



Können wir auf den Frieden der Worte vertrauen?

Eine Antwort auf Nicholas Sagovsky¹

VON REBEKKA A. KLEIN²

Worin besteht der Friede Gottes unter den Menschen und inwiefern lässt sich mit Hilfe des trinitarischen Gottesverständnisses eine Vision für die Praxis des Friedens formulieren? In seinem Beitrag „The Triune God – A God of Peace, Justice, and Dialogue“ hat Reverend Professor Nicholas Sagovsky versucht, eine ethisch-theologische Antwort darauf zu geben, was das Wort „Frieden“ angesichts von menschlichen Konfliktsituationen bedeuten kann. Er hat dazu auf trinitätstheologische, christologische und biblische Gedanken zurückgegriffen. Unter den zahlreichen Visionen vom göttlichen Frieden, welche die Bibel entfaltet, konzentriert er sich auf das Bild einer neuen sozialen Humanität, einer neuen Gemeinschaftlichkeit zwischen Menschen im Angesicht Gottes. Nach Paulus gründet diese Gemeinschaftlichkeit in der Versöhnung des Menschen mit Gott, die sich in Jesus Christus vollzogen hat (2Kor 5,17). Sagovsky nimmt diesen Gedanken von Paulus auf und zeigt, welche Bedeutung die Vision vom Frieden Gottes als einem neuen Miteinander der Menschen heute haben kann. Das neue Menschsein gründet demnach in der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort Jesus Christus. Diese Selbstoffenbarung begründet auch die Hoffnung, dass Menschen Frieden finden können, wo sie miteinander in Dialog treten. Der Frieden Gottes hat nach Sagovsky dort eine Chance, wo Konflikte im Dialog aufgelöst und überwunden werden. Denn der göttliche Friede zeigt sich in Worten der Heilung und Versöhnung,

¹ Dieser Artikel ist die ins Deutsche übertragene und geringfügig erweiterte Fassung der am 27. Juni 2009 bei der Ökumenischen Sommerakademie „The Triune God – A God of Peace and Dialogue?“ im Ökumenischen Institut in Heidelberg vorgetragenen Respons zu Nicholas Sagovskys Vortrag.

² Rebekka A. Klein ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Heidelberg.

durch die dieser Dialog geprägt ist. Unter diesen Voraussetzungen spricht sich Sagovsky dafür aus, dass wir die Hoffnung auf den Frieden Gottes im zwischenmenschlichen Gespräch begründen sollten.

In meiner Antwort auf Nicholas Sagovskys Beitrag werde ich nicht seine theologische Konzeption eines trinitarischen Gottes oder sein Verständnis von Offenbarung und Inkarnation diskutieren, sondern ich werde das Augenmerk auf die anthropologischen Voraussetzungen seiner theologischen Ethik des Friedens und Dialogs lenken. Ich möchte versuchen, einige Zweifel an seiner Behauptung zu wecken, der göttliche Friede manifestiere sich zu einem großen Teil im Dialog zwischen Menschen. Denn die Voraussetzungen, auf denen diese Behauptung beruht, sind problematisch. Anders als Sagovsky denke ich, dass das Vertrauen auf einen Frieden der Worte sehr zerbrechlich ist und wir uns deshalb beständig der Gefahren und Grenzen des zwischenmenschlichen Gesprächs bewusst sein sollten, anstatt unser Vertrauen auf eine naive Art und Weise in dieses Gespräch zu setzen. Im Folgenden werde ich in drei Schritten zeigen, worin meine Zweifel an Sagovskys Position begründet sind.

