

»We gonna bin laden them!«

Überlegungen zu einer methodologisch-kommunitaristischen Friedensethik

Von Heinrich Schäfer

Eine Kollegin aus Afrika erzählte mir vor ca. vier Jahren folgende Begebenheit. Sie stand in ihrer Heimatstadt vor einer Bank und wartete auf ein Taxi. Hinter ihr unterhielten sich zwei bewaffnete Wachleute des Geldhauses über eine Bande von Gangstern, die in jener Zeit die Stadt unsicher machten. Einer der beiden beruhigte den anderen mit dem Hinweis: »If they come over here, we gonna *bin laden* them.« Gangster müssen also »bin-ladiert« werden, um so Leben, Recht und Eigentum zu schützen.

Diese Begebenheit verweist auf drei Praxisfelder der aktuellen Friedensethik:

- das globale Gerechtigkeitsproblem,
- die lokalen »Neuen Kriege«,
- die vermittelnde zivile Konfliktbearbeitung.

1. Praxisfelder

Das globale Feld

»To *bin laden* somebody« hat für die afrikanischen Wachleute einen positiven Beiklang. Dagegen werden ihre deutschen oder US-amerikanischen Kollegen den Namen Osama Bin Laden wohl kaum positiv verwenden. Wachleute aus Südost-Asien oder Lateinamerika wiederum dürften mit den Afrikanern auf Anhieb im Gleichklang sein. Was die einen als Risiko des Terrors und als Bedrohung sehen, fassen andere als Gerechtigkeits- oder Sicherheitschance auf. Dazu muss man kein Extremist sein. Selbst viele meiner Theologiestudenten in Lateinamerika – brave, kirchlich und sozial engagierte Menschen um die Dreißig – fanden, dass die USA den Anschlag am 11. September 2001 verdient hätten. »Wie du mir, so ich dir« – negative Reziprozität sozusagen. Wenigstens einmal *das!* Gab es nicht auch jenen anderen 11. September, an dem 1973 mit Unterstützung der CIA das Regierungsgebäude des demokratisch gewählten Salvador Allende bombardiert und eine der blutigsten Diktaturen Lateinamerikas installiert wurde? Und all die anderen Terrorregime wie Guatemala, Bolivien, Argentinien, Uruguay usw.? Derzeit steht der Name »Bush« für viele Menschen in der so genannten Dritten Welt für ein massives Gerechtigkeitsproblem, für unilateralistische Machtpolitik und für Zerstörung menschlicher Würde. Die Folgen

dieser Sachlage desintegrieren Gesellschaften in der Dritten Welt und tragen zu lokalen Konflikten bei. Der Name ›Bin Laden‹ steht, umgekehrt, bei vielen Menschen in der Dritten Welt für wohl verdiente Vergeltung und wirksamen Protest.

Das lokale Feld

Die afrikanischen Wachleute vor der Bank scheinen Bin Laden als eine Art Robin Hood zu betrachten. Nehmen wir einmal an, sie wohnen in einem ärmeren Viertel. Dort sind sie in einer Nachbarschaftsgruppe zur Eindämmung von Straßenkriminalität engagiert. Der eine ist Christ, der andere Muslim – nominell. Angesichts einer Wirtschaftskrise beginnen Machtgruppen in ihrem Land, einem ›failed state‹, ethnische und religiöse Konflikte anzustacheln. Fundamentalistische Führer und *warlords* rekrutieren Kämpfer unter den chancenlosen jungen Männern, private Kriegsfirmer und Söldnertruppen kommen hinzu, Kriegsökonomie wird zu deren Unterhalt usw. Nicht-staatliche Akteure werden für den Gang des Konfliktes immer bedeutsamer. Dies ist, sehr verkürzt, die Konfliktdynamik von so genannten ›Neuen Kriegen‹, etwa in Mittelamerika, in Jugoslawien, Kaschmir, Somalia, Ost-Timor, Libanon, Kongo, Ruanda oder ansatzweise in Nord-Nigeria. Was tun jetzt die beiden Wachleute und was wird aus ihrer Bürgerinitiative zur Bekämpfung von Straßenkriminalität? Vielleicht schließen sie sich einer der Kriegsparteien an. Vielleicht werden sie zu zivilen Opfern. Vielleicht wirken Sie aber auch an einer so genannten ›peace constituency‹ mit, einem Friedensnetzwerk, das möglicherweise mit der Unterstützung einer internationalen Nicht-Regierungs-Organisation (einer NRO) in ihrem Land aufgebaut wird.

Das globale Feld

Der Aufbau von *Peace constituencies* schafft ein neues Praxisfeld. Das Konzept der *Peace constituencies* – auf Deutsch werden sie als oder »Friedensnetzwerke« bezeichnet – wurde in den Guerillakriegen Mittelamerikas während der achtziger Jahre von dem mennonitischen Friedensforscher John Paul Lederach entwickelt. Akteure der Zivilgesellschaft spielen darin für die Prävention und Beilegung von Konflikten eine tragende Rolle. Seit Beginn der neunziger Jahre erlangt der Ansatz immer größere Bedeutung für die zivile Konfliktbearbeitung, etwa in den friedenspolitischen Konzepten der UNO, der OECD und des deutschen Auswärtigen Amtes.¹ Friedensnetzwerke formen eine mittlere Ebene zwischen der lokalen und der globalen. Zutreffender kann man diese ›Ebene‹ mit einem Begriff Roland Robertsons als ›*globales*‹ Praxisfeld beschreiben.² Das Feld liegt nicht einfach zwischen lokalen und globalen Relationen. Es entsteht daraus, dass es lokale *und* globale Interessen, Lebensformen, Handlungsweisen, ethische Orientierungen usw. miteinander in Beziehung treten lässt. Globale Praxisfelder entstehen vor allem durch NROs oder auch durch Arbeitseinheiten internationaler Organisationen wie der UNO, der Organisation Amerikanischer Staaten usw., und zwar immer dann, wenn eine Verbindung zwischen lokalen und globalen Handlungszusammenhängen hergestellt wird. NROs in der Konfliktbearbeitung etwa verfahren wie folgt:

Erstens vermitteln sie zwischen den lokalen Konfliktparteien mit Hilfe von internen und parteilichen Mediatoren am Ort.

