

Überlegungen nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, Bremen 1995; vgl. auch W. Huber, *Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde*, Freiburg 1993, Kapitel 6: Militärische Gewalt nach dem Ende des Kalten Krieges, 121-149.

¹² Caritas Internationalis, *Working for Reconciliation: A Caritas Handbook*, Vatikanstadt 1999, 1.

¹³ D. Christiansen, *What we Must Learn from Kosovo: Military Intervention and Humanitarian Aid*, in: *America* 181 (28. August 1999-10; Th. Hoppe/J. Lüer, *Erfahrungen aus dem Konflikt im ehemaligen Jugoslawien*, Bonn 1997; C. Ronnefeldt, *Kosovo-/Jugoslawienkrieg. Die Wahrheit muss ans Licht*, als pdf-Datei unter: http://www.muenster.de/cviento/kosovo/auswertung_clemens.pdf

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Rede vom gerechten Krieg in christlicher Tradition

Die interreligiöse Dimension: eine globale Friedensethik

John Francis Burke

Vor einem Jahrzehnt ließ der Fall der Berliner Mauer und der Zusammenbruch des Sowjetsystems neue Hoffnungen für Demokratie in der internationalen Gemeinschaft aufkeimen. Doch leider wurden diese Hoffnungen durch den Golfkrieg und die blutigen Konflikte in Ruanda und auf dem Balkan sowie auf anderen Schauplätzen sehr bald empfindlich gedämpft. Noch überraschender ist freilich, dass die Rede vom gerechten Krieg – die nach dem Aufbruch der Friedensbewegungen der sechziger Jahre aus dem Sprachgebrauch verschwunden schien – wiederauflebte und dem Partisanenkrieg in vielen Konfliktherden als Rechtfertigung diente. Selbst die Anwendung chemischer und biologischer Waffen, Taktiken, von denen man meinte, sie seien nach dem Ersten Weltkrieg ein für allemal ausgestorben, wurden von Politikern und Militärs erneut als ernsthafte Option in die Diskussion eingebracht. Die so genannte „Friedensdividende“ wich schnell einer so genannten „neuen“ Weltordnung, und die Realpolitik im Namen dieser „Ordnung“ unterschied sich im Grunde nur wenig von der des Kalten Krieges.

Vor diesem ernüchternden Hintergrund möchte ich auf die Möglichkeiten, über eine Kooperation der großen Weltreligionen eine globale Friedensethik aufzubauen, näher eingehen. In einem ersten Schritt werde ich erläutern, dass auch dort, wie im Christentum, in einigen ethischen Orientierungen eine wachsende Spannung zwischen der Tradition vom gerechten Krieg und der des Pazifismus bzw. der Gewaltlosigkeit sichtbar wird. In Anlehnung an R. Scott Appelby vertrete ich

sodann mit Nachdruck den Standpunkt, es sei unabdingbar, über den Gegensatz von Gewalt/Gewaltlosigkeit hinwegzukommen, um zwei Fragen zu untersuchen: 1. Wie *betrachten* gläubige Menschen den Gebrauch von Gewalt? und 2. Welche Gründe sprechen für eine intensivere Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen religiösen Friedensbewegungen? Abschließend möchte ich die erkenntnistheoretischen, ethischen und politischen Grundlagen legen, auf denen sich eine gewaltfreie „Einheit in Verschiedenheit“ auf globaler Ebene herbeiführen ließe.

I. Gerechter Krieg und Pazifismus in der christlichen Tradition

Die Theorie vom gerechten Krieg geht zurück auf die so genannte „Konstantinische Wende“, in der die noch junge christliche Kirche zur Staatsreligion aufstieg. Traditionsgemäß hat diese Theorie zwei Grundprinzipien bzw. Kriterien, das *ius ad bellum*, d.h. das Recht, einen Krieg zu beginnen, und das *ius in bello*, d.h. die Regeln des Rechts in der Kriegführung einzuhalten. Damit ein Krieg sittlich vertretbar sei, muss er den folgenden Kriterien gerecht werden:

1. Es muss ein gerechter Grund vorliegen und es darf kein Vergeltungskrieg sein.
2. Er muss von der zuständigen politischen Autorität erklärt worden sein.
3. Beide Konfliktparteien müssen, jede für sich, entscheiden, ob die strittigen Rechte und Werte die Opfer von Menschenleben rechtfertigen.
4. Er ist so zu führen, dass unnötige Zerstörungen vermieden bzw. dem Gegner, insbesondere den Unschuldigen, keine unzumutbaren Bedingungen auferlegt werden.
5. Die Kriegskosten müssen zu den Gütern, die man zu erreichen glaubt, in einem vertretbaren Verhältnis stehen.
6. Es muss eine vernünftige Aussicht auf Erfolg bestehen.
7. Es muss das letzte verfügbare Mittel sein.¹

