

Friedensethik und Friedenspraxis vor neuen Herausforderungen Einige Anmerkungen

Adrian Holderegger

Da die geopolitischen Verhältnisse und die Art der Konflikte zwischen den Staaten, aber auch innerhalb der Staatengebilde sich ständig verändern und neue zugespitzte Probleme schaffen, verändert sich auch die Sicht auf die Friedensethik und deren Praxis. Ich war in den letzten Jahren als „Ambassador for Peace“ der UN verschiedentlich an Missionen und Foren beteiligt – sei es am Sitz in Genf oder dann in den jeweiligen Konfliktgebieten (z. B. Syrien, Jerusalem, Adis Abeba, Kongo-Kinshasa). Diese Erfahrungen schärfen den Blick für die Entstehungsbedingungen kultureller, politischer und religiöser Ungleichzeitigkeiten, die ein Konfliktpotential aufbauen, das jederzeit in Ausgrenzung, Unterdrückung und gewalttätige Auseinandersetzung münden kann; auf der andern Seite schärfen sie aber auch den Blick für das „Rettende“, für unifikatorische, versöhnende und friedensstiftende Potentiale, die nicht bloß in universalistischen, sondern vor allem auch in lokalen Traditionen schlummern. Wir werden in Details darauf zurückkommen und die Herausforderungen in einigen Thesen artikulieren.

1. Die ambivalente „Condition humaine“ als unleugbarer Antriebshintergrund

Die neueren anthropologischen und neurobiologischen Erkenntnisse ermöglichen einen realistischeren Blick auf die Friedenskonzepte als noch vor Jahren; sie machen skeptisch gegenüber einem idealistischen Friedenspathos, das paradiesische, konfliktfreie und harmonische Zustände heraufbeschwört, vermitteln aber auf der andern Seite auch eine Art „anthropologische Gelassenheit“ in der Herstellung von Friedenszuständen. Damit ist gemeint, dass sich alle Friedensethik und alles Friedenshandeln zu vergegenwärtigen hat, dass die aggressive Selbstbehauptung, die bis hin zu individuellen und kollektiven Gewaltausbrüchen reicht, ebenso zur anthropologischen Ausstattung gehört wie die Bereitschaft zu Kooperation, Rücksicht-

nahme und fürsorglicher Empathie. Diese nur schwer auszuhaltende Ambivalenz der „Condition humaine“, die unterschiedliche wissenschaftliche Perspektiven zu erhärten scheinen, muss eine „reduktionistische Sicht“ ausschließen, die ausschließlich den Hobbesschen Zustand des „Jeder gegen Jeden“ als realistisch anerkennt und die Aufklärung und Arbeit an der „Condition humaine“ im Hinblick auf Anerkennung der Menschenwürde und des menschenrechtlich abgesicherten friedlichen Zusammenlebens für obsolet hält. Zu berücksichtigen ist die ganze ambivalente Tiefenstruktur des menschlichen Wesens; sie steckt den Rahmen einer Friedensethik ab, gibt aber auch die Struktur einer Friedensarbeit vor, die geduldig in abgesicherten Schritten – immer mit dem Risiko eines Rückfalls in den „ungeselligen Zustand“ (Kant) rechnend – voranzugehen hat. In einem sehr realen Sinne haben wir theoretisch wie praktisch die Spannung auszuhalten, dass die verbale Beschwörung der Menschenwürde, des menschenrechtlich abgesicherten Friedenszustands im krassen Gegensatz steht zur Missachtung derselben Werte und zur faktischen Aushöhlung des damit behaupteten Ethos. Das ist Provokation und Stachel zugleich, diese faktischen Differenzen zu verringern.

Die Kommunikation über die Themen Konflikt, Gewalt und Frieden beinhaltet immer ein kontrafaktisches, ideales Moment, wird aber dann zum Dogmatismus, wenn Prozesse mit ihren unvollkommenen Realisierungsstufen, vorläufigen Kompromissen und heterogenen Lösungsansätzen ausgeschlossen werden. In diesem Rahmen sind beispielsweise die Konzepte der „Transitional Justice“ (R. Teitel; F. Kastner) entstanden, die – gewiss ist vieles noch unausgereift – sich nur schwer in die klassischen Konzepte der Friedensprojekte einordnen lassen. Mit anderen Worten: Es gibt eine protomoralische Dimension des Friedensethos und der Friedensarbeit, die gerade um ihrer selbst willen schärfer in den Blick genommen werden muss. Friedensprozesse und Konfliktbewältigungen können über Jahre dauern und erfordern daher stufenangepasste Konzepte. Friedensethische Überlegungen haben diesen Prozess nicht bloß konstruktiv zu begleiten, sondern auch den Blick darauf zu werfen, inwiefern partielle Befriedungen nachhaltig zur sozialen und politischen Stabilität beitragen können.