Zweitens stellen sie mit Hilfe von externen Mediatoren die Interessen und Überzeugungen der lokalen Akteure in Beziehung zu den universalistischen Grundsätzen der Friedens-NRO selbst und zu politischen Großakteuren wie Regierungen und internationalen Organisationen.

Drittens vertreten sie durch Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit die gemeinsamen Interessen der Konfliktparteien und die Einhaltung universaler Grundsätze gegenüber dritten Akteuren – etwa interventionistischen Staaten, abwartenden internationalen Organisationen, gleichgültiger Öffentlichkeit usw.

Aus friedensethischer Sicht stellen die drei Praxisfelder unterschiedliche Anforderungen.

In lokalen ›Neuen Kriegen‹ geraten nicht nur Interessen, sondern auch Identitäten (religiöse Überzeugungen und althergebrachte, starke Werthaltungen etc.) von Gemeinschaften miteinander in Konflikt. Die Verständigung zwischen den Gegnern wird hier gerade durch die Stärke rein kommunitärer Moralen behindert, welche andererseits aber auch Grundlage für die ethischen Möglichkeiten der involvierten Akteure sind.

Global geht es um das, was für alle gilt: um universale Prinzipien wie etwa die Menschenwürde, Menschenrechte, Gerechtigkeit. Aber nicht alle verstehen dasselbe darunter. Je nachdem, wo einer auf dem Globus steht, definiert er die Probleme unterschiedlich; und bei aller Gleichheit vor dem Recht sind ja Einige bekanntlich gleicher als gleich – kurz, die Durchsetzung von Prinzipien ist umstritten.

Peace constituencies lassen ein *lokales* Feld entstehen. Dazu müssen sie

erstens die kommunitären Moralen der unmittelbaren Gegner kennen und helfen, Brücken zwischen ihnen zu bauen, ohne dafür universale Prinzipien aufnötigen zu können;

zweitens zugleich Kommunikation zwischen den lokalen Moralen und den universalen Prinzipien der externen, am Prozess der Mediation beteiligten Organisationen herstellen;

drittens durch Verweis auf universale Prinzipien und Nützlichkeitsabwägungen, die jeweiligen Machthaber veranlassen, den politischen Raum für diesen Brückenschlag zu schaffen;

viertens durch Einfluss auf mächtige Dritte günstige politische Rahmenbedingungen für eine nachhaltige Friedensordnung erwirken.

Eine solche ethische Praxis braucht nicht nur philosophische oder theologische, sondern auch sozialwissenschaftliche Kompetenz. Als theoretisches Rahmenkonzept scheint mir deshalb eine methodologisch kommunitaristische Ethik besonders geeignet zu sein, die Universales als Resultat partikularer Prozesse begreift und deshalb im Partikularen Anknüpfungspunkte für Universales zu finden vermag.

In den folgenden Überlegungen zur ethischen *Theorie* vertrete ich eine christliche Position, verfolge aber ein starkes Interesse an Kommunikation und Kooperation mit anderen religiösen und mit nicht-religiösen Akteuren. Gleichwohl mache ich eine Voraussetzung, die auf die Bergpredigt zurückgeht: ›Was siehst du den Splitter in deines Bruders Auge, wirst aber nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?‹ (Mt. 7,3) Mit anderen Worten: Ich frage mich nicht, was wir Europäer anderen empfehlen sollten, sondern was wir selbst für die Bewältigung der veränderten Lage lernen können.

2. Abgrenzungen

Im Blick auf die deutschsprachige Diskussion dürfte es am wichtigsten sein, eine Verhältnisbestimmung der eigenen Überlegungen gegenüber der Diskursethik vorzunehmen.³ Diskurs-

ethiker fordern gemäß ihrer aufklärerisch-kantianischen Tradition die Geltung universaler Prinzipien in den interkulturellen Verhältnissen. Die aktuell starke Stellung der Menschenrechte ist nicht zuletzt ihnen zu verdanken. Ein wichtiger Gewinn der Diskursethik ist, dass Prinzipien – wie etwa der kategorische Imperativ – nicht an materiale Festlegungen geknüpft sind, sondern an Relationen und Prozeduren. Probleme gibt es aber in interkulturellen Relationen: Karl-Otto Apel hat sich in einem Aufsatz mit dem Problem der »Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt« auseinandergesetzt.⁴ Er identifiziert drei Faktoren, die Menschen anderer Kulturen daran hindern, sich auf Vernunftprinzipien wie etwa den kategorischen Imperativ Kants oder das diskursethische Moralprinzip einzulassen. Es sind:

- der Mangel politischen Willens, etwa wenn jemand zu mächtig ist oder wenn Fundamentalisten ihre Ausschlusslogiken vertreten;
- Probleme hermeneutischer Verständigung; und
- soziale Gegensätze und Konflikte, welche die Verständigungsbemühungen überlagern. Alles dies wirke, so Apel, der Anwendung eines rationalen Prinzips entgegen. Das stimmt. Aber leider stellen ja genau diese Punkte die Handlungsbedingungen für Friedensstifter in Neuen Kriegen dar. Wir kommen so also nicht weiter. Woran liegt das?

Vertreter von Prinzipienethiken generell heben gern hervor, dass ihre Prinzipien – im Gegensatz zu Leitsätzen schwach normativer Ethiken – »letztbegründet« seien und deshalb universal gültig. Diese Begründung kann unterschiedlich verankert sein: in der Logik des rationalen Diskurses (Apel und Habermas), in unbedingter Pflicht (Kant) oder auch in religiösen oder metaphysischen Glaubenssätzen (klassisches Naturrecht oder theologische Gebotsethik). Das Rechte zu tun wird so zur richtigen Anwendung eines universal gültigen Prinzips. Und in der Anwendung liegt das Problem.