Was die Kriegführung angeht, so haben die streitenden Parteien die Kriterien der Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten einzuhalten: 1. Die angewandte Taktik hat den militärischen „Nutzen“ gegen die wahrscheinlich verursachten Übel abzuwägen, sonst ist sie sittlich unerlaubt. 2. Absichtliche Angriffe auf unbeteiligte Zivilpersonen und nichtmilitärische Ziele sind unzulässig.²

Obwohl angesichts heutiger Massenvernichtungswaffen ein solch taktisches Auseinanderhalten nicht gerade plausibel erscheint, unterscheiden zum Beispiel Nuklearstrategen, im Gegensatz dazu, tatsächlich zwischen Zielen der gegnerischen Bevölkerung und gegnerischer Streitkräfte.³

Der Pazifismus im christlichen Kontext hat seine Wurzeln in der vorkonstantinischen Kirche und vertritt nachdrücklich die Auffassung, dass „die wahre Ethik des Jüngers Christi gewaltfrei“⁴ sei. Die ökumenische *Fellowship of Reconciliation* hat die fünf Grundprinzipien des Pazifismus wie folgt ausformuliert:

1. Die von Jesus vorgelebte Liebe ist die einzige Kraft, die das Böse durch das Gute zu überwinden vermag.
2. Um eine in dieser Liebe gründende Weltordnung aufzubauen, müssen gläubige Christen eine solche Ethik mit all ihren Risiken in einer von „Realpolitik“ bestimmten internationalen Ordnung zutiefst bejahen und verinnerlichen.
3. Christen dürfen daher keinen Kriegsdienst leisten, dafür müssen sie durch ihre Lebenspraxis diese Liebe als Grundlage ihrer nationalen Loyalität allen sichtbar vor Augen führen.
4. Gottes Liebe sucht stets im Leben der Menschen direkt und konkret Gestalt anzunehmen, was diese nie voll begreifen können.
5. Gott wirkt in dieser Welt durch Menschen; daher ist es ganz entscheidend, dass wir uns zu Werkzeugen seiner Liebe und seines Friedens umformen lassen.⁵

Historisch gesehen, wird der Pazifismus im Rahmen der christlichen Tradition hauptsächlich bei den Quäkern (*Society of Friends*), den Mennoniten und in der Kirche der Brüder (den *Brethren*) zur alles tragenden Lebensgrundlage.⁶ In den vergangenen fünfzig Jahren ist jedoch vor allem die Römisch-Katholische Kirche ein Beispiel für die wachsenden Spannungen im Diskurs über den gerechten Krieg und den Pazifismus. Von den Gründen für einen gerechten Krieg, sofern sie auf die politischen Theorien von Augustinus und Thomas von Aquin zurückgehen, lässt Pius XII. Mitte des 20. Jahrhunderts nur noch einen gelten: die Verteidigung gegen einen Aggressor.⁷ Das Zweite Vatikanische Konzil hat dann seinerseits die Rationalität des Krieges vor dem Hintergrund atomarer Waffensysteme sehr genau und kritisch untersucht. Vor allem in *Gaudium et spes* (1965) erkennt die römisch-katholische Kirche das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen an⁸, und das Hirtenwort der US-Bischöfe *The challenge of Peace* (1983) offenbart die zunehmende Verwirrung und Verlegenheit der katholischen Position: Auf der einen Seite akzeptieren die Bischöfe die Abschreckungstheorie, bedingt, als das kleinere Übel, gleichzeitig unterstützen sie die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen, sofern sie dazu dient, dem Unrecht zu widerstehen und die Menschenrechte und das Gemeinwohl zu fördern.⁹

II. Gerechter Krieg und Gewaltlosigkeit in nichtchristlichen Religionen

Der Katholizismus ist längst nicht die einzige spirituelle Tradition, in der die Spannungen zwischen den Verfechtern eines „gerechten“ Krieges und pazifistischen bzw. gewaltfreien Traditionen zunehmen.¹⁰ Auch im Buddhismus, dessen zentrales Anliegen in Lehre und Lebenspraxis die Verwirklichung von Frieden ist, kann Kriegführung erlaubt sein, sofern ein gerechter Grund vorliegt und alle anderen Mittel, den Konflikt zu lösen, erfolglos geblieben sind. So gibt es zum Beispiel nach Tessa Bartholomeusz, „im Buddhismus Sri Lankas viele Erzäh-

