



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Frieden in Zeiten politischer
und moralischer Verunsicherung

Peace in Times of Political
and Moral Uncertainty



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2025 | 8:2

Frieden in Zeiten politischer und moralischer Verunsicherung

Peace in Times of Political and Moral Uncertainty

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Maximilian Lakitsch
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer

UNIVERSITÄT GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät



Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga)
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Modena)
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)
Jakub Sirovátka (Philosophie / České Budějovice)
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)
Laurens ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)
Angelika Walser (Moraltheologie / Salzburg)
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

Issue Editors

Christian Feichtinger
Maximilian Lakitsch

Contributors

Oliver Fink (Basel; Wien)
Orly Idan (Herzliya; Jerusalem)
Juliana Krohn (Graz)
Daniela Lehner (Graz)
Klaus Moegling (Kassel)
Josef Mühlbauer (Graz; Wien)
Josef Pichler (Graz)
Julia Sachseder (Wien)
Egon Spiegel (Vechta; Nanjing)
Mario Steinwender (Regensburg)
Alexa Stephany (Trier)
Werner Wintersteiner (Klagenfurt)
Şenol Yağdı (Wien)

Cover image

© Catpeople / Pixabay

DOI: 10.25364/17.8:2025.2.0

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.
To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



Supported by:

UNIVERSITÄT GRAZ

Universitätsbibliothek
Publikationsservices



Editorial	Christian Feichtinger und Maximilian Lakitsch	
	Editorial	7
	Frieden in Zeiten politischer und moralischer Verunsicherung	
	Editorial	12
	Peace in Times of Political and Moral Uncertainty	
Items	Mario Steinwender	17
	Was bedeutet Frieden in postmodernen Zeiten?	
	Versuch einer philosophischen Einholung	
	Klaus Moegling und Josef Mühlbauer	37
	Komplexes Friedens- und Wissenschafts- verständnis einer kritischen Friedensforschung	
	Werner Wintersteiner	53
	Frieden als ethische Verpflichtung?	
	Die Debatte am Beispiel des russisch-ukrainischen Krieges	
	Josef Pichler	80
	Vision und Weg des Friedens	
	Pax Romana und messianischer Friede im Epheserbrief und im Lukasevangelium	
	Juliana Krohn	115
	Dealing with Peace in Times of Planetary Emergencies	
	From Anthropocentrism towards Relationality and Care	
	Daniela Lehner	142
	Peace in a Defutured World	
	Rethinking Ontology, Relationality and the Pluriversal Imagination	

	<p>Julia Sachseder 159 Extractive Violence The Global Political Economy of Sexual and Environmental Violence in Colombia</p>
	<p>Şenol Yağdı 189 Interreligiöse Bildung und Friedenspädagogik in pluralen Schulkontexten Herausforderungen aus religionspädagogischer Perspektive</p>
	<p>Oliver Fink and Orly Idan 213 Collective Action in Political and Moral Uncertainty Understanding Moral Foundations of Exemplars and Perpetrators in the Second World War</p>
	<p>Alexa Stephany 239 Frieden – eine unbedingte Zusage Über die Bedingungslosigkeit des Friedens nach Lk 10,5</p>
Open Space	<p>Egon Spiegel 256 Irenologie 3.0 Hintergründe, Verortungen, Ausblicke</p>
Call for Papers	<p>Call for Papers – LIMINA 9:2 (Herbst 2026) 280 Neuanfänge Zwischen Weltenende und Zukunftsvisionen</p>
	<p>Call for Papers – LIMINA 9:2 (Autumn 2026) 285 New Beginnings From the Ending of Worlds to the Vision of Futures</p>
	<p>Imprint 289</p>

Editorial

Frieden in Zeiten politischer und moralischer Verunsicherung



Seit der russischen Invasion der Ukraine 2022 und dem darauffolgenden Krieg lässt sich eine verstärkte multidisziplinäre Auseinandersetzung mit der Thematik des Friedens, des Pazifismus oder der Friedenssicherung beobachten. Diese wurden durch den militärischen Konflikt zwischen Israel und der Hamas und dem darauffolgenden Krieg in Gaza seit dem Terrorangriff vom 7. Oktober 2023 noch einmal intensiviert. Gerade in traditionell pazifistischen Kreisen wie linken politischen Parteien oder auch in theologischen Debatten ließ sich hier eine gewisse Diskursverschiebung feststellen: Im Zuge der beiden oben genannten Konflikte wurde die zuletzt stark pazifistische Ausrichtung bisweilen aufgegeben zugunsten einer intensiveren Diskussion über berechnete militärische Selbstverteidigung, die möglicherweise auch militärische Angriffe umfassen kann. Fragen nach dem „gerechten Krieg“ werden ebenso neu aufgeworfen wie Fragen nach dem Verständnis von Frieden und den Möglichkeiten und Grenzen von Friedenssicherung, nicht zuletzt mit Blick auf die verstärkten Bemühungen um militärische Aufrüstung in Europa. Im Zuge geopolitischer Verschiebungen und in der Debatte dazu drücken sich vielerlei politische und moralische Verunsicherungen aus, die fundamentale Fragen aufwerfen.

In vielen gegenwärtigen Konflikten sind Religionen und Konfessionen involviert. Neben der von ihnen selbst meist hervorgehobenen Rolle als Friedensstifterinnen können sie auch ein antreibender Faktor im kriegerischen Geschehen und für dessen Rechtfertigung sein. Dabei stellt sich oftmals die Frage, ob, inwieweit und auf welche Weise eine Gewalt legitimierende Rolle von Religion als Missbrauch derselben gelten kann oder aus spezifischen religiösen Eigenheiten selbst hervorgeht. Gleichzeitig

können (theologische) Bewertungen von Konflikten und Friedensprozessen innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft nicht unabhängig von religiös-theologischen Identifikationen geschehen, etwa der historischen und religiösen Schicksalsgemeinschaft des Christentums mit dem Judentum, aber zugleich auch der wechselhaften Geschichte dieser beiden Traditionen mit dem Islam.

Im Zuge der gegenwärtigen ökologischen, politischen, militärischen, sozialen wie auch technischen Entwicklungen besteht die Herausforderung, Frieden stets neu zu denken und Friedenskonzepte zu entwerfen, die einerseits an traditionelle religiöse oder politische Vorstellungen von Frieden angebunden sind, andererseits aber auch diesen neuen Verschiebungen Rechnung tragen. Diese Prozesse stehen zugleich in einem Spannungsverhältnis zwischen einerseits idealistischen Friedenskonzepten wie einem positiven Frieden oder dem liberalen Frieden und andererseits den tatsächlichen Möglichkeiten und Grenzen konkreter und realistischer Friedenspraxis.

