspruchen will. Das einzige religiöse Buch, das es m. W. in den letzten zehn Jahren geschafft hat, ein Weltbestseller mit Millionenauflagen zu werden, ist William Paul Youngs 2007 erstmals erschienenes Buch „Die Hütte. Ein Wochenende mit Gott". Nebst der trinitarischen Gottesvorstellung, die aufs engste mit der Beschreibung von Gott als Liebe verknüpft ist und wird, vertritt dieses Buch breit und detailliert und sorgfältig theologisch reflektiert die „Apokatastasis panton".

In der Bergpredigt heißt es: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist, Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch. Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet etc." (Matthäus 5,43ff). Und *diesen* Gott soll man sich vorstellen, wie er seine Gegner für ewig in die Hölle schickt. Hält er sich selbst nicht an die Weisungen, die er seinen Gläubigen mit der Begründung gibt, vollkommen zu sein wie er. *Friedenfähigkeit ist wesentlich Vergebungsfähigkeit.* Höllen-Terrorismus zeugt von tief sitzender Friedensunfähigkeit. Das haben jene Kräfte in Südafrika begriffen, die die traditionellen Gerichte durch Wahrheitsfindungs-Kommissionen ersetzt haben. Es wäre besser sich das Jüngste Gericht als eine große, strenge Wahrheitsfindungs-Kommission vorzustellen statt als eine Veranstaltung bei der die Menschen auf Himmel und Hölle verteilt werden.

Solange die großen monotheistischen Religionen an ihren Höllenvorstellungen festhalten, bleibt ihre Friedenfähigkeit fragwürdig und ihr Orientierungspotenzial beschränkt.

Soweit ein paar Fragen und Überlegungen, zu denen mich ihr Vortrag, Herr Hasenclever, angeregt hat.

Zusammenfassung: Der Text beschränkt sich auf den israelitisch-judäischen Monotheismus. Das ist insofern gut als der Monotheismus seit dem 18./19. Jh. bis heute oft als – im Vergleich zu polytheistischen Religionen – besonders aggressiv und konfliktfördernd hingestellt worden ist. Ein genaues Hinsehen zeigt, dass selbst innerhalb dieses beschränkten Untersuchungsfeldes eine deutlich konfliktfördernde und eine konfliktmindernde Variante zu finden sind. In Jerusalem hat sich vom 8. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr. immer wieder die Frage gestellt, wie man sich gegenüber den Großmächten Assur, Ägypten, Babylon, Persien, Makedonien und Rom, die das Land der Reihe nach eroberten und besetzten, verhalten soll? Sollte man sich diesen Großmächten unterwerfen und sich ihnen gegenüber loyal verhalten? Soll man konstruktiv mit ihnen zusammenarbeiten oder soll

[14] Vgl. etwa *Karl Rahner / Herbert Vorgrimler*, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1961, 173f.

man sie mit allen Mitteln, auch mit kriegerischen, bekämpfen? Hinter diesen Optionen standen letztlich zwei Formen von Monotheismus mit ganz bestimmten Vorstellungen und Argumenten, die in diesem Beitrag kurz präsentiert werden. Die beiden Formen und deren Argumente sind im Einflussbereich des jüdischen und dann auch des christlichen Monotheismus bis ins 20. Jh. n. Chr. immer wieder wirksam geworden.

Abstract: The text restricts itself to Israelite-Judaic monotheism. That is fine in as much as monotheism, from the 18th and 19th centuries to the present day, has often been presented as particularly aggressive and as encouraging conflicts in comparison to polytheistic religions. A close inspection shows that even within the confines of this field of investigation one finds a variation of monotheism that clearly promotes conflicts and one that curtails conflicts. In Jerusalem from the 8th century BCE until the 2nd century CE the question was repeatedly asked: how should one behave towards the great powers of Assur, Egypt, Babylonia, Persia, Macedonia and Rome who successively conquered and occupied the country? Should one submit to these powers and behave loyally towards them? Should one cooperate with them constructively, or should one oppose them with all available means, also with belligerent means? Ultimately two forms of monotheism were behind these options with quite specific perceptions and arguments which are briefly presented in this contribution. The two forms and their arguments have had an effect over and again in the sphere of influence of Jewish and then also Christian monotheism up into the 20th century.

Ist der Mensch friedensfähig?

von Markus Vogt

1. Einleitung

„In einer besseren Welt" wäre Gewaltlosigkeit möglich. In der wirklichen Welt muss man Stärke zeigen und sich gegen die vielfältigen Formen offener oder versteckter Aggression wehren. Menschen, die diese *conditio humana* nicht anerkennen, werden gedemütigt, an den Rand gedrängt oder gar selbst Opfer der Gewalt. – So könnte man den Film „In einer besseren Welt" der dänischen Regisseurin Susanne Bier, der bei der Berlinale 2011 als bester ausländischer Film prämiert wurde, zusammenfassen. Der Streifen spiegelt sensibel die Zweifel, Hoffnungen und Menschenbilder unserer Zeit in Bezug auf Aggression und Gewaltlosigkeit wider. Er lässt es offen, ob der Versuch, schon heute nach den Maßstäben einer besseren Welt zu leben, illusionärer Traumtanz ist oder wahre Stärke, die die Welt verändert. Die Antwort bleibt in der Schwebe.[1]

Damit ist der Ausgangspunkt gewonnen, von dem her ich mich der Frage „Ist der Mensch friedensfähig?" nähern möchte: Eine direkte Antwort ist schon deshalb nicht zu erwarten, weil die Natur des Menschen „plastisch", also formbar und nicht festgelegt ist.[2] Er kann und muss sein Leben in die Hand nehmen und „führen",[3] dabei auch gegebene Neigungen unterdrücken, kontrollieren, kultivieren, sublimieren oder transformieren. Will man dem Menschen nicht die Moralfähigkeit absprechen, muss man ihm selbstverständlich auch Friedensfähigkeit attestieren. Aber das bleibt zunächst abstrakt. Eine wissenschaftlich sinnvolle Untersuchung ergibt sich nicht, wenn man nach dem vermeintlichen (Kollektiv-)Wesen „des Menschen" in abstracto fragt, sondern nur, wenn man die anthropologischen und soziokulturellen Bedingungen für die Friedensfähigkeit

---

[1] Ein anderer Film, der ebenfalls die Spannung zwischen Gewalt und (christlichem) Friedensideal thematisiert und damit hohe internationale Beachtung und Preise errungen hat, ist der französische Streifen „Von Menschen und Göttern" (Xavier Beauvois, 2010), der das Schicksal von 1995 in Algerien ermordeten Zisterzienser-Mönchen darstellt. Auch hier ist die Grundaussage, dass die Gewalt siegt, dass das Friedensideal aber deshalb nicht obsolet ist, sondern seine unverzichtbare Bedeutung als Hoffnung und Orientierung behält. Zur theologischen Deutung filmischer Inszenierungen von Krieg und Frieden sowie guten und bösen Typen in zeitgenössischen Filmen vgl. dazu *Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöller* (Hg.), Handbuch Theologie und populärer Film, Bd. 1, Paderborn/Schöningh 2007, bes. 79–94 und 157–172.

[2] Vgl. *Helmuth Plessner*, Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Baden-Baden 1976.

[3] Vgl. *Helmuth Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin [2]1965, 288–293.

konkreter Menschen näher betrachtet. Ich verstehe das mir gestellte Thema als Frage nach den Chancen und Bedingungen für die menschliche Friedensfähigkeit im Sinne gewaltloser und fairer Konfliktlösungen.

Im Kern geht es um die Frage, ob die Ursachen für Streit, Gewalt und Krieg eher in der Natur des Menschen oder eher in gesellschaftlich-kulturellen Zusammenhängen zu suchen sind. Ist der Mensch dem Menschen von Natur aus ein Wolf, wie Thomas Hobbes meint, oder ist er von Natur aus „gut" und wird erst durch zivilisatorische Einflüsse aggressiv, gewaltsam und „böse"?

Da die anthropologische Fragestellung eher in grundsätzlichen Zusammenhängen relevant ist, grenze ich das Thema nicht auf Frieden im engen Sinne der Abwesenheit bewaffneter Gewalt ein, sondern beziehe es auf die Frage nach Modellen für einen ethisch angemessenen Umgang mit Aggressionspotentialen. Auf die Bedeutung eines starken, positiven Begriffs von Frieden, wie von Galtung vorgeschlagen,[4] soll an späterer Stelle gesondert eingegangen werden. Im Zentrum meiner Abhandlung steht die Frage nach einer Vermeidung von gewaltsamen Konflikten.

Dies möchte ich in fünf Schritten entfalten: (1) Zur ethischen Relevanz der Anthropologie; (2) Aggressionsforschung in friedensethischer Perspektive; (3) Das Egoismusparadigma evolutionärer Ethik; (4) Selbsterhaltung oder Kampf um Anerkennung? (5) Kulturelle Hilfsmittel für Friedensfähigkeit.

2. Zur ethischen Relevanz der Anthropologie

2.1 Die naturale Unbeliebigkeit von Normen

Beziehungen zwischen Menschen verlaufen nicht in einem Raum unbestimmter Möglichkeiten und Erwartungen, sondern in einem Netz natural vorstrukturierter Verhaltensantriebe, standardisierter Interaktionsformen sowie sozial geprägter Rollen. Die anthropologisch vor- und aufgegebenen Strukturen des Humanen prädisponieren die Bedingungen und die möglichen Ziele von Moral. Denn erst aus der „inneren Anspruchslogik jener strukturunbeliebigen Vielfalt naturaler Gesetzlichkeiten, in denen sich menschliches Seinkönnen je und je artikuliert und ausgestaltet",[5] gewinnen Normen ihre humane Gestalt und Legitimation. Diese naturalen und sozialen Gesetzlichkeiten lassen sich empirisch erforschen und in einem interdisziplinären Dialog mit den Humanwissenschaften für die Ethik fruchtbar machen. Im Rahmen eines solchen Dialogs liefert die

[4] Vgl. *Johan Galtung*, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Hamburg 1975.

[5] *Wilhelm Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg i. Br./München [2]1985.

Verhaltensforschung einen wichtigen und unverzichtbaren Beitrag zur ethischen Suche nach Wegen gelingenden Lebens.

Ethik kann weder in einem empiriefreien Raum verharren noch sich unkritisch Erfahrungsevidenzen überlassen. Sie muss sich also „auf wissenschaftliche Empirie beziehen, ohne zu deren bloßem Anwendungswissen zu werden".[6]

Von der Ethik sind hier vor allem methodische und hermeneutische Überlegungen zur praktischen Relevanz der Ergebnisse empirischer Forschungen sowie deren Zuordnung zu einem Menschenbild gefordert.[7]

Bei all dem ist zu beachten, dass anthropologische Aspekte immer in Wechselwirkung mit den gesellschaftlichen Wirkungszusammenhängen stehen.[8] Bezogen auf den Krieg folgt daraus: Seine Ursachen erschöpfen sich weder in den gesellschaftlichen Gründen noch in der anthropologisch angelegten Neigung zu Aggression und Gewalt. Nur in der Verbindung von biologisch-anthropologischen und soziokulturellen Zugängen kann die Aggressionsforschung in sinnvoller Weise Bedingungen, Chancen und Gefährdungen einer human angemessenen Konzeption von Frieden aufzeigen.

2.2 Einschränkungen für die ethische Relevanz der Anthropologie

Für normative Schlussfolgerungen aus der Verhaltensforschung sind drei grundlegende Einschränkungen zu beachten:

1. Hinsichtlich der Begründungslogik des Sittlichen: Das, was getan werden soll, also das Gute, lässt sich nicht aus der Natur ableiten. Einen solchen Schluss vom Ist auf das Soll bezeichnet man seit G. E. Moore, der hier an D. Hume anknüpft, als „naturalistischen Fehlschluss".[9]

2. Hinsichtlich der heutigen Lebensbedingungen: Die wesentlich im Pleistozän, als der Mensch in Kleingruppen lebte, geprägte „Moral der Gene" kann unter den Bedingungen der technologischen Zivilisation kein verlässlicher Leitfaden des Verhaltens sein.[10]

---

6 *Ludger Honnefelder*, Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: *Anselm Hertz* (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1993, 41.

7 Vgl. *Andreas Knapp*, Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Schlussfolgerungen moderner Biologie, Weinheim 1989, 5–34; *Udo Zelinka*, Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Struktur von Normen, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1994, 29–57.

8 *Helmut Schelsky*, Systemfunktionaler, anthropologischer und personfunktionaler Ansatz der Rechtssoziologie, in: *ders*., Die Soziologen und das Recht. Abhandlungen und Vorträge zu Soziologie und Recht, Institution und Planung, Opladen 1980, 95–146.

9 *George Edward Moore*, Principia Ethica, Stuttgart 1984, 40f.

10 Vgl. *Wolfgang Wickler*, Die Biologie der zehn Gebote. Warum die Natur für uns kein Vorbild ist, München [5]1981, 151–155*; Franz M. Wuketits*, Die evolutionäre Ethik und ihre Kritiker.

3. Hinsichtlich der kulturellen Prägung des Menschen: Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen, das auf vernünftige und soziokulturell geprägte Selbstbestimmung angelegt ist. In diesen Zusammenhängen gibt es eine große Variabilität und Überlagerung unterschiedlicher Motivkomplexe.

Die ethische Relevanz der Anthropologie für die Friedensforschung ist also nicht primär auf die Rechtfertigung und Begründung von Normen zu beziehen, sondern darauf, dass sie die *Genese* und die *Funktion* von Normen wissenschaftlich zu erklären sucht.[11] Sie untersucht die evolutionäre Herkunft moralischer Regeln und ihrer Funktion für das Überleben des Einzelnen und der Gruppe, der Population oder der Art. Den natural angelegten Verhaltensdispositionen kommt insofern ein „imperativischer Status" zu, als sie Parameter setzen, die menschliche Existenz umfassend auch in ihrem Wollen und Denken bedingen und tragen.[12]

Die Brücke zwischen Sein und Sollen besteht in der Tatsache, dass Sollensansprüche Werte sind, „that arise in response to the needs which occur objectively in human nature".[13] Die Verhaltensforschung kann wesentliche Grenzen und Strukturen menschlicher Handlungsspielräume und damit auch der Bedingungen einer human angemessenen Gestaltung moralischer Vorschriften verdeutlichen. Die Kenntnis solcher Strukturen, Grenzen und Randbedingungen ist ein konstitutives Teilelement der ethischen Ordnungsvernunft.

Das gilt auch für die Friedensforschung: Die Natur des Menschen setzt Parameter, die mitbestimmen, wie Konflikte entstehen, eskalieren oder bewältigt werden und auf welche Art wir Frieden wünschen und zu erreichen suchen. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass es für die Deutung dieser Natur ganz unterschiedliche Modelle gibt, z. B. triebtheoretische oder frustrationstheoretische. Selbst wenn man eher triebtheoretische Erklärungsmodelle bevorzugt,[14] können lerntheoretische Zugänge nicht ganz ausgeblendet werden. Denn der Mensch kann und muss sich stets auch zu seinen biologischen Dispositionen verhalten und individuell wie gemeinschaftlich den humanen Umgang damit lernen und einüben.

Versuch einer Metakritik, in: *Wilhelm Lütterfelds* (Hg.), Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus: Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral, Darmstadt 1993, 209.

[11] Vgl. *Hans Mohr*, Natur und Moral. Ethik in der Biologie, Darmstadt 1987, 2 und 76; *Wuketits*, Die evolutionäre Ethik (Anm. 10), 227; *Zelinka*, Normativität der Natur (Anm. 7).

[12] Vgl. *Philip Hefner*, Sociobiology, Ethics and Theology, in: Zygon: Journal of Religion and Science vol. 19 (1984), Issue 2, 202 und 204).

[13] Ebd., 202.

[14] Vgl. *Herbert Selg / Ulrich Mees / Detlef Berg*, Psychologie der Aggressivität, Göttingen ^{2}1997.

2.3 Lebbare Moral

Insofern Moral immer auf das Handeln des konkreten Menschen mit seinen von Natur aus gegebenen Möglichkeiten und Grenzen zu beziehen ist, steht sie nicht außerhalb der Natur, sondern ist eine Dimension ihrer Entfaltung. Die möglichen Ziele lebbarer Moral sind biologisch begrenzt. Die Eigenschaften, die zur Moral befähigen, sind Produkte der als untrennbare Einheit zu sehenden natürlichen und kulturellen Evolution.

Moralische Postulate für Frieden, Gerechtigkeit und Verantwortung müssen sich gegenüber den biologischen Prädispositionen als angemessen ausweisen, indem sie die darin angelegten Handlungsmöglichkeiten bejahen und fördern, die darin mitgegebenen Grenzen, Gefährdungen und Konflikte durch klare Verhaltensregeln zu bewältigen helfen, und schließlich, indem sie die Vielfalt der unterschiedlichen Strebungen in einen kreativen Entwurf sinnvollen Lebens einbinden. Die Stabilität des Friedens hängt davon ab, ob die Vielfalt unterschiedlicher Neigungen des Menschen in der Kultur so begrenzt, verstärkt oder transformiert wird, dass die Kräfte vernünftiger Versöhnung verstärkt und destruktive Eskalationen von Gewalt vermieden werden.

Die Freiheit sittlicher Selbstbestimmung des Menschen bewegt sich nicht im leeren Raum beliebiger Möglichkeiten, sondern sie ist das Ergebnis eines konstruktiven Umgangs mit den von der Natur her gegebenen Dispositionen, Grenzen und Chancen. Die Frage, ob der Mensch friedensfähig ist, erscheint somit näherhin als Frage, ob und wie eine solche Einbindung, Begrenzung und Umlenkung des aggressiven Verhaltens kulturell gelingen kann.

3. Aggressionsforschung in friedensethischer Perspektive

Die Friedensfähigkeit des Menschen ist durch seine Neigung zur Aggression gefährdet. Gewalt (*violence*) und Krieg sind spezifische Ausdrucksformen der Aggression. Bevor ihre anthropologische und ethische Deutung in den Blick genommen wird, ist eine Begriffsklärung nötig.

3.1 Begriffsbestimmung

„Aggression“ meint ein Verhalten, das auf die Tötung, Verletzung oder Überwindung von Menschen oder Tieren ausgerichtet ist. Emotionale Affekte, die sie motivieren, sind Ärger, Wut, Hass oder der Wille zur Selbstbehauptung. Es gibt offene und verdeckte, direkte und indirekte Aggressionen, spielerische und ernste, Selbst- und Fremdaggressionen. Aggression kann expressiv (affektbeglei-

tet), feindselig (auf Schädigung des Opfers ausgerichtet) oder instrumentell (Schädigung eines Opfers als in Kauf genommene Nebenwirkung) sein.[15] Eine ähnliche Vielfalt lässt sich bei den Begriffen der Gewalt unterscheiden.[16]

Gewalt im Sinne von Machtausübung (lat. *potestas*) ist nicht notwendig und im Idealfall gar nicht mit Aggression verbunden. Aggressive Gewalt (engl. *violence*) kann auf die physische oder auch auf die psychische Schädigung des Opfers ausgerichtet sein. Im weiten Sinn spricht man auch von struktureller Gewalt,[17] was im Blick auf die Analyse von Phänomenen des Zwangs sowie entwicklungshemmender Ungerechtigkeit eine plausible Begriffserweiterung ist.

Für die ethische Analyse zeigt schon der erste Blick auf die Vielfalt der Begriffsaspekte, dass nicht jede Form von Aggression, Gewalt, Streit oder Konflikt negativ zu bewerten ist. Bestimmte Formen ihrer individuellen Ausübung und gesellschaftlichen Legitimation können auch friedensfördernd sein. Relevant für die Frage nach der Friedensfähigkeit des Menschen ist vor allem der Streit zwischen Triebtheorien einerseits und lernpsychologischen Ansätzen andererseits.

3.2 Triebtheorie

Triebtheorien gehen davon aus, dass sich spontan und stets neu eine spezifische Aggressionsenergie bildet. Je mehr sich davon angestaut hat, desto größer der Druck zur Entladung. Eskalationen und Kontrollprobleme von Aggression entstehen demnach vor allem dann, wenn Aggression lang gehemmt wurde und dann in eine einzige Handlung fließt.[18]

Für die triebdynamischen Theorien der Aggressionsentstehung ist das Konzept Freuds von zentraler Bedeutung. Dieser entwickelte 1920 ein dualistisches Modell, in dem sich „Todestrieb(e)“ (Thanatos) und „Lebenstrieb(e)“ (Eros) gegenüberstehen.[19] Richtet sich der Todestrieb auf andere Menschen, äußert er sich in dem aggressiven Wunsch nach Verletzung, Zerstörung und Destruktion. Diese Impulse werden meist durch das „Über-Ich“ kontrolliert und wenden sich bei starker Hemmung nach innen. Verdrängte Aggression wirkt oft unbewusst. Eine Alternative hierzu ist der Abbau von Aggressionen durch Sublimation in gesellschaftlich akzeptierten Formen von Selbstbehauptung und Kampf.

---

15 Vgl. Ebd.

16 Vgl. *Jan Philipp Reemtsma*, Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg 2008, 101–184.

17 Vgl. *Galtung*, Strukturelle Gewalt (Anm. 4), bes. 17–31.

18 *Herbert Selg* (2011), Aggression. http://www.wissenschaft-online.de/abo/lexikon/psycho/337 (15.04.2011).

19 Vgl. *Sigmund Freud*, Jenseits des Lustprinzips, Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt a. M. 1975, 213–272.

Freud deutet die christliche Friedenslehre als moralische Unterdrückung von Aggression, die dazu führe, dass diese an anderem, unbewusstem und damit auch unkontrolliertem Ort ausbreche (beispielsweise in der Aggression gegen Andersgläubige). Starker Druck von Harmonie innerhalb von Gruppen führe dazu, dass die Aggression umso stärker in Abgrenzungen nach außen hin auftrete.[20]

Diese skeptische Sicht samt ihrer radikal religionskritischen Verortung ist freilich nicht neu: Schon vor Freud hat Nietzsche das christliche Friedensideal als einen anthropologischen Irrtum gedeutet. Es führe zu einer Sklavenmoral, indem Aggression unterdrückt, die Schwäche der Verlierer idealisiert werde und so eine Ethik voller lebensfeindlicher Ressentiments zur Herrschaft gelange.[21] Nietzsche ist bis heute der stärkste Ideengeber für ethische Theorien, die Aggression und Egoismus positiv bewerten.

Die Theorie des Todestriebes, die Freud selbst als Spekulation bezeichnet, ist in der Psychoanalyse umstritten. Auf der einen Seite ist „die Anatomie der menschlichen Destruktivität“[22] ein durchaus plausibler Ausgangspunkt für die pathologische Zerstörungslust von Kriegstreibern wie Hitler, auf der anderen Seite kann die Theorie auch leicht dazu führen, dass gesellschaftliche Ursachen von Destruktivität, Gewalt und Krieg aus dem Blick geraten.

3.3 Lernpsychologische Ansätze

Lerntheoretische Modelle gehen davon aus, dass Aggression nicht angeboren ist, sondern durch Vorbild, Erfolg oder Konditionierung erworben wird.[23] Vor allem Kinder lernen sehr stark durch Nachahmung vorbildhafter Modelle (z. B. Eltern, Erzieher). Wie stark das Modelllernen beim Konsum von Mediengewalt wirkt, ist umstritten. Bei stabilen Persönlichkeiten sollte man die Differenzierungsfähigkeit nicht unterschätzen;[24] wenn die Vernachlässigung sozialer Beziehungen und Gespräche, in denen diese Medieneinflüsse verarbeitet werden können, sowie die Erfahrung häuslicher Gewalt hinzukommen, besteht durchaus ein erhebliches Risiko von erlernter Aggression bzw. von Abstumpfung gegen Mechanismen der Gewaltkontrolle.

---

[20] Vgl. *Sigmund Freud*, Das Unbehagen in der Kultur, Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974, 191–270, bes. 239f und 260–270.

[21] Vgl. *Friedrich Nietzsche*, Zur Genealogie der Moral, Werke, Abt. 6, Bd. 2, Berlin 1968, 295–297.

[22] Vgl. *Erich Fromm*, Die Anatomie der menschlichen Destruktivität, Hamburg 1974.

[23] Vgl. *Wilhelm Reich*, Charakteranalyse, Köln 1970, 242ff; *Selg*, Aggression (Anm. 18).

[24] Vgl. *Thomas Hausmanninger*, Kritik der medienethischen Vernunft. Die ethische Diskussion über den Film in Deutschland im 20. Jahrhundert, München 1993, 124ff.

Ein besonderer Stellenwert innerhalb der lernpsychologischen Aggressionsforschung kommt dem frustrationstheoretischen Ansatz zu.[25] Häufig ist Aggression eine Folge von Frustration. Wilhelm Reich hat dies in seinem anschaulichen Modell des Fahrradfahrers, der nach oben buckelt und nach unten tritt, auf die Deutung des Aggressionsverhaltens von nationalsozialistischen Mitläufern angewendet.[26] Das Experiment der antiautoritären Erziehung hat allerdings deutlich die Grenzen dieses Theorieansatzes gezeigt: Die Vermeidung von Zwang bei der Erziehung führt keineswegs zu aggressionsfreien Menschen. Oft ist das Gegenteil der Fall, weil Selbstbeherrschung nicht hinreichend gelernt wird. Da auch eine antiautoritäre Erziehung immer nur im Kontext heutiger Zivilisation stattfinden kann, lässt sich daraus kaum etwas für den vermeintlichen „Naturzustand" des Menschen folgern.

3.4 „Das so genannte Böse"

Grundlagen der Aggressionsforschung, wie sie noch heute im Dialog zwischen Ethnologie und Ethik kontrovers diskutiert werden, hat Konrad Lorenz mit seinem Buch „Das sogenannte Böse"[27] gelegt. Demnach ist Aggressionsverhalten angeboren (endogen) und ein für die Evolution ebenso wie für den Haushalt der vitalen Energien des Menschen notwendiger Bestandteil. Deshalb spricht er von dem sog. „Bösen", dessen moralisch negative Bewertung letztlich auf einem Missverständnis beruhe.

In der Natur sei Aggressionsverhalten weitgehend in arterhaltende sinnvolle Wirkungsmechanismen eingebunden und durch rituelle Regeln begrenzt. Damit werde die „intraspezifische" (innerartliche) Aggression[28] im Kampf um Geschlechtspartner, Territorium, Rangstellung und andere Privilegien so eingegrenzt, dass sie sich in der Regel evolutionsbiologisch positiv auswirken könne. Das eigentliche Problem unbeherrschbarer Aggression verlagert Lorenz in den Bereich der Zivilisation, so etwa in seinem viel gelesenen Buch „Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit".[29] Lorenz hat den viel diskutierten Begriff „moralanaloges Verhalten" geprägt.[30] Darunter versteht er die Einschränkung der Aggression durch Regeln (z. B. beim ritualisierten Rivalenkampf). Durch den Nachweis zahlreicher Elemente des Verhaltens, das beim Menschen als „mora-

---

[25] Vgl. *John Dollard / Leonard W. Doob / Neal E. Miller / Orval H. Mowrer / Robert R. Sears*, Frustration und Aggression, New Heaven 1939.

[26] Vgl. *Reich*, Charakteranalyse (Anm. 23).

[27] *Konrad Lorenz*, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, München [2]1983.

[28] Ebd., 31.

[29] *Konrad Lorenz*, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München [16]1983; vgl. auch *Christian Vogel*, Vom Töten zum Mord. Das wirklich Böse in der Evolutionsgeschichte, München 1989.

[30] Vgl. *Lorenz*, Das sogenannte Böse (Anm. 27), 110–137.

lisch“ bewertet wird, relativiert er die Meinung, dass Moralfähigkeit ein eindeutiges Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier sei. Moral im vollen Sinne des Wortes, also die Fähigkeit zu einer bewussten sittlichen Entscheidung und Lebensführung, schreibt er jedoch nicht dem Tier zu.

Als Kritik gegen Lorenz wird heute eingewendet, dass Arterhaltung kein unmittelbar evolutionswirksamer Faktor sei, sondern z. B. durch spieltheoretische Analysen der Soziobiologie auf Kooperationsstrategien zur individuellen Fitnessmaximierung zurückgeführt werden könne.[31] Darüber hinaus verknüpft Lorenz in unmittelbarer Weise Aggression und Krieg: „Der die Auslesen treibende Faktor war der Krieg“.[32] Dies ruft noch heute berechtigte Kritik hervor: „Den Steinzeitmenschen wähnte er, ohne dies empirisch im Geringsten belegen zu können, im permanenten Kriegszustand.“[33] Die Behauptung des Freiburger Genforschers Bauer, dass die Aggressionstheorie von Lorenz widerlegt sei,[34] ist allerdings auch zu pauschal. Widerlegt ist lediglich die soziobiologische Verabsolutierung des Egoismusparadigmas. Die These, dass das Maß menschlicher Aggression, Destruktivität und Selbstgefährdung im Kontext der Zivilisation das in der Natur vorfindliche Maß überschreitet, scheint durchaus plausibel. „Der Mensch ist der einzige unter den Primaten, der die Tötung seiner Artgenossen planvoll, in größerem Maßstab und enthusiastisch betreibt. Der Krieg gehört zu seinen wichtigsten Erfindungen.“[35]

Versucht man aus der bis heute andauernden, überaus vielschichtigen Auseinandersetzung mit Konrad Lorenz Bilanz zu ziehen, lassen sich folgende Erkenntnisse für die Ethik im Kontext von Anthropologie und Friedensforschung festhalten[36]: (1) Als naturale Antriebskraft gehört Aggression zur Grundausstattung des Menschen und bedarf der Steuerung, ist aber zugleich für seine humane Entfaltung unentbehrlich.[37] (2) Eine lerntheoretische Sicht, die Aggression allein als Ergebnis von externen Einflüssen auffasst, ist nicht plausibel; die Friedensforschung muss mit einer nicht prinzipiell überwindbaren Neigung des Menschen zu aggressiven und gewaltsamen Formen der Konfliktbewäl-

---

31 Vgl. *Wolfgang Wickler / Ulla Seibt*, Das Prinzip Eigennutz: Zur Evolution sozialen Verhaltens, München 1991; Vgl. *Richard Dawkins*, Das egoistische Gen, Heidelberg ^{2}1994.

32 *Lorenz*, Das sogenannte Böse (Anm. 27), 59 (mit Bezug auf die Steinzeit).

33 *Joachim Bauer*, Das kooperative Gen. Abschied vom Darwinismus, Hamburg 2008, 151. Bauer sieht hier einen Zusammenhang zu Elementen nationalsozialistischer Ideologie bei Konrad Lorenz (Bauer 150–152). Bauer zitiert aus dem Antrag von Konrad Lorenz zu seiner Aufnahme in die NSDAP: „Schon lange vor dem Umbruch war es mir gelungen, sozialistischen Studenten die biologische Unmöglichkeit des Marxismus zu beweisen und sie zum Nationalsozialismus zu bekehren.“ (Bauer 150). Lorenz habe sich dabei auch auf sein Engagement für Rassenhygiene und die Ausmerzung der ethisch Minderwertigen berufen (ebd.) und mit der Annahme des Aggressionstriebes, den er auch „Kampftrieb“ nennt, eine biologische Rechtfertigung geliefert.

34 Ebd., 150–154.

35 *Hans-Magnus Enzensberger*, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt a. M. ^{2}1996, 9.

36 Vgl. *Barbara König / Markus Vogt*, Verhaltensforschung, in : *Wilhelm Korff / Lutwin Beck / Paul Mikat* (Hg.), Lexikon der Bioethik, Gütersloh 1998, 695f.

37 Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit (Anm. 5), 78–101.

tigung rechnen. (3) Das schließt nicht aus, dass Aggressivität immer auch erworbene Anteile hat, die kulturell delegitimiert[38] und pädagogisch reduziert werden können. (4) Zentrale Probleme der Gewalteskalation entstehen dort, wo Menschen in modernen Zivilisationen mit Situationen und Möglichkeiten konfrontiert sind, für deren sozialverträgliche Bewältigung sie von ihrer biologischen Ausstattung her schlecht vorbereitet sind.

3.5 Differenzen im Aggressionsverhalten von Männern und Frauen

In der Typologie des Aggressions- und Wettbewerbsverhaltens gibt es deutliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern.[39] Bei Männern sind in der Regel Durchsetzungsfähigkeit und Dominanzstreben hoch bewertet. Die Neigung zum ständigen Messen der Kräfte ist stark ausgeprägt. Die Rangstellung in der Gruppe wird meist relativ schnell, direkt und in ritualisierten Formen ausgetestet, übereinstimmend bewertet und im Sinne einer Dominanzhierarchie relativ stabil akzeptiert. Der größte Teil von Gewaltverbrechen wird von Männern begangen.[40] Es gibt wenige Verhaltensmerkmale, die so signifikante Unterschiede zwischen Männern und Frauen zeigen: 86 % der eines Gewaltverbrechens (Körperverletzung) verdächtigten Personen sind Männer. Bei Vergewaltigungen steigt die Zahl auf 99 %.[41]

Frauen neigen nach Papstefanou eher zu „prosozialer Dominanz". Rangstellungen werden eher indirekt in der Konkurrenz um Aufmerksamkeit ausgetestet, kaum übereinstimmend bewertet und führen im Sinne einer Geltungshierarchie zu ständiger, oft nur latenter Konkurrenz. Harmoniebedürfnis, soziale Verantwortung und Anpassung seien höher bewertet, Konkurrenz werde oft indirekt ausgetragen.

Selbst wenn sich die geringere Aggressivität von Frauen statistisch bestätigen lässt, muss ein erheblicher Teil davon wohl doch auf das Konto kulturell eingeübter Verhaltensmuster verbucht werden.[42] Die genaue Beobachtung unter-

---

[38] Vgl. *Reemtsma*, Vertauen und Gewalt (Anm. 16), 185–325.

[39] Vgl. *Christiane Papstefanou*, Wettbewerbsverhalten als Motor lebenslanger Persönlichkeitsentwicklung, München 2005 (unveröffentlichter Vortrag an der katholischen Akademie in Bayern). Methodisch sind solche typologischen Gegenüberstellungen von Männern und Frauen allerdings mit vielfältigen Problemen behaftet, schon deshalb weil Durchschnittswerte gebildet werden, die die Differenzen innerhalb der Geschlechter unterbelichtet lassen; vgl. *Frauke Kohler / Katharina Pühl*, Gewalt und Geschlecht. Konstruktionen, Positionen, Praxen, Opladen 2003.

[40] Vgl. *Regina-Maria Dackweiler / Reinhild Schäfer*, Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt, Frankfurt a. M. 2002; vgl. *Kohler / Pühl*, Gewalt und Geschlecht (Anm. 39).

[41] Vgl. *Michael Meuser*, „Doing Masculinity" – Zur Geschlechtslogik männlichen Gewalthandelns, in : *Dackweiler / Schäfer*, Gewalt-Verhältnisse (Anm. 40), 53–80.

[42] Vgl. *Kohler / Pühl*, Gewalt und Geschlecht (Anm. 39).

schiedlicher Strategien, wie Konflikte ausgetragen werden,[43] ist jedoch sicherlich ein fruchtbares Feld der Friedensforschung. Schon aus der stärkeren Unmittelbarkeit der Verantwortung für die Söhne, die in den Krieg ziehen mussten und oft nicht heimkehrten, haben Frauen in der internationalen Friedensbewegung besonders im 20. Jahrhundert eine tragende Rolle übernommen.

Unter Berücksichtigung der sozial geprägten Anteile von Rollenmustern spricht vieles für die These, dass Frauen friedensfähiger sind als Männer. Das gilt jedoch lediglich für die Wahrscheinlichkeit der gewaltsamen Austragung von Konflikten im Nahbereich und ermöglicht nicht unmittelbar plausible Aussagen für Friedensfähigkeit auf der politischen Ebene.

4. Das Egoismusparadigma evolutionärer Ethik

4.1 Perspektivenwechsel von „sympathy" zum Daseinskampf

Darwin geht nicht vom Hobbes'schen Menschenbild des puren Egoisten aus, sondern setzt soziale Instinkte voraus, die den Menschen zu gegenseitiger Hilfe veranlassen. Im Unterschied zu Tieren, die bis in die Ausführung bestimmter Handlungen hinein durch je besondere, blind wirkende Instinkte gelenkt würden, habe der Mensch den „allgemeinen Wunsch, seinen Genossen zu helfen"[44]. Dieser zeige sich als Sympathie, die einen wesentlichen Teil des sozialen Instinktes ausmache, ja in der Tat sein Grundstein sei.[45] „Sympathy" ist der Leitbegriff von Darwins Versuch eines Brückenschlags zwischen Biologie und Moraltheorie.

Bei der ethischen und gesellschaftstheoretischen Ausdeutung des evolutionären Ansatzes im Sozialdarwinismus gerieten diese Differenzierungen, um die sich Darwin u.a. in Anlehnung an die Moralphilosophie von David Hume mühte, weitgehend in Vergessenheit.[46] Stattdessen gewann die Vorstellung, dass der grenzenlose Daseinskampf auch im Kontext von Gesellschaften Grund der Höherentwicklung und deshalb als gut zu bewerten sei, die Oberhand. Alternative

---

43 Vgl. *Dackweiler / Schäfer*, Gewalt-Verhältnisse (Anm. 40), 10ff.

44 *Charles Darwin*, Die Abstammung des Menschen, Stuttgart 1966, 269.

45 Vgl. Ebd., 123.

46 Vgl. *Markus Vogt*, Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie, Freiburg i. Br. 1997, 141–306.

soziale Ausdeutungen der Evolution[47] blieben von untergeordneter Bedeutung oder wurden kollektivistisch umgedeutet.[48]

Für die Theorie des Daseinskampfes gibt es plausible Anschauungen in der Geschichte: Diese scheint immer wieder zu beweisen, dass die menschliche Neigung zu Gewalt und Grausamkeit unter dem dünnen Lack kultureller Zähmungen durch Recht und Moral hervorbricht. Ein dramatisches Beispiel dafür sind die Berichte von Kindersoldaten im Kongo, die, um Mitglied in einer Bande zu werden, erst ihre Eltern oder Verwandte erschießen müssen und dafür dann fünf Dollar erhalten.[49] Dies zeigt Abgründe des Menschlichen von unvorstellbarer Brutalität. In Extremsituationen von Elend, sozialer Entwurzelung und Krieg scheint wenig Verlass auf die sozialen Instinkte des Menschen zu sein.

Das einzig tragfähige Argument, das dem anthropologischen Kulturpessimismus angesichts solcher Situationen entgegengehalten werden kann, ist der Hinweis, dass Gewalteskalationen immer auch gesellschaftlich-soziale Ursachen haben. Aggression ist nicht nur eine individuelle Tatsache, sondern wird auch sozial erzeugt und gelernt.[50] Wer die Abgründe sadistischer Unmenschlichkeit nach dem Modell „Biologie als Schicksal" allein dem Konto der Natur zuschreibt, verkennt und verharmlost die soziokulturellen Ursachen von Gewalt.[51]

4.2 Sozialdarwinismus

Der Sozialdarwinismus ist keineswegs nur ein historisches Phänomen; seine Deutungsmuster bestimmen in teilweise verdeckter, differenzierter oder radikalisierter Form erhebliche Teile der aktuellen ethisch-politischen und wissenschaftstheoretischen Diskussionen, beispielsweise in Form der Soziobiologie oder in manchen Formen des „Ökonomismus". Seine systematische Basis ist

---

47 Vgl. beispielsweise *Peter Kropotkin*, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Leipzig 1904.

48 z. B. bei Engels und Marx; vgl. *Vogt*, Sozialdarwinismus 1997 (Anm. 46), 240–259; zum Versuch einer systematisch neuen Zugangsweise des Verständnisses der „Evolution der Kooperation" vgl. *Robert Axelrod*, Die Evolution der Kooperation, München ^{2}1991.

49 Vgl. *Bartholomäus Grill / Birgit Virnich* (2003): Krieg der Kinder. In: Die Zeit, Nr. 36, 28. August 2003

50 Vgl. *Judith Hardegger*, Willenssache. Die Infragestellung der Willensfreiheit durch moderne Hirnforschung als Herausforderung für Theologie und Ethik, Münster 2009.

51 Eindrücklich zeigt beispielsweise der Film „Slumdog Millionaire" (2008, Danny Boyle, mit acht Oscars ausgezeichnet) die enge Verknüpfung von Armut und Gewalt in den Slums der Megastädte, in denen inzwischen mehr als eine Milliarde Menschen wohnen. Die Lebensbedingungen dort sind alles andere als „natürlich".

die Idee des Fortschritts durch die Konkurrenz von „freiem" Nutzenstreben.[52] Im Mittelpunkt der Soziobiologie steht die Theorie des egoistischen Gens, also die Annahme der Steuerung des Verhaltens durch den alles beherrschenden Imperativ der genetischen Fitnessmaximierung.[53] Berechtigt ist das Anliegen von Wilson, der mit seinem Buch *Sociobiology*[54] diese Forschungsrichtung begründete, stärker die biologischen Bedingtheiten menschlichen Verhaltens in den Blick zu nehmen. Diese sind in einer Tradition, die den Menschen primär durch seine Vernunft definierte und als Sonderfall der Natur betrachtete, nicht selten zu sehr in den Hintergrund getreten. Die Anwendung spieltheoretischer Analysen auf Verhaltensmodelle hat eine erstaunliche Bandbreite empirischer Bestätigungen für die Annahme individueller Erfolgsoptimierung zu Tage gefördert.[55]

Die Soziobiologie betrachtet die strikt auf den maximalen Ausbreitungsvorteil der jeweils eigenen Gene bezogene Aggression als biologisch notwendige Tatsache. Aggression wird unter dem Dach eines utilitaristischen Paradigmas gedeutet. Die Verabsolutierung des Nutzenprinzips birgt jedoch einige Probleme: Die Theorie des egoistischen Gens setzt methodisch voraus, was sie zu erklären beansprucht, nämlich, dass als rational nur gilt, was auf einen Vorteil zurückgeführt werden kann. Ihr liegt eine Metaphysik des Gens zugrunde. Die Auffassung der Gene als letzte, in sich konsistente Einheiten und als die eigentlichen Handlungsträger der Evolution beruht auf einem „Animismus der Gene"[56]. Sie ist keine biologisch begründbare Theorie.[57]

Die soziobiologische Ethik hat bisher weitgehend spekulativen Charakter: Im Vordergrund stehen nicht Anwendungsprobleme, sondern allgemeine Fragen nach der Natur des Ethischen. Sie stellt eine fundamentale Herausforderung für die Ethik dar, die eine intensive und anhaltende Diskussion erzeugt hat.[58]

---

[52] Vgl. *Markus Vogt*, Sozialdarwinismus. Zur Wechselwirkung zwischen Naturauffassung und Sozialtheorie, in: Theologie und Glaube 99 (2009) Heft 4, 548–571; zur kritischen Analyse problematischer Verallgemeinerungen in heutigen Wettbewerbstheorien vgl. *Ulrich Thielemann*, Wettbewerb als Gerechtigkeitskonzept. Kritik des Neoliberalismus, Marburg 2010, 143–165.

[53] Vgl. *Dawkins*, Das egoistische Gen (Anm. 31).

[54] *Edward O. Wilson*, Sociobiology. The New Synthesis, Cambridge 1975.

[55] Vgl. *Wickler / Seibt*, Das Prinzip Eigennutz (Anm. 31).

[56] Vgl. *Paul Erbrich*, Zur Konsistenz des soziobiologischen Begriffs „egoistisches Gen", in: Theologie und Philosophie 70 (1995), Heft 1, 78–91, 82.

[57] Die Annahme, dass Evolution vollständig nach dem Prinzip des aggressiven Egoismus funktioniere, ist letztlich eine Tautologie, da die Formel „survival of the fittest" das Überleben durch Fitness (Nachkommenmaximierung) und die Fitness durch das Überleben erklärt (vgl. *Vogt*, Sozialdarwinismus 1997 [Anm. 46], 79–83 und 110–116).

[58] Vgl. *Hefner*, Sociobiology (Anm. 12); *Knapp*, Soziobiologie (Anm. 7); *Lütterfelds*, Evolutionäre Ethik (Anm. 10); *Zelinka*, Normativität der Natur (Anm. 7); *Erbrich*, Zur Konsistenz (Anm. 56); *Vogt*, Sozialdarwinismus 2009 (Anm. 52); *Thielemann*, Wettbewerb (Anm. 52).

Es gibt im Wesentlichen zwei Lösungsversuche:

Zum einen die strikte Trennung zwischen Biologie und Ethik. So formuliert beispielsweise Wuketits: „Man wird, glaube ich, die Leistungen des ‚ethischen Verhaltens' gerade darin erblicken, dass der Mensch seine ‚biologische Natur' zu überwinden vermag und auch dann ‚moralisch richtig' handeln kann, wenn ihm diese Natur Gegenteiliges gebietet."[59] Moral ist demnach ein trotziges „Dennoch", eine Antithese zur biologischen Veranlagung des Menschen.

Eine andere Denkrichtung ist der Versuch, die Reichweite des Egoismus- und damit auch des Aggressionsparadigmas innerhalb der Evolutionsforschung selbst zu relativieren.[60] Diese wird dann als wichtiges Teilelement von Entwicklung angesehen, jedoch nicht als einzige oder gar hinreichende Erklärung für die Entstehung von Ordnungsmustern und Höherentwicklung. In dieser Perspektive erscheinen auch Faktoren wie Kooperation und Fürsorge als fundamental für die Dynamik von Entwicklung und Verhalten.

In der Tradition christlicher Ethik gibt es sowohl für die antithetischen wie für die integralistischen Modelle eine starke Tradition (vgl. hierzu Abschnitt 5.3). Empirisch sprechen beispielsweise viele Hinweise der neueren Gehirnforschung dafür, die soziale Veranlagung des Menschen nicht zu unterschätzen.[61] Die Natur des Menschen ist unheilbar ambivalent im Antagonismus von Egoismus und Altruismus, Aggression und Fürsorge, Kooperation und Betrug. Die Friedensfähigkeit des Menschen scheint von daher durch die Natur nicht ausgeschlossen, jedoch stets gefährdet und labil.

4.3 Differenz zwischen Egoismus und Aggression

Aggression ist oft keineswegs vorteilhaft. Sie ist ein biologisch angelegter Verhaltensantrieb der Selbstbehauptung, des kämpferischen Kräftemessens, der keineswegs unbesehen mit dem Handlungsantrieb der Nutzenmaximierung gleichgesetzt werden sollte. Wilhelm Korff spricht deshalb von einer triadischen Struktur der Selbstbehauptung, des Sachhaft-Gebrauchens und der Fürsorge.[62] Alternativ kann man auch von Aggression, Instrumentalisierung und Altruismus oder von Rivalität, Nutzenmaximierung und Affirmation sprechen.

Gerade für die Friedensforschung bietet ein solches triadisches Modell entscheidende Differenzierungen, die aus den Sackgassen nicht auflösbarer Antithesen mit Begriffspaaren wie „Egoismus – Altruismus", „Gesellige Ungesel-

---

[59] *Wuketits*, Die evolutionäre Ethik (Anm. 10), 209.

[60] Vgl. *Lynn Margulis / Dorion Sagan*, Microcosmos, New York 1986; *Robert Wesson*, Beyond Natural Selection, Cambridge 1991, 156–240; *Vogt*, Sozialdarwinismus 2009 (Anm. 52), 567–571.

[61] Vgl. dazu den Text von *Adrian Holderegger* in diesem Band.

[62] Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit (Anm. 5), 78–101.

ligkeit“[63], „Liebe und Hass“[64] befreien kann. Die üblichen bipolaren Denkmuster geraten häufig in Alternativen, die letztlich nicht sinnvoll zu entscheiden sind.[65] Demgegenüber eröffnet ein triadisches Modell eine Perspektive, die das Moralische nicht als Negation der vermeintlich schlechten Natur definiert oder – als naiv optimistisches Gegenstück hierzu – mit einem bestimmten, positiv bewerteten Handlungsimpuls gleichsetzt. Moral wird vielmehr als offener Prozess personaler Integration verstanden, der die unterschiedlichen Handlungsantriebe in einem Fließgleichgewicht hält, so dass sie sich wechselseitig begrenzen und für einen als sinnvoll erachteten Lebensentwurf in Dienst genommen werden können.[66] Das sittliche Sollen bestimmt sich nicht durch einen inhaltlichen Gegensatz zum natürlichen Wollen, sondern durch den Akt personaler Selbstbestimmung.

In einer solchen Perspektive erscheinen Altruismus, Friedensfähigkeit, Solidarität – oder wie immer man die moralischen Postulate benennt – nicht als die mehr oder weniger heroische Antithese zu der als Negativfolie verstandenen „Natur“, sondern als eine Leistung der Integration und Steuerung heterogener Handlungsantriebe,[67] durch die sich der Mensch als Person zustande bringt und als freies Subjekt konstituiert.

Die Gefährdung solcher Integrationsleistungen ist dann nicht einfach auf der Ebene der Natur zu verorten, sondern ebenso auf der Ebene der Gesellschaft. Dies verhindert, dass der anthropologische Ansatz zur Erklärung von Aggression, Gewalt und Krieg die soziologische Kritik, die diese als stets in den sozialen Strukturen latent oder manifest vorhandene Macht beschreibt,[68] unterläuft.

5. Selbsterhaltung oder Kampf um Anerkennung?

In ihrer Auseinandersetzung mit der Frage, warum Menschen Kriege führen, bieten Thomas Hobbes und Georg Hegel ganz unterschiedliche Modelle an. Gerade weil sie sich in ihren Menschenbildern, Deutungsmodellen und ethisch-politischen Schlussfolgerungen für Strategien zur Überwindung von Krieg und

---

63 Vgl. *Immanuel Kant*, Zum ewigen Frieden, Stuttgart 1999.

64 Vgl. *Irenäus Eibl-Eibesfeld*, Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltenweisen, München 1970.

65 Vgl. *Jean-Claude Wolf*, Egoismus von Unten gegen Bevormundung von Oben, Leipzig 2007; *Vogt*, Sozialdarwinismus 1997 (Anm. 46), 167–182 und 325–332; *Wickler / Seibt*, Das Prinzip Eigennutz (Anm. 31); *Wuketits*, Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse, München 1993.

66 Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit (Anm. 5), 97f; zur Interpretation: *Vogt*, Sozialdarwinismus 1997 (Anm. 46), 369–456; *Zelinka*, Normativität der Natur (Anm. 7), 179–182.

67 zur ethischen Bedeutung von Integrationskonzepten vgl. *Manfred Mohls*, Art. Integration, in: *Görresgesellschaft* (Hg.), Staatslexikon, ND [7]1995, Bd. III, 111–118.

68 Vgl. *Heinrich Popitz*, Phänomene der Macht, Tübingen [2]1992, 11–39.

Gewalt so grundlegend unterscheiden, eignen sie sich sehr gut als Ausgangspunkt für philosophische Überlegungen hierzu.[69]

5.1 Kampf um Selbsterhaltung

Hobbes bezeichnet den vorgesellschaftlichen Zustand als „Naturzustand". In diesem Zustand besitzt jeder Mensch ein natürliches Recht auf Selbsterhaltung. Weil die öffentliche Ordnung fehlt, lebt der Mensch in einem Zustand der permanenten Bedrohung und reagiert darauf seinerseits mit Gewalt und List. Denn der Zustand permanenter Furcht vor einem gewaltsamen Tod bringt auch grundsätzlich friedliche Menschen dazu, aggressive Handlungen zu begehen, um zu überleben.[70] Insofern herrscht ein „Krieg aller gegen alle".

Die Furcht vor kriegerischen Angriffen und letztlich vor dem eigenen Tod motiviert das Verlangen nach Schutz und Sicherheit vor den anderen. Der Drang nach einem gesellschaftlichen Zusammenschluss beruht demnach auf Eigeninteresse und Nutzenkalkül, da eine sichere Unfreiheit einer gewaltsamen und ungewissen Freiheit vorzuziehen ist. Der einzige Zweck einer Staatsgründung ist der Schutz und die Verteidigung der isolierten Menschen durch inneren Frieden und Abwehr äußerer Gefahren.[71] Doch der Austritt aus dem Naturzustand, so betont Hobbes, kann nicht die grundsätzlich egoistische Natur des Menschen verändern.

Hobbes sieht den Menschen als egoistischen Nutzenmaximierer, der außerhalb der Gesellschaft keinen Frieden halten kann.[72] Trotz dieser in gewisser Hinsicht pessimistischen Prämisse seines Menschenbildes kommt er zu dem Schluss, dass der Mensch zugleich nach Frieden strebt, wenn auch aus einem kalkulierten Nutzen heraus. Die Grundlage des Hobbes'schen Friedenskonzeptes ist die radikale Unterordnung unter den politischen Souverän. Das Problem der Machtkontrolle lässt sich im Rahmen seines Ansatzes nicht kritisch reflektieren.

Das Hobbes'sche Modell scheint im Kontext der „neuen Kriege" im Kontext von Staatszerfall auf bedrängende Weise auch heute aktuell: Man spricht von „neo-hobbesschen Kriegen",[73] die nicht zwischen, sondern innerhalb von Staa-

[69] Vgl. zum Folgenden: *Christina Kopka* (2008): Krieg und Frieden in der Perspektive christlicher Sozialethik (unveröffentlichte Diplomarbeit), München, 25–39. Ich bedanke mich bei der Autorin über die Anregungen zu einer Anthropologie des Krieges anhand der Gegenüberstellung von Hobbes und Hegel.

[70] Vgl. *Herfried Münkler*, Thomas Hobbes, Frankfurt a. M. 1993, 116f.

[71] Vgl. *Thomas Hobbes*, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. von *Iring Fetcher*, Frankfurt a. M. ^{4}1991.

[72] Vgl. *Münkler*, Thomas Hobbes (Anm. 70), 94.

[73] Vgl. *Trutz von Trotha*, Formen des Krieges. Zur Typologie kriegerischer Aktionsmacht, in: *Sighard Neckel / Michael Schwab-Trapp* (Hg.), Ordnungen der Gewalt. Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges, Opladen 1999, 87ff.

ten geführt werden. Die lange Dauer, die Vermischung des Zivilisten- und Soldatenstatus, die scheinbar grenzenlose Brutalität, die Regellosigkeit und die ökonomisch-nutzenorientierten Ziele sind Merkmale, die in „unmittelbarer Nähe [...] zum Krieg im klassischen Hobbes'schen Sinne“[74] stehen. „Der Vergleich mit einem Kampf um Selbsterhaltung lässt sich dann ziehen, wenn durch den Verlust des staatlichen Gewaltmonopols Recht und Gesetz bedeutungslos werden und sich Konfliktakteure all das erkämpfen, was ihnen zum Zweck der Selbsterhaltung dienlich erscheint.“[75] Der Verlust an Zugehörigkeit in zerfallenden Staaten erzeugt ein hohes Gewaltpotential: „Die Verletzungsmächtigkeit des Menschen wird vermutlich stärker als durch alle anderen Motive wie Hass und Verachtung durch Gleichgültigkeit geleitet.“[76]

Gegen die Deutung der Staatenzerfallskriege als Rückfall in den Naturzustand lässt sich allerdings einwenden, dass die extreme soziale Entwurzelung der Menschen in den zerfallenden Staaten keinem in der Geschichte zur Menschwerdung hin anzunehmenden Urzustand entspricht. Die Menschlichkeit des Menschen wird nicht erst durch den Staat garantiert, sondern hat sich allmählich aus sozialen Dispositionen und Strukturen heraus entwickelt, deren Anfänge sich bereits in vorgeschichtlicher Zeit finden.

Sie ist jedoch stets gefährdet. Gewalt ist „kein bloßer Betriebsunfall sozialer Beziehungen, keine Randerscheinung sozialer Ordnungen und nicht lediglich ein Extremfall oder eine *ultima ratio* (von der nicht so viel Wesens gemacht werden sollte). Gewalt ist in der Tat […] eine Option menschlichen Handelns, die ständig präsent ist.“[77]

5.2 Kampf um Anerkennung

„Anerkennung“ meint eine reziproke Beziehung zwischen Subjekten, in der jeder den anderen als seinesgleichen und zugleich als von sich getrennt sieht. Hegel, der diesen Begriff in die Philosophie eingeführt hat,[78] erachtet Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung als subjektivitätskonstitutiv: Zu einem individuellen Subjekt wird man, indem man ein anderes Subjekt anerkennt und von diesem anerkannt wird.[79] Anerkennung ist demnach der Ursprung der Freiheit, ihr steht jedoch zunächst die Sozialordnung des Antago-

74 *Trotha*, Formen des Krieges (Anm. 72), 92.
75 *Kopka*, Krieg und Frieden (Anm. 68), 31.
76 *Popitz*, Phänomene der Macht (Anm. 67), 68.
77 Ebd., 54.
78 *Hobbes*, Leviathan oder Stoff (Anm. 70).
79 Vgl. *Axel Honneth*, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1994, 20–53; *Nancy Fraser / Axel Honneth*, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt a. M. 2003, 19; *Kopka*, Krieg und Frieden (Anm. 68), 33.

nismus von Herr und Sklave entgegen.[80] Der Herr will, dass sein Wille vom Knecht anerkannt wird, ohne dass er dessen Willen anerkennt. Der Knecht trachtet danach, an die Stelle des Herrn zu treten und es dann ebenso zu machen. Krieg beruht auf dem Willen des Menschen, den anderen zur Anerkennung seines Willens zu zwingen, ohne den anderen Willen anzuerkennen. Frieden kann erst gefunden werden, wenn die Menschen gegenseitig ihren Willen und ihre Identität als frei und in seiner Würde unantastbar anerkennen.

Hegel wollte das von Hobbes und Machiavelli eingeführte Modell des sozialen Kampfes überwinden, indem er den Grund für das praktische Geschehen eines Konfliktes unter den Menschen nicht mehr im Motiv der Selbsterhaltung suchte, sondern es auf das Streben des Menschen nach Anerkennung zurückführte. Da der Mensch durch Anerkennung des anderen selbst zum Subjekt wird, hat der so verstandene Konflikt eine Dynamik auf sozialen und moralischen Fortschritt hin.[81]

In seiner Übertragung der Anerkennungstheorie auf die Gesellschaft knüpft Honneth an Hegels Begriff des sozialen Kampfes an, der statt von vorgegebenen Interessenlagen von moralischen Unrechtsempfindungen seinen Ausgang nimmt. Der Kampf um soziale Wertschätzung und rechtliche Anerkennung setzt ständig Konflikte in Gang. Wenn individuelle Erfahrungen von Missachtungen von einer bestimmten Gruppe als „ihre“ Schlüsselerlebnisse gedeutet werden, entstehen kollektive Forderungen nach erweiterten Anerkennungsbeziehungen,[82] die sich auch in kriegerischen Konflikten entladen können.

5.3 Die Überlagerung von Anerkennungs- und Ressourcenkonflikten

Aufgrund der Globalisierung sind Anerkennungskonflikte in besonderer Weise virulent. Denn unterschiedliche Kulturen mit ihren Menschenbildern, Weltdeutungen, Moralcodizes und Rechtssystemen begegnen sich und werden von den Menschen als Alternativen erlebt, deren Vor- und Nachteile sie vergleichen und zwischen denen sie sich entscheiden können oder müssen. Die transkulturellen Begegnungen führen dazu, dass ganze Kultursysteme auf nationaler und internationaler Ebene um Anerkennung ringen und ihre Vertreter ständig Kämpfe um Anerkennung austragen.[83] Die Erfahrung von Missachtung und

---

[80] *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. von *Friedhelm Nicolin / Otto Pöggeler*, Hamburg [8]1991.

[81] Vgl. *Honneth*, Kampf um Anerkennung (Anm. 78), 54–105; *Fraser / Honneth*, Umverteilung oder Anerkennung? (Anm. 78).

[82] Vgl. *Honneth*, Kampf um Anerkennung (Anm. 78), 148–211; *Kopka*, Krieg und Frieden (Anm. 68), 36.

[83] *Charles Taylor*, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M. 1993; *Fraser / Honneth*, Umverteilung oder Anerkennung? (Anm. 78), 122.

Demütigung ist als Ursache von Konflikten nicht weniger virulent als die Erfahrung von Not und Elend. Sie wird teilweise gezielt als Methode der Kriegsführung und als politisches Kalkül zur Eskalation von Konflikten eingesetzt (z. B. Vergewaltigungen auf dem Balkan und in Afrika).

Viele aktuelle Kriege und Konflikte lassen sich als Kampf um Anerkennung deuten, z. B. das Ringen um nationale Souveränität auf dem Balkan, in Palästina oder in Tschetschenien. Huntingtons Theorie des „Clash of Civilizations",[84] die so genannte Bruchlinienkriege zwischen Kulturen in den Mittelpunkt stellt, lässt sich mit Hegel als Modell der Anerkennungskonflikte deuten. Die Konflikte zwischen westlichen und islamischen Ländern bzw. Gruppen scheinen die These von Huntington auf höchst dramatische Weise zu bestätigen: Es ist plausibel anzunehmen, dass bei den durch die Attentate des 11. September ausgelösten Konflikten nicht materielle Interessen im Vordergrund stehen, sondern die Reaktion auf eine kulturelle Kränkung. Höchst problematisch ist dabei jedoch, dass Huntington die kulturellen Blöcke sehr pauschal darstellt. So kommt es beispielsweise im Nahen und Mittleren Osten gerade auf die sehr komplexe Differenzierung zwischen den unterschiedlichen islamischen Strömungen und Gruppierungen an, wenn man die Konflikte verstehen und Möglichkeiten tragfähiger Lösungen erkennen will.[85] Problematisch ist darüber hinaus, dass die Deutung und Inszenierung der Bedrohungen nach dem Muster einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung funktionieren und die Konflikte, die sie bekämpfen wollen, teilweise selbst erzeugen und verstärken.

Gleichzeitig mit der neuen Virulenz von Anerkennungskonflikten steigt auch diejenige von Daseinskonflikten. Grund hierfür ist vor allem die ökologische Krise, die z. B. in Gestalt des Klimawandels, des Wassermangels oder der Degradation von fruchtbaren Böden schon heute mehreren hundert Millionen Menschen die Existenzbasis entzieht.[86] Da der Klimawandel zum größten Teil anthropogen, also von Menschen verursacht ist, und die Leidtragenden im globalen Süden nicht identisch sind mit den Hauptverursachern im globalen Norden, wird er mit Recht als Gerechtigkeitskonflikt gedeutet und nicht als Schicksal hingenommen. Diese Überlagerung von Ressourcen- und Anerkennungskonflikten ist sozialethisch und politisch gesehen besonders explosiv.

Sowohl das Bedürfnis nach Selbsterhaltung, physischer Unversehrtheit und materiellem Wohlstand als auch das Bedürfnis nach Anerkennung, also kultu-

---

[84] *Samuel Huntington*, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1997.

[85] zur kritischen Auseinandersetzung mit Huntington vgl. *Vogt*, Sozialdarwinismus 2009 (Anm. 52), 562f.

[86] Vgl. *United Nations Development Programme*, Bericht über die menschliche Entwicklung 2007/2008. Den Klimawandel bekämpfen: Menschliche Solidarität in einer geteilten Welt, hg. von der *Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen e. V.*, Berlin 2007; *Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen*, Welt im Wandel. Sicherheitsrisiko Klimawandel, Berlin 2008.

reller und sozialer Gleichberechtigung sind anthropologische Grundkräfte, die auf der individuellen Ebene wie auf der kollektiven Ebene zu heftigen Konflikten führen können. Insbesondere wenn sich Anerkennungs- und Daseins- oder Ressourcenkämpfe überlagern, entstehen höchst komplexe Konfliktlagen.

Auch wenn die gesellschaftlichen Gründe für Kriege zu Recht im Fokus der gegenwärtigen Konfliktforschung stehen, bieten die Modelle von Hobbes und von Hegel eine aufschlussreiche Ergänzung hinsichtlich des Verständnisses der Anthropologie des Krieges.

6. Kulturelle Hilfsmittel für Friedensfähigkeit

6.1 Friede durch Recht

Kant führt den Titel seiner berühmten Friedensschrift „Zum ewigen Frieden" zunächst satirisch ein: Er ist einem Gasthaus-Schild, auf das ein Friedhof gemalt war, entnommen.[87] Aus der Perspektive der praktischen Politiker, die von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen und auf die Schulweisheit des Philosophen herabblicken, scheint es, dass wir ewigen Frieden nur im Tod finden. Leben, Entwicklung sei immer auch mit Konflikten verbunden.

Kant verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass sein philosophischer Entwurf zur Überwindung der Institution des Krieges naiv und weltfremd sei. Er geht davon aus, dass die gewaltsame Austragung von Konflikten durch die Institution des Rechtes, zu der das Gewaltmonopol des Staates hinzugehört, und deren internationale Einbindung durch einen Völkervertrag überwunden werden könne. Das Recht ist eine Ordnung des Misstrauens.[88] Es ist nicht Harmonie, sondern vollzieht sich immer auch im Rechtsstreit. Es ist definitionsgemäß mit der Befugnis zu zwingen, also mit Gewalt im Sinne der *potestas*, verbunden.

---

87 „Ob diese satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen, mag dahin gestellt sein. Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, daß, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuß steht, mit großer Selbstgefälligkeit auf ihn als einen Schulweisen herabzusehen, der dem Staat, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe […]; durch welche clausula salvatoria der Verfasser dieses sich dann hiermit in der besten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will." *Kant*, Zum ewigen Frieden (Anm. 63), Vorwort.

88 Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit (Anm. 5), 182.

Anthropologisch ist der Mensch ein „rule maker".[89] Er ist von Natur aus darauf angelegt, sich selbst und die Gestaltung des sozialen Zusammenlebens durch sanktionsbewährte Regeln zu kontrollieren. Die Etablierung und stufenweise Verfeinerung solcher Regeln ist die wichtigste Basis der Friedensfähigkeit des Menschen. Auch politisch ist Kants Vision des Völkerfriedens heute durch die Institutionen der UNO, die Anerkennung der Menschenrechte, sowie durch das komplexe System internationaler Verträge in wesentlichen Aspekten Wirklichkeit geworden. Wir haben weltweit ein Niveau an Rechtsgarantie und Verhandlungsdiplomatie erreicht, für das Kant einer der wichtigsten Wegbereiter war. Hier sollte christliche Sozialethik dem modernitätskritischen Kulturpessimismus widersprechen und einen echten humanen Fortschritt anerkennen.

6.2 Friede durch Interessenverflechtung

In der Mitte des 19. Jahrhunderts entfaltet Herbert Spencer eine ganz andere Vision der Überwindung von zwischenstaatlicher Aggression. Bei ihm ist es nicht die Institution des Rechtes, sondern die der Arbeitsteilung und damit der Interessenverflechtung, die zu wechselseitiger Abhängigkeit führt und damit die Rücksicht auf andere Staaten aus ökonomischen Interessen heraus rational erscheinen lässt.[90] Emile Durkheim hat diese Theorie unter dem Stichwort Arbeitsteilung weitergeführt.[91]

Systematischer Kern des Konzeptes von Spencer ist eine Ethik des Wettbewerbs.[92] Was Spencer nicht hinreichend beachtet, ist, dass erst der Wechsel vom Recht des Stärkeren zum Recht der Priorität, also des Ersten, das Dominanzstreben kulturfähig macht. Berechtigt ist hingegen aus sozialethischer Sicht die These der Entkoppelung von Handlungsmotiv und Handlungswirkung. Diese war bereits vor Spencer der Kern der gesellschaftstheoretischen Rechtfertigung des Wettbewerbs in der Moralphilosophie der britischen Aufklärung, etwa bei Mandeville (Private Vices, Public Benefits, 1732, deutsch: Private Laster – öffentliche Wohlfahrt).

Die Stärke dieser Perspektiven liegt darin, dass sie über Institutionen des Wettbewerbs die starken Handlungsimpulse menschlichen Vorteilsstrebens ethisch und gesellschaftlich zu integrieren vermögen. Unsere Zivilisation hat in der agonalen Kultur Griechenlands eine wesentliche Wurzel und eines ihrer Erfolgsgeheimnisse. Friedensfähigkeit kann vor diesem Hintergrund nicht vollständige Harmonie bedeuten, sondern lediglich kulturelle Sublimierung der Formen des

---

89 Vgl. *Korff*, Norm und Sittlichkeit (Anm. 5), 113–128; *Korff*, „Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich". Wilhelm Korff im Gespräch mit Wolfgang Küpper, in: *Gerhard Bachleitner / Wolfram Winger*, Moderne im Umbruch, Freiburg i. Ue. 2003, 179.

90 Vgl. *Vogt*, Sozialdarwinismus 1997 (Anm. 46), 141–191.

91 Ebd., 145–149.

92 Vgl. dazu kritisch *Thielmann*, Wettbewerb als Gerechtigkeitskonzept (Anm. 52), 277–433.

Wettstreites. Zu dieser Kultivierung gehört auch die Fähigkeit, auf Gewalt zu verzichten und Regeln zu akzeptieren.

Ethisch gesehen hat die Idee des Friedens durch Verflechtung und Rationalisierung des Vorteilsstrebens, auf die letztlich auch Hobbes setzt, viele Ambivalenzen:[93] Ökologisch betrachtet richten wir derzeit den Planeten zugrunde, weil wir das Vorteilsstreben weder global koordinieren noch langfristig ausrichten können. Eine solche Entgrenzung der Vorteilskalküle scheint die menschliche Vernunft und Politik zu überfordern. Der Idee des Friedens durch Recht, wie sie Kant entworfen hat, kommt gegenüber der ökonomischen Rekonstruktion der Moral ein systematischer Vorrang zu – schon deshalb, weil die Wirtschaft einen Rechtsrahmen braucht, um sich produktiv entfalten zu können, während das Recht nicht in gleicher Weise auf die Ökonomie angewiesen ist.

6.3 Theologische Friedensvisionen im Widerstreit unterschiedlicher Menschenbilder

Biblische Anthropologie rechnet damit, dass der Mensch auch zu Aggressionen neigt. Sie idealisiert den Menschen nicht. Statt die Gewalt zu beschönigen, fragt die Bibel radikal nach ihren Formen und Ursachen. „Die Bibel zerreißt die Verschleierung der Gewalt".[94] Schonungslos zeigt sie, wie der allgegenwärtige Hang des Menschen zur Gewalt die Ordnung der Schöpfung und des Zusammenlebens bedroht, so wie in der Erzählung von Kain und Abel. Eine solche nüchterne Wahrnehmung der Gewalt in ihren vielen Facetten ist die erste Voraussetzung für ihre humane Bewältigung.

Trotz aller Schwäche und Sündhaftigkeit wird dem Menschen jedoch die Möglichkeit des Guten zugetraut. Hierzu gibt es in der christlichen Ethik zwei ganz unterschiedliche Traditionsstränge. Zum einen die paulinisch-augustinische Linie, die das Tun des Guten im Großen und Ganzen als Überwindung der menschlichen Natur versteht. Auf der anderen Seite die aristotelisch-thomistische Linie, die eher affirmativ vom im Menschen angelegten Streben nach Glück ausgeht. Nach der thomistischen Linie hat das Tun des Guten eher den Charakter der Integration und rationalen Steuerung der im Menschen angelegten Prädispositionen. Gnade ist nicht eine Antithese zur Natur, sondern setzt sie voraus und vollendet sie („Gratia naturam supponit et perfecit").

Für Thomas bleibt freilich die Vernunft das entscheidende Merkmal der Natur des Menschen, sodass eine neuthomistisch-naturalistische Vereinnahmung seines Konzeptes der ursprünglichen Intention nicht entspricht. Der Mensch ist sich nicht vorgegeben, sondern aufgegeben, das gilt auch für den Umgang mit Aggression. Die Möglichkeit ihrer Überwindung und Kontrolle ist in der Natur

---

93 Vgl. *Zelinka*, Normativität der Natur (Anm. 7); *Vogt*, Sozialdarwinismus 2009 (Anm. 52).

94 *Deutsche Bischofskonferenz*, Gerechter Friede, Bonn 2000, Nr. 27.

des Menschen angelegt, jedoch keineswegs stabilisiert, sondern eine unabschließbare Aufgabe der Humanisierung.

Mir scheint die aristotelisch-thomistische Linie plausibler. Angewendet auf die Frage nach Aggression und Nutzenstreben bedeutet dies: Eine allgemeinverbindliche Leitvorstellung des Zusammenlebens von Menschen, die auf eine völlige Eliminierung von Aggression und individuellem Nutzenstreben zielt, richtet sich gegen das anthropologische Bedingungsgefüge menschlichen Handelns.[95] Sie würde die humane Struktur des Sittlichen verfehlen und wäre nicht realisierbar. Anzustreben ist vielmehr eine konstruktive Einordnung dieser Handlungsantriebe auf dem Wege einer integrativen Indienstnahme, Zügelung und Umlenkung der mit ihm verbundenen vitalen Energie durch andere, gegensteuernde Triebimpulse. Die Chancen auf eine friedensfähige Gesellschaft hängen m. E. wesentlich davon ab, dass sie nicht allein auf eine altruistische Moral des Verzichtes setzt, sondern das komplexe Geflecht menschlicher Handlungsantriebe und Interaktionsmuster in eine Dynamik stufenweiser humaner und sozialer Integration einbindet.

Die Konzeption der Moral als trotziges „Dennoch" und als Antithese zur biologischen Veranlagung des Menschen, wie sie viele Biologen, Theologen und Philosophen konzipieren[96], ist eine Überschätzung der menschlichen Vernunft. In Grenzsituationen ist die radikale Negation menschlicher Neigungen zu Aggression und Egoismus individuell und kollektiv immer wieder nötig; als Normalfall des Alltags bietet die spontane Veranlagung des Menschen keine schlechten Chancen für eine friedensfähige Gesellschaft.

Zugleich bleibt aber auch die augustinische Einsicht unhintergehbar, dass die Heilszusage nach christlicher Konzeption nicht auf einer Leistung des Menschen beruht, sondern auf Gnade: Friede im umfassenden Sinne des Heils und gelingenden Lebens ist nicht machbar, sondern Geschenk.

6.4 Jenseits zoologischer Moral

Die Spannung zwischen dem „Aggressionsparadigma" der Evolutionstheorien und dem „Sozialparadigma", das im Bereich der Moralvorstellungen vorherrscht, lässt sich nicht auflösen. Von Natur her ist der Mensch nicht friedlich, sondern aggressiv. Die Minimierung kultureller Zwänge und Frustrationen führt nicht zur Minimierung von Aggression. Eine Kultur des Friedens ergibt sich nicht unmittelbar aus dem von „Natur" her im Menschen angelegten Verhaltensrepertoire.

In der biologischen und kulturellen Evolution sind dem Menschen jedoch auch vielfältige Mechanismen der Aggressionsbegrenzung mitgegeben. Gefährlich wird die Aggression in der Regel vor allem dann, wenn Waffensysteme und

---

[95] *Josef H. Reichholff*, Warum wir siegen wollen, München 2001.

[96] Vgl. *Wuketits*, Die evolutionäre Ethik (Anm. 10), 209; *Mohr*, Natur und Moral (Anm. 11).

Konfliktfelder auftauchen, für die die Menschen kulturell und politisch nicht vorbereitet sind. Die von Natur her angelegte Aggressionshemmung versagt beispielsweise, wenn man den Feind per Knopfdruck mit ABC-Waffen vernichten kann. Darüber hinaus ist der Mensch – wie totalitäre und fundamentalistische Systeme immer wieder gezeigt haben – höchst anfällig für eine politische Instrumentalisierung. Es gibt ein angeborenes und politisch missbrauchbares Bedürfnis nach Feindbildern. Friedensfähig ist der Mensch nur unter der Bedingung einer beständigen Erziehung zu Mündigkeit, Freiheit und Demokratie.

Diese kulturelle Erziehung und Bildung kann und muss den ganzen Menschen durchdringen. Bleibt sie oberflächlich, blättert sie in kritischen Situationen ab. Nach den Analysen von Helmut Plessner besteht jedoch zumindest die Möglichkeit, dass das menschliche Verhalten bis ins Innerste kulturell durchformt wird, dass sich die kulturellen Prägungen also nicht wie eine dünne Oberflächenschicht über die unverändert vorkulturell geprägte Natur legt, sondern dass die kulturellen Lebensbedingungen das menschliche Antriebsgefüge als Ganzes mitprägen können.[97] Plessner charakterisiert die spezifische Vitalitätsform des Menschen durch die Fähigkeit zur Leidenschaft, die dem Menschen über die biologisch vorgegebenen Formen hinaus neue Motivationskräfte erschließe bzw. den biologisch angelegten Handlungsantrieben neue Formen und Inhalte gebe.

In seiner anthropologischen Bestimmung der „conditio humana“ kritisiert Plessner heftig die zoologische Auffassung menschlicher Antriebsformen, die durch undifferenzierte Übertragung von Beobachtungen an Tieren zu dem Missverständnis eines rein negativen Verständnisses der Moral als eines äußeren Zwanges führe. Das mechanische Verständnis der Triebe, wie es sich bei vielen Biologen, aber auch in den Grundmodellen der Freud'schen Psychoanalyse finde, werde dem Menschen nicht gerecht. Es gehört zur Natur des Menschen, dass er immer wieder in unerwarteter Weise über scheinbar vorgegebene Grenzen hinauswachsen kann. Eine „Zoologisierung der Moral“[98] wird den humanen Möglichkeiten nicht gerecht.

Als Resümee dieser Überlegungen lässt sich festhalten: Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen und damit auch von Natur aus auf Frieden im Sinne der Überwindung von Gewalt und der Sublimierung der Konfliktformen angelegt. Diese Möglichkeit ist jedoch stets gefährdet und bedarf der moralisch-kulturellen wie der rechtlich-institutionellen Stabilisierung. Der Antagonismus zwischen der Sehnsucht nach Frieden und dem Streben nach Selbsterhaltung und Anerkennung ist in einer begrenzten Welt unaufhebbar. Die globale Lage, die durch Staatszerfall, technische Zerstörungsmöglichkeiten von großer Reichweite, tief greifenden ökologischen Wandel sowie ein Nebeneinander unterschiedlicher Zivilisationen gekennzeichnet ist, bringt viele Konflikte mit sich,

[97] Vgl. *Plessner*, Die Stufen des Organischen (Anm. 3), 159–166; *ders*., Die Frage (Anm. 2).
[98] *Plessner*, Die Frage (Anm. 2), 166; vgl. auch 159 und 163.

auf die wir biologisch-anthropologisch nur unzureichend vorbereitet sind. Umso mehr ist der Anspruch des gerechten Friedens auf eine vertiefte Analyse zur „moralischen Grammatik sozialer Konflikte“[99] angewiesen, um die nötigen Lernprozesse in Gang zu setzen.

Zusammenfassung: Der vorliegende Text beschäftigt sich mit den Chancen und Bedingungen für menschliche Friedensfähigkeit im Sinne gewaltloser, fairer Konfliktlösungen. Die Ursachen für Streit, Gewalt und Krieg werden im Zusammenspiel zwischen biologischer Veranlagung und gesellschaftlich-kulturellen Zusammenhängen verortet. Zuerst werden methodische Überlegungen zur ethischen Relevanz der Anthropologie dargestellt. Nach einer Auseinandersetzung mit friedensethischen Aspekten der Aggressionsforschung sowie mit dem Egoismusparadigma evolutionärer Ethik werden die zwei zentralen Konflikttheorien „Kampf um Selbsterhaltung“ (Hobbes) und „Kampf um Anerkennung“ (Hegel) gegenübergestellt. Schließlich wird gezeigt, dass der Mensch aus anthropologischen Gründen auf das Recht als Mittel für menschliche Friedenssicherung angewiesen ist.

Abstract: The present text deals with the chances and the preconditions for humans to bring about peace (understood as non-violent and fair mechanisms of conflict resolution). The causes for disputes, violence and war are discussed in relation to biological preconditions and socio-cultural contexts. A methodological reflection on the ethical relevance of anthropology is the starting point of the discussion, followed by a debate on the ethical dimension of behavioural science approaches to aggression and the egoistic paradigm in evolutionary ethics, which is then contrasted with the two major approaches in European conflict theories: Hobbes‘ struggle for survival and the struggle for recognition (Hegel). The text concludes by illustrating that humans rely on legal codifications to foster peace due to anthropological reasons.

[99] Vgl. *Honneth*, Kampf um Anerkennung (Anm. 78).

Beständiger Friede

Benthams Diagnose und Vorschläge[1]

von Jean-Claude Wolf

1. Einleitung

Der Mensch ist fast zu allem fähig – so ist er wahrscheinlich auch zum Frieden fähig. Zieht man aber seine „unheilbare Ambivalenz" (vgl. den Beitrag von Markus Vogt) in Betracht, so wird deutlich, dass normative Theorien keine „Heilstheorien" sein können: Sie können nicht den alten zum neuen Adam machen. Friedensprojekte (nicht bloße Utopien) gehören in die Epoche der Aufklärung und entsprechen einer neuen Zuversicht in die Gestaltung der Welt aus der Vernunft. Geschichte soll – so weit als möglich – machbar werden. Dabei spielen der ethische Utilitarismus und der Streit um die Begründung (absoluter) moralischer Regeln keine unbedeutende Rolle. Die utilitaristische Ethik ist in gewisser Weise eine „Erfolgsethik", d.h. sie ist nicht nur am guten Willen und der Deklaration von Regeln und Rechten, sondern auch an der Umsetzung und Realisierung von Projekten genuin interessiert. Der Utilitarismus gehört zu jenen Strömungen der Philosophie, die in der deutschsprachigen Welt ein Schattendasein führen. Im Blick auf das Thema der internationalen Politik in ethischer Perspektive ist diese von Ignoranz und Herablassung geprägte Zurücksetzung gegenüber Kant, Hegel und anderen Autoren besonders ungerecht, war es doch Jeremy Bentham, der das Wort ‚international' geprägt hat. „The word international, it must be acknowledged, is a new one; though, it is hoped, a sufficiently analogous and intelligible. It is calculated to express, in a more significant way, the branche of law which goes commonly under the name of the *law of nations*; an appellation, as uncharacteristic, that, where it not for the force of custom, it would seem rather to refer to internal jurisprudence. The chancellor D'Auguesseau has already made, I find, a similar remark: he says, what is commonly called *droit des gens*, ought rather to be termed *droit* entre *les gens*."[2] Unter seinen zahlreichen Neologismen gehört dieser wohl zu seinen

---

[1] Dieser Beitrag ist komplementär zum Aufsatz von Markus Vogt in diesem Band. Ich stimme mit dessen Ausführungen vollständig überein und habe daraus viel gelernt.

[2] *Jeremy Bentham*, The works of Jeremy Bentham, vol. I, Bristol 1995, 149; Vgl. *Jeremy Bentham,* An Introduction to the principles of morals and legislation, in: *James H. Burns / Herbert L. A. Hart* (Hg.), The collected works of Jeremy Bentham, London 1970, 296; *H. B. Jacobini*, Some Observations Concerning Jeremy Bentham's Concept of International Law, in: American Journal of International Law vol. 42 (1948), Issue 2, 415–417.

erfolgreichsten. In der Tat geht es in der internationalen Politik und Moral nicht um eine einheitliche Völkermoral, wie der ältere Ausdruck Völkerrecht nahe legt, sondern um ein Recht bzw. eine Ordnung unter den Nationen. Bentham lehnt sowohl die Idee eines Naturrechts als auch die Fiktion eines Herrschafts- oder Gesellschaftsvertrags ab.

Teil 2 ist der Darstellung von Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Bentham gewidmet; im Teil 3 kommen dagegen Differenzen zur Sprache. Dabei wird es um einige Vorzüge des Utilitarismus gehen.

Der Theorienvergleich soll hier nicht vertieft werden. Da es auf den ersten Blick keine offensichtlich „beste Theorie" gibt, kann im Rahmen dieser knappen Ausführungen das Abwägen von Stärken und Schwächen nicht definitiv abgeschlossen, sondern lediglich angeregt werden. Die Tatsache, dass Bentham Ethik und Ökonomie zwar unterscheidet, aber auch in Beziehung setzt, darf als einer der größten Vorzüge seiner Behandlung von Krieg und Frieden gelten. Umgekehrt muss Kant starke Abstriche am deontologischen und retributiven Profil seiner normativen Theorie machen, d.h. er ergänzt (oder ersetzt?) rein normative durch pragmatische Gesichtspunkte und nähert sich damit bis zu einem gewissen Grad der empirischen und folgenorientierten Orientierung des Utilitarismus an.

2. Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Bentham und Kants Inkohärenz

Historische Ausgangslage der neuzeitlichen politischen Philosophie ist die Anerkennung der irreversiblen Vielfalt von souveränen Territorialstaaten. Diese Realität der Vielfalt der Nationen wird seit Hobbes kaum mehr in Frage gestellt, nicht einmal von den Imperien des 19. Jahrhunderts. Einerseits verliert die Idee einer Weltregierung an Anziehungskraft; andererseits werden im Verlauf der fürchterlichen Kriege zwischen den Nationen die Grenzen und Folgelasten der Nation als territorial begrenzte Herrschaft und die Priorität eines partiellen und parteilich verwalteten Wohls der Nation immer deutlicher erkennbar. *De facto* ist das Verhältnis unter den Staaten die anschaulichste Illustration eines Naturzustandes, der die Keime der Instabilität nicht aus eigener Kraft zu überwinden vermag. Wer kann hier weiterhelfen, wenn nicht ein zentraler und internationaler Gerichtshof, der von der Völkergemeinschaft gemeinsam gebildet und unterhalten wird?

Diese Idee eines internationalen Gerichtshofes findet sich bei Bentham. Seine Fragmente zur internationalen Politik und zur Sicherung eines beständigen Friedens sind in den Jahren 1784–1789 entstanden. Veröffentlicht wurden sie allerdings erst 1830, im zweiten Band der sogenannten Bowring-Edition.

Der Brentano-Schüler Oskar Kraus hat 1915 eine deutsche Übersetzung dieser Manuskripte veröffentlicht, mit einer Einleitung, welche Benthams Entwürfe mit Kant und Wilhelm Wundt vergleicht.

Bentham hat seinen Plan für einen universalen und ewigen Frieden zehn Jahre früher als Kant formuliert. In diesem Plan empfiehlt er sechs Maßnahmen:

(1) Die Errichtung eines „tribunal of peace" (*Essay* III, 545a)[3], eines „common court of judicature" (*Essay* IV, 552b), insbesondere für jene Fälle, in denen eine *bona fide* Divergenz von Meinungen bestehe. Darin kann man eine Vorwegnahme der Haager Konvention sehen, die ein schiedsrichterliches Tribunal ohne Zwangsgewalt geschaffen hat.

(2) Die Schaffung einer „European fraternity" von Staaten (*Essay* IV, 552b, 553a). Er ist der „Pionier der League of Nations". Bentham äußert sich nicht zur Frage der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft und bleibt in diesem Punkt weniger explizit als Kant.

(3) Wie Kant hält er ein verfassungsmäßiges Regelwerk für das geeignete Vehikel zur Erreichung eines Weltfriedens, und wie Kant hat Bentham u. a. die geheime Kabinettspolitik an den Pranger gestellt und strikte Öffentlichkeit aller den Krieg betreffenden Entscheidungen und Verträge als Antidoton gegen ehrgeizigen Bellizismus gefordert. Kant und Bentham haben die Abschaffung der Geheimdiplomatie angestrebt – ein Postulat, das sich in den Einleitungsworten zur Völkerbundsatzung und deren Artikel 18 findet.[4] Eine der wichtigsten Garantien gegen Kriegsgefahren ist die konsequente Öffentlichkeit bzw. demokratische Kontrolle der Politik. Obwohl man nicht ausschließen kann, dass ganze Völker in kurzfristigen Stimmungen für Kriege plädieren, werden Kriege im allgemeinen nur von Eliten geplant und aufrechterhalten, die

---

[3] Verweise auf die „Principles of International Law" stehen im Haupttext in runden Klammern und stammen aus *Jeremy Bentham*, The works of Jeremy Bentham, vol. II, zitiert als Essay I–IV, Seitenangaben mit a und b für die Spalten. Der Text ist wie folgt gegliedert: Essay I: Objects of International Law; Essay II: Of Subjects, or the Personal Extent of Dominion of the Laws; Essay III: Of War, considered of its Causes and Consequences; Essay IV: A Plan for a Universal and Perpetual Peace. Zu den philologischen Problemen und den Argumenten vgl. *Gunhild Hoogensen*, International Relations, Security and Jeremy Bentham, London/New York 2005. Eine ältere deutsche Ausgabe: *Jeremy Bentham*, Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden, Halle a. S. 1915, ist immer noch hilfreich. Die Einleitung von Oskar Kraus ist bemerkenswert. Auf den Seiten 40–45 wird etwa eine utilitaristische Deutung von Kants kategorischem Imperativ erörtert. Kraus bringt auch Benthams vernachlässigte Gerechtigkeitsauffassung präzis auf den Punkt: Aufgabe der Politiker ist es, eine gerechtere Distribution bei Wahrung der Rechtssicherheit (durch ein Minimum von Enttäuschung berechtigter Erwartungen bei Umverteilungen) durchzusetzen. Neben den Abrüstungsvorschlägen wird die Bedeutung der Errichtung eines europäischen internationalen Gerichtshofes hervorgehoben, der Weltöffentlichkeit, Pressefreiheit und gemeinsam zur Verfügung gestellte Friedenstruppen zu gewährleisten hat.

[4] Vgl. *Carl Schmitt*, Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung, Leipzig/Berlin 1930, 19 und Anm. 1. Dieser Artikel lässt sich allerdings durch geheime Verständigung („Ententen") umgehen, wie Schmitt scharfsinnig bemerkt. Dass Geheimhaltung nicht nur als Quelle von Übeln gilt, zeigt nicht nur der Wunsch nach Schutz der Privatsphäre, sondern auch die Strategie humanitärer Organisationen, die sich einer Geheimhaltungspflicht unterwerfen.

selber von den Kriegsfolgen nicht direkt betroffen sind und von der Bevölkerung nicht zur Verantwortung gezogen werden können. Politische und militärische Eliten sind es (damals wie heute), welche Kriege als Ehrensache betrachten und Erfolge im Krieg als Karriereerfolge feiern. Soldaten und vom Krieg betroffene Zivilisten dagegen werden rasch kriegsmüde. Ähnliche Überlegungen haben Kant zur Formulierung seines ersten Definitivartikels bewogen: „Die bürgerliche Verfassung in einem jedem Staate soll republikanisch sein."[5]

(4) Die geforderte Öffentlichkeit soll in allen Staaten durch Pressefreiheit geschützt werden. „Liberty of the press in each state, in such sort, that the fraternity of states might find no obstacle to its giving in every state […] to every paper whatever which it might think proper to sanction with its signature the most extensive and unlimited circulation." (*Essay* IV, 554b). Zu den wichtigsten flankierenden Maßnahmen gehören:

(5) eine weit reichende Abrüstung (*Essay* IV, 551a) und

(6) die Emanzipation der Kolonien. Mit diesen letzten beiden Punkten antizipiert Bentham eine Kritik reaktionärer Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts, welche Friedenssicherung durch Imperialismus, Hochrüstung und ein Gleichgewicht von Großmächten zu sichern versprechen.

Ähnlich wie Kant geht Bentham von einem universalistischen und unparteilichen Grundprinzip der Moral aus. Damit ist die Öffnung der Moral über nationale oder ethnische Borniertheit im Ansatz gewährleistet. Kant und Bentham schreiben Philosophie in weltbürgerlicher Absicht; der Primat der Ethik über das Recht (bei Kant) oder des Rechts, wie es sein sollte, über das Recht wie es ist (bei Bentham), setzt einen strikt unparteiischen Standpunkt der Gesetzgebung voraus. Bentham denkt und korrespondiert als „Gesetzgeber der Welt"[6]. Im Blick auf Recht unter Staaten kann Unparteilichkeit nur so viel bedeuten wie die Perspektive des Kosmopolitismus. Wie Kant plädiert Bentham nicht für eine Welt ohne Konflikte, sondern nur gegen die Verwechslung einer gesunden Vitalität mit dem ungesunden Streben nach Hegemonie.[7] Ein absoluter Pazifismus auf Kosten der Gerechtigkeit in der Staatengemeinschaft kommt nicht in Frage. In Fällen von *mala fides* schließt Bentham die Ausnahme einer moralischen Rechtfertigung eines Krieges nicht aus (*Essay* III, 545b).

Die Gemeinsamkeit von Bentham und Kant lässt sich in einer fundamentalen Frontstellung zusammenfassen, die bereits John Stuart Mill, Henry Sidgwick und im 20. Jahrhundert auch Richard Hare betonen: Sie alle verwerfen den mo-

---

5 *Immanuel Kant*, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden, Hamburg 1992, 59.

6 Vgl. *Philip Schofield*, Jeremy Bentham: Legislator of the World, in: *Gerald J. Postema* (Hg.), Bentham: Moral, Political and Legal Philosophy (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy) Dartmouth 2002, vol. II, 483–515; *Georg Kramer-McInnis*, Der „Gesetzgeber der Welt". Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Zürich/ St.Gallen/Baden-Baden 2008.

7 Vgl. *David Baumgardt*, Bentham and the Ethics of Today, New York 1966, 158–162.

ralischen Partikularismus oder gar einen lokalen Relativismus, wie er sich z.B. in einem emotional aufgeladenen Patriotismus manifestiert. Mill vertritt in seinem Buch *Über die repräsentative Demokratie* ein gemäßigtes Prinzip der Nationalität, verstanden als Solidaritätsprinzip innerhalb eines Staates.[8]

Der Impartialismus (d.h. die Annahme einer strikt unparteilichen Grundnorm) muss keineswegs im Sinne einer „Entfernung von Besonderheiten" verstanden werden. Unparteilichkeit ist nicht gleichbedeutend mit Distanz, Gefühlskälte oder abstrakter Kurzsichtigkeit. Sie enthält in ihrem Kern den Anspruch einer translokalen, transkulturellen und transnationalen Geltung moralischer Urteile. Trotz mancher Irrtümer, Fehleinschätzungen und heuchlerischer Missbräuche in Bezug auf „Fremdes" besteht nach der gemeinsamen Auffassung der beiden Aufklärer kein Anlass dazu, den Universalismus in der Ethik aufzugeben. Universalismus ist nicht mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit verbunden. Was als universale Norm gilt (Achtung vor dem Wohl, der Freiheit etc.) und wie universale Menschenrechte formuliert und angewendet werden, bleibt offen für eine kritische Überprüfung. So verstandene aufgeklärte Unparteilichkeit führt nicht notwendigerweise den Schatten der ethnischen und rassistischen Diskriminierung nach sich; diese Züge einer „Dialektik der Aufklärung" werden oft aus den Erfahrungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die Klassiker der Aufklärung zurückprojiziert. Bentham wird – in anachronistischer und polemischer Verzerrung – als Vorläufer des totalitären Überwachungsstaates missdeutet.[9]

3. Einige Vorzüge von Benthams Theorie

Benthams Utilitarismus hat gegenüber Kants Theorie einige Merkmale, die sich auf die Erörterung internationaler Beziehungen günstig auswirken:

(1) Die reine Folgenorientierung seines Ansatzes verhindert eine Tendenz zum moralischen Absolutismus, d.h. zur Deklaration von Regeln ohne Ausnahmen oder zumindest zur stark eingeschränkten Folgeorientierung, nach dem Muster „fiat iustitia, ruat caelum".[10] Dieser Absolutismus[11] spiegelt sich nicht

---

[8] Vgl. *John Stuart Mill*, On Representative Government, in: *Mill*, Collected Works, Vol. XIX, 2, Toronto 1977; *David Miller*, On Nationality, Oxford 1995.

[9] Angemessene Richtigstellungen finden sich in *Christian Welzbacher*, Der radikale Narr des Kapitals. Jeremy Bentham, das „Panoptikum" und die „Auto-Ikone", Berlin 2011.

[10] Kant gibt dieser Formel zwar eine originelle Wendung, wenn er schreibt: „Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zugrunde gehen.", *Kant*, Über den Gemeinspruch (Anm. 5), 94. Doch er verwendet auch sonst eine Rhetorik, die ein apriori-Sollen dekretiert, „die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen.", ebd.

[11] Der Ausdruck „moralischer Absolutismus" hat zumindest zwei Bedeutungen: 1. normativ-ethische These: Es gibt (gut begründbare) moralische Normen ohne Ausnahme; 2. metaethische These: Es gibt einzig wahre Antworten auf gewisse moralische Fragen. „Moral absolutism holds

nur in Kants berühmt-berüchtigter Ablehnung eines Rechts auf Lüge, sondern auch in seiner Theorie staatlichen Strafens. Diese strenge Version eines Retributivismus, die nicht nur besagt, Strafe dürfe nur bei Rechtsverletzung erfolgen (eine schwache Version der Vergeltung im Sinne von „nulla poena sine lege", der auch Bentham zustimmt), sondern „Strafe muss sein" – „what ever the consequences".[12] Diese Straftheorie legt den Gedanken nahe, auch Kriege mit der Vergeltung von vergangenem Unrecht zu legitimieren. Obwohl Kant diese Schlussfolgerung ausdrücklich zurückweist und Strafkriege ablehnt, bleibt die Ausweitung eines starken Retributivismus auf Kriege im Rahmen einer Kantischen Ethik gleichwohl eine Versuchung. Solche Strafkriege könnten von einem Völkerbund geführt werden.

Kant schreibt, „dass doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralischen gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt"[13]. Weiter heißt es, dass „zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg (*bellum punitivum*) denken lässt."[14] Kant liefert zwei Argumente für diese Auffassung:

1) Staaten verhalten sich zueinander wie Souveräne, nicht wie Obrigkeit und Untertanen. Die unterdrückte und angreifbare Prämisse dieses Arguments lautet: (Legitime) Strafe kann nur innerstaatliche Strafe sein. Kant macht sich hier einer *petitio principii* schuldig, denn die offene Frage lautet ja gerade, ob es neben dem Standardbeispiel innerstaatlichen Strafens nicht auch so etwas wie zwischenstaatliche Sanktionen geben darf oder soll. Es ist unzweckmäßig diese Frage durch eine Definitionssperre zu eliminieren, nach welcher ‚Strafe'

---

that there is a single true morality". *Gilbert Harman* in: *G.Harman / Judith Jarvis Thomson*, Moral Relativism and Moral Objectivity, Cambridge, MA/Oxford, 1995, 5. Man beachte, dass der metaethische Absolutismus nicht notwendig zum normative-ethischen Absolutismus führt (partielle Neutralität der Metaethik!), während der normativ-ethische Absolutismus einen metaethischen Absolutismus im Sinne von Harman vorauszusetzen scheint. Doch dieser Schein trügt: Ein metaethischer Relativist könnte von Normen ohne Ausnahme sprechen, die aus bestimmten Verhandlungen folgen und relativ zu einem bestimmten moralischen Koordinationssystem gelten. Diese wären *ex hypothesi* gut begründbar, aber nicht extern, sondern nur innerhalb des gewählten Moralsystems. Absolute Normen wurden u. a. von Thomisten und Kantianern vertreten. Kantianer distanzieren sich gelegentlich von einem metaethischen Realismus und bekennen sich wie Rawls zu einer Verfahrens-Ethik.

[12] So lautet der Titel eines Aufsatzes von *Jonathan Bennett*, Whatever the Consequences, in: Analysis 26 (1965/66) 82–102, reprinted in *Joram Graf Haber* (Hg.), Absolutism & Its Consequentialist Critics, Lanham, MD 1994, 175–195. Bennett unterscheidet besonders klar zwischen echten deontologischen Regeln ohne Ausnahmen (die nicht rational begründbar sind) und konsequentialistisch begründeten Praxisnormen, von denen behauptet wird, es sei alles in allem besser, sie zu akzeptieren, als ob sie keine Ausnahmen zuließen. Die Beiträge in diesem Sammelband von Anscombe, Nagel, Hare und Brandt dokumentieren die Bedeutung der Debatte zur Annahme absoluter moralischer Regeln und ihrer Begründung für den Kontext der Beurteilung von Kriegszielen und Mitteln der Kriegsführung.

[13] *Kant*, Über den Gemeinspruch (Anm. 5), 66.

[14] Ebd., 56.

nur ‚staatliche Strafe von Untertanen' ist. Eine solche Definitionssperre würde es auch verbieten, von pädagogischen oder kirchlichen Strafen zu sprechen.

2) Kant meint, ein faktischer Sieg könne nicht über Recht und Unrecht bestimmen. Damit trifft Kant zwar ein Element der Doktrin vom gerechten Krieg, die sich bis in gewisse Auffassungen des Duells erhalten hat, dass nämlich ein Krieg Surrogat eines Gottesgerichtes sei. Diese Auffassung ist unplausibel; sie sollte nicht Bestandteil einer Begründung von Sanktionen der Staatengemeinschaft gegen einzelne Staaten sein.

Dass Kant seine Vergeltungstheorie der Strafe nicht auf Kriege unter Staaten überträgt, ist nicht selbstverständlich. Man kann sich fragen, ob Kant in diesem Punkt kohärent ist. Ist Vergeltung durch Strafe eine Frage der Priorität der Gerechtigkeit über Nutzen- und Folgenerwägungen – warum gilt das nicht für den Kontext von Kriegen? Warum hat die Idee der Strafe als Vergeltung im Staat eine absolute Priorität, während sie im Verhältnis der Staaten untereinander scheinbar völlig nebensächlich ist?

Kants Versuch, die klassische Fragestellung des gerechten Krieges durch Statuierung einer absoluten Friedenspflicht zu verdrängen, beruht auf schwachen Füßen. Wenn es Pflicht des Staates ist, dem Rechtsbrecher in seinem Territorium entgegenzutreten und ihn für begangenes Unrecht zu bestrafen, ist es dann nicht auch Pflicht eines Weltbundes von Staaten, jenen Staaten, die *mala fide* andere mit Krieg überziehen, eine gerechte Vergeltung widerfahren zu lassen? Könnte man nicht dieselben Gründen der Fairness[15], die besagen, dass kein Übeltäter von seinen Normverletzungen profitieren sollte, auf das Verhältnis von Nationen übertragen? Dies sind unausweichliche Fragen für eine Straftheorie im Geiste Kants. Die von Kant explizit angeführten (pragmatischen) Argumente reichen nicht aus, um Kants Behauptung zu stützen, Kriege könnten kein Rechtsmittel zwischen Staaten sein.

Man kann Kant auch „nach der anderen Seite verbessern": Wenn es ernsthafte Gründe gegen Vergeltungskriege gibt, gibt es dann nicht auch ernsthafte Gründe gegen den starken Retributivismus („Strafe muss sein, was auch immer die Konsequenzen sind") im Staat? Müsste Kant nicht aus Gründen der Kohärenz die Vergeltungstheorie abschwächen oder gar durch eine Theorie der Prävention oder der sichernden Maßnahmen ersetzen? Müsste Kant nicht zum „kantischen Konsequentialismus" mutieren?[16]

Wie man diese Probleme bei Kant auch einschätzen mag: Bei Bentham können sie gar nicht erst auftauchen. Er verwirft nämlich die Ideen der notwendigen Vergeltung oder der verdienten Strafen bereits im innerstaatlichen Straf-

---

[15] Ich habe verschiedene Versionen des Retributivismus erörtert in *Jean-Claude Wolf*, Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien, Freiburg i. Ue./München 1992, Kap. 4–7; *J.-C. Wolf*, Strafe als Wiederherstellung eines Gleichgewichts, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, hg. von *B. Sharon Byrd / Joachim Hruschk / Jan C. Joerden*, Bd. 11 (2003) 199–216.

[16] Zur Auslotung der Fragen von Deontologie und Teleologie bei Kant vgl. *Christoph Bambauer*, Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik, München/Freiburg i. Br. 2011.

recht. Daraus ergibt sich ohne Umschweife die moralische Desavouierung von Vergeltungskriegen. Für Bentham besteht nicht einmal die Versuchung, Kriege unter dem Aspekt der verdienten Vergeltung zu beurteilen. Dagegen bleibt es für ihn als Vertreter einer Abschreckungstheorie der Strafe eine offene Option, dass Kriege als *ultima ratio* für die Verhütung schlimmerer Übel in Betracht gezogen werden – eine Auffassung, die auch Kant – entgegen seiner deontologischen Orientierung – teilt.[17] Für Bentham und für Kant kommt z.B. ein Krieg als humanitäre Intervention gegen die Verlängerung massiver Menschenrechtsverletzungen in Frage. Doch nur Bentham ist in dieser Frage über den Zweifel der Inkohärenz erhaben.

Primärer Gesichtspunkt einer internationalen Ethik ist die Sicherheit der Nationen vor anderen Nationen; sekundäres Ziel ist die Annäherung an eine globale distributive Gerechtigkeit. Diese zweistufige Theorie der Gerechtigkeit bei Bentham, welche Umverteilungen nur im Rahmen einer Garantie von Sicherheiten vorsieht, spricht auch eine deutliche Sprache gegen Kriege im Namen einer Umverteilung ohne minimale Garantien des Schutzes von Leib und Leben bzw. ohne Garantien der Verhütung der Verbreitung von Not, Angst und Schrecken im großen Ausmaß.

Benthams Moraltheorie ist geradlinig: Was in internationalen Verhandlungen und Verträgen zählt, sind die guten Folgen für alle empfindungsfähigen Wesen. Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet ist Krieg „murder on the largest scale“[18] oder „mischief upon the largest scale“ (*Essay* III, 544a). Krieg ist untrennbar verbunden mit Tod, Verstümmelung und Vergewaltigung. Tötung ist eine der gravierendsten Verletzungen berechtigter Erwartungen. Wichtig ist, das Bentham das Tötungsverbot unter dem Aspekt der Sicherheit moralisch legitimiert, während Kant seltsamerweise in seiner *Metaphysik der Sitten* das Tötungsverbot nicht thematisiert, sieht man einmal ab von seiner bizarren Begründung des Suizidverbots und seinem blutrünstigen Argument für die Todesstrafe.

In seiner Individualethik unter dem Titel *Deontology* hat Bentham das Prinzip der Konvergenz zwischen Eigeninteresse bzw. Sorge für das eigene Wohl und Rücksichtnahme auf das Wohl anderer zum Angelpunkt einer moralischen Gesetzgebung erhoben.[19] Wie Kant bedient sich Bentham der Metapher einer moralischen Gesetzgebung. Im Gegensatz zu Kant anerkennt Bentham eine Pflicht in Bezug auf das eigene Glück. Die Rehabilitierung eines maßvollen und weitsichtigen ‚Egoismus‘ hat zwei Gründe: Sie soll anerzogenen, insbesondere religiös motivierten Neigungen zur Selbstbenachteiligung und Selbst-

[17] Vgl. *Oliver Hidalgo*, Kants Friedensschrift und der Theorienstreit in den Internationalen Beziehungen, Wiesbaden 2012; *Georg Geismann*, Kant und kein Ende, Bd. 3, Würzburg 2012.

[18] Zitiert nach *Stephen Conway*, Bentham on Peace and War, in: Utilitas vol. 1 (1989), Issue 1, 82–101 Anm. 41.

[19] Vgl. *J. Bentham*, Deontology, Oxford 1983.

zerstörung entgegenwirken. Im Anschluss an Hume[20] geißelt Bentham die mönchischen Tugenden, das Prinzip des Asketismus als eine Form der Unvernunft, welche der Wertsummierung abträglich ist.[21] Asketismus und eine den Untertanen verordnete „Diät" bilden auch den praktischen Vordergrund überspannter Ideale von nationaler und militärischer Ehre.

Der andere Grund für eine Integration egoistischer Motive in die Moral besteht darin, dass wir gewöhnlich Mittel und Wege zum eigenen Glück besser kennen und kontrollieren, während der Übereifer für das Glück anderer leicht auf paternalistische Abwege führt. Eine gewisse Selbstbevorzugung ist durchaus mit dem Prinzip der unparteiischen Interessenabwägung vereinbar. Der gemäßigte Impartialismus beachtet die Unparteilichkeit als ultimativen direkten moralischen Grund, während Rücksichten auf persönliche Vorteile, Beziehungen und Bindungen zumindest als indirekte Gründe zugelassen werden. Ich habe dies das Prinzip des gemäßigten Impartialismus genannt.[22]

Auch Politik soll nicht erhabenen Idealen dienen, die von Eigeninteresse völlig losgelöst sind. Bentham macht zwar eine Unterscheidung, aber keine schroffe Trennung zwischen ökonomischer und sittlicher Rationalität. Ökonomische Erwägungen gegen Imperialismus und Benachteiligung bzw. Vernachlässigung fremder Nationen spielen für die moralische Entscheidung eine große Rolle. In diesem Punkt geht Bentham viel weiter als Kant. Er schreibt: „Those who do not love taxes should not love war".[23] Bentham rechnet nach, dass der informierte Steuerzahler weder an Kolonien (oder allgemein gesprochen: an wirtschaftlicher Hegemonie in entfernten Ländern) noch an Aufrüstung interessiert sein kann und dass es im Interesse der Mehrheit an Sicherheit liegt, sozial und ökonomisch bedingte Kriegsrisiken zu vermeiden. Der Vorteil der wenigen Profiteure von Kriegen (und Wettrüstung) wird aufgewogen von Unsicherheiten und Leiden der Mehrheit. Der Militarismus gehört zu jenen Medikamenten, die potentiell schlimmer sind als die zu bekämpfende Krankheit, nämlich das viel beschworene Gefühl der Unsicherheit der Bürger angesichts anderer Staaten. Wie in der Straftheorie geht es auch in der Landesverteidigung und internationalen Politik darum, möglichst sparsame Mittel mit einer optimal leidensverhütenden Wirkung zu erzielen. Optimal sollte dabei nicht nur die Intensität und Zahl der zu verhütenden Leiden, sondern auch die Begrenzung der Risiken sein.

---

20 *David Hume*, Inquiries, Westport / Connecticut 1980, 270.

21 *Bentham*, An Introduction (Anm. 2), 17–21.

22 Vgl. *Jean-Claude Wolf*, Die liberale Paternalismuskritik von John Stuart Mill, in: *Michael Anderheiden / Peter Bürkli / Hans Michael Heinig / Stephan Kirste / Kurt Seelmann* (Hg.), Paternalismus und Recht, Tübingen 2006, 55–68; *J.-C. Wolf*, Antipaternalismus und Herrschaftskritik: Mill, La Boëtie, Landauer und Stirner, in: *Bijan Ateh-Moghadam / Stephan Sellmaier / Wilhelm Vossenkuhl*, Grenzen des Paternalismus (Ethik im Diskurs Bd. 3) Stuttgart 2010, 220–242..

23 *Bentham*, The Works (Anm. 2), vol. III, 100.

Bentham macht wiederholt deutlich, dass er nicht für eine einseitige Beschränkung auf Klugheitserwägung plädiert, sondern dass er zusätzlich Gerechtigkeit fordert. Ungerecht wäre es aber, das Glück einiger Individuen zu ignorieren, um das Glück der übrigen zu maximieren. Das heißt nicht, dass gar keine Opfer gefordert werden. Staaten haben – im Blick auf das das Wohl der Mitglieder anderer Staaten – sogar die Pflicht, ihren Bürgern gewisse Opfer zuzumuten. „But ought the sovereign of a state to sacrifice the interests of his subjects for the advantages of foreigners? Why not? – provided it be in a case, if there be such a one, in which it would have been praiseworthy in his subjects to make the sacrifice themselves" (*Essay* I, 537b.). Benthams Hoffnung bestand darin, dass Nationen im Konfliktfall nationale Eigeninteressen opfern würden, sofern es für die Etablierung des Weltfriedens dienlich ist.[24] Ohne Respekt vor den Interessen und dem Wohl der Mitglieder anderer Staaten lässt sich keine gegenseitige Wertschätzung erzeugen. Ohne Verbesserung der Umstände zur Befriedigung eines maßvollen ‚Egoismus' lässt sich keine Moral durchsetzen. Kants Forderung der Unterordnung der Politik unter die Moral ist so gesehen zu simpel. Sie trifft lediglich auf die Beurteilung von Zuständen zu, aber nicht auf die Ebene der Realisierung von Moral in einem politischen und ökonomischen Kontext. Auf diese Ebene trifft eher das Bild einer gegenseitigen Annäherung von Ethik und Politik zu.

Ökonomische und gesetzgeberische Reformen bilden wichtige Eckpfeiler auf dem Weg zur Verbesserung zwischenstaatlicher Beziehungen. Darüber hinaus bleibt jedoch der Gesichtspunkt einer unparteiischen Interessenabwägung – also der moralische Standpunkt – ausschlaggebend. Die Moral wird von Bentham nicht etwa durch Ökonomie und Jurisprudenz verdrängt. Vielmehr versucht er zu zeigen, bis zu welchem Punkte man die Wirkung ökonomischer, rechtlicher und sittlicher Zielsetzungen zur Konvergenz bringen kann.

(2) Im Unterschied zu Kant sind reine Motive für die utilitaristische Beurteilung nicht ausschlaggebend. Was zählt, sind die tatsächlichen Folgen, insbesondere die kriegsverhütenden Folgen vertrauensbildender Maßnahmen.

Die uneingeschränkte Folgenorientierung verhindert eine Überschätzung von reinen Absichten oder Motiven in der Politik.[25] Bentham behauptet nicht, dass Motive überhaupt nicht zählen; sowohl im Alltag, in Erziehung und Strafrecht ist Bezugnahme auf Motive zuweilen sehr wirksam, um die übergeordneten Ziele der Prävention von Übeln zu verfolgen. Doch diese Bezugnahme auf Motive ist immer eingebettet in die Beobachtung eines entsprechenden Verhal-

---

[24] Vgl. *Mark Weston Janis* / *Pamela L. Meredith*, Jeremy Bentham and the Fashoning of ‚International Law', in: American Journal of International Law vol. 78 (1984), Issue 2, 405–418, reprinted in: *Bhikhu Parekh* (Hg.), Jeremy Bentham. Critical Assessments, London/New York 1993, vol. III, 404–420, insbesondere 413.

[25] Vgl. *Robert E. Goodin*, Utilitarianism as a Public Philosophy, Cambridge 1995.

tens. Was für menschliches Glück zählt, ist der Friede mit allen seinen physischen und psychischen Folgen, nicht der gute Wille zum Frieden.

Benthams Theorie der Motive geht von der generellen These aus, dass es keinen notwendigen Zusammenhang zwischen dem Wert von Motiven und dem Wert von Handlungsfolgen gibt. Kein Motiv ist unter allen Umständen gut oder schlecht wie z. B. der gute Wille, der zwar auch bei Bentham sehr hoch rangiert[26], aber eben nicht als „unbedingtes Gut". Motive und Dispositionen (Tugenden) haben einen instrumentalen Wert – sie sind gut, sofern sie Mittel zum Guten sind.[27] Allerdings gibt es gewisse kontingente Zusammenhänge, die uns aufgrund empirischer und fehlbarer Verallgemeinerungen bekannt sind. So gibt es Vorzüge und Schwächen 1. des guten Willens, 2. des Wunsches nach Ehre und Ansehen, 3. des Wunsches nach Freundschaft und Beliebtheit und 4. religiöser Motive, die nach Bentham am schwersten einzuordnen sind, weil sie moralisch gesehen schillernd sind. Anders als Kant verleiht Bentham sogar den selbstbezüglichen (*self-regarding*) Motiven eine gewisse moralische Bedeutung, und er rehabilitiert ausdrücklich ein moralisch neutrales Vokabular für sexuelle und wirtschaftliche Wünsche.[28] Autoren wie Eduard von Hartmann, welche egoistische Motive und Gründe als „pseudomoralisch" oder gar als Quelle alles Bösen betrachten, haben in dieser Integration egoistischer Rücksichten in die Ethik einen grundsätzlichen Makel des Utilitarismus gesehen.[29]

Diese Vorurteilslosigkeit oder Neutralität in Bezug auf Präferenzen (die sich bei Bentham sogar auf die Homosexualität erstreckt[30]) und die feine Abstufung von Vorteilen und Nachteilen verschiedener Typen von Motiven finden wir bei Kant nicht vor. Stattdessen lässt sich Kant zu einer Apotheose des guten Willens hinreißen, so als wäre guter Wille in Verbindung mit geistiger Beschränktheit immer noch wertvoller als z. B. Liebe zum guten Ruf in Verbindung mit maßvoller Klugheit, ja als sei der gute Wille der einzige Parameter

---

[26] Vgl. *Bentham*, An Introduction (Anm. 2), 109f.

[27] Diese instrumentale Auffassung zeichnet sich auch bei *G.E. Moore*, Principia Ethica, Cambridge 1903, revised ed. 1993, §§ 104–109 ab, obwohl Moore einige Tugenden wie Mut und Mitleid auch für in sich wertvoll hält. Vgl. die gegensätzlichen Deutungen von *Robert Peter Sylvester*, The Moral Philosophy of G.E. Moore, hg. von *Ray Perkins, Jr. / R.W. Sleeper*, Philadelphia 1990, 79; *William H. Shaw*, Moore on Right and Wrong. The Normative Ethics of G.E. Moore, Dordrecht/Boston/London 1995, 35. Mill und Moore suchen nach Alternativen zur Terminologie von Zweck und Mitteln: Nach Mill ist z.B. Tugend nicht ein Mittel zum Glück, sondern ein Teil des Glücks; Moore verteidigt eine Theorie organischer Einheiten: So kann ein Ganzes mehr (oder weniger) Wert haben als die Summe seiner Teile: Mut kann den Wert der Handlung eines mitleidigen Menschen vergrößern, während Mut den Wert der Handlung eines Diebes verringern kann. Ähnlich differenziert kann das Verhältnis von moralischen Regeln und übergeordneten Zielen betrachtet werden.

[28] Vgl. *Bentham*, An Introduction (Anm. 2), 101ff., 114, 130.

[29] Vgl. *Eduard von Hartmann*, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, hg. von *Jean-Claude Wolf*, Göttingen [4]2009 (Erstausgabe 1879), 25–76, 522–573. Zur Kritik vgl. *Jean-Claude Wolf*, Egoismus und Moral, Freiburg i. Ue. 2007.

[30] Vgl. *Lea Campos Boralevi*, Bentham and the Oppressed, Berlin/New York 1984.

sittlichen Wertes. Diese Kantische Irrlehre, die in der Wirkungsgeschichte zur Engführung der Ethik auf Gesinnungsethik[31] geführt hat, wird bis heute nachgeplappert oder beschönigt, obwohl sie gerade in Anwendung auf Politik und internationale Beziehungen unbrauchbar ist. Der Utilitarismus mit seiner nüchternen und nuancierten Einschätzung verschiedener Typen von Motiven wirkt einer Tendenz zum Schwärmen für hohe und möglichst reine Ideale entgegen.

(3) Im Gegensatz zu Kant stützt sich Bentham nicht auf fragwürdige Annahmen über Ziele und Zwecke der Menschheitsgeschichte („Geschichtsteleologie"). Zwar könnte man eine ähnlich zeitbedingte Form des Aufklärungsoptimismus in seiner Annahme einer Konvergenz von Eigeninteresse und Allgemeinwohl sehen. Vermutlich haben Bentham und Kant die Schwierigkeiten der Überwindung kollektiver Konflikte unterschätzt.[32] Auch die Annahme einer *invisible hand* hat Züge einer verkappten Natur- bzw. Geschichtsteleologie. Doch auch hier ist zu sagen, dass Bentham kein Anhänger einer radikalen Laisser-faire-Ökonomie ist, sondern mehr noch als Adam Smith die regulierende und flankierende Funktion des Staates unterstreicht.[33]

Was den Status des internationalen Rechts betrifft, so sieht Bentham zwar das Problem des Fehlens staatlicher Sanktionen, doch lässt er sich nicht wie sein Nachfolger John Austin dazu hinreißen, dem internationalen Recht deswegen den Rechtsstatus völlig abzuerkennen. Einerseits glaubt Bentham, dass Recht nicht nur auf politische, sondern auch auf religiöse und moralische Sanktionen gestützt werden kann. Andererseits sieht er für die Durchsetzung internationalen Rechts eine Eskalationsstufe von Sanktionen vor, die von der öffentlichen Kritik von Feindseligkeiten durch die Völkergemeinschaft, Stellungnahmen des internationalen Tribunals bis zur *ultima ratio* eines militärischen Eingriffs von Föderationstruppen vorsieht[34] An keiner Stelle beruft sich Bentham auf metaphysische oder geschichtsphilosophische Garantien. Ähnlich wie später Auguste Comte stützt sich Bentham auf einen Kult der moralischen Vor-

---

[31] Vgl. *Lothar Waas*, Max Weber und die Folgen. Die Krise der Moderne und der moderne moralisch-politische Dualismus im 20. Jahrhundert, Frankfurt/New York 1995.

[32] Vgl. *Russel Hardin*, One For All: The Logic of Group Conflict, Princeton/New Jersey 1995, Kap. 6.

[33] Zwar sahen die frühen „Philosophical Radicals", zu denen neben Bentham, Richard Cobden, James Mill und William Ewan Gladstone gehörten, im Handel ein machtvolles Instrument zur Förderung des Weltfriedens, aber nur in Verbindung mit einem Verzicht auf krassen nationalen Egoismus. John Stuart Mill konnte als Angehöriger der zweiten Generation der „Philosophical Radicals" die Gefahren eines unbeschränkten Handelns noch besser einschätzen. Vgl. *K.E. Miller*, John Stuart Mill's Theory of International Relations, in: Journal of the History of Ideas 22 (1961), 493–514.

[34] „To enforce its holdings [sc. of the international tribunal], Bentham saw a system of graduated responses: first, mere reporting of its opinion; second, circulating the opinion ´in the dominion of each state´ so as to excite public opinion; third, ´putting the refractory state under the ban of Europe´; and fourth ´as a last resource´, sending armed contingent furnished by the participating states ´for enforcing the decrees of the court´.", *Janis / Meredeth*, Jeremy Bentham (Anm. 24) 414.

bilder der Vergangenheit für die Gegenwart, und nicht auf ein religiös verbrämtes Ideal eines guten Endes der Geschichte.

Zusammenfassung: Jeremy Benthams Projekt für internationalen Frieden ist ein gutes Beispiel für den Versuch, die Berücksichtigung individueller und nationaler Sonderinteressen in den Rahmen einer utilitaristischen Unparteilichkeit zu integrieren. Bezeichnenderweise ist Benthams Utilitarismus frei von rassischer oder ethnischer Diskriminierung; er ist ein Utilitarismus vor dem Sozialdarwinismus. Ein Hauptargument gegen Krieg und Kolonien besteht darin, dass sie im ökonomischen wie moralischen Sinne des Wortes zu teuer sind. Bentham und Kant sind beide von der Maxime geleitet: *Si vis pacem, para pacem*. Diese Maxime unterstreicht eine präventive Intention: Bentham sucht ein Gleichgewicht zwischen egoistischen und universalen Zielen; er meidet teleologische Spekulationen über die Geschichte. Er erhält eine präventive Theorie der Bestrafung aufrecht, während Kant in seiner Theorie der Bestrafung ein extremer Retributivist ist, obwohl er es ganz und gar ablehnt, in seinem Denken über den Krieg als *ultimo ratio* ein Retributivist zu sein. Wenn Kant in die Kasuistik eintritt und versucht, seine höchst abstrakten moralischen Prinzipien anzuwenden, muss er pragmatische und konsequentialistische Argumente hinzufügen und damit das deontologische Profil seiner ethischen Theorie abschwächen. Bentham scheint folgerichtiger zu sein!

Abstract: Jeremy Bentham‘s project for international peace is a good example of the attempt to integrate the consideration of individual and national particular interests into the framework of utilitarian impartiality. Bentham‘s utilitarianism is characteristically free of racial or ethnic discrimination – it is utilitarianism before social Darwinism. One of the main arguments against war and against colonies is that they are too expensive in the economic and moral sense of the word. Both, Bentham and Kant are guided by the maxim: *Si vis pacem, para pacem*. This maxim emphasises a preventive intention: Bentham looks for a balance between egoistical and universal ends; he avoids teleological speculations about history. He sustains a preventive theory of punishment, whereas Kant is an extreme retributivist in the theory of punishment, but refuses completely to be retributivist in his reasoning about war as *ultima ratio*. When Kant enters in casuistry and tries to apply his highly abstract moral principles, he has to add pragmatic and consequentialist arguments, and so he has to dilute the deontological profile of his ethical theory. Bentham seems to be more consistent!

Sind Gesellschaften friedensfähig?

Stichproben aus der politischen Ideengeschichte

von Otto Kallscheuer

1. Sind Primaten gesellschaftsfähig?

Wie immer wir *den* Menschen bestimmen wollen, oder besser: *die* Menschen?[1] – sei es als kooperativ oder *gut* im „natürlichen" Zustand (i.S. Jean-Jacques Rousseaus); sei es als *böse*, des Mordens fähig, in seinem „gefallenen" Zustand (i.S. des Heiligen Augustinus) – jedenfalls erscheint er von vorneherein als soziales, als Gruppenwesen. Das gilt natürlich für die Bibel, wo der Schöpfer weiß (oder festlegt), es sei nicht gut, dass Adam allein sei.[2] Aber es scheint auch für die neuere Anthropologie zu gelten.

So sind es etwa für Michael Tomasello (und seine Forschergruppe zur evolutionären Anthropologie[3]) gerade die Fähigkeiten zur *shared intentionality*, welche sich „ursprünglich im Kontext von gemeinschaftlichen Tätigkeiten entwickelten"[4] und bereits menschliche Kleinkinder von anderen höheren Primaten unterscheiden. Mit ‚geteilter Intentionalität'[5] bezeichnen diese Forscher je-

---

1 *Hannah Arendt* notiert im ersten Kapitel ihres philosophischen Hauptwerks Vita activa oder Vom tätigen Leben (München 1967, Taschenbuch 1981, 15), dass „in einer der Versionen der [biblischen] Schöpfungsgeschichte Gott nicht *den* Menschen erschuf, sondern die Menschen: ‚und schuf *sie* einen Mann und ein Weib'. Dieser im Plural erschaffene Mensch unterscheidet sich prinzipiell von jenem Adam, den Gott ‚aus einem Erdenkloss' machte, um ihm dann nachträglich ein Weib zuzugesellen".

