

Die kirchliche Friedensdebatte – Beobachtungen aus philosophischer Sicht

⇒ Der ungewöhnliche Begriff der »Friedensethik«

Für eine Philosophin (oder einen Philosophen)¹ ist der Ausdruck »Friedensethik« immer noch überraschend oder gar befremdlich. Zwar ist man an die verschiedenen Bereichsethiken wie Medizinethik, Bioethik, Wirtschaftsethik oder auch Militäretik durchaus gewöhnt, aber Frieden als spezifische Differenz der Abgrenzung fällt schon kategorial aus dem Rahmen. Mit Frieden ist offenkundig kein bestimmtes soziales Interaktionsfeld gemeint wie bei der Medizinethik, so dass man dann nach Regeln für dieses Feld suchen könnte, und es geht auch nicht um bestimmte soziale Praktiken wie bei der Wirtschaftsethik, für die man dann eine normative Ordnung etablieren will. Frieden scheint vielmehr ein »Telos« des ethischen Denkens zu sein: Jegliche Praktik soll unter dem Aspekt der Verwirklichung dieses Ziels in Augenschein genommen werden. Friedensethik wäre dann in ähnlicher Weise eine »Querschnittsethik« wie die Technikethik, die auch sämtliche soziale Bereiche durchzieht, aber immer im Blick auf die instrumentelle Nutzung von artifiziellen Mitteln zu bestimmten Zwecken. Nur tut sich bei der Friedensethik hier schon ein Anschlussproblem auf: Wenn sie menschliche Handlungen und soziale Institutionen unter dem Blickwinkel der Verwirklichung des Friedens betrachtet, scheint sie selbst so eine Art instrumentelle Sichtweise an den Tag zu legen. Auch der Frieden ist ja ein »außermoralisches« Gut, und Überlegungen, wie wir zu Frieden gelangen können, scheinen erst einmal ebenfalls nur Zweck-Mittel-Relationen zu ermitteln. Was ist

Bernhard Koch, Dr. phil. habil. theol., geb. 1971, studierte Philosophie, Theologie, Logik und Wissenschaftstheorie in München und Wien. Er ist stellvertretender Leiter des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg und Privatdozent am Lehrstuhl für Moralthologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. Von 2016 bis 2019 war er auch Teilnehmer in der Arbeitsgruppe 2 »Gerechter Friede und Gewalt« des EKD-Konsultationsprozesses an der FEST in Heidelberg.

GND: 13278730X

DOI: [10.18156/eug-2-2021-art-3](https://doi.org/10.18156/eug-2-2021-art-3)

(1) Gemeint ist hier eine Akademikerin oder ein Akademiker, die oder der im universitären Fach der Philosophie ausgebildet ist; »Philosoph« ist natürlich auch als (anspruchsvolle) Ehrenbezeichnung in Gebrauch, die nur den Größten des Faches wirklich zusteht.

ethisch an der Friedensethik? Warum betreibt man sie – und nicht ebenso eine »Mobilitätsethik« oder eine »Wahrheitsethik«? Eine erste Aufgabe für die Friedensethik besteht also darin, an ihrem eigenen Begriff zu arbeiten.

Friedensethik scheint vor allem eine in der theologischen Ethik ausgeprägte Disziplin zu sein. Obwohl der Frieden in allen Religionen ein zentrales Anliegen darstellt, muss man wahrscheinlich genauer festhalten, dass Friedensethik eine vorrangig in der christlichen Theologie ausgeprägte Disziplin ist. Für die meisten praktizierenden Christen stellt dies keine Überraschung dar, denn Jesus selbst wird so wahrgenommen, als beauftrage er die Menschen mit der Sorge um den Frieden. Vor allem die Seligpreisung der »Friedfertigen« (Mt 5,9) zeigt eindeutig in diese Richtung. Möglicherweise heben aber die Texte des Alten Testaments das Streben nach dem Frieden noch deutlicher hervor. So betet der Psalmist: »Suche Frieden und jage ihm nach« (Ps 34,15), während von Jesus auch Gegenläufiges überliefert ist: »Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert« (Mt 10,34). Manche würden diese Aussage eher Mohammed zutrauen. Auch bei Paulus ist der Friedensimperativ konditioniert: »Ist's möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden« (Röm 12,18). Diese besondere Aufmerksamkeit, die in der theologischen Ethik dem Frieden gilt, lässt sich also relativ leicht durch die Verpflichtung der christlichen Theologie auf ihre Ursprungstexte erklären, obwohl ein genauerer Blick durchaus Ambivalentes zutage fördert. Der philosophischen Ethik fehlt eine solche vorreflexive Verpflichtung auf den Frieden, auch wenn man den Frieden *ceteris paribus* seinen Alternativen gegenüber als vorzuziehend ansieht. So könnte man als Philosophin durchaus der Meinung sein, dass unter den Tugenden der Tapferkeit ein ganz besonderer Stellenwert zukommt. Da sie, die Tapferkeit, aber eingeübt werden müsse, bedürfe es der entsprechenden Gelegenheiten. Keine böte ein besseres Übungsfeld als der Krieg, so dass in dieser Hinsicht Krieg sogar dem Frieden vorzuziehen wäre. Tatsächlich aber wird in der Gegenwart dieser Bellizismus nicht mehr vertreten, weil die Normfrage der Tugendfrage zumeist vorangestellt wird. Dabei zeigt sich nun eine immense Legitimationsschwierigkeit, wenn es um den Einsatz von Gewalt gegen andere Menschen geht. Wenn man davon ausgeht, dass Personen grundsätzlich ein Recht darauf haben, nicht an Leib und Leben bedroht zu werden (auch nicht psychisch),² stellen sich für die

(2) Die Probleme, die sich stellen, wenn Ethik von subjektiven Rechten ausgeht, werden in diesem Text nicht weiter vertieft, obwohl solche Vertiefung gerade im Hinblick auf die so