Die Wirkmächtigkeit und die geradezu „heilsgeschichtliche“ Bedeutung des Friedensbegriffs machen ihn gleichzeitig auch anfällig für Missbrauch und Manipulation. So kann „Frieden“ oder „Friedenssicherung“ auch zur Legitimierung von militärischen Operationen oder politischen wie auch religiösen Herrschaftsverhältnissen dienen. Daher ist auch eine kritische Perspektive auf den Friedensbegriff notwendig, der hinterfragt, wo und wie heute öffentlich von Frieden gesprochen wird und welche hintergründigen (Macht-)Dynamiken am Werk sind.

Frieden in seinen individuellen, geistigen, aber auch sozialen und politischen Dimensionen ist auf vielerlei Weise ein Kernaspekt und ein inneres Anliegen von Religion und sollte als solcher auch im gegenwärtigen Problemkontext diskutiert werden. Aufgrund der Vielgestaltigkeit und Relevanz in all diesen Bereichen menschlicher Wirklichkeit muss die Problematisierung von Frieden notwendigerweise aber auch im Dialog mit vielen anderen wissenschaftlichen Disziplinen stattfinden.

Diese und ähnliche Fragestellungen werden in der vorliegenden Ausgabe von [LIMINA](#) sowohl aus theologischen wie auch aus politik- und sozialwissenschaftlichen bzw. friedenswissenschaftlichen Perspektiven beleuchtet.

Im ersten, grundlegenden Beitrag des Hefts zeichnet *Mario Steinwender* den philosophischen Friedensdiskurs der Aufklärung nach, der in Kants Bild vom „ewigen Frieden“ mündet – um dann die Brüchigkeit

allgemeiner Friedenskonzepte durch Rückgriffe auf die Philosophie der Postmoderne aufzuzeigen und zugleich neue Perspektiven zu begründen. Schließlich waren es nicht zuletzt die kriegesischen Traumata des 20. Jahrhunderts, welche die postmoderne Philosophie dazu angeregt haben, das moderne Denken zu konfrontieren und zu erneuern. In seinem Beitrag untersucht Steinwender, welche Impulse sich daraus für ein gegenwärtiges Verständnis von Frieden gewinnen lassen.

Der Beitrag von *Klaus Moegling* und *Josef Mühlbauer* stellte einen Ansatz kritischer Friedensforschung vor. Eine solche müsse Komplexität denken können, um auf die komplexe Problemlage der so genannten multiplen Krise von Politik über Umwelt bis hin zu Künstlicher Intelligenz angemessen eingehen zu können. Die Herausforderungen in all diesen Bereichen müssen auf ihre emanzipatorische Überwindung entlang eines weiten Verständnisses von Frieden hin gedacht werden, also in Richtung einer gerechten Gemeinschaftsordnung fernab von Diskriminierung. Dementsprechend sei ein breites Wissenschaftsverständnis nötig und eine methodische Offenheit. Eine solche entspreche am ehesten der nötigen intersektionalen emanzipatorischen Arbeit, welche eine kritische Friedensforschung zu leisten habe.

Angesichts einer gegenwärtigen Deutungsverschiebung im Kontext des russischen Angriffskrieges gegen die Ukraine zugunsten einer Gleichsetzung von Frieden mit Militarismus, diskutiert der Artikel von *Werner Wintersteiner* die Idee einer ethischen Friedenspflicht. Dazu nimmt der Autor die Ethik als eine wissenschaftliche Disziplin in die Pflicht, welche über das menschliche Sollen systematisch und wissenschaftlich zu reflektieren vermag. Ein solcher ethischer Friedensimperativ taue aufgrund seiner wertfreien Einbettung weitaus mehr zur Durchsetzung von Frieden als die Rede vom gerechten Krieg.

In seinem bibelwissenschaftlichen Beitrag stellt *Josef Pichler* die neutestamentlichen Friedenskonzepte im Lukasevangelium und im Epheserbrief der politischen Idee der Pax Romana gegenüber. Er zeigt auf, dass es sich hierbei nicht einfach um Alternativen zum römischen Friedensverständnis handelt, sondern die biblischen Texte auf ihre je eigene Art eine komplexe Verhältnisbestimmung zum römischen Herrschaftsdiskurs darstellen. Der Beitrag stellt dar, wie die unterschiedlichen, jedoch komplementären Ansätze im Lukasevangelium und im Epheserbrief mit der dominanten römischen Ordnungskultur interagieren und sich von dieser abgrenzen, ohne sie jedoch pauschal abzulehnen.

Die dreifache planetare Krise skizziert die Problemlage vor deren Hintergrund der Friedensbegriff neu artikuliert werden muss, so *Juliana Krohn* in ihrem Artikel. Der gegenwärtig dominante liberale Frieden ist nicht nur vom bescheidenen Erfolg damit verbundener Friedenseinsätze in Frage gestellt, sondern überschneidet sich notwendigerweise mit den planetaren Krisen. Vor diesem Hintergrund stellt die Autorin ein Friedensverständnis auf Basis einer relationalen Weltanschauung und des Care-Ansatzes vor.

Einen ähnlichen theoretischen Hintergrund hat der Beitrag von *Daniela Lehner*. Auch dieser konstatiert eine Vielzahl an gegenwärtigen Krisen und führt deren Ursache auf ein reduktives ontologisches Verständnis zurück. Auf dieser Grundlage weist sie eine geteilte Ontologie zwischen Mensch und Welt zurück und formuliert einen relationalen Friedensbegriff. Ein solcher ermöglicht eine Friedenspraxis, welche care-ethisch orientiert ist und ein singuläres Weltverständnis auf ein pluriversales hin eröffnet.

Der Artikel von *Julia Sachseder* wirft einen kritischen Blick auf den Frieden in Kolumbien. Dieser bestehe zwar seit 2016 formal, sei aber für viele Gemeinschaften wenig greifbar angesichts von fortlaufenden Gewaltdynamiken, welchen etwa Frauen afro-kolumbianischen oder indigenen Ursprungs unterworfen sind. Entlang des Konzeptes der kolonialen Gewalt beschreibt Sachseder die komplex verzweigten ökonomischen, sozio-ökologischen und symbolischen Mechanismen, welche hinter einer sogenannten extraktivistischen Gewalt stehen. Die Autorin beschreibt, wie sich eine solche als sexualisierte sowie ökologische Gewalt artikuliert.