2 Für politische Theorien entscheidend sei – so *Hannah Arendt*, Vita Activa (Anm. 1), 318 –, auf welche der beiden Schöpfungsgeschichten des Buches Genesis sie sich berufen: kommt die „Pluralität" zum Wesen des Menschen gewissermaßen erst nachträglich hinzu, oder konstituiert sie von vorneherein sein Menschsein. Menschliche „Pluralität" als konstitutiver Horizont menschlicher Existenz – im Gegensatz zum metaphysisch „Einen", zum zunächst in sich differenzlosen Wesen der (griechischen) Philosophie und Religion, bildet auch ein Schlüssel(stich)wort von Hannah Arendts philosophischem Denklabor, ihrer Thesen- und Themensammlung im Denktagebuch, hg. von *Ursula Ludz* und *Ingeborg Nordmann*, München 2002. Siehe dort etwa 190 und 295, und dazu die schönen philologischen Beobachtungen von *Barbara Hahn*, Hannah Arendt – Leidenschaften, Menschen, Bücher, Berlin 2005, 21–26.

3 *Michael Tomasello*, Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. 2009; *ders*., Warum wir kooperieren, Berlin 2010.

4 *Tomasello*, Ursprünge (Anm. 3), 347.

5 Im Sinne von *John Searle*, Die Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Berlin 2011, hier Kapitel 2. Nach Searle gehören zwar Formen kollektiven *Verhaltens* zur biologischen Konstitution der meisten Tiere: etwa, wenn Hyänen im Rudel einen

ne psychologische Infrastruktur rekursiven Erkennens geistiger Zustände bei der wechselseitigen Beobachtung zwischen Akteuren, die erst einen ‚Wir'-Modus von Wahrnehmen und Handeln möglich macht.

Einerseits bildet für Tomasello nun diese rekursive Anerkennung zwischen Individuen, also das Erfassen der intentionalen Einstellungen anderer Mitakteure, die psychische Voraussetzung dafür, dass bereits Kleinkinder (oder möglicherweise bestimmte Schimpansen) in der Lage sind, auch *altruistische* Hilfeleistungen zu vollbringen wie z.B. die Weitergabe von Informationen: etwa auch dann andere Mitspieler darauf hinzuweisen, wo die Banane liegt, wenn ich sie selber gar nicht erreichen oder konsumieren könnte. Geteilte Intentionalität bildet gewissermaßen das Spezifikum für Menschlichkeit.[6]

Dabei ist es natürlich es in der Forschung noch offen (und im Einzelnen sehr umstritten[7]):

(1) *Wo* im Einzelnen die (oder: welche?) Demarkationslinien zwischen der Psychostruktur menschlicher Kleinkinder und derjenigen nichthumaner Primaten zu ziehen sind;

(2) *Wie*, in welchem Verhältnis zueinander, die soziale *Kooperation* und der damit u.U. einhergehende Überlebensvorteil bestimmter Gruppen, geteilte Intentionalitäten (also ‚*Wir*'-Muster) und die *Sprach*entstehung und -entwicklung bei der „Menschwerdung des Affen" (Friedrich Engels) zusammengespielt haben;

(3) Und: Welche Rolle dabei die biologischen und die sozialen Seiten von *Emotionalität* spiel(t)en. Sei es die Empathie[8], seien es die ja auch in der biblischen Geschichte prominenten Schuld- und Schamgefühle[9] beim Beginn der sozialen Existenz der ersten Menschen, nach ihrer ersten Sünde. (Tomasello spricht hier geradezu von einer *Koevolution* von menschlicher Biologie und Kultur.)[10]

Andererseits liegt nun genau in dieser kognitiven Fähigkeit bzw. psychischen Disposition zur rekursiven Beobachtung der anderen Handelnden, Mit-

---

vereinzelten Löwen jagen (46f) – erst durch bewusst geteilte oder „Wir-Intentionen" (35f) hingegen wird kooperatives Verhalten und seine Steuerung in *Institutionen* möglich. Im Gegensatz zu tierischen Kollektiven bilden also menschliche Gesellschaften „institutionelle Tatsachen" aus (und werden durch diese konstituiert), die nur auf der Grundlage regelgestützter und handlungsleitender „kollektiver Intentionalitäten" möglich sind.

6 Nach *Tomasello* (Warum wir kooperieren [Anm. 3], 44) können wir bereits bei Kleinkindern jene Gestalt sozialer Rationalität beobachten, die darin besteht, andere „wie sich selbst" zu betrachten – eine Einstellung, die für den Philosophen Thomas Nagel eine Bedingung der Möglichkeit des Altruismus darstellt; vgl. *Thomas Nagel*, Die Möglichkeit des Altruismus, Bodenheim 1998.

7 Im Verhältnis zu anderen Forscherteams, etwa der Gruppe um Frans de Waal.

8 Vgl. dazu *Frans de Waal*, Das Prinzip Empathie, München 2011.

9 Gen 3,7: Adam und Eva erkannten nach der ersten Sünde, dass sie nackt waren; Gen 4,5 u. 4,14: Kain senkt seinen Blick vor dem Mord an Bruder Abel; und er muss sich danach vor dem Angesicht des HERRn verbergen.

10 *Tomasello*, Warum wir kooperieren (Anm.3), 45.

glieder oder Mitspieler (auf deren intentionale Einstellung hin) überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit für Institutionen und kollektiven Identitäten überhaupt.[11] Also Formen (oder Handlungsmuster) der Zugehörigkeit, in denen sich die Individuen *als* sie selbst und *zugleich* als Mitglied einer weiteren Gemeinschaft (oder eines noch übergeordneten Gemeinwesens) identifizieren oder ‚wieder'-erkennen können. Dies gilt ganz unabhängig davon, wie immer dieses ‚Wir' *entstanden* sein oder begründet *verstanden* werden mag.

Und *drittens* ist aber just in dieser selben kooperativen rekursiven Kommunikation von vorneherein auch die Möglichkeit von Dissens angelegt. Kein zwischenmenschliches bewusstes ‚Wir', keine ‚geteilte Intentionalität' besteht automatisch – ohne jedes kommunikative Risiko. Jedes ‚Wir' kann schließlich scheitern: Entweder erkennt sich der Andere in der (beim Mitspieler beobachteten oder ihm vom Mitspieler unterstellten) potentiell geteilten Intention *nicht* wieder; oder er erkennt sich als Konkurrenten oder *Rivalen* wieder. Dann wäre es gerade die geteilte, reziproke Intentionalität, welche die Gewalt hervorbringt.

Letztere Deutung vertritt jene Theorie ‚mimetischer Rivalität', mit welcher der Literaturwissenschaftler und Anthropologe René Girard eine Art Reformulierung des christlichen Dogmas der Erbsünde versucht.[12] Schließlich zerstört die mimetische Rivalität „die Reziprozität menschlicher Beziehungen keineswegs, sondern macht sie vollkommener denn je – im Sinne der Vergeltung selbstverständlich und nicht des friedfertigen Austauschs"[13]. Für René Girard wurzelt vielmehr die tödliche Rivalität zwischen Menschen gerade in ihren geteilten Intentionalitäten – im reziprok (an)erkannten Begehren, das auf das Objekt des Begehrens des Anderen bezogen ist. So wollen beide Brüder Kain und Abel schließlich mit ihrem Opfer vom Gott JAHWE *dieselbe* Beachtung erlangen – und das „Verlangen" der Sünde (Gen 4,7) richtet sich auf Kain just im Moment von dessen Zorn über Gottes alleinige Beachtung Abels. Gerade in

---

[11] Diese müssen natürlich nicht *altruistischer* Natur sein, sondern können auch ‚bloß *mutualistischer* Natur sein, also eine wechselseitig nützliche Kooperation (ein Spiel mit positiver Summe) ermöglichen. Siehe zum Verhältnis zwischen ‚kognitiven' und ‚moralischen' Dimensionen geteilter Intentionalität auch die Diskussionen im Anhang von *Tomasello*, Warum wir kooperieren (Anm.3), 87ff.

[12] Für René Girards Anthropologie bildet mimetische Rivalität die Hauptquelle menschlicher Gewalt. Gewalt ist demnach weder Zufallsprodukt noch Ergebnis eines Aggressionstriebs, sondern das Produkt eines in jeder anfänglichen Gestalt des Sozialen eingebauten Mechanismus (oder ‚Zyklus') mimetischer Konkurrenz, die alsbald in den gesellschaftskonstitutiven Gründungsmord umschlägt, welcher dann in den Urmythen der Menschheit beschrieben, dabei zugleich mythisch verfälscht und schließlich im Opfer gebannt werde. Eine Kurzfassung dieser Theorie findet sich in: *René Girard*, Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz, Frankfurt a. M. Leipzig 2008, 21–34; zur Frage der Universalisierbarkeit dieser Hypothese vgl. die Debatten in: *René Girard / Walter Burkert / Jonathan Smith,* Violent Origins, Stanford 1987; *René Girard*, Sacrifice, East Leansing 2011. Für eine solide Einleitung ins Girardsche Oeuvre vgl. *Wolfgang Palaver*, René Girards mimetische Theorie, Münster 2003.

[13] *Girard*, Ich sah den Satan (Anm. 12) 39.

der Übereinstimmung ihrer Handlungsziele wurzelt also zwischen den Brüdern Kain und Abel jene Rivalität, mit der bereits die hebräische Bibel tödliche Gewalt zwischen Menschen beginnen lässt. Und gleichursprünglich mit dieser Gewalt beginnt auch die menschliche Kultur überhaupt – mit dem Ursprung von Kains Stadt als eines sozial ausdifferenzierten ersten Gemeinwesens, das sich (will man der Girardschen Deutung folgen[14]) durch die rituelle Wiederholung des Gründungsmordes im Opferkult darstellt, stabilisiert, pazifiziert.[15]

Die Fähigkeit zu *shared intentionality* und damit die Möglichkeit der Ausbildung von ‚Wir'-Identitäten und Institutionen scheinen zu den charakteristischen Bestimmungsmerkmalen der Spezies Mensch zu gehören – dies jedenfalls scheinen uns neuere Untersuchungen im Grenzbereich der Anthropologie zwischen menschlichen Kleinkindern und nichtmenschlichen Primaten nahezulegen. Doch damit zählt ebenso wie der mögliche Konsens auch der mögliche Dissens (eine von den Beteiligten auch als solche *wahr*-genommene oder antizipierte *Nicht*-Übereinstimmung) zu den Konstituenten eines jeden stabilen und nicht nur situativen zwischenmenschlichen ‚Wir', also von Gesellschaft oder Gemeinschaft. Zur Konstitution von Gesellschaft gehört immer auch mögliche (ihrer selbst bewusste) Nicht-Gesellschaftlichkeit: die mögliche Nicht-Identität eines jeden Gesellschaftsmitglieds mit seiner sozialen oder gemeinschaftlichen Existenz – ein Abstand, der ja nur vor dem Hintergrund des jeweiligen geteilten Horizonts möglich ist.

2. Naturzustand, Gesellschaft, Konflikt

Um diese These vom unweigerlichen Nicht-Zusammenfallen von menschlichem Individuum und Gruppe überhaupt formulieren zu können, müssen wir natürlich die – historisch wie biologisch *späte* – Individuierung des Menschen aus seiner (prä)historischen Präexistenz als „Gattungswesen, Stammwesen, Herdentier"[16] bereits im Blick haben. Die Gesellschaft von Individuen ist ein gattungsgeschichtliches Spätprodukt. Doch haben wir diese Voraussetzung erst

---

[14] Ebd., 110ff.

[15] Sämtliche kulturellen (Unter)Scheidungen, von Kains Gründung der ersten Stadt (mit ihrer sozialen und beruflichen Arbeitsteilung) *folgen* ja erst auf den biblischen Urmord. – *Nota bene*: Darin freilich unterscheidet sich die biblische Erzählung gerade *nicht* von anderen Gründungsmythen, woraus sich dann für Girards „Apologie des Christentums" die Schwierigkeit ergibt, zugleich die Nähe dieser Erzählung zu den gewaltverarbeitenden Ursprungsmythen anderer Zivilisationen behaupten und doch den radikalen Unterschied ihrer biblischen Auflösung behaupten zu müssen.

[16] „Der Mensch vereinzelt sich erst im historischen Prozeß. Er erscheint ursprünglich als ein Gattungswesen, Stammwesen, Herdentier – wenn auch keineswegs als ein *zóon politikón* im politischen Sinn. Der Austausch selbst ist ein Hauptmittel dieser Vereinzelung." *Karl Marx*, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, 395.

einmal gemacht, dann können wir diesen Umstand – nämlich: dass wir soziale Individuen, *indem* wir in bestimmter Hinsicht (nach bestimmten Eigenschaften) der größeren Gesellschaft oder Gruppe angehören, ihr zugleich in anderer Hinsicht eben *nicht* angehören – mit Georg Simmel durchaus zur Bedingung jeder möglichen Gesellschaftlichkeit erklären. In den Worten dieses vielleicht philosophischsten Klassikers unserer soziologischen Tradition bildet es dann ein *soziales Apriori*, dass „jedes Element einer Gruppe nicht nur Gesellschaftsteil, sondern auch noch etwas anderes ist".[17] Wie weit aber reicht diese quasi-transzendentale These von der anthropologisch *ebenso* konstitutiven wie potentiell brüchigen Natur jeder menschlichen Gruppenbildung?

So unabdingbar die soziale Kooperation und die Entstehung kollektiver (altruismusfähiger) Identitäten für die Menschwerdung der Primaten auch gewesen sein mag, über die Größe,[18] über Intensität und Reichweite sozialer Gruppenbildung[19] – und nicht zuletzt über die Rolle von organisierter Gewalt dabei! – ist damit ‚apriorisch' noch überhaupt nichts entschieden. Die Stabilität von Gesellschaften (oder ihrer anthropogenen Vorläufer) variiert; denn ihr jeweiliger Modus an Gesellschaftlichkeit sowie der konkrete Zuschnitt ‚gemeinschaftlicher' Gruppenidentitäten innerhalb der größeren Gesellschaft ist historisch kontingent; jedenfalls ist er biologisch oder anthropologisch nicht vorgegeben. Auch ihre Ausdehnung, ihre Grenzen bzw. ihre Mechanismen von Inklusion / Exklusion (*Wer gehört zum ‚Wir'*?), bleiben in den meisten bekannten Gesellschaften umstritten.

Und just im „Antagonism" – in der „ungesellige[n] Geselligkeit der Menschen, d.i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem ständigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist"[20] – hat nun der deutsche Aufklärer Immanuel Kant eine Art ‚List der Natur' vermutet, welche hinter dem Rücken der Beteiligten den Pro-

---

[17] Dabei bilde der Umstand, „daß der Einzelne mit gewissen Seiten nicht Element der Gesellschaft ist, […] die positive Bedingung dafür, daß er es mit anderen Seiten seines Wesens ist: die Art seines Vergesellschaftet-Seins ist bestimmt oder mitbestimmt durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Seins". *Georg Simmel*, Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?, in: *ders*., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11, Frankfurt a. M. 1992, 42–61 (hier 51). – Simmels Terminologie ist natürlich neukantianisch geprägt: Simmel verfeinert, flexibilisiert, ‚soziologisiert' allerdings den Kantischen geschichtsphilosophischen Gedanken von der ‚ungeselligen Geselligkeit' – auch, um ihn mikrosoziologisch anwendbar zu machen.

[18] Vgl. das unmittelbar auf den zitierten Exkurs folgende Kapitel in Simmels Soziologie: „Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe", ebd., 63ff.

[19] Dies sind dann die Themen, die in der soziologischen Tradition grundbegrifflich häufig in komplementären Gegensätzen gefasst werden, etwa bei *Ferdinand Tönnies*, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 1978.

[20] *Immanuel Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *ders*., Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1974, 25.

zess der Zivilisation antreibe: der Hang, sich zu vergesellschaften, und der Hang sich zu vereinzeln, widersprechen *und* ergänzen einander zugleich.[21]

Das Ergebnis dieser Dynamik ist ein zwiespältiger Prozess. Denn die Zivilisierung von Gesellschaften[22] schließt keineswegs ihre gleichzeitige Gewaltentfaltung aus – im Gegenteil: beide finden nur auf unterschiedlichen Ebenen statt; Gewalt wird im Zivilisierungsprozess konzentriert und externalisiert: Die seit der europäischen Neuzeit wachsende Konzentration von Gewalt (unter *staat*lichem Monopol[23]) ist Kehrseite ihrer inner*gesellschaft*lichen Hegung; nur beide Prozesse gemeinsam charakterisieren die Etablierung einer *societas civilis*: „einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft".[24] Im *Außen*verhältnis solcher Gesellschaften bzw. (Rechts-) Staaten zueinander bleibe hingegen bis zur Erreichung des „weltbürgerlichen Zustandes" der stets potentiell kriegerische sogenannte „Naturzustand" zwischen diesen Gemeinwesen bestehen.

Der Antagonismus von gegeneinander in „überspannter und niemals nachlassender Zurüstung" bewaffneten Staaten kann schließlich für Kant am Ende nur im Gefolge von Erschöpfung überwunden werden: dann, wenn die Staaten „nach vielen Verwüstungen, Umkippungen", Kriegen, den Anstrengungen beständiger Auf- und Nachrüstungen gegeneinander, auf dem Wege der „durchgängigen Erschöpfung ihrer Kräfte", sich am Ende durch „ein Gesetz des Gleichgewichts" auf einen „weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit" einigen können. Doch ein solcher „großer Völkerbund" werde sich eben nicht als Resultat von Aufklärung oder autonomer Einsicht durchsetzen können, sondern nur nach Kriegen und Zerstörungen, Zerstückelungen und Revolutionen der Staatswesen: „Ehe dieser letzte Schritt (nämlich die Staatenverbindung) geschehen, […] erduldet die menschliche Natur die härtesten Übel unter dem betrüglichen Anschein äußerer Wohlfahrt".[25]

Strukturell denselben Kontrast zwischen der Binnenseite der durch das Recht zivilisierten menschlichen Gesellschaften (Rechtsstaat bzw. *societas civilis*) und ihrer waffenbewehrten Außenseite finden wir bereits beim wichtigsten konzeptionellen Vorläufer und Vordenker Immanuel Kants: Jean-Jacques Rousseau. Freilich, wie bei Rousseau üblich, in radikaler, zugespitzter Weise: als „offenkundige[n] Widerspruch" in der Natur oder „Beschaffenheit" der Menschheit, der diese hin und her schwanken lässt: „Untereinander leben wir Menschen im zivilen Zustand und unterliegen dem Gesetz. Unter Völkern freut

---

[21] „Der Mensch will Eintracht – aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht." Ebd., 27.

[22] Vgl. *Norbert Elias*, Über den Prozeß der Zivilisation, Bd.1, Frankfurt a. M. 1976.

[23] Siehe zuletzt die eindrucksvolle Studie von *Jan Philipp Reemtsma*, Vertrauen und Gewalt, Hamburg 2008 (hier v.a. 168–184).

[24] *Kant*, Idee (Anm. 20), 27.

[25] Ebd., (Anm. 20), 29–33.

sich jedes seiner natürlichen Freiheit […]. Denn da wir gleichermaßen im Gesellschaftszustand und im Naturzustand leben, sind wir den Nachteilen des einen wie des anderen unterworfen, ohne die Sicherheit in einem von beiden zu finden."[26]

Ein Widerspruch *strictu sensu* entsteht hier zudem daraus, dass es für Rousseau gerade nicht die *natürlichen* Charakteristika der Spezies Mensch bzw. die dem Naturzustand entspringenden Merkmale der menschlichen Gesellschaften sind, welche den zwischenstaatlichen Kriegszustand hervorrufen – „jenen Zustand eines allgegenwärtigen Krieges aller gegen aller […], dessen widerwärtiges Bild [Thomas] Hobbes zu entwerfen wagt"[27] – sondern der *zivile* Gesellschaftszustand selbst. Kriegsgrund ist schließlich jener das Recht gründende, gesetzgebende Gemeinwille selbst, den Rousseau im (vermutlich gleichzeitig zu seinen Skizzen zum Kriegszustand entstandenen) Traktat vom Gesellschaftsvertrag zur Grundlage des Staates, des ‚politischen Körpers' macht.[28] Krieg ist für Rousseau der ‚*Natur*zustand' zwischen diesen ‚*künstlichen*' Körpern: die jederzeit mögliche Feindschaft zwischen Staaten: „Ich nenne also Krieg zwischen Mächten die Auswirkung einer gegenseitigen, gleichbleibenden und offenkundigen Bereitschaft, den feindlichen Staat mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu vernichten oder wenigsten zu schwächen. Diese in die Tat umgesetzte Bereitschaft ist der eigentliche Krieg; solange sie ohne Wirkung bleibt, ist sie lediglich der Kriegszustand."[29]

Weil nun der Konflikt zwischen solchen politischen Körpern nur in Willensverhältnissen gegründet ist, hat er laut Rousseau, anders als alle natürlichen Beziehungen zwischen den Menschen, kein natürliches, inneres Maß der Begrenzung.[30] Denn da der Krieg nicht in einem natürlichen Aggressionstrieb

---

[26] *Jean-Jacques Rousseau*, Prinzipien des Krieges, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), Heft 2, 307–317. Die vollständige französische Version und Rekonstruktion dieser Fragmente war erst 2005 unter dem Titel „Principes du droit de la guerre" in den Annales Jean-Jacques Rousseau, Bd. 56 (2005) veröffentlicht worden.

[27] Ebd., 311: „Es gibt also keinen allgemeinen Krieg unter den Menschen, und die Menschheit wurde nicht einzig und allein dazu geschaffen sich wechselseitig zu vernichten."

[28] Über das werkgeschichtliche Verhältnis zwischen J.J. Rousseaus nach den einleitenden Angaben des Autors „einem umfassenderen Werk entnommenen" Buch Vom Gesellschaftsvertrag, an dessen Schluss er ja auf eine notwendige Ergänzung „durch seine [des Staates] auswärtigen Beziehungen" hinweist (Du Contrat social IV.9) und dem fragmentarischen Werk „Prinzipien des Krieges" informiert *Michael Bloch*, Möglichkeit und Unmöglichkeit internationaler Politik. Rousseaus Auffassung des Krieges, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 58 (2010), Heft 2, 288–306.

[29] *Rousseau*, Prinzipien (Anm. 26.), 316.

[30] „Der Staat hingegen als ein künstlicher Körper hat kein bestimmtes Maß, die ihm eigene Größe ist unbestimmt, er kann sie immer steigern; solange es solche gibt, die stärker sind als er, fühlt er sich schwach. […] Da somit die Größe des politischen Körpers rein relativ ist, muß er sich unentwegt vergleichen, um sich selbst zu kennen […]." (Vgl. *Rousseau*, Prinzipien [Anm. 26], 313.), antizipiert also die mögliche Überlegenheit des Gegnerstaates durch präventive eigene Aufrüstung. Hier nimmt Rousseau jene nicht natürliche, sondern „mimetische Rivalität" in den Blick, welche nach René Girard in vorgeschichtlicher Zeit auf der Ebene individueller oder Gruppenkon-

wurzelt, sondern in einem zwischenstaatlichen *Willens*verhältnis besteht – im reziproken Streben mehrerer Gemeinwesen nach ihrer Überwältigung – deshalb kann er auch kein natürliches Ende finden, bevor der gegnerische Kollektivwille nicht vernichtet wurde oder der Feindstaat von selbst aufgibt. Das Ziel des so bestimmten Krieges ist denn auch keine physische Überwältigung des Feindes (des gegnerischen Gemeinwesens), sondern seine moralische Zerstörung: „Solange also ein gemeinsamer Wille existiert, den Gesellschaftsvertrag und seine Gesetze zu beachten, bleibt dieser Vertrag erhalten, und solange dieser Wille sich durch äußeres Handeln bekundet, ist der Staat auch nicht vernichtet."[31] Und in diesem ‚moralischen' Antagonismus, im Willen zur Vernichtung des Allgemeinwillens des Feindes, besteht für Rousseau das ‚Gesetz' des Krieges.

3. Die Gesellschaft als Krieg?

Ich breche hier meinen knappen theoriegeschichtlichen Rückblick auf den paradoxen Zusammenhang zwischen ‚ziviler' Gesellschaftslehre und Kriegstheorie bei Immanuel Kant und Jean-Jacques Rousseau ab. Denn die Grundstruktur ihrer Antwort – der Antagonismus zwischen den Gesellschaftsmitgliedern als ursprüngliche Kriegsursache – führt uns nicht weiter.

Entweder ist nämlich der Hinweis auf die ungesellige Geselligkeit zwischen Individuen[32] zu allgemein: Dann wird jeder Konflikt zum Kriege, jede *Eris* zum *Polemos*, und die These wird nichtssagend. Wir wollten ja gerade wissen, warum einige Konflikte zwischen Menschengruppen und zwischen Gesell-

---

flikte zur gesellschaftskonstituierenden Gewalt führt. Rousseau sieht sie allerdings erst in historischer Zeit, als Ergebnis des zivilen Zustands, auf zwischengesellschaftlicher, also ‚internationaler' Ebene als wirksam an. Wenn nun heute auch René Girard in der internationalen Politik vom ‚mimetischen Zyklus' der Aktion/Reaktion, der Rüstung/Aufrüstung spricht, dann wirkt dieser apokalyptische Ausgang seiner Theorie wie eine überdimensionalen Replik oder Reprise ihres mythischen Anfangs. Vgl. dazu v.a. sein letztes Werk *René Girard*, Achéver Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre, Paris 2011.

[31] *Rousseau*, Prinzipien (Anm. 26), 314. Fast scheint der Citoyen de Genève hier die politische Bestimmung des Krieges durch den preußischen General und Denker Clausewitz vorwegzunehmen. – Vgl. hierzu jetzt auch *Girard*, Achéver (Anm. 30).

[32] Bei Rousseau, der insoweit bereits politisch reflektierter argumentiert, handelt es sich freilich von vorneherein um „künstliche" Individuen: nämlich um die staatsbegründenden Kollektivwillen, welche einander wechselseitig zu vernichten trachten. Hierin zumindest hat Rousseau gegenüber Kant recht: es sind stets Gruppenkonflikte, nicht etwa inter-individuelle Antagonismen, die organisierte Kriegsgewalt hervorbringen. Ob aber ein inter-*individueller* (hypothetischer) Vertragszustand der Beurteilung sozialer Institutionen dann auch auf einer zweiten Ebene zum Modell inter-*staatlicher* Regelungen tauglich ist, ist eine Frage, die bis heute – insbesondere mit Bezug auf John Rawls' politische Philosophie – umstritten bleibt. Vgl. dazu *John Rawls*, Das Recht der Völker, Berlin 2002.

schaften zu organisierter kriegerischer Gewalt führen – und andere nicht. *Oder* aber die These ist falsch: Wenn *jede* Gesellschaft mit sich uneins ist – jedenfalls jede irdische Gesellschaft, diesseits der Bürgerschaft Gottes (der *civitas Dei*[33]) –, dann ist auch *jeder* Gesellschaftszustand ein Kriegszustand. Die *societas civilis*, die nach Recht verfasste, nach gemeinsamen Regeln ‚gesetzte' Gesellschaft, wäre somit *nichts anderes* als die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Doch damit hebt sich der Begriff der *societas civilis*, des Rechtszustandes als Alternative zum polemogenen, kriegstreibenden ‚Naturzustand' selber auf.

Außerdem wird damit ausgerechnet die Marktgesellschaft – für den Baron Montesquieu noch prototypische Antipodin zur kriegerischen Adelsherrschaft – zur typischen Kriegsgesellschaft.[34] Der Unterschied zwischen Marktkritik und Friedenspolitik verschwände somit – und wir wissen: das ist eine fatale Konsequenz, die von radikalen Kapitalismuskritikern, ob nun marxistischer oder christlicher Provenienz, häufig genug tatsächlich gezogen wurde. Nicht immer übrigens mit friedensförderlichen Ergebnissen.

Es gibt natürlich bei Karl Marx – freilich eher beim frühen, noch utopisch oder kommunitaristisch argumentierenden Hegelschüler – durchaus derartige Akzente seiner Kapitalismuskritik.[35] Aber auch bei diesem frühen Marx ist die ungesellige Gesellschaft bzw. das „Verhältnis des Privateigentums" allenfalls Triebkraft, oder auch letzte Wirkursache des sozialen Konflikts, aber noch nicht die *Form* oder Gestalt seines finalen Antagonismus, welcher bekanntlich den Grundwiderspruch des Privateigentums zum Gegensatz zweier idealtypischer Kollektive entfaltet: dem der entfremdeten Proletarier und dem der selbstentfremdeten Kapitaleigner. Auf solchem Wege aber kommen wir vielleicht begrifflich zum Bürgerkrieg – zur *Stasis*, zur *Fitna* – aber nicht zum Krieg der Völker, Nationen, Staaten.

Zuweilen liegt auch mancher Lektüre von Thomas Hobbes' *Leviathan* eine ähnliche (und m.E. falsche) Interpretation zugrunde: Hobbes' Ausgangssituation einer aufgrund der Unbegrenztheit menschlichen Begehrens verallgemeinerten Todesangst wird dann als Anthropologie des entstehenden Kapitalismus verstanden.[36] Und bereits der ‚natürliche' Umstand, dass ein jeder Mensch jeden anderen leicht töten kann, gilt dann als Ursprung des Kriegszustandes.

---

[33] Vgl. *Aurelius Augustinus*, De civitate Dei, IV.4. Nota bene: Augustinus war freilich als „politischer Realist" (Reinhold Niebuhr) keineswegs der Auffassung, dass es ohne wahrhafte Gerechtigkeit keinen Staat gebe und ergo der Unterschied zwischen Krieg und Frieden belanglos werde. Siehe seine bekannte Diskussion mit Cicero (civ. Dei XIX.21 und 24).

[34] Vgl. *Albert O. Hirschmann*, Der Streit um die Bewertung der Marktgesellschaft, in: *ders*., Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Bemerkungen, München 1989, 192–225.

[35] V.a. in den „Pariser" Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (1844).

[36] „Hobbes was using a mental model of society which, whether he was conscious of this or not, corresponds only to a bourgeois market society", schreibt bündig *C.B. Macpherson* in seiner Einleitung zur Penguin-Ausgabe von *Thomas Hobbes*, Leviathan, London/New York 1968, 38.

Doch in Hobbes' Skizze des „brutish life" von Menschen ohne *Commonon-wealth*, ohne staatlichen und rechtlichen Schutz, kamen recht verschiedene Elemente zusammen:

(1) Zum einen die zeitgenössische Erfahrung der Religions- und Bürgerkriege der frühen Neuzeit (und gewiss Hobbes' eigenes Exil in Frankreich);

(2) Zum anderen das neue Wissen um staatenlose Gesellschaften (der Ureinwohner Amerikas);

(3) Drittens aber, und nicht zuletzt: die neue, „cartesische" Methode der Wissenschaft, die Suche nach einem unbezweifelbaren Grund, auf dem die politische Wissenschaft von stabilen Institutionen gegründet werden könne. Hobbes kannte persönlich die Angst um Leib und Leben sehr wohl, wie wir aus seinen autobiographischen Äußerungen wissen, doch die Zerlegung der Gesellschaft in kleinste Einheiten – in Individuen mit Todesangst – folgt eher seiner Methode *more cartesiano*, seinem Wissenschaftsbegriff, als seiner persönlichen Erfahrung.[37]

Analytisch unbrauchbar wird nun solche Engführung von ungeselliger Gesellschaftsform und Krieg dann (und deshalb), wenn aufgrund verkürzter Marx- oder Hobbes-Lektüre *jeder* innergesellschaftliche Streit mit Krieg, mit einer organisiert gewaltsamen Fehde identifiziert wird. Dies aber wäre höchstens für aristokratische Kriegergesellschaften plausibel, deren „Geist"[38] wie im homerischen Griechenland vom Prinzip der Ehre (des *thymos*) bestimmt wird. In den meisten anderen Gesellschaften kann und muss hingegen das soziale ‚Nein' nach seinen ganz verschiedenen möglichen Hinsichten und Motiven unterschieden werden – und daher können mit wachsender gesellschaftlicher Differenzierung zunehmend neue Bereiche gesellschaftlicher Konfliktualität entpolemisiert (oder ‚neutralisiert'[39]) werden.[40] Das erlaubt es dann, auch innergesellschaftlich, verschiedene Konfliktypen je nach den gesellschaftlichen Sphären auszudifferenzieren: also Konkurrenz von Krieg zu trennen, Geschäftserfolg von Rache zu unterscheiden und sozialen Konflikt von (Tod-) Feindschaft freizuhalten. Genau dies hat übrigens bereits einer der ersten Gesellschafts-

---

[37] Der Umstand, dass jeder Mensch jeden leicht töten kann, ist dann in Hobbes' moralischer Physik der letzte, unbezweifelbare Grund, auf dem ein rationaler Aufbau von Institutionen beruhen muss – wie das *cogito*, das Selbstbewusstsein des Zweifelns den unhintergehbaren Ankerpunkt für Descartes' Metaphysik bildet. Die Gleichheit der Menschen in ihrer Sterblichkeit ermöglicht es Hobbes also, andere (kollektive, religiöse, soziale) Identitäten bzw. Unterschiede zwischen ihnen für die Begründung der politischen Wissenschaft methodisch außer Kraft zu setzen.

[38] Hier i.S. von Montesquieus „*esprit* des lois": als je nach Staats- oder Gesellschaftsform vorherrschende Grammatik sozialer Bewertung der (und durch) Institutionen.

[39] Vgl. *Carl Schmitt*, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, in: *ders*., Der Begriff des Politischen, Berlin 1963, 79–95.

[40] Beiseite gesprochen: Deshalb ist dann auch die Reduktion gesellschaftlicher Dynamik auf Verwaltung, Thesaurierung, Verausgabung des *Thymos* in *Peter Sloterdijks* psycho-politischer Extrapolation Zorn und Zeit (Frankfurt a. M. 2006) eine zuweilen unterhaltsame, aber sozial- und politiktheoretisch unbrauchbare Lektüre.

theoretiker der griechischen Antike getan – freilich formulierte er seine Einsicht noch in der Sprache des polytheistischen Mythos.

4. Zweierlei Eris

Ich beziehe mich hier natürlich auf den böotischen Barden Hesiod und seine Schilderung der Weltordnung als Göttergeschichte: im wechselseitigen Spiegelverhältnis von Menschenwelt und Götterwelt, von Gesellschaft der Sterblichen und Genealogie, Standesordnung und Arbeitsteilung zwischen den Unsterblichen.[41] In einem arbeitsteiligen Pantheon, wie es uns das Weltbild des Hesiod präsentiert, hat jeder irdische Konflikt auch seine göttliche Repräsentation (wenn nicht gar eine olympische *raison d'être*): Zum einen entsteht unter den Unsterblichen selbst ob ihrer mannigfaltigen, heroischen oder amourösen Leidenschaften periodisch Streit. Zum andern gibt es in der Vielgötterwelt in der Regel mindestens einen Unhold als systemischen ‚Joker' für das Scheitern von irdischer und himmlischer Harmonie, einen unablässigen Unruhestifter, eine Gestalt, welche Krise(n) oder Grenze(n) göttlicher Ordnungsmacht verkörpert.

Und wie zwischenmenschliche Konflikt häufig durch Götterzwist angestiftet werden, so nehmen sie als personifizierter Streit auch selbst Göttergestalt an. In Hesiods *Theogonie* ist die aus „der verderblichen Nacht" geborene „trotzige *Eris*" die Urgöttin des Streites:

„*Eris*, die schaurige, aber gebar die leidvolle Mühsal,
Hunger gebar sie, Vergessen und Schmerz, von Tränen begleitet,
Schlachten und Kämpfe und Mord und das Niedermetzeln der Männer,
Streit (*Neikea*), Hintergehen, Rede und Gegenrede, Missachtung
jeglicher Ordnung, und *Ate* [= Verblendung], beide einander benachbart."
(Theog. 225–230)

Am Rande sei bemerkt: *Eris*, der Streit, ist hier eine genealogisch wie kosmologisch weitaus ältere Gottheit als der Friede. Ohne direkte Vaterschaft wurde der Streit zeugungslos geboren aus der Chaostochter *Nacht*, gemeinsam mit *Nemesis* (der Vergeltung), *Apaté* (der Täuschung) und *Philotes* (Freundschafts- und Liebesbeziehung). Der Friede hingegen ist in Hesiods Göttergenealogie (also: gattungsgeschichtlich) weitaus jünger: *Eirene* ist eine der Töchter des Olympiers Zeus. Dieser zeugte den Frieden mit seiner zweiten Gattin *Themis* (der Satzung), der Mutter der Horen, welche über das Tun der Sterblichen wachen (diese sind: das gute Gesetz *Eunomia*, das Recht oder die Gerechtig-

[41] Ich zitiere die Theogonie in der Übs. von *Luise* und *Klaus Hallof* (in: *Hesiod*, Werke, Berlin/Weimar 1994), sowie Erga kai hemera in der Übs. von *Otto Schönberger*, Stuttgart 1996.

keit *Dike*,[42] der Frieden *Eirene*); und ihre Schwestern sind die Zuteilerinnen (die Moiren *Klotho*, *Lachesis* und *Atropos*) welche den Sterblichen Gutes und Schlimmes zumessen (Theog. 900–906).

Doch bekanntlich ist Hesiod als Gesellschaftstheoretiker nicht bei dieser ersten, noch undifferenzierten Sicht des Streits stehen geblieben. In seinem späteren Lehrgedicht *Werke und Tage* verdoppelt nämlich der Dichter auch die Streitgottheit noch einmal, um nun je nach ihren Auswirkungen die gute, die Menschen durch Wettbewerb vorantreibende *Eris* von der bösen, auf ihnen lastenden *Eris* zu scheiden: „Nicht also gab es nur eine Art von *Eris*, sondern zwei sind es auf Erden. Die eine nun wird loben, wer sie kennt, die andere verdient Tadel. Sie haben nämlich ganz verschiedenen Sinn, mehrt doch die eine schlimmen Krieg und Hader, die verderbliche. Kein Sterblicher liebt sie, sondern nur unter Zwang ehren sie nach dem Willen der Götter die lastende *Eris*. Die andere aber gebar die dunkle Nacht zuerst […] und schuf sie den Menschen zum größeren Segen. Ist einer auch träg, treibt sie ihn doch ans Werk.“ (Erg. 11–20)

Für die Moral von Hesiods Lehrgedicht ist nun diese Verdoppelung der *Eris* von entscheidender Bedeutung. Dient sie ihm doch nicht allein dazu, seine eigene Rechtschaffenheit von der Streit- und Prozesssucht seines Bruders Perses abzugrenzen (mit dem er in einem Erbstreit steht). Darüber hinaus soll die friedlich wettstreitende *Eris* auch ein neues Arbeitsethos für die seefahrende Bauern-, Handwerker- und Händlergesellschaft des eisernen Zeitalters auszeichnen, die Hesiods Gegenwart darstellt. Sie steht damit im Gegensatz zum vorhergegangenen Zeitalter, in dem der Dichter die Kriege um Theben und Troja ansiedelt, mit dem kriegerischen Ehrencodex eines aristokratischen „herrlichen Geschlecht[s] der Heroen, die man auch Halbgötter nennt, unsere[r] Vorgänger auf der unendlichen Erde“ (Erg. 160). Durch die friedliche *Eris* wirtschaftlichen Wettstreits kann nämlich der für Hesiods „Geschlecht aus Eisen“ unausweichliche Arbeitszwang im Überlebenskampf zur Tugend werden. Während die böse Eris zum Krieg führte, soll nun die friedliche *Eris* Konkurrenz, Gewerbefleiß und Wohlstand stiften: „Sieht nämlich der Nichtstuer, wie sein reicher Nachbar mit Eifer pflügt, sät und sein Haus wohl bestellt, dann eifert der Nachbar dem Nachbarn nach, der zum Wohlstand eilt. Fördernd ist solcher Wetteifer für die Menschen, und so grollt der Töpfer dem Töpfer und der Zimmermann dem Zimmermann, der Bettler neidet dem Bettler, und der Sänger dem Sänger.“ (Erg. 21–25)

‚Mimetische Konkurrenz‘ (René Girard) muss also nicht zwangsläufig zum Kriege führen. Vielmehr eröffnen sich in einer sozial und ökonomisch ausdifferenzierten Gesellschaft auch für die Passionen von Groll, Neid und Wetteifer zukunftsweisende Alternativen zur zerstörerischen *Eris*: jetzt ermöglichen sie gesellschaftlichen Wettstreit ohne Gewalt, sozialen Konflikt ohne Rache und

[42] Wie später für Kant ist also auch für Hesiod das Recht ein Spätprodukt.

ökonomische Dynamik ohne Krieg. Die elementare, doch keineswegs banale Diagnose Hesiod lautet also: Die nichtkriegerische Eris sozialer Differenzierung ermöglicht innergesellschaftlichen Streit als *offene* Dynamik, als ökonomischen Wettstreit ohne zerstörerische Gewalt. Denn nur die kriegerische *Eris* (oder: die Reduktion aller *Eris* auf Krieg) führt zur kollektiven Gewalt und Zerstörung.

5. Gemeinschaften und Gesellschaften

Hesiods Diagnose lässt sich nun auch umkehren: Unter den Bedingungen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung (sowohl zwischen Gruppen als auch zwischen Handlungssphären oder Handlungsdimensionen) von Wettbewerb, Konflikt oder Konsens setzt jeder Krieg – hier verstanden als organisierte Anstrengung, als kollektives Willensverhältnis[43] – bewusste *Schließungen* voraus: anders gesagt ‚Vergemeinschaftungen' *gegen* einen Feind.

Freilich: Nicht jeder kollektive Konflikt ist gewaltträchtig, sondern nur ein solcher, der *unverhandelbare* Elemente der eigenen Identität involviert. – Wann aber wird ein Konflikt zwischen Gruppen unverhandelbar? Schließlich produzieren ja keineswegs alle Gemeinschaften im Konflikt miteinander systematische, organisierte Gewalt – nur ganz bestimmte, geschlossene bzw. *sich* gegeneinander abschließende Gruppen. – Welche Rollen spielen bei der Profilierung der Nicht-Verhandelbarkeit von Konflikten ‚Ideen', und welche ‚Interessen? – Wie ‚real' muss der Konflikt, wie ‚imaginär' kann er sein? – Und ist diese Unterscheidung überhaupt anwendbar auf symbolische Ordnungen oder Willensverhältnisse, durch welche kollektive Identitäten sich erst konstituieren?[44]

Auf all diese Fragen zu antworten, will ich gar nicht erst versuchen. Ich will den Horizont dieser Fragen (und der durch sie aufgeworfenen Alternativen) nur indirekt erläutern, und zwar wiederum durch exemplarische Stichproben aus der Theoriegeschichte. Ich erinnere daher abschließend kurz an drei typische Antworten:

(1) an eine elementare *ethnologische* These,

(2) an einen klassischen *politisch-soziologischen* Befund, und

(3) an eine ungelöste (unlösbare?) moral- wie geschichts-*philosophische* Kontroverse.

---

[43] Verstanden als Wille zur gegenseitigen Zerstörung der beteiligten Kollektive in jenem Sinne der ‚moralischen' oder Identitätszerstörung (oder Unterjochung), den J.-J. Rousseau in seinen Fragmenten zum Kriegszustand indizierte, *nicht* dem der physischen Auslöschung!

[44] Nicht allein Rousseau würde dies bestreiten.

5.1 Identitätsbewahrung als Krieg

Die einschlägige Theorie des Ethnologen und dissidenten Levi-Strauss-Schülers Pierre Clastres über den Krieg in staatenlosen oder ‚primitiven Gesellschaften' ist klar und deutlich.[45] Aus eigenen Feldforschungen bei den Guayaki-Indianern gewonnen, bietet Clastres These einen ethnologischen Beleg (oder eine anthropologische Illustration) für die soeben diskutierten Theorien von Hesiod und Rousseau. Es ist nach Clastres nämlich gerade das Fehlen innergesellschaftlichen Differenzierung, welches in ‚primitiven Gesellschaften' den Krieg hervorbringt: „Die primitive Gesellschaft ist zugleich Totalität und Einheit. Totalität, weil sie eine vollendete Gesamtheit ist, autonom, vollständig, stets darauf bedacht, ihre Autonomie zu wahren […] Einheit, weil ihr homogenes Sein auf der Ablehnung gesellschaftlicher Teilung beharrt, auf dem Ausschluss von Ungleichheit, auf dem Tabu der Entfremdung von ihr. Die primitive Gesellschaft ist unteilbare Totalität, weil ihr das Prinzip der Einheit nicht äußerlich ist."[46]

Denn solche Gesellschaften kennen (und wollen) keine soziale oder politische Binnenteilung zwischen Herrschern und Beherrschten: die Führer der jeweiligen Gemeinschaft sind keine Herrscher, sie vertreten diese nur nach außen, vereinigen sie jedoch nicht nach innen (kraft ihrer Macht oder Autorität). Die Gesellschaft fällt hier mit der Gemeinschaft zusammen, die nur innen und außen kennt, Freunde und Feinde: „Die Möglichkeit des Krieges ist dem Sein der primitiven Gesellschaft eingeschrieben. Der Wille jeder Gemeinschaft, ihre Unterschiedenheit zu behaupten, kann tatsächlich jederzeit der Anlass dafür werden, dass sich bei dem geringsten Zwischenfall die Spannung entlädt und als wirklicher Streit äußert. Eine Verletzung des Territoriums, eine angebliche Aggression des Schamanen einer benachbarten Gemeinschaft: es braucht nicht viel dafür, dass der Krieg ausbricht. Ein unsicheres Gleichgewicht ist die Folge: Die Möglichkeit des Krieges und bewaffneter Auseinandersetzungen ist hier stets eine unmittelbare Gegebenheit."[47]

Außerdem führt in Clastres' Analyse auch jede Differenzierung innerhalb der primitiven Gesellschaft notwendigerweise zu ihrer Teilung (u.U. wiederum durch einen bewaffneten Konflikt): „Die Logik der primitiven Gesellschaft ist also eine Logik der Fliehkraft, eine Logik des Multiplen."[48] Warum ist das so? Weil diese Gesellschaften als egalitäre Gemeinschaften einerseits „bei ihrem *ungeteilten* Sein verharren" wollen und deshalb verhindern müssen, „daß sich eine vereinheitlichende Instanz vom gesellschaftlichen Körper abtrennt". Andererseits wollen sie aber zugleich „bei ihrem *autonomen* Sein verharren, das

45 *Pierre Clastres*, Archäologie der Gewalt, Zürich/Berlin 2008.

46 Ebd., 61.

47 *Clastres*, Archäologie (Anm. 45), 63.

48 Ebd., 77.

heißt unter dem Ausweis des eigenen Gesetzes bleiben", ohne diesen *Nomos* durch eine eigene Instanz von Führung, Auslegung, Repräsentation zu institutionalisieren. Und so produziert die ‚primitive Gesellschaft' ganz zwangsläufig ihren (äußeren) Feind; die Hypothese allgemeiner Feindschaft, die Thomas Hobbes auf der Ebene der Individuen ansiedelte,[49] besteht hier zwischen diesen (nach innen ungeteilten) Gesellschaften: „Der Krieg hat tief im Herzen des primitiven gesellschaftlichen Seins seinen Platz, er ist der eigentliche Motor des gesellschaftlichen Lebens. Damit eine Gemeinschaft sich als ein ‚Wir' denken kann, muss sie zugleich ungeteilt (eins) und unabhängig (Totalität) sein. Die Ungeteiltheit nach innen und die Rivalität nach außen sind miteinander verbunden, sie bedingen sich wechselseitig. Wenn der Krieg aufhört, dann hört auch das Herz der primitiven Gesellschaft auf zu schlagen. Der Krieg ist das Fundament der primitiven Gesellschaft, er ist ihr Zweck: Die primitive Gesellschaft ist eine Gesellschaft für den Krieg, sie ist ihrem Wesen nach kriegerisch."[50]

5.2 Stammeskrieg und politische Macht

In solcherart ‚primitiven', vorstaatlichen Gesellschaften ist die ganze Gesellschaft *eine* Gemeinschaft, die sich nach innen nicht weiter durch strukturelle, asymmetische Machtbeziehungen ausdifferenziert. Was geschieht aber in einer größeren, durch politische Macht oder Herrschaft geeinten Gesellschaft, wenn diese gleichzeitig von mehreren Gemeinschaften bewohnt, beansprucht oder auch – im Falle von Nomaden – durchwandert wird?

Diese Frage nach den Beziehungen zwischen einem politischen Machtzentrum (der Königsherrschaft: *mulk*) und dem Zusammenhalt von Stämmen oder der Gruppen- oder Clansolidarität (*al Asabiyya*)[51] bildet das Thema, das sich

[49] Die Auseinandersetzung mit der Hobbes'schen Diagnose bildet den Hintergrund der gesamten Clastre'schen Analyse primitiver Gesellschaften: „Die primitive Gesellschaft ist in ihrem Sein ungeteilte Totalität. Sie kann den universellen Frieden nicht gutheißen, der die Dreingabe ihrer Freiheit ist, und sie kann sich nicht voll und ganz dem allgemeinen Krieg hingeben, der die Aufhebung ihrer Gleichheit ist. Bei den Wilden ist es weder möglich, Freund von allen noch Feind von allen zu sein." (ebd., 66).

[50] *Clastres*, Archäologie (Anm. 45), 76f.

[51] Die Übersetzung variiert je nach Übersetzer: von „Stammesgefühl, Nationalbewußtsein, Vaterlandsliebe, Gemeinsinn, Korpsgeist" spricht Erwin Rosenthal, der die *Asabiyya* als „mächtige Triebkraft zum staatlichen Handeln, die in erster Linie aus der Gemeinsamkeit des Blutes, dann aber auch aus innerer Verbundenheit durch eine Idee oder durch die dem Menschen natürlich innewohnende Neigung zum Zusammenschluss mit anderen Menschen resultiert". Rosenthal zieht eine Parallele zum Begriff der *virtù* bei Machiavelli, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass *virtù* eine individuelle Eigenschaft, die *Asabiyya* hingegen eine „Kollektivkraft" sei. Vgl. *Erwin Rosenthal*, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat [= Beiheft 25 zur Historischen Zeitschrift], München/Berlin 1932, hier 1f. Vgl. dazu das dritte Kapitel in: *Muhammad Mahmoud Rabî*, The Political Theory of Ibn Khaldun, Leiden 1967, 48–69. Der Autor betont die Blutsbande als Grundlage

„wie ein roter Faden“[52] durch die *Muqqadima*, die Geschichtsphilosophie oder historische Soziologie des großen maghrebinischen Gelehrten Ibn Khaldun (gest. 1406) zieht. Dessen zwar islamisch geprägte, aber in ihren Grundzügen methodisch „völlig weltliche“[53] Gesellschaftstheorie und Staatslehre lässt sich natürlich nicht auf die Lehre von der *Asabiyya* als entscheidendem Machtfaktor reduzieren. Sie bleibt zudem vom für den Maghreb des 13. Jahrhunderts (und die arabische Welt allgemein) charakteristischen Gegensatz zwischen städtischer Gesellschaft und Wüsten- oder Steppennomaden so sehr geprägt, dass wir von ferne durchaus methodische Parallelen zu Ferdinand Tönnies Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft, Land und Stadt, Grund und Boden versus Geldwirtschaft, von (nach Sir Henry Sumner Maine) *Status* versus *Contract* feststellen mögen[54].

Ibn Khalduns Soziologie beruht nämlich auf der Unterscheidung zwischen einer nomadischen oder agropastoralen Zivilisation (*badâwa*) und der entwickelteren städtischen Gesellschaft (*hâdâra*), wobei sich die beiden Idealtypen (und historischen Etappen) in realen Gesellschaften freilich als zueinander komplementär erweisen. Dies gilt v.a. für die *Asabiyya*: für den ursprünglich auf Blutsbanden beruhenden Zusammenhalt oder die Binnenkohäsion von Gruppen, Clans, Stämmen. Ihr Ursprung liegt zwar in der *badâwa*: „Nur Stämme, die durch Gemeinschaftsgeist zusammengehalten werden, können in der Wüste [über]leben“; und ihr „Gemeinschaftsgeist entsteht nur aus der Verbundenheit durch eine gemeinsame Abstammung oder etwas dergleichen“.[55]

Doch wenn diese Gruppensolidarität auch im Milieu hirtennomadischer Clans entstanden ist, die auf ihren Wander- und Raubzügen einen großen Stammesgeist entwickeln müssen („a vigorous and unified power, capable of defending the group, pressing its claims against other *asabiyyas*, restreining internal differences“[56]), so bleibt sie auch unter den Bedingungen der städtischen Zivilisation (*hâdâra*) und der zentralisierten politischen Herrschaft (*mulk*) die entscheidende Ressource für die herrschende Gruppe, um sich an der Macht zu halten. Dies jedenfalls ist die These von Ibn Khalduns Herrschaftssoziologie: Ibn Khaldun postuliert nämlich eine direkte Proportionalität

---

der *Asabiyya*, grenzt sie gegenüber rassischer Identität ab, und betont die politische und normative Rolle des Clan- und Gruppenzusammenhalts für Aufrechterhaltung der fraglichen Herrschaftsposition im (oder gegenüber dem) jeweiligen Staat.

52 *Rosenthal*, Ibn Khalduns Gedanken (Anm. 51), 10.

53 Ebd., 12. Eine nützliche Kurzeinführung in Ibn Khalduns Theorie findet sich in *Abdesselam Cheddadis*, La théorie de la civilisation d’Ibn Khaldun est-elle universalisable? in: Esprit (2009), Heft 2, 82–95; und natürlich in *Ernest Gellner*, Der Islam als Gesellschaftsordnung, München 1981, hier v.a. 46–83.

54 *Tönnies*, Gemeinschaft (Anm. 19), 158f. (Aber siehe das gesamte Dritte Buch „Soziologische Gründe des Naturrechts“, 147–204.)

55 *Ibn Khaldun*, Muqaddima, zit. nach *Gellner*, Der Islam (Anm. 53), 67f.

56 *Rabî*, The Political Theory (Anm. 51), 52.

zwischen der Stärke der Binnensolidarität der Gruppe (ihrer Clan- oder Stammes-Kohäsion) und ihrer Fähigkeit zur Eroberung der politischen Macht – oder auch: zum Widerstand gegen ihre Unterwerfung durch das (von einer anderen Gruppe auferlegte) Gesetz.[57]

Periodisch werden in Ibn Khalduns Geschichtsdarstellung somit die städtischen Zentren der arabischen Welt mitsamt ihrer Gesetzesherrschaft und ihrer Steuerpflichtigkeit gegenüber der politischen Macht von den Revolten kriegerischer Nomadenstämme herausgefordert; sobald diese freilich die Herrschaft in der Stadt erobert haben, riskieren sie ihrerseits, ihren Zusammenhalt (*Asabiyya*) zu verlieren und von den nächsten Eroberergruppen entmachtet zu werden. Und eine der Fragen des ‚nation building' in der arabischen Welt scheint ja noch heute darin zu bestehen: Wieweit kann dieses kriegerische ‚Bewegungsgesetz' von um die Staatsmacht, deren Gewaltpotential (Armee, Polizei, Geheimdienst) und Pfründe kämpfenden Gruppen mit hoher Binnenkohäsion (*Asabiyya*) durch eine weitere, umfassendere religiöse wie gesetzliche Gemeinschaft (*ummah*) korrigiert, integriert, zivilisiert werden? [58]

5.3 Gruppenloyalität und Weltbürgerethos

Ich ende mit dem Hinweis auf eine ebenso in der Geschichtsphilosophie wie der Moralpsychologie ungelöste Streitfrage. Wenn eine entscheidende Wurzel der Bereitschaft zu kriegerischer Gewalt darin besteht, dass die jeweiligen Gegner der eigenen Gruppe, Familie, Nation (die ‚Anderen', Konkurrenten, Feinde) aus der Gruppe derjenigen ausgeschlossen wird, denen gegenüber *wir* zu Rechenschaft verpflichtet sind – oder: denen *wir* Mitgefühl schulden[59] –, wie vollzieht sich dann eine Überwindung der exklusiven Gruppenloyalität ge-

---

[57] „Ein Stamm zahlt Abgaben erst dann, wenn er sich im Blick auf die Zahlungen mit einer Haltung demütiger Unterwürfigkeit abgefunden hat. […] In solchen Fällen ist der Gemeinschaftsgeist zu schwach für Selbstschutz und Verteidigung […]. Wenn man sieht, wie ein Stamm durch die Abgaben der Schmach verfällt, kann man nicht hoffen, daß er jemals die Königsherrschaft erringen wird.", *Ibn Khaldun*, zit. nach *Gellner*, Der Islam (Anm. 53), 69f.

[58] In einigen ihrer morphologischen Diagnosen mag Ibn Khalduns Herrschaftssoziologie sogar noch für die Diagnose aktueller Konflikte der arabischen Welt nützlich sein. Man denke nur an die gnadenlose Binnensolidarität des (aus einer im osmanischen Reich verfolgten religiösen Minderheit entstammenden) *Alawi*-Clans der Herrscherdynastie des syrischen Diktators Hafez al-Assad gegenüber der Mehrheit einer ethnisch vielfältigen und religiös gespaltenen syrischen ‚Nation' (siehe *Malise Ruthven:* Storm over Syria, in: The New York Review of Books 58 (2011), Heft 10, 16–20) – oder auch die Schwierigkeiten eines Staatsaufbaus unter Einbeziehung aller Stämme in der lybischen Gesellschaft nach dem Sturze Ghaddafis.

[59] Die Formulierung hängt von der moralphilosophischen Schule ab: Für philosophische Vertragstheoretiker im weitesten Sinne liegt der Akzent auf dem moralischen „*Recht* auf Rechtfertigung" (Rainer Forst) bzw. der *Pflicht*, für das eigene Handeln Gründe anzugeben, die von der Gegenseite eingesehen werden (sollten); für Vertreter einer Erziehung von *moral sentiments* steht die Entwicklung von Mitgefühl im Vorrang.

genüber Familie, Stamm oder Nation durch weitere Solidaritäten? Ist der Übergang hin zu einem universalistischen oder kosmopolitischen Standpunkt ein gewissermaßen ‚gleitender' Übergang, ein kontinuierlicher historischer Prozess der „Erziehung des Menschengeschlechts" (G.E. Lessing) – ein beständig sich erweiternder Zirkel?

Diese Entwicklung wäre zwar konkret von historischen Bedingungen abhängig, aber ließe sich als (im Verlaufe der Menschengeschichte) potentiell wachsender Kreis an Solidarität ansehen. Dies war die anthropologisch optimistische Haltung der *philosophes* der Aufklärung: „In meinem Handeln bin ich Bürger" – schrieb Baron Montesquieu – „aber wenn ich schreibe, bin ich Mensch und sehe alle Völker mit derselben Unparteilichkeit an wie die verschiedenen Völker der Insel Madagaskar".[60] Die unparteiliche Beobachtungshaltung des Aufklärers und seine universalistische moralische Einstellung stehen dabei übrigens einer selbstverständlich patriotischen Einstellung zum eigenen Gemeinwesen keineswegs im Wege, sondern qualifizieren sie oder moderieren die patriotischen Leidenschaften durch aufgeklärte Kritikfähigkeit: „Wahrer Bürgersinn wünscht nicht, daß das eigene Vaterland alle anderen verschlinge."[61]

Heute vertreten eine analoge Haltung auch etwa solche Philosophen, welche auch ein universalistisches Gerechtigkeitsstreben eher als Erweiterung unseres Mitgefühls verstehen, als schrittweise Ausweitung von engeren Gestalten der Gruppenloyalität (bezogen auf die eigene Familie, Gruppe oder Gattung) auf andere fühlende, schmerzfähige Wesen (also auch die Tiere); und nicht so sehr als Entdeckung (oder Anerkennung) einer gemeinsamen *Natur* aller Angehöriger der Spezies *homo sapiens*.[62]

Doch die moralpsychologische Plausibilität dieser zwanglosen Ausweitung von der dichten, geschlossenen Gruppensolidarität zur offenen weltbürgerlichen „Solidarität unter Fremden" (Hauke Brunkhorst) ist auch von bedeutenden Denkern bestritten worden. Allen voran von Jean-Jacques Rousseau, der bekanntlich den Kosmopoliten mit ihrer papiernen Menschheitssolidarität eine *in concreto* nur schwache Bereitschaft zum aktiven Mitgefühl unterstellte.[63]

---

[60] Montesquieu, zit. nach *J. Starobinski*, Montesquieu, München 1991, 161. Montesquieu skizziert gewissermaßen konzentrische Kreise höherer Allgemeinheit moralischer Obligation, die jedoch zugleich auch höheren positiven Summen an Gemeinwohl entsprechen dürften: „Wenn mir etwas bekannt wäre, das mir nützte, aber nachteilig wäre für meine Familie, so verbannte ich es aus meinen Gedanken. Wenn mir etwas bekannt wäre, das meiner Familie nützlich wäre, aber nicht meinem Vaterland, so würde ich mich bemühen, es zu vergessen. Wenn mir etwas bekannt wäre, was meinem Vaterland nützen, aber Europa schaden oder Europa nützen, aber der Menschheit schaden würde, so sähe ich dies wie ein Verbrechen an."

[61] Ebd., 160.

[62] *Richard Rorty*, Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit, in: *ders*., Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a. M. 2000, 241–269; *Rorty*, Gerechtigkeit als globale Loyalität, in: *ders*., Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt a. M. 2008, 82–105.

[63] Vgl. die anregende Diskussion dieses Problems bei *Henning Ritter*, Nahes und fernes Unglück, München 2004, hier v.a. 44–52.

Aber auch Henri Bergson, der selbst ganz gewiss ein moralischer Universalist war, sah einen dramatischen Bruch zwischen allen Formen einer ‚geschlossenen' Binnen- oder Gruppensolidarität, welche letztlich auf den ‚primitiven Instinkt' zurückgingen, „daß man die Menschen, mit denen man lebt, zunächst mit feindlicher Einstellung zu allen anderen liebt" einerseits, und dem ‚offenen', universalistischen Standpunkt ‚der Menschheit' andererseits: „Zu jenen [unseren Verwandten und Mitbürgern] zieht es uns geradewegs, zur Menschheit gelangen wir nur auf einem Umweg", nur durch eine Offenbarung – Gottes oder der Vernunft: „denn nur durch Gott hindurch, nur in Gott, kann die Religion den Menschen dazu bringen, das Menschengeschlecht zu lieben; ebenso wie die Philosophen nur durch die Vernunft hindurch, nur in der Vernunft, an der wir alle teilhaben, uns die Menschheit betrachten lehren, um uns die hohe Würde der menschlichen Person, das Recht aller auf Achtung zu zeigen. Weder in dem einen noch in dem anderen Falle gelangen wir in Etappen zur Menschheit, auf dem Wege über die Familie und die Nation. Wir müssen uns vielmehr mit einem Satz über die Menschheit hinausgeschwungen und sie erreicht haben, ohne daß wir sie zum Ziel genommen hätten, indem wir über sie hinwegsetzen."[64]

Welche dieser Deutungen des Übergangs von der Binnen- zur Menschheitsmoral hat recht – die Erweiterung des Mitgefühls von der Familie zur Welt oder der Sprung von der ‚geschlossenen' zur ‚offenen' Religion und Sittlichkeit? Darüber zu entscheiden ist hier nicht meine Aufgabe. Beide Antworten müssen sich vielleicht nicht einmal ausschließen[65] – jedenfalls nicht psychologisch: Die göttliche Offenbarung (der Gottebenbildlichkeit des Menschen – der Inkarnation des Gottessohnes) könnte mir die Augen dafür öffnen, dass auch das Leiden von ‚Fremden', Heiden, Feinden ebenso bedeutsam ist (und sich ähnlich anfühlt) wie mein eigenes. Aber könnte ich diese Botschaft – dass der andere ist wie ich, und fühlt wie ich – überhaupt verstehen, hätte ich nicht schon in seinem Gesicht seine Verletzbarkeit erblickt und verstanden?

Als Extreme bewegen sich gemeinschaftliche Binnenmoral und universalistische Menschheitsmoral diesseits und jenseits (unterhalb oder oberhalb) der konkreten Gesellschaften oder Nationen, die sich im Krieg oder im möglichen Kriegszustand befinden. Es ist aber nicht nur soziologisch wichtig, diese Extreme zu unterscheiden, sondern auch moralisch und politisch. Denn im Krieg selbst, gerade im ‚imaginären' Krieg der Zivilisationen, kann es zu einer gefährlichen Fusion beider kommen: einer Volks- oder Gruppenmoral, die sich

---

64 *Henri Bergson*, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Frankfurt a. M.1992, 26f.

65 Für Gotthold Ephraim Lessing waren beide Kehrseiten derselben Medaille: „Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte" – so der erste Paragraph seines Traktats zur Erziehung des Menschengeschlechts, vgl. *Gotthold Ephraim Lessing*, Werke in drei Bänden, München 1995, Bd. II, 1110.

zugleich als Menschheitsethos versteht – und damit immer wieder Gefahr läuft, die Menschheit in der Gestalt des Anderen zu verleugnen.

Zusammenfassung: Die Antwort auf die Frage, ob menschliche Gesellschaften friedensfähig sind, hängt davon ab, wie die Begriffe ‚Gesellschaft' und ‚Friede' definiert werden. Wenn Friede ‚Herzensfriede' oder ‚brüderliche Liebe' meint, dann ist es zwangläufig so, dass die meisten ‚Gesellschaften' als intrinsisch friedensunfähig erkannt werden müssen. Entscheiden wir uns hingegen für ein Verständnis von Gesellschaft, welches Konfliktualität miteinschließt, dann muss die Definition von Frieden spezifiziert werden als das Gegenteil von ‚Krieg', i.e. organisierte Formen gewalttätiger Konflikte, welche die Geschlossenheit bestimmter Gruppen, das Ausschließen anderer, voraussetzt und Andersheit als feindselig wahrnimmt. Der Autor entwickelt letztere Begrifflichkeit in einer Relektüre klassischer Werke, von klassischen Paradigmen über politische Philosophie und Soziologie hin zu modernen Klassikern der Sozialanthropologie und Moraltheorie – von Hesiod und Ibn Khaldun zu Hobbes, Rousseau und Kant und von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Henri Bergson zu Richard Rorty und Michael Tomasello.

Abstract: The answer to the question of whether human societies are capable of living in peace depends on the definition of the two terms ‚society' and ‚peace'. For example, if peace means ‚peace of the heart' or ‚brotherly love' then it is inevitable that most kinds of ‚society' have to be perceived as intrinsically incapable of peace. But if we opt for an understanding of ‚society' that may include conflictuality, then the definition of ‚peace' needs to be specified as opposition to ‚war', i.e. to organized forms of violent conflict which presuppose (or produce) group-closure, exclusion of the other, and a perception of otherness as enmity. The author develops this latter conception in a rereading of classic works, moving from classical paradigms in political philosophy and sociology to modern classics of social anthropology and moral theory – from Hesiod and Ibn Khaldun to Hobbes, Rousseau and Kant, and from Georg Simmel, Ferdinand Tönnies and Henri Bergson to Richard Rorty and Michael Tomasello.

Sind Gesellschaften friedensfähig?

Neue Aspekte[1]

von Adrian Holderegger

Eine der großen Diskussionen der westlichen Zivilisation dreht sich um die Frage, ob die Menschen kooperativ und in einem gewissen Sinne friedfertig geboren und später von der Gesellschaft verdorben und zu aggressiven Wesen degradiert werden, oder ob sie zunächst egoistisch und damit auf Konflikte angelegt geboren werden, bevor sie dann von der Gesellschaft in einer langen Erziehungs-Kulturarbeit zu kooperativen Menschen erzogen werden. Idealtypisch steht hier J.-J. Rousseau gegen Th. Hobbes, S. Freud und A. Schopenhauer. Bezug nehmend auf Th. Hobbes formuliert J.-J. Rousseau in seiner berühmten *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit*: „Die Menschen sind böse. Eine traurige und stete Erfahrung überhebt uns der Mühe, einen Beweis hierfür anzuführen. Ich habe aber, wie ich glaube, erwiesen, dass der Mensch von Natur aus gut ist. Was hat ihn sosehr verderben können, wenn es nicht die Veränderungen, die zu seiner ursprünglichen Beschaffenheit hinzugekommen sind, die Fortschritte, die er gemacht hat, und die Einsichten, die er erlangt hat, getan haben sollen? Man bewundere die menschliche Gesellschaft so viel man will, es wird dennoch immer wahr bleiben, dass sie schuld ist, dass die Menschen einander immer mehr hassen in dem Masse, wie ihre Interessen zunehmen […] und alle nur ersinnlichen Übel zufügen.“[2]

Im Rousseau’schen Urzustand scheint der auf sich selbst bedachte und allein seinem „Triebe“ folgende Mensch gut zu sein, edel und friedfertig. Erst die menschliche Gesellschaft verdirbt ihn und macht ihn zum streitbaren und zum Übel zufügenden Wesen. Die Vergesellschaftung bringt den Abfall von der Natur und setzte „eine selbstzerstörerische Entfremdungsdynamik“ (W. Kersting[3]) frei. Im Hobbesschen Leviathan dagegen ist der Mensch im Urzustand geprägt von Selbsterhaltungs- und Ruhmsucht, in ständiger Furcht und Unsicherheit vom Anderen selbst durch rohe Gewalt beeinträchtig zu werden. Die Menschen leben in unaufhörlicher Furcht und der drohenden Gefahr eines gewaltsamen Todes. „Ihr Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und

---

1 Der folgende Beitrag ist keine eigentliche Replik auf den Beitrag von O. Kallscheuer, setzt aber einige Akzente und beschäftigt sich insbesondere mit einigen neueren Ergebnissen der neurobiologischen Forschung.

2 *Jean-Jacques Rouesseau*, Schriften, Bd. I, hg. von *Henning Ritter*, München 1978, 275.

3 Vgl. *Wolfgang Kersting*, Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“, Darmstadt 2002, 21.

kurz."[4] A. Schopenhauer geht noch einen Schritt weiter und beteuert, mancher Mensch sei im Stande „[…] einen anderen totzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren."[5] Nur mit allergrößter Anstrengung und in dauernder Zähmung, so scheint es, können Kultur und Gesellschaft uns ein Mindestmaß an Sozialverhalten abringen. Der zerstörerische Egoismus erscheint bestenfalls unterdrückt, und bei der erstbesten Gelegenheit durchbricht er wieder den dünnen Firnis der Zivilisation und macht alle Anstrengungen der Kulturarbeit zunichte. „Diese Tausende, die da vor unseren Augen im friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als ebenso viele Tiger und Wölfe, deren Gebiss durch einen starken Maulkorb gesichert ist."[6]

Es ist nicht zu übersehen, dass sich der Streit über die „Sozialnatur" des Menschen vor allem in den Geisteswissenschaften über Jahrhunderte hinzieht und weder auf die eine oder andere Seite hin entschieden werden konnte, zumal geschichtliche Fakten, partielle Erfahrungen und spekulative Einschätzungen unterschiedlich gewichtet wurden. In jüngster Zeit scheint sich aufgrund der auf Empirie basierten Wissenschaften ein Puzzle zu ergeben, das zwar nicht ein umfassendes Bild über die Antriebsstruktur und ein entsprechendes Menschenbild ergibt, aber doch einige gewichtige Hinweise, die eine „negative Anthropologie" deutlich zu korrigieren wissen.

1. These

Im Folgenden werde ich die These vertreten, dass wir viel näher bei J.-J. Rousseau stehen als bei Th. Hobbes und jenen, die eher eine pessimistische Anthropologie vertreten. Denn mittlerweile gibt es eine ganze Reihe von Erkenntnissen aus der Humanethologie, der allgemeinen Evolutionstheorie und vor allem auch der sozialen Neurobiologie, die eindeutig gegen die Grundauffassungen

---

4 *Thomas Hobbes*, Leviathan, I, 13, hg. von *Iring Fetcher*, Frankfurt a. M. 1984, 96; vgl. dazu *Bernard Willms*, Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan, München 1987.

5 *Arthur Schopenhauer*, Die beiden Grundprobleme der Ethik (1840), Zürich 1988, 555.

6 Vgl. ebd., 550. – Zur Erinnerung: S. Freud teilt diesen Naturpessimismus. „Die Kultur muss alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen, ihre Äusserungen durch psychische Reaktionsbildungen niederzuhalten", in: Das Unbehagen in der Kultur, *ders*., Gesammelte Werke, Bd. 14, London 1948 (5. Aufl. 1976), 471. Nicht bloß, dass die Kulturarbeit wenig erbracht hat, sondern sie schafft darüber hinaus ein Unbehagen, insofern dass gerade durch sie die „wilde", Befriedigung verschaffende Natur Verzichte einfordert. Wir brauchen hier die These Freuds, die in dieser Form kaum mehr unterstützt wird, dass der Mensch von Natur aus von einem destruktiven Aggressionstrieb beherrscht ist, nicht zu diskutieren. Vgl. dazu *Udo Rauchfleisch*, Aggression, in: Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, hg. von *Wolfgang Mertens / Bruno Waldvogel*, Stuttgart [3]2008, 39–43.

einer pessimistischen Anthropologie sprechen. Die neueren Ergebnisse[7] zeigen, dass Menschen von Natur aus keine blinden, rücksichtslosen und aggressiven Egoisten sind. Diese These mag viele überraschen und erstaunlich klingen angesichts gewaltbedrohter und gewaltdurchsetzter Gesellschaften, die wir auf dem ganzen Globus antreffen. Diese unmittelbar ins Auge springende Tatsache scheint nicht so recht mit dieser Grundthese in Übereinstimmung zu bringen zu sein. Gerade angesichts der Fakten muss die These selbstverständlich differenziert werden und nicht zuletzt muss sie auch diese Fakten erklären können. Michael Tomasello[8] und andere haben grundsätzlich gezeigt, dass wir ein grundlegendes Bedürfnis nach einem befriedigenden Leben in Gemeinschaft haben, und dass wir ein solches gemeinschaftliches Leben um seiner selbst willen suchen und nicht als Mittel zur Befriedigung egoistischer Triebe. Dieses Bedürfnis, das bereits eine gewisse Erfahrungsevidenz aufweist, ist zwar eine wichtige basale Komponente sozialen Zusammenlebens. Darauf aufbauend braucht es allerdings eine Reihe von Zusatzannahmen, die das komplexe soziale Zusammenleben erklären können.

Die Forschungsergebnisse, welche diese grundlegende Ausrichtung des Menschen erhellen, weisen darauf hin, dass wir von Natur aus wichtige soziale Fähigkeiten besitzen und dass diese zu den charakteristischen Merkmalen des menschlichen Lebens gehören. Gerade auf diesem Hintergrund hat sich die evolutionsbiologische Annahme vom „egoistischen Gen“[9] als falsch erwiesen, vielmehr scheinen die Gene zwar Akteure der Evolution zu sein, deren Grundprinzipien aber scheinen Kooperation, Kommunikation und Kreativität zu sein.[10] Wenden wir uns zunächst dem Bedürfnis nach Sozialität zu.

2. Der Mensch als ‚ens sociale‘

Faktisch gehören Menschen meist mehreren Gruppen an: Einer Familie, einem Freundeskreis, einer Partei, einem Verein etc. Für Kinder ist ein Leben abseits solcher sozialer Bindungen absolut ausgeschlossen und bei erwachsenen Menschen zumindest außergewöhnlich. Es konnte nachgewiesen werden, dass dieses Verhalten offensichtlich durch natürliche Anlagen unterstützt wird. So weisen Kinder, sobald sie zu laufen und zu sprechen beginnen, eine relativ uneingeschränkte Kooperationsgemeinschaft auf, mithin das Bedürfnis mit anderen

---

7 Vgl. etwa *Michael Pauen*, Empathie und Eigennutz, in: Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft, hg. von *Adrian Holderegger / Siegfried Weichlein / Simone Zurbuchen*, Fribourg/Basel 2011, 27–48.

8 *Michael Tomasello*, Warum wir kooperieren, Berlin 2010; *ders*., Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt a. M. 2002.

9 Vgl. *Richard Dawkins,* Das egoistische Gen (1976), Reinbek 2004.

10 Vgl. *Joachim Bauer*, Das kooperative Gen. Abschied vom Darwinismus, Hamburg 2008.

zu interagieren. Im Gegensatz zu Schimpansen funktionieren kollektive Handlungen bei Kindern im Wir-Modus. Schon kurz nach ihrem ersten Lebensjahr sind sie in der Lage, individuelle Ziele mit denen eines Partners zu einem gemeinsamen Ziel zu verschmelzen.[11] Bei Erwachsenen bilden sich Gruppen, sobald sich Individuen näher kommen. Dabei bleibt es aber nicht. Sehr schnell entwickelt sich ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, Mitglieder beginnen ihre Urteile aufeinander abzustimmen und Bevorzugungen, insbesondere auch gegenüber Außenstehenden, aufzubauen. Bei all dem zeigt sich aber, dass die soziale Kooperation an sehr komplexe Voraussetzungen gebunden ist – so setzt die spätere Differenzierung in der post-kindlichen Zeit, wem gegenüber man sich altruistisch verhalten will, einen komplexen Lernprozess voraus, während egoistisches Handeln voraussetzungslos praktisch immer möglich ist. So müssen wir zuallererst die Intentionen unserer Kooperationspartner verstehen, um überhaupt in eine sinnvolle Interaktion eintreten zu können. Und zweitens müssen wir auch sicher sein, dass wir unseren fairen Anteil an der Kooperation erhalten. Es bedarf also ausgehandelter Regeln, die sicherstellen, dass man am gemeinsamen Erfolg mitbeteiligt wird.

Dies ist gleichsam eine kulturelle Leistung, also etwas, das sich nicht schon von Natur aus einstellt. Im Fehlen solcher Regulative, wie auch im Verstoß derselben, liegt ein kräftiges Konfliktpotential. Doch zu solch fairen Kooperationen scheinen Menschen von Natur aus die notwendigen Fähigkeiten mitzubringen. So sind wir offensichtlich naturaliter geprägt, uns für das Wohlergehen Anderer einzusetzen, zur Not eigene Interessen aufs Spiel zu setzen, um Anderen zu helfen. R. Baumeister und M. R. Leary weisen ausdrücklich darauf hin, dass die Hilfeleistung nicht der Preis ist, mit der man sich die Hilfe Anderer erkauft; vielmehr gehört sie selbst zum Gewinn, den man aus einer Gruppenzugehörigkeit zieht.[12] Sie ist Nutzen und nicht Aufwand. Umstritten bleibt allerdings in der Forschung, in welchem Verhältnis der Altruismus zur Kooperation steht, die Anteil an einem gemeinsamen Erfolg verspricht.[13] Fairness im Sinne eines rücksichtsvollen und angemessenen gerechten Verhaltens ist für das Funktionieren von Gesellschaften unerlässlich. Kaum jemand würde wohl bestreiten, dass die normative Grundregel nicht zum kulturellen Kernbestand humaner Gesellschaften gehört. Es spricht jedoch, wie es scheint, vieles dafür,

---

11 Vgl. *Tomasello*, Warum (Anm. 8), 57.

12 Vgl. *Roy F. Baumeister / Mark R. Leary*, The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation, in: Psychological Bulletin vol. 117 (1995), Issue 3, 497–529. Auf der anderen Seite ist für das Verständnis von menschlicher Aggression der Befund besonders bedeutsam, dass soziale Ausgrenzung neurobiologische Schmerzzentren des Gehirns aktiviert. Erfahrene oder zu erwartende soziale Ausgrenzung, Demütigung und Bloßstellung sind starke Auslöser von Gewalt. Im Gegenbild verstärkt dies den Hinweis, dass das „belonging to" tief in der menschlichen Antriebsstruktur verankert ist.

13 Vgl. *Ernst Fehr / Urs Fischbacher*, The Nature of Human Altruisme, in: Nature vol. 425 (2003), Issue 6960, 785–791.

dass wir naturaliter die Neigung besitzen uns fair zu verhalten. „Neuere Studien unter Anwendung moderner, nichtinvasiver Techniken zur Untersuchung des Gehirns haben ergeben, dass Menschen einen neurobiologisch verankerten Sinn für soziale Fairness besitzen."[14]

In Versuchsanordnungen achten Menschen in einem bemerkenswerten Ausmaß auf Fairness und zwar auch zu Lasten ihrer eigenen Interessen. Interessanterweise ist dies bei Schimpansen, unseren nächsten Verwandten im Tierreich, nicht der Fall. Sie entscheiden sich genauso, wie das traditionelle egoistische Entscheidungsmodell voraussagt: Sie nehmen für sich selbst genau so viel in Anspruch, wie sie haben und bekommen können.

Selbstverständlich gibt es die faktische Möglichkeit – und dies bestätigt uns die alltägliche Erfahrung – dass sich Menschen um die Fairnessregeln keinen Deut kümmern: sich unsozial verhalten und gleichsam zu Trittbrettfahrern werden, ohne einen Beitrag für die Anderen zu leisten. In Experimenten mit dem sogenannten Ultimatenspiel,[15] bei dem es um die Aufteilung eines gemeinschaftlichen Gutes geht, stellte sich heraus, dass Versuchspersonen ihr Spielverhalten wesentlich stärker an der Fairness orientierten als aus der Perspektive der individuellen Nutzen-Maximierung zu erwarten wäre. Wiederum M. Tomasello und andere, erachten es als eine der wichtigsten Besonderheiten der menschlichen Kultur, die als einzigartig zu kennzeichnen sei, dass humane Gesellschaften soziale Institutionen geschaffen haben, die aus wechselseitig anerkannten Normen und Regeln bestimmt werden.[16] Eine dieser sozial-normativen Institutionen besteht darin, dass gesellschaftliche Missbilligung, Sanktionen und mithin auch Strafen dann ausgesprochen werden, wenn in eklatanter Weise die Fairnessregeln verletzt werden. Menschen sind sogar bereit, Sanktionen auch dann zu verhängen, wenn sie dazu einen gewissen Aufwand betreiben müssen und selbst gar nicht geschädigt wurden. Die oft sehr kostspieligen Gerichtsprozesse sind hierfür ein Beispiel, denn damit ist die Aussicht gegeben, dass jene, die zu einem fairnesswidrigen Verhalten bereit sind, umgestimmt oder zumindest eines Besseren belehrt werden können.[17]

Die Besonderheit dieser sozialen Institution der Sanktionen beruht wiederum auf einer Reihe von artspezifischen natürlichen Fähigkeiten und Motivationen, die zwar selbst nicht dem System der Kooperationsnormen angehören, aber eng damit verbunden zu ihrer Stützung dienen. Sie sind offensichtlich nicht nachträglich erworben, aber edukatorisch geformt und kulturell überhöht.[18] Diese Art von

---

[14] *Bauer*, Das kooperative Gen (Anm. 10), 155.

[15] Vgl. *Alan G. Sanfey et al.,* The Neural Basis of economic decision-making in the Ultimatum Game, Science 300 (2003), Heft 5626, 1755–1758, hier 1755.

[16] Vgl. *Tomasello*, Warum (Anm. 8), 73–81; *ders*., Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. 2009.

[17] Vgl. ebd., 75–77.

[18] Vgl. *Pauen*, Empathie und Eigennutz (Anm. 7), 33: „Wir können zum Beispiel unsoziales Verhalten bestrafen, und bezeichnenderweise gibt es auch dazu eine natürliche Disposition".

sozial-moralischen Institutionen sind – aufgrund einer inclinatio naturalis – gemeinsam organisierte und vereinbarte Interaktionsweisen, die etabliert werden, nicht zuletzt um den Zusammenhang der „Kooperationsgruppe" zu gewährleisten.[19]

In Anlehnung an verschiedenste Arbeiten der Handlungsphilosophie nennen Tomasello et al. die evolutionsbiologisch herausgebildete Fähigkeit, welche diese einzigartige Kooperationsform beim Menschen ermöglicht, „geteilte Intentionalität"[20]. Darunter wird eine von Natur aus gegebene Fähigkeit verstanden, mit Anderen in gemeinsame Unternehmen einzutreten, Aufmerksamkeit mit Anderen zu teilen, gemeinsame Absichten zu verfolgen, gemeinschaftlich intendierte Handlungen zu setzen und Verpflichtungen einzugehen. Damit diese Fähigkeit zur geteilten Intentionalität auch realisiert werden kann, sind selbstverständlich eine Reihe von Bedingungen erforderlich, auf die weiter nicht eingegangen werden kann.[21] Eines sei aber hier hervorgehoben: die Menschen besitzen offensichtlich nicht zuletzt aufgrund dieser Fähigkeit eine hochspezialisierte Fähigkeit, die Einhaltung bzw. die Verletzung sozialer Regeln zu überwachen, ohne im Allgemeinen die dahinterstehenden Prinzipien auch zu verstehen. Offensichtlich schlug sich der hohe evolutive Selektionsdruck in der ausgeprägten und hochspezialisierten Fähigkeit nieder, soziales Verhalten bzw. Kooperationen kontrollieren, Abweichungen diagnostizieren und Regelbrüche aufdecken zu können. Man spricht hier von einem speziesspezifischen kognitiven Modul, das in dieser Art für den Menschen einzigartig sei.

Eines scheint sich in dieser Perspektive sehr deutlich zu zeigen, Kontroll- und Sanktionsmechanismen allein können den für die integrative Kooperation nötigen sozialen Zusammenhang nicht garantieren. Voraussetzung hierfür ist ein hinreichendes Maß an gemeinsamen Wertorientierungen. An diesem Punkt spielt die Kraft der Religionen eine große Rolle. D. Wilson[22] und andere haben gezeigt, dass der religiöse Glaube die soziale Kooperation in zweierlei Weise stabilisieren kann.[23] Erstens erhalten gemeinsame Regeln und Werte der eigenen Gruppe eine höhere, eine quasi divine Legitimität und Absicherung. Die

---

[19] Im sog. Gefangenen-Dilemma erwies sich Kooperation als die optimale Strategie, aber nur dann, wenn sie mit der Fähigkeit und Bereitschaft verbunden war, im Falle einer Nicht-Kooperation des Partners Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Dies entspricht der neurobiologischen Konstellation, dass das Bindungsbedürfnis an erster Stelle steht, Missbilligung und Ächtung, Sanktion und Strafe im Dienste des Bedürfnisses fungieren.

[20] *Michael Tomasello et al*., Understanding and sharing Intentions: The Origins of cultural Cognition, in: Behavioral and Brain Sciences vol. 28 (2005), Issue 5, 675–691. Kritisch dazu *Walter Welsch*, Just what it is that makes homo sapiens so different, so appealing, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55 (2007), Heft 5, 751–760.

[21] Vgl. hierzu*: Ludger Hoffmann / Kerstin Leimbrink / Ute Quasthoff* (Hg.), Die Matrix der menschlichen Entwicklung, Göttingen/Boston 2011, 90ff.

[22] *David Wilson*, Darwin's Cathedral. Evolution, Religion and the Nature of Society, Chicago 2002.

[23] Es ist hier festzuhalten, dass dies selbstverständlich nicht die einzigen Funktionen der Religion sind.

Kehrseite liegt wohl darin, dass diese erhöhte Legitimität auch zur stärkeren Feindschaft gegenüber anderen Gruppen führen kann, insbesondere dann, wenn die gemeinsame Orientierungsbasis gleichsam auf null schmilzt. Das ist das bekannte Problem des Fundamentalismus. Zweitens werden in der Regel altruistische oder zumindest reziproke selbstbezogene Handlungen im Sinne des do ut des in einen größeren, über das Diesseits hinausweisenden Vergeltungszusammenhang gestellt. Dieser lässt die Regelkonformität wie auch den Regelbruch in einem schärferen Licht der Belohnung und der Bestrafung erscheinen. In dieser Perspektive liegt beispielsweise der Grund für die rasche Ausbreitung des Christentums in der Frühzeit im Ethos der Nächstenliebe beziehungsweise in der altruistischen Pro-aktivität begründet, aber und insbesondere auch in der Offenheit zur Kooperation mit unterschiedlichsten Ethnien und in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Kulturen und Weltanschauungen. Dies hat aber gleichzeitig, wie wir wissen, die grundlegende Frage nach der eigenen Identität und Abgrenzung aufgeworfen, die oft unter dem etwas engführenden Schlagwort der „Hellenisierung des Christentums" verhandelt wird.

3. Die neurologische Basis – das ‚empathische Gehirn'

Die Hirnforschung scheint einige der wichtigsten neurobiologischen Voraussetzungen für kooperatives, verständigungsorientiertes und zielgerichtetes gemeinsames Handeln gefunden zu haben. Eine ihrer meist diskutierten Entdeckungen der letzten Jahre betrifft die Spiegelneurone. Alles deutet darauf hin, dass das Spiegelneuronensystem unserer Fähigkeit zugrunde liegt, nicht bloß als individuelle, sondern auch und vor allem als gesellschaftliche Subjekte handeln zu können. Eine Forschergruppe um G. Rozzolatti und C. Sinigaglia stieß in den 90er Jahren auf eine seltsame Parallelität der Gehirnaktivität eines handelnden und beobachtenden Makakenaffen bei der Ausführung bestimmter Akte.[24] Dies führte zu weitreichenden Konsequenzen in der Interpretation der Gehirnarchitektur, denn offensichtlich wurden bis anhin insbesondere beim Menschen die motorischen Akte grundsätzlich unterschätzt und zu Unrecht einem unteren, wenig determinierenden Steuerungssystem zugerechnet. Stattdessen wird nun eine sehr enge Verknüpfung motorischer, visueller und kognitiver Aktivitäten angenommen, denn es zeigt sich, dass mehr oder weniger komplizierte Formen der Nachahmung, des Lernens wie auch der gestischen, verbalen und verständigungsorientierten Kommunikation eine genaue Entsprechung in der Aktivierung bestimmter Spiegelschaltungen im neuronalen System hat.

[24] Vgl. *Giacomo Rizzolatti / Corrado Sinigaglia*, Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls (2006), Frankfurt a. M. 2008*; Joachim Bauer*, Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone, München 2006.

Die Spiegelneuronen sind eine Art Resonanzsystem, das es uns ermöglicht, nicht bloß Handlungen, sondern auch Stimmungen, Emotionen und Intentionen anderer Menschen zu teilen. Nicht bloß Handlungen in Imitation und Repetition scheinen über das Resonanzsystem geteilt zu werden, indem vorreflex die genau gleichen Hirnareale beim Akteur wie beim Beobachter aktiviert werden, sondern auch Empfindungen wie Schmerz oder Abscheu. Die beiden Forscher folgern: „Dies zeigt, wie tief verwurzelt und stark die Beziehung ist, die uns mit den andern verbindet, oder wie bizarr es ist, sich ein Ich ohne ein Wir vorzustellen. Jenseits aller sprachlichen oder kulturellen Unterschiede sind Schauspieler und Zuschauer darin vereint, dass sie dieselben Handlungen und Emotionen erleben. Die Erforschung der Spiegelneurone scheint uns zum ersten Mal einen einheitlichen und theoretischen Rahmen zu bieten, in dem wir beginnen können, jene Art von Teilhaberschaft zu entschlüsseln, […] die tatsächlich die Voraussetzung unserer gesamten intersubjektiven Erfahrung bildet."[25]

Wir haben es hier also mit einem interindividuellen Reziprozitätssystem zu tun, das einerseits auf subbewussten, instantanen, unkontrollierbaren neurobiologischen Prozessen beruht, das andererseits aber auch eine grundlegende Befähigung darstellt, sich in Andere hineinzudenken bzw. deren Perspektive zu übernehmen, mit Anderen zu kooperieren bzw. sozial interagieren zu können. Die Entdeckung des neuronalen Spiegelsystems wirft ein anderes Licht auf die Soziabilität des Menschen; es liegt hier offensichtlich eine Art „physiologische Essenz" vor, die den Menschen offensichtlich naturaliter zu einem empathiefähigen, kooperationsbereiten und auf Verständigung angelegten Wesen macht. Man ist aber noch weit davon entfernt, diese naturale Gegebenheit im Hinblick auf Körperbewusstsein, Ichbildung, Kooperationsstrategien zu verstehen,[26] insbesondere jene Schnittstellen mit ihren Bedingungen zu verstehen, die solche Prozesse ins Gegenteil umschlagen lassen, in Handlungen der Aggression, der Ausgrenzung, der Demütigung. Wird diese natürliche Ausstattung unter evolutionsbiologischen Gesichtspunkten betrachtet, dann muss die Sichtweise, dass Selektion und Konkurrenz wesentliche Agenten der Evolution bilden, nach der Entdeckung dieses Reziprozitätssystems dadurch ergänzt werden, dass die Fähigkeit zur Kooperation eine ebenso wichtige Rolle spielte und immer noch spielt, insofern der Mensch – evolutionsgeschichtlich gesehen – darauf angewiesen war, andere zu finden, um mit ihnen Bedürfnisse, Emotionen und Absichten zu teilen.

---

25 *Rizzolatti / Sinigaglia*, Empathie (Anm. 24), 15.

26 Vgl. *Nadia Zaboura*, Das empathische Gehirn. Spiegelneurone als Grundlage menschlicher Kommunikation, Wiesbaden 2009. Die Autorin erkennt zwar die Tragweite der Entdeckung des „sozialen Gehirns", scheint mir aber aufgrund der gegenwärtigen Forschungslage den Bogen etwas zu überspannen, wenn sie meint, „Das Konstrukt des abendländischen Subjekts" könnte damit schon hinreichend kritisch hinterfragt werden. Bedeutend vorsichtiger dagegen: *Fritz Breithaupt*, Kulturen der Empathie, Frankfurt a. M. 2009. Dieser Autor gibt zu, dass vor allem generalisierende Aussagen stark dem Spekulativen verhaftet sind, vgl. ebd., 189.

Die auf Zusammenhalt, Fairness und Kooperation ausgerichtete Konstruktion des Gehirns verdankt der Mensch in der Tat seiner evolutionären Vorgeschichte. Gut vernetzte Menschen hatten offensichtlich während der Evolution eine deutlich bessere Lebenserwartung. J. Bauer vertritt genau aus diesem Grunde mit Verve die These, dass die Theorie Darwins umgeschrieben werden sollte, „wonach der Mensch einem fortwährenden Konkurrenzkampf ausgesetzt werden müsse“[27], denn wir seien – aus neurobiologischer Sicht – auf soziale Resonanz und Kooperation angelegte Wesen.[28]

Im Zuge dieser Revision und Neueinschätzung der biologischen Konstitution des Menschen musste die These, dass der Mensch von Natur aus einen Aggressionstrieb besitze, neu interpretiert bzw. verworfen werden. In diesem Zusammenhang ist es interessant festzustellen, dass Ch. Darwin, bei dem man die Annahme eines Aggressionstriebes vermuten würde, nicht davon spricht. Realist genug, erkannte er unter allen höher entwickelten Organismen ein hohes Potential an Aggression, doch machte er deutlich, dass es sich bei der Aggression um ein reaktives Verhaltensprogramm handelt, das in spezifischen Situationen und entsprechenden Provokationen ausgelöst wird.[29] Es zeigt sich, dass die prominentesten Vertreter des „Aggressionstriebs“ S. Freud (*Warum Krieg?*) und K. Lorenz (*Das sogenannt Böse*) einem Konstrukt gefolgt sind, das sich in dieser Weise nicht aufrechterhalten lässt.[30] Erst wenn das Verhaltensprogramm der Konkurrenz und der Kooperation aus den Fugen gerät, kann sich das einstellen, was wir als Aggression und als rohe Gewalt wahrnehmen.

Die neurobiologische Forschung hat gezeigt, dass insbesondere bei absichtlicher Zufügung von physischem Schmerz, wie auch bei sozialer, demütigender Ausgrenzung – das Gehirn scheint hier keinen Unterschied zwischen den beiden Formen zu machen – eine „neurobiologische Schmerzgrenze“[31] erreicht ist, die blinde Aggression erzeugen kann. Dies hat seine Plausibilität im Gegenbild: Wenn das empathische, das Individuum übergreifende und verbindende Verhalten eine naturale starke Grundkonstante darstellt, dann kann die

---

[27] *Joachim Bauer*, Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, München [5]2011, 7.

[28] Vgl. ebd., 23.

[29] Vgl. *Charles Darwin*, Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren (1872), Frankfurt a. M. 2000, 89ff.

[30] Vgl. hierzu: *Jan Verplaeste*, Der moralische Instinkt. Über den natürlichen Ursprung unserer Moral, Göttingen 2011, 57ff.

[31] *Joachim Bauer*, Schmerzgrenze. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt, München 2011, 79, vertritt genau diese These: wird gegen diese Grundkonstante verstoßen, wird eine „Schmerzgrenze“ erzeugt, die Aggression hervorruft: „Menschliche Aggression ist ein kommunikatives Signal, welches der Umwelt anzeigt, dass ein Individuum nicht in der Lage ist oder nicht bereit ist, einen ihm zugefügten physischen oder seelischen Schmerz oder eine entsprechende Bedrohung hinzunehmen.“ Mit „Schmerzgrenze“ liefert Joachim Bauer ein hoch plausibles, aber nicht unbestrittenes Modell, mit dem sich nicht bloß Konflikte zwischen Personen, sondern auch zwischen Gruppen und Nationen erklären lassen, denn die Bedingungen für das Entstehen von Aggressionen und Feindseligkeiten scheinen hier wie dort zu gelten.

Verletzung dieser Konstante nur ebenso heftige Reaktionen hervorrufen. Doch dürfte weitgehend noch offen bleiben, wo genau die „Schmerzgrenze" des Gehirns verläuft, da wir ja das „soziale Gehirn" erst in Ansätzen verstanden haben.

4. Zum Schluss

Den Bogen meiner Überlegungen möchte ich – in fast unzulässiger Weise – schließen, indem ich noch einmal auf den Beginn der Überlegungen und insbesondere auf Th. Hobbes zurückkomme. Auch wenn das Menschenbild auf dem Hintergrund neuerer Forschungen von Th. Hobbes korrigiert, zumindest differenziert werden muss, so hat er, wie es scheint, aus heutiger Perspektive *einen* Punkt ganz genau gesehen. Nämlich: das Problem der sozialen Institutionen mit Sanktionsgewalt besteht aus der Sicht der Kooperation darin, wie denn die Kontrolleure bzw. Sanktionierenden kontrolliert werden sollten. Das Konzept des so genannten stabilisierenden Staatsapparates im Leviathan von 1651, der Gewalt in Schach halten, Furcht reduzieren und Sicherheit garantieren sollte, enthielt keine Lösung für dieses Problem. Dies ist von der natural-kooperativen Disposition des Menschen her gesehen ein zentrales Thema. John Locke hat später das Konzept der kontrollierenden Staatsgewalt durch die Theorie der Gewaltenteilung ergänzt, wonach der regulierende Staat durch ein vom Volk gewähltes Parlament und eine unabhängige Justiz kontrolliert werden sollte. Damit ist eine geniale und bahnbrechende Idee geboren worden, die einerseits dem grundlegenden Bedürfnis nach Transparenz und Kontrolle entgegenkommt, und die andererseits eine Antwort auf die Frage nach dem scheinbar unendlichen Prozess der Kontrolle des Kontrolleurs gibt.

Die Demokratien okzidentalen Zuschnitts haben grundsätzlich die Grundidee der unabhängig kontrollierten sozialen Kooperation in der Idee der Gewaltenteilung, aufgenommen. Institutionalisierte Sanktions- und Belohnungssysteme sind scheinbar effiziente Steuerungen von Kooperation. Antizipierte Belohnung vermag erwiesenermaßen die Kooperation zu wenig zu stabilisieren. Stabilität ist offensichtlich erst durch direkte Sanktionen der Defekteure, wie immer sie zu definieren sind, gewährleistet. Allerdings setzt dies eine Wirksamkeit der Sanktionen voraus, die dann gegeben ist, wenn Egalität in Form von gemeinschaftlich getragenen Aufgaben und Verpflichtungen besteht. Eine Entgrenzung dieses die Kooperation gewährleistenden Sanktionssystems scheint in der von der Kooperationsgemeinschaft getragenen geteilten und ge-

teilt kontrollierten Sanktionsmacht zu bestehen. Dies war letztlich die herausragende Idee John Lockes.[32]

Empirische Studien scheinen zu zeigen, dass Demokratien dieses Zuschnitts zwar nicht konfliktfreier sind als andere staatliche Gemeinschaften, aber dass sie ihre Konflikte untereinander – fast nie – mit militärischen Mitteln austragen.[33] Aus konfliktstrategischer und friedenspolitischer Sicht spricht einiges dafür, dass republikanisch bzw. demokratisch verfasste Gesellschaften, friedliche Gesellschaften wohl am besten gewährleisten können. Nicht zuletzt weil sie, und das ist nun vielleicht etwas verkürzt gesagt, den naturalen Aspirationen des Menschen wohl am ehesten entgegenkommen. Diese bedürfen aber der Erziehung, d.h. der permanenten kulturellen Ausformung und Ausgestaltung. Hierin hatte Rousseau wohl Recht. Daraus nun linear aber abzuleiten, in einer Welt in der es nur noch demokratisch verfasste Gesellschaften – mit der Gewaltenteilung – gebe, sei der ewige Friede eo ipso gegeben, wäre natürlich kurzschlüssig. Gerade weil sie nie ideal funktionieren, unter anderem weil die Rechtsordnung, die Rechtstaatlichkeit und die Gewaltentrennung de facto immer wieder neu ausgehandelt werden müssen, sind und bleiben auch sie Ort der Konflikte. Aber immerhin minimisieren sie kollektive brachiale Aggressionsgewalt oder lassen sie in der Regel gar nicht erst entstehen. Diese Bemerkung führt mich zum Schluss zu Kant – in einem gewissen Sinne der Gegenpart zu J.-J. Rouesseau und zu Th. Hobbes: „Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres als die große Künstlerin Natur (natura daedala rerum), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, denn es liegt in ihrem Wesen, zum Paradiesischen zu streben."[34]

Kant formuliert hier zwar pathetisch, dass der Mensch – von der Natur vorausbestimmt – den paradiesischen Glückszustand erstrebt, macht aber darauf aufmerksam, dass eine Friedenspolitik, ja Politik überhaupt, selbst wenn sie auf republikanischen Voraussetzungen wie der Gleichheit aller Bürger und der Gewaltenteilung basiert, letztlich nur dann erfolgreich sein kann, wenn sie mit der Kontinuität jener Natur rechnen kann, die offensichtlich trotz aller Widersprüchlichkeit, die Kant nicht verborgen geblieben sind, von ihrem Telos her auf einen einvernehmlichen Zustand aus ist.[35] Diese Abschlussklammer eröff-

---

[32] Vgl. *Christoph Möllers*, Der vermisste Leviathan. Staatstheorie in der Bundesrepublik, Frankfurt a. M. 2008.

[33] Vgl. *Gerhard Schurz*, Evolution in Natur und Kultur. Eine Einführung in die verallgemeinerte Evolutionstheorie, Heidelberg 2011, 373.

[34] *Immanuel Kant*, Zum ewigen Frieden. Erster Zusatz, in: Philosophische Bibliothek, hg. von *F. Meiner*, Bd. 443, 72.

[35] Vgl. *Volker Gerhardt,* Immanuel Kants Entwurf ‚zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik, Darmstadt 1995, 107–125.

net nun aber eine neue Diskussion, die mit der zentralen Schrift *Zum ewigen Frieden* zu führen wäre, die hier aber nur angezeigt werden kann.[36]

Zusammenfassung: Die anthropologische Frage nach der Friedensfähigkeit des Menschen wird in der Geschichte idealtypisch von J.-J. Rousseau und Th. Hobbes beantwortet. Während Hobbes eine eher pessimistische Anthropologie vertritt, wird vom Autor dieses Beitrags anhand heutiger Erkenntnisse aus der Humanethologie, der allgemeinen Evolutionstheorie und der sozialen Neurobiologie die These vertreten, dass wir viel näher bei der Rousseauschen Anthropologie stehen, wonach der Mensch in seinem Urzustand als gut, edel und friedfertig anzusehen ist und erst die Einbindung in die menschliche Gesellschaft ihn zu einem streitbaren und Übel zufügenden Wesen macht. Als die bestmögliche, d.i. den naturalen Aspirationen des Menschen (als friedfertigem Wesen) wohl am ehesten entgegenkommende, politische Gesellschaftsform kann aufgrund empirischer Studien die republikanisch bzw. demokratisch verfasste Gesellschaftsform gelten. Zwar sind solche staatlichen Gemeinschaften nicht konfliktfreier als andere, aber sie tragen ihre Konflikte – fast nie – mit militärischen Mitteln aus.

Abstract: The anthropological question of whether humans are capable of peace is answered idealtypically in history by Jean-Jacques Rousseau and Thomas Hobbes. Whereas Hobbes advocates a more pessimistic anthropology, the author of this contribution, on the basis of insights from human ethology, the general theory of evolution and social neurobiology, supports the thesis that we stand much closer to the Rousseauian anthropology. According to this theory the human being in the state of nature should be looked upon as being good, noble and peace-loving; it is only the integration into human society that makes the human a combative and evil-inflicting being. On the basis of empirical studies, the republican or democratic form of society can be regarded as the best possible form of society, i.e. the one which probably best meets the natural aspirations of the human person (as a peace-loving being). Communities that are governed in such ways are not more conflict-free than others, but they – almost never – decide their conflicts by military means.

[36] Vgl. *Julian Nida-Rümelin*, Ewiger Friede zwischen Moralismus und Hobbesianismus, in: „Zum ewigen Frieden". Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, hg. von *Reinhard Merkel / Roland Wittmann*, Frankfurt a. M. 1996, 239–255.

II.

FRIEDENSVISIONEN

Die Reich-Gottes-Hoffnung des Christentums als Friedensvision

von Ulrich H.J. Körtner

1. Das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu und im Neuen Testament

Die Botschaft vom Reich Gottes bildet das Zentrum der Verkündigung Jesu und ist der Inbegriff christlicher Hoffnung. Diese Hoffnung verbindet Christen und Juden, wenngleich ein Unterschied darin besteht, dass Christen in Person, Wirken und Geschick Jesu von Nazareth bereits den Anbruch des von Gott verheißenen Gottesreiches sehen. Wie zentral die Hoffnung auf das Reich Gottes für das Christentum ist, wird am Vaterunser ersichtlich, das auf Jesus selbst zurückgeführt wird. Jesus hat nicht nur die anbrechende Gottesherrschaft verkündigt und mit seiner Person verbunden, sondern auch seine Jünger gelehrt, um das Kommen des Reiches zu beten, wie es bis heute in jedem christlichen Gottesdienst geschieht.

Insofern die Vorstellung vom Reich Gottes der Inbegriff christlicher Hoffnung auf die Vollendung des schöpferischen und erlösenden Handelns Gottes an seiner gesamten Schöpfung ist, kann man die Reich-Gottes-Hoffnung als Friedensvision bezeichnen. Letztlich wird Gott selbst bzw. Christus im Neuen Testament als Frieden bezeichnet, wobei jedoch zwischen Frieden als politischer Kategorie im Sinne der Abwesenheit von Krieg und dem eschatologischen Gottesfrieden im Sinne des alttestamentlichen Schalom zu unterscheiden ist. Programmatisch schreibt Paulus, das Reich Gottes bzw. die Gottesherrschaft bestehe in „Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist“ (Röm 14,17).

Reich Gottes und Frieden stehen im Neuen Testament nicht immer in einem direkten begrifflichen und gedanklichen Zusammenhang. Ein solcher besteht mittelbar, insofern die heilvolle Gottesbeziehung des Menschen als Frieden (*eirene*) und Gott als „Gott des Friedens“ bezeichnet werden kann (Röm 15,33). Christus, der Versöhnung zwischen Gott und Mensch stiftet, aber auch zwischen den Menschen untereinander, wird im Epheserbrief als „unser Friede“ tituliert (Eph 2,14). Konkret ist dabei die Überwindung der Trennung zwischen Juden und Nichtjuden in der christlichen Gemeinde im Blick. Der Friede, der in der Gemeinde erfahren wird und auch gelebt werden soll,[1] steht im

[1] Vgl. Röm 12,18–21; Mt 5,9; Hebr 12,14.

Kontrast zum politischen Frieden der *Pax Romana*, der sich auf die militärische Gewalt des Römischen Imperiums stützt.[2]

Insbesondere die Johannesapokalypse zeichnet das himmlische Jerusalem in scharfem Gegensatz zur Macht des Tieres bzw. zur Hure Babylon, Chiffren für Rom. Doch weder fällt im Zusammenhang der Schilderung des himmlischen Jerusalem der Begriff des Reiches Gottes, noch wird das himmlische Jerusalem ausdrücklich als Stadt oder Reich des Friedens bezeichnet. Lediglich in Kapitel 12 ist vom Reich Gottes die Rede, und zwar im Zusammenhang der Vision vom Drachen und der Himmelsfrau. Der Sturz des Drachen wird mit dem Ruf einer Stimme aus dem Himmel quittiert: „Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes geworden und die Macht seines Christus; denn der Verkläger unserer Brüder ist verworfen, der sie verklagte Tag und Nacht vor unserm Gott“ (Apk 12,10).

„Reich Gottes“ ist die deutsche Übersetzung Luthers für das hebräische *malkut* und das griechische *basileia (tou) theou* bzw. *basileia ton ouranon* (Reich der Himmel). Im Unterschied zur lateinischen Übersetzung *regnum* hat das deutsche Wort „Reich“ räumlich-geographische Konnotationen. Heute wird zumeist die Übersetzung „Königsherrschaft Gottes“ bevorzugt. Das Reich Gottes meint kein irdisches Territorium und auch nicht einen transzendenten Ort wie den Himmel oder das Paradies, sondern den Herrschaftsbereich Gottes, der sich ebenso auf die irdische wie auf die himmlische Welt erstreckt.

Die meisten neutestamentlichen Belege für die Wendung *basileia tou theou* findet man in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. Sieben weitere Nachweise gibt es bei Paulus, während der Begriff im Übrigen Neuen Testament nur ganz vereinzelt vorkommt. Dieser Befund spricht dafür, dass es sich bei der Rede von der Gottesherrschaft „um einen Leitbegriff der Verkündigung Jesu“ handelt.[3] Offenbar hat sich Jesus selbst als Repräsentant Gottes verstanden, in dessen Auftreten Gott selbst am Werk ist. Die Errichtung der Gottesherrschaft ist nach der Vorstellung der Evangelien allein Gottes Sache, der aber in Jesus selbst handelt, wobei bezeichnenderweise Aussagen über die gegenwärtige und die zukünftige Gottesherrschaft nebeneinander stehen. Die Verknüpfung der irdischen Erfahrbarkeit der Gottesherrschaft mit dem Wirken Jesu scheint jedenfalls schon auf diesen selbst zurückzugehen und nicht erst eine nachösterliche Deutung zu sein.

Die zentrale Stellung der Rede vom Reich Gottes in der Verkündigung Jesu und in den nachösterlichen Gemeinden unterstreicht nicht nur die Vaterunserbitte um das Kommen des Reiches (Mt 6,10; Lk 11,2), sondern auch der matthäische Sprachgebrauch. Das Matthäusevangelium bezeichnet die Verkündi-

---

[2] Vgl. Joh 14,27; 16,33; I Thess 5,3; Apk 6,4. Siehe auch *Klaus Wengst*, Art. Frieden III. Neues Testament, in: RGG[4], Bd. III, Tübingen 2000, 360.

[3] *Jens Schröter*, Art. Reich Gottes III. Neues Testament, in: RGG[4], Bd. VII, Tübingen 2004, 204–209, hier 205.

gung Jesu nämlich summarisch als Evangelium von der Gottesherrschaft (*euangelion tes basileias*).[4] In der matthäischen Fassung der Endzeitrede Jesu – der sogenannten synoptischen Apokalypse – findet sich die Verheißung, dass das Evangelium von der Basileia „in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker" gepredigt wird, bevor das Weltende kommt (Mt 24,14). Dieses Wort steht in einem sachlichen Zusammenhang mit dem Missionsbefehl des Auferstandenen am Schluss des Matthäusevangeliums (vgl. Mt 28,18–20). Auch die nachösterliche Verkündigung der christlichen Gemeinde ist also *euangelion tes basileias*.

Der Anspruch Jesu, Repräsentant der Gottesherrschaft zu sein, findet Aufnahme bei Paulus, der die Vorstellung von der Herrschaft Gottes zu derjenigen von der Herrschaft Christi weiterentwickelt.[5] Auch das Matthäusevangelium deutet die Gottesherrschaft christologisch. Statt von der Herrschaft Gottes kann Matthäus auch von der Herrschaft des Menschensohnes sprechen (vgl. Mt 13,41; 16,28). Christi Herrschaft wird in der Gemeinde erfahrbar, ist aber wie die Gottesherrschaft sowohl präsentisch als auch futurisch zu verstehen. Die Vollendung der Gottesherrschaft bleibt eine Verheißung und zentraler Gegenstand des Gebetes (Vaterunser). Ähnlich verhält es sich bei Lukas[6] und in anderen Schriften des Neuen Testaments.[7]

Die Bedeutung der Reich-Gottes-Hoffnung für die christliche Ethik wird vor allem bei Paulus sichtbar, wobei auch bei Paulus von der Gottesherrschaft sowohl als präsentischer wie auch als futurischer Größe gesprochen wird. Einerseits soll die Gottesherrschaft schon jetzt das Leben der Gemeinden bestimmen,[8] andererseits fordert Paulus zu einem Lebenswandel auf, der als Voraussetzung für den Eingang in die künftige Gottesherrschaft gesehen wird.[9] Auch nach der Bergpredigt bei Matthäus ist das Tun des Gerechten die Bedingung, um in das Reich Gottes einzugehen.[10] Dennoch sei noch einmal betont, dass für das gesamte Neue Testament die Errichtung der Gottesherrschaft, die mit dem Kommen Jesu Christi angebrochen ist, allein Gottes Sache ist. Sofern man die christliche Reich-Gottes-Hoffnung als Friedensvision bezeichnen möchte, motiviert diese wohl zu einem Verhalten, das dem Frieden dient und dem von

---

4 Mt 4,23; 9,35.

5 Vgl. I Kor 15,25; Phil 2,9–11. Für die Paulusschule siehe ferner Kol 1,13.15–17; II Tim 4,1.

6 Vgl. die Aussage über die Verkündigung in Lk 4,43 mit den Aussagen über die nachösterliche Verkündigung in Act 8,12; 20,25; 28,31. – Auslegungsschwierigkeiten bereitet die präsentische Aussage über das Reich Gottes in Lk 17,21. Luther übersetzt: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch." So verstanden wäre das Wort der Ausdruck einer Religion der reinen Innerlichkeit. Richtigerweise ist aber zu übersetzen: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch." Dass man den Anbruch der Gottesherrschaft nicht äußerlich beobachten kann (V. 20f), meint nur, dass sie nicht den gängigen religiösen Vorstellungen entspricht.

7 Vgl. II Petr 1,11; Joh 18,36.

8 I Thess 2,12; Röm 14,8.

9 I Kor 6,9f; 15,50; Gal 5,21.

10 Mt 5,20.

Gott in Christus gestifteten Frieden entspricht. Die Feindesliebe Gottes (vgl. Röm 5,10) findet ihre Entsprechung im Gebot der Feindesliebe (vgl. Mt 5,44f) und in der Aufforderung zum Gewaltverzicht (vgl. Mt 5,38ff) an die Menschen. Die christliche Gemeinde schafft allerdings nicht diesen Frieden, sondern wird in den Frieden Gottes hineingenommen.

2. Die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes in dogmatischer und ethischer Sicht

Die Vorstellung vom Reich Gottes hat im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte unterschiedliche Auslegungen erfahren, wobei ich mich im Folgenden auf die Entwicklung in der reformatorischen Tradition konzentriere. Teilweise ist die Gottesherrschaft als Gegensatz zur irdischen Sphäre des Politischen verstanden worden, teilweise jedoch auch zum Inbegriff einer politischen Theologie geworden, die auf die Errichtung einer theokratischen politischen Ordnung abzielt. Das gilt nicht nur für den linken Flügel der Reformation und das Täuferreich in Münster, sondern auch für Martin Bucer, der auf der Basis der reformatorischen Interpretation des Reiches Gottes ein politisches Reformprogramm für eine *res publica christiana* aufstellte.[11]

Luther betonte dagegen mit seiner Zwei-Regimenten-Lehre und ihrer Unterscheidung zwischen der Herrschaft Gottes zur Linken – d.h. der staatlichen Gewalt – und Gottes Herrschaft zur Rechten – nämlich vermittelt durch das Wort der Evangeliumsverkündigung – den Unterschied zwischen dem Reich Christi und der Weltherrschaft Gottes des Schöpfers. Die Herrschaft Christi besteht für Luther im Wesentlichen in der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben, auch wenn die weltliche Obrigkeit nicht als Reich des Antichristen, sondern als Gestalt göttlicher Herrschaft zur Erhaltung seiner Schöpfung interpretiert wird. Alle irdischen Lebensverhältnisse und politischen Ordnungen stehen demnach unter eschatologischem Vorbehalt.

Der neulutherischen Zwei-Reiche-Lehre hat Karl Barth das Modell von der Königsherrschaft Christi entgegengesetzt, welche die Christengemeinde und die Bürgergemeinde mit zwei konzentrischen Kreisen vergleicht, die ein Entsprechungsverhältnis bilden. Der Analogiegedanke hat in Teilen der Barth-Schule zu einer Ethisierung des Reich-Gottes-Gedankens geführt, der aus der Hoffnung auf das Reich Gottes unmittelbare friedensethische Schlussfolgerungen ziehen will. Jüngstes Beispiel dafür ist Jürgen Moltmanns „Ethik der Hoff-

[11] Vgl. *Martin Bucer*, De regno Christi, 1527. Siehe dazu *Christoph Schwöbel*, Art. Reich Gottes IV. Theologiegeschichtlich und dogmatisch, in: RGG^4, Bd. VII, Tübingen 2004, 209–215, hier 211f.

nung".[12] Ihr Leitsatz ist das Motto der Friedensbewegung der 1980er Jahre: Schwerter zu Pflugscharen. Moltmann interpretiert dieses Grundmotiv folgendermaßen: „Aus Schwertern keine christlichen Schwerter machen; kein Rückzug von den Schwertern zu den Pflugscharen, sondern: Aus Schwertern Pflugscharen machen!"[13] Während die erstgenannte Parole über weite Strecken der Kirchengeschichte gegolten habe, ist die zweite Aussage auf die historischen Friedenskirchen gemünzt. Deren Ethos bewundert Moltmann einerseits, andererseits kritisiert er es beispielsweise dafür, dass die Täufer nach dem Untergang des Täuferreiches zu Münster den separatistischen Rückzug aus der Welt angetreten seien. Erst Martin Luther King habe dann den Weg zu einer weltzugewandten politischen Theologie beschritten, wie sie auch Moltmann vertritt.[14]

Die innerevangelischen Kontroversen um die Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von der Königsherrschaft Christi sind in den größeren theologiegeschichtlichen Kontext der Aufklärung und ihrer Folgen für das Christentum einzuordnen. Paradigmatisch hat Immanuel Kant das Programm einer Ethikotheologie aufgestellt, welche die dogmatischen Gehalte der christlichen Tradition in ethische transformiert.[15] Die Tendenz zur Ethisierung dogmatischer Gehalte lässt sich nicht nur in der Aufklärungstheologie, sondern auch im Pietismus beobachten. Sowohl bei Philipp Jakob Spener als auch bei August Hermann Francke wird die Hoffnung auf das Reich Gottes zur Motivation eines sozialethisch ausgerichteten Handelns. Die Hoffnung besserer Zeiten (Spener) begründet einen christlichen Fortschrittoptimismus, in dem der Chiliasmus – die Hoffnung auf das tausendjährige Reich aus der Johannesapokalypse – fortlebt. Chiliastische Hoffnungen prägen bis heute die Christentumsgeschichte in den USA. Sie fanden unter anderem Eingang in das Programm des Social Gospel (Walter Rauschenbusch). Chiliastische Vorstellungen vom Reich Gottes haben bekanntlich auch die Geschichte des Sozialismus beeinflusst. Bei Karl Marx und Friedrich Engels mutiert das Reich Gottes zum kommunistischen Reich der Freiheit.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert waren es die Neutestamentler Johannes Weiß und Franz Overbeck, welche den scharfen Kontrast zwischen der Botschaft Jesu und der frühchristlichen Naherwartung auf der einen Seite und der neuzeitlichen Ethisierung der Reich-Gottes-Vorstellung auf der anderen Seite herausgearbeitet haben.[16] Eine Theologie, welche in der Bibel als heiliger Schrift ihre Grundlage und ihren Maßstab sieht, kann sich über diesen Befund weder

---

12 *Jürgen Moltmann*, Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.

13 Ebd., 14.

14 Vgl. Ebd., 44ff.

15 Vgl. dazu *Ulrich H.J. Körtner*, Freiheit und Verantwortung (SThE 90), Fribourg i. Ue. / Freiburg i. Br. ^{2}2010, 33ff.

16 Vgl. *Johannes Weiß*, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, hg. von *Ferdinand Hahn*, Göttingen ^{3}1964; *Franz Overbeck*, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Nachdruck der 2. Aufl. 1903, Darmstadt 1981.

dogmatisch noch ethisch hinwegsetzen. Das heißt nun keineswegs, dass die Hoffnung auf das Reich Gottes sozial- und friedensethisch folgenlos bliebe, wohl aber, dass alles menschliche Handeln und jede Gestaltung gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse unter eschatologischem Vorbehalt steht, d.h. nur Annäherung an das Reich Gottes sein kann. Die Hoffnung auf das Reich Gottes, um dessen Kommen im Vaterunser gebetet wird, ist der Horizont christlichen Lebens und Handelns, darf aber nicht mit einem politischen Programm und auch nicht mit einer innerweltlichen Fortschrittsutopie verwechselt werden. Das soll nun im Blick auf die Bedeutung der Reich-Gottes-Hoffnung für die christliche Friedensethik verdeutlicht werden.

3. Reich-Gottes-Hoffnung und Friedensethik

Der Friedensbegriff ist ebenso mehrdeutig wie die Vorstellung vom Reich Gottes.[17] Einerseits handelt es sich um einen Terminus des Politischen bzw. der Rechtssphäre, andererseits um einen religiösen Begriff. Im politisch-rechtlichen Sinne bezeichnet Frieden eine Ordnung, die im Gegensatz zum Zustand des Krieges steht. Nach römischem Verständnis handelt es sich beim Frieden um einen vertraglich vereinbarten Zustand. Die *Pax Romana* ist Vertragsfrieden, welcher auf dem Grundsatz beruht, dass geschlossene Verträge auch einzuhalten sind. Die neuzeitliche Entwicklung hat dazu geführt, dass sich das Friedensverständnis heute weniger am politisch-rechtlichen Begriff des Friedens als am Begriff der Sicherheit orientiert.[18] Unter Frieden im politisch umfassenden Sinn wird ein Zustand verstanden, in welchem eine Sicherheit herrscht, die auf dem Gewaltmonopol des Staates und einer internationalen, völkerrechtlich abgestützten Friedensordnung beruht. Zur völkerrechtlichen Friedensordnung gehören das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, die Anerkennung bestehender Staatsgrenzen sowie der Grundsatz der Nichteinmischung eines Staates in die inneren Angelegenheiten fremder Staaten.

Der Friedensbegriff ist aber historisch wie in der Gegenwart auch ein religiöser Terminus. Er bezeichnet nicht nur einen innerweltlichen Zustand völliger Harmonie, sondern auch das *individuelle Heil*, den Zustand eines Lebens im Einklang mit Gott und mit sich selbst, der Ruhe und inneren Ausgeglichenheit. Im religiösen Kontext intendiert der Friedensbegriff nicht nur den Zustand der Abwesenheit von Krieg und Gewalt, sondern einen Zustand des Heils im umfassenden Sinne des Wortes. Als religiöser Zustand der Übereinstimmung mit Gott oder dem Göttlichen ist Frieden geradezu ein Grundwert aller Religionen.

---

[17] Zum Folgenden siehe *Ulrich H.J. Körtner*, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (UTB 2107), Göttingen [3]2012, 205ff.

[18] Vgl. *Martin Honecker*, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 402.

Doch welche Auswirkungen die religiöse Friedenssuche im zwischenmenschlichen und politischen Bereich haben soll, wird unterschiedlich beantwortet.

Im biblischen Kontext handelt es sich um eine messianische Hoffnung, welche mit dem Begriff des *Schalom* benannt wird, einen Zustand völliger Gerechtigkeit meint und sogar den Frieden des Menschen mit der Natur und innerhalb derselben einschließt.[19] Im Neuen Testament ist Frieden, griechisch *eirene*, der Inbegriff des mit Christus verbundenen Heilsgeschehens. Durch Christus sind die an ihn Glaubenden mit Gott versöhnt,[20] und dieser Friede, der in den Herzen der Gläubigen herrscht,[21] gewinnt nicht nur in der christlichen Gemeinde eine soziale Gestalt,[22] sondern soll in die Welt ausstrahlen und auch das Verhalten gegenüber den Nichtchristen – bis hin zur Feindesliebe – bestimmen.[23]

Für das christliche Verständnis des Friedens ist jedoch die Unterscheidung zwischen der vorfindlichen Welt und dem Reich Gottes grundlegend. Der Zustand eines *Weltfriedens* im umfassenden Sinne des Wortes ist nach der ursprünglichen Auffassung des Christentums keine innerweltliche Perspektive, sondern eine endzeitliche Hoffnung. Gegen die Erwartung eines ewigen Friedens als innergeschichtliches Ziel steht die christliche Anthropologie, welche den Menschen als Sünder und damit als nicht dauerhaft friedensfähig begreift. Die Welt ist darum einerseits Gottes gute Schöpfung, andererseits aber von ihrem Schöpfer entfremdet. Um einen innerweltlichen Zustand dauerhaften Friedens herbeizuführen, muss die Schöpfung erneuert und der Mensch von Grund auf umgewandelt werden. Zwar wird von den Glaubenden gesagt, dass sie um ihres Glaubens willen eine neue Schöpfung sind,[24] doch steht die Vollendung dieser Neuschöpfung noch aus. Wohl werden die Christen zur Friedfertigkeit und auch zur Gewaltlosigkeit ermahnt, aber die Herstellung eines weltumspannenden Friedensreiches steht nicht in ihrer Macht, sondern bleibt Gott allein vorbehalten.