2. Menschenrechte als Referenz der Friedenssicherung

Wenn man blinde Aggression und Gewalt – und erst recht den Krieg – als eine Verweigerung der Rechtfertigung kommunikativer Praxis versteht, die letztlich darauf abzielt, den geschuldeten gegenseitigen Respekt aufzuheben, dann ist das Gegenteil, der Frieden, nichts anderes als die Realisierung des moralischen Imperativs der wechselseitigen Respektierung. Der Friede ist daher nicht bloß ein politisches, sondern zuerst und zuletzt ein moralisches Projekt, das nicht bloß die dunklen Seiten menschlicher Existenz zu domestizieren hat, sondern das darauf abzielt, die unbedingte wechselseitige Anerkennung des Einzelnen zu sichern. Dies ist der Kern der Würde des Menschen: Die Fremdperspektive, die dem Anderen gleiche Achtung zuerkennt, wie sie die Ich-Perspektive für sich beansprucht, grenzt das handlungs- und interessengetriebene Handeln des Einzelnen wie des Kollektivs ein. Die gewaltsame Durchsetzung der ausschließlichen Ich-Perspektive ist gerade ausgeschlossen.

Die Menschenrechte müssen in dieser Hinsicht gelesen werden. Wenn und insofern der Friedensimperativ letztlich der Wahrung und dem Schutz der Würde der Person dient, werden die Menschenrechte zum letzten Referenzpunkt der Friedensethik und der Friedenspraxis. Damit setzt sich aber dieser Diskurs insbesondere auf internationaler Ebene immer wieder dem Vorwurf aus, die Akteure des Westens würden nur ein bestimmtes westliches Ethos durchsetzen wollen. Die Vorwürfe des imperialen, materialen Universalismus – des Aufklärungsimperialismus – sind genügend bekannt („Die Menschenrechte sind westlich“). Auch wenn man den Vorwurf in dieser Form nicht teilen oder stehen lassen kann, empfiehlt sich in Anlehnung an H. Joas eine Diskursstrategie, welche zwei Narrative scharf unterscheidet. Das eine verweist auf die in den verschiedenen Kulturen schon früh angelegten Universalismen, das andere verweist auf die Kodifikation der Menschenrechte in der Französischen und der Amerikanischen Revolution und dann in der Allgemeinen Erklärung von 1948, in denen der Wertgeneralisierungsprozess seinen vorläufigen Abschluss gefunden hat. Es ist nicht unumstritten, aber sehr hilfreich, wenn die ersten Versuche universalistischer Formulierungen in der Achsenzeit (800–200 v. Chr.) festgemacht und mit der Behauptung versehen werden, dass der Prozess der Wertgeneralisierung von Ethos-Elementen, die in ver-

schiedenen Denk- und Kulturtraditionen angelegt sind, seinen vorläufigen Abschluss in der Deklaration von 1948 gefunden hat. So wird verschiedentlich darauf aufmerksam gemacht, dass ein Zusammenhang zwischen der Geschichte des archaischen Staates und der Entstehung eines Begriffes von Menschheit besteht. Die Expansion der ersten großen Staatswesen, z. B. Ägyptens, Mesopotamiens, des Perserreiches, führten etwa zu Formulierungen des moralischen Universalismus, indem es in der Rechtsbildung die Vorstellung gab, dass gesellschaftliche Gebilde nicht nur auf religiöser Grundlage beruhen müssen (vgl. Kodex Hammurabi). Die Achsenzeitforschung zeigt darüber hinaus, dass es gleichzeitig und unabhängig voneinander Durchbrüche in Richtung eines moralischen Universalismus gibt, nicht bloß im Mittelmeerraum (Ägypten, Griechenland, Judentum), sondern auch in China und Indien und möglicherweise auch im Iran. Karl Jaspers sprach vom „Zeitalter der Transzendenz“, in dem es in jenen Religionen und Weltanschauungen zu einer quasi-räumlichen Trennung von Diesseitig-Weltlichem und Jenseitig-Göttlichem kommt, was grundsätzlich den Raum für andere, gleichsam säkulare Rechtfertigungsformen menschlichen Zusammenlebens eröffnet. Und gleichzeitig wurden Ideen entwickelt, die über die Macht des Staates hinausgehen, die aber – den Menschen in Pflicht nehmend – den Menschen gleichzeitig als Ursprung der Konflikte benennen, was zu Vorstellungen zwischenmenschlicher, vertraglich abgesicherter Regeln führte.