Aus einer Perspektive der interreligiösen Bildung fragt *Şenol Yagdı* nach deren Chancen und Potenzialen für Friedensbildung. Im Fokus seiner Analyse stehen dabei Einstellungen von islamischen Religionslehrkräften. In ihren Erfahrungen und Haltungen zeigt sich, dass interreligiöse Lernprozesse einerseits viele Potenziale zur Friedensbildung aufweisen, andererseits diese aber nur voll entfalten können, wenn bestehende gesellschaftliche Machtstrukturen und Asymmetrien (etwa mit Blick auf religiöse Differenz) kritisch analysiert werden. Dialogbestrebungen, die solche Bedingungsfaktoren nicht berücksichtigen, können hingegen zu neuen Abgrenzungs- und Otheringstrategien der beteiligten Akteur:innen führen.

Der Artikel von *Oliver Fink* und *Orly Idan* untersucht den Zusammenhang zwischen moralischen Grundlagen und kollektivem Handeln in Kontexten politischer und moralischer Unsicherheit, wobei der Schwerpunkt auf

Konflikten zwischen Gruppen liegt. Anhand autobiografischer Berichte aus dem Zweiten Weltkrieg werden die moralischen Überlegungen und Verhaltensweisen von moralischen Vorbildern wie Etty Hillesum und Dietrich Bonhoeffer einerseits sowie des Leiters des KZ-Auschwitz Rudolf Höß andererseits analysiert. Mithilfe von Tools zur Verarbeitung natürlicher Sprache zeigt die Studie, wie moralische Vorbilder durch gewisse Strategien allgemeinen moralischen Trendverschiebungen widerstehen, während Täter:innen ihre Handlungen durch Loyalität und Autorität rechtfertigen. Die Autoren sehen die Relevanz ihrer Ergebnisse v. a. im Kontext der Förderung moralischer Resilienz und friedlicher kollektiver Handlungen in polarisierten und fragmentierten sozialen Kontexten.

Im zweiten bibelwissenschaftlichen Beitrag in dieser Ausgabe weist *Alexa Stephany* auf die Bedingungslosigkeit des Friedens in der jesuanischen Verkündigung vom Reich Gottes hin. Sie führt aus, welches Friedensverständnis in den Texten des Lukasevangeliums, vor allem in der „Aussendung der 72“ (Lk 10,1–12), vorherrscht und wie Lukas dieses Verständnis für seine griechisch-sprechende Adressat:innen übersetzt. Dabei wird deutlich, dass die Zusage des Friedens bedingungslos erfolgen kann und das darin zum Ausdruck kommende Verständnis von Frieden letztlich das umfassende göttliche Heil Gottes meint.

Die [Open Space-Sektion](#) unserer Zeitschrift ermöglicht es, pointierte und diskussionswürdige Beiträge zu publizieren, die nicht dem Peer Review-Verfahren unterliegen. Hier legt *Egon Spiegel* eine kreative und eigenständige Skizze für eine „Irenologie 3.0“ vor, in der er unterschiedliche Friedensdiskurse mit biographischen Erfahrungen und Perspektiven verschränkt. Gegen eine von ihm konstatierte Aufweichung des Friedensdiskurses gerade auch in den christlichen Kirchen stellt er dabei erneut die die Notwendigkeit eines konsequent gewaltfreien Konfliktlösungs-handelns heraus, was durch Überlegungen u. a. zu Globalisierung, zum Kulturbegriff, zum alltäglichen Zusammenleben und zur Friedensbildung vertieft wird.

Wir wünschen Ihnen auch mit dieser Ausgabe von [LIMINA – Grazer theologische Perspektiven](#) eine interessante und bereichernde Lektüre.

Christian Feichtinger und Maximilian Lakitsch

Issue Editors,

im Namen des gesamten Teams der Herausgeberinnen und Herausgeber

Editorial

Peace in Times of Political and Moral Uncertainty



Since Russia's invasion of Ukraine in 2022 and the ensuing war, peace, pacifism and international peace practice have received increased multi-disciplinary attention. The armed conflict between Israel and Hamas and the war in Gaza, sparked by the terror attacks on 7 October 2023, further intensified the urgency of these discussions. In light of the above, traditionally pacifist groups and leftwing political parties in particular have shifted their stance in the discourse on peace: Staunchly pacifist principles gave way to open and contested considerations of justified military actions in self-defence, potentially including pro-active armed attacks. Concepts of a "just war" and peace are thrown into question and the potential and constraints of peace interventions are being renegotiated, not least in view of accelerated efforts towards military re-armament in Europe. The ongoing geopolitical shifts and debates reveal many political and moral insecurities and doubts that give new rise to fundamental questions.

Religions and religious groups play a fundamental role in many ongoing conflicts. Although these groups often see themselves as peace actors, they may also incite violence and justify war. This raises the question of whether and to what extent positions that legitimise violence within religions constitute an aberration of them, or whether they emerge from specific religious characteristics. Yet, instances of conflict and peace processes in the international community cannot be assessed purely objectively and separated from religious-theological identities. For example, Christianity and Judaism are historically and tragically interwoven and both faith traditions share a mutually entangled history with Islam.

Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

Following the current ecological, political, military, social as well as technological developments, our understanding of peace also requires constant rearticulation. While the concept of peace is entangled with certain religious and political roots, it also needs to adapt in order to meet new realities and changes. At the same time, these processes are caught between idealistic concepts of peace, such as positive peace or liberal peace, on the one hand, and the realistic possibilities and limitations of distinct and practically feasible peace practices on the other hand.

The powerful and almost redemptive significance of peace equally holds potential for abuse and manipulation. Accordingly, ‘peace’ and ‘peace intervention’ can be used to justify military action and legitimize authoritarian structures. Thus, adopting a critical perspective on the concept of peace is crucial in order to scrutinise the contexts in which peace is discussed, the ways in which it is discussed, and the underlying power dynamics at play..

Peace – in its personal, spiritual, as well as social and political dimensions – is in many ways a core concern of religion and deserves recognition as such in current contexts and discussions. Its diverse and constitutive influence across people’s lived realities demands an equally diversified and multi-disciplinary dialogue in order to better understand what peace is.

