

Bernd Harbeck-Pingel
Über Frieden nachdenken.

Vorlesung Evangelische Hochschule Freiburg - 13. Januar 2020
[Erweiterte Fassung; 24.02.20]

I Ästhetik des Friedens

Über den Frieden nachzudenken ist eine zunächst kognitive, vielleicht epistemische Aufgabe, dann eine handlungstheoretische und, was vielleicht verwundern mag, auch eine *ästhetische*. Tatsächlich ist es ja so, dass die Situationen, die Prozesse, die Frieden realisieren, auch in künstlerischen Vermittlungen Gestalt gewinnen. Daher beginne ich mit der Ästhetik des Friedens und insbesondere mit Beethovens *Missa solemnis*.¹ Der fünfte Teil, das *Agnus Dei*, ist überschrieben mit *Bitte um inneren und äußeren Frieden*, und dies verdeutlicht, was ich mit der Mehrperspektivität von Frieden meine. Nicht nur Frieden als Haltung oder als mentaler Zustand oder als Garantieren von Lebensbedingungen, die es Menschen ermöglichen, etwas Sinnvolles zu erleben und zu erarbeiten. Vielmehr ist es so, dass das Kunstwerk selbst diese Bitte realisiert. Der fünfte Teil des Ordinarium Missae: *Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt, erbarm dich unser beziehungsweise Gib uns den Frieden* ist der grammatischen Form nach als Bitte ausgestaltet. Der liturgische Text trägt also die Friedensbitte zwar am Ende vor, verknüpft sie mit einer eigentümlichen christologischen Wendung. *Christe, du Lamm Gottes* als Abbeviatur der Opferchristologie und die Erwartung, dass es Christus ist, der alles das auf der Welt aushält, was nicht dem Willen Gottes entspricht. Die Überschrift *Bitte um inneren und äußeren Frieden*² erweitert diesen spezifisch theologischen Gedanken. Sie entspricht damit auch der Gestaltung, denn nicht nur das Insistieren des Chores in den Rufen nach dem Frieden tragen diese Bitte auf eindrückliche Weise vor, sondern das Altsolo, das durch einen semiotischen Prozess auf Kriegshandlungen hin bezogen ist, verdeutlicht, dass es nicht nur die religiöse Dimension ist, der Friede mit Gott und mit sich selbst, sondern dass es ganz offenkundige Bedrohungen äußerer Art sind, die das Werk aufnimmt. Wenn man dieses plastische Gestaltungsmerkmal der Komposition als Hereinragen des Alltäglichen in die Liturgie oder eben ins Konzert versteht, so wirkt dieses nicht nur in der Art, wie die flehende Bitte des Altsolos erratisch in der Komposition wirkt, sondern auch der Sache nach als ein Fremdkörper. Der Gewinn dieses kompositorischen, wenn man so will, *Einfalls*, ist aber der, dass die praktischen Aufgaben der Lebensbewältigung präsent sind erstens in der Musikaufführung und zweitens in der liturgischen Gestaltung, also zwei ästhetischen Formen, in denen das Friedensthema aufbewahrt wird.

¹ Ludwig van Beethoven: *Missa solemnis*. op. 123. Mainz 1827.

² Vgl. Thorben Alles/ BHP: Christus (allein): Miniaturen einer nichtreduktiven Hermeneutik. In: BHP/ W. Schwendemann: Immer reformieren. Göttingen 2017, 313-330; 317.

Ein anderes Verhältnis der Realisierung von Alltag und Außeralltäglichem stellt sich in Hölderlins *Friedensfeier* dar. Der Vorspruch kündigt an, dass eine wenig konventionelle Sprache zu erwarten ist: die Musikalität des Singens, also dass der Dichter singt, und dass die von ihm erzählte Versammlung aus Sängern besteht, inszenieren für sich eine außeralltägliche Redeform. Das Außeralltägliche besteht darin, dass im Unterschied zu den Aufgaben der praktischen Lebensbewältigung der Frieden gefeiert wird und die Versammlung von einander wohlgesonnenen Personen, mit der durchaus uneindeutigen Konfiguration einer einladenden Person oder des Leiters der Feier oder des Ehrengastes, der zwischen Dionysios und Christus changiert.

*„Wo aber Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit.“³*

Was den Frieden kennzeichnet, wäre aber nicht allein, dass das Fest selbst den Frieden realisiert, sondern dass die Differenz von Endlichem und Unendlichem, der Präsenz Gottes und den alltäglichen Verrichtungen aufeinander dialektisch bezogen sind.

*„Einmal mag aber ein Gott auch Tagewerk erwählen,
Gleich Sterblichen und theilen alles Schicksaal.“⁴*

Das Friedensfest als solches wird benannt und herbeigerufen, anders als beispielsweise, dass Mutter und Kind vor der Tür des Hauses sitzen und den Frieden ansehen,⁵ eine paradigmatische Situation gleichfalls, aber nicht das Friedensfest. Die Mehrdeutigkeit, wer was versammelt, ist in Kontrast gesetzt durch die Harmonie zwischen himmlischer und irdischer Sphäre,⁶ sodass einerseits das lyrische Ich einlädt, andererseits aber der Gott versammelt.⁷ Das Haus als Ort des Gastmahles, in dem die Gäste zusammen mit dem Ehrengast dasjenige repräsentieren, was auf der Welt immer schon geschieht, macht eine Synekdoche des Friedens ersichtlich. Die angemessene Darstellungsform ist zunächst die Praxis des Zusammenkommens, das Essen und Trinken, darüber hinaus aber das Singen.