lungen im Kanon der Heiligen Schriften, die Buddha als Anwalt von Zwang und Gewalt schildern, sofern ein gerechter Grund vorhanden ist¹¹. Gleichzeitig fordert der Buddhismus eine Umwertung der Werte. Darin wird ein Bewusstsein erkennbar, das ganz von Nicht-Gier, Nicht-Hass und Nicht-Gewalt durchdrungen ist. In dieser mehr pazifistischen Richtung siegt der ideale buddhistische Herrscher durch gütliches Zureden, nicht durch Zwang. Das zeigt sich sehr deutlich im *Suvarnaprabhasottama Sutra*, wo Buddha die Könige Indiens belehrt, sie sollten von dem Wunsch beseelt sein, Kampf, Angriff und Streitereien bzw. Dispute mit ihren Mitmenschen zu vermeiden¹². Auf diese Weise werde tiefe Zufriedenheit nicht nur in das Herz des Königs und in sein Herrschaftsgebiet, sondern in ganz Indien einkehren.

In der konfuzianischen Philosophie ist, ähnlich wie in der Tradition vom gerechten Krieg, Machtausübung das letztmögliche Mittel, um Konflikte zu lösen; sie muss sich dabei jedoch von den Grundsätzen der Gerechtigkeit leiten lassen. Dennoch bleiben Wohlwollen und Güte nach wie vor jene menschlichen Werte, auf die alles ankommt. Folglich wird sich, wenn alle um sie bemüht sind, aufgrund der Sozialstruktur des bürgerlichen Lebens auch in der Gesellschaft ein Zustand des Friedens durchsetzen.

Auch taoistische Prinzipien bekennen sich zur Ausübung von Macht als äußerstem Mittel, wenn es keine Alternativen und anderen Möglichkeiten der Konfliktlösung mehr gibt, doch müsse diese Macht „auf Sparflamme“ gehalten werden. Der beste Weg freilich ist und bleibt der Weg des *Tao*, denn Waffengewalt schlägt zu leicht auf den zurück, der sie anwendet.¹³ In der Tat nimmt der weise Herrscher selbst im Sieg ein wenig die Position des Unterwürfigen ein: „Wer nachgibt, der gewinnt.“¹⁴ Obwohl dieser Standpunkt dem einer defensiven Kriegführung näher steht als dem des Pazifismus, sind soziale Unruhen im Taoismus Machthabern zuzuschreiben, die an der Nicht-Durchsetzung (ihrer Interessen) und der Nicht-Einmischung in den natürlichen Ablauf der Dinge nicht festhalten.¹⁵

So ähnlich wie der Buddhist die Gewaltlosigkeit und der Taoist die Nicht-Durchsetzung (seiner Ansprüche) betont, so steckt im jüdischen Begriff *Schalom* vorwiegend die Vorstellung vom Zusammenhang aller Dinge und von einer ausgewogenen Harmonie aller lebenden Wesen. Dieser umfassende Friedensbegriff wirkt sich auf alle jüdischen Lebensbereiche aus, insbesondere auf die Liturgie. Sogar das Recht auf Kriegsdienstverweigerung wird in der jüdischen Tradition dem zugestanden, der sich auf Gewissensgründe beruft.¹⁶ Zugleich erlaubt sie aber sehr wohl den Krieg, um die eigene Person, vor allem aber, um das eigene Land zu verteidigen: „Manchmal bleibt keine andere Wahl als der Kampf.“¹⁷ Doch dann unterscheidet das rabbinische Denken doch wieder zwischen obligatorischen und defensiven Kriegen: Verpflichtend sind Kriege, die man im Auftrag Gottes führt, wie bei der Landnahme Kanaans. Zur zweiten Kategorie gehören Kriege, die zu Verteidigungszwecken geführt werden, wie das für die Feldzüge König Davids zutrifft. Und selbst ein gerechter Krieg wird, von der umfassenden Warte von *Schalom* aus gesehen, in der Hoffnung geführt, dadurch dem messianischen

