

Hälfte der humanitär begründeten Interventionen seit 1947 zu einer Verringerung des Gewaltniveaus geführt zu haben (19). Eine der Hauptempfehlungen des Werkes besteht in dem Hinweis auf die Notwendigkeit, Einsätze nicht erst nachträglich, wenn sie sich als ungenügend erwiesen haben, aufzustocken, sondern sie von vornherein so auszustatten, dass sie erfolgreich sein können. Dabei ist „kein Feind zu vernichten und kein Krieg zu gewinnen, sondern – wie es in den meisten UN-Resolutionen heißt – ein *secure environment* herzustellen und aufrecht zu erhalten“. (63) Für diese Aufrechterhaltung kann man dann oft mit einem weniger massiven Einsatz auskommen. Noch besser ist es, wenn es mit politischen Mitteln rechtzeitig gelingt, Gewaltausbrüchen zuvorzukommen.

In einer Ethik der internationalen Beziehungen geht es weithin um die Frage, wie man handeln soll, wenn das Ergebnis der eigenen Handlungen keineswegs nur von einem selbst abhängt, sondern von vielen anderen Handelnden mitbeeinflusst wird und deshalb sehr häufig nicht sicher voraussehbar ist. Gerade dann ist es unbedingt notwendig, die tatsächlichen Handlungsergebnisse möglichst zeitnah zu evaluieren, um gegebenenfalls für das eigene Handeln Kursänderungen vorzunehmen. Es handelt sich um eine notwendige und vor allem für Politiker, die über Interventionen mitentscheiden, sehr zu empfehlende und beherzigenswerte Studie. Ein mehr editorisches Problem der Arbeit besteht in den überhand nehmenden Abkürzungen (an Zahl 176), so dass etwa für ein Konzept „Disarmament, Demobilisation, Reintegration“ als Kürzel „DDR“ steht. P. KNAUER SJ

CHRISTLICHE FRIEDENSETHIK VOR DEN HERAUSFORDERUNGEN DES 21. JAHRHUNDERTS.

Herausgegeben von *Veronika Bock [u. a.]* (Studien zur Friedensethik; Band 51). Baden-Baden: Nomos; Münster: Aschendorff 2015. 265 S., ISBN 978–3–8487–1968–6 (Nomos); ISBN 978–3–402–11695–1 (Aschendorff).

Frieden betrifft das individuelle und kollektive Handeln sowie die Gestaltung des Gesellschaftssystems. Eine Auseinandersetzung zur Friedensethik steht demnach unter dem Anspruch, die Wahrnehmung und Orientierung sowie das individuelle Handeln und die Gesellschaftsgestaltung zu formen. Dabei ist die Verständigung über die aktuelle Konzeption und Konkretisierung christlicher Friedensethik dadurch herausgefordert, dass die Gegenstandsbereiche, Fragestellungen und Ansätze ausgesprochen vielfältig sind. Gleichzeitig ist Friedensethik ein hochaktuelles Thema, bei dem – über das akademische Interesse hinausgehend – die prinzipielle Relevanz für die Politik, die Individuen und die Öffentlichkeit unmittelbar einleuchten dürfte. Die Dringlichkeit einer Friedensethik ist evident, zumindest insofern, als einerseits öffentlich eine konsequente Friedenspolitik vielfach vehement gefordert wird, andererseits jedoch die konkreten Möglichkeiten, die erforderlichen Maßnahmen und Schwerpunktsetzungen strittig sind.

Im Jahr 2013 beschäftigte sich das Berliner Werkstattgespräch der deutschen Sozialethiker/innen mit den aktuellen Herausforderungen christlicher Friedensethik. Die 13 inhaltlichen Artikel des vorliegenden Sammelbands dokumentieren einen Großteil der Beiträge dieser Tagung. Das Buch ist in zwei Blöcke gegliedert: Im ersten Teil werden „Grundzüge christlicher Friedensethik“, im zweiten Teil einzelne Herausforderungen als „Konkretionen“ aktueller Friedensethik diskutiert. Der Band liefert einen soliden Einblick in zentrale Diskursfelder, lädt zur gründlichen Auseinandersetzung ein und vermittelt einleuchtend, dass Friedensethik eines der wichtigsten Themen christlicher Ethik darstellt und dass Friedensengagement sich aus dem Glauben motivieren kann beziehungsweise als Teil einer authentischen christlichen Lebensgestalt erfahren werden kann. Angesichts der Vielzahl und thematischen Breite der Beiträge kann hier eine umfassende Besprechung der einzelnen Artikel nicht geleistet werden. Einige für den gegenwärtigen und künftigen friedensethischen Diskurs gewichtige Themen sollen aber hervorgehoben werden:

Im Feld der christlichen Friedensethik ist eine Auffälligkeit ernst zu nehmen: Friedensethik wird von relativ wenigen Sozialethiker/inne/n betrieben. Die im Verhältnis zur Bedeutung von Friedensfragen eher geringe Zahl jener, die ihre Forschungsschwerpunkte in diesem Feld setzen, erweckt den Eindruck, dass der Bereich in der theologischen Ethik tendenziell unterrepräsentiert ist. Vor diesem Hintergrund plädiert *Markus Vogt* für eine stärkere Gewichtung und grundlegende Weiterentwicklung der Friedensethik in

der theologischen Disziplin der Christlichen Sozialethik und für die Entwicklung einer umfassenden, aktuellen Friedensethik. Einleuchtend ist der Hinweis auf die theoretisch zentrale Bedeutung einer Friedensethik. Aber während „in der biblischen Botschaft sowie in der politischen Philosophie“ (18) der Friedensethik eine zentrale Bedeutung zukomme, habe sie „bisher keine konzeptionell tragende Funktion in der Systematik des Fachverständnisses“. (17) Wie wäre die Sozialethik zu konzipieren, wenn man sie umfänglich von der Friedensethik her beziehungsweise als Friedensethik darstellen würden? Wird die Christliche Sozialethik ihrem Anspruch gerecht, wenn Friedensethik bloß als eine Bereichsethik neben anderen diskutiert wird? Diese Fragen drängen sich auf. Es erscheint notwendig und lohnend, die Sozialethik beziehungsweise die Theologische Ethik insgesamt als Friedensethik zu konzipieren und die Friedensethik jedenfalls systematisch stärker zu verankern.

Eine Herausforderung für friedensethische Diskurse ist die Einschätzung der Möglichkeit des Friedens: So dringlich friedensethische Diskurse und Klärungen angesichts der aktuellen Kriege, der militärischen und terroristischen Gewalt, der Verfolgungen und Fluchtbewegungen etc. erscheinen, so deutlich ist auch zu sehen, dass vielen Menschen die Hoffnung auf Frieden abhanden gekommen ist. Die Hoffnung auf Weltfrieden scheint zu schwinden. Sie scheint vielen nur in einem naiven Blick auf die überaus vielfältigen und komplexen Konflikte und friedensbedrohende Konstellationen möglich zu sein. Das ist auch für die christliche Friedensethik und insbesondere für die kirchliche Friedenslehre bedeutsam. *Gerhard Beestermöller* zählt die Frage, ob der Glaube die Hoffnung auf Frieden in der Welt nährt oder die Annahme einer grundsätzlichen Unüberwindbarkeit von Kriegen in der sündhaften Welt stützt, zu den „Problemüberhängen“ der kirchlichen Lehre. Insgesamt stellt Beestermöller im Rahmen seines Überblicks zum aktuellen Stand der kirchlichen Friedenslehre fest, „dass die kirchliche Lehre keineswegs eine kohärente Entfaltung eines durchgreifenden Ansatzes darstellt“. (44) Die kirchliche Lehre müsse notwendigerweise weiterentwickelt werden, was voraussetzt, „dass sich die Kirche über ihre theologischen Prämissen und ethischen Konklusionen selbst verständigt“. (45)

