



in memoriam
Eberhard Schockenhoff († 18.07.2020)

Editorial	<i>Christian Spieß (Linz)</i> Friedensethik im Spannungsfeld von Religion und Gewalt Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Markus Vogt (München)</i> Versöhnung als Prinzip christlicher Friedensethik	3
	<i>Petra Steinmair-Pösel (Feldkirch)</i> „Ungeheuer ist viel und nichts ist ungeheurer als der Mensch“ (Sophokles) Prolegomena zu einer Friedensethik im Anthropozän	10
	<i>Wolfgang Palaver (Innsbruck)</i> Heilig, nicht sakral Über das religiöse Potenzial zum Frieden	18
	<i>Johannes J. Frühbauer (Heidelberg)</i> „Gerechter Friede“ – Mehr als ein kirchliches Leitbild?	25
	<i>Marco Schrage (Hamburg)</i> Ein friedensethischer Blick auf die auswärtige EU-Sicherheitspolitik Das Engagement in Mali	34
Vorgestellt	<i>Andreas Otto (Arnsberg)</i> „herbertshöh“	28
	<i>Regina Elsner (Berlin)</i> Weiterer Schritt auf dem Weg zu einer orthodoxen Sozialethik For the Life of the World. Towards a Social Ethos of the Orthodox Church. Dokument des Ökumenischen Patriarchats, veröffentlicht durch die Griechisch-Orthodoxe Erzdiözese von Amerika, Fastenzeit 2020	42
Buchbesprechungen	Glaube und Kirche im Wandel	46
	Ethik als gelebtes Zeugnis	48
	Gefährdete Rationalität der Demokratie	49
	Weltethos in der Gegenwart	51
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
	Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	56
Impressum		U2



Christian Spieß

Die semantische Umstellung der katholischen Friedensethik von der Lehre des gerechten Krieges zum Konzept des gerechten Friedens gehört zu den wichtigen Innovationsleistungen in der christlichen Sozialethik und der kirchlichen Sozialverkündigung nach dem Zwei-

ten Vatikanischen Konzil. Die Idee des gerechten Friedens setzt dabei die Kriterien für die Rechtfertigung militärischer Gewalt nicht außer Kraft, bettet sie aber in ein umfassenderes Konzept der Wachsamkeit und der Prävention sowie in ein Ensemble von überwiegend nicht-militärischen Interventionsmöglichkeiten ein. Die Bevorzugung der gewaltpräventiven Bearbeitung von Konflikten wird als ethische Forderung hervorgehoben: „*Äußerste Anstrengungen, Gewalt zu vermeiden, sind nicht bloß empfohlen, sondern im strikten Sinne verpflichtend. Unter allen Umständen gilt der Grundsatz: Vorbeugende Politik ist besser als nachträgliche Schadensbegrenzung.*“ (DBK, Gerechter Friede, Nr. 66) Stärker als in den klassischen Kriterien der *recta intentio* und des *iustus finis* wird vor allem das Problem der Unabsehbarkeit, der Fehleranfälligkeit von Prognosen sowie die Gefahr der in der Regel früher oder später entgleitenden Steuerbarkeit und des Ausufers oder Entgleisens eines militärischen Konflikts berücksichtigt. Das Konzept des „Gerechten Friedens“ berücksichtigt wichtige Erkenntnisse der Friedensforschung. Neben zwischenstaatlichen Konflikten geht es zunehmend um innerstaatliche, regionale Auseinandersetzungen mit häufig – denken wir etwa an Syrien – äußerst unübersichtlichen Machtverhältnissen und im Hintergrund stehenden

Friedensethik im Spannungsfeld von Religion und Gewalt

transnationalen Konfliktszenarien. Zunehmend werden Aspekte der vor allem in globaler Perspektive unfassbaren sozioökonomischen Ungleichheit berücksichtigt, der unterschiedlichen Verteilung der negativen Klimafolgen und der damit verbundenen Risiken sowie nicht zuletzt des Zusammenhangs von politischem System und Gewaltbereitschaft von Staaten.

Eine besondere Herausforderung stellt für eine Friedensethik auf religiöser Basis die ambivalente Haltung der Religionen zur Gewalt dar. Religionsgemeinschaften haben häufig ein doppeltes Gewaltproblem: Zum einen gibt es das Problem der *physischen* Gewalt, vor allem präsent in religiös motivierten terroristischen Gewaltakten. Auch politische Konflikte, die mit Gewalt ausgetragen werden, haben oder hatten religiöse Konnotationen und Hintergründe. Zum anderen gibt es ein *politisches* Gewaltproblem. Dieses doppelte Gewaltproblem verweist auf ein eigentümliches Phänomen der Einordnung religiös motivierter Gewalt. Demnach resultiere Gewalt gar nicht wirklich aus religiösen, sondern aus politischen Motiven. Religiöse Motive würden lediglich politisch instrumentalisiert und als Brandbeschleuniger eingesetzt. Das trifft zum Teil sicher zu. Grundsätzlich aber ist es schwierig, scharf zwischen politischen Motiven und religiösen Motiven zu unterscheiden, gerade dann, wenn sich,

auch aus Sicht einer Religionsgemeinschaft, politische Machtansprüche aus religiösen Motiven nähren.

Im vorliegenden Heft entwickelt Markus Vogt (München) Versöhnung als Prinzip einer christlichen Friedensethik und Petra Steinmair-Pösel (Feldkirch) bietet „Prolegomena zu einer Friedensethik im Anthropozän“. Wolfgang Palaver (Innsbruck) thematisiert den Zusammenhang von Religion und Gewalt und Johannes Frühbauer (Heidelberg/Augsburg) stellt die Konzeption des gerechten Friedens vor. Schließlich widmet sich Marco Schrage (Hamburg) einer friedensethischen Reflexion der Außen- und Sicherheitspolitik der Europäischen Union mit einem Schwerpunkt auf dem Engagement in Mali.

Zu den profiliertesten Friedensethikern der deutschsprachigen theologischen Ethik gehörte Eberhard Schockenhoff. Marianne Heimbach-Steins betont für die Arbeitsgemeinschaft der Sozialethiker*innen in einem Kondolenzschreiben, dass Eberhard Schockenhoff „das Bild der theologischen Ethik in Deutschland und weit darüber hinaus wesentlich geprägt“ hat. Dazu beigetragen haben nicht zuletzt seine Beiträge zur Friedensethik. Herausgeber und Redaktion von Amosinternational möchten deshalb diese Ausgabe Eberhard Schockenhoff widmen und damit einen Beitrag zum Andenken an einen verdienten und streitbaren Kollegen leisten.



Versöhnung als Prinzip christlicher Friedensethik

Das Verhältnis des Christentums zum Frieden ist ambivalent: Einerseits ist er die Mitte der biblischen Botschaft, andererseits haben die Kirchen durch starre Wahrheitsansprüche und Ausgrenzungen zu gewaltsamen Konflikten beigetragen. Auch heute ist Religion häufig ein Eskalationsfaktor von Gewalt in den vielschichtigen weltpolitischen Identitätskonflikten. Es braucht vor diesem Hintergrund neue Formen religiöser Aufklärung. Als Leitmaximen hierfür werden Toleranz und Versöhnung vorgeschlagen. Der Beitrag plädiert dafür, Versöhnung in die Reihe der Sozialprinzipien der katholischen Kirche aufzunehmen. Aus diesem Ansatz werden zehn Prioritäten für die Friedenssicherung angesichts der gegenwärtigen Entgrenzungen des Krieges abgeleitet.



Markus Vogt

Die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit

Nach christlichem Verständnis ist das Engagement für die Überwindung von Konflikten eine notwendige Konsequenz des Glaubens an Gott. Denn dieser vereint als universaler Gott alle Völker in einer Menschheitsfamilie. Er schützt als barmherziger Gott in besonderer Weise das Recht der Schwachen, Unterdrückten und Fremden. Die Versöhnung mit Gott befähigt zur Versöhnung mit den Menschen und umgekehrt. Sie zielt auf eine Überwindung der Strukturen von Unrecht, Sünde und Gewalt. Dem Anspruch nach ist die ganze Geschichte Gottes mit seinem Volk ein „Projekt zur Überwindung der Gewalt [...], die Auffassung von der Gegenwart Gottes und das Gottesbild sind von dieser Dynamik nicht zu lösen“ (Freistetter/Wagnsonner 2010, 38). Friedensethik betrifft die

Mitte des christlichen Selbstverständnisses und damit der Kirche. Friedensstiftung wird so zur Bewährungsprobe für die Lebenskraft des Glaubens.

Trotz des universalen Friedensauftrags ist die Geschichte des Christentums voller Gewalt. Deshalb ist es in der Forschung umstritten, ob Religionen tatsächlich zu Frieden und Gewaltlosigkeit beitragen. Jenseits der Appelle für Versöhnung und Frieden gibt es offensichtlich auch erhebliche Potenziale für Gewalt und Intoleranz in den Religionen (Angenendt 2018). Dabei ist insbesondere der Monotheismus unter Verdacht geraten: Das Bewusstsein, dass der eigene Gott einzig und der eigene Glaube unbedingt wahr seien, wurde und wird oft zur Ursache von Gewalt. Das Absolutsetzen des je eigenen Sinn- und Moral-

systems in den monotheistischen Religionen bietet einen steten Konfliktstoff (Assmann 2003). Möglicherweise verbirgt sich kulturgeschichtlich auch hinter der Tradition des rituellen Opfers eine verdeckte Neigung zu Gewalt (Girard 2006). Es gibt jedoch auch die These, dass gewaltsame Mythen die Funktion der Ableitung (*Katharsis*) von Aggressionspotentialen haben und so eher mit gewaltloser Ethik einhergehen. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit christlicher Friedensethik muss solche Fragen und Ambivalenzen kritisch prüfen (Stipp 2017).

Diese Ambivalenz des Verhältnisses zu Frieden und zu Gewalt lässt sich bei den meisten Religionen beobachten: Einerseits spielt das Ideal des Friedens im Selbstverständnis nahezu aller Glaubensgemeinschaften eine zentrale Rolle. Andererseits waren und sind Bekennnisformen häufig ein Medium der

scharfen Abgrenzung gegen die „Ungläubigen“ und ein „Eskalationsfaktor“ für Gewalt (Rittberger/Hasenclever 2001). Angesichts der „neuen religiösen Intoleranz“ (Nussbaum 2014), die die gegenwärtigen Weltkonflikte befeuert, ist dies von hoher ethischer und politischer Brisanz.

Bei all dem sollten die charakteristischen Unterschiede zwischen den Weltreligionen sowie innerhalb dieser zwischen verschiedenen Konfessionen, Frömmigkeitstypen und geschichtlichen Epochen nicht vernachlässigt werden. Gerade durch die Vielfalt unterschiedlicher Ausprägungen können sich die Religionen, Konfessionen und Frömmigkeitstypen wechselseitig ergänzen und befruchten (Vogt/Thurner 2017). Berühmt wurde beispielsweise Gandhis Verknüpfung des jainistischen und hinduistischen Prinzips

der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) mit dem biblischen Ideal der Feindesliebe. Gandhi hat daraus das zivilgesellschaftliche Konzept des gewaltlosen Widerstandes entwickelt, das im 20. Jahrhundert zur wichtigsten Strategie des Kampfes gegen ungerechte Herrschaftssysteme geworden ist. Der Erfolg solcher Strategien ist kontextabhängig. Generell gilt jedoch, dass eine christliche Friedensethik nicht den Verzicht auf Auseinandersetzung, Widerstand und Kampf meint. Sie zielt vielmehr auf eine Zivilisierung der Formen, in denen Konflikte ausgetragen werden. Um sich in gegenwärtigen Antagonismen der Weltgesellschaft als Kraft der Orientierung zu bewähren, muss sie interreligiöse, interkulturelle, zivilgesellschaftliche und sozialwissenschaftliche Zugänge vereinen (vgl. Schockenhoff 2018, 578–740).


ligionen.“ (Küng 2001, 102 f.) Die kritische Analyse religiöser Denkmuster, die zur Legitimation von Gewalt führen, ist ein notwendiger Bestandteil der Verteidigung freiheitlicher Demokratien. Sie ist eine wissenschaftliche, pädagogische und gesellschaftliche Aufgabe gleichermaßen.

Aufklärung, die zu einem konstruktiv-kritischen Umgang mit den Differenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Wahrheitsansprüchen befähigt, ist das beste „Gegengift“ gegen fundamentalistische Ideologien. Sie tritt beispielsweise einer Inanspruchnahme der Religion für politische Herrschaftsansprüche ebenso entgegen wie pauschalisierenden Feindbildern gegenüber Anders- oder Nichtglaubenden. Aufklärung sollte dabei jedoch nicht mit einem säkularistischen Konzept gleichgesetzt werden, sondern auch die selbstkritische Offenheit für das einschließen, was die Vernunft übersteigt und was der Staat nicht garantieren kann. Selbst wenn eine aufgeklärte Perspektive die Rolle der Religionen für Frieden als ambivalent einschätzt, wird sie erkennen, dass die Religion ein wesentlicher Bestandteil von gesellschaftlicher Identität ist und bleibt.

Für eine aufgeklärte Religion


Eine bleibende Herausforderung christlicher Friedensethik ist die These des „clash of civilisations“ (Huntington 2002), der zufolge die globalen Konflikte des 21. Jahrhunderts wesentlich aus dem Kampf der Kulturen – und damit auch der Religionen – um Selbstbehauptung entstehen. Auf den ersten Blick scheint es zunächst durchaus eine plausible Diagnose, dass die Auseinandersetzung zwischen „christlichem Abendland“ und arabisch-islamischen Kulturen im Zentrum gegenwärtiger Weltkonflikte steht. Zugleich gibt es jedoch gute empirische Gründe, diese These zurückzuweisen: Oft konnten und können unterschiedliche Religionen und Kulturen über Jahrhunderte friedlich zusammenleben. Erst wenn eine Instrumentalisierung und Ideologisierung von religiösen, nationalen und kulturellen Identitätskonstruktionen hinzukommt, wird der Gegensatz politisch relevant und potenziell explosiv. Religion ist in der Regel nicht Ursache, sondern Eskalationsfaktor von Gewalt (Rittberger/Hasencle-

ver 2001, 161–163. 180–193). Sie wurde und wird immer wieder für politische Machtansprüche sowie pauschalisierende Fremdzuschreibungen instrumentalisiert. Dennoch müssen sich die Religionen heute selbstkritisch prüfen, ob sie ihre Anhänger konsequent zu Toleranz, Versöhnung, Frieden und Ge-

 Religion ist in der Regel nicht Ursache, sondern Eskalationsfaktor von Gewalt

waltlosigkeit befähigen. Angesichts der politischen Brisanz der Vermischung von Religionen und Gewalt sollten sie sich aktiv dagegen wehren, als Begründung für Kriege geglaubt, gelehrt oder missbraucht zu werden.

Es braucht aufgeklärte Religion. Die Religionen haben hier im Vorfeld der Friedenssicherung eine Bringschuld: „Kein Frieden zwischen den Nationen ohne Frieden zwischen den Religionen. Kein Frieden zwischen den Religionen ohne Dialog zwischen den Re-


 Toleranz braucht die Fähigkeit, mit Differenzen umzugehen

Nach christlicher Überzeugung bedeutet Toleranz in Identitätskonflikten keineswegs, auf einen eigenen Standpunkt zu verzichten. Toleranz braucht vielmehr die Fähigkeit, mit Differenzen umzugehen. Die Anerkennung, dass es bleibende Differenzen gibt, gehört zu ihren Definitionsmerkmalen (Forst 2017). Kulturelle und religiöse Identitäten sollen von daher nicht verwischt, sondern als Bereicherung wahrgenommen werden. Dies stellt hohe Ansprüche an die Fähigkeit zur Reflexion sowie an das stete Bemühen um Bildung und Dialog.



Gewonnene Kriege bedeuten noch nicht, den Frieden gewonnen zu haben

Aufgeklärte Friedensethik beginnt mit einer nüchternen und umfassenden Analyse der aktuellen Konflikte. Zunächst gilt es, die „Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert“ (Münkler 2017) in den Blick zu nehmen. Der Frieden und die Achtung der Menschenwürde sind heute durch die strukturelle Entgrenzung und „Enthegung des Krieges“ (Münkler 2002) in Form von Terrorismus, hybriden Kriegen und Gewaltexzessen im Kontext von Staatenzerfall in neuer Weise gefährdet. Die traditionelle Sicherheitspolitik hält dafür keine hinreichenden Antworten bereit. Neue Formen einer vorsorgenden, eng mit politischen und zivilgesellschaftlichen Initiativen verwobenen Friedenssicherung sind nötig. Dabei kommen internationalem Recht, interkultureller Kompetenz und menschlicher Versöhnungsfähigkeit eine Schlüsselbedeutung zu, um nicht nur den Krieg, sondern auch den Frieden zu gewinnen.

 Kriege werden auch mit einseitigen Informationen und Bildern geführt


In besonderer Weise bedarf es zur Bewahrung des gesellschaftlichen Zusammenhalts eines wachsamem Umgangs mit den Manipulationen der öffentlichen Meinung durch die (digitalen) Medien, die heute zu einem wesentlichen Element hybrider Kriegsführung geworden sind. Kriege werden auch mit einseitigen Informationen und Bildern geführt. Journalisten sowie Vertreter von Wissenschaft und Kirchen haben hier eine entscheidende Aufgabe, zur Aufklärung beizutragen. Zur Entlarvung von *Fake News* sollten mehr personelle Ressourcen zur Verfügung gestellt werden. Es wäre naiv zu glauben, dass beispielsweise der gegenwärtige Kampf um die Ukraine allein mit traditionellen militärischen Mitteln geführt wird. Ebenso naiv ist

es zu glauben, dass er ohne militärischen Schutz zu gewinnen ist. Die neuen Formen hybrider und asymmetrischer Kriegsführung sind eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung.

Gerade vor diesem Hintergrund erweist sich die Vielschichtigkeit des christlichen Friedensverständnisses als hochaktuell: Mit Waffen kann ein Krieg gewonnen werden; um dauerhaften Frieden zu gewinnen, bedarf es jedoch auch der kulturellen Auseinandersetzung um Gerechtigkeit, Machtkontrolle und gesellschaftlichen Zusammenhalt. Das christliche Friedensideal ist nicht naiv und weltfremd, sondern umfassend. Es kann jedoch dazu missbraucht werden, von der nötigen nüchternen Analyse der relevanten Konfliktsituationen abzulenken. Deshalb bedarf die Friedensbotschaft Jesu je neu der Übersetzung in die eigene Zeit, um glaubwürdig gelebt und politisch in der Antwort auf konkrete Gefährdungen des Friedens als befreiende Kraft entfaltet zu werden. Eine wichtige Übersetzung ist die Achtung der unbedingten Würde aller Menschen, unabhängig von nationaler, geschlechtlicher oder religiöser Zugehörigkeit. Dieser Gedanke hat sich in modernen Demokratien als Grundlage für ein friedliches Zusammenleben bewährt und kann letztlich als „das Geheimnis des Friedens“ bezeichnet werden (Johannes Paul II. 1998). Im Kern geht es nicht um die Frage politischer Bündnisse, sondern um die Werte der Würde, der Freiheit und des Friedens. Diese sind unteilbar und im Kern des christlichen Glaubens verankert. Es gilt, christliche Friedensethik in neuer Weise jenseits von bloßen Schlagworten als Impuls für sozialetische Grundlagenreflexion zu entdecken (Vogt 2015). Es ist hilfreich, dafür von einer biblischen Reflexion auszugehen.

Biblische Perspektiven

Friede ist ein biblischer Kernbegriff. Er kommt im Alten Testament 135-mal und im Neuen Testament 48-mal vor (zum Folgenden vgl. DBK 2000, Nr. 12–33). Das Spezifische des biblischen Zugangs ist das Verständnis des Friedens als „Werk der Gerechtigkeit“ (Jes 32,17). Friede wird programmatisch mit Recht, Glück, Heil, Wohlergehen und Gemeinschaft zusammengedacht, die alle als Aspekte des Begriffes „shalom“ aufgefasst werden können. Spannend ist die Bibel deshalb, weil diese umfassende Ausrichtung auf Frieden stets mit der menschlichen Neigung zu Gewalt konfrontiert wird. Der Mensch lebt nicht im Paradies; sein Alltag ist durch die ständige Gegenwart von Konflikt und Gewalt geprägt. Statt die Gewalt zu beschönigen, fragt die Bibel radikal nach ihren Formen und Ursachen. „Die Bibel zerreißt die Verschleierung der Gewalt.“ (DBK 2000, Nr. 27) Schonungslos zeigt sie, wie der allgegenwärtige Hang des Menschen zur Gewalt die Ordnung der Schöpfung und des Zusammenlebens bedroht. Eine solche nüchterne Wahrnehmung der vielen Facetten von Gewalt ist die erste Voraussetzung für ihre humane Bewältigung (Vogt 2012).

 Feindesliebe zielt auf Entfeindung und entspringt einer eigenen Art mutiger Stärke

Das Wesen der christlichen Botschaft kulminiert in der Feindesliebe, die nicht auf Wehrlosigkeit zielt, sondern auf „aktive Entfeindungsliebe“ im Sinne einer Strategie, die den Feind als Freund gewinnen will (Lapide 1987). Die Aufforderung Jesu, wenn jemand „dich auf die rechte Wange schlägt, so halte ihm auch die andere hin“ (Lk 6,29), meint keine gewaltsame Auseinandersetzung, sondern eine Situation der Beschämung (nämlich ein Schlag mit dem Handrücken, sonst wäre von der linken und nicht



von der rechten Wange die Rede). Eine solche Geste der Verachtung weist man durch Selbstbeherrschung zurück und gerade nicht, indem man sich auf die Ebene gewaltsamer Auseinandersetzung einlässt. Die überlegene, friedensstiftende Reaktion ist hier nicht Gegenwehr, sondern Souveränität, die die Demütigung ins Leere laufen lässt und mit offenem Blick eine Begegnung auf Augenhöhe einfordert. Das Gebot der Feindesliebe ist die „Kulmination der Ethik Jesu“ (Gnilka 1986, 187). Sie begegnet dem Feind nicht in der Form des aggressiven Kräftemessens, sondern in der Bereitschaft zu Versöhnung, Gewaltverzicht und Schonung. Die Gesinnung der Feindesliebe bleibt jedoch nur so lange moralisch qualifiziert, als sie sich von Resignation und passivwehrlöser „Sklavemoral“ unterscheidet (Nietzsche 1968, 295–297). Auch Freud macht an der Feindesliebe seine Kritik christlicher Moral fest, indem er diese als eine der ursprünglichen Natur des Menschen völlig zuwiderlaufende Aggressionshemmung durch das Über-Ich deutet. Sie führe unweigerlich zu einer umso weniger gehemmten Aggressionsentladung gegenüber Außenstehenden.

Feindesliebe zielt auf Entfeindung und entspringt einer eigenen Art mutiger Stärke. Das, aus der Tiefe des christlichen Glaubens erwachsende, Ethos der

Gewaltlosigkeit meint „eine aktiv-wandelnde, das Böse des Menschen in seiner Wurzel angreifende und überwindende Kraft“ (Korff 1985, 186). Bedingung für die Vereinbarkeit von kämpferischer und gewaltloser Gesinnung ist die Bereitschaft, dem Unrecht nicht auf Kosten anderer auszuweichen, sich nicht mit den Herrschenden, sondern mit den Leidenden zu solidarisieren.

Aus biblischer Sicht gehören Liebe und Barmherzigkeit zusammen. Die versöhnende Macht der Barmherzigkeit Gottes wird dann zur Lebenskraft, wenn Menschen sich von ihr anstecken und befähigen lassen, diese zum Maßstab ihres Handelns zu machen (Kasper 2016). Barmherzigkeit ist nicht passiv, sondern zielt auf aktive Wiederherstellung von Gerechtigkeit. Auch wenn der kämpferische Impuls des christlichen Liebesprinzips – zumindest in den biblischen Texten – im Vorpolitischen bleibt, so ist es doch ein Ausgangspunkt „der Ereignisse und Prozesse, auf deren Nährboden vor allem die wirklichen politischen Veränderungen der Situation entstehen“ (Havel 1990, 39). Die friedliche Revolution in den osteuropäischen Ländern, die 1989 zum Ende des Kalten Krieges und dem Fall des Eisernen Vorhangs geführt hat, ist nicht ohne diese vorpolitische, jedoch keineswegs unpolitische Mitwirkung von Christen zu verstehen.

Welt von heute“ nochmals zusammenfassend aufgegriffen und vertieft (GS, Nr. 77–90). Nach *Gaudium et spes* kann der Einsatz militärischer Maßnahmen nur gerechtfertigt werden, wenn er dem Ziel zugeordnet ist, eine Friedensordnung für alle beteiligten Völker auf der Basis eines allgemein anerkannten und verbindlichen Völkerrechts sowie der Beachtung der Menschenrechte zu schaffen (GS, Nr. 79–84).

Die eigentliche Bedeutung des christlichen Engagements lässt sich nicht hinreichend aus den theoretischen Schriften zur Friedenstheologie ableiten, sondern nur im Kontext der Friedensbewegungen verstehen. Die von Gläubigen mitgetragenen Friedensbewegungen haben Impulse für historisch bedeutsame Versöhnungsprozesse gesetzt – z. B. für die friedliche Wende in Mittel-Osteuropa 1989, für die es historisch kein Vorbild gibt und die man als „Wunder der Geschichte“ bezeichnen kann (Biser 2003).

Im 20. Jahrhundert gab es eine breite, wesentlich auch von Frauen mitgetragene, christliche Friedensbewegung. So wurde bereits nach Ende des Ersten Weltkrieges 1919 der Friedensbund der deutschen Katholiken gegründet; unmittelbar nach den Schrecken des Zweiten Weltkrieges 1945 wurden die internationale katholische Pax-Christi-

Zur Geschichte der christlichen Friedensethik in Lehramt und Praxis

Nachdem es in der frühen Kirche als unvereinbar gegolten hatte, zugleich Christ und Soldat zu sein, war die Kirche ab dem 4. Jahrhundert in der Rolle der Staatsreligion und zu Kompromissen bereit. Ihre Friedensethik wurde teilweise auf Kriterien, unter denen das Führen eines Krieges gerecht sei, reduziert. Da hier nicht der Raum ist, die vielfältigen Entwicklungen christlicher Friedensethik im Einzelnen nachzuzeichnen, sei lediglich auf die bisher einzigen Friedenszyklen

Pacem Dei munus (1920) und *Pacem in terris* (1963) verwiesen: Das Apostolische Rundschreiben von 1920 ermahnt zur Versöhnung zwischen Siegern und Besiegten als Voraussetzung für einen dauerhaften Frieden und tritt für die Idee des Völkerbundes ein. Mittelpunkt des Schreibens von 1963 ist die Anerkennung der universal gültigen und unteilbaren Menschenrechte als Basis des Friedens. Dieser Ansatz wird in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die „Kirche in der



Im 20. Jahrhundert gab es eine breite, wesentlich von Frauen mitgetragene, christliche Friedensbewegung

Bewegung sowie 1958 in Prag die interreligiöse Friedensbewegung „World Conference on Religion and Peace“ (WCRP) gebildet. Charakteristische Elemente dieser vielschichtigen Friedensbewegung sind (vgl. Donat 1983):

- Widerstand gegen militärischen Nationalismus und Begrenzung nationalstaatlicher Rüstungspolitik;
- Förderung von Völkerverständigung und zivilgesellschaftlichen

LITERATUR

- Angenendt, Arnold (2018): Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster.
- Assmann, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München.
- Benedikt XV. (1920): Pacem Dei Munus. Rundschreiben über den Völkerfrieden, in: AAS XII, 209–218.
- Biser, Eugen (2003): Wege des Friedens, Augsburg.
- Die deutschen Bischöfe [DBK] (2000): Gerechter Friede, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn.
- Donat, Helmut (Hrsg.) (1983): Die Friedensbewegung. Organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Düsseldorf.
- Ecclesia Catholica (1993): Katechismus der Katholischen Kirche, München.
- Forst, Rainer (2017): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main.
- Freistetter, Werner/Wagnsonner, Christoph (2010): Friede und Militär aus christlicher Sicht (Schriftenreihe „Ethica – Themen“ des Instituts für Religion und Frieden), Wien.
- Girard, René (2006): Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt.
- Gnilka, Joachim (1986): Das Matthäusevangelium (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 1. Teil, Freiburg.
- Havel, Václav (1990): Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek.
- Huntington, Samuel (2002): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Welt im 21. Jahrhundert, München.
- Johannes Paul II. (1998): In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens. Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1999, Vatikan.
- Kasper, Walter (2016): Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg im Breisgau.
- Korff, Wilhelm (1985): Wie kann der Mensch glücken?, Freiburg im Breisgau.
- Küng, Hans (2001): Projekt Weltethos, München.
- Lapide, Pinchas (1987): Wie liebt man seine Feinde?, Mainz.
- Morozzo della Rocca, Roberto (2010): Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant’Egidio, Würzburg.
- Münkler, Herfried (2002): Die neuen Kriege, Reinbek.
- Münkler, Herfried (2017): Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert, Reinbek.
- Nietzsche, Friedrich (1968): Zur Genealogie der Moral (1887), in: Werke, hrsg. von G. Colli u. a., Bd. VI-2, Berlin.
- Nussbaum, Martha (2014): Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt.
- Riccardi, Andrea (2018): Die gewaltlose Kraft des Friedens, Würzburg.
- Rittberger, Volker/Hasenclever, Andreas (2001): Religionen in Konflikten, in: Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.): Wissenschaft und Weltethos, München, 161–200.
- Schockenhoff, Eberhard (2018): Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg im Breisgau.
- Stipp, Hermann-Josef (2017): Monotheismus, Monolatrie, Gewalt und Identität. Alttestamentliche Gesichtspunkte zu den Monotheismus-Thesen von Jan Assmann, in: MThZ 68, 99–130.
- Vogt, Markus (2012): Ist der Mensch friedensfähig?, in: Delgado, Mariano u. a. (Hg.), Friedenfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen, Stuttgart, 47–72.
- Vogt, Markus (2013): Grundzüge christlicher Friedensethik, in: Bohrmann, Thomas u. a. (Hg.), Handbuch Militärische Berufsethik, Bd. 1: Grundlagen, Wiesbaden, 53–73.
- Vogt, Markus (2015): Friedensethik als Impuls für sozialetische Grundlagenreflexionen, in: Bock, V./Frühbauer, J./Küppers, A./Sturm, C. (Hg.): Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, 17–30.
- Vogt, Markus/Husmann, Rolf (2019): Proaktive Toleranz als ein Weg zum Frieden. Bestimmung und Operationalisierung des Toleranzbegriffs (Kirche und Gesellschaft 459), Mönchengladbach.
- Vogt, Markus/Thurner, Martin (Hg.) (2018): Theologie des interreligiösen Dialogs, Themenheft der Münchener Theologischen Zeitschrift [MThZ] 70 (2–2018).

Alternativen zu militärisch gestützter Sicherheitspolitik;

- Forderungen nach einem Ausbau völkerrechtlicher Institutionen der Friedenssicherung und der internationalen Strafgerichtsbarkeit;
- Konzepte für gewaltfreien Widerstand, zivilen Ungehorsam und soziale Verteidigung gegen strukturelle Gewalt;
- Organisation gesellschaftlicher Friedensdienste zur Förderung sozialer Gerechtigkeit und interkultureller Versöhnung sowie zum Abbau von Feindbildern.

Weltweite Anerkennung haben die von der Gemeinschaft Sant’Egidio unternommenen Initiativen der Beendigung kriegerischer Auseinandersetzungen gefunden (Morozzo della Rocca 2010; Riccardi 2018). Immer wieder waren und sind sie an Brennpunkten scheinbar hoffnungsloser Konflikte in Afri-

Wege und Prioritäten der Friedenssicherung

Statt einer Zusammenfassung sollen abschließend zehn Prioritäten der Friedenssicherung aus christlicher Sicht

ka, im Kosovo oder im Nahen Osten präsent und leisten einen wertvollen Dienst der Vermittlung und Vertrauensbildung. Von besonderer Bedeutung sind die Impulse für regelmäßige Zusammenkünfte hochrangiger Religionsvertreter.

benannt werden. Als Kriterien werden dabei die hier skizzierten Ausführungen zugrunde gelegt. Darüber hinaus



dienen als Hintergrund auch eine kirchenamtliche Kriteriologie (Ecclesia Catholica 1993, Nr. 2307–2330) sowie eine Positionierung des Wiener Instituts für Religion und Frieden (Freistetter/Wagnsonner 2010, 43).