1. Ein Frieden ohne Konflikt?

Zu Beginn seines Beitrags stellt Sagovsky die Frage, was wir unter Frieden verstehen. Er schlägt vor, Frieden als das Gegenteil bzw. als die Abwesenheit von Konflikt zu beschreiben. Frieden besteht demnach dort, wo wir keine Konflikte (mehr) miteinander austragen müssen. Diese Sichtweise löst Bedenken bei mir aus, denn sie geht von einer scheinbar idealen, perfektionistischen Sichtweise der Welt aus. Können wir tatsächlich keinen Frieden haben, solange Differenzen und Konflikte zwischen uns bestehen? Dieser Auffassung widerspricht, dass die Austragung von Konflikten ein moralisches Ziel haben kann. So geht es in gesellschaftlichen und internationalen Konflikten nicht selten um die Anerkennung der eigenen Identität durch andere. Die Austragung dieser Anerkennungskonflikte ist wichtig für die Fortentwicklung und den Wohlstand einzelner Gesellschaften, aber auch der Welt als Ganzer. Denn in ihnen wird um eine faire, für alle akzeptable Form des Miteinanders gerungen. In der Artikulation von Differenz und Verschiedenheit besteht daher das Recht von Konflikten, die nicht auf die Vernichtung des Gegenübers, sondern auf ein Anerkanntwerden durch den anderen abzielen. Ich denke, Sagovsky gibt diesem positiven Aspekt des Konflikts in seinem Beitrag nicht ausreichend Gewicht. Stattdessen

sieht er Konflikte als Zeichen der fehlenden Integrationsfähigkeit menschlicher Gesellschaften und als Ursache der sozialen Ausschließung von Außenseitern, Schwachen und Minderheiten an. In seiner Perspektive stellen Konflikte etwas dar, das durch die Einbindung aller Beteiligten und durch eine innere Einheit der menschlichen Gesellschaft überwunden werden sollte.

Die Sache verhält sich aber genau andersherum: Nicht der Ausschluss von Minderheiten und Einzelnen ist die Quelle von Konflikten, sondern die Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit einer Gesellschaft, welche abweichende, aber berechtigte Anliegen anderer nicht anzuerkennen vermag. Der Fokus auf die innere Einheit des sozialen Miteinanders birgt daher die Gefahr, alles auszuschließen, was sich ihr nicht einfügen lässt. Eine Gesellschaft, die den Konflikt um Differenzen nicht anerkennt, kann meines Erachtens nur an der Oberfläche eine friedliche Gesellschaft sein. Es sind also nicht Konflikt, Differenz oder Uneinigkeit, die im Frieden überwunden werden sollten, sondern die mannigfaltigen Formen und Gestalten der zwischenmenschlichen Gewalt. Vielleicht würde Sagovsky mir an diesem Punkt zustimmen. In den Beispielen für Konflikte, die er wählt, spielt Gewalt durchweg eine Rolle. Aber es scheint mir, dass Sagovsky beim Thema der Gewalt nur an physische Gewalt denkt. Ihm zufolge tritt Gewalt vor allem in ethnischen Säuberungen, in Bürgerkriegen und in bewaffneten Auseinandersetzungen auf. Dies ist aber eine sehr verkürzende Beschreibung des Phänomens der Gewalt. Zwischenmenschliche Gewalt ist nicht ausschließlich physischer Natur. Gewalt ist vielmehr ein Verhaltensmuster oder eine Denkweise, welche menschliche Andersartigkeit beschädigt oder angreift. Darauf werde ich später noch zurückkommen.

2. Frieden als universelles Bedürfnis des Menschen?

Zum Zweiten möchte ich Sagovskys Annahme, der Wunsch nach Frieden sei ein universelles menschliches Bedürfnis, kritisch beleuchten. In seinem Beitrag beruft sich Sagovsky u. a. auf Immanuel Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795) und betont ganz richtig, dass dieser Text eine Antwort auf Thomas Hobbes' Charakterisierung der Menschennatur als unsozial und feindlich darstellt. Hobbes' Naturzustandslehre lebt von der Vision eines gewaltvollen, anarchischen Kriegszustands, in dem die Menschen vereinzelt und voneinander entfremdet leben, ihren egoistischen Leidenschaften folgen und einander bis auf den Tod bekämpfen. Die Natur-

