

Als übergreifender Orientierungsschlüssel in den pluralen und sich ergänzenden Ausprägungen heutiger angewandter Ethik komme das Verantwortungskonzept in Frage (z. B. 667). Hans-Joachim Höhn schlägt ein bereichsethisches Gliederungsmodell vor (700–710), das vier ethische Basisprinzipien (Freiheit, Gerechtigkeit, soziale Verantwortung, Nachhaltigkeit) und vier bereichsethische Felder (Ethik sozialer Beziehungen, Kulturethik, Strukturen- bzw. Institutionenethik, sozial-ökologische Ethik) ordnet. Innerhalb dieser Koordinaten werden die Bereichsethiken flexibel auf ethische bzw. sozio-kulturelle Konstellationen ausgerichtet.

Das Buch schließt mit einem Resümee von Korff zu den bleibenden Elementen und neuen Perspektiven der besprochenen Gliederungssysteme (739–756). Das Zukunftsweisende macht er in der Verantwortungsethik im Sinne eines maßgeblichen hermeneutischen Schlüssels „zur Aufdeckung und kritischen Ausgrenzung kategorial eingeführter, defizitärer Ethiken“ (753) fest.

Das Buch ist ein beachtlicher Ertrag der Zusammenarbeit der Autorinnen und Autoren im Rahmen des Projekts von Wilhelm Korff, der 1993 als Professor für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München emeritierte. Der Band ist klar strukturiert aufgebaut und zeigt durchweg, dass die Beiträge in Form von Teilkapiteln an der Grundkonzeption orientiert sind. Mit diesem Handbuch liegt der erfolgreiche Versuch vor, „die Geschichte der Ethik anhand von drei Kategorien neu zu ‚erzählen‘“ (17). Es verdeutlicht, dass sich an den Gliederungssystemen grundlegende ethische Neuorientierungen ablesen und Einsichten in die Faktoren dieser Entwicklungen gewinnen lassen. Dieses Werk, das die Geschichte, die Geltung und den Einfluss ethischer Systeme systematisch, detailreich und gründlich darstellt, ist ein elementarer Beitrag für die theologische und philosophische Ethik. E. KOLLER

SCHOCKENHOFF, EBERHARD: *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*. Freiburg i. Br. [u.a.]: Herder 2018. 759 S., ISBN 978–3–451–37812–6 (Hardback); 978–3–451–84812–4 (PDF).

Im Jahr 1990 legten die beiden evangelischen Theologen Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter eine systematisch weit ausgreifende Studie unter dem Titel *Friedensethik* vor. Das Buch fasste einen friedensethischen Konsens im Blick auf eine konditionierte Legitimation und Problematisierung atomarer Abschreckung zusammen. Zugleich war es aber auch der Schwanengesang auf den Kalten Krieg. Wenige Wochen vor dem Erscheinen des Buches fiel die Berliner Mauer. Die Ethik fand sich über Nacht in einer anderen Welt mit neuen Herausforderungen vor. Heute, in einer Welt im Umbruch, die ihre Sicherheitsarchitektur noch nicht gefunden hat, hat der katholische Theologe Eberhard Schockenhoff (= Sch.) den Mut, eine nicht weniger historisch und systematisch ausgreifende friedensethische Orientierung vorzulegen. Damit kommt er dem unbezweifelbaren Auftrag theologischer Ethik nach, sich auf die Komplexität der Wirklichkeit mitgestaltend einzulassen.

Die Studie besteht aus vier Hauptteilen, die auf ein knappes Vorwort folgen. Der erste Hauptteil beschäftigt sich in deskriptiver Absicht mit der Geschichte des Krieges von der Antike bis zur Gegenwart („Kriegserfahrungen und Friedenshoffnungen von der Antike bis zur Gegenwart“, 19–99). Hierauf folgen zwei Teile, die sich mit normativen Fragen befassen, allerdings in einer ungewöhnlichen Reihung. Das zweite Hauptkapitel, der umfangreichste Teil der Studie, widmet sich dem Paradigma des gerechten Krieges („Die Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg“, 103–391), an das sich ein Kapitel über die biblische Friedenshoffnung anschließt („Die Hoffnung auf Frieden in der Bibel“, 395–497). Abschließend legt der Freiburger Theologe seinen systematischen Entwurf dar („Systematische Entfaltung der Friedensethik“, 501–741). Das Ganze wird durch ein Personen- und Sachregister abgerundet.