1. *Nichtmilitärische Konfliktlösungsversuche haben grundsätzlich Vorrang.* Krieg ist nur als äußerstes Mittel nach sorgfältiger Prüfung und wenn alle anderen Möglichkeiten voraussichtlich ohne Erfolg sind oder sein werden, legitim. Der Einsatz von Atomwaffen ist prinzipiell nicht legitimierbar.
2. *Bedingungen und Grenzen für die Anerkennung eines Krieges als gerecht* sind: Anordnung durch eine völkerrechtlich legitimierte Autorität; Abwehr oder Korrektur eines völkerrechtswidrigen Unrechts; glaubwürdige Gesinnung/Zielsetzung in der Ausrichtung auf gerechten Frieden und Versöhnung; Begrenzung der Gewalt auf das erforderliche Minimum; klare zeitliche Limitierung; Erfolgchancen der Maßnahmen.
3. Bei der Austragung der unvermeidlichen militärischen Konflikte sind die *Regeln des Völkerrechts sowie das Gewaltmonopol der Vereinten Nationen* und der von ihnen legitimierte Akteure strikt anzuerkennen. Die Autorität der Vereinten Nationen und des Weltsicherheitsrates darf, auch wenn dieser dringend reformbedürftig ist, nicht umgangen werden. Gleichzeitig mit militärischen Auseinandersetzungen sind alle Mittel internationaler Diplomatie auszuschöpfen. Die Ziele der Deeskalation dürfen nicht aus dem Auge verloren werden.
4. Wenn die Menschenrechte einer Bevölkerungsgruppe über einen längeren Zeitraum in massiver Weise verletzt werden, besteht für die internationale Gemeinschaft eine *Pflicht zu humanitärer Intervention*. Dabei sind die Regeln ethischer Gewaltanwendung einzuhalten. Insbesondere durch die Erfah-

rungen der Völkermorde in Ruanda und auf dem Balkan hat sich sowohl in der politischen wie in der kirchlichen Friedensethik das Paradigma der humanitären Intervention gegen pazifistische Ideale durchgesetzt (Schockenhoff 2018, 673–695). In jüngerer Zeit wurde dies unter dem ethischen Leitbegriff „*responsibility to protect*“ weiterentwickelt. Die Pflicht zur humanitären Intervention ist strikt auf Völkermord und gravierende Verbrechen gegen die Menschlichkeit begrenzt.

5. Da die *Vermeidung einer internationalen Ausweitung der Konflikte* hohe Priorität hat, sollten indirekte Druckmittel (z. B. durch Wirtschaftsanktionen) gegenüber direkten Interventionen von Drittstaaten bevorzugt werden. Der Schwerpunkt des deutschen Engagements in internationaler Verantwortung liegt traditionell im nichtmilitärischen Bereich (z. B. Logistik, Sanitätsbereich, militärische Schulungen, Diplomatie), was nicht zu unterschätzen ist. Zugleich braucht es Mut, Unrecht als solches klar zu benennen. Eine passive Toleranz im Sinne eines Appeasements beispielsweise gegenüber Russland angesichts der Krim-Annexion oder gegenüber China im Hongkong-Konflikt, ist friedensethisch nicht verantwortbar.
6. In hybriden Kriegen kommt es zunehmend darauf an, den bewaffneten Widerstand in einen *umfassenden diplomatischen und zivilgesellschaftlichen Widerstand* gegen die Aggression einzubetten. Wichtig ist hier insbesondere ein Engagement gegen die Manipulation der öffentlichen Meinung. Sozialethische Konfliktanalysen sowie internationale Berichterstattungen sind ein notwendiges Element der Aufklärung gegen *Fake News*. Nicht zuletzt sind verstärkte Maßnahmen für breitenwirksame politische Bildung und solide Informationsvermittlung unverzichtbar.

KURZBIOGRAPHIE

Markus Vogt, geb. 1962, ist Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München; seine Forschungsschwerpunkte sind theologische und sozialphilosophische Grundlagen der Ethik, Umweltethik/Nachhaltigkeit, Wirtschaftsethik/Gerechtigkeits-theorien. Publikationen u. a.: *Ethik des Wissens* (2019); *Wandel als Chance oder Katastrophe* (2018); *Prinzip Nachhaltigkeit* (2009, 3. Aufl. 2013).

7. Da die gegenwärtigen Kriege Teil eines vielschichtigen Kampfes um eine neue Weltordnung sind (Münkler 2017, 264–300), können sie auf Dauer nicht ohne die *Schaffung einer internationalen Rechts- und Friedensordnung* mit universaler sicherheitspolitischer Perspektive gelöst werden. Diese ist eine politische Priorität des 21. Jahrhunderts. Eine vorrangige Bedeutung kommt hier der Reform des Weltsicherheitsrates zu, der heute nicht mehr angemessen die Kräfteverhältnisse in der Welt widerspiegelt und von den Mächtigen vor allem mittels ihres Veto-Rechtes als Instrument einseitiger Dominanzpolitik missbraucht wird. Durch die Renationalisierung der amerikanischen Politik ist ein Vakuum entstanden, das durch eine Verdichtung der vielfältigen supranationalen Verflechtungen (Schockenhoff 2018, 639–665) kompensiert werden muss. Aktuell diskutiert wird, ob es auch einen europäischen Sicherheitsrat bräuchte, um die Handlungsfähigkeit der EU zu erhöhen. Die verschiedenen Institutionen, die sich sicherheitspolitisch engagieren (u. a. UNO, Nato, OSZE, EU), sind komplementär aufeinander abzustimmen.
8. Alle Maßnahmen müssen sich am *Ziel des gerechten Friedens orientieren* (Die deutschen Bischö-

fe 2000), also auch soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte beachten und strategisch integrieren. Die Wiederherstellung und Si-



Die klassische kirchliche Lehre, dass Gerechtigkeit und Frieden nicht zu trennen sind, ist hochaktuell

cherung von Rechtsstaatlichkeit gegen die grassierende Korruption und Selbstbereicherung weniger Oligarchen auf Kosten des Volkes (beispielsweise in der Ukraine, aber auch in vielen anderen Staaten) ist ein nicht zu unterschätzender Beitrag zum Frieden und der Sicherung des gesellschaftlichen Zusammenhaltes. Deshalb ist die klassische kirchliche Lehre, dass Gerechtigkeit und Frieden nicht zu trennen sind, hochaktuell. Widerstand gegen die Enteignung der Volkssouveränität durch Korruption braucht unabhängige, kritische Medien sowie moralische Erziehung und Förderung von Rechtsbewusstsein. Hierzu können die Kirchen und religiösen Gemeinschaften erheblich beitragen. Es geht um Befähigung und Erziehung zur Demokratie als einer Säule des gerechten Friedens.

9. Friedensstrategien müssen künftig stärker *professionelle Ressourcen*

für interkulturelle Konfliktprävention und -nachsorge bereitstellen. Für die Kriege im Nahen und Mittleren Osten kommt dabei der wissenschaftlichen Aufarbeitung der höchst unterschiedlichen Identitätskonstruktionen und der Rolle, die die Religionen dabei spielen, eine zentrale Bedeutung zu. Die theologische Kritik einer nationalistischen Inanspruchnahme des christlichen Glaubens ist ein wichtiger Friedensdienst, den die Kirchen zu leisten haben. Auch die Erarbeitung eines fundierten Konzeptes von Toleranz im Verhältnis zwischen den Religionen, Ethnien und Kulturen gehört dazu (Vogt/Husmann 2019).



Versöhnung ist die Wurzel des Friedens

10. Dauerhafter Friede braucht *Vergabung und Versöhnung* (zum Begriff der Versöhnung als Kern der Friedensethik vgl. bereits Benedikt XV. 1920). Diese sind nicht einfach durch Amnestie für Kriegsverbrecher zu erreichen, sondern bedürfen der zwischenmenschlichen Begegnung und der „*Heilung von Erinnerungen*“. Oft ist die Erfahrung von Unrecht, Kränkung und Gewalt die Ursache für neue Gewalt. Versöhnung ist die Wurzel des Friedens. Hier haben die Kirchen und Religionsgemeinschaften eine ori-

ginäre Aufgabe, da Versöhnung immer auch eine religiöse Dimension hat (Riccardi 2018). Zugleich ist sie aber auch gesellschaftlich und politisch höchst relevant. Versöhnung ist von Harmonie zu unterscheiden und lässt sich im Anspruch der Toleranz als versöhnte Verschiedenheit interpretieren. Sie meint nicht resignative Unterordnung unter eine repressive Macht, sondern setzt Souveränität und aktive Toleranz voraus.

Fazit

Die Suche nach Frieden und die Bereitschaft zu Versöhnung sind ein Kern der biblischen Botschaft. Sie stellen eine notwendige Konsequenz der Gottesbeziehung dar. Dennoch ist die Rolle der Kirche und der Religionen hinsichtlich der Überwindung von Gewalt ambivalent. Es braucht aufgeklärte, dialogoffene und toleranzfähige Religion. In der sozialetischen Reflexion gibt es eine auffallende Lücke: Das Thema des Friedens kommt bisher auf der Ebene der Sozialprinzipien, die häufig als der systematische Kern der Katholischen Soziallehre und -ethik verstanden werden, nicht vor. Als Resümee der Überlegungen schlägt der Beitrag vor, Versöhnung in die Reihe der Sozialprinzipien der katholischen Kirche aufzunehmen.



„Ungeheuer ist viel und nichts ist ungeheurer als der Mensch“ (Sophokles)

Prolegomena zu einer Friedensethik im Anthropozän



Petra Steinmair-Pösel

Die Gegenwartsdiagnose Anthropozän postuliert ein fundamental verändertes Verständnis des Menschen zur Welt und zu sich selbst: In bisher nicht gekanntem Ausmaß sowie auf globaler Ebene nimmt er Einfluss auf die Ökologie des Planeten Erde. Vor diesem Hintergrund entfaltet der Aufsatz die These, dass das Anthropozän als Epochenbewusstsein den Rahmen einer zeitgemäßen Friedensethik bildet. Dabei skizziert er die wesentlichen Eckpunkte dieses Bewusstseins und legt dar, warum vor allem der Anthropologie eine Schlüsselfunktion im friedensethischen Diskurs zufällt.

Eckpunkte des Anthropozän-Diskurses

Die explizite Auseinandersetzung mit dem *Anthropozän* als neuer erdgeschichtlicher Epoche begann im Februar 2000, als der niederländische Meteorologe und Chemie-Nobelpreisträger Paul Crutzen bei einer Tagung die Ausführungen seiner Kollegen mit dem Zwischenruf unterbrach: „We’re not in the Holocene anymore. We’re in the ... the ... the Anthropocene!“ (zit. nach Horn und Bergthaller 2019, 8) Wenig später folgende Veröffentlichungen (u. a. Crutzen 2002) setzten intensive Diskussionen in Gang, die bis heute andauern.

Es geht dabei wesentlich um „die Einsicht, dass der Mensch tiefgreifend und in globalem Maßstab die Ökologie des Planeten verändert. *Anthropozän* [...] fasst eine ökologische Schwelensituation zusammen, die sehr viele verschiedene Faktoren und Schauplätze umgreift: Sie reichen vom globalen Klimawandel und seinen Folgen über die



Es geht um die Einsicht, dass der Mensch tiefgreifend und in globalem Maßstab die Ökologie des Planeten verändert

Veränderung der ozeanischen und atmosphärischen Strömungssysteme, die Versiegelung von Böden und die Störung der Wasserzyklen, das rasante Schwinden der Artenvielfalt, die Anreicherung von Luft, Böden und Gewässern mit toxischen und nicht-abbaubaren Substanzen, die Störung wichtiger Stoffkreisläufe (wie Phosphor- und Stickstoffkreislauf) bis zu einer rasant wachsenden Zahl von Menschen und Schlachtvieh.“ (Horn und Bergthaller 2019, 9)

Dass dabei eine Epochenschwelle nicht erst im Abstand von Jahrtausenden, sondern mitten in der Gegenwart konstatiert wird, ist einzigartig, aber auch umstritten – sowohl hinsichtlich der grundsätzlichen Wissenschaftlich-

keit einer solchen Vorgangsweise als auch hinsichtlich ihrer konkreten zeitlichen Situierung. So werden einerseits alternative Begriffe diskutiert, wie *Capitalocene*, *Econocene*, *Homogenocene*, *Plantationocene*, *Anglocene* oder *Misanthropocene* (vgl. Horn und Bergthaller 2019, 16.42; Ellis 2018, 135 ff), bzw. auch grundsätzlich in Frage gestellt, ob die Rede vom *Anthropozän* nicht Ausdruck menschlicher Hybris sei (vgl. Ellis 2018, 128 f).

Andererseits hat vor allem die Frage nach dem konkreten Beginn des *Anthropozän* zahlreiche Kontroversen ausgelöst, wobei Zugänge von Geologen und Stratigraphen, welche diese erdgeschichtliche Epoche nach den Regeln ihrer Disziplin zu formalisieren suchen, auf jene von Geistes- und Sozialwissenschaftlern treffen, die an den Anfängen und Ursachen jener Entwicklung interessiert sind, welche zur aktuellen ökologischen Krise geführt haben. Die vier wichtigsten Positionen sollen hier kurz genannt werden:



1. Die These des *Early Anthropocene* sieht dessen Beginn schon in der Frühzeit des Holozän, da der Mensch bereits durch den Gebrauch des Feuers und die Großwildjagd, vor allem aber durch die Landwirtschaft massiv auf seine Umwelt und deren Ökosysteme Einfluss genommen und diese verändert hat.
2. Eine zweite These, genannt *the Columbian Exchange*, erkennt im Kolonialismus der Frühen Neuzeit und der damit verbundenen Entstehung weltweiter Handelsnetzwerke den Startpunkt des Anthropozäns, kam es doch dadurch zu einem bis dahin nicht dagewesenen interkontinentalen Austausch von Pflanzen, Tieren, Menschen und Krankheitserregern und in der Folge u. a. zu massiven Veränderungen lokaler Biotope, aber auch zu tödlichen Epidemien.
3. Eine dritte Position setzt den Beginn des Anthropozän zeitgleich mit der *industriellen Revolution* und dem Beginn der Moderne in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an. Als Argument hierfür werden der Anstieg des atmosphärischen CO₂-Gehalts durch die Nutzung fossiler Brennstoffe, die zunehmende Sicht der Natur als auszubeutende „Resource“, sowie der technologische Fortschritt und daraus erwachsende soziale Umbrüche, Ungleichheiten und Ungleichzeitigkeiten gesehen. Letztere nennt auch der Soziologe

Bruno Latour neben Klimawandel und Migration als zentrales Problem des Anthropozän (vgl. Latour 2018).

4. Die vierte und letzte These bindet den Beginn des Anthropozäns an die *Great Acceleration* seit den 1950er Jahren und verweist auf die explosionsartige Beschleunigung der Industrialisierung, des technologischen Fortschritts sowie von Konsum und Mobilität, aber auch darauf, dass große Schwellenländer wie China und Indien seither ökonomisch nachziehen und die Erdbevölkerung sich mehr als verdreifacht hat (vgl. Horn und Bergthaller 2019, 33–40).

Der konkrete Beginn des Anthropozän wird kontrovers diskutiert

Für die hier interessierende Fragestellung scheint es sinnvoll, die genannten Thesen weniger als konkurrierende Alternativen, sondern als *Phasen* des Anthropozäns (vgl. Ellis 2018, 102.161 f) zu verstehen, die „irreversible, aber auch *kontingente* Entwicklungen markieren“ (Horn und Bergthaller 2019, 40). Ohne ökologische Zerstörungen durch Menschen unangemessen zu naturalisieren, benennen sie Etappen jener Entwicklung, die zu den sozialen und ökologischen Verwerfungen geführt hat, angesichts derer Friedensethik neu in den Blick genommen werden muss.

Anthropozän als „Epochenbewusstsein“

Die Gegenwartsdiagnose *Anthropozän* bildet damit einen diskursiven Rahmen, innerhalb dessen Grundvoraussetzungen für eine zeitgemäße Friedensethik zu benennen sind. Der Historiker Dipesh Chakrabarty sprach 2015 in seinen *Tanner Lectures* unter Rückgriff auf Jaspers' Begriff des „Epochenbewusstseins“ von einer notwendigen vorpolitischen „shared perspectival position that can inform – but not determine – competitive and conflicted

actions by humans when faced with the unequal and uneven perils of dangerous climate change“ (Chakrabarty 2015, 142). Dieses Epochenbewusstsein, so Chakrabarty, „is ultimately ethical. It is about how we comport ourselves with regard to the world under contemplation in a moment of global crisis; it is what sustains our horizon of action“ (Chakrabarty 2015, 146).

Zu diesem Epochenbewusstsein zählen wesentlich (1) die Frage nach

der Anthropologie, also jenem *Anthropos*, nach dem das Anthropozän benannt ist, (2) ein neues Verständnis des Verhältnisses zwischen Natur und Kultur sowie (3) die Frage nach den Möglichkeiten politischer Kooperation angesichts einer Handlungslogik, die Garrett Hardin (1968) als „Tragik der Allmende“ problematisiert hat und die sich im Anthropozän im Blick auf die globalen Commons in dramatischer Weise neu stellt. Werfen wir jeweils einen kurzen Blick auf die genannten Aspekte.

Anthropologie im Anthropozän

„Die Frage nach dem *Anthropos* des Anthropozäns zu stellen bedeutet, den Menschen aus der Perspektive seiner ökologischen Transformationskraft zu betrachten.“ (Horn und Bergthaller 2019, 81) Dies beinhaltet einerseits die Frage nach der konkreten Weise, in welcher Menschen Verursacher und Subjekte des Anthropozäns sind. Dabei geht es wesentlich um konkrete und differenzierte Verantwortung im Rahmen der Zivilisations- und Technikgeschichte. Auf der anderen Seite kann aber auch nach dem Spezifikum der Spezies Mensch im Unterschied zu anderen Gattungen gefragt werden, wobei die Makroperspektiven der *deep history* und der Ökologie in den Blick kommen und sich der Fokus mehr auf das allen Menschen Gemeinsame richtet.

Vor diesem Hintergrund hat Dipesh Chakrabarty eine pragmatische „terminologische Unterscheidung zwischen dem Menschen als ‚*homo*‘ und als ‚*anthropos*““ (Horn und Bergthaller 2019, 84; vgl. Chakrabarty 2015, 156) vorgeschlagen.¹ Meint *homo* den von Kultur geprägten und Kultur prägenden Menschen und damit das Andere der Na-

¹ Im Hintergrund steht Aristoteles' Unterscheidung zwischen *bios* und *zoë*, wie sie von Hannah Arendt und Giorgio Agamben aufgegriffen wurde (vgl. Chakrabarty 2015, 141–42).



tur, bezeichnet *anthropos* den Menschen insofern er als biologisches Wesen Teil der Natur ist. Erst beide Aspekte zusammen ermöglichen ein angemessenes Verständnis des Menschen. Wird eine von beiden Seiten verabsolutiert, droht entweder ein Ökomodernismus, der (zu) optimistisch annimmt, dass der Mensch „rational, verantwortungsvoll, weitsichtig und in der Lage ist, die notwendigen Schritte hin zu einer grünen Technologie auch politisch und ökonomisch umzusetzen“ (Horn und Bergthaller 2019, 87).

Natur und Kultur

„Wenn die Menschheit selbst zur Naturgewalt geworden ist und das Erdsystem in seiner Gesamtheit verändert, dann verliert die Scheidung von Natur und Kultur ihren Sinn.“ (Horn und Bergthaller 2019, 59) Vielmehr erscheinen soziale und natürliche Prozesse untrennbar miteinander verwoben. Während die Natur-Kultur-Dichotomie der Erfahrung agrarischer Gesellschaften entstammt, in denen die Natur das ursprünglich Da-Seiende war und die Kultur als Bestellung des Ackers (*cultura*) dauernder Anstrengung bedurfte, ist die heutige Erfahrung eine radikal veränderte: „Die Prozesse, welche die Erde mit immer neuen technisch produzierten Objekten überfluten, haben eine Eigendynamik gewonnen, die in ihren Konsequenzen jener der Biosphäre, Atmosphäre oder Hydrosphäre ver-

Tragedy of the Commons

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die konkrete Gestalt, die das Anthropozän annimmt, wesentlich davon abhängt, inwieweit es der Menschheit gelingt, ihre zerstörerischen Einflüsse auf das Erdsystem durch absichtsvolle und koordinierte Entscheidungen zu minimieren, womit die Dimension des Politischen in den Blick rückt. Auf die Notwendigkeit dieser Dimension im Anthropozän

Oder aber man verabschiedet zu pessimistisch in einem ökologischen Posthumanismus nicht nur jegliche Sonderstellung des Menschen, sondern damit einhergehend auch seine spezifische ökologische Verantwortlichkeit. Beide Extrempositionen tun sich schwer, „die spezifische Agency des Menschen im Anthropozän, die ja gerade aus einer paradoxen Verknüpfung von massiver Wirkmacht und Kontrollverlust besteht“ (Horn und Bergthaller 2019, 87), adäquat zu greifen.

gleichbar ist. Die ‚Technosphäre‘ wäre also als eine eigene, neue Sphäre des Erdsystems in den Blick zu nehmen.“ (Horn und Bergthaller 2019, 78) Diese globale, vom Menschen geschaffene Technosphäre hat eine Übermacht gewonnen, die jener der Natur im ag-



Die globale, vom Menschen geschaffene Technosphäre hat eine Übermacht gewonnen

rarischen Lebensgefühl vergleichbar ist und sich dem rationalen und politisch koordinierten Zugriff teilweise entzieht. Darüber hinaus markiert sie spätestens seit der Entwicklung von Atomwaffen das menschliche Vermögen, nicht allein das menschliche Leben auf der Erde auszulöschen.

hat bereits 1990 der französische Philosoph Michel Serres (1994) in seinem Buch *Der Naturvertrag* nachdrücklich hingewiesen. Er vergleicht die politische Herausforderung der Gegenwart mit der Situation in Francisco de Goyas Gemälde *Duell mit Knüppeln*. Das Entscheidende, so Serres, spiele sich dabei nicht *zwischen* den beiden Knüppel schwingenden Kontrahenten ab, sondern *unter* ihnen:

Denn das Feindespaar steht im Treibsand, und während sie selbst diesem Umstand keine Beachtung zu schenken scheinen, erkennt der Betrachter, dass jeder Schlag unweigerlich dazu führt, dass sie – bereits bis zu den Knien eingesunken – nur umso unrettbarer im Sand versinken. Serres deutet Goyas Bild als eindrücklichen Hinweis auf die Beschränktheit eines Politikverständnisses, das allein zwischenmenschliche, ökonomische oder zwischenstaatliche Konflikte im Blick hat und darüber den längst kollabierenden tragenden Grund vergisst. Es ist aber auch ein Bild für jenen verhängnisvollen Zusammenhang, für den der Biologe Garrett Hardin bereits 1968 den Begriff *Tragik der Allmende* (*tragedy of the commons*) prägte. Während Hardin zunächst ein gemeinschaftlich genutztes Stück Weideland als Beispiel dafür verwendete, wie ein für einzelne kurzfristig gewinnmaximierendes Verhalten längerfristig verheerende Folgen für alle nach sich zieht, müssen heute zahlreiche Komponenten des Erdsystems (so u. a. die Atmosphäre, der globale Frischwasserhaushalt oder die biologische Artenvielfalt) als globale *commons* verstanden werden, deren Kosten im ökonomischen Wettbewerb fortlaufend externalisiert und die gerade dadurch zerstört werden. Hardin setzte angesichts seiner Analyse auf eine Privatisierung der *commons* einerseits und eine staatliche Zentralgewalt andererseits. Ein solches Modell erweist sich jedoch angesichts einer fehlenden Weltautorität für den Schutz der globalen *commons* als unmöglich durchsetzbar. Einen alternativen Weg eröffnet der Ansatz der Wirtschaftsnobelpreisträgerin Elinor Ostrom, die Prinzipien für den Umgang mit *commons* herausgearbeitet hat und im Blick auf die globalen *commons* einen polyzentrischen Zugang vorschlägt, der berücksichtigt, dass individuelle Fragen und kleine, überschaubare Gruppen andere Konzepte und Strategien erfordern als nationalstaatliche oder globale Fra-



Francisco de Goya: „Duell mit Knüppeln“

gen (Ostrom 2014). Auf allen Ebenen gälte es jedoch – um in der Deutung des Goya-Bildes von Michel Serres zu bleiben –, die metaphorischen „Knüp-

pel“ beiseitezulegen und den „tragen- den Grund“ in ethisches Reflektieren und Handeln einzubeziehen.

Direkte, indirekte und strukturelle Gewalt im Anthropozän als Herausforderungen für die Friedensethik

Damit sind einige wesentliche Punkte aus dem Anthropozän-Diskurs angesprochen, welche eine angemessene Friedensethik heute zu berücksichtigen hat. Frieden muss dabei umfassender verstanden werden als die bloße Abwesenheit von Krieg. So sind immer die beiden grundlegenden Perspektiven der „Zivilisierung des Konfliktaustrags“ und der „Humanisierung der Lebensverhältnisse“ (Werkner 2017, 3) zusammenzudenken. Kriegs- und Gewaltkritik einerseits sowie die Reflexion positiver Friedensbedingungen (dazu zählen u. a. soziale und ökonomische Gerechtigkeit, ökologisch gerechtes verantwortliches Handeln sowie die Anerkennung anderer Kulturen und Religionen) andererseits bilden auch im Anthropozän grundlegende Pole einer Friedensethik. Bleibende Bedeutung hat somit die von Johan Galtung (1984, 2007) eingeführte Unterscheidung zwischen direkter, indi-

rekter/struktureller und kultureller Gewalt bzw. zwischen negativem Frieden (als Abwesenheit von organisierter militärischer Gewalt), positivem Frieden (verstanden insbesondere als soziale Gerechtigkeit) und kulturellem Frieden (als Abwesenheit kultureller Gewalt). Und bereits ein streiflichtartiger Blick macht deutlich, dass auch im Anthropozän ein so verstandener Friede auf allen drei Ebenen prekär ist.

Auf der Ebene *direkter* Gewalt erleben wir zum Beispiel bereits jetzt bewaffnete Ressourcenkonflikte und der Soziologe Harald Welzer (2014) warnt eindringlich vor Klimakriegen: „Das 21. Jahrhundert ist in Ermangelung zukunftsfähiger Gesellschaftsmodelle utopiefern und ressourcennah – es wird getötet, weil die Täter jene Ressourcen beanspruchen, die die Opfer haben oder auch nur haben möchten.“ (Welzer 2014, 275–76) Rein technologische Lösungsansätze wie *climate engineering* könn-

ten, wie der Umweltethiker Bernward Gesang warnt, diese Konflikte sogar tendenziell verschärfen, insbesondere dann, wenn ein Staat oder eine Gruppe von Staaten solche Maßnahmen im Alleingang ergreifen und „nicht auszuschließen ist, dass andere Staaten extrem darunter leiden müssen“ (Gesang, 2020b, 3; vgl. Gesang 2020a).

Auch *strukturelle* Gewalt zeigt sich im Anthropozän in vielfältiger Weise. So sind etwa die Verantwortung *für* die und das Leiden *an* den Folgen des anthropogenen Klimawandels äußerst ungerecht verteilt: Jene Menschen in den ärmsten Regionen der Erde, die vom (umweltschädigenden) Ressourcenverbrauch weitestgehend ausgeschlossen waren und sind, sind oft zugleich jene, die dessen Folgen am direktesten zu spüren bekommen und sich am wenigsten davor schützen können. (vgl. Gabriel 2013, 9–13). Wenn die ökologische Degradation dann zu Migrationsbewegungen führt und diese Menschen sich als sogenannte „Klimaflüchtlinge“ aufmachen, um in privilegierteren Regionen der Erde bessere Lebensbedingungen zu finden, stellt dies die Zielländer vor neue Herausforderungen auf internationaler (Verteilungsschlüssel) wie nationaler Ebene (soziale Netzwerke und Unterstützungssysteme). Nicht

zuletzt wird in der Folge strukturelle Gewalt auch innerhalb einzelner Staaten deutlich, wenn Gewinne und Lasten bleibend ungerecht verteilt und soziale Spannungen und xenophobe Tendenzen angeheizt werden.

Schließlich kommen vielfältige Formen *kultureller* Gewalt hinzu, mit deren Hilfe strukturelle Gewalt legitimiert wird. Ein hochaktuelles Beispiel hierfür ist der Tod George Floyds – auch in Folge eines Gewalt gegen Schwarze legitimierenden kulturellen Selbstverständnisses von Polizeibeamten. In Folge des Todes Floyds kam es weit über die Grenzen der USA hinaus zu

Protestbewegungen, die vielerorts zwar friedlich verlaufen, zum Teil aber auch selbst wieder in direkte Gewalt umgeschlagen sind.

Bereits dieser erste kursorische Überblick weist darauf hin, dass Friedensethik im Anthropozän in vielfältiger Weise bestehende Ansätze aufzugreifen und weiterzuführen haben wird (vgl. Frühbauer 2018). Im Folgenden sei nun noch ein zweiter, friedensethisch interessierter Blick auf die bereits benannten spezifischen Elemente des Epochenbewusstseins (Anthropologie, Natur und Kultur, Tragedy of the Commons) geworfen.

Anthropologie: „Ungeheuer ist viel und nichts ungeheurer als der Mensch“ (Sophokles)

Da ist zunächst die unverzichtbare Frage nach einer angemessenen Anthropologie, die weder den *homo* noch den *anthropos* absolut setzt und die spezifische Erfahrung des Menschen im Anthropozän, die „paradoxe[n] Verknüpfung von massiver Wirkmacht und Kontrollverlust“, zu integrieren vermag. Eine christliche Lesart der mimetischen Anthropologie René Girards erscheint hier als besonders geeignet. Sie vermag die ungeheure Kreativität und Schaffenskraft des Menschen über den Topos des mimetischen Begehrens schlüssig mit dessen enormem konfliktiv-destruktiven Potential zu verbinden. Zudem räumt sie der Gewalt- und Friedenthematik ebenso wie der religiösen Dimension einen zentralen Stellenwert ein (vgl. Steinmair-Pösel 2017). Als fundamental mimetisches Wesen ist der Mensch zugleich auf andere wie auch auf Transzendenz hin offen – eine Situation, die einerseits Sozialisation ermöglicht (u. a. das Erlernen von Empathie, Sprache, Kultur) und den Menschen so deutlich von anderen fühlenden, aber instinktgebundenen Lebewesen unterscheidet. Andererseits mündet das nachahmende Begehren aber auch rasch in Konflikte und Gewalt. Girard geht davon aus,

dass der von ihm so bezeichnete „Sündenbockmechanismus“ eine gewaltsame Form der Einhegung dieser Gewalt darstellt und die Entstehung von Religionen und Kulturen mit ihren Institutionen überhaupt erst ermöglicht hat. Dessen langsame Überwindung in den vergangenen Jahrhunderten habe nicht nur Wissenschaft und Technik ermöglicht, sondern führe nun auch dazu, dass die Menschheit im Anthropozän sich neuerlich ungeschützt jener Dynamik ausgeliefert sehe, welche durch die aus dem Sündenbockmechanismus hervorgegangenen (u. a. religiösen und juristischen) Strukturen und Institutionen über lange Zeit im Zaum gehalten worden sei.