Zeitalter näher zu kommen, wo Harmonie und Gerechtigkeit herrschen werden: „Ein gerechter Krieg ist ein Akt der Vorbereitung auf den ewigen Frieden ...“¹⁸ In den letzten zwei Jahrzehnten wurde das islamische Wort *dschihad* vor allem im Westen sehr frei mit „Heiliger Krieg“ übersetzt. Wenn auch, oberflächlich betrachtet, *dschihad* dem Begriff der gerechten Kriegführung gegen die Ungläubigen in gewisser Weise entspricht, wie das die Kreuzzüge im Mittelalter sehr deutlich machen, so ist er doch, in sich gesehen, weit vielschichtiger. Zuallererst bezieht sich *dschihad* sowohl auf die inneren wie die äußeren Anstrengungen der islamischen Gemeinschaft wie des einzelnen gläubigen Muslims für die Sache Gottes. Die inneren richten sich auf die Überwindung triebhafter Neigungen, um dem eigenen spirituellen Potential zum Durchbruch zu verhelfen; die äußeren schließen auch den kämpferischen Einsatz für Fairness und Tugend in der Gesellschaft und die Verteidigung der Gottesgemeinschaft nicht aus, wenn sie von Feinden bedroht wird.¹⁹ Zusammen mit einigen der genannten religiösen Traditionen betont auch der Islam, dass Gewalt zur Verteidigung der Gemeinschaft rechtmäßig sei. In der Praxis wurde dann diese rechtmäßige Gewalt von heutigen militanten islamischen Bewegungen so ausgelegt, dass sie eine von verschiedenen Möglichkeiten sei, die eigene Gemeinschaft zu schützen, vor allem gegen den Ansturm der Verwestlichung.²⁰ Unabhängig davon bleibt der umfassendere spirituelle Sinn von *dschihad* voll gewahrt, der einen tief innerlichen Frieden meint und ihn dadurch zu erreichen hofft, dass man die Versuchung, andere Menschen zu beherrschen und die Umwelt zu manipulieren, tatkräftig bekämpft. Dieser umgreifende Sinn von *dschihad* steht, was seine innere Einstellung betrifft, den pazifistischen und gewaltlosen Richtungen der übrigen religiösen Traditionen sehr nahe.

Im Vergleich mit den anderen großen Weltreligionen ähnelt die Auseinandersetzung des Islams mit dem Krieg, im Kontext von *dschihad* gesehen, insofern der des Christentums, als er die Rechtfertigungsgründe für einen Krieg wie auch die Grundlage für eine gerechte Kriegführung diskutiert.

Kriege sind für den Islam dann gerechtfertigt, wenn es darum geht: 1. sich selbst oder die Nation zu verteidigen, 2. Verfolgten zu Hilfe zu kommen oder 3. andere Völker zur Annahme der Gottesbotschaft aufzufordern. Was die Kriegführung angeht, so muss sie 1. gegen die Kombattanten und darf nicht gegen Zivilperso-

Die
interreligiöse
Dimension:
eine globale
Friedensethik

Der Autor

John Francis Burke ist Associate Professor of Political Theory an der University of St. Thomas, Houston, Texas; geb. 1957 in Bethlehem, Pennsylvania; Promotion an der University of Notre Dame in Politikwissenschaft und Internationale Studien. Wissenschaftliche Beiträge des Autors zur politischen Theorie, zu multikulturellen Beziehungen, Religion und Politik sind in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht, u.a. in: *The Review of Politics*, *Presidential Studies Quarterly*, *The Journal of Pastoral Theology* und in *Commonweal*. Gegenwärtig arbeitet er an einem Buch über Demokratie und multikulturelle Probleme im Südwesten der USA mit dem Arbeitstitel: *Mestizo Democracy: The Politics of Crossing Borders*. Er berät religiöse und gemeinnützige Gruppen, die mit den Herausforderungen politischer Mobilisierung, sozialer Gerechtigkeit und multikulturellen Problemen der Basis in Houston zu kämpfen haben. Anschrift: Department of Political Science, University of St. Thomas, 3800 Montrose Blvd., Houston, TX 77006-4696, USA.
E-Mail: jfburke@stthom.edu.

nen gerichtet sein; 2. muss sie ein Übermaß an Zerstörung und Grausamkeiten vermeiden, 3. Menschenleben soweit als möglich schonen und darf 4. nur ein Mittel sein, den Angreifer zurückzuschlagen, nicht aber Selbstzweck.²¹ Zugleich steckt nach John Kelsey im Begriff *dschihad* ein tief religiöser Sinn, der aus den westlichen Begründungen für einen gerechten Krieg mehr oder weniger verschwunden ist.²² Verliert man die gerechte Lebens- und Gesellschaftsordnung, die der Islam mit universalem Anspruch geltend macht und anstrebt, aus den Augen, so wird kaum mehr verständlich, was mit *dschihad* gemeint ist. Eine solche Sozialordnung müsse in Gottes Leitbild von Gerechtigkeit verwurzelt sein, was ja für die abrahamitischen Traditionen des Judentums, Christentums und des Islams zutrifft. Mehr noch als seine zwei abrahamitischen Vorläufer sucht der Islam, wie schon der Prophet Mohammed von Anfang an deutlich machte, anderen beispielhaft zu zeigen, wie politische Macht und Gerechtigkeit miteinander zu verknüpfen sind.²³