Die knapp hundert Seiten des ersten Hauptteils widmen sich der Geschichte des Krieges, sozusagen als der empirischen Grundlage der ethischen Reflexion, „der durch den Kontrastbegriff des Friedens überwunden werden soll“, um ihn „besser zu verstehen“. Dazu wird der „Gestaltwandel des Krieges mithilfe einer Typologie epochenspezifischer Formen militärischer Gewaltanwendung“ (22) analysiert: Städtekerrie, Fehden

und Glaubenskriege, Fürstenkriege, zwischenstaatliche, nationale Kriege sowie der totale Krieg des 20. Jahrhunderts. Fast die Hälfte dieses Kapitels ist dann der völkerrechtlichen Ächtung des Krieges, der atomaren Abschreckung sowie der Rückkehr des Krieges nach deren Überwindung gewidmet.

Der zweite Hauptteil geht der Entwicklung der Friedensethik, insbesondere der Lehre vom gerechten Krieg seit deren Ursprüngen in der vorchristlichen Antike bis zur Forderung nach, Atomwaffen gänzlich abzuschaffen (*Global Zero*). Es geht darum, „wichtige Etappen dieses Prozesses herauszustellen, in denen epochenspezifische Fragestellungen zu charakteristischen Veränderungen und Metamorphosen der Vorstellung vom gerechten Krieg führten“ (103).

Es wird deutlich, dass Cicero das stoische Ideal der vernünftig-pflichtgemäßen Lebensführung auch auf den Krieg ausweitet, um dem Unterwerfungsdrang des Imperium Romanum Grenzen zu ziehen. „Die Folgen ungerechter Herrschaftsausübung fallen [...] auf den Aggressor zurück“. (113) An ihn knüpft Augustinus in theologischer Absicht angesichts des Niederganges Roms an. Seine Ausführungen sind durchwirkt von einer grundlegenden Skepsis gegenüber dem gefallenen Menschen und der damit verbundenen Notwendigkeit, das Böse zu bekriegen.

An Augustinus knüpft Thomas an, der unter den Bedingungen der hochmittelalterlichen *respublica christiana* und den kriegerischen Ereignissen seiner Zeit über den Frieden nachdenkt: Kreuzzüge und Häretikerkriege. Sch.s Ausführungen drängen die Erkenntnis geradezu auf: Denkt Augustinus eher von der Macht der Sünde, so Thomas von der noch größeren Macht der Gnade her, die den Sünder in den Frieden zurückzubringen sucht.

Eine gewisse Spannung in der Interpretation lässt sich nicht abweisen, wenn man einerseits liest, Thomas verstehe die neutestamentlichen Gewaltlosigkeitsforderungen „nicht als Gebote, sondern als Ratschläge für einzelne Christen, die sich zu einem besonderen Weg der (monastischen) Nachfolge Jesu entschieden haben“ (147), wenn andererseits dann aber darauf hingewiesen wird, dass der Theologe „die geistlichen Ritterorden, die zum Kämpfen bestimmt waren, mit dem Argument rechtfertigte, sie verfolgten keine weltlichen Ziele, sondern dienten dem öffentlichen Heil des Gemeinwesens und dem Schutz der Armen und Unterdrückten“ (162). Der gerechte Krieg, in dem es letztlich darum geht, unter Einsatz des eigenen Lebens anderen ein von der Sünde nicht verstörtes, heilsorientiertes Leben zu ermöglichen, ist für Thomas ein Akt der übernatürlichen *caritas* und sehr wohl mit dem Ordensstand vereinbar.

In den Ausführungen zu Vitoria und Suarez wird deutlich, dass sich diese nicht nur zu den unmittelbaren Herausforderungen ihrer Zeit – Eroberung Lateinamerikas, heraufziehende Glaubens- und zwischenstaatliche Kriege in Europa – Stellung bezogen, sondern auf eine höchst kreative Weise grundlegend neue ordnungspolitische Ansätze erarbeitet haben. Hier ist insbesondere an die Abgrenzung von Kirche und Staat, die Anfänge einer Lehre von der Volkssouveränität, einer kontraktualistischen Staatsbegründung sowie an die Rolle der individuellen Verantwortung zu denken. Hier kann Sch. die Früchte einer Fülle von Dissertationen ernten, die an seinem Lehrstuhl in den letzten zwanzig Jahren verfasst wurden.