Diese Lesart der Geschichte der Menschenrechte, die im Detail umstritten sein mag, scheint mir in einer Hinsicht sehr hilfreich zu sein: Sie fordert dazu auf, Anknüpfungspunkte von Universalismen in der je eigenen Kultur zu suchen, denn die Wahrnehmung dieser Gegenseitigkeitsperspektiven ist eine erste, notwendige Bedingung für ein friedliches Zusammenleben. Beispielsweise eignet sich die Afrikanische Ubuntu-Moral der Subsahara-Zone („Meine Menschlichkeit ist verfangen in und unzertrennbar verbunden mit deiner Menschlichkeit“, in der Übersetzung von T. Tutu) als ein den Menschenrechten affiner Universalismus, die Gegenseitigkeitsperspektive und damit die Freiheits- und Gerechtigkeitsperspektive einzunehmen. Gewiss ist dies nur der Kern der Moralität und nicht schon die Moral selbst, doch dieser universalistische Standpunkt beinhaltet gleichzeitig den Imperativ zur kontextuellen Konkretisierung.

Wir müssen die Menschenrechte gleichsam in einer Gratwanderung universalistisch und zugleich kontextualistisch verstehen, denn dadurch erscheinen die Menschenrechte nicht als ein Oktroi supranationaler Mächte (wie der UN), sondern als Verpflichtung, die in eigener, souveräner diskursiver Auseinandersetzung angeeignet wird. Damit mögen das Recht auf die Festlegung der Rechte von Betroffenen bzw. dazu Legitimierten in Widerstreit zur universalistischen Perspektive geraten, die aufgrund ihrer inneren Logik im Extremfall ein bestimmtes individuelles wie kollektives Handeln kategorisch ausschließt (z. B. die Verächtlichmachung und Herabwürdigung der Person, die grundlose Verletzung der personalen Integrität). Damit wird selbstverständlich das Tor zu einem großen und brisanten Diskussionsfeld aufgestoßen, dessen Diskurse kontrovers geführt werden. Wir kommen aber nicht umhin, vor allem wenn man die globale Situation mit dem selbstbewussten Erstarken regionaler Kulturen betrachtet, diesen Weg zu gehen. Dabei genügt es nicht, nur auf dem Prinzip zu insistieren, dass Menschenrechte kontextuell ausgelegt werden müssen und dass auf die soziokulturelle und mentale Lage Rücksicht genommen werden muss. Diesem Prozess voraus liegt die Freilegung der lokal eingebetteten und der oftmals aus einer langen Tradition hervorgehenden Universalismen. Die Diapraxis der Friedensarbeit beispielsweise hat dies lange schon erkannt, indem lokale Konfliktbewältigungsstrategien aufgenommen und revitalisiert werden, da sie in concreto meist eine hohe Plausibilität beanspruchen können.

Die UN-Charta von 1945 hat sich zum Ziele gesetzt, den „Weltfrieden“ zu wahren und Instrumente im Falle der Gefährdung und der Missachtung bereitzustellen. Und die Menschenrechtserklärung der UN von 1948 hat sich in den Menschenrechten eine überpolitische, moralisch-rechtliche Ordnung gegeben, an der Maß genommen werden soll. Im Anschluss an die obigen Überlegungen muss über ergänzende Mechanismen nachgedacht werden, wie das normative Leitbild der Menschenrechte noch entschiedener kontextualisiert werden kann, indem die den involvierten Kulturen innewohnenden universalistischen Ansprüche freigelegt werden. Es sind insbesondere Modelle zu entwickeln, wie Akteure und Betroffene in einem prä-staatlichen Verfahren in diese Prozesse miteinbezogen werden können. Damit wird der Sensus für friedensfähige Strategien und Handlungskonzepte gestärkt und erweitert.