*„Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.“⁸*

³ Friedrich Hölderlin: *Friedensfeier*. Sämtliche Werke und Briefe I, hg. v. Markus Knaupp. München 361-366. München 1992, V. 22-24.

⁴ V. 81 f.

⁵ V. 123-125.

⁶ V. 89 f.

⁷ V. 40; V. 203.

⁸ V. 91-93

Der Ort versammelt also einen reflexive Kommunikationsform, die sich steigert zum Sichablösen des Gesangs von der Erfahrung, als Übergriff des Gesangs auf die Persönlichkeit wie schon der Kommunikationsform auf das kollektive Gespräch. Der Übergang der Gruppe nicht in Text oder Gespräch, sondern in Gesang transformiert auch die Festversammlung, die leibliche Präsenz, in ein akustisches Ereignis. Im Blick zurück auf Beethoven müsste gesagt werden: Singen ist eine Ausdrucksform des Friedens.

Nun wäre daran zu erinnern mit Kant, dass die Ästhetisierung des Friedens, wie sie bei Hölderlin oder Beethoven begegnet ihr begrenztes Recht hat gegenüber einer Situation, dass Menschen grundsätzlich von Feindseligkeit und von Gewalt bedroht sind: (1) Nicht dass ständig Krieg herrschte, wohl aber, dass die Aggression der anderen es ist, die stets an die Integrität von Personen rührt.⁹ (2) Das Moment, dass der Frieden *gestiftet* werden, der Friede organisiert sein muss.¹⁰ Diese handlungstheoretische Prämisse macht auch deutlich, dass die Forderung *Eine Welt ohne x* (wie sie Kennzeichen zahlreicher Protestbewegungen ist) unzureichend ist. Die Frage müsste lauten: Was wäre eine Welt ohne x? Sie muss vielmehr in irgendeiner Weise organisiert oder gestaltet werden, nicht allein, dass die Bedrohung durch Krieg sich wieder in Krieg selbst verwandelt, sondern in dem Sinne, dass Frieden zu realisieren eine fortgesetzte Aufgabe ist. Kant hat diese Überlegung im Zusammenhang seines Essays *Zum ewigen Frieden* als Fortführung seiner ethischen Schriften entfaltet. Er wird hier erinnert im Rahmen einer Ästhetik des Friedens, weil er mit den Seligpreisungen, Matthäus 5, konvergiert.

*1 Als er aber das Volk sah, ging er auf einen Berg. Und er setzte sich, und seine Jünger traten zu ihm. 2 Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach:
3 Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich.
4 Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden.
5 Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen.
6 Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden.
7 Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.
8 Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.
9 Selig sind, die Frieden stiften; denn sie werden Gottes Kinder heißen.
10 Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich.*

⁹ I. Kant: *Zum ewigen Frieden* [1795]: „Zweyter Abschnitt, welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturstand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also *g e s t i f t e t* werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und, ohne daß sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem *g e s e t z l i c h e n* Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln *).“ = Kant, Werke in 12 Bänden, hg. v. W. Weischedel. Frankfurt/ Main 1977, 203.

¹⁰ I. Kant: *Zum ewigen Frieden* [1795]: s.o.

11 Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und allerlei Böses gegen euch reden und dabei lügen. 12 Seid fröhlich und jubelt; es wird euch im Himmel reichlich belohnt werden. Denn ebenso haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.

Dazu eine methodische Vorbemerkung: Im Weiteren werden die Seligpreisungen als fiktionaler Text begriffen und damit auch mit ästhetischen Kategorien beschrieben.¹¹ Es soll an dieser Stelle nicht bestritten werden, dass es ethische, geradezu dezisionistische Auslegungen der Bergpredigt gibt, doch unter Berücksichtigung der Disposition des Matthäusevangeliums wäre erstens hervorzuheben, dass die Bergpredigt selbst eine Komposition von Verkündigung darstellt und dass zweitens die geradezu merkversartigen Glückwünsche eine Explikation des Reiches Gottes entfalten, die in der Art und Weise ihrer Präsentation sich gerade Anmaßungen direkter Handlungsoptionen entzieht.