Nun kann man aber die Problemstellung umkehren. Was Prinzipienethiken als »Anwendungsprobleme« wahrnehmen, ist dann – mit den Worten von Julian Nida-Rümelin – ein »konstitutiver Bestandteil der ethischen Theoriebildung selbst«. Ethik ist so vom Kopf des Prinzips auf die Füße der Erfahrung gestellt. Der nun mögliche methodologische Kommunitarismus scheint mir in interkulturellen Konflikten brauchbarer als die Diskursethik. Brauchbarer ist er, weil ein methodologischer Kommunitarist eine wichtige Lektion der Diskursethik durchaus beherzigt: Nämlich *wie* formale Prinzipien funktionieren und *dass* sie sehr hilfreich sind, wo sie benötigt und verstanden werden.

3. Methodologischer Kommunitarismus

Der methodologische ist kein prinzipieller, normativer Kommunitarismus⁵ wie etwa bei Alisdair McIntyre oder bei Samuel Huntington⁶ mit seiner Vorstellung von kultureller Gemeinschaft als geschlossener »Totalität«.

Methodologisch ist er, weil er eine Prämisse setzt. Diese unterscheidet sich von der Vorannahme der kantischen Ethik im Menschenbild des Barock: dass nämlich die Vernunft von Gefühl und Leib getrennt sei und diese regiere. Und sie unterscheidet sich vom Axiom des methodologischen Individualismus: der Modellannahme eines frei entscheidenden, rational Nutzen maximierenden Individuums. Die Prämisse des methodologischen Kommunitarismus besagt, dass der Mensch

ein Lebewesen ist, welches in je unterschiedliche Gemeinschaften hineingeboren und dort zu einem sozialen Wesen heranwächst, einem *zoon politikón* (Aristoteles). Man kann sich nun mit Richard Rorty das sozialisierte Selbst vorstellen als ein kontingentes Netzwerk aus Wissen, Überzeugungen und Wünschen – ein Gewebe von Dispositionen, das im Laufe des Lebens immer weiter gewoben wird;⁷ neue Gewebeflächen kommen hinzu, nicht mehr gebrauchte zerfallen. Entsprechend kann man auch Gesellschaften begreifen als Gewebe aus gemeinsamen Überzeugungen. Individuelle und gemeinschaftliche Dispositionen gleichen sich folglich zu einem großen Teil – was man empirisch übrigens bis ins Detail nachprüfen kann! So entsteht ein gemeinsames Ethos. Dabei sind die Kraftlinien der gesellschaftlichen Machtverhältnisse den Dispositionen der Einzelnen genauso »eingewoben« wie den gemeinsamen Überzeugungen. Auf der Grundlage dieser Machtverhältnisse, sozial gewachsener Identitäten und gefühlsmäßiger Loyalitäten reflektieren wir Menschen unser Ethos, entwickeln kommunitäre Moralen, bilden reflektierend Ethik heraus und entwickeln – weiter abstrahierend – Prinzipien mit allgemeinem Geltungsanspruch.

Wenn man als Ethiker so denkt, kann man die im globalen Feld geforderten Kompetenzen von anderen Wissenschaften lernen und in empirischen Untersuchungen konkrete Anknüpfungspunkte für interkulturelle Vermittlung sichtbar machen. Aus den Sozialwissenschaften sind solche Ansätze anschlussfähig, die Akteur- und Strukturbezug kombinieren, insbesondere die Soziologie Pierre Bourdieus. In der interkulturellen und religionswissenschaftlichen Forschung sind vor allem kultursemiotische und relationale Ansätze interessant. In der Theologie finden sich zwei Anknüpfungen. Zum einen die hermeneutische Theologie, die an der menschlichen Erfahrung anknüpft, etwa Gerhard Ebeling. Zum anderen die kontextuelle Theologie und basisorientierte Ethik der ökumenischen Bewegung, u.a. meines theologischen Lehrers Konrad Raiser. Das hilft zu verstehen, dass theologische Positionen sich im ständigen Wechsel zwischen Gesellschaft, Schrift und Glauben entwickeln. Es verwundert also nicht mehr, wenn Menschen aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen oder gesellschaftlichen Positionen unterschiedliche theologische Überzeugungen vertreten. Pluralitätskompetenz ist somit eingebaut.

Wie kommt man nun von der methodologischen Prämisse zu einer interkulturell und theologisch kompetenten Friedensethik?

4. Überzeugungen, Prinzipien und Mediation

Erfahrungen und die Reflexion darüber verspinnen sich im gesellschaftlichen Austausch gewissermaßen zu Überzeugungen, Werthaltungen, Wünschen usw.: den Fäden, aus denen das Netzwerk des Ethos geknüpft wird. Erfahrungen mit diesem Netz des Ethos sowie Reflexion und Dialog lassen neue, besonders feste Fäden entstehen, die auch von außen leichter wahrzunehmen sind. Regeln von höherer Allgemeinheit, abstrakte Prinzipien kann man sich vorstellen als weniger dichte Netze, deren Tragfähigkeit stärker vom *einzelnen* Faden abhängt. In Anlehnung an Michael Walzer⁸ kann man zwischen dichten »maximalen« und feinen »minimalen« Moralen unterscheiden. Erstere sind eher in materiale Normen und Gebote gefasst, Letztere in formale Prinzipien. Erstere sind eher dem lokalen, kommunitären Handeln zugeordnet, Letztere eher der übergreifenden politischen Regulation. Und zwischen diesen beiden Operationsfeldern ethischen Denkens spannt sich das Feld methodologisch-kommunitaristischer Ethik auf.

Diese Felder entsprechen – mit der gebührenden Vorsicht verglichen – mehr oder weniger den am Anfang skizzierten Problemebenen der lokalen und der globalen Praxis. Für den interkulturellen Konfliktfall heißt das: Jede Ebene entspricht – *mutatis mutandis* – einem spezifischen Handlungsfeld mit jeweils eigenen Ansprüchen an die Mediatoren.