In allen Religionen, von denen bisher die Rede war, bestehen in den Fragen von Krieg und Frieden stark konkurrierende Traditionen. Auf der einen Seite gibt es die Tradition vom gerechten Krieg nicht nur im Christentum, Judentum und im Islam, was den äußeren Sinn des *dschihad* angeht, sondern auch im Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus. Im Buddhismus ist es die mit Waffengewalt ausgetragene Verteidigung einer gerechten Sache, im Konfuzianismus das äußerste Mittel, um mit Konflikten fertig zu werden, und im Taoismus ist Machtausübung nur auf niedrigem Niveau zulässig und nur dann, wenn alle anderen Optionen ausgeschöpft wurden. Gleichzeitig gibt es in jeder von ihnen eine gegenläufige Tradition, die der Friedfertigkeit den Vorzug gibt, die den Konflikt umzuwandeln sucht, der nur allzu oft das soziale Miteinander stört: Es sind dies der christliche Pazifismus, die buddhistische Umwertung der Werte, die konfuzianische Güte, die taoistische Nicht-Durchsetzung von Interessen, das jüdische Verständnis von *Schalom* und der islamische *dschihad* im Sinne spiritueller Anstrengung.

Somit steht eine globale Friedensethik vor der Aufgabe, die bedingt gewaltsame Stoßrichtung in eine unbedingt gewaltfreie umzuwandeln und den einschlägigen Begriffen einen neuen Inhalt zu geben. Die gerechtfertigte Gewalt, die in jeder Tradition noch immer ihre Vertreter hat, muss wesentlich von innen her, d.h. vom inneren Normgefüge der jeweiligen Tradition her, in Frage gestellt werden. Dabei bietet sich das bereits vorhandene Erbe der Gewaltfreiheit als inspirierende Kraft und als Grundlage an, von der aus man in einen interreligiösen Dialog eintreten kann mit dem Ziel, eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit aufzubauen. Als J. Maritain sich mit den Verhandlungen auseinander setzte, die 1948 in die UN-Erklärung der Menschenrechte einmündeten, bemerkte er, dass die Verhandlungspartner, die unterschiedliche Theologien und Philosophien rund um den Erdball repräsentierten, immer dann einen Fortschritt erzielten, wenn sie sich auf das allen gemeinsame Ziel konzentrierten und nicht an ihren kleinlichen Rechtfertigungsversuchen festhielten.²⁴

III. Religiöse Extremisten gegen religiöse Friedensanhänger

Leider ist der Aufbau einer globalen Friedensethik nicht immer so einfach. Die Unterscheidung zwischen Traditionen vom gerechten Krieg und gewaltfreien/pazifistischen Traditionen schiebt Gewalt zu leicht den ersteren in die Schuhe. Von der Praxis her gesehen ist der Unterschied zwischen einem Gläubigen, der Gewalt in Selbstverteidigung oder als äußerstes Mittel anwendet, und einem, der auf Gewalt unter allen Umständen verzichtet, eher gradueller als grundsätzlicher Art. Selbst Gandhi, der wohl namhafteste Anwalt des Pazifismus und gewaltlosen Widerstandes, hat Gewalt nicht völlig ausgeschlossen: „Hat man nur die Wahl zwischen Feigheit und Gewalt, so würde ich zur Gewalt raten ... Doch bin ich der festen Überzeugung, dass Gewaltfreiheit unendlich höher steht als Gewaltausübung.“²⁵ Die Befreiungstheologie hat dann aus ihrer Perspektive auf das revolutionären Situationen inhärente Gewaltpotential aufmerksam gemacht, das sich von der strukturellen Gewalt sozialer Ungerechtigkeiten her aufbaut und einen echten Frieden verhindert, der die legitimen Ansprüche der Armen erfüllen würde.²⁶ Und kein Geringerer als Paul VI. hielt die Ausübung von Gewalt „im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet“²⁷, für sittlich erlaubt.