Frieden kann als vorrangiges Ziel der Politik verstanden werden, das grundsätzlich mit allen anderen politischen Themen verwoben ist. Realpolitisch erscheint das Friedensmotiv aber primär im Sicherheits- und Verteidigungsbereich verortet und wird demnach explizit vor allem im Hinblick auf den Umgang mit Terrorismus, Entscheidungen über Militäreinsatz, Fragen der Interventionen und Sanktionen in Gebieten kriegerischer Konflikte u. Ä. hervorgehoben. Der immanente Zusammenhang mit Wirtschafts-, Umwelt- und Entwicklungspolitik wird häufig zu wenig berücksichtigt angesichts der unmittelbaren Dringlichkeit, auf Gewalt und Krieg zu reagieren. Obwohl fraglos bereits enorm viel erreicht wäre, wenn Frieden im Sinne der Abwesenheit von Krieg und Gewalt verwirklicht würde, kann das Verständnis nicht auf das Beenden beziehungsweise die Vermeidung von Krieg reduziert werden. Der Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit, den die Kirche im Bewusstsein der biblischen Tradition betont, impliziert, dass Friedensethik sehr weitreichend mit den verschiedenen Gerechtigkeitsfragen zusammenhängt.

In der neueren Friedensethik wirkt sich dieses Verständnis etwa im jeweiligen Ansatz aus. So lässt sich eine paradigmatische Perspektivenverschiebung weg von der Lehre vom „gerechten Krieg“ hin zur Lehre vom „gerechten Frieden“ feststellen. *Eberhard Schockenhoff* widmet sich diesem Schwerpunktwechsel. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ hänge engstens mit der Entwicklung des Völkerrechtsdenkens zusammen. Während die Lehre vom gerechten Krieg mit dem modernen Völkerrecht als unvereinbar gelten müsse, habe die erneute Berücksichtigung der Lehre vom gerechten Krieg in den jüngeren friedensethischen Diskursen gute Gründe. Auch eine tragfähige Friedensethik, die eine Theorie des gerechten Friedens zu entfalten sucht, brauche den Rückgriff auf die Theorie vom gerechten Krieg.

Für eine Friedensethik ist das Verständnis von Gewalt von grundlegender Bedeutung. Zählt Gewalt zur Natur des Menschen und Krieg zu den unausweichlichen Phänomenen der Menschheit, oder ist der Mensch frei und lernfähig? *Mariano Delgado* unterscheidet zwei Gruppen von Deutungsmustern von Gewalt: Einerseits identifiziert er Theorien, die als Entschuldigungsmechanismen wirken, und ordnet hier naturalistische Deutungsmuster ein, etwa Instinkt- und Triebtheorien der klassischen Psychologie und

Ethologie, deterministische Erklärungen der Neurowissenschaften oder das Deutungsmuster „strukturelle Gewalt“. Andererseits nennt er Deutungsmuster, die Gewalt als sozial bedingt und folglich als Resultat aus Lernprozessen verstehen und die Lern- und Gestaltungsfähigkeit des Menschen betonen. Zwei Aspekte dürften für den weiteren Diskurs fruchtbar sein: Erstens führt der Aufruf Delgados, die in der theologischen Anthropologie liegenden, die menschliche Freiheit betonenden Impulse für die Deutung von Gewalt in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringen, zur Frage, was sich aus dem theologisch-anthropologischen Diskurs für das Gewaltverständnis und für die Friedensethik gewinnen lässt. Zweitens dürfte ein gründlicher Diskurs, ob beziehungsweise welche Theorien über Erklärungen hinausgehen und tatsächlich einen unausweichlichen Entschuldigungsmechanismus implizieren, vor allem für die vertiefende Klärung der methodischen Voraussetzungen der notwendigerweise interdisziplinären Arbeitsweise der Friedensethik hilfreich sein.

Die Frage der Gewalt hat neben der anthropologischen auch eine religionswissenschaftliche Stoßrichtung. Gibt es einen systematischen Zusammenhang von Religion und Gewalt? Vielen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen scheint es auf der Hand zu liegen, dass Glaube Kriege verursacht und Religionen Legitimationsmuster für Gewalt liefern. *Andreas Hasenclever* geht diesem Problem nach. In seinem differenzierten und klar positionierten Beitrag zeichnet er schlüssig nach, dass – freilich aufgrund eines entsprechenden Religionsbegriffs – „Religionen als Religionen strukturell unfähig sind, Gewalt zu rechtfertigen“. (109) Wenn „eine religiöse Rechtfertigung von Gewalt versucht wird, [muss] den religiösen Überlieferungen selbst Gewalt angetan werden“. (109) Dass nicht selten religiöse Differenzen realen gewaltsamen Eskalationen zu Grunde liegen, bedeute noch nicht, dass es einen zwangsläufigen Zusammenhang gebe oder Konflikte in Verbindung mit Religion besonders intensiv seien. Der Zusammenhang von Religion und Gewalt scheint kein grundlegender zu sein; vielmehr erweisen sich vermeintlich glaubensmotivierte Kriege und Terrorhandlungen bei genauerem Hinsehen als säkulare Phänomene. Ein innerer Zusammenhang, so seine abschließende Vermutung, dürfte aber zwischen Religion und Friedensengagement bestehen.