Eine – hier nur sehr verkürzt darstellbare – mimetische Anthropologie

Natur und Kultur: „eine Gemengelage von Naturkatastrophen und hausgemachten Katastrophen, eine Vermischung von Natürlichem und Künstlichem“ (René Girard)

Einen friedensethisch vertieften Blick verdient auch die Diagnose der Aufhebung der Natur-Kultur-Dichotomie. Zu Recht hat jüngst Slavoj Žižek darauf hingewiesen, dass Virusepidemien, ökologische Krise und Rassenunruhen

vermag gerade diejenige paradoxe Situation des Anthropozän begrifflich klar zu fassen, in der *massive Wirkmacht und Kontrollverlust zusammenfallen* und in der eine radikale Wende (biblisch gesprochen *metanoia*) erforderlich ist. Ähnlich wie Girard spricht denn auch die Umwelt- und Sozialenzyklika *Laudato si'* von einer notwendigen ökologischen Umkehr, die jeder einzelne und die Menschheit als Ganze zu vollziehen hat, von einer „Umkehr im Sinn einer Versöhnung mit der Schöpfung“ und einem „Wandel des Herzens“ (LS 218). Nur dieser könne den Menschen davor bewahren, immer unersättlicher zu werden. Denn, so Papst Franziskus: „*Während das Herz des Menschen immer leerer wird, braucht er immer nötiger Dinge, die er kaufen, besitzen und konsumieren kann. [...] Deshalb denken wir nicht nur an die Möglichkeit schrecklicher klimatischer Phänomene oder an große Naturkatastrophen, sondern auch an Katastrophen, die aus sozialen Krisen hervorgehen, denn die Versessenheit auf einen konsumorientierten Lebensstil kann – vor allem, wenn nur einige wenige ihn pflegen können – nur Gewalt und gegenseitige Zerstörung auslösen.*“ (LS 204) Gerade eine Friedensethik im Anthropozän wird die anthropologischen Grundannahmen in den Blick zu nehmen haben: Was macht den Menschen aus? Wie bleibt bzw. wird er handlungsfähig – gerade in der paradoxen Spannung von massiver Wirkmacht und Kontrollverlust? Was ermöglicht und was verhindert eine notwendige ökologische *Metanoia*?

in einem inneren Zusammenhang stehen. Es gelte, so der slowenische Philosoph, darauf zu bestehen, „dass die drei Bereiche im Grunde eine Einheit bilden: Epidemien sind kein blosses Gesundheitsproblem, sondern brechen im



Virusepidemien, ökologische Krise und Rassenunruhen stehen in einem inneren Zusammenhang

Zusammenhang mit unserer aus dem Gleichgewicht geratenen Beziehung zu unserer natürlichen Umwelt aus“ (Žižek, 18. Juni 2020). Und: „Antirassistische Proteste wurden auch dadurch befeuert, dass rassische Minderheiten durch die Epidemie weit stärker gefährdet sind als die weisse Mehrheit, die sich Selbstisolation und bessere medizinische Versorgung leisten kann. Wir haben es also mit Krisen zu tun, die infolge der Dynamik des globalen Kapitalismus ausbrechen.“ (Žižek, 18. Juni 2020)

Freilich ist Žižek nicht der erste, der auf diese Zusammenhänge hinweist. Wie Girard in seinem 2007 erschienenen Buch *Im Angesicht der Apokalypse* betont, ist die Vermischung von natürlichen und kulturellen Phänomenen in den neutestamentlich-apokalyptischen Texten nur scheinbar naiv-mythisch. Weit davon entfernt, überholt zu sein, erweisen sich Texte wie Mt 24,6–12: „Ihr werdet von Kriegen hören und Nachrichten über Kriege werden euch beunruhigen. [...] ein Volk wird sich gegen das ande-

Tragedy of the commons: „Diese Wirtschaft tötet“ (Papst Franziskus)

Auf dieser Basis gilt es auch die Frage nach der „Tragik der globalen Commons“ neu in den Blick zu nehmen, die sich im ökonomischen und machtpolitischen Wettbewerb zugleich verschärft wie auch aus dem Blick zu geraten droht. Aktuell wird diese Tendenz überdies durch die Corona-Pandemie verschärft: So warnt das aktuelle Friedensgutachten 2020 eindringlich davor, dass „der bereits wahrnehmbare Verlust an Aufmerksamkeit für globale Klimaschutzpolitik und eine Veränderung politischer Prioritäten in der Fol-

re erheben und ein Reich gegen das andere und an vielen Orten wird es Hungersnöte und Erdbeben geben“ gerade im Anthropozän als brandaktuell, scharfsinnig und realistisch. Denn sie rücken genau die genannte Aufhebung der Natur-Kultur-Dichotomie in den Blick: „eine Gemengelage von Naturkatastrophen und hausgemachten Katastrophen, eine Vermischung von Natürlichem und Künstlichem“ (Girard 2014, 11, vgl. 198–199). Genau diese Vermischung von drohenden sozialen Katastrophen und Naturkatastrophen, von menschlicher Gewalt und ökologischer Zerstörung, ist nach Girard die lange Zeit verkannte Wahrheit der biblisch-apokalyptischen Texte.

Angesichts dieser Situation – Girard spricht auf der Basis eines weiten Gewaltbegriffs von entfesselter Gewalt (gegenüber anderen Menschen, der Natur und zukünftigen Generationen) – erwartet der Kulturanthropologe Auswege aus den Krisen des Anthropozän nicht primär auf den klassischen Wegen: Weder von der Politik, noch vom Rechtsstaat allein, schon gar nicht von militärischen Interventionen, aber auch nicht von der angeblich autonomen Vernunft des Menschen. Vielmehr brauche es „eine neue Ethik“ (Girard 2014, 61) mit einem starken anthropologischen Fundament.

ge der Corona-Pandemie [...] die Pariser Klimaziele gefährden“. Umso notwendiger sei es, „auch unter den aktuellen Bedingungen Maßnahmen aufrechtzuerhalten, um die bereits absehbaren langfristigen negativen Folgen des Klimawandels für den Frieden abzuschwächen“ (BICC et al. 2020, 7–8). Gelingen dies nicht und werden ökologische Maßnahmen nicht „neben Sozialpaketen integraler Bestandteil der Programme zum Wiederaufbau betroffener Ökonomien“ (BICC et al. 2020, 8), so drohe eine Verschärfung der Situation,

die Papst Franziskus bereits 2013 in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* ebenso prägnant wie kontrovers problematisiert hat: „Diese Wirtschaft tötet“ (EG 53) – und das in vielfacher Hinsicht: Durch ihre Akteure in vielfacher Weise in Situationen, wie sie Hardin als „Tragik der Allmende“ beschrieben hat, verstrickt, bleibt sie fundamental eine „Wirtschaft der Ausschließung“, die für die eigenen individuellen kurzfristigen Gewinne vielfältige Opfer in Kauf nimmt und Kosten raumzeitlich externalisiert: sei es durch die ökonomische Ausbeutung und soziale Ausschließung gegenwärtig lebender Menschen und zukünftiger Generationen, sei es durch das Leid von Tieren, die Zerstörung von Lebensräumen, von Artenvielfalt und anderen globalen Commons.

Der Schlüssel zum Anthropozän ist der Mensch

Angesichts der umfassenden Fragestellung bleibt vieles notwendigerweise ungesagt. Doch sollte sichtbar geworden sein, dass ein unverzichtbarer Schlüssel zu einer Friedensethik im Anthropozän im angemessenen Verständnis eben jenes „ungeheuren“ Menschen liegt, der diesem seinen Namen gibt. Friedensethik im Anthropozän bleibt somit notwendigerweise auf Klärungen der Anthropologie verwiesen. Sowohl die päpstliche Enzyklika *Laudato si'* wie auch die hier vorgestellte mimetische Anthropologie René Girards beschreiben den Menschen als durch ein tendenziell unendliches Begehren wie durch vielfältige Ängste angetrieben und betonen die Notwendigkeit einer radikalen Umkehr: vom „Verhalten des Herrschers, des Konsumenten oder des bloßen Ausbeuters der Ressourcen“ hin zu einem alternativen Lebensstil der Verbundenheit, der Zärtlichkeit, der „Offenheit für das Staunen und das Wunder“, der Geschwisterlichkeit und der Schönheit. Ein solcher wird möglich in dem Maß, in dem



Äußerer und innerer Frieden sind sowohl bei Franziskus wie auch bei Girard untrennbar miteinander verbunden

Menschen sich „allein, was existiert, innerlich verbunden fühlen“ (LS 11). In diesem Sinne sind äußerer und innerer Frieden sowohl bei Franziskus wie auch bei Girard untrennbar miteinander verbunden, denn: „kein Mensch [kann] in einer zufriedenen Genügsamkeit reifen, wenn er nicht im Frieden mit sich selber lebt [...] Der innere Friede der Menschen hat viel zu tun mit der Pflege der Ökologie und mit dem Gemeinwohl, denn wenn er authentisch gelebt wird, spie-

gelt er sich in einem ausgeglichenen Lebensstil wider, verbunden mit einer Fähigkeit zum Staunen, die zur Vertiefung des Lebens führt“ (LS 225) – statt sich selbst denjenigen tragenden Grund zu entziehen, auf dem der Frieden in all seinen Ausprägungen und Differenzierungen letztlich aufruht. (Vgl. Steinmair-Pösel 2019)

Fazit

- Die Gegenwartsdiagnose Anthropozän postuliert ein fundamental verändertes Verhältnis des Menschen zur Welt und sich selbst, nimmt dieser doch in zuvor nicht gekannter

Weise und in globalem Ausmaß Einfluss auf die Ökologie des Planeten. Als Epochenbewusstsein bildet sie den diskursiven Rahmen, innerhalb dessen Grundvoraussetzungen für eine zeitgemäße Friedensethik zu benennen sind.

- Wesentliche Eckpunkte dieses Epochenbewusstseins sind die Anthropologie, das Verhältnis von Natur und Kultur sowie die Frage nach den Möglichkeiten politischer Kooperation unter den Vorzeichen der „Tragik der globalen Commons“.
- Angesichts der paradoxen Verknüpfung von massiver Wirkmacht und Kontrollverlust bedarf es einer Anthropologie, welche beide Aspekte

LITERATUR

- BICC, HSFK, IFSH und INEF (2020): Friedensgutachten 2020. Im Schatten der Pandemie: letzte Chance für Europa. Zugriff am 29. Juni 2020, auf: <https://www.friedensgutachten.de/>.
- Chakrabarty, Dipesh (2015): The Human Condition in the Anthropocene. Zugriff am 3. Juni 2020, auf: <https://tannerlectures.utah.edu/Chakrabarty%20manuscript.pdf>.
- Crutzen, Paul J. (2002): Geology of Mankind, in: Nature 415 (6867), 23.
- Ellis, Erle C. (2018): Anthropocene: A Very Short Introduction, Oxford, New York, NY.
- Franziskus (2014): Die frohe Botschaft Jesu. Aufbruch zu einer neuen Kirche: Das apostolische Schreiben „Evangelii gaudium – Freude am Evangelium“, Leipzig.
- Franziskus (2015): Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom. Zugriff am 4. Juni 2020, auf: http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Frühbauer, Johannes J. (2018): Friedensethik im 21. Jahrhundert. Ein Bericht zur deutschsprachigen Literatur, in: JCSW 59, 225–52.
- Gabriel, Ingeborg. 2013. Zur Einführung – Ökologie als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart, in: Gerechtigkeit in Einer Endlichen Welt: Ökologie – Wirtschaft – Ethik, hrsg. von Ingeborg Gabriel und Petra Steinmair-Pösel, 9–31, Ostfildern.
- Galtung, Johan (1984): Strukturelle Gewalt, Reinbek b. Hamburg.
- Galtung, Johan (2007): Frieden mit friedlichen Mitteln: Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Münster.
- Gesang, Bernward (2020a): Mit kühlem Kopf: Über den Nutzen der Philosophie für die Klimadebatte, München.
- Gesang, Bernward (2020b): Wir sollten verschiedene Pferde ins Rennen schicken, in: Die Furche, 10. Juni, 24.
- Girard, René (2014): Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken. Gespräche mit Benoît Chantre, Berlin.
- Horn, Eva und Hannes Bergthaller (2019): Anthropozän zur Einführung, Hamburg.
- Latour, Bruno (2018): Das terrestrische Manifest, Berlin.
- Ostrom, Elinor (2014): A Polycentric Approach for Coping with Climate Change, in: Annals of Economics and Finance 15 (1), 97–124.
- Serres, Michel (1994): Der Naturvertrag, Berlin.
- Sophokles (2008): Antigone. Tragödie. Übersetzt von Wilhelm Kuchenmüller, Stuttgart.
- Steinmair-Pösel, Petra (2017): Cooled Down Love and Overheated Atmosphere: René Girard on Ecology and Apocalypticism in the Anthropocene, in: Religion in the Anthropocene, hrsg. von Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann und Markus Vogt, Eugene, OR, 188–201
- Steinmair-Pösel, Petra (2019): Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik: Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich. Gesellschaft – Ethik – Religion 16, Paderborn.
- Welzer, Harald (2014): Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird, Frankfurt am Main.
- Werkner, Ines-Jacqueline (2017): Einführung in das Handbuch, in: Werkner, Ines-Jacqueline/Ebeling, Klaus (Hrsg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden, 1–8.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Ebeling, Klaus (Hrsg.) (2017): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden.
- Žižek, Slavoj (2020): Die Epidemie hat die Ökologie begraben. Aber hängen die beiden Fragen (und auch jene nach dem Rassismus) doch zusammen?, in: NZZ, 18. Juni. Zugriff am 18. Juni 2020 auf: <https://www.nzz.ch/feuilleton/slavoj-zizek-epidemie-oder-oekologie-oder-rassismus-falsch-ld.1561473>.

schlüssig zu integrieren vermag. Eine solche bietet die hier kurz eingeführte mimetische Theorie René Girards, die den Menschen als fundamental nachahmendes Wesen versteht und so sein immenses kreatives Potential mit seinem konfliktiv-destruktiven Potential vermittelt.

- Zudem deutet sie die Aufhebung der Natur-Kultur-Dichotomie als bereits biblisch-apokalyptischen Texten bekanntes Motiv. Und sie erkennt hinter der Tragik der globalen Commons Ausschließungsphänomene im Kontext einer durch mimetische Rivalitäten entfesselten Gewalt.

KURZBIOGRAPHIE

Petra Steinmair-Pösel, geb. 1975, PD Dr. theol., leitet seit 2017 das Institut für Religionspädagogische Bildung der KPH Edith Stein in Feldkirch. Forschungsinteressen: Christliche Sozialethik im Gravitationsfeld von Mystik und Politik, Umweltethik und Spiritualität, anthropologische Grundlagen der Sozialethik, Genderfragen im Horizont christlicher Sozialethik.

Aktuelle Publikationen: Als Autorin: Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich (Schöningh 2019); als Mitherausgeberin: Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft (Vandenhoeck & Ruprecht 2020)

- Vor diesem Hintergrund erweist sich die Anthropologie als Schlüssel für eine Friedensethik im Anthropozän

und innerer und äußerer Frieden als zutiefst aufeinander verwiesen.



Heilig, nicht sakral

Über das religiöse Potenzial zum Frieden



Religiöse Akteure betätigen sich sowohl als Gewalttäter als auch als Friedensstifter. Dies resultiert aber nicht aus einer Ambivalenz des Religiösen, sondern kann mittels Henri Bergsons Unterscheidung zwischen statischer und dynamischer Religion bzw. mittels René Girards Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen erklärt werden: Die frühen Sakralreligionen dämmten Gewalt mittels Gewalt ein, während erst in der dynamischen Religion und ihrer Heiligkeit ein Weg aus der Gewalt gefunden wurde. Die religiösen Potenziale zum Frieden lassen sich anhand der Dimensionen des Heiligen beschreiben, worunter vor allem das verantwortliche Individuum, die Losgelöstheit von weltlicher Macht und die Kenosis bzw. Gewaltfreiheit Gottes hervorzuheben sind. Die Heiligkeit der dynamischen Religion öffnet sich für eine universale Geschwisterlichkeit, die heute für den Weltfrieden unabdingbar geworden ist.



Wolfgang Palaver

Wider die These von der Ambivalenz des Religiösen

Spätestens seit den Terroranschlägen von 9/11 ist Religion als Hauptursache von Gewalt ins Zentrum medialer Aufmerksamkeit gerückt. Die neuen Atheisten wie Richard Dawkins haben dieser Anklage besonderen Nachdruck verliehen. Ganz allgemein fällt seit vielen Jahren auf, dass bei Handbüchern, Artikeln, Seminaren oder Vorträgen zum Verhältnis von Religion und Gewalt immer Religion zuerst genannt wird. Auch das ist ein Beispiel für die vorherrschende Anklage. Was dabei aber viel zu oft übersehen wird, ist die Tatsache, dass religiöse Gemeinschaften und Akteure nicht nur zur Gewalt beitragen, sondern in vielen Fällen auch als Friedensstifter tätig sind (Brocker/Hildebrandt 2008). Wo, gegen das vorherrschende Vorurteil, Religion nicht nur als Gewaltursache, sondern auch als friedensstiftende Kraft in den Blick kommt, hat sich im Gefolge von Scott Applebys einflussreichem Buch *The Ambivalence of the Sacred* die These von einer grundsätzlichen Ambivalenz von Religion im Blick auf Gewalt und Frieden durchgesetzt.

Systematisch überzeugt Applebys These allerdings nicht. Zurecht wirft der katholische Theologe William Cavanaugh gegen sie ein, dass sie eine gründliche Erforschung der Ursachen von Gewalt eher verhindert als fördert (Cavanaugh 2009, 44–49). Genügt beispielsweise der Hinweis auf die Ambivalenz des Sakralen, um die Iranische Revolution zu verstehen, oder verschleiert er nicht die politischen und sozialen Ursachen, um nur auf den US-unterstützten Sturz der demokratischen Regierung im Iran 1953 und die Errichtung des brutalen Regimes des Schahs hinzuweisen? Applebys These schließt an Rudolf Ottos These vom ambivalenten Numinosen an, die dieser in seinem viel beachteten Buch *Das Heilige* von 1917 vorgelegt hatte. Ottos Buch steht allerdings religiösen Konzepten des Heidentums näher als der jüdisch-christlichen Offenbarung, wie schon allein ein kurzer Blick auf seine Interpretation des Buches Ijob zeigt: Ottos Gottesbild ist ambivalent und umfasst Schrecken und Faszinosum, *mysterium tremendum et fascinans*. Es findet

eine klare Parallele im Gottesbild eines Aischylos, auf den die These von einer „Widersprüchlichkeit des Göttlichen“ zutrifft und die auch noch in Carl Schmitts heidenchristlicher politischer Theologie im Zentrum steht (Palaver 1998, 59–65). Während Otto das Buch Ijob ganz von den Gottesreden am Ende her deutet, widersetzt sich der umfangreiche Dialogteil einer solchen Deutung und betont gegen die Projektionen von Ijobs sogenannten „Freunden“ einen Gott der eindeutig auf der Seite der Opfer von menschlicher Verfolgung steht (Girard 1990). Ebenso weist das Neue Testament ein janusköpfiges Gottesbild zurück: „Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm.“ (1 Joh 2,5)

Wie können wir also den Fakten gerecht werden, die religiöse Akteure sowohl als Friedensstifter als auch als Gewalttäter festhalten, ohne diese mittels der These von der Ambivalenz des Religiösen zu interpretieren? Anthropologisch möchte ich dazu einerseits auf Henri Bergsons Unterscheidung zwischen statischer Religion und dynamischer Religion zurückgreifen und diese andererseits mittels René Girards Unterscheidung von sakral und heilig



ergänzen. Bergson unterschied in seinem 1932 erschienenen Spätwerk *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* zwischen der ursprünglicheren statischen Religion, die zur geschlossenen Gesellschaft gehört und auf Feindschaft aufbaut, und der späteren dynamischen Religion, die in einer individuellen, aktiven Mystik wurzelt und zur offenen Gesellschaft und Menschheitsliebe führt. Girards Unterscheidung ergänzt Bergson, indem er das der statischen Religion entsprechende Sakrale aus dem Sündenbockmechanismus hervorgehen sieht. Zuerst ist aber festzuhalten, dass es sich dabei nicht um den Unterschied zwischen Kriegerreligionen und Friedensreligionen handelt. Auch die statische Religion bzw. das Sakrale früherer Religionen war auf Frieden ausgerichtet. Im Sündenbockmechanismus kanalisierte die Stammesgruppe interne Gewaltkonflikte nach außen, um so den inneren Frieden herzustellen. Freund-Feind-Muster, wie sie Carl Schmitt ins Zentrum seines theologisch gestützten Begriffs des Politischen stellte, sind Folge dieser im Sündenbockmechanismus bewirkten Gewaltkanalisierung nach außen. Das Problematische des sakralen Friedens besteht in seiner Gewaltabhängigkeit, denn der Frieden in der Stammesgruppe basiert auf dem Preis des Menschenopfers. Dennoch hielt Girard fest, dass diese frühen „Religionen der Gewalt“ stets bereits „friedensorientiert“ waren (Girard 2009, 461). Selbst Carl Schmitt muss man zugestehen, dass er im 20. Jahrhundert auf das Friedenspotential des Sakralen zurückzugreifen versuchte, ohne zu verstehen, dass in der modernen Welt solche Versuche nicht zum Frieden, sondern nur zur Explosion von Gewalt führen. Nach Bergson war die statische Religion mit ihrem durch Feindschaft nach außen gestärkten inneren Frieden eine naturgegebene Antwort auf die „zersetzende Macht der Intelligenz“, die „Vorstellung der Intelligenz von der Unvermeidbarkeit des Todes“ und die „aus der Intelligenz stammende Vor-

stellung eines mutlos machenden Spielraums für das Unvorhergesehene“ (Bergson 2019, 126.136.146).



Dynamische Religion durchbricht das Verfeindungsmuster statischer Religion durch universale Geschwisterlichkeit

Bergsons doppelter Religionsbegriff zeigt jedoch, dass die Menschheit nicht dazu verdammt ist, mit der statischen Religion zu leben, sondern sich am Beispiel außergewöhnlicher Menschen wie den erleuchteten Mönchen im Buddhismus, den griechischen Philosophen, den jüdischen Propheten, den christlichen Heiligen eine Form der dynamischen Religion zeigt, die mit dem schöpferischen Elan selbst verbunden ist und die Verfeindungsmuster der statischen Religion in Richtung einer universalen Geschwisterlichkeit durchbricht. Den Höhepunkt der dynamischen Religion findet Bergson im Aufruf zur Feindesliebe in der Bergpredigt Jesu. Bergsons Gegenüberstellung von statischer und dynamischer Religion entspricht in Girards frühem Werk dem Unterschied zwischen einer „vom Menschen kommenden Religion“ und einer „von Gott kommenden Religion“, den er in seinem letzten Buch dann systematisch zur Unterscheidung zwischen „sakral“ und „heilig“ weiterentwickelte (2009, 111–112; 2014). Im Deutschen herrscht, vermutlich auch aufgrund des anhaltenden Einflus-

ses von Rudolf Otto, eine sprachliche Verwirrung, die die so wichtige Unterscheidung zwischen sakral und heilig fast unmöglich macht. So wurde Girards grundlegendes Werk *Violence et le sacré* im Deutschen als *Das Heilige und die Gewalt* übersetzt, womit neben der umgekehrten Reihenfolge der beiden Begriffe auch der Unterschied zwischen sakral und heilig verschwand. In Girards letztem Buch unterscheidet er deutlich zwischen dem Sakralen und dem Heiligen: „Die menschliche Gewalt bringt das Sakrale hervor, aber die Heiligkeit führt zu jenem ‚anderen Ufer‘, von dem die Christen, wie übrigens auch die Juden, weiterhin mit innigster Überzeugung annehmen, es werde niemals vom menschlichen Wahnsinn befleckt werden.“ (Girard 2014, 98) Das Sakrale steht für die gewaltbewehrte Gewalteinämmung früherer Religionen, während das Heilige für die vom gewaltfreien Gott geschenkte Fähigkeit zum Frieden steht, wie sie im Zentrum der heutigen Weltreligionen zu entdecken ist. Mit dieser These gehe ich über Bergson und Girard hinaus, die noch zu sehr einer christlichen Überlegenheitstheorie anhängen. Der Übergang vom Sakralen zum Heiligen beginnt mit der Revolution der Achsenzeit und prägt alle gegenwärtigen Hochreligionen. Im Folgenden möchte ich wichtige Dimensionen des Heiligen in seiner Unterschiedenheit vom Sakralen und im Blick auf den Frieden darstellen. Carl Schmitts politisch-theologisches Werk dient zur Verdeutlichung als Kontrastfolie.

Dimensionen des Heiligen

(1) Vom sakralen Opfer zur heiligen Hingabe


Das sakrale Opfer der frühen Religionen wurzelt im Sündenbockmechanismus und beginnt mit dem Menschenopfer. Bis heute lassen sich Spuren des sakralen Opfers in politischen und gesellschaftlichen Institutionen finden. Im Gerichtswesen ist es die Todesstra-

fe und im militärischen Bereich ist es die als „süße“ Ehre gepriesene Opferrung des Lebens für das Vaterland. Wehrpflicht und Zwangsrekrutierung waren damit eng verbunden. Für Aufklärung und Liberalismus war diese Haltung inakzeptabel. Zu Recht betonte Jürgen Habermas immer wieder, dass die Moral der Aufklärung in der Ab-



schaffung des Opfers gipfelt. Dem konträr gegenüber steht Carl Schmitt, der in der Unfähigkeit, das Leben für die politische Einheit zu opfern, die Katastrophe der Moderne sah.

John Lennons Song „Imagine“ von 1972, der als inoffizielle Hymne der gegen den Vietnamkrieg gerichteten amerikanischen Friedensbewegung gilt, drückt die moderne Ablehnung des Opfers und der Gewalt pointiert mit „*nothing to kill or die for*“ (nichts, wofür es sich zu töten oder zu sterben lohnt) aus, das sich gegen das Lebensopfer für Religion oder Nation richtet. Im Blick auf entsprechende Gewaltexzesse in der Vergangenheit kann hier weitgehend zugestimmt werden. Dennoch bleibt diese Position zu oberflächlich, um den Herausforderungen von Gewalt und Frieden gerecht zu werden. Als Beispiel kann auf den 2007 selig gesprochenen österreichischen Bauern Franz Jägerstätter verwiesen werden, der seine Weigerung, für Hitler in den Krieg zu ziehen, mit dem Leben bezahlen musste. Es kann Situationen im Leben geben, die das Opfer des Lebens erfordern, um Gewalt zu vermeiden. Lennons Song klammert diese Probleme aus. Girard vermied es über viele Jahre,


 Es kann Situationen im Leben geben, die das Opfer des Lebens erfordern, um Gewalt zu vermeiden

den Begriff Opfer für den Kreuzestod Jesu zu verwenden. Er wollte jede Vermischung mit dem sakralen Opfer vermeiden. Erst der Einfluss des Innsbrucker Dogmatikers Raymund Schwager führte zu einer Änderung dieser Position (Schwager/Girard 2014). Im Blick auf Lennons Song macht es tatsächlich Sinn, der Frage des Opfers nicht auszuweichen. Inhaltlich betonte aber Girard nach wie vor den fundamentalen Unterschied zwischen dem sakralen Opfer und jener Haltung der Heiligkeit, die das eigene Leben riskiert, um das Leben anderer zu retten. Oft unterstrich er dies mit seiner Interpretation des Sa-

lomonischen Urteils in der hebräischen Bibel (1 Kön 3,16–28). Die gute Dirne riskiert ihr Leben, um das Leben des Kindes zu retten, das ihre Rivalin nur allzu schnell zu opfern bereit ist.

(2) Die Heiligkeit des verantwortlichen Individuums

Eine zweite wichtige Dimension von Heiligkeit besteht im Vorrang des verantwortlichen Individuums vor dem Gruppendruck des Kollektivs. Schon Bergson betonte für die dynamische Religion das sie in einer individuellen, aber aktiven Mystik wurzelt, die sich oft gegen den Druck des Kollektivs behaupten musste. Die jüdischen Propheten sind ein deutliches Beispiel dafür. Während die statische Religion vom Gruppendruck geprägt ist, geht die dynamische Religion von der individuellen Einsicht aus, die als Appell auf andere Menschen wirkt und zum gemeinsamen Engagement einlädt. Girards biblisches Beispiel ist die verhinderte Steinigung der Ehebrecherin (Joh 8,1–11), wonach der Mob der Verfolger, der die Frau steinigen will, für das Sakrale steht, während Jesu Intervention, dass nur Menschen ohne Schuld einen Stein werfen sollten, für eine Heiligkeit steht, die die Verfolger zur Umkehr einlädt und zum Verzicht auf die strafende Gewalt führt. Als kollektiver Mob treffen sie auf Jesus, als Individuen verlassen sie einzeln den Platz, der zur Richtstätte hätte werden sollen. Es verwundert nicht, dass Carl Schmitt vehement den Vorrang des Individuums im Liberalismus zurückwies und demgegenüber den Zusammenhalt der politischen Einheit betonte. Er mag die Gefahr eines atomisierten Individualismus zu Recht kritisiert haben, aber seine Kritik übersah, dass der Vorrang des Individuums nicht notwen-

 Zur Heiligkeit des Individuums gehört wesentlich die Verantwortung für den Nächsten


digerweise in einem beziehungslosen Egoismus münden muss. Zur Heiligkeit des Individuums gehört wesentlich die Verantwortung für den Nächsten. Nicht das allein auf sich selbst bezogene Individuum ist heilig, sondern das Individuum, das durch seine Orientierung an Gott seine Verantwortung für den Nächsten erkennt und wahrnimmt. Schon im Buch Levitikus wird der Aufruf zur Heiligkeit mit dem Gebot der Nächstenliebe verbunden: „Seid heilig, denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig. ... Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der HERR.“ (Lev 19,2.18)

(3) Losgelöstheit von weltlicher Macht
Beispiele religiös motivierter Gewalt zeigen immer wieder, dass in ihnen eine gefährliche Vermischung von Religion und irdischen Interessen oder weltlicher Macht vorliegt. Für die sogenannten europäischen Religionskriege lässt sich klar zeigen, dass erst das Zusammenspiel von Politik, wirtschaftlichen Interessen und religiösen Positionen zu den Gewaltexzessen führte. Nicht Religion als solche führt zum Konflikt, sondern deren Vermischung mit irdischen Interessen. Deutlich hatte das schon Max Scheler mit seiner Wertordnung angesprochen, in der er die Werte des Heiligen deshalb an die oberste Stelle setzte, weil sie die Menschen vereinen können. Materielle und irdische Güter hingegen führen sehr leicht zu Konflikten, weil sie nicht gemeinsam begehrt oder nicht geteilt werden können. William James, der amerikanische Religionspsychologe und Freund Bergsons, betonte in seiner Beschreibung der Grundzüge von Heiligkeit, dass dazu das Gefühl gehört, „in einem größeren Lebenszusammenhang zu existieren, der über die selbstsüchtigen kleinen Interessen dieser Welt hinausreicht“ (James 1997, 283). Diese Grundausrichtung hilft, den Versuchungen zur Gewalt zu widerstehen und ermöglicht eine Haltung der Geschwisterlichkeit und Feindesliebe: „Der Heilige liebt seine Feinde und be-

„Der Heilige liebt seine Feinde und be-

handelt den widerwärtigsten Bettler wie seinen Bruder.“ (James 1997, 284) Als Beispiel verwies James unter anderem auf Franz von Assisi und entdeckte diese Haltung über den Theismus hinaus auch im Stoizismus, Buddhismus und Hinduismus.

Ein deutlich negatives Beispiel in dieser Hinsicht ist die katholische Kirche ab der päpstlichen Revolution von 1075, als sie immer mehr weltliche Macht für sich zu beanspruchen begann und eine Theologie der Gewalt entwickelte, die sowohl den Weg zu den Kreuzzügen als auch zu den späteren Religionskriegen bahnte. Schmitts politische Theologie steht noch in die-

 Heiligkeit entspringt nicht weltlicher Macht, sondern setzt eine Losgelöstheit von ihr voraus

ser Tradition weltlicher Machansprüche der Kirche, wenn er in seinem Buch *Römischer Katholizismus und politische Form* eine Kirche der Macht preist und Dostojewskis Kritik in seiner Legende vom Großinquisitor als atheistische Projektion abtut. Demgegenüber setzte sich die katholische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg und vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von diesen weltlichen Machtansprüchen immer mehr ab und konnte so unter anderem zu jenem Geist der Heiligkeit und Geschwisterlichkeit beitragen, der beispielsweise die Väter der Europäischen Union prägte. Girard bezog sich positiv auf diese Gründer der EU und verband ihre Haltung mit dem kirchlichen Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. im Jahr 2000. Indirekt unterstrich er dabei auch, dass dieser Weg der Heiligkeit auf einem Selbstverständnis der Kirche aufbaute, das sich von weltlichen Herrschaftsansprüchen abzulösen begann: „Wenn ich sage, dass das Papsttum gewonnen hat, denke ich unmittelbar an dieses Schuldbekenntnis, mit dem das Papsttum über sich selbst triumphierte und sich eine weltweite Zuhörerschaft erwarb. Vor

unseren Augen treibt es sämtliche imperialen Vorstellungen erfolgreich aus, und zwar genau zu der Zeit, in der seine weltliche Macht schwindet.“ (Girard 2014, 329) Heute können wir darüber hinaus auf Papst Franziskus verweisen, der in bewusster Anknüpfung an Franz von Assisi noch deutlicher für eine „arme Kirche für die Armen“ eintritt (Evangelii gaudium Nr. 198). Heiligkeit entspringt nicht weltlicher Macht, sondern setzt eine Losgelöstheit von ihr voraus.

(4) Kenosis und Gewaltfreiheit Gottes

Der Losgelöstheit von weltlicher Macht entspricht ein kenotisches Gottesbild, das den Machtverzicht und die Gewaltfreiheit Gottes betont. Ähnlich wie bei Bergson und Girard findet sich auch bei der französischen Mystikerin und Philosophin Simone Weil ein doppelter Religionsbegriff, den sie vor allem im Blick auf das Verhältnis von Gott und Macht entfaltet. Wo Gott mit einer sich durchsetzenden Macht in Verbindung gebracht wird, erkennt sie nur Projektionen menschlicher Machtvorstellungen. Der wahre Gott zeigt sich für sie hingegen, wo er sich – gemäß der jüdischen Kabbala und ihrer Lehre vom Zimzum – zurückzieht, um Raum für die Schöpfung zu schaffen und in der Kenosis von Jesus Christus (Phil 2,6–9). Es ist nach Weil gerade der Verzicht auf Macht und Gewalt, der die wahre Religion kennzeichnet, während jene Religionen falsch und „Götzendienst“ sind, die „die Gottheit als überall dort, wo sie die Macht dazu hat, befehlend darstellen“ (Weil 1961, 146). Monotheisten sind nach Weil nicht davor gefeit, diesem Götzendienst zu verfallen, während die wahre Religion in unterschiedlichsten Traditionen zum Ausdruck kommen kann. Wiederum kann als Beispiel für eine die Macht betonende Sakralität auf Carl Schmitt verwiesen werden, der die Kirche nicht mit der kenosis Christi in Verbindung bringt, sondern sie als Repräsentantin des „regierenden, herrschenden, siegenden Christus“ versteht (Schmitt 1984, 53).