This issue of [LIMINA](#) addresses the above issues and questions from the perspectives of theology, political science, the humanities, and peace studies. In the first paper of this issue *Mario Steinwender* analyses the philosophical discourse of the Enlightenment, which culminates in Kant’s concept of “perpetual peace”. Steinwender reveals the brittleness of generalising ideas of peace through a postmodern lens and thus opens up new philosophical perspectives. After all, it was not least the traumata of the 20th century that forced postmodern philosophy to confront and reconsider modern thought. Steinwender finally examines what insights can be gained from this discourse for a contemporary understanding of peace.

Following on, *Klaus Moegling* and *Josef Mühlbauer* present a Critical Peace Studies approach. This requires the ability to think in terms of complexity in order to adequately address the complexity of the so-called multiple crises ranging from politics to environment to artificial intelligence.

In order to overcome this multitude of challenges, the understanding of peace needs to be both broad in scope and emancipatory in practice, leading towards a just social order free from discrimination. In turn, this requires an equally broad understanding of science alongside methodological openness. This approach most closely reflects the necessary intersectional emancipatory work that is asked of a critical study of peace. *Werner Wintersteiner* discusses the idea of an ethical duty to pursue peace in response to the current positional shift towards equating peace with militarism in the context of Russia's war of aggression against Ukraine. He calls on Ethics as a scientific discipline with the responsibility and ability to systematically and scientifically understand human duty. The article argues that such a foundationally neutral ethical imperative of peace would be more effective than the notion of just peace.

In his biblical study, *Josef Pichler* puts the concepts of peace in the New Testament, as presented in the Letter to the Ephesians and the Gospel of Luke, in context and contrast with the political idea of the Pax Romana. Rather than suggesting a mere alternative to the Roman concept of peace, both biblical texts offer a complex relational analysis of the Roman power discourse. The article shows how the different yet complementary approaches in the Gospel of Luke and the Letter to the Ephesians interact with and distance themselves from the dominant Roman culture of order without outright rejecting it.

Juliana Krohn undertakes a rearticulation of the concept of peace within the context and the problems of the ongoing triple planetary crisis. The currently dominant liberal peace is not only being called into question by the modest success of associated peace interventions, but also necessarily overlaps with planetary crises. Taking this into consideration, Krohn offers a concept of peace based on a relational worldviews and a care approach.

From a similar theoretical background, *Daniela Lehner* observes a multitude of current crises and traces their root cause to a reductive ontological interpretation. She rejects a divided ontology that separates humans from nature and in response introduces a relational understanding of peace in order to facilitate a practice of peace that follows principles of care ethics and expands a singular understanding of the world into a pluriversal one.

Julia Sachseder critically investigates peace efforts in Colombia. Despite a formal agreement in 2016, peace remains elusive for many as communities continue to experience violence against Afro-Colombian and indigenous women. Drawing on the concept of colonial violence, Sachseder lays bare complex and interwoven economic, socio-ecological and symbolic mechanisms that underpin a so-called extractive violence that manifests itself in forms of sexualized and ecological violence.

Drawing on the principles of interreligious education, *Şenol Yağdı* examines its potentials and applications for peace education. His analysis focuses on Islamic religion teachers, their experiences and attitudes. The results reveal that interreligious learning processes offer many opportunities for peace education, but can only be truly effective if established social power structures and asymmetries (e. g. regarding religious differences) are critically reviewed. Conversely, if interreligious dialogue does not address these foundational starting points, it can create new mechanisms of exclusion and othering amongst participants.

Oliver Fink and *Orly Idan* look at the link between moral foundations and collective action within different contexts of political and moral uncertainty, with a focus on inter-group conflicts. They analyse autobiographical documents from the Second World War that provide insight into the moral considerations and behaviours of Etty Hillesum and Dietrich Bonhoeffer as examples of moral role models and put them in contrast with Rudolf Hoess, the commandant of the Auschwitz concentration camp. Using natural language processing tools, they reveal how role models of morality resist general moral shifts while perpetrators justify their actions based on loyalty and authority. The findings in this study hold present relevance for building moral resilience and peaceful collective action in polarised and fragmented social contexts.

In the second biblical studies article in this issue, *Alexa Stephany* highlights the unconditionality of peace in Jesus' proclamation of the kingdom of God. She explains the understanding of peace as described in the Gospel of Luke, in particular with reference to the "sending of the 72" (Luke 10:1-12), and analyzes how Luke translated this specific understanding for his Greek-speaking audience. The biblical passages clearly demonstrate that the promise of peace can be made unconditionally and that speaking of peace is always related to God's universal salvation.

The [Open Space](#) segment of our issue allows us to publish poignant and debate-worthy contributions outside the scope of peer-review regulations. Here, *Egon Spiegel* offers a creative and original blueprint for an “Irenology 3.0”, weaving together various discourses on peace and biographical experiences and personal perspectives. Spurred on by his observations of dissolving peace discourses, particularly in Christian communities, he emphasises the necessity for consequent and violence-free action towards conflict resolution deepened by reflections on globalisation, concepts of culture, daily coexistence and peace education.

We hope you find the articles in this issue to be interesting and engaging, and that [LIMINA – Theological perspectives from Graz](#) can be an enriching resource for you.

Christian Feichtinger and Maximilian Lakitsch
Issue Editors, on behalf of the editorial team

Mario Steinwender

Was bedeutet Frieden in postmodernen Zeiten?

Versuch einer philosophischen Einholung

ABSTRACT 

„Zum ewigen Frieden“ – so titulierte Kant seine politische Utopie, die er aus den philosophischen Überzeugungen der Aufklärung entwickelte. Die Kernthese seiner Schrift lautet, dass sich im Namen der allgemeinen Vernunft ein Zeitalter proklamieren ließe, in dem Krieg nur mehr als antiquiertes Relikt in Erscheinung zu treten vermöge, Frieden hingegen als umfassender Zustand eintreten werde. Gespeist aus dem für die Aufklärung charakteristischen Fortschrittsglauben in Form einer Geschichtsphilosophie, in der sich nach und nach das Vernünftige gegen das Unvernünftige durchsetzen würde, entfaltet Kant paradigmatisch eine Vision, die sich in Rekurs auf den weiteren Verlauf der Geschichte nur als frommer Wunsch erweisen sollte. Es scheint, als sei die Aufklärung sowie die gesamte Moderne hinter ihren Ansprüchen zurückgeblieben. Ausgehend von den Traumata des letzten Jahrhunderts versucht die Postmoderne, das Moderne Denken damit zu konfrontieren und zu erneuern. Inwieweit sich daraus Impulse für ein gegenwärtiges Verständnis von Frieden ableiten lassen, will der vorliegende Beitrag untersuchen.