Sch. zeigt dann, wie sich die völkerrechtliche Entwicklung immer mehr gegen den Mitgestaltungsanspruch der Theologie verschließt. Über Balthasar de Ayala, Alberico Gentili, Hugo Grotius und Emer de Vattel verfolgt die Studie, wie sich in einer Welt, die von keinem gemeinsamen Glauben und keiner übergreifenden Ordnungsstruktur mehr getragen ist, immer mehr die Hoffnung durchsetzt, Krieg, wenn schon nicht verhindern, so doch wenigstens humanisieren zu können, indem man ihn an formalrechtliche Bedingungen knüpft.

Genau diese Hoffnung zerschellte am Ersten Weltkrieg, einem totalen Krieg, der alle Lebensbereiche der beteiligten Völker einbezog. Das Völkerrecht reagierte auf diese Erfahrung mit dem Völkerbund und dem Briand-Kellogg Pakt, zwei Anläufen zur Ächtung des Krieges, die am Zweiten Weltkrieg Schiffbruch erlitten. Die Gründung der UNO stellt einen neuen Versuch dar. Allerdings ist die Hoffnung, Krieg aus der Geschichte zu verbannen, bis heute nicht eingelöst. Angesichts der neuen Form der

*Cyber-wars* ist noch einmal neu über den Gewaltbegriff zu reflektieren. Sch. spricht sich gegen eine Aufweichung dieses Begriffs aus.

In eine erneute Krise geriet die Lehre vom gerechten Krieg in der Zeit des Kalten Krieges, die von der Frage nach der Legitimität der nuklearen Abschreckung geprägt war. Sch. geht auf die Debatten über das Für und Wider ein, die zu einem gewissen Konsens geführt hätten. Unstrittig war jedenfalls, dass ein atomarer Krieg, der vernichten würde, was er schützen soll, niemals erlaubt sein könne. Trotz der unbestreitbaren ethischen Probleme und ungeheuren Risiken, die mit der Abschreckung verbunden waren, erschien sie doch im Vergleich zu allen Alternativen die am wenigsten schlechte. Somit verlagerte sich die Debatte mehr von grundsätzlichen Fragestellungen zu solchen, wie man die Abschreckung möglichst stabil halten könne. Entgegen ersten Hoffnungen ist sie auch mit dem Ende des Kalten Krieges nicht endgültig überwunden.

Jedenfalls zeigt sich Sch. überzeugt, dass das Paradigma des gerechten Krieges, in dem der Krieg ein unverzichtbares, bleibendes Mittel zum Erhalt der Ordnung darstellt, ausgedient hat, da Kriege heute kaum mehr als verhältnismäßig gelten können. Darin liegt sozusagen die historische Notwendigkeit des Paradigmas des gerechten Friedens, das „das ehrgeizige Ziel einer endgültigen Überwindung der Gewalt [verfolgt]“ (671), und das im Zentrum von Sch.s systematischem Entwurf steht. Es stellt sich aber die Frage, ob man in der Tradition nicht Erkenntnisschätze für die Gegenwart gewinnen kann.

Im dritten Hauptkapitel, das „Die Hoffnung auf Frieden in der Bibel“ behandelt, geht es um die „Potentiale zur Überwindung kriegerischer Gewalt“, die „in der biblischen Tradition bereitliegen“ (397). In einem dem AT gewidmeten Teil verfolgt Sch. dessen Theologiegeschichte. In der Frühzeit steht der Glaube an die Schutzgottheit im Vordergrund, die dem Volk Sieg und Frieden sichert. Am Ende, in der Apokalyptik, richtet sich die Hoffnung immer mehr auf einen geschichtsjenseitigen, eschatologischen Frieden – zugleich verbunden mit „der Bitte um das heilvolle Zur-Welt-Kommen Gottes in der Gegenwart“ (443). „Angesichts der Hoffnung auf einen Gott, der den Kriegen ein Ende setzt, war für die Vorstellung von Jahwe als Kriegsherr in ihr kein Platz mehr“ (446).