Girard, der vielfach Einsichten von Weil aufgriff, betont ähnlich wie die französische Mystikerin die kenotische Dimension von Heiligkeit. Sehr deutlich zeigt sich das in seinem letzten Buch, in dem er Heidegger und Hölderlin als Repräsentanten des Sakralen bzw. des Heiligen einander gegenüberstellt (Palaver 2015). Obwohl Heidegger Hölderlin als wichtigsten Dichter für unsere moderne Welt pries, hatte er zu dessen Christus-Hymnen nichts zu sagen. Nostalgisch bevorzugte er das Griechische gegenüber dem Christlichen. Girards Interpretation von Hölderlins späten Christus-Hymnen erkennt hingegen in der „Selbstbescheidung“ Christi den entscheidenden Unterschied zu jenen griechischen Göttern, die mehr weltlichen „Fürsten“ gleichen (Girard 2014, 221). Mit Hölderlin betont Girard, dass gegen die gewaltförmige und unmittelbare Sakralität der Mythen die Heiligkeit als Nachahmung des kenotischen Christus steht. Der Unmittelbarkeit mythischer Gewalt steht die Vermittlung der Nachahmung Christi gegenüber, die mit dem Rückzug des Vaters verbunden ist: „Auf das Schweigen des Vaters zu hören, heißt, sich seinem Rückzug zu überantworten, sich in Übereinstimmung mit ihm zu bringen. ‚Sohn Gottes‘ zu werden, bedeutet, diesen Rückzug nachzuahmen, ihn mit Jesus zu erleiden.“ (Girard 2014, 213)

(5) Sakralität in Heiligkeit transformieren

Als Bergson zwischen statischer und dynamischer Religion unterschied, war ihm bewusst, dass es sich um Idealtypen handelt und in der Realität immer Mischungen von beiden vorliegen. So beschrieb er die „gemischte Religion“ am Beispiel des Ersten Weltkriegs, in dem sich christliche Nationen jeweils auf einen ihnen zur Seite stehenden Gott beriefen, der wie ein „Nationalgott des Heidentums“ verstanden wurde, obwohl alle Kriegsgegner gleichzeitig von einem „allen Menschen gemeinsamen Gott“ sprachen.



chen, der eigentlich sofort zur Beendigung des Krieges hätte führen müssen (Bergson 2019, 225). Es geht nach Bergson um eine „Übertragung“ des Dynamischen ins Statische, wobei die von der Natur zuerst vorgegebene geschlossene Gesellschaft im Blick bleiben muss, denn sie lässt sich nicht einfach „brechen“, sondern nur in Richtung der offenen Gesellschaft „biegen“ (Bergson 2019, 287). Bergsons Unterscheidung zwischen Biegen und Brechen ist wichtig, weil sie ein Gewaltproblem in der Distanzierung von der sakralen Gewalt der frühen Religionen anspricht, das vor allem der kanadische Philosoph Charles Taylor in seiner Auseinandersetzung mit der mimetischen Theorie Girards untersucht hat. Nach Taylor folgt aus dem Versuch, sich von der blutigen Vergangenheit völlig zu dispensieren, die Perpetuierung der Jagd auf Sündenböcke. Tay-

lor warnt, dass ein „Wiederaufleben der Gewalt nach dem Sündenbock-Muster im Bereich des Christentums und in der säkularen Welt der Moderne“ jenen Reformen folgt, die mit der Vergangenheit völlig zu brechen versuchen (Taylor 2009, 1279): „Im Grunde sind es gerade diese Ansprüche auf völlige Verdrängung der problematischen Vergangenheit, die uns dafür blind machen, daß wir manche Greuel der Vergangenheit in unserer eigenen Weise wiederholen.“ Auch hier ist ein kurzer Blick auf Carl Schmitt sinnvoll, weil er in panischer Angst vor den von Taylor erkannten Gefahren verzweifelt an einem sakral verstandenen Christentum festhielt, sich damit aber einen Weg aus der Gewalt verbaute und somit sprichwörtlich das Kind mit dem Bad ausschüttete.

Girards Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen sucht

nicht die Trennung dieser beiden religiösen Grundtypen, sondern die Transformation des Sakralen zur Heiligkeit. Schon zu Beginn seiner Arbeit an der mimetischen Theorie sah Girard im Streben nach Frieden eine Verbindung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen. In seinem letzten Buch verwirft er ihre Trennung ausdrücklich zugunsten einer Transformation. In einem der wichtigsten Kapitel dieses Buches folgt er Hölderlins Einsicht, dass es nicht nur eine „fundamentale Diskontinuität“, sondern auch eine „fundamentale Kontinuität“ zwischen der Passionsgeschichte Jesu und dem Sakralen früher Religionen gibt (Girard 2014, 19). Am Beginn seines Werkes betonte er in einer Umkehrung von Nietzsches These die Differenz zwischen Dionysos, dem Symbol des sakralen Kollektivs, und dem Gekreuzigten, worin sich die Heiligkeit Jesu zeigt. Girards

LITERATUR

- Appleby, R. Scott (2000): *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict), Lanham.
- Bergson, Henri (2019): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Übersetzt von E. Lerch (Philosophische Bibliothek 592), Hamburg.
- Brockner, Manfred/Hildebrandt, Mathias, Hg. (2008): *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte (Politik und Religion)*, Wiesbaden.
- Cavanaugh, William T. (2009): *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford.
- Franziskus/Al-Tayyeb, Ahmad (2019): „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“, auf: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (zuletzt zugegriffen am 30.6.2020)
- Girard, René (1990): *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh, Zürich.
- (2009): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh, Freiburg im Breisgau.
- (2014): *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken: Gespräche mit Benoît Chantre*. Übersetzt von S. Günthner, Berlin.
- James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von E. Herms und C. Stahlhut (Insel Taschenbuch 1784), Frankfurt am Main.
- Palaver, Wolfgang (1998): *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie* (Beiträge zur Friedensethik 27), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- (2015): „Girard und Hölderlin: Die Bedeutung der kenosis für Girards apokalyptisches Denken“, in: Guggenberger, W./Palaver, W. (Hg.): *Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert*, Baden-Baden, 135–155.
- (2016): „Religion(en) und Friede: Wege zur universalen Geschwisterlichkeit“, in: Sedmak, C. (Hg.): *Frieden: Vom Wert der Koexistenz* (Grundwerte Europas 6), Darmstadt, 223–244.
- Sacks, Jonathan (2015): *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*, New York.
- Schmitt, Carl (1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart.
- Schwager, Raymond/Girard, René (2014): *Briefwechsel mit René Girard* (Raymond Schwager – Gesammelte Schriften 6), Freiburg im Breisgau.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*. Übersetzt von J. Schulte, Frankfurt am Main.
- Weil, Simone (1961): *Das Unglück und die Gottesliebe*. Übersetzt von F. Kemp, München.

letztes Werk ergänzt diese wichtige Unterscheidung mit Hölderlins Betonung der Verbindung zwischen Dionysos und Christus, die dieser als Brüder sieht, ohne deren Unterschied zu unterdrücken, denn „Dionysos ist die Gewalt und Jesus Christus ist der Friede“ (Girard 2014, 223).

Es gibt sowohl die Möglichkeit, langsam die alte Welt in Richtung des Reiches Gottes hin zu transformieren, als auch die alten Formen der Gewaltein-dämmung gewaltsam auszurotten. Der moderne Terrorismus sowie religiöse als auch säkulare Fundamentalisten stehen für das gewaltsame Losreißen von der Vergangenheit. Wir brauchen hingegen eine transformative Haltung, die die eigene Verhaftung in Gewalt nicht ausblendet und einen gemeinsamen Weg aus der Gewalt sucht.



Papst Franziskus und Großimam Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb unterzeichneten im Februar 2019 das „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“ (Foto: © Vatican Media)

Heiligkeit und Geschwisterlichkeit

Die oben beschriebene Heiligkeit öffnet sich für eine universale Geschwisterlichkeit, wie sie bereits Bergson als Konsequenz der dynamischen Religion beschrieben hatte. Heute ist ein geschwisterliches Zusammenwirken der Religionen das Gebot der Stunde, wie es insbesondere der ehemalige englische Oberrabbiner Jonathan Sacks in seinem Buch *Not in God's Name* von den Abrahamitischen Religionen einfordert. Sacks Ausgangspunkt ist Girards Einsicht in die Geschwisterlichkeit als Hauptursache von Gewalt, um dann im Buch Genesis nicht nur auf bestätigende Beispiele hinzuweisen, sondern auch zu zeigen, dass sich darin auch geschwisterliche Auswege aus der Gewalt finden. Die Geschwisterlichkeit, die Gewalt überwinden kann, berührt sich mit der oben beschriebenen Heiligkeit, wie das vor allem an seiner kenotischen Dimension deutlich wird. Wenn wir mit Rabbi Sacks im Namen Abels (*hevel*, Hauch oder Atmen Gottes) dessen Demut und Bescheidenheit als Gegenbild zum egoistischen und namentlichen *Aneigner*

Kain erkennen, so ist damit auch eine kenotische Haltung angedeutet (Sacks 2015, 253.255). Ähnlich hat Jakob im Kampf mit einem Gott, der sich nicht als Sieger durchsetzt, eine Haltung der Demut und des Machtverzichts gelernt, die ihm die Versöhnung mit seinem Bruder Esau möglich macht. Auch darin zeigt sich die *kenosis*.

☰ Heute ist ein geschwisterliches Zusammenwirken der Religionen das Gebot der Stunde

Es gehört zu den Hoffnungszeichen für eine friedlichere Welt, dass sich heute in den Weltreligionen ein verstärktes Bemühen um Geschwisterlichkeit finden lässt. Ein älteres Beispiel ist der Hindu Mahatma Gandhi mit seinem Aufruf zu einer alles Leben umfassenden Geschwisterlichkeit. Ausdrücklich auf Gandhi aufbauend betont auch der buddhistische Dalai Lama die Geschwisterlichkeit für unsere heutige Welt. Das aktuell eindrucksvollste Beispiel ist wohl das „Dokument

über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“ (Franziskus/Al-Tayyeb 2019), das im Februar 2019 von Papst Franziskus und dem Großimam von Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb unterzeichnet wurde. Deutlich wird darin die Gewaltfreiheit Gottes unterstrichen, wenn vor dem Missbrauch des Namen Gottes gewarnt wird: „Wir bitten, es zu unterlassen, den Namen Gottes zu benutzen, um Mord, Exil, Terrorismus und Unterdrückung zu rechtfertigen.“ Die Aufforderung zur Geschwisterlichkeit ist das Grundanliegen dieser Schrift und wird auch ausdrücklich hervorgehoben, wenn die „Brüderlichkeit aller Menschen“ und das „allgemeine Miteinander“ als für den Frieden unabdingbar bezeichnet werden. Zu unterstreichen ist auch die positive Bewertung des Pluralismus als gottgewollt: „Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat.“ Dieser gottgewollte



Pluralismus bereichert unser Zusammenleben in der Welt, wenn es uns gelingt, Bruderkämpfe und Geschwisterivalitäten durch jene gelebte Heiligkeit zu überwinden, die uns geschenkt wird, sobald wir uns von den selbstsüchtigen weltlichen Interessen loslösen und uns ganz dem Gott des Lebens anvertrauen. Nach Bergson wurzelt in dieser Erfahrung die dynamische Religion mit ihrer Öffnung zur universalen Geschwisterlichkeit: „Die Religion drückt diese Wahrheit auf ihre Weise aus, wenn sie sagt, wir lieben die andern Menschen in Gott. Und die großen Mystiker erklären, sie hätten das Gefühl eines Stromes, der von ihrer Seele zu Gott geht und von Gott zur Menschheit hinabsteigt.“ (2019, 53)

Fazit

- Das Faktum, dass sich religiöse Akteure sowohl als Gewalttäter als auch als Friedensstifter betätigen, lässt sich systematisch nicht durch eine grundsätzliche Ambivalenz des Religiösen erklären, sondern benötigt aus systematischer
- Perspektive einen doppelten Religionsbegriff.
- Henri Bergson Unterscheidung zwischen statischer und dynamischer Religion bzw. René Girards Unterscheidung zwischen dem Sakralen früher Religionen und dem Heiligen, wie es sich in den Weltreligionen finden lässt, lassen uns die Gewalt- bzw. die Friedenspotentiale von Religionen besser verstehen.
- Obwohl beide Religionstypen auf Frieden zielen, unterscheiden sie sich doch grundsätzlich hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Gewalt. Während die frühen Sakralreligionen mittels Gewalt die innere Gewalt einzudämmen versuchten, was sich sowohl in Sündenbockjagden als auch in konstitutiven Verfeindungen nach außen zeigte, zeichnet sich die dynamische Heiligkeit durch Gewaltfreiheit und eine kenotische Distanz zur weltlichen Macht aus.
- Die dynamische Heiligkeit, wie sie sich im Aufruf zur Feindesliebe in der Bergpredigt besonders deutlich zeigt, eröffnet einen Weg hin zur universalen Geschwisterlich-

KURZBIOGRAPHIE

Wolfgang Palaver, geb. 1958, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck; Forschungsschwerpunkte: Gewalt und Religion; die Anthropologie der katholischen Soziallehre; Demokratie und Populismus. Der Beitrag beruht auf dem im Herbst erscheinenden Buch *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard* (Cambridge University Press 2020). Zur Person und zu den Veröffentlichungen: <https://www.uibk.ac.at/systheol/palaver/>.

keit, die heute von führenden Religionsvertretern als unverzichtbar für den Frieden in einer von kulturellen und religiösen Konflikten bedrohten Welt erkannt wird. Durch die Stärkung der Geschwisterlichkeit können Religionsgemeinschaften einen wichtigen Beitrag für eine friedlichere Welt leisten.



„Gerechter Friede“ – Mehr als ein kirchliches Leitbild?



Der Terminus ‚gerechter Friede‘ wird als Paradigma und friedensethisches Leitbild vorgestellt, das seinen Ort insbesondere in Dokumenten und Verlautbarungen der großen christlichen Kirchen hat. Gerechter Friede fordert heraus zur Klärung seiner beiden Komponenten. Daher ist zu fragen, was in diesem Leitbild zum einen mit Frieden, zum anderen mit Gerechtigkeit gemeint ist und wie sich insbesondere auch das Verhältnis zwischen beiden bestimmen lässt. Als normative Säulen des Leitbildes vom gerechten Frieden lassen sich unter anderem Menschenrechte, Demokratie, Entwicklung, Rechtsstaatlichkeit und internationale Vernetzung benennen. Da das Leitbild des gerechten Friedens keineswegs als unumstritten gelten kann, verdienen auch entsprechende Einwände und Kritikpunkte Berücksichtigung. Und schließlich ist zu fragen, welche Perspektiven sich aus dem Leitbild des gerechten Friedens für die Zukunft ergeben.

Nachdem über lange Zeit hinweg die Friedensethik in der politischen Philosophie sowie in der Sozialethik als ein eher randständiges Themenfeld zu notieren war, konnte diese sich – insbesondere gemessen an der Vielzahl der Publikationen – in den zurückliegenden Jahren zu einem respektablen, vielseitigen und somit letztlich

eigenständigen Diskursfeld etablieren. Zu einem ihrer zentralen Begriffe gehört der *gerechte Friede*, der als Leitbild, Leitbegriff, Paradigma, Konzeption oder Theorie entworfen, thematisiert und proklamiert wird (vgl. Strub 2010; vgl. Jäger 2018; vgl. Werkner 2017).

Der epochale Paradigmenwechsel zum gerechten Frieden

Bemerkenswerterweise kennt das Standardwerk zur Friedensethik der 1990er Jahre von Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter (Huber/Reuter 1990) noch keinen eigenständigen und feststehenden Begriff eines ‚gerechten Friedens‘ – allenfalls der Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit wird dort bemerkenswert knapp ausgeführt: Und zwar *erstens* in seiner Bedeutung für die jüdisch-christliche Tradition, in der die Vorordnung der Gerechtigkeit vor dem Frieden deutlich gemacht wird durch den routinemäßigen Rekurs auf *Jesaja 32,17*, wo Friede bekanntermaßen als Frucht der Gerechtigkeit bestimmt wird (neben der zweiten zentralen, häufig zitierten biblischen Referenzstelle für die Verbin-

dung zwischen Frieden und Gerechtigkeit in *Ps 85,10*). Im Hintergrund stehen hier die Überwindung von Ungerechtigkeit und Gewalt sowie die Parteinahme für Entrechtete, die zu einem gelingenden Leben von Menschen beitragen sollen. Auf diesem Weg verwirklicht sich letztlich der Friede. *Zweitens* in der Bezugnahme auf die griechisch-römische Tradition, die nun umgekehrt den Frieden der Gerechtigkeit vorangestellt. Hier gilt es, die herrschaftliche Friedensordnung durch die Gerechtigkeit sicherzustellen – zum einen durch die Regeln einer Ordnung, in der jedem das Seine zukommt, zum anderen durch den Gehorsam der Untertanen, die sich in die vorgegebene Ordnung einfügen. Und schließlich *drittens* im



Johannes J.
Frühbauer

Rahmen der Aufgabenbestimmung einer zeitgemäßen Friedensethik, die das Verhältnis von Frieden und Gerechtigkeit sowohl hinsichtlich innergesellschaftlicher Bedingungen als auch mit Blick auf internationale Beziehungen zu bedenken und erörtern hat. Weist der biblische bzw. antike Sprachgebrauch von Gerechtigkeit – zwar nicht ausschließlich – aber doch noch stark tugendethische Züge auf, die in erster Linie auf den Menschen als Handelndem bezogen sind, so wird Gerechtigkeit in unserer Zeit vornehmlich in ihrer strukturen- und institutionenethischen Dimension verhandelt, gewissermaßen als „erste Tugend sozialer Institutionen“ wie John Rawls dies einst in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* nannte. Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter gelangen vor dem Hintergrund ihrer Überlegungen letztlich zu der Schlussfolgerung, dass ein Frieden ohne Gerechtigkeit nicht Frieden genannt zu werden verdiene (vgl. Huber/Reuter 1990, 45f.129).

Ausgelöst wurde der Paradigmenwechsel weg von der Lehre vom gerechten Krieg hin zum Leitbild des gerechten Friedens insbesondere durch kirchliche Verlautbarungen und Dokumente: Vor allem durch „*Gerech-*

ter Frieden“ (Die Deutschen Bischöfe 2000) und „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ (EKD 2007). Zuvor wurde der Terminus bereits 1988 und 1989 bei der „Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in der damaligen DDR (in Dresden) programmatisch eingeführt; 1994 wurde er in Erklärungen des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gebraucht. Im Jahr 2011, dem Abschlussjahr der ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt, wurden diese Dokumente durch einen weiteren einschlägigen kirchlichen Text ergänzt: den „Ökumenische[n] Aufruf zum Gerechten Frieden“, der



Der Paradigmenwechsel zur Lehre vom gerechten Frieden wurde vor allem durch kirchliche Dokumente ausgelöst

dann 2013 auf der Zehnten Vollversammlung des ÖRK in Busan (Südkorea) verabschiedet werden sollte (dokumentiert in: Raiser/Schmitthammer 2013, 5–20). Hervorstechend ist in diesem Dokument die Charakterisierung des gerechten Friedens als Weg (vgl. die Abschnitte 8–10 sowie 12–20) und damit die Kennzeichnung des Prozesses (11), der sich mit dem Leitbild des gerechten Friedens verbindet. Das Dokument konturiert letztlich die Aufgaben und Herausforderungen für die christlichen Kirchen weltweit und hebt auch die ökologische Dimension des gerechten Friedens hervor (26, 33–35). Die Kommentierung des Dokuments betont unter anderem die Postulate der Gewaltüberwindung und Gewaltfreiheit, die Notwendigkeit der Klärung des Verhältnisses zum Pazifismus sowie die Praxis des gerechten Friedens, die durch Konzepte zur Friedenserziehung als auch zur zwischenkirchlichen und interreligiösen Friedensarbeit konkretisiert wird (vgl. Raiser/Schmitthammer 2013, 93.104–118.137–148). Die Darlegungen zur geistlichen He-

erausforderung des gerechten Friedens bringen zudem die Praxis der Vergebung und der Versöhnung ins Spiel (vgl. Raiser/Schmitthammer 2013, 61f). Nur am Rande erwähnt sei der Hinweis im Dokumentations- und Kommentarband zum Ökumenischen Aufruf, dass bereits 1941 der Begriff des gerechten Friedens erstmalig Verwendung in der Bezeichnung der „Kommission für einen gerechten und dauerhaften Frieden“ findet, die in den USA vom Bundesrat der Kirchen Christi gegründet wurde (vgl. Raiser/Schmitthammer 2013, 24).¹

Auf der Grundlage der kirchlichen Dokumente und Verlautbarungen lässt sich ein ökumenischer Konsens insbesondere und mindestens in zwei Punkten hervorheben: *Erstens* wird Frieden nicht nur in seiner bloß

negativen Bestimmung als Abwesenheit von Krieg und Gewalthandeln verstanden, sondern im weitaus umfassenderen Sinne als Frieden in seiner positiven Bestimmung, die in Entsprechung zur biblisch-christlichen Tradition den wesentlichen Bezug zur Gerechtigkeit betont. Und *zweitens* wird sowohl auf katholischer als auch evangelischer Seite der Leitbildcharakter der Konzeption vom gerechten Frieden betont. Überdies weisen das Wort der deutschen Bischöfe und die EKD-Denkschrift eine bemerkenswerte Kongruenz auf: Sie gehen von drei friedenspolitischen Prämissen aus: „dem Vorrang ziviler Konfliktbearbeitung, einer Friedensordnung als Rechtsordnung sowie der Beschränkung militärischer Gewalt zur Rechtsdurchsetzung“ (Hoppe/Werkner 2017, 343).

Das friedensethische Leitbild vom gerechten Frieden

Der Konsultationsprozess zum gerechten Frieden, der von 2016–2019 an der FEST (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V.) in Heidelberg angesiedelt war², hat die Thematik des gerechten Friedens vielseitig und in interdisziplinärer Perspektive, aber auch durch eine Vielzahl an Publikationen vorangebracht.³ Der Konsultationsprozess greift auch die Frage nach dem Leitbild eines gerechten Friedens auf und widmet der Thematik sogar einen eigenen Band in seiner umfangreichen Publikationsreihe (vgl. Jäger 2018). Was kann von einem friedensethischen Leitbild erwartet werden? Und worin besteht die normative Dimension eines Leitbildes?

In ihrer Schrift „Gerechter Frieden“ aus dem Jahr 2000 verdeutlichen die deutschen Bischöfe, dass sie unter einem Leitbild das verstehen, woran sich das konkrete Entscheiden und Handeln orientieren kann (Die deutschen Bischöfe 2000, Abs. 57). Der gerech-



Mit dem Leitbild des gerechten Friedens wurde gezielt ein Kontrapunkt zur Lehre vom gerechten Krieg gesetzt

te Friede ist in dieser Hinsicht zu verstehen als eine normative Zielvorgabe sowohl für das Friedenshandeln als auch für politische Stellungnah-

¹ Bemerkenswerterweise beschreibt das erstmals 2004 veröffentlichte Kompendium der Soziallehre der Katholischen Kirche in seinem Friedenskapitel zwar, wie nicht anders zu erwarten, auch den biblisch begründeten Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit, einen Begriff des gerechten Friedens hingegen kennt es nicht (siehe Elfte Kapitel in: Kompendium 2006, 348–368).

² Siehe hierzu: www.konsultationsprozess-gerechter-frieden.de

³ Eine Fortschreibung und Erweiterung des Konsultationsprozesses zum gerechten Frieden in interreligiöser Perspektive ist in Zusammenarbeit mit dem Auswärtigen Amt und dem dortigen Referat für „Religion und Außenpolitik“ geplant.



men seitens der christlichen Kirchen (vgl. Strub 2010, 65). Im Leitbild des gerechten Friedens artikuliert sich begrifflich der in der christlichen Ethik immer wieder betonte unauflösliche und zuvor bereits aufgezeigte Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit. Überdies ergibt sich aus dem Leitbild des gerechten Friedens die friedensethische Aufgabe der Kirchen, dieses Leitbild in den öffentlichen Raum sowie in die politische Landschaft hinein zu tragen. Mit anderen Worten kann dieses Leitbild dazu dienen, die Grundauffassung eines gerechten Friedens in den politischen Prozess einzubringen (vgl. Jäger 2018a). Die EKD-Denkschrift von 2007 kennzeichnet den gerechten Frieden überdies als Leitbild einer kooperativen Welt (vgl. Abschnitt 195). Insofern dem Konzept des gerechten Friedens eine ausgeprägte Normativität innewohnt, lässt sich dieses in sei-

ner Eigenschaft als Leitbild für eine konkrete Urteilsbildung im Raum des Politischen erschließen. Das Konzept zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass es in normativer Hinsicht mit einer ausgesprochen anspruchsvollen Programmatik einhergeht. Und zwar sowohl als Konzept des gerechten Friedens an sich als auch in seinen beiden jeweiligen Komponenten, aus den sich das Begriffspaar zusammensetzt (vgl. Strub 2018, 50). Mit dem Leitbild des gerechten Friedens wurde gezielt ein Kontrapunkt zur Lehre vom gerechten Krieg gesetzt, die über Jahrhunderte prägend war und in den 1990er Jahren aufgrund der damaligen Konflikte und Kriege – in erster Linie ist an die Intervention in den Irak (1991) und die verschiedenen Gewaltkonflikte auf dem Balkan (ab 1995) zu denken – eine starke Wiederbeachtung fand.

gegeben ist bzw. sein soll. Der negativen Klassifizierung kommt zunächst ein eher deskriptiv-empirischer Charakter zu, wenn es lediglich um die Feststellung geht, dass kein Krieg stattfindet oder keine Gewalt angewandt wird. Das normative Moment kommt hier erst zum Tragen, wenn die Erhaltung dieses Zustands ausdrücklich zu einem Sollziel erklärt wird oder die Beendigung von Gewalthandeln in einem tatsächlich stattfindenden Krieg ausdrücklich angestrebt wird, während die positive Kennzeichnung aufgrund der substanziellen Ausrichtung an konkret benannten Kriterien oder Zielen unverkennbar eine grundsätzlich starke normative Dimension des Friedensbegriffes ins Spiel bringt. Diese normative Dimension des Friedens gilt es anhand der Festlegung bestimmter Voraussetzungen und konkreter (moralischer) Vorstellungen auszubuchstabieren.

Normative Implikation 1: Welcher Frieden ist mit dem ‚gerechten Frieden‘ gemeint?

‚Frieden‘ findet in ganz unterschiedlichen Kontexten Verwendung – in öffentlichen, politischen, religiösen oder fachwissenschaftlichen Diskursen. Die vielseitigen, allzu selbstverständlichen Verwendungen erscheinen zuweilen als oberflächlich und nicht immer sonderlich differenziert. In den fachwissenschaftlichen Beiträgen zur Thematik des Friedens stößt man nicht selten auf Feststellungen, dass sich ‚Frieden‘ inhaltlich überhaupt nicht oder nur schwer bestimmen lasse oder dass die inhaltliche Bedeutung des Friedensbegriffs höchst umstritten sei oder dass dieser eine Einfachheit vortäusche, die so nicht gegeben sei. Eine Fächer und Diskurse übergreifende einvernehmliche Definition dessen, was Frieden bedeutet, scheint es nicht zu geben. Doch unbestritten jenseits aller Uneinigkeiten in der Bestimmung dessen, was unter Frieden zu verstehen sei oder eben nicht, dürfte jedoch sein, dass sich Frieden zunächst ganz allgemein als

Oppositionsbegriff zu Krieg verstehen lässt. Die längste Zeit in der Geschichte wurden Krieg und Frieden oppositionell als sich wechselseitig ausschließende Zustände betrachtet. Doch in unserer Zeit erweist sich die grundlegende Bestimmung, dass Frieden Nicht-Krieg und somit als Abwesenheit von Gewalt bedeutet, als unbefriedigend angesichts der konkreten Erwartungen, die an den Frieden geknüpft sind. Allerdings ist der Vermerk, dass Frieden mehr ist als Nicht-Krieg allenfalls ein Fingerzeig, aber letztlich noch keine Bestimmung, die ein substanzielles und differenziertes Verständnis von Frieden zu liefern vermag.

An die Aussage, dass Frieden mehr bedeutet als die Abwesenheit von Krieg und damit implizit auch von kollektiver Gewalt, knüpft sich die etablierte und daher gängige Unterscheidung von negativem und positivem Frieden. Negativ in dem Sinne, dass etwas nicht ist und positiv, dass etwas Bestimmtes

Die Unterscheidung zwischen positivem und negativem Frieden ruft Einwände und Kritik auf den Plan. Erstens sei die Unterscheidung wenig handhabbar und der Friedensbegriff werde drastisch ausgeweitet, daher wird alternativ zwischen einem stabilen und einem instabilen Frieden unterschieden. Beim instabilen Frieden werde im Verhältnis zwischen den Akteuren die Möglichkeit der Gewaltanwendung durch Kampfverbände stets bedacht. Lässt sich diese demgegenüber grundsätzlich ausschließen, dann herrsche zwischen den Akteuren hingegen ein stabiler Frieden (Zangl/Zürn 2003, 28). Zweitens könnte der negative Frieden auch durch eine diktatorische Weltregierung garantiert werden. Drittens übersehe der positive Friedensbegriff die mögliche produktive Funktion von Konflikt und Dissoziation. Viertens seien beide Definitionen vor allem darin unzureichend, dass sie Frieden als Zustand verstehen. Frieden sei *„jedoch kein Zustand, sondern ein Prozess: die Annäherung an ein Ziel, dessen konkreter Inhalt sich mit der geschichtlichen Entwicklung verändert und sich deshalb einer abschließenden Definition entzieht. Dem*

Arts & ethics

Andreas Otto: „herbertshöh“

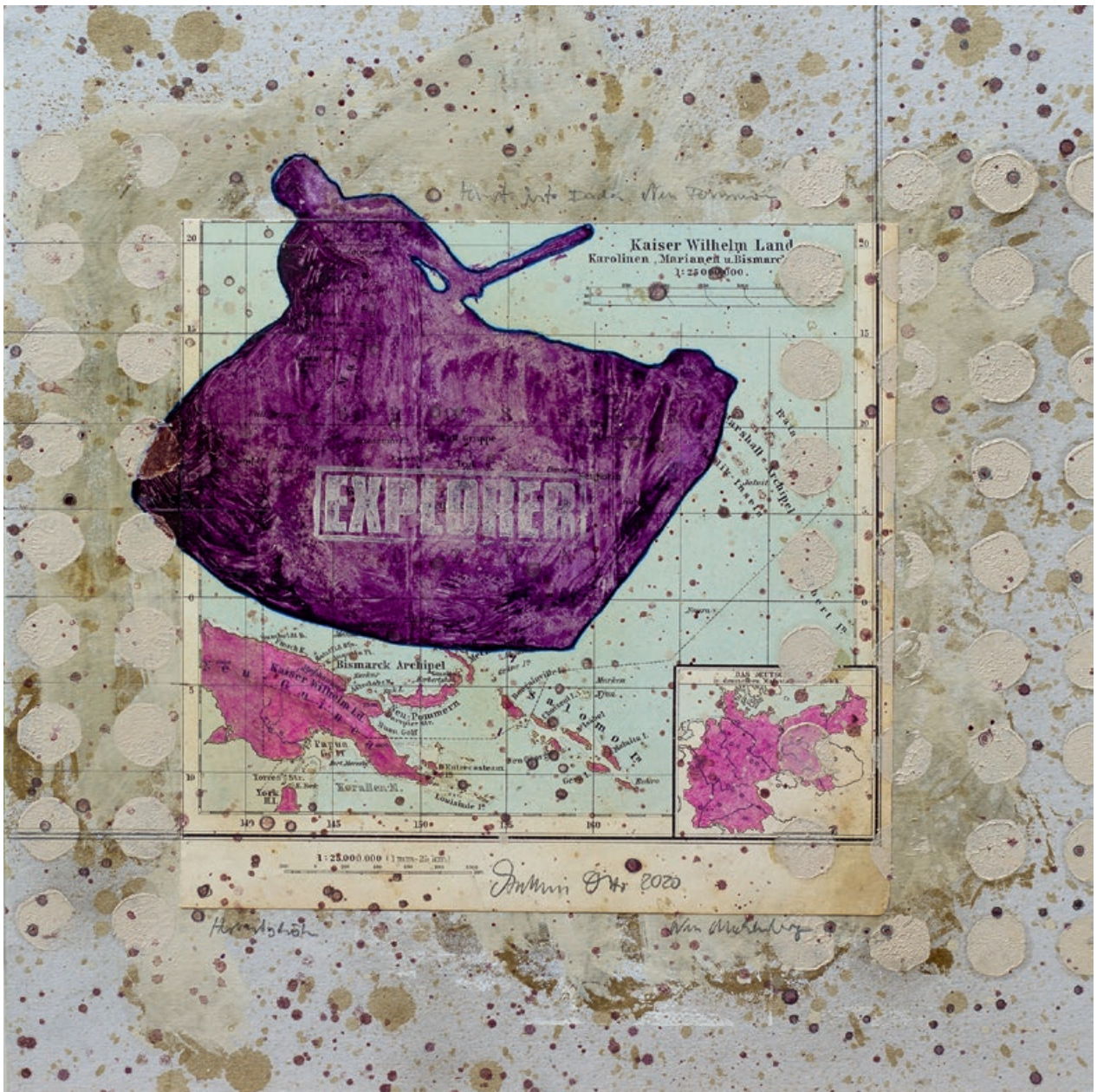
Andreas Otto hat 2020 den alten Schulatlas seines Großvaters von 1903 wiederentdeckt. Dieser beschreibt „das Weltbild einer Zeit, die wir uns heute nur sehr schwer vorstellen können – die Kolonien, die Inbesitznahme von Ländern und Inseln, das Aufteilen von Gebieten auf dem Reißbrett“. Andreas Otto verwertet die Seiten aus diesem Atlas für seine neue grafische Serie „EXPLORER“, bei der er sich mit dem Thema der Eroberung aber auch Erforschung der Welt auseinandersetzt. Die Seite aus dem Atlas, die Andreas Otto als Grundlage für das vorliegende Bild „herbertshöh“ ausgewählt hat, zeigt die Insel Neuguinea, damals die Kolonie „Deutsch-Neuguinea“ oder auch „Kaiser Wilhelm Land“ (1899–1910) mit ihrer Hauptstadt Herbertshöh. Über diese alte Karte hat der Künstler den farbigen Schattenriss einer Person im Ruderboot gelegt. Dieser geht auf ein Foto vom rudern den Künstler Kurt Schwitters (1887–1948) zurück. Der Künstler thematisiert mit der Wahl der Atlasseite und dem Bildtitel die Brutalität der imperialistischen Eroberungszüge in der Kolonialzeit – gleichzeitig nimmt er dieser vergangenen Zeit ihre Gültigkeit, indem er grenzübergreifend und befriedend einen Künstler über die Karte rudern lässt. Der „Explorer“ ist hier nicht der kriegerische Eroberer, sondern der friedliche „Entdecker“.