The meaning of peace in the post-modern age. A philosophical reflection

Kant's political utopia of "perpetual peace" is rooted in the philosophical convictions of the Enlightenment and proclaims that universal reason will usher in an age of universal peace that only recognises war as an antiquated relic. He paradigmatically lays out a vision arising from a philosophy of history in which reason eventually replaces unreason in line with Enlightenment's belief in progress.

A vision that shall prove itself to be wishful thinking. It appears that both the promise of the Enlightenment and the potential of the modern age failed in their realisation. Following the various traumas of the last century, postmodernism attempts to confront and revive modern ideas. This article sets out to investigate whether this may offer impulses for our current understanding of peace.

| KEY WORDS

Moderne; Postmoderne; Jean-François Lyotard; Jacques Derrida

modernity; postmodernity; Jean-François Lyotard; Jacques Derrida

| BIOGRAPHY

Mario Steinwender ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Regensburg.
E-Mail: Mario.Steinwender@theologie.uni-regensburg.de

1 Einleitung – Si vis pacem, para bellum

„Si vis pacem, para bellum.“ Ein wohlbekanntes Bonmot der römischen Antike. Derart wohlbekannt, dass sich seine inhaltlichen Wurzeln bis zur Uneindeutigkeit in der Geschichte vertiefen und verlieren; derart wohlbekannt, dass es sich nicht nur in vielerlei Variationen durch die Geistesgeschichte tradiert, sondern uns gegenwärtig, wie es scheint, den Weg weist. Giorgia Meloni, Ministerpräsidentin Italiens, schöpfte in diversen Auftritten aus dem kulturellen Gedächtnis ihres Landes (vgl. Laghos 2022; Meloni 2022) und fasst damit prägnant zusammen, was die Europäische Union in Zusammenarbeit mit der NATO in Hinblick auf die europäische Sicherheitsarchitektur zu realisieren sucht: Frieden zu sichern. Tatsächlich vergeht kein Tag, an dem in den Nachrichten, in den öffentlichen, ebenso in den privaten Debatten über Krieg und Frieden, militärischen Schutz und Notfallpläne berichtet, gestritten und politisiert wird.

Frieden ist vordergründig zum Thema geworden, dennoch oder gerade deshalb, so entsteht der Eindruck, wird im Hintergrund der Krieg bereitet. Während nach dem Einmarsch Russlands in die Ukraine zuerst Unschlüssigkeit herrschte, die sich unter anderem in den Auseinandersetzungen um Waffenlieferungen manifestierte, in denen Olaf Scholz, damals Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland, mehrfach intervenierte oder die er gar – aus der Sicht einiger Alliierten – verzögerte (vgl. u. a. Tagesschau 2024), erweckt seit der Wahl Donald Trumps die Gangart der Europäischen Union den Eindruck von Entschlossenheit. Im März 2025 passierte auf Vorschlag der CDU/CSU ein Sonderfinanzierungsvorhaben von 600 Milliarden Euro, das im großen Maße der Aufwertung der Infrastruktur – allen voran der kritischen, verteidigungsrelevanten und damit auch der militärischen – zukommen soll, den Deutschen Bundestag (vgl. u. a. Tagesschau 2025b). Nachdem die US-amerikanische Administration unter Präsident Trump ihren europakritischen Kurs immer stärker forciert hatte, fanden sich einige Staaten unter Führung des Vereinigten Königreichs zu einer Allianz der Willigen (vgl. Wong 2025; Le Monde 2025; Tagesschau 2025a) zusammen. Nicht zuletzt, um in der Lage zu sein, agile Strategien zu erarbeiten sowie Konzepte zu elaborieren, die der Europäischen Union in ihrer Gesamtheit vorgelegt werden können. Womöglich aber ebenso, um den europäischen Konsens zu umgehen, der von einigen politischen Verantwortungsträgern als retardierendes Moment je nach Interpretation ge- oder missbraucht wird. Selbst die Republik Österreich, die sich im Namen der Neutralität in militärischen Ausgaben

seit jeher eher konservativ positioniert hat, wendet umfassende Mittel auf, um das Bundesheer zu modernisieren, und denkt zudem über eine Beteiligung an internationalen militärischen Kooperationen nach (vgl. u. a. Tschiderer 2025). Wenngleich Österreichs immerwährende Neutralität als identitätsstiftendes Momentum der 2. Republik nicht angetastet wird, wirkt zwischen den Zeilen des Weiteren eine Debatte um die Auslegung derselben unhintergebar. Politische Entscheidungen bilden sich naturgemäß wirtschaftlich ab. Dies zeigt sich daran, dass die Aktienkurse führender europäischer Rüstungshersteller rasant in die Höhe schnellen. Die Liste der Entwicklungen könnte noch beliebig chronologisch wie auch geographisch erweitert werden. Es scheint, als hätte sich Europa auf ein Verständnis von Frieden rückbesonnen, dessen sich die Handelsunion lange Zeit entschlug: „Si vis pacem, para bellum.“

2 Vorbemerkungen – Krieg und Frieden: ein widersprüchliches Konjunkt

Wir wollen noch ein wenig dem Wort „Si vis pacem, para bellum“ nachgehen. Es klingt naheliegend. Wer Frieden will, sei es, um ihn zu erhalten oder neu zu stiften, der bereite sich vor – nicht vorm Äußersten zurückschreckend, selbst vor Krieg nicht. Frieden, so insinuiert das Dictum, muss behauptet, muss durchgesetzt werden. Wer also sein Reich befrieden will, nach innen wie nach außen, der muss in der Lage sein, einen Pakt zu schließen und die Einhaltung desselben durchzusetzen. Wie sich eine solche Auffassung *in praxi* politisch manifestiert, zeigt exemplarisch die Pax Romana oder Pax Augusta: Sicherheit und Stabilität, garantiert durch militärische Präsenz.

Krieg und Frieden werden unter dasselbe Joch gespannt, obwohl sie doch eine Opposition zum Ausdruck bringen.

Um den Krieg realiter fernzuhalten, bemüht man ebendiesen potentialiter via Androhung, Abschreckung und kalkulierter Exempelstatuierung. Die *parousia*, die Präsenz des Krieges qua dessen (Nah-)Erwartung, verbürgt dessen *apousia*, dessen Abwesenheit. Krieg und Frieden werden somit unter dasselbe Joch gespannt, sie werden als eigenartiges Konjunkt konstruiert, obwohl sie doch eine Opposition zum Ausdruck bringen.