Anwendung von Gewalt große legitimatorische Hürden, die entweder gar nicht (Position 1) oder nur in Ausnahmefällen (Position 2) überschritten werden können. Wird Position 1 vertreten, kann man von Pazifismus sprechen; Position 2 wird von einem Segment der politischen Ethik bearbeitet, das man in der Philosophie noch leichtfüßiger als in der Theologie als »Theorie des gerechten Krieges« bezeichnet (Schmücker 2021).³ Dass in der theologischen Ethik ein großer Widerwille besteht, noch vom »gerechten Krieg« zu sprechen, ist einerseits verständlich. In einem Krieg erfahren *de facto* unzählige Menschen, die man als »gerecht« bezeichnen dürfte, Ungerechtigkeiten, denn sie haben nichts getan (auch keine entsprechenden Absichten gehegt), was sie einem gewaltsamen Handeln aussetzen könnte. Aber dass die Gewalt im »gerechten Krieg« (*bellum iustum*) jedermann gegenüber gerecht wäre, ist vermutlich in der langen Traditionsgeschichte dieses »Lehrstücks« (Merkl/Schlögl-Flierl 2017, 147-156) von keinem Autor oder keiner Autorin vertreten worden (vgl. Reichberg u.a. 2006).⁴ Andererseits sind die Fragen nach den Kriterien, anhand derer man überlegen muss, ob Gewaltanwendung legitim sein kann oder nicht, bei weitem nicht obsolet (EKD 2007, 66).⁵ Kriterien zu haben schließt aber nicht aus, dass die Kriterien in keinem empirischen Fall erfüllt werden, so dass man am Ende doch für die reale Welt eine pazifistische Position einnehmen muss. Die philosophische Ethik diskutiert heute Positionen, die zwischen radikalem Pazifismus und verschiedenen Varianten von »Just War Theory« (vgl. Moseley 2021; Lazar 2020)⁶ liegen. Der Ausdruck »Friedensethik« wird dabei aber nicht verwendet. Das dürfte in bedeutender Verknappung der Rahmen sein, von dem aus eine philosophische Ethikerin (oder ein Ethiker) auf die theologischen Debatten blickt, die sich ihm im Feld der Friedensethik zeigen.

vielfältig in friedensethischem Munde geführten Menschenrechte wichtig wäre. Es ist zwischen Freiheits- und Anspruchsrechten zu unterscheiden. Es ist z. B. festzuhalten, dass Rechte nicht ihre Erfüllung garantieren, sondern sogar Rechtskonflikte naheliegen, so dass auch Gewalt möglich und vielfach wahrscheinlich bleibt.

(3) In der Philosophie werden die Vorbehalte gegen den Ausdruck »gerechter Krieg« nicht geteilt. Reinhold Schmücker (2021) hat vor kurzem im deutschsprachigen Raum die jüngste philosophische Publikation, die den »gerechten Krieg« im Titel trägt, vorgelegt. Vgl. u.a. auch Messelken (2010, 830-835) o. Müller-Salo/Schmücker (2016, 392-399).

(4) Vgl. zu den Klassikern dieser Denktradition Reichberg (2006).

(5) Wie insbesondere die Friedensdenkschrift »Aus Gottes Frieden leben. Für gerechten Frieden sorgen«.

(6) So die ungenierte englischsprachige Bezeichnung. Vgl. Moseley (2021) und deutlich ausführlicher Lazar (2020).

⇒ Vielfalt der Zugänge und Hypothesen

Die friedensethischen Positionen und Diskussionen im Bereich der großen beiden christlichen Konfessionen in Deutschland sind sehr breit und vielfältig. Jede Feststellung eines Mangels oder einer Ergänzungsbedürftigkeit, die man von einem außerhalb der entsprechenden Theologien liegenden Standpunkt vornimmt, läuft Gefahr, ungerecht gegenüber den Denkerinnen und Denkern zu sein, die eben den als ergänzungsbedürftig markierten Gesichtspunkt schon längst eingebracht haben. Das Schrifttum ist in den letzten Jahren mit den beiden großen Publikationsprojekten des »Handbuchs Friedensethik« (Werkner/Ebeling 2017) sowie der dreiundzwanzigbändigen Reihe »Gerechter Frieden«, deren Publikationen gewissermaßen die Dokumentation eines an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) verorteten »Konsultationsprozesses« darstellen, enorm vergrößert worden. Hinzu kommt die umfangreiche Arbeit des 2020 so plötzlich verstorbenen katholischen Moraltheologen Eberhard Schockenhoff mit dem Titel »Kein Ende der Gewalt. Friedensethik für eine globalisierte Welt« (2018).⁷ In der bei den Verlagen Aschendorff (Münster) und Nomos (Baden-Baden) gemeinsam publizierten Reihe »Studien zur Friedensethik« erscheinen alljährlich ein bis zwei Bände – vorrangig Dissertationen – zu einer friedensethisch relevanten Thematik.⁸ Wie in vielen Wissenschaftsfeldern wird die Literaturlage unübersichtlich, und die Generalisierung weicht immer mehr der Spezialisierung auf bestimmte Fragestellungen. Daher sind die nachfolgenden Eindrücke immer auch subjektiv und selektiv, eben: Beobachtungen.

In der wissenschaftlichen Debatte sind wohl keine großen konfessionellen Divergenzen inhaltlicher Art festzustellen. Es verhält sich nicht so, dass die beiden großen kirchlichen Konfessionen in Deutschland inhaltliche Dogmen oder Tabus besitzen würden. Grundsätzlich kann man wohl festhalten, dass in beiden Konfessionen in großer wissenschaftlicher Freiheit Positionen und Argumente vorgetragen werden können. Dass die Schwerpunkte aus traditionellen Gründen häufig ein wenig anders liegen, widerspricht dem nicht. In der Intensität scheint die friedensethische Diskussion in den evangelischen Kirchen und

(7) Auch an seine Reflexionen auf Weihnachten ist zu denken: Schockenhoff 2020.