Um sich nicht in den Fallstricken der Vorwürfe des westlichen Expansionismus und Imperialismus zu verfangen, tut man gut daran, das Menschenrechts-Set in Konfliktsituationen nicht als ein übergeordnetes Normsystem zu formulieren, sondern in erster Linie als ein Angebot, das Konfliktparteien, Kontrahenten und Verhandlungspartner zu Reflexion und Verantwortungswahrnehmung anhält. Denn die Menschenrechte selbst stellen einen Versuch dar, einen weltanschaulichen und moralischen Pluralismus zu bewältigen, indem sie die Menschen befähigen wollen, die „mündige Verantwortung“ (H. Bielefeldt) wahrzunehmen und die erkannten moralischen Verbindlichkeiten in Rechtspositionen durchzusetzen. Wenn man die Menschenrechte so auf den Pluralismus und die Mündigkeit des Menschen bezieht, ist es klar, dass die Menschenrechte für unterschiedliche philosophische und weltanschauliche Interpretationen offen sind. Und selbstverständlich sind jene Deutungen ebenso wenig auszuschließen, die sich aus religiösen Traditionen speisen. Es gibt keinen philosophisch-vernünftigen oder historischen Grund, die Auslegungshoheit allein europäisch-westlichen Traditionen vorzubehalten. Der in den Menschenrechten begründete Universalismus gründet nicht in seiner Entstehungsgeschichte, sondern in der normativen Logik der Menschenrechtsidee, die die Würde des Menschen in ihrer Unverzwecklichkeit ausbuchstabiert und in ein modernes Konzept politischer Gerechtigkeit gießt. Auf diesen Kerngehalt kann man nicht verzichten, es sei denn um den Preis, dass man die Rationalität, die sich letztlich dem Widerspruchsprinzip unterstellt, aufgibt zugunsten moralischer und politischer Willkür und zugunsten des Rechtes der Stärkeren.

Wenn man jedoch die Geschichte der Menschenrechte als exemplarische und unabgeschlossene Lerngeschichte versteht, dann kann dies gerade auch als Modell für fremde Kulturen verstanden werden. Der Druck von Gewalt und Ungerechtigkeit in den verschiedenen Weltgegenden weist Strukturparallelen auf und hat – wenn er hinreichend gründlich reflektiert wird – eo ipso eine Affinität zur europäischen Lerngeschichte. Das ist eine geschichtlich notwendige Öffnung für Interpretations- und Rechtfertigungsformen, von der aber niemand sagen kann, wohin sie führt. Wir haben aber inzwischen einsehen müssen, dass die Gefahr der Verschleierung und Aushöhlung des Menschenrechtsethos nicht so sehr von dieser Seite erfolgt, sondern von politischen Akteuren, die unmittelbar auf den Schul-

tern der Menschenrechtstradition stehen, sogar zu jenen Staaten gehören, die Ende des Zweiten Weltkriegs maßgeblich an der Kodifikation beteiligt waren und sich in fahrlässiger Rhetorik teilweise davon absetzen. Diese Beschädigung der Glaubwürdigkeit des Menschenrechtsethos hat auf internationaler Ebene Folgen, die wir im Augenblick nur erahnen können.