zustandslehre ist ein Rechtfertigungsmodell für die vertragstheoretische Begründung der menschlichen Gesellschaftsordnung. Für Hobbes gibt es daher keine soziale Humanität, kein primäres Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen Menschen und auch keinen friedlichen Dialog, der im Menschen als Bedürfnis angelegt, lediglich kultiviert zu werden bräuchte. Der einzige Weg, einen totalen Krieg aller gegen alle zu verhindern, ist daher die Unterwerfung des Menschen unter die gesellschaftliche Ordnung des Staates. Der soziale Frieden zwischen Menschen kann demnach für Hobbes und für Kant nie auf eine natürliche Art und Weise zustande kommen, sondern muss durch Verträge, Übereinkünfte und vernünftige Maximen gesichert werden. Frieden ist also nicht unmöglich – wenn er auch nur unter der Voraussetzung realisiert werden kann, dass Krieg und Mordlust des Menschen überwunden werden. Hobbes' Naturzustandslehre stellt damit eine direkte Provokation von Aristoteles' Verständnis des Menschen als eines von Natur aus sozialen Lebewesens (*zoon politikon*) dar.

Meine Frage ist nun, inwiefern Sagovsky die Anfechtung, die mit Hobbes' Naturzustandslehre verbunden ist, in seinen eigenen Überlegungen tatsächlich ernst nimmt. Einen ersten Hinweis dazu gibt er gegen Ende seines Beitrags, wo er festhält, dass der negative Ausgangspunkt von Hobbes und Kant eine zu starke Annahme darstellt. Insgesamt oszilliert Sagovskys Beschreibung jedoch zwischen einer negativen und einer positiven Darstellung der anthropologischen Ausgangslage, und ich denke, eine Klärung seiner Position wäre hier vonnöten. Ich möchte dieses Oszillieren kurz verdeutlichen.

Auf der einen Seite bewegt sich Sagovskys Ethik des friedlichen Dialogs ganz auf der Linie von Hobbes, arbeitet aber mit einer anderen Terminologie. Sagovsky meint, dass Frieden und Konflikt sich wechselseitig ausschließen wie Natur- und Gesellschaftszustand in Hobbes' Staatstheorie. Entsprechend definiert er den Frieden als die Abwesenheit von Konflikt. Er argumentiert für ein Modell des friedlichen Dialogs, das nach Einheit und Konsens statt Konflikt, Widerstreit und Differenz strebt. Auf der anderen Seite unterscheiden sich Sagovskys Überlegungen aber auch von denjenigen Hobbes' und zwar, wenn wir uns seine Charakterisierung der zwischenmenschlichen Beziehung genauer ansehen. Auch hier setzt Sagovsky zunächst bei einer Bedrohung des menschlichen Miteinanders ein: Die Begegnung zwischen Menschen ist durch eine Kluft der Andersartigkeit gekennzeichnet, durch die Distanz zwischen Menschen entsteht. Sagovsky betont, dass die Erfahrungen von Andersartigkeit und Fremdheit das gegen-

seitige Verstehen und aufeinander Eingehen von Menschen im Dialog behindern könnten und nimmt damit eine wesentliche Intuition von Hobbes' Anthropologie auf. Zugleich glaubt er aber, dass der menschliche Sinn für den anderen durch die Erfahrung der Andersartigkeit nicht wirklich gestört werden kann. Denn im Anschluss an Martin Bubers Beschreibung der menschlichen Existenz als einer dialogischen Daseinsweise verortet Sagovsky den Sinn für den anderen in der zwischenmenschlichen Ich-Du-Beziehung. Diese Beziehung ist die Quelle des natürlichen Verlangens des Menschen nach wechselseitigem Austausch und Gespräch. Für Sagovsky ist die zwischenmenschliche Beziehung daher trotz ihrer Bedrohung durch Andersartigkeit und Nichtverstehen im Wesentlichen der Ort einer friedlichen Begegnung zwischen Menschen. Für Hobbes jedoch ist die Kluft der Andersartigkeit nicht eingebettet in eine solche friedliche zwischenmenschliche Beziehungsstruktur. Sie ist nicht der Ursprung von Frieden und Versöhnung, sondern von Entfremdung, Verfeindung, gewaltsamem Konflikt, Mord und Krieg.