(8) Die Transparenz macht es erforderlich zu erklären, dass der Autor als Mitherausgeber dieser Reihe zu nennen ist.

den mit ihnen verbundenen Theologinnen und Theologen etwas mehr Gewicht zu haben als in der katholischen⁹, und die Herausforderung des Pazifismus scheint man im protestantischen Bereich stärker zu fühlen – trotz der Weltfriedensbotschaft von Papst Franziskus zur Gewaltlosigkeit 2017 (Franziskus 2017).¹⁰

⇒ 1 Methodische Reflexion auf die Interdisziplinarität

Zu den Kriterien, die im gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb Qualität verbürgen sollen, gehört die Interdisziplinarität. Fachtagungen sollen nicht nur geschlechtlich ausgeglichen und international sein, sondern auch interdisziplinär. Von der Friedensethik wird ganz besonders erwartet, dass sie mit anderen Disziplinen zusammenarbeitet, vor allem der Politikwissenschaft, dem Völkerrecht, der Soziologie, der Philosophie, auch den Technikwissenschaften. Weniger intensiv ist die Verbindung zur Psychologie, was dem Umstand geschuldet sein dürfte, dass die Sachfragen der Friedensethik vor allem politischer und dazu speziell außen- und sicherheitspolitischer Natur sind. Ob dies so adäquat ist, könnte aber mit einigem Recht Gegenstand einer eigenen Debatte sein.

Die Forderung nach Interdisziplinarität ist also gegenwärtig schnell aufgestellt. Die Realisierung von Interdisziplinarität ist aber ein wissenschaftstheoretisches Problem von großer Tragweite. Hier können nur zwei grundsätzliche Gesichtspunkte eingebracht werden: Seins-Sollens-(Fehl-)Schlüsse und die Überführung von Begrifflichkeit.

Dass logische Folgerungen von deskriptiven Beschreibungen auf normative Imperative unzulässig sind, wenn nicht Brückenprinzipien angegeben werden können, die das deskriptive Prämissenset mit der Konklusion verbinden (und dadurch selbst zu den Prämissen gehören), ist ja in der Ethiktheorie mittlerweile zu einer Banalität geworden. Aber in den friedensethischen Debatten wird dieses Problem dennoch häufig vernachlässigt. Zu evident erscheint der inhärente normative Wert oder Unwert bestimmter deskriptiver Tatsachen. »Die Kämpfe in

(9) Hier wäre selbstverständlich eine wirklich systematische Untersuchung notwendig. Wie viele friedensethische Seminare werden an Universitäten in katholisch-theologischen Fachbereichen, wie viele an evangelisch-theologischen Fachbereichen angeboten? Wie viele Veranstaltungen an Katholischen Akademien beschäftigen sich mit friedensethischen Fragen, wie viele an Evangelischen Akademien?

(10) Unter der Herausgeberschaft des Autors zusammen mit Alexander Merkl und Patrick Körbs erscheinen im Jahr 2022 sämtliche Botschaften zum Weltfriedenstag von Paul VI. angefangen bei Herder, Freiburg in einer Gesamtausgabe.

Mali haben nachgelassen.« – Für die meisten Friedensethiker ist dies »gut«. ¹¹ Demgemäß werden dann auch die politikwissenschaftlichen Studien, die auf der Ebene dieser Wissenschaft Folgerungen in Bezug auf das Nachlassen von Kämpfen in Mali ziehen, in die friedensethische Debatte integriert. Aber es ist alles andere als klar, wie ein solches – vermeintlich – interdisziplinäres Vorgehen wissenschaftstheoretisch gerechtfertigt werden kann. – Freilich wird umgekehrt manchmal gesagt, dass Sozialwissenschaft ihrerseits nicht wertfrei sein kann, und gerade im Feld der Friedensforschung wird in Frage gestellt, ob sie überhaupt als wertneutrale möglich ist. Diese Frage muss methodisch und wissenschaftstheoretisch in den jeweiligen Sozialwissenschaften entschieden werden. Ausschlaggebend für das hier markierte Problem ist jedoch, dass sich ja die Friedensethik disziplinär nicht mit Sozialwissenschaften und auch nicht mit der Friedensforschung gleichsetzt.

Selbstverständlich ist es so, dass Ethik, wenn sie sich auf konkrete Fälle bezieht, über diese Fälle sorgfältig kundig machen muss. Die Anwendung von Prinzipienwissen auf Einzelfälle erfordert immer genaue Kenntnis der Einzelfälle. Wenn mit Interdisziplinarität diese Erkundigung der Einzelfälle gemeint ist, damit sie ethisch beurteilt werden können, ist sie methodisch relativ unproblematisch. Es stellt sich dann zwar noch das Problem von unterschiedlichen Beschreibungen der einzelnen Vorgänge, aber diese Schwierigkeit ist in der Ethik bekannt, da auch hier Einzelfallbeurteilungen stets damit leben müssen, dass die Fälle selbst handlungstheoretisch unterschiedlich beschrieben sein können (s. u.). Allerdings muss ehrlich eingestanden werden, dass ein solcher Top-Down-Ansatz keine Symmetrie in den Wissenschaften festhält, sondern dem (friedens-)ethischen Grundsatzwissen einen asymmetrischen Vorzug einräumt. Viele werden auch das deduktive Verfahren aus ganz fundamentalen Gründen ablehnen und lieber einen »Bottom-Up-Approach« bevorzugen, der aus den Einzelfällen grundsätzliche Prinzipienurteile zu ermitteln versucht. Hier stellt sich dann aber die Frage, wie das Werturteil in die Fälle kommt oder ihnen vorausgesetzt werden kann. Was rechtfertigt beispielsweise die Heranziehung einer bestimmten politikwissenschaftlichen Beurteilung für die ethische Beurteilung eher als die einer bestimmten soziologischen? Und vor allem: Wie gibt eine soziologische Beschreibung ihren inhärenten Wertgehalt kund?

(11) Diese Einschätzung soll hier auch nicht inhaltlich bestritten werden; es geht vielmehr um eine methodische Kritik.