Was hier, als wundersame Dialektik verkleidet, zum Vorschein kommt, lässt sich bei genauerer Betrachtung als performativer Widerspruch entlarven. Zum einen wird Frieden über militärische Stärke verbrieft sowie durchgesetzt. Das Instrument widerspricht offenkundig dem Ziel, da mit nicht-friedlichen Mitteln ein friedlicher Zustand erreicht werden soll. Mehr noch, das Motiv des Friedens läuft Gefahr, in die kriegerische Logik eingebettet zu werden – als Rechtfertigungsgrund für militärische Interventionen, um eine „Friedensordnung“ zu etablieren, als Befriedung und Festigung auf dem Schlachtfeld neu geschaffener Grenzen, die zum eigenen Vorteil gereichen, als Hilfe zur Mobilisierung der eigenen Bevölkerung auf Krieg hin etc. Zu leicht verkehrt sich innerhalb dieses Konjunks das Verhältnis, zu leicht wird der Krieg als (äußerstes und notwendiges) Mittel, zum verschleierten geopolitischen Zweck. Zum anderen – sprechen wir in der Sprache der Dialektik – hebt ein militärisch erzwungener Frieden den Krieg auf. Er bewahrt die Spannungen sowie die erlittene Gewalt der Parteien in sich. Als solcher bildet er einen fragilen Übergang bis zu einem erneuten Aufflammen. Selbst wenn versucht wird, den friedlichen Zustand auf Dauer hin anzulegen – gemäß der Logik des „Si vis pacem, para bellum“ –, integrieren sich die Aggression und gewaltvolle Spannung in den „Friedenserhalt“. Demzufolge wird das gegenseitige Vorbereiten auf den Krieg genau das herbeirufen, wofür man sich vorbereitet, insofern die *militärische Aufhebung* des Krieges im Frieden als in diesem ruhendes Potential den Frieden selbst aufhebt oder gar nie umfassend zulässt. Wann und auf welcher Ebene, ist nur eine Frage der Zeit.¹ Ähnliches gibt Reinhard Meyes in seiner Monographie *Begriff und Probleme des Friedens* zu bedenken, wenn er in Bezug auf den Begriff des *negativen Friedens* ausführt:

„Die Definition des Friedens als bloße Abwesenheit organisierter Gewaltanwendung eröffnet keinen Ausblick auf weiterreichende, den Zustand des Nicht-Krieges überwindende Ziele. Vermutlich sind hier höchst ambivalente Gefühle mit im Spiel: Man wünscht zwar den Frieden bewußt herbei, als Weltordnung aber [...] scheint man ihn zu fürchten. ‚Das Gefühl, der Möglichkeit kollektiver aggressiver Äußerungen beraubt zu sein, wird unbewußt als äußerst bedrohlicher, schutzloser Zustand aufgefaßt [...]‘ (Mitscherlich, 1970, 126)²“. (Meyes 1994, 66)

Insbesondere die Industrialisierung des Krieges und die mit ihr verbundene atomare Gefahr führen seit dem letzten Jahrhundert vor Augen, dass Abschreckung und Kriegsbereitung in einen diffusen Zustand latenter

¹ Vgl. Kant 1923 [1795], der die Leichtigkeit der Mobilisierung militärischer Kräfte als affirmativen Faktor für Krieg betont.

² Meyes nimmt hier Bezug auf das Werk *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität* von Alexander Mitscherlich.

Bedrohung münden. An ebendiese gewöhnt, ist man versucht, jene Form des „Ausbleibens“ von Krieg mit Frieden zu verwechseln. Doch zeigen sich in den jüngst aufkommenden kriegerischen Auseinandersetzungen, dass jeder, der sich für Krieg bereitet, sich früher oder später mit diesem auseinandersetzen muss – unabhängig von der hehren Gesinnung, welche die Vorbereitungen begleiten mag. Diese Entwicklungen zeigen die Notwendigkeit und Dringlichkeit auf, zu erörtern, wie Frieden spezifisch in der (Post-)Moderne jenseits von Krieg gedacht werden kann. Doch werfen wir vorerst einen Blick in die Geschichte.

3 Das moderne Paradigma

Die Frage nach Frieden oder einem friedvollen Zusammenleben, die Frage nach dessen Bedeutung, nach dessen politischen Bedingungen sowie nach dessen anthropologischen Voraussetzungen stellt kein neues Motiv in den philosophischen Überlegungen seit der Antike dar. Man denke an Platons Abhandlung über den Staat sowie die *Nomoi*, Aristoteles' *Politeia*, Augustinus' Überlegungen in *De Civitate Dei*, Marsilius von Padua mit *Defensor Pacis*, Dante Alighieris *De Monarchia* oder Erasmus von Rotterdams *Klage des Friedens*, um nur einige prominente zu nennen.

Obschon sich all diese Denkbewegungen in unterschiedlicher Intensität mit Frieden, Krieg oder deren Verhältnis befassen, verändert sich in der Moderne der Blickwinkel. Nicht mehr das große Ganze des Kosmos als umfassendes und wundersames Gefüge steht im Vordergrund, ebenso wenig bilden göttliche Offenbarung oder Ideale den Ausgangspunkt moderner Darlegungen, aus denen sich eine Lehre von Mensch und Gesellschaft ableiten ließe.

In der Moderne verändert sich der Blickwinkel, der Mensch wird zum Angelpunkt der Welt.

In nie dagewesener Radikalität konzentriert die Moderne das Denken auf den Menschen, stellt ihn ins Zentrum und entwickelt eine Dynamik, die sich weit über die Klärung anthropologischer Überlegungen erstreckt. Der Mensch wird zum Angelpunkt der Welt, der Geschichte und dadurch seines Schicksals, zumindest partiell. Mit Hegel gesprochen, lässt sich die Moderne als Zeitalter des Subjekts wie auch der subjektiven Freiheit begreifen, die er als „den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit“ (Hegel 2009, 110, § 124) versteht.