Heinz-Gerhard Justenhoven zeichnet die Friedensethik der katholischen Kirche seit Papst Benedikt XV. zur Zeit des Ersten Weltkriegs als eine Friedenslehre, die den Schlüssel in einer internationalen Rechtsordnung sieht. Die Forderungen von Papst Johannes XXIII. nach einer Weltautorität und die des Zweiten Vatikanischen Konzils nach einem bindenden Weltgerichtshofs stellten den Kern der kirchlichen Lehre dar. Justenhoven entfaltet die Notwendigkeit einer umfassenden, obligatorischen Internationalen Gerichtsbarkeit als Angelpunkt katholischer Friedenslehre und findet bestätigende Argumente für die Reform und die Stärkung der Internationalen Gerichtsbarkeit beziehungsweise des Internationalen Gerichtshofs in den rechtswissenschaftlichen Überlegungen von Hans Kelsen. Im Anschluss an die Ausführungen von Justenhoven wären von Seiten der kirchlichen Friedenslehre und der akademischen Friedensethik weiterführende Diskurse zum Weltordnungsmodell dringend geboten und das lange währende kirchliche Drängen auf eine wirksame Weltgerichtsbarkeit als Motivationsfaktor für das Beschreiten von Wegen zur konsequenten, schrittweisen Unterwerfung der Staaten unter den Internationalen Gerichtshof zu gewichten.

Hingewiesen sei auf aktuelle Einzelfragen der Friedensethik, die im zweiten Teil des Buches in fundierten Beiträgen diskutiert werden. Behandelt werden die ethischen Anforderungen an die europäische Migrationspolitik (*Hildegard Hagemann*), die ethische Beurteilung der Schutzverantwortung im Sinne des Konzepts der Responsibility to Protect (*Cornelius Sturm*), die Erfahrungen im Zusammenhang mit dem deutschen Afghanistan-Einsatz als tief greifende Herausforderungen für die Soldat(inn)en und für die Aufarbeitung innerhalb der Bundeswehr (*Anja Seiffert*), die ethische Beurteilung von gezielten Tötungen (*Bernhard Koch* und *Wolfgang S. Heinz*), die Brisanz der Ressourcenkonflikte und die Erfordernis von umweltbezogenem Gerechtigkeitshandeln für die präventive Friedens- und Sicherheitspolitik (*Andreas Lienkamp*) sowie Veränderungen der Erinnerungsmuster seit dem Zweiten Weltkrieg im Hinblick auf den Holocaust (*Ulrike Jureit*). Der Sammelband hat redlicherweise nicht den Anspruch, mit diesen Themen alle aktuellen friedensethischen Fragen zu behandeln oder auch nur anzusprechen. Die

Auswahl der Themen ist aber gelungen; es sind keine „Nebenthemen“, sondern einige zentrale Problemstellungen der Gegenwart, die zudem die inhaltliche Bandbreite der Friedensethik andeuten.

Insgesamt bietet das Buch die von den Herausgeber/inne/n angekündigten „Einblicke in die ‚Werkstatt‘ der gegenwärtigen christlich-theologischen Friedensethik“. (16) Diese „Werkstatt“ beweist sich hier als wissenschaftlicher Ort anregender und kompetenter Reflexionen. Vorbehaltlos sei der Band den Leser/inne/n empfohlen – Interessierten an der Friedensethik, friedenspolitisch Engagierten, insbesondere aber allen theologischen Ethiker/inne/n: als Einladung und Anregung zur Beschäftigung mit der Friedensethik und zu ihrer stärkeren systematischen Integration in die eigene Disziplin. E. KOLLER

LANGTHALER, RUDOLF, *Warum Dawkins Unrecht hat*. Eine Streitschrift. Freiburg i. Br.: Alber 2015. 581 S., ISBN 978-3-495-48749-5.