Das ist meines Erachtens auch in der Debatte über die neue Leitvorstellung eines gerechten Friedens zu beachten, welche nach heutiger Ansicht der Kirchen an die Stelle der klassischen Lehre vom gerechten Krieg treten soll. Innerweltlicher Friede ist nur als ein relativer Zustand erreichbar, in welchem bestenfalls ein Vorschein des endzeitlichen Gottesfriedens sichtbar wird. In diesem Sinne gehört es allerdings zu den Aufgaben christlicher Ethik dem Frieden zu dienen und den Krieg zu ächten.

Sowohl die römisch-katholische als auch die evangelische Kirche sehen eine Konvergenz zwischen dem friedensethischen Leitbild des gerechten Friedens und der neutestamentlichen Botschaft vom Reich Gottes. Nach Ansicht der

---

19 Vgl. Jes 9,1ff; 11,1ff.
20 Vgl. II Kor, 5,18–21; Röm 5,1; Eph 2,14.
21 Vgl. Kol 3,15; Phil 4,7.
22 Siehe z.B. I Kor 7,15; Eph 4,1–6.
23 Vgl. Röm 12,18; II Tim 2,22.
24 Vgl. II Kor 5, 17.

Deutschen Bischofskonferenz fasst das Leitbild des gerechten Friedens „zusammen, worin sich die biblische Botschaft vom Reich Gottes und die politische Vernunft treffen".[25] Aufgabe der Kirche sei es, „das Evangelium des Friedens zu verkündigen und es in dieser Welt zeichenhaft zu vergegenwärtigen", wohingegen die Politik „für menschenwürdige Verhältnisse zu sorgen"[26] habe. „Im Schnittpunkt von kirchlichem Auftrag und politischer Aufgabe steht der Respekt gegenüber der Würde des Menschen."[27] Allerdings argumentiert nach Auffassung des Dokuments „Gerechter Friede" eine christliche Begründung der Menschenrechte „nicht nur aus dem Wesen und der Würde des Menschen heraus", sondern vor allem von der Berufung aller Menschen zur Teilnahme am Reich Gottes her".[28]

Die Friedensdenkschrift der EKD mit dem Titel „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen" aus dem Jahr 2007 unterscheidet zwischen Begründung und Ziel christlichen Friedenshandelns: „Für den christlichen Glauben gründet das Ethos der Friedensstifter (Mt 5,9) in der von Gott gewährten Versöhnung der Menschen mit ihm und untereinander; es hat sein Ziel im kommenden Reich Gottes."[29] Ähnlich wie das Friedenswort der Deutschen Bischofskonferenz betont auch die EKD, dass das Reich Gottes keine Zielvorstellung innerweltlicher politischer Programme sein kann. Wohl aber hat die Hoffnung auf das Reich Gottes für die Ethik eine orientierende Funktion: „Ursprung und Vollendung des Friedens sind somit für menschliches Handeln unverfügbar, aber keineswegs bedeutungslos. Die Bedeutung der Einheit von Friede und Gerechtigkeit als Inhalt göttlicher Verheißung für menschliche Friedenspraxis liegt vielmehr darin, dass sie das gängige Verständnis von Frieden von Grund auf neu orientiert".[30] Die Denkschrift betont: „Die biblische Hoffnung auf eine Vollendung der Welt in Gerechtigkeit und Frieden stützt sich jedoch nicht auf einen geschichtsphilosophisch begründeten Fortschrittsoptimismus."[31] Vielmehr „ist die Vollendung der Welt in Gerechtigkeit und Frieden Kennzeichen des Reiches Gottes, nicht einer politischen Ordnung".[32]

Vor dem Hintergrund dieser theologischen Aussagen ist allerdings die Terminologie des gerechten Friedens nicht unproblematisch, sofern sie eben nicht als Inbegriff der eschatologischen Hoffnung des christlichen Glaubens, sondern als Bezeichnung einer friedensethischen und friedenspolitischen Konzeption gebraucht wird. Die semantische Symmetrie zwischen „gerechter Krieg"

---

25 *Deutsche Bischofskonferenz*, Friedenswort „Gerechter Friede" (DB 66), Bonn 2000, Nr. 57.
26 Ebd.
27 Ebd., Nr. 58.
28 Ebd., Nr. 76.
29 Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007, Nr. 75.
30 Ebd.
31 Ebd., Nr. 74.
32 Ebd.

und „gerechter Friede“ ist irreführend, geht es doch in der klassischen Lehre vom gerechten Krieg im Kern nicht um die Legitimation, sondern um die Eindämmung militärischer Gewalt und die Frage nach Kriterien, in denen der Einsatz militärischer Mittel ethisch gerechtfertigt ist. Man sollte daher besser von der Lehre vom gerechtfertigten Krieg sprechen. Was aber wäre in Entsprechung zu dieser Lehre ein ungerechtfertigter oder ungerechter Friede? Zwar trifft es zu, dass die bloße Abwesenheit von physischer Gewalt noch kein Friede im umfassenden Sinne ist und dass dauerhafter Frieden nur im Rahmen von gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen entstehen kann, die von den Menschen als gerecht empfunden werden. Aber die Vertreter des Leitbildes vom gerechten Frieden wollen ja nicht dafür argumentieren, dass man so lange keine Frieden schließen soll, als noch keine umfassende Gerechtigkeit hergestellt wird. Eine relative Friedensordnung beruht auf der Einsicht, dass es umfassende Gerechtigkeit in der Welt nicht gibt. Friedensfähig sind die Menschen, welche bereit sind mit tatsächlichen oder vermeintlichen Ungerechtigkeiten zu leben und notfalls eher Unrecht zu erleiden als anderen Menschen Unrecht zu tun.[33] Wird Gerechtigkeit zum Maßstab erhoben, um zwischen „wahrem“ und „faulen“ Frieden zu unterscheiden,[34] dann kann unter Umständen auch die Lehre vom gerechten Frieden einen polemogenen Charakter annehmen.

Die theologische und ethische Diskussion über den Inhalt und die konkrete Anwendung einer Lehre vom gerechten Frieden ist jedenfalls noch nicht abgeschlossen und bedarf weiterer Klärung. Im Folgenden gebe ich einige Hinweise.[35] Sie gelten 1. der Fortentwicklung des Völkerrechts, 2. dem Zusammenhang von Gewalt und Sünde, 3. der friedensethischen und friedenspolitischen Rolle der Religionen, 4. dem Zusammenhang von Gewaltmonopol, demokratischer Gewaltenteilung und Gerechtigkeit, 5. der notwendigen Selbstbegrenzung einer ethisch verantwortbaren Friedens- und Sicherheitspolitik sowie 6. der eschatologischen Differenz zwischen dem Weltfrieden im politischen Sinne und dem Frieden des Reiches Gottes.

(1) Die Kirchen fordern nachdrücklich, dass die Anwendung militärischer Gewalt strikt an das Völkerrecht gebunden bleibt. Gleichzeitig weisen sie selbst auf bestehende Mängel des derzeitigen Völkerrechts hin. Wie die neuen Erscheinungsformen des internationalen Terrorismus zeigen, reichen sie noch weiter als von den Kirchen bislang angenommen. Die offenkundigen Schwierigkeiten der USA und ihrer Verbündeten die Übereinstimmung ihres militärischen Vorgehens gegen den Irak mit der UN-Charta nachzuweisen sowie die kontroverse Debatte über die völkerrechtliche Legitimität militärischer Präventivmaßnahmen im Kampf gegen den Terrorismus sind zumindest auch die

---

33 Vgl. I Kor 6,7.

34 Vgl. Aus Gottes Frieden leben (Anm. 29), Nr. 76, unter Verweis auf Jer 6,13f.

35 Die folgenden Passagen sind entnommen aus *Körtner*, Evangelische Sozialethik (Anm. 17), 223ff.

Folge von Defiziten des geltenden Völkerrechts auf dem Gebiet der Terrorismusbekämpfung und lassen sich keineswegs nur als Indiz für unlautere politische Absichten deuten. Das betrifft zumindest die bis vor einigen Jahren undenkbare Gefahr, dass Massenvernichtungswaffen in die Hände von Terrororganisationen gelangen können, die auch vor Selbstmordanschlägen nicht zurückschrecken, so dass die üblichen Abschreckungsmechanismen versagen.[36] Es bleibt zu hoffen, dass der Rechtsbruch, den Völkerrechtler im Falle des Irakkriegs mehrheitlich konstatieren,[37] schlussendlich zur Weiterentwicklung des Völkerrechts führt.

Im Übrigen ist der UN-Sicherheitsrat kein oberster Gerichtshof, sondern ein Gremium, das nach politischen Gesichtspunkten entscheidet. Seine Aufwertung zur obersten Gerichtsbarkeit für internationale Konflikte, wie sie offenbar unter anderem den Kirchen vorschwebt, zeugt von mangelndem Realitätssinn. Die offenkundige Schwäche des UN-Sicherheitsrats darf freilich nicht dazu führen die Autorität der UNO weiter zu demontieren und nationalstaatliche Einzelinteressen höher zu bewerten als die Pflichten, die aus der Mitgliedschaft in internationalen Organisationen zur solidarischen Mitwirkung an friedenserhaltenden und friedensstiftenden Maßnahmen und Strukturen erwachsen. Gerade wenn das Ziel eine Stärkung der Vereinten Nationen ist, muss über neue Lösungsansätze nachgedacht werden. Wer wie die Kirchen am friedenspolitischen und friedensethischen Ziel einer künftigen Weltinnenpolitik festhalten will, in deren Rahmen die Institution des Krieges überwunden und allenfalls nur noch eine Art von internationalen Polizeieinsätzen geduldet ist, sollte freilich „so konsequent sein, die Wiederkehr der Theorien des gerechten Krieges als eine Zwischenetappe auf diesem Weg zu begreifen“.[38]

(2) Eine wirklichkeitsgerechte Friedensethik wird sich aber auch mit der Realität und neuen Formen der Gewalt auf neue Weise auseinandersetzen müssen. Hierzu kann gerade die christliche Theologie einen substantiellen Beitrag leisten, weil sie die Sündhaftigkeit des Menschen und von Menschen geschaffener Strukturen thematisiert. Eine gewaltlose Welt gehört in das Reich der Utopie. Weder durch bloße Ächtung oder Tabuisierung von Gewalt noch durch gewaltsame Versuche Gewalt zu unterdrücken oder Gewalttäter zu eliminieren, lässt sich die Realität von Gewalt aus der Welt schaffen. An dieser Stelle be-

---

[36] Zu Begriff und Gefahr des heutigen Terrorismus siehe *Walter Laqueur*, Die globale Bedrohung. Neue Gefahren des Terrorismus, München 2001; *ders.*, The New Terrorism. Fanaticism and the Arms of Mass Destruction, New York 1999. Zu den neuen Kriegsszenarien und zur Unterscheidung zwischen „symmetrischen“ und „asymmetrischen“ Kriegen siehe *Herfried Münkler*, Die neuen Kriege, Reinbek 2002.

[37] Siehe z.B. die ausführliche Kritik von *Reinhard Merkel*, Amerikas Recht auf die Welt, DIE ZEIT Nr.41, 2.10.2002, 37; *Georg Nolte*, Weg in eine andere Rechtsordnung. Vorbeugende Gewaltanwendung und gezielte Tötungen, FAZ, 10.1.2003, 8.

[38] *Herfried Münkler*, Der neue Golfkrieg, Reinbek 2003, 132.

steht die Aufgabe christlicher Theologie und Friedensethik in der Kritik von Friedensideologien.

Sie richtet sich z.B. gegen apokalyptische Phantasien vom Kampf des Guten gegen das Böse und gegen jede Dämonisierung politischer Gegner. Mit Recht wenden sich darum die Kirchen gegen jeden Missbrauch von Religion zur Legitimation kriegerischer Gewaltanwendung. Von einem Kreuzzug gegen den Terrorismus zu sprechen, verbietet sich ebenso wie die Dämonisierung einzelner Staaten als Achse des Bösen oder ein messianisches Sendungsbewusstsein, das sich auf den Willen Gottes beruft. Die Folgen eines – womöglich noch apokalyptisch aufgeladenen – Handlungszwangs könnten gerade auf dem Gebiet der Friedenssicherung fatal sein. Nicht weniger kritikwürdig ist allerdings die spiegelbildliche Sichtweise in Teilen der Friedensbewegung oder auf Seiten islamischer Fundamentalisten, die nun ebenfalls in dualistischer Manier die USA oder ihre Administration und Präsident Bush mit dem Bösen identifiziert und gleichzeitig die Diktatur im Irak verharmlost.

Gegenüber jeder Personalisierung und Abspaltung des Bösen von der eigenen Person ist theologisch daran zu erinnern, dass beides, Gut und Böse, in einem jeden von uns wohnt. Theologische Kritik muss daher auch gegenüber der Leugnung von faktisch vorhandener Gewalt und Gewaltbereitschaft geübt werden.

(3) Das gilt nicht nur für den politischen Bereich, sondern auch für die Religionen, die heutzutage gern ihre Rolle als Friedensstifter hervorheben.[39] So korrespondiert dem politischen Ziel einer Weltfriedensordnung die Forderung nach Ausbildung eines Weltethos. Bislang ist allerdings nicht erkennbar, auf welchem Wege ein Weltethos begründet und vor allem weltweit konsensfähig werden soll.[40] Zunächst einmal ist festzustellen, dass Ethos oder Moral nicht eo ipso der Eindämmung von Krieg und Gewaltanwendung dienen, sondern im Gegenteil „polemogenen" Charakter tragen.[41]

Theologisch gesprochen steht jede Religion in der Gefahr Gott oder das Heilige dämonisch zu verzerren. Religiös motivierte Terrorakte zeigen einmal mehr, wie vermessen, ja verbrecherisch, es sein kann, wenn Menschen sich anmaßen, im Namen Gottes zu sprechen oder zu handeln. Groß ist auch die Versuchung für eine Religionsgemeinschaft, die übrigen Religionen zu dämonisieren und zu bekämpfen, statt den Dialog zu suchen oder eine tolerante Haltung gegenüber Andersgläubigen einzunehmen.

Interreligiöse Dialogbemühungen, die sich als Beitrag zur Friedensarbeit verstehen, dürfen sich freilich nicht auf echte oder vermeintliche Konvergenzen

---

[39] Vgl. dazu *Ulrich H.J. Körtner*, Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 47 (2003), Heft 2, 121–135.

[40] Zur Kritik an Küng vgl. *Körtner*, Evangelische Sozialethik (Anm. 17), 119ff. und 180ff.

[41] Zum „polemogenen" Charakter von Moral siehe *Niklas Luhmann*, Soziologie der Moral, in: *ders. / Stephan H. Pfürtner* (Hg.), Theorietechnik und Moral (stw 206), Frankfurt a. M. 1978, 8–116, hier 54.

der Religionen beschränken. Sie müssen sich produktiv mit der konfliktträchtigen Konkurrenz religiöser Geltungsansprüche, aber auch mit dem „Abschied vom Prinzipiellen“ (Odo Marquard)[42] auseinandersetzen, den die modernen pluralistischen Gesellschaften vollziehen. Sollen religiöse Geltungsansprüche nicht in Unterdrückung und Gewalt umschlagen, stellt sich die Frage, wie pluralismusfähig insbesondere die monotheistischen Religionen sind. Hierzu gehört die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Religionen selbst sowie des weltanschaulich neutralen Rechtsstaats, der freilich – wie der Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde feststellt – seinerseits von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen und garantieren kann. Steht im Hintergrund der Überlegungen Böckenfördes die Frage, wieviel Religion der säkulare Staat braucht bzw. die von Robert Leicht vertretene Auffassung, dass ohne Gott kein Staat zu machen ist,[43] so stellt sich heute mit gleichem Recht die umgekehrte Frage, wieviel Religion der moderne demokratische und weltanschaulich plurale Rechtsstaat verträgt.[44]

(4) Bedenkenswert ist schließlich die These Hondrichs, dass alle Hoffnungen auf eine Weltfriedensordnung utopisch bleiben, solange nicht eingestanden wird, dass es sich dabei zugleich um eine Weltgewaltordnung handeln muss.[45] Was wir derzeit erleben, ist in der Tat nicht die Entwicklung vom nationalstaatlichen zum transnationalen Gewaltmonopol, wie es der Charta der Vereinten Nationen entspräche, sondern im Gegenteil eine Tendenz vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt.[46] Gewalt wird privatisiert und kommerzialisiert. Mit diesem Umstand wird sich auch eine christliche Friedensethik noch intensiver als bisher auseinandersetzen müssen.[47]

Den Kirchen ist allerdings darin nachdrücklich zuzustimmen, dass dauerhafter Frieden nicht durch Gewalt und Gewaltandrohung, sondern durch Versöhnung, durch Recht und Gerechtigkeit gestiftet und bewahrt wird. Die Konzentration auf die sicherheitspolitischen Gefahren, die von neuen Formen des Terrorismus oder der Aufrüstung von Schwellenländern mit Massenvernichtungswaffen ausgehen, darf nicht dazu führen, die Ursachenforschung und die interna-

---

42 *Odo Marquard*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981.

43 Vgl. *Robert Leicht*, Ohne Gott ist kein Staat zu machen. Von der öffentlichen Relevanz der Religion im säkularen Zeitalter, in: *Hans-Richard Reuter u.a.* (Hg.), Freiheit verantworten (FS Wolfgang Huber), Gütersloh 2002, 243–254. Siehe auch *Wolfgang Thierse* (Hg.), Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000.

44 Vgl. *Rolf Schieder*, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a. M. 2001.

45 *Karl Otto Hondrich*, Auf dem Weg zu einer neuen Weltgewaltordnung, NZZ 22./23.3.2003, 74. Ausführlich hat Hondrich seine Position bereits dargelegt in: *Karl Otto Hondrich*, Wieder Krieg, Frankfurt a. M. 2002.

46 Vgl. *Erhard Eppler*, Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt, Frankfurt a. M. 2002.

47 Allerdings können manche der Thesen Hondrichs nicht unwidersprochen bleiben. Problematisch ist auch die Art und Weise, wie Hondrich offenkundig die Staatstheorie Th. Hobbes' für das 21. Jahrhundert aktualisieren möchte. Vgl. dazu *Körtner*, Evangelische Sozialethik (Anm. 17), 228f.

tionalen Probleme sozialer und ökologischer Gerechtigkeit zu vernachlässigen. Das ist konkret zu bedenken, wenn es darum geht, Prioritäten beim Einsatz finanzieller und personeller Ressourcen für militärische und polizeiliche Aufgaben auf der einen Seite, für präventive Diplomatie und zivile Konfliktprävention, aber auch für Entwicklungshilfe und nachhaltige Umweltpolitik auf der anderen Seite zu setzen.

(5) Die Aufgabe der Theologie besteht nicht zuletzt darin, zu einem redlichen und selbstkritischen Umgang mit dem Gewaltpotential anzuleiten, das in einem jedem von uns steckt. Dieses wird weithin tabuisiert. Würden wir nämlich „Gewalt als grundlegend auch für die eigene Gesellschaft erkennen und anerkennen, könnten wir sie nicht mehr nur bekämpfen und müßten an uns selbst irre werden".[48] Zum christlichen Glauben gehört allemal eine gute Portion Skepsis, sowohl gegenüber jedem moralischen Enthusiasmus, als auch gegenüber einem übersteigerten Sicherheitsdenken, welche beide in einer Art von Omnipotenz- und Ubiquitätswahn für alles und jedes Verantwortung übernehmen und sich damit überheben wollen.[49] Zwar lässt sich mit Recht kritisieren, dass viele z.B. in Afrika seit Langem schwelende und blutige Konflikte von der Weltöffentlichkeit nicht beachtet werden und auch keine weltweiten Proteste wie der Irakkrieg auslösen. Die grundsätzliche Befürwortung humanitärer Interventionen zur Beendigung oder Verhinderung massiver Menschenrechtsverletzungen birgt freilich die Gefahr eines neuen Interventionismus und einer Remilitarisierung internationaler Politik.[50] Auch der „Krieg gegen den Terrorismus" zehrt zum Teil von einer Weltfriedensutopie, die nicht minder gefährlich als der bekämpfte Terrorismus selbst werden kann. Demgegenüber dient gerade die Selbstbegrenzung des Menschen auch in sicherheitspolitischen Fragen dem Frieden. Konkret bedeutet dies unter anderem, dass dem Sicherheitsbegriff in den friedensethischen Diskussionen mehr Aufmerksamkeit zu schenken ist. Utopien von totaler Sicherheit sind demokratie- und freiheitsgefährdend.

(6) Der *ewige* Frieden im buchstäblichen Sinne ist von Menschen nicht zu schaffen und weder zu erzwingen noch zu garantieren. Das heißt freilich nicht, dass Friedensethik und Friedenspolitik hinter die Einsichten Immanuel Kants und seine Idee einer dauerhaften Friedensordnung auf der Basis des Völkerrechts zurückfallen dürften.[51] Der eschatologische Vorbehalt wendet sich nicht gegen eine zeitgemäße Friedenspolitik, die das Völkerrecht weiterentwickeln und neue Strategien zur Konfliktprophylaxe zu entwickeln versucht, wohl aber

---

[48] *Hondrich*, Wieder Krieg (Anm. 45), 74.

[49] Vgl. auch *Oswald Bayer*, Evangelische Sozialethik als Verantwortungsethik, in: *ders*., Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 183–196, hier 195f.

[50] Vgl. *Hans-Richard Reuter*, Friedensethik nach dem Ende des Ost-West-Konflikts, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 38 (1994) 81–99, hier 87ff.

[51] Vgl. *Immanuel Kant*, Zum ewigen Frieden (^{2}1796), in: *ders*., Werke in sechs Bänden, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Darmstadt ^{5}1983, 191–251.

gegen den noch bei Kant wirksamen moralischen Optimismus der Aufklärungszeit, ein dauerhafter Friedenszustand winke am Ende einer linearen Fortschrittsgeschichte. Bei allem Realitätssinn, durch den sich Kants Friedensschrift von älteren Entwürfen eines ewigen Friedens abhebt, ist es doch bezeichnend, wie er die Idee des innerweltlichen Friedens mit dem Reich Gottes zusammenfallen lässt, wenn er Jesu Aufforderung aus der Bergpredigt in Mt 6,33 zu der Maxime abwandelt: „Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft, so wird euch der Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen."[52] Von einer utopischen oder soteriologischen Überhöhung des politischen Friedens muss eine realistische Friedenspolitik freigehalten werden. Frieden im umfassenden Sinne des Wortes bleibt eine die Grenzen des Machbaren transzendierende Gabe.

In der humanen Selbstbegrenzung menschlichen Handelns, auch in Fragen von Krieg und Frieden, besteht auch der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens. Die biblische Rede vom Schöpfer verweist auf Gegebenheiten, die unser Handeln wohl in Anspruch nehmen muss, die ihm aber immer schon vorausliegen und somit jeden Handlungssinn transzendieren. Das Ganze steht niemals unmittelbar zur Disposition, weder die Welt noch der Weltfrieden. Indem der christliche Schöpfungsglaube die konstitutiven Grenzen unseres Handelns und damit auch jeder Ethik thematisiert, dient er gerade nicht der Entlastung vom heute bestehenden Verantwortungsdruck, sondern „genau umgekehrt einer Steigerung reflektierter Verantwortung".[53] Reflektierte Verantwortung aber verhält sich kritisch gegenüber jedem Machbarkeitsglauben. Zur humanen Selbstbegrenzung im Sinne des christlichen Glaubens gehört es, nicht nur der ideologischen Überfrachtung des Friedensbegriffs und der Hoffnung auf das Reich Gottes, sondern auch ihrer politischen Banalisierung entgegenzuwirken.

Zusammenfassung: Die Botschaft vom Reich Gottes bildet das Zentrum der Verkündigung Jesu und ist der Inbegriff christlicher Hoffnung. Sie hat im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte jedoch unterschiedliche Auslegungen erfahren. Heute vertreten die Kirchen in ökumenischer Übereinstimmung das Leitbild des gerechten Friedens, in dem sich ihrer Meinung nach die Botschaft vom Reich Gottes und die politische Vernunft treffen, und das die Lehre vom gerechten Krieg überwinden soll. Für ein christliches Verständnis des Friedens auf biblischer Grundlage bleibt jedoch die Unterscheidung zwischen innerweltlichen Friedensbemühungen und dem Reich Gottes grundlegend. Der Beitrag geht der Frage nach, welche Rolle die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes und der mit ihr verbundene eschatologische Vorbehalt für die Beurteilung des friedensethischen Konzeptes des gerechten Friedens hat und benennt offene Fragen und Probleme, die der weiteren Diskussion bedürfen.

---

52 Ebd., 240.

53 *Friedrich Wilhelm Graf*, Von der creatio ex nihilo zur „Bewahrung der Schöpfung". Dogmatische Erwägungen zur Frage nach einer möglichen ethischen Relevanz der Schöpfungslehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 87 (1990) 206–223, hier 222.

Abstract: The message of the Kingdom of God forms the centre of Jesus' preaching and is the epitome of Christian hope. It has been subject to a diversity of interpretation in the course of church history and theology. In ecumenical concord, today's churches advocate a model of equitable peace in which the message of the Kingdom of God and political reason meet, according to them, and which is supposed to overcome the theory of just war. The difference between mundane peace efforts and the Kingdom of God remains essential for a Christian understanding of peace based on the Bible. This contribution pursues the question what role Christian hope for the Kingdom of God, as well as the associated eschatological reservation, has for assessing the peace ethical concept of equitable peace. Furthermore, it points out open questions and problems that require further discussion.

Zur Relation von Islam und Frieden

von Reinhard Schulze

1. Die Rahmung

Grundsätzlich gilt, dass die Korrelation von Islam und Frieden auf einer affirmativen Genealogie im Sinne von Hans Joas beruht, die sich durch eine Art historisch-systematische narrative Rekonstruktion auszeichnet, die wiederum normativ auf die Durchsetzung der Wertgeltung der Säkularisierung (Joas spezifiziert hier in Bezug auf die Menschenrechte) oder allgemeiner all dessen, was genealogisch betrachtet wird, ausgerichtet ist. Entsprechend liest Joas auch Taylors Narration über die „säkulare Option" als „affirmative Genealogie". Genealogie ist dann narrativ ausgestaltete Selbstvergewisserung: „Es handelt sich aber auch nicht um die pure Narration kontingenter Zusammenhänge, die den Weg zu universeller Geltung gar nicht sucht, sondern um eine erinnernde Rekonstruktion von Erfahrungszusammenhängen, aus denen unsere Bindung an diese Werte hervorging. Mit dieser ‚Anti-Genealogie', einer teils narrativen, teils argumentativen Herleitung von Werten also, die unsere Bindung an sie nicht zerstört, sondern verstärkt, können wir zwar niemanden zwingen, zu unseren Werten überzugehen, der diese Werte nicht zu teilen gewillt ist. Wir bieten aber unsere Werte zur Teilung an und verschließen sie nicht in der Hermetik nur unserer eigenen kulturellen oder religiösen Tradition."[1] Eine solche narrative Ausgestaltung liegt vor, wenn der Name „Islam" mit „Frieden" übersetzt wird. Damit wird Verschiedenes begründet: a) eine Werthaltung, also eine Sittlichkeit, die sich im Begriff „Frieden" findet, b) eine normative Ordnung, die die Beziehung von Menschen bzw. ihren Institutionen und Traditionen definiert und c) eine Traditionsordnung, die das Narrativ für die Legitimierung eines Friedensdiskurses darstellt.

Die Beziehung Islam und Frieden beruht also auf „einer teils narrativen, teils argumentativen Herleitung", also auf einer „erinnernden Rekonstruktion von Erfahrungszusammenhängen". Die Auslegung des islamischen Traditionsgeschehens als „Friedensordnung" ist somit Teil einer islamischen affirmativen Genealogie, die sich seit dem 19. Jahrhundert herausgebildet hat. Da sie substantiell Teil der islamischen Selbstauslegung ist, fällt sie in den Bereich der

---

[1] *Hans Joas*, Menschenwürde achten – die Freiheit wahren. Gedanken zum Ökumenischen Kirchentag III, in: Salzkörner / Materialien für die Diskussion in Kirche und Gesellschaft 9 (2003), Heft 1, 10–11, hier 11.

islamischen „Theologie“; von einem Religionsstandpunkt aus gesehen fragt sie, ob der Islam eine Friedensordnung begründe oder begründet habe. Von einem Gesellschaftsstandpunkt aus, den ich als Nichttheologe vertrete, kann es nicht darum gehen, die affirmative Genealogie herzuleiten, die für Muslime sinnstiftend sein könnte, sondern um eine „negative Genealogie“, also um eine Kritik der semantischen Zuordnung von Islam und Frieden. Kritik bedeutet nicht, dass die Legitimität einer affirmativen Genealogie in Frage gestellt wird. Genauso wenig führt die negative Genealogie dazu, die Legitimität des Geltungsanspruchs, den christliche Theologen erheben, wenn sie die Menschenrechte als etwas vom Christentum Gewolltes bestimmen und aus der Tradition herleiten, zu untergraben.

Es ist gerade Merkmal der säkularen Ordnung, dass Gesellschafts- und Religionsstandpunkte in einer Friedensordnung koexistieren, indem beide Standpunkte ihren Anspruch auf eine Wahrheitsordnung zugunsten einer Friedensordnung relativieren. Wenn muslimische Denker heute den Islam als Friedensordnung bestimmen, dann ergibt sich insofern eine paradoxe Situation, als der Islam dann nicht mehr Wahrheitsordnung sein kann. Vom Standpunkt der Gesellschaft aus gesehen ist Frieden aber eine Ordnung, die jenseits von Religion und Gesellschaft besteht und die den Konflikt zwischen beiden Standpunkten „befriedet“. Für Staatsrechtler ist es daher der Staat, der als neutrale Friedensordnung die Relation von Religion und Gesellschaft bestimmt, ohne dabei einem der beiden Standpunkte ein Privileg zuzuweisen.

Affirmative Genealogie heißt nun genau diese säkulare Verfasstheit der Relation Religion und Gesellschaft aus der jeweiligen Tradition affirmativ herzuleiten, also als das von der Religion Gewollte zu definieren. Diese Zustimmung zu einer Friedensordnung ist heute zu einem *mainstream* unter muslimischen Denkern geworden. Natürlich gibt es auch viele muslimische Denker, die den Islam zugleich als Garanten dieser Friedensordnung bestimmen wollen, was aber nur möglich ist, wenn die Friedensordnung normativ aus der islamischen Tradition hergeleitet wird; dies aber transformiert die Friedensordnung in eine Soll-Vorschrift und damit wiederum in eine Wahrheitsordnung, was dem Grundsatz der neutralen Friedensordnung radikal widerspricht.

Negative Genealogien können nun dazu beitragen zu verhindern, dass ein Wahrheitsprimat über den Frieden eingefordert wird. Sie haben mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass die Semantik des Begriffs „Frieden“ (wie der entsprechenden arabischen Begriffe *silm*, *salâm*, *sulh* etc.) quasi als normative Voraussetzung in die islamische Begriffsgeschichte rückwärts eingeschrieben wird. Da es keine metahistorische Bestimmung des Begriffs „Frieden“ gibt, sind die Bedeutungen auch der entsprechenden arabischen Begriffe historisch gebunden. Der neuzeitliche Friedensbegriff (seit Pufendorf etc.) kann also nicht für islamische Texttraditionen vor Pufendorf vorausgesetzt werden.

Drei Wege können beschritten werden: a) Man könnte versuchen, das, was inhaltlich mit dem verbunden wird, was durch den neuzeitlichen Friedensbegriff ausgedrückt wird, in islamischen Texten seit dem 7. Jahrhundert zu verorten, ohne dabei auf lexikalische Parallelen zurückzugreifen. Eine Möglichkeit wäre hier, die unter muslimischen Juristen des 9.–13. Jahrhunderts beliebte Formel von der *maslaha*, dem Nutzen oder dem Optimum, zu untersuchen und nachzuspüren, welche normative Ordnung durch die Idee vom Allgemeinwohl (*maslaha*) gestiftet wurde; b) man könnte auch begriffsgeschichtlich vorgehen und die Genealogie der Begriffe *silm*, *salâm*, *sulh* etc. rekonstruieren um festzustellen, wie und wann diese Begriffe semantisch mit dem modernen Friedensbegriff zusammenfielen, oder ob es eine Konvergenz in der arabischen (persischen, türkischen) (islamischen) Begriffsgeschichte auf der einen Seite und der der europäischen (christlichen) Sprachen gab und c) man könnte auch der Frage nachgehen, ob historisch gesehen Herrschaftsordnungen sich selbst als Friedensordnung definiert haben.

Für die islamische Tradition lassen sich folgende Beobachtungen machen: Die Interpretation von *salâm* als εἰρήνη findet sich schon in frühen Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische (u.a. NT, Codex Sinaiticus, spätes 9. Jh.). Da der Begriff im arabisch-islamischen Kontext eigentlich eine Heilssegnung meinte, bedeutete „Friede" hier den Zustand, der durch Gottes Heilssegnung (also analog zu u.a. Röm 1:7 εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ)[2] ausgewiesen ist. Der Begriff gehört somit in das Sprachfeld des Sakralen und nicht des Profanen. Insofern galt auch der Begriff *silm* als Kennzeichnung der Gottestreue (*îmân*): „Ihr Gottestreuen! Tretet allesamt ein in den Zustand des Heils (?)! Und tretet nicht in die Fußstapfen des Satans! Er ist euch ein ausgemachter Feind."[3] Der soteriologische Aspekt ist impliziert: da sprachlich *salâm* die Bedeutung des Verbs *salima* („heil sein") konnotierte, hatte der Segen natürlich auch einen heilsstiftenden Charakter.[4] Der im Koran vielfach benutzte Heilsgruß (*salâmun 'ala…*) übersetzt so die Heilshoffnung in eine interpersonale Anrede. Angesprochen wurde so der Kultfriede; der Vertragsfrieden (auch im Sinne einer κοινή εἰρήνη) wurde mit dem arabischen Konzept *sulh* angesprochen. In Koran 4:128 findet sich folgende Regelungsaussage: „Und wenn eine Frau (ihrerseits) fürchtet, dass ihr Mann (ihr) dauernd Schwierigkeiten macht oder (ihr) abgeneigt ist, ist es für die beiden keine Sünde, sich friedlich (auf einen finanziellen Ausgleich?) zu einigen. Es ist besser, sich friedlich zu einigen (als weiter im Unfrieden zu leben)."[5] *Sulh* meint also im Sinne von *pax* den sozialen Frieden

---

2 Im Unterschied zu Lk 19:38 (ἐν οὐρανῷ εἰρήνη) aber nicht als „himmlischer Frieden" bestimmt.

3 Koran 2:208 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

4 Aber eben nicht als σωτηρία („Rettung" etc.), da die Retter-Funktion koranisch ausschließlich auf den transzendenten Gott bezogen ist. Das Subjekt der transitiven arabischen Ableitung *aslama* („heil werden lassen") wird stets auf die Menschen selbst bezogen. Die Idee der Rettung wird koranisch meist mit der Wurzel *njw* ausgedrückt. Subjekt ist hier fast immer Gott selbst.

5 وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ

sowohl zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde wie zwischen Gruppen, Gemeinschaften und Herrschaftsordnungen. Diese Differenz spiegelt die fundamentale Unterscheidung zwischen der Kultwelt (*dîn*) und der Sozialwelt (*dunyâ*).[6] Im frühen islamischen Vertragsrecht vor allem im Kontext des „Kriegsrechts" (*siyar*) bildete *sulh* den Zustand der vertraglich gesicherten Abwesenheit von Krieg (*harb*, *muqâtala*) ab. Frieden hatte also zwei Bezugspunkte: a) den Kult: hier war die Sicherstellung des Kultfriedens Prärogativ (und teilweise Pflicht) der Gemeinde selbst; b) die Herrschafts- und Gewaltordnungen: hier hatte der Herrscher für die Sicherstellung des Gemeinschaftsfriedens zu sorgen, sowohl innerhalb wie außerhalb seiner Herrschaftswelt.

2. Interpretationen

Religionen nun sehen sich heute vielfach in der Funktion der Friedensstiftung.[7] Diese Verallgemeinerung führt zum Beispiel dazu, dass der Islam von muslimischer Seite nicht nur mit Frieden gleichgesetzt, sondern sogar unmittelbar als „Frieden" übersetzt wird, auch wenn nichtmuslimische Kritiker dem Islam genau diese Funktion immer wieder zu bestreiten versuchen. Insofern *salâm* von muslimischer Seite als einer der „schönen Namen" Gottes angesehen wird, hat der Begriff eine „göttliche Qualität". Gott ist somit Friedensstifter, oder besser gesagt: Gottesordnung ist Friedensordnung. Natürlich kann hier nicht der säkularisierte Friedensbegriff vorausgesetzt werden. Der Friedensakt bezieht sich frühislamisch natürlich auf die Beziehung Mensch-Gott, nicht auf die Beziehungen der Menschen untereinander. Gerade hierfür steht ja der Begriff *sulh* zur Verfügung. Auch in der jüdisch-christlichen Tradition tritt uns der Friedensauftrag der Religionen entgegen, etwa wenn in Jesaja 9:5 der Messias als Friedensfürst angekündigt wird. Das primäre Ziel der Friedensstiftung aber ist nicht, Frieden zwischen den Menschen herzustellen, sondern der Feindschaft zwischen Mensch und Gott ein Ende zu setzen. Daher tritt Religion ein in die Funktion, zwischen Mensch und einer wie immer gestalteten Transzendenz Frieden zu stiften; erst dieser ermögliche den Frieden zwischen den Menschen, oder anders ausgedrückt: Die Friedensstiftung zwischen Mensch und Gott ermöglicht es dem Menschen, die Gewalt zu überwinden. *Salâm* war damit nicht pax im Sinne eines Vertragsfriedens. Auch kann der frühislamische „Gottesfrieden" nicht mit der mittelalterlichen *pax Dei* gleichgesetzt werden, inso-

---

6 Mehr hierzu in *Reinhard Schulze*, Der Islam als politische Religion: eine Kritik normativer Voraussetzungen, in: *Jan Assmann / Harald Strohm* (Hg.), Herrscherkult und Heilserwartung, Paderborn 2010, 103–145.

7 *Manfred Brocker / Mathias Hildebrandt* (Hg.). Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden 2008.

fern letztere ja in Verbindung mit der *Treuga Dei* („Waffenruhe Gottes") den Gewaltverzicht unter bestimmten Umständen meinte. Die radikale frühislamische Unterscheidung von Kult- und Sozialwelt begrenzte zunächst die Möglichkeit, salam auch auf interpersonale Beziehungen anzuwenden.

Die Friedensidee war so lange Zeit davon abhängig, in welchem Verhältnis sie zum Gottesfrieden gesehen werden kann. Erst in der Neuzeit wurde das Konzept „Frieden" unter anderem durch Bezugnahme auf Naturrechtslehren und auf Nützlichkeitstheorien (englischer Pragmatismus) säkularisiert und allgemein auf Staaten und letzten Endes auf Gesellschaften („sozialer Frieden") angewandt (z.B. durch Abschaffung der Fehde im Ewigen Landfrieden von 1495 unter Kaiser Maximilian I., im Westfälischen Frieden 1646 bis hin zu Kants Weltfrieden). Frieden als reale Form der Bewältigung von Gewalt ist so relativ spät konzeptionalisiert. Erst im 17./18. Jh. wurde Frieden nicht mehr einfach als Abwesenheit von Krieg definiert, sondern – wie Spinoza sagte – als seine Tugend, eine geistige Haltung und eine allgemeine Bereitschaft für Benevolenz, Vertrauen und Gerechtigkeit. Wäre dies als universelle und spezifische Handlungsweise des Menschen erkannt, könnte man von einer Anthropologie des Friedens sprechen.

Konzeptionell bringt der Begriff Islam recht genau diesen ursprünglichen religiösen Aspekt der Friedensstiftung zum Ausdruck: Der Koran stellt fest, dass zwischen Mensch und Gott Unfriede herrscht, und zwar weil der Mensch seine prinzipielle Fähigkeit zur Gottestreue durch Untreue oder Undank negiert (*kufr*), weil der Mensch, wenn er denn gottestreu ist, die Integrität des Einen Gottes verletzt, indem er ihm etwas beigesellt (*shirk*) und weil der Mensch, wenn er denn dem Einen Gott treu ist, die göttliche Offenbarung, die er erhielt, in vielerlei Hinsicht abgeändert hat (*tabdîl*). [8]

Diese drei Formen des Unfriedens werden auch als Gewalt gegen Gott interpretiert, die seine absolute Einsheit verletzen würden. Der Islam sei daher das kultische Verhalten, in dem die Friedensstiftung zwischen Mensch und Gott erfolgt. Sie erfolgt ebenfalls in drei Schritten: 1. indem durch Treue (*îmân*) der Undank (*kufr*) aufgehoben wird, 2. indem durch den Kult bei dem Einen Gott jedwede Beigesellung Gottes verhindert wird und 3. indem durch die Bezugnahme auf die göttlichen Offenbarungsgebote die von Menschen gemachten Abänderungen früherer Offenbarungen rückgängig gemacht werden.

Islam ist also die vom Menschen bekundete Befriedung seines Verhältnisses zu Gott. Nur insofern lässt sich sagen, dass Islam Frieden bedeutet. Konkret

[8] Ich gebe hier die arabische Wurzel *mn* immer wieder mit „Treue". Die konventionelle Übersetzung als „Glaube" verschleiert den wichtigen begriffsgeschichtlichen Übergang von Gottestreue zu Glauben, der sich auch in der islamischen Religionsgeschichte erst sehr viel später vollzog. Das Gleiche gilt für die Wurzel *kfr* (bedecken, zum Beispiel einen Dank verdecken, daher Undank). Ob im Koran schon mit 74:8–10 die Bedeutung „untreu" angenommen werden kann, ist unklar. Auch wenn wird hier schon eine Opposition zu den Gottestreuen angesprochen wird, so kann das Wort wohl kaum mit „Unglauben" übersetzt werden.

meint er den Kult des „Herrn der Welten“ (*rabb al-'âlamîn*)[9], der diesen in seiner Integrität in jeglicher Hinsicht bestätigt. Damit stiftet Islam zwar Frieden, aber erst sekundär folgt daraus der Frieden zwischen den Menschen selbst. Frieden also nicht wie bei Spinoza als ethische Einstellung des Menschen gedacht; um den Frieden zwischen Mensch und Gott herzustellen, kann es auch notwendig sein, Gewalt einzusetzen. Koranisch begründet erscheinende Gewalt ist immer nur als Mittel zur Herstellung des kultischen Friedens gedacht.

Die frühislamische Trennung zwischen Kult- und Sozialwelt bedingte, dass auch für die Sozialwelt ein profanes Friedenskonzept anerkannt wurde. Die Differenzierung des Sakralen in eine transzendente und eine immanente Ordnungswelt bedeutet aber, dass auch der Frieden in der Sozialwelt normativ begründet und mit dem transzendenten Friedensbegriff *salâm* harmonisiert wurde. Der primäre Unterschied bestand in der Bestimmung der Vertraglichkeit von Frieden, der von sozialen Gruppen geschlossen werden kann und dessen Grundcharakter in einer Reziprozität gesehen werden muss. Diese Reziprozität ist aus der europäischen Rechtsgeschichte gut bekannt. Der Naturrechtler Gottfried Achenwall hatte Mitte des 18. Jahrhunderts erklärt: „Da, um das Ziel des Friedens zu erreichen, das Recht des Feinds aus Gründen des Rechts beschränkt sei, müsse der Krieg gemäß dem Rechte beider Parteien verlaufen.“[10]

Ein Feind ohne Recht im Krieg kann kein Partner im Frieden sein, so Achenwall. Friedenstiftung setzt so die Anerkennung des Feindes als Feind voraus, wodurch erst die Möglichkeit gegeben sei, Frieden als rechtsgültige Ordnung durchzusetzen. Denn, so Achenwall, Frieden verlange, dass ihn beide Seiten als eigene Rechtssetzung definieren. Solange eine Seite dem anderen das *ius hostium*, also das Recht des Feindes, abspreche, könne kein Frieden gestiftet werden.

Achenwalls naturrechtliche Begründung des Friedens hat eine erstaunliche Parallele in der klassischen islamischen Rechtstradition. In ihr wurde „Frieden“, arabisch *sulh*, als ein Vertrag verstanden, der darauf beruht, dem Kampf (*nizâ'*, *muqâtala*) durch die gegenseitige Anerkennung der Interessen ein Ende zu bereiten. Als Modellfall galt der Frieden (hier *hudna* „Ruhe“) von „Hudaybiya“, den der Prophet Muhammad mit den polytheistischen Mekkanern im März 628 geschlossen hatte. Der in der Oase Hudaybiya geschlossene Vertrag beruhte darauf, dass jeder die Rechte des anderen prinzipiell anerkannte, ohne dabei aber auf die eigenen Rechtsansprüche und Interessen zu verzichten. Dieses Ziel zu erreichen war nicht einfach, es bedurfte zäher Verhandlungen, ehe beide Seiten sich in ihrem Recht anerkannten. So wurde ein Vertrag von er-

---

[9] Vgl. hierzu *Reinhard Schulze*, Der ‚Herr der Welten‘ und der mekkanische Götterkult. Zur Ontogenese der koranischen Offenbarung, in: *Jan Assmann / Harald Strohm* (Hg.), Echnaton und Zarathustra. Genese und Dynamik des Monotheismus, Paderborn 2012, 213–272.

[10] *Gottfried Achenwall*, Ius naturae I–II, Göttingen 1767.

staunlicher Neutralität entworfen, der es beiden Seiten erlaubte, den Frieden als Sieg zu feiern, ganz als ob Frieden keine Verlierer kenne.

Dieser erste „Religionsfriede" hatte insofern Modellcharakter, als er der muslimischen Gemeinde die Möglichkeit bot, mit jedem Feind Frieden zu schließen. Viererlei war dabei von Bedeutung:

1. Friede war vom Individuum her gedacht. *Sulh*, so das arabische Wort für Frieden, war zunächst gedacht als Interessensausgleich zwischen zwei Einzelnen; das Verfahren, diesen Interessensausgleich herzustellen, war recht detailliert beschrieben. Um Demütigung zu verhindern, wurde die Abtretung von Rechten als „Geschenk" definiert. Frieden zwischen Mehreren, also zwischen zwei Gruppen, sollte genau diesen Vorgaben folgen; und schließlich sollte auch der Frieden zwischen zwei Fürsten diesen Regeln entsprechend ausgearbeitet werden.

2. Friede war eine Vertragssache, die den Regeln des allgemeinen Vertragsrechts unterlag; er musste also so ausformuliert werden, wie wenn man einen Kauf- oder Handelsvertrag abschließt. Das bedeutet, der Frieden musste „äquivalent" sein und „gerecht" in dem Sinne, dass die befriedeten Interessen gleichen Wertes waren.

3. Frieden war eine personenbezogene, interkommunale Vertragsform. Da Verträge nur auf Menschen bezogen werden konnten, gab es keine Verträge zwischen „Staaten". Entsprechend wurde der Vertrag im Arabischen (*muhâdana* oder *muwâ'ada*) stets in der Verbalform ausgedrückt, die die Gegenseitigkeit zum Ausdruck bringt.

4. Frieden war die Grundvoraussetzung für das öffentliche Wohl, das als Ergebnis, Ort und Instrument des Friedens gedacht war (*maslaha*).

Frieden war also kein Konzept der Herrschaft, sondern eine interkommunale Vereinbarung über einen Interessensausgleich. Wir könnten hier – allerdings reichlich anachronistisch – von einem „sozialen Frieden" sprechen. Da das Gemeinwohl der anzustrebende Zustand sei, war der Friedensvertrag zugleich eine ethische Verpflichtung. Frieden durfte allein da nicht herrschen, wo eine muslimische Gemeinde sich gezwungen sah, dem Islam zu entsagen, wenn also die Ausübung des Kults beschränkt wurde. Denn der Kult (bestehend aus den einen Gläubigen zeitlich begrenzt in einen Weihezustand versetzenden „fünf Säulen" (Glaubensbezeugung, Gebet, Almosen Geben, Fasten und Pilgerfahrt nach Mekka) sowie aus Ritualen (Beschneidung) und Tabus (Speisetabus, z.B. Genuss von Blut und Schweinefleisch)) war ja selbst der Akt der Friedensstiftung zwischen Mensch und Gott. Würde der Islam als Kultpraxis unterbunden, würde der gläubige Mensch an seiner Friedensstiftung gehindert. Mithin müsste denen zugesetzt werden, die die islamische Kultfreiheit bedrohten.

Die hieraus abgeleitete ethische Verpflichtung, die Ungläubigen zu bekämpfen beziehungsweise zu töten, wo immer sie angetroffen werden (Koran 2:190 –193, 9:5 (mit Beschränkung auf die nichtkultischen Zeiten), 9:29 u. a.), wurde

aber erst Mitte des 9. Jahrhunderts zu einem Rechtsprinzip des Jihad ausformuliert. Doch selbst gestandene Moralisten wie der Syrer Ibn Taymiya (14. Jh.), auf den sich viele Islamisten heute berufen, mochten dies nicht akzeptieren, da diese Verpflichtung zu einem friedensfreien Raum führe, der wiederum das Gemeinwohl bedrohe.

„Sozialer Frieden" war in islamischer Hinsicht eine rechtliche, rationale und pragmatische Angelegenheit. Der Kalif ʿUmar soll behauptet haben, dass eigentlich jede Meinungsverschiedenheit als „befriedet" anzusehen sei, da in der Meinungsverschiedenheit das berechtigte Interesse des Anderen unmittelbar zum Ausdruck komme und daher nicht bekämpft werden dürfe. Vielmehr müsse ein Zustand der Ordnung geschaffen werden, der es verhindert, dass sich diese Interessen gegenseitig ausschließen. Genau das war mit dem Begriff *sulh* gemeint, der heute als „Friede" übersetzt wird. Anders ausgedrückt: Krieg meint in diesem Sinne die Abwesenheit von Frieden. Frieden zu schließen war auch für Muslime eine Kunst, die aber leichter fiel, als wie bei einem Kaufvertrag es keine Verlierer geben konnte.

Frieden war für muslimische Juristen der erstrebenswerte Zustand des Allgemeinwohls. Das Aushandeln der Vertragsbedingungen unterlag denselben Bedingungen, die beim Abschließen eines Kaufvertrags angewandt wurden. Frieden war also, anders als etwa bei Spinoza, nicht als individuelle Tugend und Bereitschaft, das Gute zu wollen, gedacht, sondern als notwendiges Ergebnis der Aushandlung von Interessen. Das Tugendhafte bestand in der Fähigkeit, einen solchen Friedensakt herbeiführen zu können. Gewiss gab es hier eine ethische Bezugnahme zwischen diesem Frieden und dem Auftrag des Islam-Friedens. In Koran 49:10 heißt es: „Die Gläubigen sind ja Brüder. So stiftet Frieden zwischen euren Brüdern und fürchtet Allah, auf dass euch Barmherzigkeit erwiesen werde." Im Arabischen wird hier direkt auf den Begriff *sulh* verwiesen (allerdings in der Verbalform *aslihu*, als Imperativ „stellt Frieden her"). Neben der „Brüderlichkeit" und „Friedfertigkeit" nennt der Koran noch weitere ethische Imperative, die als Rahmenbedingung für den Frieden unter den Gläubigen verstanden werden können (Goldene Regel, Nachsicht üben, Nächstenliebe, Sanftmut, Zehn Gebote und Gewaltverzicht). Diese können durchaus so verstanden werden, dass der pragmatisch-utilitaristische Ansatz des *sulh* - Friedens, der ja in gewisser Hinsicht religionsneutral ist, in das Religiöse zurückgebunden wird.

Nun ist es zweifellos so, dass der Koran gewalttätiges Handeln keineswegs rundweg verdammt. Im Gegenteil, in den medinensischen Suren des Koran, die den Prozess der muslimischen Gemeinschaftsbildung nach der Auswanderung (*hijra*, 622) aus Mekka nach Medina beschreiben, wird ein realer historisch erscheinender Bezug der Gewalt angesprochen. Meist dient hier die Gewaltdefinition dem präventiven Handeln gegenüber den Ungläubigen (eigentlich den „Undankbaren") und/oder den Beigesellen. Das Ziel ist, wie schon gesagt, die

Verhinderung der Verletzung Gottes. Diese Verletzung wird – so hat man den Eindruck – in medinensischer Zeit als eine Art Offizialdelikt angesehen, das heißt, die muslimische Gemeinde ist auch dann verpflichtet, einzuschreiten, wenn der Tatbestand des Unglaubens/der Beigesellung nicht einhergeht mit der Behinderung der islamischen Kultfreiheit.

Offenbar war schon in frühislamischer Zeit deutlich geworden, dass es zu Problemen führen kann, wenn etwas Beobachtetes als ein Vergehen gegen Gott gedeutet und dann als Offizialdelikt geahndet wird. Hier drohte die Willkür, und so wurde der Gewaltakt gegen Gottesschädiger auf bestimmte Umstände eingeschränkt, die später juristisch ausformuliert wurden. Als Tätergruppe wurden nur noch „echte Heiden" (eine spätere Bedeutung von *kuffâr*) angesehen; Beigesellen (*mushrikûn*) und andere anerkannte Religionsgemeinschaften (u.a. Juden und Christen) wurden explizit ausgenommen.

Der *sulh*-Frieden war also wie folgt konzeptionalisiert: Der Frieden wird vom Einzelnen her gedacht; der Frieden ist ein Vertrag, der rechtlich wie ein Kaufvertrag wirkt; der Frieden ist immer interkommunaler Frieden und nicht auf Länder oder Staaten bezogen; Ziel und Ergebnis des Friedens ist das Gemeinwohl (*maslaha*).

Er wurde mit konkreten Formen gewalttätigen Handelns in Beziehung gebracht: *Muqâtala*: Interessenskampf, *harb*: Herrschaftskrieg, *futûh*: Siedlungskriege im Rahmen der muslimischen Kolonisation (7.–9. Jh.), *ghazwa*: Beutezüge. Diese Gewalthandlungen wurden von muslimischen Autoren der Frühzeit meist nur sekundär mit dem Islam in Verbindung gebracht, insofern als die *futûh* - Kriege der Ansiedlung von Muslimen und die *ghazwa* - Züge der Aufbesserung der Herrschaftseinkünfte und der Pfründe dienten.

Zwangsmaßnahmen gegen diejenigen Ungläubigen, die die islamische Kultfreiheit real oder vermeintlich bedrohten, wurden mit dem Begriff *jihâd* bezeichnet. Von manchen muslimischen Juristen wurde – wie schon gesagt – der Jihad auch gegen solche Ungläubigen legitimiert, von denen Muslime zwar Kenntnis hatten, die aber nicht direkt die islamische Kultfreiheit bedrohten. Sporadisch wurde der *jihâd* sogar gegen Muslime juristisch für legitim erachtet.[11]

Im Koran wird das Konzept Jihad nun bekanntermaßen in zweierlei Hinsicht verwendet:

1. In einer reflexiven Bedeutung: die ethisch-praktische Selbstverpflichtung des Muslim/der Muslima, seinen/ihren Kult „auf dem Wege Gottes" auszurichten, also dem Kampf um den individuellen Gottesfrieden aufzunehmen. Diese Verwendung hat so primär eine moralische Funktion.

2. In einer transitiven Bedeutung: den „Undankbaren" (d.h. denjenigen, die keine gottbezogene Kultpraxis vollziehen) „zuzusetzen". Diese Konzeption wurde im 9. Jh. von muslimischen Juristen zu einer rechtlichen Kategorie ausgearbeitet, die bis in das 14. Jahrhundert hinein aktuell blieb.

[11] *Werner Schwartz*, Jihad unter Muslimen, Wiesbaden 1980.

Der nun juristisch wohldefinierte Jihad unterlag klaren Bedingungen: Der Feind musste eindeutig als Ungläubiger identifiziert und definiert sein; jeder volljährige männliche Muslime bei klarem Verstand hat das Recht auf Teilnahme am *jihâd*-Krieg, sofern die Interessen der Familien dem nicht entgegenstehen (Zustimmungspflicht des Vaters oder seines Vertreters); in der hanafitischen Rechtstradition wurde dies zu einer „Bereitschaftspflicht" jedes Muslim erweitert; es bedurfte einer Bestätigung durch eine religiöse Autorität, ob eine Gewalt/Kriegshandlung im Sinne eines Jihad unternommen werden dürfe; das Ziel des Jihad müsse es sein, die Kulte zu unterbinden, die die Integrität des Einen Gottes schädigen.

Der Jihad ist also ein Krieg, der Gottes Interessen vertritt und der die Interessen des Feindes nicht oder nur zeitlich begrenzt (*hudna*) anerkennen kann. Er ist insofern geboten, als er Gottes Kampf gegen diejenigen, die mit ihm Krieg führen, ist.

Der Jihad kennt einen eigenen Frieden, der nicht identisch ist mit dem Frieden nach Herrschaftskriegen (*sulh*) ist. Der Jihad-Frieden ist zunächst dadurch bestimmt, dass er genauso auf den Kult bezogen ist wie der Jihad selbst. An bestimmten Monaten, an bestimmten Orten und unter bestimmten Bedingungen müsse er ausgesetzt werden. Diese Aussetzung kann auch durch Verhandlungen erreicht werden, insofern durch sie garantiert wird, dass das Kultrecht der Muslime unangetastet bleibt. Kultfrieden wird nun durch den schwierigen Begriff salam gestiftet, der eigentlich nicht verhandelbar, sondern nur herstellbar ist. Salam ist konzeptionell auf Gott bezogen und meint den Segen Gottes, der erteilt wird, wenn der Mensch in seinem Kult und durch seinen Glauben Frieden mit Gott geschlossen hat. Die muslimische Grußformel (*as-salâmu 'alaykum*) beschreibt so den Wunsch, dass demjenigen, den man getroffen hat, Gottes Segnung zuteilwerde, da der Gläubige seinen Frieden mit Gott geschlossen hat. Salam hat so eigentlich die Bedeutung von Gottesfrieden/Gottesheil für den einzelnen Gläubigen.

Salâm als Begriff für den religiös definierten ethischen Frieden des Menschen ist damit vom Kult nicht zu trennen, da nur durch den Kult der Mensch seinen Frieden mit Gott ausformulieren kann.

Der Friede durch den/nach dem Jihad ist – nach der Auffassung mancher klassischer muslimischer Juristen – nur im Islam zu finden, oder anders ausgedrückt: Islam bedeutet die Errichtung des Gottesfriedens, er ist Gotteswohl. Der Friedensschluss besteht dann in dem Aussprechen des Bekenntnisses, dass es nur einen Gott gebe. Er ist damit immer persönlich in dem Sinne, dass der Menschen Frieden mit seinem Gott schließt. Natürlich ist diese Sache nicht verhandelbar. Friedensverhandlungen in einem Jihad, die dem Muster des *sulh*-Friedens folgen, kann es so theoretisch nicht geben, es sei denn, die Gegner einigen sich auf eine Art Nichtangriffspakt. Genauso wenig ist der Friedensakt des Menschen (*islâm*) verhandelbar.

Salâm und *Islâm* sind so komplementäre Begriffe: Im Falle von *salâm* ist Gott das tätige Subjekt, im Falle von Islam ist es der Mensch. Islam garantiert natürlich nicht Gottes salam, den nur Gott allein weiß, ob der Mensch seinen Islam tatsächlich in gläubiger Absicht ausübt, ob seine Kultpraxis also tatsächlich Glauben darstellt. Manche muslimische Theologen hatten gemeint, dass die Glaubensbeurteilung in der Gemeinschaft möglich sei, doch hat sich diese Ansicht nicht durchsetzen können.

Vorbild für diese Doppelkonstruktion religiösen Friedens (Friedensstiftung Gott – Mensch, dann zwischen diesen, wird kompensiert mit Gottes Heilssegen (*salâm*)), ist nach koranischer Auffassung Abraham gewesen, der als erster Mensch diesen Friedenszustand erreicht habe, indem er seine Gläubigkeit vernünftig begründete und in die Kultpraxis umsetzte, wofür er Gottes Segnung und Heilsversprechen erhalten habe.

Diese theologischen Erwägungen zum Frieden sind – wie offenbar alle religiösen Friedensstiftungen – nur sehr begrenzt wirksam gewesen. Kaum ein kriegerischer Konflikt ist mit religiösen theologischen Argumenten geschlichtet worden. Die Realgeschichte und die Motivation zur Gewalt entziehen sich offenbar dem Zugriff der angemahnten Friedensstiftung durch Religionen. Im Gegenteil: weit häufiger diente der Aufruf der Friedensstiftung zwischen Mensch und Gott dem Kampf um die „richtige" Form der Friedensstiftung, was letztlich nur der Legitimation gewalttätigem, kriegerischen Handeln diente. Durch die Betonung des Gottesfriedens (zum Beispiel in Bezug auf Islam/Salam) ist aber die Kunst des Friedensschließens jenseits der religiösen Ansprüche verloren gegangen. Der *sulh*-Frieden, der auf dem *agreement to differ* beruht, ist aus der öffentlichen Diskussion in vielen islamischen Ländern verschwunden. Unsere Urteile über den Islam tragen dazu in gewisser Hinsicht bei. In dem Maße, wie wir den Islam auf eine Gewaltposition festschreiben, betonen Muslime den Friedensauftrag des Islam. Durch diese Rede über die Religion geht das Wissen um die realen Friedenstraditionen unter den Muslimen mehr und mehr verloren.

Der Islam hat also – genauso wenig wie andere Religionen – die Anthropologie der Gewalt nicht durchbrechen können. Im Gegenteil, der Verdacht besteht, dass durch die Zwecksetzung des Friedens auf die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen in den zwischenmenschlichen Beziehungen ein Vakuum entstanden ist, indem sich die Gewalt breit machen kann. Die islamischen Institutionen haben so – wie alle anderen Religionen – kaum zur Durchsetzung eines Friedensgebots beigetragen. Frieden wurde vielfach gegen die Religionen erstritten und durchgesetzt, indem das Friedensprivileg nicht auf Gott, sondern auf die Menschen bezogen wurde.

Zusammenfassung: Die islamische Tradition kennt verschiedene Friedenskonzepte. Es gibt den Frieden zwischen Gott und Mensch, dessen Bezugspunkt der Kult ist. Er ist die Bedingung der Möglichkeit für den Frieden unter den Menschen, dessen Bezugspunkt die Herrschafts- und Gewaltordnungen sind. Weiter gibt es einen Frieden, der allein im Kontext des Jihad von Bedeutung ist. Die komplexen theologischen Erwägungen zum Frieden sind jedoch realgeschichtlich von geringer Bedeutung. Der Autor vertritt die Ansicht, dass es dem Islam sowie den anderen Religionen nicht nur nicht gelungen ist die Anthropologie der Gewalt zu durchbrechen, sondern dass im Gegenteil die religiöse Friedensperspektive mit ihrer Ausrichtung auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch einem Vakuum im zwischenmenschlichen Bereich Platz gemacht hat, in welchem sich die Gewalt breit machen kann.

Abstract: Islamic tradition entails different concepts of peace. The peace between God and the human as expressed in practicing the cult (*salâm*) constitutes the condition of a possible peace among humans dealing with the order of power (*sulh*). In addition, the juridical interpretation of Jihad had stipulated a third concept of „peace“. In the context of actual history, however, the complex theological considerations concerning the normative concept of peace were of minor importance. The author claims that Islam as well as other religions did not manage to breach the anthropology of violence but on the contrary that as the religious perspective of peace has been defined as a relation of God and the human, a vacuum has been created within the interpersonal sphere, in which violence has broadened its way.

Eine Friedensvision im Buddhismus

von Karénina Kollmar-Paulenz

Einleitung

Am 21. September 1987 hielt der gegenwärtige 14. Dalai Lama eine Ansprache vor dem US-amerikanischen Kongress, in dem er seinen berühmt gewordenen „Fünf-Punkte-Friedensplan" das erste Mal vorstellte. Dieser Friedensplan, der sich allein auf das geographische Gebiet Tibets bezieht, sieht das Folgende vor:

(1) die Umwandlung von ganz Tibet in eine Friedenszone; (2) die Beendigung der chinesischen Umsiedlungspolitik, die durch die Ansiedlung von Chinesen in Tibet die Existenz der Tibeter als eigenständiges Volk bedroht; (3) die Respektierung der fundamentalen Menschenrechte und der demokratischen Freiheiten des tibetischen Volkes; (4) die Wiederherstellung und den Schutz der natürlichen Umwelt Tibets und die Aufgabe der chinesischen Ausbeutung Tibets zum Zweck der Produktion von Kernwaffen und der Lagerung radioaktiven Abfalls; (5) den Beginn ernsthafter Verhandlungen über die Zukunft Tibets und der Beziehungen zwischen den Völkern Tibets und Chinas.[1]

Dieser Fünf-Punkte-Friedensplan löste in Lhasa die blutigsten Unruhen seit dem Aufstand von 1959 aus. Die Einwohner der Stadt gingen unmittelbar nach Beijings Verurteilung des Plans auf die Straßen, um die Unabhängigkeit Tibets einzufordern. Die Demonstrationen wurden brutal niedergeknüppelt. Ungeachtet der chinesischen Reaktionen ging der Dalai Lama ein Jahr später, am 23. Oktober 1988, vor dem Europaparlament in Straßburg noch einen Schritt weiter und bot China an in Verhandlungen einzutreten, ohne die Unabhängigkeit Tibets zu diskutieren.[2] An die Stelle der Unabhängigkeit ist seither die Forderung nach einer Autonomie getreten, die einerseits die politischen und strategischen Interessen Chinas berücksichtigt, andererseits den Tibetern eine eigene, unabhängige Regierung gewährleisten soll. Der geänderte Fokus war in

---

[1] Englischer Text in: Tibet Briefing, New York 1991, 10–11. In der Autobiographie des 14. Dalai Lamas (deutsche Ausgabe: *Dalai Lama*, Das Buch der Freiheit. Die Autobiographie des Friedensnobelpreisträgers, Bergisch Gladbach 1990) ist ein ganzes Kapitel dem Friedensplan gewidmet, ebd., 351–372. Der Fünf-Punkte-Plan findet sich auf den Seiten 364–365.

[2] Die Rede wurde publiziert vom Office of Information & International Relations, Central Tibetan Secretariat, Gangchen Kyishong, Dharamsala (ohne Datum). Vgl. auch *Bharati Puri*, Engaged Buddhism. The Dalai Lama's Worldview, New Delhi 2006, 189–200.

dem intentionalen Vorgehen begründet, durch Dialog und unter Verzicht auf Gewalt eine Lösung des Konflikts herbeizuführen.

1989 erhielt der Dalai Lama für seinen gewaltlosen Widerstand gegen die chinesische Besatzung Tibets den Friedensnobelpreis. Der Dalai Lama hat aber nicht nur einen sehr konkreten politischen Friedensplan für Tibet entworfen, sondern in den letzten Jahrzehnten auch eine globale Friedensvision entwickelt, die in einer auf buddhistischen Grundlagen beruhenden Philosophie des sozialen Handelns gründet. Im Folgenden soll seine Sozialphilosophie, die einen universalen Anspruch erhebt, kurz vorgestellt werden. Dabei wird der Schwerpunkt auf die sie begründenden buddhistischen Lehrsätze gelegt. Anschließend soll die Umsetzung dieser Konzepte in der tibetischen Befreiungsbewegung angesprochen und schließlich die Friedensvision des Dalai Lama in den größeren Kontext des „engagierten Buddhismus" (*Engaged Buddhism*) in Asien eingebettet werden.

1. Eine globale Friedensvision

Der Dalai Lama hat die Tibet-Frage in den letzten Jahrzehnten immer mehr in eine globale Friedensvision eingebettet. In einem Artikel, der zuerst im *Wall Street Journal* (New York, Oktober 1981) erschien, erläutert er, welche Bedingungen für eine ideale Gesellschaft vorhanden sein müssen: „Material progress alone is not sufficient to achieve an ideal society. […] No amount of legislation or coercion can accomplish the well-being of society, for this depends upon the internal attitude of the people who comprise it."[3] Diese Aussage konkretisiert er in einer Rede vom August 1991 in Wien, die den programmatischen Titel „Gewaltlosigkeit und Weltfrieden" trägt: „Die Welt kann nur durch eine liebevolle und barmherzige Haltung und somit durch Gewaltlosigkeit geschützt werden. […] Besonders heute, wo wir eine große materielle und technische Entwicklung erleben und der Mensch große Macht in seiner Hand hält, ist die Geisteshaltung von Liebe und Gewaltlosigkeit wichtig. Deshalb sind Gewaltlosigkeit, Liebe und Mitgefühl nicht bloß moralische Anliegen, sondern heute eine Überlebensfrage. […] wir leben zusammen auf diesem Planeten. Deshalb haben wir alle eine Verantwortung für die positive Entwicklung der Menschheit und für die Zukunft dieses Planeten."[4] Erst in einer Welt, in der die einzelnen Menschen eine Geisteshaltung von Gewaltlosigkeit, Liebe und Mitgefühl entwickeln und eine universale Verantwortung übernehmen, kann,

---

3 *Bhikshu Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama*, Universal Responsibility and the Good Heart, Dharamsala 1995, 117.

4 *Dalai Lama*, Gewaltlosigkeit und Weltfrieden, in: *Dalai Lama / Eugen Drewermann*, Der Weg des Herzens. Gewaltlosigkeit und Dialog zwischen den Religionen, Olten/Freiburg i. Br. 1992, 38.

wie der Dalai Lama ausführt, „echter Frieden" entstehen: „Echter Frieden hängt stark mit der Entwicklung von Mitgefühl zusammen und ist auf die innere, positive Einstellung angewiesen."[5] Noch prägnanter fasst er die Bedeutung von Mitgefühl für den Weltfrieden in einem Beitrag auf seiner Homepage zusammen: „Compassion is the pillar of world peace."[6] Als konkrete Ziele dieser Friedensvision nennt er eine „totale, weltweite Abrüstung", die in drei Schritten vollzogen werden soll: Zuerst muss der Handel mit Waffen aufhören, anschließend sollen alle Atomwaffen abgeschafft werden, und in einem dritten Schritt sollen die anderen offensiven Waffen eliminiert werden. Am Ende steht die Abschaffung aller nationalen Armeen.[7]

2. Das Konzept der „universalen Verantwortung" und seine buddhistischen Grundlagen

Die hier skizzierte konkrete Friedensvision wird durch eine Philosophie sozialen Handelns begründet, die die Erziehung des Einzelnen zu Gewaltlosigkeit, Liebe, Mitgefühl und „universaler Verantwortung" vorsieht, einer „Verantwortung, die wir gegenüber unseren Mitmenschen, gegenüber allen denkenden und fühlenden Wesen und schließlich gegenüber der Natur haben."[8] Der Dalai Lama betont, dass eine solche Erziehung zur Überlebensfrage in einer immer enger vernetzten Welt geworden ist und hebt hervor, dass die hier genannten Aspekte nicht spezifisch buddhistisch seien. Hinter dieser Aussage steckt eine bewusste Entscheidung, buddhistische Konzepte ihrer religiösen Partikularität zu entkleiden und als universale Konzepte zu etablieren. Gegenläufig zu dieser Intention sollen im Folgenden die spezifisch buddhistischen Grundlagen der Sozialphilosophie des Dalai Lama herausgearbeitet werden.

2.1. Gewaltlosigkeit / Ahimsa, Liebe und Mitgefühl

In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises in Oslo 1989 spricht der Dalai Lama nicht von einer „Friedenszone", zu der ganz Tibet werden solle, sondern von einer „Zone von *ahimsā"*.[9] Das Sanskrit-Wort *ahimsā* bedeu-

---

5 Ebd., 42.

6 *His Holiness the 14th Dalai Lama of Tibet*, A Human Approach to World Peace http://www.dalailama.com/messages/world-peace/a-human-approach.html (16.9.2011).

7 *Dalai Lama*, Gewaltlosigkeit (Anm. 4), 42–43.

8 *Dalai Lama*, Das Buch der Freiheit (Anm. 1), 293.

9 Die Rede ist abgedruckt in *Sidney Piburn* (Hg.), The Nobel Peace Prize and the Dalai Lama, Ithaca 1990, 24–27.

tet nicht „Frieden“, sondern wörtlich „Nicht-Verletzung“, „Nicht-Schädigung“.[10] *Ahimsā* hat nicht-buddhistische indische Wurzeln. So wird das Gebot im berühmten *Manavadharmaśāstra*, dem Gesetzbuch des Manu, in der Stellungnahme gegen das blutige Opfer artikuliert.[11] War im Veda Leben selbst nur durch *himsā*, „Schädigung, Gewalt, Tötung“ im Opfer möglich, so vollzog sich wahrscheinlich schon zur Zeit der Upanishaden ein Umdenken, eine „Ethisierung“ des Lebens[12], in deren Folge es zur Ablehnung des blutigen Opfers und zur Herausbildung der Regel von *a-himsā* kam.[13] Die Regel von *ahimsā* wurde im 20. Jahrhundert durch Mahatma Gandhi (1869–1948) weltweit bekannt. In Gandhis politischem Kampf ist sie eng mit dem Konzept des *satyāgraha* (wörtlich: „auf der Wahrheit insistieren“)[14], dem passiven Widerstand gegen die englische Kolonialmacht, verbunden. Für Mahatma Gandhi hatte *ahimsā* eine negative und eine positive Seite: „In its negative form, it means not injuring any living being whether by body or mind. I may not, therefore, hurt the person or any wrongdoer or bear any ill will to him and so cause him mental suffering. […] In its positive form, *Ahimsa* means the largest love, the greatest charity. If I am a follower of *Ahimsa*, I must love my enemy or a stranger to me as I would to my wrong doing father or son.“[15] Der 14. Dalai Lama hat nach eigener Aussage durch Gandhi[16] zum Konzept der Gewaltlosigkeit und des passiven Widerstands, das die wohl zentralste Position in seiner Sozialphilosophie einnimmt, gefunden.[17] Wie Gandhi versteht er darunter nicht nur ein passives Sich-Enthalten von Gewalt, sondern eine aktive Hinwendung

---

[10] Skt. *himsā*, „injury, harm (to life or property), hurt, mischief, wrong“, in: *Sir Monier Monier-Williams*, A Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages, Oxford 1979 (1899), 1297, unter *Hinsā.* Entsprechend bedeutet *a-himsā* „not injuring anything, harmlessness (one of the cardinal virtues of most Hindū sects, but particularly of the Buddhists and Jains; […])“ (ebd., 125, unter A’-hinsā).

[11] *Manavadharmaśāstra*, Kap. 2, Vers 87 (The Laws of Manu. With an introduction and notes translated by *Wendy Doniger / Brian K. Smith*, London 1991, 26–27). Zum *Manavadharmaśāstra* vgl. *Wendy Doniger*, The Hindus. An Alternative History, New York 2009, 202; *Patrick Olivelle*, Manu and the Arthaśāstra: A Study in Śāstric Intertextuality, in: Journal of Indian Philosophy vol. 32 (2004), Nr. 2–3, 281–291.

[12] Nach *Axel Michaels*, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 170; ebd., auch eine ausführliche Beschreibung der historischen Entwicklung des indischen *ahimsā*-Gebots.

[13] Allerdings gibt es in den indischen *Dharmaśāstras* kein allgemeines Recht auf Leben.

[14] *Angelika Malinar*, Hinduismus, Göttingen 2009, 113.

[15] *Mahatma K. Gandhi*, Letter in Modern Review, October 1916, zitiert nach *Bharati Puri*, Engaged Buddhism, 20.

[16] Grundlegend zu Mahatma Gandhi *Dietmar Rothermund,* Gandhi. Biographie eines politischen Revolutionärs, München 1989.

[17] Zur Stellung der historischen Dalai Lamas zur Gewalt als politisches Mittel vgl. *Elliot Sperling*, Orientalismus und Aspekte der Gewalt im tibetischen Buddhismus, in: *Thierry Dodin / Heinz Räther* (Hg.), Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien, Köln 1997, 264–273. Wie *Sperling*, Orientalismus, 271, ausführt, war noch dem 13. Dalai Lama das Sanskrit-Wort *ahimsā* unbekannt, obwohl Gewaltlosigkeit an sich natürlich auch ein buddhistisches Konzept ist, wie oben ausgeführt wird.

zu den Mitmenschen und der Umwelt: „Ich glaube nicht, dass man Gewaltlosigkeit als bloße Abwesenheit von Gewalt beschreiben kann, denn Gewaltlosigkeit ist eine bestimmte Geisteshaltung im Menschen. Ich betrachte Gewaltlosigkeit als eine geistige Eigenschaft, die stark mit Liebe und Barmherzigkeit verbunden ist."[18] Hinter den unspezifischen Schlagworten „Liebe" und „Barmherzigkeit" verbergen sich komplexe buddhistische Konzepte, auf die hier Bezug genommen wird (ohne dass christlich sozialisierte Adressaten dies notwendig bemerken würden). „Gewaltlosigkeit" ist in der ersten der fünf grundlegenden buddhistischen Verhaltensregeln, der so genannten *pañca-sīlāni,* die für Laien wie Mönche und Nonnen gleichermaßen bindend sind, impliziert. Jede dieser Regeln wird negativ formuliert, als Enthaltung von etwas. So lautet die erste Regel in der Übersetzung wie folgt: „Ich nehme das Kultivierungsgebot auf mich, mich der Zerstörung des Lebens zu enthalten."[19] Werden die Regeln in der täglichen Praxis eingehalten respektive kultiviert, so bilden sich langfristig positive Qualitäten heraus, da die Wurzeln von nicht-heilsamen Handlungen geschwächt werden. Daher besitzt jede negativ formulierte Regel ihre positive Entsprechung, die durch Selbstkultivierung erreicht wird. Der Regel des Sich-Enthaltens von Gewalt entsprechen positiv Güte beziehungsweise Liebe (Skt. *maitrī*, tib. *byams pa*) und Mitgefühl (Skt. *karuṇā,* tib. *snying rje*). Im mahāyāna-buddhistischen Kontext ist „Güte/Liebe" definiert als Wunsch, andere Lebewesen glücklich zu machen. Der Sanskrit-Begriff *karuṇā,* der oft mit dem deutschen Wort „Barmherzigkeit" wiedergegeben wird, sollte besser als „Mitgefühl" übersetzt werden. Mitgefühl wird traditionell definiert als der Wunsch, andere aus dem Leiden (konkret: aus dem leidhaften Dasein) zu befreien. Mitgefühl ist die vielleicht wichtigste mahāyāna-buddhistische Tugend, die es zu kultivieren gilt. Sie spielt im tibetischen Sozialkontext auch heute noch eine zentrale Rolle. In einem am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern gerade abgeschlossenen Forschungsprojekt zur Identitätswahrnehmung der in der Schweiz lebenden Tibeterinnen und Tibeter der 2. und 3. Generation (im Rahmen des NFP 58 „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft")[20] lautete die Antwort auf die Frage, welche ethischen Werte Tibeterinnen und Tibetern von ihren Eltern vermittelt würden, verblüffend oft: „snying rje, Mitgefühl". Das Mitgefühl mit allen Lebewesen wird auch mit der Lehre vom *samsāra*, dem endlosen Zyklus von Wiedergeburten, begründet:

„Further, the Tibetan Buddhist tradition teaches us to view all sentient beings as our dear mothers and to show our gratitude by loving them all. For, according, to Buddhist theory, we are born and reborn countless numbers of

---

18 *Dalai Lama*, Gewaltlosigkeit (Anm. 4), 37.

19 (Pali) *Pānātipātā veramanī sikkhāpadam samādiyāmi*, Vinayapitaka, Pārājikapāli, Nalanda, Bihar, 1958, ii.

20 Vgl. den Schlussbericht des Projekts „Buddhistische Identität im Wandel: eine Untersuchung der zweiten und dritten Generation tibetischer Migrantinnen und Migranten in der Schweiz" (Projektleiter: *Jens Schlieter*), http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Schlieter.pdf, 9.

times, and it is conceivable that each being has been our parent at one time or another. In this way all beings in the universe share a family relationship."[21] Die größte Herausforderung, die ein Mensch erfährt, der die erste der fünf Verhaltensregeln kultiviert, besteht sicherlich darin, die Regel auch denen gegenüber, die sich ihm aggressiv oder feindlich nähern, einzuhalten, ihnen Liebe und Mitgefühl entgegenzubringen. Genau dieses aber wird gefordert. Das Sich-Enthalten von Gewalt, das positiv gewendet Liebe und Mitgefühl hervorbringt, lässt sich daher am besten an einem Feind einüben. Geradezu exemplarisch wird dieser Aspekt von dem großen mahāyāna-buddhistischen Philosophen Śāntideva (8. Jahrhundert) behandelt, der im 6. Kapitel seines berühmten Werkes *Bodhicaryāvatāra*, „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung",[22] in dem es um die „Vollkommenheit der Geduld geht", seine Feinde als seine Wohltäter beschreibt: „So ist mir ein Feind, der sich einstellt wie ein mühelos gewonnener Schatz liebenswert; denn er hilft mir auf dem Weg zur Erleuchtung."[23] Dies bedingt nicht, wie manche meinen, dass man als Buddhist auf sämtliche missliche äußere Umstände passiv und mit einem Lächeln reagieren soll. Die Kultivierung von Gewaltlosigkeit und die Generierung von Liebe und Mitgefühl stellen in erster Linie eine innere Geisteshaltung dar. Auch äußerlich aggressiv erscheinende Handlungen können, so betonen buddhistische Philosophen und in ihrem Gefolge auch der Dalai Lama, in einer solchen Geisteshaltung begründet sein. Die Motivation (tib. *kun slong*) einer Handlung ist somit entscheidend. Sie ist im Mahāyāna-Buddhismus der entscheidende Faktor für die Heilsamkeit oder Nicht-Heilsamkeit einer Handlung beziehungsweise für ihre karmische Auswirkung.[24] Das kann weitreichende Konsequenzen für unsere Handlungen haben: „[W]enn jemand sich auf das Verüben von bestimmten Verbrechen festgelegt hat, durch deren Ausführung negatives Karma geschaffen würde, und wenn es keine andere Wahl gibt, diese Person an den Verbrechen und dem entsprechenden, für ihn jetzt und in allen zukünftigen Leben sehr negativen Karma zu hindern, dann würde eine reine Motivation des Mitgefühls das Töten dieser Person theoretisch rechtfertigen."[25]

---

[21] *His Holiness the 14th Dalai Lama of Tibet,* A Human Approach to World Peace (16.9.2011).

[22] *Śāntideva,* Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (*Bodhicaryāvatāra*). Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Ernst Steinkellner*, München 1997.

[23] Ebd., Vers 107, 76.

[24] Zum buddhistischen Karma-Verständnis vgl. *Wilhelm Halbfass*, Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, Kreuzlingen 2000, 92–128.

[25] *Dalai Lama*, Wahrheit hat viele Bedeutungen (Gespräch mit Hank Troemel am 6.5.1994), abgedruckt in: *H. Troemel* (Hg.), Theosophie & Buddhismus, Satteldorf 1994, 35, zitiert nach *Jens Schlieter*, Tyrannenmord als Konfliktlösungsmodell? Zur Rechtfertigung der Ermordung des „antibuddhistischen" Königs Langdarma in tibetisch-buddhistischen Quellen, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003), Heft 2, 179.

2.2. Der „überlegene Gedanke" und die „universale Verantwortung"

Die Kultivierung von Liebe und Mitgefühl, die sich aus der Praxis von *ahimsā* ergibt, bringt ein drittes Moment hervor, und zwar „den überlegenen Gedanken" (tib. *lhag bsam*), der darin besteht, die Bürde respektive die Verantwortung auf sich zu nehmen, andere Lebewesen zur Befreiung aus dem Kreislauf der Existenzen zu führen. Der Dalai Lama spricht in diesem Kontext von „universaler Verantwortung" und verzichtet hier erneut auf eine spezifisch buddhistische Konnotation: „The world is becoming smaller and smaller – and more and more interdependent – as a result of rapid technological advances and international trade as well as increasing trans-national relations. We now depend very much on each other. […] Today we are so interdependent, so closely interconnected with each other, that without a sense of universal responsibility, a feeling of universal brotherhood and sisterhood, and an understanding and belief that we really are part of one big human family, we cannot hope to overcome the dangers to our very existence – let alone bring about peace and happiness. One nation's problems can no longer be satisfactorily solved by itself alone; too much depends on the interest, attitude, and cooperation of other nations. A universal humanitarian approach to world problems seems the only sound basis for world peace."[26] Universale Verantwortung erwächst also aus der Erkenntnis der globalen Vernetztheit und Interdependenz in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht. Diese wird in einen buddhistischen Deutungskontext gesetzt, denn der Dalai Lama nimmt in seinen Erklärungen immer wieder Bezug auf den Lehrsatz des „Entstehens in Abhängigkeit" (Skt. *pratītyasamutpāda*), einen zentralen buddhistischen Lehrsatz, der von sämtlichen buddhistischen Lehrtraditionen als grundlegend anerkannt wird. Das „Entstehen in Abhängigkeit" beschreibt anhand einer Kette von insgesamt zwölf Einzelgliedern die Bedingungen der Verstricktheit der Lebewesen in die grundsätzlich als leidhaft angesehene Welt und erklärt so, warum es immer wieder zu Wiedergeburten kommt. Dieser komplexe Lehrsatz kann hier nicht erläutert werden;[27] in unserem Zusammenhang ist aber das Verständnis von der wechselseitigen Abhängigkeit der einzelnen Glieder von Bedeutung. In dieser Interpretation werden die einzelnen Glieder der Kette nicht sukzessiv eines aus dem anderen abgeleitet, sondern alle Glieder sind gleich ursprünglich und bedingen sich gegenseitig. Die in sich geschlossene Kette erklärt den Kreislauf der Wiedergeburten (*samsāra*).[28] Die im Lehrsatz vom „Entstehen in Abhän-

---

[26] *Dalai Lama,* A Human Approach (Anm. 21)

[27] Eine ausführliche Erläuterung und Diskussion liefert *Jens Schlieter*, Buddhismus zur Einführung, Hamburg 1997, 49–63.

[28] Vgl. auch *Dalai Lama*, Das Auge der Weisheit. Grundzüge der buddhistischen Lehre für den westlichen Leser, Bern/München/Wien 1975, 159, Anm. 28.

gigkeit“ dargelegte wechselseitige Abhängigkeit erlaubt eine dynamische Betrachtungsweise der Welt: „[…] the world has undergone constant changes, for it is in a continual state of flux. […] every sort of material and mental phenomenon seems to be invariably subject to the process of change, of mutability. All of them are forever arising, developing and passing away.“[29]

Durch den konkreten Bezug auf Konfliktsituationen gelingt es dem Dalai Lama, den buddhistischen Lehrsatz des „Entstehens in Abhängigkeit“ zu historisieren und so seine Philosophie des sozialen Handelns zu begründen: „We are interdependent and can no longer exist in complete isolation. Unless we have real cooperation, harmony and common effort, difficulties will be created. Since we must live together, it is better to do that with a positive attitude.“[30] Liebe, Mitgefühl und der „überlegene Gedanke“ zusammen sind die Hauptursachen zur Entwicklung von *bodhicitta*, dem „Gedanken zur Erleuchtung“,[31] d.h. dem Wunsch, zum Wohle aller Lebewesen die Erleuchtung zu erlangen. *Bodhicitta* stellt die Motivation schlechthin für soziales Handeln im Mahāyāna-Buddhismus dar. Der Begriff selbst taucht jedoch nicht im Konzept der „universalen Verantwortung“ auf, da er zu spezifisch buddhistisch konnotiert ist. Die vom Dalai Lama vorgenommene „Entkulturalisierung“ der hier vorgestellten Mahāyāna-buddhistischen Konzepte mündet in die Schaffung einer „universalen, säkularen“ Ethik, die unabhängig von spezifischen religiösen Inhalten gilt. Dies betont der Dalai Lama explizit: „Ich glaube, dass Gewaltlosigkeit, Liebe und Mitgefühl für die Zukunft der Menschheit überhaupt entscheidend sind und deshalb nicht nur zur Religion gehören dürfen.“[32]

2.3. Die Gleichheit aller Lebewesen

Das Prinzip der universalen Verantwortung begründet der Dalai Lama mit dem Postulat der Gleichheit aller Menschen, die sich am deutlichsten in ihrem Streben nach Glück und dem Vermeiden von Leid zeigt: „Regardless of race, creed, ideology, political bloc (East and West) or economic region (North and South), the most important and basic aspect of all peoples is their shared humanity – the fact that each person […] is a human. This shared human-ness and thus the shared aspiration of gaining happiness and avoiding suffering, as well as the basic right to bring these about, are of prime importance.“[33] Auch hier lässt sich die Transformation buddhistischer in allgemeine Konzepte aufzeigen. Im buddhistischen Kontext erstreckt sich die Gleichheit nicht nur auf

[29] *Gyatso*, Universal Responsibility (Anm. 3), 48.
[30] *Dalai Lama*, zitiert nach *Bharati*, Engaged Buddhism (Anm. 2), 32.
[31] Vgl. *Gyatso*, Universal Responsibility (Anm. 3), 77.
[32] *Dalai Lama*, Gewaltlosigkeit (Anm. 4), 37–38.
[33] *Gyatso,* Universal Responsibility (Anm. 3), 117.

die Menschen, sondern auf „alle Lebewesen", z.B. auch die Tiere, und sie wird soteriologisch damit begründet, dass alle Lebewesen die Buddhaschaft erlangen können: „[…] ultimately all sentient beings have the potentiality to attain Buddhahood."[34]

3. Globaler Frieden und die tibetische Befreiungsbewegung

Die hier vorgestellten Konzepte, auf denen die globale Friedensvision des Dalai Lama beruht, werden im gewaltlosen Widerstand gegen die chinesische Okkupation konkret umgesetzt. Der Dalai Lama fordert seine Landsleute immer wieder dazu auf, den Chinesen mit Liebe und Mitgefühl zu begegnen.[35] Seinen Fünf-Punkte-Friedensplan für Tibet sieht er als einen ersten konkreten politischen Schritt, „durch einen regionalen Frieden auch zum Weltfrieden beitragen zu können."[36] Erreicht werden kann der Plan nur durch Verhandlungen, eine Gewaltoption gibt es nicht. Das große Vorbild zur Durchsetzung seiner politischen Ziele bleibt der Inder Mahatma Gandhi. In seiner Autobiographie schreibt der Dalai Lama über Gandhis Politik: „Ich bin davon überzeugt, dass seine Hingabe an die Sache der Gewaltlosigkeit der einzig sinnvolle Weg ist, Politik zu betreiben."[37] Die hier dargelegte Philosophie sozialen Handelns soll durch die konsequente Selbstkultivierung irgendwann auch in der Realpolitik Früchte tragen. Nach nunmehr über 50 Jahren werden allerdings die Stimmen in der tibetischen Exilgesellschaft, die sich von dieser Position abwenden, immer lauter. 1998 verbrannte sich ein älterer Tibeter in New Delhi, um die Welt an das Schicksal Tibets zu erinnern.[38] 2004 hielten drei junge Tibeter einen 32-tägigen Hungerstreik vor dem Gebäude der UN in New York. Sie forderten, dass die UN zumindest die elementaren Menschenrechte der Tibeter auf ihre Agenda setzen. In einem Brief sagten die drei: „We have undertaken this hunger strike as the most serious nonviolent means we have to display the depth of both our frustration and our resolve. […] Those who resort to violent means, taking innocent lives and sowing chaos, receive the attention of the media and the world community. The U.N. calls for world peace, and yet it ignores and silences a people who have steadfastly waged their struggle through non-violent means."[39] Während das in Selbstkultivierungspraktiken begründete Programm sozialen Handelns inzwischen auch in Wirtschaftskreisen in Europa und den

34 Ebd., 15.
35 *Dalai Lama*, Das Buch der Freiheit (Anm. 1), 373ff., insbesondere 389.
36 Ebd., 372.
37 Ebd., 170–171.
38 *Thomas Laird*, The Story of Tibet. Conversations with the Dalai Lama, London 2006, 377.
39 Ebd., 377.

USA diskutiert wird, wegen der, wie es heißt, „Relevanz von prosozialer Motivation und Altruismus in einem zunehmend wettbewerbsorientierten globalen Wirtschaftssystem“[40], werden seine politischen Implikationen von der exiltibetischen Jugend zunehmend in Frage gestellt. So sagte der Präsident der New York-New Jersey Gruppe des Tibetan Youth Congress im Jahr 2004: „When hunger strikers are ready to take their own lives, you cannot rule out the possibility that Tibetans could also become suicide bombers in the future if neglected by the UN for a very long time.“[41] Wie angedeutet wurde, ließe sich Gewaltanwendung auch buddhistisch rechtfertigen. In buddhistischen Lehrtexten wird Gewaltanwendung insbesondere dann als legitim betrachtet, wenn das Überleben der buddhistischen Lehre gefährdet ist. Man könnte also durchaus buddhistisch argumentieren, das Überleben der buddhistischen Lehre stehe in Tibet auf dem Spiel, daher sei Gewalt legitim. In früheren Texten hat der Dalai Lama sogar selbst auf diese Möglichkeit hingewiesen und in seinen Bemerkungen zu den bewaffneten tibetischen Widerstandskämpfern auch ein Verständnis für die Anwendung von Gewalt angedeutet: „Trotz meines Glaubens an den Weg der Gewaltlosigkeit war ich voller Bewunderung für ihren Mut und ihre Entschlossenheit, den bitteren Kampf, den sie für unsere Freiheit, unsere Kultur und unsere Religion begonnen hatten, weiterzuführen. […] Jetzt konnte ich ihnen nicht mehr ehrlichen Herzens raten, Gewalt zu vermeiden. Denn für den Kampf um die Freiheit hatten sie ihr Heim, hatten sie alle Freuden und alle Behaglichkeit eines friedvollen Lebens geopfert. Es gab für sie nur noch eines: weiterzukämpfen, und ich konnte ihnen keine andere Möglichkeit zeigen.“[42] Heute jedoch hält er an der Doktrin des gewaltlosen Widerstands fest, auch auf die Gefahr hin, dass sich die jungen Tibeter von ihm abwenden. In den letzten Jahren hat die Gewaltbereitschaft nicht nur unter der Laienbevölkerung in der Tibetischen Autonomen Region zugenommen, wie die gewaltsamen Ausschreitungen seit dem Jahr 2008 zeigen, sondern auch unter den Mönchen und Nonnen. Dies geht einher mit einer Verschärfung der chinesischen Restriktionen der Religionsfreiheit in Tibet, die sich besonders gegen die tibetischen Klöster richten. Wie die Selbstverbrennungen dreier tibetischer Mönche im ersten Halbjahr 2011 gezeigt haben, wenden Mönche eher Gewalt gegen sich selbst an. So verbrannte sich am 15. August 2011 der neunundzwanzigjährige Mönch Tsewang Norbu im osttibetischen Tawu aus Protest gegen die chinesische Okkupation Tibets.[43]

---

[40] Vgl. das Tagungsprogramm der Mind and life-Tagung im April 2010 mit dem Dalai Lama und Vertretern der Neurowissenschaften und Wirtschaftswissenschaften im Kongresshaus Zürich, http://www.dalailamazurich.ch/fileadmin/user_upload/documents/mindandlife_de.pdf.

[41] *Laird*, The Story (Anm. 38), 377.

[42] *Dalai Lama*, My Land and my People, London 1964, 190, zitiert nach *Sperling*, Orientalismus, 270.

[43] Vgl. die Berichte in Phayul, http://www.phayul.com/news/article.aspx?id=29894&t=0 und http://www.phayul.com/news/article.aspx?id=29997&t=0 (beide abgerufen am 16.9.2011).

4. Die tibetische Befreiungsbewegung im Kontext des „Engaged Buddhism“

Ein in buddhistischen Prinzipien begründetes soziales Handeln war kein hervorragendes Merkmal der traditionellen buddhistischen Gesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts. Der Fokus eines idealen buddhistischen Lebensentwurfs lag mehr im weltabgewandten Mönchsdasein als im sozialen Aktivismus. Der Begriff „Engaged Buddhism“ ist sogar erst 1963 von dem vietnamesischen Mönch Thich Nhat Hanh geprägt worden. Ob das soziale Engagement buddhistischer Gruppen in Asien, wie oftmals behauptet, tatsächlich erst durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Christentum im 19. Jahrhundert zustande kam, ist in der Forschung umstritten und kann hier nicht thematisiert werden. Jedenfalls haben sich im 20. Jahrhundert in einer Reihe von asiatischen Ländern, in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Kontexten, soziale Bewegungen formiert, die entsprechend unterschiedliche Ziele verfolgen. Ihnen allen ist jedoch gemeinsam, dass sie versuchen, ihre Ziele ohne Anwendung von Gewalt zu erreichen. Sie bemühen sich, die Kernsätze der verschiedenen buddhistischen Traditionen auf das Leiden der buddhistischen Laienbevölkerung zu beziehen. Sie wollen konkrete politische, ökonomische, soziale und ökologische Missstände beseitigen, und sie versuchen dies auf der Basis der buddhistischen Lehren zu tun. Die einzelnen buddhistischen Bewegungen wurden von charismatischen Führern ins Leben gerufen, wie Ambedkar,[44] der die wohl radikalste und auch umstrittenste Form eines erneuerten Buddhismus begründete, oder der schon genannte Thich Nhat Hanh, der den *Engaged Buddhism* geprägt hat und enge Beziehungen zur Unified Buddhist Church in Vietnam in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts pflegte. Die Proteste gegen die Regierung in Vietnam nahmen drastische Formen an, von denen eine der umstrittensten die Selbst-Verbrennung war. Thich Nhat Hanh sagte von ihr, sie dürfe nicht als ein Akt der Gewalt angesehen werden. Stattdessen stelle sie eine Manifestation eines Einzelnen dar, der das Leiden der Lebewesen nicht ertragen könne und durch diesen Akt versuche, die Aufmerksamkeit der Mitmenschen zu erhalten und so die Verhältnisse zu ändern. Obwohl dies sehr kontrovers unter Buddhisten diskutiert wird, hat auch die tibetische Exilregierung die jüngsten Selbstverbrennungen tibetischer Mönche in der Tibetischen Autonomen Region nicht explizit verurteilt. Thich Nhat Hanh hat mit dem Dalai Lama gemeinsam, dass seine Philosophie sich durch traumatische Erfahrungen mit Besatzungsmächten herausgebildet hat. Aber während Thich Nhat Hanh eher unter die buddhistischen Reformer einzureihen ist, ist der Dalai

[44] Vgl. *Christopher S. Queen*, Dr. Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation, in: *Christopher S. Queen / Sallie B. King* (Hg.), Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia, New York 1996, 45–71.

Lama beides zugleich, Reformer und verkörperte Tradition.[45] Mit der von ihm entwickelten Philosophie des sozialen Handelns bewegt sich der Dalai Lama im Kontext der traditionellen Mahāyāna-Philosophie, aber er hat deren grundlegende Prinzipien einer neuen Auslegungshermeneutik unterzogen. Fokussiert die Kultivierung von Liebe und Mitgefühl in den traditionellen philosophischen Diskursen auf ein soteriologisches Ziel, so erweitert der Dalai Lama den Fokus und macht beide Kultivierungen auch für weltliche Ziele fruchtbar. Alleinige Motivation für soziales Handeln sollen Liebe und Mitgefühl zu allen Lebewesen sein. Soziales Handeln selbst ist in unserer modernen Welt eine Notwendigkeit geworden, es ist unsere „universale Verantwortung". Nur solcherart motiviertes soziales Handeln wird zu politischen Veränderungen führen. Damit positioniert sich der Dalai Lama nicht nur im Kontext eines „socially engaged Buddhism", sondern erweitert das Konzept um eine politische Dimension, so dass neu nun von einem „socially and politically engaged Buddhism" gesprochen werden kann.

Zusammenfassung: In dem Beitrag wird eine buddhistische globale Friedensvision vorgestellt, die der 14. Dalai Lama entworfen hat und die in einer auf buddhistischen Grundlagen beruhenden Philosophie des sozialen Handelns gründet. Nach einer Erläuterung der diese Philosophie begründenden buddhistischen Lehrsätze wird die Umsetzung dieser Konzepte in der tibetischen Befreiungsbewegung diskutiert und anschließend die Friedensvision des Dalai Lama in den Kontext des *Engaged Buddhism* in Asien eingebettet.

Abstract: The paper discusses the Buddhist vision of global peace which the 14th Dalai Lama has developed during the course of his struggle for the peaceful liberation of his homeland. This vision is embedded within a philosophy of social action based on Buddhist principles. After a short description of the fundamental Buddhist principles building the philosophical pillars of the Dalai Lama's vision of global peace, the paper discusses the application of his philosophy of social action in the context of the Tibetan liberation movement. Finally, the Dalai Lama's vision is placed into the broader context of the *Engaged Buddhism*-movement in Asia.

[45] *José Ignacio Cabezón*, Buddhist Principles in the Tibetan Liberation Movement, in: *Queen / King* (Hg.), Engaged Buddhism (Anm. 44), 311–313.

Zivilisation der Liebe

Zu den Friedensbotschaften der Päpste seit dem II. Vatikanischen Konzil

von Ursula Nothelle-Wildfeuer

Der Beitrag „Zu den Friedensbotschaften der Päpste seit dem II. Vatikanischen Konzil" beginnt augenscheinlich mit einem Widerspruch, denn die Überlegungen nehmen ihren Ausgang nicht, wie zu erwarten wäre, bei einem Konzilsdokument, sondern bei der berühmt gewordenen Enzyklika Papst Johannes XXIII. von 1963 *Pacem in terris*.

Sie spielt die entscheidende Rolle im Kontext der jüngeren Dokumente zu den kirchlich-sozialethischen Antworten auf die Frage nach Krieg und Frieden (Teil 1). *Pacem in terris* ist nach *Mater et Magistra* von 1961 die zweite Sozialenzyklika des Konzils-Papstes, die schon kurze Zeit nach Beginn des II. Vatikanums und wenige Monate vor dem Tod Johannes XXIII. veröffentlicht wurde. Sie ist – auch wenn sie zwei Jahre vor Veröffentlichung der sozialethisch höchst bedeutsamen Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* verfasst ist – bereits Ausdruck des Aggiornamento und der konziliaren theologischen Neuakzentuierung des Kirche-Welt-Verhältnisses, wie es sich in dem fundamentalen Dokument *Kirche in der Welt von heute* findet. Mit diesen Fragen von *Pacem in terris* und den Menschenrechten wird sich der zweite Teil der folgenden Ausführungen beschäftigen.

Darüber hinaus impliziert der Titel des Beitrags selbstverständlich, dass der Blick sowohl chronologisch als auch inhaltlich-systematisch über *Pacem in terris* hinaus zu weiten ist: Die Päpste Pius XII., Paul VI. und Johannes Paul II. haben unterschiedliche Akzente im Blick auf das gesetzt, was den Frieden über das Schweigen der Waffen hinaus ethisch qualifiziert: Sie haben sehr prägnante Kurzformeln für die inhaltliche Bestimmung von Frieden geprägt und damit insgesamt wesentliche Elemente einer Zivilisation des Friedens entfaltet. So lautet der programmatische Wahlspruch des Papstes während des Zweiten Weltkriegs Opus iustitiae pax – Frieden als Werk der Gerechtigkeit, Paul VI. formuliert in seiner Entwicklungsenzyklika *Populorum progressio* von 1967, dass Entwicklung der neue Name für Frieden ist; Johannes Paul II. schließlich schließt in seiner Entwicklungsenzyklika *Sollicitudo rei socialis* an den Wahlspruch Pius XII. an, für ihn liegt es auf der Hand, dass Frieden genauso als Werk der Solidarität zu sehen ist (lat.: opus solidarietatis pax).[1]

[1] Vgl. *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" vom 30. 12.1987 (SRS), deutscher Text nach: Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von Papst Johannes Paul II. Zwanzig

Mit einer im dritten Teil des Beitrags zu leistenden detaillierteren Beschäftigung mit den Implikationen dieser Kurzformeln kann die nähere Bestimmung dessen, was materialiter den umfassenden Friedensbegriff christlicher Sozialethik und eine Zivilisation des Friedens kennzeichnet, vorangetrieben werden. Inwiefern dieses so entstehende Bild einer Zivilisation des Friedens auch als Zivilisation der Liebe zu kennzeichnen ist, ist in einem letzten Teil noch abschließend zu bedenken.

1. Die besondere Rolle von *Pacem in terris*

Die Enzyklika *Pacem in terris,* die als Friedensenzyklika und als Menschenrechtserklärung der Kirche „Karriere" gemacht hat, hat im Rahmen der kirchlichen Sozialverkündigung eine Sonderrolle inne – verschiedene Gründe spielen hier eine Rolle. Betrachtet man diese Enzyklika in der Reihe der sonstigen bis dahin veröffentlichten Sozialenzykliken, so fällt auf, dass sie allein schon vom Erscheinungsdatum her aus dem bis dahin üblichen Modus herausfällt, erschien doch vorher jede neue Sozialenzyklika jeweils zum Jubiläum des ersten Sozialrundschreibens *Rerum novarum* von 1891. Aus diesem Jubiläumsrhythmus bricht *Pacem in terris* aus. Der äußerst kurze zeitliche Abstand zwischen den beiden Sozialenzykliken Johannes XXIII. (*Mater et magistra* ist 1961 veröffentlicht worden) lässt zudem deutlich werden, dass sie in einer Zeit großer gesellschaftlich-politischer und damit auch kirchlicher Umbrüche entstanden sind, in denen die drängenden Probleme keinen Aufschub zuließen. Der verheerende Zweite Weltkrieg hatte die Welt fundamental erschüttert und verändert, der darauf folgende „Kalte Krieg" zwischen den beiden Großmächten führte zu wachsendem Wettrüsten und zu der qualitativ völlig neuen Bedrohung durch die atomaren Waffen, wobei ein atomarer Krieg die Vorstellungskräfte aller einerseits weit überstieg (und bis heute übersteigt), andererseits die Kubakrise und die große Sorge vor einem dritten Weltkrieg als Atomkrieg genau den Anlass für diese Enzyklika darstellten.

Zugleich verändert sich die Welt nach dem Zweiten Weltkrieg aber auch in anderer, positiver Weise: „Die Ära der Kolonisation, in der die europäischen Staaten die Welt wie einen Kuchen unter sich aufteilten – die wie mit einem Lineal gezogenen Grenzen afrikanischer Staaten zeugen noch heute davon –, kam zu ihrem Ende. Die in der nachkolonialen Ära entstehenden selbständigen Staaten in der so genannten Dritten Welt konnten jetzt beginnen, ein politi-

Jahre nach der Enzyklika „Populorum progressio", Bonn 1987 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), Nr. 39.

sches Selbstbewusstsein zu entwickeln."[2] Trotz aller mit dieser Befreiung von der Kolonialherrschaft verbundenen internen und externen Probleme haben diese Länder in der internationalen Gemeinschaft an Bedeutung und „Selbstbewusstsein" gewonnen. Diese Bedeutung erhält nun in der Enzyklika *Pacem in terris* deutliche Unterstützung aus ethischer Perspektive dadurch, dass der Papst die Menschenrechte nicht nur in ihrer Geltung für die einzelnen Personen analysiert, sondern sie in analoger Weise auch auf die einzelnen Völker und Nationen überträgt. „Es bestehen zwischen den Nationen gegenseitige Rechte und Pflichten. […] Das gleiche natürliche Sittengesetz, das die Lebensordnung unter den einzelnen Bürgern regelt, soll auch die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Staaten leiten."[3]

Aber nicht nur im Erscheinungsdatum artikuliert sich das Spezifikum der Enzyklika *Pacem in terris*, auch thematisch stellt sie – so viel kann an dieser Stelle schon gesagt werden – im Konzert der Sozialenzykliken, die es bis dato gab, ein Novum dar: Ging es in der bisherigen Tradition zwar in stets erweiterter Form, aber doch immer um die soziale Frage im Sinne der Frage nach den Arbeitern, nach der Gesellschaftsordnung und der gesellschaftlichen Entwicklung, so kommt nun mit dem Bereich der politischen Ethik und speziell des Friedens als Ziel der Politik ein völlig neuer Fragenkreis in den Blick. Aus dem Grund muss der hier zugrunde liegende Begriff des Sozialen entsprechend umfassender bestimmt werden: er impliziert auch die Idee des Friedens, die einen Leitgedanken nicht nur des Pontifikats Johannes' XXIII. darstellt, sondern in ihrer mehrdimensionalen Bedeutung das individuelle und soziale Wohl des Menschen und der Gesellschaft insgesamt umfasst.

2. Grundelemente einer christlichen Friedensethik gemäß *Pacem in terris*

Ihre wegweisende und bahnbrechende Bedeutung erhält die Enzyklika *Pacem in terris* dadurch, dass sie die entscheidende und grundlegende neuzeitliche Antwort der Theologie und Kirche auf die Frage nach dem Frieden in einem sehr umfassenden Sinn ist. Damit markiert sie einen Wendepunkt in der kirchlichen Lehre zum Thema Frieden.

---

[2] *Hans-Gerd Angel*, Gedanken zum Thema: „Pacem in terris: Eine bleibende Aufgabe", in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Pacem in terris: Eine bleibende Aufgabe. Welttag des Friedens 2003, Bonn 2003 (Arbeitshilfen für die politische Bildung 165), 15–22, hier 15.

[3] *Papst Johannes XXIII.,* Enzyklika „Pacem in terris" vom 11.4.1963 (= PT), in: *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB)* (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer [8]1992, Nr. 80.

2.1 Abwendung von der Dominanz der iustum-bellum-Lehre

Ein erster Akzent lässt sich mit Blick auf die klassische Lehre vom „gerechten Krieg" formulieren. Diese „iustum bellum"-Theorie, die sich erstmals bei Augustinus findet und dann vor allen Dingen von Thomas von Aquin, aber auch von den Spätscholastikern in ihrer christlichen Gestalt weiter ausgearbeitet wurde, geht davon aus, dass „jeder Krieg ein Übel und deshalb zu vermeiden ist, es sei denn, es erweise sich zur Abwehr eines schweren Unrechts als unumgänglich."[4] Damit aber auf keinen Fall leichtfertig dieser Fall konstruiert werde, wurden im Kontext dieser Lehre einige sehr klare Kriterien entwickelt, die erfüllt sein müssen, um überhaupt den Einsatz von Waffen zu erlauben, Kriterien wie z. B. Anordnung durch eine rechtmäßige staatliche Autorität, Abwehr einer lebens- oder rechtsbedrohlichen Aggression, der Krieg als ultima ratio, also als letzte Möglichkeit, nachdem alles andere versucht wurde, die Verhältnismäßigkeit der Mittel, die Erfolgswahrscheinlichkeit, die Kontrollierbarkeit des Waffeneinsatzes und die Immunität der Nichtkombattanten. An dieser Stelle soll und kann nun nicht behauptet werden, diese Lehre sei einfachhin abgeschafft,[5] spielt sie doch bleibend eine Rolle im Fall eines Angriffs oder – und damit kommt eine neue Dimension hinzu – im Kontext der Debatte um die Abwehr schlimmster Menschheitsverbrechen, wie eines Völkermordes, also hinsichtlich der Begründung von humanitären Interventionen.[6] In Anlehnung an und zugleich in bewusster und pointierter Unterscheidung von der klassischen Lehre vom „gerechten Krieg" geben auch die deutschen Bischöfe im Jahr 2000 ein friedensethisches Schreiben mit dem Titel „Gerechter Frieden"[7] heraus. Aber die Enzyklika *Pacem in terris* setzt andere, fundamentalere Akzente.

---

4 *Manfred Spieker*, Zur Aktualität der Lehre vom „gerechten Krieg". Von nuklearer Abschreckung zur humanitären Intervention, in: Die Neue Ordnung 54 (2000), Heft 1, 4–18, hier 6.

5 Vgl. dazu *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, Bonn 1983 (Die Deutschen Bischöfe 48): „Da indessen Gewaltanwendung nicht auszuschließen ist und, anders als im binnenstaatlichen Herrschaftsbereich, ein internationales Gewaltmonopol mit Sanktionsvollmachten faktisch nicht existiert, kann einem Staat unter bestimmten Bedingungen das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht abgesprochen werden."

6 Vgl. z.B. *Deutsche Bischofskonferenz*, Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Irak-Konflikt: Ein Präventivkrieg wäre sittlich unerlaubt, 2003, online verfügbar unter http://www.friedenspaedagogik.de/themen/irak_konflikt/erklaerung_der_bischofskonferenz_zum_irak_konflikt (16.9.2011).

7 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Gerechter Friede, Bonn 2000 (Die Deutschen Bischöfe 66).

2.2 Die (An)Erkenntnis der Bedeutung der Menschenrechte für den inneren und äußeren Frieden als Novum christlicher Friedensethik

Nicht länger ist der Krieg, wie im klassischen Völkerrecht und in der (neu)scholastischen Naturrechtslehre, im Sinne einer ultima ratio als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln zu verstehen. Vielmehr gilt es, will die Kirche ihrer umfassenden Verpflichtung zur Sorge um den Frieden nachkommen unter den Konditionen unserer zunehmend globalisierten und pluralistischen Gesellschaft, in der es kein einheitliches Verständnis von „Gerechtigkeit" mehr zu geben scheint, einen anderen Ansatz für eine Friedensethik zu finden. Das Kernstück und absolute Novum der Enzyklika bildet der umfassende und differenzierte Rekurs auf die Menschenrechte als entscheidenden Schritt, um Frieden im Zusammenleben zwischen den Völkern zu begründen und zu sichern. Hier kristallisieren sich alle drei menschenrechtlichen Grundformen als relevant heraus: sowohl die individuellen Freiheitsrechte, die politischen Teilhaberechte als auch die sozialen Grundrechte. Die Sicherung dieser Menschenrechte ist nach *Pacem in terris* die entscheidende Voraussetzung des inneren wie äußeren Friedens des politischen Gemeinwesens. Dabei werden die Menschenrechte von ihrer Grundstruktur als naturgegebene, zu respektierende, unteilbare und allgemeingültige, nicht nur auf die einzelnen Personen bezogen, sondern auch in analoger Weise auf Nationen und staatliche Gemeinschaften übertragen. Diese Aussage von der Bedeutung der Menschenrechte für den inneren und äußeren Frieden ist, wenn man so will, *die* These der Sozialenzyklika. Stellen die Menschenrechte nun – wie der Mainzer Sozialethiker Arno Anzenbacher formuliert – *das* Projekt der Moderne dar,[8] so hat die Kirche mit der Enzyklika *Pacem in terris* endgültig ihren in der weltanschaulich theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung bedingten Vorbehalt gegenüber dem Menschenrechtsdenken überwunden und die Menschenrechte in umfassender Weise rezipiert. Dies ist noch einmal von besonderer Relevanz, wenn man sich daran erinnert, „wie bis weit in die zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts katholischerseits die Idee der Menschenrechte als Sache der ‚Aufklärung' verdächtigt, die Pressefreiheit als Forderung ‚liberaler' Gesellschaftsauffassung, überhaupt die Vereinbarkeit der freiheitlichen Demokratie mit der katholischen Soziallehre bestritten wurde."[9]

Mit diesem Bemühen des Konzilspapstes, die Menschenrechte in einen christlichen und damit von anderen Deklarationen unterscheidbaren Zusammenhang zu integrieren, wurde eine wesentliche Entwicklung im Sinne einer Annäherung an die bereits zweihundert Jahre existierende Menschenrechtsbewegung in Gang gesetzt: Nachdem die Einseitigkeit der Menschenrechte – in der fran-

---

8 *Arno Anzenbacher*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1997, 93.

9 *Johannes Messner*, Der naturrechtliche Gehalt der Enzyklika Pacem in Terris, in: Die Neue Ordnung 17 (1963), Heft 5, 334–353, hier 349.

zösischen Revolution rationalistisch verengt gegen die Religion und politisch verengt dem Staat gegenüber – aufgehoben bzw. weitgehend gemildert worden war, hat die Kirche, ihre einstmalige Ablehnung überwindend, sich „die [...] Menschenrechte [...] zu eigen gemacht“[10]. Theologisch korrekter muss man sagen, dass die Kirche auf dem Wege dieser naturrechtlichen Argumentation „die wohlverstandenen Menschenrechte als echte, nur eine Zeitlang verschüttet gelegene Bestandteile ihres eigenen Menschenbildes wiedererkannt“[11] hat.

2.3 Die Würdigung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948

15 Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 gibt das kirchliche Lehramt mit der Enzyklika *Pacem in terris* eine kirchliche Menschenrechtserklärung ab. Johannes XXIII. verweist dabei auf diese „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ als „Akt von höchster Bedeutung. […] In der Präambel dieser Erklärung wird eingeschärft, alle Völker und Nationen müssten in erster Linie danach trachten, dass alle Rechte und Formen der Freiheit, die in der Erklärung beschrieben sind, tatsächlich anerkannt und unverletzt gewahrt werden.“ (PT 143) Zwar verweist der Papst in der nächsten Nummer der Enzyklika darauf, „dass gegenüber einigen Kapiteln dieser Erklärung mit Recht von manchen Einwände geäußert worden sind.“ (PT 144) Ein entscheidendes Problem, das hier aber nicht näher angesprochen wird, betrifft wohl die Tatsache, dass in dieser Erklärung der Vereinten Nationen mit keinem Wort und an keiner Stelle Bezug auf Gott genommen wird. Dies war wohl der entscheidende Grund für das lange Schweigen der Päpste zu der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, wobei dies keine prinzipielle Ablehnung der Menschenrechtsidee (mehr) bedeutete, denn bereits Papst Pius XII. hatte während des Zweiten Weltkrieges mehrmals ausdrücklich die Einhaltung der Menschen- und Grundrechte gefordert. Johannes XXIII. kommt nun aber in *Pacem in terris* zu einer ausdrücklichen Würdigung dieser Erklärung, die er „gleichsam als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt“ (PT 144) betrachtet. „Denn durch sie wird die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen die Rechte zugesprochen, die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Sittlichkeit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben, ein menschenwürdiges Dasein zu führen.“ (PT 144) Zugleich impliziert die Rede von „Stufe“ und „Zugang“ die Erkenntnis, dass die Menschenrechte eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Voraussetzung für den

[10] *Oswald von Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien 1983, 113.

[11] Ebd.

Frieden darstellen – Frieden, wie er hier gemeint ist, hat eben eine umfassende Ordnung, eine Zivilisation insgesamt im Blick.

2.4 Die Fundierung der Menschenrechte in der persona humana als Spezifikum christlicher Friedensethik

Wenn auch die Liste der aufgezählten Rechte der der Vereinten Nationen stark vergleichbar ist, so handelt es sich bei *Pacem in terris* doch um wesentlich mehr als um eine bloße Abschrift dieser Erklärung. Die lehramtliche Interpretation der Menschenrechte hat – wie die bereits zitierten Stellen aus der Enzyklika belegen – ihren Ansatzpunkt ausdrücklich bei dem Verständnis des Menschen als Person. Die Menschenrechte basieren darauf, „dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist." Sie hat, so heißt es in der Enzyklika weiter, „eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist". (PT 9)

Dieses Person-Sein des Menschen, die Anerkennung seiner unteilbaren und unaufgebbaren Würde, seiner Freiheit und seiner Verantwortung sowie seiner daraus resultierenden Rechte und Pflichten ist es, was zutiefst die Basis des gerechten Friedens bildet, die Basis jedes menschlichen Zusammenlebens, „das", so formuliert es die Enzyklika, „gut geordnet und fruchtbar sein soll" (PT 9). Damit bildet die persona humana, d.h. der Mensch als moralisches, zur Verantwortung fähiges Subjekt die konstitutive Kategorie christlichen Menschenrechtsdenkens und damit auch christlicher Friedensethik.

Gerade der Personbegriff ist es auch, der den christlich-theologischen Aspekt in den gesamten Ausführungen zum Frieden auf der Basis von Menschenrechten akzentuiert. Wenngleich der Personbegriff, so, wie ihn die Enzyklika *Pacem in terris* definiert hat, vorrangig nur Bezug nimmt auf die natürliche Gottebenbildlichkeit, so fehlt doch der christologische und soteriologische Bezug auf das Erlösungsgeheimnis, die Gnade Gottes und die Gotteskindschaft der Christen in diesem Kontext nicht,[12] der allererst ein umfassendes Verständnis des Personbegriffs ermöglicht. Die Pastoralkonstitution wird zwei Jahre später den spezifisch theologischen Weg verstärken, indem sie die Würde der menschlichen Person christologisch und soteriologisch herleitet: Erst durch das Erlösungsgeheimnis wird dem Menschen seine Würde wieder geschenkt und voll bewusst gemacht.[13] Dass als Konsequenz dieser Würde des Menschen die Menschenrechte überpositiv sind, d.h. sie als transzendenter Grund den einzel-

[12] PT 10: „Wenn wir die Würde der menschlichen Person nach den Offenbarungswahrheiten betrachten, müssen wir sie noch viel höher einschätzen: Denn die Menschen sind ja durch das Blut Jesu Christi erlöst, durch die himmlische Gnade Kinder und Freunde Gottes geworden und zu Erben der ewigen Herrlichkeit eingesetzt."

[13] Vgl. Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes vom 7.12.1965 (= GS), in: *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB)* (Hg.): Texte (Anm. 3), Nr. 22.

nen positiven Gesetzesnormen vorausliegen und von den Staaten nur anerkannt, nicht aber großzügig gewährt bzw. bei vorgeblicher politischer Notwendigkeit auch wieder abgeschafft werden können, ist ein zentraler Punkt in diesem Verständnis der Menschenrechte. Wenn auch die Allgemeine Erklärung aufgrund des Bemühens um Offenheit für plurale Deutungen keine Autoritäts- und Begründungsquelle angeben konnte, so ist dort dennoch in ganz ähnlicher Weise die Rede von der „Anerkennung" der Würde und Rechte des Menschen als Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden.

Papst Johannes Paul II. ist es, der genau über seinen spezifischen Ansatz beim philosophisch, aber auch genuin theologisch geprägten Verständnis von der menschlichen Person und ihrer Würde die kirchliche Menschenrechtslehre noch schärfer profiliert.[14] Menschenrechte als Rechte, die per definitionem „dem Menschen auf Grund seines Personseins zukommen, die von der Person her vorstaatlich existieren und nicht vom Gesetzgeber gesetzt oder zugewiesen werden",[15] erweisen sich gerade vor dem Hintergrund des hier zugrundeliegenden Personalismus notwendig als ein zentrales Anliegen des sozialen Engagements des polnischen Papstes. M.a.W., sie bilden das inhaltliche Leitmotiv seiner Sozialverkündigung.

Gerade im Blick auf die Radikalität und Ernsthaftigkeit, mit der sich die Kirche zumindest seit der Enzyklika *Pacem in terris* und speziell Papst Johannes Paul II. für den einzelnen Menschen und die Unbedingtheit seiner Würde und Rechte einsetzen, ist in besonderer Weise der spezifisch christliche Beitrag hervorzuheben, der durch den Aufweis des tiefsten Grundes dieser Unbedingtheit über die naturrechtlich-sozialphilosophische, allgemein verständliche und akzeptable Argumentation hinausgeht. Der Anspruch auf unbedingte Achtung seiner Würde kommt dem Menschen nur zu aufgrund seines ursprünglichen, wesenhaften Bezuges zu Gott, der den Menschen in dieser seiner Würde erschaffen hat, und zu Jesus Christus, der ihn in diese Würde wieder eingesetzt hat. Durch dieses Einbringen der seine „Originalität" ausmachenden theologisch-christologischen Dimension in den Gesamtkontext des Personalismus hat Johannes Paul II. damit der Diskussion um die Menschenrechte eine neue Perspektive eröffnet, die die bisherige Grundlegung erst zu ihrer letzten Tiefe führt und bei der Ausfaltung und Realisierung der Rechte auch inhaltlich prägend wird. Dies geschieht besonders dergestalt, dass gerade mit diesem christlich-christologischen Verständnis des Menschen als nicht mehr hinterfragbare Legitimation menschlicher Würde ein letztgültiger Maßstab für das wahre Wohl des Menschen gegeben ist, an dem allein sich eine „ständige Revision

[14] Vgl. *Heinz-Gerhard Justenhoven*, Die Friedensethik Papst Johannes Pauls II. Versuch einer systematischen Zusammenschau, in: Stimmen der Zeit Bd. 223 (2005), Heft 7, 435–445, hier bes. 435 f.

[15] *David Seeber*, Menschenrechte – eine neue Moralität?, in: Herder Korrespondenz, 31 (1977), 217–220, hier 217.

der Programme, Systeme und Regime“[16] auszurichten hat. So legitimiert, lässt sich die Verwirklichung der Menschenrechte berechtigterweise als einer der grundlegenden Prüfsteine für den wahren Frieden der Menschen in einem jeden Regime, in jeder Gesellschaft, in jedem System und in jeder Lage interpretieren.