4.1 Dichte bzw. maximale Moralen

Materiale Normen, Tugend- oder Wertvorstellungen, Gebote usw. entstehen vornehmlich in den dichten Erfahrungszusammenhängen des Alltags. Die Akteure übernehmen sie aus historisch gewachsener Praxis und verbinden emotionale Loyalitäten sowie nur schwach bewusste, habituelle Vorstellungen von Ordnung mit ihnen. Die Vorstellungsinhalte sind semantisch stark gefüllt – nicht selten durch Gleichnisse und Bildreden – und auf konkrete Lebenswelten zugeschnitten. Im unmittelbaren Interesse einer solchen ethischen Praxis liegt die Regelung der Lebenswelten; universale Geltung wird meist nur in naiver Weise angenommen, selten wird auf sie reflektiert. Wir können hier von Gemeinschaftsmoralen sprechen.

Religionen liefern solche materiale Normen etwa als Gebote zur Einhaltung des Sabbath, des Sonntags oder des Freitagsgebets; als Tugenden des Lebens im Geist, Vorstellungen über Engel und Dämonen oder über Gerechtigkeit. Christliche Ethik fußt zunächst einmal auf einer solchen Gemeinschaftsmoral – freilich schon seit Paulus um interkulturelle Vermittlung bemüht. Ihre dichten Überzeugungen rechnen mit dem Glauben der Überzeugten und richten sich somit auf eine bestehende Gemeinschaft. In diesem Sinne hat christliche Ethik durchaus Vieles gemein mit einem methodologischen Kommunitarismus. Insbesondere beruht sie auf einem grundsätzlichen Positionswechsel der Gläubigen und deren Selbstverpflichtung, auf die ich gegen Ende des Vortrags noch zu sprechen kommen werde.

Kommt es zwischen Gruppen mit Maximalmoralen zum Konflikt, so braucht es – nach Lederach – unter anderem die *internal-partial mediators*: interne und parteiliche Mediatoren, die den beteiligten Kulturen selbst angehören und dabei bleiben, deren Normen beachten und zugleich offen sind für universale Prinzipien.

4.2 Feine bzw. minimale Moralen

Prinzipien abstrahieren von dem dichten Netzwerk habitueller Dispositionen. Sie fassen Erfahrung reflexiv zusammen. Im kategorischen Imperativ etwa kristallisieren sich gute und schlechte Erfahrungen mit Reziprozität. Prinzipien erinnern an historisch Erreichtes⁹ und geben Formeln an die Hand. Sie können als selbstkritische »moralische Ambulanz« fungieren, wie J.B. Schneewind¹⁰ sich ausdrückt – ganz gleich, ob es sich um den kategorischen Imperativ handelt oder das utilitaristische Kriterium des Glückes aller. Unter anderem beinhaltet der Allgemeinheitsanspruch von Prinzipien auch, dass Fremde uns und unser Handeln im Lichte eines Prinzips ebenfalls beurteilen können. Prinzipien sind also reziprok verwendbar. Und das kategorische Festhalten an einem Prinzip macht einen selbst darüber hinaus auch für andere berechenbar. Prinzipien entstehen aus Erfahrungen der Verhandlung mit Menschen anderer Überzeugung; d.h. aus einem Interesse am Universalen. Sie eignen sich gut für Handlungsfelder, in denen es um Universalisierung und formale Regulierung geht, also etwa fürs politische Parkett. In der

UNO, bei politischen Verhandlungen usw. gelten bereits vorgeformte formale Rationalitätsstandards wie Rational choice, Spieltheorie usw. Darauf kann man sich mit Prinzipienethiken recht gut einstellen. Prinzipien vermitteln also nicht unterschiedliche kulturelle Lebenswelten, sondern schaffen ein spezielles, emergentes Feld formaler Regulation.

Obwohl Gemeinschaftsmoralen, bieten Religionen auch auf der Ebene der feineren moralischen Gewebe kommunizierbare Orientierungen. Sei es das konfuzianische Kriterium der Menschenwürde des Meng Zi, die Würde aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Judentum, Christentum und Islam, oder auch die weit verbreitete Goldene Regel. Religionen greifen so auf das allgemein Menschliche aus und befähigen sich damit zur interreligiösen Kooperation etwa in der *World Conference of Religions for Peace* oder im *Parliament of World Religions*. Für christliche Friedensethik in interkultureller Perspektive heißt das: Abschied von Bekehrungseifer, nicht aber vom Zeugnis. Wenn man etwas Besonderes zu sagen hat, muss man es angemessen kommunizieren und zu plausibilisieren versuchen. Das Christentum hat dafür recht gute Chancen, weil seine Binnenmoral auf den vorhin skizzierten Positionswechsel der Gläubigen zurückgeht. Dazu später.

Bei interkultureller Konflikt-Mediation kommen minimale Prinzipien durch externe Akteure ins Spiel, etwa durch universalistische NROs oder politische Großakteure wie UNO oder OECD. Entscheidend aber ist die *Vermittlung* zwischen universalen Prinzipien und kommunitären Überzeugungen. Dies ist der spezifische Ort eines methodologischen Kommunitarismus.

Mediation im globalen Feld

Hier liegt ein spezifischer Erfahrungszusammenhang methodologisch kommunitaristischer Praxis und Theoriebildung. Lassen Sie uns kurz das Beispiel der Peace constituencies betrachten. Dieses Mediationskonzept hat John Lederach im Nicaragua der achtziger Jahre entwickelt.¹¹ Er war externer Mediator in einem ethnisch und politisch motivierten sowie leicht religiös konnotierten Konflikt zwischen *Miskitu*-Indianern und revolutionärer Regierung in Nicaragua. Der Kontext war bestimmt durch die CIA-gestützten Terroraktionen der so genannten *Contra* gegen die Regierung, durch Sympathien der *Miskitu* für den Widerstand, gewaltsame Umsiedlungsaktionen seitens der Regierung usw.; aber auch durch einen zwischenstaatlich organisierten Friedensprozess – den *Esquipulas*-Prozess – sowie die Bereitschaft der Regierung und der *Miskitu*, den Vermittlungsweg zu beschreiten.