3. Ein dynamischer Friedensbegriff

Diese Überlegungen führen notgedrungen zum Friedensbegriff zurück. Dieter Senghaas macht verschiedentlich darauf aufmerksam, dass der Friede, ob im politischen Nahbereich oder auf globaler Ebene, ob in Vergangenheit oder Gegenwart, stets das Ergebnis konfliktreicher und anstrengender politischer Prozesse war (Zum irdischen Frieden, 2004). Frieden lässt sich nicht nach einem idealen Plan und idealen Vorstellungen umsetzen, denn selbst die ordnungspolitischen Vorstellungen werden im konkreten Einzelfall meist kontrovers verhandelt und können erst nach langem Austarieren der Interessen beteiligter Parteien zu einem Konsens führen. Solche Prozesse sind häufig mit Rückschlägen verbunden und dauern meist über Generationen. Diese teils chaotisch verlaufenden Prozesse sind heute weltweit feststellbar. Und diese interdependente Welt erscheint mehr und mehr als ein „Experimentierfeld“ gelingender, aber auch gründlich misslingender Friedensgestaltung (z. B. Syrien, Sudan). Dies kontrastiert eigenartig mit dem eher statischen Friedensbegriff der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und der UN-Charta. Der dort immanente Friedensbegriff reflektiert das Nachkriegs-Europa, das neu konstituiert werden musste und dessen Negativerfahrungen erst im Völkerbund und dann in den UN ihren internationalen Niederschlag fanden. Leitfiguren und Leitnormen des „Weltfriedens“, der aufgrund der jüngeren, desaströsen Geschichte fast pathetisch beschworen wird, sind der Imperativ zur Kooperation und Verständigung, aber auch der Wille zur Anerkennung legitimer Rechte, welche in erster Linie die zwischenstaatliche Interaktion regeln. Das Intergouvernementale steht im Vordergrund. Typologisch gesehen liegt hier ein Friedensbegriff zugrunde, der auf einen „Beschluss- und Statusfrieden“ (D. Bogner) abzielt, der den Völkerfrieden vornehmlich mittels außenpolitischer Kriegs- und Ge-

waltvermeidung garantieren soll. Die Problemlage hat in der jüngsten Vergangenheit jedoch auch andere Dimensionen ins Licht gerückt, die zusätzlich zu diesem legitimen Fokus eine unübersehbare Dringlichkeit erhalten haben. Oft sind es lokale innenpolitische Spannungen, Rivalitäten zwischen Ethnien, rivalisierende Machtansprüche, divergierende wirtschaftliche Interessen, Korruption und Clanpolitik, die nicht bloß zu Gewaltausbrüchen führen können, sondern auch die Tendenz zur Internationalisierung haben, und sei es „nur“ – um eine wichtige, aber nicht ausschließliche Dimension zu nennen – im Lostreten neuer Flüchtlings- und Migrationsströme.

Angesichts dieser Verschiebung der Problemlage, die zwar immer schon gegeben war, aber sich heute sichtbarer und dringlicher vordrängt, ist hier ein Weiterdenken und die Entwicklung von Wegen gefordert, wie gerade auch international solche Konflikte bearbeitet und beigelegt werden können, ohne dass man sich dem Vorwurf des hegemonialen Interventionismus aussetzen muss. Dieter Senghaas hat in diesem Zusammenhang auf vier friedenspolitisch motivierte Problembewältigungsstrategien aufmerksam gemacht, die als Leitfaden in solchen Konflikten fungieren könnten. Es handelt sich um fundamentale Schutzdimensionen, die den Frieden zwar noch nicht als solchen ausmachen, aber fundamentale Bedingungen darstellen: der Schutz vor Gewalt, der Schutz der Freiheit, der Schutz vor Not, der Schutz der kulturellen Vielfalt. Insofern sie (weitgehend) im Sinne basaler Abwehr- und Schutzrechte Menschenrechtsforderungen abdecken, hat diese Erweiterung des Friedenskatalogs durchaus eine universalistische Plausibilität, die sich auf gesellschaftliche Formen jeglicher Entwicklungsstufe anwenden und konkretisieren lässt. Solche und ähnliche Konzepte sind auszuarbeiten, und da sie zu einem guten Teil auf Empirie und Erfahrung beruhen, ist deren Präzisierung nur im internationalen Austausch möglich (vgl. D. Philippott). Die UN hat sich in den letzten Jahren ein Instrument geschaffen, das der Dynamik solcher Konflikte wie auch den jeweiligen Verantwortlichkeiten zu entsprechen scheint, indem sie die Konfliktparteien auf neutralem Boden zusammenbringt und als eine Art Mediatorin mittels eines erfahrenen Diplomaten wirkt und dadurch gleichzeitig als Garantin des Völker- und Menschenrechts fungiert (vgl. jüngst die Syrien-, Sudan- und Zypernkonferenzen). Solche Konferenzen entwickeln ihre eigene Dynamik und setzen Innovatio-