Wenn Evangelium die Frohe Botschaft von der unteilbaren und unbedingten Würde jedes Menschen ist, dann bedeutet das analog, dass die Menschenrechte als Thema und sozialethisch relevantes Problemfeld nicht mehr nur gebilligt werden, sondern dass sie als spezifische Forderung der kirchlichen Sendung erkannt und zum zentralen, genuin christlichen und somit für den Bereich der Christlichen Gesellschaftslehre relevanten Anliegen werden.

2.5 Die gleichursprüngliche Betonung der Rechte und Pflichten des Menschen als Spezifikum der christlichen Friedensethik

Aus dieser Betonung des Personbegriffs, der in seiner Zweidimensionalität von Individualität und Sozialität die Grundlage der christlichen Soziallehre bildet, resultiert auch konsequent, dass *Pacem in terris* gleichrangig neben den Rechten, die dem Menschen von Natur her zustehen, auch die gleichursprünglichen Pflichten der Personen nennt. (Vgl. PT 28–38) Von dort aus erklärt sich auch ein weiterer Gesichtspunkt zur spezifischen Konzeption in der Enzyklika: Waren die Menschenrechte ursprünglich, zumindest in ihrer französischen und sich daran anschließenden deutschen Ausformung, konzipiert als Block, der die sie fordernden Menschen in eine Abwehrhaltung dem Staat und der Gesellschaft gegenüber brachte und ihnen zugleich Schutz vor diesen bieten sollte, so greift in dieser Enzyklika nun eine eher integrierende Vorstellung: Die im Zentrum der Aufmerksamkeit stehende personale Realität des Menschen ergibt sich eben durch die gleichzeitige und das bedeutet gleichursprüngliche Beachtung der Rechte und Pflichten. Zwischen beiden besteht eine tatsächliche Reziprozität sowohl bezüglich des Verhältnisses zwischen den eigenen Rechten und den entsprechenden Pflichten der anderen als auch des Verhältnisses zwischen den Rechten und Pflichten des jeweiligen Trägers selbst. Allerdings ist hier dennoch ein gravierender Unterschied zwischen den Rechten und Pflichten zu bedenken: Die Pflichten sind eher auf einer überpositiven Ebene anzusiedeln, denn entspräche dem jeweiligen Freiheitsrecht eine adäquate positive Pflicht, so wäre genau die Freiheit gefährdet, um deren Schutz es geht. Die Rede von den Pflichten vermittelt in differenzierter Form eine bedeutende Aufforderung an die einzelnen, ihre moralische Verantwortung für das Gemein-

[16] *Papst Johannes Paul II.,* Enzyklika „Redemptor hominis“ vom 4.3.1979. Deutscher Text nach: Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika „Redemptor hominis“ Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring, Freiburg 1979, Nr. 17,4.

wohl wahrzunehmen.[17] Durch diese fundamentale soziale Einbindung ist der Gefahr gewehrt, dass die Kirche sich einem liberalistischen Individualismus, der überdies längst an Relevanz verloren hat, anpasst. Diese spezielle, auf Integration von Individuum und Sozialgebilde ausgerichtete Akzentuierung der in *Pacem in terris* entwickelten Konzeption erfährt noch einmal eine deutliche Bestätigung durch die Betonung eines Rechts, das sich in den anderen „profanen" Erklärungen kaum findet, nämlich das „mit der Würde der menschlichen Person" verknüpfte „Recht [...], am öffentlichen Leben aktiv teilzunehmen und zum Gemeinwohl beizutragen." (PT 26) Es handelt sich hierbei um ein soziales Grundrecht; neuere Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung sprechen in dem Bemühen, das damit ausgedrückte Verständnis von sozialer Gerechtigkeit adäquat wiederzugeben, von „partizipativer" resp. von „kontributiver" Gerechtigkeit.

2.6 Der friedensethische Ansatz bei den Menschenrechten als spezifisch sozialethischer Ansatz

Dass die Kirche in und mit *Pacem in terris* ihren Frieden mit der Neuzeit gemacht hat, dokumentiert sich auch darin, dass mit dem Ansatz bei den Menschenrechten im Unterschied zum klassischen, eher individualethischen ein spezifisch *sozial*ethischer Zugang zur Friedensproblematik gewählt worden ist: „(I)m Zuge der neuzeitlichen ‚Wende der Vernunft nach außen'" erkennt sich der Mensch „als Subjekt der ihm zur Erkenntnis und Gestaltung aufgegebenen Wirklichkeit."[18] Nicht mehr nur rein tugendethisch orientiertes Handeln des Menschen in einer fest gefügten Gesellschaftsordnung „prästabilierter Harmonie" ist die Aufgabe des Menschen, sondern die „gesellschaftliche Realität mit ihren mannigfaltigen handlungsbestimmenden Strukturen"[19] selbst ist Gegenstand menschlichen Erkennens und Handelns. Genau diese sozialstrukturelle Seite der ethischen Frage ist Gegenstand der christlichen Sozialethik. Die Menschenrechte stellen nun die fundamentalen Strukturelemente dar, auf deren Basis eine gesellschaftliche Ordnung rekonstruiert werden kann, die sich an der regulativen Idee des Friedens orientiert. Dem voraus- und zugrunde liegt die Würde des Menschen, die den beständigen Bezugs- und Orientierungspunkt dieses Handelns konstituiert.

Frieden lässt sich – und diese Erkenntnis ist das Fundament von *Pacem in terris* – also in der Komplexität und Vernetzung, wie sie die Weltsituation seit

---

[17] Vgl. *Konrad Hilpert,* Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991, 162–167.

[18] *Wilhelm Korff*, Der sozialethische Paradigmenwechsel: Voraussetzungen und Konsequenzen, in: *ders*. (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik. Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, Gütersloh 1999, Bd. 1, 212–225, hier 213.

[19] *Korff*, Paradigmenwechsel (Anm. 17), 213.

dem 2. Weltkrieg und speziell die gegenwärtige kennzeichnen, nicht (mehr) allein durch Appelle an die Moralität und an das sittlich verantwortete Verhalten der einzelnen Bürger bewerkstelligen. So hatte etwa Thomas von Aquin – lange wegweisend – die Friedensthematik in der „Summa theologiae" im Kapitel über die Tugenden abgehandelt. Wenngleich dieser Zugang durchaus von Bedeutung bleibt, so lenkt *Pacem in terris* den Blick primär – der Struktur modernen Handelns gemäß – auf die Strukturen, auf die politische und rechtliche Dimension der Problematik, d.h. auf die Bedingungen, unter denen tugendhaftes friedvolles Verhalten der Bürger stattfinden kann. *Pacem in terris* sucht also mit dieser spezifischen Akzentuierung, auf der Basis unverzichtbarer ethischer Standards politisch und rechtlich verantwortbare Lösungen zu finden für ein Problem, das die Menschheit von alters her belastet. Zugleich zeigt diese Betonung der Dimension der gerechten Strukturen sowie des Zusammenhangs von der Achtung der Menschenrechte und dem Frieden eine große Nähe zu jenem Friedenskonzept des Völkerrechts und besonders zur Charta der Vereinten Nationen an, das abzielt auf eine Gestaltung internationaler und globaler Politik, orientiert an der Rechtsidee.[20]

3. Kurzformeln für Frieden und ihre Implikationen für eine umfassende Zivilisation des Friedens

An verschiedenen Stellen macht *Pacem in terris* deutlich, dass Frieden mehr ist als das Schweigen der Waffen, gleich in der ersten Nummer des Textes wird formuliert, dass Frieden auf Erden heißt, „die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft" zu beobachten. Dieser Ordnung, so können wir die vorherigen Ausführungen wiederum mit einer Formulierung aus PT zusammenfassen, „muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist." (PT 9) Für eine solche Ordnung des Friedens – in der moderner Sozialverkündigung angemessenen Sprache würden wir eher sagen – für eine solche Zivilisation des Friedens ist es zentral, dass das Zusammenleben der Würde des Menschen und aller Menschen angemessen ist. Vor diesem Hintergrund sind nun die im Laufe der jüngeren Geschichte der Sozialverkündigung entwickelten Kurzformeln für den Frieden noch etwas näher zu entfalten.

[20] *Klaus Dicke*, Die Frage nach dem Recht des Menschen im Schnittpunkt politischer, rechtlicher und ethischer Diskurse, in: *Thomas Hoppe* (Hg.), Friedensethik und internationale Politik. Problemanalysen, Lösungsansätze, Handlungsperspektiven, Mainz 2000, 17–33, hier 29f.

3.1 Frieden als Werk der Gerechtigkeit

Der programmatische Wahlspruch von Papst Pius XII[21] lautet, ein alttestamentliches Zitat aus dem Buch Jesaja 32,17 aufgreifend, opus iustitiae pax – der Friede ist die Frucht der Gerechtigkeit, wobei Gerechtigkeit zunächst einmal in einem sehr allgemeinen Sinn die Berücksichtigung der Würde des Menschen, aller Dimensionen seines Personseins meint,[22] mithin die Ausrichtung an den daraus resultierenden Menschenrechten. Papst Paul VI. griff diese programmatische Formel wieder auf in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1972, die Gründungen der unterschiedlichen Kommissionen von Iustitia et pax im Anschluss an seine Enzyklika *Populorum progressio* verweisen ebenfalls auf die nachhaltige und programmatische Verknüpfung dieser beiden Grundwerte.

Das bedeutet m. a. W., dass alles, was die Kirche in ihrer gesellschaftlich-politischen Diakonie im Bemühen um eine Lösung der sozialen Frage, gemessen am Maßstab sozialer Gerechtigkeit, unternimmt, letztlich dem Frieden dient. Wenn es um Gerechtigkeit geht, zielt die Sozialverkündigung vorrangig auf die sozialen (und politischen) Rechte ab; dabei handelt es sich um die Rechte, deren Anerkennung der Kirche am ehesten nahe lag, zumal seit den im Kontext der industriellen Revolution angeprangerten Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten und dem kirchlichen Engagement auf dem Gebiet.[23]

Bereits seit der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. aus dem Jahr 1891 durchzieht die Sorge um das Verhältnis zwischen Arbeit und Kapital die Sozialverkündigung, zugleich auch die Erkenntnis, dass dieser Konflikt den gesellschaftlichen Frieden bedroht. Die Lohnarbeiter waren in der frühen Zeit der Industrialisierung schutzlos der Macht der Unternehmer ausgeliefert. Die Profitgier des Kapitals, d.h. der Kapitalbesitzer, die von ihnen zu verantwortenden katastrophalen Arbeitsbedingungen für die Arbeitnehmer, die fehlenden Arbeiterschutzmaßnahmen, die Rechtlosigkeit führten den Arbeiter und seine Familie in die Verelendung. Unter diesen Prämissen entstand ein völlig

---

[21] Wenn man im Zusammenhang mit dem Thema Frieden von Papst Pius XII. spricht, kommt man nicht umhin, zumindest die Auseinandersetzungen zu erwähnen, die sich bezüglich seiner Rolle angesichts der Shoa im Anschluss an die verzerrende Darstellung in Rolf Hochhuths Stück „Der Stellvertreter" entwickelt hat. Wenn diese Debatte auch nicht Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen sein kann, so sei zumindest hier festgehalten, dass angesichts zahlreicher Zeugnisse und Dokumente sich ein zunehmend differenzierteres Bild ergeben hat, das deutlich werden lässt, wie das Handeln und Denken des Kriegspapstes einzuordnen und zu bewerten ist.

[22] Vgl. *Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden* (Hg.), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg 2006, Nr. 494.

[23] „[…] um den Einsichtsprozess bis hin zu den politischen Partizipationsrechten und den individuellen und gemeinschaftlichen Freiheitsrechten – insbesondere der Religionsfreiheit und der Freiheit der religiösen Kultgemeinschaften überhaupt – voranzutreiben", musste „erst die Not der Freiheit in der Konfrontation mit totalitären und atheistischen Staaten erfahren werden" (*Gerhard Höver*, „Die Kirche und die Menschenrechte", in: *Johannes Schwartländer* [Hg.], Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München/Mainz 1981, 344–358, hier 348).

asymmetrischer Arbeitsmarkt, aus der Wirtschaftsordnung entwickelte sich eine Klassengesellschaft. Gegenüber derartigen unwürdigen und ungerechten Verhältnissen nahm die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* explizit Stellung; es ging ihr darum, die Arbeiter vor einer gnadenlosen Ausbeutung durch die Arbeitgeber zu schützen, die die Arbeiter „nicht wie Menschen, sondern als Sachen behandeln. Die Gerechtigkeit und die Menschlichkeit erheben Einspruch" (RN 33).

Johannes Paul II. hat sich in seiner Arbeitsenzyklika 90 Jahre nach *Rerum novarum,* die den Titel *Laborem exercens* trägt, sehr prinzipiell dieses alten Konflikts zwischen Arbeit und Kapital angenommen. Ein sozial- und gesellschaftspolitischer Kernsatz der Enzyklika spricht vom „*Prinzip des Vorranges der Arbeit gegenüber dem Kapital*".[24] Das Kapital sieht der Papst als die „Frucht der Arbeit" (LE 12,4) und als deren Erbe. Schon von daher verbietet es sich, beides gegeneinander auszuspielen. Das Kapital wird nicht mehr länger als anonyme, feindliche, den Arbeitern gegenüberstehende Kraft gesehen, sondern als die technische und ökonomische Basis der Arbeit. Beide sind also aufeinander verwiesen, in dem Sinne aber, dass der Mensch als „Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft" (GS 63,1) Vorrangstellung hat vor dem Kapital. Noch einmal allgemeiner auf sämtliche Formen der menschlichen Arbeit bezogen meint das den „Primat des Menschen gegenüber den Dingen" (LE 12,6). Wenngleich diese Position offenkundig nicht dazu führt, dass die Trennung von Kapital und Arbeit vollständig aufgehoben wird, sondern in der Realität der Arbeitswelt durchaus weiterhin sehr unterschiedliche Formen der Verhältnisbestimmung auszumachen sind, weist diese Klärung der Beziehung zwischen beiden doch eine Richtung zum gesellschaftlichen Frieden. Vor diesem Hintergrund sind dann auch die im Laufe der Geschichte bereits eingeleiteten Maßnahmen zu verstehen, die bemüht sind, der Fehlentwicklung des 19. Jahrhunderts durch entsprechende Reformen Einhalt zu gebieten und Gerechtigkeit und damit Frieden zu befördern: Zum einen wurde der Staat in die Pflicht genommen – was bereits in der Intention von *Rerum novarum* lag –, die Arbeitsverhältnisse human und menschenwürdig auszugestalten sowie eine die Subsistenz subsidiär sichernde Sozialpolitik zu etablieren. Offensichtlich sieht Papst Benedikt XVI. heute erneut die Notwendigkeit, auf die Bedeutung und Leistung der sozialen Sicherungssysteme hinzuweisen, denn er verweist mit großem Recht auf die im Kontext der Globalisierung gegebene Gefahr, „die Suche nach größeren Wettbewerbsvorteilen auf dem Weltmarkt mit einer *Re-*

[24] *Papst Johannes Paul II.,* Enzyklika „Laborem exercens" vom 14.9.1981 (= LE), deutscher Text nach: Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Die Enzyklika über die menschliche Arbeit Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Oswald von Nell-Breuning, Freiburg 1981, Nr. 12,1.

duzierung der Netze der sozialen Sicherheit“[25] zu bezahlen. In *Rerum novarum* wurde zum anderen an die betroffenen Menschen selbst appelliert, von ihrem Versammlungsrecht Gebrauch zu machen und sich zu Gewerkschaften zusammenzuschließen, um der geballten Macht des Kapitals gegenübertreten zu können, was langfristig zur Entstehung von Tarifparteien und Tarifpolitik führte. Interessant ist, dass Benedikt XVI. in *Caritas in veritate* die Gewerkschaften auffordert, „sich den neuen Perspektiven zu öffnen, die im Bereich der Arbeit auftauchen“; er nennt hier angesichts der Globalisierung vor allem die Sorge auch um „die Nichtmitglieder […] und insbesondere […] die Arbeitnehmer in den Entwicklungsländern, wo die Sozialrechte oft verletzt werden.“ (CiV 64) Schließlich zielte die Entwicklung und das Bestreben auch innerhalb der katholischen Soziallehre darauf ab, die Rechte der Arbeitnehmer im eigenen Betrieb zu stärken, mit dem Ziel, dass sie „*das Bewusstsein haben könne(n), im eigenen Bereich zu arbeiten“* (LE 15,2) Johannes Paul II. gibt in dieser Sozialenzyklika auch ganz konkrete *„Anregungen“* dazu, die „das *Miteigentum* an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches“ (LE 14,5) betreffen, um so den Arbeitern ihrem Subjektstatus entsprechend zu ermöglichen, selbst auch Verantwortung zu übernehmen und Mitentscheidungsbefugnisse zu haben.

3.2 Entwicklung als neuer Name für Frieden

Mit dem oben bereits zitierten Verweis auf den die Gegenwart zunehmend prägenden Megatrend der Globalisierung ist die Verbindung zu der Kurzformel für Frieden gewiesen, die Papst Paul VI. in seiner Entwicklungsenzyklika *Populorum progressio* geprägt hat: Einen ganzen Abschnitt hat er überschrieben mit „Entwicklung, der neue Name für Frieden“. Darin wird deutlich, dass er bereits 1967 ein der Situation im 19. Jahrhundert vergleichbares Problem auf internationaler Ebene erkennt: War es im 19. Jahrhundert die Trennung der Gesellschaft in die Klasse der Arbeiter als die Armen und des Kapitals als die Reichen, so findet sich dies seinen Worten zufolge in den „zwischen den Völkern bestehenden übergroßen Unterschiede(n) der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, wie auch der Lehrmeinungen“ wieder, die dazu angetan sind, „Eifersucht und Uneinigkeit hervorzurufen“ und „so immer wieder den Frieden [gefährden]“.[26] Mit klarem Verweis auf die in der Nachfolge Jesu speziell geforderte „Liebe zu den Armen in dieser Welt“ (PP 76) hebt Paul VI. drei be-

[25] *Papst Benedikt XVI.,* Enzyklika Caritas in veritate vom 29.6.2009 (= CiV) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186, hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*) Bonn 2009, Nr. 25,1.

[26] *Papst Paul VI.* , Enzyklika „Populorum Progressio“ vom 26.3.1967 (= PP), in: *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB)* (Hg.): Texte (Anm. 3), [8]1992, Nr. 76.

deutende Aspekte hervor: zum einen macht er klar, dass es in der Frage der Entwicklung nicht nur – eher oberflächlich und symptomatisch – darum gehen kann, „die äußeren Lebensverhältnisse [zu] bessern", sondern dass es umfassender das Ziel sein muss, auch „am geistigen und sittlichen Fortschritt aller [zu] arbeiten und damit zum Nutzen der Menschheit bei[zu]tragen." (PP 76) Zum anderen kann dem Papst zufolge Frieden auch nicht nur heißen, dass die Waffen schweigen, sondern dieser Friede muss „Tag für Tag aufgebaut werden mit dem Ziel einer von Gott gewollten Ordnung, die eine vollkommenere Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt". (PP 76) Hier bezieht sich der Papst auch auf PT und die dort ebenfalls genannte gottgewollte Ordnung, wobei die „gottgewollte Ordnung" sinnvoll übersetzt werden kann mit „menschenwürdige" und „gemeinwohlorientierte" Ordnung.

Der dritte von Papst Paul VI. erwähnte Aspekt bezieht sich auf den „Weg zur Entwicklung, der auch zum Frieden führt" (PP 77): Dem Subsidiaritätsprinzip gemäß sind zunächst die Völker selber „Baumeister ihres eigenen Fortschritts". Sie tragen vorrangig eigene Verantwortung für den Fortschritt und die Entwicklung, aber das allein reicht nicht; sie brauchen notwendig sowohl die wechselseitige Unterstützung als auch entsprechende „umfassende Hilfeleistungsabmachungen und noch gewichtigere Zusammenschlüsse" (PP 77). Entwicklung, die dann zugleich auch den Frieden befördert, meint also die solidarisch getragene und ermöglichte Entfaltung der Völker mit dem Ziel einer Ordnung der Gerechtigkeit in den jeweiligen Ländern, aber auch auf globaler Ebene.

Benedikt XVI. bekräftigt mit seiner Sozialenzyklika *Caritas in veritate* von 2009, dass „*Populorum progressio* (es) verdient, als die *Rerum novarum* unserer Zeit angesehen zu werden" (CiV 8). Der Papst erachtet damit also die weltweite Entwicklungs- und Globalisierungsfrage als ebenso fundamental und einschneidend wie die Arbeiterfrage 1891; das Stichwort des Friedens findet sich an unterschiedlichen Stellen, meist im Blick auf die Überlegungen zu den Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung, im Zusammenspiel der Grundwerte wie „Würde der Person, Gerechtigkeit und Frieden" (CiV 15).

Den Zusammenhang der in der Entwicklungs- und Globalisierungsfrage thematisierten Armut der Völker mit dem Frieden stellt Papst Benedikt XVI. in besonders eindrücklicher Weise in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2009 her, die unter der Überschrift „Die Armut bekämpfen, den Frieden schaffen" steht. Expressis verbis bezieht er sich zum einen auf seinen Vorgänger Johannes Paul II., der in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1993 „die negativen Auswirkungen unterstrichen [habe], welche die Armutssituation ganzer Völker letztlich auf den Frieden hat." Benedikt XVI. beschreibt hier sogar einen circulus vitiosus, denn auch „kriegerische Auseinandersetzungen" trügen „ihrer-

seits zum Fortbestehen tragischer Situationen von Armut bei."[27] Den Begriff der Armut fasst er dabei weit; es geht ihm nicht nur um Formen materieller Armut, sondern auch um „Phänomene der Marginalisierung und der relationalen, moralischen und geistigen Armut" (Nr. 2). Um nun Frieden schaffen zu können – der Papst spricht hier sogar vom „sozialen Frieden" (Nr. 8) – bedarf es der Globalisierung und um diese zu lenken, der globalen Solidarität. Globalisierung als Mittel zur Schaffung von (sozialem) Frieden zu empfehlen, scheint uns überraschend, wenn nicht gar befremdlich, denn die öffentliche Meinung sieht Globalisierung eher als Ursache der Problematik. Aber mit dem Verweis auf die zur Lenkung notwendige Haltung der Solidarität wird sofort deutlich, dass er unter dem Begriff der Globalisierung nicht nur deren ökonomische Dimension versteht: es ist für ihn offenkundig, dass in der jetzigen globalisierten Welt Frieden nur hergestellt werden kann, „wenn man allen die Möglichkeit eines vernünftigen Wachstums sichert. Die Verzerrungen ungerechter Systeme präsentieren nämlich früher oder später allen die Rechnung." (Nr. 14) In dem Kontext dieser Überlegungen schließt er an PP und die Rede von der Entwicklung als neuem Namen für Frieden an.

Globalisierung allein, nur unter ökonomischen Parametern gelesen, sei aber, so der Papst, „unfähig, den Frieden herzustellen". Vielmehr offenbare sie einen Bedarf: „den einer Ausrichtung auf ein Ziel völliger Solidarität, die das Wohl eines jeden und aller anstrebt." (Nr. 14)

3.3 Frieden als Werk der Solidarität

Mit dem Verweis auf die Grundhaltung der *Solidarität* – später ist dann auch in dieser Weltfriedensbotschaft noch einmal die Rede von den Sozialprinzipien der Soziallehre (vgl. Nr. 15) – nimmt Papst Benedikt XVI. den Gedankengang und die Kurzformel für Frieden auf, die sein Vorgänger in seiner Entwicklungsenzyklika *Sollicitudo rei socialis* entfaltet hat: opus solidarietatis pax – so, wie Papst Pius XII. gesagt habe, der Friede sei ein Werk der Gerechtigkeit, so könne man jetzt genauso gut sagen, der Friede sei eine Frucht der Solidarität.

Zur näheren Bestimmung von Solidarität ist diese Enzyklika das zentrale kirchlich-sozialethische Dokument geworden. Johannes Paul II. definiert hier Solidarität als „die *feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das ‚Gemeinwohl' einzusetzen, d. h., für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *alle für alle* verantwortlich sind." (SRS 38,6) Solidarität meint also „den aus gemeinsamen Voraussetzungen motivierten Willen, das zu tun, was man einander

[27] *Papst Benedikt XVI.*, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2009, online verfügbar unter http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20081208_xlii-world-day-peace_ge.html, (16.9.2011), Nr. 1.

schuldig ist."[28] Diese Definition von Solidarität zeigt wohl nicht bloß zufällig deutliche Anklänge an die klassische Definition von Gerechtigkeit, die bestimmt wird als die beständige Haltung, jedem das Seine zu geben. Die Übung von Solidarität bedeutet mithin die auf dem Menschsein beruhende Pflicht, unter Bezug auf ein als Ziel vorgegebenes Ganzes (Gemeinwohl) Gerechtigkeit zu verwirklichen. Nur in dieser untrennbaren Verknüpfung des Begriffs der Solidarität als Instrument mit dem der (sozialen) Gerechtigkeit als Ziel ist also eine adäquate inhaltliche Bestimmung möglich. Damit schließt sich dann auch der Kreis zu den im vorliegenden Kontext relevanten Überlegungen zum Frieden sowie zur Gerechtigkeit.

Aus der Bindung des Solidaritätsprinzips an das Gemeinwohlprinzip sowie an die menschliche Person und ihre Würde ergibt sich auch die universelle Geltung des Solidaritätsprinzips. Wenn nun diese Solidarität prinzipiell *jedem* Menschen gilt, dann ist an dieser Stelle ein für die Sozialverkündigung zentrales Theologumenon in den Blick zu nehmen: die Rede von der „vorrangigen Option für die Armen", die Johannes Paul II. in die lehramtliche Sozialverkündigung aufgenommen hat; auch Benedikt XVI. erwähnt in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2009 die „‚vorrangige Liebe für die Armen'" (Nr. 15) im Kontext der Prinzipien, an denen das Handeln auf die Schaffung des Friedens auszurichten" ist.[29] Die Soziallehre sieht in der Option für die Armen eine soziale Verpflichtung, Gottes in Jesus Mensch gewordene Liebe zu und Solidarität mit den Menschen für die Menschen in der Nachfolge Jesu Christi abzubilden. Dies führt zu einer spezifischen evangeliumsgemäßen Perspektive auf die Armen und Ausgeschlossenen und zielt darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Allerdings wird gerade vor dem Hintergrund der universalen Geltung des Solidaritätsprinzips deutlich, was die Formulierung „vorrangig" bedeutet: Es geht dabei nicht um eine ausschließliche oder ausschließende Option, nicht um Parteilichkeit für die Armen *gegen* die Reichen, sondern um Parteilichkeit *für* den Menschen, für die Würde eines jeden und aller Menschen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Solidarität einzuordnen in den Kontext der Allgemeingültigkeit der Menschenwürde, bleibt sie doch ansonsten ethisch defizitär oder ist sogar ethisch verwerflich.

---

[28] *Wilhelm Korff / Alois Baumgartner*, Kommentar zu: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis Papst Johannes Pauls II., Freiburg 1988, 107–138, hier 129.

[29] Wenn auch Benedikt XVI. aus vermutlich unterschiedlichen Gründen diese Formel in seinen Texten nicht aufnimmt, weder in der Botschaft zum Weltfriedenstag noch in der Enzyklika *Caritas in veritate*, so spricht er zumindest in der Botschaft zum Weltfriedenstag von der „‚vorranige(n) Liebe für die Armen'".

4. Schluss: Die Zivilisation des Friedens als Zivilisation der Liebe

Beim Weltjugendtag in Manila 1995 forderte Papst Johannes Paul II. die Jugend auf: „Ihr seid die Zukunft, baut mit an einer Zivilisation der Liebe und Gerechtigkeit".

Wenn er – wie er es in verschiedensten Ansprachen und zu unterschiedlichen Gelegenheiten tat – auf diese Zivilisation der Liebe und der Gerechtigkeit zu sprechen kam, hat er einerseits das Begriffspaar aufgegriffen, das in der Sozialverkündigung schon lange eine große Tradition ausgebildet hat. Andererseits hat er damit aber auch das Proprium seiner Sozialverkündigung eingebracht, nämlich die Betonung und Profilierung des Christlichen. Das Christliche steht nicht gegen das rational Erkennbare, nicht gegen das rechtlich Notwendige, vielmehr stellt es die Seele der Zivilisation dar. Der christliche Glaube hat dazu etwas Spezifisches, nicht etwas exklusiv, aber etwas intensiv Christliches einzutragen. Dabei handelt es sich nicht um ein vages und leicht manipulierbares Gefühl, sondern um die Gesamtausrichtung des eigenen Lebens und der gesamten Zivilisation auf die Botschaft des Evangeliums, auf die Botschaft von Wert und Würde des Menschen, auf die Botschaft von der Liebe Gottes zu den Menschen. Frieden – und auch das macht die Rede von der Zivilisation deutlich – ist damit immer auch eine Frage des Ethos, der Gesinnung.

Die Verheißung des vollkommenen, ewigen Friedens, wie Gott ihn gibt, die, wie man fast synonym sagen kann, Zivilisation der Gerechtigkeit und der Liebe ist sicherlich eine regulative Idee, die uns als Ziel in ihrer endgültigen Gestalt vor Augen steht, deren Vollendung wir aber aufgrund menschlicher Fehlbarkeit und Endlichkeit nicht leisten können und auch nicht leisten müssen, sondern die uns von Gott her geschenkt wird. Die Verheißung des vollkommenen, ewigen Friedens ist es aber zugleich auch, was uns gerade nicht ruhen lässt, sondern motiviert, uns – in Gottes Namen – zu engagieren für Frieden, für Menschenrechte, für eine Zivilisation der Gerechtigkeit und der Liebe sowie für das menschenwürdige Leben aller Menschen und Völker, für „Pacem in terris".

Zusammenfassung: Überlegungen zu den Friedensbotschaften der Päpste seit dem II. Vaticanum müssen ihren Ausgang nehmen bei der Enzyklika Pacem in terris von Papst Johannes XXIII., die in mehrfacher Hinsicht in der Tradition der Sozialverkündigung ein Novum darstellt. Sie ist das Dokument, in dem die Kirche endgültig Frieden schließt mit dem Menschenrechtsdenken, damit zugleich mit der Moderne. Das christliche Fundament des Menschenrechtsdenkens ist der zutiefst philosophisch und theologisch begründete Gedanke der Menschenwürde. Eine Reihe von Kurzformeln, die im Laufe der Sozialverkündigung geprägt wurden und unterschiedliche Akzente legen, erweisen sich als zentrale Dimensionen einer umfassenden Zivilisation des Friedens, die zugleich eine Zivilisation der Liebe ist.

Abstract: Reflections on the peace messages of the popes since Vatican II have to start with the Encyclical *Pacem in Terris* of Pope John XXIII, which is in many respects something new in the tradition of social teaching. It is this document in which the church finally makes peace with the human rights thinking, so also with modernity. The fundamental Christian basis for this is the idea of human dignity in its deeply philosophical and theological foundation. A number of short formulas for peace were shaped in the different documents of social teaching and they accent different aspects, which become central dimensions of a comprehensive civilization of peace, which is a civilization of love, too.

Der neue Mensch bei Ernesto Che Guevara und Ignacio Ellacuría

Zwei Momente einer Friedensvision

von Raúl Fornet-Betancourt

1. Anachronismus oder „Zumutung“?

Meine Überlegungen zum Thema dieses Beitrags möchte ich mit einer kurzen als Anregung zum Nachdenken verstandenen Anmerkung zu der Frage einleiten, ob für uns heute die Rede vom Ideal des neuen Menschen eine anachronistische oder eine „zumutende“ Rede darstellt.

Der Grund für diesen nachdenklichen Anfang liegt nicht nur darin, dass die Wissens- und Kulturkonstellation, die den Horizont zahlreicher philosophischer Debatten der Gegenwart mitbestimmt, die Meinung vom Ende der „Zeit des Menschen“ gerne verbreiten will. Wir hätten heute – so die zentrale These aus dieser Sicht – eine anthropologische Mutation hinter uns und würden bereits in einem „posthumanistischen“ Zeitalter leben.[1] Der Grund für meinen Anfang liegt aber auch darin, dass zum Selbstverständnis der heute vorherrschenden Wissens- und Kulturkonstellation die sogenannte postmoderne Wende der Geschichte gehört. Charakteristisch für diese postmoderne Wende, die im eben erwähnten Aspekt des Posthumanismus eine ihrer Ausdrucksformen hat, ist unter anderem die Verkündigung des Endes aller „großen Erzählungen“ der Moderne. Auf diese komplexe Kulturentwicklung kann ich hier nicht eingehen[2] und beschränke mich daher auf den Punkt, der für das Anliegen der Erklärung meines Anfangs relevant ist. Ich meine folgenden Punkt:

---

[1] Vgl. exemplarisch für diese Debatte: *Neil Badmington* (Hg.), Posthumanism (Readers in Cultural Criticism), Houndmills 2000; *Iain Chambers*, Culture after Humanism. History, Culture, Subjectivity, London 2001; *Bernd Flessner* (Hg.), Nach dem Menschen: Der Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur, Freiburg i. Br. 2000; *Oliver Krüger*, Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus, Freiburg 2004; *Jean-Luc Nancy / Philippe Lacoue-Labarthe* (Hg.), Les Fins de l'homme, Paris 1981; *Peter Sloterdijk*, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1999; *Raimar Zons*, Die Zeit des Menschen: Zur Kritik des Posthumanismus, Frankfurt a. M. 2001. Für einen Überblick vgl. ferner: *Stefan Herbrechter*, Posthumanismus, Darmstadt 2009.

[2] Vgl. dazu *Zygmunt Bauman*, Ansichten der Postmoderne, Hamburg 1995; *Michele Borrelli*, Postmodernità e fine della ragione, Cosenza 2010; *Jacques Derrida*, L'écriture et la différence, Paris 1967; *Michel Foucault*, Les mots et les choses, Paris 1966; *Jürgen Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985; *Jean-François Lyotard*, La condition post-

Die Rede vom Ende der „großen Erzählungen“ impliziert die Entwicklung einer Kultur, die sich weitgehend von den tradierten, leitenden Idealen der Menschheit verabschiedet oder diese für nicht mehr „zeitgemäß“ erklärt. Auch starke Überzeugungen und Werte werden im Horizont dieser Kulturkonstellation prinzipiell suspekt, da sie auf ein „metaphysisches Gepäck“[3] hinweisen, das nicht mehr als „zollfrei“ gilt und für das – will man es weiterhin behalten und davon Gebrauch machen – man also eine besondere „Zollerklärung“ braucht.

Und eins dieser Ideale, die vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Kulturentwicklung als von der Geschichte überholte, realitätsfremde Vorstellungen erscheinen, ist eben die Vision des neuen Menschen, von der ich in diesem Vortrag aus der Sicht des marxistischen und des christlichen Humanismus sprechen will. Zudem erscheint vielen von uns heute auch die radikale Wertorientierung, die mit der Vision des neuen Menschen verbunden ist, als zu stark und im Grunde historisch „deplaziert“.

Hat also der Vortrag einen Anachronismus zum Gegenstand? Ich glaube, nein. Die Begründung meiner Antwort – wie ich annehmen darf – soll die Darstellung des Themas anbieten. Einige Hinweise auf die Gründe, die mich zu dieser Annahme bewegen, möchte ich dennoch schon jetzt vorausschicken, wobei ich gleich sagen muss, dass es sich eigentlich um Voraussetzungen der Argumentation für meine Position handelt.

Erstens geht es um einen Einwand gegen das Geschichts- und Zeitverständnis, das der vorherrschenden kapitalistischen Zivilisation zugrunde liegt und das – verkürzt gesagt – Geschichte und Zeit meines Erachtens deshalb verarmt, weil sie vom geschlossenen Horizont einer vermarkteten, ständig Beschleunigung brauchenden Gegenwart her verstanden werden. Diesem Geschichts- und Zeitverständnis setze ich das Geschichts- und Zeitverständnis entgegen, das in der spanischen philosophischen Tradition am Leitfaden der Unterscheidung zwischen „historia“ und „intrahistoria“ entwickelt wurde.[4] Seine zentrale These lautet: Keine historische Gegenwart sollte die Grenzen ihrer Aktualität für die Grenzen der Zukunft, genauer, für die Grenzen der Humanisierung des Menschen in der Geschichte erklären bzw. halten, da über die „Geschäfte“ und „Beschäftigungen“ jeder historischen Gegenwart hinaus in der menschlichen

moderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979; *ders*., Le Postmoderne expliqué aux enfants, Paris 1986; *Gianni Vattimo*, La fine della modernità, Milano 1985; *Wolfgang Welsch*, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1991; und ferner *Bernd Goebel* / *Fernando Suárez Müller* (Hg.), Kritik der postmodernen Vernunft, Darmstadt 2007.

3 *Jürgen Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005, 270.

4 Vgl. *Miguel de Unamuno*, La crisis del patriotismo, in: *ders*., La dignidad humana, Madrid 1967, 19–28; *ders*., En torno al casticismo, Madrid 1996; und *ders*., La tradición eterna, in: *ders*., Obras Completas, Band III, Madrid 1964, 184–188. Vgl. Auch *Pedro Laín Entralgo*, La generación del noventa y ocho, Madrid 1959, insbesondere 147ff. Und für die Veränderung der Zeitauffassung in den modernen Gesellschaften vgl. ferner *Hartmut Rosa*, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne, Frankfurt a. M. 2005.

Geschichte auch jene gründenden Momente wirken, die zwar zur „Vergangenheit" gehören, die jedoch als Teil dessen, was in der Sprache von Paul Ricœur „mémoire d'humanité"[5] genannt werden kann, eine Quelle für die Öffnung der Gegenwart für Möglichkeiten darstellen, die unabgegolten geblieben sind.

Als Konsequenz dieses ersten Hinweises geht es zweitens darum, das Recht einzufordern, dem partikulären „Zeitgeist" der gegenwärtigen Zivilisation zu widersprechen, und zwar mit und aus jenem anderen Geist heraus, der „intrahistorisch", d. h. meistens ohne großen Lärm auf der Bühne des „Welttheaters", die Hoffnung auf eine qualitativ andere Zukunft in der Geschichte lebendig hält und der vorrangig durch jene verkörpert wird, die Ignacio Ellacuría „die Armen mit Geist"[6] genannt hat, weil sie eben in ihrer Sehnsucht nach Gerechtigkeit von der die Offenheit der Geschichte ermöglichenden Gravidität der Zeit Zeugnis ablegen.[7]

Und drittens geht es um die Berechtigung der Kritik an dem angenommenen endgültigen Charakter des Menschentypus, der als Ergebnis der Transformation der menschlichen Subjektivität durch die Geldrechnung entstanden ist und der Geld zu seiner Denkform überhaupt gemacht hat.[8] Dass diese Entwicklung nicht irreversibel ist und dass den Menschen alternative Formen der Sozialisation und der Subjektwerdung, die die „Herrschaft des Geldes" brechen können, offen stehen, zeigen heute unter anderem jene sozialen Bewegungen in Lateinamerika, die im Geist der Vision des neuen Menschen versuchen nicht das Geld, sondern das normative Ideal des „Bien Vivir" (Gut Leben) als basales Organisationsprinzip für ein harmonisches Verhältnis der Menschen untereinander und der Menschen mit der Natur durchzusetzen.[9]

Mit diesen kurzen Hinweisen soll verdeutlicht werden, dass ich im Folgenden die Vision des neuen Menschen als Moment der „mémoire d'humanité" darstellen möchte, die die Menschheit nicht vergessen darf, wenn ihr weiterhin daran gelegen sein soll, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt zu schaffen. Dies bedeutet aber auch, dass aus meiner Sicht die Rede vom Ideal des neuen

---

5 *Paul Ricœur*, Histoire et vérité, Paris 1964, 84.

6 *Ignacio Ellacuría*, Utopie und Prophetie, in: *Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino* (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 411.

7 Zur Unterscheidung zwischen „gravider" und „ungravider" Zeit vgl. neuerdings *Juan B. Fuentes / Fernando Muñoz*, Antropología e historia. Elementos para una crítica de la modernidad, in: Pensamiento 239 (2008) 27–52.

8 Vgl. *Karl-Heinz Brodbeck*, Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt 2009; *ders*., Das Geld, die Null und das Subjekt der Moderne, in: Polylog 23 (2010), 5–15.

9 Vgl. *David Cortez*, Genealogía del "Buen Vivir" en la nueva constitución ecuatoriana, in: *Raúl Fornet-Betancourt* (Hg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute, Aachen 2010, 227–248; *Josef Estermann*, „Gut Leben" als politische Utopie. Die andine Konzeption des „Guten Lebens" (suma qamaña/allin kawsay) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens, in: *Fornet-Betancourt* (Hg.), Gutes Leben (Anm. 9), 261–286.

Menschen keinen Anachronismus, sondern vielmehr eine „Zumutung“ an unsere historische Gegenwart darstellt.

2. Der neue Mensch bei Ernesto Che Guevara (1928–1967)

Bevor ich die Vision des neuen Menschen bei Ernesto Che Guevara in ihren Grundzügen darstelle, möchte ich in aller Kürze ein Wort zum sozialpolitischen und zum geistesgeschichtlichen Kontext sagen, in dem sie steht.

Für das richtige Verständnis des Grundanliegens der Vision des neuen Menschen bei Guevara ist nämlich die Berücksichtigung dieses Hintergrunds von großer Bedeutung. Zwei Momente darf ich hier betonen: die kubanische Revolution als sozialpolitischer Kontext einerseits und der marxistische Humanismus als geistesgeschichtlicher Kontext andererseits.

Zwar sind beide Momente als im Allgemeinen bekannt vorauszusetzen, aber mir kommt es dabei auf die jeweilige Besonderheit an, die für die Vision des neuen Menschen bei Guevara relevant ist bzw. ihrer Entwicklung eine bestimmte Prägung gibt.

Also: die Vision des neuen Menschen entwickelt Ernesto Che Guevara im sozialpolitischen Kontext der kubanischen Revolution; entscheidend für ihn dabei ist allerdings nicht so sehr der Wendepunkt, der die kubanische Revolution in der Sozialgeschichte Lateinamerikas markiert, sondern vielmehr der moralische Anspruch der Revolution, die Bewegung zu sein, durch die in der Geschichte endlich „die Sonne der moralischen Welt“[10] für alle durchscheinen soll. Wahrgenommen wird also hier die kubanische Revolution vor allem als *Methode* für die Verwirklichung der Moral (einer anderen Menschheit) in der Geschichte. Man kann auch sagen: Die kubanische Revolution verortet die Utopie in der Welt.

Auch die Betonung der Tradition des marxistischen Humanismus beim geistesgeschichtlichen Kontext der Vision des neuen Menschen von Ernesto Che Guevara ist richtig. Aber auch hier gilt es, eine Besonderheit zu bedenken. Es ist die Konvergenz dieser Tradition mit der Tradition eines spezifisch lateinamerikanischen Humanismus, der ins Zentrum seiner Entwicklung die Leiderfahrung des armen Volkes stellt. Humanismus wird so zum Kampfbegriff, in dem die praktische Behauptung der Humanität der Beleidigten der Geschichte zum Ausdruck gebracht wird. Die Praxis der Befreiung ist deshalb die

[10] Vgl. *Cintio Vitier*, Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana, México 1975.

historische Gestalt dieses Humanismus der Armen.[11] Und in dieser Konvergenz humanistischer Visionen, die für Ernesto Che Guevara entscheidend sein wird, muss noch der Name von José Martí (1853–1895) ausdrücklich erwähnt werden. José Martí war doch der, der mit seiner dezidierten Option für die Armen dieser Erde den lateinamerikanischen Humanismus im Sinne eines konkreten Humanismus der realen, d. h. der realitätsschaffenden praktischen Wertschätzung der Würde der Armen radikalisierte.[12] Mit dem Humanismus der „dignidad humana" (menschliche Würde) konkretisiert José Martí die Forderung des jungen Karl Marx, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist",[13] indem dieser Humanismus als Prinzip der Politik einer moralischen Revolution verstanden wird, die alle Verhältnisse, in denen Menschen leben, so zu gestalten hat, dass sie Verhältnisse werden, die die Würde aller Menschen würdigen bzw. sich der Würde der Menschen würdig erweisen.[14] Dieser Humanismus ist für José Martí zudem der Weg zur neuen Universalität einer Welt, in der die Menschheit durch die Praxis der Gerechtigkeit ihre Vielfalt im reziproken Gleichgewicht entfaltet.

Die Bedeutung von José Martí als Höhepunkt der Konvergenz, von der hier die Rede ist, wurde übrigens zu Anfang der kubanischen Revolution bereits unmissverständlich anerkannt. Keine Geringeren als Fidel Castro und Ernesto Che Guevara haben zum Beispiel die Rolle von José Martí als „Mentor" der kubanischen Revolution klar hervorgehoben.[15]

Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, dass im Kontext der kubanischen Revolution Ernesto Che Guevara die Vision des neuen Menschen vor allem als eine langfristige pädagogische Aufgabe darstellt. Dies ist der erste Grundzug, den ich in seiner Vision des neuen Menschen hervorheben möchte. Der neue

---

[11] Zur Tradition des lateinamerikanischen Humanismus vgl. *Pablo Guadarrama*, Humanismo en el pensamiento latinoamericano, La Habana 2001; *Carlos Astrada*, Humanismo y dialéctica de la libertad, Buenos Aires 1960; *Anibal Ponce*, Humanismo burgués y humanismo proletario, in: *ders.*, Obras Completas, Bd. III, Buenos Aires 1974, 451–553; *Samuel Ramos*, Hacia un nuevo humanismo, México 1962.

[12] Vgl. *José Martí*, Con todos y para el bien de todos, in: *ders*., Obras Completas, Bd. 4, La Habana 1975, 267–279; *ders*., Nuestra América, in: Obras Completas, Bd. 4, La Habana 1975, 15–23; für weitere Texte von Martí sowie für die Analyse seiner humanistischen Philosophie vgl. ferner: *Raúl Fornet-Betancourt*, José Martí interkulturell gelesen, Nordhausen 2007; *Liliana Giorgis*, José Martí. El humanismo como filosofía de la dignidad, Mendoza 2006.

[13] *Karl Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, Berlin 1972, 385.

[14] Vgl. *José Martí*, Manifiesto de Montecristi, in: *ders*., Obras Completas, Bd. 4, La Habana 1975, 93–101.

[15] Vgl. *Fidel Castro*, La historia me absolverá, in: *ders*., Documents de Cuba, Barcelona 1968, 38; *Ernesto Che Guevara*, José Martí, in: *Centro de Estudios martianos* (Hg.), Siete enfoques marxistas sobre José Martí, La Habana 1978, 71; ferner: *Rafael Cepeda*, Lo ético-cristiano en la obra de José Martí, Matanzas 1992; *Roberto Fernández Retamar*, Introducción a José Martí, La Habana 1978; *Gaspar García Galló*, Martí: americano y universal, La Habana 1971.

Mensch ist das Fernziel eines historisch offenen Prozesses, bei dem alles davon abhängt, ob es gelingt oder nicht, eine andere Subjektivität und eine andere Sozialität zu entwickeln, und zwar als Ergebnis einer Transformation im Bewusstsein der Menschen. Und diese Transformation ist für Ernesto Che Guevara genau das, was die Revolution im strikten Sinne eines Erziehungsprozesses hervorrufen soll. So schreibt er: „Der Kommunismus ist ein Ziel, das die Menschheit nur bewusst erreicht; daher ist die Erziehung, die Beseitigung der Missbildungen, die die alte Gesellschaft im Bewusstsein der Menschen hinterlassen hat, außerordentlich wichtig […]. Wir verstehen den Kommunismus nicht als mechanische Summe der Konsumgüter in einer gegebenen Gesellschaft, sondern als das Ergebnis eines bewussten Aktes; daher die Wichtigkeit der Erziehung und folglich der Veränderung des Bewusstseins der Individuen im Rahmen einer sich inmitten voller materieller Entwicklung befindlichen Gesellschaft."[16]

Der zweite Grundzug, der hier betont werden soll, ist der, dass als Erziehungsaufgabe die Vision des neuen Menschen bei Ernesto Che Guevara – wie aus dem eben angeführten Zitat ersehen werden kann – Mensch und Gesellschaft vor die Herausforderung stellt, „[…] eine sehr harte Auseinandersetzung mit der Vergangenheit"[17] führen zu müssen. Diese Auseinandersetzung muss zweifellos auf der Ebene der strukturellen Produktionsformen und der sozialen Verwaltung geführt werden, aber entscheidend dabei ist, dass sie sozusagen im Inneren der Menschen ebenfalls stattfinden muss. Denn die Erziehung zum neuen Menschen ist Erziehung zu einem anderen Weg der Subjektwerdung der Menschen, bei dem jeder Mensch erfahren soll, dass er gerade Mensch wird, indem er als Individuum so handelt, dass er das Leben aller ermöglicht. Es geht, anders gesagt, nicht um „die Opferung des Individuums"[18], sondern um seine Neubestimmung als „Einzelwesen" *und* „Mitglied der Gemeinschaft".[19] Und für Guevara ist diese Neubestimmung der Individuen ohne einen inneren Kampf im Bewusstsein eines jeden deshalb nicht möglich, weil es dabei letztlich um die Überwindung des Menschentypus geht, den die Menschen durch den Druck des Kapitalismus verinnerlicht haben. Genau diese Entwicklung, die dazu geführt hat, dass menschliche Subjektivität in letzter Instanz durch Geld und Besitz konstituiert wird, muss durch die Transformation des Bewusstseins korrigiert werden.

Daraus folgt – wie ich schließlich hervorheben darf – ein dritter Grundzug der Vision des neuen Menschen bei Ernesto Che Guevara. Der neue Mensch steht für einen Menschentypus, der gelernt hat, menschliche Subjektivität und

---

16 *Ernesto Che Guevara*, Das Bankwesen, der Kredit und der Sozialismus, in: *ders*., Ökonomie und neues Bewußtsein, Berlin 1969, 98.

17 *Ernesto Che Guevara*, Der Sozialismus und der Mensch in Kuba, in: *ders*., a.a.O., 142.

18 Ebd., 137.

19 Ebd., 141.

Freiheit im Widerspruch zu den Werten des sogenannten „Besitzindividualismus“[20] zu formen und der daher die Utopie einer Menschheit darstellt, die ihre Entwicklung nicht anders als im Horizont einer Ethik des Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Würde verstehen kann.[21]

Als Fazit darf festgehalten werden, dass die Vision des neuen Menschen bei Ernesto Che Guevara das Fernziel einer Revolution darstellt, die von einer ethischen Transformation des Menschen getragen werden soll und die daher kein technischer Vorgang, sondern eine anthropologische Herausforderung ist.

3. Die Vision des neuen Menschen bei Ignacio Ellacuría (1930–1989)

Ist die Vision des neuen Menschen bei Ernesto Che Guevara als das Endziel des Erziehungsprozesses gedacht, den eine wirklich sozialistische Revolution in Gang setzen muss, so ist sie beim 1989 vom Militär in El Salvador ermordeten Jesuitenpater Ignacio Ellacuría eine notwendige Implikation der Nachfolge Christi. Genauer gesagt bedeutet dies, dass der neue Mensch für Ignacio Ellacuría nur durch einen Prozess der Bekehrung zu den Werten des von Jesus verkündeten Reichs Gottes entstehen kann.

Der Aufruf zur Bekehrung zum Reich Gottes ist für Ignacio Ellacuría aber keine beliebige Angelegenheit, sondern im Grunde ein Urteil über unsere heutige anthropologische Verfasstheit sowie über das gestaltende Prinzip unserer heutigen Sozialität, also ein Urteil über Mensch und Gesellschaft unter den gegebenen Bedingungen der Gegenwart. Der Bekehrungsprozess, aus dem der neue Mensch entstehen soll, meint so – ähnlich wie bei Ernesto Che Guevara – eine harte Auseinandersetzung mit dem, was wir als Menschen geworden sind, aber ebenso mit der herrschenden Ordnung in unserer Gesellschaft. Auch bei Ignacio Ellacuría impliziert die Vision des neuen Menschen eine Aufgabe, die zugleich personal und strukturell angegangen werden muss. Es gibt keinen neuen Menschen ohne eine umfassende Umkehrung aller Verhältnisse in der gegenwärtigen Welt oder, wie Ignacio Ellacuría sagt, ohne „eine neue Erde“,[22] deren Schaffung eben eine Neuordnung des Ökonomischen, des Politischen, des Sozialen und des Kulturellen bedeutet.

---

[20] Vgl. *Crawford B. Macpherson*, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt a. M. 1968; *Ignacio Ellacuría*, Philosophie der geschichtlichen Realität, Aachen 2010; *Jean-Paul Sartre*, Cahiers pour une morale, Paris 1983.

[21] Für eine eingehende Analyse vgl. *Raúl Fornet-Betancourt*, Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika, Mainz 1994, insbesondere 244–252.

[22] *Ellacuría*, Utopie (Anm. 6), 413.

Ähnlich auch wie Ernesto Che Guevara betrachtet Ignacio Ellacuría dieses „Neu anfangen“,[23] das mit der Vision des neuen Menschen verbunden ist, als eine Aufgabe, deren historische Notwendigkeit sich bereits aus dem „humane(n) und moralische(n) Scheitern der gegenwärtigen Gesellschaft“[24] ablesen lässt. Und auch darin kann man zwischen beiden eine Übereinstimmung sehen, dass Ignacio Ellacuría den „Neuanfang“ ausdrücklich antikapitalistisch versteht. Denn „Neuanfang“ setzt für ihn voraus, dass man aufhört, die Gesellschaft und die Menschen nach den Interessen des Kapitals zu formen. Darauf komme ich gleich zurück.

Anders aber als bei Ernesto Che Guevara ist für Ignacio Ellacuría die historische Notwendigkeit der Aufgabe der Weltveränderung, die sich aus der Vision des neuen Menschen ergibt, eigentlich weder allein durch ein Gebot der praktischen Vernunft noch allein durch einen Imperativ sozialistischer Politik zu begründen, denn für ihn gründet letztlich der Einsatz für einen neuen Menschen und eine neue Erde in der Hoffnung auf das von Gott versprochene Reich Gottes. In diesem Zusammenhang muss allerdings klargestellt werden, dass für den Befreiungstheologen Ignacio Ellacuría die Verkündigung des Reiches Gottes unbedingt den Willen zur Verwirklichung von Gottes Reich in der Geschichte mitimpliziert.[25] Gewiss verkennt Ignacio Ellacuría den eschatologischen Vorbehalt nicht, aber er besteht auf der Einsicht, dass das Gottesreich in der Geschichte wirksam sein muss,[26] und zwar durch die Praxis von Menschen, die sich für die konkrete Verwirklichung der „Utopie“ des neuen Menschen einsetzen.

Als konkrete Utopie, deren Ingangsetzung für die wirksame Vergeschichtlichung des Reichs Gottes notwendig ist, bedeutet die Vision des neuen Menschen bei Ignacio Ellacuría – wie oben angedeutet – den kritisch-prophetischen Ruf, in der menschlichen Geschichte „neu anzufangen“.[27] Und – wie ich bereits sagte – damit meint Ignacio Ellacuría einen Prozess, der sowohl auf personaler als auch auf struktureller Ebene durchgeführt werden soll.

Die Radikalität dieses Prozesses versteht man aber erst, wenn man dabei noch Folgendes bedenkt: „Neu anzufangen“ will für Ignacio Ellacuría – wohl in Rekurs auf die Ontologie seines spanischen Lehrers Xavier Zubiri[28] – besagen, dass die Aktualisierung der Wirklichkeit von einem anderen Grundprinzip

---

23 Ebd., 403.

24 Ebd., 417.

25 Vgl. *Ignacio Ellacuría*, El reino de dios y el paro en el tercer mundo, in: *ders*., Escritos teológicos, Bd. II, San Salvador 2000, 302.

26 Vgl. ebd., 295.

27 *Ellacuría*, Utopie (Anm. 6), 403.

28 Vgl. *Xavier Zubiri*, Estructura dinámica de la realidad, Madrid 1989; *ders*., Inteligencia sentiente, Madrid 1980; für das Verhältnis zwischen Ignacio Ellacuría und Xavier Zubiri vgl. ferner in deutscher Sprache: *Thomas Fornet-Ponse*, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2009; *ders*., Universalität und Kontextualität. Xavier Zubiri und Ignacio Ellacuría zur Einheit der Realität, in: Polylog 24 (2010), 65–79.

her zu erfolgen hat. Dazu schreibt er: „«Neu anzufangen» bedeutet nicht, die ganze Vergangenheit abzutun, was weder möglich noch wünschenswert ist, es bedeutet aber auch nicht, einfach etwas Neues in linearer Fortsetzung des Früheren zu tun. Es bedeutet einen wirklichen «Neuanfang», weil eben das Alte als Totalität, aber auch die es antreibende prinzipielle Dynamik (Zubiri) nicht akzeptabel ist."[29]

Der neue Mensch ist so für Ignacio Ellacuría – wenn man so will – eine Metapher für ein anderes „Prinzip" von Wirklichkeit; ein „Prinzip", das „die Akkumulation des Kapitals als Triebkraft der Geschichte und den Besitzgenuss des Reichtums als Prinzip der Humanisierung"[30] ablehnt und den geschichtlichen Prozess der Aktualisierung der Wirklichkeit insgesamt auf die Ermöglichung der biblischen Hoffnung eines Lebens in Fülle für alle hin neuorientiert.[31] Mit anderen Worten gesagt: Die Vision des neuen Menschen steht Ignacio Ellacuría zufolge für eine alternative Zivilisation, die er „Zivilisation der Armut"[32] nennt, um den Widerspruch zu betonen, der zwischen ihr und jener anderen Organisationsform der Welt besteht, die der anderen „prinzipiellen Dynamik" folgt und die er lapidar als „Zivilisation des Reichtums und des Kapitals"[33] beschreibt.

Diese heute herrschende Zivilisation, die – wie auch bereits angedeutet wurde – Gesellschaft und Geschichte nach den Interessen des Kapitals finalisiert, ist für Ignacio Ellacuría zutiefst antichristlich. Sie entfaltet doch eine gesellschaftliche Dynamik, die den Menschen dazu zwingt, „den Reichtum zum höchsten Wert zu machen",[34] d. h., den Reichtum zum Grundidol zu machen, „dem er alles opfert, was er besitzt: Arbeitskraft, sittliche Prinzipien, Gesundheit, Muße, familiäre Beziehungen usw."[35] Die „Zivilisation des Reichtums und des Kapitals" fördert somit nicht nur einen Menschentypus, der eine unsolidarische, banale und umweltschädliche Existenz führt,[36] sondern darüber hinaus strukturell nicht das „bonum commune", sondern eben das „malum commune" verbreitet.[37]

Diese Zivilisation muss nach Ignacio Ellacuría „radikal abgeschafft werden".[38] Dies kann aber nur versucht werden, indem man ihre „prinzipielle Dynamik" unterbricht bzw. ihr eine andere entgegenstellt. Reformen reichen also nicht aus, weil es um das Grundprinzip der finalisierenden Hinordnung der ge-

---

[29] *Ellacuría*, Utopie (Anm. 6), 403.
[30] Ebd., 415.
[31] Vgl. ebd., 404.
[32] Ebd., 415ff.
[33] Ebd., 415.
[34] Ebd., 417.
[35] *Ellacuría*, Utopie (Anm. 6), 417.
[36] Vgl. ebd., 408ff.
[37] Vgl. *Ignacio Ellacuría*, El mal común y los derechos humanos, in: Escritos filosóficos, Bd. III, San Salvador 2001, 447–450; aber auch Utopie (Anm. 6), S. 424.
[38] *Ellacuría*, Utopie (Anm. 6), 415.

schichtlichen Realität geht. Und für Ignacio Ellacuría – ich habe es bereits angedeutet – ist dieses andere Grundprinzip das Ideal der Armut, das seiner Vision des neuen Menschen und der damit verbundenen „Zivilisation der Armut" zugrunde liegt. In diesem Zusammenhang muss aber betont werden, dass Ignacio Ellacuría keiner romantisierenden Auffassung von Armut das Wort reden will. Im Gegenteil!, und deshalb stellt er fest: „Die Zivilisation der Armut […] macht die universale Befriedigung der Grundbedürfnisse zum Prinzip der Entwicklung und das Wachstums der gemeinsamen Solidarität der Gesellschaft zur Grundlage der Humanisierung. Die Zivilisation der Armut nennt sich so, weil sie der Zivilisation des Reichtums entgegentritt, und nicht etwa, weil sie die allgemeine Verarmung als Lebensideal verträte."[39]

Die Vision des neuen Menschen konkretisiert sich daher bei Ignacio Ellacuría letztlich in dem erwähnten Vorschlag eines alternativen Zivilisationsmodells, das im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Dynamik die Werte der Solidarität, der Gemeinschaft, der humanen Vervollkommnung des Menschen und der Achtung vor der Natur stellt,[40] womit eben die Herrschaft der „Priorität des Reichtums bei der Gestaltung des Menschseins"[41] gebrochen werden soll.

An dieser knappen Darstellung – dies soll hier zum Schluss ausdrücklich betont werden – wird ersichtlich, dass Ignacio Ellacuría seine Vision des neuen Menschen und die von diesem Menschentypus getragene alternative Zivilisation der Armut[42] am Leitfaden des zum Kern der christlichen Heilsbotschaft gehörenden Konflikts zwischen Reichtum und Armut entwickelt.

4. Schlussbemerkung

Statt einer Zusammenfassung der beiden dargelegten Positionen darf ich in diesem abschließenden Abschnitt versuchen, ihre Bedeutung als „zumutende" Rede für unsere historische Gegenwart zu verhärten, und zwar durch eine kurze Betrachtung der folgenden drei Momente:

Erstens geht es um das Verständnis von Armut als Fundament einer wirklich universalisierbaren, humanisierenden Transformation der Gesellschaft. Armut mit Geist als Ausweg!

Zweitens handelt es sich um die Kritik des Fetischismus bzw. der Idolatrie als Grundtendenz einer Zivilisation, die Menschen glauben lassen will, „aus et-

---

39 Ebd., 415.

40 Vgl. ebd., 411ff.

41 Ebd., 411.

42 Es sei hier darauf hingewiesen, dass auch für Miguel de Unamuno das Ideal eines neuen Menschen die Konsequenz einer neuen Zivilisation notwendig beinhaltet. Vgl. *Unamuno*, La dignidad humana (Anm. 4), 45.

was Endlichem könne man Unendliches machen".[43] Mit anderen Worten: gemeint ist hier die Bedeutung der Vision des neuen Menschen – vor allem in der Perspektive von Ignacio Ellacuría – als Kompass für die Befreiung aus der Gefangenschaft in der „schlechten Unendlichkeit",[44] um es mit Hegels treffendem Begriff auszudrücken.

Und drittens meine ich die Einsicht, dass Gerechtigkeit eine Grundbedingung für den notwendigen Neuanfang ist und dass es ohne Universalisierung der Gerechtigkeit keinen Weltfrieden geben wird.

Zusammenfassung: Vor dem Hintergrund einer durch die Postmoderne und den Posthumanismus geprägten Wissens- und Kulturkonstellation wird in der Einleitung des Beitrags der Frage nachgegangen, ob für uns heute die Rede vom Ideal des neuen Menschen eine anachronistische oder eine zumutende Rede ist. Auf der Grundlage einer kurzen Zeitdiagnose wird für die zweite Möglichkeit argumentiert, wobei der Gedanke unterstrichen wird, dass das Ideal des neuen Menschen als Bestandteil der „mémoire d´humanité" (Paul Ricoeur), an die man immer wieder erinnern muss, zu betrachten ist. Im ersten Teil werden die Grundzüge der Vision des neuen Menschen bei Guevara dargestellt. Der zweite Teil erörtert die Position von Ellacuría.

Abstract: Against the backdrop of a constellation of knowledge and culture marked by postmodernism and post-humanism, the introduction to this contribution pursues the question of whether speech about the ideal of the new human being is speech that is anachronistic or expectational. On the basis of a brief diagnosis of the times, the article argues in favor of the second possibility, and in so doing emphasizes the notion that the ideal of the new human being is to be regarded as a component of the "mémoire d'humanité" (Paul Ricoeur) which one must always call to mind. In the first part, the main features of the vision of the new human being found in Guevara's work are described. The second part discusses the position of Ellacuría.

[43] *Ellacuría*, Utopie (Anm. 6), 412.

[44] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Ästhetik II, in: Werke, Bd. 14, Frankfurt a. M. 1970, 63.

Frieden durch Recht und Natur

Kant und die Idee des Völkerbundes

von Heiner F. Klemme

1. Einleitung

Sind wir Menschen friedensfähig? Beantworten wir diese Frage aus der Perspektive der praktischen Philosophie Kants, fällt die Antwort kurz und bündig aus: Selbstverständlich sind wir friedensfähig. Dass wir friedensfähig sind, ergibt sich für Kant aus unserem Bewusstsein des Moralgesetzes. Die reine Vernunft gebietet uns in Gestalt des kategorischen Imperativs nur nach solchen subjektiven Grundsätzen unseres Wollens zu handeln, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren, d.h. von allen vernunftfähigen Wesen gewollt werden können. Weil die Vernunft aber nur das von uns verlangen kann, was zu tun wir auch befähigt sind, muss es uns prinzipiell möglich sein, unsere Pflichten zu erfüllen. Ultra posse nemo obligtur. Der inner- und zwischenstaatliche Friede ist also keine Utopie, sondern ein durch politisches Handeln zu verwirklichendes Ziel.

Zum Verständnis des Kantischen Friedensprojekts ist die Unterscheidung zwischen dem inneren und dem bloß äußeren Gebrauch unserer Freiheit wichtig; eine Unterscheidung, die grob derjenigen zwischen Ethik und Recht entspricht.[1] Das Ziel des inneren (ethischen) Freiheitsgebrauchs ist der gute Wille,[2] das Ziel des äußeren durch das Gewaltmonopol des Staates erzwingba-

[1] Vgl. dazu die *Einleitung* in die *Metaphysik der Sitten* (V 214). Zitate aus Kants Schriften werden hier und im Folgenden unter Angabe des Bandes und der Seitenzählung der Akademie-Ausgabe *Immanuel Kant*, Kants gesammelte Schriften, hg. von der *Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900ff. zitiert. Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* wird nach dem Abdruck in der Edition *Zum ewigen Frieden – Über den Gemeinspruch*, hg. von *H. F. Klemme*, Hamburg 1992 zitiert.

[2] Den Fortschritt im Gebrauch unserer inneren Freiheit (Gesinnung) thematisiert Kant vor allem in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Seine These lautet hier, dass unser moralisches Streben mit unserem irdischen Tod nicht abgeschlossen ist, dass wir das Ziel dieses Strebens, die Errichtung einer Tugendgemeinschaft, nur unter Mithilfe Gottes erreichen können. So wie wir den äußeren Frieden nur in einem Staat realisieren können, der nach republikanischen Gesichtspunkten organisiert ist, können wir den status naturalis unseres inneren Freiheitsgebrauchs nur durch den Eintritt in eine ‚bürgerliche' Gemeinschaft überwinden, die von Gott regiert wird. Vgl. dazu *Heiner F. Klemme*, Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht, in: *Heiner F. Klemme / Bernd Ludwig / Michael Pauen / Werner Stark* (Hg.), Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis, Würzburg 1999, 125–151.

ren Freiheitsgebrauchs, ist der Friede zwischen den Menschen. Der Friede ist das „höchste politische Gut“ (VI 355). Der Mensch ist friedensfähig, weil die reine Vernunft von uns verlangt, den Frieden in dieser Welt mit dem Mittel des Rechts zu suchen. Die Vernunft spricht dieses unbedingte Friedensgebot aus, weil der Friede das einzige Mittel ist, die Vernunft selbst, d.h. die Freiheit und Autonomie des Menschen, in der Welt zu erhalten. In Aufnahme einer Hegelschen Formulierung hätte Kant auch schreiben können: Die reine praktische Vernunft ist „der freie Wille, der den freien Willen will“[3]. Und die äußere Form dieser Vernunft ist die in der Gestalt des Rechts institutionalisierte Freiheit. Es gibt keinen Frieden ohne Gewalt, aber der Gebrauch dieser Gewalt steht unter der Direktive der Vernunft. Der sich an den Prinzipien des Vernunftrechts ausrichtende Staat verwendet seine Gewalt einzig und allein zum Erhalt der nur gemeinsam erreichbaren Freiheit (und Gleichheit) aller seiner Bürger.

Obwohl unsere Friedensfähigkeit aufgrund des Friedensgebotes der reinen Vernunft verbürgt ist, garantiert unser Bewusstsein des Moralgesetzes und des kategorischen Imperativs als solches selbstverständlich nicht, dass wir den ewigen Frieden jemals erreichen werden. So wie wir den morgigen Tag über schweigend oder redend, wachend oder im Bett dösend verbringen könnten, wenn wir es denn wollten, könnten wir, wenn wir es wollten, den ewigen Frieden erreichen. Doch offenbar ist die letztgenannte Absicht ungleich schwieriger zu realisieren. Wie und warum sie so schwierig zu realisieren ist, diskutiert Kant in seiner 1795 erschienenen Schrift *Zum ewigen Frieden*, die den Untertitel *Ein philosophischer Entwurf* trägt. Ich möchte im *ersten* Teil meines Vortrags die wichtigsten begrifflichen Differenzierungen und Argumente dieser Schrift vorstellen, die Kant nach dem Vorbild eines völkerrechtlichen Vertrags konzipiert hat. Im *zweiten* Teil möchte ich die Frage nach der Realisierung des ewigen Friedens vertiefen. Und im abschließenden *dritten* Teil werde ich auf Kants Negation eines Rechts auf Widerstand vor dem Hintergrund seiner Souveränitätskonzeption eingehen.

2. Die Position der Schrift *Zum ewigen Frieden*

Beginnen wir mit erläuternden Ausführungen zur Argumentationsstruktur und zur Beweisidee der Schrift *Zum ewigen Frieden*.[4] Sie umfasst zwei Hauptab-

[3] Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: *Hegel*, Werke in zwanzig Bänden, hg. von *Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel*, Frankfurt am Main 1970, Bd. 7, § 27, 79.

[4] Zu Kants politischer Philosophie siehe auch die konzise Darstellung von *Reinhard Brandt*, Zu Kants politischer Philosophie, Stuttgart 1997, und die dort angegebene Literatur.

schnitte: Der *erste* Abschnitt enthält sechs *Präliminarartikel* zum ewigen Frieden, in denen die Vorbedingungen für einen zukünftigen Friedenszustand zwischen den Parteien namhaft gemacht werden. Diese Artikel sprechen absolute Verbote aus, ohne deren Einhaltung keine Aussicht auf einen immerwährenden Frieden besteht. So fordert Kant beispielsweise die Auflösung stehender Heere und den Verzicht auf die gewalttätige Einmischung eines Staates „in die Verfassung und Regierung eines andern Staats" (VIII 346).

Der *zweite* Abschnitt handelt von den *Definitivartikeln*, in denen die vernunftrechtlichen Bedingungen für einen dauerhaften Frieden beschrieben werden. Kant unterscheidet mit dem Staatsrecht, dem Völkerrecht und dem Weltbürgerrecht drei Bereiche des Öffentlichen Rechts. Das *Staatsrecht* hat die Funktion, den innerstaatlichen Frieden zu garantieren. Es ist Zwangsrecht, d.h. ein Recht, dessen Einhaltung von dem Souverän mit Gewalt erzwungen werden kann. Doch Staatsrecht ist für Kant nicht gleich Staatsrecht. Je nachdem, welchen Gebrauch ein Staat „von seiner Machtvollkommenheit" (VIII 352) macht, unterscheidet Kant zwischen der republikanischen und der despotischen Regierungsart. Während der republikanischen Regierungsart die Trennung zwischen gesetzgebender und ausführender Gewalt (der Regierung) zugrunde liegt, fallen beide Gewalten im Despotismus zusammen. Der Vorzug der republikanischen vor der despotischen Regierungsform besteht nach Kant darin, dass repräsentative Republiken reformfähig und friedliebend sind. Schließlich repräsentiert in ihnen – wie Kant mit Rousseau argumentiert – der Herrscher und faktische Souverän den allgemeinen Volkswillen. Kant ist davon überzeugt, dass der allgemeine Volkswille kein Interesse am Kriegführen nimmt. Republiken (wir würden heute sagen: Demokratien) führen keine Angriffskriege.

Von der republikanischen und despotischen Regierungsart sind die drei Staatsformen der Monarchie, Aristokratie und Demokratie zu unterscheiden. Von diesen drei möglichen Formen bevorzugt Kant die Monarchie, weil sie am besten der Idee der *Repräsentation* entspricht, die ja für die Konzeption der republikanischen Regierungsart zentral ist. Kants Meinung nach können wir daher vor allem in einer Monarchie hoffen, dass sich der Staat durch allmähliche *Reformen*, die vom Monarchen ‚von oben' durchgeführt werden, der republikanischen Regierungsform annähert.

Zum *Völkerrecht*: Kants Auffassung nach fordert die reine praktische Vernunft von den Staaten, aus dem Naturzustand, in dem sie sich befinden, herauszutreten und sich dem öffentlichen Zwangsrecht zu unterwerfen. Die Vernunft fordert also die nach der republikanischen Regierungsart organisierte Weltmonarchie. Doch weil die Menschen aus kontingenten Gründen, nämlich aus Gründen der Verschiedenheit von Sprache und Religion, keine „Weltrepublik" wollen, muss an ihre Stelle ein „sich immer ausbreitender" Bund nach republikanischen Prinzipien organisierter Staatenbund treten (VIII 357). Das

Völkerrecht ist im Gegensatz zum Staatsrecht schließlich kein *Zwangsrecht*. Weil die einzelnen Staaten nicht von einer überstaatlichen Gewalt gezwungen werden können, friedlich zu sein, müssen sie aus eigenem Antrieb ein Interesse am Frieden nehmen. Dieses Interesse ist, wie bereits erwähnt, in einem Staat realisiert, der nach republikanischen Gesichtspunkten regiert wird. Dies ist ein für Kants Konzeption des ewigen Friedens zentraler Gedanke: Der politische Friede muss von den einzelnen Staaten ausgehen, die sich durch die republikanische Regierungsform auszeichnen. Wenn alle Staaten diesem Kriterium genügen, wird es keine Staaten mehr geben, die Angriffskriege führen wollen. Es ist aber unmöglich, Staaten von außen zu zwingen, sich an das Vernunftrecht zu halten.

Der dritte Bereich des Öffentlichen Rechts wird durch das *Weltbürgerrecht* markiert. Wie das Völkerrecht ist das Weltbürgerrecht kein Zwangsrecht. Mit ihm spricht Kant jeder Person auf Erden das Recht zu, bei ihrer Ankunft in einem fremden Staat von diesem Staat nicht feindselig behandelt zu werden. Wenn dies die physische Vernichtung der Person bedeutete, darf sie an der Landesgrenze nicht zurückgewiesen werden. Republiken im Kantischen Sinne gewähren dieses Recht.

Die Definitivartikel zum ewigen Frieden werden durch *zwei Zusätze* ergänzt, in denen Kant nach der inneren Dynamik fragt, durch die der ewige Friede einmal Wirklichkeit werden kann. Es geht, mit anderen Worten, um die Frage, ob der ewige Friede bloß ein „süßer Traum“ (VIII 343) ist oder wir mit seiner Verwirklichung rechnen dürfen. Im *ersten Zusatz*, der den Titel „Von der Garantie des ewigen Friedens“ trägt, vertritt Kant die Ansicht, dass die *Natur* selbst in ihrem zweckmäßigen Lauf dafür sorgen wird, dass die Menschen einst Rechtsverhältnisse akzeptieren, so wie sie in den drei Definitivartikeln beschrieben werden. (Ich werde auf diesen Punkt im zweiten Teil zurückkommen.) Der *zweite Zusatz* trägt den Titel „Geheimer Artikel zum ewigen Frieden“. In ihm wird festgelegt, dass die Philosophen zwar keine Könige werden sollen, wohl aber „über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens […] von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden“ (VIII 368) sollen. Die Philosophen werden als Anwälte der Vernunft dafür Sorge tragen, dass die Stimme der Vernunft im politischen Tagesgeschehen vom Herrscher nicht überhört wird. Insofern sind sie ebenfalls – wenn auch schwache – Garanten des ewigen Friedens.

Die Schrift *Zum ewigen Frieden* umfasst schließlich einen zweiteiligen Anhang. Im ersten Teil thematisiert Kant die „Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden“ und im *zweiten* Teil erörtert er die „Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriff des öffentlichen Rechts“. Im *ersten* Teil fordert Kant den Politiker auf, sein Handeln an den Grundlagen der Moral auszurichten. Die Politik soll „ausübende Rechtslehre“ (VIII 370) sein, d.h. sie soll sich an denjenigen Rechts-

prinzipien orientieren, die auf der Moral selbst beruhen.[5] Nicht das Wohl des Staates und die Glückseligkeit ihrer Bürger ist der alles entscheidende Bezugspunkt politischen Handelns. Vielmehr ist es die in der Rechtsform kondensierte Moral selbst, die der oberste Maßstab der Politik sein soll. Dieser Ansicht trägt Kant auch im *zweiten* Teil des Anhangs Rechnung, in dem er sich mit der Idee der Öffentlichkeit beschäftigt. Die Öffentlichkeit fungiert bei Kant als Kriterium für die Rechtmäßigkeit staatlichen Handelns. Sie hat eine negative und eine positive Seite. Die negative Seite lautet: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht." (VIII 381) Die positive Seite lautet: „Alle Maximen, die der Publizität *bedürfen* (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen." (VIII 386)

In diesem Anhang weist Kant auch darauf hin, dass es kein Recht auf Widerstand gegen die Staatsgewalt gibt, weil die Gewährung dieses Rechts bedeuten würde, dass wir den rechtlichen Naturzustand nicht verlassen. Gäbe es ein Recht auf Widerstand, dann müsste es auch einen Richter geben, der zwischen dem Urteil des Herrschers und dem Urteil der revolutionären Menge entscheidet, was rechtens ist. Einen derartigen Richter gibt es aber nicht. Das Revolutionsverbot, auf das ich im dritten Teil meines Vortrags ausführlicher zu sprechen komme, gilt nicht zuletzt gegenüber einem Gewaltherrscher, und es gilt auch für den Fall, dass ein Volk in bester Absicht, d.h. zum Zwecke der Verbesserung der rechtlichen Verhältnisse in einem Staat, Widerstand leisten möchte.

3. Moral und Recht: Der ewige Friede als höchstes politisches Gut

Aus den bisherigen Ausführungen über Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* dürfte bereits deutlich geworden sein, dass Kant ein entschiedener Kritiker des Rechtspositivismus ist. Seiner Ansicht nach hat das zwangsbewährte Recht eine moralische Grundlage. Kant nennt dieses in seinem Kern durch den kategorischen Imperativ fundierte oder gerechtfertigte Recht auch „Vernunftrecht" (VI 72). Es ist die reine praktische Vernunft selbst, die uns nach Kant kategorisch gebietet, uns in einen öffentlichen Zustand zu begeben, der auf der Grundlage des Vernunftrechts errichtet worden ist. Für das Staatsrecht bedeutet dies: Wir haben die Rechtspflicht, uns in einen Staat zu begeben, der nach

[5] Kant schreibt: „Ich kann mir nun zwar einen *moralischen Politiker*, d.h. einen, der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen *politischen Moralisten* denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns zuträglich ist." (VIII 372).

republikanischen Gesichtspunkten organisiert ist, weil dieser Staat dafür Sorge trägt, dass wir uns nicht gegenseitig für unsere jeweiligen partikularen Interessen missbrauchen.[6]

Nach Kant sind wir selbst dann verpflichtet, den ewigen Frieden zu befördern, wenn wir keine realistische Aussicht hätten, ihn zu erreichen, und diese Pflicht besteht selbst dann, wenn dies mit der Frustrierung unserer individuellen Wünsche und Neigungen erkauft werden müsste. Aber wer oder was ist eigentlich der Akteur dieses Fortschritts zum höchsten politischen Gut? Ist es die reine praktische Vernunft, die in der Geschichte zu sich selbst findet und die die Menschen letztlich dazu motiviert, den rechtswidrigen, weil kriegerischen Naturzustand zu überwinden? Oder ist es die zweckmäßig eingerichtete Natur? Kants Antwort in der Friedensschrift lautet: Der eigentliche Motor der Gattungsgeschichte ist die Natur, die dafür Sorge getragen hat, dass der Mensch seine eigentliche Bestimmung auf Erden erreichen wird. Sie hat dafür gesorgt, dass der Mensch aus selbstsüchtigen Neigungen in den status civilis eintritt.[7] Als Naturwesen haben alle Menschen einen guten Grund, sich staatlichen Zwangsgesetzen zu unterwerfen, weil der Krieg das höchste Übel ihrer irdischen Existenz ist. Ein wichtiges Motiv, globale Rechtsverhältnisse zu institutionalisieren, findet Kant auch im Handelsgeist. Und selbst ein „Volk von Teufeln", so argumentiert Kant in der Friedensschrift, braucht den Staat, wenn es sich selbst erhalten will. Der Mensch hat also die durch die reine praktische Vernunft begründete Pflicht den ewigen Frieden zu realisieren. Aber wenn er es – aus welchen Gründen auch immer – unterlässt, aus Achtung vor seinen Rechtspflichten tätig zu werden, fasst ihn Kants Auffassung nach die Natur am Schopfe der Klugheit und zwingt ihn dazu, den bürgerlichen Zustand zu betreten. Wir können dies das *Subsidiaritätsprinzip*[8] des Rechtsfortschritts nennen: Versagt der Mensch als Vernunftwesen, übernimmt die sinnliche Natur des Menschen die Friedensarbeit.

Wenige Jahre nach der Publikation der Schrift *Zum ewigen Frieden*, nämlich im 1798 erschienenen *Streit der Fakultäten*, glaubt Kant den Fortschritt der menschlichen Gattung zum Moralisch-Besseren förmlich beweisen zu können.

---

[6] Für Kant besteht weder der Staatszweck in der Beförderung unserer Wohlfahrt noch sind wir aus Gründen der Glückseligkeit moralisch verpflichtet, den Krieg zu überwinden. Vielmehr besteht der Staatszweck in der Beförderung des ewigen Friedens als eines *moralisch-rechtlich* gebotenen Gutes. Ich zitiere aus dem ersten Anhang der Schrift *Zum ewigen Frieden*: „[…] die politischen Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht von dem Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Prinzip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Prinzip *a priori* durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen." (VIII 379).

[7] Kants berühmt gewordene Formulierung lautet, dass das „Problem der Staatserrichtung", d.h. der Begründung des Übergangs vom Naturzustand in den bürgerlichen Zustand, „selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar ist" (VIII 366).

[8] Vgl. VIII 313 („in subsidium").

Diesen Beweis findet er in der Reaktion der Zuschauer auf den Versuch des französischen Volkes, sich selbst eine republikanische Verfassung zu geben. Die Zuschauer reagieren in ihrer „Denkungsart" (VII 85) enthusiastisch auf die Ereignisse in Frankreich, weil die republikanische Regierungsform Ausdruck des vernünftigen Willens eines Volkes ist und eine notwendige Voraussetzung für den ewigen Frieden zwischen den Völkern darstellt. Der Fortschritt der Menschheit selbst zum Moralisch-Besseren ist garantiert, weil die Zuschauer fortan auf entsprechende Reformen in ihrem eigenen Staatswesen drängen werden.[9] Die Französische Revolution, d.h. der Versuch eines Volkes, Herrschaft über sich selbst zu gewinnen, wird niemals mehr vergessen werden.

In der Reaktion der unbeteiligten und daher der Parteilichkeit unverdächtigen Zuschauer auf die Französische Revolution kulminiert somit ein Geschichtsprozess, der von der „großen Künstlerin Natur" initiiert und langfristig geplant, aber auch der moralischen Anteilnahme durch den Menschen bedarf. Der Mensch ist als Gattungswesen gut, wenn er selbst als frei handelnder Akteur der Geschichte auftritt und ein moralisches Interesse am Frieden nimmt. Der Mensch muss jede Gelegenheit ergreifen, die die Natur ihm bietet, um sich zu kultivieren und zu zivilisieren, und im Sinne des Vernunftrechts zu gestalten versuchen. Denn den ewigen Frieden aus moralischen Gründen zu wollen, dazu kann selbst die Natur den Menschen nicht zwingen.

Der Motor des Rechtsfortschritts der menschlichen Gattung sind für Kant also bestimmte Völker. Dementsprechend beurteilen wir den „wahren Wert" eines Volkes auch ausschließlich nach seinem Beitrag, den es für die Verbesserung des weltbürgerlichen *Recht*szustandes der Welt, d.h. für die, wie wir heute sagen würden, ‚Globalisierung' des Vernunftrechts, leistet. Dabei hätte die menschliche Gattung ihre innerweltliche Bestimmung nach Kant genau dann erreicht, wenn es ihr gelungen wäre, die äußeren Beziehungen zwischen ihren Angehörigen nach dem Vernunftrecht zu regeln, das seinerseits im angeborenen Freiheitsrecht des Menschen seine letzte, moralische Begründung erfährt. Aus diesem Grunde äußert sich Kant in seinen geschichtsphilosophischen Schriften auch sehr anerkennend über die europäische Verfassungsgeschichte seit der griechischen Antike, die seiner Einschätzung nach eine Vorbildfunktion für die ganze Welt hat. Und aus demselben Grunde begeistert er sich für das Unterfangen des französischen Volkes nach 1789, sich selbstbestimmt eine republikanische Verfassung zu geben, die Angriffskriege ausschließt, indem sie unserer äußeren Freiheit eine ihr wesensmäßig zukommende institutionelle Form gibt.

---

[9] Mit diesem moralisch-praktischen Beweis verknüpft Kant seine Überzeugung, dass gesicherte bürgerliche Rechtsverhältnisse die conditio sine qua non der Zivilisierung und Moralisierung der Staatsglieder darstellen. Souverän und gelehrte Öffentlichkeit haben in ihren Staatswesen dafür Sorge zu tragen, dass durch die Verbesserung des Erziehungswesens und der allmählichen Aufklärung des Menschen Unmündigkeit und moralisches Unvermögen der Personen überwunden werden.

Nach den geschichtsphilosophischen Vorstellungen des späten Kant erreicht die *Gattungsgeschichte* ihren Endpunkt, sobald wir in einem Zustand des ewigen Friedens leben. Kants Friedenshoffnung gründet auf dem Prinzip, dass sich das Böse auf lange Sicht selbst vernichtet, während das Gute sich selbst erhält. Allerdings bleibt die Geschichte der menschlichen Gattung dann doch offen. Denn wir können nicht voraussagen, ob die Natur nicht alles das, was sie planmäßig geschaffen hat, durch unvorhersehbare Revolutionen blind und seelenlos wieder vernichten wird. Trotz aller Zweckmäßigkeit der Natur sind Naturkatastrophen nicht auszuschließen. Letztlich, so scheint uns Kant damit sagen zu wollen, ist das Prinzip der Naturzweckmäßigkeit nur eine regulative Idee,[10] mit der wir als vernünftige Subjekte Vernunft in unsere eigene Gattungsgeschichte bringen wollen. Ein unumstößliches Seins- und Erkenntnisprinzip der Natur ist es jedenfalls nicht – und selbst die Reaktion der Zuschauer auf die Französische Revolution ist nicht mehr als ein „*Geschichtszeichen*“ (VII 84), das die moralische Tendenz des Menschengeschlechts zum Moralisch-Besseren beweist.

4. Das Recht der Menschen und das Recht auf Widerstand[11]

Mit seiner Rede von den „heiligsten Menschenrechten“ (VIII 307) und von den „angeborenen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte[n]“ (VIII 350 Anm.) scheint *Kant* eine menschenrechtliche Begründung des Staates zu geben. Danach wären staatliche Autoritäten nur dann befugt, die Befolgung des Gesetzes zu erzwingen, wenn das objektive Recht nicht gegen das subjektive Menschenrecht verstößt. Doch dieser Eindruck täuscht. Das größte Verbrechen gegen das Menschenrecht besteht Kants Ansicht nach nicht etwa in der staatlichen, mit Grausamkeiten, Unmenschlichkeiten und Folter verbundenen Tyrannei. Das größte Verbrechen besteht vielmehr in der formalen Hinrichtung[12] eines Herrschers durch sein renitent gewordenes Staatsvolk. Kants Abneigung gegenüber dem Tyrannenmord erklärt sich aus demselben Grund, der ihn dazu bewegte, den Bürgern ein formales Widerstandsrecht vor-

[10] Dem widerspricht jedoch die erste spezielle Formel des kategorischen Imperativs, die Naturgesetzformel, die die Teleologie voraussetzt.

[11] Dieser Abschnitt ist weitgehend übernommen aus *Heiner F. Klemme*, Das rechtsstaatliche Folterverbot aus der Perspektive der Philosophie Kants, in: *Karsten Altenhain* / *Nicola Willenberg* (Hg.), Die Geschichte der Folter nach ihrer Abschaffung, Göttingen 2011, 39–53.

[12] Die Hinrichtung ist verabscheuungswürdig, weil sie „als eine völlige *Umkehrung* der Principien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk [...] gedacht werden muß, und so die Gewaltthätigkeit mit dreuster Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint.“ (VI 322).

zuenthalten, nämlich durch seine Souveränitätskonzeption. Nach Kant haben wir die moralisch begründete Rechtspflicht, in den öffentlichen Rechtszustand zu treten,[13] den wir aber à la Hobbes aus souveränitätstheoretischen Gründen nicht betreten würden, wenn dies unter dem rechtlichen Vorbehalt geschähe, Widerstand zu leisten, sollten uns die öffentlichen Gesetze nicht zusagen.

Kant versucht die Spannung, die sich zwischen dem Recht der Menschheit auf der einen Seite und seiner Souveränitätskonzeption auf der anderen Seite auftut, durch die Konzeption der Öffentlichkeit, der „Freiheit der Feder“[14] und der Idee des Rechtsfortschritts[15] aufzulösen. Auf der einen Seite möchte Kant mit Locke gegen Hobbes[16] daran festhalten, dass der Souverän dem Volk sehr wohl Unrecht antun kann. Auf der anderen Seite legitimiert dieses Unrecht aber keinen Widerstand. Es bezeichnet einen normativen Standpunkt, der in der Zukunft und unter Mithilfe der Öffentlichkeit zu realisieren ist.

Doch überzeugend ist dieser Versöhnungsversuch letztlich nicht. Kant ordnet den menschenrechtlichen Ansatz der souveränitätstheoretischen Konzeption des Rechts unter, ohne plausibel machen zu können, wie menschenrechtliche Verletzungen, die ich heute aufgrund eines barbarischen Herrschers erleiden muss, durch ein Recht aufgewogen werden können, in dessen Genuss – wenn überhaupt – erst zukünftige Generationen kommen werden. Rechtsverletzungen mögen auf gattungsethischer Ebene kompensierbar sein, auf der Ebene der Individuen sind sie es nicht. Man kann das angeborene Menschenrecht nicht durch die Souveränitätskonzeption absichern, ohne eine Schranke zu benennen, deren Überschreitung die Verkehrung der rechtlichen Funktion von Souveränität bedeutet. Genau davor hat Kant aber zurückgeschreckt. Pointiert formuliert: Kant opfert die Locke’sche Menschenrechtsidee auf dem Altar der Hobbes’schen Souveränitätsidee in der Hoffnung auf eine glückliche, aber eben unsichere Versöhnung zwischen ihnen im weiteren Gang der Geschichte. Rein rechtlich betrachtet muss das Volk einem Herrscher gehorchen, der Folter als legitimes Mittel des Rechtserhalts betrachtet, obwohl dieser Herrscher damit

---

13 Im *Gemeinspruch* schreibt Kant, dass „die reine, *a priori* gesetzgebende“ und auf keinen „empirischen Zweck“ Rücksicht nehmende Vernunft den *status civilis* will (AA VIII 290).

14 VIII 304; vgl. bereits VIII 39–40.

15 „Dies sind Erlaubnisgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden, weil doch irgendeine *rechtliche*, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige Verfassung besser ist als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine *übereilte* Reform treffen würde.“ (VIII 373 Anm.).

16 Das Volk hat „gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt […], obgleich dies keine Zwangsrechte sein können. Hobbes ist der entgegengesetzten Meinung. Nach ihm (*de Cive*, Kap. 7, § 14) ist das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden und kann dem Bürger nicht unrecht tun (er mag über ihn verfügen, was er wolle). – Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein *Zwangsrecht* gegen denjenigen einräumt, der ihm unrecht tut; aber so im allgemeinen ist der Satz erschrecklich.“ (VIII 303–304).

„unrecht“ (VIII 303) tut. Denn die „unverlierbaren Rechte“, die das Volk gegenüber dem „Staatsoberhaupt“ hat, sind keine „Zwangsrechte“ (VIII 303).

Man muss es klar und deutlich sagen: Bei Kant verstoßen unmenschliche und grausame Handlungen gegen die Würde des Menschen. Wer sie begeht, erniedrigt sich in seiner eigenen Person. Er verletzt seine Tugendpflicht. Aber es gibt bei Kant kein – jedenfalls nicht explizit – durch den Herrscher angeordnetes oder geduldetes Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die irgendeine Person oder Institution in *rechtlicher* Hinsicht legitimieren würde, ihn hierfür zur Verantwortung zu ziehen. Es bleibt einzig der Verweis auf das geschehene Unrecht und den Appell an den einsichtsfähigen Herrscher durch eine informierte Öffentlichkeit, sein barbarisches Regime aus Achtung vor dem Menschenrecht zu beenden. Greift also der Herrscher *im bürgerlichen Zustand* auf die Folter als Mittel des Staatserhalts zurück, muss der Untertan aufgrund des Widerstandsverbotes die grausame und unmenschliche Behandlung ertragen und hoffen, dass sich ein Herrscher findet, der dem unmenschlichen Treiben im Sinne des idealen Vernunftrechts ein Ende setzt. Greift eine beliebige Person (auch ein ehemaliger Herrscher) dagegen im *rechtlichen Naturzustand* auf die Folter als Mittel seiner Machtentfaltung zurück, wird keinem Menschen als Individuum ein Unrecht zugefügt, weil der Verstoß einzig und allein dem Recht der Menschheit in der Person eines jeden Menschen gilt. Es werden keine subjektiven Rechte lädiert.

Kant ist weder ein klassischer Menschenrechtstheoretiker, noch ist er ein klassischer Rechtsstaatstheoretiker. Er ist kein klassischer Menschenrechtstheoretiker, weil der Bürger kein Widerstandsrecht gegenüber staatlichen Autoritäten besitzt. Und vom modernen Verständnis des Rechtsstaates trennt ihn zusätzlich seine Auffassung, dass *irgendein* bürgerlicher Zustand rechtlich gesehen besser ist als jeder Naturzustand. Nach rechtsstaatlichem Verständnis verliert der Rechtsstaat dagegen seine Form, wenn das Recht nicht dem Menschen und seiner Würde dient. Bei Kant löst sich der *status civilis* dagegen erst dann auf, wenn die Staatsmacht nicht mehr in der Lage ist, das objektive Recht durchzusetzen. Vernunftrechtlich legitimiert ist der Staat Kants Verständnis nach bereits dadurch, dass er die Fähigkeit besitzt, sich dem Ideal des Vernunftrechts anzunähern.

Ohne dass dies Kant selbst hervorheben würde, bietet seine Rechtsphilosophie aber durchaus Raum für den Begriff eines ‚gesetzlichen Unrechts‘ (Gustav Radbruch), das den Rahmen des *status civilis* sprengt. Dieser Begriff käme genau dann zum Tragen, wenn das positive Recht seine Funktion pervertiert, also die Freiheit und Autonomie der Menschen nicht erhalten, sondern vernichten will.[17] Wenn das Ziel des Zwangsrechts nicht in der Erhaltung der Rechtssubjekte, sondern in deren Vernichtung besteht, hat es die Form des

[17] Siehe VII 331 sowie – zur Idee einer „*freiwilligen* Ablegung der Krone“ durch den Monarchen – VI 320–321 Anm.

Rechts verloren. Mit der Negation der Rechtsidee, also mit dem Regime von politischer Willkür (Gewalt) ohne Freiheit und Gesetz, ist der bürgerliche Zustand vernichtet worden, selbst wenn der Inhaber der Gewalt dies als Recht ausgibt. Dies wäre beispielsweise dann der Fall, wenn sich der Herrscher das ‚Recht' nimmt, den Menschen zu entrechtlichen.[18] Besteht der Zweck staatlicher Herrschaft nicht mehr in der Aufrechterhaltung eines rechtlichen Zustandes, sondern in der willkürlichen Vernichtung von Rechtssubjekten, hat der Herrscher seinen Rechtsstatus als Inhaber staatlicher Gewalt aus eigenem Entschluss vernichtet. Mit der Idee der Entrechtlichung des Menschen durch den ‚totalen' Staat könnte also auch auf dem Boden der Kantischen Rechtsphilosophie der Einsicht Rechnung getragen werden, dass es rein rechtlich betrachtet etwas Schlimmeres als den Naturzustand gibt, nämlich einen Staat, der sich des Mediums des positiven Rechts bedient, um das Recht durch die Negation seines Wesensgehalts zu vernichten. Weil die Rechtsordnung eines Staates vernunftrechtlich betrachtet nicht beliebig ist, kann der Staat funktional noch bestehen, während er in den Augen der vernünftigen Öffentlichkeit schon zu existieren aufgehört hat.[19] Missbraucht der Staat die Bürger zu seinen willkürlichen Zwecken, kann der Bürger seiner Pflicht, sich anderen gegenüber nicht zu einer Sache zu machen, nicht mehr nachkommen. Die staatliche Ordnung ist für ihn nicht mehr akzeptabel. Die Wirksamkeit der Zwangsordnung fällt nicht mehr mit ihrer Geltung zusammen.

5. Schluss

Wir haben uns mit Kants Idee des ewigen Friedens beschäftigt und gesehen, dass die Vernunft selbst von uns verlangt, den ewigen Frieden als höchstes politisches Gut zu befördern. Denn der Friede ist der einzige Zustand, in dem ich vor der Instrumentalisierung durch die Willkür des Anderen sicher bin. Im Frieden erhalte ich mich als ein freies und autonomes Subjekt. Wir haben auch gesehen, dass Kant an der Idee souveräner Einzelstaaten festhält, die sich von sich aus im Sinne der republikanischen Regierungsform reformieren müssen – und zwar idealerweise durch eine Reform von oben. Ein Recht auf Widerstand gibt es so wenig wie das Recht anderer Staaten, sich in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates einzumischen – und sei es, um Unrechtshandlungen des fremden Herrschers gegenüber seinem Volk zu verhindern. Doch obwohl Kant aus souveränitätstheoretischen Gründen dem Bürger kein Wider-

[18] Vgl. *Hariolf Oberer*, Honeste vive. Zu Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, AA 06, 236. 20–30, in: *Sabine Doyé* / *Marion Heinz* / *Udo Rameil* (Hg.), Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 2004, 203–213, hier 207.

[19] Die Gegenposition vertritt *Hans Kelsen*, Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik, hg. von *Matthias Jestaedt*, Tübingen 2008, 136.

standsrecht und Staaten kein Interventionsrecht zugesteht, gibt es eine rechtliche Grenze der Gewaltanwendung. Überschreitet der faktische Herrscher sie, hat er seinen rechtlichen Status als Repräsentant der volonté générale verwirkt. Auf diese Weise stellt sich erneut ein Problem, dass Kant mit seiner Hobbes'schen Souveränitätskonzeption gerade handstreichartig lösen wollte: quis iudicabit. Wer wird mit welchen Argumenten entscheiden, wann der Herrscher die Grenze zur Barbarei überschritten hat und der Zeitpunkt zum Widerstand gekommen ist?[20] Doch dieses Problem betrifft nicht nur die Entscheidung zum Widerstand, sie betrifft auch die Entscheidung dafür, weiter zu gehorchen. Ob es richtig war, die eine oder die andere Entscheidung zu riskieren, zeigt sich, was die faktischen Konsequenzen unserer Entscheidung betrifft, regelmäßig erst im Nachhinein. Normativ betrachtet ist der Widerstand aber unausweichlich, wenn die Unrechtsverstöße offenkundig sind. Obwohl wir die Konsequenzen unseres Handelns nicht überblicken können (unser Widerstand könnte die Macht des Gewaltherrschers noch steigern), haben wir in diesen Fällen – auch nach Kantischem Verständnis – keine andere Wahl, als den staatlichen Willküranordnungen nicht zu gehorchen.

Zusammenfassung: In seiner Schrift Zum ewigen Frieden (1795) stellt Kant die rechtlichen und institutionellen Bedingungen vor, unter denen seiner Ansicht nach der inner- und zwischenstaatliche Friede realisiert werden kann. Im Anschluss an die Darstellung der Hauptthesen dieser Schrift (2.) werden Kants Urteile über die Realisierungschancen des ewigen Friedens zwischen Naturzweckmäßigkeit und Freiheit vertiefend erörtert. Im Weiteren wird das Problem eines fehlenden Widerstandsrechts bei Kant diskutiert und auf eine von ihm nicht aufgelöste Spannung zwischen dem menschenrechtlichen und dem souveränitätstheoretischen Aspekt seiner Rechtsphilosophie hingewiesen (4.).

Abstract: In his essay „Perpetual Peace" (1795) Kant identifies the legal and institutional conditions under which, in his opinion, domestic and international peace can be realized. After presenting the main theses of this essay (2), the contribution provides an in-depth discussion of Kant's assessments of the chances for realizing perpetual peace between the purposiveness of nature and freedom. The problem that a right to resist is missing in Kant is subsequently considered. The contribution also points out a tension between the aspect of human rights and the aspect of sovereignty theory in Kant's philosophy of law which he does not resolve (4).

[20] Begrifflich ist dieses Problem sicherlich nicht zu lösen. – Ob das Recht (und/oder die Pflicht) auf Widerstand gegen verfassungswidrig ausgeübte staatliche Gewalt in eine Verfassung als Grundrechtsartikel aufzunehmen ist, war auch unter den Autorinnen und Autoren des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland umstritten. Ein von dem rechtskonservativen und späteren Bundesminister Hans-Christoph Seebohm (DV) geforderter Grundrechtsartikel („Bei Verfassungsbruch sowie rechts- und sittenwidrigem Missbrauch der Staatsgewalt wird ein Widerstandsrecht anerkannt. Öffentliche Amtsträger sind in diesen Fällen zum Widerstand verpflichtet.") wurde von dem Abgeordneten Carlo Schmidt (SPD) mit dem Argument zurückgewiesen, „daß sich eine solche Bestimmung in der Praxis als Aufforderung zum Landfriedensbruch auswirken könnte." *Hermann von Mangoldt*, Das öffentliche Recht der Gegenwart 1, in: *Klaus-Berto von Doemming / Rudolf W. Füßlein / Werner Matz* (Hg.), Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, Tübingen 1951, 46–47. Die Klausel wurde nicht aufgenommen (1968 wurde im Zuge der Notstands-Gesetzgebung ein Widerstandsrecht in Art. 20. Abs. 4 des *Grundgesetzes* aufgenommen.).

Der Pazifismus als Friedensvision

von Walter Lesch

Es gehört zu den zeitgemäßen Unzeitgemäßheiten, heute über den Pazifismus zu sprechen. Denn der Hinweis auf die Friedensbewegungen als einer organisierten Form des Pazifismus wirkt fast schon wie eine historische Reminiszenz in einer Zeit, die von Terror, Bürgerkriegen, legitimierten Militärinterventionen und der Professionalisierung und Technisierung der Armeen geprägt ist. Intensive Debatten über den Pazifismus als Grundhaltung und als plausible Handlungsstrategie haben ihren Platz in ganz bestimmten historischen Konstellationen von Krisenzeiten, Bedrohungen, militärischer Aufrüstung und ideologischer Konfrontation – meist im Sinne der Abwendung von zu erwartendem Unheil oder der Reaktion auf geschehene Gewalt. Nie wieder Krieg! Diese Forderung leuchtet unmittelbarer ein, wenn eine Periode gewalttätiger Auseinandersetzungen vorausgegangen ist oder wenn Drohkulissen aufgebaut werden, die jederzeit lebensgefährlich werden können und sogar apokalyptische Ausmaße haben. In solchen Situationen ist der Appell zu Gesprächsbereitschaft und Gewaltverzicht ein Gebot der Vernunft.

Wir erleben heute eine im Vergleich zu den Friedensbewegungen des 20. Jahrhunderts stark veränderte Situation. Die als alternativlos hingestellten Maßnahmen zum Kampf gegen den internationalen Terror scheinen jenen Recht zu geben, die immer schon davon überzeugt waren, dass Freiheit notfalls mit militärischen Mitteln verteidigt werden muss. Die Evidenz dieses politischen Postulats schwächt diejenigen, die für einen konsequenten Gewaltverzicht eintreten und die Legitimität von Militäraktionen prinzipiell bezweifeln. In der neueren ethischen Literatur zum Thema ist auffällig mehr Interesse an den Umständen der Legitimierung des Krieges als an der Legitimierung des Friedenshandelns zu verzeichnen. Während sich die historische und die sozialwissenschaftliche Friedensforschung auf eine neutrale Beobachterpositionen zurückziehen können, bleibt für die Ethik die Aufgabe eines geduldigen Bemühens um gute Argumente. Da das Phänomen des Pazifismus eigentlich nur kontextuell zu erfassen ist, bestehen berechtigte Zweifel an der ethischen Stringenz einer kompromisslosen Position, die der Zeit entrückt zu sein scheint. Die folgenden Überlegungen beginnen deshalb mit der Spannung zwischen einer emphatischen Friedensvision und der Arbeit an begrifflicher Klärung (1.). In einem zweiten Schritt wird idealtypisch der Versuch unternommen, den Pazifismus als eine kohärente ethische Position in mehreren Varianten zu skizzieren (2.). Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit den aufgezeigten Kohärenz-

problemen (3.), die immer wieder als Standardeinwände gegen den Pazifismus geltend gemacht werden. Auf dieser Grundlage wird gefragt, inwiefern pazifistische Anliegen sich als Kompromisspositionen vertreten lassen (4.). Am Schluss steht ein kleiner Ausblick, der von pazifistischen Anfragen an die Zukunft der Schweizer Armee ausgeht (5.).

1. Von der Vision zur Arbeit am Begriff

Pazifistische Ideale stehen in dem Ruf, dem utopischen Denken verpflichtet zu sein. Friedensvisionen seien demnach von besten moralischen Absichten getragen, hätten aber den Nachteil, sich in einer Wirklichkeit bewähren zu müssen, in denen solche Ansprüche ein reines Wunschdenken bleiben. Angesichts einer von Gewalt geprägten Realität, zumal in einer Zeit, in der utopische Energien ohnehin erschöpft sind, brauche es vielmehr den realpolitischen Sinn für das Machbare, auch wenn es selbstverständlich erstrebenswert sei, in einer Welt zu leben, die sich an den Wertvorstellungen der Friedfertigen orientiert, denen leider nicht genügend Gehör geschenkt wird. Für eine ethisch nachvollziehbar zu machende Position ist es ja gerade nicht zwingend, von Anfang an die Phantasie für das Mögliche und Denkbare durch die pessimistische Einschätzung des Faktischen und Realisierbaren zu ersticken. Der Pazifismus trägt das Merkmal des Kontrafaktischen: dessen, was (noch) nicht ist, aber sein soll. Deshalb ist es nicht überraschend, dass ihm in religiösen Traditionen ein besonderer Stellenwert zukommt. Der amerikanische Theologe Stanley Hauerwas konzipiert sein Verständnis christlicher Ethik ganz unter dem Leitbegriff der Gewaltlosigkeit, die für ein Handeln aus christlichen Glaubensüberzeugungen konstitutiv sei.[1] Friedenshandeln wird zum Synonym für eine ohne Abstriche gelebte christliche Identität. So entsteht der Entwurf einer Kontrastgesellschaft, die sich als Vorwegnahme eines eschatologischen Friedensreiches versteht und aus dieser Vision ihre ganze Motivationskraft bezieht.[2] Innerhalb des Christentums gibt es mehrere Strömungen, die ein konsequentes Eintreten für Gewalt-

[1] *Stanley Hauerwas*, Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, Neukirchen-Vluyn 1995 (Orig.: The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics, Notre Dame/London 1983, [2]2003).

[2] Vgl. zur Zukunftsdimension des Friedens und den Schwierigkeiten einer bibelhermeneutischen Vermittlungsarbeit *Ulrich Luz / Jürgen Kegler / Peter Lampe / Paul Hoffmann*, Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 101), Stuttgart 1981. Außerdem *Peter Eicher* (Hg.), Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung, München 1982. Zur ethischen Forderung des Gewaltverzichts gemäß der 5. Antithese der Bergpredigt: *Werner Wolbert*, Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 112), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2005, 93–117.

freiheit zu ihrem unverwechselbaren Kern zählen. Bekannte Beispiele sind Quäker, Mennoniten, Amish – Glaubensgemeinschaften, deren Mitglieder sich zu einem radikalpazifistischen Lebensstil entscheiden, der in dieser Form in den großen Kirchen weniger anzutreffen ist.[3]

Diese Beobachtung führt uns zu der Frage nach religiösen Quellen des Pazifismus und zu der Unterscheidung der Anwendungsebenen einer pazifistischen Option.[4] Offensichtlich bieten Religionen sehr starke Motivationen für ein engagiertes Eintreten für den Frieden. Sie verfügen in dieser Hinsicht aber über keinen Monopolanspruch.[5] Denn die Friedensbewegungen des 20. Jahrhunderts haben auch säkulare Wurzeln im Humanismus und in politischen Theorien, die dem Antimilitarismus einen hohen Stellenwert beimessen. All diese Hintergrundüberzeugungen können zwar auf der praktischen Ebene konvergieren, so dass Allianzen zwischen unterschiedlich inspirierten Pazifismen denkbar sind, bleiben aber in der Argumentationslogik in entscheidenden Punkten getrennt. Aus säkularer Sicht wird es kaum überzeugend sein, ein pazifistisches Engagement als Einsatzzeichen eines eschatologischen Gottesreiches zu begreifen. Die Pazifismen unterscheiden sich ferner hinsichtlich der Handlungsebenen, die von dem Friedensideal betroffen sein sollen. Es kann die Ebene der persönlichen Einstellungen und Präferenzen sein: die Ausbildung einer friedfertigen Charakterfestigkeit im Widerstand gegen Gewalt. Es kann aber auch die Ebene der gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen sowie der politischen Entscheidungen sein, etwa in der Durchführung von Aktionen zivilen Ungehorsams mit dem Ziel des Einleitens demokratischer Lernprozesse. Tugendethische und strukturenethische Ansätze mögen sich zwar als komplementär erweisen, sind aber zu differenzieren. Was als individuelle Selbstverpflichtung Geltung hat, ist noch lange nicht auf komplexe systemische Abläufe übertragbar.

In der Friedensforschung hat es freilich den Versuch gegeben, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der zu vermeidenden militärischen Ge-

---

[3] Vgl. *Ernst J. Nagel*, Was ist Frieden für einen Christen?, in: *Adel Th. Khoury / Peter Hünermann* (Hg.), Friede – was ist das? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1984, 76–111. Eine der am häufigsten verwendeten Illustrationen des Friedensreiches in Anlehnung an die Vision des Tierfriedens in Jesaja 11,1–10 ist das Bild *Peaceable Kingdom* des amerikanischen Malers Edward Hicks (1780–1849), einem prominenten Mitglied der Quäker (*Religious Society of Friends*). Der bekannteste Pazifist unter den amerikanischen Theologen des 20. Jahrhunderts war der Mennonit John Howard Yoder (1927–1997), der auf das Denken von Stanley Hauerwas einen nachhaltigen Einfluss ausübte. Vgl. *John Howard Yoder*, The Politics of Jesus, Grand Rapids (1972) ^{2}1994.

[4] Dabei bleibt es eine Frage der Perspektive, ob die Hintergrundfolie der Gewalterfahrung stärker hervorgehoben wird oder die Verheißung des Friedens. Die beiden Dimensionen sind speziell bei der Deutung der biblischen Texte nicht voneinander zu trennen. Vgl. *Jürgen Ebach*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980.

[5] Heute sehen sich die monotheistischen Religionen sogar viel stärker dem pauschalen Vorwurf ausgesetzt, sie seien Nährböden der Gewalt und der Intoleranz und gerade nicht Quellen des Friedens. Vgl. *Jan Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003; *ders*., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006.

waltanwendung zum Paradigma für die Ermöglichung einer besseren Gesellschaft überhaupt zu erheben. Frieden wäre dann die möglicherweise nie vollständig erreichbare normative Zielvorgabe, auf die eine Gesellschaft zusteuern sollte, damit alle Mitglieder irgendwann bessere Chancen der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung haben und in diesem Sinne von den ein gelingendes Leben beeinträchtigenden Gewaltstrukturen befreit werden. Es ist fraglich, ob dieser Idealzustand jemals zu realisieren ist. Die drängenden ethischen Fragen verlangen schon nach Antworten, bevor ein wünschbares Friedensreich, ganz gleich ob aus religiösen oder aus säkularen Motiven ersehnt, zur greifbaren Realität im persönlichen Handeln und im politischen Raum wird.

Innerhalb der Selbstverständigungsdiskurse über den Pazifismus gibt es eine interessante begriffliche Unterscheidung, die auf diese Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Hoffnung und Enttäuschung hinweist. Man hat nämlich versucht, die radikale Form eines aktuell zu praktizierenden „Pazifismus“ von der langfristiger gedachten Variante eines „Pazifizismus“ abzugrenzen. Danach ist der Pazifismus die Theorie, die einen Anspruch auf absolute Verbindlichkeit in akuten Entscheidungssituationen erhebt und verlangt, dass angesichts jeglicher Form von Gewalt nicht mit Gegengewalt zu antworten ist, sondern mit einer klaren Verweigerungshaltung. Diese kann passiv sein oder gegebenenfalls gewaltfreie Formen des Widerstands akzeptieren. Der Pazifizismus teilt die pazifistische Grundhaltung, wonach Kriege zu verhindern sind, um irgendwann einmal ganz als Mittel der Politik zu verschwinden. Da aber dieses Ziel noch lange nicht erreicht ist, muss die Verteidigung gegen Aggressoren als moralisch legitim betrachtet werden. Alle politische Energie hat sich darauf zu konzentrieren, nach geeigneten Wegen zu suchen, um eine neue Weltordnung mit friedlichen Mitteln immer wahrscheinlicher zu machen. Der Weg dahin kann aber sehr dornig sein und in extremen Fällen sogar die Legitimierung militärischer Gewaltanwendung einschließen. Denn es gäbe keinen gerechten Frieden, wenn er unter dem Diktat ungerechter Machtstrukturen durchgesetzt würde. Die klassische Frage nach der Akzeptanz des „gerechten Krieges“[6] als letzter bitterer Option in nahezu auswegloser Lage wird hier also selbst von einem pazifistischen Ansatz her – in seiner pazifizistischen Form – diskutierbar. Die Begriffsdistinktion hat sich zwar nie auf breiter Ebene durchsetzen können. Der Sache nach ist aber das mit dieser Unterscheidung Gemeinte immer noch von größter Aktualität in der politisch-ethischen Diskussion.[7]

---

[6] Vgl. stellvertretend aus einer sehr umfangreichen Literatur zwei „Klassiker“ *Michael Walzer*, Just and Unjust Wars, New York (1977) [6]2006; *Jenny Teichman*, Pacifism and the Just War, Oxford 1986. Ein aktueller Gesamtüberblick: *Christian Nadeau / Julie Saada*, Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques, Paris 2009.

[7] Vgl. beispielsweise *Wolfgang Lienemann*, Verantwortungspazifismus (legal pacifism), und die Entgegnung von *Stefan Grotefeld*, Pazifismus oder Pazifizismus? Replik auf Wolfgang Lienemann, beide in: *Jean-Daniel Strub / Stefan Grotefeld* (Hg.), Der gerechte Friede zwischen Pa-

Vorläufig können wir feststellen, dass die begriffliche Unschärfe in der Semantik der friedensethischen Appelle der Verständigung nicht gerade förderlich ist.[8] Manchmal gewinnt man den Eindruck, auf einem Verschiebebahnhof der Begriffe Umdeutungen zu erleben, die nicht davor Halt machen, Militäraktionen als pazifistisch motiviert darzustellen. Zur Unklarheit trägt auch bei, dass die Ebenen persönlicher, spiritueller, institutioneller, staatlicher und nichtstaatlicher Aspekte des Friedens nicht immer auseinander gehalten werden. Für die ethische Beurteilung ist es durchaus erheblich, ob ein Zustand des Friedens im Verhältnis zum Zustand des Krieges definiert wird oder in Abgrenzung zu jeglicher Form der Ausübung von Gewalt.[9]

2. Der Pazifismus als kohärente ethische Position

Dieser Abschnitt ist dem Versuch gewidmet, den Pazifismus in seinem Anliegen zu würdigen, eine möglichst kohärente ethische Position anzubieten und eventuelle Einwände der Kritiker schon weitgehend zu berücksichtigen. Die Rekonstruktion einer solchen idealtypischen Version ist jedoch nicht einfach, weil mehrere Formen pazifistischen Engagements und pazifistischer Theorie nebeneinander existieren. Das Spektrum reicht von den rigorosen Postulaten eines kompromisslosen Pazifismus als moralischem Ideal bis zu verschiedenen Spielarten verantwortungsethischer Relativierung des kategorischen Gewaltverzichts. Die gesinnungsethische Zuspitzung fordert das heroische Erdulden von Unrecht und mündet in die Extremsituation des Martyriums, das einem aktiven Widerstand gegen erlittenes Unrecht vorzuziehen sei. Auf der Seite der sich verantwortungsethisch präsentierenden realpolitischen Entwürfe stellt sich hingegen die Frage, ob eine Friedensethik, die Gewaltanwendung unter bestimmten Bedingungen akzeptiert, es überhaupt noch verdient, als pazifistisch

---

zifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs, Stuttgart 2007, 75–99 und 101–115; *Andrew Alexandra*, On the Distinction between Pacifism and Pacificism, in: *Barbara Bleisch / Jean-Daniel Strub* (Hg.), Pazifismus. Ideengeschichte, Theorie und Praxis, Bern 2006, 107–124.

[8] Diesen diffusen Charakter teilt die Friedenssemantik mit anderen großen Ideen wie „Liebe" oder „Gerechtigkeit", aber auch mit einem neueren Amalgam wie „gerechter Friede". Wie sich der Friedensappell auf die bloße Evokation des Wortes „Frieden" reduziert, kann man sehr eindrucksvoll auf dem Champ de Mars in Paris sehen, wo zwischen Eiffelturm und École militaire im Jahr 2000 *Le Mur pour la Paix* errichtet wurde. Die gläserne Wand ist in 49 Sprachen und 18 Alphabeten mit den Schriftzügen für „Frieden" versehen. Die Besucher können ähnlich wie an der Jerusalemer Klagemauer Botschaften mit ihren Ängsten, Klagen und Sehnsüchten deponieren.

[9] Vgl. zur Kritik an einem inflationären Gewaltbegriff *Robert Spaemann*, Frieden – utopisches Ideal, kategorischer Imperativ oder politischer Begriff?, in: *ders.*, Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 324–328.

bezeichnet zu werden.[10] Letztlich ist der Pazifismus ein besonders eindrücklicher Beleg für das unausweichliche Spannungsmoment im Gefüge ethischer Argumentationen, die sich zwischen Positionen des absoluten Sollens und Anpassungen auf der Ebene von Folgenabwägungen bewegen. Auf den ersten Blick kohärenter ist selbstverständlich immer die kategorische Haltung, die sich auf ein absolutes Sollen beruft, sofern es gelingt, den unabweisbaren Verpflichtungsgrund für die so und nicht anders zu wählende Handlungsoption ausfindig zu machen und aus ihm abzuleiten, welches Handeln im konkreten Fall moralisch geboten ist. Die abwägende Haltung der möglichst umfassenden Folgenabschätzung kann für sich ebenfalls hohe Stringenz und Kohärenz beanspruchen, ist aber abhängiger von dem komplexen Gewebe der denkbaren und realen Handlungsfolgen, die sich wechselseitig beeinflussen und zu neuen Bewertungsgrundlagen führen können. Es lohnt sich also immer nachzufragen, um welchen Preis Kohärenz erreicht wird. Eine in sich widerspruchsfreie Position kann durch ideologische Strategien erkauft werden, durch die alle selbstkritischen Zweifel und alle Unwägbarkeiten im Praxistest wegen der strahlenden Gewissheit einer reinen Gesinnung eliminiert werden. Kritiker schrecken deshalb nicht davor zurück, eine solche Haltung als fundamentalistisch zu brandmarken.

Es gehört zur Ironie der Geschichte, dass ausgerechnet die meist mit viel Pathos vorgetragenen pazifistischen Überzeugungen zu einer Familie von Theorien gehören, die untereinander heillos zerstritten sind und höchst unterschiedliche Varianten des Argumentierens repräsentieren. Ich beziehe mich zum besseren Verständnis dieser Unterschiede auf eine Typologie, die Olaf L. Müller vorgeschlagen hat, um einen in seinen Augen nach wie vor erstrebenswerten und mit guten Gründen zu verteidigenden Pazifismus stark zu machen.[11] Er erwähnt an erster Stelle einen leicht kritisierbaren „Elitärpazifismus“, aus dessen Sicht eine Kriegsbeteiligung verwerflich sei, auch wenn sie nicht immer vermieden werden könne.[12] Diese schmutzige Arbeit sollten aber andere erledigen. Der „Elitärpazifist“ zieht sich guten Gewissens in die Sphäre seiner höheren Evidenzen zurück und beharrt auf seiner eigenen Verweigerungshaltung, während andere Akteure diesen Appellen leider nicht zu folgen vermögen. Das Problem dieser Position ist sowohl auf der zwischenmenschli-

---

[10] Hinter dieser Darstellung steht Max Webers fast schon karikaturartige Gegenüberstellung von Gesinnung und Verantwortung als den zwei unversöhnlichen Typen politischer Ethik. Es ist kein Zufall, dass auch er sich schon auf die Friedensproblematik bezog, um die aus seiner Sicht dringend nötige Demaskierung einer naiven christlichen Friedensvision zu betreiben. Vgl. den klassischen Vortragstext von 1919 *Max Weber*, Politik als Beruf, in: *ders*., Gesammelte Politische Schriften (hg. von *Johannes Winckelmann*), Tübingen [5]1988, 505–560. Vgl. zu Webers Rekurs auf die Bergpredigt *Wolbert*, Was sollen wir tun? (Anm. 2).

[11] *Olaf L. Müller*, Pazifismus mit offenen Augen, in: *Strub / Grotefeld* (Hg.), Der gerechte Friede (Anm. 7), 23–59.

[12] Ebd., 25.

chen Ebene als auch in zwischenstaatlichen Verbindlichkeiten offenkundig. Es zeugt von einer Doppelmoral, wenn man für sich allein die Vorteile eines edleren Ideals beansprucht und es gönnerhaft toleriert, dass die Welt nun einmal nicht so eingerichtet ist, dass alle einen solchen Grad der Verkommenheit erreichen können.[13]

Da scheint es glaubwürdiger zu sein, die von Müller als „pazifistischer Rigorismus"[14] bezeichnete Haltung zu vertreten. Sie entspricht der festen Überzeugung, dass das Töten im Rahmen militärischer Aktionen immer gegen die generelle Regel des Tötungsverbots verstößt. Wenn Töten moralisch immer falsch ist, kann es auch keine Ausnahme geben, durch die sich die absolute Norm entkräften ließe. Müller zeigt nun im weiteren Verlauf seiner Überlegungen, dass die Verfechter von moralisch als legitim angesehenen Militäreinsätzen immer damit argumentiert haben, dass in ganz eng eingegrenzten Einzelfällen die Entscheidung zur militärischen Gewaltanwendung das geringere Übel darstelle, wenn es darum gehe, die Menschheit vor noch größerem Schaden zu bewahren. Die pazifistische Positionierung wird von Fall zu Fall argumentieren müssen und neben der grundlegenden evaluativen Haltung über eine Menge an Faktenwissen verfügen müssen, um einen „Einzelfallpazifismus" zu legitimieren.[15] Es sollte nachgewiesen werden können, warum ein spezifischer Krieg falsch ist oder warum – auf einer allgemeineren Ebene – Kriege im Nuklearzeitalter zwangsläufig mehr Leid provozieren als alle Alternativen, die zwar auch Unrecht in Kauf nehmen müssen, aber weniger mit dem Feuer einer globalen Katastrophe spielen.

Eine elementare Schwierigkeit der Ethik des Pazifismus besteht in der engen Verwobenheit von wertenden Aussagen, die generell umstritten sind, und Tatsachenfeststellungen, die eigentlich über jeden ideologischen Verdacht erhaben sein sollten, die aber auch in den Widerstreit der Interpretationen und Bewertungen geraten.[16] Die Ethik müsste sich also bei der empirischen Friedensforschung Rat holen, um zunächst einmal die Tatsachenaussagen zu präzisieren. Doch auch auf diesem Gebiet wird nicht immer leicht ein Konsens zu erzielen sein. Offensichtlich existieren aber die großen Ausnahmen, mit denen die Ra-

---

[13] Zur teilweisen moralischen Entlastung des „Elitärpazifismus" wäre an eine oft nur am Rande der Ethik berücksichtigte Denkfigur zu erinnern: den Typus der supererogatischen Handlungen. Diese ergeben sich konsequent aus einem hohen Selbst-Ideal, sind aber nicht von jedem Handelnden einzufordern, der sich in einer vergleichbaren Situation befindet. Sie gehen über das normale Maß dessen hinaus, was von einem moralisch handelnden Menschen zu erwarten ist. Vgl. *Gebhard Löhr*, Gott – Gebote – Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik, Göttingen 1991, 71–100.