Die Aktivität des Friedensstiftens ist in der Bergpredigt deshalb bemerkenswert (V.6), weil die Sehnsucht nach der Gerechtigkeit, also nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes als der anderen Gerechtigkeit oder der Gerechtigkeit als sozialer Kategorie im Prozess des Strebens zum Ausdruck kommt. Die Orientierung an der Gerechtigkeit, mit der die Sequenz der Seligpreisungen endet, ist aber stets eingeschrieben in deren Bedrohung (V.10, Zusatz V.11.12) Demgegenüber spiegeln Sanftmut, Barmherzigkeit, reinen Herzens zu sein (Vers 5.7.8) Haltungen wider, während in paradoxer Wendung gerade die Armut des eigenen Glaubens zum Ausgangspunkt der Sequenz genommen wird (V.3). Ohnehin hat die Zeitstruktur, Präsens im ersten Teil und Modalverben beziehungsweise Futur im zweiten Teil des Verses, entweder etwas Kompensatorisches oder eine temporale, wenn nicht gar begriffliche Spannung inne. In der Wirkungsgeschichte lässt sich dies oftmals als Kontrastierung alltäglicher Interaktionsordnungen, einerseits - Reich Gottes andererseits, beobachten. Der Text hat seine Pointe jedoch gerade in der Aussicht einer semantischen Synthese, wie immer man sie auch als realisiert sieht. Wenn die Reich Gottes-Erfahrung auf eine in irgendeiner Weise bedrückende Wirklichkeit bezogen ist (V.4), wird der rhetorische Effekt bewirkt, dass wie bei anderen religiösen Mnemotechniken auch das Maßgebliche einer religiösen Haltung so auf den Punkt gebracht wird, dass es einerseits verständlich ist, andererseits durch Niederschwelligkeit nicht bequem aufgezehrt wird. Die Innovation der Reich Gottes-Verkündigung, wie sie das Matthäusevangelium entfaltet, wird demgemäß in einer ästhetischen Dimension wirksam. Diese ästhetische Dimension besteht erstens in der narrativen Gesamtanlage des Evangeliums, zweitens aber in der Differenz der Verkündigung vom Reich Gottes zu den Lebenserfahrungen der fiktiven Leser. Das fiktionale Textmuster ist es also und nicht die moralische Direktive, die als Voraussetzung oder als orientierende Voraussetzung für das Friedensstiften selbst gedacht werden kann.

¹¹ Mt 5: (Luther 2017)

Freilich ist die Verkündigung des Reiches Gottes und damit das Evangelium in einem engeren Sinne, nicht die einzige literarische Form, in der der Frieden gedacht werden kann. Jesaja 65¹² hat die weite Perspektive der neuen Schöpfung (V. 17) bezogen auf die Kompensation einer Verfolgungsgeschichte. Gewiss wird man die Rhetorik der Übertrumpfung, dass Jerusalem, nachdem es als Regierungssitz bedeutungslos geworden ist, nun als religiöser Ort oder als Ort der Gottesverehrung zentral wird, durchaus auch als rhetorische Strategie lesen dürfen. Ein dichtes thematisches Geflecht, das von praktischen Aufgaben wie die Rekultivierung des Landes und die Bewältigung von Angst (V. 23) bis zur unmittelbaren Abfolge von Frage und Antwort in der Gottesrede (V. 24) reicht, ringt mit der Aufgabe, die kultische Vergewisserung der Gegenwart Gottes mit den Artefakten der politischen Aktion zu vereinbaren. Die hyperbolische Überwindung der in die Tierwelt hineinprojizierten Gewalt, bildet die Klimax des Textes; als Ästhetik des Friedens wiederholt sich hier eine Beobachtung die zuvor schon gemacht wurde, nämlich dass die Lebenserfahrungen in ganz eigentümlicher Weise geheilt werden von der Wirkungsmacht eines Gottes, der sich als überlegen erweist, während der Prophet Micha¹³ die Versammlung der Völker nicht

¹² Jesaja 65,17 Denn seht, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und dessen, was früher war, wird nicht mehr gedacht werden, und man wird es nicht mehr bedenken.

18 Vielmehr frohlockt und jubelt endlos über das, was ich schaffe! Denn seht, ich schaffe Jerusalem als Jubel und ihr Volk als Frohlocken.

19 Und über Jerusalem werde ich jubeln, und frohlocken werde ich über mein Volk. Und Weinen und Schreien wird in ihr nicht mehr zu hören sein.

20 Dort wird es keinen Säugling mehr geben, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der sein Leben nicht vollendet, denn ein junger Mann wird sein, wer mit hundert Jahren stirbt, und wer hundert Jahre nicht erreicht, gilt als mit dem Fluch belegt.

21 Und sie werden Häuser bauen und darin wohnen und Weinberge pflanzen und deren Früchte essen.

22 Sie werden nicht bauen, damit ein anderer wohnt, sie werden nicht pflanzen, damit ein anderer isst, denn das Alter meines Volks wird sein wie das Alter des Baums, und was ihre Hände erarbeitet haben, werden meine Auserwählten genießen.

23 Sie werden sich nicht vergeblich abmühen und nicht in entsetzlicher Angst Kinder gebären, denn sie sind die Nachkommen der Gesegneten des HERRN, und ihre Sprösslinge werden ihnen bleiben.

24 Und noch ehe sie rufen, antworte ich, noch während sie reden, erhöere ich sie.

25 Wolf und Lamm werden einträchtig weiden, und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind, und die Schlange - ihre Nahrung ist der Staub. Nirgendwo auf meinem heiligen Berg wird man Böses tun oder Zerstörendes, spricht der HERR.