Wir sollten uns daher, wofür sich R. Scott Appleby entschieden einsetzt, nicht so sehr auf den *Gebrauch* von Gewalt durch Gläubige konzentrieren, sondern auf ihre *Einstellung* ihr gegenüber sowie auf die Rolle, die sie ihr in einem Konflikt zuweisen.²⁸ Das Ziel der religiös motivierten Friedensbewegung bestehe ja gerade darin, Gewalt zu beenden und den zugrunde liegenden Konflikt so zu lösen, dass die Gegner sich versöhnen. Das Ziel religiöser Extremisten dagegen sei es, über den Feind zu triumphieren, selbst wenn das „den direkten und häufigen Einsatz von Gewalt zur Folge hat“²⁹. Aufs Ganze gesehen, meint Appleby, dass religiöse Bewegungen der zweiten Richtung von den Situationen, in denen sie leben müssen, beeinflusst sind. Und diese seien meist geprägt von „ineffizienten politischen Institutionen ohne jede Dialogbereitschaft, von einer Wirtschaft, mit der es bergab geht bzw. in der sich schon strukturelle Formen der Ungerechtigkeit herausgebildet haben, sowie von religiös bedingter Diskriminierung ...“³⁰. Um solche Extremisten zu einer friedfertigeren Gesinnung zu bewegen, müsse man ihnen jene Werte und Praktiken der eigenen religiösen Tradition näher bringen, die sich an Frieden und Versöhnung orientieren.³¹ Wenn soziale Ungerechtigkeiten Extremismus entfachen, dann wird es nach Appleby höchste Zeit, repressive politische und wirtschaftliche Entscheidungsstrukturen grundlegend, aber auf friedlichem Wege umzuformen.

Mit Blick auf die Praxis weist Appleby darauf hin, dass die politischen Prozesse heute, nach dem Ende des Kalten Krieges, die leise Hoffnung wecken, es werde möglich sein, friedensbildende und konfliktlösende Trainings in eine tiefere

Spiritualität einzubetten, und zwar nicht nur im Rahmen jeder einzelnen religiösen Tradition, sondern religionsübergreifend. Transnationale soziale Bewegungen, Nichtregierungsorganisationen, Netzwerke für Menschenrechte und kulturelle Austauschprogramme als Folge der wirtschaftlichen Globalisierung sowie die weltweite Berichterstattung in den Medien ermöglichen religiösen Friedensanhängern den Aufbau und die Vernetzung von internationalen Hilfswerken, die ein Gandhi oder Martin Luther King sich nie hätten träumen lassen.³² Heute ist es für führende Persönlichkeiten in den Religionen ein leichtes, sich nicht nur mit ihren Kollegen aus anderen Religionen, sondern auch mit humanistisch orientierten Politikern im Aufbau friedensfähiger Strukturen und in der Verbreitung von Menschenrechten zusammenzuschließen. Religiöse Nichtregierungsorganisationen, die in keine formal religiöse oder politische Struktur eingebunden sind, haben sich beim Aufbau von Partnerschaften mit anderen religiösen Gruppen, mit Regierungen, Denkfabriken und unabhängigen Radio- und Fernsehstationen als sehr wirkungsvoll erwiesen.³³ Appelby zieht daraus den Schluss: Der Boden für die Entwicklung „regionaler Zentren für religiöse und kulturelle Friedensarbeit“ sei bereitet. Derartige Zentren könnten eine solche systematische Vernetzung koordinieren und würden so auf die einheimischen Herausforderungen einfühlsam und mit Augenmaß reagieren.³⁴

IV. Das Ziel: ein weltweit tragfähiges Ethos und eine Politik der „Einheit in Verschiedenheit“

Letztlich freilich wird eine wirksame interreligiöse globale Friedensethik, was ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen betrifft, davon ausgehen müssen, dass sich Wahrheit aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Positionen ergibt. Nur allzu oft hatte die westliche Tradition ihre sogenannte „objektive“ Sicht von Wirklichkeit dem Rest der Welt, der ethnischen und kulturellen Vielfalt Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und eingeborener oder aboriginaler Stämme rund um den Erdball aufgenötigt. Ja, für Enrique Dussel hat die Moderne selbst ihre Wurzeln im eurozentrischen *cogito*, das „dem Anderen“ übergestülpt wurde.³⁵ Und das Christentum hat unter der Ägide des Kolonialismus nur allzu oft andere Traditionen einfach ausgegrenzt.

Wenn wir stattdessen eine „Einheit in Verschiedenheit“ realisieren sollen und wollen, dann müssen wir, um mit Virgil Elizondo zu sprechen, eine „Anthropologie der allumfassenden und progressiven Synthese“, eine „Universalität der Ausgewogenheit, der Achtung vor den anderen mit all ihren Besonderheiten, aber auch der Hochschätzung ihrer Andersartigkeit sowie eine Universalität der Liebe, des Mitgefühls und der gegenseitigen Hilfe“³⁶ praktizieren. Und in der Tat: Die komplexen Herausforderungen, die eine globalisierte Welt heute an uns stellt, gebieten nach Raimon Pannikar ein Zusammenwirken der religiösen Traditionen dieser Welt. „Keine einzige menschliche oder religiöse Tradition kann heute ohne die andere auskommen noch wäre sie in der Lage, die Menschheit aus ihrer

gegenwärtigen Krise herauszuführen.³⁷ Die religiösen Traditionen der Welt, die untereinander und mit den großen humanistischen Traditionen zusammenarbeiten, bilden den Dreh- und Angelpunkt für die Entstehung eines Ethos, von dem her verschiedene Kulturen und spirituelle Ausprägungen sich gewaltfrei aufeinander einlassen können und sich dabei wechselseitig und konstruktiv wandeln, ohne dass die eine Seite auf Kosten der anderen triumphiert.