[14] *Müller*, Pazifismus (Anm. 11), 26.

[15] Ebd., 27.

[16] Die moralphilosophische Debatte über Sinn und Unsinn der strikten Trennung von Fakten und Werturteilen ist neu belebt worden durch *Hilary Putnam*, The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays, Cambridge (Mass.)/London 2002.

dikalität eines rigoristischen Pazifismus Einschränkungen erfährt. Für das 20. Jahrhundert besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass der Krieg der Alliierten gegen Nazideutschland befreienden Charakter hatte, weil jede Verlängerung der Hitlerdiktatur nur noch mehr Elend ausgelöst hätte. Punktuell werden in der Geschichte also manchmal jene Ausnahmesituationen greifbar, die dem Extremszenario eines unter Umständen als gerecht zu qualifizierenden Krieges Plausibilität verleihen. Umgekehrt gibt es aber ebenso die konkreten Einzelfälle, durch die sich ein generell für militärische Einsätze offenes Denken herausfordern und verunsichern lassen muss. Gemäß der Typologie von Müller könnte ein „Einzelfallpazifist" die These vertreten, dass ein spezifischer Krieg als moralisch falsch angesehen werden muss. Doch auch hier kann es passieren, dass die Verquickung von Faktenbehauptungen und normativen Aussagen zu keinem allgemein akzeptablen Gesamturteil gelangt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass wir einige Widersprüche entschärfen können, wenn wir die notwendigen Differenzierungen im Begriff des Pazifismus vornehmen. Insofern lassen sich gute Gründe für einen Pazifismus anführen, der sich nicht schwärmerisch an einer religiös oder wie auch immer motivierten Utopie orientiert, sondern an konkreten politischen Rahmenbedingungen, die durch ein überzeugendes Friedenshandeln reformiert werden können. In diesem Sinn behalten pazifistische Optionen als „kontrafaktische Konditionale"[17] ihre volle Berechtigung. Sie argumentieren damit, dass wir in präzisen Fällen in einer günstigeren politischen und humanitären Situation wären, hätte man auf militärische Gewalt verzichtet. Dahinter stehen freilich nicht nur durch Fakten abzusichernde Abwägungen, sondern auch eine anthropologische Grundhaltung, wonach Menschen prinzipiell zur Kooperation und zu friedlichen Lösungen fähig sind und es nicht unausweichlich ist, sie erst durch Waffengewalt zu neuen Einsichten zu zwingen.[18]

3. Kohärenzprobleme

Trotz aller internen Bemühungen, pazifistische Anliegen als respektabel und reflektiert stark zu machen, ist der Pazifismus von außen stets wegen seiner mangelnden Kohärenz und wegen seiner angeblichen Selbstwidersprüchlichkeit attackiert worden. Jan Narveson hat die Standardeinwände in einem zum Klassiker der angewandten Ethik gewordenen Aufsatz von 1965 systematisiert[19]

[17] *Müller*, Pazifismus (Anm. 11), 37–40. Vgl. dazu auch *ders*., Chaos, Krieg und Kontrafakten, in: *Bleisch / Strub* (Hg.), Pazifismus (Anm. 7), 223–263.

[18] Die Vorentscheidung für ein tendenziell optimistisches oder tendenziell pessimistisches Menschenbild präjudiziert ganz erheblich die Weichenstellen auf dem Gebiet der ethischen Argumentation.

[19] *Jan Narveson*, Pacifism. A Philosophical Analysis, in: Ethics 75 (1965), Heft 4, 259–271.

und vier Jahrzehnte später noch einmal aufgegriffen und weiterentwickelt.[20] Diese Kontinuität zeigt, dass sich die kritischen Einwände gegen den Pazifismus als normativ-ethische Position nicht leicht entkräften lassen. Einige der argumentativen Schwächen wurden in den bisherigen Ausführungen schon erwähnt, seien hier aber noch einmal zugespitzt zusammengetragen.

Der Hauptkritikpunkt bezieht sich auf den visionären Charakter einer ethischen Position, die auf eine zukünftige bessere Welt verweist und sich zur Legitimierung dieser Möglichkeit auf Quellen einer Offenbarung beruft. Die Vorstellungen von Frieden und Gewaltfreiheit sind so positiv aufgeladen, dass eine andere Sichtweise immer schon als Kapitulation vor der idealen Norm gewertet wird. Dies ist in den Augen der Kritiker der typische Ausdruck einer „schönen Seele", die ihre eigene Gesinnung kultiviert, obwohl die raue Wirklichkeit eine ganz andere Sprache spricht. Der Mut des Visionären ist deshalb aus realpolitischer Sicht nichts anderes als ein Ausdruck von Feigheit: eine bisweilen hysterische Beschwörung eines Idealzustandes, der wünschenswert sein mag, von dem aber niemand konkret weiß, wie der Weg dorthin zu gestalten ist. Außerdem sind die eschatologischen Konstrukte religiöser Traditionen wegen ihres an persönliche Glaubenshaltungen gebundenen Charakters keine verallgemeinerungsfähigen Gesprächsgrundlagen. Damit ist das Zusatzproblem verbunden, ob es der Respekt vor religiösen Überzeugungen gebietet, einen so motivierten Pazifismus, der sich beispielsweise im Entschluss zur Militärdienstverweigerung konkretisiert, fraglos zu akzeptieren, während andere Motivationen einer kritischeren Prüfung unterzogen werden und häufiger zurückgewiesen werden.

Als moralisch höchst problematisch gilt zweitens das Trittbrettfahrerproblem, wonach Pazifisten sich zur Ermöglichung ihres eigenen idealen Lebensstils darauf verlassen, dass andere sich die Hände schmutzig machen und zu Einsätzen bereit sind, von denen ein Pazifist letztlich noch profitiert. Solche Rollenverteilungen gehören zwar grundsätzlich zur Funktionsweise einer ausdifferenzierten, arbeitsteiligen Gesellschaft, sind aber besonders gravierende Belege für die bedenkliche Haltung eines sich in Selbstwidersprüche verstrickenden Idealisten, der unterschiedliche Maßstäbe anlegt, um für sich die Rolle des Guten beanspruchen zu können und vom hohen Ross seiner Überzeugungen auf andere herabzuschauen.

Ein dritter Standardeinwand bezieht sich auf die Verantwortung für die Handlungsfolgen. Wer dem Bösen nicht aktiv Widerstand leistet, gibt das Signal, dass weitere Normverletzungen ungestraft geschehen können.[21] Eine pazifis-

---

[20] *Jan Narveson*, Is Pacifism Self-Refuting, in: *Bleisch / Strub* (Hg.), Pazifismus (Anm. 7), 127–144.

[21] Narveson unterstreicht diesen Aspekt mit besonderem Nachdruck. Vgl. *Narveson*, Is Pacifism Self-Refuting? (Anm. 20), 144: „Starting with the reasonable premise that violence is evil, it arrives at a conclusion that paves the way for more evil rather than less. That, indeed, is self-refutation".

tische Ablehnung von Gewalt ist also nicht einfach ein Nicht-Handeln, das die Gewalt stoppt, sondern unter Umständen ein unfreiwilliges Billigen von verwerflichen Akten, die unmittelbar verheerend sind und eventuell auch langfristig inakzeptable Konsequenzen haben. *Fiat pax, pereat mundus*. Wenn Pazifisten nun behaupten, sie wollten dem Übel gewaltfrei die Stirn bieten, so ist ihr vermutlich sogar ehrlich gemeintes Engagement nicht nur ineffizient, sondern unter Umständen sehr kostenintensiv, da den negativen Handlungsfolgen durch andere Maßnahmen zu begegnen ist, eventuell zu einem Preis, der später höher sein wird als bei einer möglichst raschen und effizienteren Abwehraktion.

Es wird kaum Pazifisten geben, die bei einem solchen Aufgebot von Einwänden unbeeindruckt blieben. Gerade wer von hohen Idealen geleitet ist, kann nicht wollen, dass sein Handeln im schlimmsten Fall sogar gegenteilige Effekte auslöst oder zumindest unterstützt. Deshalb ist die moralische Selbstvergewisserung innerhalb der verschiedenen Varianten des Pazifismus eine stets aktuelle Aufgabe. Es kann nicht ausreichen, wenn dringende Güterabwägungen auf dem Altar einer höheren Einsicht geopfert werden. Man mag es als unfair empfinden, dass der Pazifismus unter viel stärkerem Legitimationsdruck steht als die Positionen seiner Kritiker. Doch letztlich können beide aus dem Bemühen um argumentative Klarheit nur lernen.

4. Kompromisse

Wenn der Pazifismus für sich beanspruchen darf, mehr zu sein als eine ideologisch bornierte Realitätsverweigerung, steht ihm die Möglichkeit offen, Kompromisse einzugehen – nicht im Sinne einer Anbiederung an politische Mehrheiten, sondern im Interesse einer Abwendung von Übeln. So lässt sich ja durchaus Einigkeit darüber erzielen, dass eine weitestgehende Ausschöpfung aller friedlichen Mittel zur Beilegung eines Konflikts besser ist als ein brutales Vorgehen, das ohnehin ungeduldig auf Abschreckung und Repression setzt. Das pazifistische Grundanliegen hat eine zivilisierende Kraft, die höher zu schätzen ist als die Militarisierung einer Gesellschaft, deren Mitglieder gar nicht erst lernen, wie Konflikte gewaltfrei gelöst werden können. Der Pazifismus als Friedensvision entfaltet seine Überzeugungskraft nicht erst im Extremfall einer Konfrontation, sondern im Alltag, der besser gelingt, wenn die Fähigkeit des Zuhörens, des Abwägens und des Schließens von Kompromissen zum Habitus der Bürgerinnen und Bürger gehört. Die konstruktive Auseinandersetzung mit pazifistischen Idealen sollte also im Rahmen demokratischer Rechtsstaaten zu den selbstverständlichen Erziehungsinhalten gehören, weil mit der Kenntnis entsprechender Friedensvisionen auf jeden Fall ein positiver

Lerneffekt verbunden sein dürfte. Diese Lernbereitschaft impliziert dann allerdings auch, den Pazifismus nicht zum alleinigen Ideal zu erheben.

Kompromisse genießen in der ethischen Theorie keine besonders hohe Wertschätzung, weil sie oft mit einer Verwässerung von Standpunkten oder gar mit Standpunktlosigkeit in Verbindung gebracht werden. Auch wenn es in der Praxis häufig faule Kompromisse gibt, tut dies der generellen Bedeutung der Kompromissfähigkeit gerade hinsichtlich des Friedenshandelns keinen Abbruch.[22] Die Entwicklung dieser Kompetenz wäre ein besonderer Beitrag seitens jener Traditionen, die in dem Ruf stehen kompromisslose Hardliner heranzubilden und das Augenmaß für das politisch Machbare zu verlieren. Doch auch bei aller Offenheit für Kompromisslösungen lässt sich die Möglichkeit eines tragischen Scheiterns nicht aus der Welt schaffen. Dies kann sowohl das Ausgeliefertsein an Gewalt betreffen als auch die unerwünschten Folgen der Abwehr von Gewalt. Wichtig ist jedoch, ob für die Gestaltung einer politischen Ethik grundsätzlich der Glaube an faire Verhandlungslösungen intakt bleibt oder ob einem Weltbild der Vorzug gegeben wird, für das der Antagonismus von Freund und Feind konstitutiv ist. In der gegenwärtigen politischen Theorie ist die Spannung zwischen liberal-kosmopolitisch-vertragstheoretischen Modellen einerseits und an unversöhnlichen Gegensätzen orientierten Theorien andererseits[23] deutlich erkennbar. Hier wiederholt sich auf der Ebene des Politikverständnisses, was wir schon hinsichtlich der anthropologischen Grundlegung der Ethik beobachtet haben.

5. Abschaffung der Armee?

Der Pazifismus als Friedensvision hat angesichts routinierter Abläufe der legitimierten Abwehr von Gewalt keinen leichten Stand. Er macht einen so naiven und hilflosen Eindruck, dass aus dem Blick gerät, dass pazifistische Ideen längst ihren Weg in Politik gemacht haben und als permanente Anfrage an eine gängige Praxis neue Impulse einbringen. Das kann unter Umständen auch die Schocktherapie sein, die mit dem institutionellen Status quo bricht. Als Beispiel ist im Zusammenhang mit den Veranstaltungen zum Max-Frisch-Jahr

---

[22] Vgl. *Avishai Margalit*, On Compromise and Rotten Compromises, Princeton/Oxford 2010; *Walter Lesch*, Le compromis dans les conflits d'intérêts et dans les conflits de convictions, in: *Mohamed Nachi* (Hg.), Actualité du compromis. La construction politique de la différence, Paris 2011, 102–113.

[23] *Chantal Mouffe*, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt 2007 (Orig.: On the Political, London/New York 2005). Die Anlehnung an Carl Schmitts Theorie der Freund-Feind-Beziehung als grundlegender politischer Kategorie ist in diesem Buch explizit. Ein Repräsentant des von Mouffe kritisierten deliberativen Modells ist *Jürgen Habermas*, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M. 1996.

2011 an einen der letzten Texte dieses Autors zu erinnern, der sich nach einigem Zögern 1989 noch aktiv in die Debatte um die Initiative der *Gruppe für eine Schweiz ohne Armee* (GSoA) einschaltete.[24] In einem Dialog zwischen einem Großvater, der unverkennbar die Züge von Max Frisch trägt, und seinem Enkel Jonas nutzt er die Gelegenheit, die Vision einer Schweiz ohne Armee spielerisch auszuloten und einige Stationen seiner eigenen politisch-ethischen Interventionen Revue passieren zu lassen.[25] Dabei kommt er zu einem bitter-ironischen Schluss:

„Im Ernst, Jonas: die Armee abschaffen, das würde bedeuten, dass eine andere Schweiz entsteht, eine lebendige und künftige Schweiz, das ist es ja, wovor man Angst hat! Und um das zu verhindern
– brauchen wir die Armee.
So ist es, Jonas."[26]

Die Initiative erlangte 1989 einen historischen Achtungserfolg, wenn auch keine Mehrheit. Die gesamte Debatte um die Abschaffung der Schweizer Armee fiel in eine Zeit, die für ein Überdenken von konventionellen Sicherheitsvorstellungen am Ende einer langen Phase des Kalten Krieges bereit war. Noch im Laufe des Jahres 1989 änderten sich die politischen Verhältnisse in Europa so grundlegend, dass sich auch die Schwerpunkte der Diskussionen über Krieg und Frieden verschoben. Mit dem Fall der Berliner Mauer (drei Wochen vor der Abstimmung in der Schweiz) wurden damals noch nicht abzusehende Entwicklungen eingeleitet, die den Westen Europas aus dem Windschatten geopolitischer Zuständigkeiten herausholte. Die späteren Kriege im Kosovo und im Irak setzten das Problem der Legitimierung militärischer Interventionen unter neuen Vorzeichen auf die nationalen und internationalen Tagesordnungen.[27]

Im Rückblick erweist sich die Beschwörung des Friedens oft als ohnmächtig. Insgesamt gesehen wird aber nicht zu bestreiten sein, dass es gut ist, dass es solche Beschwörungen und Klagen trotz aller realpolitischen Zurechtweisungen gegeben hat: als Impuls für aktuelle Kontroversen und als Vermächtnis für künftige Generationen. Ein solcher Text mit Langzeitwirkung ist die *Klage des Friedens*, die Erasmus von Rotterdam im 16. Jahrhundert geschrieben hat.[28] Es war die Textgrundlage für ein Treffen, das 1517 in Cambrai geplant war, das aber nie stattgefunden hat. Es bleibt nur das von Erasmus verfasste Diskussionspapier, in dem er den Frieden in die Rolle einer Person schlüpfen lässt, die sich klagend und flehend an die politischen Herrscher und an andere Ver-

---

24 *Max Frisch*, Schweiz ohne Armee? Ein Palaver, Zürich [5]1989.

25 Vgl. *Walter Lesch*, Max Frischs politische Ethik, in: Germanica 48 (2011), Heft, 95–110.

26 *Frisch*, Schweiz ohne Armee? (Anm. 24), 60.

27 Vgl. zu den Entwicklungen der GSoA vor und nach 1989 einschließlich der internen Kontroversen und Ausdifferenzierungen *Josef Lang*, Braucht die Welt eine Schweizer Armee?, in: *Bleisch / Strub* (Hg.), Pazifismus (Anm. 7), 331–342.

28 *Erasmus von Rotterdam*, Querela Pacis / Die Klage des Friedens, in: *ders.*, Ausgewählte Schriften in acht Bänden. Lateinisch und deutsch (hg. von Werner Welzig), Bd. 5, Darmstadt 1995, 359–451.

antwortungsträger richtet, um für ein christlich motiviertes und rational alternativloses Friedenshandeln und für die politische Ächtung von Gewalt zu plädieren. Die Umstände seiner Zeit wäre für eine solche Vision denkbar ungünstig. Mit der Jahreszahl 1517 als einem symbolischen Datum der Reformation und den späteren Konflikten, die in eine Zeit der Glaubenskriege münden sollten, ist eben auch vom damals burgundischen Löwen ausgehend die *Klage des Friedens* verbunden, die den Lauf der Dinge nicht ändern konnte, die als Denkaufgabe und Anspruch an die politische Verantwortung aber bis heute aktuell ist. Vielleicht können die Geistes- und Sozialwissenschaften ja nicht mehr leisten, als diesen Anspruch wachzuhalten. Unter gewissen Umständen wäre das schon sehr viel.

Wie sehr Universitäten in die Geschichte ihrer Zeit verwoben sind, zeigt sich am Beispiel des Hauptgebäudes der Universität Freiburg i. Ue., die Gastgeberin des Religionsforums ist. Der Stahlbetonbau im Stil der Brüder Perret auf dem Gelände eines ehemaligen Friedhofs[29] (daher der seltsam anmutende Name *Miséricorde*) entstand auf einer der wenigen zivilen Großbaustellen, die während des Zweiten Weltkriegs in Europa vollendet wurden. Hier begann der Lehr- und Forschungsbetrieb, als andernorts die Hochschulen wegen des Krieges geschlossen wurden. Die Architektur nach den Plänen von Fernand Dumas und Denis Honegger lässt formale Anspielungen an einen Entwurf erkennen, den Le Corbusier 1927 für den Wettbewerb zum Bau des Völkerbundpalasts in Genf eingereicht hatte und der dort abgelehnt wurde.[30] Offensichtlich wurde er damals als zu avantgardistisch empfunden. Wenn das architektonische Ideal eines modernen und transparenten Bauens[31] heute aber in einem Universitätsgebäude nachwirkt, so ist ein solcher *genius loci* eine schöne Verpflichtung zum intellektuellen Einsatz für eine friedlichere Welt. Obwohl die Ergebnisse der ethischen Analyse des Pazifismus als Friedensvision zu Nüchternheit mahnen, kann die Alternative auf keinen Fall in einer zynischen Kapitulation vor einer vermeintlich unvermeidbaren Verstrickung in Gewalt bestehen.

Zusammenfassung: Pazifistische Positionen sind durch eine radikale Verweigerung von Gewalt und ein Eintreten für friedensbildende Maßnahmen gekennzeichnet. Solche Ideale speisen sich aus unterschiedlichen Quellen, teilweise im Gespräch mit religiösen Traditionen, teilweise auf einer komplett säkularen Grundlage. Die begriffliche Kohärenz des Pazifismus ist auf dem Gebiet seiner Argumentation zu testen und offenbart dort Widersprüche, die zu Standardeinwänden gegen einen kategori-

[29] Der Gedanke an den humorvollen Auftakt von Kants Friedensschrift mit dem Hinweis auf ein holländisches Wirtshausschild mit der Abbildung eines Friedhofs und dem Namenszug „Zum ewigen Frieden" ist naheliegend.

[30] Das Dossier befindet sich im Archiv der Pariser *Fondation Le Corbusier*.

[31] Honegger war Schüler von Auguste Perret und hatte für kurze Zeit im Büro von Le Corbusier gearbeitet. Perrets große urbanistische Leistung war der Wiederaufbau der im Zweiten Weltkrieg zerstörten Altstadt von Le Havre im Geist der architektonischen Moderne. Dieses anfangs umstrittene Konzept findet inzwischen als innovatives Modell des Zusammenlebens Anerkennung.

schen Pazifismus führen. Trotz dieser Grenzen trägt der Pazifismus als Weltsicht und als Erziehungsziel zu einer besseren Zivilisation bei, die angemessener auf die Herausforderungen von Unrecht und Gewalt reagieren kann.

Abstract: Pacifistic positions are characterized by a radical refusal of violence and an encouragement of peace-making measures. Such ideals are drawn from different sources, sometimes interacting with religious traditions, sometimes on a completely secular basis. The conceptual coherence of pacifism can be tested at the level of the argumentation and reveals several inconsistencies leading to standard objections to categorical pacifism. In spite of these limits, pacifism as a word view and as aim of education contributes to a better civilization dealing more adequately with the challenges of injustice and violence.

Die Allianz der Kulturen als Friedensvision der Vereinten Nationen

von Mariano Delgado

Am 19. April 2004 kündigte der spanische Ministerpräsident José Luis Rodríguez Zapatero den Rückzug der spanischen Truppen aus dem Irak an. Weder die feierliche Ankündigung im Parlament noch die Organisation des Rückzugs im Frühsommer desselben Jahres wurde mit den Alliierten abgesprochen. Gewiss, es handelte sich um das Einlösen eines wichtigen Versprechens aus dem Wahlprogramm; aber die einseitige, unkoordinierte Art und Weise, wie es in die Tat umgesetzt wurde, beschädigte Spaniens Ansehen bei den anderen Verbündeten im 2. Irakkrieg. Danach war Zapatero um Schadensbegrenzung bemüht: auf der einen Seite erhöhte er die Anzahl der spanischen Truppen in Afghanistan; auf der anderen Seite hielt er am 21. September 2004 im Rahmen der 59. Generalversammlung der Vereinten Nationen eine bemerkenswerte Rede.[1] Darin nahm er u.a. auf folgende Ereignisse Bezug: auf die Attentate vom 11. September 2001 und vom 11. März 2004, auf den Terrorismus im Allgemeinen und auf den der ETA im Besonderen, auf den Irakkrieg und den Rückzug der spanischen Truppen, auf den Konflikt im Nahen Osten, der „als primärer Tumor der vielfältigen Konfliktherde" der Welt bezeichnet wird: „solange der Konflikt im Nahen Osten blutet, wird es weder Sicherheit noch Stabilität auf der Welt geben";[2] des Weiteren bezog sich Zapatero auf den Konflikt in Darfur, auf die Probleme Schwarzafrikas und des Maghreb. Er betonte dabei, dass Sicherheit und Frieden nur mit Hilfe der Vereinten Nationen und der Menschenrechte verbreitet werden können, d.h. „kraft der Erziehung und der Kultur […], kraft des Dialogs zwischen den Völkern".[3]

Am Ende seiner Rede schlug Zapatero folgendes vor: „Als Vertreter eines Landes, das von verschiedenen Kulturen geprägt und bereichert wurde, möchte ich daher vor dieser Versammlung eine Allianz der Kulturen (Zivilisationen) zwischen der westlichen Welt und der arabischen und islamischen Welt vorschlagen. Eine Mauer ist gefallen. Wir müssen nun vermeiden, dass Hass und Unverständnis eine andere errichten. Spanien überlässt dem Generalsekretär […]

---

1 Vgl. Wortlaut der Rede in: Alianza de Civilizaciones, ed. *Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación*, Madrid 2005, 23–28. Siehe auch: http://www.unaoc.org und: http://www. pnac. gob.es/Alianza/Intervenciones/2004/dp20040921.htm.

2 Alianza de Civilizaciones (Anm. 1), 25.

3 Ebd., 26.

die Entscheidung über die Einsetzung einer ‚Hochrangigen Gruppe', um diese Initiative zu verwirklichen."[4]

Was aus der „Allianz der Kulturen" unterdessen geworden ist, welches Konzept dahinter steckt, wie dieses angesichts ähnlicher Vorschläge in den letzten Jahrzehnten zu verstehen ist und welche kritische Würdigung es verdient, ist das Thema dieses Beitrags.

1. Entstehung und Konzept der „Allianz der Kulturen"

1.1 Die ersten Schritte

Die Vereinten Nationen und die Medien nahmen Zapateros Vorschlag zunächst eher mit Skepsis auf. Zum einen handelte es sich um einen politisch korrekten Vorschlag, den man nicht ignorieren konnte: wer ist denn nicht für eine Allianz der Kulturen, wenn die Vereinten Nationen und die UNESCO, einen Vorschlag des iranischen Präsidenten Khatami aufgreifend, gerade das Jahr 2001, das so ernüchternd endete, zum Internationalen Jahr des Dialogs der Kulturen ausgerufen hatten? Zum anderen erwartete Generalsekretär Kofi Annan, dass Spanien selbst den Vorschlag zunächst konkretisiert und voranbringt, auch finanziell. So entstand eine fieberhafte Reisediplomatie.

Am 10. Dezember 2004 warb der spanische Außenminister Miguel Angel Moratinos vor der Arabischen Liga für das Projekt Zapateros. Die Bemühung um eine captatio benevolentiae ist der rote Faden seiner Rede.[5] Im Zeitalter der Globalisierung können wir das Feld nicht denjenigen überlassen, die die Unvereinbarkeit und den Unterschied zwischen der westlichen und der islamischen Welt betonen. Es gäbe keine Religion, die nicht irgendwann in der Geschichte zur Rechtfertigung von Gewalt missbraucht worden wäre. Kein vernünftiger Mensch könne annehmen, dass jeder Muslim als solcher eine potentielle Gefahr darstelle. Die Geschichte zeige vielmehr, dass die Religionen vor allem Botschaften des Friedens, der Solidarität und des Trostes zwischen den Menschen verbreiten. Dennoch gäbe es im Westen Menschen und Institutionen, die eine Mauer des Unverständnisses gegenüber der arabisch-islamischen Welt errichten möchten. Andererseits verbreite man auch in der arabisch-islamischen Welt ein verzerrtes Bild des Westens, indem dieser mit Aggression, Diskriminierung und mangelnder Sensibilität identifiziert werde. Ein solches Bild sei auch nicht hinnehmbar und müsse korrigiert werden. Wir müssen also

---

4 Ebd., 26.

5 Vgl. Wortlaut der Rede in: Alianza de Civilizaciones (Anm. 1), 29–33. Siehe auch: http://www.pnac.gob.es/Alianza/Intervenciones/2004/dmae20041210.htm.

nach einem neuen Paradigma suchen, in dem die Verschiedenheit als Reichtum verstanden und der Austausch durch Dialog und Zusammenarbeit gefördert werde. Das dazu angemessene Forum seien die Vereinten Nationen, die über das entsprechende Mandat und die nötige Legitimität verfügen. Dazu noch haben die Vereinten Nationen mit dem Dialog der Kulturen, einer Initiative des iranischen Präsidenten Khatami, einige Schritte in die richtige Richtung bereits getan. Mit dem spanischen Vorschlag wolle man über diesen Dialog hinausgehen, um einen politischen Konsens zu schaffen, der zu einer Reihe von konkreten Maßnahmen führen solle. Gerade diese Handlungsorientierung sei „das innovativste Element" der Allianz der Kulturen, die sich zu den anderen Initiativen komplementär verhalte. Anschließend bittet Moratinos die Arabische Liga um Unterstützung bei der Einsetzung einer Hochrangigen Gruppe durch den Generalsekretär der Vereinten Nationen, um das Ziel der Allianz der Kulturen auf ihren zwei Hauptfeldern näher zu präzisieren: auf dem Feld der Politik und Sicherheit sowie auf dem Feld der Kultur und Erziehung.

Was das erste Feld betrifft, so fällt die Nähe zum „Pazifismus" und „Multilateralismus" auf, die im spanischen Projekt von Anfang an durchschimmert und bei der erwähnten Rede vor der Arabischen Liga deutlich wird: „Wir glauben, dass die beste Art diese Probleme zu lösen, im Verzicht auf den legitimen Einsatz von Gewalt als Mittel der Konfliktlösung und in dessen Ersatz durch einen effizienten Multilateralismus besteht […] es geht also um einen klugen Gebrauch der politischen Mittel, damit jene Sektoren, die die Gewalt befürworten, jegliche Unterstützung im Volk verlieren."[6]

Im zweiten Feld geht es vor allem um eine Erziehung, „die fähig ist, der Intoleranz, dem Konflikt und den Feindbildern vorzubeugen. Dies ist vielleicht das Feld, auf dem wir uns am meisten anstrengen sollten"[7] – betont Moratinos.

Der „effiziente Multilateralismus" wird auch von Zapatero selbst in seiner Rede vom 10. März 2005 bei der Klausur der „Internationalen Konferenz über Demokratie, Terrorismus und Sicherheit" in Madrid betont.[8] Den berühmten Satz des Toleranzdenkers Sebastian Castellio aus dem 16. Jahrhundert paraphrasierend, aber ohne Nennung des Autors, sagt Zapatero: „Töten um eine Idee zu verteidigen, heißt nur töten, nicht eine Idee verteidigen".[9]

---

6 Alianza de Civilizaciones (Anm. 1), 32.

7 Ebd., 32.

8 Vgl. Wortlaut der Rede in: Alianza de Civilizaciones (Anm. 1), 35–39. Siehe auch: http://www.pnac.gob.es/Alianza/Intervenciones/2005/dp20050310.htm.

9 Alianza de Civilizaciones (Anm. 1), 36. Nach der infamen Hinrichtung des Miguel Servet 1553 in Genf schrieb Castellio an die Adresse Calvins diesen denkwürdigen Satz: „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten". Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, ed. *Hans R. Guggisberg*, Stuttgart 1984, 88.

In einer weiteren Rede vom 22. März 2005 anlässlich des Gipfels der Arabischen Liga[10] hebt Zapatero das arabisch-islamische Erbe Spaniens hervor. Aufgrund dieses Erbes seien die Spanier dazu berufen – wie einst in der Geschichte, etwa bei der berühmten Übersetzerschule Toledos –, „Anreger, Übersetzer und Vermittler von Begegnungen und Gesprächen" zu sein.[11] Der Islam sei ein friedliches und tolerantes Element der Identität vieler Länder und Völker, und es sei ein großer Irrtum ihn mit Terrorismus gleich zu setzen. Da die Rede des Außenministers im Dezember 2004 die arabischen Länder offenbar noch nicht dazu bewegen konnte, die Allianz der Kulturen finanziell zu unterstützen, muss Zapatero nun nachdrücklich darum werben: „Heute erscheine ich demütig vor Ihnen, um Ihnen den Vorschlag einer Allianz der Kulturen vorzustellen, den ich im vergangenen Herbst im Rahmen der Generalversammlung der Vereinten Nationen formulierte".[12] Und er betont abschließend: „Niemand ist tapferer als derjenige, der den Frieden wagt. Seien wir also tapfer, um ihn heute zu erreichen".[13]

1.2 Das Konzept der Expertengruppe vom 13. November 2006

Danach gelingt Zapatero, den türkischen Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdogan davon zu überzeugen, die Schirmherrschaft über die Allianz der Kulturen gemeinsam zu übernehmen. Ende 2005 konnte Generalsekretär Kofi Annan eine Hochrangige Gruppe von 18 Persönlichkeiten einsetzen, um ein Konzept zu überarbeiten. Die Leitung dieser Gruppe, zu der u.a. der iranische Präsident Muhammad Khatami und der Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu gehörten, wurde dem ehemaligen UNESCO-Generaldirektor Federico Mayor Zaragoza anvertraut. Am 13. November 2006 nahm Generalsekretär Kofi Annan in Istanbul den Bericht dieser Gruppe in Empfang. In einem Werbebeitrag für *Le Monde diplomatique* vom 9. Februar 2007 sagte er, dass Spanien und die Türkei aufgrund ihrer Toleranzkultur im Zusammenleben verschiedener Religionen (Spanien im Mittelalter, das Osmanische Reich in der Frühen Neuzeit) zur Führung der Allianz der Kulturen sich gut eignen würden; dass unser Zeitalter der Globalisierung hingegen „durch wachsende Intoleranz, Extremismus und Gewalt gegen den anderen" gekennzeichnet sei; dass viele die Vorurteile und Stereotype übernehmen, „die der Idee vom ‚Clash of Civilizations' zugrunde liegen" und einen neuen, „diesmal globalen Religionskrieg vom Zaun" brechen zu wollen

[10] Vgl. Wortlaut der Rede in: Alianza de Civilizaciones (Anm. 1), 41–47. Siehe auch: http://www.pnac.gob.es/Alianza/Intervenciones/2005/dp20050322.htm.

[11] Alianza de Civilizaciones (Anm. 1), 41.

[12] Ebd., 43.

[13] Ebd., 45.

scheinen: „Die Idee einer Allianz der Kulturen kommt also genau zum richtigen Zeitpunkt". Man müsse immer wieder die allen Religionen gemeinsamen Grundwerte hervorheben: „Mitgefühl, Solidarität, Achtung der Person, die goldene Regel ‚Verhalte dich so, wie du es von anderen dir gegenüber erwartest'."[14] Wie man sieht, hat sich Kofi Annan nicht nur von Zapateros Reden inspirieren lassen: mit dem Bezug auf die Goldene Regel hat er auch die Nähe zum Weltethos-Projekt seines Freundes Hans Küng implizit bekundet.

Der Bericht der Hochrangigen Gruppe[15] ist in einen konzeptuell-politischen und einen handlungsorientierten Teil strukturiert. Er enthält acht Kapitel: I. Verminderung der globalen Konflikte; II. Leitende Prinzipien; III. Der globale Kontext; IV. Die politische Dimension; V. Auf dem Weg zu einer Allianz der Kulturen: allgemeine politische Empfehlungen; VI. Wichtigste Handlungsfelder; VII. Empfehlungen; VIII. Ausführung der Empfehlungen.

Im *ersten Kapitel* wird die Allianz der Kulturen als Gegenmodell zum „Kampf der Kulturen" vorgestellt: „Die Spannung und die Konfusion, die die Theorie vom ‚Kampf der Kulturen' leider geschaffen hat, hat den Diskurs über die wahre Natur der Gefahr in der Welt verzerrt. Die Geschichte der Beziehungen zwischen den Kulturen beschränkt sich nicht auf eine Geschichte von Konflikten und Zusammenstössen […]. In diesem Sinne war es niemals dringender, Brücken zwischen den Gesellschaften zu bauen, den Dialog und das gegenseitige Verständnis zu fördern sowie den gemeinsamen politischen Willen zum Anpacken der Ungleichgewichte in der Welt zu stärken. Diese dringende Aufgabe ist die *raison d'être* der Allianz der Kulturen". [16]

Als leitende Prinzipien werden *im zweiten Kapitel* folgende genannt: die multipolare Perspektive, die Charta der Vereinten Nationen und die Universale Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie „die anderen fundamentalen Texte (der Vereinten Nationen) über die kulturellen und religiösen Rechte".[17] Religion wird darin „als eine immer wichtigere Dimension vieler Gesellschaften und als eine wichtige Quelle persönlicher Werte" verstanden.[18] Ihr kommt eine entscheidende Rolle zu, wenn es darum geht, eine Harmonie zwischen den verschiedenen Werten zu erreichen.

Im *dritten Kapitel* wird der globale Kontext vor allem unter der Gefahr des Terrorismus beschrieben. Dieser wird von der Religion im Allgemeinen getrennt, und der Islam wird ausdrücklich vom Vorwurf befreit, eine gewaltsame Religion zu sein: „Es ist unbedingt nötig, anzuerkennen, dass keine Religion

---

14 *Kofi Annan*, Selbstkritik und Mut zur Nähe, in: *Le Monde diplomatique* (Deutsche Ausgabe), vom 9. Februar 2007. Siehe auch: http://www.monde-diplomatique.de/pm/2007/02/09.monde-Text.artikel,a0029.idx,4.

15 Vgl. *Alliance of civilizations*, Report of the High-level Group, 13 November 2006, United Nations NewYork 2006. Siehe auch: http://www.unaoc.org/docs/AoC_HLG_REPORT_EN.pdf.

16 Vgl. *Alliance of civilizations*, Report (Anm. 15), 3.

17 Vgl. ebd., 5.

18 Vgl. ebd., 6.

dieser Welt die Tötung von Unschuldigen entschuldigt oder rechtfertigt. Alle fördern den Gedanken des Mitgefühls, die Gerechtigkeit und den Respekt vor der Würde des Lebens. In vielen Konflikten aus der jüngsten Zeit hat man dennoch die Religion benutzt, um die Intoleranz zu rechtfertigen […]. In jüngster Zeit haben radikale Gruppen mit marginaler Bedeutung in den islamischen Gesellschaften beträchtliche Gewalt- und Terrorakte begangen. Aus diesem Grund wird der Islam von vielen für eine an sich gewalttätige Religion gehalten."[19] In diesem Zusammenhang betont der Bericht, dass die größten Völkermorde des 20. Jahrhunderts im Namen von Staatsideologien, nicht von Religionen stattfanden.

Im *vierten Kapitel* wird zunächst kurz die historische Vorgeschichte der Allianz der Kulturen (unter besonderer Hervorhebung des Dialogs der Kulturen und ähnlicher Initiativen) skizziert, um sich dann auf die Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt zu konzentrieren. Betont wird, dass die Geschichte nicht nur durch Konflikte, sondern auch durch Toleranzphasen geprägt war; dass der Westen dem Islam historisch viel verdanke, während der Westen in den letzten Jahrhunderten auf die islamische Welt großen Einfluss gehabt habe; dass wir nicht zum gewaltsamen Konflikt verurteilt sind, dass wir missverständliche Begriffe wie „islamischer Terrorismus" oder „moderne Kreuzfahrer" vermeiden sollten, weil sie die gegenseitige Feindseligkeit und ein Klima des Verdachts und des Misstrauens fördern (von Islamophobie im Westen ist die Rede, aber auch von irrationalen antiwestlichen Tendenzen in der islamischen Welt); dass die islamische Welt auch die endogenen Ursachen der dortigen Konflikte bedenken müsste: „für die globalen Terrorgruppen ist ein ‚Kampf der Kulturen' ein willkommener Vorwand, um ein diffuses Netz von Tätern und Sympathisanten anzuziehen und zu motivieren".[20]

Das *fünfte Kapitel* enthält allgemeine politische Empfehlungen. Diese betreffen zunächst und vor allem einige Vorschläge zur Lösung des Konfliktes im Nahen Osten sowie weitere Empfehlungen, um den Multilateralismus der Allianz der Kulturen zu fördern.

Im *sechsten Kapitel* werden vier konkrete Handlungsfelder skizziert: die Erziehung, die Jugend, die Massenkommunikationsmittel und die Migration. Besonders wichtig sind die Empfehlungen, die die Erziehung betreffen. Die Rede ist von einer Erziehung zum Frieden, von einer globalen und transkulturellen Erziehung, von Austauschprogrammen, besonders im postgraduierten Bereich, von einer kritischen Analyse der Massenkommunikationsmitteln, von Erziehung und Entwicklung, von den neuen Technologien und dem Zugang zum Internet, von einer Erziehung für die Arbeit und das Leben. Über den Zusammenhang zwischen Erziehung und Religion heißt es u.a.: „Nicht nur die Bürger und die Religionsführer, sondern die gesamte Gesellschaft bedarf einer mi-

[19] Vgl. ebd., 10.
[20] Vgl. ebd., 16.

nimalen Kenntnis der jeweils anderen religiösen Traditionen und der wesentlichen Mitgefühlslehren, die allen Religionen gemeinsam sind".[21]

Im *siebten Kapitel* geht es um konkrete Empfehlungen in den genannten Feldern. Thesenartig werden sie als Soll-Empfehlungen an staatliche, religiöse und zivilgesellschaftliche Institutionen adressiert. Die Empfehlung über die Religion lautet: „3. Die Religionsführer, die Verantwortlichen für die Erziehungspolitik und die zivilgesellschaftlichen interreligiösen Vereinigungen sollten ihre Anstrengungen vereinen, um Richtlinien für den Religionsunterricht zu erarbeiten […]. 4. Die Regierungen und die internationalen Organisationen sollten zusammenarbeiten, um Komitees für die Prüfung der Lehrcurricula zu schaffen, die von Sachkundigen und von Vertretern der wichtigsten religiösen Traditionen gebildet werden sollten. Sie sollten dann die meist verbreiteten Lehrcurricula untersuchen, um sicher zu stellen, dass sie bei der Erklärung der verschiedenen religiösen Traditionen den Kriterien von Gleichheit, Wahrheitsstrenge und Gleichgewicht entsprechen und keine einzige davon noch deren Sympathisanten verleumden."[22]

Das *achte Kapitel*[23] benennt schließlich die konkreten operativen Empfehlungen: der Generalsekretär der Vereinten Nationen sollte einen „Hohen Repräsentanten bei der Allianz der Kulturen" ernennen; unter der Schirmherrschaft der Vereinten Nationen sollte ein „Forum Allianz der Kulturen" für die regelmäßige Begegnung und Diskussion gegründet werden; ebenso sollte ein „Fonds der Allianz der Kulturen" geschaffen werden, um die globale interkulturelle Zusammenarbeit und die Dialoginitiativen zu fördern; schließlich sollte die Website „Allianz der Kulturen" (www.unaoc.org) erweitert werden, damit sie ein wichtiges Werkzeug zur Förderung des interkulturellen Dialogs werden kann.

Unterdessen sind diese vier Ziele in die Tat umgesetzt worden. Der neue Generalsekretär der Vereinten Nationen, Ban Ki-Moon, ernannte im April 2007 den ehemaligen portugiesischen Präsidenten Jorge Sampaio zum Hohen Repräsentanten der Allianz der Kulturen. Seit 2008 erstattet er alljährlich einen Tätigkeitsbericht zuhanden der Vereinten Nationen. 2008 fand das erste Forum in Madrid statt, 2009 das zweite in Istanbul, 2010 das dritte in Rio de Janeiro, 2011 das vierte in Katar. Der „Fonds" konnte mit Spenden der über 100 Mitgliedsländer einiges an Geld sammeln, wobei das meiste aus Spanien und der arabischen Welt kommt. Und die Website hat an Informationswert viel gewonnen. Darüber hinaus ist man dabei, die in den Foren angeregten Konkretisierungen zu verwirklichen, so z.B. mit dem Entwurf von Nationalplänen zur Förderung der Allianz der Kulturen. Der spanische Plan sieht u.a. vor die Errichtung und Ausstattung eines Internationalen Instituts „Allianz der Kulturen der

---

21 Vgl. *Alliance of civilizations*, Report (Anm. 15), 26.

22 Vgl. ebd., 34.

23 Vgl. ebd., 43f.

Universität der Vereinten Nationen“ für Studienprogramme, Ausbildung und Forschung auf diesem Gebiet. Das Institut entsteht derzeit in Barcelona, in einem alten Spital im Jugendstil, und soll 20 Millionen Euro kosten.[24] Ein ähnliches Institut entsteht auch in Istanbul. Und Spanien finanzierte mit weiteren 20 Millionen Euro den Umbau des Saals der Menschenrechte der Vereinten Nationen in Genf sowie die Dekoration der Kuppel durch den spanischen Maler und Bildhauer Miquel Barceló (* 1957). Seitdem heißt der Raum „Saal der Menschenrechte und der Allianz der Kulturen“.[25]

Wie man sieht hat der Stein, den Zapatero bei der 59. Generalversammlung der Vereinten Nationen am 21. September 2004 ins Wasser warf, einige Kreise gezogen. Wir können sie hier nicht weiter verfolgen.[26] Vielmehr wollen wir nun nach dem geistigen Hintergrund des Konzeptes fragen.

---

[24] Vgl. http://www.pnac.gob.es/IIPlan/Noticias/2011/071111InstitutoBarcelona.htm und http://www.spainun.org/pages/viewfull.cfm?ElementID=3100. Angesichts der akuten Wirtschaftskrise sowie der konservativen Wende bei den Wahlen 2011 in der Region Katalonien und im spanischen Staat ist eher fraglich, dass dieses Projekt im ursprünglichen Sinne zu Ende geführt wird.

[25] Vgl. http://es.wikipedia.org/wiki/Cúpula_de_la_Sala_de_los_Derechos_Humanos_de_la_ONU; El mar de Barceló. La cúpula de la Sala de los Derechos Humanos y de la Alianza de Civilizaciones de la ONU en Ginebra. Textos *Rodrigo Rey Rosa*. Fotografías *Agustí Torres*, Madrid 2010; La Sala de los Derechos Humanos y de la Alianza de Civilizaciones en el Palacio de las Naciones en Ginebra. El mar de Barceló / The Chamber for Human Rights and for the Alliance of Civilisations at the Palais des Nations in Geneva. The sea of Barceló, Madrid 2010. Vgl. Wortlaut der Rede Zapateros bei der Eröffnung des Saals am 18. November 2008: http://www.pnac.gob.es/Alianza/Intervenciones/2008/Discurso+PG+Inauguraci%C3%B3n+C%C3%BApula+ONU+Ginebra.htm.

[26] Über die Diskussion und die Berichterstattung in der Weltpresse hinaus hat das Projekt eine ansehnliche, zumeist spanisch- oder englischsprachige Literatur hervorgerufen. Vgl. (in Auswahl): *Isaías Barreñada* (ed.), Alianza de civilizaciones. Seguridad internacional y democracia cosmopolita, Madrid 2006; *José Bada Panillo* e.a., Alianza de civilizaciones, Valencia 2007; *José Daniel Barquero / Albert Arbós Bertrán*, Cómo evitar el choque de culturas y civilizaciones. Relaciones públicas multiculturales para conseguir la alianza de civilizaciones, Madrid 2007; *Cristina E. Coca Villar / Octavio Salazar Benítez / Manuel Torres Aguilar* (ed.s), La Alianza de Civilizaciones y la Comunidad Internacional, Córdoba 2008; *José Monleón* (ed.), La memoria al servicio de la humanidad. La alianza de civilizaciones (IX y X Foros Ibn Arabí), Toledo 2008; *Francesc Colomer*, Un diálogo sin fronteras. Desde Las Casas a la Alianza de Civilizaciones, Castellón de la Plana 2008; Del desencuentro entre culturas a la alianza de civilizaciones. Nuevas aportaciones para la seguridad en el mediterráneo (Ministerio de Defensa: Cuadernos de estrategia 142), Madrid 2009; *Juan Francisco García Casanova* (ed.), Encuentro y alianza de civilizaciones. Doce miradas, Granada 2009; *A. Monclús* (ed.), El diálogo de las culturas mediterráneas judía-cristiana-islámica en el marco de la Alianza de Civilizaciones: Desde la Biblioteca de Alejandría a la actualidad, Granada 2009; *Máximo Cajal*, La alianza de civilizaciones de las Naciones Unidas: Una mirada al futuro, Madrid 2011; *David Jahr*, Einen Schritt weiter. Wie die Allianz der Zivilisationen das „richtige“ Zusammenleben der Kulturen fördert, in: Vereinte Nationen 57 (2009) 256–261; *Andrei Grachev / Chiara Blengino* (ed.), Mediterranean meeting and alliance of civilizations, Turin 2006; *José Daniel Barquero Cabrero*, How to avoid the clash of cultures and civilizations. Multicultural public relations to create the alliance of civilizations, Barcelona 2007; *Koussay Boulaich / Søren Dosenrode*, The alliance of civilizations**.** The Spanish approach to bridging the divide between Islam and the West, in: *Wolfgang Zank* (ed.), Clash or cooperation of civilizations? Overlapping integration and identities, Farnham 2009, 66–81; *Angelo Santagostino*, Alliance of

2. Zum geistigen Hintergrund: Brückenbauen zwischen dem Westen und der islamischen Welt

Seit dem 2. Weltkrieg mangelt es nicht an ähnlichen Projekten. So betonen u.a. der Internationale Rat der Christen und Juden[27] sowie die Katholische Kirche[28] unermüdlich die Einheit der Menschheitsfamilie, den Aufbau des Friedens in der Welt, den interkulturellen Austausch, die Überwindung von Feindbildern und die wichtige Rolle der Erziehung der Jugend, was auch erklärte Ziele der Vereinten Nationen und der UNESCO sind. Ebenso betont dies das Projekt Weltethos, das Hans Küng spätestens seit dem Weltparlament der Religionen 1993 mit klugem Werben bei den Vereinten Nationen verbreitet.[29] Aber nicht diese Projekte stehen im Hintergrund der von Zapatero angeregten Allianz der Kulturen, sondern eher solche, die sich vor allem um den Brückenbau zwischen dem Westen und der islamischen Welt bemühen und dabei um Verständigung für den Beitrag des Islam zur Weltkultur werben. Zwei solcher Projekte seien hier genannt: der bereits erwähnte Dialog der Kulturen des iranischen Präsidenten Khatami und der Dialog der Kulturen des schillernden französischen Intellektuellen Roger Garaudy.

2.1 Der Dialog der Kulturen Khatamis

Bei der 53. Generalversammlung der Vereinten Nationen schlug Muhammad Khatami am 21. September 1998 vor, das Jahr 2001 als „Jahr des Dialogs zwischen den Kulturen" zu erklären, um der Theorie eines „Kampfes der Kulturen" entgegenzuwirken.[30] Der Vorschlag wurde mit einer Mehrheit von 180 Ländern angenommen, und bald darauf präsentierte Khatami sein Programm in einem schmalen Taschenbuch mit dem Titel *Dialogue among Civilizations. A paradigm for peace.*[31] Das Buch ist eine flammende Apologie der Spiritualität, der Reli-

civilizations and solidarity between civilizations. A lost opportunity for the EU, in: Insight Turkey (Ankara), 8 (2006), Heft 4, 71–81.

27 Vgl. dazu *Mariano Delgado*, Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden an der Universität Fribourg, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 93 (2009), Heft 1–2, 113–118 (dort Lit.).

28 Dazu genügt es, einige Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie etwa die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" über die Kirche in der Welt von heute, sowie die Friedensbotschaften der letzten Päpste zu lesen. Vgl. dazu auch den Beitrag von Ursula Nothelle-Wildfeuer in diesem Band.

29 Vgl. dazu den Beitrag von Günther Gebhardt in diesem Band.

30 Vgl. http://www.un.org/Dialogue.

31 *Muhammad Khatami* e.a., Dialogue among Civilizations. A paradigm for peace, Pretoria 2001. Vgl. dazu u.a. *Michális S. Michael / Fabio Petito* (eds.), Civilizational dialogue and world order. The other politics of cultures, religions, and civilizations in international relations, New York 2009.

gion, des Dialogs zwischen Orient und Okzident, der gegenseitigen Bereicherung und des Beitrags des Islam zur westlichen Kultur. Es enthält aber auch eine Kritik des Orientalismus als einer westlichen Haltung, die den Orient zum Studiumsgegenstand verdinglicht und den Austausch zwischen den Kulturen erschwere. Denn dazu sei zunächst nötig, dass der Orient mit seinem eigenem Selbstverständnis zu einem realen Diskussionsteilnehmer wird. Um das Projekt eines „Dialogs der Kulturen" verwirklichen zu können, sollen Europa und Nordamerika zunächst ihre Vorurteile gegenüber dem Orient überwinden. Aber auch der Orient (für Khatami explizit die Iraner, die Muslime und die Asiaten) müsse versuchen, den Westen wahrzunehmen so wie er wirklich ist. Einander besser kennenzulernen, um voneinander lernen zu können, ist die Quintessenz von Khatamis Buch.

Doch das Jahr 2001 wurde bekanntlich von Attentaten überschattet, die dem Kampf der Kulturen Recht zu geben schienen. Und obwohl Khatami im November 2001 bei den Vereinten Nationen dafür plädierte, darauf nicht mit Vergeltungsmaßnahmen, sondern mit „Dialog der Kulturen" zu reagieren, nahmen der Afghanistankrieg und der Irakkrieg ihren Lauf. Trotz der Untersützung durch die Vereinten Nationen sind aus dem Vorschlag Khatamis kaum mehr als eine Website und einige Stiftungen und Institute für den Dialog der Kulturen und den interreligiösen Dialog geblieben.

2.2 Der Dialog der Kulturen nach Roger Garaudy

Roger Garaudy (*1913) ist einer der schillerndsten Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. Bis Ende der 1960er Jahre war er glühender Marxist und hatte großen Einfluss auf die Doktrin der französischen kommunistischen Partei. Nach dem Konzil entdeckte er seine Sympathie für einen Katholizismus, der den Dialog mit dem Marxismus sucht;[32] und seit Ende der 1970er Jahre, nicht zuletzt infolge der iranischen Revolution, sieht er allein im Islam die Alternative zum Kapitalismus. Er konvertiert 1982 zum Islam und wird zum Holocaustleugner, Kritiker des Staates Israel und Apologet der islamischen Welt. 2002 erhielt er den „Al-Gaddafi International Prize for Human Rights".[33] Sein Abstand zum Westen und seine Sympathie für den Islam kündigten sich bereits in einem Buch aus dem Jahr 1977 an, das diesen bezeichnenden Titel trägt: *Pour un dialogue des civilisations. L'occident est un accident* (Paris 1977).[34]

---

[32] Vgl. *Joseph Croitoru*, In Ghadhafis Zelt. Nicht nur arabische Intellektuelle ließen sich vom lybischen Diktator hofieren, in: Neue Zürcher Zeitung vom 15. April 2011, 49.

[33] Vgl. *Roger Garaudy / Johann Baptist Metz / Kart Rahner*, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?, Reinbeck bei Hamburg 1966.

[34] Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Plädoyer für einen Dialog der Zivilisationen, Wien 1980.

Die Grundthese des Buches ist schon im Titel enthalten: der Okzident hat einen „Marathon-Komplex", wonach aus dem Orient immer die Barbarei komme und die westliche Zivilisation sich dagegen zur Wehr setzen müsse. In der westlichen Geschichtsschreibung triumphierte immer die westliche Version, aber die entscheidenden Schlachten hätten auch anders ausgehen können, und bei all dem darf man nicht vergessen, dass das Licht aus dem Osten kam, d.h. dass die Orientalen zivilisierter waren. Wollen wir überleben, so müssen wir versuchen, „die tödliche Illusion des Westens und sein Vorurteil in allen Bereichen – Wirtschaft, Politik, Kultur und Religion – zu entlarven und zu bekämpfen".[35] Das gilt vor allem im Verhältnis zum Islam, aber auch im Verhältnis des Westens zu den anderen Kulturen der Welt: „Ein echter Dialog der Zivilisationen ist nur dann möglich, wenn ich den anderen Menschen und die andere Kultur als einen Teil meiner selbst betrachte, der mir innewohnt und mir enthüllt, was mir fehlt. Wir werden die Probleme, für die wir die Verantwortung tragen, nur durch eine neue Begegnung, einen neuen Dialog mit den Weisheiten und den Revolten Asiens, Afrikas, des Islams und Lateinamerikas lösen können."[36]

Garaudy hat 1987 mit Unterstützung arabischer Länder sowie der sozialistischen Regierung Andalusiens die „Stiftung Roger Garaudy" gegründet. In einem mächtigen Turm der Stadtmauer Córdobas durfte sie das „Museum der drei Kulturen" einrichten.[37] Darin wird das Zusammenleben der drei Religionen im mittelalterlichen Spanien so dargestellt, dass die größere Toleranz und die höhere Kultur der Muslime deutlich zum Vorschein kommen, obwohl in der historischen Forschung der Mythos „Al-Andalus" sehr umstritten ist.[38] Dass Garaudys Vision der spanischen Geschichte Zapateros Projekt mitgeprägt hat, ist anzunehmen, denn sie konvergiert mit dem Spanienbild der Linken.[39]

2.3 Der Kampf der Kulturen als Negativfolie

Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen" gehört – als Negativfolie – zum expliziten Hintergrund des Projektes einer „Allianz der Kulturen". Unter dem Titel „The Clash of Civilizations?" publizierte Huntington sein strategisches Konzept

---

35 *Garaudy*, Plädoyer (Anm. 12), 97.

36 *Garaudy*, Plädoyer (Anm. 12), 142.

37 Vgl. http://www.artencordoba.co.uk/MUSEUMS/Museums-Cordoba-Calahorra-Tower-Living-Museum-Al-Andalus.html.

38 Vgl. *Mariano Delgado*, Der Mythos „Toledo" – Zur Konvivenz der drei monotheistischen Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien, in: *Sabine Hering* (Hg.), Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte, Opladen 2004, 69–91.

39 Vgl. *Mariano Delgado*, Religion und Nation in den „zwei Spanien". Der Kampf um die nationale Identität 1812–1980, in: *Urs Altermatt / Franziska Metzger* (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, 51–68.

erstmals im Sommer 1993, in der Zeitschrift *Foreign Affairs*.[40] Im Titel des Buches, in dem er sein Denken nuanciert, ist leider das Fragezeichen verschwunden,[41] so dass viele meinen, es gehe Huntington darum, einen Kampf der Kulturen zu begründen und zu entfachen, statt ihm vorzubeugen.

Seine Grundthese ist bekanntlich, dass nach Ende des Kalten Krieges die wichtigsten Unterschiede bzw. Konflikte zwischen den Völkern nicht mehr ideologischer, politischer oder ökonomischer Art sind, sondern „kultureller Art", also dass die Frage „Wer sind wir?" immer wichtiger sein wird.[42] Dabei nennt er Religion „die zentrale Kraft, welche die Menschen motiviert und mobilisiert". Er prognostiziert, dass „die fundamentaleren Spaltungen der Menschheit nach Ethnizität, Religionen und Kulturkreisen" bleiben und „neue Konflikte" entlang der Bruchlinien der Kulturkreise erzeugen werden.[43] Apodiktisch meint Huntington „Die Welt wird auf der Grundlage von Kulturkreisen geordnet werden, oder sie wird gar nicht geordnet werden. In dieser Welt treten die Kernstaaten von Kulturkreisen an die Stelle der Supermächte. Sie sind Quelle der Ordnung innerhalb von Kulturkreisen und, durch Verhandlungen mit anderen Kernstaaten, zwischen den Kulturen."[44]

Besondere Probleme sieht Huntington zwischen der islamischen Welt und dem vor allem vom Christentum geprägten Westen heraufkommen: „Jahrhundertelang war das Schicksal der beiden Religionen ein stetes Auf und Ab von mächtigen Vorstössen, Pausen und Gegenstössen[45] […]. Die Ursachen für dieses Konfliktmuster liegen nicht in Übergangserscheinungen wie dem christlichen Eifer des 12. Jahrhunderts oder dem muslimischen Fundamentalismus des 20. Jahrhunderts. Sie entspringen vielmehr der Natur dieser beiden Religionen und der auf ihnen basierenden Kulturen."[46]

Man kann diese Diagnose teilen oder auch nicht, aber sie ist nicht Ausdruck von Kriegstreiberei, sondern eher die „strategische Analyse" eines Harvard-Professors, dem es vor allem um den Atlantismus und den Zusammenhalt des Westens angesichts der Konflikte der Welt geht.[47] Im Therapie-Teil seines Buches, der im Artikel von 1993 fehlt, empfiehlt Huntington zur Vermeidung

---

[40] *Samuel Huntington*, The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs* 72/3 (Summer 1993) 22–49.

[41] *Samuel P. Huntington*, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München [10]1998.

[42] Ebd., 21.

[43] Ebd., 93.

[44] Ebd., 247.

[45] Ebd., 335.

[46] Ebd., 337.

[47] Nachdrücklich betont dies Huntington bereits in seinem Artikel von 1993: „This is not to advocate the desirability of conflicts between civilizations. It is to set forth descriptive hypotheses as to what the future may be like. If these are plausible hypotheses, however, it is necessary to consider their implications for Western policy." *Huntington*, The Clash (Anm. 40), 48.

großer Kriege zwischen den Kulturen und zum Aufbau des Friedens in einer multikulturellen, multipolaren Welt die Wahrung von drei Prinzipien:

(1) Das Prinzip der Enthaltung: Kernstaaten sollten davon absehen, „bei Konflikten in anderen Kulturen zu intervenieren. Das ist eine Wahrheit, die zu akzeptieren manchen Staaten, besonders den USA, schwer fallen wird."[48] Die Intervention des Westens in Angelegenheiten anderer Kulturkreise nennt Huntington „wahrscheinlich die gefährlichste Quelle von Instabilität und potentiellem globalen Konflikt in einer multikulturellen Welt".[49]

(2) Das Prinzip der gemeinsamen Verhandlung: Kernstaaten sollten miteinander verhandeln, „um Bruchlinienkriege zwischen Staaten oder Gruppen innerhalb ihrer jeweiligen Kultur einzudämmen oder zu beenden".[50]

(3) Das Prinzip der Gemeinsamkeiten: „Menschen in allen Kulturen sollten nach Werten, Institutionen und Praktiken suchen und jene auszuweiten trachten, die sie mit Menschen anderer Kulturen gemeinsam haben."[51] Gerade dieses dritte Prinzip könnte als Brücke zum Konzept der Allianz der Kulturen verstanden werden.

Huntington spricht schließlich nicht nur von einem Kampf der Kulturen, sondern von einem größeren Kampf zwischen Zivilisation und Barbarei mitten durch die verschiedenen Kulturen hindurch. Dabei gilt: „Im Kampf der Kulturen werden Europa und Amerika vereint marschieren müssen oder sie werden getrennt geschlagen. In dem größeren Kampf, dem globalen, ‚eigentlichen Kampf' zwischen Zivilisation und Barbarei sind es die großen Weltkulturen mit ihren großen Leistungen auf dem Gebiet der Religion, Kunst und Literatur, der Philosophie, Wissenschaft und Technik, der Moral und des Mitgefühls, die ebenfalls vereint marschieren müssen, da auch sie sonst getrennt geschlagen werden."[52] Hier wäre m.E. eine Brücke zur Allianz der Kulturen im Sinne einer Allianz der Zivilisierten in allen Kulturen gegen die uns alle bedrohende Barbarei vorhanden.[53]

Huntingtons These hat eine lebhafte und zuweilen sehr polemische Debatte hervorgerufen,[54] auf die wir hier nicht eingehen können. Stattdessen wollen wir abschließend eine kurze kritische Würdigung des Projektes „Allianz der Kulturen" vornehmen.

---

48 *Huntington*, Kampf (Anm. 41), 522.

49 Ebd., 514.

50 Ebd., 522.

51 Ebd., 528.

52 Ebd., 531.

53 Vgl. Ebd., 528.

54 Vgl. exemplarisch *Harald Müller*, Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt am Main 1998.

3. Kritische Würdigung

Auf den ersten Blick scheint es kaum möglich zu sein, eine Initiative zu kritisieren, die im Dienste des Friedens steht und von den Vereinten Nationen angenommen worden ist. Gewiss, es ließe sich einwenden, welche Legitimität die Vereinten Nationen haben, wenn bei einer Generalversammlung ein Despot wie Gaddafi ungeniert die Auflösung der Schweiz beantragen kann. Aber das wären billige Argumente. Das Projekt „Allianz der Kulturen" verdient die Unterstützung aller Menschen guten Willens, aber aufgrund einiger Geburtsschwächen läuft es Gefahr, wie Khatamis Projekt „Dialog der Kulturen" zu enden: als eine Website, einige Stiftungen und einige Forschungsinstitute, die regelmäßig wenig beachtete internationale Foren organisieren.

3.1 Unscharfe Verwendung der Begriffe Kultur(en) und Zivilisation(en)

Während in den romanischen Sprachen und im Englischen von Zivilisation und Zivilisationen die Rede ist, spricht man im Deutschen eher von Kultur und Kulturen. Wichtig dabei ist aber, dass wir unterscheiden zwischen der einen menschlichen Zivilisation oder Kultur, auf der die Einheit des Menschengeschlechts basiert, und den vielen Teilkulturen oder Teilzivilisationen. Durch die Rede von Allianz der Kulturen oder Zivilisationen im Plural erweckt das Projekt den Eindruck, dass die verschiedenen Kulturen als solche gleichberechtigt sind, ungeachtet der Qualität mit der sie die Werte der einen universalen Menschheitszivilisation, die immer mehr und mehr in den Menschenrechten Ausdruck findet, verkörpern und achten. Mit anderen Worten: das Projekt muss sich auch mit dem wissenschaftlichen Diskurs zwischen universalen und partikularen Werten, Zivilisation und Barbarei ernsthaft auseinandersetzen, wenn es dem Vorwurf des ethischen Relativismus entgehen möchte. Huntingtons Mahnung, die von vielen Kritikern am Projekt Allianz der Kulturen geteilt wird, es gehe vielmehr um eine Allianz der Zivilisierten in allen Kulturen gegen die uns alle bedrohende Barbarei (Fundamentalismus, Terrorismus) ist bedenkenswert.

3.2 Anthropologische Frage und Erziehung

Mit der Verteidigung der „Erziehung" als bester Weg, das friedliche Zusammenleben zwischen den Kulturen und Religionen zu gewährleisten, hat das Projekt Allianz der Kulturen eine starke Konvergenz mit ähnlichen Projekten – nicht zuletzt mit der Ermutigung des Heiligen Stuhls zum Aufbau einer „Zivilisation der Liebe" oder mit Hans Küngs Projekt Weltethos. Aber jedes Projekt zur „Er-

ziehung des Menschengeschlechts" muss die conditio humana bedenken und einen unrealistischen, überschwänglichen Optimismus vermeiden, zu dem das Konzept Allianz der Kulturen neigt – ähnlich jenen Projekten, die im 20. Jahrhundert meinten, durch Erziehung und „Umerziehung" einen „neuen Menschen" schaffen zu können. Hier behalten die mahnenden Worte des *Katechismus der Katholischen Kirche* im Zusammenhang mit der Erbsünde ihren Platz: „Zu übersehen, dass der Mensch eine verwundete, zum Bösen geneigte Natur hat, führt zu schlimmen Irrtümern im Bereich der Erziehung, der Politik, des gesellschaftlichen Handelns und der Sittlichkeit."[55]

3.3 Fokussierung auf den Konflikt zwischen dem Westen und der islamischen Welt

Durch diese starke Fokussierung hat das Projekt kaum Chancen, die großen Kulturen und Religionen Asiens für eine starke Mitarbeit zu gewinnen – jenseits der üblichen diplomatischen Zusagen. Darüber hinaus begeht es z.T. dieselben Fehler wie Huntingtons „Kampf der Kulturen": auf der einen Seite wird vom Westen im bloß kulturellen Sinne gesprochen, auf der anderen Seite ist von der arabisch-islamischen Welt in einer kulturellen und religiösen Hinsicht zugleich die Rede. Es geht also um eine Allianz von ungleichen Partnern, da die Religion in beiden Lagern nicht die gleiche Rolle zu spielen scheint. Ohne eine Auseinandersetzung der islamischen Welt mit den Bedingungen von Religion und Politik in der Moderne, wie sie beispielsweise die Katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geleistet hat,[56] und ohne eine stärkere Einbeziehung des interreligiösen Dialogs wird die Allianz der Kulturen von der Friedensfähigkeit und den Friedensvisionen der Religionen kaum befruchtet werden können.

Zusammenfassung: Im Rahmen der 59. Generalversammlung der Vereinten Nationen schlug der spanische Ministerpräsident José Luis Rodríguez Zapatero eine Allianz der Kulturen besonders zwischen dem Westen und der islamischen Welt vor – nicht zuletzt um den Terrorismus mit friedlichen Mitteln zu bekämpfen und Feindbilder zu überwinden. Unter Kofi Annan wurde eine achtzehnköpfige Expertengruppe mit der Erarbeitung eines Konzeptes betraut. Schließlich wurde das Konzept am 26. April 2007 unter Ban Ki-moon von den Vereinten Nationen angenommen. Der Beitrag skizziert die Genese und die bisherige Entwicklung dieses Projektes, stellt die wichtigsten Prinzipien desselben dar (vor allem die politischen und die kulturellen einschließlich der Rolle der Religionen) und nimmt eine kritische Würdigung vor. Diese betrifft die Frage nach den

[55] Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, 135 (Nr. 407).

[56] Vgl. *Mariano Delgado*, Toleranz und Religionsfreiheit. Konvergenz und Divergenz zwischen Europa und der islamischen Welt, in: *Urs Altermatt / Mariano Delgado / Guido Vergauwen* (Hg.), Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag (Religionsforum 1), Stuttgart 2006, 325–347.

anthropologischen und ethischen Voraussetzungen, nach der Rolle der Religionen und nach dem Dialog zwischen dem Westen und der islamischen Welt.

Abstract: Within the framework of the 59th General Assembly of the United Nations, the Spanish Prime Minister José Luis Rogríguez Zapatero proposed an alliance of civilizations, especially between the West and the Islamic World – not least of all to fight terrorism with peaceful means and to overcome enemy stereotypes. Under Kofi Annan a group of 18 experts was entrusted with the development of a plan. On April 26, 2007 the plan was finally adopted by the United Nations under Ban Ki-moon. The contribution sketches the genesis and the development of this project up to now, presents its most important principles (above all the political and cultural principles, including the role of the religions), and undertakes a critical appraisal. This appraisal is concerned with questions about the anthropological and ethical premises, about the role of religions, and about the dialog between the West and the Islamic World.

Das humanitäre Völkerrecht, das IKRK und der Friede

von Paul Grossrieder

1. Das humanitäre Völkerrecht und der Friede

Das humanitäre Völkerrecht (HV) und die Grundprinzipien des Roten Kreuzes sind die Hauptbezugsgrößen für das Handeln des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz (IKRK). Dieses Recht war dazu gedacht, den Krieg zu „humanisieren" und zu reglementieren, und nicht etwa dazu, Frieden im eigentlichen Sinn zu schaffen. Nicht von ungefähr nennen die Juristen das Korpus der Genfer Abkommen von 1949 und ihrer Zusatzprotokolle von 1977 „ius in bello" (Recht im Krieg). Alle Dispositionen, die es enthält, wollen mitten in der Gewalt des Krieges ein Minimum an Humanität sichern, sie sehen aber keine Maßnahme zur Beendigung des Krieges vor. Die Philosophie, die dem HV zugrunde liegt, ist also eine Mischung aus Realismus und Idealismus. Realismus, weil es nicht versucht, die Schrecken des Krieges zu leugnen. Idealismus, weil es inmitten dieser Schrecken, wenn Grausamkeit die Regel wird, ein Minimum an Respekt vor der Menschenwürde erhalten will; jenseits aller Gewaltakte gibt es ein Ensemble von Rechten und Pflichten.

2. Heißt das, dass das HV nicht am Frieden interessiert ist?

Gewiss nicht. Es nimmt ganz einfach die kriegerischen Phänomene zur Kenntnis, die dem menschlichen Verhalten schon immer innewohnten. Die Aufgabe, die internationale Sicherheit zu gewährleisten und friedliche Beziehungen zwischen den Völkern zu stiften, kommt den Vereinten Nationen zu, deren Charta schon in ihren ersten Zeilen erklärt: „Wir, die Völker der Vereinten Nationen – fest entschlossen, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren […]."[1] Was unser Thema betrifft, so führt Yves Sandoz in einem Artikel über das Rote Kreuz und den Frieden eine erhellende Unterscheidung ein.[2] Für Sandoz hat der Friede eine negative Bedeutung in dem Sinn, dass er die Abwesenheit von bewaffneten Konflikten ist; er hat aber auch eine positive Bedeu-

---

1 http://www.unric.org/de/charta.

2 Vgl. *Yves Sandoz*, The Red Cross and Peace: Realities and Limits, in: Journal of Peace Research vol. 24 (1987), Issue 3, 287–296.

tung, insofern er eine Art und Weise ist, die Welt so zu organisieren, dass die Geißel des Krieges gezügelt werden kann. Die erste Definition ist gebunden an unmittelbare politische Erwägungen, mit denen sich das IKRK nicht zu befassen hat. Die zweite, generelle Definition ist alt und das IKRK kann seinen Baustein dazu beitragen.

So widerspricht also das HV keineswegs dem Frieden in seiner zweiten Bedeutung, sondern trägt dazu bei mit den Worten der Präambel des Zusatzprotokolls I zu den Genfer Abkommen: „Die Hohen Vertragsparteien, den ernsthaften Wunsch bekundend, dass unter den Völkern Friede herrschen möge […]."[3] Es ist im Übrigen eine Tatsache, dass jeder humanitäre Akt dazu beiträgt, den Friedensgeist zu stärken. Darüber hinaus unterwirft das HV die Legitimität des Krieges zwei Hauptkriterien: zum einen der Unterscheidung zwischen militärischen Opfern und zivilen Opfern und zum anderen der Angemessenheit der Mittel, die zur Erreichung der angestrebten Ziele eingesetzt werden. Das HV steht ferner im Widerspruch zum totalen Krieg und zum Einsatz von Massenvernichtungswaffen. Und schließlich ist das HV eine der juridischen Referenzen für die internationalen Strafgerichte ad hoc und für den Internationalen Strafgerichtshof, da es Kriegsverbrechen als schwere Verletzungen des Menschenrechts definiert. All das bringt natürlich nicht den Frieden, aber wenn man ein Minimum an Humanität wahrt, fördert man auch eine friedensstiftende Gesinnung, und wenn man gewisse Methoden untersagt, wendet man selbst auf den Krieg Kriterien des ethischen Urteilens an. Diese Anmerkungen zum HV und zu seiner Beziehung zum Frieden gründen sich einzig auf juridische Texte und sagen nichts darüber, ob sie auf dem Felde der Politik wirksam sind oder nicht.

Im internationalen System ist die ausdrückliche Verantwortung für die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung des Friedens nicht Sache des IKRK, sondern der UNO und des Sicherheitsrats. Wie die UNO-Charta in ihrem Kapitel V vorsieht, „übertragen ihre Mitglieder dem Sicherheitsrat die Hauptverantwortung für die Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit" (Artikel 24)[4]. Es ist hier nicht der Ort, diese Funktion des Sicherheitsrats näher zu untersuchen, es sei lediglich nachdrücklich hervorgehoben, dass sich das HV nicht konträr, sondern komplementär zur Charta verhält (woran die Präambel des Zusatzprotokolls I zu den oben zitierten Genfer Abkommen erinnert). Im Namen des Friedens mit dem HV zu hadern ist also nicht zielführend, und niemand wünscht sehnlicher als das IKRK, dass die Kriege aus der Geschichte verschwinden. Dass die Anordnungen, denen die Staaten zugestimmt haben, in die Tat umgesetzt werden, hängt letztlich von deren politischem Willen ab. Dennoch darf man die Existenz dieses juridischen Rahmens, den sich die internationale Gemeinschaft gegeben hat, in seiner Bedeutung nicht

3 http://www.admin.ch/ch/d/sr/i5/0.518.521.de.pdf.
4 http://www.unric.org/de/charta.

unterschätzen. Das Gegenteil anzunehmen wäre so, als wollte man unter dem Vorwand, es werde ja doch nicht immer respektiert, das Strafrecht abschaffen.

3. Verlängert die humanitäre Aktion den Krieg?

Neben denen, die Anstoß daran nehmen, dass das HV nicht das Ziel hat, den Krieg abzuschaffen, gibt es auch jene, für die das HV und die humanitären Aktivitäten weitgehend nutzlos, ja schädlich sind, insofern sie mit ihrem Anspruch, die Kriege zu humanisieren, dieselben akzeptabel machen. Manche, wie Marc-Antoine Pérouse de Montclos oder Mary B. Anderson,[5] gehen so weit anzunehmen, der humanitäre Einsatz verlängere den Krieg: „Häufig ist es so, dass die humanitäre Hilfe den Konflikt verschlimmert und verlängert."[6] Die Autoren, die diese These vertreten, behaupten, die offenkundigste Weise, wie die humanitäre Hilfe den Konflikt nähre, sei die direkte Unterschlagung der Hilfsgüter durch die Konfliktparteien, die damit ihre Kombattanten versorgten. Das trifft in den Fällen zu, in denen es zu einer Umleitung der humanitären Aktion kommt. Tatsächlich aber lassen sich dank der Professionalität, wie sie heute etwa das IKRK auszeichnet, diese Abweichungen, die zwar möglich, aber doch die Ausnahme sind, durchaus korrigieren. Zum Beispiel sind die Angaben über die Nahrungsmittelunterschlagungen in Somalia (1992), die manche mit 85 Prozent ansetzen, weit übertrieben. Das IKRK hatte radikale Maßnahmen getroffen, um diese Unterschlagungen zu unterbinden, indem man den zur Verteilung bestimmten Reis kochte, was seinen Marktwert gegen null gehen ließ, da man gekochten Reis nicht lagern kann. Die Unterschlagungen ließen sich somit auf etwa 10 Prozent begrenzen. Dagegen trifft es zu, dass die Flüchtlingslager große Probleme aufwerfen. Die Kombattanten benutzen sie als Schutzzone für ihre eigenen Truppen und üben Druck aus, um dort junge Leute zu rekrutieren. Dies sind Praktiken, die etwa in den kambodschanischen Lagern entlang der thailändischen Grenze häufig vorkamen.

Ganz generell sollten wir uns dennoch fragen, was die Kriege ohne das humanitäre Eingreifen wären. Ihre Grausamkeit würde sich nur noch verschärfen, wie der Fall Libyens gezeigt hat, dessen Armee in den zu Anfang des Konflikts von ihr kontrollierte Gebieten unbeschränkte Freiheit in der Ausübung von Gewalt genoss, da humanitäre Organisationen nicht präsent waren.

In Wirklichkeit verlängern sich die Kriege deshalb, weil es den einflussreichsten Mitgliedern der internationalen Gemeinschaft an politischem Willen

---

5 *Marc-Antoine Pérouse de Montclos*, L'aide humanitaire, aide à la guerre? Paris 1995 ; *Mary B. Anderson*, Aujourd'hui, vous me sauvez la vie, mais pour quel avenir?, in: *Jonathan Moore* (Hg.), Des choix difficiles. Les dilemmes moraux de l'humanitaire, Paris 1999, 81–104.

6 *Anderson*, Aujourd'hui (Anm. 5), 87.

fehlt, sich ernsthaft für die friedliche Lösung eines Konflikts einzusetzen, zumal in solchen Gebieten, die als geostrategisch uninteressant gelten (Sudan, Somalia usw.). Genau dies ist der Grund, weshalb die humanitären Organisationen gezwungen sind, in diesen Regionen zu bleiben.

4. Das IKRK, ein neutraler Vermittler

Verlassen wir jetzt die Frage nach den Beziehungen zwischen dem HV und dem Frieden, und fragen wir uns, welche effektive Rolle das IKRK für den Frieden spielt. Die Nobelpreise, die es erhalten hat, sind klare Zeichen dafür, dass es in der internationalen Öffentlichkeit als ein Akteur in der Dynamik friedlicher Beziehungen zwischen den Staaten und den Völkern wahrgenommen wird. 1901 hat Henry Dunant den ersten Friedensnobelpreis der Geschichte erhalten. Danach wurde der Preis 1917 und 1944 dem IKRK und 1963 der Liga des Roten Kreuzes und des Roten Halbmonds zuerkannt.

Diese hohen Auszeichnungen bezeugen, dass das IKRK durch sein Handeln für die Opfer von Konflikten in Wahrung seiner Grundprinzipien einen Geist der Befriedung fördert. In der Geschichte des IKRK machen weitere Momente deutlich, dass es als Friedensstifter wahrgenommen wird. 1919 favorisierte der amerikanische Präsident W. Wilson, überzeugt von der friedensstiftenden Rolle des Roten Kreuzes, die Kandidatur von Genf als Sitz des Völkerbundes: „Der Friede der Welt lässt sich nicht sichern, wenn der Hass zwischen den Nationen fortdauert. Genf war bereits der Sitz des Internationalen Roten Kreuzes, das sich in den Dienst der beiden kriegführenden Gruppen gestellt hatte und das sich soweit wie möglich aus den durch den Krieg erzeugten Antipathien herausgehalten hat.“[7] Vor allem seine Rolle als neutraler Vermittler hat bei mehr als einer Gelegenheit dazu geführt, dass es als Förderer des Friedens auftrat; so hat es auch das Nobelpreiskomitee gesehen, als es Henry Dunant seinen ersten Friedenspreis verlieh: „Das Rote Kreuz ist die erste Organisation, die bewusst danach strebt, eine wirkliche Brüderlichkeit zwischen den Völkern zu fördern, allein dadurch, dass Ärzte und Krankenpfleger unterschiedslos Freunden und Feinden helfen sollen.“ Wir wollen allerdings präzisieren, dass es für das IKRK nie darum gehen kann, um der Einmischung in politische Geschäfte willen seine humanitäre Verantwortung hintanzustellen. Der Einsatz des IKRK für gute Dienste geschieht immer unter Beschränkung auf die humanitären Bereiche und erst aufgrund der Zustimmung aller betroffenen Parteien. Nichts-

[7] Auszug aus dem Bericht der 14. Sitzung der Völkerbundkommission der Friedenskonferenz vom 10. April 1919, zit. bei *François Bugnion*, Genève et la Croix-Rouge, in: Genève et la paix, Genf 2005, 93–94.

destotrotz ist es eine Tatsache, dass die strikte Beachtung der Neutralität ihm erlaubt, mit den Verantwortlichen beider Seiten im Gespräch zu bleiben.

Bisweilen ist das IKRK als neutraler humanitärer Vermittler der einzige Beteiligte von außen, der Kontakte zu gewissen Akteuren hat. Ohne diese Kontakte ist es nun einmal nicht möglich, Verhandlungen über eine Waffenruhe anzustoßen. Das IKRK behandelt keine politischen Fragen, aber es bereitet in manchen Fällen den Boden für mögliche Mediatoren. Das IKRK überschreitet seine Rolle als Helfer nicht, es gibt aber NGOs wie die Gemeinschaft von Sant' Egidio, die bereit sind, auf eigene Verantwortung Verhandlungen zu initiieren.

5. Das IKRK als „Friedensstifter“

Einige Beispiele dafür, wie sich das IKRK in der indirekten Förderung des Friedens engagiert, illustrieren die Klugheit der Institution, mit der sie es vermeidet, sich in eine politische Rolle drängen zu lassen und zugleich ihr Bewusstsein dafür, dass sie eine einzigartige Position als neutraler Vermittler einnimmt, deren sich praktisch kein anderer internationaler Akteur rühmen kann.

Der ungewöhnlichste Fall ist die positive Antwort, die das IKRK dem Generalsekretär der UNO, U Thant, gab, als dieser es im Jahr 1962 bat, zur Lösung der Kubakrise zu intervenieren. Die Stationierung sowjetischer Raketen auf Kuba hatte eine extreme Spannung zwischen der Sowjetunion und den USA zur Folge. Der Menschheit drohte eine weltweite nukleare Katastrophe.

Es beginnt ein Tauziehen zwischen den beiden Supermächten der Epoche. Der amerikanische Präsident John F. Kennedy verlangt den sofortigen Abbau der Raketenbasen, was der Kremlchef Nikita Chruschtschow verweigert. Auf beiden Seiten ist man kriegsbereit. Am 24. Oktober ordnen die Vereinigten Staaten eine Blockade gegen Kuba an. Verhandlungen zur Beilegung der Krise scheitern an der kubanischen Intransigenz.

Am 29. Oktober bittet U Thant das IKRK, auf See die Überwachung der Richtung Kuba fahrenden Schiffe zu übernehmen und sich zu vergewissern, dass sie kein militärisches Material transportieren. Interessanter ist freilich, dass, wie man heute weiß, das IKRK noch vor dieser Bitte der Vereinten Nationen, nämlich am 25. Oktober, selbst an die UNO herangetreten war und ihr seine Dienste angetragen hatte. Mit anderen Worten: Angesichts einer schweren Bedrohung des Weltfriedens war Präsident Léopold Boissier der Meinung, seine Institution habe in ihrer Eigenschaft als neutraler Vermittler eine Rolle zu spielen. Am 1. November beschloss die Versammlung des Komitees, das Ersuchen der UNO positiv zu beantworten. Auch wenn die Krise sich löste, bevor das IKRK intervenieren musste, kann man mit guten Gründen der Meinung sein, dass die Bereitschaft des IKRK, diese Mission zu übernehmen, neue Kon-

takte zwischen den in die Krise involvierten Mächten begünstigt, einen anderen Blickwinkel, andere Perspektiven eingeführt und so dazu beigetragen hat, die Spannung abzubauen.

Auf jeden Fall stellte diese Entscheidung des IKRK „eine beachtliche Erweiterung der ihm zugewachsenen Rolle eines neutralen Vermittlers dar."[8] Dass es derart Position bezogen hatte, löste eine interne Debatte aus, die das IKRK nötigte, sich in einem Bericht mit dem Titel „La Croix-Rouge, facteur de paix dans le monde" zu rechtfertigen. Eine der darin vertretenen Thesen lautet, gerade durch sein Tätigwerden für die Opfer von Konflikten unter Achtung seiner Grundprinzipien, fördere das IKRK einen Geist der Befriedung.

Im Allgemeinen jedoch interveniert das IKRK nicht mit dem direkten Ziel Frieden zu schaffen. Seine „friedensstiftenden" Beiträge ergeben sich eher indirekt aus seinem humanitären Handeln. So beteiligte sich das IKRK 1965, als der Bürgerkrieg die Dominikanische Republik verheerte, an der Verhandlung über einen humanitären Waffenstillstand, der sich dann in eine endgültige Waffenruhe verwandelte. Kaum drei Jahre nach seiner Intervention in der Kuba-Krise bestätigte das IKRK somit seine – gewiss begrenzte, aber reale – Kompetenz auf dem Gebiet der Bewahrung des Friedens. Auf diesen Präzedenzfall hat das Komitee denn auch eigens hingewiesen, als die 20. Internationale Konferenz des Roten Kreuzes in Wien im Oktober 1965 die Frage nach der Rolle des IKRK als Friedensstifter in der Welt anschnitt.[9] 1965, als im Jemen über die Befreiung und Repatriierung der Gefangenen diskutiert wurde, trug das IKRK wieder zur Vereinbarung einer Waffenruhe bei. Es war als erstes zur Stelle, um Verhandlungen zwischen Repräsentanten der royalistischen Kräfte und der ägyptischen Armee zu organisieren – zunächst zwischen den feindlichen Linien und dann auf dem Gelände des Krankenhauses von Uqd.

1994 war das IKRK in Chiapas präsent (der Region Mexikos, in der das Ejercito zapatista de liberación nacional [EZLN], eine revolutionäre Unabhängigkeitsbewegung, operierte), sah sich erneut in eine Rolle als Vermittler gedrängt und in Gestalt seiner dortigen Delegation in den Befriedungsprozess einbezogen. Die verschiedenen Parteien baten das IKRK, die Delegierten des EZLN unter den Schutz seines Emblems zu nehmen. Das IKRK sagte zu ihren Transport an den für die Verhandlung mit den Repräsentanten der Regierung vorgesehenen Ort zu organisieren. Während des Krieges auf Sri Lanka nahm das IKRK eine vergleichbare Rolle ein und überführte die Delegierten des LTTE (der tamilischen Bewegung) zum Ort der Friedensverhandlungen in Colombo. In einer Phase vor dem Konflikt in Sierra Leone waren Verhandlungen in Abidjan geplant, wohin das IKRK den Leader der bewaffneten Oppositionsbewegung RUF bringen konnte.

---

8 *Françoise Perret / François Bugnion*, De Budapest à Saigon, Genf 2009, 591.

9 Ebd., 560.

In den Balkan-Konflikten (1991–1995) brachte das IKRK viermal die Bevollmächtigten der verschiedenen Konfliktparteien in Genf zusammen; sie sollten sich verpflichten, die Regeln des HV bezüglich der Gefangenen und der Zivilisten einzuhalten.

Diesen Treffen war, wie man zugeben muss, nicht gerade großer Erfolg beschieden. Zum Teil deshalb, weil die Bevollmächtigten nicht immer den wünschenswerten Rang in der Hierarchie einnahmen, der ihnen erlaubt hätte Entscheidungen zu treffen, aber auch deshalb, weil die Parteien trotz schriftlich bekundetem Einverständnis ihre gegebenen Versprechen an Ort und Stelle oft nicht einhielten. Der positivste Aspekt dieser Bevollmächtigtentreffen besteht darin, dass es überhaupt gelungen ist, Repräsentanten aller Konfliktparteien um einen Tisch zu versammeln. Das Verdienst war umso größer, als es in manchen Perioden gänzlich unmöglich war, diese Art von Treffen einzuberufen; das gelang nicht einmal den für den Friedenprozess Verantwortlichen, David Owen und Cyrus Vance.

Noch in den 1990er Jahren hat das IKRK an der Grenze zwischen Armenien und Aserbeidschan sowie in Moskau Treffen zwischen den Parteien im Konflikt um Nagorny-Karabach organisiert, um die Mittel und Wege zur Beendigung der Geiselnahmen zu beraten. Auch dies ist ein Beispiel für einen Dienst des IKRK, der ein Einverständnis zwischen zwei Konfliktparteien anbahnen soll.

6. Schluss: das IKRK – ein nicht verwickelter Vermittler

In der Tat ist es dem IKRK dank seiner Rolle als neutraler humanitärer Vermittler gelungen, Kontakte zwischen den Parteien aufrechtzuerhalten – die erste Bedingung, wenn man eine Waffenruhe vorbereiten will.

Bemerkenswert ist auch, dass außer im Fall der Kuba-Krise diese Art von Engagement des IKRK sich auf den humanitären Bereich oder auf eine Rolle als bloßer Helfer beschränkt, die keinerlei grundsätzliche Parteinahme und keinen politischen Hintergedanken einschließt. „Niemals wird das IKRK eine humanitäre Aktion durchführen, weil sie politisch nützlich ist, auch wenn es sich darüber freut, dass eine humanitäre Aktion manchmal zur Lösung einer politischen Streitigkeit und somit zur Schaffung des Friedens beitragen kann.“[10]

Im Allgemeinen trägt also das IKRK als neutraler Vermittler nur marginal und indirekt zur Befriedung der Beziehungen zwischen den Parteien in bewaffneten Konflikten bei.

---

[10] *Marion Harroff-Tavel*, L’humanitaire en toute indépendance, XV. Theologisches Postgraduiertenseminar, Chambésy 26. Sept. 1994, internes Dokument.

Zusammenfassung: Das humanitäre Völkerrecht sowie das IKRK sehen sich der Kritik ausgesetzt, dass sie nicht das Ziel verfolgen den Krieg abzuschaffen. Zudem seien humanitäre Aktivitäten nicht nur weitgehend nutzlos, sondern auch schädlich. Durch das Bemühen kriegerische Auseinandersetzungen zu humanisieren, würden diese akzeptabel und damit verlängert und verschlimmert. Dass sie keine Maßnahmen zur Beendigung des Krieges kennen, bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht am Frieden interessiert sind. Die Arbeit des IKRK wird durchaus im Sinne friedensstiftender Aktivität wahrgenommen und anerkannt. Dies belegen beispielsweise die vier erhaltenen Friedensnobelpreise. Diese hohen Auszeichnungen bezeugen, dass das IKRK durch sein Handeln für die Opfer von Konflikten einen Geist der Befriedung fördert, durch seine Rolle als neutraler Vermittler Kontakte zwischen den verfeindeten Parteien herstellt und aufrechterhält ohne sich politisch einzumischen und somit, wenn auch nur indirekt, den Frieden fördert.

Abstract: International humanitarian law – the Geneva Conventions and their protocols – does not grant the humanitarian organizations a mandate to undertake initiatives for peace in the regions of conflict in which they are involved. But the International Committee of the Red Cross, as a neutral humanitarian agency of mediation, maintains relations with all parties; these connections could contribute to the preparation of favorable circumstances for peace negotiations. The International Committee can also enable the parties to come together and to talk to each other (about humanitarian questions). Moreover, this role as mediator offers the International Committee of the Red Cross the opportunity to assume a limited role as a good negotiator without interfering with the political questions. Nonetheless, the United Nations and the individual states are the political agents who are entitled by the Charter to act in order to maintain and to restore peace in and between nations.

III.

FRIEDENSARBEIT

Entwicklung – immer noch ein Name für Frieden?

Die Rolle der Religionen in der Entwicklungszusammenarbeit

von Gerhard Kruip

1. Einleitung

Wenn man sich mit der Friedensfähigkeit und den Friedensvisionen der Religionen befasst, so ist angesichts der großen Bedeutung der Religionen in den armen Ländern auch ein Blick auf ihre Auswirkungen auf Entwicklung und das Verhältnis von Entwicklung und Frieden zu werfen. Zu diesem Zweck werde ich zunächst den Zusammenhang von Entwicklung und Frieden erläutern. Ohne Frieden ist nämlich Entwicklung nur schwer möglich, während umgekehrt fehlende Entwicklung zu Ungerechtigkeiten und Konflikten führt, die den Frieden unmöglich machen oder erschweren. Zweitens werde ich am Beispiel der Entwicklungspolitik der Bundesrepublik Deutschland verdeutlichen, inwieweit deshalb Friedenspolitik zu einem wichtigen Teil der Entwicklungspolitik geworden ist. Die Einsicht, dass Entwicklung und Frieden zusammengehören, wird auch von der Sozialverkündigung der katholischen Kirche unterstützt. Schon in der Entwicklungsenzyklika „Populorum progressio" Pauls VI.[1] ist ein Abschnitt programmatisch mit „Entwicklung, der neue Name für Friede" überschrieben (PP 76–80), worauf ich im dritten Abschnitt eingehe. Viertens weise ich am Beispiel des Schweizer Projekts „Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit" auf die Neuentdeckung des Religiösen in der Entwicklungszusammenarbeit hin. Dabei darf jedoch fünftens nicht vergessen werden, dass Religionen nicht immer und überall friedlich sind, sondern durchaus auch ambivalente Auswirkungen haben können. Darin werden zugleich die Lernaufgaben deutlich, mit denen Religionen heute konfrontiert sind, wenn sie wirklich zu Faktoren friedlicher Entwicklung werden wollen.

---

[1] Wenn nicht anders angegeben zitiere ich Sozialenzykliken nach der Ausgabe: *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB)* (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Köln ^{9}2007.

2. Frieden als Voraussetzung für Entwicklung

Im jährlich erscheinenden Human Development Report (HDR) des United Nations Development Programme (UNDP) werden die Länder entsprechend ihrem Human Development Index (HDI) aufgelistet, der sich aus den Indikatoren durchschnittliche Lebenserwartung, Bildung (gemessen in Jahren des Schulbesuchs) und Volkseinkommen pro Kopf zusammensetzt. Unter den Ländern mit sehr niedrigem HDI finden sich besonders viele Länder, deren Situation durch regionale Kriege, Bürgerkriege und/oder Staatsversagen gekennzeichnet sind oder lange Zeit waren. Hierzu gehören beispielsweise die Demokratische Republik Kongo, Liberia, Äthiopien, Eritrea, Afghanistan, Elfenbeinküste und Sudan.[2] Es ist ja auch die Annahme höchst plausibel, dass eine positive Entwicklung unter „friedlichen" Bedingungen von öffentlicher Sicherheit und guter Regierungsführung leichter möglich ist. Frieden bietet höhere Chancen für ausländische Direktinvestitionen, weniger Anreize für Kapitalflucht, höhere Bereitschaft für langfristige Investitionen und damit mehr ökonomische Stabilität. Friede, oder zumindest die Abwesenheit von Krieg, vermeidet Zerstörungen der Infrastruktur und zwingt die Menschen nicht zur Flucht. Unter Friedensbedingungen können Menschen mehr in ihre eigene Bildung investieren und die Zahl derjenigen, die bereits über eine gute Bildung verfügen und das Land verlassen möchten, verringert sich.

Das australische Institute for Economics and Peace weist diese Zusammenhänge auch statistisch nach. Es bildet mit Hilfe von 23 Indikatoren, die sehr unterschiedliche Aspekte umfassen (z. B. Anzahl und Dauer der bewaffneten Konflikte im Land und mit anderen Ländern, Anzahl der Morde im Verhältnis zur Bevölkerung, Anzahl der Gefangenen, der Flüchtlinge, Anteil der Militärausgaben am Staatshaushalt, Anzahl vorhandener schwerer Waffen etc.), für jedes Land einen Global-Peace-Index (GPI). Nach dem neuesten Bericht von 2011[3] steht Island als friedlichstes Land an erster Stelle, gefolgt von Neuseeland, während sich am Ende der Skala Nordkorea, Afghanistan, Sudan, Irak und Somalia finden.[4] Auch hier lassen sich mit einer gewissen Streuung Korrelationen zwischen dem Bruttoinlandsprodukt pro Kopf und dem GPI feststellen,[5] auch wenn es vereinzelt sowohl Länder mit einem schlechten GPI und einem relativ hohen BIP/Kopf (z.B. Israel, Russland, Kolumbien), als auch

---

[2] *United Nations Development Programme* (Hg.), Human development report 2011. Sustainability and equity: a better future for all, New York/Basingstoke 2011, 129–130.

[3] *Institute for Economics and Peace* (Hg.), 2011 Methodology, Results & Findings, Sydney 2011, auch im Internet unter http://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2011/05/2011-GPI-Results-Report-Final.pdf (alle hier angegebenen Internetquellen wurden zwischen dem 20.01. und dem 31.01.2012 überprüft).

[4] Ebd., 9.

[5] Ebd., 35.

Länder mit aktuell hohem GPI und niedrigem BIP/Kopf (Vietnam, Ghana, Mozambique) gibt. Es existieren eben auch andere Faktoren als die Armut, die zu Krieg führen, und andere Faktoren als den Krieg, die Entwicklung behindern. Auch haben Kriege langfristige ökonomische Folgewirkungen, so dass sich ein Land auch dann wirtschaftlich nur langsam erholt, wenn die Kriegshandlungen längst eingestellt sind. Trotzdem stimmt die Korrelation im großen Trend durchaus. Ähnliche Zusammenhänge lassen sich auch beobachten zwischen dem GPI und der durchschnittlichen Lebenserwartung, der Kindersterblichkeit, der Bildung und dem Niveau der Korruption. So bestätigen statistisch-empirische Methoden das, was auch der gesunde Menschenverstand und die Erfahrung lehren, dass nämlich Frieden Entwicklung zumindest erleichtert und Gewalt und Krieg ihre Chancen mindern.

3. Friedensentwicklung als Aufgabe der Entwicklungspolitik

Vor dem Hintergrund dieser Zusammenhänge ist es nicht verwunderlich, dass auch die Vereinten Nationen in ihrer Milleniumserklärung zum Jahr 2000 Entwicklung und Frieden als untrennbar betrachteten und feierlich betonten, „dass die Vereinten Nationen die unverzichtbare Begegnungsstätte der gesamten Menschheitsfamilie sind und dass wir uns durch sie bemühen werden, unseren universellen Bestrebungen nach Frieden, Zusammenarbeit und Entwicklung konkrete Gestalt zu verleihen.“[6] Nebenbei sei bemerkt, dass in dieser Erklärung das Stichwort Religion nur einmal, nämlich in Absatz 5 im Zusammenhang mit dem Verbot der Diskriminierung auftaucht. Im Absatz 6 ist immerhin von Toleranz und Achtung den Kulturen gegenüber und einer „Kultur des Friedens und des Dialogs zwischen allen Kulturen“ die Rede. Religionen selbst als Faktoren des Friedens oder als Verursacherinnen von Konflikten kommen in der Erklärung nicht vor.

Auf der Linie dieser Integration von Entwicklungspolitik und Friedenspolitik hat die damalige rot-grüne deutsche Bundesregierung 2004 einen „Aktionsplan Zivile Krisenprävention, Konfliktlösung und Friedenskonsolidierung“ beschlossen und deren Grundsätze 2005 in einem sektorübergreifenden Konzept niedergelegt.[7] Zentrales Anliegen war eine klarere Ausrichtung der Entwick-

---

[6] *Millenniums-Erklärung der Vereinten Nationen*, verabschiedet von der Generalversammlung der Vereinten Nationen zum Abschluss des vom 6.–8. September 2000 abgehaltenen Millenniumsgipfels in New York, Absatz 32, einzusehen in: http://www.unric.org/html/german/mdg/millenniumerklaerung.pdf.

[7] Siehe die entsprechenden Informationen auf http://www.bmz.de/de/was_wir_machen/ themen/frieden/friedensentwicklung/deutsche_friedenspolitik/index.html#t2; Vgl. *Die Bundesregierung*, Aktionsplan „Zivile Krisenprävention, Konfliktlösung und Friedenskonsolidierung“, Berlin 2004.

lungspolitik auf Konfliktprävention und Konfliktnachsorge, wobei die verschiedenen Politikfelder der Außen-, Sicherheits-, Wirtschafts-, Umwelt- und Entwicklungspolitik stärker miteinander verzahnt werden sollten. Die schwarz-rote Koalition 2005–2009 und die schwarz-gelbe Koalition ab 2009 haben das Konzept im Grundsatz übernommen und wie vorgesehen 2010 den dritten Bericht zur Umsetzung des Aktionsplans vorgelegt.[8] So sehr die Berücksichtigung des Friedensthemas für die Entwicklungspolitik Zustimmung bekommen hat, so sehr werden in der Öffentlichkeit inzwischen Tendenzen kritisiert, auch umgekehrt militärische und polizeiliche Maßnahmen als Entwicklungspolitik darzustellen und zu legitimieren. Die von den Kirchen getragene „Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung" hat – auch vor dem Hintergrund der umstrittenen Forderungen einer engeren Zusammenarbeit von Bundeswehr und Entwicklungsagenturen in Afghanistan – in einem Kommentar zu dem genannten dritten Bericht dementsprechend auch gefordert, die

„Programmatik und Instrumente der zivilen Krisenprävention […] aus der Umklammerung durch den Ansatz der ‚vernetzten Sicherheit' zu befreien. Diese Forderung verbindet sich mit dem Plädoyer, zu Zielen und Inhalten des Aktionsplanes zurückzukehren."[9] Der folgenden Aussage der GKKE zur gegenwärtigen Politik der Bundesregierung kann ich nur zustimmen:

„Der Gedanke der zivilen Krisenprävention, Konfliktbearbeitung und Friedenskonsolidierung, die sich der Herstellung und Verbesserung von Lebenschancen von Menschen und Gesellschaften in Gewaltverhältnissen verpflichtet weiß, lässt sich nicht zugunsten von Interessen externer Staaten oder Militärallianzen instrumentalisieren. Das höhlt die Glaubwürdigkeit des eigenen Tuns aus, schwächt die Akzeptanz der Maßnahmen bei den Adressaten und läuft den Intentionen des Aktionsplanes von 2004 zuwider."[10] Von dieser Kritik unberührt bleiben freilich die grundsätzlichen Einsichten, dass die Früherkennung von Konflikten und die genaue Konfliktanalyse auch für die Entwicklungszusammenarbeit von großer Bedeutung sind. Konflikten kann am besten vorgebeugt werden, wenn man die Kooperation und Koordination verschiedener Akteure, insbesondere zivilgesellschaftlicher Akteure, vorantreibt und sich um Wiederaufbaumaßnahmen und Versöhnungsaktivitäten in Post-Konflikt-Ländern kümmert. Auch die Rehabilitation ehemaliger Kämpfer/innen (u.a. durch den „Zivilen Friedensdienst") gehört zu den notwendigen Maßnahmen nach gewaltsamen Konflikten. Zu einer langfristig erfolgreichen Friedenspolitik rechnet die Bundesregierung auch das Menschenrechtsmonitoring, Rechtsdia-

---

8 *Die Bundesregierung*, 3. Bericht über die Umsetzung des Aktionsplans „Zivile Krisenprävention, Konfliktlösung und Friedenskonsolidierung", Berlin 2010.

9 *Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung*, Aktionsplan Zivile Krisenprävention: notwendig, nicht lästig. Kommentar zum 3. Bericht der Bundesregierung zur Umsetzung des Aktionsplans „Zivile Krisenprävention, Konfliktlösung und Friedenskonsolidierung", Bonn/Berlin 2010 (Schriftenreihe der GKKE, 52), 30.

10 Ebd., 32.

loge und Friedenserziehung. Das Stichwort „Religion" taucht freilich auch in diesen Texten kaum auf. Religion wird offenbar auch von der deutschen Bundesregierung bisher nicht als ein besonders wichtiger Faktor angesehen, jedenfalls nicht als ein Faktor, der über Entwicklungszusammenarbeit beeinflussbar sein könnte. Trotzdem gibt es unter den Akteuren der Entwicklungszusammenarbeit diesbezüglich in den letzten Jahren einen deutlichen Lernprozess, den ich im übernächsten Abschnitt darstellen möchte. Zuvor jedoch möchte ich noch erläutern, welche Position die katholische Kirche zur Frage des Verhältnisses von Entwicklung und Frieden bezieht.

4. Positionen der katholischen Kirche

In der Enzyklika Pauls VI. „Populorum progressio" von 1967[11] wurde, wie bereits erwähnt, der Abschnitt Nr. 76–80 mit der programmatischen Überschrift „Entwicklung, der neue Name für Friede" versehen. Der Grund dafür wird auch sogleich angegeben: Ähnlich wie bei Johan Galtungs Konzept der „strukturellen Gewalt"[12] wird hier eine Verbindung zwischen bestehenden ungerechten Strukturen und Unfrieden hergestellt. „Die zwischen den Völkern bestehenden, übergroßen Unterschiede der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, wie auch der Lehrmeinungen, sind dazu angetan, Eifersucht und Uneinigkeit hervorzurufen und gefährden so immer wieder den Frieden. […] Der Friede besteht nicht einfach im Schweigen der Waffen, nicht einfach im immer schwankenden Gleichgewicht der Kräfte."[13] Dahinter steht freilich ein normativ gehaltvoller Entwicklungsbegriff, der nicht nur eine wirtschaftliche Entwicklung einzelner Länder meint, sondern ganzheitlich die Entwicklung des Menschen in all seinen Dimensionen und die Entwicklung der Welt als ganzer mit ihren vielfältigen Verflechtungen, weil heute (schon 1967 geschrieben!) die „sozialen Konflikte weltweites Ausmaß angenommen haben" (PP 9): „Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum. Wahre Entwicklung muß umfassend sein, sie muß jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben, wie ein Fachmann auf diesem Gebiet geschrieben hat: ‚Wir lehnen es ab, die Wirtschaft vom Menschlichen zu trennen, von der Entwicklung der Kultur, zu der sie gehört. Was für uns zählt, ist

---

[11] Allgemein zu dieser Enzyklika siehe auch *Gerhard Kruip*, Eine andere Welt ist möglich. Der G8-Gipfel und die Enzyklika ‚Populorum Progressio' Pauls VI., in: Herder Korrespondenz 61 (2007), Heft 6, 290–294.

[12] Vgl. *Johan Galtung*, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975.

[13] Vgl. *Johannes Wallacher*, Armutsbekämpfung erfordert die Überwindung ungerechter Strukturen, in: *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Die Armut bekämpfen – den Frieden aufbauen. Welttag des Friedens, 1. Januar 2009, Bonn 2008 (Arbeitshilfen 229), 4–5.

der Mensch, jeder Mensch, jede Gruppe von Menschen bis hin zur gesamten Menschheit'."[14] (PP 14) Wendet man diese Überlegungen auf die heutige Weltsituation an, so ist klar, dass auch heute von „struktureller Gewalt" bzw. von einer Unter- und Fehlentwicklung gesprochen werden muss, die es nicht erlaubt, die Welt als eine friedliche anzusehen. Die globalen Gerechtigkeitsprobleme reichen von den in der Wirtschaftskrise wieder gestiegenen Zahlen an Hungernden und Unterernährten sowie den ungerecht verteilten Effekten des Klimawandels, die mit einer ganz anderen Verteilung der Lasten zur Milderung seiner Folgen verbunden ist, über wachsende Konflikte um Rohstoffe, landwirtschaftliche Nutzflächen und Wasser bis hin zu den zunehmenden Problemen von Armuts- und Umweltmigration und den meist schwelenden, häufig aber auch explodierenden Konflikten mit indigenen Gruppen und anderen „Modernisierungsverlierern".

Die deutschen Bischöfe haben sich in einem sehr bemerkenswerten Dokument aus dem Jahre 2000 unter dem Titel „Gerechter Friede"[15] entsprechend geäußert: „Die Solidarität mit den Armen ist Teil unseres kirchlichen Engagements für den Frieden. Der Einsatz für eine integrale Entwicklung nämlich trägt dazu bei, die Voraussetzung für eine Bewahrung und Förderung des Friedens zu schaffen." (Nr. 174) Dabei sind sie sich bewusst, dass Entwicklung nicht automatisch und nicht sofort Konflikte verhindert, sondern manchmal Konflikte nötig sind, um Gerechtigkeit zu erreichen und damit dem Frieden näher zu kommen: „Es darf […] [nämlich] nicht übersehen werden: Die wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Stärkung der Armen ruft ihrerseits in vielen Fällen gesellschaftliche Konflikte hervor." (Nr. 174). Weil Frieden und Gerechtigkeit zusammen gehören, darf der Friede nicht auf Kosten der Gerechtigkeit gehen, denn Ungerechtigkeit ist selbst Unfriede. Deshalb stören Proteste gegen Ungerechtigkeit auch nicht den Frieden, sondern sind ein notwendiges Mittel, ihn zu erstreben, auch wenn dies mit Konflikten einhergeht. Man darf solche Proteste deshalb auch nicht unter Berufung auf den Frieden zu ersticken versuchen. Die Empörung über Ungerechtigkeiten ist ein wichtiges Potenzial zu deren Überwindung, auch wenn sie manchmal in kurzsichtiger Perspektive als Gefahr für den Frieden erscheint.[16]

Auch Papst Benedikt XVI. nimmt in seinen jährlichen Friedensbotschaften in ganz ähnlicher Weise Stellung, so etwa am 01.01.2009: „In der jetzigen globalisierten Welt wird immer offensichtlicher, daß der Friede nur hergestellt werden kann, wenn man allen die Möglichkeit eines vernünftigen Wachstums sichert: Die Verzerrungen ungerechter Systeme präsentieren nämlich früher

---

[14] Das Binnenzitat stammt vom französischen Entwicklungstheoretiker *L.-J. Lebret* OP.

[15] *Die Deutschen Bischöfe*, Gerechter Friede, Bonn 2000.

[16] Vgl. hierzu *Gerhard Kruip*, Berechtigte Empörung. Junge Menschen zu Frieden und Gerechtigkeit erziehen, in: *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Jugend zu Frieden und Gerechtigkeit erziehen. Welttag des Friedens, 1. Januar 2012, Bonn 2011 (Arbeitshilfen 252), 4–6.

oder später allen die Rechnung. Es kann also nur die Torheit dazu verführen, ein vergoldetes Haus zu bauen, wenn ringsum Wüste oder Verfall herrscht. Die Globalisierung allein ist unfähig, den Frieden herzustellen, und in vielen Fällen schafft sie sogar Trennungen und Konflikte. Sie offenbart vielmehr einen Bedarf: den einer Ausrichtung auf ein Ziel völliger Solidarität, die das Wohl eines jeden und aller anstrebt. In diesem Sinn ist die Globalisierung als eine günstige Gelegenheit anzusehen, um in der Bekämpfung der Armut etwas Bedeutendes zu verwirklichen und um der Gerechtigkeit und dem Frieden bisher unvorstellbare Möglichkeiten zur Verfügung zu stellen."[17] Während also der Zusammenhang von Frieden und gerechter Entwicklung in den kirchlichen Stellungnahmen sehr eindeutig und konsequent zum Thema gemacht wird, ist die kirchliche Sicht auf den Zusammenhang von Religion und Entwicklung problematischer. Unbestritten ist, dass von einer christlichen Position aus, für die Gott die Liebe ist, das Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit streng gefordert ist. Das sagt auch Benedikt XVI. klar in seiner Sozialenzyklika Caritas in veritate:[18]

„‚Caritas in veritate' ist das Prinzip, um das die Soziallehre der Kirche kreist, ein Prinzip, das in Orientierungsmaßstäben für das moralische Handeln wirksame Gestalt annimmt. Besonders zwei von ihnen möchte ich erwähnen, die speziell beim Einsatz für die Entwicklung in einer Gesellschaft auf dem Weg zur Globalisierung erforderlich sind: die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl. […] Die Nächstenliebe offenbart auch in den menschlichen Beziehungen immer die Liebe Gottes; diese verleiht jedem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt einen theologalen und heilbringenden Wert." (CiV 6) Bei der Frage jedoch, ob alle Religionen diese Orientierung teilen, ist der Papst skeptischer. Wenn es um nicht-christliche Religionen geht, wird er zum Religionskritiker – und in der Vagheit und Allgemeinheit seiner Andeutungen könnte seine Position von Vertretern anderer Religionen als herabsetzend empfunden werden:

„Auch andere Kulturen und Religionen lehren Brüderlichkeit und Frieden und sind daher für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen von großer Bedeutung. Es fehlen aber nicht religiöse und kulturelle Haltungen, in denen das Prinzip der Liebe und der Wahrheit nicht vollständig angenommen und am Ende so die echte menschliche Entwicklung gebremst oder sogar behindert wird. Die Welt von heute ist von einigen Kulturen mit religiösem Hintergrund durchzogen, die den Menschen nicht zur Gemeinschaft verpflichten, sondern ihn auf der Suche nach dem individuellen Wohl isolieren, indem sie sich darauf beschränken, psychologische Erwartungen zu befriedigen." (CiV 55) Der

---

[17] *Benedikt XVI.*, Die Armut bekämpfen – den Frieden stärken. Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstags, 1.1.2009, Rom 2009, Nr. 14.

[18] Zitiert nach der Ausgabe *Benedikt XVI.*, Caritas in veritate. Enzyklika von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die Christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, Bonn 2009 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186).

Globalisierungsprozess führe teilweise dazu, „Formen von ‚Religionen' zu nähren, die die Menschen einander entfremden, anstatt sie einander begegnen zu lassen, und sie von der Wirklichkeit entfernen." (CiV 55)

An manchen Stellen der Enzyklika klingt es deshalb so, als sei nur die christliche Religion dazu geeignet, die Menschen zu Frieden und Gerechtigkeit zu führen, weil die Religionen auf einen Prozess der Reinigung angewiesen seien, die christliche Religion dabei aber als so etwas wie das Reinigungsmittel vorgestellt wird: „In allen Kulturen gibt es Beschwerliches, von dem man sich befreien, und Schatten, denen man sich entziehen muss. Der christliche Glaube, der in den Kulturen Gestalt annimmt und sie dabei transzendiert, kann ihnen helfen, in universaler Gemeinschaft und Solidarität zum Vorteil der gemeinsamen weltweiten Entwicklung zu wachsen." (CiV 59) Hoch problematisch wird es dort, wo der Papst sogar hinsichtlich der Frage der Religionsfreiheit die Religionen nicht mehr gleichstellt und als Kriterium den Staaten für die Zulassung von Religionen „Wahrheit und Liebe" ans Herz legt, also die Begriffe, die für ihn für das Christentum stehen: „Religionsfreiheit bedeutet nicht religiöse Gleichgültigkeit und bringt nicht mit sich, dass alle Religionen gleich sind. Die Unterscheidung hinsichtlich des Beitrags der Kulturen und Religionen zum Aufbau der sozialen Gemeinschaft in der Achtung des Gemeinwohls ist vor allem für den, der politische Gewalt ausübt, erforderlich. Solche Unterscheidung muss sich auf das Kriterium der Liebe und der Wahrheit stützen." (CiV 55) Allerdings ist der Papst gegenüber nicht-religiösen Humanisten noch sehr viel kritischer. Ihnen traut er offenbar überhaupt keinen positiven Beitrag zur Entwicklung mehr zu: *„Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus."* (CiV 78, kursiv im Original) Offenbar ist dem Papst nicht bewusst, wie sehr solche – zumindest missverständlichen – Äußerungen zum Unfrieden beitragen können und jedenfalls Wasser auf die Mühlen derjenigen Kritiker sind, die Religionen insgesamt eher als Faktoren des Unfriedens denn des Friedens betrachten.[19]

5. Bedeutung der Religionen in der Entwicklungszusammenarbeit

Wegen des lange vorherrschenden Säkularisierungsparadigmas, das von einem allmählichen Verschwinden der Religionen im Zuge von Modernisierungsprozessen ausging, wurde der Bereich des Religiösen in seiner Bedeutung unter-

[19] Zu einer ausführlicheren und begründeteren Kritik an CiV siehe meinen Beitrag *Gerhard Kruip*, Caritas in veritate. Ein kritischer Kommentar aus sozialethischer Perspektive, in: Theologie und Glaube 100 (2010), Heft 1, 85–107.

schätzt.[20] In Zeiten, in denen die Dependenztheorie der dominante Ansatz zur Erklärung von Unterentwicklung war, war es geradezu verpönt, solche weichen Faktoren wie Mentalitäten, Kulturen und Religionen zur Erklärung der Unterentwicklung bzw. der Abhängigkeit und der Armut heranzuziehen. In den letzten Jahren jedoch wurde dem Faktor Religion in entwicklungssoziologischen und entwicklungsökonomischen Studien wieder größere Beachtung geschenkt.[21] Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 und dem insgesamt erstaunlichen ökonomischen und politischen Rückstand einiger, nicht über Erdöl verfügender islamischer Länder wurde dabei die Aufmerksamkeit besonders auf den Zusammenhang von Entwicklung und Islam gelegt.[22] Genauere Studien machen jedoch deutlich, wie schwierig es ist, den Faktor Religion von anderen Faktoren (Entwicklungsstand, Regierungsform, Umweltfaktoren, Außenabhängigkeit, soziale Zusammensetzung etc.) zu isolieren, so dass auch der Islam nicht pauschal für Unterentwicklung und Armut verantwortlich gemacht werden kann.[23]

Aber nicht nur in der Ursachenanalyse, auch in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit wurde der Faktor Religion lange Zeit vernachlässigt. Spiritualität war sogar ein Tabu-Thema.[24] Weil in den Geberländern von Entwicklungshilfe – von Deutschland und anderen Einzelfällen ausgenommen – Kirche und Staat getrennt waren und keine engere Kooperation miteinander eingingen, scheuten auch staatliche Geldgeber und Entwicklungspolitiker davor zurück, mit Religionsvertretern Kontakte zu pflegen und intensiv zusammen zu arbeiten. Seit 2000 gibt es nun aber sogar bei der Weltbank eine Abteilung („Development Dialogue on Values and Ethics"), die sich der Auseinandersetzung mit Wertfragen und dem Dialog mit Religionen und den FBOs („Faith Based Organizations") widmet. Ein von der Weltbank herausgegebener Sammelband,

---

[20] Vgl. den sehr guten Rückblick auf die Diskussion in: *Séverine Deneulin / Carole Rakodi*, Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On, in: World Development 39 (2011) 1, 45–54. Online verfügbar unter http://www.sciencedirect.com/science/article/B6VC6-50T94GR1/2/2077a715890b07f2b1f50d8bc0530797.

[21] Vgl. *Claus Leggewie*, Religion und transnationale Weltgesellschaft, in: *Peter Meyns* (Hg.), Handbuch Eine Welt. Entwicklung im globalen Wandel, Wuppertal 2009, 194–201; vgl. weltsichten 1 (2008), Heft 8. Trotzdem kommen andere einschlägige Publikationen in Deutschland noch ohne eine intensivere Befassung mit dem Faktor Religion in der Entwicklungszusammenarbeit aus. Vgl. etwa *Reinhard Stockmann / Franz Nuscheler / Ulrich Menzel*, Entwicklungspolitik. Theorien – Strategien – Probleme, München 2010 oder *Dirk Messner / Imme Scholz*, Zukunftsfragen der Entwicklungspolitik, Baden-Baden 2005.

[22] Vgl. *Jean-Philippe Platteau*, Religion, politics, and development: Lessons from the lands of Islam, in: Journal of Economic Behavior & Organization Vol. 68 (2008), Issue 2, 329–351. Online verfügbar unter http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0167268108001248.

[23] So z.B. *Marcus Noland*, Religion and economic performance, in: World Development Vol. 33 (2005), Issue 8, 1215–1232. Online verfügbar unter http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X05000823.

[24] *Kurt Alan ver Beek*, Spirituality: a Development Taboo, in: *Deborah Eade / Thierry G. Verhelst / Wendy Tyndale* (Hg.), Development and Culture. Selected essays from „Development in Practice", Oxford 2002, 60–77.

der übrigens die katholische Soziallehre, katholische Hilfsorganisationen und viele katholische Akteure eigens erwähnt,[25] schildert beeindruckende Erfahrungen aus der Arbeit religiöser Gemeinschaften und Institutionen. Er berichtet, dass in vielen armen Ländern Religionsgemeinschaften und Kirchen zu den Organisationen gehören, die in der Gesellschaft das meiste Vertrauen genießen,[26] und kommt zu einem sehr positiven Urteil über ihre Arbeit, von der auch die säkulare Entwicklungszusammenarbeit lernen könne:

„The hypothesis, grown to a contention, is that by understanding and engaging with faith institutions in the fight against poverty and for social justice, secular development professionals and ordinary citizens can improve and expand the overall effort. This is a simplifying statement, but it reflects admiration for extraordinary work, appropriate cautions about enduring tensions, and concern that the challenges at stake deserve more serious attention than they have commonly received."[27] Die Autoren fordern intensivere Dialoge zwischen religiösen und nicht-religiösen Akteuren, um in Zukunft leichter Missverständnisse und Konflikte zu vermeiden. Heute wird jedenfalls allgemein anerkannt, dass Menschen insbesondere in den ärmeren Ländern sehr stark von Religionen geprägt sind und dies sowohl in der heute ganzheitlicher ansetzenden Erforschung der Ursachen der Armut als auch für die Strategien der Armutsbekämpfung stärker berücksichtigt werden muss.[28]

Besonders in dem Schweizer Projekt „Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit" (2002–2009), das von Anne-Marie Holenstein koordiniert wurde, sind dazu anhand mehrerer Fallstudien interessante Ergebnisse erarbeitet worden.[29] Weil Religionen im Alltagsver-

---

[25] *Katherine Marshall / Marisa Bronwyn van Saanen*, Development and faith. Where mind, heart and soul work together, Washington, D.C. 2007, 3 und 36–37 und öfter. Vgl. auch *Wendy Tyndale*, Visions of development. Faith-based development, Aldershot 2006.

[26] *Marshall / van Saanen*, Development (Anm. 25), 106.

[27] Ebd., 306.

[28] Vgl. insgesamt auch *Jürgen Wilhelm / Hartmut Ihne* (Hg.), Religion und globale Entwicklung. Der Einfluss der Religionen auf die soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung, Berlin 2009. In ihrer Einführung zur Entwicklungspolitik hatte der Faktor Religion noch keine Rolle gespielt: *Hartmut Ihne / Jürgen Wilhelm*, Einführung in die Entwicklungspolitik, Hamburg 2006. Siehe auch *Helmut Reifeld*, Religion und globale Entwicklung. Beiträge zu einer aktuellen Debatte aus Sicht der Entwicklungspolitik, in: Auslandsinformationen der Konrad Adenauer Stiftung (27. April 2010). Online verfügbar unter http://www.kas.de/wf/de/33.19456/.

[29] Ich fasse hier die in mehreren Publikationen veröffentlichten Ergebnisse zusammen: *Anne-Marie Holenstein*, Religion in der Entwicklungszusammenarbeit. Zum Umgang mit einem unterschätzten Faktor, in: Jürgen *Wilhelm / Hartmut Ihne* (Hg.): Religion und globale Entwicklung. Der Einfluss der Religionen auf die soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung, Berlin 2009, 317–328; *Dies.*, Religion und Entwicklung: Potential oder Hindernis? Religion als starker Faktor in der Entwicklungszusammenarbeit, in: Bulletin von Medicus Mundi Schweiz Nr. 118 (2010), ohne Seitenangabe. Online verfügbar unter http://www.medicusmundi.ch/mms/services/bulletin/religion-und-gesundheit-spiritualitat-und-heilung/ansatze-und-debatten/21.html; *dies.*, Religionen – Potential oder Gefahr? Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenar-

ständnis und Wertekanon vieler Zielgruppen von Entwicklungszusammenarbeit eine große Rolle spielen, müssen sie allein um der Wirksamkeit willen in Rechnung gestellt werden, auch wenn es sogar bei den Mitarbeitern/innen kirchlicher Organisationen dagegen gewisse Abwehrmechanismen gibt, weil unter ihnen Religion als Privatsache gilt und sie die Fragen nach ihrer Religion oder Spiritualität möglicherweise als Verletzung der Privatsphäre empfinden. Mit einer stärkeren Berücksichtigung des Faktors Religion sind also hohe Anforderungen an die Akteure und Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit verbunden. Sie können religiösen Menschen gegenüber nur dann Glaubwürdigkeit und Autorität gewinnen, wenn sie authentisch Einblick geben in ihre eigene Religiosität oder Spiritualität oder zumindest bereit sind, über solche Themen in einen Dialog einzutreten.[30] Dies gilt ganz besonders für den Bereich medizinischer Versorgung und Gesundheitserziehung, wo auch durchaus mit Konflikten zu rechnen ist (z.B. bei Fragen der Empfängnisverhütung). Da gerade Frauen oft stärker von religiösen Hintergründen geprägt sind als Männer, ist die Frage des Umgangs mit Religion gerade für das Empowerment von Frauen von großer Bedeutung. Schließlich spielen religiöse Vorstellungen über Autorität, über Recht und Gesetz, über die Rolle des Staates auch im Bereich politischer Bildung und in der Frage der Legitimität von demokratischen politischen Institutionen eine nicht unwesentliche Rolle. Akteure und Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit können an Glaubwürdigkeit und moralischer Autorität gewinnen, wenn sie sich auf interreligiöse Dialoge und interreligiöse Kooperationen einlassen. Der notwendige Respekt vor dem anderen bedeutet dabei selbstverständlich nicht, dass man alles, was der andere denkt oder glaubt, teilen und selbst für wahr halten müsste. Im Dialog müssen häufig in einem nicht-trivialen Sinn Übersetzungsleistungen erbracht werden, um sich verstehen und Ähnlichkeiten oder zumindest Brücken zwischen dem eigenen und dem Denken der anderen entdecken zu können. Vertrauen entsteht durch ehrliche, verlässliche und gegenüber allen Beteiligten faire Kooperation.