(Zürcher)

¹³Mi 4,1 Und in fernen Tagen wird der Berg des Hauses des HERRN fest gegründet sein, der höchste Gipfel der Berge, und er wird sich erheben über die Hügel. Und Völker werden zu ihm strömen,

2 und viele Nationen werden hingehen und sagen: Kommt und lasst uns hinaufziehen zum Berg des HERRN, zum Haus des Gottes Jakobs, damit er uns in seinen Wegen unterweise und wir auf seinen Pfaden gehen. Denn vom Zion wird Weisung ausgehen und das Wort des HERRN von Jerusalem.

3 Und er wird für Recht sorgen zwischen vielen Völkern und mächtigen Nationen Recht sprechen, bis in die Ferne. Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Speere zu Winzermessern. Sie werden das Schwert nicht erheben, keine Nation gegen eine andere, und das Kriegshandwerk werden sie nicht mehr lernen.

4 Und ein jeder wird unter seinem Weinstock sitzen und unter seinem Feigenbaum, und da wird keiner sein, der sie aufschreckt, denn der Mund des HERRN der Heerscharen hat gesprochen!

5 Denn alle Völker gehen, ein jedes, im Namen des eigenen Gottes, wir aber, wir gehen im Namen des HERRN, unseres Gottes, für immer und alle Zeit!

6 An jenem Tag, Spruch des HERRN, will ich das Hinkende aufnehmen und das Versprengte sammeln: jene, über die ich Unheil gebracht habe.

7 Dann mache ich das Hinkende zum Rest und das Versprengte zur mächtigen Nation, und der HERR wird König sein über sie auf dem Berg Zion von nun an bis in Ewigkeit.

8 Und du, Turm der Herde, Ofel der Tochter Zion, zu dir wird sie gelangen und kommen, die frühere

als vereinte Nationen in politischer, ökonomischer oder kultureller Hinsicht zu denken im Stande ist, sondern als Unterwerfung unter den einen Gott. Die paradoxe Wendung, dass das Gericht Gottes konventionelle militärische Ordnungen dahingehend außer Funktion setzt, dass die Tötungsinstrumente umgeschmiedet werden, lässt sich nicht nur als Reflex einer erlittenen Not der Rezipienten der Micha-Botschaft lesen, sondern in der Aussicht auf eine eschatologische Lösung irdischer Probleme.

Die Ästhetiken des Friedens verdeutlichen gleichwohl, dass der einfache Übergang von künstlerischen Konzepten und fiktionalen Texten zwar als Problemdiagnose und zur Erfassung von konkreten Lebenswirklichkeiten tauglich ist, aber in dem Sinne nicht handlungsleitend werden kann. Es wäre eine interessante Frage anzuschließen, inwieweit diese Texte trotzdem handlungsmotivierend sein können. Sie sind es wahrscheinlich in der Art und Weise, dass bestimmte Verse als Motti genommen werden, weil gerade in der Abbeviatur Lesern eine Plausibilität zugänglich ist. Nicht ohne Grund kann man deshalb ja die Seligpreisungen vergleichsweise leicht auswendig lernen, sie sind weitaus einfacher zu merken als das komplexe Hölderlingedicht. Für das Nachdenken über den Frieden ist aber zu berücksichtigen, dass die Verbindung von Wahrnehmung, Urteil, Erkennen und Handeln nicht sinnvoll unterlaufen werden sollte. Deshalb gerinnen die Verfahren von wahrnehmen, urteilen, erkennen und handeln ihrerseits zu ästhetischen Gebilden eigener Ordnung.

II Ethik des Friedens

Was gehört zu einer Ethik des Friedens? Ich möchte heute mich vor allem auf die Frage der Zeitlichkeit des Friedens beziehen, die gleichsam zwischen erkennen, urteilen, wahrnehmen und handeln tritt, weil alle vier Dimensionen nach zeitlichen Kategorien beschrieben werden können. Erst dann geht es um die Frage, inwieweit diese Verstehensformen miteinander zu verbinden sind und inwieweit das Verstehen anderer eine Möglichkeit ist, Handlungsoptionen aufzuzeigen.

Der Gedanke der Kooperation steht im Vordergrund, wenn es um die Realisierung des Friedens geht. Es ist aber die Frage, inwieweit diese Aufgabe, die sich Personen stellen, überhaupt normativen Rang hat. Das ist nicht die geradezu kindische Frage, warum denn Frieden besser ist als Gewalt oder Aggression, sondern worauf der Frieden genau zielt. In der philosophischen Erklärung¹⁴ sind es entweder die menschlichen Gefühlszustände, die geordnet werden müssen, der eigene Wille, der ausgerichtet werden muss oder schlichtweg die Präsenz der Anderen, die zur Aufgabe wird. Frieden ist damit keine nebensächliche Aufgabe, sondern führt auf die praktische Einsicht, dass es eine Aufgabe des Handelns ist, auf bestimmte gemeinsame Anforderungen zu reagieren. Deshalb werden auch verschiedene Formen der Zeitlichkeit unterschieden: Dringlichkeit eine Initiative zu leisten, in Vorleistung zu

Herrschaft, die Königsherrschaft für die Tochter Jerusalem.
(Zürcher)