Die (dem Urteil des Autors nach feststellbare) Auslagerung friedensethischer Debatten weg von den ethischen Grundsatzfragen hin zu politischen Anwendungsurteilen könnte auch eine Ablenkung von interdisziplinären Schwierigkeiten bedeuten. Schon philosophische Ethik kämpft mit der Pluralität der ethischen Ansätze: Soll eine Sachfrage eher aus utilitaristischer oder aus rechtstheoretischer Sicht beurteilt werden? Aber in einer theologischen Friedensethik vervielfacht sich die Schwierigkeit, weil ja die Theologie (beider großer Konfessionen) selbst in gewisser Hinsicht ein interdisziplinäres Fachgebiet darstellt. Welches Gewicht soll der biblischen Exegese zukommen? Was ist aus der Kirchengeschichte zu lernen? Gibt es fundamentale christologische Einsichten, die unser Verständnis von Frieden prägen? Friedensethik muss zunächst solche Fragen angehen; da dies aber schwierig ist, wirkt ein Ausweichen auf politische Themen, die aus der Öffentlichkeit auch noch eine einigermaßen allgemein akzeptierte Beschreibung erhalten können, oft einfacher und bequemer.

⇒ 2 Begriffliche Substantivierungen

Ethische Beurteilungen stehen – wie gesehen – in der Gefahr, dass sie sich auf Sachverhalte beziehen, die unterschiedlich beschrieben werden können. In einigen Fällen ist auch die Beschreibung eines Sachverhalts selbst Gegenstand der Beurteilung.¹² Allerdings ist diese Problematik der divergierenden Beschreibung von Sachverhalten häufig einfacher zu bearbeiten (nämlich innerhalb der deskriptiven Wissenschaften) als die problematischen innerethischen Termini. Vor allem über sogenannte »thick moral concepts« gibt es große Unklarheit, die zudem häufig nicht ausgewiesen wird. »Frieden« selbst ist so ein »dicker moralischer Begriff«, denn die Friedensethik versteht darunter nicht einen wertneutralen privaten oder öffentlichen Zustand, sondern etwas Anzustrebendes. Dass die friedensethischen Diskussionen ständig um den Begriff des Friedens ringen und streiten müssen, ist richtig. Gerade das »Handbuch Friedensethik« widmet den ganzen »Abschnitt 1« dem Friedensbegriff und unterscheidet dabei auch verschiedene Dimensionen sowie die Wissenschaftsdisziplinen. Wenn – frei nach Leo Tolstoi – »Krieg und Frieden« als Gegensatzpaar gegenübergestellt werden, stellt sich auch die Frage nach dem Begriff des Krieges. Steht er in einem kontradiktorischen Gegensatz zum Frieden – oder in einem konträren? Im ersten Fall wäre alles,

(12) Das Problem hat schon deshalb stark an Gewicht gewonnen, weil immer häufiger bestimmte sprachliche Ausdrücke als beleidigend und damit normativ inakzeptabel gelten.

was nicht Krieg ist, Frieden oder umgekehrt: Alles, was nicht Frieden ist, wäre Krieg. Im zweiten Fall sind wie bei Farben – Rot steht in konträrem Gegensatz zum Blau – noch dritte Zustände möglich. Zweifellos hat es aber auch zum Kriegsbegriff in den vergangenen zwei Jahrzehnten – insbesondere im Anschluss an die Diskussion um die »Neuen Kriege« (vgl. Kaldor 2013) – eine intensive Debatte über die Spielarten dieses politischen Phänomens gegeben. Schwierig daran ist, dass auch Krieg ein deskriptives und ein normatives Urteil enthält (»Krieg soll nicht sein«) und damit auch zur moralisierenden Diskreditierung eines bestimmten Sachverhalts genutzt werden kann.¹³

Der problematischste Ausdruck in den friedensethischen Debatten scheint dem Autor die »Gewalt« zu sein. Während »Krieg« und »Frieden« ihre Heimat gewissermaßen in der Politikwissenschaft haben, ist die wissenschaftliche Disziplin, die sich am stärksten mit dem Gewaltbegriff beschäftigt, die Soziologie. Das ist nachvollziehbar, da doch Gewalt eine spezifische Qualität sozialer Interaktion zu bezeichnen scheint. Nur zeigt sich hier zum einen, dass der interdisziplinäre Austausch zwischen Soziologie und Friedensethik faktisch nicht so intensiv ist wie der interdisziplinäre Austausch zwischen Friedensethik und Politikwissenschaft. Zum anderen geht häufig dieses Moment des Eigenschaft-seins bei der Übertragung des Gewaltbegriffs in die Friedensethik etwas unter. Zwar wird sinnvoll zwischen verschiedenen Formen der Gewalt differenziert – häufig anhand der englischen Begriffe: violence, force, power, authority (vgl. EKD 2007, 39; weiterhin: Lienemann 1982; 2004; Meireis 2012; Jäger/Werkner 2018) –, aber die substantivische Form als solche kann sprachlich in die Irre führen. Gewalt steht dann plötzlich vor uns wie ein Gegenstand, auf den der Begriff der Gewalt referenziert. Das führt dann in die bekannten Debatten um die Größe dieses Gegenstandes: Soll die »psychische Gewalt« mit zur Gewalt gezählt werden? Die meisten Friedensethikerinnen und Friedensethiker würden dies bejahen. Soll die »strukturelle Gewalt« mitgezählt werden? Hier gehen Meinungen schon deutlicher auseinander. Insofern also Gewalt nicht sein soll, wird die Frage nach der Gewalt häufig behandelt wie die nach einem Felsblock, der einen Weg versperrt. Eine solche durch eine Sprachform nahegelegte Sicht auf einen vermeintlichen Sachverhalt bleibt meistens nicht ohne Implikationen für vorgeschlagene Lösungsansätze. Die Beseitigung eines Hindernisses ist nicht anders zu behandeln wie die Herstellung

(13) Umgekehrt kann der Begriff des Krieges in der politischen Rhetorik auch die Stellung eines besonders alarmierenden und dadurch antreibenden Instruments einnehmen, sei es im »Krieg gegen den Terrorismus« oder im »Krieg gegen die Pandemie«.

eines Instruments, nämlich durch Technik: Der Felsblock kann gesprengt werden, die Gewalt kann durch Sozialtechniken bearbeitet werden – am besten so, dass sie zum Verschwinden kommt. Vielleicht sollte man aber das Problem der Gewalt nicht vorrangig in substantivierter Sprache in Angriff nehmen, sondern basal auf die adjektivische und adverbiale Verwendungsweise (»gewaltsam«) zurückgreifen. Die Fragen »Fällt dieses Handeln unter den Begriff der Gewalt?« und »Ist dieses Handeln gewaltsam?« sind extensional bedeutungsgleich. Es muss aber genau geschaut werden, ob wir es auch mit einer intensionalen Bedeutungsgleichheit zu tun haben.