Ein weiteres interessantes Beispiel für die stärkere Berücksichtigung der Religion im Kontext von Friedens- und Entwicklungsarbeit ist die deutsche Arbeitsgemeinschaft Friedensentwicklung (FriEnt), zu der staatliche, kirchliche, zivilgesellschaftliche und wissenschaftliche Einrichtungen gehören.[31] Friedensentwicklung als Aufgabe der Entwicklungspolitik[32] umfasse vor allem integrative Gemeinschaftsentwicklung an der Basis, Projekte interreligiösen Dialogs und eine

---

beit, Wien/Zürich/Berlin/Münster 2010. Weitere Materialien zum Projekt finden sich auf http://www.deza.admin.ch/de/Home/Dokumentation/Publikationen.

[30] Das betont auch *Kurt Bangert*, Entwicklungszusammenarbeit und religiöse Werte (o. J.). Online verfügbar unter http://www.kurtbangert.de/_downloads/allgemein/2_1_ Entwicklungszusammenarbeit_und_religioese_Werte.pdf.

[31] Weitere Informationen auf www.frient.de.

[32] Siehe hierzu insbesondere *Wolfgang Kaiser*, Entwicklungszusammenarbeit, Religion(en) und Konflikte, in: Briefing Nr. 1 (FriEnt) (2005), Heft 4, 1–8.

Stärkung des Kooperationspotenzials religiöser Akteure. Strategien gegen fundamentalistische Gruppen bestünden vor allem im Einsatz für Demokratisierung, aber auch in der Stärkung religiöser Gruppen, die sich über Identitätsgrenzen hinweg für Frieden und Toleranz einsetzen. Manchmal erscheint es jedoch auch nötig, extreme Gruppen auszugrenzen, zu kontrollieren oder einzuschüchtern. Insgesamt zeigt sich FriEnt hinsichtlich der Ambivalenz von Religion sehr problembewusst.

6. Die Ambivalenz der Religionen und ihre Lernaufgaben

Die Entdeckung des Faktors Religion im entwicklungspolitischen Diskurs darf tatsächlich nicht dazu verführen, Religionen zu idealisieren. Sie können unbestritten ein Faktor des Friedens[33] sein, aber sie wirken auch konfliktträchtig oder konfliktverschärfend. Religionen sind und bleiben ambivalent.[34] Wie Geschichte und Gegenwart zeigen, sind sie unter bestimmten Bedingungen auch Treibstoff für Konflikte und Unfrieden. Erfahrung und sozialwissenschaftliche Erkenntnis zeigen, dass religiöse Faktoren nie isoliert betrachtet werden sollten. Ein und dieselbe Religion kann in einem Kontext ganz andere Auswirkungen haben als in einem anderen. Religionen werden zur Austragung ökonomischer Interessenskonflikte ebenso instrumentalisiert wir für den politischen Machtkampf. Und immer sind die Positionen der offiziellen Vertreter einer Re-

[33] Dies zeigt eindrücklich *Markus A. Weingardt*, Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007.

[34] Vgl. die zuletzt stark angewachsene Literatur zu den möglichen Gewaltpotenzialen der Religion, auf die hier nur hingewiesen werden kann: *Christine Abbt / Donata Schoeller* (Hg.), Im Zeichen der Religion. Gewalt und Friedfertigkeit in Christentum und Islam, Frankfurt a. M. 2008; *Georg Baudler*, Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994; *Ulrich Beck*, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a. M. 2008; *Allan Boesak*, Religion und Gewalt, Herford (1989); *Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler* (Hg.), Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen, Paderborn 2010 (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 3); *Mathias Hildebrandt / Manfred Brocker* (Hg.), Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen. Wiesbaden 2005; *Adel Theodor Khoury*, (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg i. Br. 2007; *Johannes Müller*, Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen, in: *Johannes Müller / Friedrich Wilhelm Graf* (Hg.): Religionen und Globalisierung, Stuttgart 2007 (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur 16), 120–138; *Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann* (Hg.), Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, Freiburg i. Br. 2008 (Rombach Wissenschaften Reihe Historiae 22) und viele einschlägige Beiträge in *Wilhelm / Ihne*, Religion (Anm. 28).

ligion von dem Fühlen, Denken und Handeln einfacher Gläubiger zu unterscheiden.

Einerseits sind Religionsgemeinschaften ohne Zweifel wichtige zivilgesellschaftliche Akteure. Sie können dabei aber sowohl Kräfte der Veränderung als auch der Beharrung sein. Sie können es schaffen, ihre Eigenständigkeit zu behaupten oder sich in Konflikten instrumentalisieren lassen. Ihr Anspruch auf umfassende Weltdeutung stellt ein oft wertvolles Potenzial für Moral, Sinngebung, Identitätsfindung und Empowerment dar. Er kann aber zugleich zur Ideologie verkommen und zum Fundamentalismus führen.

Entscheidend für die weitere Entwicklung wird sein, ob es Religionen in der Dynamik ihrer eigenen Entwicklung gelingt, einige hier nur kurz anzudeutende Lernaufgaben konstruktiv zu bewältigen. Sie müssen lernen, die von ihnen oft propagierte Gerechtigkeit und Liebe so zu denken, dass hierbei alle Menschen und nicht nur die eigene Religionsgemeinschaft oder ethnische Gruppe einbezogen werden. Religionen müssen lernen, trotz religiöser Differenz konsequent die Gleichheit aller Menschen zu behaupten, anstatt religiös legitimierte Diskriminierungen zuzulassen oder sogar zu befördern. Sie müssen sich entscheiden, ob sie sich selbstlos ohne Bekehrungsanspruch in den Dienst der Menschen stellen oder der Mission, verstanden als Rekrutierung neuer Mitglieder ihrer Gemeinschaft, Priorität geben wollen. Wichtig wird sein, ob ihr Transzendenzbezug eine Handlungsmotivation mit eschatologischem Vorbehalt impliziert oder Apokalyptik und Jenseitsvertröstung, ob sie insbesondere im wirtschaftlichen Handeln der Menschen Fleiß und Sparsamkeit oder Lethargie und Verschwendung, ob sie Investition oder nur Konsum propagieren. Werden die Religionen es schaffen, trotz ihrer Traditionsgebundenheit eine positive Bewertung der Moderne und ihrer positiven Errungenschaften, mithin eine Art Inkulturation in die Gegenwart zu vollziehen? Dies würde die Anerkennung der modernen Werte wie Menschenrechte, vor allem Religionsfreiheit sowie Rechtstaatlichkeit und pluralistische Demokratie bedeuten. Oder werden Moderne und Spätmoderne von den Religionen primär als Verfallsgeschichte oder „Diktatur des Relativismus" (Papst Benedikt XVI.) interpretiert? Akzeptieren die Religionen, dass es in modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften Bereiche mit einer je besonderen, „autonomen" Sachlogik gibt? Wollten die Religionen versuchen, hier unvermittelt hineinzuregieren, also einen Neo-Integralismus zu praktizieren, so wäre dies sicher dysfunktional und in den Folgen verheerend. Der Geltungsanspruch auf religiöse und moralische Wahrheiten kann inklusivistisch, dialogisch, pluralistisch oder aber auch exklusivistisch und fundamentalistisch verstanden werden. Neben dem von Samuel Huntington als bedrohlich vorhergesagten „Clash of civilizations"[35] gibt es nur

[35] *Samuel P. Huntington*, The clash of civilizations?, in: Foreign Affairs 72 (1993), Issue 3, 22–49.

zu oft einen „Clash within civilizations“.[36] Wollen Religionen untereinander einen friedlichen Umgang finden, müssen sie sich auch zu einem produktiven Umgang mit Differenz oder internen Spaltungen in ihren eigenen Reihen durchringen. Dies betrifft insbesondere religiöse Organisationen wie Kirchen, deren Vertreter lernen müssen, im Dienste der Menschen und besonders der Gläubigen ihrer Religionsgemeinschaft zu handeln, statt institutionelle Eigeninteressen in den Vordergrund zu stellen.

In Jes 32,17 wird der Friede als ein Werk der Gerechtigkeit bezeichnet: opus iustitiae pax. Nur dann wird der Friede mehr sein als Abwesenheit von Krieg. Auch nur dann kann er von Dauer sein. Umgekehrt ist der Friede Voraussetzung einer positiven Entwicklung, damit auch der Gerechtigkeit: opus pacis iustitia. Sowohl für die Gerechtigkeit wie für den Frieden bieten die Religionen hervorragende Potenziale, wenn sie sich auf ihre eigentliche Botschaft besinnen und die genannten Lernprozesse durchlaufen. Als katholische Christen sind wir dabei den anderen kaum voraus, sondern mit ihnen zusammen unterwegs – keine schlechte Voraussetzung für konstruktive Austauschprozesse, aus denen alle Beteiligten viel lernen können.

Zusammenfassung: Ohne Frieden ist Entwicklung nur schwer möglich, während umgekehrt fehlende Entwicklung zu Konflikten führt, die den Frieden erschweren. Die Entwicklungspolitik hat Friedenspolitik inzwischen in ihr Aufgabenfeld integriert. Die Einsicht, dass Entwicklung und Frieden zusammengehören, wird auch von der Sozialverkündigung der katholischen Kirche unterstützt. Aber welche Bedeutung Religion für Entwicklung hat, wurde lange übersehen. Dabei ist nicht zu vergessen, dass Religionen nicht immer und überall friedlich und entwicklungsförderlich sind, sondern ambivalente Auswirkungen haben können. Nur wenn sie bestimmte Lernaufgaben meistern, werden sie zu Faktoren friedlicher Entwicklung.

Abstract: Without peace, development is hardly possible, whereas, conversely, a lack of development leads to conflicts which make peace more difficult. Development policy has now integrated a policy of peace into its scope of duties. The insight that development and peace belong together is also supported by the social teaching of the Catholic Church. But the significance of religion for development is a topic which has long been overlooked. In this context it should not be forgotten that religions are not always and everywhere peaceful and conducive to development, but can also produce ambivalent effects. They will only become factors of peaceful development when they master certain learning tasks.

[36] *Dieter Senghaas*, The clash within civilizations. Coming to terms with cultural conflicts, London/New York 2002.

Frieden durch Recht

Zur Relevanz des internationalen Rechtes in der Friedensethik der katholischen Kirche

von Heinz-Gerhard Justenhoven

Mit dem Verlust des Kirchenstaates und dem Pontifikat Leos XIII. beginnt eine Neuorientierung im Verhältnis der katholischen Kirche zum Friedensthema. Bis zum Verlust des Kirchenstaates unter Pius IX. waren die Päpste Souveräne, die im Kreis der weltlichen Herrscher als Gleichrangige akzeptiert wurden. Päpstliches Engagement für den Frieden konnte sich in der Neuzeit im Wesentlichen auf diplomatische Initiativen erstrecken.[1] Mit dem Verlust der Souveränität des Kirchenstaates 1870 hat sich das Papsttum neu orientiert. Es hatte seinen politischen Einfluss verloren, wie Leo XIII. erfahren musste, als es Italien 1898 gelang, die Einladung des Papstes zur I. Haager Friedenskonferenz erfolgreich zu unterbinden. In der Folge beginnt die inhaltliche Neuausrichtung des päpstlichen Friedensengagements. Von nun an verstehen sich die Päpste immer mehr als moralische Mahner denn als Politiker im Konzert der Staatsführer.

Inhaltlich entwickelte die katholische Kirche seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine Friedensethik, in deren Zentrum die Überwindung des Krieges durch eine internationale Rechtsordnung steht. Politischer Friede zwischen den Völkern und Staaten soll aus der Verwirklichung einer effektiven internationalen Rechtsordnung mit den erforderlichen internationalen Institutionen hervorgehen. Dabei kann die katholische Kirche einerseits an Überlegungen der theologischen Tradition von Thomas von Aquin[2] über Francisco de Vitoria[3] bis hin zu Francisco Suárez[4] und deren Verhältnisbestimmung von Frieden und Recht anknüpfen.[5] Zugleich greift sie auch Debatten der pazifistisch inspirierten Völkerrechtswissenschaft auf, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert von

---

1 Vgl. *Christoph Kampmann*, Arbiter und Friedensstiftung. Die Auseinandersetzung um den politischen Schiedsrichter im Europa der Frühen Neuzeit, Paderborn 2001, 26ff; *Owen Chadwick*, A History of the Popes 1830–1914, Oxford 1998.

2 Vgl. *Gerhard Beestermöller*, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, Köln 1990.

3 Vgl. *Heinz-Gerhard Justenhoven*, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, Köln 1990.

4 Vgl. *Markus Kremer*, Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548–1617), Stuttgart 2008.

5 Vgl. *Mario von Galli*, Der Friede und die Völkergemeinschaft, in: *Wilhelm Sandfuchs* (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute, Würzburg 1966, 151–166, 153f.

dem Gedanken der Überwindung des Krieges durch das internationale Recht getrieben wird.[6]

Im Folgenden werde ich zeigen, dass sich das rechtsethische Denken der katholischen Friedensethik vom Ende des 19. Jahrhunderts an idealtypisch in fünf systematische Schritte und daher in fünf Phasen unterteilen lässt. Dabei beschränke ich meine Untersuchung auf die Äußerungen der Päpste von Leo XIII. bis Benedikt XVI. und des II. Vatikanischen Konzils.

1. Die Forderung nach einem an ethischen Normen orientierten Völkerrecht

Obwohl Papst Leo XIII. nicht zur Haager Konferenz eingeladen wird, nahm er auf den politischen Prozess Einfluss. Es ist sein Kardinalstaatssekretär, der sich im Auftrag Leos XIII. an der Debatte um die Errichtung eines internationalen Schiedsgerichts beteiligt.[7] Die Aufrüstung am Ende des 19. Jahrhunderts versteht Kardinalstaatssekretär Rampolla als Resultat einer mangelnden internationalen Rechtsordnung. Angesichts der Anarchie des internationalen Systems bleibe den Staaten nur die eigene Sicherheitsvorsorge selbst in die Hand zu nehmen. So kritisiert Leo XIII. das außen- und sicherheitspolitische Selbstverständnis der Staaten insofern „die Völker mehr und mehr begonnen [haben], rücksichts- und maßlos nur ihre Sondervorteile zu verfolgen, eifersüchtig einander die Erfolge zu missgönnen und so, wenn nicht offene Feindschaft, so doch unverhohlenen Argwohn gegeneinander zu hegen. Darum lassen sie sich auch in ihren Unternehmungen nicht gar zu sehr von der hohen Regel der Sittlichkeit und Gerechtigkeit leiten; sie halten es in keiner Weise mehr für ihre Aufgabe, den Schutz des Schwachen gegen die Übermacht des Stärkeren zu übernehmen; nein, da ihr ganzes Streben darauf geht, die eigene Macht und den eigenen Reichtum maßlos zu steigern, wird ihr Handeln einzig und allein bestimmt durch die Rücksicht auf den augenblicklichen Nutzen und Vorteil, den es einzubringen verspricht; ja sie sind der Überzeugung und handeln auch danach, dass der glückliche Erfolg einer auch an sich noch so verbrecherischen Tat sie ohne weiteres davor schütze, von irgendjemand zur Rechenschaft und Genugtuung gezogen zu werden. Durch die Verfechtung solcher Grundsätze machen sie die materielle Gewalt zur höchsten Richtschnur aller menschlichen Verhältnisse.“[8]

---

6 Vgl. z.B. die Publikationen von *Walter Schücking*, und *Hans Wehberg*.

7 Zu Kardinal Rampolla vgl. *Rudolf Graber*, Mariano Rampolla del Tindaro, in: *Wilhelm Sandfuchs* (Hg.), Die Außenminister der Päpste, München 1962, 58–72.

8 *Leo XIII*., Rundschreiben *Annum ingressi* zum 25. Jahr des Pontifikats, 19.3.1902, zitiert nach: *Peter Tischleder*, Die Staatslehre Leos XIII., 393f.

„In der internationalen Gesellschaft der Staaten fehlt", so Kardinal Rampolla, „ein System gesetzlicher und moralischer Mittel, die geeignet wären, das Recht eines jeden zu bestimmen und zur Geltung zu bringen; es bleibt demnach nichts anderes übrig, als unmittelbar zur Gewalt seine Zuflucht zu nehmen; daher rührt auch das Wetteifern der Staaten in der Entwicklung ihrer militärischen Macht [...]."[9] Die internationale Gemeinschaft brauche aber „ein System gesetzlicher und moralischer Mittel, die geeignet wären, das Recht eines jeden zu bestimmen und zur Geltung zu bringen",[10] schreibt Kardinalstaatssekretär Rampolla 1898 vor Beginn der Haager Friedenskonferenz. Friede könne nur Bestand haben, wenn er sich auf „die Grundlage des christlichen öffentlichen Rechts stützt".

Mit dem Begriff des ‚christlichen öffentlichen Rechts' verweisen Kardinalstaatssekretär Rampolla und Leo XIII. auf den Begriff des Völkerrechts der spanischen Spätscholastik zurück. Die spanischen Theologen von Francisco de Vitoria[11] bis Francisco Suárez[12] bezeichnen damit ein Recht, das insofern auf dem Naturrecht gründet, als es die Völker und Staaten zur Einhaltung der Völkerrechtsnormen verpflichtet und die Staaten nach innen und außen binden soll. Mit diesem Völkerrechtsbegriff setzt sich die frühe kirchliche Friedenslehre unter Leo XIII. von dem Völkerrechtsverständnis seiner Zeit ab. Das Völkerrecht des 19. Jahrhunderts wollte, so kritisiert Kardinal Rampolla, „die Beziehungen der Völker durch ein neues Recht regeln […], das auf dem Nützlichkeitsprinzip basierte, auf dem Vorherrschen der Gewalt, auf dem Erfolg von vollendeten Tatsachen (*fait accompli*) und auf anderen Tatsachen, die eine Verneinung der ewigen und unveränderlichen Grundsätze der Gerechtigkeit sind."[13] Das Völkerrecht des 19. Jahrhunderts hatte sich von seinen Ursprüngen, seiner naturrechtlichen Basis und damit seiner Bindung an die Gerechtigkeit weit entfernt. Im Zeitalter der absoluten Souveränität der Nationalstaaten war es zu einem Recht mutiert, das die Normativität des Faktischen akzeptiert.

„Angesichts einer so unheilvollen Sachlage erscheint die Einrichtung einer Vermittlung und eines Schiedsgerichts als das geeignete Heilmittel", schreibt Kardinalsstaatssekretär Rampolla. Das Schiedsgericht müsse „seiner Natur nach obligatorisch sein".[14] Kardinal Rampolla ist jedoch Realist genug zu wissen, dass ein derart weit reichender Vorschlag 1898 nicht durchsetzbar ist. Aus diesem Grund arbeitet Rampolla eine Kompromisslinie aus, die einen Einstieg bedeutet: Die Einrichtung einer Institution der Vermittlung und der Schiedsge-

---

9 2. Antwortschreiben v. Kardinalstaatssekretär Rampolla v. 15.9.1898 auf die Einladung zur Haager Friedenskonferenz, zitiert nach: *Hans Wehberg*, Das Papsttum und der Weltfriede, Mönchengladbach 1915, 99.

10 Ebd.

11 Vgl. *Justenhoven*, Francisco de Vitoria (Anm. 3), 41ff.

12 Vgl. *Kremer*, Den Frieden verantworten (Anm. 4), 83ff.

13 Ebd.

14 2. Antwortschreiben v. Kardinalstaatssekretär Rampolla (Anm. 9), 99.

richtsbarkeit (*institution de la médiation et de arbitrage*), „die mit Autorität ausgestattet, mit dem ganzen nötigen moralischen Einfluss bekleidet und mit der unerlässlichen Garantie für die Zuständigkeit und die Unparteilichkeit versehen ist, ohne die Freiheit der streitenden Parteien anzutasten".[15]

2. Die Forderung nach Verbindlichkeit, Effektivität und Institutionalisierung des Völkerrechts

Während Leo XIII. und sein Kardinalstaatssekretär die Völkerrechtsordnung auf die Rückbindung an ethische Normen zu verpflichten und durch die Errichtung der ersten Ansätze einer internationalen Gerichtsbarkeit zur zwischenstaatlichen Streitschlichtung weiter zu entwickeln suchten, geht Benedikt XV. knapp 20 Jahre später noch weiter:[16] Er schlägt die Gründung der „vereinten Nationen" (*nationes foederatis*) vor.[17] In seinem Friedensappell vom 1. August 1917, als das Ende des ersten Weltkriegs absehbar ist, bringt er als Antwort auf das Desaster eine „Vereinigung der Völker"[18] ins Gespräch, durch die sich die Völker künftig gegen Krieg schützen, und „so die Freiheit eines jeden […] schützen [können]".[19] Weil Benedikt der theologischen Tradition folgend schöpfungstheologisch denkt, stellen staatliche oder nationale Grenzen kein Gegenargument dar. Vielmehr sind alle Menschen „Kinder eines gemeinsamen Stammvaters, Träger derselben Natur", Geschwister, „die den einen Vater im Himmel haben".[20] Grundlage der von Benedikt vorgeschlagenen *nationes foederatis* muss die „moralische Macht des Rechts" sein, die an „die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt".[21] Zur institutionellen Ausgestaltung könnte sich die Völkergemeinschaft nach dem Vorschlag des Papstes an der Kirche als dem „vollkommene[n] Urbild einer universalen Gesellschaft" (*societas universalis*) orientieren, sowohl bezüglich des Ordnungsprinzips als auch der Institutionen.[22]

Bezüglich der Streitschlichtung zwischen den Staaten als Aufgabe des Völkerrechts treibt Benedikt die Linie Kardinal Rampollas weiter, dessen Mitar-

---

15 Ebd.

16 Zu Benedikts XV. Friedensinitiativen vgl. *John F. Pollard*, The Unknown Pope. Benedikt XV (1914–1922) and the Pursuit of Peace, London 1999, 177–123.

17 *Benedikt XV.*, Pacem Dei 19, in: *Arthur Utz / Brigitta von Galen* (Hg.), Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Bd. 4, Aachen 1976, 2876–2891, 2889.

18 *Benedikt XV.*, Pacem Dei 18, in: *Utz / Galen,* (Anm. 17), 2886f.

19 Ebd., 2887.

20 *Benedikt XV.*, Ad beatissimi, in: *Arnold Struker* (Hg.), Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden, Freiburg 1917, 6–28, 9 (kurz: *Struker*, 9).

21 *Benedikt XV.*, ‚Des le début' vom 1. August 1917, in: *Struker*, 72–79, 75.

22 *Benedikt XV.*, *Pacem Dei* 19, in: *Utz /Galen*, (Anm. 17), 2889.

beiter er als junger Monsignore im Staatssekretariat war. Weil er um die Schwächen des Haager Schiedshofes wusste, der auf der völligen Freiwilligkeit der Konfliktparteien aufruhte, bestand Benedikt auf „festzulegende[n] Sicherungen gegenüber dem Staat, der sich weigern sollte, die internationalen Fragen dem Schiedsgerichte zu unterwerfen oder seine Entscheidungen anzunehmen".[23] Mit dieser Forderung einer obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit würde die Souveränität der Staaten in zwei entscheidenden Bereichen eingeschränkt: Erstens fordert Benedikt den Verzicht auf das freie Kriegsführungsrecht. Die Staaten wären künftig verpflichtet, Streitfragen vor dem internationalen Gericht auszutragen. Der Rückgriff auf die militärische Durchsetzung politischer Ziele wäre ihnen verwehrt. Und zweitens sollen die Staaten eine Autorität akzeptieren, die zwischenstaatliche Konflikte verpflichtend entscheidet und ihr Urteil gegebenenfalls auch durchsetzt. Dies ist der Sinn der Forderung Papst Benedikts, Sicherungen gegenüber dem Staat festzulegen, der sich weigern sollte, die Entscheidung des Schiedsgerichts anzunehmen. Die zeitliche Nähe zwischen den Vorschlägen Woodrow Wilsons vom 22.1.1917 und Papst Benedikt vom August des gleichen Jahres lassen nur den Schluss zu, dass der Papst das Völkerbundskonzept des amerikanischen Präsidenten kannte. Während Wilson sich der kantischen Friedensphilosophie anschloss und die Idee der Kriegsächtung durch Staatensolidarität vorschlug und später auch durchsetzte,[24] beteiligte sich der Papst an dieser Debatte um die Rechtsdurchsetzung im Völkerrecht gegenüber den Staaten nicht weiter.

Vielmehr ging es Benedikt darum, die ethischen Grundlagen des Völkerrechts offen zu legen. Er verstand sich als „Interpret und Bewahrer des ewigen Gesetzes" (*interpres et vindex legis aeternae*).[25] Er mahnt das „Gesetz der Liebe des Evangeliums" (*evangelica lex caritatis*) an, das „in gleicher Weise wie für die einzelnen auch für die Staaten und Völker"[26] gilt. Von daher sieht Benedikt es als „eine der wichtigsten Aufgaben des Papstes" an, „zu erklären, dass von niemand und niemals aus irgendwelchem Grunde die Gerechtigkeit verletzt werden darf."[27] Angesichts der Lage der Dinge konnte Benedikt XV. während des Ersten Weltkrieges nur zum Frieden mahnen und die ethischen Grundlagen einer Friedensordnung aufzeigen. Zu einer Friedensordnung nach Ende des Krieges gehört nach Benedikt XV. die Konflikte zwischen Staaten auf der Basis des Völkerrechts zu regeln, ohne dass die Streitschlichtung dem Belieben der Staaten unterworfen ist.

---

[23] Ebd.

[24] Vgl. *Gerhard Beestermöller*, Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität, Stuttgart 1995, 94ff.

[25] *Benedikt XV.*, Allokution im Konsistorium vom 22.1.1915 in: *Struker*, 38–43, 39.

[26] *Benedikt XV.*, Pacem Dei 16, in: *Utz / Galen* (Anm. 17), 2885.

[27] *Benedikt XV.*, Allokution im Konsistorium vom 22.1.1915, in: *Struker*, 39.

Es ist dann Papst Pius XII.,[28] der der Friedenslehre der katholischen Kirche Impulse gibt, die in der berühmten Friedensenzyklika seines Nachfolgers Johannes XXIII. systematisiert werden. Verstreut über seine zahlreichen Stellungnahmen und Verlautbarungen hat Pius systematische Grundlagen der Friedenslehre gelegt, die bis heute nachwirken.

In der Herausforderung, das friedliche Zusammenleben der Völker zu gestalten und den Krieg als Mittel der zwischenstaatlichen Konfliktregulierung zu überwinden, sieht Pius eine Ordnungsaufgabe. Auch er denkt kosmopolitisch und argumentiert schöpfungstheologisch. Um das Kriegsproblem zu lösen, müsse die Menschheit eine universale, die ganze Welt umfassende politische Ordnung entwickeln. Diese Ordnung finde nicht am Staat, an der Nation, oder an einer anderen partikularen Größe ihre Grenze. Die rechtliche Ordnung und Gliederung der Völkergemeinschaft denkt Pius in Analogie zur Ordnung des Staates, in deren Fokus der Mensch steht. Damit trifft er eine weitreichende Vorentscheidung, die in Bezug auf die Frage der Rechtsdurchsetzung des Völkerrechts zu bis heute debattierten Konsequenzen führt.

Zwar begrüßt Pius XII. die Pläne von Dumbarton Oaks zur Gründung der Organisation der Vereinten Nationen, zugleich warnt er davor, dass der neue Völkerbund „die Strukturfehler und das Versagen vorausgegangener Lösungen“ vermeiden müsse (UG 3491). Die entstehenden Vereinten Nationen, so kann man ihn interpretieren, brauchen eine völkerrechtliche Grundlage, in der Gerechtigkeit und Freiheit nicht nur als unverzichtbare Grundwerte anerkannt sind, sondern deren Geltung auch effektiv durchgesetzt werden müsse.[29]

Die in Gründung befindlichen Vereinten Nationen müssten „alles […] tun, was möglich ist, um ein für alle Mal den Angriffskrieg als erlaubte Lösung internationaler Spannungen und als Werkzeug nationaler Bestrebungen in Acht und Bann zu erklären“ (UG 3493). Pius XII. sieht die internationale Gemeinschaft in einer gewissen Analogie zur staatlichen Gemeinschaft und das staatliche Ordnungsmodell mit seinem Gewaltmonopol und der Rechtsdurchsetzung als alternativloses Modell an, das sich auf die internationale Ebene übertragen lässt. Daher fordert der Staatsphilosoph auf der *Cathedra Petri* schon 1944 eine effektive internationale politische Autorität mit Durchsetzungsgewalt: Die „Autorität eines solchen Völkerbundes [muss] eine wahre und wirksame sein [...] gegenüber den Mitgliedstaaten, so jedoch, dass jeder von ihnen das gleiche Recht auf seine relative Souveränität bewahrt“ (UG 3492). So gibt er seiner Hoffnung Ausdruck, dass es zur „Bildung eines Organs [käme], aufgrund gemeinsamen Beschlusses ausgestattet mit höchster Machtvollkommenheit, zu dessen Aufgabenkreis es gehören würde, jedwede Bedrohung durch Einzel- oder Kollektivangriff im Keime zu ersticken“. Die „Anerkennung seiner Unsittlichkeit“ reicht zur Ächtung des Krieges nicht aus. Es braucht, so der Papst,

[28] Grundlegend *Margherita Marchione*, Pope Pius XII: Architect for Peace, Herefordshire 2000.
[29] Weiterführend *Gérard Herberichs*, Théorie de la paix selon Pie XII., Paris 1964, 162.

„die Drohung eines rechtlichen Dazwischentretens der Nationen und einer dem Angreifer von der Staatengemeinschaft auferlegten Strafe“ (UG 3496), damit die Ächtung effektiv durchgesetzt werden kann.

Weil „wir die Autorität der UNO gesteigert sehen möchten“ (UG 4416), greift Pius weit über die politische Wirklichkeit seiner Tage hinaus und wiederholt die Forderung, dass die UNO „das Recht und die Macht haben [müsste], jedem unter irgendeinem Vorwand beabsichtigten militärischen Eingriff eines Staates in einen anderen zuvorzukommen, und ebenso, mit ausreichenden Polizeikräften den Schutz der Ordnung in dem bedrohten Staat zu übernehmen“ (UG 4415).

In diesem Sinne verlangt Pius auch die Abschaffung des Veto-Rechtes der fünf Mächte im Sicherheitsrat. Die „Organisation der ‚Vereinten Nationen‘ [müsse] [...] aus ihrer Grundverfassung und ihren Statuten jede Spur ihrer Herkunft beseitig[en], die nun einmal notwendig eine Kriegssolidarität gewesen war“ (UG 4150).

Zur institutionellen Ausgestaltung der Vereinten Nationen äußert sich Pius zurückhaltend, gibt aber Prinzipien vor. So müssten die Vereinten Nationen vom Konsens der Staaten getragen sein (UG 3495), demokratisch und föderal strukturiert sein. Die internationale Autorität solle zwar wirksam, aber subsidiär sein (UG 3492).

3. Die Forderung nach effektiver Durchsetzung des Völkerrechts durch eine globale öffentliche Autorität

Weltweit bekannt und gelobt wurde die Friedensenzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII von 1963.[30] Ungeachtet ihres neuen, den Konsens betonenden Stils bleibt sie meines Erachtens bezüglich ihrer ordnungspolitischen Vorstellungen im systematischen friedensethischen Rahmen, den Pius XII. gesteckt hatte. Johannes argumentiert naturrechtlich und sucht das Friedensproblem auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges durch ein internationales Ordnungsmodell zu lösen, das in Analogie zum Staatsmodell entworfen ist. Dem Recht kommt dabei die zentrale pazifizierende Rolle zu. „Der Friede auf Erden“ so beginnt die Enzyklika, „kann nur dann begründet und gesichert werden, wenn die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft beobachtet wird“.[31] Neben der naturrechtlichen Argumentation sucht die Enzyklika nach dem Willen ihres Autors auch nach Argumenten, die im säkularen Kontext rational nachvollziehbar sind: Der „Schöpfer der Welt [hat] die Ordnung ins Innere des

[30] Vgl. ausführlich *Paul Cremona*, The concept of Peace in John XXIII, Malta 1988.

[31] *Johannes XXIII*, Enzyklika Pacem in terris, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 23, Bonn 2/1982, 15–38, Nr. 1 (kurz: PT 1).

Menschen eingeprägt; sein Gewissen tut sie ihm kund“ (PT 5). Schöpfungstheologische und philosophische Begründung stehen kongruent nebeneinander.

Wenn Johannes XXIII. über die internationale Gemeinschaft spricht, sind zwei Modelle denkbar. Einerseits könnte er die internationale Gemeinschaft als eine Gemeinschaft von Staaten ansehen. Dann wäre sie analog zur staatlichen Gemeinschaft denkbar: Der Staat besteht aus Individuen, die sich zu gegenseitigen Förderung und Schutz zusammenschließen. Analog wären die Staaten als Mitglieder der internationalen Gemeinschaft anzusehen; sie wären als Rechtssubjekte des internationalen Rechts, des Völkerrechts zu betrachten. Im modernen Völkerrecht wird die internationale Gemeinschaft in dieser Weise gedacht. Die kirchliche Friedensethik sieht jedoch seit Benedikt XV. nicht den einzelnen Staat als konstitutives Mitglied der internationalen Gemeinschaft, sondern den einzelnen Menschen. Von daher kann Johannes die internationale Gemeinschaft bis in die Begrifflichkeit hinein wie einen globalen Staat konzipieren. Schauen wir uns die Argumentation im Einzelnen an: Der traditionelle Staat ist durch die Globalisierung an die Grenze seiner Leistungsfähigkeit gestoßen. Die einzelnen Staaten seien auf sich gestellt „keineswegs in der Lage […], ihre Interessen wahrzunehmen“ (PT 131). Sie sind aufeinander angewiesen. „Deshalb“, so folgert Johannes, muss „jenes umfassende Gemeinwohl angestrebt“ werden, das „die gesamte Menschheitsfamilie angeht“ (PT 132). Die Beschreibung der wachsenden Abhängigkeit in der Menschheit lässt nach Papst Johannes den Schluss auf eine „in der Natur des Menschen gründende Notwendigkeit“ (PT 132) eines universalen Gemeinwohles zu.[32] Das internationale Gemeinwohl kann Johannes XXIII. zufolge nur durch eine universale politische Gewalt angestrebt werden.

Die Würde und Freiheit des Menschen zu ermöglichen und zu entfalten ist die Aufgabe des Gemeinwohles. Weil die Würde des Menschen in der sittlichen Ordnung begründet ist, folgert Johannes, dass sowohl das Gemeinwohl wie auch die staatliche Gewalt ethisch zu fordern sind: „Denn wie die moralische Ordnung die staatliche Gewalt erfordert zur Förderung des Gemeinwohles im bürgerlichen Zusammenleben, so fordert sie auch, dass die staatliche Gewalt diese Aufgabe wirksam durchführen kann“ (PT 136). Weil der einzelne Staat allein beispielsweise in den Fragen von Sicherheit und Frieden nicht in der Lage ist, Würde und Entfaltung der menschlichen Person zu gewährleisten, muss über das staatliche Gemeinwohl hinaus auch das internationale Wohl gefördert werden. Die Rechte des Individuums sind auch der Orientierungspunkt des internationalen Gemeinwohles. Dies kann, so folgert Johannes weiter, nur durch eine entsprechende globale politische Gewalt sichergestellt werden: „Da aber heute das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen

[32] Zur Auseinandersetzung um diese konzeptionelle Weiterentwicklung vgl. *Otto Kimminich*, Der völkerrechtliche Gehalt der Enzyklika Pacem in terris, in: *Alfred Klose* (Hg.) Frieden und Gesellschaftsordnung, Berlin 1988, 67–77.

der Welt betreffen, und da diese Fragen nur durch eine politische Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Organisation und deren Mittel einen dementsprechenden Umfang haben müssen, deren Wirksamkeit sich somit über den ganzen Erdkreis erstrecken muss, so folgt um der sittlichen Ordnung zwingend, dass eine universale politische Gewalt eingesetzt werden muss" (PT 137). Johannes XXIII. geht hier wie sein Vorgänger Pius XII. von der Prämisse aus, dass die weltweit zu regelnden Fragen in Analogie zur staatlichen Gewalt nicht anders als durch eine universale Gewalt gelöst werden können.[33] Ein anderes Ordnungsmodell wird, soweit ich sehe, nicht diskutiert. Allerdings wird auch nicht weiter fündig, wer nun danach fragt, wie dieses globale Ordnungsmodell aussehen soll. Papst Johannes belässt es bei zwei Kriterien: Jene globale politische Gewalt soll in der „Übereinkunft aller Völker begründet" sein (PT 138), also nach dem Konsensprinzip arbeiten und „nicht den Machtbereich der Einzelstaaten ein[...]schränken" (PT 141), also nur subsidiär tätig werden.

Das II. Vatikanische Konzil bleibt in seinen Überlegungen, die sich im Kapitel V der Pastoralkonstitution über die „Kirche in de Welt von heute" finden, in den Bahnen von *Pacem in terris*. Auch das Konzil sieht nicht den einzelnen Staat als konstitutives Mitglied der internationalen Gemeinschaft, sondern den einzelnen Menschen. Die Einheit in der internationalen Gemeinschaft wird in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums schöpfungstheologisch und soteriologisch begründet. „Gott, […], wollte, dass alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen. Alle sind ja geschaffen nach dem Bild Gottes, der „aus einem alle Völker hervorgehen ließ, die das Antlitz der Erde bewohnen" (Apg 17,26), und alle sind zu einem und demselben Ziel, d.h. zu Gott selbst, berufen."[34]

Auf diesem theologischen Fundament der Einheit der Menschheit wird – wie in *Pacem in terris* – der traditionelle sozialethische Begriff des Gemeinwohls[35] neu definiert. Zu den Zeichen der Zeit zählt das Konzil offenkundig die Globalisierung und steckt folglich den politischen Bezugsrahmen neu ab: „Aus der immer engeren und allmählich die ganze Welt erfassenden gegenseitigen Abhängigkeit ergibt sich als Folge, dass das Gemeinwohl, d.h. die Gesamtheit je-

---

[33] Vgl. *Christian Poplutz*, Opus Iustitiae pax. Anmerkungen zu einem zentralen Topos der Friedenslehre der katholischen Kirche, in: *Gilbert H. Gornig* (Hg.), Iustitia et Pax. Gedächtnisschrift für Dieter Blumenwitz, Berlin 2008, 751–776, 757; Georges Jarlot arbeitet die Übereinstimmungen zu Jacques Maritains Konzept heraus: vgl. *Georges Jarlot* SJ, L'encyclique „Pacem in terris" et la doctrine du droit international, in: Gregorianum 45, Rom 1964, 334–338.

[34] *II. Vatikanisches Konzil*: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil III. Dokumente und Kommentare, Freiburg u.a. 1968, Nr. 24 (kurz: GS 24).

[35] Zur Kritik des Gemeinwohlbegriffs der katholischen Soziallehre vgl. *Walter Lesch*, Gesellschaft – Gemeinschaft – Gemeinwohl. Sozialethische Anmerkungen zum Kommunitarismus, in: Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung, Frankfurt a. M. (1993), Heft 4, 1–23, 4f.

ner Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen, heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen." (GS 26) Aus diesem globalen Politikfeld ergibt sich auch entsprechend, dass die traditionell in den Kategorien von Volk und Staat gedachte Solidarität nun eine globale Dimension haben müsse: „Jede Gruppe muss den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen anderer Gruppen, ja dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen." (GS 26)

Aus dem Gedanken des universalen Gemeinwohls hat Johannes XXIII in seiner Friedensenzyklika die Notwendigkeit einer internationalen politischen Gewalt gefolgert. Das II. Vatikanische Konzil schließt sich diesen Gedanken explizit an, wenn es fordert: „Um bei der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit aller Menschen und aller Völker auf dem ganzen Erdkreis das allgemeine Wohl der Menschheit auf geeignetem Weg zu suchen und in wirksamer Weise zu erreichen, muss sich die Völkergemeinschaft eine Ordnung geben, die den heutigen Aufgaben entspricht" (GS 84).

Die wohl wichtigste internationale Aufgabe ist in den Augen des Konzils die Überwindung des Krieges. Hierzu brauche es aber eine grundlegende Reform des internationalen politischen System der Gemeinschaft souveräner Staaten: „Das erfordert freilich, dass eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten." (GS 82)[36] Wenige Tage nach der Verabschiedung des Konzilstextes wiederholt Papst Paul VI. in der ersten Ansprache eines Papstes vor der UN-Generalversammlung fast wörtlich diese Aussage: „Wer sähe nicht die Notwendigkeit, allmählich dazu zu kommen, eine Weltautorität einzusetzen, die in der Lage ist, im rechtlichen und politischen Bereich wirksam tätig zu sein?"[37] Obwohl diese Forderung des Konzils, sachlich gleichlautend mit *Pacem in Terris*, weit über das 1965 realistischer Weise vorstellbare hinaus ging, versuchte der einflussreiche Kardinal Alfredo Ottaviani die Konzilsväter davon zu überzeugen, noch einen rechtssystematisch entscheidenden Schritt weiter zu gehen: Ottaviani hat in der Diskussion des vorletzten Entwurfes während der 144. Generalkongregation am 7.10.1965 gefordert, dass das Konzil mehr über die Mittel

[36] In seinem theologischen Kommentar zum fünften Kapitel von *Gaudium et spes* kritisiert Hans-Joachim Sander die „enge Perspektive auf die Nationen, die öffentliche Autorität, also die Staatsregierungen und die internationalen Organisationen", ohne diese Perspektive tiefer zu analysieren; vgl. *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: *Peter Hünermann* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg 2005, 581–869, 811.

[37] *Papst Paul VI.*, Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Dienst am Frieden, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 23, 1982, 55.

und Initiativen zur Erlangung friedlicher Lösungen bei eventuellen Auseinandersetzungen der Nationen sagen müsse. Beispielsweise forderte er, die Kompetenzen der internationalen Gerichtsbarkeit und die internationalen Organisationen zu stärken. So sollten der Internationale Gerichtshof in Den Haag und die Vereinte Nationen in die Lage versetzt werden, mit ihren Entscheidungen „die Regierungen in besonderem Maße [zu] binden."[38] Dies bedeutet nichts anderes, als die Souveränität der Staaten zu beschneiden und dem IGH wie den Vereinten Nationen in den Fragen von Krieg und Frieden Kompetenz und Macht in die Hand zu geben, die Staaten unter Umständen zu zwingen. Plausibel wird der Vorschlag Ottavianis insofern, als er einen letzten Schritt weiterging und eine Forderung aufstellte, wie sie auch der Rechtsphilosoph Otfried Höffe 35 Jahre später entwickelte: „Das Konzil solle einen Anstoß zur Bildung einer weltweiten Vereinigung der Staaten geben, in der alle Nationen der Welt Teile einer Gemeinschaft seien (*res publica universalis*)".[39] In Ottavianis Vorschlag, der nicht angenommen wurde, klingt der Begriff ‚*societas universalis*' an, den Benedikt XV. 1917 gebraucht hatte. Bei Otfried Höffe ist dies die Forderung nach einer Weltrepublik.[40] Soweit ich sehe, ist die Debatte über das Ordnungsmodell in der katholischen Friedensethik seitdem nicht weiter vorangetrieben worden. Die nachfolgenden Päpste rezipieren diesen Stand der Konzilsdebatte ohne sie weiter zu treiben. So drängt Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika *Caritas in Veritate* auf „das Vorhandensein einer echten politischen Weltautorität"[41] als politisches Instrument zur Lösung dringender globaler Herausforderungen von der Finanzkrise über den Umweltschutz bis hin zur vollständigen Abrüstung. Diese globale politische Autorität, so wird näher qualifiziert, „muss sich dem Recht unterordnen, sich auf konsequente Weise an die Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität [zu] halten, auf die Verwirklichung des Gemeinwohls hingeordnet sein […]. Darüber hinaus muss diese Autorität von allen anerkannt sein, über wirksame Macht verfügen, um für jeden Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten" (CiV 67). Auf den Punkt hat Benedikt XVI. die friedensethische Lehre seiner Vorgänger zusammengefasst.

---

38 zitiert nach: *Willem J. Schuit*, Fünftes Kapitel des Zweiten Teils. Die Geschichte des Textes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 34), 539.

39 Ebd.

40 *Otfried Höffe*, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999, 267ff.

41 *Benedikt XVI.*, Caritas in Veritate, in: *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186, Bonn 2009 Nr. 67.

4. Menschenrechte als Grundnormen des Völkerrechts

Wie oben gezeigt, wird die Globalisierung seit Pius XII. als normative Herausforderung für die Völkergemeinschaft begriffen. Johannes Paul II. greift den Gedanken der „Interdependenz der Menschheit" auf: Um „das Gemeinwohl der Menschheit" anzustreben, bedarf es einer „Haltung weltweiter Solidarität"[42]. Das internationale Gemeinwohl denkt Johannes Paul II. wie schon Johannes XXIII. in Analogie zum staatlichen Gemeinwohl. Wenn das „Gemeinwohl, dem die Autorität im Staate dient, [...] nur dann voll verwirklicht [ist], wenn alle Bürger ihrer Rechte sicher sind",[43] gilt dies analog auf der globalen Ebene. Allerdings argumentiert Johannes Paul II. nicht mehr naturrechtlich, sondern mit dem Begriff der Menschenrechte.[44] Der Begriff der Menschrechte wird in der kirchlichen Sozialverkündigung erstmals in der Friedensenzyklika Johannes XXIII. als normatives Fundament einer jeden menschlichen Gesellschaft gewürdigt. Johannes XXIII rezipiert darin das nachaufklärerische Denken für die katholische Theologie, wonach jeder Mensch „aus sich Rechte und Pflichten [hat], die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen",[45] um dann anschließend die individuellen und sozialen Menschenrechte aufzuführen. Fortan werden Menschrechte auch als vorstaatliches Recht verstanden, die der Staat zu respektieren hat. Aufgrund der oben skizzierten Analogie der staatlichen zur internationalen Ordnung kann die katholische Friedenslehre schnell die Position aufnehmen, die Menschrechte auch als Teil des Völkerrechts anzusehen, die der staatlichen Souveränität Grenzen setzen.[46]

Trotz der im 20. Jahrhundert erzielten Völkerrechtsentwicklung ist die Völkergemeinschaft nach Ansicht des Papstes in Bezug auf die Rechtsgeltung dem Naturzustand, in dem das „Gesetz des Dschungels"[47] gilt, näher als dem Rechtszustand: „Wie in den einzelnen Staaten endlich der Zeitpunkt kam, wo an die Stelle des Systems der persönlichen Rache und Vergeltung die Herrschaft des Gesetzes trat, so ist es jetzt dringender notwendig, dass in der internationalen Völkergemeinschaft ein ähnlicher Fortschritt stattfindet" (CA 52). Nicht dass es primär an Völkerrechtsnormen fehlt, vielmehr müssen die Staaten lernen, sich im Umgang miteinander „auf gemeinsame Rechtsstrukturen

---

42 *Johannes Paul II*., Solidarität kein Gefühl vagen Mitleids. Grußwort an den Präsidenten der Vereinigten Staaten, George Bush, in: Osservatore Romano (D) 19/30–31, Beilage XXVII, 28.7.1989.

43 *Johannes Paul II*., Enzyklika *Redemptor Hominis*, in: *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6, Bonn 1979, Nr. 17.

44 Zur Friedensethik Johannes Pauls II. vgl. *Heinz-Gerhard Justenhoven*, The peace ethics of Pope John Paul II, in: University of St. Thomas Law Journal, Vol. 3 (2005), Issue 1, 110–138.

45 Vgl. *Johannes XXIII.*, PT 9; vgl. ausführlich dazu *Ursula Nothelle–Wildfeuer* in diesem Band.

46 Zur Relevanz der Menschenrechte bei Johannes Paul II. vgl. *Alexander Saberschinsky*, Die Begründung universaler Menschenrechte. Zum Ansatz katholischer Soziallehre, Paderborn 2002, 214ff.

47 *Johannes Paul II*., Enzyklika *Centesimus Annus,* in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 101, Bonn 1991, Nr. 51 (kurz: CA 52).

übernationalen Charakters auf kontinentaler oder sogar weltweiter Ebene [zu] stützen".[48] Rechtssicherheit und das notwendige Vertrauen zwischen den Staaten werden jedoch erst dann herrschen, wenn es „universal geltende Regeln für ihr Zusammenleben gibt, die unter allen Umständen zu gelten haben".[49] Die scharfe Kritik Papst Johannes Pauls II. an der US-Regierung unter George W. Bush, als dieser erkennbar ohne Rücksicht auf Völkerrecht und Vereinte Nationen auf einen Krieg gegen das Regime Saddam Husseins hinsteuerte, findet ihre inhaltliche Begründung in der eben gezeigten Bedeutung, die er dem internationalen Recht gibt.

Im weltpolitischen Kontext des unmittelbar bevorstehenden Angriffes der USA gegen das irakische Regime Anfang des Jahres 2003 nutzt Papst Johannes Paul II. den 40. Jahrestag der Enzyklika *Pacem in terris*, um seine Antwort auf die Entscheidung der US-Regierung zu geben:[50] Vor vierzig Jahren habe Johannes XXIII. die Forderung „nach einer öffentlichen Gewalt auf internationaler Ebene [gestellt], die tatsächlich über die Fähigkeit verfügen würde, ein solches universales Gemeinwohl zu fördern."[51] Mit dieser visionären politischen Forderung, die weit über das realistischerweise auch heute mit der UN Erreichbare hinausgeht, weiß Johannes Paul II. sich mit den Konzilsvätern des II. Vatikanums einig. So hat das Konzil „den Wunsch nach einer Weltautorität verfochten, die auf der Zustimmung der Völker gründet und mit den wirksamen Mitteln ausgestattet ist, um die Respektierung der Gerechtigkeit und Wahrheit zu gewährleisten".[52] Noch immer kann die Institution der UN nicht das leisten, was sie zur Erreichung ihrer satzungsgemäßen Ziele leisten soll. Daher erneuerte Johannes Paul II. 2003 seine Forderung einer UN-Reform mit dem Ziel, „einen höheren Grad internationaler Ordnung"[53] zu erreichen.

Johannes Paul II. bedauert, dass sich die „vorausschauende Vision", „die Aussicht auf eine völkerrechtlich verankerte öffentliche Autorität im Dienste der Menschenrechte, der Freiheit und des Friedens, noch nicht zur Gänze verwirklicht"[54] hat. Zugleich macht er deutlich, dass es nicht um „die Schaffung

---

[48] *Johannes Paul II.*, Europa hat die Pflicht, Gräueltaten anzuprangern. Ansprache an das internationale Treffen der Führer der Christdemokraten in Rom, in: L'Osservatore Romano (D) 22/1–2, 10.1.1992.

[49] *Johannes Paul II.*, Der Friede ist noch möglich. Ansprache an das Diplomatische Korps beim Neujahrsempfang, in: L'Osservatore Romano (D) 21/4 (Beilage III) 18.1.1991.

[50] Vgl. auch *Brian V. Johnstone*, Pope John Paul II and the war in Iraq, in: Studia Moralia 41, Rom 2003, 309–330.

[51] *Johannes Paul II.*, ‚Pacem in terris': Eine bleibende Aufgabe. Botschaft zum Weltfriedenstag 1.1.2003, in: L'Osservatore Romano (D) 32/51–52 (Dokumentation) 20.12.2002.

[52] *Johannes Paul II.*, Seid Kirche in eurer Welt. Predigt bei der Messe in der Militärstadt Cecchignola (Rom), in: L'Osservatore Romano (D) 19/18 (Beilage XV) 5.5.1989.

[53] *Johannes Paul II.*, Eine stets aktuelle Aufgabe: Zum Frieden erziehen. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1.1.2004, in: L'Osservatore Romano (D) 33/51–52 (Dokumentation) 19.12.2003.

[54] *Johannes Paul II.*, ‚Pacem in terris': Eine bleibende Aufgabe (Anm. 51).

eines globalen Superstaates“[55] gehen soll. Es sollten vielmehr „bereits in Gang befindliche Prozesse“ des Ausbaus der Vereinten Nationen zu einer öffentlichen Autorität beschleunigt werden. „Dabei soll auf die beinah universale Frage nach demokratischen Formen der Ausübung politischer Autorität sowohl auf nationalem wie internationalem Niveau ebenso geantwortet werden wie auf die Forderung nach Transparenz und Glaubwürdigkeit auf allen Ebenen des öffentlichen Lebens.“[56] Der Papst wiederholt das Konsensprinzip aus *Pacem in terris*, wonach die globale öffentliche Autorität „nicht durch Zwang, sondern nur durch einen Konsens unter den Nationen errichtet werden [dürfe].“[57] Wie die globale Gewaltenteilung näher hin aussehen könnte, führt Johannes Paul II. nicht aus.

Bei allem Wunsch nach Fortschritt ist Johannes Paul II. Realist genug um zu sehen, dass die Völkergemeinschaft nicht nur sich noch nicht dorthin entwickelt hat, wo sie in der Konsequenz der Friedensethik der Päpste des 20. Jahrhunderts sein sollte, sondern dass sie am Beginn des dritten Jahrtausends auch nicht auf dem Weg dorthin ist. Die Vereinten Nationen, von den Päpsten als Keimzelle einer global-öffentlichen Autorität angesehen, kämpfen seit Ende der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts tendenziell eher gegen die politische Bedeutungslosigkeit an oder werden schlicht umgangen, wie in der Entscheidung der US-Regierung unter George W. Bush zum Krieg gegen den Irak.

Gleichwohl vertrat Johannes Paul II. wie seine Vorgänger das skizzierte ethische Ideal und sah die Vereinten Nationen als einen wichtigen Entwicklungsschritt auf eine globale öffentliche Autorität hin. Angesichts der häufigen Missachtung fragte er, wie eine Entwicklung in die geforderte Richtung befördert werden kann. Der Papst forderte, dass das bestehende Völkerrecht sowie die entsprechenden internationalen Institutionen von den Staaten als den relevanten internationalen Akteuren geachtet werden, gerade weil es noch keine effektive internationale Autorität gibt, die die Rechtsbefolgung als Gegenüber der Staaten notfalls durchsetzen kann. Als wichtigen Schritt zur Weiterentwicklung der globalen öffentlichen Autorität sieht die katholische Kirche die Internationale Gerichtsbarkeit an.

In seiner Ansprache vor den Mitgliedern des Haager Schiedshofes und des Internationalen Gerichtshofes im Friedenspalast von Den Haag hebt Johannes Paul II. das Interesse des Heiligen Stuhls an der Internationalen Gerichtsbarkeit hervor, das auf die Anfänge der Haager Institutionen zurückreicht. Unter Verweis auf das Engagement Leos XIII. betont er, dass die Kirche „die Entwicklung einer internationalen Rechts- und Schiedsgerichtsbarkeit konsequent unterstützt als einen Weg der friedlichen Beilegung von Konflikten und als

[55] Ebd.,
[56] Ebd.,
[57] Ebd.,

Teil der Entwicklung eines weltweiten Rechtssystems."[58] Johannes Paul II. sieht sein Bemühen ausdrücklich in Kontinuität zu demjenigen seiner Vorgänger. Leo XIII. und sein Kardinalstaatssekretär hatten die Institutionalisierung der Schiedsgerichtsbarkeit unterstützt, weil die internationale Gemeinschaft seinerzeit „über kein System moralischer und gesetzlicher Mittel [verfügte], um die Rechte jedes Menschen festzusetzen und zu gewährleisten",[59] zitiert Johannes Paul den damaligen Kardinalstaatsekretär Rampolla. Zwar hätten die Staaten, angefangen von der Haager Friedenskonferenz 1899, substanzielle Fortschritte in der Entwicklung des Völkerrechts unternommen, jedoch fehle es nach wie vor an einem Konsens in der Staatengemeinschaft, sich umfassend dem Recht zu unterwerfen. „Werden die Rechtsstaaten je zu der Übereinkunft gelangen und eine Gemeinschaft bilden, die auf jede Ausnahme vom Recht verzichtet?"[60] formuliert der Papst das Kernproblem des notwendigen Souveränitätsverzichts. Weil die Staaten es sich vorbehalten haben zu entscheiden, ob sie Konflikte im Rahmen der Internationalen Gerichtsbarkeit lösen wollen oder eine Entscheidung durch den Einsatz politischer, gegebenenfalls auch militärischer Machtmittel suchen, „ist der gegenwärtige Gerichtshof nicht mehr – aber auch nicht weniger – als ein erster Schritt auf [...] eine voll wirksame Gerichtsautorität" (Gemeinwohl 536) hin, urteilt Johannes Paul II. Wenn Konflikte auf der Basis des Rechts gelöst werden sollen, dann müssen sich die Staaten im Konsens zu weiteren Souveränitätsverzichten entschließen. Dies hält Johannes Paul II. für einen realistischen und vernünftigerweise gangbaren Weg angesichts der „Tatsache, dass viele ihrer Interessen übereinstimmen" (Gemeinwohl 535). Den spezifischen Beitrag kirchlicher Friedensethik zur Weiterentwicklung der Internationalen Gerichtsbarkeit besteht darin, „die Kriterien auf[zuzeigen], die die Entwicklung eines internationalen Rechtssystems erfüllen muss" (Gemeinwohl 537): Als an Gerechtigkeit orientiertes Regelsystem soll das Recht „den Frieden durch gerechte Regelung der Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen den Menschen und ihren Institutionen"[61] sichern. Wie das Prinzip der Gleichheit als Rechtsgrundsatz zwischen Individuen gilt, so hat es als völkerrechtlicher Grundsatz zwischen den Völkerrechts-

---

[58] *Johannes Paul II.*, Die Suche nach dem Gemeinwohl auf der Grundlage der Gerechtigkeit, Ansprache vor dem Internationalen Gerichtshof im Friedenspalast in Den Haag am 13.5. 1985, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Der Apostolische Stuhl 1985, Köln 1985, 532–540, 533. Das englische Original ist dokumentiert in: *Johannes Paul II.*, Hagae, ad Iudices Tribunalis internationalis habita, in: Acta Apostolicae Sedis 78 (1986), 517–524.

[59] *Johannes Paul II.*, Die Suche nach dem Gemeinwohl (Anm. 58), 533 (Kurz: Gemeinwohl 533).

[60] *Johannes Paul II.*, Die Fehler für Ungerechtigkeit und Machtmißbrauch erkennen. Begegnung mit dem Diplomatischen Korps in N'Djaména (Tschad), 1.2.1990, in: L'Osservatore Romano (D) 20/12, 23.3.1990.

[61] *Johannes Paul II.*, Wege zur wahren Solidarität. Ansprache vor dem Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaft in Luxemburg am 15. Mai, in: L'Osservatore Romano (D) 15/22, 31.5.1985.

subjekten zu gelten.[62] Der hierzu notwendige gesetzgeberische Schritt ist von den Staaten nur im Konsens erreichbar. Daher fordert Johannes Paul II. von den Akteuren erstens gerade auch im wohlverstandenen Eigeninteresse eine Umorientierung von der Orientierung auf das jeweilige Partikularinteresse hin auf das internationale Gemeinwohl „das auf Recht und Gerechtigkeit gründet" (Gemeinwohl 535). Ohne diese Umorientierung sind die bestehenden Interessengegensätze unterschiedlich starker Staaten nicht gerechtigkeitsorientiert überwindbar. Warum sollen sie das sein? Weil jeder Staat seine Politik menschenrechtskompatibel zu gestalten hat, ist er zu einem politischen Handeln verpflichtet, das universalisierbaren Kriterien entspricht, also gerechtigkeitsorientiert ist. Unter diesen ethischen Prämissen, die er seiner Friedensethik zugrunde legt, greifen die einzelnen Vorschläge Johannes Pauls II. zur Weiterentwicklung der internationalen Gerichtsbarkeit und des Völkerrechts.

In dieser Konsequenz fordert Johannes Paul II. die „Entwicklung eines Weltrechtssystems" (Gemeinwohl 536), zu dem der Internationale Gerichtshof durch seine Rechtsprechung und gutachterliche Tätigkeit bislang schon beigetragen hat. Jedoch wird die rechtsinterpretierende und damit rechtsentwickelnde Funktion des Internationalen Gerichtshofs solange behindert, „als die Staaten sich nicht über die Grundprinzipien und allgemeinen Regeln des internationalen Rechts einig sind" (Gemeinwohl 536).

5. Wirksamer Menschenrechtsschutz durch das ‚Prinzip der Schutzverantwortung'

Während des Völkermordes in Ruanda handelte sich die übrige Welt den Vorwurf ein, tatenlos dem Morden zuzusehen. Als Konsequenz erarbeitete die von der kanadischen Regierung eingesetzte *International Commission on Intervention and State Sovereignty* 2001 den Bericht *The Responsibility to Protect*,[63] in dem die Schutzverpflichtung der Staatengemeinschaft im Falle von Völkermord, Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und ethnische Säuberungen begründet wird. Vier Jahre Später fand die *Responsibility to Protect* auf dem Weltgipfel der UN breite Zustimmung unter den UN-Mitgliedsstaaten, wenn gleich ihr Status als Völkerrechtsnorm umstritten ist.

---

[62] Dies hat beispielsweise Paul VI. explizit in seiner vor der UN-Generalversammlung 1965 gefordert: „Niemand soll, in seiner Eigenschaft als Mitglied Ihrer Union, über den anderen stehen […]. Das ist das Prinzip der Gleichheit." *Papst Paul VI.*, Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York am 4. Oktober 1965, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Dienst am Frieden (Anm. 37), 55.

[63] *International Commission on Intervention and State Sovereignty* (Hg.), The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty, Ottawa 2001.

Auf diese Schutzverpflichtung bezieht sich Papst Benedikt XVI. während seiner Rede vor der UN-Generalversammlung am 18. April 2008. Mit der moralischen Autorität seines Amtes unterstützt er die sich entwickelnde Völkerrechtsnorm und verpflichtet die internationale Gemeinschaft auf den Schutz der Bedrängten. Das „Prinzip der Schutzverantwortung" gründe in der „Anerkennung der Einheit der Menschheitsfamilie" sowie in der „Achtung vor der jeder Frau und jedem Mann innewohnenden Würde".[64] Zuerst habe jeder Staat die Pflicht, seine Bürger vor Verletzung der der Menschenrechte zu schützen. Aber wenn „sich herausstellt, dass die Staaten nicht in der Lage sind, einen solchen Schutz zu garantieren, steht es der internationalen Gemeinschaft zu, mit den von der Charta der Vereinten Nationen und anderen internationalen Übereinkommen vorgesehen rechtlichen Mitteln einzugreifen." Dieses Handeln sei keine Einschränkung der Souveränität, die zu Schaden an den Fundamenten der internationalen Ordnung führt, vielmehr seien es „die Gleichgültigkeit oder das Nichteingreifen, die tatsächliche Schäden verursachen".[65]

Allerdings will Benedikt XVI. keineswegs dem militärischen Eingreifen das Wort reden. Explizit spricht er vor der UN-Generalversammlung vom Eingreifen mit „rechtlichen Mitteln" um sofort anschließend zu betonen, dass die Diplomatie mehr Kreativität aufwenden muss, um „Konflikten vorzubeugen und sie zu kontrollieren […] indem auch die schwächsten Anzeichen von Dialog und Versöhnungswillen Aufmerksamkeit und Ermutigung geschenkt wird".[66] In diesem Sinne hat Papst Benedikt auch im Krieg in Libyen 2011 gefordert, „auf alle Mittel der Diplomatie zurückzugreifen und auch die schwächsten Signale einer Öffnung und eines Versöhnungswillens zu unterstützen".[67]

Es sollte der Frage nachgegangen werden, in welcher Weise eine weltweite Friedensordnung in der friedensethischen Systematik der Katholischen Kirche über den Begriff des internationalen Rechts und rechtsrealisierenden Institutionen entwickelt werden.

Das internationale Recht und die bestehenden internationalen Institutionen bis hin zum Internationalen Gerichtshof werden seit ihrer Gründung von den Päpsten unterstützt und Vorschläge zu ihrer Weiterentwicklung zu vollgültigen Rechtsinstitutionen formuliert. Die Begründung finden diese Forderungen letztlich darin, dass die Würde und die fundamentalen Rechte der menschlichen Person Orientierungspunkt jeder politischen Gemeinschaft sein sollen. Die Wahrung der Würde der Person durch Achtung und Sicherung der Menschenrechte bedarf eines verbindlichen Rechts und der dieses Recht gewähr-

---

64 *Benedikt XVI.*, Menschenrechte als Ausdruck der Gerechtigkeit respektieren: Ansprache am 18.4.2008 beim Besuch der UN-Vollversammlung im Glaspalast in New York, in: L'Osservatore Romano (D) 38 (2008), Heft 17, 14–15.

65 Ebd.

66 Ebd.

67 *Benedikt XVI.*, Angelus am 27.3.2011 (www.radiovaticana.org/TED/articolo.asp?c=473426, 4.4.2011).

leistenden Rechtsinstitutionen. Die katholische Friedensethik argumentiert mit dem Begriff des Gemeinwohls: Zwar sei die Realisierung des Gemeinwohls primär Aufgabe des jeweiligen Staates. Aber dort, wo der Einzelstaat an seine Grenzen komme, bedürfe es einer universalen politischen Gewalt, die subsidiär die erforderlichen Aufgaben übernehme und solcherart das internationale Gemeinwohl sichere.

Aus der Notwendigkeit des internationalen Gemeinwohls wird auf die Notwendigkeit einer globalen politischen Autorität geschlossen, weil eine Analogie zwischen den einzelstaatlichen Gemeinwesen und der internationalen Gemeinschaft gesehen wird. Beide Gemeinschaften könnten ihr Gemeinwohl nur auf der Basis einer funktionierenden Rechtsordnung und entsprechender Institutionen anstreben. Dabei geht die kirchliche Friedensethik davon aus, dass Rechtssicherheit ohne mit entsprechender Autorität ausgestattete Institutionen und nur auf der Basis der Freiwilligkeit nicht erreichbar ist. Aus diesem Grund soll eine globale öffentliche Autorität gegenüber den Staaten effektive Kompetenzen haben und aufgrund vorheriger Zustimmung der Staaten in deren Souveränität eingreifen können.

Die bestehenden internationalen Friedensinstitutionen werden unter dieser Perspektive als richtige und wichtige Schritte auf eine internationale Ordnung hin gesehen. Das bestehende Völkerrecht soll zu einer internationalen Rechtsordnung weiterentwickelt werden, die an den Menschenrechten orientiert für Rechtssicherheit zwischen den Völkern und Staaten sorgen könne. Zwischenstaatliche Konflikte sollen verpflichtend vor der internationalen Gerichtsbarkeit ausgetragen werden.

Zusammenfassung: Mit der Gründung der Vereinten Nationen haben die Völker und Staaten im letzten Jahrhundert den zweiten Versuch unternommen, den Krieg dauerhaft zu überwinden und zwischenstaatliche Konflikte friedlich zu lösen. Bis heute dauert die Debatte an, wie das Kriegsverbot institutionell abgesichert und durchgesetzt werden kann. Dabei hat sich die These durchgesetzt, dass Frieden auf der Basis des Rechts angestrebt werden soll. In die Debatte um die Weiterentwicklung der bestehenden internationalen Rechtsordnung haben sich insbesondere die Päpste seit Ende des 19. Jahrhunderts und das II. Vatikanische Konzil eingeschaltet und einen eigenständigen Beitrag entwickelt. Insbesondere die Frage der Rechtssicherheit steht im Fokus der kirchlichen Friedensethik. In einer vom innerstaatlichen Recht abgeleiteten analogen Überlegung wird eine Weiterentwicklung des internationalen Rechts und der entsprechenden Institutionen gefordert, die die Defizite des bestehenden internationalen Rechtssystems überwinden sollen.

Abstract: With the establishment of the United Nations, peoples and nations tried for the second time in the last century to overcome war permanently and to resolve international conflicts peaceably. The debate continues to this day about how the prohibition of war can be institutionally ensured and imposed. In this process the thesis has gained acceptance that peace should be striven for on the basis of law. Especially the popes, starting at the end of the 19th century, and the Second Vatican Council have joined the debate about developing the existing international legal system further, and they have worked out an independent contribution. The particular focus of attention in the church's peace ethics is the question of legal security. In an analogous reflection derived from domestic law, the contribution demands a further development of international law and of the corresponding institutions which should overcome the deficits of the existing international legal system.

Die Friedensarbeit der Stiftung Weltethos

von Günther Gebhardt

1.Weltethos für den Aufbau einer Friedenskultur

Viele Beiträge dieses Bandes beschäftigen sich mit unterschiedlichen Dimensionen der Rolle der Religionen für den Frieden. Hier geht es nun um ein Beispiel aus der Praxis der Friedensarbeit, aus einer Organisation, die sich auf der Basis eines bestimmten interkulturellen und interreligiösen Denkmodells für den Frieden einsetzt: die Stiftung Weltethos. Der Verfasser hat sich in seiner Dissertation an der Universität Fribourg (1993) speziell mit religiös geprägten Friedensorganisationen und ihrer Friedensarbeit und Friedenserziehung befasst und gefragt: Wie können religiöse Friedensbewegungen zum Frieden bewegen?[1] Die Stiftung Weltethos gab es damals noch nicht, sie wurde erst 1995 gegründet. Was aber unternimmt die Stiftung Weltethos konkret, um zum Frieden zu bewegen? Die Grundfrage dieses Bandes lautet: Wie kommt es, dass Religion immer wieder für Gewalt mitverantwortlich ist und wie könnten die Anhänger der Religionen überzeugender zum Frieden beitragen? In diesem Beitrag wird spezifisch gefragt: Welche Rolle kann dabei die Idee eines Weltethos spielen? Kann es Grundlage eines interkulturellen und interreligiösen Friedensethos sein? Und inwiefern ist die praktische Arbeit der Stiftung Weltethos Friedensarbeit?[2]

1.1 Genese der Weltethos-Idee

Zum Verständnis der Praxis der Stiftung Weltethos ist es unumgänglich, ihre geistige Basis zu kennen: die Idee eines Weltethos.[3] Die Genese dieser Idee steht in engem Zusammenhang mit der Frage nach der Friedensverantwortung der Religionen und dem Leiden an ihrem allzu häufigen Versagen in dieser

---

[1] *Günther Gebhardt*, Zum Frieden bewegen. Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen, Hamburg 1994.

[2] *Günther Gebhardt*, Art. Global Ethic, in: The Oxford International Encyclopedia of Peace, New York 2010, 257–261.

[3] Eine umfassende Darstellung des geistigen Hintergrunds des Projekts Weltethos und der verschiedenen Dimensionen der praktischen Tätigkeit der Stiftung Weltethos bietet auf aktuellem Stand das „Handbuch Weltethos“, hg. von *Hans Küng* unter Mitarbeit von *Günther Gebhardt* und *Stephan Schlensog,* München, Oktober 2012.

Hinsicht. Der Gedanke von einem Weltethos, also von einigen wenigen ganz elementaren ethischen Werten und Maßstäben, die allen Religionen (und über sie hinaus auch humanistischen Philosophien) gemeinsam sind, wurde im Lauf der 1980er-Jahre von Hans Küng entwickelt als eine Frucht seiner intensiven und dialogischen Beschäftigung mit den Weltreligionen. Dabei stellte sich die Existenz eines solchen gemeinsamen ethischen Grundbestands als empirische Gegebenheit heraus, die von Gelehrten aus den verschiedenen Religionen bestätigt wurde. 1990 stellte Küng seine Überlegungen zu einem Weltethos erstmals in dem Buch *Projekt Weltethos* der breiten Öffentlichkeit vor.[4] Es war kein Zufall, dass dies in einer Epoche geschah, in der das Ende des Kalten Krieges (und damit auch mancher „heißer" Stellvertreterkriege) neue Hoffnungen auf eine friedlichere Zukunft der Welt hervorrief. Es ist sehr aufschlussreich, wie Küng seine persönliche Motivation, seinen Anstoß zur Entwicklung dieser Denkrichtung beschreibt: Er erinnert sich daran, wie er bereits 1967 auf einer als christlich-muslimisch angekündigten Konferenz in Beirut erleben musste, dass die Gelehrten der beiden Religionen nicht etwa gleichzeitig eingeladen worden waren, sondern die Muslime bereits eine Woche vor den Christen gesprochen hatten. Statt Dialog also zwei Monologe hintereinander. Einige Jahre darauf (1975) begann der Bürgerkrieg im Libanon. Auf dem Hintergrund des inzwischen beendeten Bürgerkriegs ist Küng 1990 überzeugt:

„Hätte man im Libanon [...] einen ernsthaften religiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen gesucht und hätte dieser die Unterstützung der Religionsgemeinschaften gefunden, so wäre der Libanon nicht in eine Katastrophe dieses Ausmaßes hineingeschlittert. Eine religiöse Verständigung hätte als Basis dienen können für eine vernünftige und gerechte politische Lösung."[5] Also eine Überzeugung von der konstruktiven Rolle von Religion, genauer des Dialogs der Religionen, für Gewaltprävention und Friedensaufbau. Küng fasst seine Erkenntnis in den Slogan „Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen!" Damit ist natürlich nicht gemeint, dass die Verständigung und das friedliche Verhältnis der Religionen der einzige Schlüssel zum Weltfrieden wären; es handelt sich bei Küngs Slogan nicht um eine hinreichende, jedoch um eine notwendige Bedingung. Die Weltethos-Idee ist also auch aus der Empörung über das Ungenügen der Religionen geboren worden, ihrem Friedensauftrag in Dialog und Zusammenarbeit gerecht zu werden. Ziel ist, den Frieden auf allen Ebenen fördern zu helfen. Weltethos ist kein Selbstzweck, es geht ihm auch nicht allein um den Dialog der Religionen, sondern es steht in einem größeren Zusammenhang, im Dienst des Friedens und der Gewaltminderung.

---

4 *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München 1990.

5 *Küng*, Projekt (Anm. 4), 99.

1.2 Die Erklärung zum Weltethos

Den entscheidenden Schritt in die internationale Öffentlichkeit machte dann das „Zweite Parlament der Weltreligionen" in Chicago 1993, indem es die *Erklärung zum Weltethos* annahm.[6] Dieses Dokument war von Hans Küng im Auftrag des „Council for a Parliament of the World's Religions", der für das Parlament verantwortlichen Organisation mit Sitz in Chicago, entworfen und in Konsultation mit Vertretern aller Religionen immer wieder überarbeitet worden. Über 200 Religionsvertreter aus allen Kontinenten unterzeichneten am 4. September 1993 dieses interreligiöse Konsensdokument, als erster der Dalai Lama.[7] Doch auch Kardinal Joseph Bernardin (Chicago) und Dr. Wesley Ariarajah (Ökumenischer Rat der Kirchen) waren unter den Unterzeichnern. Ein drittes Parlament in Kapstadt 1999 hat diese Erklärung fortgeschrieben und konkretisiert in dem Dokument *A Call to our Guiding Institutions*.[8] Von den Folgeparlamenten in Barcelona 2004 und in Melbourne 2009 hat besonders letzteres den Weltethos-Gedanken im Zusammenhang mit der Wirtschaftsethik wieder aufgegriffen. 2014 soll in Brüssel ein weiteres Parlament der Religionen stattfinden. Die *Erklärung zum Weltethos* wurde zur Charta des Projekts Weltethos und diente auch als Ausgangspunkt für zwei spätere Dokumente: die *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten* des InterAction Council ehemaliger Staats- und Regierungschefs (1997), ebenfalls von Hans Küng entworfen[9], und das Manifest *Weltethos – Konsequenzen für globales Wirtschaften*, verfasst 2009 im Auftrag der Stiftung Weltethos von einer Expertengruppe aus Unternehmern, Wirtschaftswissenschaftlern und Ethikern.[10]

An die Erklärung zum Weltethos wurde häufig die kritische Anfrage gestellt, ob sie nicht – zunächst entworfen von einem christlichen Theologen aus Europa – ein allzu „westlich-christliches" Dokument sei und somit keine ausreichende Basis für einen interkulturellen und interreligiösen Konsens über elementare Gemeinsamkeiten im Ethos bilden könne. Dagegen spricht jedoch klar

---

6 Das Parlament markierte die 100-Jahr-Feier des 1. Parlaments der Weltreligionen, das 1893 in Chicago stattgefunden hatte und als die Geburtsstunde der modernen interreligiösen Dialogbewegung gilt.

7 *Hans Küng* (Hg.), Dokumentation zum Weltethos, München 2002, 15–96; *Christel Hasselmann*, Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethoserklärung, Mainz 2002; *dies.*, Parlament der Weltreligionen: Die Weltethos-Erklärung von Chicago 1993, in: Concilium 37 (2001), Heft 4, 409–420. In allen drei Beiträgen auch umfassende Information zum geschichtlichen Hintergrund und zur Zielsetzung des Parlaments der Weltreligionen.

8 *Günther Gebhardt*, Von Chicago nach Kapstadt, in: *Küng*, Dokumentation, (Anm. 7), 197–224; *ders.*, Parlament der Weltreligionen: Von Chicago nach Kapstadt 1999, in: Concilium 37 (2001), Heft 4, 421–435.

9 *Küng*, Dokumentation (Anm. 7), 97–149.

10 *Hans Küng / Klaus M. Leisinger / Josef Wieland*, Manifest Globales Wirtschaftsethos. Konsequenzen und Herausforderungen für die Weltwirtschaft (dt. und engl.), München 2010; s. auch www.globaleconomicethic.org.

die Tatsache, dass die Erklärung, wie erwähnt, in intensiver Konsultation mit Gelehrten mehrerer Religionen entworfen und von Anhängern vieler (großer und kleiner) Religionen aus unterschiedlichen Weltgegenden unterzeichnet wurde, die sich offenbar auf dem Hintergrund ihrer jeweils eigenen Religion diesem Konsens anschließen konnten. Dokumentiert ist etwa die Äußerung eines buddhistischen Unterzeichners, aus dieser Erklärung höre er „die Stimme des Buddha".

Die Gemeinsamkeiten der Religionen auf der Ebene des Ethos werden von der Chicago-Erklärung in zwei Prinzipien formuliert, die dann in vier „Weisungen" entfaltet werden:

1. Das Prinzip der Humanität: Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden.

Diese grundlegende Erkenntnis ergibt sich aus der unveräußerlichen Würde jedes Menschen aufgrund seines bloßen Menschseins, die ja auch den Menschenrechten zugrunde liegt. Doch ist in praktisch allen Kulturen und Religionen der Menschheit eine zweite Regel zu finden, welche dieses formale Grundprinzip entfaltet – die sogenannte „Goldene Regel":

2. Das Prinzip der Empathie und Gegenseitigkeit: „Was du nicht willst, das man dir tut, das füg' auch keinem anderen zu." Positiv formuliert: „Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen."

Diese Goldene Regel findet sich bereits bei dem chinesischen Weisen Konfuzius fünf Jahrhunderte vor Christi Geburt und zieht sich als ethische Norm nachweislich durch alle Religionen hindurch. Sie ist auch von Philosophen wie Immanuel Kant auf nicht-religiöser Basis aufgenommen worden und kann so in der Tat eine Grundlage ethischen Handelns bilden, auf der sich alle Menschen, gleich welcher Religion oder humanen Weltanschauung treffen können.[11] Auch zeitgenössische Philosophen setzen sich immer wieder mit der Goldenen Regel auseinander. Erwähnt sei hier nur der französische Philosoph Luc Ferry, der die Gültigkeit dieser Regel der Empathie und Gegenseitigkeit sogar auf das Feld der humanitären Intervention in Konflikten ausgeweitet hat: „Ne laisse pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse."[12]

Diese beiden Prinzipien schließen in sich konkrete ethische Leitlinien, „Weisungen", für vier zentrale Bereiche menschlichen Zusammenlebens ein, die sich ebenfalls in allen Religionen wiederfinden. Die Erklärung von Chicago formuliert sie folgendermaßen in der Form von Selbstverpflichtungen:

(1) Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben. Dies drückt sich aus in dem alten Gebot: Du sollst nicht töten! Oder positiv: Hab' Ehrfurcht vor dem Leben!

(2) Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung: Du sollst nicht stehlen! Handle gerecht und fair!

---

[11] *Martin Bauschke*, Die Goldene Regel. Staunen – verstehen – handeln, Berlin 2010; *Olivier du Roy*, La Règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle, 2 Bde., Paris 2012.

[12] *Luc Ferry*, L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie, Paris 1996, 130–133.

(3) Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit: Du sollst nicht lügen! Rede und handle wahrhaftig!

(4) Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau: Du sollst Sexualität nicht missbrauchen! Achtet und liebet einander!

Die Prinzipien und Leitlinien des Weltethos werden also als Elemente einer „Kultur", also von Lebens- und Gesellschaftsgestaltung, betrachtet. Genau genommen sind mit diesen Aspekten die Konturen einer umfassenden Kultur des Friedens umschrieben.

1.3 Weltethos als Friedensethos

Weltethos drückt einen entscheidenden Perspektivenwechsel aus: Nicht beim Trennenden zwischen den Religionen stehen zu bleiben und sich von den bekanntermaßen in ihnen liegenden Kapazitäten für Unfriede und Gewalt lähmen zu lassen, sondern – ohne das Trennende zu leugnen! – die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen gerade auf der Ebene des Handelns, der ethischen Impulse zum Handeln, zu betonen und darauf ihren Beitrag für den Frieden in der Welt aufzubauen! Dies ist kein „frommer" Wunsch. Denn ein Blick in die Menschheitsgeschichte zeigt nicht nur abscheuliche Beispiele für die Mitverantwortlichkeit von Religionen und ihren Anhängern für Ungerechtigkeit, Intoleranz und Gewalt. Vielmehr gibt es auch unzählige Beispiele, an denen das Friedenspotential von Religionen sichtbar wird. Dies kann die Existenz von eigenen Religionsgemeinschaften sein, die das Prinzip gewaltfreien Lebens und gewaltfreier Konfliktbearbeitung in den Vordergrund stellen, wie etwa die Quäker und andere „Friedenskirchen"; dies können Friedensbewegungen innerhalb der Religionen sein (es gibt sie in allen Religionen, vgl. Anm. 1); dies kann sich aber auch im Einsatz von religionsbasierten Gruppen und Einzelpersonen als Vermittler in Gewaltkonflikten zeigen, die oft entscheidende Beiträge zu Verhandlungen und Friedensverträgen leisten. Der Tübinger Politologe und Friedensforscher Markus Weingardt hat in einer Forschungsarbeit fast vierzig Fallstudien aus verschiedenen Kontinenten dokumentiert und kommentiert, wo religionsbasierte Akteure als Vermittler erfolgreich gewaltmindernd und friedensfördernd tätig waren und damit das Friedenspotential ihrer Religionen eindrucksvoll unter Beweis stellten.[13]

---

[13] *Markus Weingardt*, Religion Macht Frieden, Stuttgart 2007 (vergriffen); Neuausgabe Bonn 2010 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung Bd. 1083); *Andreas Hasenclever*, Geteilte Werte – Gemeinsamer Frieden? Überlegungen zur zivilisierenden Kraft von Religionen und Glaubensgemeinschaften, in: *Hans Küng / Dieter Senghaas* (Hg.), Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München 2003, 288–318; vgl. *Volker Rittberger / Andreas Hasenclever*, Religionen in Konflikten, in: *Hans Küng / Karl-Josef Kuschel* (Hg.), Wis-

Richtet der Weltethos-Gedanke den Blick auf das Verbindende, geht er dabei vor allem von der gemeinsamen Verantwortung aller Menschen für das Wohlergehen und die Zukunft unserer Erde aus. Diese Verantwortung kann auf der Basis gemeinsamer ethischer Werte und Maßstäbe, die ja zum verantwortlichen Handeln motivieren, wahrgenommen werden, und dies in unserer global vernetzten Welt eben gerade gemeinsam. Dafür müssen die Religionen gemeinsam und wesentlich auch zusammen mit allen anderen, nicht-religiösen ethisch orientierten, Gruppen Wege finden. Wir haben es hier mit einer speziellen Form von interreligiösem (und interkulturellem) Dialog zu tun, nämlich als praktische Zusammenarbeit für Frieden und Gerechtigkeit. Dabei können die vielen trennenden Aspekte der Religionen im konkreten Fall ausgeklammert werden. Das heißt nicht, sie zu leugnen oder wegzuwischen, aber sie müssen im praktischen Handeln keinen entscheidenden Platz einnehmen. Schließlich stehen alle Menschen, gleich welche religiöse oder nicht-religiöse Überzeugung sie jeweils vertreten, in einer Schicksalsgemeinschaft und damit in einer Verantwortungsgemeinschaft.

Weltethos geht von einem umfassenden Verständnis von Frieden aus, das nicht nur Abwesenheit von direkter Gewalt und Krieg bedeutet (vgl. in der Erklärung zum Weltethos besonders die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltfreiheit und der Ehrfurcht vor allem Leben), sondern auch Abwesenheit von struktureller und kultureller Gewalt, um Kategorien von Johan Galtung zu verwenden.[14] Die Problematik der strukturellen Gewalt wird im Weltethos besonders in der Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung angesprochen. Den Abbau kultureller Gewalt, also der Legitimierung direkter und struktureller Gewalt durch kulturelle Akteure, z.B. die Religionen und Philosophien, will Weltethos dadurch fördern, dass es grundsätzlich das Friedenspotential der Religionen fruchtbar machen will. Alle zwei Prinzipien und vier Verpflichtungen der Weltethos-Erklärung sind daher Ausdruck eines umfassenden Friedensethos.

Zur Erläuterung sei hier jedoch nur ein Beispiel ausgewählt: die erste Selbstverpflichtung, in der mehr die direkte Gewalt angesprochen wird.

Es geht nicht in erster Linie um Verbote und Gebote wie „Nicht töten!“, sondern positiver und konstruktiver um den Aufbau einer „Kultur der Gewaltfreiheit und der Ehrfurcht vor dem Leben“. Bei letzterem Begriff trifft sich Weltethos zweifellos mit einem Kerngedanken der Ethik Albert Schweitzers. Nicht allein „kein Krieg“ oder punktueller Abbau von Gewalt ist die Vision, sondern eine alles durchdringende gewaltfreie Lebensgestaltung, und zwar für den einzelnen Menschen wie für Gruppen, Gesellschaften, Nationen und Reli-

---

senschaft und Weltethos, München 1998, 161–200; *Richard Friedli*, Human und humanitär – Weltethos interkulturell, in: ebd., 201–214.

[14] *Johan Galtung*, Cultural Violence, in: Journal of Peace Research, vol. 27 (1990), Issue 3, 291–305.

gionen. Überdies wird bei der Forderung nach Ehrfurcht vor allem Leben der Blick vom Menschen weg geweitet auf die ganze Umwelt hin und die ökologische Verantwortung angesprochen (vgl. Erklärung zum Weltethos III, 1, D). Damit kann auch der öfters geäußerten Kritik am Weltethos begegnet werden, es sei allzu anthropozentrisch und berücksichtige ökologische Fragestellungen nicht.

Die Chicago-Erklärung betont: Schon von klein auf soll erlernt werden, dass bei Konflikten Gewalt kein Mittel der Auseinandersetzung sein darf. Mit der Erwähnung des Lernens liegt im Projekt Weltethos auch ein friedenspädagogischer Impuls, auf den noch eigens zurückzukommen sein wird. Dabei geht der Text zur ersten Selbstverpflichtung in der Erklärung von Chicago weder an der Realität von Konflikten vorbei noch vertritt er einen absoluten Pazifismus. Denn darüber besteht ja schon innerhalb mancher Religionen kein Konsens, wie es das Beispiel der Lehre vom „gerechten Krieg" in der Geschichte des Christentums zeigt. Obwohl in den Kirchen seit langem das Konzept eines „gerechten Friedens" im Vordergrund steht[15], gibt es auch heute noch Christen, die der alten Lehre vom „gerechten Krieg" anhangen.[16] Um wie viel weniger könnte also absoluter Pazifismus als Grundlage für einen ethischen Konsens zwischen allen Religionen dienen. Und dies, obwohl in allen Religionen die Zielvorstellung eines gewaltfreien Umgangs der Menschen miteinander vorliegt und viele ethische Gebote und Verbote die Eindämmung von Gewalt zum Inhalt haben. Aus den indischen Traditionen wie Hinduismus, Jainismus und Buddhismus kommt ein starker Impuls umfassender Gewaltfreiheit (a-himsa, nicht-schädigen), aber selbst Gandhi sagte, im Zweifelsfall sei Gewalt der Feigheit vorzuziehen. Bei der Formulierung der Erklärung von Chicago – es war 1993, also mitten in den Kriegen in Jugoslawien – kam gerade von manchen Muslimen die Forderung, das Recht auf Selbstverteidigung zu erwähnen. So werden nun im Text gerade die politischen Machthaber aufgefordert, sich für *möglichst gewaltfreie* Lösungen einzusetzen und sich zu engagieren für eine internationale Friedensordnung, die ihrerseits des Schutzes und der *Verteidigung gegen Gewalttäter* bedarf.[17] Das Recht auf Selbstverteidigung wird sowohl für die einzelnen als auch für Gruppen bejaht, gilt aber im Rahmen einer Kultur der Gewaltfreiheit nur im äußersten Fall, wenn nämlich gewaltfreier Widerstand sinnlos ist. Angesichts von Brutalität, Barbarei und Völkermord soll Selbstverteidigung erlaubt sein. Kein weiterer Genozid welches Volkes auch immer kann einfach hingenommen werden. Andererseits sollte keine simp-

---

[15] Vgl. etwa das Hirtenwort der deutschen katholischen Bischöfe „Gerechter Friede" (27.9.2000) und die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen" (24.10.2007).

[16] Eine knappe kritische Auseinandersetzung mit dieser Lehre im Kontext des Irakkriegs bietet: *Alois Riklin*, Gerechter Krieg? Die sechs Kriterien einer neualten Theorie, in: *Küng / Senghaas*, Friedenspolitik (Anm. 13), 279–287.

[17] *Küng*, Dokumentation (Anm. 7), 25–27.

le Legitimationsformel für militärische Interventionen aller Art angeboten werden; keine „gerechten Kriege“ im Dienst von nur allzu durchsichtigen wirtschaftlichen, politischen und militärischen Interessen sollen so gerechtfertigt werden können.[18]

Das Weltethos zeigt nur die bereits existierenden fundamentalen Werte, Maßstäbe und Verhaltensweisen auf, die den Religionen gemeinsam sind: ein Grundethos, keine Spezialethik. Somit bietet Weltethos auch keine ausgearbeitete Friedensethik. Die Anwendung auf konkrete Lebens- und Handlungsbereiche muss jede Kultur und Religion in ihrer eigenen Weise leisten. Auf das Ethos der Gewaltfreiheit und der Ehrfurcht vor allem Leben angewendet bedeutet dies, dass im Projekt Weltethos keine Antworten gegeben werden auf die speziellen Einzelfragen der Friedensethik. Aber jede spezialethische Entscheidung sollte sich an den fundamentalen Maßstäben orientieren, also der Gewaltfreiheit und der Ehrfurcht vor dem Leben grundsätzlich verpflichtet sein. Diese Herausforderung bringt das Projekt Weltethos in den ethischen Diskurs ein oder erinnert immer wieder daran.

2. Weltethos in der Praxis: die Stiftung Weltethos

Weltethos ist keine rein akademische Idee, auch wenn diese Denkrichtung wesentlich aus wissenschaftlicher Forschung entstanden ist; es erschöpft sich nicht in appellativen Konsensdokumenten, auch wenn die Erklärung zum Weltethos von 1993 und ihre Folgedokumente die inhaltliche Basis bilden. Weltethos ist vielmehr ein Projekt, das sich bemüht, die Dialog- und Friedensfähigkeit und die interkulturelle Kompetenz von Menschen auf verschiedenen Ebenen ganz praktisch zu fördern und damit Friedensarbeit zu leisten. Dieser Umsetzung in die Praxis verschiedener gesellschaftlicher Bereiche dient besonders die Tätigkeit der 1995 von Karl Konrad Graf von der Groeben gegründeten Stiftung Weltethos in Tübingen, deren Vorsitz seither Hans Küng innehat und deren operatives Geschäft wesentlich in der Verantwortung des Generalsekretärs Dr. Stephan Schlensog liegt. Sie widmet sich interkultureller und interreligiöser Forschung, Bildung und Begegnung auf der Basis des Projekts Weltethos.[19] Sie tut das weltweit: es gibt offizielle Weltethos-Stiftungen oder ähnliche Strukturen in Deutschland, der Schweiz, Österreich, Tschechien, Kolumbien, Mexiko und Brasilien. Aber die Kontakte und Kooperationen der Stiftung, für punktuelle oder kontinuierliche Projekte, erstrecken sich auf viel mehr Länder in verschiedenen Kontinenten.

---

[18] *Küng*, Dokumentation (Anm. 7), 58f.

[19] Adresse der Stiftung Weltethos: Waldhäuser Strasse 23, D-72076 Tübingen. Internet: www.weltethos.org .

Die Wirkung dieses Projekts geht mittlerweile weit über das Akademische hinaus in verschiedenste Bereiche des öffentlichen Lebens – Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Schule, allgemeine Bildungsarbeit: Überall, wo es gemeinsame „Spielregeln" braucht, im Kleinen wie im Großen, wo Menschen verschiedener Religionen und Kulturen miteinander ins Gespräch kommen, um voneinander zu lernen, um, bei allen Unterschieden, Gemeinsamkeiten zu entdecken, Gemeinsamkeiten vor allem auch in Fragen des Ethos. Ein Überblick mit einigen Praxisbeispielen muss hier genügen.[20]

2.1 Allgemeine Bildungsarbeit und Schule: Friedenspädagogik

Das Projekt Weltethos will Bewusstsein wecken für den Aufbau einer Kultur des Friedens im weitesten Sinn. Gerade das bessere Kennenlernen anderer Kulturen und Religionen und das Lernen über das, was uns verbindet, ist ein wichtiges interkulturelles Lernziel, das gleichzeitig ein harmonisches interkulturelles Zusammenleben fördern kann. Eine zweite Dimension stellt das ethische Lernen dar, also sich eine Basis von Werten und Maßstäben für das eigene Leben anzueignen. In diesem Sinn versteht sich das Projekt Weltethos daher wesentlich als pädagogisches, als friedenspädagogisches Projekt. Es steht am Schnittpunkt von Friedenserziehung, interkulturellem und interreligiösem Lernen, ethischem Lernen und globalem Lernen.[21] Es richtet sich dabei an Menschen jeden Alters. Im Bereich der Erwachsenenbildung haben seit Gründung der Stiftung Hunderte von Bildungsveranstaltungen durch hauptamtliche und freie Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Stiftung stattgefunden – Vorträge, Seminare, Konferenzen, national und international, im religiösen und säkularen Kontext mit den unterschiedlichsten Partnern, bei denen die Weltethos-Thematik dem allgemeinen und fachlich interessierten Publikum zugänglich gemacht wird.

Eine Sensibilisierung für ethisches Verhalten im interkulturellen Kontext und damit für ein Weltethos sollte jedoch schon bei Kindern und Jugendlichen beginnen. Besonders wichtig ist daher die Arbeit der Stiftung im Bereich der

---

[20] Detailinformation über die Aktivitäten der Stiftung Weltethos findet sich auf der Website, vor allem auch in den jeweiligen Jahresberichten: www.weltethos.org/data-ge/c-20-aktivitaeten/26-berichte.php.

[21] *Günther Gebhardt*, Art. Projekt Weltethos, in: Handbuch Friedenserziehung, hg. von *Werner Haussmann / Hansjörg Biener / Klaus Hock / Reinhold Mokrosch*, Gütersloh 2006, 193–197; *ders*., Art. Weltethos, in: Lexikon der Religionspädagogik, hg. von *Norbert Mette / Folkert Rickers*, Neukirchen-Vluyn 2001, 2198–2201; *Johannes Lähnemann* (Hg.), Das Projekt Weltethos in der Erziehung, Hamburg 1995; *Johannes Rehm*, Erziehung zum Weltethos. Projekte interreligiösen Lernens in multikulturellen Kontexten, Göttingen 2002; *ders*., Weltethos praktisch. Perspektiven für den interreligiösen Dialog, Mainz 2004.

Schule. Immer mehr findet die Weltethos-Thematik Eingang in die schulische Praxis: Angeregt durch Schulwettbewerbe in Deutschland und der Schweiz, aber auch durch Weiterbildungen für Lehrpersonen aller Schularten arbeiten unzählige Lehrerinnen und Lehrer mit diesem Thema im Unterricht, oft fachübergreifend. Aktive Lehrerinnen und Lehrer bilden einen ständig wachsenden Kreis von freien Referenten der Stiftung, die speziell bei Lehrerfortbildungen zum Weltethos tätig werden. Die Weltethos-Idee findet Eingang nicht nur im Ethik-, Religions-, oder Philosophieunterricht, sondern auch in anderen Fächern, gerade wenn es um globale und interkulturelle Fragestellungen geht.

In all dem arbeitet die Stiftung nicht nur mit einzelnen Schulen, sondern mit Schulbehörden und Aus- und Weiterbildungseinrichtungen zusammen. Ein besonders signifikantes Beispiel aus der Schweiz: Die Pädagogische Hochschule Zentralschweiz Schwyz / Goldau hat mit der Stiftung im Frühjahr 2009 einen offiziellen Kooperationsvertrag abgeschlossen. Damit soll der Weltethos-Gedanke an dieser PH auf verschiedene Weise zum festen Bestandteil der Aus- und Weiterbildung von Lehrpersonen werden und dort ein „Kompetenzzentrum Weltethos" im pädagogischen Bereich entstehen. Eine erste dreijährige Projektphase wurde 2011 erfolgreich abgeschlossen.[22]

Materielle Grundlage für diese Art von Friedenspädagogik der Stiftung Weltethos ist eine Reihe von Medien und Lernmaterialien, die von der Stiftung in Zusammenarbeit mit Lehrerinnen und Lehrern im Lauf der Jahre entwickelt wurden:

– Das Multimedia Projekt *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg* (1999): Sieben Fernsehfilme über die großen Weltreligionen, inzwischen auf DVD, eine CD-ROM, eigens didaktisch aufbereitet, und ein reich bebildertes Sachbuch[23].

– Die Ausstellung *Weltreligionen – Weltfrieden – Weltethos*: Auf zwölf Tafeln werden die ethischen Kernaussagen von sechs Weltreligionen und die sechs Prinzipien und „Weisungen" der Erklärung zum Weltethos in Wort und Bild visualisiert. In mehreren Versionen und Sprachen ist die Ausstellung seit dem Jahr 2000 unterwegs in Deutschland, Österreich, der Schweiz (deutsch und französisch), aber auch in weiteren europäischen und außereuropäischen Ländern, bis nach Malaysia und Taiwan. Auch im UN-Hauptquartier in New York und im Internationalen Währungsfonds in Washington wurde sie bereits gezeigt. Eine Version im Posterformat wird häufig in Schulen verwendet, ebenso wird die Begleitbroschüre in hoher Auflagenzahl als beliebtes Lernmedium eingesetzt.

– Materialienordner *Weltethos in der Schule*: diese Loseblattsammlung enthält auf über 500 Seiten eine Fülle von unmittelbar im Unterricht verwendba-

[22] www.schwyz.phz.ch/dienstleistungen/fachstelle-fuer-ethik-religionen-und-kultur/weltethos

[23] *Hans Küng*, Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg, München 1999.

ren Arbeitsblättern und vielen anderen Anregungen; alles von Lehrpersonen entwickelt und im Unterricht getestet.

Die pädagogische Tätigkeit im Schulbereich war zunächst auf den deutschsprachigen Raum beschränkt, aber mittlerweile liegen die Materialien auch in anderen Sprachen vor. In der französischsprachigen Westschweiz fand 2009/10 bereits (nach 2006/07) der zweite Schulwettbewerb statt. In Italien und Spanien wird die Broschüre „Weltreligionen – Weltfrieden – Weltethos" von Schulbuchverlagen verlegt und vertrieben; sie liegt unter anderem auch auf Chinesisch vor.

In der Tat stößt das Weltethos in der Pädagogik in China in jüngster Zeit auf Interesse: Das evangelische Institute of Sino-Christian Studies in Hongkong, ein langjähriger Partner der Stiftung Weltethos, arbeitet zusammen mit den Schulbehörden und der Pädagogischen Hochschule in Hongkong daran, Lernmaterialien der Stiftung ins Chinesische zu übersetzen und an die kulturellen Gegebenheiten Chinas zu adaptieren. Ein umfangreiches Materialienbuch für Lehrpersonen liegt bereits vor, und Unterrichtsmaterialien wurden in zwölf Pilotschulen mit sehr gutem Echo getestet. Diese Weltethos-Materialien sollen ins Schulsystem zunächst Hongkongs, aber in einem zweiten Schritt möglichst auch des Festlandes eingebracht werden. Dass gerade in China im akademischen und pädagogischen Bereich Interesse am Weltethos-Ansatz besteht, hängt zweifellos damit zusammen, dass offenbar in der gegenwärtigen geistigen Situation auch Aspekte traditioneller chinesischer Ethik, etwa von Konfuzius, wiederentdeckt werden. Manche Prinzipien des Weltethos sind ja durchaus schon bei Konfuzius zu finden. Freilich wird die Stiftung Weltethos hier wachsam sein müssen, dass Weltethos nicht von Institutionen eines politischen Regimes instrumentalisiert wird, das in vielen Aspekten seiner Politik weit hinter den inhaltlichen Grundforderungen des Weltethos zurückbleibt, die ja auf der Anerkennung der unveräußerlichen Würde jedes Menschen beruhen und damit auch die Allgemeinen Menschenrechte stärken wollen.

Für eine heutige Friedenspädagogik im globalen Maßstab sind Kommunikation und Lernen im Internet immer wichtiger. Daher hat die Stiftung in dreijähriger Arbeit ein globales Weltethos-Lernprogramm *A Global Ethic now!* im Internet entwickelt. Auf Deutsch, Englisch und Französisch können Interessierte weltweit auf Lernpfaden mit Hilfe einer enormen Fülle von Bild-, Text- und Tonmaterialien fünf wesentliche Dimensionen des Weltethos erarbeiten: Was ist Weltethos?, Weltethos und Religionen, Weltethos und Politik, Weltethos und Wirtschaft, Weltethos im Alltag. Das Lernprogramm ist frei und kostenlos auf der Website der Stiftung Weltethos zugänglich.

2.2 Wissenschaftliche Forschung und Veröffentlichungen

Die breit gefächerte Grundlagenliteratur zur Weltethos-Thematik ist mittlerweile in alle Weltsprachen und viele kleinere Sprachen übersetzt. Auf der Website der Stiftung Weltethos können die entsprechenden Bibliographien eingesehen werden. Nicht nur seitens der Stiftung wird immer wieder Neues erarbeitet, sondern auch interdisziplinär ist ein breiter Diskurs, national und international, über die Weltethos-Thematik in Gang gekommen. Wissenschaftliche Symposien wurden abgehalten – etwa in China und in Indien zum spezifischen Beitrag dieser Kulturen zu einem Menschheitsethos –, aber auch interdisziplinär, so etwa 2002 in Tübingen speziell mit Politologen und Friedensforschern wie Dieter Senghaas zu einem „neuen Paradigma internationaler Beziehungen" und seinen ethischen Grundlagen. Darauf wird noch zurückzukommen sein.[24]

Dass das Projekt Weltethos als Beitrag zu Friedensforschung und Friedenspädagogik geschätzt wird, zeigt etwa gerade in Tübingen die regelmäßige Zusammenarbeit der Stiftung Weltethos für Vorträge und Seminare mit dem Lehrstuhl für Friedensforschung und Internationale Politik der Universität Tübingen sowie mit dem Institut für Friedenspädagogik. Renommierte Friedensforscher und Politologen wie Johan Galtung, Dieter Senghaas, Alois Riklin, Volker Rittberger (gest. 2011) und Andreas Hasenclever zählen zu den langjährigen Partnern der Stiftung Weltethos.

Ein bedeutender Schritt der Konsolidierung und Kontinuität von wissenschaftlicher Forschung und Lehre zum Weltethos wurde mit dem 2011 von der Stiftung Weltethos gegründeten Weltethos-Institut (WEIT) an der Universität Tübingen getan, das im April 2012 seinen Betrieb aufnahm. Das Institut verdankt sich dem großzügigen finanziellen Engagement des Unternehmers Karl Schlecht (Aichtal b. Stuttgart).

Das neue Weltethos-Institut/Global Ethic Institute möchte in der heutigen globalisierten Welt ethische und interkulturelle Kompetenz praxisnah vermitteln. Sowohl für Studierende wie für Praktiker verschiedenster Disziplinen sind diese Schlüsselkompetenzen grundlegend. Zweck des Weltethos-Instituts ist nach seiner Satzung „die Grundlagenforschung und Lehre zur wissenschaftlichen Fundierung der Idee eines Weltethos in der Gesellschaft und globalen Wirtschaft im Sinne der Förderung eines Dialogs der Religionen und Kulturen gemäß den Arbeitsfeldern der Stiftung". Mit der Gründung des Weltethos-Instituts sollen unter anderem die internationale Zusammenarbeit gefördert werden, die wissenschaftliche Grundlagenarbeit weiter vorangetrieben werden, interkulturelle und ethische Kompetenzvermittlung für unterschiedliche Bereiche unserer Gesellschaft betrieben werden und Konzepte zur weiteren praktischen Umsetzung und Implementierung der Weltethos-Thematik für unterschied-

[24] Beiträge des Symposions in: *Küng / Senghaas*, Friedenspolitik (Anm. 13).

lichste Zielgruppen entwickelt werden. Ein erster inhaltlicher Schwerpunkt dieses Instituts ist der Fundierung und Konkretisierung eines Globalen Wirtschaftsethos gewidmet. Deshalb wurde als erster Professor und gleichzeitig Direktor des Instituts der Wirtschaftsphilosoph Claus Dierksmeier (zuletzt Boston/USA) berufen. Er soll neben umfassender Forschung und Lehre zu globalen wirtschaftsethischen Fragen und zur Unternehmensethik auch praxistaugliche Konzepte zur Implementierung eines Globalen Wirtschaftsethos entwickeln. Dabei wird eine Zusammenarbeit besonders mit Wirtschaftswissenschaftlern, aber auch mit Unternehmen angestrebt. Neben den Arbeiten zum Globalen Wirtschaftsethos sollen im Weltethos-Institut im Laufe der Zeit noch weitere Arbeitsfelder gemäß der Programmatik der Stiftung Weltethos entstehen. Angedacht ist beispielsweise eine Professur für interkulturelle Pädagogik.

2.3 Wirtschaft und Politik

Der unmittelbare Bezug der Weltethos-Idee zu Politik und Wirtschaft ist bereits in der Erklärung zum Weltethos grundgelegt. Gewaltfreie und gerechte internationale Beziehungen sind ebenso Kennzeichen einer Friedenskultur wie eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung.[25] Nicht erst aufgrund sich häufender Skandale in der Wirtschaft, sondern durch das Faktum der Globalisierung selbst fragen sich Verantwortliche in der Wirtschaft immer mehr: Braucht die Globalisierung nicht auch ein globales Ethos, wenn sie dem Menschen dienen soll? Auch hier erweist sich die Weltethos-Thematik als hilfreich – Publikationen, Symposien und Kolloquien haben dies gezeigt – wenn es darum geht, kulturübergreifend nach gemeinsamen ethischen Standards wirtschaftlichen Handelns zu fragen und diese zu begründen. Bereits 2001 veranstaltete die Stiftung in Baden-Baden ein hochrangig besetztes Symposion mit Wirtschaftsführern und Ökonomen zum Thema „Globale Unternehmen – globales Ethos".[26] Eine von der Stiftung Weltethos berufene Expertengruppe hat, wie bereits erwähnt, 2008–2009 ein Manifest erarbeitet: *Weltethos – Konsequenzen für globales Wirtschaften*. Es wurde im Herbst 2009 auf Symposien in New York und Basel, sowie durch Vorträge von Hans Küng in Peking und auf dem Parlament der Weltreligionen in Melbourne der Öffentlichkeit vorgestellt und soll in der Praxis von Unternehmen implementiert werden. Für diesen Prozess wurde eine eigene Website angelegt (www.globaleconomicethic.org), auf der auch der Text des Manifests in mehreren Sprachen zu finden ist. Außerdem liegt ein zweisprachiges Taschenbuch mit dem Manifest und beglei-

---

[25] *Hans Küng*, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997; *ders*., Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht, München 2010.

[26] Beiträge des Symposions in: *Hans Küng* (Hg.), Globale Unternehmen – globales Ethos. Der globale Markt erfordert neue Standards und eine globale Rahmenordnung, Frankfurt a. M. 2001.

tenden Artikeln vor (Anm. 10). Einen neuen starken Impuls für die Relevanz des Weltethos für die Wirtschaft in Wissenschaft und Praxis setzt das im vorangehenden Abschnitt ausführlich erwähnte Weltethos-Institut. Die Frage nach einem humanen Wirtschaften wird dort in verschiedener Weise thematisiert. Damit leistet die Stiftung auch einen Beitrag auf der Suche nach der Minderung struktureller Gewalt, einer wichtigen Dimension von Friedensarbeit.

Im Feld der Politik wird die Weltethos-Idee in der Praxis meist in Verbindung gebracht mit dem Bemühen um gewaltfreie und kooperative internationale Beziehungen. Hans Küng setzt sich seit Jahren auf der Basis des Weltethos für ein „neues Paradigma internationaler Beziehungen" ein, als dessen Modell er die integrative Leistung der Europäischen Union herausstellt. Sie habe auf einem über Jahrhunderte von Kriegen zerrissenen Kontinent eine Friedenszone von beispielloser Ausdehnung und Dauer herausgebildet: „Statt der neuzeitlichen nationalen Interessen-, Macht- und Prestigepolitik eine Politik regionaler Versöhnung, Verständigung und Annäherung. Dies erfordert im konkreten politischen Handeln statt der früheren Konfrontation, Aggression und Revanche wechselseitige Kooperation, Kompromiss, Interessenausgleich und Integration. Solch eine neue politische Konstellation setzt offenkundig neben anderen Faktoren eine Mentalitätsveränderung voraus. […] An die Stelle militärischer Konfrontation tritt wirtschaftlicher Wettbewerb. Denn es hat sich gezeigt, dass die nationale Wohlfahrt auf die Dauer nicht durch Krieg, sondern nur durch Frieden befördert wird, nicht im Gegen- oder Nebeneinander, sondern im Miteinander. […] Politik im neuen Paradigma […] setzt einen gesellschaftlichen Konsens bezüglich bestimmter Grundwerte, Grundrechte und Grundpflichten voraus."[27]

Weltethos setzt auf Dialog der Kulturen, um trotz Konflikten einen Interessenausgleich und ein friedliches Zusammenleben von Gruppen und Nationen zu befördern. Damit bildet es ein Gegenmodell zu der These des Politologen Samuel Huntington (1927–2008) vom „Zusammenprall der Kulturen".[28] Wenngleich Huntington die Tatsache auch kulturell bedingter Konflikte durchaus realistisch gesehen hat, analysierte er die Weltsituation doch mit Hilfe eines allzu simplen Koordinatensystems und förderte damit ein Blockdenken, das den Überlappungen und Allianzen zwischen Akteuren unterschiedlicher Kulturen nicht Rechnung trägt. Dabei ignorierte er gerade auch die faktisch bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen und Religionen, die das Weltethos in den Mittelpunkt stellt.

---

[27] *Hans Küng*, Weltpolitik und Weltethos. Zur Problemstellung, in: *Küng / Senghaas*, Friedenspolitik (Anm. 13), 17–68; s. auch im selben Band: *Hans Küng*, Ethische Herausforderungen für die Gestaltung der Weltpolitik, 110–121, sowie *Dieter Senghaas*, Welches Paradigma für die internationalen Beziehungen angesichts welcher Welt(en)?, 71–109.

[28] *Samuel Huntington*, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996.

Es überrascht nicht, dass die Weltethos-Idee mit ihrer Friedensvision für die internationalen Beziehungen gerade bei den Vereinten Nationen auf bemerkenswertes Interesse gestoßen ist, vor allem in der Amtszeit des Generalsekretärs Kofi Annan. Hans Küng wurde 2001, im „UN Jahr des Dialogs der Kulturen", von Kofi Annan in eine internationale und interdisziplinäre Gruppe von zwanzig „Eminent persons" berufen. Sie hatte den Auftrag, ein Manifest für den Dialog der Kulturen zu erarbeiten, das programmatische Grundlinien für die internationale Politik des anbrechenden 21. Jahrhunderts skizzieren sollte: *Crossing the Divide* (deutsch: *Brücken in die Zukunft*).[29] Aufgrund der Mitarbeit der Stiftung Weltethos und Hans Küngs fand in vielen Passagen dieses wertvollen und wegweisenden Dokuments, das leider allzu wenig bekannt geworden ist, die Weltethos-Thematik ihren Niederschlag. In einer offiziellen Resolution betonte die UN-Vollversammlung im November 2001 (also knapp zwei Monate nach den Anschlägen des 11. September 2001), dass der Dialog der Kulturen ein wichtiges Mittel dazu sei, gemeinsame ethische Standards zu entwickeln, also genau in Richtung auf ein Weltethos hin.

Ausgangspunkt des Manifests *Brücken in die Zukunft* ist die Frage, wie in unserer pluralen Welt, hin- und hergerissen zwischen Globalisierung und Lokalisierung, zwischen WorldWideWeb und Identitätssuche immer kleinerer Einheiten, mit Verschiedenheit, Andersartigkeit, Diversität umzugehen ist. In diesem entscheidenden Punkt nun ist in der Tat von einem Zusammenprall zweier Kulturen zu sprechen: eine, die den anderen und die Unterschiede in erster Linie als Bedrohung der eigenen Identität empfindet, und eine andere Kultur, die Unterschiedlichkeit als eine Bereicherung und Ergänzung ansieht, welche gemeinsame Entwicklung erst fördert. Nicht Huntingtonsche Kulturblöcke, womöglich noch religiös definiert, stehen sich also gegenüber, sondern innerhalb jeder Kultur diese beiden Kulturen des Umgangs mit „diversity". Sie werden in dem Manifest in „Weltethos-Terminologie" als „altes und neues Paradigma globaler Beziehungen" bezeichnet. Die große Aufgabe lautet eben, „Crossing the Divide", die Trennungen – nein, nicht in einem idealistischen Aufschwung einfach abschaffen, überwinden, aber ganz realistisch und praktisch überbrücken, „Brücken in die Zukunft" schlagen. Das neue Paradigma soll geprägt sein von Dialog anstelle von Konfrontation. Es geht darum, die positiven, nämlich verbindenden Elemente von Globalisierung und ein authentisches Streben nach Identität in Einklang zu bringen.

Eine solche dialogbestimmte Globalisierung basiert aber auf der Anerkennung gemeinsamer Werte. Deren grundlegendster und umfassendster ist die Menschlichkeit. Diese Idee der Menschlichkeit schließt die Überzeugung von der unantastbaren Würde jedes Menschen ein und die Verpflichtung, jeden Men-

[29] Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen. Eine Initiative von Kofi Annan, Frankfurt a. M. 2001 (Original: Crossing the Divide. Dialogue of Civilizations, South Orange/USA 2001).

schen human zu behandeln. Dieses Verhalten gründet sich wiederum auf den Wert der Gegenseitigkeit, wie er in der Goldenen Regel ausgedrückt ist. In ihrer positiven wie negativen Formulierung fördert die Goldene Regel das Vertrauen zwischen den Menschen. Hier ist also unzweideutig der Kern des Weltethos-Gedankens wiederzufinden, wie er in der Erklärung von Chicago formuliert wurde.

Das Manifest führt weiter aus: „Menschlichkeit und Vertrauen fördern sowohl auf der Ebene von Individuen als auch von Gemeinschaften das Ethos gemeinsamen Gedeihens interpersonaler Beziehungen. Sie sind Voraussetzungen für Diskussionen über gemeinsame Werte. Ohne Menschlichkeit und Vertrauen gibt es keine gemeinsame Basis für die Ermittlung von Werten als gemeinsames geistiges Bemühen gleich gesinnter Partner im Dialog."[30]

Im Anschluss erörtert das Manifest vor allem die gemeinsamen Werte Gerechtigkeit, Anteilnahme, Zivilisiertheit und Verantwortlichkeit. „Wir sind davon überzeugt," schreiben die Autoren, „dass diese vier Werte, wenn sie allenthalben anerkannt werden, dabei helfen können, den Dialog der Kulturen zu erleichtern, und solch ein Dialog kann die Möglichkeiten für die Verwirklichung eines Weltethos erheblich fördern."[31]

Das Manifest erörtert dann breit die Elemente eines solchen neuen Paradigmas globaler Beziehungen, das unter anderem charakterisiert sein sollte durch eine Neubewertung des Begriffs „Feind": der andere wird zwar als Wettbewerber gesehen, aber nicht als Feind, der auszulöschen wäre; der gemeinsame Feind aller Menschen sollte nicht der andere Mensch sein, sondern die Intoleranz gegenüber dem anderen, dem Verschiedenen.

Als wesentliches Element auf diesem Weg wird schließlich die Fähigkeit und Praxis der Versöhnung dargestellt, die höchste Form des Dialogs. Eines Dialogs, der ein Fundament für die Zukunft bilden soll und nicht eine Abrechnung mit der Vergangenheit. Beispiele wie die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika zeigen, dass solche Versöhnung als Aufarbeitung von Vergangenheit und damit als Weg zu Gerechtigkeit möglich ist, nicht nur zwischen einzelnen Menschen, sondern auch zwischen Gemeinschaften. Der Versuchung zur Revanche, zur Gewalt, gerade nicht nachzugeben beweist wirklichen Mut. „Versöhnung bringt uns vielleicht alle dazu, welcher Weg auch immer zu ihr führt, ein neues Weltethos zu entdecken und zu etablieren. Ein Weltethos […] erfordert das Sehnen und Streben nach Frieden, nach Gerechtigkeit, nach Partnerschaft, nach Wahrheit. Dies könnten die vier Säulen eines Systems des Weltethos sein, das der Versöhnungsprozess als neue Antwort auf den Teufelskreis endlosen Hasses mit sich bringen wird." [32] Diese vier Säulen entsprechen wiederum den vier Kulturen, welche die Erklärung von Chicago

[30] Ebd., 85.
[31] Ebd., 85.
[32] Ebd., 224–225.

als Zielvorstellung für eine friedlichere Welt benennt. Die Autoren des Manifests sind überzeugt: „Angesichts derer, die getötet wurden, bloß weil sie anders waren als ihre Mörder, […] wird die Forderung eines Dialogs zwischen den Kulturen vielleicht konkreter erscheinen, zwingender, ja unverzichtbar. Wer die Forderung nach einem echten Dialog der Kulturen unterstützt, gleich ob zu Hause oder weltweit, sendet ein kraftvolles Signal aus: Vielfalt ist keine Bedrohung, sie ist ein Reichtum, den die Weltgemeinschaft erst noch zur Gänze entdecken muss.“ [33]

Aufgrund dieser Akzeptanz der Weltethos-Idee in den Vereinten Nationen kam es nicht von ungefähr, dass Kofi Annan im Dezember 2003 in Tübingen die viel beachtete Dritte Weltethos-Rede hielt: ein überzeugendes und klares Plädoyer für gemeinsame universelle Werte und für die Notwendigkeit, immer wieder neu, allen Widerständen zum Trotz, sich dafür einzusetzen. Die seit 2000 etwa jährlich stattfindenden Weltethos-Reden sind eine Art Vitrine der Stiftung Weltethos mit großer Öffentlichkeits- und Medienwirkung. Unter den (bis 2011) neun Rednern und Rednerinnen waren außer Kofi Annan auch die Friedensnobelpreisträger Shirin Ebadi und Desmond Tutu, sowie hochrangige Politiker wie Tony Blair (im Jahr 2000, aufgrund seiner erfolgreichen Friedensbemühungen in Nordirland und lange vor dem Irak-Krieg!), Mary Robinson, der damalige deutsche Bundespräsident Horst Köhler und der deutsche Alt-Bundeskanzler Helmut Schmidt.

Eine spezielle Dimension der friedlichen Gestaltung der internationalen Beziehungen greift die Stiftung Weltethos mit der Thematik „Weltrecht und Weltethos“ auf. Es geht dabei um die komplexe Verhältnisbestimmung von Recht und Ethik bzw. Ethos im Allgemeinen, speziell aber um die ethische Basis des Völkerrechts und des internationalen Rechts sowie um das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Weltethos. In einem Symposion an der Georgetown Universität in Washington im November 2011, organisiert von der Stiftung Weltethos gemeinsam mit dem dortigen Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs, referierten und diskutierten Fachleute aus den USA, Deutschland und der Schweiz.[34]

Aus diesem Überblick ist klar geworden, dass die Friedensarbeit der Stiftung Weltethos sich nicht im unmittelbaren Einsatz in konkreten Konfliktsituationen abspielt. Die Stiftung ist keine Organisation der „Advocacy“ in bestimmten Friedensproblemen und handelt nicht selbst als Vermittlerin in akuten Gewaltkonflikten. Zu ihrer friedenspädagogischen Tätigkeit gehören nicht gewaltfreie Trainings oder Seminare zur Konfliktbearbeitung. Für all dies gibt es erfreulicherweise eine große Zahl von äußerst kompetenten Personen und spezialisier-

---

[33] Ebd., 232–233.

[34] Zur Zeit der Drucklegung dieses Beitrags ist ein Sammelband des Symposions in Vorbereitung. Informationen zum Symposion in Text und Bild auf der Website des Berkley Center: http://berkleycenter.georgetown.edu/events/symposium-on-global-ethic-law-and-policy.

ten Organisationen. Die Kompetenz der Stiftung Weltethos liegt in der wissenschaftlichen Reflexion und in der Bewusstseinsbildung, in der Vermittlung interkultureller, interreligiöser und ethischer Kompetenz, gerade auch in den Schulen. Den besonderen Ansatz des Weltethos bringt sie in die Aktivitäten anderer mit ein. Von der Schule bis zur hohen Politik: dem breiten Friedensverständnis des Projekts Weltethos entspricht auch das breite Spektrum der konkreten Friedensarbeit der Stiftung Weltethos. Sie ist eine Akteurin im weiten Feld der Friedensarbeit, deren Inspiration von den unterschiedlichsten Partnern mehr und mehr geschätzt und aufgenommen wird.

Zusammenfassung: Weltethos bezeichnet einen Grundbestand von elementaren ethischen Werten und Normen, die allen Religionen und auch nicht-religiösen ethischen Überzeugungen gemeinsam sind. Schon die Genese der Weltethos-Idee verdankt sich der Frage, wie die Religionen (gemeinsam mit nicht-religiösen Akteuren) ihr Friedenspotential besser für gedeihliches Zusammenleben und Weltfrieden nutzbar machen können. Der Beitrag zeigt auf, dass die Prinzipien und Leitlinien des Weltethos Konturen einer umfassenden Kultur des Friedens bilden und erweist Weltethos als Friedensethos in einer sich globalisierenden Welt. An der praktischen Arbeit der Stiftung Weltethos in den Bereichen Bildung und Politik wird dies illustriert.

Abstract: A global ethic denotes a basic stock of core ethical values and norms which all religions as well as non-religious ethical convictions have in common. The genesis of the idea of a global ethic resulted from the question of how religions (together with non-religious parties) can better utilize their capacity for peace for a flourishing communal life and world peace. The contribution demonstrates that the principles and guidelines of a global ethic form contours of an extensive culture of peace; it also shows that a global ethic is a peace ethic in a world caught up in globalization. This is illustrated using the practical work of the Global Ethic Foundation in the areas of education and politics.

Die Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio

von Cesare Zucconi

1. Die Gemeinschaft Sant'Egidio und der Friede

In der Einleitung zum Buch „Wege zum Frieden“[1], das einige Friedensvermittlungen von Sant'Egidio darstellt, beschreibt Andrea Riccardi das Engagement der von ihm gegründeten Gemeinschaft folgendermaßen: „Die Gemeinschaft Sant'Egidio ist ein ganz besonderes internationales Subjekt. Sie ist weder eine internationale Organisation noch eine auf Vermittlung spezialisierte Nichtregierungsorganisation und arbeitet nicht im Auftrag einer Regierung. Sie ist eine christliche Gemeinschaft, die 1968 in Rom gegründet wurde und für ihre Arbeit mit den Armen und ihre Anwesenheit in Situationen großer Armut auf der Welt bekannt ist. Mit den Jahren ist sie zu einem geschwisterlichen Miteinander, oder – wenn man so will – einer Art Internationale von Gemeinschaften geworden, die sich in verschiedenen Ländern der Welt befinden, vor allem in Europa, in Amerika, Asien und besonders in Afrika. Es bleibt zu fragen, wie eine christliche Gemeinschaft zwischen dem Ende des zwanzigsten und dem Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts Friedensarbeit an verschiedenen Enden der Welt leisten konnte [...]. Man darf nicht meinen, die Gemeinschaft sei eine einflussreiche Organisation mit zahlreichen Angestellten und großen finanziellen Möglichkeiten. Es gibt eine Ressource, nämlich das Interesse für den Horizont der Welt und für oft vergessene Länder, das in Treue und mit einer Vielfalt von Kontakten gelebt wird.“[2] Diese Beschreibung erklärt die Besonderheit von Sant'Egidio, insbesondere was den leidenschaftlichen Einsatz für die Welt betrifft. Diese Leidenschaft schöpft ihre Kraft aus einer Spiritualität des Evangeliums und betrachtet den Krieg als ein Übel. In Sant'Egidio sagen wir, dass der Krieg der Vater aller Armut ist. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts ist die Lehre der Päpste vom Einsatz für den Frieden geprägt. Benedikt XV. sprach mitten im Ersten Weltkrieg von „sinnlosem Blutvergießen“ und Johannes Paul II., sein späterer Nachfolger, bezeichnete den Krieg als „Abenteuer ohne Rückkehr“[3]. Diese Lehre war für uns im Verlauf der Jahre maßgebend. Die Überzeugung, dass der Krieg ein Abenteuer ohne Rückkehr ist, reifte durch die Er-

---

1 *Roberto Morozzo della Rocca* (Hg.), Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio, Würzburg 2010.