¹⁴ Pascal Delhom: Die Zeitlichkeit des Friedens als gemeinsame Aufgabe. In: Christina Schües/ P.D. (Hg.): Zeit und Frieden. Freiburg 2016, 131-155, .137

gehen, Vertrauen und Verlässlichkeit; das Vertrauen beispielsweise darauf, dass Verabredungen langfristig gelten oder eine Person für Aufgaben zur Verfügung steht. Bei der Ergänzungsbedürftigkeit von Personen zeigt sich, dass Kooperation nötig ist, und die Aufgabe des Friedens ist deshalb durchgängig gestellt, weil sie dabei stets wiederkehrt.¹⁵

Unendlichkeitsfiguren haben in der Philosophie eine gewisse Karriere gemacht, beispielsweise das Problem der Iteration des Bewusstseins oder die Kritik am Unabschließbaren des Vermehrens von ökonomischen Gütern¹⁶. Aber die Zeitlichkeit des Friedens ist unendlich deshalb bestimmt, weil die Anforderungssituationen der gemeinsamen Aufgabe darin bestehen, dass Kooperation verlässlich auf Dauer gestellt werden muss oder auf neue Situationen stets neu reagieren muss. Der Friede ist aber kein Ziel selbst, das extern gesetzt werden könnte oder in irgendeiner Weise unabhängig formuliert sein könnte, sondern es ist schlicht die Aufgabe der Kooperation aufgrund der Ergänzungsbedürftigkeit von Akteuren. Während auch philosophische Erklärungen auf die dichte Semantik von Liebe oder Freundschaft abstellen, setzt die Kooperation in der Friedensethik dabei ein, dass die Präsenz eines Anderen einschließt, dass er nicht wählbar ist¹⁷, dass er schlicht gegenwärtig ist. Somit finden sich auch gesellschaftliche Aufgaben, die auf einen Vertrag als Kompromiss oder die Abwägung von Interessen abzielen.

Wenn wir diese Beobachtungen übertragen auf Formen des Peacebuilding¹⁸, bedeutet dies, dass wir bei der Beschreibung von Konflikten eine Vermischung beziehungsweise Isolation von Zeitstrukturen erkennen können. Es ist nämlich nicht so, dass gleichsam aus der Perspektive des Historikers eine eingefrorene Zeit, ein Konflikt seine Bearbeitungen möglicherweise seine Lösung umreißt, sondern diejenigen, die am Peacebuilding beteiligt sind, haben als Einzelakteure, als Gruppen und als Gesamtzahl der Akteure ihre je eigene kollektive und subjektive Zeit, wie auch diejenigen, die sich Passivinterventionen ausgesetzt sehen, eine geteilte und eine je für sich erlebte Zeit markieren können. Diese Zeitordnungen sind nicht schlicht zu addieren, sondern sie sind ineinander verschränkt im Sinne einer „fusionierten Zeit“.¹⁹ Als fragmentiert erscheinen sie nur unter der Bedingung, dass es keine Übergangsformate gibt - im Erleben, Erkennen und Beschreiben. Diese Fragerichtung verweist darauf, dass die Erfassung von Zeit selbst einen Begriff von Gegenwärtigkeit benötigt, der sich nicht unbedingt von selbst versteht. Schon zuvor ist deutlich gemacht worden, dass die erlebte Zeit eines Konzerts eine eigene Zeitordnung hat. Die Zeit, die durch unterschiedliche Verschränkungen von Wirklichkeiten bedingt ist, generiert andere Formen von Präsenz, Vergangenheit und der Zukunft als beispielsweise alltägliche Problemlösungs- und Konfliktbewältigungsstrategien. Diese können ferner

¹⁵ Delhom, a.a.O. 132.

¹⁶ Aristoteles, Politik, I9

¹⁷ Delhom, a.a.O. 134.

¹⁸ Werner Distler: Die fragmentierte Zeit im Peacebuilding. Die Zeitdimension der Praxis des Friedensschaffens. In: Christina Schües/ Pascal Delhom (Hg.): Zeit und Frieden. Freiburg 2016, 85-102.

¹⁹ Distler, a.a.O., 98-100.

in bezug daraufhin kategorisiert werden, inwieweit sie Gewaltaffirmation beziehungsweise Gewaltkritik freilegen.

Gertrud Brücher arbeitet in ihrem Text *Gegenwärtigkeit* einerseits mit einer Unterscheidungslogik und einer historischen Periodisierung. Sie verweist auf den Unterschied zwischen Vormoderne und Moderne dahingehend, dass religiöse Interpretationen der Wirklichkeit mit der Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit, mit der Verwendung kosmologischer Konzepte, möglicherweise sogar apokalyptischer, auch solche Semantiken wie das Reich Christi, quer stehen zu alltäglichen Temporalisierungen. Die Moderne hält indes nicht einfachen alltäglichen Lebenswelten dagegen, sondern bietet bestimmte andere Semantiken an, die sich auf politische Partizipation verlagern, die Mäßigung von Gewalt, das Problem, dass Frieden nicht auf Dauer zu stellen ist und ob es gerechte Kriege gibt. Die Pointe, die Brücher bezeichnet, lautet:

„Als Wert geht der Friede nunmehr ganz in einer Just-Peace-Programmatik auf, die der globalen Durchsetzung evolutionärer Errungenschaften auf dem Wege der Revolution von Oben (Peace-Building, Nation-Building, Aufstandsbekämpfung) oder der Revolution von Unten (Unterstützung der Arabellion, Demokratieförderung durch Unterstützung von regionalen Aufständen) dient. Frieden fungiert als entdifferenzierende Relation und das heißt als ein Beziehungstypus, der seine Legitimation aus der Nivellierung jener Unterscheidungen bezieht, mit denen sich die Moderne einst gegen die Vormoderne abgegrenzt hatte.“²⁰

Während die Unterscheidung von modernen Lösungsversuchen gegenüber vormodernen Beschreibungen eine bestimmte Innovation deutlich gemacht hat, ist zu ihrer These, dass die Programmatik des Friedens nun darin besteht, Epochenüberschritte von der Vormoderne zur Moderne zu realisieren und damit eine Entdifferenzierung zu betreiben. Diese beziehen sich Brücher zufolge auf die Unterscheidung von Macht und Ohnmacht, Recht und Unrecht usw. Es ist aber so, dass die Postmoderne, insofern sie gekennzeichnet ist durch „Zeitbeschleunigung, Unübersichtlichkeit, verlorener Fortschrittsglaube, Verdrängung des verantwortlichen Subjekts durch Sachzwänge“.²¹ Diese Kennzeichen der Postmoderne führen zu einer Konfusion der Zeitordnung, während die basale Erkenntnis, dass Vergangenheit und Zukunft immer von der Gegenwart aus erreicht werden²², eine bestimmte Konsequenz für das Verstehen auch der Zukunft haben. Die Zukunft ist nämlich nicht Gegenstand eines Programms, sondern sie ist eine bestimmte Realisierung von Möglichkeiten aus der Aktualität heraus. Wie diese Realisierungen möglich sind, verdeutlicht sie mit der Unterscheidung von Gewaltaffirmation und Gewaltkritik²³. Gewaltaffirmation setzt ihrer Auffassung nach als ein Lernprozess bezogen auf die Vergangenheit an und kennt einerseits die Praxis der Skandalisierung des Krieges, andererseits die prekäre Verbindung von Gerechtigkeit und Sicherheit mit militärischen Mitteln, Gewaltfreiheit kombiniert mit der Durchsetzung der Freiheit auch mittels Gewalt. Demgegenüber

²⁰ Gertrud Brücher: *Gegenwärtigkeit*. Friedensethische Temporalisierungen. In: Christina Schües/Pascal Delhom (Hg.): *Zeit und Frieden*. Freiburg 2016, 31-63, hier 47.

²¹ Brücher, a.a.O., 47

²² Brücher, a.a.O., 53

²³ Brücher, a.a.O., 49

steht eine Gewaltkritik, die die Paradoxie, aus der Zukunft zu lernen, aufstellt, insofern der Frieden als etwas verstanden wird, das neue Bedingungen erzeugt, sodass aus dem Erfordernis, Entscheidungen zu treffen und etwas zu planen und zu organisieren, Friedensprozesse Gewalt kritisieren und minimieren. Das Potenzial der Friedensbildung ist aber nur dann ausgeschöpft, wenn in diesem Herstellen neuer Bedingungen etwas deutlich wird, das sozial geteilt werden kann, nämlich zum Beispiel die Begründung von Sinn. Der Rekurs auf religiöse Konzepte, auch auf letztlich vormoderne Beschreibungen der Kosmologie kommt darauf zurück, dass die Handlungsmacht von Personen einer Kritik unterliegt. Sie kann kritisiert werden, durch die Annahme der Symmetrie moralischer Kommunikation, wie sie beispielsweise auch in Kants Ethik mit gemeint ist, nämlich dass bei der Realisierung von Zukunft eine Gleichberechtigung herrscht, bezogen auf die Intentionen, die mit dieser Zukunft gemeint sind. „Als tätige und sich selbst reflektierende Entparadoxierung markiert die Form FRIEDEN den Versuch, in allen Operationen zugleich gerecht, schützend, gewaltlos, nachsichtig und wohlwollend zu sein.“²⁴ Wenn man sich vorstellt, dass die Differenz von Friede und Unfriede sich an Kommunikations- und Handlungsoptionen wiederholt, insofern diese Vergangenes und Zukünftiges ordnen, ist es verständlich, dass die Mehrfachadressierung des Friedens, nämlich als Gerechtigkeit, Schutz, Gewaltlosigkeit, bis hin zu einem schwieriger herzuleitendem Nachsehen und Wohlwollen, das fortgesetzte Befasstsein mit genau dem Gegenteil als Verfahren auflöst. Nachdem bislang die Temporalisierungen des Friedens und ästhetische Kategorien bezeichnet worden sind, wäre es allerdings überzeichnet, diese Zugänge zur Wirklichkeit nur unterscheiden zu wollen und nicht in ihrer Einheit zu bedenken²⁵.