(Stefanie Lieb)



Andreas Otto

(1966 in Arnsberg), lebt und arbeitet als Künstler und Designer in Arnsberg. Seit 1985 ist er regelmäßig mit Ausstellungen in der Region vertreten, u. a. 2000 mit „Bilderräume“ in der Stadtgalerie Altona, 2004 mit „Fragmente“ in Schloss Opherdicke in Holzwickede oder 2011 mit der Ausstellung „Amorphe Spuren“ in der Katholischen Akademie Schwerte. 2018 präsentierte Andreas Otto seinen Zyklus „Via Dolorosa“ im Landtag NRW in Düsseldorf.*



herbertshöh
2020, 250×250 mm, Mischtechnik auf Karton



trägt die neuere Friedensforschung dadurch Rechnung, dass sie nicht von einer Friedensdefinition, sondern von Indikatoren für friedensfördernde Prozesse ausgeht. Deren wichtigste sind die Vermeidung von Gewalt, die Verminderung von Unfreiheit und der Abbau von Not.“ (Reuter 2013, 29) Fünftens trage der negative Friedensbegriff dazu bei, die „herrschaftlichen und sozialen Dimensionen des Friedens“ auszublenken und somit, „ungerechte Verhältnisse auf der Suche nach Frieden zu zementieren“ (Werkner 2018, 15). Andererseits sei sechstens die qualitative Abwertung des negativen Friedens insofern in Frage zu stellen, als dass bereits die Abwesenheit kollektiver Gewaltausübung als ein hohes Gut zu sehen und in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen sei (vgl. Werkner 2018, 16; vgl. Huber/Reuter 1990, 22). Siebtens könne der positive Friedensbegriff missbräuchlich Gewalt legitimieren. Denn wird Gerech-



Frieden ist kein Zustand, sondern ein Prozess

tigkeit als wesentlicher Bestandteil des Friedensbegriffs verstanden, so wird es zum Problem, wenn Gewaltfreiheit und Gerechtigkeit in Widerspruch zueinander geraten können, insofern Gewalt zur (Wieder-)Herstellung von Gerechtigkeit in Anspruch genommen werde (vgl. Werkner 2018, 16). Diese exemplarische Reihe an Einwänden ließe sich fraglos fortsetzen. Gehen wir an dieser Stelle nochmals der Frage nach, ob es sich beim Frieden nun um einen Zustand oder um ein Prozess handelt. Insbesondere der negative Begriff des Friedens legt die Kennzeichnung als Zustand nahe. Doch „Frieden ist unzureichend erfasst als Zustand – sei es als Zustand der bloßen Abwesenheit von Krieg, sei es als Stilllegung aller Konflikte. Frieden ist ein Prozess, der in innerstaatlichen wie in zwischenstaatlicher Hinsicht auf die Vermeidung von Gewaltausübung, die Förderung der Freiheit und den Abbau von Not ge-

richtet ist. Das Konzept des gerechten Friedens zielt (...) auf ein Prozessmuster abnehmender Gewalt und zunehmender politischer und sozialer Gerechtigkeit“ (Reuter 2013, 15). Allerdings ist Frieden als Prozess dabei nicht per se unumkehrbar, sondern muss stets neu gestiftet werden.

Halten wir an dieser Stelle fest: Frieden in der Verbindung ‚gerechter Friede‘ ist im Kontext des positiven Friedensbegriffs anzusiedeln. Ein eindeutiges Verständnis dessen, was Frieden hier bedeutet, kann sich nur aus dem Zusammenspiel der beiden Elemente ‚gerecht‘ und ‚Frieden‘ ergeben. Ein gerechter Frieden muss meines Erachtens nicht notwendigerweise universal bzw. weltweit bestehen. Er kann sich auf einen ganz bestimmten abgrenzbaren geografischen Kontext beziehen, für den die Voraussetzungen und Eigenschaften eines gerechten Friedens er-

kennbar erfüllt sind. Im Kontext des Politischen, das heißt, wenn man etwa von einem theologisch geprägten oder eschatologischen Friedensbegriff absieht, dann zeichnet sich der Begriff des Friedens aus durch die elementaren Bestimmungsmerkmale Schutz vor Gewalt, Schutz vor Not sowie Schutz der Freiheit (vgl. Werkner 2018, 18). Die Aufgabe der Friedensethik ist es, nicht nur auf vorhandene Bestimmungsmerkmale des Friedensbegriffs zu rekurrieren, sondern angesichts der sich stets verändernden Weltlage sowie der gesellschaftlichen Herausforderungen immer wieder ein Update der sachlich-normativen Wesensbestimmungen des Friedens vorzunehmen. Die Negation der Gewalt dürfte hierbei ein fortwährendes wesentliches Merkmal von Frieden sein. Und wie ist es mit der Gerechtigkeit?

Normative Implikation 2: Was ist das Gerechte am gerechten Frieden?

Zentral in der Konzeption des gerechten Friedens ist die Akzentuierung der Gerechtigkeit in ihrer Bedeutung für den Frieden. Folgt man dem Philosophen Jean Daniel Strub, der sich unter anderem in einer grundlegenden, systematischen und kritisch-interpretativen Studie mit dem „Leitbegriff“ des gerechten Friedens befasst, so lassen sich hierbei drei Verhältnisbestimmungen zwischen Frieden und Gerechtigkeit konzipieren: In *begrifflich-inhaltlicher* Sicht stellt erstens die Verwirklichung von Gerechtigkeit eine Implikation des Friedens dar und Gerechtigkeit wird zu einem Bestandteil des Friedens; in *normativer* Perspektive fungiert demgegenüber zweitens Gerechtigkeit als konstitutive Kompo-

nente der Friedensbedingungen; und drittens lässt sich Gerechtigkeit instrumentell als Möglichkeitsbedingung und als Beständigkeitsgarant eines gerechten Friedens verstehen (vgl. Strub 2010, 44–46; vgl. Werkner 2018, 22f). Gerade hinsichtlich der postulierten Interdependenz von Frieden und Gerechtigkeit bleibt vor allem zu klären, ob „die Abgrenzung zwischen empirischen Bedingungen eines nachhaltigen Friedens und normativen Bedingungen einer (Welt-)Gemeinschaft in der Gerechtigkeit im umfassenden Sinn verwirklicht ist“ (Strub 2010, 240). Worin sich nun das Gerechte bzw. Gerechtigkeit genauer bestimmen lässt, kann mit den „Säulen des gerechten Friedens“ verdeutlicht und konkretisiert werden.

Normative Säulen des gerechten Friedens

In seiner umfassenden Studie zur Friedensethik setzt sich der leider viel zu

früh verstorbene Moraltheologe Eberhard Schockenhoff ausführlich mit dem

Konzept des gerechten Friedens auseinander. Dieses charakterisiert er grundsätzlich als eine regulative Idee. Eine ausdifferenzierte und konkrete normative Orientierung dieser regulativen Idee geben vier von Schockenhoff ausführlich dargestellte „Säulen“: Erstens sind der weltweite Schutz der Menschenrechte als universale Rechtsprinzipien der internationalen Staatengemeinschaft und einschließlich der Konzeptionen von ‚menschlicher Sicherheit‘ sowie ‚Schutzverantwortung‘ anzustreben und zudem die Entwicklungsförderung sowie die Armutsbekämpfung umzusetzen. Zweitens zielt der gerechte Frieden auf die Förderung von Demokratie – auch im Sinne des demokratischen Friedens – sowie auf den Aufbau rechtsstaatlicher Struktu-

ren. Drittens ist eine Friedenssicherung durch wirtschaftliche Zusammenarbeit, Industrialisierung und freien Welthandel mit dem Ziel einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung anzustreben. Und viertens schließlich bedarf es zur Sicherung des Friedens des Ausbaus supranationaler Verflechtungen unter Einbeziehung sowohl (über-)staatlicher als auch zivilgesellschaftlicher Akteure und Organisationen (vgl. Schockenhoff 2018, 578–665). Diese normativen Ausdifferenzierungen bei Schockenhoff unterstreichen die grundsätzliche Bedeutung des Zusammenwirkens verschiedener Dimensionen wie Recht, Politik, Wirtschaft, die letztlich konstitutiv für die Erreichung eines gerechten Friedens sind.

verfüge. Nur so werde gewährleistet, dass sie unabhängig von der Macht der Besatzungsarmee bleibe. Die lokale Legitimität finde in der Demokratie ihren stärksten Garanten. Walzer betont in diesem Zusammenhang, dass Moral und politische Klugheit keine polaren Gegensätze darstellen, sondern auf komplexe Art und Weise miteinander verbunden sind. Die lokale Legitimität stellt für Walzer nicht nur ein moralisches Erfordernis eines *ius post bellum* dar; sie sei auch für jede intelligent geleitete militärische Besetzung eine Notwendigkeit. Denn: „*Ein Land zu regieren, ohne die Interessen und die Überzeugungen seiner Bewohner zu berücksichtigen, ist moralisch falsch und politisch dumm. In unserem demokratischen Zeitalter haben Fragen der Gerechtigkeit zentrale Bedeutung erlangt.*“ Und gerade diese dürfen nicht ignoriert werden, wenn es um die Entscheidung von Krieg und Kampf gehe – und konsequenterweise, so muss man hier ergänzen, auch und gerade, wenn es nach der Beendigung eines Krieges um die praktische Umsetzung und Verwirklichung des *ius post bellum* geht. Im Hintergrund für diese Überlegungen steht offenkundig auch die Erfahrung, dass es darauf ankomme, mehr Rücksicht auf das Prinzip der Immunität für am Kampf Unbeteiligte walten zu lassen: Denn „das massenhafte Töten von Zivilisten“ erschwere „das Erreichen unserer militärischen oder politischen Ziele beträchtlich“ (Walzer 2003, 9; Walzer 2004, xiii und 162–168).

Das *ius post bellum* – ein zentrales Element des gerechten Friedens?

Ein Begriff, der in der Lehre vom gerechten Krieg erst jüngerem Datums ist, ist der Terminus ‚*ius post bellum*‘. Im Grunde genommen ist es fragwürdig, ob man diesen Terminus trotz des Gleichklangs zu ‚*ius ad bellum*‘ und zu ‚*ius in bello*‘ wirklich in die Lehre vom gerechten Krieg einordnen sollte, oder ob er nicht vielmehr eine eigenständige Bedeutung hat – mit der Tendenz hin zum Paradigma vom gerechten Frieden. Nicht von ungefähr bringt Walzer selbst im Rahmen seiner Darlegungen zum *ius post bellum* (in der Auseinandersetzung mit dem Irak-Krieg von 2003) den Begriff des gerechten Friedens ins Spiel und fragt nach dessen Kriterien. Und offenkundig gehört für ihn das *ius post bellum* zu den wesentlichen Elementen eines gerechten Friedens. Innerhalb dessen wiederum nimmt das Prinzip der lokalen Legitimität, wenn es nach Beendigung eines Krieges um die Frage geht, wer und in welcher Weise Gesetz und Ordnung aufrechterhalten müsse, einen zentralen Stellenwert ein. Eine Frage, die im Irakkonflikt außer Acht

gelassen wurde. Sinnvoll sei, so Walzer, dass der politische Wiederaufbau eines fremden Landes nur von solchen Staaten unternommen werde, von denen zu erwarten sei, dass sie universelle Regeln anerkennen. Zudem sei es angezeigt, dass die Vereinten Nationen in der Lage seien, diese Regeln dann auch durchzusetzen.

Lokale Legitimität müsse das Ziel des Wiederaufbaus einer kriegsunterlegenen Gesellschaft sein. Und die zukünftige Regierung dürfe keine aggressive oder mörderische sein. Entscheidend sei, dass sie über genügend Unterstützung aus dem eigenen Volk

Einwände und Kritik

Sosehr das Leitbild oder die Konzeption des gerechten Friedens semantisch-terminologisch und normativ attraktiv sein mag und als ökumenischer Grundkonsens gesehen werden kann – nicht zuletzt, weil Kerngehalte des christlich-theologischen Friedensdenkens kompakt formuliert sind und

motivationale Impulse für ein aktives Friedenshandeln in der Welt bietet (vgl. Strub 2010, 240.246) –, sosehr gibt es klärungsbedürftige Fragen und skeptische Einwände, die wiederholt aufgeworfen werden. Diese fragen nach den inhaltlichen Bestimmungsmerkmalen, den normativen Legitimitätsbedingun-



gen oder den empirischen Erfolgsvo-
raussetzungen. Gefragt wird, ob nicht
die mit dem Begriff des gerechten Frie-
dens verbundenen Ansätze diesen zu
weit fassen mit der Konsequenz, „dass
er inhaltlich überfrachtet wird und so-
wohl in politischer wie auch in wissen-
schaftlicher Hinsicht seine Nützlich-
keit – sei es zur Analyse realpolitischer
Situationen, sei es zur Begründung
bzw. Evaluation politischer Handlungs-
optionen – verliert (vgl. Strub 2010,
239). Zudem ist zu überlegen, ob der
Anspruch, der mit dem Konzept des
gerechten Friedens verbunden wird –
nämlich im Kontext der internationa-
len Beziehungen eine umfassende nor-
mative Orientierung zu bieten – ange-
sichts der Klärungsanzeigen überhaupt
einlösbar ist (vgl. Strub 2010, 240). Ein
gewichtiger Kritikpunkt, der in einer
Auflistung von Einwänden an erster
Stelle zu nennen ist, ist die Tatsache,
dass das Leitbild des gerechten Frie-
dens letztlich als rein binnenkirchliche
Konzeption mit begrenztem Wirkungs-
grad betrachtet werden muss. In der
(säkularen) Konflikt- und Friedens-
forschung spielt diese offenkundig kei-
ne Rolle. Ein zweiter Punkt, der immer

wieder kritisch vermerkt wird, ist die
Frage, ob mit dem Terminus ‚gerechter
Friede‘ nicht eine Tautologie vorliege,
insofern aufgrund des biblisch herge-
leiteten Friedensverständnisses die Di-
mension der Gerechtigkeit nicht bereits
implizit enthalten sei. Drittens werden
Bedenken vorgebracht, ob die konzep-
tionelle Weite des gerechten Friedens
nicht zu einer Überforderung des Frie-



**Das Leitbild des gerechten
Friedens ist letztlich eine
rein binnenkirchliche
Konzeption mit
begrenztem Wirkungsgrad**

denzbegriffs und infolgedessen zu ei-
ner Nicht-Umsetzbarkeit des normativ
Gesollten führe. Viertens stellt sich da-
ran anschließend die Frage, ob nicht
eine Ausdifferenzierung und Konkreti-
sierung der normativen Dimensionen,
wie Schockenhoff dies mit den „Säu-
len des gerechten Friedens“ dargelegt
hat, hinsichtlich der politischen An-
wendung und Umsetzung überzeugen-
der und aussichtsreicher wäre; dann al-
lerdingst stellt sich die Frage, ob man
ohne den Umweg über das Leitbild ei-

nes gerechten Friedens nicht direkt zu
dessen normativen Konkretisierungen
schreiten sollte. Fünftens bleibt es wei-
terhin diskussionswürdig, ob die Fra-
ge nach Voraussetzungen und Bedin-
gungen sowie nach Zielen des Friedens
nicht jeweils situationsbezogen erörtert
und geklärt werden müsse. Sechstens
kann sich das Verhältnis zwischen Frie-
den einerseits und Gerechtigkeit ande-
rerseits als spannungsreich oder gar
konflikthaft erweisen, verbunden mit
der Problematik, welchem Wert bzw.
normativem Ziel aus welchen Gründen
Vorrang einzuräumen ist. Siebtens trifft
man zuweilen auf den Hinweis, dass
man gerade mit Blick auf die legitime
Durchsetzung von Recht zur Herstel-
lung und Sicherung von Frieden nicht
gänzlich auf Anleihen der Lehre vom
gerechten Krieg verzichten könn-
en, wie dies faktisch sowohl bei der
Rechtfertigung von humanitären Inter-
ventionen als auch in der Konzeption
der Schutzverantwortung (*responsibi-
lity to protect*) der Fall ist.

LITERATUR

- Die deutschen Bischöfe (2000): Gerechter Frieden, Bonn.
- EKD (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Hannover.
- Hoppe, Thomas/Werkner, Ines-Jacqueline (2017): Der gerechte Frieden. Positionen in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland, in: Werkner, Ines-Jacqueline/Ebeling, Klaus: Handbuch Friedensethik, Wiesbaden, 343–359.
- Huber, Wolfgang/Reuter, Hans-Richard (1990): Friedensethik, Stuttgart – Berlin – Köln.
- Jäger, Sarah (2018): Der gerechte Frieden als politisch-ethisches Leitbild? Eine Einführung, in: Dies./Strub, Jean-Daniel: Gerechter Frieden als politisch-ethisches Leitbild. Grundsatzfragen. Band 2, Wiesbaden, 1–12.
- Müller, Harald (2008): Frieden, in: Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, hg. v. Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch und Beate Röessler, Berlin, 345–350.
- Raiser, Konrad/Schmitthener, Ulrich (Hg.) Gerechter Friede. Ein ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden. Begleitdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, Berlin.
- Reuter, Hans-Richard (2013): Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik, Leipzig.
- Schockenhoff, Eberhard (2018): Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg – Basel – Wien.
- Strub, Jean-Daniel (2010): Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs, Stuttgart.
- Strub, Jean-Daniel (2018): Leitbild. Theoretischer Anspruch und moralische Orientierung, in: Jäger, Sarah/Strub, Jean-Daniel: Gerechter Frieden als politisch-ethisches Leitbild. Grundsatzfragen. Band 2, Wiesbaden, 37–55.
- Walzer, Michael, (2003): Es muss einen Ausweg geben, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.8.2003, 9.
- Walzer, Michael, (2004): Arguing about War, New Haven – London, Yale University Press.
- Werkner, Ines-Jacqueline (2018): Gerechter Frieden. Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt, Bielefeld.
- Zangl, Bernhard/Zürn, Michael (2003): Frieden und Krieg, Frankfurt am Main.

Perspektiven

Für die kirchliche Standortbestimmung und friedensethische Selbstvergewisserung hat das Leitbild des gerechten Friedens seine unverzichtbare Funktion. Das wird auch weiterhin so bleiben. Vermutlich wird sich ein zweigleisiger Weg in die Zukunft nahelegen: Zum einen werden, ja sollten die christlichen Kirchen ihr friedensethisches Denken und Verkünden am Leitbild des gerechten Friedens konsequent festmachen und verorten – wissend um die Grenzen und Schwächen, und auch um die Tatsache, dass der Terminus in der Konflikt- und Friedensforschung kaum eine Rolle spielt. In der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit sowie im explizit friedensethischen Diskurs kann das Leitbild als etabliert betrachtet werden. Der seinem Verständnis nach weitgefasste Begriff des gerechten Friedens ermöglicht für seine Fortschreibung und Entwicklung die Integration weiterer oder neu entstehender Aspekte und Herausforderungen. Zum anderen wird es erforderlich sein, ergänzend zum fundamental orientierenden Leitbild des gerechten Friedens, stets

KURZBIOGRAPHIE

Johannes J. Frühbauer, geb. 1967, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Arbeitsbereich Frieden an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST e.V.) in Heidelberg. Derzeit Professurvertreter für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Jüngste Veröffentlichungen: *Religion und öffentlicher Raum. Religionsphänomenologische und religionspolitische Betrachtungen*, in: Christian Ströbele/Mohammad Gharai-beh/Klaus Hock/Muna Tatari (Hg.): *Säkular und religiös – Herausforderungen für islamische und christliche Theologie*, (in Druckvorbereitung, erscheint Sommer 2020), 161–174; *Moralische Ressourcen in Zeiten globaler Herausforderungen. Das Projekt Weltethos und die Friedenskompetenz der Religionen*, in: *Ethik der Kulturen*, hg. von S. Jäger und R. Anselm. Baden-Baden 2019, 93–117; *Friedensethik im deutschsprachigen Raum*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften (JCSW)*, Münster 2018, 225–252.

die Wachheit, den Mut und die Souveränität zu besitzen, die in den christlichen Kirchen und Theologien über Jahrzehnte hinweg entwickelte friedensethische Kompetenz mit ihrer ausgeprägten normativen Ausrichtung auf konkrete Einzelaspekte hin anzuwenden und auszubuchstabieren, wie dies gerade auch in der jüngeren Vergangenheit zum Beispiel zur Frage der Terrorismusbekämpfung oder der atomaren Abschreckung, geschehen ist. Das Leitbild des gerechten Friedens wird ein Markenzeichen christlicher Frie-

densethik bleiben, das es gilt, zukünftig weiterhin in die friedensethischen, zivilgesellschaftlichen und politischen Diskurse, aber verstärkt und in besonderer Weise in interreligiöse Verständigungsprozesse, einzubringen. Und überdies wird dieses friedensethische Leitbild auch in Zukunft als Stachel im Fleisch einer oftmals normativitätsvergessenen, weil lediglich empirisch ausgerichteten Konflikt- und Friedensforschung zu wirken vermögen.



Ein friedensethischer Blick auf die auswärtige EU-Sicherheitspolitik



Das Engagement in Mali

Auch wenn sich die EU im außenpolitischen Bereich eher als ziviler Akteur versteht, verstärkt sie zunehmend ihr militärisches Engagement. Der folgende Beitrag fokussiert das strukturelle Gefüge der europäischen Außen- und Sicherheitspolitik und reflektiert diese am Beispiel Malis. Dabei werden sowohl der gegenwärtige Ist-Zustand als auch die aus friedensethischer Sicht anzustrebenden Zielprojektionen in den Blick genommen.



Marco Schrage

Aus der Perspektive christlicher Sozialethik könnte es zunächst abwegig anmuten, sich der Ethik der Internationalen Beziehungen zuzuwenden und sich darin mit der auswärtigen EU-Sicherheitspolitik auseinanderzusetzen. Eine grobe Umfeldorientierung lässt jedoch erkennen, dass es sich um ein lohnendes Reflexionsobjekt handelt.

Erstens ist es sehr sinnvoll, die Ethik der Internationalen Beziehungen nicht als isolierte Sonderdisziplin anzusehen, sondern als eng an die politische Ethik rückgebunden. Heute ist die Ethik der Internationalen Beziehungen ein weit verzweigtes Feld. Ihr ältester und klassischer Bereich ist indes die Erörterung des kriegerischen oder friedlichen Umgangs zwischen verschiedenen Gemeinwesen: Sowohl die Reflexion über die politische Ordnung eines Gemeinwesens als auch über Fragen des Kriegs und Friedens zwischen ihnen haben in der Theologie eine lange Tradition.

Zweitens gründet die EU – als supranationaler Staatenverbund – in ihrem Inneren auf Respekt und Kooperation; eine ethisch-kohärente Selbstbindung vorausgesetzt, muss auch ihr

auswärtiges Handeln von einer solchen Haltung geprägt sein: Vom Umgang eines derartigen Verbunds mit außenstehenden Gemeinwesen kann daher diesbezüglich ein Vorbildcharakter für die Internationalen Beziehungen eingefordert werden.

Vor diesem Hintergrund betrachten wir zunächst allgemein inhaltliche und institutionelle Aspekte auswärtiger EU-Sicherheitspolitik – sowohl mit Blick auf den Ist-Zustand als auch darauf, was anzustreben wäre. Anschließend fokussieren wir exemplarisch das Wirken der EU in Mali – ebenfalls hinsichtlich des Seins wie des Sollens.¹ Wir gehen in diesem Artikel jedoch nicht explizit auf genuin theologische Reflexionen historischer wie systematischer Art ein, die den denk-konstitutiven Raum christlicher Sozialethik ausrichten: Hierfür sei auf angegebene, weiterführende Literatur verwiesen (Schockenhoff, 395–665 und Mandry,


185ff). Es sei einzig vergegenwärtigt, dass es in der für das Transzendente offenen wie im vorläufig Diesseitigen verorteten Perspektive katholischer Friedensethik ein Verstoß gegen das Liebesgebot sein kann, *sowohl* Sicherheit mit gewaltbewährten Mitteln zu verwirklichen *als auch* absolut auf den Einsatz gewaltbewährter Mittel gegenüber Gefahren zu verzichten. Ebenso sei daran erinnert, dass Referenzpunkt der Friedensethik ein Sicherheit zwingend mitumfassender Friede ist, dieser sich aber eben nicht in jener erschöpft: Denn der prozesshafte Friede theologischer Ethik wird seinem Wesen nach gerade *pluriperspektivisch-intersubjektiv konstituiert*, während Sicherheit – selbst in Form höchst erstrebenswerter kollektiver globaler Sicherheit – stets *in monoperspektivischer Subjekt-Objekt-Relation durchgesetzt* wird (Jaberg, 29ff).

¹Die Ausführungen dieses Artikels gehen maßgeblich aus zahlreichen Gesprächen mit entsandten und einheimischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern internationaler Missionen sowie der Katholischen Kirche hervor, die der Autor durch seine insgesamt zehnwöchigen Aufenthalte bei der *European Training Mission Mali* (EUTM Mali) und bei der *Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest – Unité Universitaire à Bamako* (UCAO-UUBA) geführt hat.



Strukturen und Verfahren

Nach den gegenwärtigen Rechtsgrundlagen ist die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik (GASP) ein Teil des auswärtigen Handelns der EU: Folglich gelten die allgemeinen Bestimmungen des Vertrags über die EU (EUV) für deren auswärtiges Handeln (hervorzuheben: Artt. 2 und 3 I, V); und die allgemeinen Bestimmungen über das auswärtige Handeln der EU gelten für die GASP (hervorzuheben: Art. 21 I, II). Unbeschadet dessen ist die GASP ein sehr eigenständiger Bereich innerhalb dieses auswärtigen Handelns der EU, dessen besondere Zuständigkeiten und meist Konsens erfordernde Verfahren im EUV selbst festgelegt sind (Artt. 23–46 EUV): Die GASP fällt – anders als gemeinsame Handelspolitik, Zusammenarbeit mit Drittländern und humanitäre Hilfe, restriktive Maßnahmen, internationale Übereinkünfte und Beziehungen – *nicht* in die Kompetenz der Eu-

 Die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik der EU ist als eine Zuständigkeit der EU *sui generis* zu bezeichnen

ropäischen Kommission, sondern in die des Ministerrats – konkret in dessen Zusammensetzung als Rat für auswärtige Angelegenheiten. Da auch der Ministerrat ein Organ der EU ist, sollte die GASP besser nicht als intergouvernementales Tätigkeitsfeld bezeichnet werden, sondern eher als eine Zuständigkeit der EU *sui generis*. Es ist äußerst arbeitsintensiv, die Entwicklungen im Bereich der GASP im Blick zu behalten. Deshalb gibt es dafür ein eigenes Gremium: das Politische und Sicherheitspolitische Komitee (PSK). Dieses setzt sich aus eigens bestellten Ständigen Vertretern der Mitgliedstaaten zusammen. Es entlastet den Ausschuss der Ständigen Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten (AStV), der gewöhnlich die Beratungen des Ministerrats vorbereitet, und ist diesem

untergeordnet. Geleitet wird es von einem Spitzenbeamten des Europäischen Auswärtigen Dienstes (EEAS). Faktisch kann das PSK also als ein zusätzlicher, *spezieller* AStV für den Rat für auswärtige Angelegenheiten gelten – wegen dessen ausschließlicher Kompetenz und des hohen Arbeitsaufkommens in Fragen der GASP.

GASP und übrige Bereiche des auswärtigen Handelns sind durch Art. 40 EUV voneinander abgegrenzt. Der Europäische Rat (ER) sowie der Hohe Vertreter der EU für Außen- und Sicherheitspolitik und Vizepräsident der Kommission (HV) hingegen verbinden das gesamte auswärtige Handeln der EU. Der erste kann nach Art. 22 EUV die Leitlinien sowohl für jene Bereiche vorgeben, die in die Kompetenz der Kommission fallen, als auch für den Bereich, der in die Kompetenz des Ministerrates fällt. Dem zweiten obliegt mit seiner Doppelfunktion die Umsetzung in beiden Zuständigkeitsfeldern: Er führt den Vorsitz im Rat für auswärtige Angelegenheiten, zudem koordiniert er die mit auswärtigen Handlungsfeldern befassten Kommissare und leitet mit dem EEAS ihm unterstelltes Personal.

Kommt es im Bereich der GASP zu konkreten zivilen und militärischen Operationen, werden die speziellen Vorschriften der Gemeinsamen Sicherheits- und Verteidigungspolitik (GSVP) angewandt (Artt. 42–46 EUV). Die GSVP soll weder Strukturen für eine gemeinsame territoriale Verteidigung der EU realisieren noch Konkurrenz zur NATO sein – auch wenn durch gemeinsame Entwicklungs- und Beschaffungspläne sowie durch vertiefte Kooperation die militärischen Fähigkeiten der EU-Mitgliedstaaten gezielt gestärkt werden sollen. Vielmehr wird ihr Wirkungsfeld in Art. 43 EUV umrissen: „*gemeinsame Abrüstungsmaßnahmen, humanitäre Aufgaben und Rettungseinsätze, Aufgaben der militärischen Beratung und Unterstüt-*

zung, Aufgaben der Konfliktverhütung und der Erhaltung des Friedens sowie Kampfeinsätze im Rahmen der Krisenbewältigung einschließlich Friedensschaffender Maßnahmen und Operationen zur Stabilisierung der Lage nach Konflikten“. Die GSVP lässt sich also zum einen als der zivil wie militärisch

 Die EU hat sich in der Vergangenheit in erster Linie als ziviler Akteur verstanden

operative Teil der GASP beschreiben. Mit Blick auf die NATO kann sie zum anderen als eine auf das nähere und weitere EU-Umfeld ausgerichtete, auf Frieden und Sicherheit abzielende *Ergänzung* gelten. Dabei hat sich die EU in der Vergangenheit in erster Linie als ziviler Akteur verstanden und sich hinsichtlich militärischer GSVP-Elemente weniger engagiert. Seit einigen Jahren lässt sich jedoch erkennen, dass Beiträge auch dieser Art stärker erforderlich werden. Daher erhält der Aufbau von dafür benötigten Strukturen und Kapazitäten mehr Aufmerksamkeit.