2 Ebd. 7–8.

3 *Papst Johannes Paul II.*, Aus der Weihnachtsbotschaft *Urbi et Orbi* 1990**.** Vgl. dazu http:// www. vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_ge.html.

fahrungen in zahlreichen vom Krieg gezeichneten und mit Leid erfüllten Ländern. Vor Ort haben wir gesehen, was Kriege und Konflikte mit all ihren Dramen bedeuten, die meine Generation nie erleben und erfahren musste.

2. Frieden ist möglich

In all den Jahren wollten wir die realistische und zähe Hoffnung nähren, dass Frieden möglich ist. Wege mussten gefunden werden, um sie geduldig zu realisieren, Spaltungen zu überwinden, Sicherheitsgarantien für die Zukunft zu schaffen und zu beweisen, dass nichts schlimmer ist als der Krieg. Damit sollte der Friedenssehnsucht der Völker Ausdruck verliehen werden, die als „Geißeln" des Krieges, einer Kriegskultur oder -propaganda lebten. Der Krieg kann nämlich nicht einfach nur als eine geschichtliche Phase angesehen werden, da ein Konflikt ganze Völker zugrunde richtet. Nach dem Krieg sind die Männer und Frauen und ganze Völker nicht mehr wie vorher. Das haben wir in Afrika erlebt und auch auf dem Balkan und anderswo festgestellt. Der Krieg hinterlässt tiefe Spuren in der Mentalität der Völker, er verdirbt, schädigt und macht die Seele einer Nation schlechter. Letztlich beseitigt er aus dem Geist des Menschen, was seine Menschlichkeit vorwiegend ausmacht, nämlich die Sehnsucht nach Hoffnung und den Wunsch nach Zukunft. Daher sagen wir in Sant'Egidio, dass „der Krieg der Vater aller Armut ist".

Die Gemeinschaft nimmt nicht nur eine „Zeugenfunktion" ein, was die moralische und auch religiöse Bedeutung des Friedens betrifft, sie handelt auch und setzt sich konkret ein, um in Konfliktsituationen Frieden zu stiften. Daher sollte besser von Friedensstiftern als von Pazifisten gesprochen werden. Die Arbeit für Konfliktprävention oder Konfliktlösungen bedeutet dann auch die Beschäftigung mit der Geschichte eines Menschen, einer Gruppe oder einer Nation, das Verstehen einer Denkweise und Wahrnehmung dessen, was die Menschen tun oder was vor sich geht. Es muss zu einem Einklang mit ihrer Denkweise und „ihren Gründen" kommen. Im Konflikt hat niemand jemals den richtigen „Grund", vielmehr haben alle „ihre Gründe". Ängste, Misstrauen, eine Kultur der Verachtung, ein pathologisches Gedächtnis, Opferdenken, Groll und Unrecht sind alles Dinge, auf die man dabei stößt und die miteinander verkettet sind. Um helfen zu können, haben wir in Sant'Egidio Geduld und Zuhören gelernt, wie auch die Fähigkeit, geduldig abzuwarten, bis der geeignete Augenblick gekommen ist, und die Demut, um auch die tieferen Beweggründe anzusprechen, die den Funken des Friedens entzünden.

Uns bereitet große Sorge, dass Konflikte nicht nur zwischen verschiedenen Ländern, sondern auch innerhalb der Gesellschaften unter den Menschen wieder „populär" geworden sind. Was einige Staaten betrifft, herrscht überall die Überzeugung vor, dass es geschichtliche Bedingungen gibt, in denen Krieg

nicht zu vermeiden ist. Solche Beweise benötigen immer Lügen und Fälschungen, um umgesetzt zu werden. Teilweise hat man auch einen gemeinsamen Feind gefunden, wie beispielsweise den Islam im Westen, insbesondere nach den Terrorangriffen vom September 2001 auf die Vereinigten Staaten. Die Verachtung dessen, der anders und verschieden ist, ist scheinbar eine Chiffre unserer Zeit geworden. Angesichts bestimmter populistischer Strömungen in einigen europäischen Ländern, die es auf Zigeuner oder Immigranten abgesehen haben und den schwächsten und benachteiligtsten Gruppen die Schuld für eigenes Unwohlsein und eigene Schwierigkeiten geben, muss man sich Sorgen machen. Dieser Populismus nutzt insbesondere die Ängste und die Orientierungslosigkeit vieler Jugendlicher in einer komplexen und schwer verständlichen Welt aus. Werden solche Phänomene durch die internationale Wirtschafts- und Finanzkrise noch zunehmen? Die Geschichte würde dem zustimmen.

3. Die Kultur des Krieges

Viele Kriege dieser Jahre wurden als unvermeidliche Folge objektiver Tatsachen erklärt, unabhängig vom Willen der Völker. Heuchlerisch gibt kein Führer zu, sich für den Krieg zu entscheiden. Stattdessen behauptet man, dass der Krieg „die Entscheidung gefällt hat" und dass man gezwungen ist, dem „Appell der Geschichte" zu gehorchen. Diese Lehre hat ansteckend gewirkt. Sie wurde zum Krieg der Identitäten, der Ethnien, des Kakao, des Erdöls, der Diamanten, des Koltan, u.s.w. Gibt es realere und unumgänglichere Dinge als Fakten, die der Mensch nicht kontrollieren kann? Mit anderen Worten: Unter bestimmten Bedingungen muss es unbedingt zum Krieg kommen. Auf diese Weise breitet sich eine Konfliktkultur aus, die mit Opferdenken durchsetzt ist und wirklich zu einem gemeinsamen Kennzeichen der globalen Kultur geworden ist. Schrittweise rechtfertigt Verachtung die Gewalt und dann den Krieg.

Krieg und Verachtung werden zur Kultur und entstellen die Seele ganzer Völker. Andrea Riccardi behauptet, dass es eine spirituelle Architektur der Völker gibt, die krank werden kann. Sant'Egidio war in diesen Jahren unnachgiebig, was den Frieden angeht, und hat sich nicht von hysterischen Überlegungen beeindrucken lassen. Die Gemeinschaft hat vielmehr aus dem Frieden auf internationaler und gesellschaftlicher Ebene eine eigene „Berufung" gemacht. Das bedeutet Freundschaft mit den Armen, Aufbau eines sozialen Umfelds in vielen Stadtvierteln europäischer Großstädte mit großen Spannungen, Begegnung der verschiedenen Generationen, Begleitung von ausgegrenzten alten Menschen, Dialog zwischen Religionen und Kulturen und Friedensarbeit. Unaufhörlich hat Sant'Egidio die zentrale Bedeutung des Dialogs und des Zusammenlebens betont und die feinen Fäden gesucht und zusammengeknüpft, damit Feinde und Fremde einander ins Gesicht schauen und schließlich entde-

cken, dass sie Geschwister sind. Etwas scherzhaft würde ich sagen, dass wir uns im umfassenden und globalen Sinn auf die Suche nach dem Frieden gemacht haben, von der Straße bis zur Politik.

4. Der Friede ist die Mutter aller Entwicklung

Der Friede ist nicht eindimensional, er besteht nicht nur aus Verhandlungen, sondern auch aus Zusammenleben,[4] Aufbau einer von Mitleid geprägten Gesellschaft, Einsatz für die Menschenrechte, wie bei der Arbeit von Sant'Egidio für die weltweite Abschaffung der Todesstrafe oder für die Humanisierung der Gefängnisse und den Schutz der Rechte der Gefangenen, etc. Das betonte auch Bundeskanzlerin Angela Merkel in ihrer Rede, als sie, im September 2011 am 25. Internationalen Friedenstreffen der Gemeinschaft Sant'Egidio in München teilnahm: „[…] Ich glaube, dass die Bekämpfung von Armut und die Bekämpfung von Ungerechtigkeit gute Mittel sind, um dem Terrorismus seine Wurzeln zu entziehen. So arbeiten wir gemeinsam genau daran. Mit die wirksamste Form der Krisenprävention ist und bleibt also die Armutsbekämpfung. Darauf hat auch Sant'Egidio immer und immer wieder hingewiesen. Seit ihren Anfängen Ende der 60er Jahre widmet sich die Bewegung dem Dienst an den Armen. Sie lindert Leid und fragt zugleich nach den Ursachen. Eine wichtige Erkenntnis lautet, dass Krieg der Vater aller Armut ist. Im Umkehrschluss könnten wir sagen, dass Frieden als Mutter aller Entwicklung bezeichnet werden kann. – Ich hoffe, Sie nehmen mir die Zuordnung zu „Vater“ und „Mutter“ nicht übel; das ist geschlechtsneutral gemeint, meine Damen und Herren. – Deshalb möchte ich Ihnen und Sant'Egidio dafür danken, dass Sie Ihre Kontakte und Freundschaften rund um den Globus nutzen, um für mehr Stabilität auf der Welt einzutreten. Dieses Engagement ist ein wichtiger Baustein christlicher Friedensarbeit […].“[5] Deshalb ist es wichtig, eine Verbundenheit zur Arbeit der Gemeinschaft in verschiedenen Bereichen herzustellen, wie zum DREAM-Programm zur AIDS-Behandlung, in dem heute 150.000 Menschen in 10 Ländern Afrikas in Behandlung sind und schon fast 20.000 Kinder von HIV-positiven Müttern gesund geboren wurden[6], oder zum BRAVO!-Pro-

[4] Vgl. dazu *Andrea Riccardi*, Die Kunst des Zusammenlebens. Kulturen und Völker in der globalisierten Welt, Würzburg 2008; *Andrea Riccardi*, Der Präventivfriede. Hoffnungen und Gedanken in einer unruhigen Welt, Würzburg 2005.

[5] Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des Internationalen Friedenstreffens am 12. September 2011: http://www.bundeskanzlerin.de/Content/DE/Rede/2011/09/2011-09-12-merkel-friedenstreffen.html; Bundeskanzlerin Angela Merkel bei Friedenstreffen 2011: http://www.santegidio.org/index.php?int=testi&id=386.

[6] Das DREAM-Programm wurde 2004 mit dem Balzanpreis für Menschlichkeit, Frieden und Brüderlichkeit unter den Völkern ausgezeichnet. In der Begründung heißt es: „Für den Einsatz der Gemeinschaft von Sant'Egidio, um das friedliche Zusammenleben von unterschiedlichen ethni-

gramm zur Anmeldung beim Einwohnermeldeamt in Afrika, wo ca. 70% der Geburten in keinem staatlichen Verzeichnis registriert wurden. Es gibt Länder voller „unsichtbarer" Kinder ohne Rechte und Namen. Frieden und soziale, wirtschaftliche und humanitäre Entwicklung gehören zusammen.[7]

Dann gibt es das Problem der verbreiteten Gewalt, die immer mehr bürgerkriegsähnliche Züge annimmt. Auch der Einsatz gegen die *Maras*[8] ist Friedensarbeit. Das gilt vor allem in Bezug auf die Kinder, denn für sie sind die Schulen des Friedens sehr wichtig als Orte des Friedens und der Kultur, die von unseren Gemeinschaften weltweit organisiert werden als Gegenpol zur Straße als die Schule der Gewalt. Die vorherrschende Kultur schätzt die Friedensarbeit nicht, denn sie erkennt darin immer einen „Verzicht" auf die eigene Stärke, Identität oder das eigene Interesse. Häufig wird gesagt, dass zu viel Dialog ein Hinweis auf „Selbsthass" sei. Haben nicht diese Gefühle die Hand eines jungen Norwegers in diesem Sommer bewaffnet? Das war nicht nur die Tat eines Wahnsinnigen. Auch in Europa halten nicht wenige die Arbeit für Frieden und Dialog für naiv, da sie Angst vor dem Zusammenleben mit Menschen haben, die eine andere Kultur, Religion oder Geschichte besitzen. Doch unsere heutige Welt ist pluralistisch. Das ist die Realität. Wie soll nun das Zusammenleben aussehen? Hierin liegt die Herausforderung unserer Zeit, der nicht mit einer Kultur der Angst und Verachtung begegnet werden kann, sondern die den Religionen und der Politik grundlegende Fragen stellt.[9]

5. Alle können für den Frieden tätig sein

Im Zusammenhang mit dieser wichtigen Friedensarbeit möchte ich zwei Namen unserer Freunde aus Afrika und Lateinamerika erwähnen, die ihr Leben im Einsatz für den Frieden verloren haben: Floribert, ein junger Zollbeamter aus dem Kongo, der sich nicht erpressen ließ und ermordet wurde, weil er verdorbene Mehl- und Zuckerlieferungen nicht in sein Land hineinlassen wollte; in einem Umfeld der Korruption glaubte er an den Wert der Aufrichtigkeit. William, ein Jugendlicher aus El Salvador, war ein Freund der armen Kinder in einem Stadtrandviertel der Hauptstadt und leitete eine Schule des Friedens. Er wurde von Marasbanden ermordet, weil sein Leben ein konkretes Zeugnis für

schen Gruppen wieder zu ermöglichen und die Förderung humanitärer Aktionen für den Frieden sowie die Brüderlichkeit zwischen den Völkern, unabhängig von der Religionszugehörigkeit und insbesondere für die Umsetzung ihres Programms DREAM, der Traum vom Kampf gegen AIDS und Unterernährung in Mosambik, das als konkretes Beispiel für andere afrikanische Länder in Schwierigkeiten dienen mag".

7 Mehr Informationen zu DREAM oder BRAVO: www.santegidio.org.

8 Sehr gewalttätige und besonders in Zentral- und Lateinamerika verbreitete Jugendbanden.

9 Vgl. *Riccardi*, Die Kunst des Zusammenlebens (Anm. 4).

eine Alternative zur Jugendgewalt darstellte. Auch das ist Sant'Egidio. Denn alle können für den Frieden und das Zusammenleben arbeiten, das ist unsere feste Überzeugung. Die hinter diesem humanitären Einsatz verborgene Erfahrung verweist auf eine moralische Kraft, die unsere Welt dringend benötigt. Unentgeltliches Handeln und Selbstlosigkeit bergen eine Kraft und Autorität in sich, die kennzeichnend sind für die Vorgehensweise von Sant'Egidio. Wir haben erkannt, dass unsere heutige Welt und die großen Veränderungen eine machtvolle Sympathie und Leidenschaft für den Menschen benötigen, die Hoffnung vermitteln. Der Hass entwickelt sich oft in Umfeldern, in denen gegenseitige Sympathie und die Idee des Zusammenlebens nicht verbreitet wurden. Auf diesem Ackerboden wächst die verbreitete Gewalt. Die Sympathie verändert den versteinerten Blick von Fremdheit und Misstrauen und drängt zur Arbeit für Länder, Völker, Religionen und Kulturen, um mit Geduld unter ihnen ein Netzwerk aus Achtung und Höflichkeit aufzubauen.

Unsere Welt benötigt die Aussage, dass Frieden möglich ist. Unsere Bestimmung ist nicht Kampf, Angst und Spaltung. Wir benötigen die Weisheit eines auf das Leben hin ausgerichteten Humanismus, eines furchtlosen Glaubens, der die Begegnung mit dem Leid nicht scheut, und einer Liebe zum Leben, die zur Expertin für Menschlichkeit wird.

6. Die heutigen Konflikte

Heute erleben wir neue Arten von Kriegen und Konflikten.[10] Wir alle wissen, dass es sich überwiegend um innere Konflikte handelt, die früher als Bürgerkriege bezeichnet wurden. Unabhängig von ihren (ethnischen, politischen, ideologischen oder anderen) Ursprüngen, stellen diese Konflikte selten die internationalen Grenzen eines Landes in Frage.[11] Wir erleben viele Krisen in Ländern, die gewalttätig werden, weil die Politik versagt oder nicht existiert, die sie eindämmen oder vermeiden könnte. Hier handelt es sich um *failed states*, über die Spezialisten intensiv debattieren. Schließlich beobachten wir einen untypischen Konflikt, der es ebenfalls nicht auf die Grenzen abgesehen hat: den Terrorismus.

Es ist nicht zu leugnen, dass im Unterschied zur bipolaren Epoche des kalten Krieges heute viele Krieg führen können. Seit dem Ende des 20. und dem Anfang des 21. Jahrhunderts kann beobachtet werden, dass die Nationalstaaten nicht mehr das Gewaltmonopol besitzen. Die Attentate vom 11. September 2001

[10] Hier und im Abschnitt über Konfliktlösungen werden teilweise Ausführungen von Mario Giro übernommen, dem Verantwortlichen für internationale Beziehungen der Gemeinschaft Sant'Egidio.

[11] Als Ausnahme könnte das ehemalige Jugoslawien angesehen werden. Doch die Verantwortlichen sind davon überzeugt, keine internationalen Grenzen verändert, sondern nur bestehende Grenzen wiederhergestellt zu haben, die als die wahren angesehen werden.

haben der ganzen Welt bewiesen, dass eine kleine geschulte und entschiedene Terrorgruppe eine Großmacht durch ein schreckliches Attentat auf unschuldige Zivilisten herausfordern kann. Das ist schon geschehen und geschieht in nicht so mächtigen und starken Ländern, deren Stabilität durch eine Handvoll zu allem entschlossenen Menschen zerstört wird.[12] Viele afrikanische Länder haben ähnliche Erfahrungen gemacht oder machen sie heute.

Dieser Neuheit stehen die Nationalstaaten scheinbar immer geschwächter gegenüber. Den Regeln, denen sie sich im Rahmen der internationalen Gemeinschaft verpflichtet haben, scheinen ihre Reaktionsfähigkeit einzuschränken. Das entspricht einer Haltung unserer Zeit: so wie die Wirtschaft privatisiert wird, was einen eingeschränkten Einfluss des Staates zur Folge hat, kann auch in gleicher Weise der Krieg privatisiert werden. Es ist nicht schwer, sich Waffen zu verschaffen, es ist nicht unmöglich, ein Machtzentrum anzugreifen oder Produktionsstätten von Rohstoffen gewaltsam einzunehmen. Mit geringen Mitteln kann der Terrorismus große Regionen des Planeten unsicher machen.[13] Stellten wir uns im kalten Krieg normalerweise die Frage, „wer hinter einem Konflikt stand", und dachten dabei automatisch an Interessen einer Großmacht, so erkennen wir heute in einer Zeit, in der Ideologien kaum Beachtung finden, dass wenige Hundert Bewaffnete die Macht ergreifen können im alleinigen Interesse, sie anderen zu entreißen. Ihre politischen Vorstellungen sind häufig sehr einfach, sie suchen die Macht und den Zugang zu den nationalen Reichtümern.[14]

7. Offizielle Diplomatie und zivile Vermittlung

Wenn nun der Krieg privatisiert wird und viele ihn führen können, müssen wir daran glauben, dass man in gleicher Weise für den Frieden arbeiten kann. Diese Möglichkeit wurde von der internationalen Zivilgesellschaft in den vergangenen Jahrzehnten in Betracht gezogen. Neben den erfahrenen Organisationen für Menschenrechte, Umwelt, humanitäre Fragen etc. entstanden verschiedene nicht institutionalisierte Organisationen, die sich Konfliktlösungen auf die Fahnen geschrieben haben.[15] Darin zeigt sich eine Überzeugung in der neuen internationalen Entwicklung: dass das Feld der internationalen Beziehungen nicht allein einem engen Kreis von Spezialisten der offiziellen Diplo-

12 So begannen die langen und schrecklichen Kriege in Liberia (250.000 Opfer) und in Sierra Leone (50–80.000 Opfer). Auch die Krise in der Elfenbeinküste fing im September 2002 mit dem Aufstand einiger Hundert Militärs und bewaffneter Gruppen an.

13 Wie im Fall der Sahelzone.

14 So war es bei der NPFL von Charles Taylor in Liberia, oder bei der LURD wiederum in Liberia in neuerer Zeit. Diese Bewegungen besitzen fast überhaupt keine politischen Vorstellungen.

15 Einige sind bekannt, wie *Search for Common Ground*; *International Alert; Carter Center*; *HDC*, *CMI*, etc. Ihre Zahl ist auf einige Hundert angestiegen. Zu dieser Art von Organisationen gehört auch die Gemeinschaft Sant'Egidio, gleichwohl mit einer ganz eigenen Entwicklung.

matie zur Verfügung steht; dass es vielmehr auch Verantwortlichkeiten und Einsatzmöglichkeiten für die Zivilgesellschaft gibt. Diese neue Art „ziviler und nicht institutioneller" Diplomatie bietet innovative Methoden durch Bürger und Privatorganisationen (Kirchen oder Religionsoberhäupter, Akademiker, Nichtregierungsorganisationen, Journalisten, Unternehmer, ehemalige Politiker, etc.) und stellt ihre guten Fähigkeiten zur Verfügung.[16] Doch dies alles kann die offizielle Diplomatie nicht ersetzen, die aus institutionalisierten Beziehungen im Kontext von allgemein anerkannten Regeln besteht. „Nicht institutioneller" *conflict resolution* werden nämlich niemals dieselben Mittel zur Verfügung stehen, und sie werden auch von ihrem Wesen her niemals die hoheitliche Legitimation nationaler oder internationaler Institutionen besitzen. Trotzdem bieten sie den Institutionen etwas an, was sie zu diesem Zeitpunkt nicht zu besitzen scheinen. Denn sie kompensieren durch flexiblere, anpassungsfähigere und personifizierte Methoden die durch den offiziellen Status vorgegebenen Einschränkungen. Institutionelle Politik und offizielle Diplomatie werden häufig durch eine interne Logik gebremst, man greift nur ein, wenn der Erfolg garantiert ist, wenn die öffentliche Meinung es befürwortet und nur für kurze Zeit. Eile, Erfolg und positive Umfragen bilden die unverzichtbaren Voraussetzungen für die heutige Politik, wenn sie im schwierigen Umfeld der aktuellen Konflikte eingreifen will. Solch günstige Situationen ergeben sich so selten, dass sie fast unrealistisch werden. Denn die aktuellen Konflikte sind kompliziert und nur mit ausdauernder Geduld zu lösen, was jedoch auch von allen Konflikten der Geschichte gesagt werden kann. Wie oft haben wir erlebt, dass die öffentliche Meinung sehr schnell ermüdete und jegliche Unterstützung entzog.

In den neunziger Jahren wuchs die Zahl der zivilgesellschaftlichen Organisationen stark an, die bei politischen Konflikten vor Ort tätig werden möchten. Daraus entstand eine Art momentaner Trend, der die *conflict resolution zu* einer Mode gemacht hat. Heute dagegen beschäftigen sich viele Einrichtungen wissenschaftlich mit Konfliktlösungen, wenige aber bemühen sich an Ort und Stelle darum. Denn Konfliktlösungen sind keine einträglichen oder dankbaren Tätigkeiten. Es sind mühsame Aktivitäten, die keine Sicherheit auf Erfolg versprechen, noch nicht einmal die Genugtuung, eine einflussreiche und anerkannte Rolle spielen zu können.

Es gibt aber eine Rolle im Bereich der zivilen und nicht institutionellen Vermittlung, wenn man das Umfeld der betroffenen Bezugspersonen kennt und weiß, was auf einem zukommt. In diesem Bereich ist es unangemessen, zu improvisieren oder im Wettstreit zu liegen. Eine wichtige Regel lautet, dass die nicht institutionelle Seite in Einklang mit der institutionellen Seite handeln muss und umgekehrt. Das ist eine schwierige Angelegenheit, aber sie kann man als eine der wichtigen Züge beim Modell von Sant'Egidio beobachten.

---

16 Das ist natürlich nicht völlig neu; es hat immer Fälle guter Fähigkeiten von Privatpersonen gegeben. Aktuell wird diese Möglichkeit jedoch verallgemeinert.

8. Die „italienische Formel“ von Sant'Egidio

Die 27 Monate lang andauernde Vermittlung für Mosambik in der Regie der Gemeinschaft Sant'Egidio ist in dieser Hinsicht eindrucksvoll und hat modellhaften Charakter. Über diese Tätigkeit wurde viel geschrieben, denn sie war die erste, die von einer nicht institutionellen Organisation geleitet wurde. Die westlichen Regierungen waren Ende der 80er Jahre davon überzeugt, dass man den Krieg nicht beenden könne, wenn vorher nicht die Frage der Apartheid in Südafrika geklärt wurde. Beide Krisen waren bekanntermaßen durch historische und politische Faktoren miteinander verknüpft. Doch der mosambikanische Krieg war kein reiner Stellvertreterkrieg. Aus Beobachtungen vor Ort zur eigentlichen Streitfrage gewann Sant'Egidio die Einsicht, dass es endogene Ursachen für den Konflikt gab, die ihn so sehr in die Länge zogen. Daher ergriff Sant'Egidio die Initiative, um die eigene und widersprüchliche Realität der *Frelimo* (der Einheitspartei des afro-marxistischen Regimes) und danach auch das Leben der *Renamo* (des bewaffneten Widerstandes) kennen zu lernen. Man wollte verstehen, auf welche Weise die beiden Seiten ihren Kampf rechtfertigten. Wie verstanden sie selbst den Konflikt? Die Afro-Marxisten hatten diese Lehre zur Grundlage ihres Nationalismus und ihrer Macht gemacht. Die von der westlichen spezialisierten Presse als „schwarze Khmer“ bezeichneten Rebellen waren eine Bewegung mit undurchsichtigem Gebilde und ohne Auslandsvertretung. Sie meinten jedoch, Vertreter der Unzufriedenheit des Volkes mit dem Regime zu sein, die sich aus einer erzwungenen Kollektivierung des Landes, aus Zwangsumsiedlungen der Bevölkerung und einer antireligiösen und gegen die traditionelle Gesellschaft gerichteten Politik entwickelt hatte. All dies hatte sich durch eine „Pathologie des Gedächtnisses“ verfestigt, die aus einem bedrückenden Gefühl erlittenen Unrechts und Verrates bestand und sich gegen ehemalige Waffenbrüder richtete, die im Befreiungskrieg gegen die portugiesischen Kolonialherren noch gemeinsam gekämpft hatten. Wo sollte man da ansetzen? Bei der Liebe zur Heimat und Nation, um dadurch ein gemeinsames Interesse unter den Parteien zu schaffen. Nach diesem ersten Schritt konnte versucht werden, eine nächste Ebene zu beschreiten, indem man den Wunsch nach einem gemeinsamen Schicksal und die Sehnsucht nach Zukunft weckte. An dieser Stelle muss unbedingt die Psychologie eines Rebellen verstanden werden, der Jahre lang im Feindesdenken gefangen war und keine bedeutenden Kontakte zur Außenwelt besaß. Was das Regime betrifft, bedenkt man andererseits niemals genügend die Folgen der Leere nach dem Ende der Ideologien und die Auswirkungen der daraus entstandenen Identitätskrise.[17] Welche Auswirkungen hatte das Ende des kalten Krieges auf die *Frelimo*?

[17] Die herrschenden Klassen der ehemaligen kommunistischen Länder in Osteuropa und Russland, aber auch in anderen Teilen der Welt mussten dramatische Auswirkungen dieser „Säkularisierung“ vom

Sant'Egidio spürte die Herausforderung, den Konflikt von der bewaffneten Ebene vor Ort auf die politische Ebene zu verlagern und damit an den Krieg gewöhnte Männer in Politiker zu verwandeln. Es muss gesagt werden, dass der Konflikt zum Menschsein gehört. Die Herausforderung liegt darin, im Konkreten zu beweisen, dass der Konflikt auch auf einer politischen Ebene im Rahmen von demokratischen Regeln ausgetragen werden kann. Die politische Ebene ist immer sehr verworren und kontrovers, wenn man nur an die Problematik „Erinnerung-Gerechtigkeit-Vergebung" denkt, über die man niemals genügend nachdenken kann. Im Fall von Mosambik und nach einem 16-jährigen äußerst grausamen Krieg, musste ein minimaler gemeinsamer Nenner gefunden und die „vielen gemeinsamen Dinge" auf beiden Seiten ausgemacht werden, wobei zumindest am Anfang das beiseite gelassen werden musste, was sie trennte. In dieser Hinsicht und in Bezug auf andere Aspekte waren die menschlichen Beziehungen und ein politisches Verständnis eng miteinander verknüpft. Während der elf Sitzungsperioden verstanden wir, dass man Frieden nicht erzwingen kann, sondern dass er durch Schlichtung erreicht werden muss. Die Vermittlung von Sant'Egidio ging über 27 Monate lang in vertrauensvoller Weise und ohne äußeren Druck vor. Diese Zeit war notwendig, um schließlich „Guerilleros in Politiker" zu verwandeln und die Entscheidungen in ein politisch angemessenes Dokument zu fassen. Während der gesamten Gespräche unterhielt Sant'Egidio enge Kontakte zu Diplomaten von betroffenen und beteiligten Staaten. Gegen Ende der Verhandlungen bat Sant'Egidio diese offiziellen Diplomatien an den Verhandlungstisch, um die Funktion von Schiedsrichtern und Garanten zu übernehmen. Es ergab sich eine angemessene Form der einträchtigen Zusammenarbeit zwischen institutioneller und nichtinstitutioneller Arbeit. Nachdem sich die Staaten anfänglich weigerten in den Konflikt einzugreifen, setzte sich die Strategie einer Gemeinschaft aus dem nichtinstitutionellen Bereich erfolgreich durch, die sich an einem bestimmten Punkt wieder an die Staaten (USA, Frankreich, Großbritannien, Portugal und Südafrika) und an die UNO wandte, um sie ihrerseits mit einzubeziehen. Dieser Einklang wurde vom Generalsekretär der UNO Boutros Ghali als „neuartige Mischung von institutioneller und nichtinstitutioneller Arbeit" oder auch als „italienische Formel" bezeichnet: „Die Gemeinschaft hat Jahre lang diskret mit dem Ziel gearbeitet, Treffen der beiden Parteien zu organisieren. Sie hat ihre Kontakte sinnvoll genutzt. Besonders erfolgreich hat sie andere Personen bei der Suche nach einer Lösung einbezogen. Sie hat ihre von Zurückhaltung und Formlosigkeit geprägte Technik in Harmonie mit der offiziellen Arbeit der Regierungen und internationalen Organismen eingesetzt. Auf der Grundlage der mosambikanischen Erfahrung wurde der Begriff der ‚italienischen Formel' geprägt, um diese in ihrer Art einmalige Mischung zu beschreiben, die Frie-

Kommunismus verarbeiten. Es überrascht daher nicht, dass sich viele von ihnen eine neue Lebensgrundlage im undurchsichtigen Handel, organisierten Verbrechen oder in Sekten suchten.

densaktivitäten von Regierungen und Nichtregierungsorganisationen miteinander verbindet. Der Respekt gegenüber den Konfliktparteien, die vor Ort betroffen sind, ist grundlegend für den Erfolg dieser Arbeit."[18] Diese Erfahrung war für Sant'Egidio vor allen Dingen eine Entdeckung: dass man für den Frieden tätig sein kann, auch wenn die Konflikte verworren und teilweise so gewalttätig sind, dass der Bürgerkrieg vor allem in Afrika aber auch auf dem Balkan so absurd und undurchsichtig erscheint, dass Bernard-Henri Lévy sagt: „Für uns im Westen sind es scheinbar atheistische Kriege, weil ihnen jeglicher Sinn fehlt."[19]

9. Welches Modell?

Welche Methode war anzuwenden? Welche Lehren können aus unseren konkreten friedensstiftenden Erfahrungen gezogen werden? Gibt es ein Modell? Die erste Frage bezieht sich auf das Vermittlerprofil. Dem nichtinstitutionellen Vermittler kommt die Tatsache zugute, dass er ohne besondere Interessen auftritt, die er schützen muss. Er besitzt keine politischen, wirtschaftlichen oder militärischen Vorgaben wie die Staaten. Sein Auftreten scheint „schwach" zu sein, da er keine gewöhnlichen Mittel der Diplomatie besitzt, also das Durchsetzungsvermögen und die Beziehungen von Machthabern. Diese Charakteristik und die persönlichen Beziehungen könnten als Nachteile erscheinen, sind es aber nicht. Stattdessen bieten sie den Parteien die Garantie, sich auf Wunsch ohne Druck und in einer positiven Atmosphäre zu äußern. Die Beteiligung von Sant'Egidio bei der Vermittlung für die Elfenbeinküste bestand in allen Phasen beispielsweise in persönlichen Bekanntschaften mit den am Konflikt beteiligten Personen. Die Gemeinschaft ist seit vielen Jahren mit Tausenden einheimischen Mitgliedern in verschiedenen Städten des Landes tätig. Alle Ivorianer kennen sie und ihre Basisarbeit im sozialen Bereich und im interreligiösen Dialog. Diese Tatsache schenkt Glaubwürdigkeit. Eben diese persönlichen Beziehungen zu den Hauptakteuren des Konfliktes, die man schon lange vorher kennen gelernt hatte, machten den Unterschied aus. Als Präsident Gbagbo nach Marcoussis, Accra und Pretoria den Vorschlag eines „direkten Dialogs" ohne andere Mittelspersonen außer dem Präsidenten von Burkina Faso, Blaise Compaoré, machte,[20] baten daher alle Seiten darum, dass Sant'Egidio bei den Geheimgesprächen anwesend sei und es gab an diesem Punkt keine Schwierigkeiten. Die Gespräche wurden formlos und vertraulich, sowie im Schutz vor

---

[18] Vgl. www.santegidio.org, „Zitate über die Gemeinschaft", 1. Teil, 1993. Gleiches gilt für die Zusammenarbeit von Sant'Egidio mit den diplomatischen Diensten von Großbritannien, Deutschland, Schweiz, Luxemburg, Belgien und anderen Länder.

[19] Vgl. *Bernard-Henri Lévy*, I dannati della guerra. Riflessioni sulla guerra, il male e la fine della storia, Milano 2002 (frei übersetzt von *C. Zucconi*).

[20] Einige hielten ihn jedoch für einen Mitverursacher des Konfliktes.

dem Druck der Medien und ohne festgelegte *deadline* geführt. Die Ivorianer sollten die notwendige Zeit zur Verfügung haben, um ihre Streitfragen umfassend zu besprechen und selbst Verantwortung zu übernehmen. Es war beabsichtigt, dass der Friedensprozess wirklich in ihren Händen (*ownership*) liegt. Die Vermittlung sollte diesen Prozess begünstigen, jedoch keine eigenen Ideen oder Projekte überstülpen. Genau das ist die Charakteristik des Modells von Sant'Egidio: persönliche Beziehungen, Vertraulichkeit, kein unrechtmäßiger Druck, wenn auch die Dringlichkeit und die Stimmen aus der Zivilgesellschaft am Verhandlungstisch und die Verantwortung der Parteien deutlich zur Sprache kommen sollten. Letztendlich müssen sie selbst den Frieden schließen und alle Vereinbarungen umsetzbar gestalten. Eine scheinbar größere Freiheit der Parteien führt dadurch zu einem größeren Verantwortungsbewusstsein. Institutionelle Vermittler zeigen oft die Tendenz sich durchzusetzen (Themen und Zeitpläne vorzugeben …). Eine solche Waffe ist zweischneidig, denn die Autorität eines großen Landes oder einer wichtigen Institution kann Vorteile haben, kann jedoch auch zu einem Vorwand für die Parteien werden, die Verantwortung von sich zu weisen und anschließend den Vermittlern die Schuld für ein eventuelles Scheitern zu geben. Wir kennen verschiedene Beispiele für gescheiterte Abkommen aufgrund eines übertrieben ausgeübten Drucks oder einer im letzten Augenblick erzwungenen Zustimmung, weil „man zum Abschluss kommen wollte“. Im Allgemeinen werden Vermittler der Zivilgesellschaft als unparteiischer und unaufdringlicher angesehen.

Die Fähigkeit von Sant'Egidio erfolgreich in Togo (2004), in der Elfenbeinküste (von 2002 bis heute), in Guinea Conakry (2007 und 2010) und in Niger (2010) tätig zu sein, ist in einem breiten Beziehungsnetzwerk begründet, sodass wir mehr Möglichkeiten haben, entscheidende Persönlichkeiten zu kontaktieren, die auch durch das Zeugnis anderer legitimiert sind.

Treue gegenüber einer Situation und der Aufbau von Beziehungsnetzwerken erfordern eine gewissenhafte Zeiteinteilung. Um beispielsweise einen ernsthaften und glaubwürdigen Kontakt zur LRA von Joseph Kony herzustellen, musste Sant'Egidio Jahre lang geduldig Kontaktmöglichkeiten austesten, die von langen Phasen des Schweigens, *set backs* und neuen Versuchen unterbrochen wurden. Die Erfahrung von Sant'Egidio besagt, dass man unbedingt im Einklang mit den Empfindungen, Zeiten und dem realen Verlauf des Konflikts und der Personen, die an ihm beteiligt sind, vorgehen muss. Um diese Dinge zu verstehen, muss man nicht unbedingt bei den Kampfparteien beginnen. Häufig ist es günstig mit Zivilisten, Opfern und der Gesellschaft als ganzer in Kontakt zu treten, wobei nicht die Absicht einer Anklage verfolgt werden darf, sondern die Suche nach Lösungen vorherrschen sollte. Trotz der wahnsinnigen Phänomene des Krieges und der begangenen Verbrechen, verlieren nicht alle den Kopf, lassen sich nicht alle von Hass und Rachegelüsten überwältigen, nicht alle ergreifen Partei. Insbesondere unter den ärmeren Bevölkerungs-

schichten bleiben ein Gefühl für das Gute und ein Kern von Vernunft bestehen und damit ein normales Empfinden, Friedenssehnsucht und eine Suche nach Zukunft. Vor allem unter den Armen, die nicht wissen, wohin sie gehen oder fliehen sollen oder bei wem sie Hilfe finden, wird der Wunsch nach Frieden niemals schwächer. Auf diese Sehnsucht muss hingewiesen werden. Dann kommt der Zeitpunkt, auf die Hauptakteure des Krieges und die kämpfenden Parteien zu hören. Man versetzt sich in sie hinein, was jedoch nicht bedeutet, die eigene Unparteilichkeit aufzugeben oder die eigenen Prinzipien in Frage zu stellen. Vielmehr geht es darum, die tieferen Ursachen einer Krise zu erfassen.

Ein gutes Beispiel, um die Bedeutung der menschlichen Aspekte eines Prozesses zu erläutern, ist der Balkan. Im Kosovo wurde das Abkommen über den Unterricht zwischen Serben und Kosovaren zwischen 1996–1998 von Sant'Egidio vermittelt und im Umfeld äußerst starker Spannungen und verbittertem Groll abgefasst. Monate lang musste zwischen Pristina und Belgrad hin und her gereist werden, es mussten zudem anstrengende Besuche bei örtlichen serbischen Behörden, sogar bei Lehrern, Studenten und Schülern, unternommen werden, um alle zu überzeugen. Unter diesen Umständen war nämlich die Unterschrift der Zentralbehörden nicht ausreichend, das Abkommen musste auch an der Basis erläutert werden, so groß war der Hass. Als wir 1998 die serbische Studentenvereinigung der Universität Pristina trafen, stießen wir auf eine im Verlauf der Jahre immer höher gewordene Mauer von Hass. Als Europäer und Katholiken wurden wir als Verräter angesehen. Viel Geduld war notwendig, um ein Gespräch zu beginnen. Doch wir verstanden eine Sache: die serbischen Studenten fühlten sich von allen verlassen. Einige von ihnen stammten aus der Krajina und hatten schon einmal alles verloren. Die nationalistische Propaganda hatte ihre Gedanken verblendet, doch tief im Inneren war der Wunsch geblieben eine neue Zukunft zu suchen. In den ersten Monaten des Jahres 1998 wurden dreizehn Fakultäten der Serben für die Albaner zugänglich gemacht, um die Räume gemeinsam zu nutzen. Dann war die internationale Gemeinschaft ermüdet angesichts eines so langsamen Prozesses, den sie eigentlich unterstützt hatte, sodass sie die Verhandlungen von Rambouillet durchsetzte, die im Krieg endeten. Sant'Egidio vertrat die Vorstellung, dass man das Hindernis der „Statusfrage" des Kosovo umgehen kann, in der die Parteien vollkommen uneinig waren, indem Schritt für Schritt ein Prozess mit „praktiziertem Zusammenleben" eingeleitet wurde, der mit den Schulen begann und dann auf das Gesundheitswesen etc. ausgeweitet werden konnte. Dadurch sollten der „Statusfrage" mit ihrer symbolträchtigen Bedeutung weniger Gewicht gegeben und zunächst Bereiche des Zusammenlebens geschaffen werden. War dieser Vorschlag zu naiv, da er die Machtverhältnisse nicht berücksichtigte? Es könnte sein, doch ging er auf das historische Gewicht der alten Beziehungen zwischen den Völkern auf dem Balkan ein. In dieser Region der Welt ist die Geschichte wichtiger als alles andere und kann sogar Völker zugrunde richten. Heute er-

kennen wir, dass der Krieg keine Lösung gebracht hat. Das Kosovo ist unabhängig, aber nur von ca. 60 Staaten anerkannt, wobei die Frage des Zusammenlebens noch nicht angegangen wurde. Vielleicht war für den Vorschlag von Sant'Egidio viel Zeit nötig, doch diese wurde nicht gewährt.

In diesem Zusammenhang ist die Geduld nicht nur eine moralische Tugend, vielmehr ist sie notwendig, um zuzuhören und zu verstehen. Auch die Konfliktparteien müssen aufeinander zugehen. Denn eine Vermittlung ist nicht nur ein Raum, in dem man ein Abkommen ausarbeitet, sondern ein Übungsfeld, auf dem die Zukunft vorbereitet wird. In der Erfahrung von Sant'Egidio ist die Beschäftigung mit dieser persönlichen und menschlichen Ebene genauso wichtig, wie mit den objektiven Umständen eines Krieges. Häufig neigt man dazu, über Konflikte aus „objektiven" Gründen zu sprechen, seien es Erdöl, Diamanten, Kakao, Koltan, Wasser oder Ähnliches. Allen ist bewusst, dass die Rohstoffe ein wesentliches Motiv darstellen und vor allem erklären, warum sich ein Konflikt viele Jahre lang hinziehen kann. Doch die Ursache für einen Krieg liegt immer in einer menschlichen Entscheidung; mit dieser Entscheidung muss man sich daher auseinandersetzen. Menschen führen Krieg, daher muss er auch durch Menschen beendet werden. Dem Herzen und der Vernunft derjenigen, die die Entscheidung gefällt haben und noch an ihr festhalten, muss große Aufmerksamkeit geschenkt werden. Das Problem wird nicht durch eine gerechtere Verteilung der Rohstoffe gelöst werden, denn auch das vergossene Blut ist eine Last, viel mehr als alles andere. Auch die Angst spielt eine wichtige Rolle. Die Parteien können ein Abkommen aus objektiven Gründen fürchten, wie das beispielsweise bei ethnischen Konflikten der Fall ist, wenn Minderheiten Angst davor haben, letztlich schutzlos dazustehen. Das Niederlegen der Waffen erscheint ihnen als Aufgabe der letzten Garantien. Die Verhandlungen von Arusha für Ruanda 1994 vor dem Genozid, wurden auf beiden Seiten als mögliche Gefahr empfunden. Die Verhandlungen von Arusha über Burundi (1997–2000), an denen Sant'Egidio aktiv teilgenommen hat, mussten unterschiedlich lange Phasen durchstehen. Das Abkommen von 2000, das im Beisein von Bill Clinton und Nelson Mandela unterzeichnet wurde, beendete die Verhandlungen nicht, war aber eine wichtige Etappe. Viele Vorbehalte mussten noch überwunden werden. Die Verhandlungen wurden in unterschiedlicher Weise bis 2004–2005 fortgesetzt,[21] es mussten verschiedene Garantien gegeben werden, damit es bis zum letztendlichen Erfolg umgesetzt werden konnte. Viel Zeit war nötig, da das Misstrauen groß und viel Leid verursacht worden war. Und der Weg der Versöhnung ist noch lang.

[21] Gewissermaßen auch danach noch.

10. Der „Geist von Assisi“

Die Gemeinschaft Sant'Egidio war auch Initiatorin einiger Dialoginitiativen der Religionen und zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen. Insbesondere veranstaltete die Gemeinschaft Sant'Egidio nach dem großen Friedensgebet von Assisi 1986, das Johannes Paul II. initiiert hatte, jährliche Begegnungen zwischen führenden Persönlichkeiten der verschiedenen Religionen, aber auch zwischen Religionsführern und politischen Verantwortlichen, zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen.[22]

Mit dem Tag für den Frieden am 27. Oktober 1986 in Assisi begann Johannes Paul II. den Pilgerweg im „Geist von Assisi“. Er eröffnete damit die „Werkstatt“ des Friedens, die auch nicht aus Angst vor Misserfolgen oder Kritik wieder geschlossen werden sollte. Die Gemeinschaft Sant'Egidio begann im folgenden Jahr mit der Arbeit und einem Treffen mit dem Titel „Das Gebet an der Wurzel des Friedens“. Es war nicht leicht zu verwirklichen, denn die Veranstalter der Begegnung von Assisi hielten es für ein Hapax, also ein einmaliges Ereignis, das für sich stehen sollte und ihrer Meinung nach unwiederholbar war.[23] Doch Johannes Paul II. selbst wünschte weitere Begegnungen. Es war kein einfaches Unterfangen, doch es glückte durch ein Klima der Freundschaft, das die Gemeinschaft Sant'Egidio bei diesen Treffen schaffen konnte. Dabei zeigte sich die Kraft eines Charismas, das im geduldigen Knüpfen von Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Religionen und Kulturen Gestalt annahm und eine Hilfe ist das Vereinende zu erkennen und die Vielfalt als Reichtum zu begreifen. Auf diese Weise schwanden Jahr für Jahr die Distanzen zwischen den Teilnehmern, und das Bemühen wurde gestärkt Ursachen für Missverständnisse zu beseitigen. Immer intensiver wurde daran gearbeitet die religiösen Traditionen von der verhängnisvollen Anziehungskraft des Krieges und der Gewalt zu entkoppeln. Die jährlichen Treffen führen neue und alte Gesprächspartner zusammen, finden immer größeren Zulauf und werden gleichzeitig verbindlicher. Dabei bringen die verschiedenen Religionsvertreter die auf dem Hügel von Assisi ins Leben gerufene Kraft dieser Friedensvision immer deutlicher zum Vorschein.

Sant'Egidio öffnete in den Jahren den Dialog im „Geist von Assisi“ auch für hochrangigen Vertreter der Staaten und der Nichtgläubigen. Dieser Geist woll-

---

[22] Vgl. *Comunità di Sant'Egidio* (Hg.), Lo spirito di Assisi, dalle religioni una speranza di pace, Cinisello Balsamo (MI) 2011.

[23] Kardinal Roger Etchegaray sagte am zehnten Jahrestag in Erinnerung an die erste Begegnung in Assisi: „Wir hatten keine historischen Vergleichspunkte hinter uns und keine Bezugspunkte vor uns. Wie die Exegeten sagen, war die Begegnung eine Art „Hapax“, und wird es sicher bleiben, einmalig in seiner Originalität und Beispielhaftigkeit.“, in: „10° anniversario della Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace ad Assisi”, Basilica di San Francesco Assisi, 1996, 9.

te und will mehrere Welten ins Gespräch bringen in der Überzeugung, dass der Friede jeden braucht.

In einer seiner Botschaften dankte Papst Wojtyła ausdrücklich der Gemeinschaft Sant'Egidio, „dass sie mutig und kühn diese einzigartige Pilgerreise unterstützt, die weiter ihren Weg durch verschiedene Städte der Welt nimmt, damit die Männer und Frauen sich als Brüder und Schwestern erkennen, als Glieder der einen Menschheitsfamilie."[24] Johannes Paul II. hat diese Weisheit der Begegnung im „Geist von Assisi" in seinen 18 Botschaften in den Jahren immer wieder unterstützt: „eine neue Art sich unter Gläubigen aus verschiedenen Religionen zu begegnen: nicht in der gegenseitigen Konfrontation und noch weniger in der gegenseitigen Verachtung, sondern in der Suche nach einem konstruktiven Dialog in dem, ohne in einem Relativismus oder in den Synkretismus abzugleiten, sich jeder von uns für den anderen mit Hochachtung öffnet, indem wir alle uns dessen bewusst sind, dass Gott die Quelle des Friedens ist."[25]

Nach den ersten beiden Begegnungen in Rom stellte das Treffen von Warschau am 1. September 1989 eine wichtige Etappe dar. Der Pilgerweg im „Geist von Assisi" erreichte Osteuropa, um die Verantwortlichen der großen Weltreligionen an den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges fünfzig Jahre zuvor zu erinnern. So trat die Verbindung zwischen den Religionen und dem Frieden noch deutlicher zutage. Das Gedenken an die größte Tragödie des 20. Jahrhunderts in Warschau war für die Religionen ein Anlass, um klar und deutlich dem Krieg abzuschwören. Tausende Polen nahmen die zahlreichen Religionsvertreter beim Treffen unter dem Motto „Nie wieder Krieg!" herzlich auf. Dabei stellte die Pilgerfahrt zum Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau einen besonderen Höhepunkt dar, denn hier versammelten sich zum ersten Mal Vertreter verschiedener Religionen an einem Ort, der das 20. Jahrhundert in so tragischer Weise geprägt hat. Juden, Christen, Muslime, Buddhisten und Hindus gingen gemeinsam auf dem Todesweg bis zum Krematorium und gedachten in Stille der Opfer der Shoah und den Millionen Gefangenen, die unter dem Nationalsozialismus hingerichtet wurden. Der ehemalige ägyptische Minister für religiöse Angelegenheiten, der muslimische Vertreter El Nimr, schrieb nach seiner Rückkehr nach Ägypten, wo oft die Shoah verschwiegen oder geleugnet wird, einen Artikel in der Zeitung „Al Ahram". Darin berichtet er über seinen Besuch in Birkenau und schildert seine Eindrücke. Zum ersten Mal setzte er sich mit der Shoah auseinander. Drei Monate nach der Begegnung von Warschau fiel die Berliner Mauer. Fünfzig Jahre waren seit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs vergangen. Die Welt hatte im Klima des kalten Krieges mit seinen ideologischen Gegensätzen, nuklearen Strategien und geopolitischen Einflusssphären gelebt. Sofort wurde deutlich, dass der Fall der Berliner

[24] Ebd., 126.

[25] Zitat übernommen von *Andrea Riccardi* (2006), Homepage der Gemeinschaft Sant'Egidio www.santegidio.org. URL: http://www.santegidio.org/uer/2006/assisi/int_1211_DE.htm.

Mauer mehr war als nur ein innerdeutsches Ereignis. Vielmehr ging mit ihm eine Welt zu Ende. In dieser Nacht wurde für viele die Hoffnung auf eine neue Weltordnung und einen dauerhaften Frieden geboren. Es ergaben sich nun zahlreiche Möglichkeiten, um viele Konflikte zu lösen und sichere Grundlagen für eine Zeit des Friedens zu schaffen. Es wurde ein Verhandlungsprozess für das Heilige Land begonnen, in Südafrika fiel das Apartheidregime, und in Europa vereinten sich die beiden deutschen Staaten zu einem einzigen Volk. 1992 wurde der Frieden für Mosambik geschlossen,[26] der einen Krieg mit einer Million Toten beendete. In Nordirland näherten sich die Konfliktparteien einander an; beim Friedenstreffen von Florenz gab es ein Podium, an dem beide Konfliktparteien teilnahmen. Auch in Mittelamerika, und zwar in El Salvador und Guatemala, wurden Bürgerkriege beendet und Frieden geschaffen. So schien der Traum von einer Welt ohne Krieg Anfang der Neunziger Jahre näher zu rücken. Würde nun nach dem Ende des kalten Krieges eine Zeit des Friedens beginnen?

Das zweite unvorhergesehene Geschehen auf der Weltbühne war die Rückkehr der Religionen ins öffentliche Leben. Johannes Paul II. ahnte dies und wies mit großer Autorität und Klarheit darauf hin. Denn er verstand auch die geopolitische Bedeutung der Religionen. Fast zwei Jahrhunderte sah man in der Religion ein historisches Überbleibsel, das durch die wirtschaftliche, kulturelle und gesellschaftliche Modernisierung ganz verschwinden würde. Dies war die allgemeine Überzeugung sowohl derer, die diese Entwicklung begrüßten als auch derer, die sie bedauerten. Die Nichtgläubigen betrachteten voll Genugtuung einen Prozess, der Mythen und abergläubischen Ansichten das Wasser abgraben würde, während andere vor den Schäden warnten, die ein Verfall der Religionen mit sich bringen würde. So warnte etwa Thomas Stearns Eliot: „Wenn du keinen Gott haben willst – und er ist ein eifersüchtiger Gott – dann solltest du Hitler oder Stalin verehren."[27] Tatsächlich aber geschah etwas anderes: Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Modernisierung nahm weltweite Dimensionen an, und während man die Krise der großen philosophischen Theorien erlebte, wurden die fünf Kontinente von einem religiösen Wiedererwachen ergriffen. Der Positivismus, der Comte sagen ließ „wir müssen aufhören, uns mit dem Problem Gott zu beschäftigen, denn es ist der wissenschaftlichen Erkenntnis fremd",[28] scheiterte kläglich, als er sich das absolute Wissen anmaßte. Der Neopositivismus brach ebenso zusammen wie die hegelianische und die marxistische Geschichtslehre. Der atheistische Rationalismus in seinen beiden Gestalten, nämlich einerseits dem Glauben an die exklusive Wahrheit der experimentellen Wissenschaft und andererseits an die Entwicklung der Geschich-

---

26 *Roberto Morozzo della Rocca*, Mosambik. Frieden schaffen in Afrika, Würzburg 2003. Eine kurze Zusammenfassung findet sich bei *L.Gianturco*, „Frieden in Mosambik", in: *R. Morozzo della Rocca* (Hg.), Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio, Würzburg 2010, 21–55.

27 *Anthony David Moody*, Thomas Stearns Eliot. Poet, Cambridge 1979.

28 *Mary Pickering*, Auguste Comte. An intelecutal biography, Volume 3, Cambridge 1993–2009.

te hin zu einer vollständigen Emanzipation des Menschen von jeder transzendenten Autorität, trat nunmehr auf der Stelle. Die Religion, die als Irrtum angesehen worden war, den die wissenschaftliche Rationalität oder der Fortschritt widerlegen würden, kehrte mit neuem Elan zurück.

Wenn man etwa an die Debatte über den Fundamentalismus denkt,[29] stellte sich die wichtige Frage, in welche Richtung sich die Religionen, gerade angesichts von Gesellschaften, die alles andere als konfessionell homogen sind, entwickeln würden. Die Religionen, die in das Zentrum der nationalen und ethnischen Identitäten gestellt wurden, hatten eine außergewöhnliche Mobilisierungskraft, während die Globalisierung die Horizonte weitete und Migrationsbewegungen erleichterte, aber doch das Zusammenleben nicht förderte. Das tägliche Miteinander und Nebeneinander, das nicht mehr von alles überragenden ideologischen Vorstellungen gesteuert wurde, warf neue Fragen nach der Bedeutung der Verschiedenheit und nach der Gestaltung der konkreten Beziehungen zwischen Menschen und Gruppen unterschiedlicher Ethnien auf. Währenddessen traten in einigen Teilen der Welt Spannungen auf, die auf einen Kampf der Religionen und Kulturen hinauszulaufen schienen. Der Tag von Assisi hatte in der Welt der Religionen einen neuen Geist geweckt, der die Völker aufrief, zusammenzuleben statt einander zu bekämpfen.

So mussten sich die Religionen schon bald nach dem Fall der Berliner Mauer mit den Konflikten auseinandersetzen, die nach und nach in verschiedenen Teilen der Welt ausbrachen, ausgehend vom Nahen Osten mit Saddam Husseins Invasion in Kuwait, die in den Golfkrieg mündete. Es wurde schon an die Mahnung von Johannes Paul II. an Weihnachten 1990 erinnert: „Der Krieg ist ein Abenteuer ohne Rückkehr“[30]. So rief er die Konfliktparteien auf: „Mit Vernunft, Geduld und Dialog und in Achtung vor den unveräußerlichen Rechten der Völker und Nationen kann es gelingen, Wege der Verständigung und des Friedens zu finden und einzuschlagen“. [31]

Die Begegnung von Brüssel im Jahr 1992 bekräftigte die Verbindung zwischen den Religionen und dem Frieden und stellte Europa als Modell für die Überwindung von Jahrzehnte langem Hass und der Spaltungen dar. „Heute sind wir in Brüssel, um unsere Aufmerksamkeit für den Aufbau eines vereinten Europas zu bekräftigen“, hieß es im abschließenden Friedensappell. Schon damals wurde daran erinnert, dass Europa nicht losgelöst von der übrigen Welt und vor allen Dingen von Afrika aufgebaut werden kann.

„Im Süden der Welt dehnen sich *Terrae incognitae* aus, ganze Regionen, die vom Kontakt mit dem Staat und dem Rest der Welt abgeschnitten sind […] Der

---

29 In den USA schenkte man dem Studium der verschiedenen fundamentalistischen Strömungen besondere Aufmerksamkeit, wie die vier von *M.E.Marty* und *R.S.Appleby* unter dem Titel *Fundamentalisms and the State* (Chicago 1993) herausgegebenen Studien zeigen.

30 *Papst Johannes Paul II.*, Aus der Weihnachtsbotschaft (Anm. 3).

31 Vgl. I Papi per la pace. Messaggi per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace, Vatikanstadt 1992. Siehe auch Enchiridion della pace, hg. von *E. Lora*, Bologna 2004.

Norden (und Europa) sind versucht, sich zurückzuziehen und hohe Mauern zu errichten, um sich vor Unsicherheit und Instabilität zu schützen, die aus dem Süden kommen.“[32] Der Papst betonte in seiner Botschaft: „Es wird nicht gelingen, ein neues Europa aufzubauen, ein gemeinsames europäisches Haus, ohne sich um den ganzen Planeten und das Gemeinwohl der Menschheit zu sorgen. Europa seine Zukunft gewissermaßen nur dann aufbauen, wenn es ihm gelingt, über die eigenen Grenzen zu schauen, besonders auf die große südliche Hemisphäre, wo seit Jahrzehnten die meisten Konflikte im Gange sind und in unerträglicher Weise Ungerechtigkeiten sichtbar werden. Die Unterentwicklung in ihren vielfältigen Formen stellt eine immer ernstere Bedrohung für den Frieden dar. Die gesellschaftliche und wirtschaftliche Kluft zwischen den reichen Länder des Nordens und den armen Ländern des Südens muss aufgefüllt werden, sonst ist es unmöglich, eine neue Weltordnung zu verwirklichen.“[33] Während der Tage des Friedensgebetes hatten die Vertreter der verschiedenen Religionen Gelegenheit über diese neuen Situationen von Armut nachzudenken. Dabei wurde immer deutlicher, wie sehr die Ausbreitung der Armut den Frieden unter den Völkern belastet. Gleichzeitig aber stellten sie sich wichtige Fragen zur Verantwortung gegenüber den Ärmsten. Christen und Juden, Muslime und Buddhisten, Hindus und Gläubige anderer Religionen sowohl aus den Ländern des reichen Nordens wie des armen Südens, aus Ost und West, erkannten einhellig, dass aus den verschiedenen religiösen Traditionen eine große Verantwortung vermittelt werden muss, um die Armen aus ihrer Lage zu befreien und weltweit Frieden zu fördern. Dieses Bewusstsein war sicher eines der wichtigsten Ergebnisse der Debatten während der Tage des Friedensgebetes, und es ließ im Rahmen des interreligiösen Dialogs ein neues Bewusstsein für die Bedeutung des Einsatzes für die Ärmsten wachsen. Allmählich entstand eine immer klarere Kultur des Mitleids,[34] die auch zu konkreter Zusammenarbeit in Hilfsprojekten geführt hat.

Zu den dramatischsten Konflikten, die zu Beginn der neunziger Jahre ausbrachen, gehört der Balkankonflikt, der in kürzester Zeit Jahrhunderte alte Traditionen des Zusammenlebens zerstörte. Die wiedererstarkenden Nationalismen prallten mit unglaublicher Gewalt aufeinander, und die Völker der Region, die nicht nur ihre Kultur sondern auch ihre Landesgrenzen durch die Religionszugehörigkeit bestimmten, zogen durch ihr Tun auch die religiösen Traditionen in den Konflikt mit hinein. Johannes Paul II. spürte die Verantwortung, dem Töten Einhalt zu gebieten. So beschloss er, in Assisi ein weiteres Gebetstreffen von Juden, Christen und Muslimen abzuhalten.

---

32 Ebd., 69.

33 Ebd., 105.

34 Vgl. *Johann Baptist Metz*, Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. ^{4}2006; *Paul F. Knitter*, Una terra, molte religioni. Dialogo interreligioso e responsabilità globale, Assisi/Cittadella 1998, 103–135.

Im Jahrzehnt zwischen 1990 und 2000 gab es fünf Millionen Kriegstote und sechs Millionen Kriegsversehrte. Es handelte sich hier zwar nicht um Weltkriege, doch die Zahl der Konflikte auf regionaler Ebene nahm zu, und auch die Zahl der zivilen Opfer stieg beträchtlich.

1995, fünfzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, führte eine Etappe des „Geistes von Assisi" nach Jerusalem. Der Titel des Treffens lautete „Gemeinsam in Jerusalem: Juden, Christen und Muslime". Zum ersten Mal kamen Muslime aus Marokko und Indien zu einer interreligiösen Begegnung nach Jerusalem. Dies alleine zeigt schon die mobilisierende Kraft des „Geistes von Assisi", die es ermöglichte Vorurteile zu überwinden und Schwierigkeiten zu beseitigen. Ohne die vielfach dramatischen Probleme der Tagespolitik aus dem Auge zu verlieren, kam es bei diesen Treffen doch auch zu einer tiefer greifenden Reflexion über den Glauben Israels und seine Mission in der Menschheitsfamilie, mit anderen Worten, über den Beitrag des Judentums in der heutigen Welt. So konnten Juden und Christen in den vergangenen Jahren einen Dialog entwickeln, der sich auch auf das Gebiet der Kultur und Spiritualität erstreckt, ausgehend vom Austausch über die gegenseitigen Beziehungen und den gemeinsamen Einsatz für eine Menschlichkeit, die im Glauben an den einen Gott ihre tiefste Wurzel besitzt.

Der Pilgerweg der Gläubigen sammelte von Mal zu Mal einen größeren Reichtum an Weisheit an und fand immer mehr Zuspruch bei den Religionen. 1998 kam es zu einer weiteren Etappe in Bukarest. Es war ein wichtiger Augenblick für die Ökumene unter den christlichen Konfessionen, auch und vor allem unter den Christen in Rumänien. Zum ersten Mal seit dem Zweiten Weltkrieg und trotz der anfänglichen Skepsis der Bischöfe des lateinischen Ritus besuchte mit Teoctist ein orthodoxer Patriarch die katholische Kathedrale von Bukarest – die Begeisterung und die Frömmigkeit der Gläubigen waren beeindruckend. Eine hässliche Barriere unter den Christen wurde beseitigt, sodass ein Wandel zum Guten unter den christlichen Konfessionen des Landes eingeleitet wurde. Wenige Monate später kam Johannes Paul II. nach Bukarest und besuchte so zum ersten Mal ein orthodoxes Land. Wie der damalige Metropolit von Iaşi und heutige Patriarch, Daniel Ciobotea, mehrfach bekräftigte, wurde dieser Papstbesuch durch das vorhergehende Treffen erst ermöglicht. Es war ein völlig einzigartiger Moment in der Beziehung zwischen dem Christentum des Westens und des Ostens. Die griechischen Katholiken, die in kommunistischer Zeit unter großer Bedrängnis litten, erfuhren die öffentliche Anerkennung ihrer leidvollen Vergangenheit durch den Patriarchen persönlich. Doch gleichzeitig war auf dem Balkan mit seiner aus Orthodoxen, Katholiken und Muslimen zusammengesetzten Bevölkerung ein neuer Krieg um das Kosovo in vollem Gange.

Nach den schlimmen Anschlägen auf New York begab sich Johannes Paul II. erneut nach Assisi, um zusammen mit Vertretern der großen Weltreligionen den

Frieden zu erflehen. Es war eine angemessene Antwort auf die Anschläge, auf die viele gewartet hatten. Sie wurde von den Vertretern der großen Weltreligionen einhellig und mit großem Wohlwollen angenommen. Wieder wurde das Bild auf dem Platz von Assisi dargestellt, und aus vielen Stimmen ertönte der eine Ruf: „Nie wieder Krieg! Nie wieder Gewalt! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes: Möge jede Religion Gerechtigkeit und Frieden, Erbarmen, Leben und Liebe auf diese Erde bringen." Der Papst betonte die Wichtigkeit der Begegnung: „Wir wollen unseren Beitrag dazu leisten, dass die Wolken des Terrorismus, des Hasses, der bewaffneten Konflikte vertrieben werden, denn in den vergangenen Monaten haben sich diese Wolken am Horizont der Menschheit besonders verdichtet. Deshalb wollen wir aufeinander hören, weil das schon ein Zeichen des Friedens ist, das fühlen wir. Darin liegt ja schon eine Antwort auf die besorgten Fragen, die uns beunruhigen. Das dient bereits dazu, die Nebel des Misstrauens und Unverständnisses zu lichten."[35] Das Friedensgebet 2003 fand in Aachen statt, mitten im Herzen Europas. Die Grußbotschaft des Papstes enthält den leidenschaftlichen Appell, dass Europa seine Mission wiederentdecken möge: „Diese Stadt […] weist deutlich auf die alte Tradition Europas hin: Sie redet von seinen antiken Wurzeln, angefangen von seinen christlichen Fundamenten, welche die übrigen geeint und gefestigt haben."[36] Im Folgenden weist er auf die Fruchtbarkeit der christlichen Wurzeln des Kontinents hin: „Die christlichen Wurzeln sind nicht Erinnerung an eine religiöse Ausschließlichkeit; sie bilden vielmehr die Grundlage der Freiheit, weil sie Europa zu einem Schmelztiegel von Kulturen und unterschiedlichen Erfahrungen machen. Aus diesen antiken Wurzeln haben die europäischen Völker den Antrieb entnommen, der dazu geführt hat, die Grenzen der Erde zu berühren wie auch die tiefsten Grundlagen des Menschen zu erreichen, seiner unantastbaren Würde, der fundamentalen Gleichheit aller und des universalen Rechts auf Gerechtigkeit und Frieden."[37] Dadurch lädt er ein, diesen spirituellen wie humanistischen Einsatz für die Gegenwart wiederzuentdecken, während Europa um neue Länder bereichert wird.

2006, zwanzig Jahre nach dem historischen Gebetstag für den Frieden, wurden zwei Friedenstreffen abgehalten: in Washington und wiederum in Assisi. Am 26. und 27. April machte die in Assisi begonnen Pilgerreise Rast auf dem amerikanischen Kontinent, in einem vom Zusammenleben zwischen Menschen verschiedener Sprachen, Kulturen und Glaubensrichtungen geprägten Land. Zur Begegnung unter dem Titel: „Religionen und Kulturen: Der Mut des Dialogs" strömten Vertreter der großen Weltreligionen zusammen, um einmütig an den Wert der Vielfalt zu erinnern, die nie automatisch in den Konflikt führt. In seiner Abschlussrede sagte Andrea Riccardi: „Der Dämon der Auseinanderset-

35 *L'Osservatore Romano*, 24. Januar 2002.
36 Vgl. www.santegidio.org.
37 Ebd.

zung sucht nach Motiven und Rechtfertigungen in der Vielfalt, er sucht Sakralisierung in den Religionen, er sucht Argumente in der Erinnerung an erlittenes Unrecht. Die Begegnung dieser Tage zwischen Menschen verschiedener Religionen hat den Weg des Dialoges gestärkt. Sich als Menschen verschiedener Herkunft zu begegnen, die sich sicher nicht in allem einig und verschieden sind, zeigt die Kultur des Zusammenlebens, die unsere Welt anscheinend braucht, diese Kultur, die in der Tiefe die amerikanische Demokratie geprägt hat, diese Kultur, die die religiösen Traditionen bereichern können."[38] In zwei Tagen voll intensiver Debatten stellten sich Männer und Frauen verschiedener Glaubensrichtungen und Weltanschauungen den enormen Herausforderungen der Welt und ermutigten einander, den Versuchungungen der Angst und des Pessimismus zu widerstehen und den Fundamentalismus zurückzuweisen, der, wie es im Schlussappell heißt, „die Kinderkrankheit aller Religionen und aller Kulturen ist, denn er macht zu Gefangenen einer Kultur des Feindes". [39]

Im folgenden Jahr beim Friedenstreffen in Neapel begegnete Benedikt XVI. während seines Pastoralbesuches in der Stadt einer Delegation der großen Teilnehmergruppe, die sowohl aus Vertretern der christlichen Konfessionen als auch aus Angehörigen anderer Religionen bestand, und zu der unter anderem der ökumenischen Patriarch von Konstantinopel, Bartholomäus I., der damalige Metropolit von Smolensk und Kaliningrad und heutige Patriarch von Moskau und ganz Russland, sowie der Oberrabiner von Israel, Yona Metzger, gehörten. Er ermutigte alle, tatkräftig für den Frieden und die Versöhnung unter den Völkern zu arbeiten und betonte, wie sehr die Welt den echten „Geist von Assisi" braucht, der „sich jeder Form von Gewalt und dem Missbrauch der Religion als Vorwand für die Gewalt"[40] widersetzt.

2008 macht die Pilgerfahrt Halt in Zypern, das seit Jahrhunderten ein Ort der Begegnung verschiedener Kulturen und Religionen ist. Doch Nikosia, der Ort der Begegnung, ist auch die letzte Stadt Europas, die durch eine Mauer geteilt ist, und dies infolge eines religiösen und ethnischen Konfliktes, dessen Folgen bis heute nicht überwunden sind. In der einleitenden Rede von Andrea Riccardi heißt es: „Zusammen zu leben ist eine Herausforderung des südlichen und nördlichen Randes des Mittelmeers in Bezug auf die Einwanderung. Es ist die Herausforderung des ganzen Nahen Ostens und des Irak, aber auch von vielen Teilen der Welt. Um zusammen zu leben, muss man verstehen, dass die Anwesenheit des anderen ein Geschenk ist, auch wenn er sehr unterschiedlich ist. Eine wahre Zivilisation besitzt nämlich nicht nur eine Farbe sondern den Regenbogen als das Ergebnis einer tiefen Verschmelzungen von Geschichten und verschiedenen Identitäten. Eine Welt, in der der sich unterscheidende Andere unterdrückt wird, ist eine Welt der Barbarei. Die wahre Zivilisation ist die des

[38] Ebd.
[39] Vgl. ebd.
[40] Ebd.

Zusammenlebens."[41] Das war auch das zentrale Thema der jüngsten Begegnung zum Gebet für den Frieden, das von 11. bis 13. September 2011 in München mit dem Thema „Bound to live together / Zusammen leben – unsere Bestimmung" stattfand. Das Treffen begann am zehnten Jahrestag der tragischen Anschläge auf die Vereinigten Staaten und fand 25 Jahre nach der ersten Begegnung in Assisi statt, die Johannes Paul II. initiierte und an die Benedikt XVI. durch eine Pilgerreise des Friedens mit zahlreichen religiösen Führer nach Assisi am 27. Oktober erinnern wird.

In seiner Botschaft an das Friedenstreffen in München betonte Papst Benedikt XVI.:

„[…] Es ist dann unsere Aufgabe, dem einen positiven Gehalt zu geben. Das Miteinander kann zum Gegeneinander, kann zur Hölle werden, wenn wir einander nicht annehmen lernen, wenn jeder nur er selber sein will. Es kann aber auch ein Geschenk sein, wenn wir uns füreinander öffnen, wenn wir uns einander geben. So kommt alles darauf an, die Vorgabe des Miteinanderseins als Aufgabe und als Geschenk zu verstehen; die wahre Weise des Miteinander zu finden, Dieses Miteinander, das früher regional beschränkt bleiben konnte, kann heute nur noch universal gelebt werden. Das Subjekt des Miteinander ist heute die Menschheit als Ganze. Treffen wie dasjenige von Assisi und so auch das gegenwärtige von München sind Gelegenheiten für die Religionen, sich selbst zu erforschen und zu fragen, wie sie Kräfte des Miteinander werden können […]."[42]

München 2011 war eine besonders wichtige Etappe dieses langen Pilgerweges, der in den nächsten Jahren weitere Städte und Kulturen erreichen wird.

So sind die Religionen die geeignetsten Kräfte, wenn es darum geht, ein friedliches Zusammenleben aller aufzubauen. Sie erheben nicht den Anspruch sich aufzudrängen, aber sie besitzen die Kraft, die Menschen zur Veränderung ihres eigenen Herzens aufzurufen. Dieser Weg zeigt sich in der einzigartigen Pilgerreise, in der der „Geist von Assisi" weiter lebendig ist und immer wieder neu verbreitet wird. Dies zeigen deutlich die Worte von Frau Marguerite Barankitse aus Burundi, die sie am Ende des Treffens von Krakau 2009 nach einer Pilgerreise ins Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau sprach. Sie fragte sich, was sie zurück nach Afrika mitnehmen soll, und sagte: „Ich muss den umgekehrten Weg nehmen. Der Geist von Assisi lebt in uns, er gehört nun zu unserem Leben. Der Geist von Assisi ist ein Geist des Dialogs, des Zusammenlebens, des Mitleids, der Achtung vor dem Leben. Er vereint uns, auch wenn wir verschieden sind. Das schafft die Harmonie unter uns. Ich komme aus Burundi, einem Land im Herzen Afrikas, wo dieser Geist so sehr benötigt wird. Wir haben die Macht des Bösen erlebt, die Auswirkungen von ethni-

---

41 Ebd.

42 Vgl. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110901_card-marx_ge.html.

schem und des rassistischem Hass und von Krieg, der ein Weg ohne Rückkehr ist“. Sie dankte der Gemeinschaft Sant'Egidio, die den Geist von Assisi nach Afrika gebracht hat, „einen Wind des Friedens, der uns aus voller Lunge atmen lässt. Sie hat uns gezeigt, dass man den Geist von Assisi überall und in jeder Lage leben kann. Wir haben hier die Kraft des Gebets erlebt, das uns für die Zukunft öffnet. Das Gebet erleuchtet uns in dunkelster Nacht, und in diesen Tagen hat das Gebet der ganzen Welt ein Licht aufscheinen lassen. Nun liegt es an jedem von uns, mit diesem Licht nach Hause zurückzukehren und weiter im Geist von Assisi zu leben.“[43]

Zusammenfassung: Die Gemeinschaft Sant'Egidio ist eine christliche Laienbewegung, die sich in den vergangenen Jahren zu einem besonderen internationalen Subjekt hinsichtlich der Friedensarbeit und der Armutsbekämpfung entwickelt hat. Die Gemeinschaft hat verstanden, dass in unserer Welt Konflikte und Armut immer enger miteinander verbunden sind. Der Krieg ist der „Vater aller Armut" heisst es in Sant'Egidio. Die Arbeit für den Frieden in einer multipolaren und ungeordneten Welt erfordert die Zusammenarbeit von allen verfügbaren Energien. In diesem Sinne spricht die Gemeinschaft von einer Synergie der Anstrengungen auf allen Ebenen: Institutionelle und nicht institutionelle Anstrengungen, offizielle Bemühungen und das Engagement der Zivilgesellschaft sind nicht voneinander zu trennen. Ein weiterer Aspekt der Friedensarbeit von Sant'Egidio ist der Dialog der Religionen und der Kulturen. Nach dem großen Friedensgebet von Assisi 1986, welches Johannes Paul II. initiiert hatte, organisiert Sant'Egidio jährliche internationale Friedenstreffen zwischen Religionsführern und politischen Verantwortlichen. „Lebt die Botschaft des Friedens, lebt den Geist von Assisi!“, diese Worte Johannes Paul II. bestimmen die Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant' Egidio: Der Geist von Assisi ist ein Geist des Dialogs, des Zusammenlebens, des Mitleids, der Achtung vor dem Leben. Er vereint uns, auch wenn wir verschieden sind.

Abstract: The community of Sant’Egidio is a Christian lay movement which, in recent years, has developed into a distinctive international subject or agent with respect to peace work and the fight against poverty. The community has understood that in our world conflicts and poverty are ever more closely connected to each other. In Sant’Egidio it is said that war is the „father of all poverty“. Work for peace in a multi-polar and disordered world requires the cooperation of all available energies. With this in mind, the community talks about a synergy of efforts on all levels: institutional and non-institutional efforts, official endeavors, and the involvement of civil society cannot be separated from one another. A further aspect of Sant’Egidio’s work for peace is the dialogue of religions and cultures. After the great prayer for peace of Assisi in 1986, which was initiated by Pope John Paul II, Sant’Egidio has been organizing annual international peace meetings between leaders of religions and people with political responsibility. The words of Pope John Paul II, „Let’s keep spreading the message of peace and living the spirit of Assisi,“ define the peace work of the community Sant’Egidio: The spirit of Assisi is a spirit of dialog, of living together, of compassion, of respect for life. It unites us, even if we are different.

[43] *Gemeinschaft Sant'Egidio* (Hg.), Internationales Friedenstreffen. „Zusammenleben – unsere Bestimmung“, München 11.–13. September 2011, Wülfenshausen 2012; vgl. www. Santegidio.org.

Interreligiöser Dialog und Friedensarbeit im Nahen Osten

von Thomas Scheffler

1. „Dialog" – „Frieden" – „interreligiös": erste Begriffsklärungen

Der Begriff des interreligiösen Dialogs bezieht sich im weitesten Sinne auf kommunikative Austauschprozesse zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften. Solche Austauschprozesse können unterschiedlichsten Zwecken dienen, von der Unterhaltung über die Polemik bis hin zur Kooperation. Die Friedensförderung ist nur einer von mehreren möglichen Zwecken und nicht unbedingt ihr primärer, denn zur Einhegung interner Konflikte unter ihren eigenen Anhängern haben die großen Weltreligionen im Lauf der Geschichte jeweils eigene Friedensvisionen und Befriedungstechniken entwickelt. Ein besonderer Beitrag des *inter*religiösen Dialogs zur Friedensförderung kann in der Regel erst dort erhofft werden, wo Angehörige *mehrerer* Religionen aktiv oder passiv an einem Konflikt beteiligt sind und die *internen* Befriedungstechniken der beteiligten Religionsgemeinschaften nicht ausreichen. Wer den interreligiösen Dialog als Bestandteil von Friedensarbeit thematisieren will, ist allerdings gut beraten, zunächst über die Bedeutungsfelder der drei Begriffe „Dialog", „interreligiös" und „Frieden" nachzudenken:

(1) Das Wort „*Dialog*"[1] lässt heute zwar meist an Frieden denken, ist aber spätestens seit Platons sokratischen Dialogen mit einer einflussreichen literarischen Tradition verbunden, die intellektuellen Wettstreit prämiert – eine Form des Kampfes also, in der zwar die Macht physischer Gewalt hinter der des Wortes zurücktritt, die aber dennoch auf ein Ringen gegensätzlicher Positionen, mit Siegern und Verlierern, hinausläuft. Das Wort Dialog taucht daher häufig gerade dort auf, wo das Zusammenleben von Menschen verschiedener Religion eben nicht mehr spontan, fraglos und intuitiv möglich ist. So beruhigend es klingt, wenn es heißt, die Konfliktparteien würden nun zum „Dialog" zurückkehren, so klar ist auch, dass der Begriff im Grunde ein *Alarmsignal* ist – ein Symptom für Gräben zwischen den Angehörigen verschiedener religiöser Gemeinschaften. Ostentative Bekundungen gegenseitigen Respekts und ängstliche Vorsicht beim Scherzen über andere, wie sie eine „Kultur des Dialogs" üblicherweise auszeichnen, signalisieren eben auch, wie sehr man sich gegenseitig als verschieden und potentiell bedrohlich wahrnimmt.

---

[1] Zum Folgenden vgl. *Thomas Scheffler*, Interreligious Dialogue and Peacebuilding, in: Die Friedens-Warte 82 (2007), Heft 3, 173–187 (hier 174ff).

(2) Das Wort „*interreligiös*“ wird alltagssprachlich oft gleichbedeutend mit „multireligiös“ verwendet. Es ist aber wichtig, beide zu unterscheiden und zwar gerade dort, wo es um Friedensarbeit geht. Ein *multi*religiöses Friedensverständnis manifestiert sich in den Ländern des Nahen Osten zum Beispiel im gemeinsamen Auftreten religiöser Würdenträger verschiedener Glaubensgemeinschaften bei nationalen Einheitsritualen. Die Vielfalt der bei solchen Anlässen getragenen geistlichen Amtstrachten signalisiert sowohl die offizielle Anerkennung religiöser Vielfalt als auch die Botschaft, dass religiöse Unterschiede der nationalen Einheit nicht im Wege stehen. Multireligiöse politische Kundgebungen feiern, mit anderen Worten, die Konvergenz von Diversität und Harmonie in einem übergeordneten Gemeinwesen.

Der Begriff „interreligiös“ hat, im Gegensatz dazu, eine tendenziell subversive Dimension, weil er impliziert, dass sich aus der Interaktion, dem gegenseitigen In-Frage-Stellen von Menschen verschiedener Religion eine neue Art von übergreifender Gemeinschaftlichkeit herausbilden könnte. Der interreligiöse Dialog steht daher bisweilen im Verdacht, synkretistischen Tendenzen Vorschub zu leisten oder eine besonders raffinierte Form der Mission zu sein. Dies ist wohl einer der Gründe, warum in den letzten Jahren von vielen Akteuren der theologisch unverdächtigere, sachlich breitere und politisch weniger verpflichtende Begriff des „inter*kulturellen*“ Dialogs bevorzugt wird.

(3) Kaum ein anderer Begriff hat im Lauf der menschlichen Konfliktgeschichte so viele verschiedene Bedeutungsnuancen angelagert wie der des „*Friedens*“[2]. Aus Sicht der großen Weltreligionen müssten dabei mindestens zwei Arten von Frieden unterschieden werden: der „Friede Gottes“ und der „Friede des Menschen“.[3] Mit „Friede Gottes“ ist hier ein vollkommener Heilszustand gemeint, der auf Erden nur durch göttliches Eingreifen bewirkt werden kann. Mit „Friede des Menschen“ hingegen sollen die stets unzulänglichen Friedensversuche menschlicher Akteure charakterisiert werden. Der Friede des Menschen (und nur um ihn soll es gehen, wenn im Folgenden von „Frieden“ die Rede ist) ist mit allen Problemen menschlicher Willensfreiheit und Schwäche behaftet. Er beinhaltet Kompromisse mit den Mächten dieser Welt und ist untrennbar mit den Spannungslinien irdischer Politik verbunden, mit Machtfragen, Partikularinteressen, Ressourcenkämpfen, kollektiven Feindbildern u.a.m. Friedensarbeit in diesem letzteren Sinne schließt daher Fragen ein, die über den Kompetenzbereich der Theologie im engeren Sinne hinausweisen. Interreligiöse *Friedensarbeit* muss sich folglich der Frage stellen, worin die spezifische Problem-

---

[2] Vgl. *Wilhem Janssen*, Friede, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 1975, 543–591; *Dieter Senghaas* (Hg.), Den Frieden denken, Frankfurt a. M. 1995.

[3] Zum Folgenden vgl. *Thomas Scheffler*, Dialog und Dialog, Frieden und Frieden: Zur Ambivalenz von interreligiösem Dialog und Friedensarbeit im Nahen Osten, in: *Manfred Brocker / Mathias Hildebrandt* (Hg.), Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden 2008, 284–298 (hier 284ff).

lösungskompetenz *religiös* motivierter Akteure in weltlichen Konflikten besteht, wann sie am besten ausgeübt werden kann und welchen Kriterien sie folgen sollte.

Ob und inwieweit religiöse Akteure zum irdischen Frieden beitragen können, hängt nicht zuletzt von den politischen Rahmenbedingungen ab, unter denen sie handeln müssen, sowie von den Ressourcen, die ihnen zur Verfügung stehen, um diese Rahmenbedingungen aus eigener Kraft zu beeinflussen. Sieht man von den – zur Illustration von Friedensarbeit wenig geeigneten – Waffenarsenalen religiöser Fundamentalisten und theokratischer Staaten einmal ab, so liegt die Stärke religiöser Akteure vorwiegend im Bereich ihres „sozialen Kapitals": ihrer moralischen Glaubwürdigkeit und geistigen Überzeugungskraft, ihren karitativen und seelsorgerischen Aktivitäten, ihrem Einfluss auf Familie, Erziehungswesen und Massenmedien, ihren weitgespannten lokalen und internationalen Verbindungen, ihrer wirtschaftlichen Macht – Ressourcen, die in ihrer Gesamtheit eher als „sanfte" Ressourcen charakterisiert werden können, im Gegensatz zu „harten", auf physische Zwangsgewalt ausgerichtete Machtmittel.

Mit sanften Ressourcen lassen sich politische Entscheidungen zwar beeinflussen, aber nicht erzwingen, weil sie die grundlegendste Aufgabe des Politischen, nämlich den physischen Schutz einer Gemeinschaft, nicht aus eigener Kraft gewährleisten können. Wer nur die Seelen, aber nicht die Leiber zu schützen vermag, droht in der irdischen Welt politisch marginalisiert zu werden, je mehr sich bei den Protagonisten eines Konflikts die Auffassung durchsetzt, ihre Interessen nur noch mit körperlicher Gewalt durchsetzen zu können.

„Friedensarbeit" lässt sich schematisch in drei verschiedene Aufgabenprofile untergliedern, die ihrerseits drei Phasen eines idealtypischen Konfliktverlaufs zugeordnet werden können: *Vor* dem Ausbruch eines bewaffneten Konflikts geht es darum, den bestehenden, aber bröckelnden Frieden zu *bewahren*. *Während* eines laufenden gewaltsamen Konflikts besteht die Aufgabe darin, neuen Frieden zu *stiften* oder wenigstens anzubahnen. Und *nach* der friedlichen Beilegung des Konflikts ist der neue, noch fragile Frieden zu *konsolidieren*. Friedensbewahrung, Friedensstiftung und Friedenskonsolidierung erfordern je unterschiedliche Kombinationen harter und sanfter Ressourcen. Akteure, die sich vorwiegend auf nicht-militärische Ressourcen stützen müssen, können diese am effizientesten und nachhaltigsten in der dritten Phase einsetzen, d.h. dann, wenn die gewalttätigen Auseinandersetzungen im Wesentlichen vorbei sind, die maßgebenden Konfliktparteien die Waffen niedergelegt haben und es primär darum geht, ihre Mitglieder und Opfer nun auch im Alltag miteinander auszusöhnen, Wunden zu heilen, neues Vertrauen und neue Zuversicht zu schaffen, um ein Wiederaufflammen der Feindseligkeiten zu erschweren.[4]

---

[4] Vgl. *Scheffler*, Interreligious Dialogue (Anm. 1), 184.

Ist der Beitrag religiöser Akteure zur Friedenarbeit durch die Ressourcen begrenzt, die ihnen zur Verfügung stehen, so hängt die friedensfördernde Wirkung des interreligiösen *Dialogs* zusätzlich auch noch vom Grad der Verflechtung religiöser Fragen mit weltlichen Interessenlagen ab. Interreligiöse Kontroversen tendieren zu größerer Schärfe und Unversöhnlichkeit, wenn sich theologische und rituelle Differenzen mit profanen Fragen politischer und wirtschaftlicher Machtverteilung und kollektiver Identität mischen, die von den Beteiligten, aus welchen Gründen auch immer, als existenziell betrachtet werden. Umgekehrt sind die Chancen, einen interreligiösen „Dialog" als entspanntes, ergebnisoffenes Gespräch gleichberechtigter Partner zu führen, wenn möglich sogar mit der Perspektive, Gemeinsamkeiten und Kooperationsmöglichkeiten zu finden, umso günstiger, je weniger existenzielle Fragen dabei auf dem Spiel zu stehen scheinen. Kaum zufällig lässt der anglikanische Pastor Marcus Braybrooke seine Einführung in die Geschichte des weltumspannenden interreligiösen Dialogs erst mit dem „Weltparlament der Religionen" auf der Chicagoer Weltausstellung von 1893 beginnen,[5] d.h. zu einer Zeit, als die großen Religionen in den Ländern des Westens – im Gegensatz zur Zeit der Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts – längst aufgehört hatten, Kristallisierungspunkt inner- und zwischenstaatlicher Kriege zu sein und im Zuge jahrhundertelanger Säkularisierungs- und Säkularisationsprozesse viel an politischer Macht verloren hatten.[6]

2. Etappen der interreligiösen Friedensarbeit im Nahen Osten

Von einer dermaßen entspannten, materiell desinteressierten, gewissermaßen „post-konstantinischen" Haltung in religiösen Fragen war man im Nahen Osten des 19. und 20. Jahrhunderts noch weit entfernt: Religiöse Identitäten waren (und sind) hier häufig eng mit ethnonationalen und politischen Identitäten verwoben. Die Grenzen zwischen religiösen Führern und Volksführern sind bis heute fließend und religiöse Einrichtungen übernehmen in den Bereichen der Armen-, Kranken- und Altenpflege sowie der Bildung häufig Funktionen, die in westlichen Ländern seit dem 19. Jahrhundert zunehmend Sache des weltlichen „Wohlfahrtsstaats" wurden. Das formal bis 1922 bestehende Osmanische Reich blieb trotz aller Reformen ein Staat, der (sunnitische) Muslime privilegierte. Umgekehrt erklärten sich ausländische Mächte gern zu Schutzmächten religiöser Minderheiten, um besser in die inneren Angelegenheiten des Reichs eingreifen zu können. Der Kampf gegen ausländische Einmischung bediente

[5] *Marcus Braybrooke*, Pilgrimage of Hope: One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue, New York 1992.

[6] Vgl. *Scheffler*, Interreligious Dialogue (Anm. 1), 184–185.

sich daher ebenso religiöser Symbole wie der Kampf nicht-muslimischer Minderheiten für nationale Unabhängigkeit. Missionstätigkeit und Glaubenswechsel erschienen aus dieser Perspektive oft mehr als Teil weltlicher politischer Auseinandersetzungen denn als Ausdruck gelebter Spiritualität.

2.1 Interreligiöser Dialog im Schatten des Kalten Krieges

Das allmähliche Auslaufen der direkten westlichen Kolonialherrschaft nach dem Zweiten Weltkrieg beendete nicht die faktische Verflechtung von Religion, Sozialgemeinschaft und Politik. Im historischen Rückblick ist es bemerkenswert, wie sehr die Konfliktdynamik der Region nach 1945 durch die Entwicklung dreier relativ junger Staaten – Israel, Saudi-Arabien und Pakistan – beeinflusst wurde, die sich mehr oder weniger explizit als religiöse Staaten verstanden und sämtlich, wenn auch aus verschiedenen Gründen, die Unterstützung des Westens genossen. Der republikanische arabische Nationalismus, der sich, vor allem in Gestalt des Nasserismus und der Baath-Partei, in den 1950er und 1960er Jahren entfaltete, verstand sich zwar als säkularistischer Gegenentwurf zum israelischen und saudischen Staatsmodell, sah aber dennoch im Aufstieg des Islam den historisch orientierenden Höhepunkt der arabischen Kultur.

Initiativen zum interreligiösen bzw. multireligiösen Zusammenwirken wurden in den 1950er und 1960er Jahren unter diesen Rahmenbedingungen vor allem dort unterstützt, wo sie mit politischen Zwecken konvergierten: auf westlicher Seite, um unter dem Banner des gemeinsamen Kampfs gegen den Atheismus das Zusammenwirken muslimischer und christlicher Geistlicher gegen den Einfluss der Ostblockstaaten auf die neuen arabischen Republiken zu fördern. Ein charakteristisches Beispiel ist die "*First Muslim-Christian Convocation*", die vom 22.–27. April 1954 in Bhamdoun, Libanon, stattfand und oft als Beginn des organisierten christlich-muslimischen Dialogs angesehen wird.[7] De facto handelte es sich um eine Initiative, die 1952 aus amerikanischen Kontakten zum König von Libyen, einem engen Verbündeten der Briten und Amerikaner, hervorgegangen war.[8] Kaum überraschend wurde die Konferenz verdächtigt, im Dienste der anglo-amerikanischen Hegemonialpolitik zu stehen, die durch die Revolution der Freien Offiziere in Ägypten (1952) und den britischen Abzug aus der Suezkanalzone (1954) gefährdet schien. Kein einziger prominenter Geistlicher des Libanon nahm an der Tagung teil und Versuche,

---

[7] Vgl. *Juliette Nasri Haddad*, Trente cinq années de rencontre musulmans-chrétiens, in: Travaux et Jours (1997), Heft 59, 31–47; *Augustin Dupré la Tour, s.j. / Hisham Nashabé* (Hg.), Déclarations communes Islamo-Chrétiennes 1954c.–1995c. / 1373h.–1415h., Beirut 1997, 11–26.

[8] *Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation*, The Minutes of the First Muslim-Christian Convocation, Bhamdoun, Lebanon, April 22–27, 1954, o.O. [New York], o.J. [1955?], 29–30.

die Kooperation der Teilnehmer zu verstetigen, verliefen nach der Suezkrise von 1956 im Sande.[9]

Auf arabischer Seite wiederum wurde vor allem das Zusammenwirken von Christen und Muslimen in der Palästinafrage beschworen. So machten etwa die orientalischen Kirchen während des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) – im Einklang mit den damaligen arabischen Regierungen – zunächst gegen Entwürfe der späteren Erklärung *Nostra Aetate* („Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen") Front, in denen die Juden vom Vorwurf des „Gottesmords" (*Deizid*) entlastet wurden.[10] Der melkitische Erzbischof Hilarion Capucci (*1922) wurde 1974 in Israel wegen Waffenschmuggels für die PLO verurteilt[11] und war noch im hohen Alter, 2009 und 2010, an Bord von Schiffen zu finden, die humanitäre Hilfsgüter in den Gaza-Streifen liefern wollten und dabei von der israelischen Kriegsmarine aufgebracht wurden. Griechisch-orthodoxe Christen wie Georges Habasch (1926–2008) oder Nayef Hawatmeh (*1937) waren in führender Position in der palästinensischen Nationalbewegung engagiert. Andere, wie der griechisch-orthodoxe Syrer Michel Aflaq (1910–1989) oder der irakische Chaldäer Tarek al-Aziz (*1936) nahmen führende Positionen in der Baath-Partei ein. Vordenker der Idee vom Libanon als Land „assoziierter konfessioneller Minderheiten" wie der katholische Bankier Michel Chiha (1891–1954) sahen im 1943 unabhängig gewordenen Libanon ein Kontrastmodell zum 1948 gegründeten Staat Israel.[12] Die erste offizielle Initiative eines islamischen Staates zum interreligiösen Dialog ging von Libyen aus, wo die Regierung Muammar al-Gadaffis im Februar 1976 gemeinsam mit dem Vatikan einen internationalen islamisch-christlichen Kongress in Tripoli organisierte – libyscherseits nicht zuletzt mit dem Ziel, den Vatikan öffentlich als Parteigänger der arabischen Seite im Palästinakonflikt zu reklamieren.[13]

Die Anziehungskraft des säkularistischen, religiös toleranten arabischen Nationalismus ließ jedoch seit Ende der 1960er Jahre aus verschiedenen Gründen wieder nach: Der überwältigende Sieg Israels im „Sechs-Tage-Krieg" von 1967 wurde von konservativen Muslimen als schicksalhafter Sieg eines monoreligiösen Staatswesens über die wichtigsten säkularistischen Regimes der da-

---

9 Vgl. *Haddad*, Trente cinq années (Anm. 7), 32.

10 Vgl. *George Emile Irani*, The Papacy and the Middle East: The Role of the Holy See in the Arab-Israeli Conflict, 1962–1984, Notre Dame, IN 1986, 13–18; *Ulrike Koltermann*, Päpste und Palästina: Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997, Münster 2001, 101–103, 108–110, 114, 134, 136–143; *Maurice Borrmans*, Dialogue islamo-chrétien: À temps et contretemps, Versailles 2002, 154–157.

11 *Grzegorz Ignatowski*, The arrest of Hilarion Capucci and the relations between the Holy See and the State of Israel, in: Journal of Intercultural Management, Vol. 1 (2009), Issue 2, 116–121.

12 *Michel Chiha*, Lebanon in the World [1951], in: *ders*., Lebanon at Home and Abroad, Beirut 1994, 130.

13 Vgl. *Jean-Paul Charnay*, Le dialogue islamo-chrétien, in: Politique étrangère 41 (1976), Heft 3, 219–239; *Dupré la Tour / Nashabé*, Déclarations communes (Anm. 7), 121–136.

maligen arabischen Welt (Ägypten und Syrien) gesehen.[14] Die Erdölkrise von 1973/74 machte mit Saudi-Arabien nicht nur den konservativsten islamischen Staat zur zentralen Finanzmacht der arabischen Welt, sondern produzierte auch einen wirtschaftlich kaum zu absorbierenden Überschuss von Öldollars, der in die Subventionierung islamistischer Missionsprojekte und Milizen abfließen konnte. In Ägypten ging die Marginalisierung linksnasseristischer Kräfte unter Präsident Sadat (1970–1981) mit der Stärkung islamistischer Aktivisten und zunehmenden Ausschreitungen gegen koptische Christen einher. Die iranische Revolution von 1978/1979 führte zum Aufstieg eines revolutionären islamistischen Regimes, dessen schiitische Verbündete im Libanon Israel, den USA und Frankreich in den 1980er Jahren die ersten militärischen Niederlagen zufügten. In Afghanistan rang eine vom Westen unterstützte islamistische Widerstandsbewegung in einem gut zehnjährigen Bürgerkrieg (1979–1989) eine marxistische, von der Sowjetunion gestützte Regierung nieder, die sich 1978 an die Macht geputscht hatte. Das Auseinanderbrechen der Republik Zypern entlang ethno-religiöser Linien (1974), der libanesische Bürgerkrieg (1975–1990), der Aufstand der sunnitischen Muslimbrüder gegen das alawitisch dominierte Baath-Regime in Syrien (1979–1982) sowie die Kurdenaufstände im Irak (1984–1992) und der Türkei (ab 1984) zeigten die fortbestehende Fragilität multireligiöser und multiethnischer „Nationalstaaten" in der Region.[15]

Insgesamt waren die 1970er und 1980er Jahre im Nahen Osten eine Zeit steigender Gewalt und religiöser Polarisierung, die dem interreligiösen Dialog nicht günstig war. Religiöse Symbole wurden weit mehr für Zwecke kriegerischer Mobilisierung eingesetzt als für den Frieden. Auch in dieser Zeit fehlte es freilich nicht an Signalen und persönlichen Initiativen zur christlich-muslimischen Verständigung: So legte der maronitische Priester und Orientalist Youakim Moubarac (1924–1995), der 1950–1962 Privatsekretär Louis Massignons (1883–1962) gewesen war und als Mitglied der maronitischen Delegation am II. Vatikanischen Konzil teilgenommen hatte, 1972–73 seine monumentale *Pentalogie islamo-chrétienne* vor.[16] 1974 tagte in Cordoba ein internationaler islamisch-christlicher Kongress mit Delegationen aus 23 Ländern und Grußbotschaften der Präsidenten Ägyptens, Iraks, der PLO, des spanischen Außenministeriums und des vatikanischen Sekretariats für die Beziehungen mit Nicht-Christen.[17] 1975, während der Unruhen, die dem Ausbruch des libanesischen

---

[14] *Fouad Ajami*, The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967, Cambridge 1981, 52–68.

[15] Vgl. *Thomas Scheffler*, Zwischen ‘Balkanisierung‘ und Kommunalismus: ethnisch-religiöse Konflikte im Nahen und Mittleren Osten, in: Orient 26 (1985), Heft 2, 181–194.

[16] *Youakim Moubarac*, Pentalogie islamo-chrétienne, 5 Bde., Beirut 1972–1973. – Zur Person des Autors vgl. *Georges Corm*, Une vie pour le Liban, in: *ders.* (Hg.), Youakim Moubarac: Un homme d'exception, Beirut 2004, 5–56.

[17] *Dupré La Tour / Nashabé*, Déclarations communes (Anm. 7), 86–93; *Mikel de Epalza*, Cordoba islamo-chrétienne: un congrès et une prière commune, Travaux et Jours (1974), Heft 53, 105–114.

Bürgerkriegs vorausgingen, entschloss sich der Präsident des 1969 gegründeten Hohen Islamischen Schiitischen Rats im Libanon, Imam Musa Sadr (1928–1978?), zu einer vielbeachteten Friedensgeste und hielt am 19. Februar, aus Anlass der christlichen Fastenzeit, als erster muslimischer Geistlicher des Landes in einer katholischen Kirche, der Saint-Louis Kathedrale von Beirut, eine Predigt.[18] 1975 wurde in Rom die vom Päpstlichen Institut für Arabische und Islamische Studien (PISAI) herausgegebene Zeitschrift *Islamochristiana* ins Leben gerufen. 1977 gründete eine Gruppe christlicher und muslimischer Forscher in Tunis die internationale *Groupe de recherche Islamo-Chrétien* (GRIC, *farīq al-baḥṯ al-islāmī al-masīḥī*), die heute mit Zweigstellen in Beirut, Paris, Rabat und Tunis tätig ist.[19] Im gleichen Jahr, mitten im libanesischen Bürgerkrieg, entstand an der Université Saint-Joseph in Beirut das Département d'Études Islamo-Chrétiennes (seit 1980: *Institut d'Études Islamo-Chrétiennes*, IEIC).[20] Der 1974 gegründete *Middle East Council of Churches* (MECC, *maǧlis kanā'is al-šarq al-awsaṭ*) organisierte 1980 in Beirut ein internationales islamisch-christliches Treffen über die Zukunft des islamisch-christlichen Dialogs.[21]

Angesichts der vorherrschenden Atmosphäre politisch-religiöser Polarisierung und zunehmender Gewalt blieben solche Initiativen im Nahen Osten allerdings meist isoliert. Protagonisten interreligiöser Verständigung hatten einen schweren Stand und schwammen im Grunde gegen den Strom. Für Beobachter, die die Zeichen der Zeit zu lesen verstanden, erschloss sich allerdings damals auch das große irdische Machtpotential der Weltreligionen, das zuvor oft vorschnell totgesagt worden war: Dies betraf nicht nur den Islam, sondern auch die katholische Kirche, die unter Papst Johannes Paul II. in den 1980er Jahren eine entscheidende Rolle beim Umbruch der Machtverhältnisse im kommunistischen Polen spielte.

2.2 Interreligiöser Dialog und die Hoffnung auf eine neue Friedensära

Eine Veränderung der politischen Großwetterlage deutete sich ab Ende der 1980er Jahre an: Der machtpolitische Zerfall der Ostblockstaaten (1989–1991) beseitigte eine der zuvor wichtigsten Quellen der Konfliktverschärfung im Na-

---

18 *Center for the Study of the Modern Arab World*, Religion, State and Ideology (CEMAM Reports; 3), Beirut 1976, 157; *Fouad Ajami*, The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon, Ithaca/London 1986, 134–135.

19 http://www.gric.asso.fr (11.4.2012).

20 http://www.ieic.usj.edu.lb/files/pres.htm (11.4.2012). – Das Wort „Dialog" wurde im Institutsnamen damals vermieden, weil es den muslimischen Teilnehmern zu voraussetzungsreich erschien (vgl. *John J. Donohue s.j.*, Muslim-Christian Relations: Dialogue in Lebanon, Washington, D.C. 1996, 4).

21 *Dupré La Tour / Nashabé*, Déclarations communes (Anm. 7), 198–201.

hen Osten. Das Ende des irakisch-iranischen Kriegs (1988), des Afghanistan-Konflikts (1989), des libanesischen Bürgerkriegs (1989/90) und die Beendigung der irakischen Invasion Kuwaits durch eine internationale Koalition mit UN-Mandat (1990/91) schien die Entstehung einer friedlichen „Neuen Weltordnung" zu begünstigen. Die palästinensisch-israelischen Oslo-Abkommen von 1993 und 1995 ließen auf einen arabisch-israelischen Friedensprozess hoffen, der seinerseits die mit dem „Barcelona-Prozess" von 1995 begonnene Politik der euro-mediterranen Partnerschaft erleichtern würde. Zu weiterem Optimismus gaben auch die iranischen Präsidentschaftswahlen vom Mai 1997 Anlass, bei denen mit Muhammad Khatami (*1943) der Vertreter eines gemäßigten Reformislam nahezu 70% der Stimmen auf sich vereinigen konnte. Khatamis Initiative, dem von Samuel Huntington 1993 beschworenen „Clash of Civilizations" einen *Dialog* der Zivilisationen entgegenzusetzen, bewog die Generalversammlung der Vereinten Nationen 1998, das Jahr 2001 zum „United Nations Year of Dialogue among Civilizations" auszurufen.[22]

Alles in allem waren damit innerhalb weniger Jahre internationale politische Rahmenbedingungen entstanden, unter denen religiöse Verbände hoffen konnten, mit den ihnen zur Verfügung stehenden sanften Ressourcen einen wirksamen Beitrag zur Befriedung verschiedener Konflikte leisten zu können. Politiker, Think Tanks, Sozialwissenschaftler und Entwicklungsaktivisten setzten sich zunehmend mit der Vorstellung auseinander, dass nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation zivil- und weltgesellschaftliche Akteure, darunter auch die Kirchen, eine größere internationale Rolle spielen würden, nicht zuletzt in Politikbereichen, in denen die traditionelle Staatenpolitik starke Defizite aufwies bzw. im Zeichen knapperer Budgets Kompetenzen abbaute, z.B. in der Kultur-, Entwicklungs- und Sozialpolitik, aber auch im Bereich der stillen „track-two-diplomacy" und der Versöhnungsarbeit im Umfeld der vielen Bürgerkriege, die nach dem Ost-West-Konflikt zur vorherrschenden Form des internationalen Kriegsgeschehens zu werden und die hohe Diplomatie zu überfordern schienen.[23]

---

[22] Vgl. UNGA/RES/53/22 vom 4. November 1998; sowie die Folgeresolutionen 54/113 vom 10. Dezember 1999, 55/23 vom 13. November 2000, und 56/6 vom 9. November 2001.

[23] Zur rasch anwachsenden Literatur vgl. *Douglas M. Johnston / Cynthia Sampson* (Hg.), Religion, the Missing Dimension of Statecraft, New York 1994; *Cynthia Sampson*, Religion and Peacebuilding, in: *I. William Zartman / J. Lewis Rasmussen* (Hg.), Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques, Washington, D.C. 1997, 273–316; *R. Scott Appleby*, The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation, Lanham, MD 2000; *Elliott Abrams* (Hg.), The Influence of Faith: Religious Groups and U.S. Foreign Policy, Lanham, MD 2001; *Douglas M. Johnston* (Hg.), Faith-based Diplomacy: Trumping Realpolitik, Oxford 2003; *David R. Smock* (Hg.), Religious Contributions to Peacemaking, Washington, D.C. 2006; *David Little* (Hg.), Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution, Cambridge 2007; *Markus A. Weingardt*, Religion Macht Frieden: Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007; *Manfred Brocker / Mathias Hildebrandt* (Hg.), Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden 2008.

Religiöse Dialog-Initiativen entwickelten sich an vielen Orten und fanden auch ein relativ großes Medienecho. Das „Parlament der Weltreligionen", das 1993 zum hundertsten Jahrestag des ersten Weltkongresses der Religionen in Chicago zusammentrat und eine, maßgeblich von Hans Küng (*1928) entworfene, „Erklärung zum Weltethos" (*Towards a Global Ethic: An Initial Declaration*) verabschiedete, popularisierte den Zusammenhang von interreligiösem Dialog und Friedensarbeit in der internationalen Öffentlichkeit in einem Ausmaß, das weit über den Wirkungskreis der älteren Interfaith-Organisationen hinausreichte.[24]

Im Libanon führte ein als Antwort auf israelische Bombenangriffe einberufener Gipfel der religiösen Oberhäupter aller anerkannten Religionsgemeinschaften des Landes am 2. August 1993 zur Gründung eines ständigen „Nationalen Islamisch-Christlichen Dialogkomitees" (*al-laǧna al-waṭanīya al-islāmīya al-masīḥīya li-l-ḥiwār*), bei dem die sieben wichtigsten Glaubensgemeinschaften des Landes (Sunniten, Schiiten, Drusen, Maroniten, Melkiten, Griechisch-Orthodoxe und Armenisch-Orthodoxe) offiziell vertreten waren.[25] In Jordanien entstand 1994 unter der Schirmherrschaft des damaligen Kronprinzen, al-Hasan bin al-Talal (*1947), das *Royal Institute for Interfaith Studies* (RIIFS, *al-ma'had al-malikī li-l-dirasāt al-dīnīya*).[26] An der griechisch-orthodoxen Balamand Universität im Nordlibanon wurde 1995 ein *Center for Christian-Muslim Studies* (CCMS) gegründet.[27] Im gleichen Jahr schlossen sich eine Reihe prominenter muslimischer und christlicher Geistlicher und Intellektueller aus dem Libanon, Syrien, Jordanien, Palästina, Ägypten, dem Sudan und den Vereinigten Arabischen Emiraten zu einer „Arabischen Arbeitsgruppe für muslimisch-christlichen Dialog" (*al-farīq al-'arabī li-l-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*) zusammen.[28]

Insbesondere der Vatikan unternahm auf vielen Ebenen Anstrengungen zur Verstärkung des interreligiösen Dialogs im Nahen Osten. Hierzu gehörten u.a. die multireligiösen Weltgebetstreffen für den Frieden in Assisi (1986, 1993, 2002, 2011); die jahrelangen Vorbereitungen der am 12. Juni 1991 für 1995 einberufenen Libanon-Synode des Vatikan mit ihren Gästen aus anderen Religionsgemeinschaften; der Abschluss eines Grundlagenvertrags zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel am 13. Dezember 1993; die Aufnahme diplomatischer Beziehungen des Heiligen Stuhls mit Jordanien (1994) und die Akkreditierung eines PLO-Repräsentanten am Heiligen Stuhl (1995); die Pastoralreisen des Papstes nach Tunesien (1996), Libanon (1997), Ägypten, Jor-

[24] Vgl. *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München 1990; *Hans Küng / Karl-Josef Kuschel* (Hg.), Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993.

[25] http://www.chrislam.org/bckground.html (12.3.2012).

[26] http://www.riifs.org (12.3.2012).

[27] http://www.balamand.edu.lb/english/CCMS.asp?id=1451 (12.3.2012).

[28] http://www.agmcd.org/files/mission.htm (11.4.2012).

danien, Israel und in die palästinensischen Gebiete (2000) sowie nach Syrien (2001).

Der Weltkirchenrat, der 1994 bereits ein *Programme to Overcome Violence* (POV) aufgelegt hatte, beschloss 1998 auf seiner achten Vollversammlung in Harare, die Jahre 2001–2010 zu einer weltweiten *Decade to Overcome Violence* (DOV) zu machen und förderte in diesem Zusammenhang u.a. auch Friedens- und Versöhnungskampagnen in Palästina, Israel und im Sudan.[29]

2.3 Interreligiöser Dialog im Schatten der Sicherheitspolitik

Insgesamt waren die 1990er Jahre eine Blütezeit interreligiöser Dialoginitiativen, die mit vielen Hoffnungen auf eine friedliche Entwicklung der Region verknüpft waren. Die islamistischen Terroranschläge vom 11. September 2001 und die darauf folgenden westlichen Militärinterventionen in Afghanistan (ab Oktober 2001) und im Irak (ab März 2003) sowie die Kontroverse um das iranische Atomprogramm veränderten die Rahmenbedingungen solcher Initiativen aber grundlegend. Zunehmend wurden Querverbindungen zwischen den Konflikten im Nahen Osten und der Sicherheitslage in westlichen Ländern sichtbar. Viele der Attentäter des „11. September" hatten jahrelang in westlichen Ländern gelebt. Spätere Ereignisse wie die islamistischen Terroranschläge in Madrid (2004), London (2005) oder Toulouse (2012), die Ermordung des niederländischen Regisseurs Theo van Gogh (2004) und mehrere andere, in letzter Sekunde oder durch Glück vereitelte islamistische Anschläge in Deutschland und Dänemark schürten Zweifel an den Integrationschancen der wachsenden muslimischen Diaspora in Europa und belasteten die Diskussion über eine Aufnahme der Türkei in die Europäische Union.[30] Blutige Ausschreitungen nach der Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen in der dänischen Tageszeitung *Jyllands Posten* (2005/2006) und nach der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. vom 12. September 2006 zeigten, dass Ereignisse in Europa ihrerseits Krisen in weit entfernten Teilen der Welt auslösen konnten.

Wahrscheinlich sind noch nie zuvor so viele öffentliche Gelder in die Förderung von „Dialog"-Projekten geflossen wie in der Dekade nach dem 11. September 2001. Der Dialog, der damit gefördert wird, steht allerdings mehr denn je im Schatten internationaler und nationaler Sicherheitserwägungen. Charakteristisch dafür sind erstens die Fokussierung auf die Suche nach „moderaten Muslimen" (wobei der Begriff „moderat" oft mit „gewaltlos", manchmal auch

---

[29] Vgl. *World Council of Churches*, Overcoming Violence: The Ecumenical Decade 2001–2010, Genf 2011, 11–17, 24–25, 62–63.

[30] Die Europäische Union hatte die Türkei 1999 offiziell als Beitrittskandidat anerkannt. Die Beitrittsverhandlungen wurden im Oktober 2005 aufgenommen. Seit 2002 wird die Türkei von der islamistischen Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) regiert.

mit „pro-westlich“ gleichgesetzt wird), zweitens die Verschiebung der Prioritäten vom „interreligiösen“ zum „interkulturellen“ Dialog, sowie drittens die Zunahme *inner*muslimischer Dialoginitiativen.

Die Verschiebung vom interreligiösen zum inter*kulturellen* Dialog dürfte von mehreren Faktoren begünstigt worden sein, u.a. der Skepsis zahlreicher Theologen vor den möglichen synkretistischen Nebenwirkungen interreligiöser Dialoge; dem rechtlich und politisch begründeten Zögern säkularistischer bzw. laizistischer Regierungen, kirchliche Initiativen direkt mit staatlichen Geldern zu fördern; der – von der Diskussion um Samuel Huntingtons *Clash of Civilizations* geförderten[31] – Sensibilisierung für das Ausmaß, in dem die Kulturen der Menschheit von religiösen Traditionen durchdrungen sind; vor allem aber der praktischen sicherheitspolitischen Erfahrung, dass interreligiöse Übereinstimmung in theologischen Grundsatzfragen wesentlich schwerer zu erzielen ist als in Fragen pragmatischer Tagespolitik und dass die Radikalisierung potentieller Gewalttäter weniger von ihren theologischen Kenntnissen beeinflusst wird als von ihrem kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Umfeld. Unstrittig ist allerdings auch, dass religiöse Netzwerke, Verbände und Institutionen häufig ein wichtiger Teil dieses Umfelds sind und dass die Wahrnehmung und Bewertung sozialer Zustände außerdem durch kognitive und emotionale Filter erfolgt, in denen religiöse Autoritäten und autoritative religiöse Deutungsschemata eine wichtige Rolle spielen können.[32]

Für Verlauf und Befriedung konkreter Konflikte kann das Fehlen oder Vorhandensein anerkannter Autoritäten weitgehende Folgen haben.[33] Bei religiösen Befriedungsversuchen kommt komplizierend hinzu, dass Religionen, im Gegensatz zu Staaten, nur selten mit einer Stimme sprechen. Dort, wo keine zentrale und durchsetzungsfähige Lehrautorität vorhanden ist, kann das Risiko ständiger Spaltungen in Belastungssituationen nur durch zähes Bemühen um Konsens eingehegt werden. Es handelt sich hier um ein weit verbreitetes Strukturproblem vieler Religionsgemeinschaften. Im Fall des Islam sind die damit verbundenen Schwierigkeiten jedoch derzeit besonders auffällig: Zu den traditionellen Differenzen zwischen Sunniten und Schiiten, verschiedenen Rechtsschulen, mystischen Orden, heterodoxen Sekten, regierungsnahen und regierungsfernen Religionsgelehrten kommen heute nicht nur modernere Gegensätze zwischen reformistisch-liberalen, traditionellen, salafitischen und dschihadistischen Tendenzen hinzu, sondern auch die Erosion der Interpretationshoheit des klassischen Schriftgelehrtentums durch den Aufstieg mehr oder minder gebildeter Laientheologen, deren Popularität zum einen von der Verbreitung des

---

31 *Samuel P. Huntington*, The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs Vol. 72 (1993), Issue 3, 22–49; *ders*., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996.

32 Vgl. *Quintan Wiktorowicz*, Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory, in: *ders*. (Hg.), Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach, Bloomington 2004, 1–33 (hier 15–19).

33 Vgl. *Scheffler*, Interreligious Dialogue (Anm. 1), 177–179.

Buchdrucks, zunehmender Alphabetisierung und der Verbreitung neuer Kommunikationsmedien profitiert, zum anderen von der sinkenden Popularität regierungsnaher Religionsgelehrter in autoritären Regimen – all dies in einer historischen Konstellation, in der die Gesellschaften des Nahen Ostens durch rapiden sozialen Wandel, Großmachtkonflikte und die ambivalenten Folgen des Ölreichtums auf vielen Ebenen Zerreißproben ausgesetzt sind.

Zu den alarmierenden Symptomen dieser schleichenden Autoritätskrise gehörte die – in der westlichen Öffentlichkeit häufig vereinfachend mit der Person Usama Ben Ladens verbundene – Ausbreitung eines transnationalen dschihadistischen Milieus, dessen Protagonisten für sich das Recht in Anspruch nahmen, im Namen Gottes über Krieg und Frieden zu entscheiden, die Legitimität des Gewaltmonopols prowestlicher muslimischer Regierungen in Frage zu stellen, regierungsnahe Religionsgelehrte als Marionetten illegitimer Machthaber zu diskreditieren sowie andersdenkende Muslime zu Apostaten zu erklären (*takfīr*) und damit tendenziell zur Exekution freizugeben. Das Fehlen einer zentralen Lehrautorität in der islamischen Welt machte es schwer, der Werbung solcher selbstautorisierter Gewaltprediger entgegenzuwirken.

Eine der innovativsten Gegenreaktionen gegen diese schleichende Autoritätskrise war die vom jordanischen Königshaus 2004 auf den Weg gebrachte „Botschaft von Amman" (Amman Message, *risālat ʾAmmān*), deren Inhalt ebenso aufschlussreich ist wie ihr Zustandekommen.[34] Es handelt sich um einen politisch induzierten innermuslimischen Dialogprozess, in dem es darum geht, möglichst viele prominente islamische Rechtsgelehrte, Intellektuelle und Politiker dafür zu gewinnen, einem Konsens (*iǧmāʿ*) über drei Punkte zuzustimmen, die in ihrer Gesamtheit dazu beitragen sollten, religiös begründeten Extremismus innerhalb der muslimischen Weltgemeinschaft zu bekämpfen: erstens das Verbot, Muslime[35] zu Ungläubigen zu erklären; zweitens die Anerkennung, dass es zwischen den muslimischen Rechtsschulen mehr Einendes als Trennendes gebe;[36] und drittens das Verbot, Rechtsgutachten (*Fatwas*) ohne die notwendigen Qualifikationen abzugeben, die die acht Rechtsschulen dafür je-

[34] Vgl. http://www.ammanmessage.com (1.4.2012).

[35] Die Frage, wer als „Muslim" gelten und daher nicht zum Ungläubigen erklärt werden dürfe, wird in den drei Punkten von Amman mit einer langen, aber keineswegs allumfassenden Aufzählung beantwortet: Als Muslime gelten Anhänger der hanafitischen, malikitischen, schafiitischen, hanbalitischen, jaafaritischen (zwölferschiitischen), zaiditischen, ibaditischen und zahiritischen Rechtsschule. Neben Anhängern dieser acht Rechtsschulen werden noch Anhänger der aschariti-schen Theologie genannt, ferner Anhänger des „wirklichen" (*ḥaqīqī*) Sufismus und des „wahren" (*ṣaḥīḥ*) Salafismus.

[36] Der in der Botschaft von Amman umschriebene Katalog der Gemeinsamkeiten umfasst den Glauben an Gott, den Koran und das Prophetentum Muhammads; die Fünf Säulen des Islam (*arkān al-islām*: Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten und Pilgerschaft nach Mekka); die Säulen des Glaubens (*arkān al-īmān*: Glaube an Gott, Seine Engel, Schriften und Gesandten, den Jüngsten Tag sowie die Göttliche Vorherbestimmung im Guten und Bösen). Meinungsunterschiede in untergeordneten Fragen seien ein Segen Gottes (*raḥma*).

weils festgelegt hätten, oder unter Berufung auf eigenen Rechtsschluss (*iğtihād*) eine neue Rechtsschule zu gründen oder *Fatwas* zu erlassen, die die Muslime aus den Grundlagen der Scharia und den Festlegungen der Rechtsschulen herausführen würden.

Die „Botschaft von Amman" begann am 9. November 2004 mit einer Ramadan-Ansprache König Abdullahs II von Jordanien über den wahren Charakter des Islams. Um der Rede des Königs mehr religiöse Autorität zu verleihen, wurden anschließend 24 prominente islamische Religionsgelehrte gebeten, drei Fragen zu beantworten: wer ein Muslim sei; ob es erlaubt sei, Muslime zu Ungläubigen zu erklären; und wer das Recht habe, *Fatwas* abzugeben. Auf der Grundlage der eingegangenen *Fatwas* wurde im Juni 2005 in Amman eine internationale Konferenz von 200 Religionsgelehrten aus 50 Ländern abgehalten, die sich auf die „Drei Punkte" der Botschaft von Amman einigten. Diese Erklärung wurde dann im Dezember 2005 vom Gipfel der Organisation der Islamischen Konferenz (*munaẓẓama al-mu'tamar al-islāmī*)[37] in Mekka angenommen und in den folgenden Monaten von sechs weiteren internationalen Tagungen islamischer Religionsgelehrter einstimmig gebilligt. Bis Juli 2006 hatten 552 prominente Muslime aus 84 Ländern die drei Punkte von Amman unterzeichnet.[38]

Breitenwirkung, Nachhaltigkeit und Repräsentativität der Botschaft von Amman sollen hier nicht diskutiert werden.[39] Fest steht aber, dass im Zuge ihres Zustandekommens ein vom jordanischen Königshaus kultiviertes informelles internationales Netzwerk gemäßigter muslimischer Führer entstand, von dem auch der muslimisch-christliche Dialog profitierte: Als es nach der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. vom 12. September 2006 in verschiedenen muslimischen Ländern zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen Christen kam, unterzeichneten schon am 13. Oktober 2006 38 prominente muslimische Religionsgelehrte einen offenen Brief an den Papst, in dem sie dessen Rede zwar inhaltlich kritisierten, aber die Gläubigen unter Berufung auf den Koran (29:46) gleichzeitig dazu aufriefen, mit den Angehörigen der Schriftreligionen „nur in bester Weise" zu streiten; d.h. auf dem Wege des Dialogs.[40] Zum ersten Jahrestag des offenen Briefes, am 13. Oktober 2007, adressierten 138 muslimi-

[37] Gegründet 1969. Seit 2011 „Organisation für islamische Zusammenarbeit" (Organisation for Islamic Cooperation, *munaẓẓama al-ta'āwun al-islāmī*, OIC).

[38] Liste der Unterzeichner unter: http://ammanmessage.com (12.4.2012).

[39] Die Webpage der „Amman Message" verweist u.a. auf die Veröffentlichungen des Royal Islamic Strategic Studies Center in Amman (http://www.rissc.jo), das seit 2009 das Jahrbuch The 500 Most Influential Muslims herausgibt (http://themuslim500.com), in dem jährlich eine (eher lockere) Rangordnung prominenter Muslime versucht wird, einschließlich einer zusammenfassenden „Top50". Der neuartige Versuch eines internationalen islamischen Rankings soll offensichtlich dazu dienen, das Prestige der Botschaft von Amman mit der Prominenz ihrer Unterzeichner zu stärken.

[40] Wortlaut u.a. in: *Vincent Aucante*, Benoît XVI. et l'Islam, Paris 2008, 120–127; online auch unter: http://islamicamagazine.com/?p=634 (12.4.2012).

sche Gelehrte und Intellektuelle dann unter dem Titel „A Common Word between us and you“[41] ein wesentlich ausführlicheres Schreiben an führende Repräsentanten des Christentums,[42] in dem versucht wurde, eine gemeinsame Plattform zwischen muslimischen und christlichen Gläubigen zu skizzieren, die um zwei Punkte kreist, nämlich die Liebe zum Einen Gott und die Nächstenliebe – eine Orientierung, die deutlich die Handschrift des maßgebenden jordanischen Autors der Initiative, Prinz Ghazi bin Muhammad bin Talal (*1966), trägt, der 2010 an der Kairoer Azhar-Universität mit einer Dissertation in islamischer Philosophie über die Liebe im Koran promoviert wurde.[43]

In der westlichen Öffentlichkeit werden die offenen Briefe von 2006 und 2007 meist als Teil des christlich-muslimischen *Dialogs* verstanden, weil sie als Antwort auf die Rede Papst Benedikt XVI. zustande gekommen waren. Mindestens ebenso wichtig ist allerdings, dass sich in ihnen der Prozess einer innermuslimischen *Konsensbildung* um gemäßigte Positionen fortsetzt. Statt im „Dialog“ Positionen aus christlichen Theologien zu übernehmen, wird hier versucht, aus den Grundlagen der eigenen Religion heraus eine Position zu entwickeln, die religiöse Differenzen zwar anerkennt, die Auseinandersetzung darüber aber im Wege der Vernunft und gegenseitigen Zuneigung und im Bewusstsein bereits bestehender Gemeinsamkeiten führt.