III Frieden verstehen

Die Einheit des theoretischen und praktischen Wissens ist in einer konzeptualistischen Deutung von John Bengson so bedacht worden, dass die Bezugnahme auf eine korrekte und vollständige Auffassung einer Methode die Art und Weise ist, wie Handlungen gesteuert werden. Unbeschadet der Tatsache, ob diese Steuerung implizit ist oder benannt und damit entfaltet wird²⁶. Umgekehrt ist es so, dass die Bezugnahme auf ein Konzept sich darin bewährt, inwieweit es sich praktisch realisieren lässt, nämlich beispielsweise durch ein Bündel von Handlungsarten, die denen der Handlung entsprechen. Die ästhetische Kategorie ist bei Bengson nicht eigens benannt. Sie wird aber, weil Handlungen beziehungsweise das Verstehen von Handlungen jeweils an Bewusstseinsakte und an Handlungssituationen angeschlossen sind, auch wahrnehmungstheoretisch zu vertiefen sein. Was zuvor über die zeitliche Dimension, also die Einheit der Zeit, die Verschränkung der Zeitebenen und kooperative Gestaltungsaufgaben, gesagt wurde, kann an dieser

²⁴ Brücher, a.a.O., 55

²⁵ John Bengson: The Unity of Understanding: In: Stephen R. Grimm /Hg.: Making Sense of the World. New essays on the Philosophy of Understanding. Oxford 2018, 14-53

²⁶ Bengson, a.a.O., 42.

Stelle unterstrichen werden. Es ist die Einheit des Verstehens, die jeweils Fokussierungen der Friedenssemantik erlauben. Allerdings ist dies in friedensphilosophischer Hinsicht noch unzulänglich, denn Ziel ist ja nicht das befriedete Verstehen von Einzelpersonen, sondern die Moderation divergenter Verstehensvorgänge bei Personen und eines dazu gehörigen Fremdverstehens.

Wenn wir mit dem gegenseitigen Verstehen von Personen zu tun haben, so wird offenkundig, dass die Möglichkeiten etwas zu verstehen in erheblicher Abhängigkeit von der sozialen Positionierung stehen. Gleichgültig, wie es sich damit verhält, ist nicht zu erwarten, dass eine begrenzte Anzahl von Personen, bezogen auf irgendeinen Gegenstand, zu einer Vollständigkeit des Verstehens gelangt. Selbst wenn dann, im Anschluss an Bengson, die pragmatisch erörterte Vollständigkeit von Konzept und Realisierung gedacht werden kann, so ist im Austausch von Personen das zu berücksichtigen, was Remy Debes als epistemische Unterdrückung bezeichnet.²⁷ Denn stets ist es fraglich, wer zu Informationen und Mainstreamformen des Verstehens überhaupt Zugang hat: wer besitzt welche Rollen, wer bezeichnet etwas als maßgebliche Erfassungssituation, beispielsweise Entscheidungen, Krisen, Phasen, oder wer markiert welchen Status an Besitz und Gütern? Es handelt sich bei der Liste nicht um Einzelbeurteilungen, sondern um Kategorisierungen, unter denen überhaupt Perspektiven zugänglich werden. Die Anmaßung, die Perspektive einer Person vollständig verstehen zu wollen²⁸, führt in friedentheoretischer Hinsicht dazu, nicht Verstehenspositionen als solche zu depotenzieren, sondern in kooperativer Weise voneinander abzugrenzen. Es ist so, dass jemanden zu verstehen, zwar als Erfassung von etwas scheinbar starr ist, aber korrekturfähig bleibt. Kategorial zu unterscheiden sind: überhaupt zu verstehen, etwas zu verstehen, eine Person zu verstehen, ihre Perspektive zu verstehen.²⁹ Was als Macht des Verstehens die Gefährdung von Kooperation ausmacht, lässt sich nur dadurch bewältigen, dass die Verstehensperspektiven transparent gemacht werden und als gemeinschaftliche Aufgabe begriffen werden.

Auf der Systemebene legt dies überzeugend Jean D'Aspremont dar³⁰. Wenn wir davon ausgehen, dass nicht nur in einfachen kommunikativen Formen, sondern sogar im internationalen Recht Perspektiven und Überzeugungen Gültigkeit erlangen, so muss gefragt werden, wie denn die Regelmäßigkeit ihrerseits begründet werden. Der Rekurs auf immer weiter fundamentale oder fundamentalere Gesetze überzeugt, wegen der damit einhergehenden Iteration, nicht. Insofern wird eine Abschlussfigur benötigt, die eine imaginierte Genealogie³¹ voraussetzt, nicht jedoch in einem fundamentalistischen Rekurs, sondern als Selbstverhältnis der Begründung eines Überzeugungssystems. Übertragen auf die Verständigung zwischen Personen ist also das Friedensschaffen und Friedenstiften selbst als Form der Überzeugung mitgegeben. Die Motivationen müssen dagegen anthropologisch bezüglich dessen aufgeklärt werden, was Akteure

²⁷ Remy Debes: Understanding persons and the problem of power. In: Stephen R. Grimm /Hg.: Making Sense of the World. New essays on the Philosophy of Understanding. Oxford 2018, 54-77.

²⁸ Debes, a.a.O., 71.

²⁹ Debes, a.a.O., 62

³⁰ Jean D'Aspremont: International Law as Belief System. Cambridge 2018.

³¹ D'Aspremont, 45.

in Handlungszusammenhängen verständlich erscheinen lässt oder urteilsfähig, belehrbar, wie sie auf geteilte Überzeugungen und ästhetische Erfahrungen rekurren.