Der praktische Imperativ für eine solche Zusammenarbeit ist und bleibt die rasche Globalisierung der Wirtschaft. Unterschiedliche Völker, Kulturen, Philosophien und spirituelle Strömungen vernetzen sich über die Telekommunikation, den Transport und das Ineinandergreifen internationaler Märkte in einem Ausmaß, das unseren Vorgängern vor einem halben Jahrhundert noch undenkbar erschienen wäre. Darüber hinaus stellt die Macht multinationaler Unternehmen das Regulierungspotential einzelner Nationalstaaten, einschließlich der USA, weit in den Schatten. Was wir brauchen, ist ein globales Ethos der Gewaltfreiheit und eine Globalisierung demokratischer Politik, die sich an den Menschenrechten orientiert und das internationale Gemeinwohl als Kategorie internationaler sozialer Gerechtigkeit begreift, um der geballten Macht einer globalisierten Wirtschaft und den von ihr festgeschriebenen Ungerechtigkeiten entgegenzutreten.

Jede einzelne Religion, von der die Rede war, verfügt über ein Erbe der Friedfertigkeit und Gewaltfreiheit. Dieses traditionelle Erbe sowie die von Appleby genannten Versöhnungsinitiativen, in denen sich Menschen unterschiedlicher Spiritualität zusammenfinden, geben Anlass zur Hoffnung. Wenn aber nicht gleichzeitig religiös motivierte Aktivisten der Gewaltfreiheit ein Ethos der "Einheit in Verschiedenheit" aufbauen, dann werden andere zerstörerische Kräfte bereit stehen, dieses globale ethische Vakuum zu füllen. Die bloße Tatsache, dass wir in einem Zeitalter von Massenvernichtungswaffen schon wieder über die „Rückkehr des gerechten Krieges“ diskutieren, belegt, dass willige so genannte „Realisten“ immer dann die Oberhand gewinnen, wenn keine gewaltfreien Alternativen entstehen und sich gegen sie zur Wehr setzen. Und dennoch, Martin Luther King erinnert uns überzeugend daran: „Wir haben keine Wahl mehr zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit. Es geht um Gewaltfreiheit oder Untergang.“³⁸ Wenn im Laufe des 20. Jahrhunderts „die Philosophie und Praxis der Gewaltlosigkeit ... sich tatsächlich der menschlichen Phantasie bemächtigt hat“³⁹, dann kann im 21. Jahrhundert eine interreligiöse globale Friedensethik den Weg bahnen für eine globale Politik der Gewaltfreiheit, die nicht Grenzen dicht macht, sondern überschreitet.

¹ M. und J. M. Corbett, *Politics and Religion in the United States*, New York 1999, 105; M.L.K. Mich, *Catholic Social Teaching and Movements*, Mystic 1998, 286.

² M. L. K. Mich, aaO. 287.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ M. und J. M. Corbett, aaO. 105-106.

⁶ Ebd. 105; vgl. auch M. Weinland, *Das Friedensethos der Kirche der Brüder im Spannungsfeld von Gewaltlosigkeit und Weltverantwortung*. Beiträge zur Friedensethik IX, Stuttgart 1996.

⁷ M. L. K. Mich, aaO. 279.

⁸ AaO. 281; *Gaudium et spes*, Nr. 79, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg ²⁸2000.

⁹ AaO. 288; vgl. den deutschen Text des Pastoralbriefes der amerikanischen Bischöfe: *Die Herausforderung des Friedens - Gottes Verheißung und unsere Antwort*, in: Hirtenworte zu Krieg und Frieden. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika, Köln 1983, 125-285; vgl. auch das neue Hirtenwort der deutschen Bischöfe: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede*, Bonn 2000.

¹⁰ Ich danke meinen StudentInnen Barbara Sandoval und Jason Vasquez für ihre Untersuchungen auf diesem Gebiet.

¹¹ T. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*, <http://ibe.la.psu.edu/6/bartho99l.htm.2>; vgl. G. Schmid, *Der Weg des Buddha in den Konflikten seiner Zeit*, in: F. Stolz (Hg.), *Religion zu Krieg und Frieden*, Zürich 1986, 113-128.