In seinen Analysen zu den verschiedenen neutestamentlichen Theologien zeigt der Autor, „dass es innerhalb des Neuen Testaments keine einheitliche Auffassung von Frieden“ (497) gibt. So wird z. B. die „Denkfigur der antizipatorischen Vorwegnahme des messianischen Friedens durch die Praxis der Feindesliebe und Gewaltlosigkeit, die nach den synoptischen Evangelien die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu kennzeichnet, [...] im vierten Evangelium durch eine dualistische Gegenüberstellung des Friedens Gottes zum Frieden der Welt ersetzt, die das Wissen darüber verliert, dass dieser in jenem schon jetzt beginnt“ (497).

Der abschließende, vierte Hauptteil bietet eine systematische Friedensethik im eigentlichen Sinne. In einem ersten Schritt geht es um die verschiedenen Dimensionen des Friedens, dann um dessen anthropologische Grundlagen. Darauf aufbauend analysiert Sch. die Säulen eines gerechten Friedens, bevor er sich neuen Herausforderungen der Friedensethik zuwendet.

Sch. macht deutlich, dass eine theologisch-politische Ethik „die Sphäre des Politischen und die in ihr herrschenden Regeln und Wirkmechanismen in ihrer autonomen Eigenständigkeit akzeptieren“ muss (502). Die regulative Idee eines gerechten Friedens vermag es, in der synthetisierenden Perspektive einer Welt, in der der Krieg überwunden ist, „konkret[e] Schritt[e]“ zu entwerfen, „die fragmentarisch, vorläufig und möglicherweise auch revisionsbedürftig bleiben“ (516).

Ein gerechter Frieden bedarf anthropologischer Grundlagen. Sch. arbeitet heraus, dass es „Tugenden der aktiven Friedensbereitschaft“ bedarf, also nicht nur „gesellschaftliche[r] Voraussetzungen, Strukturen und Institutionen“ (549), soll Frieden glücken: Toleranz, Gewaltlosigkeit, Dialog- und Kompromissfähigkeit, Tapferkeit, Mut, Zivilcourage und Opferbereitschaft, Entschlossenheit und Geduld sowie Versöhnungsbereitschaft. In diesem auch sprachlich besonders gelungenen Teil kann Sch. die Früchte seiner jahrzehntelangen Arbeit an einer Tugendethik einfahren.

Hierauf entfaltet Sch. den Durchbruch des Paradigmas eines gerechten Friedens in der katholischen Friedensethik sowie die vier institutionellen Säulen eines gerechten Friedens: Weltweiter Schutz der Menschenrechte, Entwicklungsförderung und Armutsbekämpfung, Demokratieförderung und Aufbau rechtsstaatlicher Strukturen sowie Friedenssicherung durch den Ausbau supranationaler Verflechtungen. Besonderen Wert legt Sch. auf die Errichtung einer „obligatorische(n) Schiedsgerichtsbarkeit“, die „nicht ein, sondern *das* Schlüsselement der jüngeren kirchlichen Friedensethik“ bildet (654).

Das abschließende Kapitel beginnt mit einer Defizitanalyse des „Theoriegebäude[s] des gerechten Friedens“ (666), dessen „Stärke“ in der „langfristigen Zukunftsperspektive eines dauerhaften Friedensaufbaus“ liegt. Die „neuen Gewaltphänomene“ konnte es „weder erklären noch eine [...] Reaktion auf sie formulieren“. Das erklärt „die Wiederkehr der Rede vom gerechten Krieg“ (666).

Unter Rückgriff auf Strukturelemente dieses Paradigmas reflektiert Sch. dann ausgewählte neue Herausforderungen: die humanitäre Intervention, Krieg gegen den Terrorismus, gezielte Tötungen, der Einsatz autonomer Waffensysteme („Kampfdrohnen“) sowie der virtuelle Krieg im Cyber Space. Wiederum mit beeindruckender Souveränität durchforstet Sch. die Literatur zu diesen Fragen, wägt bejahend und kritisierend Positionen ab und kommt so jeweils zu eigenen normativen Antworten.