Abschließend ist darauf zu schauen, wer für die Verwirklichung und Führung der konkreten zivilen und militärischen Operationen zuständig ist. Das PSK ist für den HV beim Koordinieren ziviler und militärischer Operationen das zentrale Abstimmungsgremium. Im Inneren des dem HV unterstellten EEAS widmen sich unterschiedliche Abteilungen den EU-Missionen. Dem nur gut 200 zivile und militärische Beschäftigte zählenden Militärstab der Europäischen Union (EUMS) fallen die Aufgaben der Frühwarnung, Lagebeurteilung und strategischen Planung zu. Der EUMS-Generaldirektor berichtet diesbezüglich dem PSK. In enger Beziehung zum EUMS steht der militärische Planungs- und Durchführungsstab (MPCC), da er in Personalunion ebenfalls vom EUMS-Generaldirektor geleitet wird. Der mit 60 ständigen Mitarbeitern kleine MPCC führt alle militärischen EU-Missionen, die keine Kampf-,



Ein Blick auf das Zentrum Bamakos von der Wallfahrtskirche *Notre Dame de la Paix* aus

sondern reine Unterstützungsmissionen sind – etwa die *European Union Training Mission Mali* (EUTM Mali). Analog zum vorgenannten Unterstellungsverhältnis werden die zivilen EU-Missionen von der EEAS-Abteilung mit Namen ziviler Planungs- und Durchführungstab (CPCC) geführt; dies ist

zum Beispiel für die *European Union Capacity Building Mission Sahel Mali* (EUCAP Sahel Mali) der Fall. MPCC und CPCC sollen durch engen Kontakt mit den ihnen zugeordneten Missionsbefehlshabern gewährleisten, dass diese sich ganz auf ihre Führungsaufgaben vor Ort konzentrieren können.

Von hier aus drängt sich für den Bereich der GASP auf, zu extrapolieren: Wer sich die Struktur des auswärtigen Handelns der EU vergegenwärtigt, erkennt, dass dieses durch die Leitlinienkompetenz des ER auf höchster Ebene zusammengeführt ist. Was den HV angeht, so besteht keine solche enge Bündelung mehr, weil der Präsident der Europäischen Kommission die Kompetenzen bezüglich des gesamten auswärtigen Handelns, das nicht zur GASP gehört, innerhalb seines Kollegialorgans frei zuordnen kann. So verfügen stimmigerweise neben dem vor allem im klassisch diplomatischen Verkehr sowie in Querschnittsfragen zuständigen HV auch einige andere Kommissare über auswärtige Kompetenz für ihr jeweiliges Politikfeld. Dennoch ist auch durch den HV noch eine erkennbare Zusammenführung gegeben.

Anzustrebende Harmonisierung

Gehen wir einen Schritt weiter vom Sein zum Sollen und konzentrieren wir uns dabei auf den formalen Gesichtspunkt. Unter diesem Aspekt lässt sich die beispielgebende Wirkung auswärtiger EU-Sicherheitspolitik doppelt beleuchten: zunächst vom Selbstverständnis der EU ausgehend und dann darauf aufbauend durch eine folgerichtige Weiterentwicklung der Verfasstheit der GASP.

Bereits die primärrechtlichen Grundlagen zeigen gut die wesentlichen Züge des Selbstverständnisses der EU auf, das sich kohärent auch auf die Verfasstheit ihrer Arbeitsweise auswirkt: Es ist knapp beschreibbar mit Respekt vor dem Anderen, der Bereitschaft zu Kompromiss und Kooperation, dem Bekenntnis zu Autonomie und Stärke des Rechts, dem Vertrauen auf technische wie rechtsförmige Lösungen, letztlich der Bereitschaft zur eigenen Transformation und gemeinsamen Integration. Von Transformation und Integration abgesehen können die-

se für das Zusammenwirken im Inneren der EU Geltung beanspruchenden formalen Grundzüge nur zum Preis einer die Glaubwürdigkeit unterminierenden Inkohärenz in Außenverhältnissen gänzlich unbeachtet bleiben. Dabei bleibt unbenommen, dass sie in Innen- und Außenverhältnissen *unterschiedlich intensiv* ausgeprägt sein können: Gegenseitige Anerkennung und zähe, aber regelgeleitete Orientiertheit auf den gemeinsamen Nutzen hin – also gemeinsame Entwicklung unter dem Anspruch unparteiischer Wohlfahrtserwägung innerhalb der EU – ist auch der Maßstab für die Gestaltung der Beziehungen zu auswärtigen Dritten. *Wenn* nun die EU ihr Wirken gegenüber Außenstehenden wie beschrieben wahrnimmt, können diese ein solches Auftreten schätzen und davon überzeugt werden, sodass sie sich dafür einsetzen, die genannten Grundhaltungen im Hinblick auf ihr eigenes inneres wie auswärtiges Handeln nachzuahmen und zu übernehmen.

Auf der dazwischenliegenden Ebene des Präsidenten der Europäischen Kommission, gewissermaßen auf der, nationalen Regierungschefs vergleichbaren, exekutiven Spitzenebene, tritt hingegen eine Dichotomie auf. Der exekutive Gestaltungsbereich ist der Kommission hinsichtlich der GASP verwehrt. Vielmehr ist dieser mit dem Ministerrat – konkret in dessen Zusammensetzung als Rat für auswärtige Angelegenheiten – jenem Unionsorgan anvertraut, in dem die Gesamtheit der Vertreter der Exekutiven der Mitgliedstaaten *unmittelbar* gestaltet. In einer juristisch zugegebenermaßen

unstimmigen, aber zu Illustrationszwecken durchaus hilfreichen Analogie ist dies so, als ob in der Bundesrepublik Deutschland der Bundesregierung ein bestimmtes außenpolitisches Feld verwehrt wäre und die diesbezügliche Tätigkeit der Exekutive durch den Bundesrat und seinen hierfür eigens ausgestatteten Verwaltungsunterbau geleistet würde.

Nun ist die EU kein Staat und muss dies auch nicht zwingend werden. Daher kann sie durchaus über eine Organisationsform verfügen, die für einen Staat unpassend wäre. So lässt es der besondere Charakter der EU als Verbund souveräner Staaten, in dem diese als ‚Herren der Verträge‘ auch eine strategische Leitungskompetenz wahrnehmen wollen, sinnvoll sein, dass mit dem ER gewissermaßen ein ‚Superorgan‘ existiert, das der Kommission „die allgemeinen politischen Zielvorstellungen und Prioritäten“ (Art. 15 I EUV) sowie hinsichtlich aller Bereiche des auswärtigen Handelns „die strategischen Interessen und Ziele“ (Art. 22 I EUV) vorgeben kann. Deswegen und wegen des Gesamtduktus der Veränderungen der weltweiten Ordnung seit dem Ende der Blockkonfrontation sowie der sich im Rahmen dieses Umfelds notwendig vollziehenden Entwicklung

Das Beispiel Mali

Die komplexe Genese der 2012 in Mali ausgebrochenen Krise ist hier nicht weiter Gegenstand. Es genügt der Blick auf die gegenwärtige Situation. Einleitend sei jedoch daran erinnert, dass Mali wie viele andere afrikanische Staaten ein postkoloniales Kunstgebilde ist, mit dem sich seine Einwohner nur nachrangig identifizieren. Sie beziehen sich vielmehr auf kleinere Einheiten wie Ethnie, Clan und lokale Gemeinschaft. Eine auf das ganze malische Gemeinwesen orientierte Gemeinwohlausrichtung hat sich somit kaum ausgeprägt: Gemeinwohlüberlegungen beschränken sich meist auf

der EU selbst wäre ein Doppelpes eine folgerichtige Weiterentwicklung der GASP: Einerseits müsste die GASP-Zuständigkeit mit jener für die übrigen Bereiche des auswärtigen Handelns bei der Kommission zusammengefasst werden und der *spezifische GASP-Unterbau* des Ministerrats damit einhergehend zur Kommission verlagert werden – ohne dass diesbezüglich auf prozedurale Eigenformen im Vergleich zu anderen Politikfeldern zwingend zu verzichten wäre. So würde die außen- und sicherheitspolitische Prärogative der Exekutive dort wahrgenommen, wo auch bereits die übrigen Politikfelder auswärtigen Handelns exekutiv gestaltet werden, für welche EU-Kompetenzen bestehen. Andererseits wäre damit untrennbar verbunden, dass der ER seine strategische Leitungskompetenz mit qualifizierter Mehrheit und deutlich intensiver wahrnimmt als bisher. So würde die Kohärenz des – heute berechtigt und angemessen – emergierenden Nebeneinanders *sui generis* der Außen- und Sicherheitspolitiken von Mitgliedstaaten und Union begünstigt.

Diese angedeutete Extrapolation der GASP würde das zuvor erwähnte, beispielgebende Wirkung entfaltende Wahrnehmen auswärtiger EU-Sicherheitspolitik bestärken.



Gemeinwohlüberlegungen in Mali beschränken sich meist auf die partikularen Interessen der eigenen Ethnie

die eigenen partikularen Gruppen und staatliche Mittel und Positionen werden demgegenüber als eine Art Beute zum Wohl ersterer betrachtet.

- Erstens sind die malischen Sicherheitskräfte hinsichtlich Personalstärke, Ausbildung und Ausrüstung noch schwach.
- Zweitens ist wichtig, zwischen dem großen, kaum besiedelten Wüsten-

gebiet im Norden und dem im Verhältnis dazu wesentlich kleineren und erheblich dichter besiedelten Zentrum Malis zu unterscheiden. Hat die aktuelle Krisensituation Malis ihren Ausgang 2012 zwar im Norden genommen, steht dieser jetzt nicht mehr im Fokus der Sorge. Er ist heute ein in erster Linie ‚nur‘ wegen massiver organisierter Kriminalität unsicheres Gebiet. Gegenläufig dazu eskalieren seit 2015 im Zentrum Malis immer mehr lang zurückreichende Rivalitäten; zudem sind malische und internationale Sicherheitskräfte so wenig präsent, dass dort nur noch von einer isolierten Kontrolle der größeren Städte gesprochen werden kann.

- Drittens gab und gibt es sowohl innerhalb als auch zwischen den einzelnen Ethnien konfliktbehaftete Bruchlinien. *Eine* solche Konstellation sticht dabei hervor: Der Konflikt zwischen Hirten (stark in der Ethnie der Fula) und Bauern (stark in der Ethnie der Dogon) um Lebensressourcen ist der Urgrund, der durch verschiedene Faktoren potenziert und eskaliert wurde. Beispielsweise haben die Dogon den Fula – seit den Anfängen des militanten Wirkens des zu dieser Ethnie gehörenden Islamisten Amadou Koufa mit seiner Gruppierung *Katiba Macina* im Jahr 2015 – Sympathie für islamistische Terrorgruppen unterstellt. Durch Herausstellen dieser zusätzlichen Opposition zwischen Dogon und Fula haben sie eine neue Schicht über den Grundkonflikt gelegt und dabei zugleich das Wohlwollen von Politik und Sicherheitskräften für sich gewonnen.

Im Gebiet nördlich des zentralmalischen Hochplateaus, in dem sich die islamistische Herrschaft Koufas konzentriert, sind bewaffnete Konflikte allerdings wenig ausgeprägt. In seinem Einflussbereich gibt es in der Bevölkerung keineswegs den einhelligen



Manche Bewohner der unter islamistischer Herrschaft stehenden Gebiete wünschen sich keineswegs die Rückkehr der staatlichen Kontrolle

Wunsch, es möge wieder die malische Regierung diese Gebiete kontrollieren. Vielmehr vertreten so manche Bewohner die Auffassung, dass das Zusammenleben unter der derzeitigen islamistischen Herrschaft sicherer und geordneter ist, als wenn die Administration an die staatlichen Institutionen zurückfiele.

Dieses massive Vertrauensdefizit staatlichen Einrichtungen gegenüber nährt sich unter anderem daraus,

- dass *Zivilisten* unter der Gewalt der Dogonmilizen ungleich schwerer leiden als unter terroristischen Angriffen – das Verhältnis ziviler Todesopfer liegt bei fast 10:1, weshalb es weit verbreitet kaum Verständnis dafür gibt, dass internationale Verbände zwar die terroristischen Gruppen aufwändig bekämpfen, aber niemand gegen die Dogonmilizen vorgeht –, sowie
- dass die Zivilbevölkerung auch gegenwärtig unter willkürlichen Übergriffen der Sicherheitskräfte selbst leidet, sei es durch korruptionsgenährte Kontrollen, sei es durch das Requieren von Viehbeständen.

Sehen wir in diesem Umfeld auf die EU-Missionen in Mali, die freilich nur ein Teil innerhalb des ungleich größeren Gesamtbildes der internationalen Unterstützungspräsenz in jenem Land sind: Das erste Mandat der EUTM Mali begann im Februar 2013, aktuell läuft seit Mai 2020 das fünfte Mandat. In der Hauptstadt Bamako sind über 100 Soldaten stationiert, rund 500 verrichten ihren Dienst im 60 Kilometer ostnord-östlich gelegenen *Koulikoro Training Camp*. Die Ziele von EUTM Mali sind,

- erstens, die *Forces Armées Maliennes* (FAMA) zu befähigen, die Zi-

vilbevölkerung zu schützen und die Landesverteidigung zu leisten,

- zweitens, sie über ein nachhaltiges Ausbildungs- und Schulungssystem verfügen zu lassen sowie
- drittens, die operativen Fähigkeiten der *G5 Sahel Joint Force* zu erhöhen.

Hinsichtlich des Militärs geht es dafür vor allem darum, *Führungsverständnis* und *-qualitäten* zu verbessern, sowie darum, funktionale Personalwirtschafts-, Führungs- und Unterstützungsstrukturen aufzubauen. Bei einem für unsere Zwecke ausreichenden Blick auf die ‚europäischen‘ Komponenten teilt sich deren Kerntätigkeit in zwei Bereiche: Die fast 50-köpfige *Advisory Task Force* (ATF) und die über 100-köpfige *Education and Training Task Force* (ETTF). Die in Bamako verortete ATF nimmt Beratungsaufgaben wahr, vom Verteidigungsministerium bis hinunter zur Bataillonsebene. Als Hilfe zur Selbsthilfe bezieht sich dies beispielsweise auf das Anbieten von Ausbildungshilfen für Personalverwaltung, Informationsgewinnung, koordiniertes taktisches Vorgehen, Logistik oder Fernmeldewesen. Die ETTF ist in Koulikoro stationiert, wo sie auch einen großen Teil ihrer Aktivitäten organisiert; sie erbringt aber auch andernorts im Süden und Zentrum regelmäßig Leistungen. Komplementär zur ATF schult und trainiert sie vor allem Unteroffiziere und Offiziere bis hoch zur Kompanieebene.

Die EUCAP Sahel Mali ist im Januar 2015 begründet worden. Sie ist die mit rund 140 entsandten Mitarbeitern wesentlich kleinere Mission; ihr Stab ist ungleich kleiner und sie verfügt kaum über eigene *Force Protection* und Sanitätseinheiten. Hinsichtlich ihrer effektiven Beratungs- und Ausbildungskomponente ist sie allerdings nicht erheblich kleiner als EUTM Mali. Ihr Hauptquartier befindet sich ebenfalls in Bamako, oft erfolgen die Ausbildungen für Polizei, Nationalgarde und Gendarmerie jedoch disloziert an ver-

schiedenen Orten des Landes, was mit entsprechendem Reiseaufwand verbunden ist. Ihre Ziele und ihr Vorgehen beziehen sich *mutatis mutandis* so auf die zivilen Sicherheitskräfte, wie dies bei EUTM Mali für die militärischen der Fall ist.



Russische und türkische Präsenz in Mali veranlasst die EU zu einem nachgiebigen Verhalten gegenüber malischen Verantwortlichen

Die EU-Missionen sehen sich nun mit einigen zentralen Problemen konfrontiert.

- Erstens priorisieren die malischen Sicherheitskräfte angesichts der prekären Lage den militärischen Einsatz gegenüber der Ausbildung und innerhalb des Einsatzes kurzfristige Notwendigkeiten vor langfristigen Erwägungen. Deswegen wird beispielsweise die vorhandene Ausbildungskapazität nur zum Teil ausgeschöpft und gemeinsam ausgebildete Einheiten werden anschließend wieder getrennt.
- Zweitens sieht das malische Militär eine existenzielle Selbstverständnisfrage darin, die Kontrolle über das Zentrum zurückzugewinnen. Diesem Movens gegenüber ist das Zusammenwirken von EUTM Mali und EUCAP Sahel Mali zu schwach und die Furcht der malischen Regierung vor der FaMa zu stark. So kommt es nicht zu dem notwendigen Ansatz, zivile und militärische Sicherheitskräfte miteinander abgestimmt wirken zu lassen.
- Drittens bestehen innerhalb der Sicherheitskräfte zahlreiche partikuläre Interessen und Loyalitäten. Deshalb stößt besonders die Einführung transparenter Personalwirtschaftssysteme auf nachhaltigen Widerstand.
- Viertens ist die EU nur *ein* Anbieter von Beratung und Ausbildung neben Akteuren wie Russland oder der



Türkei, die aus eigenen Interessen in Mali präsent sind. Daher tritt die EU gegenüber malischen Verantwortlichen, die Änderungen ablehnen oder Ausbildung und Training ohne jegliche finanzielle oder materielle Eigenbeteiligung erwarten, nicht entschieden genug auf.

Handlungsorientierungen

Gehen wir wieder einen Schritt weiter und sehen auf das, was anzustreben wäre. Dabei streifen wir zunächst das Handeln der EU insofern es auf das *Fördern ihres eigenen Gemeinwohls* ausgerichtet ist. Anschließend betrachten wir es, insofern es darauf zielt, das *gemeinwohlausgerichtete Vorgehen malischer Akteure zu unterstützen*.

Fördern des Gemeinwohls der EU

Der Blick auf jenes Handeln der EU, das auf ihr eigenes Gemeinwohl ausgerichtet ist, präsentiert von Mali ausgehende oder katalysierte Gefahren für die EU. Dagegen in der geeigneten, erforderlichen und angemessenen Weise vorzugehen, ist für ein auf ihr eigenes Gemeinwohl ausgerichtetes Handeln der EU legitim und geboten.

Allerdings sind auch die Auswirkungen solchen Handelns auf das malische Gemeinwohl zu berücksichtigen: Die Menschen und Strukturen dort sind



Ein Blick ins Herz des deutschen Camp Gecko in Koulikoro

dadurch intensiver und existenzieller betroffen als jene in der EU.

Um auszuschließen, dass das Vorgehen der EU zu einer Verbesserung ihres Gemeinwohls zu dem Preis führt, dass das Gemeinwohl Malis geschädigt wird, ist die Perspektive der am malischen Gemeinwohl ausgerichteten Akteure an erste Stelle zu setzen. Als *Begleiterscheinung und Konsequenz* wird dies auch in EU-Perspektive zu geringeren Gefahren führen, besonders hinsichtlich islamistischer Terrorgruppen sowie Waffen-, Drogen- und Menschenschmuggler. *Auf diese Weise* wird

das berechtigte Vorgehen gegen die genannten Gefahren für die EU auch in und um Mali herum legitim umgesetzt.

Fördern des malischen Gemeinwohls

Die Blickrichtung dieser Untersuchung ist auf die Sicherheitspolitik gerichtet, sodass dieser Fokus auch im Folgenden, bezüglich des unterstützenden EU-Handelns für gemeinwohlausgerichtetes Vorgehen malischer Akteure, bestehen bleibt.

Zunächst ist graduell vorzugehen. In der konkreten Situation in Mali ist es auf der skizzierten Grundlage we-

LITERATUR

- Jaberg, Sabine (2019): „Frieden und Sicherheit. Von der Begriffslöge zur epistemischen Haltung“. In: Werkner, Ines-Jacqueline/Fischer, Martina (Hrsg.): Europäische Friedensordnungen und Sicherheitsarchitekturen. Wiesbaden, 13–42.
- Klöcker, Katharina (2018): „Wird Europa seinem eigenen Anspruch gerecht? Anmerkungen zur Terrorbekämpfung in der Globalen Strategie“, in: Merkl, Alexander/Koch, Bernhard (Hrsg.): Die EU als ethisches Projekt im Spiegel ihrer Außen- und Sicherheitspolitik. Baden-Baden, 251–270.
- Mandry, Christoph (2009): Europa als Wertegemeinschaft. Eine politisch-ethische Studie zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union, Baden-Baden.

- Sautermeister, Jochen: „Resilienz – Modewort oder Paradigmenwechsel? Zu Bedeutung, Tragfähigkeit und Implikationen eines sicherheitspolitischen Konzepts aus ethischer Perspektive“, in: Merkl/Koch (Hrsg.): *Die EU als ethisches Projekt*, 203–222.
- Schockenhoff, Eberhard (2018): *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg im Breisgau.
- Schrage, Marco (2020): „Theologisch-ethische Orientierungen – verbunden mit einem Blick auf Mali“, in: Gehler, Michael/Merkl, Alexander/Schinke, Kai (Hrsg.): Die Europäische Union als Verantwortungsgemeinschaft: Anspruch und Wirklichkeit, Wien, 197–217.



der richtig, Vergehen oder gar Verbrechen malischer Sicherheitskräfte zu relativieren oder für sie das geringste Verständnis zu bekunden, noch ist es richtig, deshalb nicht mehr mit den genannten Organisationen zusammenzuarbeiten. Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass es sich bei der Formung der malischen Sicherheitskräfte um eine prozessartige Entwicklung handelt: Nur durch voranschreitende Prägung werden sich allmählich Verbesserungen einstellen, was einem Sich-Selbst-Überlassen oder einem Überlassen an Drittmächte klar vorzuziehen ist.

Ferner sind hinsichtlich der Sicherheitskräfte vor allem Korruption und Begünstigung der Partikularinteressen der eigenen Ethnie, des eigenen Clans, als direkt gemeinwohlschädigendes Handeln einzugrenzen. Damit einhergehend ist hervorzuheben, dass die Besoldung gewöhnlich durch die Vorgesetzten erfolgt: Deshalb gibt es sowohl im Bereich des Innen- wie des Verteidigungsministeriums anhaltenden Widerstand gegen ein dringend gebotenes transparentes Personalwirtschaftssystem, mittels dessen die Besoldung der Sicherheitskräfte direkt erfolgen könnte und das die *chaîne de commandement* und die *chaîne de paiement* voneinander trennen würde.

Des Weiteren ist mit unterschiedlichen Intensitäten vorzugehen, gemäß dem Prinzip der Subsidiarität. Solches Handeln – das den Gesamtkontext sämtlicher internationaler Missionen in Mali einbezieht, insbesondere der *Mission multidimensionnelle intégrée des Nations Unies pour la stabilisation au Mali* (MINUSMA) – sei hier exemplarisch auf die derzeit besonders instabile Situation im Zentrum Malis bezogen. Es ist sinnvoll, es in drei Stufen zu formulieren. Alle drei umfassen die allgemeine Beratungs-, Ausbildungs- und Trainingskomponente der EU für die malischen Sicherheitskräfte – da hinsichtlich Schulung und Training seitens der EU-Kräfte vor allem eine zeitliche Extensivierung besonders effizienzbegünstigendes Potenzial

hat, sollten sie schwerpunktmäßig in der Erstausbildung in den einschlägigen Einrichtungen ansetzen; spiegelbildlich ist an die nachhaltige Begleitung in Einsätzen mit Ausbildungsbezug zu denken.

- Damit wird in der ersten Stufe kombiniert, dass die Verantwortung für Gefahrenabwehr und Verfolgung von Rechtsbrüchen bei internationalen Verbänden liegt und sie diese Aufgabe auch leisten. Malische Sicherheitskräfte, die einen konstruktiven Beitrag leisten können, werden dabei in stets gemeinsamen Operationen zunehmend einbezogen. Völlig ungeeignet ist dagegen ein Modell, in dem Partikularmilizen als Sicherheitskräfte fungieren und Aufgaben komplementär zur MINUSMA wahrnehmen.
- In der zweiten Stufe geht die Verantwortung für Gefahrenabwehr und Verfolgung von Rechtsbrüchen auf die malischen Sicherheitskräfte über: In stets gemeinsamen Operationen mit internationalen Verbänden wirken Letztere immer weniger mit. Der Ausschluss von Partikularmilizen gilt hier ebenso. Hinsichtlich der Spezifika der ersten und zweiten Stufe müsste die MISUSMA, deren Mandatsgebiet sich ja bereits auf das Zentrum Malis erstreckt, ihr exekutives Wirken durch zusätzliche Kräfte *mutatis mutandis* auch dort erbringen: Denn es ist nicht erkennbar, dass die malischen Sicherheitskräfte diese Region grundständig befrieden könnten.
- In der dritten Stufe tritt neben die weiterhin fortdauernde allgemeine Beratungs-, Ausbildungs- und Trainingskomponente, dass die Aufgaben der Gefahrenabwehr und Verfolgung von Rechtsbrüchen allein von Polizei, Nationalgarde, Gendarmerie und, soweit erforderlich, von der FAMA erbracht werden und internationale Kräfte nur noch innerhalb der Strukturen der malischen Sicherheitskräfte *operative* Beratung leisten.

KURZBIOGRAPHIE

Marco Schrage, geb. 1975, Dr. theol., ist Projektleiter am Institut für Theologie und Frieden sowie Subsidiar in Hamburg in der Pfarrei St. Maria und der französischsprachigen Gemeinde. Jüngere Veröffentlichungen: „Theologisch-ethische Orientierungen – verbunden mit einem Blick auf Mali“, in: Michael Gehler, Alexander Merkl, Kai Schinke [Hrsg.]: *Die Europäische Union als Verantwortungsgemeinschaft: Anspruch und Wirklichkeit*, Wien 2020, 197–217; „Luigi Taparellis naturrechtlicher Entwurf einer weltweiten Friedensordnung“. *Theologie und Philosophie* 94 (2019), 367–402; *Intervention in Libyen. Eine Bewertung der multinationalen militärischen Intervention zu humanitären Zwecken aus Sicht katholischer Friedensethik*, Münster 2016.

Schließlich ist es erforderlich, die Verantwortung für das konkrete Vorgehen sämtlicher dem Innen- wie dem Verteidigungsministerium unterstellter Einheiten, also ziviler und militärischer Sicherheitskräfte, zu bündeln. Es gibt jedoch eine nicht zu unterschätzende Hürde: In der Konsequenz wäre der primäre Handlungsmaßstab für den abgestimmten Einsatz des Sicherheitsapparats nicht Selbstprofilierung und Kompetenzbeweis einzelner Kräfte, sondern die zum Wohle der Einwohner effektive Rechtsdurchsetzung. Wünschenswert ist in diesem Zuge auch, einen zivilen Primat zu etablieren. Beidem könnte konkret Rechnung getragen werden, indem für territorial abgegrenzte Räume eine für das Schützen und Gewähren der öffentlichen Sicherheit letztverantwortliche zivile Behörde benannt würde, die die einzusetzenden Kräfte koordiniert: die Polizei, Nationalgarde und Gendarmerie und, soweit darüber hinaus erforderlich, die FAMA.

Fazit

Fassen wir die vorherigen Überlegungen noch einmal zusammen:

- Ausgehend von einer EU, die ihre inneren Prinzipien auch in ihrem auswärtigen Handeln umsetzt, ist innerhalb dieses Feldes eine *folgerichtige Weiterentwicklung*, dass hinsichtlich der GASP die Zuständigkeit und der institutionelle Unterbau der Europäischen Kommission zugewiesen werden sowie die strategische Leitungskompetenz durch qualifizierte Mehrheitsentscheidungen des Europäischen Rats erfolgt.
- Durch ihr Engagement in Mali kann die EU das eigene Gemeinwohl in legitimer Weise nur verwirklichen, indem dies *Begleiterscheinung und Konsequenz* des Unterstützens von am malischen Gemeinwohl ausgerichteten Akteuren ist.
- Das dortige, unterstützende Handeln der EU erfordert *zum einen*, elementare Menschenrechte unverfügbar sein zu lassen. Dies erfolgt gemäß Subsidiaritätsprinzip in der Art, dass deren Schutz und Gewährung, soweit erforderlich, durch internationale Missionen direkt zu

leisten sind, diese sich aber kontinuierlich immer weiter daraus zurückziehen und dementsprechend die malischen Sicherheitskräfte ihre originäre Zuständigkeit immer mehr wahrnehmen. *Zum anderen* erfordert es, dass die Bewohner Malis und ihre Autoritäten alles Darüberhinausgehende selbst erschließen und in einer in ihrer Perspektive richtigen Ausprägung gestalten. Hierbei ist ihnen bloß Beratung und Hilfe anzubieten.





Weiterer Schritt auf dem Weg zu einer orthodoxen Sozialethik

For the Life of the World. Towards a Social Ethos of the Orthodox Church. Dokument des Ökumenischen Patriarchats, veröffentlicht durch die Griechisch-Orthodoxe Erzdiözese von Amerika, Fastenzeit 2020

Wer sich bislang im ökumenischen Gespräch oder bei der Erforschung orthodoxer Theologie auf die Suche nach einer dezidierten orthodoxen Sozialethik machte, wurde nur mit großer Mühe fündig. Sporadische Äußerungen von Vertretern der Kirchen zu aktuellen gesellschaftlichen Anlässen, einzelne akademische Publikationen zu Teilfragen oder auch das durchaus große soziale, wohl tätige Engagement orthodoxer Gemeinden und Gläubigen konnten zwar für die Bearbeitung einzelner Themen weiterhelfen; allerdings wurde das Fehlen einer systematisch-theologischen Beschäftigung mit strukturellen sozialetischen Fragen vor diesem Hintergrund nur noch deutlicher.

Eine einzige Ausnahme stach bisher aus dieser Bilanz hervor: Im Jahr 2000 hatte die Russische Orthodoxe Kirche

ein Grundlagendokument veröffentlicht, mit dem sich die Kirche zehn Jahre nach dem Ende der Sowjetunion umfassend zu den politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts äußerte. Die „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ sorgten innerorthodox und ökumenisch für Aufmerksamkeit und kontroverse Diskussionen. Die Situation der orthodoxen Kirche in Russland wurde in den vergangenen Jahren intensiv erforscht, und sie unterscheidet sich in mancher Hinsicht von dem politischen und gesellschaftlichen Umfeld anderer orthodoxer Kirchen – als Dokument mit gesamtorthodoxer Aussagekraft konnte die „Sozialkonzeption“ also nicht fungieren.

se Umstände führten schließlich dazu, dass das Verhältnis der Orthodoxie zur modernen Welt auf einmal im Zentrum der Gespräche stand. Die Botschaft des Konzils, die Enzyklika und das Dokument „Die Mission der Kirche in der Welt von heute“ legen ausdrücklich die Grundlage für eine längst überfällige systematische Beschäftigung mit den gesellschaftlichen Strukturen.

Als Fortsetzung dieser Ansätze beauftragte das Ökumenische Patriarchat 2017 eine Arbeitsgruppe aus orthodoxen Akademiker*innen mit der Erstellung eines Grundlagendokuments zu sozialetischen Fragen. Darüber hinaus wurden die Diözesen des Ökumenischen Patriarchats um Berichte gebeten, welche sozialen Fragen in ihren Kirchen am dringendsten nach Antwort verlangen, um die lokalen Herausforderungen mit der Arbeit der Arbeitsgruppe zu verknüpfen. Die einberufene Arbeitsgruppe bestand aus 13 Theolog*innen, die mehrheitlich in den USA, aber auch in Europa und der Türkei tätig sind. Unter ihnen sind mehrere Laien, darunter zwei Frauen. Das Ergebnis ihrer Arbeit ist das Dokument „For the Life of the World. Towards a Social Ethos of the Orthodox Church.“

Verhältnis der Orthodoxie zur modernen Welt war in den letzten Jahren Thema

Darüber hinaus wuchsen die internen Spannungen zwischen den orthodoxen Kirchen in den letzten Jahren und die Verständigung über gemeinsame sozialetische Positionen wurde zusätzlich erschwert. Das lang geplante pa-

northodoxe Konzil auf Kreta im Juni 2016 sollte viele dieser Konflikte zumindest thematisieren, allerdings erschienen einige kanonische Fragen, die als nicht konsensfähig galten, gar nicht erst auf der Tagesordnung. Die-



Zustimmung zu den Werten von Demokratie und Menschenrechten

Die Veröffentlichung erfolgte im März 2020 auf der Homepage der Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese von Amerika zeitgleich in 13 Sprachen (Englisch, Griechisch, Französisch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch, Arabisch, Russisch, Ukrainisch, Rumänisch, Serbisch, Koreanisch und Georgisch). Geleitworte des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. und des Erzbischofs Elpidophoros von Amerika sind dem Text vorangestellt, gefolgt von einer Zusammenfassung und einem inhaltlichen Vorwort der Arbeitsgruppe. Das Dokument selbst gliedert sich in neun Kapitel.

I. Einleitung (§§ 1–7)

Die Einleitung eröffnet den Text mit den theologischen Voraussetzungen einer orthodoxen Sozialethik. Dazu gehört eine grundsätzliche Wertschätzung des Menschen als freiem und verantwortungsfähigem Wesen in seiner Gottebenbildlichkeit und in seiner sozialen Ausrichtung. Andererseits wird die Gefallenheit der Welt und die Berufung der Christen, die Welt zu verwandeln, unterstrichen. Das Wissen um das gute Zusammenleben sei zwar in allen Menschen verankert, Christen seien jedoch durch die Botschaft Christi besonders verpflichtet, sich als prophetische Stimmen auch außerhalb ih-

rer Gemeinschaft für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einzusetzen.