Die *Miskitu* und die Sandinisten handelten nach ihren dichten Überzeugungen. Externe Großakteure – etwa die Organisation Amerikanischer Staaten – orientierten sich an universalistischen Prinzipien und utilitaristischen Erwägungen. Dazwischen vermittelten drei verschiedene Mediatortypen in koordinierter Arbeit: Die bereits erwähnten intern-parteilichen Mediatoren gehören immer einer Konfliktpartei an. Die extern-neutralen Mediatoren – z.B. Angehörige einer Friedens-NRO – vermitteln doppelt: *erstens* zwischen den beteiligten lokalen Positionen sowie, *zweitens*, zwischen den lokalen und den globalen Akteuren. Der dritte Typ sind die Kontext-Spezialisten zur ständigen Analyse konfliktrelevanter Veränderungen in der Gesellschaft und der weiteren Politik. Durch diese Zusammenarbeit entsteht ein globales Feld der Konfliktmediation.

Ethisch gesehen werden hier lokale dichte Moralen miteinander und mit prinzipienorientierten Denksätzen vermittelt. Solche Vermittlung ist für eine operative – und nicht lediglich

postulatorische – Friedensethik in Neuen Kriegen meines Erachtens die wichtigste Aktionsform. Methodologische Kommunitaristen erkennen sowohl die dichten als auch die feinen Gewebe von Überzeugungen an, und zwar relativ nach Operationsbereichen. Je nach Problemlage versuchen sie, unterschiedlich zu vermitteln. Zwischen betroffenen Akteuren und deren dichten Überzeugungen suchen sie etwa Ähnlichkeiten und gemeinsame Interessen. Zwischen betroffenen Akteuren und hinzugekommenen Universalisten versuchen sie, Plausibilität herzustellen, und zwar sowohl für die lokalen dichten Überzeugungen als auch für die formalen Prinzipien. Und schließlich setzen sie den lokalen Konflikt in Beziehung zu seinen globalen Ursachen – etwa dem Gerechtigkeitsproblem – und sie benennen Verantwortlichkeiten. Eben dies waren die Handlungszusammenhänge der Mediatoren um Lederach in Nicaragua.

Mit welcher Haltung und welchem Werkzeug können nun speziell christliche Mediatoren reformatorischer Tradition als methodologische Kommunitaristen in einem Friedensnetzwerk wirken?

5. Christliche Ethik und Mediation

Ich spreche zwei unterschiedliche Dimensionen kurz an. Erstens die religiösen Voraussetzungen und spezifischen Haltungen christlicher Mediatoren und, zweitens, Anknüpfungspunkte für die Vermittlung mit nicht-religiösen Akteuren.

5.1 Positionswechsel und Selbstverpflichtung

Entscheidend für die christliche Ethik ist nicht, dass sie Gebote benennt. Entscheidend ist, dass sie auf einem Positionswechsel und einer Selbstverpflichtung der Gläubigen aufbaut. Christen werden durch ihren Glauben gewissermaßen an den Ort Christi und des Nächsten gestellt – in einem »fröhlichen Wechsel«, wie Luther¹² sagte. Dort lernt man, die Welt und das Leben aus der Perspektive der Anderen wahrzunehmen: eine gute Voraussetzung für Mediatoren.

Christen begreifen ihr Leben von der Auferstehung des Gekreuzigten her, der die Wundmale noch am Körper trägt. Wir glauben, dass sich in der Person Jesu Gott mit uns Menschen solidarisiert hat, und zwar in einer Lage, wie sie schrecklicher nicht sein kann: unter der Folter und in Verzweiflung; und dass Gott in der Auferstehung Jesu den Tod überwunden hat. Für die Ethik kann man daraus lernen, ganz genau dahin zu blicken, wo Menschen im Allgemeinen gerne wegsehen, unbedingt für das Leben einzutreten und, spezifischer: an den Ort derer zu treten, die tiefer nicht mehr sinken können, der Opfer körperlicher und seelischer Gewalt.

Dem entspricht eine herrschaftskritische Haltung. »Ihr wisset«, sagte Jesus zu seinen Jüngern, »dass die weltlichen Fürsten ihre Völker niederhalten, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. So soll es unter euch nicht sein [...]« (Mk 10,42f.) Wenn man aus christlicher Perspektive über Ethik in Konfliktlagen nachdenkt, sollte man Macht- und Herrschaftsverhältnisse methodisch in die Überlegungen einbeziehen. Vom Ort der Opfer aus behält man diese Verhältnisse kritisch im Auge.

Unabhängig von Machtpositionen, gilt das Wort der Propheten: Friede (*shalom*) hängt ab von Recht und Gerechtigkeit. Das schärft den ethischen Blick für die sozialen Bedingungen von Konfliktprävention und -regulierung.

Dabei zählt Realismus. Christen halten sich selbst und andere Menschen für Sünder: egozentrische Egoisten, ausgeliefert an gesellschaftliche Strukturen, welche von eben dieser Haltung geprägt sind. Vorsicht und Selbstkritik bestimmen also das ethische Vorgehen.

Der Positionswechsel lehrt auch, nicht nur seinen Bruder im Geiste zu lieben sondern auch seine Feinde (Mt 5,44). Vom Standpunkt der Feinde aus betrachtet, sieht die Welt noch einmal ganz anders aus.

Und dann ist da noch die alte Vision, dass Gott den Schrecken in dieser Welt nicht obsiegen lässt, sondern, dass »Gottes Hütte bei den Menschen sein wird«, dass er »alle Tränen abwischen wird [...] und weder Leid noch Schmerz sein werden« (Apk 21,3-4). Das mag Mediatoren und Betroffenen helfen, trotz Rückschlägen die Hoffnung nicht fahren zu lassen.

Für Glaubende ist der Friede das Werk des absoluten Gottes, nicht das des relativen Menschen. Christen können also gerade durch den Glauben an einen absoluten Gott sich selbst als *relativ* gegenüber anderen Menschen wahrnehmen, niemals aber als absolut wie Fundamentalisten es tun.

Schließlich finden Christen selbst die grundlegenden Zeugnisse ihres Glaubens in Vielfalt und Differenz vor. Die Evangelisten etwa haben uns nicht nur *eine* Erzählung über Jesus hinterlassen, sondern vier sehr unterschiedliche. Dabei ist es geblieben. Als Christ sollte man also ein Gefühl dafür haben, dass Vielfalt und Differenz keineswegs gegen gemeinsames Handeln und Glauben sprechen müssen.