nen frei, die so vorher kaum auf der Agenda standen. So hat sich auf einer der Kongo-Konferenzen am Sitz der UN in Genf (Mai 2014) die Idee herauskristallisiert, es müsste an einer „Kultur der nationalen Integrität“ (P. Malumalu) gearbeitet werden, also an einem Nationalismus, der als große Klammer das auseinanderdriftende Riesenland geistig und politisch zusammenhalten und damit verbunden das Gemeinwohl und nicht das Wohl der Ethnie, der Familie, der religiösen Gemeinschaft fördern sollte. Zu diesem eingeforderten „Nationalismus“ gehörte auch wesentlich die Respektierung von Gesetzen und Vereinbarungen, was erst die Basis für Politik, Machtteilung und Konfliktbearbeitung bietet. Der Begriff „Nationalismus“ bekam hier einen positiven Klang und steht jenen berechtigten europäischen Tendenzen entgegen, welche „Nationalismen“, die sehr häufig mit Aus- und Abgrenzung einhergehen und nationalstaatliche Interessen in den Vordergrund rücken, überwinden möchten.

Auf der anderen Seite ist darüber zu wachen, dass ein „nationaler Zentrismus“ nicht in einen falschen, selektiven Universalismus abgleitet, da möglicherweise Strategien zu sehr mit partiellen moralischen und partiellen politischen Inhalten aufgeladen werden. Mit guten Gründen fordert man bei solchen Unterhandlungen, dass Übereinkünfte – wie vorläufig und partiell sie auch sein mögen – in das Medium des Rechts übersetzt werden, denn dadurch werden Übereinkünfte nicht bloß mit einer Legitimität versehen, sondern werden im Einzelnen auch nachprüfbar. Bei deren Nichteinhaltung oder Verletzung sind sie leichter dem Schiedsspruch von nationalen und internationalen Gerichten zu unterziehen. Es gehört zur Erfahrung der Menschenrechtspraxis, dass die Rhetorik der Menschenrechte, die sich im Einzelnen auf unterschiedliche Rechtfertigungsfiguren abstützen mag, ins Leere verpufft, wenn der moralische Universalismus nicht übersetzt wird in den „Egalitarismus“ des Rechts, der ihm und seinen Verfahren eigen ist. Die Idee der Gleichbehandlung, die dem Recht der Völker wie der einzelnen Staaten innewohnt, eröffnet einen anderen Blick auf die geschuldete Gegenseitigkeit, als es die moralischen Kulturtraditionen tun. Die Erfahrung mit der Form des modernen Rechts auf nationaler und internationaler Ebene zeigt, dass ihm „in the long run“ ein sanft zivilisierender Effekt nicht abgesprochen werden kann, wenn immer es als politische Gestaltungskraft zur Anwendung kommt. Der menschenrechtliche Universalismus und der rechtliche Egalitarismus sind daher in

friedenspolitischen Programmen verschränkt zu bearbeiten. Die friedensethische und friedenspolitische Diskussion hat im Blick auf internationale und lokale Konflikte Instrumente zu entwickeln, die beidem Rechnung trägt. Und dies eröffnet naturgemäß nochmals ein großes Forschungsfeld, wenn über den europäischen Kontext hinaus andere Rechtstraditionen (z. B. des Islam) als Anknüpfungsfelder gesucht werden.

4. Das „Aufklärungs-Erbe“ neu interpretieren und ergänzen

Der globale Austausch über Friedenskonzepte macht deutlich, dass das Friedenskonzept der UN, des Völkerrechts und insbesondere dasjenige der Politik westlicher Staaten vom Leitbild des „liberalen Friedens“ (D. Philpott, O. Richmond) geprägt ist. Dieses umfasst ganz generell Rechtsstaatlichkeit, die Etablierung der Demokratie und freier Märkte, die Stärkung der Institutionen usw. Die Friedenskonsolidierung erfolgt in der Regel über säkulare Instrumente, die aus säkularen Aufklärungstraditionen erwachsen sind. Dazu gehört insbesondere auch, dass schuldige Akteure vor Gerichte gezogen, Strafprozessen unterworfen und entsprechend einem Schuldspruch zugeführt werden. Asiatische und Afrikanische Verhandlungspartner wie auch Friedensaktivisten aus diesen Kulturkreisen erheben gegenüber dieser Aufklärungstradition den Vorwurf, dass Religionen mit ihren Ritualen, ihren Friedens- und Heilsvorstellungen und ihren Versöhnungsstrategien kaum eine konstitutive Rolle spielen, sondern eher ausgeschlossen und in den Raum des „Vor-säkularen“ abgedrängt werden. Die strikte Trennung von Politik und Religion wird in dieser Perspektive eher als eine Partikularität, d. h. als eine westliche Eigenheit, wahrgenommen, die weder ihrer Realität noch ihren Denktraditionen entspricht. Auf diesem Hintergrund ist auch erklärbar, warum es seit Jahren eine Diskussion darüber gibt – vor allem angestoßen durch die Philippinen –, dass die UN-Vollversammlung ergänzt werden sollte durch eine Vollversammlung der Religionen zumindest mit beratendem Status. Darin spiegelt sich die Überzeugung, dass der Weltfriede wie auch der regionale Friede nicht ohne den Einbezug von Religionen und Weltanschauungen zu bewerkstelligen ist.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Aufforderung, die Religionen in den Aufbau des Friedens aktiv miteinzubeziehen, nicht auf