Dabei steht aber nicht der Mensch in seiner Allgemeinheit als ζῷον λόγον ἔχον oder als ζῷον πολιτικόν im Zentrum, vielmehr als Konkretum und Individuum, wenngleich nicht immer in seiner (spezifischen) Konkretheit und Individualität. Der Mensch versteht es, sich die ihn hervorbringende Physis mit systematischen Methoden zu unterwerfen, indem er sie zu seiner Umwelt macht. Geschichtsbewusstsein und methodische Funktionalität gelten als die Triebfedern des neuen Geistes. Damit bricht eine Revolution an, die ebenso in Bezug auf den Menschen als politisches und vernünftiges Wesen eine anthropologische Wende im Sinne der Subjektivität und Individualität vollzieht, insofern nicht mehr von Idealen oder Tugend ausgegangen wird, von immer schon dagewesenen Strukturen oder Institutionen, sondern vielmehr von der vorgefundenen Verfasstheit des Menschen in seiner konkreten geschichtlichen Situation. Dies prägt auch das Nachdenken über Politik, Staatslehre, Krieg und Frieden im Besonderen. Bereits in der italienischen Renaissance entwickelt sich ein pragmatischer Blick, der sich in den Dienst der genauen, erfahrungsbezogenen Beobachtung stellt. Dies soll nun exemplarisch an drei großen politischen Philosophien in der Rahmung der Moderne veranschaulicht werden (vgl. Nikolić 2021, 17–25; Schwaabe 2007, 109–111)

4 *Bellum omnium contra omnes*

Mit Thomas Hobbes lässt sich der Beginn der neuzeitlichen politischen Philosophie markieren, in der sich die Moderne bereits ankündigt. Krieg und Frieden bilden seiner Auffassung zufolge die konstitutiven Kräfte in Hinsicht auf Staat sowie Gesellschaft. Christian Schwaabe betont, dass das Novum, das Hobbes in die politische Philosophie einbringt, in einem spezifischen Rationalitätstypus liege, der sich am Menschen als Individuum orientiert sowie dessen konkrete Verfassung, folglich dessen Begierden und Einzelinteressen, berücksichtigt. Paradigmatisch verbindet Hobbes ebenjene Charakteristiken der Moderne im *Leviathan*, der formaliter einer strengen, an der Exaktheit der Geometrie orientierten Argumentationsfigur folgt. Materialiter hingegen wird vom unzerteilbaren kleinsten Moment des Staatscorpus – dem menschlichen Individuum – auf die Entstehung, den Sinn und Zweck staatlicher Gewalt und Autorität geschlossen (vgl. Schwaabe 2007, 109). In diesem Zusammenhang entspricht Hobbes einem weiteren Aspekt der Moderne, nämlich dem aufkommenden Geschichtsbewusstsein. Nicht eine ewige, statische,

heilige Ordnung wird im *Leviathan* untersucht, sondern die kausalen Faktoren, die den heutigen Zustand hervorgebracht haben. Das heißt: Die Gegebenheiten werden in Hinblick auf ihre Genese qua Geschichtlichkeit beleuchtet. Dieser Zugang führt Hobbes, wie auch spätere Denker:innen, auf die Frage des Naturzustandes als eines fiktiven Ursprungs, welcher der kulturell-konventionellen Umwelt, in der sich der zivilisierte Mensch befindet, vorausgeht. Natürlich handelt es sich hierbei weniger um eine historische Rekonstruktion als vielmehr um den Versuch, die jeweilige Gegenwart als eine immer schon gewordene zu begreifen und gleichsam ätiologisch soziale Strukturen anthropologisch zu grundieren (vgl. Hobbes 1962 [1839], 110–116).

Krieg als eine fundamentale anthropologische Wirklichkeit

3 „Die Natur hat die Menschen in den körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen, daß sich zwar zuweilen einer finden lassen mag, der offensichtlich von größerer Körperkraft oder schnellerem Auffassungsvermögen ist als ein anderer; jedoch wenn man alles zusammenrechnet, ist der Unterschied zwischen Mensch und Mensch nicht so beträchtlich, daß ein Mensch daraufhin irgendeinen Vorteil für sich fordern kann, auf den ein anderer nicht so gut wie er Anspruch erheben könnte. Denn was die Körperkraft betrifft, so hat der Schwächste genügend Kraft, den Stärksten zu töten, entweder durch einen geheimen Anschlag oder ein Bündnis mit anderen, die sich in derselben Gefahr wie er befinden.“ (Hobbes 1996, 102)

4 „Das Naturrecht, welches Autoren gewöhnlich *jus naturale* nennen, ist die Freiheit, die jeder Mensch besitzt, seine eigene Macht nach Belieben zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines Lebens, zu gebrauchen und folglich alles zu tun, was er nach seiner eigenen Urteilskraft und Vernunft als das hierfür geeignetste Mittel ansieht.“ (Hobbes 1996, 107)

In diesem Zusammenhang identifiziert Hobbes Krieg als eine fundamentale anthropologische Wirklichkeit. Gemäß den Überlegungen im *Leviathan* ergibt sich der permanente Widerstreit in der natürlichen Gleichheit aller, wie er folgendermaßen ausführt:

„*Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind, as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man and man is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself.*“ (Hobbes 1962 [1839], 110)³

Aufgrund dieser Form der Gleichheit, so der Gedanke, lasse sich keine eindeutige Ordnung ableiten, sodass sich im freien Spiel der Individuen jeder gegen jeden zu behaupten hat. Dementsprechend konstituiert sich das „*bellum omnium contra omnes*“ nicht als kontinuierlicher Gewaltexzess, eher als latente Konkurrenz um Güter und das Überleben, in welcher der Zweck jegliche Mittel heiligt. Dies sieht Hobbes naturrechtlich verbrieft:

„*The Right of Nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgment and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.*“ (Hobbes 1962 [1839], 116)⁴

Diese Konstellation stellt zweifellos kein Ideal dar: weder die durch das Naturrecht legitimierte Eruption von Gewalt noch das permanente Ausgeliefertsein an die potenzielle Hinterlist der Mitmenschen. Kooperation und friedliches Zusammenleben ließen sich jedoch unter gewissen Umständen als „das geeignetste Mittel“ betrachten, vorausgesetzt, dass die Bereitschaft zur Zusammenarbeit nicht durch Dominanzansprüche Einzelner wiederum unterminiert würde. Schwaabe verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass „die Gesetze der Natur ein Scharnier zwischen dem vorstaatlichen und dem erstrebten staatlichen Zustand bilden“ (Schwaabe 2007, 118).