Die skizzierten Haltungen und Aktivitäten christlicher Friedensstifter lassen sich aber nicht einfach auf andere Menschen übertragen. Für die friedensethische Arbeit mit nicht-christlichen Menschen in interkulturellen Konflikten kommt es auf anschlussfähiges Reden und Handeln an.

5.2 Interkulturelle Anschlüsse

Wenn man an lokale Überzeugungen anzuknüpfen sucht, trifft man häufig auf Irritierendes. Wenn etwa jemand den Namen Bin Ladens wie den Robin Hoods verwendet, mag uns das nicht gefallen. Es heißt aber nicht, dass sich hinter diesem Sprachgebrauch nicht ein Verständnis von Gerechtigkeit verbirgt, an welches man anknüpfen könnte. Das wäre zu überprüfen. Andernorts¹³ habe ich gezeigt, wie im Diskurs einer indianischen Widerstandsbewegung im mexikanischen *Chiapas* ein starkes Potenzial zu humaner Universalisierung vorhanden ist, an welches alle an Recht, Pluralität und Demokratie interessierten Akteure leicht anknüpfen können: Die Forderung nach einer Gesellschaft, in der alle Platz haben und die Integrität des menschlichen Lebens als universales Kriterium über gesellschaftliche Gestaltungsnormen.

Das führt uns zurück zur Frage nach ethischen Universalien, bei der wir das Theorie-Terrain der Diskursethik verlassen haben. Gewiss erkennt ein methodologischer Kommunitarist das begrenzte Recht eines auf Vernunft und kommunikatives *Procedere* gegründeten regulativen Prinzips an. Es ist ihm aber zu schwach. Denn die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ein Mensch überhaupt seine Vernunft gebrauchen oder am öffentlichen Diskurs teilhaben kann, ist die schlichte Tatsache, dass dieser Mensch leiblich lebt. Erst diese Tatsache ist unhintergebar.¹⁴ Ohne das leibliche Leben geht gar nichts. Und dass ein Mensch wenigstens relativ frei am Diskurs teilhaben kann, setzt voraus, dass seine Grundbedürfnisse wenigstens annähernd befriedigt sind. Der Mensch als lebendiges und soziales Wesen, nicht der Mensch als kommunikatives

Vernunftwesen, ist damit das grundlegende ethische Kriterium über alle gesellschaftlichen Gestaltungsregeln.

Diese Feststellung ist komplementär zur sozialwissenschaftlichen Prämisse des methodologischen Kommunitarismus, dass sich nämlich Überzeugungen, Moralen und Ethiken im leiblichen, emotionalen und kognitiven Sozialisationsprozess herausbilden. Wenn man also interkulturelle Universalien sucht, scheint es mir am wahrscheinlichsten, dass man sie im Zusammenhang der Sicherung der Bedingungen menschlichen Lebens und menschlicher Gemeinschaft findet:

Erstens also Grundbedürfnisse. Das Interesse an der Befriedigung grundlegender Bedürfnisse ist allen Menschen gemeinsam.¹⁵ Daran kann man leicht anknüpfen und über die Ausgestaltung reden. Fragen wie Lebensschutz, Schutz vor Willkür und Grausamkeit, ein Platz in einer Gemeinschaft, Gerechtigkeit ..., spielen in allen Kulturen eine Rolle und werden gerade in Konflikten thematisch. Spricht man darüber, kommt man schnell auf das Verhältnis von Grundbedürfnissen und politischen Rechten.¹⁶ Aber man konstruiert eben keine Gegenüberstellung von unterschiedlichen, vermeintlich Kontext-unabhängigen Rechtsdogmatiken, sondern redet ausgehend von den Problemen, die die praktische Befriedigung der Grundbedürfnisse aufwirft.

Zweitens Leiderfahrung und Solidarität. Erfahrungen von Leid sind sehr eng eingeflochten in die partikularen Gewebe von Sinndeutungen und Emotionen verschiedener Kulturen. Zugleich aber sind Erfahrungen von Leid universal. Sie sind ganz anders als jene Akte, mit denen Kulturen sich selbst feiern. Diese stoßen andere nicht selten ab. Man denke an das schiitische *Ashura*-Fest für die Augen westlicher Liberaler oder umgekehrt die Berliner *Love-Parade* in der Wahrnehmung gläubiger Muslime. Umgekehrt sind es Erfahrungen des Schmerzes, der Demütigung und des Scheiterns, die zur Identifikation einladen. Der Verlust eines Kindes, das Niederbrennen von Häusern, Hunger, Seuchen sind Erfahrungen, die eher dazu geeignet sind, menschliche Identifikation zu wecken. Und der Satz: »Ich weiß, was es heißt, ein Kind zu verlieren; was kann ich für dich tun?«, ist über alle Grenzen hinweg ein Ausdruck primordialer Solidarität. Auf dieser Grundlage kann man eine säkulare Ethik der Solidarität entwickeln, wie Richard Rorty vorschlägt.¹⁷ Wie das Beispiel des Samaritaners aus dem Lukas-Evangelium zeigt, kann man aber vor allem an die reichen symbolischen Schätze einer jeden Religion anknüpfen. Denn sie alle sind Meister des Widerspruchs gegen das Leid und wissen die Kräfte des Mitleids zu mobilisieren.¹⁸ Knüpft man an den Erfahrungen von Leid an, bewegt man sich mitten im dichten Gewebe partikularer Überzeugungen und ist doch zugleich immer auf dem Sprung zur universalen Übereinstimmung. Zudem sollte man solidarisches Mitleid nicht mit Sentimentalität verwechseln. Wer solidarisch ist, handelt und bewegt sich auf der Schwelle von Bedürfnissen und Rechten. Dies wird etwa dann deutlich, wenn man die Menschenrechte als Antworten auf systematisch verursachte Leid- und Unrechtserfahrungen auffasst. So erschließt sich ihre Universalität nicht etwa aus westlicher Rechthaberei, sondern aus der Universalität menschlicher Leiderfahrung – und die Abwesenheit von sozial erzeugtem Leid wird zum Kriterium der Anerkennung von Menschenrechten.