Diese Kombination von gelingender Kooperation und Selbstbeschreibung ist umso nötiger, als der schlichte Rekurs auf vermeintlich geteilte Werte, weder als Kommunikations- noch als Handlungsritual überzeugt. Es ist schwer verständlich zu machen, warum es eine plausible Begründung sein soll, in internationalen Streitigkeiten die Zugehörigkeit zu einer Demokratie und deren demokratischen Praktiken dazu zu verwenden, andere als undemokratisch, voraufklärerisch oder sonst wie zu diskriminieren. Die demokratische Praxis, die beispielsweise darin bestehen könnte, dass ein Erklärungsüberschuss für das Andere der nicht demokratischen Regierung erstens mitgedacht und zweitens mitpraktiziert wird, verfängt sich in dem Moment, in dem einerseits auf Demokratie zurückgegriffen wird, dann aber mit dem Überschreiten der im strengen Sinne demokratischen Normen allgemeingültige Normen, zum Beispiel das Prinzip der Nichteinmischung durch Einmischung ad absurdum geführt werden. Auf diese Weise wiederholt sich die Schwierigkeit, dass in Form von internationaler Kooperation bereits Verteilungen von Macht vorliegen, noch bevor kooperiert wird³².

Während das Völkerrecht traditionell von der Kooperation von Staaten ausging, wird das unterlaufen, indem Staatlichkeit und Grenzen erstens aufgrund der Mobilität der Weltbürger, zweitens aber aufgrund anderer ordnender Prinzipien, wie beispielsweise der Zugang zu ökonomischen Gütern oder Wirkung internationaler Unternehmen, faktisch Ungleichheiten bedingen, die durch staatliche Ordnungen oder durch die Kooperation von Staaten nicht mehr bewältigt werden können.³³ Ferner ist es so, dass die politischen Parteien, die entweder national oder bezogen auf die EU auch partiell international Meinungen bilden, gar nicht mehr der Ort sind, an dem politische Willensbildung entschieden wird.³⁴ Sie ist, aufgrund des sich verändernden

³² „Internationally, the democratic practice of self-constitution is mediated by the construction of an image of the undemocratic other, irrational and dangerous. This construction works by the utilization and, at the same time, transgression of norms with universal claims (such as the [...] International Humanitarian Law of non-intervention). These are reformulated and transformed into an instrument of rule and power.”

Constanze Demuth: Liberalism's All-Inclusive Promise of Freedom and its illiberal Effects. In: Concha Roldán, Daniel Brauer, Johannes Rohbeck (Hg.): Philosophy of Globalization. Berlin 2018, 63-77, hier: 65

³³ „But today, it is insisted, the citizens and the states have ceased to be relevant because the living conditions of the subjects of justice do not depend solely on the political community of which they are citizens; there are extraterritorial and/or non-territorial structures that have an important impact on those conditions.“

Elisabetta di Castro: Globalization, Inequalities and Justice. In: Concha Roldán, Daniel Brauer, Johannes Rohbeck (Hg.): Philosophy of Globalization. Berlin 2018, 123-135, hier:131.)

³⁴ „Political parties are ruled by the imperative for organization, but the formation of public opinion is no longer dependent exclusively on them.[...] Social networks have become a new public space emancipated from traditional communication media and from channels open between citizens and those in government. However, it is unclear in which sense social networks act as an alternative to the traditional system of intermediation set up by trade unions and pressure groups.

Communicative practices within social networks imply a type of presence that is perhaps expressively chaotic, because it: offers a fragmented public in disorganized public spheres [...].“

María G. Navarro: A Defense of Cooperative Cognition. In: Concha Roldán, Daniel Brauer, Johannes Rohbeck (Hg.): Philosophy of Globalization. Berlin 2018, 33-46, hier 43)

Mediengebrauchs, aber auch in unterschiedlicher Form des politischen Engagements und der Verpflichtung derartig divergent, dass es schwierig wird, in einem klassischen, zum Beispiel am Prinzip der Gewaltenteilung orientierten, Modell die Bündelung, zweitens die Begrenzung von Macht plausibel zu machen. Denn nicht die diffuse Verteilung der Macht ist für sich gesehen lobenswert, im Sinne einer Verteilung von Macht, sondern die unorganisierte und nicht legitimierte Form, die in ethischer und auch juridischer Hinsicht sich als problematisch erweist.

Dieser Ausblick auf gegenwärtige Fragestellungen der internationalen Beziehungen macht deutlich, dass die philosophische Bearbeitung des Friedens in dem Sinne auf die Komplexitäten der Weltgesellschaft anders reagieren muss, als dies in Modellen politischer Philosophie oftmals der Fall gewesen ist. Weder ein Rekurs auf elementare Formen der Kommunikation, noch des Erkennens ist vielversprechend, noch die Bezugnahme auf domestizierende Formate, wie Gemeinschaft oder Wert. In der Konsequenz bedeutet dies anthropologisch, dass die Mehrdimensionalität und der Aufwand des Wahrnehmens von Frieden mitgedacht werden müssen. Ferner sind die politischen Anforderungen stets nur in Abkürzung präsent und hinsichtlich einer gesteuerten und reflektierten Form ungewiss.