¹² A.L. Basham, *The Greater Vehicle of Mahayana Buddhism*, in: W. M. Theodore De Bary (Hg.), *The Buddhist Tradition in India, China, and Japan*, New York 1969, 104.

¹³ St. R. Bokenkamp, *Early Taoist Scriptures*, Berkeley 1997, 129; vgl. M. Palmer, *Taoismus*, Braunschweig 1993; L. Xiaogan, *Der Daoismus*, in: A. Sharma, *Innenansichten der großen Religionen* Frankfurt 1997, 203-290.

¹⁴ S. A. Wawrytko, *The Undercurrent of Feminine Philosophy in Eastern and Western Thought*, Washington 1981, 128.

¹⁵ AaO. 131.

¹⁶ M. N. Kertzer, *What is a Jew?*, hg. von Lawrence A. Hoffman, New York 1993, 146.

¹⁷ AaO. 145.

¹⁸ H. Cohen, *Reason and Hope: Selections From the Jewish Writings of Hermann Cohen*, New York 1971, 184; ders., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Köln ²1959.

¹⁹ D.E. Ingersoll/R.K. Matthews/A. Davison, *The Philosophic Roots of Modern Ideology: Liberalism, Communism, Fascism, Islamism*, Upper Saddle River 2001, 260; Ch. Waddy, *The Muslim Mind*, London 1976, 95.

²⁰ Ingersoll/Matthews/Davidson, aaO. 260; Waddy, aaO. 96.

²¹ S. H. Hashmi, *Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views*, in: *The Muslim World* 89 (1999) 180.

²² J. Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*, Louisville 1993, 36; vgl. auch A. Th. Khoury, *Heiliger Krieg*, in: A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten I-III*, Freiburg 1991, 349-359; ders., *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg*, Gütersloh 1991; vgl. auch die Kapitel *Heiliger Krieg* und *Heiliger Friede* in: K. Armstrong, *Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann*, München 1993, 233-289 bzw. 290-345; Ch. Rajewsky, *Der gerechte Krieg im Islam*, in: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt 1980, 13-71; B. Reinert, *Der islamische Begriff des „heiligen Krieges“. Ursprung und Entwicklung*, in: F. Stolz (Hg.), *Religion zu Krieg und Frieden*, Zürich 1986, 89-112.

²³ Ingersoll/Matthews/Davidson, aaO. 255-256.; J. Kelsay, aaO. 29. 42.

²⁴ J. Maritain, *Man and the State*, Chicago 1966, 76-80.

²⁵ Zitat Gandhis bei R.S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and*

Reconciliation, Lanham 2000, 12; vgl. auch D. Rothermund, *Mahatma Gandhi. Eine politische Biographie*, München 1997; M. Chatterjee, *Gewaltfrei widerstehen. Gandhis religiöses Denken, seine Bedeutung für unsere Zeit*, Gütersloh 1994.

²⁶ M. L. K. Mich, aaO. 310-311.

²⁷ *Populorum Progressio*, Nr. 31; Deutsch: Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. Einführung und Kommentar von H. Krauss S.J., Freiburg 1967, 163.

²⁸ R. S. Appleby, aaO. 13.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 119.

³¹ Ebd.

³² Ebd. 281.

³³ Ebd. 281-282. 288-303.

³⁴ Ebd. 303-305; vgl. J. Lüer, *Ziviler Umgang mit Konflikten. Zur Debatte um den Aufbau von Friedensfachdiensten in Deutschland*, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999) 577-581; T. Evers, *Friedenshandeln in der Weltgesellschaft. Der geschichtliche Kontext des Zivilen Friedensdienstes*, in: gewaltfreie aktion 32 (2000) 4-19. Dort weitere Literaturangaben.

³⁵ E. Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993.

³⁶ V. Elizondo, *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Maryknoll 1997, 132. 134.

³⁷ R. Pannikar, *Invisible Harmony: Essays on Contemplation & Responsibility*, Minneapolis 1995, 175; vgl. A. Th. Khoury (Hg.), *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg 1993; H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Religionen*, München 1993;

³⁸ W. Wink (Hg.), *Preface in: Peace is the Way: Writings on Nonviolence from the Fellowship of Reconciliation*, Maryknoll 2000, XI. Vgl. auch die Zeitschrift: gewaltfreie aktion, Vierteljahrshefte für Frieden und Gerechtigkeit, hg. im Auftrag des Internationalen Versöhnungsbundes, Deutscher Zweig der Fellowship of Reconciliation.

³⁹ R. Deats, *The global Spread of Active Nonviolence*, in: W. Wink (Hg.), aaO. 284.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die
interreligiöse
Dimension:
eine globale
Friedensethik