Drittens Reziprozität und Goldene Regel. Nicht nur die leibliche Existenz legt Ansätze moralischer und ethischer Gemeinsamkeiten nahe, sondern auch die soziale Organisation. Seit Marcel Mauss gilt Reziprozität – der Tausch von Gabe und Gegengabe – als eine grundlegende menschliche Verhaltensweise und ein starkes soziales Bindemittel.¹⁹ In der Rechtsethnologie wird sie

als Grundlage des Rechtslebens und -empfindens angesehen.²⁰ Gegenseitigkeit genießt praktische Plausibilität, und zwar universal, wenn auch die Gaben als solche verschieden sein mögen: in einer Gesellschaft eher Ehre, in der anderen eher Geld. Es lässt sich jedenfalls festhalten: Gegenseitigkeit setzt die grundsätzliche Anerkennung eines Lebensrechtes des Anderen voraus. Sie berücksichtigt gesellschaftliche Wertvorgaben. Ihre Anerkennung bedeutet, dass sich der jeweilige Akteur für den anderen berechenbar macht und so zu Erwartungssicherheit und stabilen Verhältnissen beiträgt. Gegenseitigkeit genießt praktische Plausibilität, und zwar universal. Auf ihr beruhen Anerkennung, stabile Verhältnisse und universalisierende Argumentation.

In vielen Religionen wurde aus der allgemeinen Reziprozität die so genannte Goldene Regel entwickelt. Wie Hans Küngs Weltethos-Projekt gezeigt hat,²¹ ist sie ein guter Ansatzpunkt für interkulturelle Verständigung. Hinzu kommt, dass die Goldene Regel eine Selbstverpflichtung der Handelnden einschließt. In der Bergpredigt heißt es: »Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.« (Mt 7,12) Diese Verpflichtung zum Handeln zugunsten Anderer besteht unabhängig von der Berechnung einer Gegengabe. Das macht die Goldene Regel stark und schwach zugleich. Stark ist ein entsprechendes Handeln, weil es unerwartet aus Eskalationszwängen ausbrechen kann und so neue Handlungsalternativen zu finden erlaubt. Schwach ist es, weil es ausgenutzt werden kann. Christen und andere religiöse Menschen mögen dieses Risiko *ungeschützt* eingehen. Aber wenn man dem Ausnutzen vorbeugen kann – etwa durch entsprechende Sanktionsfähigkeit –, kann die starke Seite der Goldenen Regel sogar für Egoisten interessant werden.

6. Fazit

Abschließend können wir festhalten: Eine methodologisch kommunitaristische Friedensethik kann zur Vermittlung somit an dichte kulturelle Überzeugungen anknüpfen und dabei Chancen ethischer Universalisierung eröffnen und wahrnehmen. Dies liegt daran, dass in Mediationsprozessen mit der Einrichtung von *peace constituencies* – und nicht nur dort – »globale« Felder entstehen, in lokale Normen und universalistische Prinzipien neben- oder miteinander funktionieren. Auf diese Lage ist methodologisch kommunitaristische Friedensethik zugeschnitten. Sie erkennt das relative Recht unterschiedlicher ethischer Strategien an und kombiniert sie im Blick auf den Fall.

Was sollen wir nun zu den afrikanischen Wachleuten oder meinen ehemaligen Studenten aus Lateinamerika sagen? Sollten wir Ihre positiven Assoziationen zum Namen »Bin Laden« als proto-terroristisch verurteilen? Generell stellt sich aus methodologisch kommunitaristischer Perspektive auch hier zunächst einmal die Frage nach den Lebensumständen, aus denen solche Einstellungen entstehen. Haben wir uns also über all das kundig gemacht, wofür heute der Name »Bush« steht: die schlechten Lebenschancen und das Leiden unter gewaltsamen Interventionen; und wollen wir dann die Sache *christlich* angehen, so können wir die Goldene Regel beherzigen. Wir machen uns dann an der Seite jener afrikanischen Wachleute daran, die sozialen Ursachen für ihre Sympathien mit dem Terroristen zu beseitigen: die ungerechte Verteilung von Gütern, Chancen, Rechten und politischer Handlungsfähigkeit. Vielleicht beteiligen wir uns auch noch am Aufbau von Friedensnetzwerken zur Konfliktprävention. Sind wir aber *keine* Christen und

sollten wir nicht einmal besonders an Friedensnetzwerken interessiert sein, gefällt uns aber gleichwohl die Regel »Wie du mir, so ich dir« auch nicht, und wollen wir wenigstens einfache Reziprozität gelten lassen, dann können wir uns immerhin selbst ermahnen: »My friend, if you don't want them to *bin laden* you, you'd better don't *bush* them.«

Prof. Dr. Dr. Heinrich Schäfer

Universität Bielefeld

Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie / Fakultät für Soziologie

PF 100131

D-33501 Bielefeld

Abstract

Actual armed conflict develops to a large extent as »New Wars« (Kaldor, Münkler). Meanwhile traditional peace ethics address either the global/regional or the local level, the dynamics of New Wars and the according peace building strategies of »peace constituencies« (Lederach) create a new »glocal« (Robertson) field of action. The challenge for Christian peace ethics is now to find a third way between universalistic and communitarian approaches. In this essay the author proposes a »methodological communitarianism« that roots in Bourdieuan sociology and philosophical thinking of Michael Walzer and Richard Rorty. It connects »thick« morals to »thin« principles in the peace constituencies' task to build bridges between mutually excluding morals. Thus, it is suitable to model Christian peace ethics for this specific new challenge.