religiöse Führer oder deren Vertreter, sondern auf politische Akteure und Repräsentanten von Staaten zurückgeht. Selbstverständlich sind mit der Umsetzung eine Menge von Problemen gegeben, wie und nach welchen Regeln ein solches Vorhaben zu institutionalisieren ist, welcher Status ihm zu geben ist usw. Doch diesen Schritten noch voraus ist die Tatsache von Bedeutung, dass man das Konzept des „liberalen Friedens“ aus *politischen* Interessen ergänzen möchte, in der Überzeugung, dass alle Religionstraditionen nicht bloß individuelle, sondern auch strukturelle Elemente der Friedensherstellung und der Friedenssicherung aufweisen (Heilung, Versöhnung, Emotionsbearbeitung, affektive Einbindung); sie müssen Berücksichtigung finden, da in politischen, ja selbst bei interstaatlichen Konflikten in den meisten Weltgegenden in der Regel auch Religionstraditionen mitinvolviert sind. Deren Potentiale sind nutzbar zu machen!

In einer historischen Reminiszenz kann daran erinnert werden, dass für den ersten Friedenswissenschaftler Johan Galtung, der 1976 in Oslo auf den dafür neu geschaffenen Lehrstuhl berufen wurde, „Religion“ in Lehre und Forschung kein Thema war, und wenn sie vorkam, dann unter dem Titel „Kriegsgeschichte“. Auch heute noch wird in der internationalen *Peace Research Community* „Religion“ nur zögerlich als konstruktiver Faktor für Friedensstrategien eingesetzt. Dabei wäre nur daran zu erinnern, wie Gandhis gewaltlose Satyagraha-Lehre in seiner Friedensbewegung als entscheidende Motivationsquelle eine herausragende Rolle spielte. Zögerlich beginnt man heute zu erkennen, dass religiöse Traditionen in Prozessen der Konflikt-Transformation in gewaltdurchsetzten und konfliktuösen Gesellschaften eine konstruktive Rolle spielen können. In einem tentativen Sinne werden Mediationsstrategien (z. B. in Sierra Leone, Tadschikistan, Marokko) eingesetzt, die religionssensibel reagieren und die versuchen, anhand eines *Religion-Mappings* zwischen Gruppen zu interagieren. Solche sinnstiftenden Erzählungen ersetzen zwar nicht gesellschaftliche Normen und noch weniger das Set an Menschen- und Völkerrechten, sie weisen aber auf einen spirituellen und mythischen Horizont hin, der über Motivation und Praxis ganz andere Schichten der Individuen und Gesellschaften erfasst und insofern auch gesellschaftsverändernd wirken kann. Man wird hier an das neuerliche Diktum von J. Habermas von den zwei miteinander gleichberechtigt existierenden und co-agierenden „Ratio-

nalitäten“ (Vernunft und Glaube) erinnert, das allerdings nicht zuletzt in der Friedensforschung erst noch erprobt, vertieft und effektiv umgesetzt werden muss. In dieser Hinsicht gewinnt der Faktor „Religion“ an geopolitischer Bedeutung, wobei das eine nicht den säkularen Wissenschaften und das andere Theologen und Religionswissenschaftlern überlassen werden darf. Das bedeutet, dass es künftig vermutlich unterschiedliche integrative, translaterale Grammatiken in *Peace Research* und *Peace Making* geben wird, die auf die regionalen und kontinentalen Doppelgesichtigkeiten der „Rationalität“ mit ihren je eigenen Ansprüchen mehr Rücksicht nehmen.