Umgekehrt zur Substantivierung der Gewalt legt sich analog dazu ein ähnlich »substantiviertes« Verständnis des Friedens nahe: Auch Frieden wird dann nicht mehr als eine Eigenschaft sozialer Interaktion begriffen, sondern als ein Gegenstand, der sich technisch herstellen lässt. Dass dieses Denkmuster teilweise die friedensethischen Diskussionen stark anleitet, zeigt sich an den vielen Formeln, die eine Herstellung von Frieden »durch« etwas fordern: »Frieden durch Recht«, »Frieden durch Erziehung«, »Frieden durch Versöhnung«, »Frieden durch Entwicklung« etc. Aber Frieden kann – zumindest aus einer anderen Perspektive betrachtet – nicht nur als Zustand oder Sachverhalt verstanden werden, sondern als eine Eigenschaft von intersubjektiven Vollzügen. Dann ist Frieden nicht durch bestimmtes Handeln, nämlich solches der *poiesis*, erreichbar, sondern er liegt im Handeln selbst, also in einem Handeln der *praxis*.¹⁴ Nicht Frieden *durch* Versöhnung wäre also ein Schlagwort, sondern Frieden *in* der Versöhnung.

Zugegeben: Thesen, die eine Art Handlungsanweisung zum Abbau von Gewalt oder zum Aufbau von Frieden geben, können darauf hoffen, in der Politikberatung und auch in der Gesellschaft als ganzer mehr Gehör zu finden als die bescheidenere Auskunft, dass es möglicherweise keine einfachen Problemlösungsstrategien gibt, sondern der Frieden aus der Praxis selbst erwachsen muss. Friedensethik, die sich unter äußerem Rechtfertigungsdruck sieht, wird also dazu tendieren, instrumentelle Imperative zu geben. Das Kind wäre auch mit dem Bade ausgeschüttet, wenn man den strategisch-imperativischen Impuls gänzlich verdrängte. Häufig gibt es poetische Lösungen für ein Friedens- oder Gewaltproblem. Dennoch besteht die zusätzliche Gefahr, dass sich bei zu starker Fokussierung auf strategisch-technische Vorschläge die Friedensethik von anderen politikberatenden Diszipli-

(14) Vgl. zur Unterscheidung von *poiesis* und *praxis*: Schockenhoff (2007, 96-99).

nen, insbesondere der politikwissenschaftlichen Politikberatung, gar nicht mehr unterscheidet.

Vielleicht ist der Hinweis noch angebracht, dass auch die Reflexion auf die »Gerechtigkeit« unter das in diesem Abschnitt angesprochene Problem der Substantivierung fällt. Gerechtigkeit ist aber ein vielschichtiger Begriff, der ohne qualifizierendes Adjektiv (z. B. retributive Gerechtigkeit, distributive Gerechtigkeit) kaum ethisch sinnvoll zu nutzen ist und nur großes rhetorisches Gewicht besitzt. In der zentralen Bestimmung des Begriffs der Friedensethik im »Handbuch Friedensethik« heißt es, Friedensethikerinnen und -ethiker seien »aufgefordert, (...) – ausgehend von einem Friedensverständnis als dynamischer Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit – Friedensethik als Prozessethik zu konstituieren« (Werkner/Ebeling 2017, 4). Diese Passage illustriert noch einmal deutlich das mechanistische Modell, das sich gewissermaßen Gesetze der Thermodynamik zum Vorbild nimmt: Der Felsblock der Gewalt soll abnehmen, der Felsblock der Gerechtigkeit zunehmen. Dieses Bild soll hier ja nicht als falsch oder verfehlt abqualifiziert werden, aber es scheint ihm eine Einseitigkeit eigen, die auf Dauer Friedensethik eher reduziert als ihr aufhilft. Wenn »gewaltsam« als Eigenschaft von Handlungen aufgefasst wird, und auch »gerecht« primär auf Handlungen und Handelnde angewendet werden muss, dann stellen sich Fragen wie jene, ob eine Handlung gewaltsam und gerecht sein kann. Substantiviert ausgedrückt: Könnte auch in der Gerechtigkeit eine ihr inhärente Gewalt liegen? Semantisch beruht diese Frage jedenfalls nicht auf einem Kategorienfehler, so dass sie sinnlos wäre.

⇒ 3 Handlungstheorie

Ethik hat präskriptive Sätze als ihren Gegenstand. Als Reflexionstheorie auf die Moral beschäftigt sie sich mit Aussagen, die einen deontischen Prädikator beinhalten. Auch Friedensethik versteht sich als eine Disziplin, die mit normativen Sachverhalten umgeht. Aber an wen richten sich ihre Imperative? In allgemeinsten Form können wir wohl antworten: Die Imperative der Friedensethik richten sich an Agenten, die handeln können. Soweit klingt dies banal, aber in der politischen Ethik handelt es sich hier keineswegs um eine Banalität. Häufig werden nämlich in friedensethischen Diskussionsrunden Anforderungen für Staaten oder Staatenverbände (EU) oder »die Politik«, »die Wirtschaft« oder auch »die Politiker« formuliert. Es bleibt aber zumeist unklar, ob eine solche Ansprache überhaupt sachgemäß ist, denn

dafür müsste/n der, die oder das Angesprochene/n in der Lage sein zu handeln. Nur weil die öffentliche, über Massenmedien geführte Debatte solche Redewendungen verwendet, müssen sie einer wissenschaftlichen Sprechweise noch nicht angemessen sein.