Anmerkungen

1. Vgl. dazu *Boutros Boutros-Ghali*, An agenda for peace preventive diplomacy, peacemaking and peace-keeping report of the Secretary-General pursuant to the statement adopted by the Summit Meeting of the Security Council on 31 January 1992. United Nations. Security Council., et al., New York, NY, United Nations, 1992; *Kofi Annan*, Prevention of Armed Conflict, New York, United Nations, 2002; OECD (Development Assistance Committee), Helping prevent armed conflict, Paris, OECD, 2001; Bundesregierung, Aktionsplan »Zivile Krisenprävention, Konfliktlösung und Friedenskonsolidierung«, Berlin, 2004
2. Vgl. dazu *Roland Robertson*, Globalization: time-space and homogeneity-heterogeneity, in: *M. Featherstone/S. Lash* and *R. Robertson* (Hg.), Global modernities, London, 1995, 25-44.
3. Anmerkungsweise seien zunächst essenzialisierende Denkansätze zurückgewiesen: Der immer wieder zitierte Huntington (Kampf der Kulturen. München: Europaverl., 1996), aber auch Enzensbergers »radikaler Verlierer« (Schreckens Männer. Frankfurt: Suhrkamp, 2006) oder der wesentlich autoritäre Islam bei Walter Schmithals (»Islam heißt Staatsreligion«. Die Zeit, 7/2006, 9.2.2006). Eine genaue Verhältnisbestimmung zu Rational Choice und Utilitarismus wäre angeraten. Denn Ersterer spielt in der politikwissenschaftlichen Friedensforschung eine wichtige Rolle, ist aber nicht sehr gut geeignet, Identitätskonflikte zu erklären; Letzterer bietet gewisse Chancen, wenn es um ethische Plausibilisierung geht.
4. Vgl. dazu *Karl-Otto Apel*, Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 39, 1994, 1062-1067, S. 1066.
5. Die Diskussion zwischen normativen Konzeptionen des Kommunitarismus und des Liberalismus ist hier in Deutschland in den neunziger Jahren geführt worden. *Brumlik, Micha/Hauke Brunkhorst* (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt 1993; *Axel Honneth*, Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main [etc.], 1993.
6. Vgl. dazu *Samuel Huntington*, Der Kampf der Kulturen, München 1997, 55.
7. Diese Metapher kann in Untersuchungen zu ethik-relevanten Praxisfeldern sehr gut soziologisch operationalisiert und mit einem Modell der jeweils geltenden Machtrelationen verbunden werden. Vgl. dazu *Heinrich Schäfer*, Die Pfingstbewegung in Lateinamerika...? Zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen religiöser Praxis und gesell-

- schafflichen Strukturen, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 14, Marburg, 2006, 52-83; *Heinrich Schäfer*, Identität als Netzwerk, in: Berliner Journal für Soziologie Bd. 15 Nr. 2, Berlin, 2005, 259-282.
8. Vgl. dazu *Michael Walzer*, Moralischer Minimalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 42, 1, Berlin, 1994, 3-13.
 9. Vgl. dazu *Richard Rorty*, Gefangen zwischen Kant und Dewey. Die gegenwärtige Lage der Moralphilosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 49, 2, Berlin, 2001, 179-196, 186.
 10. *Rorty*, a.a.O., 184.
 11. Vgl. dazu *Paul Lederach* and *John Wehr*, Mediating conflict in Central America, Journal of peace research 8 (1), Oslo, 1991, 85-98.
 12. Vgl. dazu *Martin Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen. in: K. Aland, (Hg.) Luther Deutsch, Bd. 2. Göttingen, 1981, 257.
 13. Vgl. dazu *Heinrich Schäfer*, Globalisierung und topische Ethik. Zur interkulturellen Plausibilisierung universaler Humanität, (Habilitationsschrift) in: *Heinrich Schäfer*, Praxis – Theologie – Religion. Frankfurt, 2004 (als Anhang); eine ähnliche Plausibilisierungsstrategie ist skizziert in: *Heinrich Schäfer*, »Und weil der Mensch ein Mensch ist ...« Interkulturelle Ethik, religiöse Identität und Konflikt, in: Sicherheit und Frieden 22 (2004) 139-146.
 14. Vgl. dazu *Franz Hinkelammert*, Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme, in: *R. Fornet-Betancourt*, (Hg.) Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik. Aachen 1994, 111-149, 139.
 15. Es legt sich folglich nahe, Aristoteles von einem umfassenden und nicht metaphysischen Praxis-Begriff her neu zu lesen ähnlich wie Martha Nussbaum, Aristotelian social democracy: defending universal values in a pluralistic world, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, N. 1, Berlin, 2003, 115-130; *Martha Nussbaum*, Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit, in: *M. Brunlik* and *H. Brunkhorst*, Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M., 1993, 323-363.
 16. In der jüngeren Entwicklungspolitik ist der Zusammenhang von Grundbedürfnissen und politischen Rechten bestens etabliert. Vgl. dazu auch International Labour Organization (24.2.2004): The World Commission on the Social Dimension of Globalization. Final Report. Geneva: ILO.
 17. Vgl. dazu *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M, 1989, 305 ff.
 18. Vgl. dazu *Baptist Metz* und *Lothar Kuld*, et al., Eds., Compassion. Weltprogramm des Christentums: soziale Verantwortung lernen. Freiburg im Breisgau [u.a.], 2000.
 19. Vgl. klassisch *Marcel Mauss*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: *M. Mauss*, Soziologie und Anthropologie 2. (*Georges Balandier* Hg.) Frankfurt a.M., 1989, 9-144. *Bronislaw Malinowski*, Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea, Frankfurt a.M., 1984. Für die Wirtschaftsethnologie *Richard Thurnwald*, Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft, Berlin 1932. Der viel zitierte zeremonielle Gabentausch ist nur eine Sonderform. Auch Sozialtheorien moderner Gesellschaften gehen selbstverständlich von Gegenseitigkeit aus, die allerdings durch Institutionalisierungs- und Differenzierungsprozesse vielfach vermittelt ist (vgl. *Niklas Luhmann*, Soziale Systeme, Frankfurt a.M., 1987, 186f.).
 20. Vgl. dazu *Richard Thurnwald*, Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts. Berlin/Leipzig, 1934, 5 f. Man sollte also beim do ut des das ut nicht allzu sehr unterstreichen – das wäre eine subjektivistische Fehlinterpretation.
 21. Vgl. dazu *Hans Küng*, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. München, 2000, 139f.) unterstreicht neuerdings stärker die Vermittlungsfunktion der Goldenen Regel als ihre unbedingte Geltung in den Religionen; Vgl. früher *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München, 1990, Kap. I.5.d.