Klar, der Hinweis ist mittlerweile zu einer Trivialität geworden, dass Religionen ebenfalls Gewaltsemantiken aufweisen und dementsprechend zerstörerische Gewalt freisetzen können, aber auf der anderen Seite auch Friedens- und Versöhnungsvisionen, die gemeindliche wie gesellschaftliche Kräfte zum konstruktiven Zusammenleben freisetzen können. Diese Ambivalenz wird vor allem dort offensichtlich, wo Gruppen-Identitäten bedroht sind, denn dort können Kräfte der Abgrenzung, der Gewalt und Zerstörung freigesetzt werden, wie auch Kräfte für „Resilienz-Strategien“ (R. Friedli). Wir sehen uns in der Religion mit einem äußerst komplexen Phänomen konfrontiert, das sich selbst religionswissenschaftlich nicht eindeutig erfassen lässt, das selbst einem ständigen Wandel unterworfen ist und sich um starke Traditionen und Texte immer wieder neu formatiert. Wie soll ein solch komplexes, manchmal auch widersprüchliches Konglomerat von Offenbarungstexten, Weltdeutungen, Normen und Überzeugungen Berücksichtigung finden? Der kulturell-linguistische Zugang, der in den Religionswissenschaften entwickelt wurde, hat sich als Ordnungs- und Klärungsinstrument als hilfreich erwiesen. Dieses erlaubt, zwischen einer religiösen Grammatik und einer religiösen Praxis zu unterscheiden, indem in den Religionstraditionen politischen Realsituationen korrespondierende Anknüpfungspunkte herausgearbeitet werden. Diese Strategie hat sich als äußerst hilfreich erwiesen, wenn in den verschiedenen Religionen beispielsweise Versöhnungsstrategien – ein essentieller religiöser Faktor – freigelegt werden. Denn gerade sie gehen in ihrer spirituellen Tiefe über die Konzepte „wiederherstellender Gerechtigkeit“ hinaus. So arbeitet Mohammed Abu-Nimer, ein bekannter Mediator zwischen Palästinensern und Juden, Rituale und Konzepte aus dem Koran, dem Hadith und späteren islamischen Traditionen

heraus, die der Annäherung, der Versöhnung und der Konsolidierung der Beziehungen dienen können. Er bezieht sich selbst auf sog. vormoderne Rituale der *sullah* und der *musalaha*, um sie dienstbar zu machen. Ähnliche Beispiele gibt es u. a. auch im Christentum (z. B. San Egidio in Rom). Diese gelingenden Praxisbeispiele halten dazu an, solche Ansätze – wo angezeigt – nicht bloß in die Agenden politischer Strategien konsequent einzubauen, sondern sie auch in generalisierterer Form in die Friedensforschung konsequent einzubeziehen. Es ist der außereuropäische Stimulus ernst zu nehmen, dass Religion – in welcher Form auch immer – ein wichtiges, nicht ausblendbares *Go-between* zwischen Kleingruppen und interagierenden Gesellschaften und Nationen darstellt.

Literatur

- H. Bielefeldt*, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007.
- H. Bielefeldt*, Philosophie der Menschenrechte. Grundlage eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.
- H. J. Giessmann/B. Rinke* (Hrsg.), Handbuch Frieden, Wiesbaden 2011.
- H. Joas*, Sind die Menschenrechte westlich?, München 2015.
- F. Karstner*, Transitional Justice in der Weltgesellschaft, Hamburg 2015.
- G. Lindbeck*, The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age, Louisville 2009.
- R. Makrosch/Th. Held/R. Czada* (Hrsg.), Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften, Stuttgart 2013.
- D. Philpott*, Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation, Oxford 2012.
- Cl. Sedmak* (Hrsg.), Frieden. Vom Wert der Koexistenz, Darmstadt 2016.
- D. Senghaas*, Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen, Frankfurt a. M. 2004.
- V. Stümke/M. Gillner* (Hrsg.), Friedensethik im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2011.
- R. Teitel*, Humantiy's Law, Oxford 2011.
- I.-J. Werkner/K. Ebeling* (Hrsg.), Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017.