Der systematische Hauptteil lädt ein, über viele Fragen zu reflektieren. In meiner Kritik beschränke ich mich auf drei Punkte. Sch. kompiliert Elemente aus unterschiedlichen, sich widerstreitenden Ansätzen, die nicht ohne systematische Vermittlung verbunden werden können. Hierzu nur ein Beispiel: Einerseits will Sch. Elemente aus dem neuen „Leitbild der Schutzverantwortung (*Responsibility to protect*)“ (= *R2P*) aufnehmen (605). Dann aber heißt es im Kontext der humanitären Intervention, „dass mit jeder Intervention eine Verletzung der Souveränität eines Mitglieds der internationalen Staatengemeinschaft [...] verbunden ist“ (680). Genau das aber wird in der *R2P* bestritten. Ein Staat, in dem grundlegende Menschenrechte massenhaft verletzt werden, hat seine Souveränität verloren. Hier prallen zwei unterschiedliche Ordnungsvorstellungen aufeinander. Allerdings – und da ist Sch. recht zu geben – bleibt auch im Ansatz der *R2P* die Frage zu stellen, ob eine Intervention nicht noch mehr Chaos schaffen wird.

Zweitens entwirft Sch. ein Bild vom Ende des Friedensprogresses und wendet sich unmittelbaren Herausforderungen zu. Wie steht es mit dem Zwischenstück, dem historischen Progress? Selbstverständlich würde man Sch. nicht gerecht, wenn man das Bild der Säule rein statisch versteht. Auch ihm ist bewusst, dass es hier eines Prozesses bedarf. Aber: Gibt es ethische Prinzipien zur Gestaltung von Politik, die den Fortschritt herbeiführt? Eine Hierarchisierung von Zielen? Zwischenziele? Prinzipien zur Lösung von Zielkonflikten? So fordert Sch. einerseits die Errichtung einer obligatorischen Gerichtsbarkeit, andererseits glaubt er, dass einige Staaten auf absehbare Zeit nicht auf Atomwaffen verzichten wollen und daher andere dies verantwortlicher Weise nicht können. Wie soll aber eine Gerichtsbarkeit durchsetzungsfähig werden, wenn sie keine militärische Übermacht über die Staaten besitzt? Die Idee einer, zur innerstaatlichen analogen, internationalen Gerichtsbarkeit ist nur realisierbar, wenn Staaten erheblich abrüsten und gänzlich auf Atomwaffen verzichten. Gibt es eine Lösung dieses Dilemmas?

Auf welche historischen, der Kriegsächtung entgegenkommenden Tendenzen kann eine Reformpolitik setzen? Zur letzten Frage könnte Sch. an geschichtsphilosophische Vorstellungen anknüpfen, wie sie heute von Habermas oder Korff angestellt werden. In diesem Kontext müsste auch die UN rechtsethisch evaluiert werden. Dieser Mangel hat Konsequenzen. Meine Überlegungen zu einer neuen Präliminarethik, in der die UN als ein Zwischenschritt zwischen dem internationalen Naturzustand hin zu einer wirklichen Rechtsordnung erscheint, lassen sich nicht einfach mit denen Höffes (673–697) kompilieren, für den die UN nur eine Kollektivhegemonie darstellt.

Drittens zur Nutzbar-Machung der Lehre vom gerechten Krieg nur ein Beispiel: Thomas entwirft seine Kriterien vom Ziel des gerechten Krieges her. An welche Autorität ist der Krieg zu binden, welcher Grund muss vorliegen, und mit welcher Intention muss Krieg geführt werden, damit er den Heilsfrieden wiederherstellen kann? Der Aquinate unterscheidet strikt zwischen der geringeren Gewalt, die der Privatperson

in Selbstverteidigung, und der größeren, die dem Soldaten im gerechten Krieg erlaubt ist (*Summa theologiae* II-II q.64 a.7). Auf dieser Linie ergeben sich mindestens zwei Fragen: Die erste betrifft das Problem der Gewaltanwendung ohne UN-Mandat. Wenn eine solche unter Umständen legitim sein sollte, kann dies dann die gleiche sein, die mit Mandat erlaubt wäre? In der zweiten Frage geht es um das Verhältnismäßigkeitskalkül: Besteht ein Unterschied, ob ein Volk für sich entscheidet, zur Verteidigung welcher Werte und Güter es bereit ist, Krieg zu führen, oder ob z. B. in einer humanitären Intervention für andere abgewogen wird? Legitime Gewalt ist immer nur im Gefüge von Ziel, Handlungssubjekt, Grund und Intention zu bestimmen.