Als wortgewaltiger und streitbarer Vertreter des „Neuen Atheismus“ hat der Oxforder Evolutionsbiologe Richard Dawkins weit über ein wissenschaftliches Fachpublikum hinaus mediale Aufmerksamkeit für seine provokanten Thesen zu Religion, Gott und Schöpfung erhalten. Die im Anschluss an evangelikale Werbekampagnen konzipierte *Atheist Bus Campaign* (London, 2008) dürfte die bisher aufsehenerregendste Inszenierung dieser militanten Form eines sich selbst als humanistisch bezeichnenden Atheismus gewesen sein. Wie Langthaler (= L) aufzeigt, entwickelt Dawkins als Wortführer der *brighs* dabei durchaus auch prophetisches Sendungsbewusstsein, sodass der Slogan der Kampagne in freier Form auf ihn selbst umgedeutet werden könnte: „There’s probably no god“, but certainly: „Dawkins is his prophet“ (vgl. 292; 21–23). Man mag als Leser noch so sehr von der suggestiven Kraft und der zuweilen schrillen Tonlage von Dawkins Empörungsrhetorik irritiert sein (vgl. 27) oder sich gar abgestoßen fühlen – naturwissenschaftliche Kompetenz wird ihm niemand absprechen wollen (vgl. 27). Zwar haben neben Theologen – wie K. Ward oder A. McGrath – auch prominente Fachkollegen – wie D. S. Wilson, St. J. Gould oder S. Atran –, die aus ihrer radikal skeptischen Grundeinstellung kein Geheimnis machen (vgl. 486), teils scharfe Kritik an seiner Mem-Theorie geübt und das Verhältnis von Naturwissenschaften zu Religion nach dem Modell von *Nonoverlapping Magisteria* (NOMA) bestimmt; dennoch dürfte Dawkins mit seiner militant atheistischen Position eine insbesondere in akademischen Kreisen weit verbreitete geistige Grundatmosphäre unserer Zeit treffen (vgl. 29; 40). Genau aus diesem Grund darf es sich auch die Theologie nicht zu einfach machen und hat eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Argumenten von Dawkins, wie unzureichend und krude diese immer sein mögen, aktiv zu führen. Sie muss sich mit L. der undankbaren Mühe unterziehen, fundiert und kritisch zu den Ansammlungen philosophisch oft unausgeglichener Halbwahrheiten oder suggestiver Vorurteile Stellung beziehen (vgl. 41–45).

Im ersten Hauptteil (53–265) diskutiert L. Dawkins Version eines evolutionsbiologischen Naturalismus. Letzterer „liegt nicht nur seinem Verständnis des Organischen als ‚Überlebensmaschine‘ zugrunde, sondern gewinnt als ‚naturalistische Anthropologie‘ noch besonderes Profil“ (53). Damit, dass die naturwissenschaftliche Methode als einzig maßgebliche für das Verständnis der menschlichen Wirklichkeit in Anschlag gebracht wird, nimmt Dawkins eine für die menschliche Selbstdeutung folgenreiche Weichenstellung vor, die auch für unser Handeln und den praktischen Weltumgang insgesamt nicht ohne Folgen bleiben kann. Wer sich als Überlebensmaschine für Gene versteht, nimmt mit der Naturalisierung des Geistes auch eine radikale Entsubjektivierung und damit einhergehend eine Nivellierung der Freiheit des Menschen, ja letztlich eine Negierung seiner Würde in Kauf (vgl. 88; 242). Dass trotz dieser engen Verflechtungen zwischen dem modernen Atheismus in seiner heroischen Bescheidenheit und einem naturalistischen Menschenbild nicht jeder Form von Erbaulichkeit entsagt werden muss, wäre den analog zu Genen konzipierten Memen als Replikatoren der kulturellen Evolution (vgl. 132) zu verdanken.

Um Dawkins’ „ernüchternde[.] und schockierende[.] Zumutung“ (79), sich selbst völlig illusionslos als Überlebensmaschine begreifen zu sollen, wirksam begegnen zu können, stellt L. dessen Bekenntnis zu einem konsequenten Monismus (vgl. 59) in den