Am einfachsten dürfte der Fall noch liegen, wenn eine Politikerin oder ein Politiker adressiert wird. Aber auch hier muss einbezogen werden, dass ja nicht die Privatperson angesprochen sein soll, sondern sie als Inhaberin eines bestimmten Amtes. Dann stellen sich bereits komplexe Fragen der Stellvertretung, der Abtretung von Rechten oder der Übernahme von Pflichten. Handelt es sich um mehrere Politikerinnen und Politiker, sind wir bereits mit der außerordentlich komplizierten Frage des kollektiven Handelns konfrontiert (vgl. Schweikard/Schmid 2016, 118-128). Werden juristische Personen, z. B. Körperschaften, aufgefordert, in dieser oder jener Weise zu handeln, muss als erstes geklärt werden, ob diese Körperschaft überhaupt handeln kann bzw. was »Handeln« in einem solchen Fall meint. Systeme wie die Wirtschaft oder die Politik zum Handeln aufzufordern scheint nun tatsächlich in den Bereich der Kategorienfehler zu gehören. Kurzum: Friedensethik muss – wie jede andere Ethik auch – ihre handlungstheoretischen Grundlagen offenlegen und explizieren, wie sie auf dieser Basis Imperative aussprechen kann. Meines Erachtens unterbleibt dies in den allermeisten friedensethischen Texten.

Die handlungstheoretische Problematik ist auch für eine andere Sachfrage der Friedensethik von höchster Relevanz: In vielen konkreten und zeitaktuellen friedensethischen Debatten geht es um die legitime Reaktion auf das Verhalten oder Handeln anderer. »Wie soll man auf Russlands Ukraine-Politik reagieren?« »Wie soll man auf die russische Aggression in der Ukraine reagieren?« »Wie soll man auf Putins Annexion der Krim reagieren?« – Bereits in solchen Fragen werden Handlungstypen und Handlungsurscheben unterstellt. Aber gerade sie müssten eingehend überprüft werden. Dabei geht es nicht nur um eine empirische Überprüfung, sondern auch um eine handlungstheoretische Kategorisierung. Ob eine politische Handlung Ausdruck von »Aggression« – also aggressives Handeln – ist, lässt sich nicht einfachhin empirisch klären. Es muss mit einer Definition von »aggressivem Handeln« gearbeitet werden, und es wird – wie bei jeder Handlungsbeschreibung – auf die Feststellung relevanter Absichten ankommen, die aber aufgrund ihrer »erstpersönlichen Grammatik« (Quante 2020) nicht so leicht durch Fremdbeobachtung zu ermitteln sind. Ganz unabhängig davon, ob man eine kausalistische oder eine teleologische Konzeption der Handlungsverursachung für

plausibel hält, wird man vermutlich daran festhalten, dass Gründe ursächlich für intentionale Handlungen sind. Das ist schon deshalb wesentlich, weil es auch entschuldigende Gründe gibt, die den eigenen Reaktionsspielraum auf Handeln, das man als falsch beurteilt, (aus ethischer Warte) einschränkt. Aber es ist darüber hinaus fragwürdig – im Sinne dessen, dass die Anfrage erfolgen sollte –, um wessen Gründe es sich eigentlich handelt. Denn auch darin werden Reaktionsmöglichkeiten auf Handeln, das als falsch beurteilt werden muss, eingeschränkt. In welchem Sinne dürfen Bevölkerungen für die Handlungen ihrer politischen Führung in Mithaftung genommen werden? Wenn die Gründe für ein kollektives Handeln übereinstimmen, dürfen sie es möglicherweise. Oft aber werden die Gründe auch divergieren.

Es geht hier nicht einfachhin um Fragen der normativen Ethik, wie beispielsweise die, ob utilitaristische Erwägungen hier anderen Erwägungen aus einer Theorie subjektiver Rechte vorzuziehen sind. Es geht zuerst um die Bestimmung des Handlungstyps. Von ihr ausgehend kann dann ethisch nach erlaubten, gebotenen oder verbotenen Reaktionsmöglichkeiten gefragt werden. Auch die »Ethik der Terrorismusbekämpfung« steht vor diesen handlungstheoretischen Herausforderungen. Oft kommt noch hinzu, dass unklar ist, welche Daten erhoben werden sollten, um die faktische Seite einer Handlungsbeschreibung zu klären. Hier scheint es, kann man einen von moralischen Einflüssen nicht freien Paternalismus feststellen: Wer eine Akteurin einer terroristischen Tat nach ihren Handlungsgründen fragt, könnte die Antwort bekommen, sie habe dies getan, weil es ihr »Gott befohlen hat« oder weil sie »Gottes Ordnung durchsetzen« will. Da wir diese Antwort als falsch ansehen (und der Autor stimmt ja in gewisser Weise zu¹⁵), unterstellen wir andere Gründe, z. B. sozialstruktureller Art (z. B. problematische Vaterbeziehung, relative Armut). Aber dieser Wechsel ist methodisch schwer erklärbar und kaum zu rechtfertigen.

(15) Es sind hier gründliche Unterscheidungen zu treffen: Die Akteurin will vermutlich tatsächlich Gottes Ordnung durchsetzen, täuscht sich aber in dem, was Gottes Ordnung ist. Absichtlichkeit setzt Wissen voraus, aber das Verhältnis von Absicht und Wissen ist immer noch nicht ganz geklärt.