II. Kirche und Öffentlichkeit (§§ 8–13)

Der zweite Abschnitt widmet sich der Verhältnisbestimmung von Orthodoxie und Politik. Obwohl im ersten Absatz betont wird, dass das Reich Gottes für die Orthodoxie entscheidender ist als jede Form weltlicher Herrschaft, findet sich gleichzeitig eine klare Absage an korrupte und totalitäre politische Systeme und eine bemerkenswerte klare Zustimmung zu den Werten von Demokratie und Menschenrechten. In ebenso deutlicher Weise wird vor der „gefährlichen Versuchung“ (§ 10) gewarnt, in Zeiten christlicher Herrschaft wie dem Byzantinischen Imperium eine „goldene Ära“ oder „die einzig wahre Form orthodoxer Staatlichkeit“ zu sehen. Der engen Verbindung von Staat und Kirche werden mehr Nachteile als Vorteile zugeschrieben, vor allem die Gefahr des christlichen Nationalismus und orthodox legitimierter Identitätspolitik. Gleichzeitig zu dieser klaren Trennungslinie wird jedoch auch auf die Bedeutung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs verwiesen und vor einer Abdrängung des Religiösen in den privaten Raum durch säkulare Konzepte gewarnt.

Single-Dasein als wertvolle Form der Lebensgestaltung

III. Der menschliche Lebensweg (§§ 15–31)

Mit dem dritten Abschnitt leitet das Dokument zu wichtigen Aspekten individueller Lebensführung über. Einige der hier besprochenen Themen scheinen zunächst weniger dem klassischen Verständnis der Sozialethik zu entsprechen. Allerdings geht es hier vielmehr um den Dialog der Kirche in den entsprechenden Fragen mit der säkularen Gesellschaft. Aus dieser Perspek-

tive werden Lebensschutz, Sexualität, Ehe, Ordensleben und Abtreibung besonders unter gesellschaftlich relevanten Aspekten behandelt. Themen des Kapitels sind u. a. Kindesmissbrauch, Gefahren von Massenmedien und Internet für Jugendliche, Diskriminierung aufgrund sexueller Identität sowie die Bewertung des menschlichen Lebens am Lebensanfang und -ende nach wirtschaftlichen Kriterien. Bemerkenswert sind die Würdigung des Sin-

gle-Lebens als dritte wertvolle Form menschlicher Lebensgestaltung neben der Ehe und dem Ordensleben (§ 28) sowie eine selbstkritische Einschätzung der kirchlichen Diskriminierung von Frauen (§ 29).

IV. Armut, Reichtum und Gerechtigkeit (§§ 32–41)

Der vierte Abschnitt thematisiert Fragen wirtschaftlicher Ungleichheit, strukturelle Ungerechtigkeit durch Steuersysteme, der Ausbeutung von Arbeitskraft und staatlicher Verschuldung. Dabei verpflichtet sich die Kirche in der Nachfolge Jesu zur kompromisslosen Option für die Armen, die nicht nur unter ihrer Armut leiden, sondern auch besonders schutzlos gegenüber Diskriminierung und den Folgen von Umweltzerstörung sind und deutlich stärker von Flucht und Vertreibung betroffen sind. Das Dokument formuliert die Pflicht der Kirchen, gegenüber Staaten, Politiker*innen und allen anderen Akteuren menschenwürdige Arbeits- und Lebensbedingungen für alle Menschen einzufordern und strukturelle soziale Ungerechtigkeit anzuprangern.

V. Krieg, Frieden, Gewalt (§§ 42–49)

Im fünften Kapitel kritisiert die Kirche jede Form von Gewalt als „Rebellion gegen Gott“ (§ 42) und „Sünde par excellence“ (§ 43). Da der Frieden die eigentliche Form der göttlichen Schöpfung und die Berufung des menschlichen Zusammenlebens ist, ehrt die Kirche besonders das Andenken an jene „Märtyrer des Friedens“ (§ 44), die die über sie kommende Gewalt nicht mit Gewalt beantworteten. Dennoch können gewaltsame Formen von Selbstverteidigung nicht grundsätzlich verboten werden, sie müssen jedoch immer dem Primat der Gewaltreduzierung und dem Ziel des Friedens verpflichtet bleiben. Das Dokument distanziert sich deutlich von allen Konzepten eines „heiligen“ oder „gerechten“ Krieges, unterstreicht aber auch, dass die Orthodoxie nie ein pazifistisches Konzept vertreten oder den Dienst in Ar-



mee oder Polizei verboten hat. Kriegshandlungen und Gewaltanwendung dürfen niemals dem christlichen Gewissen widersprechen und mit Nationalismus, Rassismus, Hass oder ökonomischen Vorteilen begründet werden. Dialog und Diplomatie wird der eindeutige Vorrang vor allen Gewalt-

anwendungen zugesprochen. Darüber hinaus wird eine kompromisslose Ablehnung der Todesstrafe formuliert und die Momente, in denen die Orthodoxe Kirche die Todesstrafe unterstützt habe, als Anpassung an staatliche Systeme und „Vergessen“ der eigenen prophetischen Haltung bezeichnet.

VIII. Wissenschaft, Technik und Natur (§§ 68–78)

Kapitel acht würdigt die Errungenschaften der Wissenschaften besonders in den Bereichen der Medizin und der elektronischen Kommunikation. In allen Fragen des technischen Fortschritts ermutigt die Kirche zum unvoreingenommenen Anerkennen der wissenschaftlichen Erkenntnisse, die die Menschheit ihrem Ziel der Verwandlung von Schöpfung und Menschen dienen, und mahnt gleichzeitig eine konsequente ethische Bewertung der Entwicklungen an, die als Gefahr für Umwelt und Mensch erkannt werden. Ausdrücklich kritisiert das Dokument die innerkirchlichen fundamentalistischen und wissenschaftsfeindlichen Bewegungen. Unter den Stichworten eines „asketischen Ethos“ und eines „Eucharistischen Geistes“ wird die Verantwortung der Menschen und der Kirche für die Bewahrung der Schöpfung ausgeführt.

IX. Schlusswort (§§ 79–82)

Das Schlusswort unterstreicht den Charakter des Dokuments als Einladung zu weiterem Nachdenken und innerkirchlichen Dialog und verankert die sozial-ethischen Bemühungen im liturgischen Leben der Kirche. Es wird außerdem noch einmal die Mahnung des zweiten Kapitels aufgenommen, die Kirche und religiöse Ansichten nicht aus der Öffentlichkeit in den privaten Raum abzurängen, sondern als Teil der vielfältigen modernen Gesellschaft in ihren Rechten zu schützen.

Friedliche Koexistenz im Dialog mit anderen Religionen und Konfessionen

VI. Ökumenische Beziehungen und Beziehungen zu anderen Glaubensrichtungen (§§ 50–60)

Auch die ökumenischen Beziehungen der Orthodoxen Kirche und ihr Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften wird in dem Dokument weniger aus ekklesiologischer Sicht betrachtet, sondern vielmehr als eine Facette der christlichen Verantwortung in der modernen Welt. Betont werden darum vor allem die Verpflichtung und die Möglichkeiten, voneinander zu lernen, sich besser zu verstehen, und gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einzutreten. Die Kirche ist entschlossen, in allen anderen religiösen Gemeinschaften Zeichen von Gottes Vorsehung anzuerkennen und spricht sich deutlich gegen jegliche Diskriminierung, vor allem gegen (kirchlichen) Antisemitismus aus. Sowohl im Dialog mit anderen christlichen Kirchen, als auch mit anderen Religionsgemeinschaften gehe es nicht um ein Aufgeben der eigenen Wahrheiten, sondern um den Weg zu friedlicher Koexistenz, sozialer Kooperation und der Überwindung gegenseitiger Ignoranz.

seres Instrument gab, um den Schutz der Menschenwürde auf internationaler Ebene rechtlich zu verankern, auch wenn „die Sprache der Menschenrechte nicht alles sagt, was über die fundamentale Würde des Menschen und die Ehre der Schöpfung in Gottes Ebenbild gesagt werden kann und soll“ (§ 61). Die Menschenwürde wird als höchstes Prinzip aller nationaler Verfassungen vorausgesetzt, so dass keine Gesetze oder nationale Interessen gegen die Forderungen der Menschenrechte ausgespielt werden dürfen. Als besonders drängende Fragen der Menschenrechte nennt das Dokument Religionsfreiheit, moderne Sklaverei (u. a. human trafficking, Kindersoldaten) und die Flüchtlingskrise, wobei der Umgang der US-amerikanischen Regierung mit Flüchtlingen aus Mittel- und Südamerika seit 2019 ausdrücklich scharf verurteilt wird.

Fazit: Dokument als Aufschlag für sozialetischen Dialog

Das vorliegende Dokument der Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchats ist in mancher Hinsicht bemerkenswert, einige dieser Aspekte möchte ich abschließend kurz nennen.

1. Im Unterschied zu vielen offiziellen Dokumenten der Kirchen ist dieser Text sprachlich äußerst zugänglich. Auch wenn manche kirchli-

chen Prinzipien und Texte der Kirchenväter für einen großen Teil der modernen Gesellschaft inhaltlich fremd bleiben mögen, ist das Dokument doch leicht zu lesen und in den Dialog mit gesellschaftlichen Akteuren einzubringen. Diese Anschlussfähigkeit der Sprache ist sicher auch in der Diaspora-Situation

der Kirchen des Ökumenischen Patriarchats begründet, und sie dürfte der Rezeption durch die Gläubigen sehr entgegenkommen.

2. Ebenso ungewohnt ist ein offizielles kirchliches Dokument, welches sich mehr als Gesprächsvorschlag und weniger als abschließende Mitteilung versteht. Tatsächlich dürften einige der Einschätzungen der Autor*innen zu großen Kontroversen innerhalb der Orthodoxen Kirche führen, besonders dort, wo Urteile durchaus entschieden formuliert werden, etwa zur Todesstrafe, zur Anerkennung psychologischer und physiologischer Erkenntnisse zu Homosexualität, oder zur Priorität der Menschenrechte vor nationalen Interessen. Die große Diversität orthodoxer Meinungen zu gesellschaftlich relevanten Fragen lässt sich kaum in einem Dokument erfassen, die hier angestoßenen theologischen Diskussionen können mit Spannung erwartet werden.
3. Eine dritte Besonderheit des Dokuments sind die Texte, auf die es sich bezieht. Dies ist zum einen eine ausführliche historisch-kritische Bibelanalyse, zum zweiten ein ebenso historisch-kritischer Bezug zu den Kirchenvätern, die traditionell eine besonders wichtige Rolle für die Orthodoxe Kirche spielen,

und zum dritten mehrfache Verweise auf orthodoxe Autor*innen des 20. Jahrhunderts (Sophrony (Sakharov), Maria (Skobtsova), Georges Florovsky). Angesichts des oft fanatischen Gebrauchs von Bibel- und Väter-Zitaten im Kampf gegen die moderne Welt in orthodoxen Kreisen muss diese historisch-kritische Hermeneutik im Sinne einer Offenheit zur Welt und zu den Menschen besonders gewürdigt werden.

„For the Life of the World“ ist ein Dokument des Ökumenischen Patriarchats; es greift mit seiner Betonung der Bewahrung der Schöpfung und Menschenrechten sowie dem Kampf gegen Fluchtursachen und Nationalismus Themen auf, die durch den Ökumenischen Patriarchen in den vergangenen Jahren intensiv öffentlich diskutiert wurden. Es ist damit auch ein Dokument, welches in erster Linie die Bistümer dieser Kirche anspricht, und weniger die anderen autokephalen orthodoxen Kirchen. Erste intensive Diskussionen sind für die USA und für die noch junge Orthodoxe Kirche der Ukraine zu beobachten, zwei Kirchen, die sich aktuell besonders aktiv mit ihren Gesellschaften auseinandersetzen.

Der Bezug zu anderen orthodoxen Kirchen bleibt indes nicht ganz eindeutig. Im Dokument selbst wird für die

Orthodoxe Kirche insgesamt gesprochen, immer wieder wird auf die Erfahrung der Kirchen in traditionell orthodoxen Ländern Bezug genommen. Der Vorsitzende der Arbeitsgruppe, John Chryssavgis, betont im persönlichen Gespräch, dass es ausdrücklich nicht Aufgabe des Dokuments war, die Ansichten anderer orthodoxer Kirchen herauszufordern. Zumindest zu der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche sind jedoch fundamentale Unterschiede nicht zu übersehen. Vor dem Hintergrund der aktuellen Spannungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und dem Moskauer Patriarchat illustriert das Dokument die Differenzen zwischen den Kirchen, die nicht nur kanonischer Natur sind, sondern sich auch in unterschiedlichen Haltungen zur modernen Gesellschaft äußern. Der globale Ausbruch der Covid-19-Pandemie, der mit der Veröffentlichung des Dokuments zusammenfiel, zeigt jedoch eindrücklich die gemeinsamen sozialetischen Herausforderungen. „For the Life of the World“ sollte auch als Anstoß für die dringende Wiederaufnahme des inner-orthodoxen und ökumenischen sozial-ethischen Gesprächs dienen.

Regina Elsner, Berlin





Glaube und Kirche im Wandel

Schumacher, Ursula (Hg.): Abbrüche – Umbrüche – Aufbrüche. Gesellschaftlicher Wandel als Herausforderung für Glaube und Kirche (Studia Oecumenica Friburgensia 93), Münster: Aschendorff Verlag 2019, 289 S., ISBN 978-3-402-12040-8

Der von Ursula Schumacher herausgegebene Band weist eine klare, gut nachvollziehbare Struktur auf: In einem ersten Teil geht es um religionssoziologische Bestandsaufnahmen (33–92). Im zweiten Teil sind Beiträge zu theologischen Grundlegungen versammelt (93–165). Es folgen im dritten Teil pastoraltheologische Impulse (166–224). Der abschließende vierte Teil ist mit „Handlungsfelder und Lebenskontexte“ (225–283) überschrieben.

Der Beitrag von Regina Polak zeichnet ein differenziertes Bild der Krise von Glaube und Kirche in Europa. Auf der Grundlage der Europäischen Wertestudien konstatiert sie eine Krise hinsichtlich der kirchlich-christlichen Formierung des Glaubens bei einem relativ gleichbleibenden Niveau der Aussagen zum Glauben an Gott während der letzten 40 Jahre. Das Epizentrum der Ablehnung jeglicher Form institutionalisierter Religion bilden die Jüngeren. Die zwischenzeitliche These des Wiener Teams der Europäischen Wertestudien von einer Wiederkehr der Religion beruhte für Polak auf einer Fehlinterpretation der Befragungsergebnisse um die Jahrtausendwende und müsse heute revidiert werden. Geblieben sei eine verstärkte öffentliche Aufmerksamkeit für die Religion, wachsende „holistische Milieus“ mit entsprechenden Glaubensformen und ein wachsender Rückgriff auf Elemente des Christentums als kulturelle „Identity-Marker“ in nationalistischen Strömungen. Mit Blick auf die Deutung



der empirischen Befunde greift für Polak die These von einer Krise der Volkskirche oder mangelnder Attraktivität kirchlicher Angebote zu kurz. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf historische Konstellationen wie die Erfahrung der nach 1948 Geborenen mit Faschismus und Totalitarismus und dem Versagen der Kirchen in diesem Zusammenhang.

Die „Theorie religiös-säkularer Konkurrenz“, die mit einem Beitrag von Jörg Stolz und Pascal Tanner in dem Band vertreten ist, geht dagegen von einer strukturellen Schwäche der religiösen Akteure im Kampf mit ihren säkularen Konkurrenten um Aufmerksamkeit und Gefolgschaft des Publikums aus. Die Kontexteffekte, von denen die Theorie ausgeht – Innovationen, Regulierung, Ressourcenverteilung und Sozialisation – arbeiten eindeutig den säkularen Akteuren in die Hände. Ihrer Grundorientierung nach handelt es sich um eine modernisierungstheoretisch angelegte Säkularisierungstheorie. Sie möchte zwei Schwächen der herkömmlichen Säkularisierungstheorie

überwinden: ihre mangelnde empirische Erklärungskraft und die Vernachlässigung der Ebene der handelnden Akteure. Der Versuch, die allgemeine Säkularisierungstheorie mit spezifischer Erklärungskraft auf der Handlungsebene auszustatten, bleibt meines Erachtens aber problematisch. In der Abgrenzung zwischen religiös und säkular neigen die Autoren dazu, alles, was nicht explizit religiös ist, dem weiten Feld des Säkularen zuzurechnen. So überrascht an den herangezogenen Beispielen zur Bestätigung der Theorie nicht, dass sich nur die religiösen Akteure der Megachurches der säkularen Konkurrenz gewachsen erweisen (72 – 76).

Der dritte Beitrag zur empirischen Bestandsaufnahme der religiös-kirchlichen Lage von Ulrich Riegel gibt einen breiten Überblick über die neuere Forschung zur Religiosität junger Menschen. Insbesondere der Blick auf die Vielzahl von Typologien jugendlicher Religiosität hinterlässt den Eindruck, dass es eine kaum überschaubare Pluralität religiöser Ausdrucksformen unter Jugendlichen gibt und dass nach wie vor eine Verschiebung von einem institutionell getragenen Glauben hin zu einem „Gemisch aus latent christlichen (...) und alternativ spirituellen Überzeugungen“ (91) im Gange ist. Entsprechend möchte der Autor auch eher von einer Kirchenkrise als von einer Glaubenskrise sprechen.

Im zweiten Teil des Bandes werden fünf sehr unterschiedliche Szenarien theologischer Grundlegungen angesichts der konstatierten Krise eröffnet. Ausgehend von einer Neuinterpretation des Glaubensverständnisses im Römerbrief des Paulus (*pistis*) interpretiert Thomas Schumacher den Kern des christlichen Glaubens als antwortendes Beziehungsgeschehen auf die liebende Zuwendung Gottes. Glaube bedeutet dann für den



einzelnen wie für die Kirche das eigene Handeln durchsichtig zu machen für die Liebe Gottes. Im sexuellen wie im Machtmissbrauch innerhalb der Kirche konstatiert Schumacher eine „Perversion des göttlichen Beziehungsangebots und eines christlichen Lebensideals ...“ (107). Im zweiten Szenario erinnert Mariano Delgado anhand der Anthropologie des Zweiten Vatikanums und mystagogischer theologischer Überzeugungen von Karl Rahner und Johannes von Kreuz daran, dass jeder Mensch in seinem Alltag Gotteserfahrungen mache, die es auszugraben und zu begleiten gelte. Die *fides quae*, das Was des Glaubens, so Delgado im Anschluss an Rahner, kann heute nur in einer expliziten Einheit mit der *fides qua*, dem Grund des glaubenden Vertrauens, ausgesagt werden (120). Im dritten Szenario möchte Elmar Salmann in teils poetischer Sprache den Christen und der Kirche „Mut zur Minorität“ (123) zusprechen. Angesichts der Beobachtung, dass die Kirche heute sich unnötig klein und bucklig mache, plädiert er für eine gesellschaftskritische, stärker staatsdistanzierte Kirche auf dem Weg zu einem von ihr selbst beförderten Minderheitenstatus. Im vierten Szenario fragt Ursula Schumacher danach, wie heute unter den Bedingungen des Glaubensverlustes ein christlicher Glaube entstehen, bewahrt und tradiert werden kann. Sie nimmt die von Hans Joas entwickelte These von der unvermeidlichen Optionalität des Glaubens auf. Seine Bewahrheitung und Geltungskraft erfährt dieser Glaube dadurch, dass er sich als orientierende Kraft in existentiellen Fragen bewährt und aus seinem gemeinschaftsbildenden Impuls Bestätigung und Bestärkung erfährt. Ob eine verstärkte missionarische „Außenwerbung“ (145) diesem Glauben tatsächlich auf die Beine helfen kann, wie die Autorin in ihrem Ausblick vermerkt, mag mit Recht bezweifelt werden. Herausfordernd widersprüchlich fällt das letzte Szenario aus, das Martin Brüske mit dem Obertitel „Postbäcker oder die Logik des Objekts“ (147) überschreibt. Auf der einen Seite enthält sein Beitrag eine scharfe Analyse der indivi-

duellen Psychopathologie wie der systemischen sozialen Pathologie des sexuellen Missbrauchs in der Diözese Münster. Der Priester Postbäcker hat über einen Zeitraum von 30 Jahren eine Spur verbrecherischen Missbrauchs in verschiedenen Teilen der Diözese hinterlassen. Vier von Brüske namentlich genannte Generalvikare haben den Missbrauch gedeckt, vertuscht und keine der betroffenen Gemeinden informiert. Beim Ersttäter wie bei den „Vertuschungstätern“ (161) sieht Brüske dieselbe Logik am Werk, nämlich die „Logik des Objekts“ im scharfen Gegensatz zu einer „Subjektwerdung des Glaubens“ und einer „dezentrierten“ Kirche im Anschluss an die Ekklesiologie von Papst Franziskus. Der Analyse ist meines Erachtens weitgehend zuzustimmen. Fragwürdig wird die These Brüskes dort, wo er im Handeln der Generalvikare einen „Abgrund der Volkskirche“ (162) am Werk sieht und die Befürchtung äußert, viele deutsche Reformtheologinnen und -theologen wollten nichts anderes als eine „zutiefst bürgerliche Reform der Versorgungskirche durch Adaption an die ‚Moderne‘“ (165). Als ob es sich bei der theologischen Kernidee Brüskes von der „Subjektwerdung des Glaubens“ nicht um eine schwer erkämpfte theologische Adaption an die Moderne handelte.

Drei der vier Beiträge der pastoraltheologischen Impulse im dritten Teil des Bandes lassen bei allen Unterschieden eine gemeinsame Struktur erkennen: Den Gegenhorizont bilden die Beharrungskräfte der Volkskirche (Thomas Frings), die pfarrerzentrierte Angebots- und Versorgungskirche (Christian Hennecke) und die verfehlt fokussierte Strukturveränderungen der Kirche als Lösungsweg (Dürr/Matter 209). Die Beiträge lassen einen mehr oder weniger starken kulturkritischen Grundzug erkennen. Mehrfach wird die Metapher Charles Taylors vom „säkularen Zeitalter“ aufgegriffen und als absolute Hegemonie säkularer Weltdeutungen interpretiert. Bevorzugt negativ definierte Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung werden zu „letzten Sakramenten einer transzendenzfreien Gesellschaft“ erklärt

und einem ideologischen (Schein-)Pluralismus zugerechnet (Dürr/Matter 203 f.). Je schärfere Ausprägung die Kulturkritik annimmt, desto alternativer fallen die Lösungsvorschläge und Lösungswege aus. Bei Frings sind es die „Freikirchen“ (178) der Entschiedenen und der Getauften. Nur um die alten Strukturen zu retten, dürfe man nicht auf die Zölibatsverpflichtung verzichten oder Frauen zu Priesterinnen weihen. Bei Hennecke und Dürr/Matter ruhen die Hoffnungen hauptsächlich auf den neuen geistlichen Gemeinschaften und deren Impulsen und Bereitschaft zum Wandel.

Der vierte pastoraltheologische Impuls von Ralph Kunz hebt sich von den bisher Besprochenen erkennbar ab. Sein Bild von der „Kirche von Morgen“ (211) ist um drei Schlüsselworte gruppiert: Nähe, Vielfalt und Profil. Schwerpunktmäßig ordnet er sie unterschiedlichen Ebenen von Kirche zu. Er plädiert für eine nachbarschaftliche „Normalgemeinde“ und interpretiert Nähe als „Annäherung und Öffnung der Gemeinde zu einer gastfreundlichen und tragenden Gemeinschaft“ (221). Auf der regionalen Ebene setzt er auf eine „vielfältige Vielfalt“ von kooperierenden Gemeinden und sieht „Profilgemeinden“ als Ausdruck einer „missionalen Ekklesiologie“ auf gesamtgesellschaftlicher Ebene.

Im abschließenden Teil, in dem es um Handlungsfelder und Lebenskontexte geht, plädieren auf der Grundlage differenzierter Situationsanalysen Sabine Pemsel-Maier mit Blick auf den Religionsunterricht und Birgit Jeggel-Merz hinsichtlich der Praxis des Gottesdienstes für mehr Heterogenität, Diversifizierung und Vielfalt. Wie angesichts der umfassenden „Krise der Heilswahrheiten und Heilsgüter“ (259) und der tiefgreifenden „Reproduktionskrise der Kirche“ (264), die Michael Ebertz im Anschluss an Max Weber und Pierre Bourdieu konstatiert, ausgerechnet eine dauerreflexive kirchliche Erwachsenenbildung eine Lösungsperspektive bieten soll, erscheint wenig überzeugend (269). Die Schlussfrage des Bandes, „Schrumpfen sich die Orden gesund?“ (273) beantwortet der



Pallotiner Paul Rheinbay tendenziell mit einem Nein und verweist auf die Frauen und Männer in der Wüste Ägyptens am Ursprung der christlichen Lebensform der Orden als eines von möglichen Vorbildern für eine Zukunft der Orden im 21. Jahrhundert (283).

Insgesamt versammelt der Band viele lesenswerte Beiträge. Die Reformdebatte in der katholischen Kirche erhält wichtige Anstöße. Wenn nach der Lektüre des Bandes aber Zweifel an einer zur Kirchenreform fähigen Theologie bleiben, liegt dies an einem immer wieder

durchscheinenden Zusammenspiel von kulturkritischer, postmoderner gesellschaftlicher „Unglücksprophetie“ (Johannes XXIII.) und dem Ruf nach einem Primat (geistlicher) Identität vor gesellschaftlicher Relevanz.

Karl Gabriel, Münster

Ethik als gelebtes Zeugnis

Hilpert, Konrad: *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie. Stationen und Kontexte*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2016, 270 S., ISBN 978-3-506-78122-2

Um die fernere oder jüngere Geschichte einer theologischen Disziplin zu rekapitulieren, bieten sich mehrere Möglichkeiten der Retrospektive und *relecture* an. Man kann einzelne wirkmächtige Werke analysieren und interpretieren, man kann bedeutsame Autor*innen behandeln und auf ihre Relevanz für das Heute befragen oder spezifische Einzelthemen und inhaltliche Kontroversen neu aufnehmen. Oftmals aber erfolgt dies aus einer Außenperspektive. Man nähert sich dem Werk, dem Thema, dem Autor oder der Autorin von außen an, versucht ihm oder ihr möglichst nahe zu kommen und ihn oder sie besser zu verstehen. Dies kann gelingen, Distanzen aber werden bleiben. Eine andere Möglichkeit ist es daher, einige Denker*innen selbst, unmittelbar und möglichst ungefiltert zu Wort kommen zu lassen.

Der emeritierte Münchener Moraltheologe Konrad Hilpert unternimmt genau diesen Versuch und führt elf emeritierte oder vor ihrer Emeritierung stehende Kolleg*innen zusammen, „die das Fach Theologische Ethik über Jahrzehnte hinweg vertreten, gelehrt und durch ihre Publikationen vorangebracht haben“. Im Einzelnen sind dies Adrian Holderegger, Josef Schuster SJ, Alberto Bondolfi, Werner Wolbert, Antonio Autiero, Gerhard Droesser, Herbert Schlögel OP, Ingeborg Gabriel, Josef Römelt CSsR, Marianne Heimbach-Steins sowie der He-



rausgeber selbst. Theologische Ethik begegnet im Spiegel verschiedener Biografien, vornehmlich, aber nicht nur, von Berufsbiografien. Aufgrund dieser Anlage schließt das Werk an die beiden Bände „Theologische Ethik – autobiographisch“ (2007/2009) an.

Gewiss birgt dieses Vorhaben im Einzelnen Gefahren, sei es „in einer Art rückwärtsgewandter Prophetie die Mosaiksteine des Lebens zu einem Gesamtbild zusammenzufügen, obgleich doch vieles unvollendet und Stückwerk geblieben ist“ (39), sei es, dass es nicht im Wesen der einzelnen Autor*innen liegt, die eigene Biografie „inszenieren“ (113) zu müssen. Die Zeugnisse des vorliegenden Bandes aber wirken durchgehend authentisch, keineswegs inszeniert oder konstruiert, allenfalls von berechtigtem Stolz durchzogen und von einer gewissen Zufriedenheit getragen. Rückblickend stellen die

Autor*innen ihre methodischen Zugänge und Betätigungsfelder, das eigene Ringen und Zweifeln, menschliche und institutionelle Konflikte, Erreichtes und Verpassstes dar. Beschwerliche Lebensphasen werden nicht idealisiert oder wortlos ausgeklammert. Unebene Lebenswege werden nicht einfach nachträglich eingeebnet. Den Leser*innen, insbesondere den jungen Nachwuchswissenschaftler*innen, vermag dies Mut und Hoffnung zu machen. Die prägenden Größen des Faches werden nahbar, auch durch die vielen Blicke hinter die Kulissen. Dadurch eröffnen sich neue, bisweilen auch unbekanntere Perspektiven, die einzunehmen sich für die Leser*innen zweifellos lohnen.

Der Aufbau der einzelnen Kapitel bleibt dabei weitgehend gleich, soweit es die Einzigartigkeit der jeweiligen Lebensgeschichten und die Verschlungenheit ihrer Wege eben zulassen. Gemeinsam sind den Autor*innen die Prägung durch das Zweite Vatikanische Konzil, die zunehmende Öffnung theologischer Berufstätigkeit für Frauen und männliche Laien, die gesellschaftlichen und kirchlichen Umbrüche ab den 1960er Jahren, aber auch die vielfach als schmerzlich empfundenen Rückschritte in dieser Zeit. Ihre Lehrer waren jene großen Theologen wie Alfons Auer, Klaus Demmer, Bruno Schüller, Bernhard Fraling oder Franz Böckle, deren Spuren innerhalb der Theologischen Ethik bis heute sichtbar sind. Beispielhaft werden die vielfältigen Dynamisierungen im Bereich medizinethischer oder politisch-ethischer Fragestellungen greifbar.

Zumindest knapp hervorgehoben seien die beiden letzten Kapitel: Zum einen

die Ausführungen von Marianne Heim- bach-Steins, die nicht nur eine personale Biografie, sondern die jüngere Entwick- lungsgeschichte der gesamten deutsch- sprachigen christlichen Sozialethik aus erster Hand und unmittelbarer Nähe be- schreiben; zum anderen das abschließen- de Übersichtskapitel von Jochen Sauter- meister, der mit bemerkenswertem Über- blick und systematischer Prägnanz gleich einem disziplingeschichtlichen Husaren- ritt die wesentlichen Kontexte und Ent- wicklungen sowie mehrere zentrale Pu- blikationen in der Moralthologie und Christlichen Sozialethik zwischen den Jahren 1990 und 2015, in eben jenem Wirkungszeitraum der vorgestellten Theologen, darstellt, in Reihe bringt und zueinander ins Verhältnis setzt – zwei- fellos eine Pflichtlektüre für alle inter- essierten und ambitionierten Theologi- schen Ethiker*innen.

Am Ende der Lektüre lässt sich be- stätigen, dass Hilperts Vorhaben, einen „Abschnitt der jüngeren Geschichte des Fachs Theologische Ethik zu erschließen“, gelingt. Für die Gegenwart, aber auch für die Zukunft, für die jetzige Genera- tion an Moraltholog*innen und all die noch kommenden ist dieser Band eine höchst inspirierende Quelle und stellt ei- nen reichhaltigen Wissens- und Erfah- rungsschatz auf wenigen Seiten und wohl ‚portioniert‘ zur Verfügung. Er trägt da- zu bei, einzelne Fachvertreter*innen und damit letztlich eine ganze Disziplin bes- ser zu verstehen und (wieder) neu ken- nenzulernen. Schnell wird damit deut- lich, dass es um mehr geht als um eine retrospektive wissenschaftsgeschichtli- che Selbstvergewisserung oder gar nur um die Kompilation einzelner Stimmen im biografischen Gewand, die je für sich selbst stünden. Im erfahrungsgesättigten

personalen Zeugnis und im Spiegel indi- vidueller, aber doch aufeinander bezoge- ner Biografien wird vielmehr und nicht weniger als das sichtbar, was die Theo- logische Ethik als wissenschaftliche Dis- ziplin in ihrem Kern und darüber hinaus auszeichnet. Denn es sind „*theologi- sche Ethikerinnen und Ethiker, mit ih- rem Ethik-Treiben, die die systematische Bestimmung dessen, was Theologische Ethik ist und welche Aufgaben ihr zu- kommen, formen und gestalten müssen. Insofern sind autobiografische Zeugnis- se ein Beitrag nicht nur zur materialen, sondern auch zur formalen Selbstreflexion des Faches*“ (238). Man kann nur hoffen, dass die von Hilpert aufgelegte Reihe in ihrer Anlage und Zielrichtung noch lange weitergeführt und regelmä- ßig ergänzt werden wird.