Sagovsky versucht also, an das Modell des Überschritts vom Krieg zum Frieden, von einer unsozialen zu einer prosozialen Lebensstruktur des Menschen bei Kant und Hobbes anzuschließen. Aufs Ganze gesehen scheinen mir seine Überlegungen jedoch von einer viel optimistischeren positiveren anthropologischen Grundüberzeugung getragen zu sein. Sagovsky nimmt anders als Hobbes und Kant an, dass Menschen sich in der Regel nach Frieden und Versöhnung sehnen. Feindseligkeit und Konflikt stellen demgegenüber die unglückliche Ausnahme dar.

Wie sehr Sagovskys optimistische Bewertung der Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs durch die Ausblendung der anthropologischen Grundüberzeugungen von Hobbes und Kant beeinflusst ist, soll nun in einem abschließenden dritten Schritt an seiner Bewertung des zwischenmenschlichen Gesprächs aufgezeigt werden.

3. Ein Dialog ohne Gewalt?

Friedliche Worte vermögen über die Kluft der Andersartigkeit zwischen Menschen hinweg Verständigung und Versöhnung erreichen. Sie können die Distanz zwischen Gott und Mensch sowie zwischen den Menschen als den Nächsten Gottes überbrücken. Aber können die Worte von Menschen, kann das zwischenmenschliche Gespräch tatsächlich gegen die Ausbrüche der zwischenmenschlichen Gewalt schützen? Ist es der ausgezeichnete Ort

der Versöhnung, an dem Gewalt nicht entsteht und ausagiert, sondern vielmehr überwunden werden kann? Ich zweifle sehr an dieser Überzeugung von Nicholas Sagovsky. Um meinen Punkt deutlich zu machen, möchte ich auf ein Buch des Philosophen Burkhard Liebsch verweisen. Es trägt den Titel „Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit“ (Weilerswist 2007). In ihm wendet sich Liebsch gegen die allgemeine Ansicht, dass die Sprache und näher hin das Gespräch die Quelle der Befriedung von Gewalt im privaten und öffentlichen Leben sei. Er äußert den Verdacht, dass auch das zwischenmenschliche Gespräch zur Quelle von Gewalt werden kann – einer Gewalt, welche die menschliche Seele um Vieles nachhaltiger und tiefer verletzt, als Waffen dies jemals tun könnten. Die Einsicht in die Gewalt der Sprache macht nun aus dem einfachen Gegensatz von Worten und Waffen ein ambivalentes Verhältnis. Denn sowohl Worte als auch Waffen haben die Macht, menschliche Würde und Andersartigkeit zu verletzen. Um seinen Ansatz zu konkretisieren, zeigt Liebsch, wie viel Missachtung, Hass und Geringschätzung des anderen in der menschlichen Sprache aufgefunden werden kann. Seiner Auffassung nach sind menschliche Sprache und Gewalt daher nicht von verschiedener Art. Es ist vielmehr die Subtilität und Verborgtheit der Gewalt in der Sprache, die uns ihre Auswirkungen zuweilen übersehen lässt.

Ausgehend von seinen Beobachtungen zur subtilen Gewalt der Sprache fragt Liebsch nach der Möglichkeit eines gewaltfreien Sprechens – eines Sprechens, das den anderen in seiner Andersartigkeit willkommen heißt und Ausdruck der Gastfreundschaft mit ihm ist. Zugleich warnt er davor, das gewaltfreie Sprechen mit einem Moralismus der Sprache zu verwechseln, denn jeder Versuch, die Gewalt der Sprache durch moralische Prinzipien und Normen des Sprechens zu unterdrücken, ist am Ende selbst wieder ein gewaltsamer Akt. Statt eine definitive Lösung anzubieten, verweist Liebsch deshalb lediglich auf eine Möglichkeit, auf die das gastfreundliche Sprechen bauen kann: Menschen können verantwortlich werden für die Verletzungen, die ihre Worte anderen zugefügt haben – ob sie nun gewollt oder ungewollt geschehen sind. Die Anerkennung der eigenen Verantwortlichkeit auch für diejenigen Verletzungen, die wir einander unbeabsichtigt zugefügt haben, kann das Bewusstsein für die Verletzlichkeit jedes menschlichen Lebens schärfen. Diese Verletzlichkeit ist ein Merkmal der Humanität des Menschen. Sie kann nicht überwunden oder abgeschafft werden – weder in uns selbst noch in anderen. Vielmehr bedarf sie des Schutzes und des sensiblen Umgangs mit ihr. Wenn Menschen über Gewalt sprechen,