⇒ 4 Anthropologie

Von der Handlungstheorie ist es nur ein kleiner Schritt zur philosophischen Anthropologie. Eine Friedensethik, die es nur darauf anlegt, normative Vorgaben für die Institutionalisierung des sozialen Zusammenlebens zu machen, könnte unter Umständen von der Anthropologie absehen und den Einzelmenschen nur als Schnittstelle eines Systemgeflechts begreifen, das (sozial)technologisch optimierbar ist. Der Weg der Tradition ist aber ein anderer: Ausgehend vom Menschen bleibt dieser auch das *telos* der sozialen Institutionen. Dann aber ist das Menschenbild von entscheidender Bedeutung: Im Aristotelismus zielen die sozialen Institutionen, vor allem die *polis*, auf das gute Leben, das sich selbst wiederum im guten Handeln realisiert. Im Liberalismus wird der Mensch als Wesen der Freiheit in den Mittelpunkt gestellt, so dass die Institutionen darauf angelegt sein müssen, Freiheit zu fördern. Nun gilt auch für die Freiheit, dass sich bei ihr leicht ein verdinglichendes Verständnis einstellt, wie wir es oben für die Gewalt oder den Frieden schon diagnostiziert haben. Wenn man vom adverbialen Wortsinn ausgeht, müsste man von »freiem Handeln« sprechen. Freiheit wäre so gesehen eine Eigenschaft des Handelns, nicht ein Gegenstand, den man direkt durch (!) Handeln (also poetisch) ansteuern könnte. Insofern Menschen anthropologisch als die Wesen bestimmt sind, die zum freien Handeln befähigt sind, können aber tatsächlich soziale Institutionen daraufhin finalisiert werden, dass sie eben dieses so qualifizierbare Handeln unterstützen.

Der Fehler der Verdinglichung der Freiheit bringt es auch mit sich, dass es so schwer fällt, »Freiheit zu denken«. Zum einen denken wir gewöhnlich nicht in Begriffen, sondern in Propositionen, also in der Zusammenfügung verschiedener Prädikate, die durch Begriffe ausgedrückt werden. Zum anderen aber hängt das Denken der Freiheit, wenn man diese metaphorische Sprechweise gelten lässt, ab vom Denken in Modalitäten: Nicht nur Faktizität kann »gedacht« werden, sondern eben auch Möglichkeit und Notwendigkeit. Wer frei handelt, steht vor Alternativen, die möglich sind. Wir verstehen diesen Zugang aus einer Perspektive der ersten Person sowohl *ex ante* als auch *ex post* einer Handlungsentscheidung. Wir fragen uns, welche Alternative wir *ex ante* wählen sollen, und wir rechnen uns gewöhnlich *ex post* getroffene (Fehl-)Entscheidungen zu. Allerdings scheint dieser zunächst recht individuelle Blick in der gegenwärtigen Sozialethik und damit auch der Friedensethik schwächer zu werden. *Ex post* betrachtet ist uns nämlich eine falsche Handlungsentscheidung in einem

kausalistischen Weltbild kaum mehr erklärlich. Was faktisch ist, muss so besehen auch notwendig sein. Wir *dachten* vielleicht, ein alternativer Handlungs- und damit Ereignisgang wäre möglich gewesen, aber die Tatsache, dass sich dieser bestimmte Handlungsgang realisiert hat, zeigt, dass er sich realisieren musste und daher kein anderer Handlungsgang möglich gewesen ist.

Insbesondere in Debatten über Migration ist dies in den vergangenen Jahren deutlich geworden: Migranten werden begriffen als Spielbälle äußerer Faktoren, nicht als Urheber einer Entscheidung zur Migration. Wenn beispielsweise gefordert wird, die »westliche Politik« müsse darauf hinwirken, dass die »Fluchtursachen beseitigt werden«, dann nimmt man ja nicht an, dass die Migrantin oder der Migrant selbst die Fluchtursache ist, sondern dass es sich um eine Kausaleinwirkung handelt, die ihren Anfang außerhalb der Person hat. Ähnlich verhält es sich auch bei der Beurteilung terroristischer Aktionen. Auch hier werden häufig die Ursachen in Faktoren außerhalb der handelnden Personen selbst gesucht. Aber ist dies adäquat für eine philosophische oder theologische Perspektive, die auf einer christlichen philosophischen oder theologischen Anthropologie aufruht? Man ist geneigt, hier anzunehmen, dass die Friedensethik einen gewissen »kolonialistischen« Standpunkt noch nicht abgelegt hat, wenn sie glaubt, Menschen in anderen Kulturen seien nur Spielbälle äußerer Umstände und daher hilfsbedürftig und für ihr Handeln nicht eigentlich verantwortlich. – Wir kommen hier wieder zurück zu den Überlegungen, welche die Schwierigkeiten der Interdisziplinarität betreffen: Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive sieht es natürlich anders aus: Dort werden kausale Relationen gesucht und gefunden, und damit wird das Handeln eines Menschen mit Hilfe von Faktoren erklärt, die außerhalb dieser Person selbst liegen.¹⁶ Genau genommen sind weder der Begriff der Person noch der der Freiheit solche der Sozialwissenschaften. Es ist nicht verwunderlich, wenn in solcher Perspektive festgestellt wird, dass beispielsweise bestimmte Armutsprobleme Terrorismus begünstigen und es daher in der »Gewaltprävention« helfen würde, die Armut durch Mittelzusagen zu lindern. Aber aus der Per-

(16) Eberhard Schockenhoff schreibt: »Im Zuge der Verwissenschaftlichung unseres Weltbildes neigen die Einzelwissenschaften nicht selten dazu, den Menschen als Forschungsobjekt zu vergegenständlichen und das, was er als Freiheit und Selbstbestimmung erlebt, auf die Wirksamkeit unpersönlicher Determinanten (...) zurückzuführen« (2007, 21). Die Wissenschaften müssen so vorgehen, wenn sie innerhalb ihrer Fachrichtung methodisch stringent arbeiten wollen. Aber die Ethik muss diesen »Naturalismus« (ebd.) nicht einfachhin übernehmen.

spektive einer philosophischen Anthropologie, die – und das ist hier nur beispielhaft eingebracht – davon ausgeht, dass der Mensch a) frei ist und b) drei seelische Vermögen besitzt (*eros*, *thymos* und *logos*), wären eine solche Blickrichtung und die sich aus ihr ergebenden Lösungsvorschläge zwar nicht falsch, aber doch verkürzt. Es reicht dann nicht, nur das erotische Streben durch die Möglichkeiten zu mehr Sex oder zu finanziellen Mitteln zu befriedigen, wenn nicht auch die thymotische Seite durch Anerkennungsakte erfüllt wird. In unseren konkreten lebensweltlichen Vollzügen sind immer sämtliche Aspekte verwoben, auch bei der Sexualität oder im Feld der Arbeit, das nicht nur der Einkommensgenerierung dient.