Alexander Merkl, Hildesheim

Gefährdete Rationalität der Demokratie

Nida-Rümelin, Julian: *Die gefährdete Ra- tionalität der Demokratie. Ein politischer Traktat*, Hamburg: Edition Körber 2020, 299 S., ISBN 978-3-89684-278-7

Immanuel Kant schrieb den griffi- gen Aphorismus nieder: „Mit dem Al- ter nimmt Urteilskraft zu und Genie ab“ (Kant, Immanuel: Köche ohne Zun- ge. Notizen aus dem Nachlass. Göttin- gen 2014, 25), wobei „Genie“ hierbei das meint, was wir heute mit „Origina- lität“ bezeichnen würden. Dies möch- te man Julian-Nida Rümelin für seinen neuen „politischen Traktat“ mit dem Ti- tel „Die gefährdete Rationalität der De- mokratie“ anerkennend zusprechen. Oh- ne dass dieses Buch den Anspruch erhe- ben könnte, einen besonders originellen Beitrag zum Diskurs über die Demokratie in der Krise zu leisten, besticht es doch durch seine klare und präzise Argumen- tation, die einen wohlaustarierten Abs- traktionsgrad aufweist: so viel Theorie wie nötig, so viel Praxissättigung wie möglich, ohne sich dabei im Detail zu



verlieren, sondern vielmehr die Argu- mentation beständig voranzubringen. Niemals werden die teils recht komple- xen Argumente in überfordernder Eile konstruiert, aber immer so, dass beim Lesen keine Langeweile entsteht oder der Stoff allzu trocken wirkt. Auch die

den Lesefluss erleichternde Verlagerung des umfangreichen Anmerkungsappa- rates in Endnoten trägt dieses Geprä- ge souveräner Ruhe eines „nicht zu viel und nicht zu wenig“. Hier liegt ein wirk- lich reifes Werk eines Mannes vor, der in ihm eine Synthese der Erfahrung aus jahrzehntelanger politischer Arbeit – im Kabinett Schröder sogar in exponierter Regierungsverantwortung – und theoretischer Reflexion als Philosophieprofes- sor so gekonnt zusammenführt, dass er die Klassiker der Demokratietheorie und politischen Philosophie in einen frucht- baren Bezug zu aktuellen Entwicklungen bringen kann.

Durch seinen nüchternen Stil vollzieht Nida-Rümelin quasi performativ das, wor- um es ihm im Kern zu tun ist, nämlich die Rettung einer auf Vernunft und der gegenseitigen Anerkennung von Freiheit und Gleichheit basierenden Kultur des demokratischen Streits um das bessere Argument, die Bewahrung einer „kolle- ktiven Autonomie“ und ihrer spezifischen Rationalität, die immer auf „individuelle

Autonomie" bezogen sein muss. Das spiegelt sich insbesondere in seinen bemerkenswerten Schlussfolgerungen.

So zeichnet sich die Demokratie gerade *nicht* dadurch aus, dass sie Staat und Gesellschaft bzw. Kultur so voneinander trennt, dass der demokratische Staat unabhängig von Werten, vollkommen neutral, verfasst sein könnte. Vielmehr gelte es gerade angesichts der Zersetzung demokratischer Rationalität, eine „Leitkultur des Humanismus“ stark zu machen. Demokratie beruhe auf einem Konsens „höherer Ordnung“ auf den Nida-Rümelin immer wieder zu sprechen kommt und „der sich auf Verfahren, die Art und Weise oder auf die Methode der kollektiven Entscheidungsfindung bezieht“ (Nida-Rümelin, 114) – was im Wesentlichen eben auch eine „demokratische Lebensform“ als Grundlage dieser Verfahren beinhaltet, die auf einem vernunft- und damit respektbasierten Diskurs beruht, im Streit um das, was wahr, gut und schön ist. Eine durch einen solchen Konsens konstituierte kollektive Autonomie fordert dadurch, dass es eben *nicht* um den Streit zwischen individuellen Präferenzen geht, erst die hohe Verbindlichkeit ein, die die für eine funktionierende Demokratie notwendigen Prinzipien begründet – wie beispielsweise Rechtsstaatlichkeit.

Damit hängt zusammen, was Nida-Rümelin meisterlich aus abstrakten entscheidungstheoretischen Argumenten, wie dem Gibbard-Theorem oder dem Sen-Paradoxon folgert ohne dabei zu technisch zu werden: Es macht Demokratie *nicht* aus, dass jeder Einzelne nur einfach seinen individuellen Präferenzen

folgen sollte und sich daraus dann eine Ordnung größtmöglicher Freiheit aggregiere. Vielmehr sei das Moment der „Deliberation“, also des öffentlichen Diskurses, dem Austausch von Argumenten und des Ringens um Kompromisse das, was – streng rational gefolgert – größtmögliche Freiheit und Gleichheit für alle verbürgt.

Dass die Überlegungen durchaus Deutungen in sich bergen, die politischen Sprengstoff enthalten könnten, zeigt sich immer dann, wenn Nida-Rümelin sich mit Demokratiekritikern auseinandersetzt, die er in fünf Gruppen sortiert: Libertäre, Kommunisten, Solidaristen, Multikulturalisten und Identitäre. Für alle kommt er zum Ergebnis, dass sie unvereinbar „mit den beiden Fundamentalnormen der Demokratie: Freiheit und Gleichheit“ (Nida-Rümelin, 171) seien. So gilt beispielsweise für Multikulturalisten:

„Nicht die multikulturelle Verfasstheit demokratischer Gesellschaften, sondern die multikulturalistische Ideologie ist mit den normativen Prinzipien moderner Demokratien unvereinbar. Sie ist unvereinbar mit individueller Autonomie, sie zwingt die einzelne Person, sich über ihre Gemeinschaftszugehörigkeit als politischer Akteur zu definieren, sie fördert gruppeninternen Konformismus und verhindert eine geteilte politische Öffentlichkeit. Die für eine demokratische Ordnung so wesentliche kollektive Rationalität bedarf geteilter Normen und Werte sowie eines demokratischen Konsenses höherer Ordnung, der die demokratische Legitimation kollektiver Entscheidungen und staatlicher Institutionen sichert.“ (Nida-Rümelin, 168)

So wie Multikulturalisten die Vorstellung des vernünftigen, autonomen und damit mit allen gleichen Individuums zu Gunsten partikularer Gruppenidentitäten verabschieden wollen, würden Identitäre – die er gleichwohl als diejenige Gruppe hervorhebt, die den „fundamentalsten Angriff“ auf die Grundlagen der Demokratie führe (vgl. Nida-Rümelin, 160) – die ethnische Volksgemeinschaft mit derselben Absicht beschwören. So unterscheiden sich Multikulturalisten und Identitäre zwar in Inhalt und Stil, dennoch kommen sie für Nida-Rümelin in der Art, wie sie die Grundlagen der Demokratie unterminieren würden, in einem wesentlichen Punkt überein: „Multikulturalisten verabschieden die humanistischen Grundlagen der Demokratie in Gestalt eines pluralistischen und die Identitären in Gestalt eines monistischen Kollektivismus.“ (Nida-Rümelin, 171)

Alle, die die Anstrengung des Begriffs nicht scheuen, werden nach der Lektüre dieses Traktats einen klareren Blick auf die gegenwärtigen politischen Entwicklungen haben. So kann dieser dabei helfen ein vertieftes Verständnis dafür zu entwickeln, was eine demokratische Haltung sowohl für den Einzelnen als auch für eine politische Gemeinschaft als Ganzes ausmacht. Ein wohlthuender, unaufgegrachter Kontrapunkt gegen die Hysterie, wie sie sich zunehmend im politischen Diskurs ausbreitet, eine denkerische Arbeit, die sich sowohl für ein gebildetes Publikum als auch für die Fachwelt zu lesen lohnt.

Stefan Gaßmann, Mönchengladbach



Weltethos in der Gegenwart

Hemel, Ulrich (Hg.): *Weltethos für das 21. Jahrhundert*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2019, 267 S., ISBN 978-3451387418

Das kleine und doch so wirkmächtige Buch von Hans Küng, das „Projekt Weltethos“, feiert in diesem Jahr sein 30-jähriges Publikationsjubiläum. Was ursprünglich eine Ausarbeitung von zwei sich thematischen ergänzenden Vorträgen bei internationalen Anlässen (Weltwirtschaftsforum/Davos und UNESCO/Paris) war, hat eine einzigartige Wirkung entfaltet: Nur wenige Jahre später, nämlich bereits 1993, wurde beim Parlament der Weltreligionen die sogenannte „Erklärung zum Weltethos“ verabschiedet – ein Text der im Wesentlichen aus der Feder von Hans Küng entstammte. Und 1995 konnte aufgrund einer großzügigen Spende die „Stiftung Weltethos“ gegründet werden. Schließlich war es 2012 möglich, in Kooperation mit der Universität Tübingen und der Karl Schlecht Stiftung, ein eigenes Weltethos-Institut zu etablieren. Zu dieser institutionellen Wirkung hinzu kommt der internationale wissenschaftliche Diskurs, der sich um unterschiedliche Themenfelder, die mit der Weltethos-Thematik verbunden sind, dreht. Zu dieser Wirkung zählt aber auch all das, was sich im Bereich der schulischen Bildung getan hat: Nicht nur die Aufnahme von Weltethos-Themen in die schulischen Curricula, sondern auch die Auszeichnung von zahlreichen Bildungsstätten als Weltethos-Schulen. Dieses 30-jährige „Projekt Weltethos“-Jubiläum war nun der äußere Anlass für einen Sammelband, den der Direktor des Weltinstituts, Ulrich Hemel, herausgegeben hat und der den Titel trägt: *Weltethos für das 21. Jahrhundert*.

Rückschau, Würdigung und Ausblick geben die zentralen Intentionen für den neuen Weltethos-Band an. Das Buch dokumentiert zum einen die Grundlegung, aber auch die Weiterentwicklung sowie jüngere Ausdifferenzierung von Idee und Projekt des Weltethos und stellt gewis-



sermaßen ein Update im frühen 21. Jahrhundert dar. Der Blick ins Inhaltsverzeichnis offenbart nicht nur eine enorme Bandbreite und Vielfalt der Einzelthemen, sondern lässt auch mit Blick auf die Namen der Autorinnen und Autoren erahnen, dass nunmehr eine neue (jüngere) Generation ganz entscheidend am Diskurs zum Weltethos beteiligt ist.

Der Band gliedert sich in fünf große Themenfelder, die als konkrete und praktische Bezugskontexte für das Projekt Weltethos ausgewiesen werden. Der erste Teil beinhaltet insbesondere die angelegte Rückschau, d.h. es wird die Entstehung, Grundlegung und frühe Phase der Entwicklung der Weltethos-Idee dargelegt. Der zweite Teil nimmt den Kontext Wirtschaft in den Blick, während die Frage nach der Politik als Handlungsfeld im Mittelpunkt des dritten Teils steht. Ein vierter Teil erkundet Weltethos in der Zivilgesellschaft, bevor ein fünfter Teil sich mit der Frage der ökologischen Verantwortung und Nachhaltigkeit befasst. Gewissermaßen als ausblickender Epilog findet sich am Ende nochmals ein Beitrag, der die Idee eines weiteren, 18. „Sustainable Development Goals“ unter dem Titel „Gute religiöse Praxis“ ent-

wickelt und fordert. In seinem grundlegenden Beitrag zeigt der Generalsekretär der Stiftung Weltethos die Ursprünge und Grundideen des Weltethos-Projekts auf und skizziert die anfänglichen Bemühungen von Hans Küng, Vertrauensbildung und Dialog der Religionen auf eine breite wissenschaftliche Basis zu stellen. Eine Kernprogrammatische, in den letzten 30 Jahren unzählige Male zitiert, findet sich in der Sentenz „Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden“ formuliert. Aus diesen Anfängen heraus entwickelte sich letztlich ein breiter interkultureller Dialog über ein globales gesellschaftliches Dialogprojekt (30f). Überhaupt steht der Begriff des Dialogs im Mittelpunkt der Weltethosidee, was in mehreren Beiträgen des Bandes deutlich wird. Der inzwischen emeritierte Tübinger Theologe Karl Josef Kuschel nimmt globale Krisensymptome zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen – Krisensymptome, die zum einen die weltökologische, zum anderen die weltpolitische Dimension betreffen (40f). Und er zeigt auf diesem Wege die Notwendigkeit einer neuen, ethisch basierten Weltordnung, die im Sinne einer globalen Rechtsordnung auszugestalten sei, auf. Zu Recht weist Kuschel darauf hin, dass es gänzlich elementar für die Weltethosidee sei, dass sich in der Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit ganz bestimmte ethische Normen ausgebildet haben; ethische Normen, die um das Thema Lebensschutz und Lebensvertrauen kreisen und zur Voraussetzung für das Gelingen eines menschlichen Zusammenlebens werden (46). Überdies betont Kuschel, dass die Bedeutung der Religionen in globaler Perspektive und der Dialog zwischen ihnen unverzichtbar bleibt, auch in einem säkularen Zeitalter (43ff). Die jüngere Generation der Weltethiker ist durch Autoren wie Klaus Dierksmeier und Christopher Gohl vertreten, in deren Beiträgen die Begriffe einer weltbürgerlichen Verantwortung und weltbürgerlichen Freiheit zentral sind. In einem gemeinsamen Beitrag der beiden Autoren formulieren Sie prägnant zehn Thesen, in



denen sie u. a. die Bedeutung von Globalität gegenüber Globalisierung betonen, ebenso, dass sich weltweit verantworten müsse, wer global wirke, dass eine liberale Freiheitsidee einhergehe mit weltbürgerlicher Verantwortung und dass Verantwortung ein zentrales Prinzip des Wirtschaftens zu sein habe (57f). Mit Gedanken, die um die Programmatik eines „Ethos in der Welt“ und eines „Ethos für die Welt“ kreisen und den Weltethosbegriff als Einladung zur reflektierten Weltgestaltung kennzeichnen, beschließt der derzeitige Direktor des Weltethos-Instituts, Ulrich Hemel, den ersten Grundlagenteil.

Derselbe Autor eröffnet mit seinem Beitrag auch das Handlungsfeld Wirtschaft und stellt die Aufgabe des Weltethos-Lernens in Unternehmen in den Mittelpunkt seiner Gedanken. Es geht um die ethische Qualität unternehmerischer Entscheidungen, ebenso wie auch um die ethische Kompetenz von Führungskräften. Die zentralen Weltethos-Werte sind dabei letztlich von Religion und Weltanschauung unabhängig, betreffen sie doch allgemeine Prinzipien der Humanität (77). In seiner Skizze zum humanistischen Management differenziert Christoph Gohl drei Ebenen der Weltverantwortung in der Wirtschaft aus und zeigt in seinen Ausführungen deren Relevanz auf der Makro-, Meso- und Mikroebene der wirtschaftlichen Ordnung bzw. des unternehmerischen Handelns auf. Dabei betont er, dass Weltverantwortung so selbstverständlich werden müsse, „dass sie die Gewohnheiten und Gebräuche, die Konventionen und Routinen in Unternehmen durchdringt und ausrichtet“ (80). Weltverantwortung präge dann auch das Miteinander im Unternehmen, Geschäftsmodelle und die Außenbeziehungen. Auch der Beitrag von Friedrich Glauner widmet sich dem Ethos der Unternehmensführung und beschreibt die Weltethos-Werte als funktionalen Werterahmen für die Umsetzung einer unternehmerischen Verantwortung (85f). Er hebt hervor, dass die Weltethos-Werte als Richtschnur zur Entwicklung materialer Kriterien dienen sollten, mit denen

spezifische Handlungsbereiche, also auch der Handlungsbereich Führung, so ausgerichtet werden können, dass sie situativ angemessen, menschenorientiert und hoch erfolgswirksam umgesetzt bzw. angewandt werden können (91). Die weiteren Beiträge zum Thema Wirtschaft widmen sich dem Zusammenhang zwischen Geld bzw. Geldethos und Weltethos, der Bedeutung des Weltethos für die soziale Marktwirtschaft mit internationaler Reichweite und der Bedeutung von Werten für zukunftsfähige Geschäftsmodelle von Unternehmen.

Im dritten Themenfeld Politik zeigt der amtierende Präsident der Stiftung Weltethos, Eberhard Stolz, die elementare Verbindung von Recht und Ethos auf und skizziert die weltethische Erfordernis einer internationalen Rechtsordnung. Mit zu den herausragenden Beiträgen des Bandes gehört der Aufsatz des Friedens- und Konfliktforschers Markus M. Weingardt, der gleich zu Beginn seiner Ausführungen das von Küng geformte programmatische Fundament der Weltethosidee markiert: Die Religionen der Welt könnten nur dann einen Beitrag zum Frieden der Menschheit leisten, „wenn sie sich auf das ihnen jetzt schon gemeinsame Ethos besinnen: Auf einen Grundkonsens bezüglich bestehender verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen“ (148). Friedensdialog zum einen und Wertekonsens zum anderen sind die beiden tragenden Säulen des Weltethos-Projekts. Infolgedessen betont Weingardt zurecht die friedensstiftende Rolle religiöser Akteure, die zukünftig im politischen Raum noch viel mehr Gestalt und Gewicht gewinnen müsse – und zwar nicht in Konkurrenz zu politischen Friedensbemühungen, sondern als ihre Ergänzung (152): „Dies ist ein Gebot politischer Notwendigkeit, theologischer Glaubwürdigkeit und ethischer Verantwortung der Religionsgemeinschaften, zumal sie oftmals elementare Voraussetzungen für effektive Friedensarbeit erfüllen“ (152). Den Religionen, darauf weist Weingardt hin, wohne nicht nur ein theologisch-theoretisches, sondern auch ein politikprakti-

sches Friedenspotenzial inne: Sie könnten Kompetenzen einbringen sowie Erfahrungen und Erfolge sowohl hinsichtlich der Gewaltprävention als auch in Bezug auf Konfliktmediation oder konkrete Versöhnungsarbeit. Diese friedenspolitische Bedeutung der Religionen werde letztlich bestätigt durch institutionelle Entwicklungen: Etwa durch die Einrichtung des Referats „Religion und Außenpolitik“ im Auswärtigen Amt als auch durch Projekte, die unter Federführung des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung mit Blick auf die religiösen Institutionen und Organisationen als Akteure und Partner in Entwicklungszusammenhängen durchgeführt wurden und werden.

Kaum ein Thema im Kontext des Politischen wurde und wird in den letzten Jahren so intensiv diskutiert, wie die Frage nach der Demokratie, ihrer Krisensymptome, ihrer Zukunftssicherung. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Christopher Gohl mit einem Beitrag aufzeigt, inwiefern nach weltethischen Idealen die Demokratie die wünschenswerte Lebens- und Staatsform sei; *„weltethische Ideale sind sozusagen die DNA, die Erbinformation oder der Quellcode einer lernenden Demokratie (...). Sie bieten Orientierung für den demokratischen Alltag an und bestärken eine bestimmte Haltung, eröffnen damit Perspektiven und prägen Rezepte demokratischen Handelns“* (157).

Eine spannende Erörterung findet sich in dem Beitrag von Hans-Martin Schönherr-Mann, der der Frage nachgeht, in welchem Zusammenhang die Fridays-For-Future-Bewegung, die er als Ergebnis der Emanzipationsprozesse des 20. Jahrhunderts sieht, mit globalen ethischen Normen stehe. Seine Überlegungen setzt er in den größeren Zusammenhang der Frage nach globalen Normen einer Weltordnung vor dem Hintergrund einer multipolaren Welt (165ff).

Überaus anregend ist die Frage nach der Menschenwürde als Ziel und Mittel menschlicher Entwicklung, der Hanna Schirovsky in ihrem Beitrag, der den zivilgesellschaftlichen Teil eröffnet, nach-

geht. Die Besonderheit hier: Sie versucht aufzuzeigen, wie sich der sogenannte und seit Jahren viel diskutierte Capability-Ansatz (Amartya Sen, Martha G. Nussbaum) mit der Weltethos-Thematik verbinden lässt und betont unter anderem, dass es vor diesem Hintergrund gute Gründe gebe, an den Menschenrechten als Mindeststandards für ethisches Verhalten und für ein gutes Leben festzuhalten (184). Weitere Beiträge in diesem Teil erkunden die Bedeutung der Kommunikation im digitalen Zeitalter für die Weltethos-Idee (189) und beschreiben Konzept, Programmatik und konkrete Umsetzungen der sogenannten „World Citizen School“ (197ff).

Im Herbst 2018 wurde beim letzten Parlament der Weltreligionen der Weltethos-Erklärung von 1993 eine fünfte Weisung hinzugefügt, die die Notwendigkeit der Nachhaltigkeit zum Ausdruck und zur Geltung bringt. Insofern ist es naheliegend, dass auch diverse Beiträge (Klaus M. Leisinger, Robert Brunnhuber, Friedrich Glauner) auf die Thematik der nachhaltigen Entwicklung eingehen, zum Teil mit ausdrücklichen Bezug auf den Agenda 2030 und die damit verbundenen Sustainable Development Goals (SDGs).

Felix Eckhardt betont hierbei in seinem Beitrag, dass es entscheidend sei, dass Suffizienz und Verhaltensänderungen als notwendige Elemente von Nachhaltigkeit in dieser fünften Weisung arti-

kuliert werden (243). Auch der „Schlussstein“ des Sammelbandes knüpft mit dem Vorschlag eines 18. Entwicklungsziels für die Agenda 2030 an diese Überlegungen an und fordert im Rahmen einer „Guten religiösen Praxis“ diverse Gesichtspunkte der der Religionsfreiheit einzufordern und praktisch einzuhalten (250).

Mit „Weltethos für das 21. Jahrhundert“ liegt ein Panorama unterschiedlichster Themen vor, an die sich weltethische Überlegungen scheinbar anschließen lassen. Zur Sprache kommen nicht nur die zentralen Säulen, die die Weltethosidee tragen, zur Sprache kommen auch jüngere Herausforderungen, die sich erst im 21. Jahrhundert ergeben haben und für die es angezeigt ist, sie im Weltethoskontext zu reflektieren. Nun mögen die kreativ-thematische Vielseitigkeit und das enorme Anregungspotential auf der einen Seite zwar beeindruckend sein, auf der anderen Seite stellt sich jedoch mehr und mehr die Frage, ob, wenn alles und jedes in Weltethos-Zusammenhängen gedacht werden kann oder soll, nicht dadurch der eigentliche Markenkern des Weltethos-Projektes (siehe die Beiträge von Schlenzog, Kuschel und Weingardt) verloren geht. Insofern sei kritisch vermerkt, ob durch diese vielseitige vermeintliche Anschlussfähigkeit des Weltethos-Projektes nicht die Grundidee aufs Spiel gesetzt wird, und ob nicht der geradezu inflationär anmutende Weltethos-

bezug in allerlei möglichen Zusammenhängen sowohl eine entwertende Überdehnung als auch eine Überforderung der Ursprungsidee darstellt. So ist man schnell versucht, angesichts dieser verstörenden und verwirrenden Wahrnehmung auf die programmatische und konzeptionell eindeutige Basisliteratur aus der „Gründerzeit“, den 1990er Jahren, zurückzugreifen, um eine solide und klare Orientierung zu bekommen. Dass in einem solchen fast ausschließlich „hausinternen“ Buch keine kritischen Stimmen und Perspektiven vorkommen, mag verständlich sein, hätte aber der Sache des Weltethos vermutlich einen größeren Dienst erwiesen, als die nun vorliegende affirmative Beliebigkeit. Seinem Wesen nach ist der Sammelband ein Publikumsbuch, das sich mit seinem facettenreichen Informationsgehalt an eine breite Leserschaft richtet. Gewiss werden nicht zuletzt Lehrende an Schulen und Hochschulen, auch wenn gerade der für die Weltethosthematik elementare Bereich Bildung und Pädagogik eine nicht nachvollziehbare Leerstelle in diesem Band bildet, einen ganzen Fundus an Ideen und Anregungen finden, wie sich die Weltethosidee im 21. Jahrhundert thematisieren und fortschreiben lässt. Die Fortschreibung und Vertiefung des wissenschaftlichen Diskurses jedoch bräuchte einen Input anderer Art.

Johannes Frühbauer, Heidelberg





Markus Vogt: Reconciliation as a Principle of Christian Peace Ethics

Christianity's relationship to peace is ambivalent: On the one hand, it is the core of the biblical message, on the other hand the churches have contributed to violent conflicts by rigid claims to truth and exclusion. Today, religion is also often an escalating factor of violence in the complex conflicts of global political identity. Against this background new forms of religious enlightenment are needed. Tolerance and reconciliation are proposed as guiding maxims for this. The contribution pleads for including reconciliation in the set of social principles of the Catholic Church. From this approach ten priorities for peacekeeping in the face of the present delimitations of war are derived.

Petra Steinmair-Pösel: "Monstrous are a lot of Things, and nothing is more monstrous than man" (Sophocles). Prolegomena on an Ethics of Peace in the Anthropocene

The contemporary diagnosis of the Anthropocene postulates a fundamental change in man's understanding of the world and himself: To an unprecedented extent, as well as on a global scale, he influences the ecology of planet Earth. Against this backdrop, the essay develops the thesis that the Anthropocene as an epochal consciousness forms the framework of a contemporary peace ethics. It outlines the essential cornerstones of this awareness and explains why anthropology in particular plays a key role in the peace-ethical discourse.

Wolfgang Palaver: Holy, not Sacred. On the Religious Potential for Peace

Religious actors are active both as perpetrators of violence and as peace-makers. However, this does not result from an ambivalence of the religious, but can be explained by Henri Bergson's distinction between static and dynamic religion or by René Girard's distinction between the sacred and the holy: The early sacral religions contained violence by means of violence, whereas only in the dynamic religion and its holiness a way out of violence was found. The religious potentials for peace can be described on the basis of the dimensions of the sacred, among which above all the responsible individual, the detachment from worldly power and the kenosis or non-violence of God are to be emphasized. The holiness of dynamic religion opens up to a universal fraternity, which has become indispensable for world peace today.

Johannes Frühbauer: 'Just Peace' – More than a Church Model?

The term 'just peace' is presented as a paradigm and an ethical model of peace, which has its place especially in documents and announcements of the large Christian churches. Just Peace challenges to clarify its two components. It is therefore necessary to ask what is meant by peace on the one hand and justice on the other hand in this model and how the relationship between the two can be determined. The normative pillars of the vision of just peace include human rights, democracy, development, the rule of law and international networking. Since the model of just peace can by no means be regarded as uncontroversial, corresponding objections and criticisms also have to be considered. And finally, the question must be asked what prospects the model of just peace offers for the future.

Marco Schrage: An Ethical View of Peace on EU Foreign Security Policy. The Commitment in Mali

Even though the EU sees itself more as a civil actor in the foreign policy field, it is increasingly strengthening its military involvement. The following article focuses on the structural fabric of European foreign and security policy and reflects on it using Mali as an example. Both the current status quo and the target projections to be aimed at from the perspective of the ethics of peace are taken into account.



Markus Vogt : La réconciliation comme principe d'une éthique chrétienne de la paix

Le rapport entre christianisme et paix est ambivalent : D'une part, la paix est au centre du message biblique, d'autre part, par leur rigides revendications de vérité et d'exclusion, les Eglises ont contribué à des conflits violents. Aujourd'hui encore, la religion est souvent un facteur d'escalade de la violence dans les complexes conflits d'identité au niveau de la politique mondiale. Dans cette perspective, de nouvelles formes de « Lumières religieuses » sont nécessaires. A cet effet, la tolérance et la réconciliation sont proposées comme maximes directrices. L'article plaide pour l'introduction de la réconciliation dans l'ensemble des principes sociaux de l'Eglise catholique. De cette approche découlent dix priorités pour le maintien de la paix face à la multiplication actuelle de la guerre.

Petra Steinmeier-Pösel : » Le monde ne compte plus ses merveilles. Mais l'homme est la merveille des merveilles « (Sophocle). Prolégomènes pour une éthique de la paix dans l'anthropozoïque

Le diagnostic de l'époque actuelle comme « anthropozoïque » postule un changement fondamental dans la compréhension que l'homme a du monde et de lui-même. Les influences sur l'écologie de la planète Terre augmentent dans une mesure inédite et à l'échelle mondiale. Dans ce contexte, l'essai développe la thèse selon laquelle l'anthropozoïque en tant que conscience d'époque constitue le cadre d'une éthique de paix adaptée à nos jours. Il expose les fondements essentiels de cette conscience et explique pourquoi à l'anthropologie incombe une fonction clé dans le débat sur l'éthique de la paix.

Wolfgang Palaver : Saint, pas sacré. Sur le potentiel religieux pour la paix

Des acteurs religieux agissent aussi bien en auteurs de violence qu'en artisans de paix. Cependant cela ne résulte pas d'une ambiguïté du religieux, mais peut s'expliquer par la distinction faite par Henri Bergson entre religion statique et religion dynamique ou par la distinction faite par René Girard entre sacré et saint. Les anciennes religions sacrées contenaient la violence par la violence. Alors qu'une issue à la violence ne fut trouvée que dans la religion dynamique et sa conception de sainteté. Les potentiels religieux pour la paix peuvent être décrits sur la base des dimensions du « saint » parmi lesquelles il faut souligner avant tout l'individu responsable, le détachement du pouvoir séculier et la kénose ou la non-violence de Dieu. La sainteté de la religion dynamique ouvre la voie à une fraternité universelle qui, aujourd'hui, est indispensable pour la paix du monde.

Johannes Frühbauer : » Paix juste « – plus qu'un principe directeur de l'Eglise ?

Le terme « paix juste » est présenté comme paradigme et principe directeur de l'éthique de la paix qui a notamment sa place dans les documents et les déclarations des grandes églises chrétiennes. « Paix juste », cela demande d'en clarifier les composantes. Il est donc nécessaire de se demander ce que, dans ce modèle, veut dire « paix » d'une part et « justice » d'autre part et comment définir le rapport entre les deux. Parmi les piliers normatifs du modèle de la paix juste on peut citer entre autres les droits de l'homme, la démocratie, le développement, l'Etat de droit et l'interconnexion internationale. Le modèle de la paix juste étant loin de faire l'unanimité, il faut tenir compte également des objections et des critiques en la matière. Et finalement, il faut se demander quelles sont les perspectives d'avenir qu'offre le modèle de la paix juste

Marco Schrage : Un regard du point de vue de l'éthique de la paix sur la politique étrangère et de sécurité de l'UE. L'engagement au Mali

Même si l'UE, dans le domaine de la politique étrangère, se considère plutôt comme un acteur civil, elle est en train de renforcer de plus en plus son engagement militaire. Cet article se concentre sur le tissu structurel de la politique étrangère et de sécurité européenne et examine celle-ci en prenant le Mali comme exemple. Sont pris en considération tant le statu quo actuel que les projections à viser dans la perspective de l'éthique de la paix.



SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

4/2006	Markt für Werte (vergriffen)	2/2014	Solidarität in Europa
1/2007	Lohnt die Arbeit?	3/2014	Die Würde der Tiere ist antastbar
2/2007	Familie – Wachstumsmittel der Gesellschaft?	4/2014	Freihandel
3/2007	Zuwanderung und Integration	1/2015	Transnationale Steuerung
4/2007	Internationale Finanzmärkte (vergriffen)	2/2015	Kirche und Geld
1/2008	Klima im Wandel	3/2015	Ethik in der Stadt
2/2008	Armut / Prekariat	4/2015	Laudato si'
3/2008	Gerüstet für den Frieden?	1/2016	Soziale Ungleichheit
4/2008	Unternehmensethik	2/2016	Korruption und Compliance
1/2009	Wie sozial ist Europa?	3/2016	Inklusion und Behinderung
2/2009	Hauptsache gesund?	4/2016	Umstrittener Pluralismus
3/2009	Caritas in veritate	1/2017	Was darf Leben kosten?
4/2009	Wende ohne Ende?	2/2017	Europa und Afrika – Partnerschaft auf Augenhöhe?
1/2010	Gerechte Energiepolitik	3/2017	Ökumenische Sozialethik
2/2010	Steuern erklären	4/2017	Konsumethik
3/2010	Neue Generation Internet – grenzenlos frei?	1/2018	Digitalisierung gestalten
4/2010	Agrarpolitik und Welternährung	2/2018	Terrorismus und Terrorismusbekämpfung
1/2011	Zivilgesellschaft	3/2018	Wohnen
2/2011	LebensWert Arbeit	4/2018	Steuergerechtigkeit
3/2011	Wohlstand ohne Wachstum?	1/2019	Politik der Transformation – Transformation der Politik
4/2011	Soziale Marktwirtschaft für Europa?	2/2019	Demokratie neu stärken
1/2012	Religionspolitik	3/2019	Ethik der Mobilität
2/2012	Was dem Frieden dient	4/2019	Nationalstaat und nationale Identitäten
3/2012	Finanzmärkte und Staatsschulden	1/2020	Sozialethische Ansprüche an die Kirchenreform
4/2012	Stark gegen Rechts	2/2020	Pflegearbeit
1/2013	Bevölkerungswachstum	3/2020	Friedensethik vor neuen Herausforderungen
2/2013	Menschenrechte interreligiös		
3/2013	Geschlechtergerechtigkeit		
4/2013	Altern und Pflege		
1/2014	Ressourcenkonflikte		



VORSCHAU

Heft 4/2020

Schwerpunktthema: Öffentliche Dienstleistungen durch religiöse Anbieter

Heft 1/2021

Schwerpunktthema: Landwirtschaftspolitik

Heft 2/2021

Schwerpunktthema: Ethik und Soziale Medien