Sch.s Studie stellt eine ungemein informierte Repräsentation der politischen, völkerrechtlichen und friedensethischen Debatte der Gegenwart dar – mit all ihren Spannungen und offenen Fragen. Auch wagt Sch. einen eigenen systematischen Entwurf, der zu diskutieren sein wird. Die hier angeschnittenen Fragen wollen hierzu anregen.

G. BEESTERMÖLLER

#### 4. Praktische und Spirituelle Theologie

DREIER, HORST: *Staat ohne Gott*. Religion in der säkularen Moderne. München: C. H. Beck 2018. 256 S., ISBN 978-3-406-71871-7 (Hardback).

Deutschland hat sich von einer bikonfessionell geprägten Gesellschaft, in der seit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland die beiden großen christlichen Konfessionen zahlenmäßig dominierten, zu einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft entwickelt, in der die Zahl konfessionsloser und atheistischer Bürgerinnen und Bürger immer mehr anwächst.

Anliegen des besprochenen Bandes mit einem provokanten Titel ist es nicht, „die seit langer Zeit intensiv geführte Debatte um den Zusammenprall der Kulturen im allgemeinen und die Herausforderung freiheitlicher westlicher Gesellschaften durch den Islam im Besonderen fort[zuführen“ (16) und somit die bisherigen Streitfälle wie Kopftuch, Kreuz, Schächten, Burka usw. zu behandeln. Vielmehr beschäftigt sich der Autor aufgrund des Zusammentreffens unterschiedlicher Kulturen, Religionen und Weltanschauungen sowie nicht zuletzt aufgrund der Herausforderungen, die sich durch die zunehmende islamisch geprägte Bevölkerung und den Islam allgemein stellen, notwendigerweise mit den Grundstrukturen und Grundfragen des säkularen Staates und denkt über diese näher nach. Dabei betont er gleich zu Beginn, dass „Staat ohne Gott“ nicht „Welt ohne Gott, auch nicht: Gesellschaft ohne Gott, und schon gar nicht: Mensch ohne Gott“ bedeute. Vielmehr ziele der Titel des Buches „auf den Umstand, daß der Staat in der modernen, säkularen Grundrechtsdemokratie auf jede Form religiöser Legitimation zu verzichten hat und sich mit keiner bestimmten Religion oder Weltanschauung identifizieren darf“ (9).

Das erste Kapitel dient der Sondierung, indem Dreier „Facetten der Säkularisierung“ und damit die verwirrende Vielfalt mit Blick auf den Begriff aufzeigt. Dabei setzt er sich auch mit einer „besonders profilierten und akzentuierten These“, die „seit Jahrzehnten wie ein sperriger Felsbrocken in der Brandung der Säkularisierungsdebatte“ (35) liegt, auseinander, nämlich mit der Position von Hans Blumenberg (35–47), welcher Säkularisierung als „Kategorie historischer Illegitimität“ (36) versteht. Deutlich wird, dass zur Vermeidung von Missverständnissen und für eine interdisziplinäre Diskussion ein „Bewußtsein für die Sinnvarianz von Säkularität“ (16), aber auch eine präzise Begriffsverwendung im jeweils einschlägigen Kontext erforderlich ist. Im zweiten Kapitel zeichnet Dreier die durchaus schwierige und lange Verfassungsgeschichte der Religionsfreiheit in Deutschland nach, angefangen vom Augsburger Religionsfrieden des Jahres 1555, über den Westfälischen Frieden von 1648 und das Allgemeine Preußische Landrecht (1794) bis hin zur Paulskirchenverfassung (1848/49) und der Umsetzung ihrer Programmatik in den Jahren 1919 und 1949. Das dritte Kapitel ist der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates gewidmet. Näherhin werden Konzeption, Kritik