können sie daher ihre eigene Verletzlichkeit, die weit über eine physische Verletzbarkeit durch andere hinausgeht, mit zur Sprache bringen. Dieser Zusammenfall des Sprechens über Gewalt und humane Verletzlichkeit ist es, der das zwischenmenschliche Gespräch davor bewahren könnte, die vermeintliche Überwindung von Gewalt in neuer Gewalt enden zu lassen. Denn er nährt die Hoffnung darauf, dass das Erleben von eigener und fremder Verletzlichkeit zu einem veränderten Bewusstsein und zu einer Revision des eigenen Verhaltens führen mag.

Ich denke, dass wir Liebschs Einwand gegen die allgemeine Ansicht, dass der Dialog zwischen Menschen eine Quelle des Friedens ist, ernst nehmen müssen. Das eigentliche Wesen des Friedens droht verloren zu gehen, wenn nicht klar ist, worum es in der zwischenmenschlichen Gewalt geht: um die Missachtung von Andersartigkeit und Integrität des Fremden. Deshalb schlage ich vor, die Frage nach dem Frieden nicht durch die Alternative zwischen Dialog und Konflikt zu umschreiben. Ausgehend von der Diagnose, dass auch Sprache ein Mittel der Gewalt sein kann, wäre es die Grundaufgabe einer Ethik des Friedens, Möglichkeiten eines gastfreundlichen Umgangs der Menschen miteinander zu erörtern, der es erlaubt, humane Verletzlichkeit wechselseitig anzuerkennen und zu schützen.

4. Theologische Konsequenzen

Sagovsky deutet den Frieden als eine göttliche Gnadengabe, welche der Gabe des Heiligen Geistes vergleichbar ist. In dieser Deutung liegen eine Versuchung und eine Chance für die theologische Rede vom Frieden. Ich denke, es ist für uns Christen sehr verführerisch, unsere Hoffnung auf Frieden in Christus zu setzen, der das Wort Gottes ist, und dieses Wort mit einer perfektionistischen, idealisierenden Sichtweise auf das menschliche Gespräch zu verwechseln. Das Wort „Frieden“ steht dann für einen Zustand, der unter den endlichen Bedingungen des Lebens nie erreicht werden kann. Denn unter diesen Bedingungen können Menschen weder die Gewalt der Waffen noch die Gewalt der menschlichen Worte einfach hinter sich lassen. Genauso erging es auch Christus. Er ließ seine menschliche Natur nicht einfach hinter sich und überwand sie, sondern er nahm sie in ihrer ganzen Sündhaftigkeit und Verlorenheit an. Er wurde in der Erfahrung der Gewalt am Kreuz verletzlich, so wie ein Mensch verletzlich ist, der sich gegen die Auswirkungen der Gewalt nicht schützen kann. Aber mehr noch, Christus blieb verletzlich, anders als ein Mensch, der durch die Auswirkungen der

Gewalt zuweilen aufhört, menschlich zu sein. Auf diesen Umstand eines Verlusts der Menschlichkeit im Zusammenhang mit den Auswirkungen zwischenmenschlicher Gewalt hat beispielsweise Primo Levi in seinem erschütternden autobiographischen Bericht über seine Zeit in Auschwitz hingewiesen („Ist das ein Mensch?“, Frankfurt a. M. 1961). Menschlich zu bleiben hieß auch dort, sich für die eigene und fremde Verletzlichkeit noch sensibel zu zeigen. Dass dies angesichts von grausamen Lebensumständen eine unmenschliche Herausforderung bedeuten kann, wird auch in der Spannung von Göttlichkeit und Menschlichkeit im Christussymbol angezeigt. Christus ist derjenige Mensch, der stellvertretend für alle diejenigen, die es nicht mehr vermögen, in seinem Leiden Menschlichkeit gezeigt hat. Darin gibt er eine Vision vom Fortbestand der Menschlichkeit im Leiden, auf die wir die Hoffnung auf den göttlichen Frieden gründen können.