Es soll hier nicht behauptet werden, dass diese – schlichte – platonische Anthropologie schon zureichend ist. Aber es soll hier – abschließend – in den Raum gestellt werden, dass die anthropologischen Voraussetzungen in der Friedensethik – und häufig in der Sozialethik insgesamt – etwas zu wenig Beachtung finden. Das liegt vermutlich schon daran, dass man auch in der »friedensethischen Szene« Sorge hat, hier wäre möglicherweise gar keine Einigkeit zu erzielen. Aber es ist ein Unterschied, ob eine Frage ausgeklammert oder ob sie übersprungen wird. Anthropologie lässt sich in der Friedensethik nicht überspringen. Hilfreich wäre bestimmt ein stärkerer Austausch mit der Psychologie als Wissenschaft.¹⁷ Dann würde sich vermutlich auch deutlicher zeigen, dass das Feld der Emotionen für den Frieden noch zu wenig erkundet ist – und auch die Frage der emotionalen Bindung. Solche Bindung betrifft dann weiterhin die Rolle von Staatsfrauen und -männern für den Frieden. Auch hierzu wird – so jedenfalls der Kenntnisstand des Autors – noch etwas wenig gearbeitet. Obwohl sich also die friedensethischen Debatten heute sehr vielfältig zeigen, bleibt noch genügend Raum für weitere Projekte und Erkundungen.

(17) Diesen Mangel erlebt der Autor besonders im Hinblick auf die Debatten zur Nutzung neuerer Militärtechnologien. Natürlich kann man sagen: Jedes neue Instrument vergrößert lediglich die Anzahl der Handlungsoptionen, denn das Instrument muss ja nicht genutzt werden. Aber möglicherweise lenkt das Instrument selbst unseren Blick auf die Handlungsoptionen und -situationen. Das ist ein Untersuchungsfeld der Technikpsychologie.

⇒ Literaturverzeichnis

EKD, Evangelische Kirche in Deutschland (²2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift Frieden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Jäger, Sarah; Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.) (2018): Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Fragen zur Gewalt Bd. 1, Gerechter Frieden Bd. II/1, Wiesbaden: VS Springer.

Kaldor, Mary (³2013): New & Old Wars. Organised Violence in a Global Era, Cambridge: Polity Press.

Lazar, Seth (2016): War, in: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), online verfügbar unter: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/war/> (Zugriff am 26. November 2021).

Lienemann, Wolfgang (1982), Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt, München: Chr. Kaiser.

Lienemann, Wolfgang (2004): Kritik der Gewalt. Unterscheidungen und Klärungen, in: Walter Dietrich; Wolfgang Lienemann (Hg.): Gewalt wahrnehmen – Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart: Kohlhammer, 10–30.

Meireis, Torsten (Hg.) (2012): Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt, Tübingen: Mohr Siebeck.

Merkel, Alexander; Schlögl-Flierl, Kerstin (2017): Moraltheologie kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch, Münster: Aschendorff.

Messelken, Daniel (2010): Gerechter Krieg, in: Sandkühler, Hans-Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, Band I A-H, Hamburg: Meiner.

Moseley, Alexander (2021): Just War Theory, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, online unter: <https://iep.utm.edu/justwar/> (Zugriff am 26. November 2021).

Müller-Salo, Johannes; Schmücker, Reinhold (2016): Gewalt und Krieg, in: Goppel, Anna; Mieth, Corinna; Neuhäuser, Christian (Hg.): Handbuch Gerechtigkeit, Stuttgart: J. B. Metzler.

Papst Franziskus (2017): Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2017. Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden, Download unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2016/2016-229a-Botschaft-zum-Weltfriedenstag-2017.pdf

Quante, Michael (2020): Philosophische Handlungstheorie, Paderborn: Fink.

Reichberg, Gregory M. u.a. (Hg.) (2006): The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings, Oxford: Blackwell.

Schmücker, Reinhold (2021): Gibt es einen gerechten Krieg? Ditzingen: Reclam.

Schockenhoff, Eberhard (2007): Theologie der Freiheit, Freiburg i. Br.: Herder.

Schockenhoff, Eberhard (2020): Frieden auf Erden. Weihnachten als Provokation, Freiburg: Herder 2020.

Schweikard, David P.; Schmid, Hans-Bernhard (2016): Kollektive Intentionalität und kollektives Handeln, in: Kühler; Michael; Rüter, Markus (Hg.): Handbuch Handlungstheorie, Stuttgart: J. B. Metzler, 118–128.

Werkner, Ines-Jacqueline; Ebeling, Klaus (Hg.) (2017): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden: Springer.

Zitationsvorschlag:

Koch, Bernhard (2021): Die kirchliche Friedensdebatte – Beobachtungen aus philosophischer Sicht. (Ethik und Gesellschaft 2/2021: Friedensethik und Geopolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2021-art-3> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für soziaethik

2/2021: Friedensethik und Geopolitik

Peter Rudolf: Ein neuer ›kalter Krieg‹? Friedensethisch relevante geopolitische Trends

Wolfgang Huber: Streit um den gerechten Frieden – Aktuelle Herausforderungen der Friedensethik

Bernhard Koch: Die kirchliche Friedensdebatte – Beobachtungen aus philosophischer Sicht

Julian Zeyher-Quattlander: Wieviel Gewaltfreiheit verträgt der Gerechte Frieden? Zur gegenwärtigen Debatte um Aufbrüche jenseits der Rechtsethik innerhalb der evangelischen Friedensethik in Deutschland

Max Weber: To Hack Back or Not? Eine friedensethische Analyse von Cyberoperationen vor dem Hintergrund des Leitbilds des Gerechten Friedens

Nicole Kunkel: Autoregulative Waffensysteme. Automatisierung als friedensethische Herausforderung – ein Werkstattbericht