3. Akteure des Dialogs

Überblickt man die heutige „Dialog-Szene“ im Nahen Osten, tritt ein komplexes Geflecht von Akteuren zutage, die nicht nur nach religiösen Kategorien klassifiziert werden können. Internationale bzw. zwischenstaatliche Organisationen wie die Vereinten Nationen oder die Europäische Union gehören ebenso dazu wie die Regierungen verschiedener Staaten, transnationale NGOs wie Kirchen und Interfaith-Organisationen ebenso wie lokale gesellschaftliche Initiativen kürzerer oder längerer Reichweite, von sporadischen Dialogtreffen über private Bildungs- und Forschungseinrichtungen bis hin zu politischen Parteien.

---

[41] Der Titel „A Common Word“ bezieht sich auf die Koranstelle „*wa ta'ālū ilā kalimatin sawā'in baynanā wa-baynakum*“ (Koran, 3:64), in der die Anhänger der anderen Buchreligionen (*ahl al-kitāb*) aufgefordert werden, mit den Muslimen zu einem gemeinsamen „Wort“ (*kalima*) zu kommen, d.h. zu einem gemeinsamen Nenner des Glaubens. Zu den Deutungsmöglichkeiten dieser Passage vgl. *Zeki Saritoprak*, How Commentators of the Qur'an Define “Common Word“, in: *John Borelli* (Hg.), A Common Word and the Future of Christian-Muslim Relations, Washington, D.C. 2009, 34–45.

[42] Wortlaut unter: www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=downloads (12.4.2012). Bis Anfang 2011 war die Erklärung von insgesamt 309 Personen unterzeichnet worden.

[43] Englische Übersetzung: *Ghazi*, Love in the Holy Quran, Chicago 2011.

Bei den Trägern dieser Initiativen ist eine wichtige Verschiebung zu beobachten: Die frühen Interfaith-Bewegungen, wie das Chicagoer Weltparlament der Religionen von 1893, wurden häufig durch außergewöhnliche, ‚global' denkende und idealistische *Individuen* geprägt, die aus verschiedenen Nationen und Kirchen zusammenfanden, um Anliegen zu verfolgen, die in den Staaten und institutionalisierten Kirchen ihrer Zeit nur begrenzt Resonanz fanden.[44] Einige dieser transnationalen Initiativen haben bis heute überlebt, neue sind seit den 1990er Jahren hinzugekommen.[45] Ungleich ressourcenstärker und in den Konfliktgebieten des Nahen Ostens breiter verwurzelt sind jedoch die historisch gewachsenen Religionsgemeinschaften der drei monotheistischen Traditionen, deren spezifische, theologisch fundierte Institutionalisierung der Idee eines interreligiösen Dialogs unter Gleichberechtigten allerdings lange enge Grenzen setzte. Eine Wende setzte hier erst in den 1960er Jahren ein, verbunden vor allem mit dem II. Vatikanischen Konzil und seiner Erklärung *Nostra Aetate* über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (1965)[46] – einer Initiative, der der wesentlich heterogenere Weltkirchenrat erst nach einigem Zögern folgte.[47] Je mehr seit den 1980er Jahre das Religiöse erneut als irdische, sicherheitsrelevante Machtressource entdeckt wurde, desto mehr traten neben Interfaith-Aktivisten und im Dialog engagierten Kirchen auch weltliche politische Akteure wie Regierungen und suprastaatliche Verbände als Sponsoren interreligiöser Dialoge in Erscheinung.

Insbesondere die *Vereinten Nationen* haben seit Ende des 20. Jahrhunderts eine stattliche Papierpiste von Resolutionen zum interkulturellen und interreligiösen Dialog produziert.[48] Zu den wichtigsten übergreifenden Initiativen ge-

---

[44] Vgl. *Braybrooke*, Pilgrimage of Hope (Anm. 5); *Richard Hughes Seager*, The World's Parliament of Religions: The East/West Encounter, Chicago, 1893, Bloomington, IN 2009.

[45] Zu den wichtigsten Pionieren des transnationalen Interfaith-Gedankens zählen der 1936 gegründete *World Congress of Faiths*, der 1960 gegründete *Temple of Understanding*, die 1970 gegründete *World Conference of Religions for Peace*, der 1988 entstandene *Council for a Parliament of the World's Religions*, die 1995 in Tübingen gegründete *Stiftung Weltethos* um den Theologen Hans Küng, der 1998 gegründete *World Faiths Development Dialogue*, die 2000 gegründete *United Religions Initiative* sowie das im März 2001 als lockerer Zusammenschluss von vierzehn interreligiösen Organisationen eingerichtete *Network of International Interfaith Organisations*.

[46] Vgl. *Christian W. Troll*, Catholic Teachings on Interreligious Dialogue. Analysis of Some Recent Official Documents, With Special Reference to Christian-Muslim Relations", in: *J. Waardenburg* (Hg.), Muslim-Christian Perceptions of Dialogue Today: Experiences and Expectations, Leuven 2000, 233–275; *Maurice Borrmans*, Dialogue islamo-chrétien (Anm. 10), 147–176.

[47] 1971 schuf der Zentralausschuss des Weltkirchenrats eine ‚Sub-Unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies'. Vgl. *Kenneth Cracknell*, Ambivalent Theology and Ambivalent Policy: The World Council of Churches and Interfaith Dialogue 1938–1999, in: Studies in Interreligious Dialogue vol. 9 (1999), Issue 1, 87–111; *Jutta Sperber*, Christians and Muslims: The Dialogue Activities of the World Council of Churches and Their Theological Foundation, Berlin/New York 2000.

[48] Vgl. vor allem die folgenden Resolutionen der UN-Generalversammlung: 53/22 vom 16. November 1998 (United Nations Year of Dialogue among Civilizations), 56/6 vom 9. November 2001 (Global Agenda for Dialogue among Civilizations), 57/6 vom 4. November 2002 (Promotion of a Culture of Peace and Non-violence), 58/128 vom 19. Dezember 2003 (Promotion of Religious and Cultural Understanding, Harmony

hörten dabei die Proklamation des Jahres 2000 zum „International Year for the Culture of Peace", des Jahres 2001 zum „United Nations Year of Dialogue among Civilizations" und des Jahres 2010 zum „International Year for the Rapprochement of Cultures"; ferner die Gründung der „United Nations Alliance of Civilizations" (2005) sowie die Ausrufung der jeweils ersten Februarwoche im Jahr zur „World Interfaith Harmony Week" (2010).[49]

Eine der wichtigsten Schaltstellen der Vereinten Nationen im Bereich des interkulturellen und interreligiösen Dialogs ist naturgemäß deren Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO). Die UNESCO war nicht nur federführend mit der Gestaltung der UN-Aktivitäten zum Internationalen Jahr für Friedenskultur und zum Internationalen Jahr der Annäherung der Kulturen betraut, sondern hat auch mit ihrer „Universal Declaration on Cultural Diversity" vom 2. November 2001 ein programmatisches Grundlagenpapier zur Förderung globaler kultureller Toleranz geschaffen,[50] auf das sich ihre islamische Partnerorganisation, die ISESCO (Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization), 2004 mit ihrer „Islamic Declaration on Cultural Diversity" positiv beziehen konnte.[51] Im Bereich der akademischen Dialogförderung ist besonders die Schaffung eines Netzwerks von UNESCO-Lehrstühlen im Bereich des interkulturellen Dialogs hervorzuheben. Allerdings befinden sich von den 33 Lehrstühlen, die die UNESCO weltweit zwischen 1999 und 2010 im Bereich des interreligiösen und interkulturellen Dialogs einrichtete, nur vier im Nahen Osten, nämlich zwei in der arabischen Welt (Tunis 1999, Beirut 2002) und zwei in Israel (Jerusalem 1999, Haifa 2000).[52] Vierzehn befinden sich hingegen in Ländern der Europäischen Union, neun in Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion.

---

and Cooperation), 59/23 vom 11. November 2004 (Promotion of Interreligious Dialogue), 60/167 vom 16. Dezember 2005 (Human Rights and Cultural Diversity), 61/161 vom 19. Dezember 2006 und 64/164 vom 18. Dezember 2009 (Elimination of all Forms of Intolerance and of Discrimination based on Religion or Belief), 61/221 vom 20. Dezember 2006, 62/90 vom 17. Dezember 2007 und 63/22 vom 13. November 2008 (Promotion of Interreligious and Intercultural Dialogue, Understanding and Cooperation for Peace); 64/14 vom 10. November 2009 (Alliance of Civilizations), 65/5 vom 20. Oktober 2010 (World Interfaith Harmony Week).

[49] http://worldinterfaithharmonyweek.com (13.4.2012).

[50] UNESCO, Universal Declaration on Cultural Diversity, adopted by the 31st Session of the General Conference of UNESCO, Paris, 2 November 2001, http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf (30.4.2012).

[51] ISESCO, Islamic Declaration on Cultural Diversity (adopted by the 4th Islamic Conference of Culture Ministers, Algiers, 4th December 2004), http://www.isesco.org.ma/english/dialogue/documents/DivcultEN.pdf (30.4.2012).

[52] Vgl. die Aufstellung unter http://www.unesco.org/fr/university-twinning-and-networking/ access-by-domain/culture/intercultural-interreligious-dialogue (13.4.2012). Zur Vernetzung der Lehrstühle wurde 2006 an der Universität Oregon USA, ein internationales „UNITWIN Network on Inter-Religious Dialogue for Intercultural Understanding" eingerichtet, dem heute weltweit 23 Lehrstühle, Institute und Universitäten zugeordnet sind. Vgl. http://www.unesco.org/en/university-twinning-and-networking/access-by-region/europe-and-north-america/united-states-of-america/unitwin-network-on-inter-religious-dialogue-for-intercultural-understanding-740 (13.3.2012).

Auch die *Europäische Union* ist seit langem in Dialog-Initiativen engagiert. Dem eher geostrategisch und wirtschaftspolitisch motivierten „Euro-Arabischen Dialog" der 1970er Jahre folgte der 1995 inaugurierte „Barcelona-Prozess" der euro-mediterranen Partnerschaft, der 2008 in die *Union pour la Méditerranée* überführt wurde und auch eine kulturelle Komponente enthält. Zentrale Bedeutung bei der Umsetzung der euro-mediterranen Partnerschaft hat die 2004 gegründete *Anna Lindh Euro-Mediterranean Foundation for the Dialogue between Cultures*. Die in Alexandria ansässige Stiftung hat nach eigenen Angaben ein Netzwerk von etwa 3.000 NGOs im Mittelmeerraum und angrenzenden Gebieten aufgebaut.[53] Am 18. Dezember 2006 beschloss die Europäische Union zudem, das Jahr 2008 zum „Europäischen Jahr des interkulturellen Dialogs" zu erklären.[54] Parallel dazu verabschiedeten die Außenminister des *Europarats* am 7. Mai 2008 in Straßburg ein Weißbuch (*White Paper*) zum interkulturellen Dialog mit einem umfassenden Maßnahmenkatalog, der u.a. auch die „religiöse Dimension" des interkulturellen Dialogs hervorhob.[55]

Neben den Förderprogrammen internationaler bzw. suprastaatlicher Körperschaften nahmen nach 2001 auch *staatlich* geförderte Dialoginitiativen zu. So richtete die Bundesrepublik Deutschland 2002 im Auswärtigen Amt einen Politikschwerpunkt „Dialog mit der islamischen Welt" ein, der nicht nur einen Arbeitsstab im Auswärtigen Amt umfasst, sondern auch zahlreiche Austauschprogramme und Projekte, die über Mittlerorganisationen wie das Goethe-Institut, den Deutschen Akademischen Austauschdienst, das Stuttgarter Institut für Auslandsbeziehungen, die Deutsche Welle oder die Bundeszentrale für Politische Bildung umgesetzt werden.[56] Die dänische Regierung legte 2003 ein dänisch-arabisches Partnerschaftsprogramm auf, das im Laufe der Zeit mehr als 120 private und öffentliche dänische Organisationen in Projekten mit arabischen Partnern engagierte und die Eröffnung eines Dänisch-Ägyptischen Dialog-Instituts in Kairo (2004) einschloss.[57] Die Regierungen Spaniens und der

---

53 http://www.euromedalex.org/about (5.5.2012).

54 Decision No 1983/2006/EC of the European Parliament and of the Council of 18 December 2006 concerning the European Year of Intercultural Dialogue (2008), in: Official Journal of the European Union, 30.12.2006, L 412/44. Zur Durchführung vgl. http://ec.europa.eu/culture/our-programmes-and-actions/the-story-of-the-european-year-of-intercultural-dialogue_de.htm (15.4.2012).

55 *Europarat*, Weißbuch zum Interkulturellen Dialog: „Gleichberechtigt in Würde zusammenleben", Straßburg 2008, Kap. 3.5; vgl. auch *Jürgen Endres*, Das Konzept des „interkulturellen Dialogs" bei Europarat, Europäischer Union und UNESCO: Eine Bestandsaufnahme, Bern 2010; *Friedrich Bokern / Sofia Lemmetyinen / Vincent Legrand / Brigitte Maréchal*, From Dialogue to Peacebuilding: Perspectives for the Engagement of Religious Actors by the European Union and the European People's Party, Brüssel 2009, 27–30.

56 Vgl. *Anna Würth*, Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten, Berlin 2003, 16; http://de.qantara.de (29.4.2012); http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/KulturDialog/InterkulturellerDialog/IslamDialog_node.html (29.4.2012).

57 *Ministry of Foreign Affairs of Denmark*, Danish-Arab Partnership Programme, Kopenhagen 2010, 2.

Türkei waren die treibenden Kräfte hinter der Gründung der United Nations Alliance of Civilizations (2005).

Auch im Nahen Osten fehlte es nicht an staatlichen Dialoginitiativen längerer oder kürzerer Reichweite: Das jordanische Königshaus initiierte die „Amman Message" (2004–2006), die „Common Word" Initiative (2007) sowie die „World Interfaith Harmony Week" der Vereinten Nationen (2010) und unterstützt indirekt mehrere Institute, die sich mit Aspekten des interreligiösen Dialogs befassen, u.a. das 1994 gegründete Royal Institute for Interfaith Studies (RIIFS) und das 2003 gegründete Jordanian Interfaith Coexistence Research Center (JICRC, *al-markaz al-urdunī li-buḥūṯ al-ta'āyuš al-dīnī*). In Ägypten erklärte die Regierung Mubarak im Dezember 2001 das koptische Weihnachtsfest zum gesamtägyptischen Nationalfeiertag. Die libysche Regierung, die nach der amerikanischen Intervention im Irak 2003 ihren Wechsel ins westliche Lager unterstreichen wollte, veranlasste den von ihr kontrollierten Weltrat für islamische Mission (*al-mağlis al-'ālamī li-l-da'wa al-islāmīyah*), vom 20.–23. September 2003 in Tripoli einen internationalen Kongress zu veranstalten, der sich unter dem koranischen Motto „*li-ta'ārafū"* (damit ihr einander kennenlernt)[58] der Herausarbeitung der koranischen Grundlagen des interreligiösen Dialogs widmete. Das Emirat Qatar, das 2002 mit dem Vatikan diplomatische Beziehungen aufgenommen hatte, erlaubte 2008 die Einweihung einer großen römisch-katholischen Kirche in Doha (*Our Lady of the Rosary*).[59] König Abdullah bin Abdulaziz Al-Saud (*1924), der im November 2007 als erster saudischer Herrscher dem Vatikan einen symbolträchtigen Besuch abgestattet hatte, übernahm 2008 die Schirmherrschaft über eine internationale islamische Dialogkonferenz der Muslimischen Weltliga (*rābiṭa al-'ālam al-islāmī*) in Mekka (4.–6. Juni 2008),[60] der zwei weitere internationale Veranstaltungen folgten: eine ebenfalls von der Liga organisierte „World Conference on Dialogue" in Madrid (16.–18. Juli 2008)[61] sowie ein saudisch initiiertes „High-level meeting on the culture of peace" im Rahmen der 63. Generalversammlung der Vereinten Nationen in New York (12.–13. November 2008),[62] an der neben König Abdullah auch Israels Präsident Shimon Peres teilnahm. Die algerische Regierung vergab im Juli 2008 den Auftrag für Generalplanung und Bauüberwachung der neuen Großen Moschee von Algier an ein deutsches Architektur-

---

58 Das Motto „*li-ta'ārafū*" spielt auf eine Passage der Sure *al-Ḥujurāt* (Koran 49:13) an, wonach Gott die Vielfalt der Menschen gewollt habe, damit sie sich gegenseitig besser kennen und verstehen lernten.

59 Vgl. http://www.rosarychurchqatar.com (8.4.2012); *Caryle Murphy*, For the first time, Christians in Qatar worship in Church, in: Christian Science Monitor, 9.2.2009.

60 Wortlaut der Abschlusserklärung (*Makkah Appeal for Interfaith Dialogue*) unter http:// www.saudiembassy.net/announcement/announcement09260806.aspx (14.4.2012).

61 Wortlaut der Abschlusserklärung (Madrid Declaration) unter http://www.un.org/ga/search/ view_doc.asp?symbol=A/63/311 (3.5.2012).

62 Dokumentation unter http://www.un.org/en/ga/63/meetings/peace_culture_hl.shtml (3.5.2012).

büro.[63] Die libanesische Regierung beschloss im Februar 2010, das Fest von Mariä Verkündigung (*ʿīd al-bišāra*) am 25. März fortan zum christlich-muslimischen Nationalfeiertag zu machen.[64] Die syrische Regierung, bestrebt, Syrien zu einem immer wichtigeren Orientierungspunkt für libanesische Maroniten aufzuwerten, stiftete der maronitischen Minderheit in Syrien zur 1600-Jahr-Feier ihres Schutzpatrons, des Hl. Maroun, im Februar 2011 ein 25.000 Quadratmeter großes Grundstück in Brad bei Aleppo zum Bau einer Kirche, das umgehend zum Ziel politisch-religiös motivierter Pilgerreisen aus dem Libanon wurde.[65]

Die Motive staatlicher Dialoginitiativen sind ebenso unterschiedlich wie die dabei eingesetzten Ressourcen. Nahöstliche Staaten, die keine größeren nichtmuslimischen Minderheiten mehr besitzen und ihre Dialoginitiativen eher aus außenpolitischen Gründen lancieren, können sich in der Regel mit kurzfristigen, aber medienträchtigen Großereignissen wie internationalen Kongressen und großzügigen Stiftungen begnügen. Staaten mit religiös gemischter Bevölkerung, die Konfliktpotentiale im Innern der eigenen Gesellschaft abbauen wollen, benötigen hingegen eher langfristige Dialogprogramme auf möglichst vielen Ebenen der Gesellschaft. Ähnliches gilt für global agierende Staaten und internationale Körperschaften, die daran interessiert sind, der weltweiten Ausbreitung extremistischer Strömungen nachhaltig entgegenzuwirken.

Prägend für die Durchführung dieser längerfristigen Dialogprogramme ist ihr mediatisierter, der Logik des Subsidiaritätsprinzips gehorchender Charakter: Staatsregierungen und internationale Akteure wie die Vereinten Nationen oder die Europäische Union wickeln einen großen Teil ihrer Dialogförderung nicht zentralistisch-direkt ab, sondern durch flexible, projektgebundene Förderung tausender transnationaler, nationaler und lokaler Mittlerorganisationen unterschiedlicher Spezialisierung, Reichweite und Lebensdauer, die als Kontraktoren und Subkontraktoren größerer Förderer verschiedenste Anliegen des interkulturellen und interreligiösen Dialogs vor Ort und auf verschiedensten Schauplätzen bearbeiten, von der Kinder-, Jugend- und Sozialarbeit bis zur schulischen und universitären Bildung und zum Dialog der Theologen.

---

63 Bauprojekt in Algerien: Deutsche planen Riesenmoschee, in: Süddeutsche Zeitung, 17.7.2008.

64 Die regierungsoffizielle Proklamation eines bi-religiösen nationalen Feiertags in einem arabischen Land ist ein bemerkenswertes Phänomen und könnte die Entwicklung einer multi-religiösen ‚Zivilreligion' begünstigen – einer Zivilreligion freilich, die sich wegen ihrer Betonung der Figur Marias auf den muslimisch-christlichen Dialog beschränkt und, im Gegensatz zur biblischen Figur Abrahams, das Judentum nicht einschließt.

65 St. Maroun Day celebrated from Beirut to Syria, in: The Daily Star (Beirut), 11.2.2011. In Brad befindet sich das Grab des Hl. Maroun (st. 410), auf den die maronitische Kirche ihre spirituellen Ursprünge zurückführt.

4. Hindernisse des Dialogs

Die Millionenbeträge, die öffentliche und private Träger seit Jahrzehnten in Dialog- und Friedensprojekte investieren, mögen klein sein im Verhältnis zu den Beträgen, die weltweit in Rüstung und Konfliktförderung fließen. Sie haben aber ausgereicht, um im Lauf der Zeit eine internationale ‚Dialogindustrie' engagierter Aktivisten und Nichtregierungsorganisationen[66] aufblühen zu lassen, deren Protagonisten einen großen Teil ihrer Zeit damit verbringen können, an Dialogkonferenzen teilzunehmen, Vorträge zu halten, Bildungsseminare, Sensibilisierungsworkshops, Festivals, Gesprächskreise, Aufklärungskampagnen und Wettbewerbe zu organisieren, Artikel und Bücher zum Dialog zu verfassen, Studienmaterialien herauszugeben, Websites zu pflegen und Förderungsanträge auszuarbeiten.

Die Finanzierung interreligiöser Dialogaktivitäten durch öffentliche Träger bringt allerdings nicht nur Vorteile, denn Initiativen, die von öffentlichen Geldgebern abhängen, müssen ihre Aktivitäten einem relativ kurzen Rhythmus unterwerfen, weil auch die Geldgeber ihre Ausgaben in kurzen Abständen, meist jährlich, in ihren Haushalten und Jahresberichten rechtfertigen müssen. In solche Förderungsformate passen am besten kurzfristig realisierbare ‚Events' wie Konferenzen, Workshops, Kampagnen oder Veröffentlichungen. Da dabei ein internationales Medienecho erwünscht ist, eignen sich für solche Projekte bevorzugt gebildete, weltläufige Teilnehmer, die idealerweise mehrere Fremdsprachen beherrschen, Quotenerwartungen befriedigen und sich vor Publikum konziliant auszudrücken verstehen. Die Tatsache, dass solche Kandidaten in Konfliktgebieten noch relativ rar sind, begrenzt den Kreis der Wunschteilnehmer erheblich, garantiert den verbleibenden ‚dialogfähigen' Personen aber ein umso erfüllteres Arbeitsleben.

Um Dialoginitiativen über den kurzatmigen ‚Projekt'-Rhythmus hinaus in eine nachhaltige, sich letztlich selbst reproduzierende, lebensweltliche Praxis zu überführen, müssen zusätzliche Bedingungen gegeben sein. Unmöglich ist das nicht, wie das Beispiel der Beiruter Université Saint-Joseph zeigt, deren 1977 entstandenes *Institut d'études islamo-chrétiennes* (IEIC) nach Ende des libanesischen Bürgerkriegs (1990) Schritt für Schritt ausgebaut wurde und heute, als Teil der 2000 gegründeten Fakultät für Religionswissenschaften, neben seiner Forschungs- und Dokumentationstätigkeit, zahlreichen Konferenzen, internationalen Kooperationen sowie einer islamisch-christlichen Dialog-Webpage (*hiwar.net*) auch ein vielfältiges Studienprogramm anbieten kann, darunter eine dreijährige *Licence en études islamo-chrétiennes*, einen zweijährigen *Master en relations islamo-chrétiennes*, ein *Diplôme universitaire en spiritualité et*

[66] Die Grenze zwischen unabhängigen Nichtregierungsorganisationen (NGOs, non-governmental organisations) und regierungsnahen Nichtregierungsorganisationen (sog. GONGOs, governmental organised non-governmental organisations) ist dabei bisweilen fließend.

mystique islamo-chrétienne, ein *Certificat de formation initiale continue au dialogue islamo-chrétien* und ein *Doctorat en sciences religieuses – spécialité relations islamo-chrétiennes*.[67] Seit 2002 wird die Fakultät von der UNESCO durch einen Lehrstuhl für vergleichende Religionswissenschaft, Konfliktvermittlung und Dialog unterstützt (*Chaire UNESCO d'études comparées des religions, de la médiation et du dialogue*). Viele Lehrkräfte sind zugleich in mehreren überlappenden nationalen und internationalen Dialognetzwerken tätig, etwa dem „Nationalen Komitee für islamisch-christlichen Dialog", der „Arabischen Arbeitsgruppe für islamisch-christlichen Dialog", der „islamisch-christlichen Forschungsgruppe" (GRIC), zum Teil aber auch in ‚basisnäheren' Organisationen, die den Gedanken des Dialogs in die Bereiche der Erziehungs- und Jugendarbeit und in die Förderung sozial benachteiligten Volksschichten hineintragen. Hierzu gehören u.a. die 2006 gegründete *Adyan Foundation for Interfaith Studies and Spiritual Solidarity* (*mu'assasa lubnānīya li-l-dirāsāt al-dīnīya wa-'l-taḍāmun al-rūḥī*)[68] oder das 2004 gegründete *Forum for Development, Culture and Dialogue* (FDCD, *muntadā al-tanmīya wa-'l-ṯaqāfa wa-'l-ḥiwār*).[69] Zu den Partnern dieser NGOs gehören neben vielen lokalen, libanesischen Stiftungen auch Institutionen aus anderen arabischen Ländern und internationale Förderer wie die Anna-Lindh Stiftung, die Konrad-Adenauer Stiftung oder die Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit.

Die kontinuierliche Entwicklung des *Institut d'études islamo-chrétiennes* und seines Umfelds profitiert allerdings auch von außergewöhnlich günstigen Rahmenbedingungen: Es ist Teil einer alten, lokal seit langem gut eingeführten Universität,[70] die international gut vernetzt ist und – im Gegensatz zu vielen neuen Privatuniversitäten – nicht nur marktwirtschaftlichen Erwägungen folgt, sondern bereit und in der Lage ist, betriebswirtschaftliche Defizite des Instituts auszugleichen. Und es profitiert nicht zuletzt auch von den Besonderheiten des Standorts Libanon: einem Land, in dem die religiöse Vielfalt demographische Realität, juristische Norm und politisches Programm ist, das seit Jahrhunderten eine ungewöhnlich hohe Dichte religiöser Bildungseinrichtungen aufweist und dessen weltläufige Kultur und verkehrstechnische Lage in den letzten Jahrzehnten viele internationale Körperschaften und NGOs dazu bewegt haben, hier ihren Hauptsitz im Nahen Osten zu nehmen.

Ob sich dieses Erfolgsbeispiel in anderen Ländern des Nahen Ostens wiederholen lässt, ist fraglich. In Ägypten zum Beispiel leben zwar mehr Christen als im Libanon, doch sind sie mit ca. 6–10 Prozent der Bevölkerung mittlerweile nur noch eine kleine Minderheit. Für die muslimische Bevölkerungs-

67 http://www.ieic.usj.edu.lb/files/pres.htm; http://www.ieic.usj.edu.lb/files/form.htm (12.3.2012).

68 http://www.adyanvillage.net; http://www.adyanonline.net (15.4.2012).

69 http://www.fdcd.org (15.4.2012).

70 Die Université Saint-Joseph in Beirut wurde 1875 vom Jesuitenorden gegründet. Zu ihrer Geschichte und Struktur vgl. L'USJ, portrait d'une université. Entre tradition et modernité, Beirut 2007.

mehrheit ist der innenpolitische Anreiz zum „Dialog" mit ägyptischen Nicht-Muslimen daher relativ gering.[71] Umso stärker ist der Einfluss der staatlichen und internationalen Politik, der unter Umständen direkt auf das Dialoggeschehen durchschlagen kann. Zwar bestehen z.B. seit 1965 offizielle Kontakte des Vatikans zur Azhar-Universität in Kairo[72] und 1998 wurde sogar die Einrichtung eines gemeinsamen Dialog-Komitees von Azhar und Vatikan beschlossen.[73] Wie zerbrechlich diese Kontakte trotzdem blieben, zeigte sich aber im Januar 2011: Als Papst Benedikt XVI. in seiner Neujahrsansprache vor dem diplomatischen Korps im Vatikan die Gewalt gegen Christen im Nahen Osten beklagte, dabei auch den blutigen Bombenanschlag auf eine koptische Kirche in Alexandria am 1. Januar 2011 erwähnte und die Regierungen des Nahen Ostens aufforderte, die Sicherheit der christlichen Minderheiten besser zu schützen,[74] brach der Großscheich der Azhar-Universität, Ahmed Al Tayyeb, den Dialog mit dem Vatikan ab[75] – ein Schritt, der weniger etwas über die Person des Amtsinhabers aussagen dürfte als über den politischen Druck, unter dem er steht.

Dialog funktioniert idealerweise am besten, wenn die Dialogpartner ‚auf Augenhöhe' miteinander sprechen können und gleichermaßen daran interessiert sind, miteinander leben zu wollen. Das ist im Nahen Osten nur bedingt der Fall. Hohe Auswanderungs- und niedrige Geburtenraten, Massaker, Diskriminierung und Schikanen haben den Anteil christlicher Minderheiten an der Bevölkerung der Region im 20. und frühen 21. Jahrhundert drastisch zurückgehen lassen[76] – ein Auszehrungsprozess, der sie auf vielen Ebenen immer verwundbarer und auch subjektiv empfindlicher macht. Minderheiten wissen aus

---

71 Vgl. *U.S. Department of State*, International Religious Freedom Report 2011: Egypt, http://www.state.gov/documents/organization/171733.pdf (4.5.2012).

72 Die Kontakte gehen bis auf einen Besuch Franz Kardinal Königs (1905–2004) an der Azhar Universität am 14. Dezember 1964 zurück. Der offizielle Dialog begann mit einem Vortrag Königs an der Azhar am 13. März 1965 (vgl. *Alexander Görlach*, Der Heilige Stuhl im interreligiösen Dialog mit islamischen Akteuren in Ägypten und der Türkei, Würzburg 2007, 120).

73 Vertragspartner des am 28. Mai 1998 in Rom unterzeichneten Abkommens waren der Päpstliche Rat für interreligiösen Dialog und das Ständige Komitee für den Dialog zwischen den monotheistischen Religionen an der Azhar-Universität (vgl. *Görlach*, Der Heilige Stuhl (Anm. 72), 129–131).

74 *Bernardo Cervellera*, Freedom of religion: the Pope's campaign for world peace, Asia News, 10.1.2011, http://www.asianews.it/news-en/Freedom-of-religion:-the-Pope%E2%80%99s-campaign-for-world-peace-20461.html# (9.4.2011).

75 Islamic Al Azhar University suspends dialogue with Vatican, in: Asia News, 20.1.2011, http://www.asianews.it/news-en/Islamic-Al-Azhar-University-suspends-dialogue-with-Vatican-20558.html# (9.4.2012).

76 Vgl. *Philippe Fargues*, The Arab Christians of the Middle East: A Demographic Perspective, in: *Andrea Pacini* (Hg.), Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future, Oxford 1998, 48-66; *Annie Laurent*, Les chrétiens d'Orient vont-ils disparaître? Entre souffrance et espérance, Paris 2008. – Das jüngste dramatische Beispiel für die Dezimierung des einheimischen arabischen Christentums ist der Massenexodus hunderttausender irakischer Christen im Gefolge der Unruhen, die den Irak nach der US-geführten Militärinvasion 2003 erschütterten.

langer historischer Erfahrung um die Gefahr, zu „Sündenböcken“ für gesellschaftliche Krisen gemacht zu werden.

Dem Gedanken, Frieden durch interreligiösen Dialog zu fördern, steht im Nahen Osten ferner auch die blutige Intensität vergangener und gegenwärtiger Konflikte entgegen. Selbst länger zurückliegende Konflikte wie die Christenmassaker in Syrien und im Libanon (1860), die Ausrottungskampagnen gegen die Armenier in der Türkei (1895–1896, 1915–1916) oder die Ermordung tausender assyrischer Christen im Irak (1933) harren bis heute vergeblich ihrer Aufarbeitung im interreligiösen „Dialog“. Ähnliches gilt für den libanesischen Bürgerkrieg, den arabisch-israelischen Konflikt oder die Massaker syrischer Regierungstruppen in sunnitischen Städten Syriens. Konflikte von solcher Intensität begünstigen in ihrem Umfeld oft starken politischen Positionierungsdruck, der Neutralität und Überparteilichkeit kaum akzeptiert und den Wunsch, nicht Partei ergreifen zu wollen, als stillschweigende Begünstigung einer Partei denunziert. Führer religiöser Gemeinschaften stehen im Nahen Osten daher häufig vor dem Dilemma, sich in Konflikten positionieren zu müssen, die sie weder verursacht haben noch aus eigener Kraft beenden können. Der Dialog tendiert, um überhaupt stattfinden zu können, unter diesen Umständen oft dazu, emotionale Kernfragen wie die nach „Schuld“ und „Gerechtigkeit“ auszuklammern und auf Nebenschauplätze auszuweichen.

5. Interreligiöser Dialog und die Ambivalenzen des „Arabischen Frühlings“

Viele der Schwierigkeiten für einen interreligiösen Dialog gleichberechtigter Partner im Nahen Osten sind im sogenannten „Arabischen Frühling“ erneut zutage getreten. Zu der Euphorie, mit der viele westliche Beobachter 2011 die Massenerhebungen in Tunesien, Ägypten, Libyen, Bahrein, Jemen und Syrien als epochalen Demokratisierungsschub begrüßten, gesellte sich im Laufe der Zeit zunehmend die Furcht vor den Wahlerfolgen islamistischer Parteien, die ihre Macht zur Durchsetzung der Scharia in Politik, Recht und Alltagsleben ihrer Länder benutzen und dadurch Angehörige nicht-muslimischer Minderheiten zu Bürgern zweiter Klasse degradieren könnten.

Ob und inwieweit sich im Zuge der Demokratisierung der arabischen Welt „moderate“ Islamisten durchsetzen werden, muss sich erst noch herausstellen. Gewiss ist es möglich, dass islamistische Regierungen mit Rücksicht auf die internationale Öffentlichkeit oder aus anderen taktischen Gründen pragmatische Abstriche von ihren Maximalzielen machen. Zu bedenken ist aber auch, dass in Ländern wie Ägypten und Tunesien der soziale und wirtschaftliche Problemdruck ebenso immens ist wie der Erwartungsdruck der Bevölkerung

auf die neuen Regimes – Regimes, denen, im Gegensatz zur Türkei, der reformfördernde Anreiz des Beitritts zur Europäischen Union derzeit nicht offen steht und die, im Gegensatz zu den arabischen Golfmonarchien, über keine größeren Erdölrenten verfügen, um soziale Frustrationen im Innern durch staatliche Wohlfahrtsmaßnahmen auszugleichen. Unter solchen Bedingungen könnten selbst demokratisch gewählte Islamisten versucht sein, politische Rivalitäten auf dem Rücken nicht-muslimischer ‚Sündenböcke' auszutragen und den Ärger enttäuschter Wähler von sich selbst auf Fremde, auswärtige Mächte und ethno-religiöse Minderheiten abzulenken. Die blutigen Machtkämpfe in Libyen und Syrien haben zudem gezeigt, dass Regimewechsel in heterogenen Gesellschaften mit einer mehr oder minder langen Periode unberechenbarer Instabilität verbunden sein können, die den Aufstieg militanter Extremisten begünstigt – eine Konstellation, auf die Minderheiten, wegen ihrer größeren Verwundbarkeit, besonders sensibel reagieren, unter anderem mit beschleunigter Auswanderung.

Nicht wenige geistliche und politische Führer orientalischer Minderheiten haben daher zu den Umwälzungen des Arabischen Frühlings nur zögernd und verhalten Stellung genommen und bisweilen eine gewisse Sympathie mit den alten Diktaturen durchblicken lassen, die den Minderheiten zumindest eine gewisse Stabilität und Berechenbarkeit zu garantieren schienen. Auf lange Sicht dürfte freilich kein Weg an der Einsicht vorbeiführen, dass sich die Demokratisierung des arabischen Raums zwar verzögern, aber nicht dauerhaft aufhalten lässt und dass sich damit auch die Parameter und Herausforderungen des interreligiösen Dialogs in fundamentaler Weise von einem Dialog intellektueller Eliten hin zu einem Dialog interreligiöser solidarischer Zusammenarbeit bei der gemeinsamen Lösung sozialer Probleme verschieben werden.

Es bedarf eigentlich kaum einer besonderen Begründung, dass die Idee des Dialogs – ebenso wie die jeder öffentlichen Diskussion – am besten in einer demokratischen Kultur gedeihen kann, in der die Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit geachtet werden – eine Kultur, deren Entwicklung in autoritären Regimes durch zahllose Hindernisse blockiert wird. Allerdings ist, wie schon die europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts zeigt, die Einführung formaldemokratischer politischer Strukturen noch keine Garantie gegen den Aufstieg totalitärer Bewegungen. Die Demokratisierung autoritärer Gesellschaften wird auch im Nahen Osten unvermeidlich Bevölkerungsschichten in den politischen Partizipationsprozess hineinziehen, die wenig Ähnlichkeit mit den klassischen Protagonisten der internationalen Dialog-Szene haben: Schichten, die in einer hierarchisch-patriarchalisch-parochialen Kultur sozialisiert wurden, in deren Schulbildung dialogische Prinzipien und Fremdsprachenkenntnisse kaum eine Rolle spielten, die massiv von sozialer Benachteiligung betroffen sind und

die sich kurzfristig vor allem eine gerechte und tatkräftige Führung ihrer Länder erhoffen.

Die schnelle Verbesserung des *Bildungsniveaus* dieser Bevölkerungsschichten ist eine entscheidende Voraussetzung, um ihren Mitgliedern auch als Individuen neue Auswege aus ihrer ebenso bedrängten wie beschränkten *sozialen* Lage zu öffnen und ihnen gleichzeitig – durch Verbreiterung ihres intellektuellen Horizonts, Zugang zu neuen Medien, verbesserte Sprachkenntnisse und neue Methoden der Weiterbildung – Wege zur genaueren Wahrnehmung, toleranten Akzeptanz und Wertschätzung ‚*anderer*' Lebensweisen, Religionen und Sichtweisen auf die Welt zu ermöglichen. In diesem Sinne sind die Herausforderungen an den interreligiösen und interkulturellen Dialog im Nahen Osten nicht kleiner, sondern größer geworden.

Zusammenfassung: Ausgehend von einer kritischen Diskussion der drei Schlüsselbegriffe „Dialog", „interreligiös" und „Frieden" unternimmt der Beitrag eine empirische Bestandsaufnahme und kritische Evaluation von Versuchen, interreligiösen Dialog als Mittel der Friedensbewahrung, Friedensstiftung und Friedenskonsolidierung zwischen weltlichen politischen Akteuren im Nahen Osten zu nutzen. Das Papier behandelt den Wandel der globalen und regionalen Rahmenbedingungen friedensbezogenen interreligiösen Dialogs vom Kalten Krieg bis zur Gegenwart; seine wichtigsten Phasen, Akteure und Hindernisse; die Beziehungen zwischen interreligiösem und „interkulturellem" Dialog; den Einfluss sicherheitspolitischer Parameter; und schließlich die Auswirkungen des „Arabischen Frühlings" auf die Herausforderungen, die sich künftigen interreligiösen Dialoginitiativen in der Region stellen.

Abstract: Starting from a critical discussion of the three key terms "dialogue", "interreligious", and "peace", this paper provides both a stock-taking and critical evaluation of efforts to use interreligious dialogue as a means to preserve, create, or consolidate peace between mundane political actors in the Middle East from the Cold War to the post-9/11 period. The paper focuses on the changing global and regional contexts of peace-related interreligious dialogue; its main historical phases, actors, and obstacles; the relations between interreligious and intercultural dialogue; the role of security-related parameters; and, finally, the impact of the "Arab Spring" on the future challenges and development of interreligious dialogue in the region.

Versöhnung ohne Kapitulation

Ein Werkstattbericht über Transitional Justice und Versöhnungsrituale

von Richard Friedli

Für den Ethnologen Claude Lévi-Strauss besteht das Metier der Kulturanthropologen darin, den Werkzeugkasten (*boîte à outils*) und die Gebrauchsanweisungen (*modes d'emploi*) bereitzustellen, womit Kulturen und Religionen analysiert, konstruiert oder umgebaut werden können. Im folgenden Werkstattbericht werden daraus zwei Instrumente vorgestellt, mit denen die Transformation von Konflikten – seien sie sozialen, politischen oder religiösen Ursprungs – bearbeitet werden können: (1) die Phasen der transformativen Gerechtigkeit (*transitional justice)* und (2) die Abläufe von Übergangsritualen für eine sich versöhnende Gesellschaft (*reconciliation*). Traditionell werden solche Erneuerungs-Prozesse mit religiösen Begriffen wie „Vergebung", „Bekehrung", „Entsühnung", „Buße" oder „Versöhnung" bezeichnet. Aber in der politischen Gegenwart mit ihren Konflikten werden diese religiösen Kategorien zwar weiterhin gebraucht, aber zu säkularen Werkzeugen umgebaut.[1] Dadurch wird die „Grammatik der Religionen", die der lutheranische Theologe George Lindbeck in seinem postliberalen *cultural-linguistic approach* entfaltet,[2] mit neuen Sprachmustern[3] angereichert: die religiösen Werte „Vergebung" und „Versöhnung"

---

1 *Kofi Annan*, Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen, Frankfurt a. M. 2001.

2 Vgl. *George A. Lindbeck*, The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Washington 2009, 22–58 und 65–70; *Jean-Nicolas Bitter*, Les Dieux embusqués. Une approche pragmatique de la dimension religieuse des conflits, Genève/Paris 2003.

3 In seiner Methodologie zu interreligiösen und interkulturellen Interaktionen unterscheidet George Lindbeck grundsätzlich drei Modelle: (1) *experimential-unconditionned*, (2) *propositional-doctrinal* und (3) *cultural-linguistic*. Die „Erfahrung" ist von der symbolischen Wahrheit ergriffen, wohingegen das lehrmäßige Modell auf „Orthodoxie" insistiert und sich die „kulturell-linguistische Grammatik" auf die praktische Wahrheit bezieht. Die Diskussion um das Pro und Kontra dieser drei Ansätze ist intensiv (vgl. *Marc Boss / Gilles Emery / Pierre Gisel* (Hg.), Postlibéralism? La théologie de George Lindbeck et sa réception, Genève 2004). In der Arbeitsgruppe „Religionen-Politik-Konflikte" (RPK) der Politischen Abteilung IV „Human Security" des Eidgenössischen Departements für auswärtige Angelegenheiten (EDA) in Bern, in dessen Kontext dieser Werkstattbericht entstanden ist, wird die kulturell-linguistische Herangehensweise favorisiert. An der Jahreskonferenz 2010 der Politischen Abteilung IV über „Wenn Religionen und Weltbilder aufeinander treffen" (14. Oktober 2010) hat Jorge Sampaio, High Representative for the Alliance of Civilizations, diese kulturell-linguistische Option favorisiert und von der Lehr-Option abgegrenzt: „[…] The question of truth in the various systems of beliefs becomes nonsense because beliefs are like axioms in a theory: they cannot be proven or argued for, but only argued against.

werden zu politischen Werkzeugen. Dieser Bericht illustriert einen solchen religiösen-politischen Umbau auf „Versöhnung“ zu.

In den Konflikt- und Friedensstudien wird also an einem neuen Kapitel geschrieben, worin die Rahmenbedingungen erforscht werden, unter denen sich die Konflikte zu Frieden transformieren lassen und sich Versöhnungs-Dynamiken von Krieg zu Frieden entwickeln.[4] In seinen Unterkapiteln werden vielfältige Problemfelder beschrieben:[5] Wirtschaft, Regierungsformen, Korruption, Repression, Menschenrechte, Arbeitsmarkt, Medien, Ethnizität, Demographie, Rohstoff-Märkte, Klimawandel – und immer mehr auch Religionen. Hier beschränke ich mich auf den Bereich „Religionen“[6] und thematisiere – wie im Titel angekündigt – zwei Beiträge an die Konflikttransformation: einerseits die Übergangsjustiz und andererseits die Übergangsrituale.

1. Transitional Justice

In Ethik-Traktaten und Rechts-Büchern wird zwischen Strafgerechtigkeit, wiedergutmachender Gerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit unterschieden. Diese Werte und Normen haben solange ausgereicht die menschliche Sicherheit (*human security)* zu garantieren, als Staaten, Ethnien und Gesellschaften territorial und staatsrechtlich genau voneinander abgegrenzt waren. Mit dem Phänomen der Globalisierung – Machtpolitik, Wirtschaft, Migration, Medien, Konflikte – haben sich lokale, nationale und internationale Netzwerke und Gewaltformen entwickelt, deren Ursachen und Auswirkungen grenzüberschreitend miteinander verzahnt sind.[7] Mit dem neuen Begriff „transformative Gerechtigkeit“ (*transitional justice)*, der gegenwärtig wie ein Mantra rezitiert wird, werden jene gerichtlichen Instrumente und gesellschaftlichen Maßnah-

Therefore, there is no need to enter into the controversy of the truth of religions – whether Christianity, Judaism, Hinduism or Islam. We can leave theology to theologians and this is good news.“ (http://www.eda.admin.ch/etc/medialib/downloads/edazen/dfa/orgcha/pa_iv.Par.0012.File.tmp/Sampaio.pdf.)

4 *Johan Galtung*, Konflikte und Konfliktlösungen. Die Transcend-Methode und ihre Anwendung, Berlin 2007.

5 *Peter Imbusch / Ralf Zoll* (Hg.), Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung, Wiesbaden [4]2006.

6 In diesem Werkstattbericht situiere ich mich methodologisch folgendermaßen: Religionswissenschaftlich in der Linie der konstruktivistisch-funktionalistischen Wissenssoziologie (vgl. *Peter L. Berger / Thomas Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. [20]2004 und in der Friedensforschung übernehme ich weitgehend die Transcend-Methodologie von Johan Galtung (Vgl. Anm. 4), worin die Faktoren „Kultur“ und „Religion“ einen wichtigen Stellenwert einnehmen.

7 Vgl. *Arjun Appadurai*, Géographie de la colère. La violence à l’âge de la globalisation, Paris 2009 ; *Ulrich Beck*, Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt a. M. 2007.

men bezeichnet, mit denen die Ursachen und Auswirkungen eines innerstaatlichen Genozids oder eines Verbrechens gegen die Menschlichkeit so verarbeitet werden, dass dadurch in einer gespaltenen Gesellschaft der Übergang zu Sicherheit und Frieden gefördert und garantiert wird.[8] Denn die Verurteilung der Hauptverantwortlichen von militärischen Repressionen und Diktaturen, Kriegen, Massakern und Genoziden durch nationale oder internationale Gerichte (wie der Internationale Gerichtshof in Den Haag), ist für sich allein noch kein Beitrag zur nachhaltigen, persönlichen und sozialen Heilung der Opfer und zur Gerechtigkeit für alle. Deshalb soll mit Hilfe der *Transitional Justice* eine tragfähigere öffentliche Heilung angestrebt werden. Als emblematische Referenz und als grundlegendes Modell einer solchen *Transitional Justice* gilt die Wahrheits- und Versöhnungskommission (*Truth and Reconciliation Commission)*, die von 1995 bis 2002 in Südafrika unter der charismatischen Leitung von Bischof Desmund Tutu und dem Präsidenten Nelson Mandela und ihren Mitarbeitern die Vergangenheits-Aufarbeitung ermöglicht hat.[9] Inzwischen haben in mehr als vierzig Situationen und unter verschiedenen Vorgaben und Zusammensetzungen solche *Truth and Reconciliation*-Kommissionen gearbeitet (z.B. in Argentinien, Bolivien, Guatemala, Marokko, Sri Lanka oder Ruanda, Irland oder Bosnien, Libanon und Kambodscha und neulich auch Elfenbeinküste).[10] Ihnen allen sind folgende vier Prinzipien gemeinsam:[11] (1) das Recht zu wissen (*right to know*), (2) das Recht auf Gerechtigkeit (*right to justice*), (3) das Recht auf Wiedergutmachung (*right to reparation*) und (4) die Garantie für Nicht-Wiederholung (*the garantee of non-recurrence*).

---

[8] Vgl. *Mô Bleeker / Jonathan Sisson* (Hg.) (2004): Dealing with the Past. Critical Issues, Lessons Learned, and Challenges for Future Swiss Policy. KOFF-Series Working Paper 2|2004, Bern; *Bleeker* (Hg.), Dealing with the Past in Peace Mediation, Bern 2009; *Susanne Buckley-Zistel* / Transitional Justice als Weg zu Frieden und Sicherheit. Möglichkeiten und Grenzen, in: SFB-Governence Working Paper Series 15, Berlin 2008; *Susanne Buckley-Zistel / Thomas Kater* (Hg.), Nach Krieg, Gewalt und Repression. Vom schwierigen Umgang mit der Vergangenheit, Baden-Baden 2011, 21–37.

[9] Vgl. *Pierre Hazan*, Juger la guerre, juger l'Histoire. Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale, Paris 2007 ; *Rita Schäfer*, Gender in der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission, in : *Buckley / Kater*, Nach Krieg (Anm. 8), 151–166.

[10] Jede dieser Wahrheits- und Versöhnungskommissionen arbeitete oder arbeitet einerseits in je spezifischen historischen, sozialen und politischen Kontexten und Mandaten. Sie waren und sind deshalb mehr oder weniger „verpolitisiert". Ihre Komposition ist auch variabel: Gremien mit ausschließlich autochthonen Richtern oder Gerichte mit nur externen Richtern oder dann auch „hybride" Gerichte. Gemeinsam sind ihnen aber die vier grundsätzlichen Prinzipien, die im Folgenden beschrieben werden. Dadurch soll es ermöglicht werden, die Vergangenheit aufzuarbeiten und die jeweilige Gesellschaft auf eine erneuerte und versöhnungsbereite Zukunft zu öffnen.

[11] Vgl. *Louis Joinet* (1997): Questions of the impunity of perpetrators of human right violations (civil and political), revised final report. United Nations, The Administration of Justice and the Human Rights of Detainees. http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/%28Symbol%29/E.CN.4.sub.2.1997.20.Rev.1.En.

1.1 Recht zu wissen

Die Basis für persönliche Trauerarbeit und für soziale Heilung ist das Wissen darum, wer die Folter, Morde, Sexualverbrechen, Massaker, Genozide und Zerstörungen angeordnet und ausgeführt hat. Diese historische Klärung und sachliche Aufarbeitung der Vergangenheit (*dealing with the past*), wobei jeglicher Form von Vertuschung, Negationismus und Amnesie ein Riegel geschoben wird (*duty to preserve the historical memory*), sind die Grundlagen für Übergangsjustiz-Verfahren. Bereits dieser erste Schritt ist aber voller Stolpersteine. Denn: welches ist die „wahre" Erinnerung? Wie die faktische Wahrheit von Verbrechen etablieren? Was ist die von den Opfern erfahrene und erlittene Wahrheit? Für die argentinischen Mütter und Großmütter auf dem Plazza di Mayo gegen die katholischen Militärbischöfe und die argentinische Bischofskonferenz? Für die Frauen von Srebrenica gegen die Orthodoxe Kirche? Oder für vergewaltigte Frauen während dem Genozid in Ruanda, wo sich katholische Priester, Ordensfrauen und Bischöfe auf die Seite der „Génocidaires" gestellt haben?[12]

1.2 Recht auf Gerechtigkeit

Aber es gilt nicht nur die Wahrheit festzustellen. Es gilt auch, Gerechtigkeit zu sprechen. Nur so kann die Spirale von Gewalt, Repression, Korruption, Terror und Gegenterror gebrochen werden. Denn mit Amnestie und Straflosigkeit würden Wut und Hass ja weiterschwelen und könnten jederzeit wieder aufflammen. Gerade aufgrund solcher Einsichten und Erfahrungen wurde das Konzept von der „transformativen Gerechtigkeit" entwickelt. Danach reicht es zur persönlichen und gesellschaftlichen Heilung nicht aus, die rechtliche Schuld festzustellen, vielmehr muss auch die moralische Schuld bezeichnet und in die politische Verantwortung übergeführt werden. Dann erst können Opfer und Täter von Verbrechen die Wege freizulegen suchen, auf denen es denkbar wäre, neue Formen des zivilen, interethnischen und interreligiösen Zusammenlebens zu wagen.

Und wieder stellen sich auch im religionssoziologischen Kontext, auf den ich mich in dieser Zwischenbilanz beschränke,[13] dramatische Fragen: Was bedeutet das für massakrierende buddhistische Mönche in Sri Lanka? Was für

---

[12] Jede dieser Fragen und Themen ist Gegenstand von ausführlichen historischen Untersuchungen, parlamentarischen Kontroversen und öffentlichen Debatten. Sie werden hier aber vor allem gestellt, um anzudeuten, dass es auch mit den Verfahren der *Transitional Justice* nicht möglich ist, die privaten Interessen von wirtschaftlichen, politischen oder ideologischen Machtgruppen vollumfänglich auszuschalten. Die Gesetze der „politischen Ökonomie der Wahrheit" spielen auch in den hier erwähnten Situationen.

[13] *Markus A. Weingardt*, Religion macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007.

randalierende Brahmanen, Yoghis und Sadhus im indischen Ayoddhya? Was für die Djihadisten in Indonesien, für welche Terror und Gewalt ein Gottesdienst ist (Kippenberg 2008)?[14]

1.3 Recht auf Wiedergutmachung

Aber erst mit der Aburteilung beginnen für die Übergangsjustiz die entscheidenden Herausforderungen: Ressentiments zu neutralisieren, Rache-Bedürfnisse aufzufangen, neue Horizonte von nachbarschaftlicher und struktureller Versöhnung zu entwickeln und gemeinsam an Zukunftsprojekten zu kooperieren. Das Engagement der Mörderinnen und Mörder und ihrer Helfer, sich für den materiellen Wiederaufbau der Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen als Garantie für ihren echten „Wiedergutmachungs"-Willen, gilt als Beweis dafür, dass es sich für sie nicht um eine rein „strategische Bitte um Vergebung" handelt.[15] Beispiele für solche Gemeinschafts-Arbeiten sind: Kranke pflegen, Äcker bepflanzen, Straßen bauen, Häuser reparieren, Schulen einrichten, Kirchen, Tempel oder Moscheen wiederherstellen. Das sind zwar materielle Arbeiten, ihre Bedeutung ist aber symbolisch und spirituell. Deshalb gehört zur Übergangsgerechtigkeit wesentlich und institutionalisiert auch der vierte Pfeiler: die Sicherheit vor Rückfällen.

1.4 Garantie für Nicht-Wiederholbarkeit

Dies ist die Crux der Übergangsjustiz, denn die materiellen Wiedergutmachungen für vergangene Verbrechen sind noch kein sicheres Zeichen von nachhaltiger Bereitschaft zu endgültiger „Reconciliation". Denn diese Reparationen sind ja nicht definitiv und für alle Zukunft kontrollierbar. Auch mit Hilfe der *Transitional Justice*-Methodologie kann nicht vollumfänglich garantiert werden, dass es keine ähnlichen Verbrechen und Brutalitäten mehr geben wird. Dennoch bleibt die „versöhnte Gemeinschaft" ihre Realtutopie. Gemäß den Maßnahmen, die durch nationale und internationale Konflikt-Mediation etabliert werden, sollte „Versöhnung" durch institutionelle Sicherheiten realisiert werden. Den religiösen Vermittlungen wird dabei wenig Chance gegeben, sind doch die Religionen – wie wir gesehen haben – meistens selber Teil des Problems und nicht dessen Lösung. „Reconciliation" kann deshalb nicht in Kirchen, Moscheen oder Tempeln entwickelt werden, sondern geschieht in der soziopolitischen Arena und auf dem Verhandlungsweg zwischen den verfeindeten

[14] *Hans G. Kippenberg*, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.

[15] *Hazan*, Juger la guerre (Anm. 9), 146–150.

Gruppen.[16] Dabei einigen sich die beiden Konfliktpartner (a) mit einem neuen *Contrat social* auf gemeinsame Ziele und definieren (b) die strukturellen Maßnahmen, wodurch sowohl die materiellen Ressourcen als auch die spirituellen Güter[17] erneut allen Mitgliedern der staatlichen Gesellschaft zugänglich werden.

2. Versöhnungsrituale

Es wäre aber – um es noch einmal zu unterstreichen – eine Illusion, davon auszugehen, dass die beiden *Transitional Justice*-Instrumente „Wiedergutmachung" und „Nicht-Repetition" vollumfänglich kontrolliert werden können. Zu komplex und zu divergierend sind ja in der lokalen, regionalen und globalen Risikogesellschaft einerseits sowohl die individual-psychologischen und ethnisch-religiösen Konflikt-Ursachen als auch andererseits die machtpolitischen Kriegsinteressen. Es ist deshalb zur effektiven Versöhnung „strategisch" unumgänglich, die beiden Instrumente der strafenden und der wiederherstellenden Gerechtigkeit so im öffentlichen Bewusstsein zu verankern, dass die neuen Formen von Solidarität und Identität emotional und spirituell tragfähig bleiben. Zu *Peacebuilding*-Projekten leisten deshalb nicht nur Kern-Kompetenzen wie Wirtschaftswissenschaft, Politologie, internationale Beziehungen, Kulturwissenschaften oder Demographie entscheidende Beiträge, vielmehr sind auch jene kreativen Fähigkeiten gefragt, die in der Friedensforschung mit *Moral Imagination* charakterisiert werden.[18] Solche Qualitäten sind z.B.: Beziehungs-Charisma, „Transcend"-Kompetenz, Aushalten von Komplexität, Habitus von Vertrauen, Illusion der Kontrolle, Risikobereitschaft. Es geht dabei darum, das gesellschaftliche Beziehungsnetz, welches zerstört worden ist, neu zu verknüpfen. Die theoretisch-praktische Position, die ich hier vorlege, geht davon aus,

16 *Bleeker / Sisson*, Dealing with the Past (Anm. 8), 7–9.

17 „Spirituelle Güter" werden als ein Bereich der „menschlichen Grundbedürfnisse" (*Basic Human Needs*: BHN) verstanden. Die Systematisierung der BHN, wie sie in diesem Kontext grundsätzlich artikuliert wird, beschreibt vier persönliche und strukturelle Räume von materiellen und psychischen Bedürfnissen (vgl. *Johan Galtung*, Frieden mit friedlichen Mitteln, Opladen 1998, 343–348): (1) das Bedürfnis nach Überleben (*Human Security*: wie z.B. Nahrung, Trinkwasser, Kleidung, Umwelt), (2) das Bedürfnis nach Freiheit (Identität: u.a. Familienrahmen, Alphabetisierung, Bildung, Arbeit, Rechtsschutz), (3) das Bedürfnis nach Wohl-Sein (soziales Umfeld: vor allem Gesundheit, körperliche und psychische Integrität, Beziehungsnetze) und (4) das Bedürfnis nach Sinn (Spiritualität: z.B. Zukunftsperspektive, Sinn von Leben und Tod, schöpferisches Gestalten). Allgemein zur aktuellen Diskussion um „Spiritualität" vgl. *Ursula King*, Auf der Suche nach Sinn und Erfüllung. Eine Spiritualität für die Welt von heute, Oberursel 2010, 13–39 und 61–65, zu BHN: 221–230.

18 Vgl. *Johan Paul Lederach*, The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace, Oxford/New York 2005.

dass die spirituellen Traditionen bzw. deren religionssoziologischen Modellierungen zu solchen Qualitäten der *Moral Imagination* befähigen und deshalb zur Konflikttransformation einen bedeutsamen Beitrag leisten können.[19]

2.1 Religionen und Transitional Justice

Dabei werden die prophetischen und zukunftsgerichteten Potentiale der Religionen freigelegt. Diese spirituellen Dynamiken sind ja ebenso konstitutive Elemente der Religionen wie ihre systemerhaltenden und konservativen Funktionen. Wie wir gesehen haben, orientiert sich die vierte Phase der Übergangsjustiz – die „Garantie für Nicht-Wiederholbarkeit" – dezidiert an der Zukunft. Es geht um soziale Transzendenz – um ein Projekt, das über die unmittelbar fassbaren politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Realitäten hinausweist. Diese Transzendenz, womit das Risiko mit der unverfügbaren Zukunft eingegangen wird, kann mit „Spiritualität" bezeichnet werden. „Spiritualität" bedeutet dann – im Sinn der *World Conference of Religions for Peace* – das Bewusstsein von Verantwortung, das in „absoluter Betroffenheit" (*ultimate concern*) verwurzelt ist und sozialpolitische Auswirkungen hat.[20] Die Traditionen und Religionen geben dieser fundamentalen Referenz zu *Ultimate Concern* Namen und Inhalt (wie Brahman, Buddha, Gott, Ahnen oder Dao). Aber in den zeitgenössischen, säkularisierten und postmodernen Kontexten wird diese fundierende Option mehr und mehr „a-theistisch" mit Werten und Begrif-

---

[19] Vgl. *Martin Riesebrodt*, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.

Selbstverständlich werden die Fachkompetenzen, mit denen zur Konflikttransformation und zur Versöhnungsbereitschaft befähigt wird, vor allem in den Sozial-, Politik-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften bereitgestellt. Die Kultur- und Religionswissenschaften sind aber deshalb nicht „Soft Sciences", beinhalten doch die Lebensqualitäten von „Versöhnung" und „Vergebung" jene Dimensionen, die – wie gesagt – mit „Moral Imagination" oder „Spiritualität" charakterisiert werden können. Versöhnungsarbeit betrifft nämlich tiefgehende psychosoziale Entwicklungen, worin moralische Dekonstruktionen ebenso einbezogen sind wie spirituelle Rekonstruktionen.

[20] Diese Definition von „Spiritualität" wurde 1979 an der dritten Vollversammlung der *World Conference of Religions for Peace"* in Princeton vorgeschlagen. Im Workshop „Spiritualität" haben 15 Vertreter aus verschiedenen Religionen, unter denen kurz nach dem Ende der chinesischen Kultur-Revolution auch Vertreter aus der Volksrepublik China teilgenommen haben. Die chinesische Delegation hat uns während den Diskussionen zwischen Shinto-Vertretern aus Japan, Buddhisten aus Sri Lanka, Hindus aus Indien, Christen aus Amerika und Muslimen aus England in Erinnerung gerufen, welch hohe spirituelle Qualitäten ihre „atheistischen" Mitbürger während der maoistischen Revolution gelebt und verinnerlicht haben – Selbstlosigkeit, Geduld, Ausdauer, Solidarität. Vgl. *Richard Friedli* (1979): Vertiefung der spirituellen Dimension der Friedensarbeit. In: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, Heft 3, 183–191; *Friedli*, Some Aspects of an Inter-Religious Spirituality in the Service of Peace, in: *Jack Homer* (Hg.), Religion in the Struggle for World Community. Proceedings of the Third World Conference on Religion and Peace, New York 1980, 259–266; *Maria A. Lücker* (Hg.), Den Frieden tun. Die 3. Weltversammlung der Religionen für den Frieden, Freiburg i. Br. 1980.

fen gefüllt – z.B. als unantastbare Menschenwürde, als globale Verantwortung, als Tiefen-Ökologie oder als nicht-verhandelbarer Corpus der Menschenrechte.

Um solche Transitionen zur Zukunft und solche persönliche und gesellschaftliche Transzendierungen öffentlich fassbar werden zu lassen, wurden sinnstiftende Rituale, Zeremonien und Symbole entwickelt.[21] Darin wird die persönliche Reinigung von Schuld und der Übergang zu Vergebung oder der soziale Wandel von Gewalt zu Frieden körperlich sichtbar und öffentlich inszeniert. Diese Funktion der Wiedergutmachung hat in der katholischen Tradition das Sakrament der Beichte und der Buße. In den buddhistischen Mönchs- und Nonnenklöstern entspricht dem gleichen Grundbedürfnis nach Reinigung – hier von karmischer Schuld – die monatliche öffentliche *Uposatha*-Zeremonie, die durch einen „Beichtspiegel" (*prâtimoksha)* geregelt ist. Diese beiden christlichen und buddhistischen Versöhnungs-Rituale entsprechen vor allem den individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen nach Heilung und Heil. Sie sind deshalb ungeeignet, im Kontext von kollektiven – ethnischen oder staatlichen – Übergängen, die durch die gerichtlichen und sozialen *Transitional Justice*-Prozesse begleitet werden, als Schlussphase der kollektiven Gewaltverarbeitung und als Neubeginn von versöhntem Zusammenleben zu fungieren. Sie sind ja für individuelle und Face-to-Face-Situationen konzipiert. Es ist deshalb notwendig und bedeutsam, für die „Reconciliation" neue kollektive Rituale zu entwickeln.

2.2 Religionen und Versöhnungsrituale

Zu den Ritualabläufen im eigenen Lebensentwurf, in Familie und Gesellschaft sind von den Kulturanthropologen Arnold von Gennep und Victor Turner theoretische Modelle entwickelt worden, die weiterhin als paradigmatisch gelten. Sie lassen sich vor allem in Kleingruppen verifizieren und anwenden. In den Religion-Politik-Konflikt-Werkstätten, von deren Arbeiten hier die Rede ist, scheinen vor allem die beiden theoretischen Konstrukte der *Liminalität* und der *Communitas*, die Victor Turner[22] entwickelt hat, für die Prozesse der Konflikttransformation operationalisierbar zu sein. Dadurch könnten nämlich – so die Hypothese – die destruktiven Konflikt-Erinnerungen in Gruppen, Ethnien oder Staaten zu rekonstruktiven Friedens-Potentialen umgestaltet werden. Aber – ähnlich wie in der Definition von Spiritualität – wird auch hier die transformative Kraft, welche für die Mitglieder der *Communitas* in der Phase der *Liminalität* regenerierend zum Tragen kommt, nicht konkret benannt. Die Versöhnungsenergien sind vielmehr von den Mitgliedern der gespaltenen und traumatisierten Gemeinschaft aus ihrer jeweiligen Tiefen-Kultur heraus neu zu entwi-

[21] Vgl. *Riesebrodt*, Cultus (Anm. 19), 211–258.

[22] Vgl. *Victor Turner*, The Ritual Process. Structure an Anti-Structure, London 1969.

ckeln. Daraus lassen sich die Motivationen schöpfen, um versöhnte gesellschaftliche Lebensstile zu entwerfen.[23]

2.2.1 Tiefen-Kultur: Werte-Grundoptionen

Es gehört zur Agenda des Werkstattprogramms, solch transformatorische Energien freizulegen. Auf diesem weitgehend unerforschten Terrain muss aber notwendigerweise experimentell vorgegangen werden. Zentral ist dabei die Frage, wo in diesen zu schaffenden Aussöhnungsriten der entscheidende Fokus anzulegen ist: Die Menschenrechte garantieren? das Überleben sichern? die Grundbedürfnisse erfüllen? die menschliche Sicherheit aufbauen? – Solche Wertehorizonte klingen aber sehr abstrakt und intellektuell. Deshalb wird nach Modellen gesucht, um liturgisch-rituell die Wut über die Grausamkeiten ausagieren zu können und Räume für *Com-Passion* zu gestalten? In diesem Kontext wird auch geprüft, unter welchen Bedingungen konstruktive religiöse Wurzel-Metaphern der Konfliktpartner aktualisiert werden könnten. So wird in der Friedensforschung etwa bedacht, wie im konkreten Post-Konflikt-Rahmen die jeweiligen gemeinsamen „Tiefen-Kulturen" von Tätern und Opfern neu interpretiert werden können.[24] Die folgenden Hinweise illustrieren, wo sich in religiösen Traditionen solche sinnstiftende Werte freilegen ließen[25]:

(1) Der Dalai Lama weist in buddhistischen Kontexten auf das Prinzip der gegenseitigen Schicksalsverwobenheit (*pratitya-samutpada)* oder konkreter fassbar auf die Lebensrad-Vision des Mandala hin, worin sowohl die konstruktiven wie auch die destruktiven Daseinsbereiche und Persönlichkeitsfaktoren als miteinander verwoben verstanden werden.

(2) Im südafrikanischen Kontext bezieht sich Bischof Desmund Tutu in der Versöhnungskommission auf den solidarisierenden Wert von „*Ubuntu*-Mensch-

---

[23] Mit dem Komplexbegriff „Tiefen-Kultur" werden die latent präsenten, internalisierten und omnipräsenten ideologischen Selbstverständlichkeiten bezeichnet, die in den konkreten Strukturen, Normen und Organisationen einer Gesellschaft manifest aktualisiert und umgesetzt sind. Solche Grundrhythmen einer Kultur sind gemeinsame „Ziele" und „Werte", welche von den Mitgliedern einer Gesellschaft diskussionslos übernommen werden – wie z.B.: hier „ausschließende Konkurrenz" und dort „solidarische Kooperation", hier „Familie-Gemeinschaft" und dort „individuelle Karriere", hier „Diesseits-Erfolg" und dort „Jenseits-Gnade", hier „Konflikt" und dort „Kompromiss". Vgl. *Friedli* (2003): Toleranz und Intoleranz als Thema der Religionswissenschaft. Von der Lebensmitte der Religionen zur Tiefenkultur der Konflikte (Gustav Mensching-Vorlesungen für religiöse Toleranz 1), Frankfurt a. M.; *Galtung*, Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt – Entwicklung und Kultur, Opladen 1998, 216–224 und 367–385 (Kosmologien); *Galtung*, Konflikte (Anm. 4), 198–209.

[24] Vgl. *Galtung*, Konflikte (Anm. 4); *Weingardt*, Religion (Anm. 13).

[25] Der hier vorgelegte „Werkstattbericht" beschränkt sich verständlicherweise darauf, Problemfelder und Lösungsansätze zu bezeichnen. Es ist ein Arbeitsprogramm, deren Hypothesen bereits ausführlich diskutiert und erprobt werden oder noch werden müssen. Deshalb werden zu den einzelnen Themenfeldern auch keine bibliographischen Angaben beigefügt.

lichkeit/Menschheit", wonach nicht die individuellen Eigeninteressen, sondern die gegenseitig solidarisierenden Netzwerke zukunftsträchtig sind.

(3) In der christlich-paulinischen Tradition kann die Metapher vom *Leib Christi* zu einem tragenden Versöhnungs-Element werden. Darnach sind nämlich sowohl die religiösen Spaltungen zwischen *Juden und Heiden* als auch die kulturellen Schichtungen zwischen *Griechen und Barbaren* oder die sozialen Geschlechter-Differenzen zwischen *Männer und Frauen* grundsätzlich aufgehoben und nihiliert.[26]

(4) Gemäß dem fundierenden Bekenntnis der Muslime in der *Shahada,* wonach es außer Gott keine Gottheit gibt, sind (vor allem gemäß den liberalen Sufi-Traditionen) alle historisch gewachsenen soziologischen Wirklichkeiten – inklusive die konkreten Islame – fundamental „relativiert". „Absolut" ist theologal bloß der *göttliche Raum*.

Es gehört zum konkreten religionssoziologischen Forschungsdesign der „Religion-Politik-Konflikt"-Werkstatt, zu untersuchen, ob und wie aus solchen Symbolsystemen kontextgerechte Reconciliation-Rituale entwickelt werden können.

2.2.2 Traditionale Versöhnungsrituale

Zum Gesamtprojekt „*Transitional Justice* und Versöhnungsrituale" gehören Untersuchungen zu traditionalen Ritualen, die unter Umständen in Funktion zu den kollektiven Herausforderungen der *Transitional Justice*-Prozesse umgebaut werden könnten:[27]

Quilt: Zum gemeinschaftlichen Verarbeiten der Erinnerungen an Aids-Tote nähen in den Vereinten Staaten Amerikas die betroffenen Familien und Freunde Stoffvierecke zu einem Quilt-Teppich zusammen. Sie beziehen sich dabei auf die indianischen Traditionen, Stoffwebekunst in Hawaii oder die Gemeinschaft der Amish (Wikipedia: Aids Memorial Quilt). Auf diese Art werden die persönliche Trauer und das erlittene Leid gemeinschaftlich erzählend in die Steppdecken gewoben und dadurch wird neue Solidarität und Hoffnung geschöpft.

---

[26] Da in diesem kulturanthropologischen Paragraphen das Stichwort „Liminalität" erwähnt wurde, welches Victor Turner in die Diskussion über die „Rites de passage" eingeführt hat, verweise ich auf die „liminale Theologie", in der Christian Strecker die paulinische Christus-Dynamik (vgl. zur neuen *Communitas*: im Brief an die Galater 3,28) kommentiert, vgl. *Christian Strecker*, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Göttingen 1999.

[27] Das folgende Inventar von traditionalen Versöhnungsritualen ist das Ergebnis von zahllosen Diskussionen, Seminarbeiträgen, Forschungsarbeiten, teilnehmender Beobachtung und wissenschaftlichen Gesprächen mit Kolleginnen und Kollegen, Assistentinnen und Assistenten, Doktorandinnen und Doktoranden, Workshop-Teilnehmern und Internet-Diskutanten. Ich bin sehr dankbar dafür, zu ihrer Diskussions-Gemeinschaft gehören zu dürfen, in der uns fundamentale Übereinstimmung ebenso verbindet wie der „konfliktuale Konsens" (Vgl. *Chantal Mouffe*, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a. M. 2007, 158, vgl. 69–71).

Hudna: Eine Anregung könnte auch das muslimische Modell von *Hudna* sein, wo der Waffenstillstand eine Denkpause freilegt, um Auswege und Lösungen aus dem Konflikt zu suchen.[28]

Sulha: Ein palästinensisches Aussöhnungsrituale, welches alljährlich die Zwiste innerhalb der Familien oder mit der Nachbarschaft aufzulösen sucht.[29]

Han-Puri: Koreanische Schamaninnen- und Schamanen- Heilungszeremonien, um persönliche und soziale Wut (*han*) auszuagieren und versöhnte Gemeinschaften zu ermöglichen.[30]

Gacaca: Traditionale, gemeinschaftlich angelegte und ritualisierte Wahrheits-Suche durch dörfliche Volks-Gerichte, die im Nach-Völkermord in Ruanda (1996–2009) durchgeführt worden sind.[31] In analoger Weise wird das *Mato oput*-Rituale eingesetzt, um zur sozialen Rekonstruktion in Norduganda beizutragen.[32]

Minga: Im kolumbianischen Kontext wird in den *Peace Villages* (z.B. in Magdalena Medio) – neben Entwicklungsprojekten und Friedensarbeit – oft auch

---

[28] Vgl. *Majid Khadduri* (1971): Hudna. In: Encyclopaedia of Islam, Vol. 3, Leiden/London, 546–547.

[29] Vgl. *George E. Irani / Nathan C. Funk*, Rituals of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives, Kroc Institute Occasional Papers, No. 19, 2000, 34.

[30] Vgl. *Minjung Park Il-Young*, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und christliche Orthopraxis in Korea, Seoul 1988; *Park Sungkook* (2006): Versöhnung als Aufgabe der Kirche in Südkorea. URN: urn:nbn:de:gbv:18–32352.

Das „Han-Puri"-Rituale beinhaltet zwar „synkretistische" Komponenten – schamanische Praktiken, konfuzianische Weltbilder, und christliche Überzeugungen –, illustriert aber gerade deshalb, wie im „Synkretismus" positive Energien freigelegt werden. Auf solche Zusammenhänge verweist bereits der etymologische Befund, wonach die beiden möglichen griechischen Wurzeln von „*synkret*", einerseits das „Vermischen" von Obstsäften oder von Doktrinen und andererseits das „Versammeln der Kreter" gegen einen gemeinsamen Feind bedeuten. Darauf hat sich die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung (1992) bezogen, als sie in ihrer aufrüttelnden Rede „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung" an der Vollversammlung 1991 des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra dazu eingeladen hat, sich für den „überlebens- und befreiungsbezogenen Synkretismus" einzusetzen. Vgl. *Hyun Kyung Chung*, Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, Stuttgart 1992; *Friedli*, Synkretismus als Befreiungspraxis. Asiatische und afrikanische Modelle im Dialog. In: Dialog der Religionen, 5 (1995), Heft 1, 42–66.

[31] Vgl. *Gerd Hankel*, Die Gacaca-Justiz in Ruanda – ein kritischer Rückblick, in: *Buckley / Kater*, Nach Krieg (Anm. 8), 167–183; *Barbara Oomen*, Justice Mechanisms and the Question of Legitimacy. The Example of Rwanda's Multi-layered Justice Mechanisms, Bern 2007; *Paul Rutayisire*, Historique du processus des juridictions gacaca au Rwanda ; Tome 1: De la naissance à l'institutionnalisation de Gacaca rénové (1994–2001), Butare/Kigali 2007; Tome 2: La phase d'expérimentation (2002–2005), Butare/Kigali 2008 ; Tome 3: La Phase des jugements au niveau national (2006–2007), Butare/Kigali 2009; *Donata Uwimanimpaye* (2010) : Rôle de l'éducation à la paix dans le développement intégral de la personne. Cas des communautés d'APAX au Rwanda (unveröffentlichte Dissertation an der Universität Freiburg i. Ue.). Freiburg i. Ue.

[32] Vgl. *Barbara Meier*, Mato oput – Karriere eines Rituals zur sozialen Rekonstruktion in Norduganda, in: *Buckley / Kater*, Nach Krieg (Anm. 8), 185–293.

nach Versöhnungsritualen gesucht, die sich von indigenen schamanischen Traditionen (*Minga*) inspirieren.[33]

In der Fachliteratur wird jeder dieser theoretischen Ansätze und praktischen Umsetzungsversuche kontrovers diskutiert. Es sind hauptsächlich zwei Fragenkomplexe, die beim Rückgriff auf solch traditionale Aussöhnungsrituale – außer bei der *Quilt*-Zeremonie – grundsätzlich zu bedenken gegeben werden: (a) Lassen sich traditionale Konfliktlösungsmodelle, die in kleinen und ruralen Sozialräumen entwickelt worden sind, auf moderne, urbane und komplexe großflächige Problemfelder übertragen? Und: (b) Lassen sich Konfliktbearbeitungs-Modelle, die ursprünglich in bestimmte sozio-kosmologisch-religiöse Weltbilder (wie Ahnenglaube und Geistbesessenheit) eingebettet waren, in säkulare Wertemuster und Lebensstile (globalisiert durch Internet, Facebook und Cybercafe) übersetzen?[34]

Andere Fragen, die bei der Akkulturation von Prozeduren aus der lokalen Übergangsjustiz und ihren Versöhnungsmustern in moderne gesamtgesellschaftliche Übergangsrituale diskutiert werden müssen, sind z.B.: Wie können durch punktuelle symbolische Interventionen die nachhaltigen, psychischen und physischen Traumata verarbeitet werden, die von Gewaltakten, Folter, Vergewaltigungen und Genoziden ausgelöst worden sind und deren Persönlichkeits-Verletzungen sich zeitlebens zerstörerisch auswirken? Noch radikaler gefragt: Wer ist befugt, zu einem solchen Versöhnungsrituale einzuladen, sind doch auch die neuen politischen Führer und Machtträger Partei? Wer hat das glaubwürdige Leadership-Charisma, um zu Ritualen der Reconciliation einzuladen, wenn doch auch die lokalen religiösen und kirchlichen Würdenträger politisch meist kompromittiert sind? Könnten es Vertreterinnen und Vertreter z.B. des Roten Kreuzes, UNO-Facilitators oder externe spirituelle Leader und unbeteiligte

---

[33] Vgl. *Werner Hörtner*, Kolumbien verstehen. Geschichte und Gegenwart eines zerrissenen Landes, Zürich 2006; *Lopez Fernando Lucio*, Fundamentos de une teologia del dialogo interreligioso. El aporte del polimorphismo de la consciencia de Bernard Lonergan a la comprension de la unidad dentro de la diversidad religiosa, Bogotá 2011; *Raul Zelik*, die kolumbianischen Paramilitärs. „Regieren ohne Staat ?" oder terroristische Formen der Inneren Sicherheit, München 2009; *Mariano Delgado*, Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext. Drei Versöhnungsmodelle in Geschichte und Gegenwart, in: *Gerhard Beestermöller / Hans-Richard Reuter* (Hg.), Politik der Versöhnung, Theologie und Frieden, Bd. 23, Stuttgart 2002, 133–153.

[34] Die elektronischen Medien bilden neue Plattformen, auf denen der Umgang mit der realen Vergangenheit und mit der noch virtuellen Zukunft globalisiert neugestaltet und entworfen werden kann. In diese Entwicklungen zeichnet sich aber nicht eine bloß mediale, sondern auch eine soziale Transition ab. So will sich z.B. die neue Generation in Ruanda oder Palästina und Israel – und ihrer Diaspora – nicht mehr an die vergangenen Ereignisse ketten lassen, sondern die ethnischen, religiösen und politischen Grenzen transzendieren. Diese modernen Dynamiken gestalten prospektive Reconciliation-Rituale (wie z.B. Musikfestivals, Inter-Orchester, Sportanlässe). Dadurch zeichnet sich eine *Soziologie der Hoffnung* ab, worin die Zukunft als bereits gegenwärtig antizipiert wird. In der Tradition der buddhistischen Kyoto-Schule wird eine solche Wahrnehmung als „Nirvana inmitten der Dukkha-Leidenswelt" beschrieben. Die christliche Theologie thematisiert solche Versöhnungs-Horizonte als „präsentische Eschatologie".

Glaubensgemeinschaften z.B. aus dem Kreis des „engagierten Buddhismus“ oder von „Sant'Egidio“ sein?[35] Solche und ähnliche Fragen illustrieren, welch vieldimensionale Kompetenzen die *Moral Imagination* umfasst, damit die Konflikt-Verarbeitung zu einer „Versöhnung ohne Kapitulation“ führen kann.

3. Ausblick: Versöhnung heißt Neu-Interpretation der Tiefen-Kulturen

Im vorliegenden Werkstattbericht wurden zwei Reconciliation-Werkzeuge vorgestellt: *Transitional Justice* und Versöhnungsrituale. Dabei habe ich der kulturanthropologischen Dimension *„Tiefen-Kultur“* eine zentrale konflikt- und friedensanalytische Funktion gegeben.[36] Mit dem Komplexbegriff „Tiefenkultur“ bezeichne ich den Schnittpunkt von drei identitäts- und gesellschaftsbildenden Dynamiken: fundierendes Weltbild, Plausibilitäts-Muster und kollektives Gedächtnis.

Das *fundierende Weltbild* einer Tradition beinhaltet z.B. die Schöpfungsmythen, in denen der Bezug zwischen Transzendenz und Geschichte definiert wird, womit die sozialen und ethnischen Schichten- und Kastenzugehörigkeiten und die entsprechenden Machtgefälle religiös legitimiert werden. Diese politischen-sozialen Strukturierungen, von denen in der Heiligen Schriften erzählt wird, normieren die jeweilige Zugehörigkeit zur auserwählten Eigengruppe und zu den teuflischen Fremd- und Feind-Gruppen. Die „Großen Erzählungen“ legen auch die Kompetenzen von Männern und Frauen fest und rechtfertigen ihre sozialen Rollen-Differenzen als gottgewollte Imperative.

Die *Plausibilitäten*, die innerhalb einer Gesellschaft gelten: die moralischen Selbstverständlichkeiten – wie z.B. die Polaritäten von „rein und unrein“, von „erlaubt und unerlaubt“ oder von „heilig und profan“ – und die entsprechenden sozialen Normen. Der traditionale Katalog von ethischen Evidenzen definiert auch die Räume des Menschlichen und die Zonen des Unmenschlichen, den verbindliche Ehren- und Rache-Kodex der Familien, die Bereiche der Solidarität und die Gebiete der Exklusion und Verweigerung.

Das *kollektive Gedächtnis* einer Familie, einer Gruppe, Ethnie, Religion oder Nation: z.B. die Geschichten von Erfolg und Ausbeutung, von Harmonie und Vertreibung, die Erinnerungen an individuelles und kollektives Leiden, an ethnische Demütigungen und rassische Segregation, an koloniale Erfahrungen und an Religionskriege. Zu den kollektiven Erinnerungen gehören aber auch die Zukunftsvisionen und Hoffnungen.

---

35 Vgl. *Roberto Della Rocca Morozzo*, Mosambik. Frieden schaffen in Afrika, Würzburg 2003.

36 Vgl. *Friedli*, Toleranz (Anm. 23); 2003; *Friedrich Glasl*, Konfliktmanagement. Ein Handbuch zur Diagnose und Behandlung von Konflikten für Organisationen und ihre Berater, Bern ^{6}1999.

In diesen drei historisch gewachsenen „Räumen“ von Mythen, Normen und Erinnerungen, deren reziproke Verbindung die Konfiguration „Tiefenkultur“ bildet, sind latent die Potentiale präsent, welche im Verlauf der *Transitional Justice*-Prozesse und während der liminalen Periode in den Übergangsritualen bewusst gemacht werden müssen. Die „Grammatik der Religionen“ moduliert solche Ausdrucksformen: Einerseits die kriegsfördernden Regeln der *harten und geschlossenen Religionsformen*, die sich – entsprechend dem Analyse-Modell von Johan Galtung's „DMA-Syndrom“, in dem sich dualistischer Dogmatismus, moralischer Manichäismus und apokalyptischer Endkampf gegenseitig bedingen – mit Stichworten wie Auserwähltsein, Unterwerfung, Gehorsam, Orthodoxie, Buße, Strafe, Opferbringen und Hölle charakterisieren lassen. Und andererseits die *offenen und kooperativen Regeln der Religionsgrammatik,* die sich versöhnungsfördernd auswirken. Darin werden folgende Begriffe und Werte dekliniert: Vertrauen, Kreativität, Entfeindungsliebe, Kompromissbereitschaft und Orthopraxis. Die *Transitional Justice* und die Versöhnungsrituale bewegen sich zwischen diesen Komponenten der beiden entweder hart-geschlossenen oder kooperativ-offenen „Tiefen-Kulturen“.

Zwischen diesen beiden skizzierten Sozial- und Kultur-Räumen bewegen sich die *Go-Betweens* wie z.B. Sozialarbeiter oder Mediatorinnen und Mediatoren. Um die beiden Transformations-Werkzeuge “Transitional Justice“ und „Versöhnungsrituale“, die hier entworfen worden sind, korrekt einsetzen zu können, benötigen solche „Agents of Transculturation“ verschiedenste Fähigkeiten und Erfahrungen:[37] persönliche und institutionelle Vertrauenswürdigkeit, Vermittlungs-Kompetenzen, Methoden zu gewaltlosem Vorgehen, „balancierende Identität“ als Persönlichkeitsprofil, interdisziplinäre Strategien, *Moral Imagination* als Lebensstil*,* interkulturelle Flexibilität, persönliche Sicherheit, sachbezogene Spiritualität – und *last, but not least* Fachwissen über Geschichte und Dynamik von Kulturen und Religionen.

Die Interaktionen, von der hier die Rede ist, übersteigen die kognitiven Formen von interkulturellem oder interreligiösem *Dialog*[38] und artikulieren sich in performativen Formen von *Diapraxis*[39]. Der belgische Dominikaner und Friedensnobelpreisträger 1958, Dominique Pire, hat uns an der von ihm 1960 gegründeten Friedensuniversität bei Lüttich einüben lassen, dass, wenn nicht mehr miteinander geredet werden kann, es immer noch möglich ist, miteinan-

---

[37] Vgl. *Niklas Luhmann*, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart [4]2000.

[38] Vgl. *Friedli*, Variations on „Intercultural“. Retrospectives and Prospectives, in: *Friedli / Jan A. B. Jongeneel / Klaus Koschorke / Theo Sundermeier / Werner Ustorf* (Hg.), Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity (Studies in the Intercultural History of Christianity 150), Frankfurt a. M. 2010, 127–133.

[39] Vgl. *Simon A. Mason / Moncef Kartas* (Hg.), Transforming Conflicts with Religious Dimensions. Methodologies and Practical Experiences, Genf/Bern 2009, 33.

der zu arbeiten.[40] Konkretisierungen davon sind der Aufbau von Friedensdörfern im Elsass (1956: Anne Frank-Dorf) oder von Friedensinseln im bengalischen Chittagong (1962: Insel Gohira). Die Friedensdörfer haben deutsche und französische Bürger – trotz ihren gegenseitigen grausamen Kriegserinnerungen – miteinander aufgebaut. Auf der Friedensinsel bei Chittagong haben Hindus und Muslime – trotz den religiösen Vorurteilen – ihre Kräfte und Kompetenzen vereint. Das sind wegweisende konkrete Modelle von profanen „Riten" der Versöhnung.

Zusammenfassung: Anhand von friedenssoziologischen Typologien wurden bisher auf politischen Konfliktfeldern vor allem die gewaltsteigernden und die friedensförderlichen Potentiale von „Religionen" beschrieben (z.B. islamistische Selbsttötung, interethnische Genozid-Prozesse in Ruanda, buddhistisches Sangha in Sri Lanka). Gegenwärtig werden aber neu die kulturanthropologischen Rahmenbedingungen untersucht, wonach sich dialektische Frieden-Konflikt-Frieden-Transitionen entwickeln. Dabei suchen die Peace Studies nach den „Grammatiken der Religionen", woraus Modelle und Strategien zur Konflikttransformation entworfen werden können. In diesem Werkstattbericht werden zwei Aspekte dieser komplexen „Religion-Politik-Konflikt"-Prozesse skizziert und miteinander korreliert: (a) gerichtliche Interventionen und (b) gesellschaftliche Rituale. Die Methodologie der *Transitional Justice* umfasst vier strukturelle Phasen: das Recht auf Wissen (Transparenz gegen Amnesie), das Recht auf Gerechtigkeit (Rechtsprechung gegen Amnestie), das Recht auf Wiedergutmachung (von materiellen und psychischen Schäden) und die Garantie für Nicht-Wiederholbarkeit. Übergangsrituale schließen dieses *„Dealing with the past"* ab und eröffnen neue Konvivenz-Formen. Die Phasen solcher *transformativen Rituale* sind zwar kulturanthropologisch – in Bezug auf die individuellen und sozialen Ebenen der Liminalität – systematisiert worden, aber auf der kollektiven Ebene fehlen Rituale, um die Entfeindungsbereitschaft zu strukturieren und in Zukunftsprojekte einzubeschreiben. Das bedeutet nämlich, mindestens drei Komponenten der Tiefen-Kultur der jeweiligen Konfliktpartner neu zu interpretieren: ihre fundierenden Mythen, ihre ethisch-normativen Plausibilitäten und ihr kollektives Gedächtnis.

Abstract: Up to now, the violence-enhancing and the peace-promoting capabilities of „religions" have been described on the basis of peace-sociological typologies (e.g. Islamist suicide, inter-ethnic genocide processes in Ruanda, Buddhist Sangha in Sri Lanka). At present, however, the cultural-anthropological basic conditions are being newly investigated according to which dialectical peace-conflict-peace transitions develop. In this process peace studies are looking for the „grammars of the religions" from which models and strategies for the transformation of conflicts can be designed. In this workshop report two aspects of these complex „religion-politics-religion" processes are sketched and correlated to each other: (a) judicial interventions and (b) social rituals. The methodology of transitional justice involves four structural phases: the right to know (transparency over against amnesia), the right to justice (administration of justice over against amnesty), the right to reparation (of physical and emotional damages) and the guarantee of non-repeatability. Transitional rituals complete this „dealing with the past" and open up new forms of communal living. Although the phases of transformative rituals have been cultural-anthropologically systematized with respect to the individual and social levels of liminality, rituals are missing at the collective level to structure the willingness to ‚de-enemize' and to inscribe this into future projects. In particular, this means rituals are missing for re-interpreting at least three components of the „deep culture" of the respective opponents: their foundational myths, their ethical-normative plausibilities, and their collective memory.

[40] Vgl. *Guido Van Damme*, Le Père Pire. Prix Nobel de la Paix 1958, Bruxelles 2008.

Personenregister

Aall, Pamela 21, 29
Abbt, Christine 256
Abdul Ghaffar Kahn: (s. Khan Abdul Ghaffar)
Abdullah II. 332, 337
Abel 68, 88–90
Abraham 147, 338
Abrams, Elliott 327
Abu-Nimer, Mohammed 27
Achenwall, Gottfried 142
Adam 73, 87, 88
Aflaq, Michel 324
Agamben, Giorgio 12
Ajami, Fouad 325, 326
Al Tayyeb, Ahmed 341
Al-Assad, Hafez 103
Al-Aziz, Tarek 324
Albrecht, Holger 24
Alexandra, Andrew 209
Al-Gaddafi Muammar 103, 228, 324
Al-Sadr, Muqthada 28
Al-Sistani, Ali 27
Altenhain, Karsten 200
Altermatt, Urs 229, 233
Anderheiden, Michael 81
Anderson, Mary B. 237
Angel, Hans-Gerd 163
Annan, Kofi 220, 222, 223, 233, 234, 291, 293, 345
Anscombe, G. Elizabeth M. 78
Anzenbacher, Arno 165
Appadurai, Arjun 346
Appleby, R. Scott 18, 34, 312, 327
Arbós Bertrán, Albert 226
Arendt, Hannah 87
Ariarajah, Wesley 279
As-Sadat, Anwar 325
As-Sadr, Musa 326
Assmann, Jan 17, 20, 42, 140, 142, 207
Astrada, Carlos 185
Ateh-Moghadam, Bijan 81
Aucante, Vincent 332
Augustinus 87, 95, 164
Austin, John 84
Axelrod, Robert 58
Bachleitner, Gerhard 67
Badmington, Neil 181
Bangert, Kurt 255
Barankitse, Marguerite 317
Barceló, Miquel 226
Barquero, Daniel 226
Barreñada, Isaías 226
Bar-Tal, Daniel 21
Barth, Karl 124
Bartholomäus I. 316
Bartoli, Andreas 29
Baudler, Georg 256
Bauer, Joachim 55, 109, 111, 113, 115
Baum, Manfred 203
Bauman, Zygmunt 181
Baumeister, Roy F. 110
Baumgardt, David 76
Baumgartner, Alois 177
Bauschke, Martin 280
Bayer, Oswald 133
Beauvois, Xavier 47
Beck, Lutwin 55
Beck, Ulrich 17, 20, 256, 346
Beestermöller, Gerhard 259, 263, 356
Ben Laden, Usama 331
Benedikt XV. 262, 263, 266, 269, 295
Benedikt XVI. 17, 44, 173–177, 250, 251, 257, 260, 269, 275, 316, 317, 329, 332, 333, 341
Benford, Robert D. 32, 33
Benítez, Octavio Salazar 226
Bennett, Jonathan 78
Bentham, Jeremy 73–85
Bercovitch, Jacob 26, 28
Berg Harpviken, Kristian 28
Berg, Detlef 50
Berger, Peter L. 346
Bergson, Henri 105, 106
Bernardin, Joseph 279
Biener, Hansjörg 285
Bier, Susanne 47
Bitter, Jean-Nicolas 345
Blair, Tony 293
Bleeker, Mô 347, 350
Bleisch, Barbara 209, 212, 213, 216
Blengino, Chiara 226

Bloch, Michael 93
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 132
Boesak, Allan 256
Bohrer, Karl-Heinz 20, 21
Bohrmann, Thomas 47
Boissier, Léopold 239
Bokern, Friedrich 336
Boralevi, Lea Campos 83
Borelli, John 333
Borrelli, Michele 181
Borrmans, Maurice 324, 334
Boss, Marc 345
Boulaich, Koussay 226
Bourdieu, Pierre 32
Boyle, Danny 58
Brandt, Reinhard 194
Brandt, Richard B. 78
Braybrooke, Marcus 322, 334
Breithaupt, Fritz 114
Brocker, Manfred 31, 140, 256, 320, 327
Brodbeck, Karl-Heinz 183
Brunkhorst, Hauke 104
Bucer, Martin 124
Buckley-Zistel, Susanne 347, 355
Buddha 280, 351
Bugnion, François 238, 240
Burkert, Walter 89
Bürkli, Peter 81
Burns, James H. 73
Burschel, Peter 41
Bush, George W. 131, 270–272
Bussmann, Margit 22, 23, 32
Byrd, Sharon 79

Cabezón, José Ignacio 160
Cabrero, José Daniel Barquero 226
Cajal, Máximo 226
Calvin, Jean 221
Capucci, Hilarion 324
Castellio, Sebastian 221
Castro, Fidel 185
Cedermann, Lars-Erik 23
Cepeda, Rafael 185
Cervellera, Bernardo 341
Chadwick, Owen 259
Chambers, Iain 181
Chananja 42
Charnay, Jean-Paul 324
Cheddadis, Abdesselam 102
Chiha, Michel 324
Christus: (s. Jesus)
Chruschtschow, Nikita 239
Cicero 95
Ciobotea, Daniel 314
Clark, Janine Natalya 30
Clastres, Pierre 100, 101
Clausewitz, Carl von 94
Clinton, Bill 308
Cobden, Richard 84
Collier, Paul 18, 25
Colomer, Francesc 226
Compaoré, Blaise 305
Comte, Auguste 84, 311
Conway, Stephen 80
Corm, Georges 325
Cortez, David 183
Cracknell, Kenneth 334
Cremona, Paul 265
Crocker, Chester A. 21, 29
Croissant, Aurel W. U. 22
Croitoru, Joseph 228

Dackweiler, Regina-Maria 56, 57
Dalai Lama 26, 149–160, 279, 353
Darwin, Charles 57, 115
David 42
Dawkins, Richard 55, 59, 109
Dawson, Lorne L. 35
De Epalza, Mikel 325
De Juan, Alexander 21, 25, 32, 33, 35
De Waal, Frans 88
Décaillet, Séverine 10
Deist, Ferdinand E. 40
Delgado, Mariano 10, 11, 39, 219–234, 356
Deneulin, Séverine 253
Derrida, Jacques 181
Descartes, René 96
Dicke, Klaus 171
Dierksmeier, Claus 289
Dodin, Thierry 152
Doemming, Klaus-Berto von 204
Dollard, John 54
Doniger, Wendy 152
Donohue, John J. 326
Doob, Leonard W. 54
Dosenrode, Søren 226
Doyé, Sabine 203
Drewermann, Eugen 150
Durkheim, Emile 67
Du Roy, Olivier 280
Dumas, Fernand 217
Dunant, Henry 238
Dupré la Tour, Augustin 323–326

Eade, Deborah 253
Ebach, Jürgen 207

Ebadi, Shirin 293
Eggen Roislien, Hanne 28
Eibl-Eibesfeld, Irenäus 61
Eicher, Peter 206
El Hasan bin Talal 328
Elias, Norbert 92
Eliot, Thomas Stearns 311
Ellacuría, Ignacio 181, 183, 187–191
Emery, Gilles 39, 345
Endres, Jürgen 35, 336
Engels, Friedrich 58, 88, 125
Enzensberger, Hans-Magnus 55
Eppler, Erhard 132
Erasmus von Rotterdam 216
Erbrich, Paul 59
Erdogan, Recep Tayyip 222
Esposito, John L. 34
Estermann, Josef 183
Etchegaray, Roger 309
Eva 88
Ezechiel 42, 43

Fargues, Philippe 341
Fearon, James D. 18, 22
Fehr, Ernst 110
Ferhadbegovic, Sabina 21
Fernández Retamar, Roberto 185
Ferry, Luc 280
Fetcher, Iring 62, 108
Fischbacher, Urs 110
Fish, M. Steven 23
Flessner, Bernd 181
Fornet-Betancourt, Raúl 181–191
Fornet-Ponse, Thomas 188
Forst, Rainer 103
Foucault, Michel 181
Francke, August Hermann 125
Fraser, Nancy 63, 64
Freud, Sigmund 52, 53, 107, 108, 115
Friedli, Richard 11, 282, 345–359
Frisch, Max 216
Fromm, Erich 53
Fuentes, Juan B. 183
Funk, Nathan C. 355
Füßlein, Rudolf W. 204

Gabriel, Karl 256
Galtung, Johan 48, 52, 249, 282, 288, 346, 350, 353, 358
Gandhi (Mahatma) 26, 152, 157, 283
Garaudy, Roger 227–229
García Casanova, Juan Francisco 226
García Galló, Gaspar 185
García Martínez, Florentino 40
Gbagbo, Laurent 305
Gebhardt, Günther 227, 277–294
Geismann, Georg 80
Gellner, Ernest 102, 103
Gerhardt, Volker 117
Gerster, Petra 26
Ghazi bin Muhammad bin Talal 333
Gianturco, Leone 311
Giorgis, Liliana 185
Girard, René 89, 90, 93, 94, 98
Giro, Mario 300
Gisel, Pierre 345
Gladstone, William Ewan 84
Glasl, Friedrich 357
Gleditsch, Nils Petter 23
Gleich, Michael 26
Goebel, Bernd 182
Goldstone, Jack A. 22
Goliat 42
Goodin, Robert E. 82
Görlach, Alexander 341
Gornig, Gilbert H. 267
Graber, Rudolf 260
Grachev, Andrei 226
Graf von der Groeben, Karl Konrad 284
Graf, Friedrich Wilhelm 134, 256
Grill, Bartholomäus 58
Grossrieder, Paul 235–242
Grotefeld, Stefan 208, 210
Guadarrama, Pablo 185
Guevara, Ernesto 181, 184–188, 191
Guggisberg, Hans R. 221
Gyatso, Tenzin: s. Dalai Lama

Habasch, Georges 324
Haber, Joram Graf 78
Habermas, Jürgen 181, 182, 215
Hafez, Mohammed M. 24, 35
Hahn, Barbara 87
Hahn, Ferdinand 125
Halbfass, Wilhelm 154
Hallof, Klaus 97
Hallof, Luise 97
Ham 40
Hampson, Fen O. 21, 29
Hankel, Gerd 355
Hardegger, Judith 58
Hardin, Russel 84
Hare, Richard 76, 78
Häring, Bernhard 169
Harman, Gilbert 78
Harroff-Tavel, Marion 241

Hart, Herbert L. A. 74
Hartmann, Eduard von 83
Hasenclever, Andreas 17–37, 39, 43, 44, 281, 282, 288
Hasselmann, Christel 279
Hauerwas, Stanley 206, 207
Hausmann, Werner 285
Hausmanninger, Thomas 53
Hawatmeh, Nayef 324
Hazan, Pierre 347, 349
Hefner, Philip 50, 59
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 19, 61–66, 71, 73, 191, 194
Hegre, Håvard 22
Heidegger, Martin 181
Heinig, Hans Michael 81
Heinz, Marion 203
Herberichs, Gérard 264
Herbrechter, Stefan 181
Hering, Sabine 229
Hertz, Anselm 49
Hesiod 97–100, 106
Hicks, Edward 207
Hidalgo, Oliver 80
Hildebrandt, Mathias 31, 140, 256, 320, 327
Hilpert, Konrad 170
Himmler, Heinrich 41
Himmler, Katrin 41
Hirschmann, Albert O. 95
Hitler, Adolf 41, 53, 311
Hobbes Thomas 48, 57, 61–64, 66, 68, 71, 74, 93, 95, 96, 101, 106–108, 116–118, 132, 201
Hochhuth, Rolf 172
Hock, Klaus 285
Hoeffler, Anke 18, 25
Höffe, Otfried 269
Hoffmann, Ludger 112
Hoffmann, Paul 206
Holderegger, Adrian 10, 11, 39, 60, 107–118
Holenstein, Anne-Marie 254
Homer, Jack 351
Hondrich, Karl Otto 132, 133
Honecker, Martin 126
Honegger, Denis 217
Honnefelder, Ludger 49
Honneth, Axel 63, 64
Hoogensen, Gunhild 75
Hoppe, Thomas 171
Hornung, Erik 43
Hörtner, Werner 356
Höver, Gerhard 172
Hruschk, Joachim 79
Huber, Wolfgang 132
Huddy, Leonie 21
Hughes Seager, Richard 334
Hume, David 49, 57, 81
Hünermann, Peter 207, 268
Huntington, Samuel P. 9, 20, 25, 65, 229–233, 257, 290, 327, 330
Hyun Kyung, Chung 355

Ibn Khaldun 101–103, 106
Ibn Taymiya 144
Ignatowski, Grzegorz 324
Ihne, Hartmut 254, 256
Imbusch, Peter 346
Irani, George E. 324, 355

Jacobini, H. B. 74
Jahr, David 226
Janis, Mark W. 82, 84
Janowski, Christiane 43
Janssen, Wilhelm 320
Jarlot, Georges 267
Jensenius, Francesca R. 23
Jeremia 42
Jervis, Robert 21
Jestaedt, Matthias 203
Jesus 42, 121–125, 127, 134–135, 168, 174, 177, 187, 207
Joas, Hans 137
Joerden, Jan C. 79
Johannes Paul II. 161, 168, 169, 173–178, 270–274, 295, 309–314, 317, 318, 326
Johannes XXIII. 9, 161–163, 166, 178, 179, 264–268, 270, 271
Johnston, Douglas M. 26, 27, 327
Johnstone, Brian V. 271
Joinet, Louis 347
Jongeneel, Jan A. B. 358
Jung, Dietrich 35
Justenhoven, Heinz-Gerhard 168, 259–276

Kadayifci-Orellana, Ayse S. 26, 27, 28
Kain 68, 88, 89–90
Kaiser, Wolfgang 256
Kalif ‘Umar 144
Kallscheuer, Otto 87–106, 107
Kampmann, Christoph 259
Kant, Immanuel 9, 11, 12, 61, 64, 66–68, 73–85, 91, 92, 94, 98, 106, 117, 118, 125, 133, 134, 141, 193–204, 217, 280
Karrer, Leo 40
Kartas, Moncef 358
Kater, Thomas 347, 355
Keel, Othmar 11, 39–45

Kegler, Jürgen 206
Kelsen, Hans 203
Kennedy, John F. 239
Kersting, Wolfgang 107
Khadduri, Majid 355
Khadiagala, Gilbert M. 29
Khan Abdul Ghaffar 26
Khatami, Muhammad 220–222, 227, 228, 232, 327
Khoury, Adel Th. 207, 256
Kimmnich, Otto 266
Ki-Moon, Ban 225, 233, 234
King, Martin Luther 26, 125
King, Sally B. 159, 160
King, Ursula 350
Kippenberg, Hans G. 32, 349
Kirste, Stephan 81
Klemme, Heiner F. 193–204
Klose, Alfred 266
Knapp, Andreas 49, 59
Knitter, Paul F. 313
Kohler, Frauke 56
Köhler, Horst 293
Köhler, Kevin 24
Kollmar-Paulenz, Karénina 149–160
Koltermann, Ulrike 324
König, Barbara 55
König, Franz 341
Kony, Joseph 306
Kopka Christina 62–64
Korff, Wilhelm 48, 55, 60, 61, 66, 67, 170, 177
Korteweg, Rem 35, 36
Körtner, Ulrich 121–135
Koschorke, Klaus 358
Kramer-McInnis, Georg 77
Kraus, Oskar 75
Kremenyuk, Victor 26
Kremer, Markus 259, 261
Kropotkin, Peter 58
Krüger, Oliver 181
Kruglanski, Arie W. 24
Kruip, Gerhard 245–258
Küng, Hans 223, 227, 232, 277–279, 281, 282, 284, 286, 289–291, 328, 334
Küpper, Wolfgang 67
Kuschel, Karl-Josef 282, 328

Labuschagne, C. J. 40
Lacoue-Labarthe, Philippe 181
Lähnemann, Johannes 285
Laín Entralgo, Pedro 182
Laird, Thomas 157, 158
Laitin, David D. 18
Lampe, Peter 206
Lang, Josef 216
Langdarma 154
Lange, Christian 43
Laqueur, Walter 130
Laurent, Annie 341
Le Corbusier 217
Leary, Mark R. 110
Lebret, Louis-Joseph 250
Lederach, Johan Paul 350
Leggewie, Claus 253
Legrand, Vincent 336
Leicht, Robert 132
Leimbrink, Kerstin 112
Leisinger, Klaus M. 279
Lemmetyinen, Sofia 336
Leo XIII. 172, 259–262, 272, 273
Lesch, Walter 205–218, 267
Lessing, Gotthold Ephraim 104, 105
Lévi-Strauss, Claude 345
Lévy, Bernard-Henri 305
Lienemann, Wolfgang 208
Lindbeck, George A. 345
Little, David 21, 26, 28, 30, 327
Locke, John 116, 117, 201
Löhr, Gebhard 211
Lora, E. 312
Lorenz, Konrad 54, 55, 115
Lucio López, Fernando 356
Lücker, Maria A. 351
Luckmann, Thomas 346
Ludwig, Bernd 193
Ludz, Ursula 87
Luhmann, Niklas 131, 358
Lukas 123
Luther 122–124
Lütterfelds, Wilhelm 50, 59
Lützinger, Saskia 24, 25
Luz, Ulrich 206
Lyotard, Jean-François 181

Machiavelli, Niccolò 64, 101
Macpherson, Crawford B. 95, 187
Mahatma Gandhi: (s. Gandhi)
Maine, Henry Sumner 102
Malinar, Angelika 152
Mandela, Nelson 308
Mandeville, Bernard 67
Mangoldt, Hermann von 204
Marchione, Margherita 264
Maréchal, Brigitte 336
Margalit, Avishai 215
Margulis, Lynn 60

Maria 338
Marquard, Odo 132
Marshall, Katherine 254
Martí, José 185
Martin Luther King: (s. King)
Marty, Martin E. 312
Marx, Christoph 41
Marx, Karl 58, 90, 95, 96, 125, 185
Mason, Simon A. 358
Massignons, Louis 325
Matthäus 123
Matz, Werner 204
Maximilian I. 141
Mayor Zaragoza, Federico 222
McCauley, Clark 24
Mees, Ulrich 50
Meier, Barbara 355
Meiner, Felix 117
Mensching, Gustav 353
Menzel, Ulrich 253
Meredeth, Pamela L. 82, 84
Merkel, Angela 298
Merkel, Reinhard 118, 130
Mertens, Wolfgang 108
Messner, Dirk 253
Messner, Johannes 165
Mette, Norbert 285
Metz, Johann Baptist 228, 313
Metzger, Franziska 229
Metzger, Yona 316
Meuser, Michael 56
Meyns, Peter 253
Michael, Michális S. 227
Michaels, Axel 152
Michel, Karl Markus 194
Michel, Katherine E. 23
Mikat, Paul 55
Mill, James 84
Mill, John Stuart 76, 77, 81, 83, 84
Miller David 77
Miller, K. E. 84
Miller, Neal E. 54
Milosevic, Slobodan 32
Min, Brian 23
Mohammed 142, 331
Mohl, Manfred 61
Mohr, Hans 50, 69
Mojzes, Paul 32
Mokrosch, Reinhold 285
Moldenhauer, Eva 194
Möller, Christoph 117
Moltmann, Jürgen 124, 125
Monclús, A. 226
Monier-Williams, Monier Sir 152
Monleón, José 226
Montesquieu 95, 96, 104
Moody, Anthony David 311
Moore, George Edward 49, 83
Moore, Jonathan 237
Moratinos, Miguel Angel 220, 221
Morozzo della Rocca, Roberto 295, 311, 357
Moskalenko, Sophia 24
Moubarac, Youakim 325
Mouffe, Chantal 215, 354
Mowrer, Orval H. 54
Mubarak, Husni 337
Muhammad: (s. Mohammed)
Müller, Harald 25, 231
Müller, Johannes 256
Müller, Olaf L. 210–212
Münkeler, Herfried 62, 130
Muñoz, Fernando 183
Murphy, Caryle 337

Nachi, Mohamed 215
Nadeau, Christian 208
Nagel, Ernst J. 207
Nagel, Thomas 78, 88
Nancy, Jean-Luc 181
Narveson, Jan 212, 213
Nashabé, Hisham 323–326
Nasri Haddad, Juliette 323, 324
Nebukadnezzar 42
Neckel, Sighard 62
Nell-Breuning, Oswald von 166, 173
Nicolin, Friedhelm 64
Nida-Rümelin, Julian 118
Niebuhr, Reinhold 95
Nietzsche, Friedrich 53
Noland, Marcus 253
Nolte, Georg 130
Norbu, Tsewang 158
Nordmann, Ingeborg 87
Nothelle-Wildfeuer, Ursula 161–179, 227, 270
Nuscheler, Franz 253

Oberdorfer, Bernd 256
Oberer, Hariolf 203
Olivelle, Patrick 152
Omeje, Kenneth C. 28
Oomen, Barbara 355
Origenes 43
Ottaviani, Alfredo 268, 269
Overbeck, Franz 125

Pacini, Andrea 341
Palaver, Wolfgang 89
Panillo, José Bada 226
Pannenberg, Wolfhart 19, 25, 26, 31
Papstefanou, Christiane 56
Parekh, Bhikhu 82
Park Il-Young, Minjung 355
Pauen, Michael 109, 111, 193
Paul VI. 161, 172, 174, 175, 245, 249, 268, 274
Paulus 121–123
Pearce, Susanna 21
Peres, Shimon 337
Perkins, Ray Jr. 83
Pérouse de Montclos, Marc-Antoine 237
Perret, Auguste 217
Perret, Françoise 240
Petito, Fabio 227
Pfürtner, Stephan H. 131
Piburn, Sidney151
Pickering, Mary 311
Pire, Dominique 358
Pius IX. 259
Pius XII. 161, 166, 172, 176, 264, 265, 267, 270
Platon 319
Platteau, Jean-Philippe 253
Plessner, Helmut 47, 70
Pöggeler, Otto 64
Pollack, Detlef 31
Pollard, John F. 262
Ponce, Anibal 185
Popitz, Heinrich 61, 63
Poplutz, Christian 267
Postema, Gerald J. 77
Pufendorf, Samuel 138
Pühl, Katharina 56
Puri, Bharati 149, 152, 156
Putnam, Hilary 211

Quasthoff, Ute 112
Queen, Christopher S. 159, 160

Rabî, Muhammad Mahmoud 101, 102
Radbruch, Gustav 202
Rahner, Karl 44, 227
Rakodi, Carole 253
Rameil, Udo 203
Ramos, Samuel 185
Rampolla del Tindaro, Mariano 260–262, 273
Ranstorp, Magnus 34, 35
Rasmussen, J. Lewis 327
Räther, Heinz 152
Ratzinger, Joseph 43
Rauchfleisch, Udo 108
Rauschenbusch, Walter 125
Rawls, John 78, 94
Reemtsma, Jan Philipp 52, 56, 92
Rehm, Johannes 285
Reich, Wilhelm 53, 54
Reichholff, Josef H. 69
Reifeld, Helmut 254
Reuter, Hans-Richard 132, 133, 356
Riccardi, Andrea 295, 297–299, 310, 315, 316
Rickers, Folkert 285
Ricoeur, Paul 191
Riesebrodt, Martin 31, 351, 352
Riklin, Alois 283, 288
Rittberger, Volker 282, 288
Ritter, Henning 104, 107
Rizzolatti, Giacomo 113, 114
Robinson, Mary 293
Rodríguez Zapatero, José Luis 219–223, 226, 227, 229, 233, 234
Rohner, Dominic 18, 25
Rorty, Richard 104, 106
Rosa, Hartmut 182
Rosa, Rodrigo Rey 226
Rosenthal, Erwin 101, 102
Rothermund, Dietmar 152
Rousseau, Jean-Jacques 87, 92–94, 99, 100, 104, 106–108, 117, 118, 195
Rutayisire, Paul 355
Ruthven, Malise 103

Saada, Julie 208
Saberschinsky, Alexander 270
Saddam Hussein 271, 312
Sagan, Dorion 60
Sageman, Marc 34
Sambanis, Nicholas 22
Sampaio, Jorge 225, 345
Sampson, Cynthia 26, 27, 29, 327
Sander, Hans-Joachim 268
Sandfuchs, Wilhelm 259, 260
Sändig, Jan 24
Sandoz, Yves 235
Sanfey, Alan G. 111
Santagostino, Angelo 226
Śāntideva 154
Saritoprak, Zeki 333
Sartre, Jean-Paul 187
Sarwolo Nelson, Julius 28
Schäfer, Reinhild 56, 57
Schäfer, Rita 347
Schäfer, Wilhelm Heinrich 31, 32
Scheffler, Thomas 319–344
Schelsky, Helmut 49

Schieder, Rolf 132
Schlecht, Karl 288
Schlensog, Stephan 277, 284
Schlieter, Jens 153–155
Schmidt, Carlo 204
Schmidt, Helmut 293
Schmidt-Leukel, Perry 18
Schmitt, Carl 75, 96, 215
Schneider, Gerald 22, 23, 32
Schoeller, Donata 256
Schofield, Philip 77
Scholz, Imme 253
Schönberger, Otto 97
Schopenhauer, Arthur 107, 108
Schreckenberg, Heinz 41
Schücking, Walter 260
Schuit, Willem J. 269
Schulze, Reinhard 137
Schurz, Gerhard 117
Schwab-Trapp Michael 62
Schwank, Nicolas 22
Schwartländer, Johannes 172
Schwartz, Werner 144
Schweitzer, Albert 282
Schweizer, Andreas 43
Schwöbel, Christoph 124
Searle, John 87
Sears, David O. 21
Sears, Robert R. 54
Seeber, David 168
Seebohm, Hans-Christoph 204
Seelmann, Kurt 81
Seibt, Ulla 55, 59, 61
Selg, Herbert 50, 52, 53
Sellmaier, Stephan 81
Senghaas, Dieter 18, 258, 281, 283, 288, 290, 320
Servet, Miguel 221
Shaw, William H. 83
Sidgwick, Henry 76
Simmel, Georg 91, 106
Sinigaglia, Corrado 113, 114
Sisson, Jonathan 347, 350
Sleeper, R.W. 83
Sloterdijk, Peter 96, 181
Smith, Adam 84
Smith, Brian K. 152
Smith, Jonathan 89
Snow, David A. 32
Sobrino, Jon 183
Sørli, Mirjam 23
Spaemann, Robert 209
Spencer, Herbert 67
Spener, Philipp Jakob 125
Sperber, Jutta 334
Sperling, Elliot 152, 158
Spieker, Manfred 164
Spieß, Christian 256
Spinoza, Baruch de 141, 142, 144
Stalin, Josef 311
Stark, Werner 193
Starobinski, Jean 104
Staub, Evin 21
Staubli, Thomas 41
Steinberg, Guido 27
Steinkeller, Ernst 154
Stewart, Frances 22, 23
Stockmann, Reinhard 253
Strand, Håvard 23
Strecker, Christian 354
Strohm, Harald 140, 142
Strub, Jean-Daniel 208–210, 212, 213, 216
Struker, Arnold 262, 263
Suárez, Francisco 259, 261
Suárez Müller, Fernando 182
Sundermeier, Theo 358
Sungbook, Park 355
Svensson, Isaak 22
Sylvester, Robert Peter 83

Taylor, Charles 64, 137
Taylor, Charles Ghankay 301
Teichman, Jenny 208
Teoctist 314
Thich Nhat Hanh 159
Thielemann, Ulrich 59, 67
Thierse, Wolfgang 132
Thomas von Aquin, 39, 68, 164, 171, 259
Thomson, Judith Jarvis 78
Tischleder, Peter 260
Toft, Monica Duffy 21, 25
Tomasello, Michael 87–89, 106, 109–112
Tönnies, Ferdinand 91, 102, 106
Torres Aguilar, Manuel 226
Torres, Agusti 226
Trinn, Christoph 22
Troemel, Hank 154
Troll, Christian W. 334
Turay, Thomas Mark 29
Turner, Victor 352, 354
Tusicisny, Andrej 22
Tutu, Desmond 27, 33, 222, 293, 347, 353
Tyndale, Wendy 254

U Thant, Sithu 239
Unamuno, Miguel de 182, 190

Ustorf, Werner 358
Utz, Arthur 262, 263
Uwimanimpaye, Donata 355

Van Damme, Guido 359
Van Gogh, Theo 329
Van Saanen, Marisa Bronwyn 254
Vattimo, Gianni 182
Veith, Werner 47
Ver Beek, Kurt Alan 253
Vergauwen, Guido 10, 11–13, 233
Verhelst, Thierry G. 253
Verplaeste, Jan 115
Villar, Cristina E. Coca 226
Virnich, Birgit 58
Vitier, Cintio 184
Vitoria, Francisco de 259, 261
Vogel, Christian 54
Vogt, Markus 47–71, 73
Von Galen, Brigitta 262, 263
Von Galli, Mario 259
Von Gennep, Arnold 352
Von Trotha, Trutz 62, 63
Vorgrimler, Herbert 44
Vossenkuhl, Wilhelm 81
Vüllers, Johannes 28

Waardenburg, Jacques 334
Waas, Lothar 84
Waldmann, Peter 256
Waldvogel, Bruno 108
Wallacher, Johannes 249
Walzer, Michael 208
Weber, Max 84, 210
Wehberg, Hans 260, 261
Weichlein, Siegfried 109
Weiffen, Brigitte 21
Weingardt, Markus A. 26, 28, 29, 256, 281, 327, 348, 353
Weischedel, Wilhelm 133
Weiß, Johannes 125
Wellman, James K. 18
Welsch, Walter 112
Welsch, Wolfgang 182
Welzig, Werner 217
Wesson, Robert 60
Wickler, Wolfgang 49, 55, 59, 61
Wieland, Josef 279
Wiktorowicz, Quintan 24, 330
Wilhelm, Jürgen 254, 256
Willenberg, Nicola 200
Willms, Bernard 108
Wilson, David 112
Wilson, Edward O. 59
Wilson, Woodrow 238
Wimmer, Andreas 23
Winckelmann, Johannes 210
Winger, Wolfram 67
Winkler, Katja 256
Wittmann, Roland 118
Wolbert, Werner 206, 210
Wolf, Jean-Claude 11, 61, 73–85
Wooster, Henry 26
Wuketits, Franz M. 49, 50, 60, 61, 69
Wundt, Wilhelm 75
Würth, Anna 336
Wuye, James 28

Yoder, John Howard 207
Young, William P. 44

Zaboura, Nadia 114
Zank, Wolfgang 226
Zartman, Ira William 26, 327
Zelik, Raul 356
Zelinka, Udo 49, 50, 59, 61, 68
Zoll, Ralf 346
Zöller, Stephan 47
Zons, Raimar 181
Zubiri, Xavier 188, 189
Zucconi, Cesare 295–318
Zurbuchen, Simone 109

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Delgado, Mariano: geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil., Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg Schweiz.

Fornet-Betancourt, *Raúl*: geb. 1946, Dr. phil., Dr. phil. et litt., Honorarprofessor am Theologischen Institut der RWTH Aachen.

Friedli, Richard: geb. 1937, Dr. theol., Prof. em. für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz.

Gebhardt, Günther: geb. 1953, Dr. theol., wissenschaftlicher Projektkoordinator Stiftung Weltethos in Tübingen

Grossrieder, Paul: geb. 1944, Dr. rer. pol., Dr. phil. h.c., ehemaliger Generaldirektor des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz (IKRK).

Hasenclever, Andreas: geb. 1962, Dr. rer. pol., Professor für Friedensforschung und Internationale Politik am Institut für Politikwissenschaft (IfP) der Universität Tübingen.

Holderegger, Adrian: geb. 1945, Dr. theol., Professor für Theologische Ethik an der Universität Freiburg Schweiz.

Justenhoven, Heinz-Gerhard: geb. 1958, Dr. theol., Leitender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg.

Kallscheuer, Otto: geb. 1950, Dr. phil., Philosoph und Politikwissenschafter, Autor und Kritiker.

Keel, Othmar: geb. 1937, Dr. theol., DDr. h.c. Prof. em. für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Universität Freiburg Schweiz.

Klemme, Heiner F.: geb. 1962, Dr. phil., Professor für Philosophie der Neuzeit und Leiter der Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz.

Körtner, Ulrich H.J.: geb. 1957, Dr. theol., Dr. theol. h.c., Ordinarius für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Kollmar-Paulenz, Karénina: geb. 1958, Dr. phil., Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Bern.

Kruip, Gerhard: geb. 1957, Dr. theol., Dr. habil. theol., Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz.

Lesch, Walter: geb. 1958, Dr. phil., Professor für Ethik an der Theologischen und der Philosophischen Fakultät der Universität Löwen Belgien.

Nothelle-Wildfeuer, *Ursula*: geb. 1960, Dr. theol, Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau.

Scheffler, Thomas: geb. 1950, Dr. phil., seit 2009 Wissenschaftlicher Referent am Orient-Institut Beirut (OIB) der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland.

Schulze, Reinhard: geb. 1953, Dr. phil., Professor für Islamwissenschaft und Orientalische Philologie an der Universität Bern.

Vergauwen Guido: geb. 1944, Dr. theol., Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg Schweiz, Rektor der Universität.

Vogt, Markus: geb. 1962, Dr. theol., Professor für christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität in München.

Wolf, Jean-Claude: geb. 1953, Dr. phil., Ordinarius für Ethik und politische Philosophie an der Universität Freiburg Schweiz.

Zucconi, Cesare G.: geb. 1962, Dr. rer. pol., Generalsekretär und Direktor für die Außenbeziehungen der von der römisch-katholischen Kirche anerkannten geistlichen Gemeinschaft Sant' Egidio in Rom.