Der Staat als eine übergeordnete Instanz, die Frieden und Sicherheit stiftet

Dementsprechend ist es nur möglich, den von Hostilität geprägten ursprünglichen Status vernünftig, das heißt die Selbsterhaltung gewährleistend, zu überwinden, indem sich jeder gleichermaßen zu einer übergeordneten Instanz in Abhängigkeit begibt, die letztlich Frieden und Sicherheit stiftet. Damit ist der Sinn und Zweck des Staates als Bedingung der Sicherung des Friedens als Abwesenheit von Krieg – *ad intram* – umschrieben.

5 Der Gesellschaftsvertrag als Garant inneren Friedens

Eine komplementäre Sichtweise vertritt Jean-Jacques Rousseau. Ähnlich wie Hobbes nähert er sich der Frage nach dem Politischen, nach dem Sinn und Zweck des Staates an, indem er, anthropologisch grundiert, die Geschichte, das heißt die dynamische Entstehung der gegenwärtigen Situiertheit des modernen Menschen als Bürger, thematisiert. Ebenso wie Thomas Hobbes im *Leviathan* erörtert Rousseau die Gegebenheit des Staates sowie den vorgefundenen zivilisatorischen Status mithilfe eines angenommenen Naturzustandes. Dieser unterscheidet sich jedoch diametral von der Vorstellung Hobbes'. Rousseau sieht gerade im Übergang oder Verlassen des Naturzustandes das eigentliche Übel. Lebten zu Beginn die Menschen in ihren Familien und darüber hinaus in friedvoller Absicht, schlug die ursprüngliche Kooperation durch die ersten zivilisatorischen Ansätze, nämlich durch das Beanspruchen von Eigentum, in Konkurrenz um. Der Krieg aller gegen alle entbrannte aus zivilisatorischem Eifer. Da der prä-zivilisatorische Status nicht wiedererlangt werden kann, muss

die friedvolle Koexistenz neu konstituiert werden, indem der Mensch in eine umfassende (bürgerliche) Rechtsordnung überführt wird. Dies verändert den Menschen selbst, ebenjene Überführung beschreibt Rousseau als „l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais et qui, d’un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme“ (Rousseau 1968, 72)⁵. Die beanspruchte ungezähmte und absolute Freiheit, alles besitzen zu dürfen, muss gegen eine Rechtsordnung eingetauscht werden. In dieser wird der nicht vollends umsetzbare oder langfristig garantierte absolute Anspruch des Einzelnen in einen Zustand transformiert, in dem nicht alles beansprucht, aber das legitim Beanspruchte garantiert wird. Basis einer solchen bildet der *contrat social*, auf den sich jeder aus freier, vernünftiger Entscheidung verpflichtet (vgl. Rousseau 1968, 65–69).

Selbstverpflichtung aus freier, vernünftiger Entscheidung

Der Mensch sichert über sein Eigeninteresse, in Freiheit und Frieden zu leben, das Interesse des Anderen. Dasjenige, das allen Partikularinteressen gemein ist und sie dadurch in einer gewissen Allgemeinheit übersteigt – die *volonté générale* –, bildet dabei die grundlegende Legitimierungsinstanz. In einer solchen Konstellation übernimmt das Individuum eine Doppelrolle: Als Bürger ist es Teil des staatlichen Souveräns, partizipiert in Übereinstimmung mit der *volonté générale* an dessen konkreter Umsetzung. Zugleich ist es als Untergebener verpflichtet, das von ihm Mitbeschlossene umzusetzen (vgl. Rousseau 1968, 69–72).

Insofern wird zwar kein ursprünglicher Friede, aber ein bürgerlicher gestiftet, der, ähnlich wie bei Hobbes über das Eigeninteresse motiviert, aber nicht primär im Interesse des Überlebens, indes aus dem Desiderat der größtmöglichen Freiheit eine übergeordnete Macht etabliert. Im Gegensatz zu den Ideen im *Leviathan* bildet sich ebendiese nicht über (freiwillige) Unterwerfung, hingegen über Selbstverpflichtung, die es ermöglicht, eine Form der Souveränität zu denken, die sich nicht in einer Person oder einem ausgewählten Gremium allein konzentriert, sondern sich über alle Bürger erstreckt. Demnach wird die politische Partizipation aller nicht nur gewährleistet, sogar gefordert. Damit entwickelt sich in Rousseaus Überlegungen eine implizite Auffassung von (sozialem inneren) Frieden, der sich weniger als Abwesenheit von Krieg versteht, sondern als eigenständige Qualität, wie sich eine Gesellschaft kooperativ vergemeinschaftet: nämlich über geteilte Souveränität, Freiheit und Verantwortung, die rechtliche Gleichheit erzeugt.

⁵ Als „glücklicher Moment, der ihn für immer da herausgerissen hat und der aus einem stumpfsinnigen und beschränkten Lebewesen ein intelligentes Wesen und einen Menschen gemacht hat.“ (Rousseau 2010, 45)

6 Ewiger Friede?

Die Abwesenheit von Krieg als „Frieden“ zu bezeichnen, weist Immanuel Kant explizit bereits am Beginn seiner unscheinbar anmutenden Schrift *Zum ewigen Frieden* als defizient zurück. Kant unterbreitet in seiner 1795 erschienenen Friedensschrift einen Vorschlag zu einem andauernden Frieden. Ebendieser Entwurf, den Kant in Form eines Friedensvertrages aufsetzt, wagt den Schritt *ad extram*. Kant formuliert einen konkreten Vorschlag zur Erreichung eines friedlichen Zustandes, der ebenso zwischen den einzelnen Staaten zu erzielen sei. Otfried Höffe verweist in seiner Schrift *Königliche Völker* auf die Originalität dieser Leistung Kants, eine eigene Friedensethik zu verfassen, die sich über weite Teile seines Œuvres erstreckt und letztlich in der Abhandlung *Zum ewigen Frieden* ein konzises, aber nicht zu unterschätzendes Destillat seiner Ideen liefert (vgl. Höffe 2001, 163–165).

Ähnlich wie Hobbes und Rousseau sieht Kant kriegerische Auseinandersetzungen in der Natur des Menschen begründet. Deutlich wird dies am Beginn des zweiten Abschnittes des „philosophischen Entwurfs“:

„Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wengleich nicht immer der Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben.“ (Kant 1923 [1795], 348–349)

Diese allgemeine Hostilität könne nur mittels gesetzlicher Ordnung qua bürgerlicher Verfassung aufgelöst werden. Diese Verfassung unterteilt Kant in ein Staatsbürgerrecht, ein Völkerrecht der Staaten und in ein Weltbürgerrecht (*ius cosmopolitanum*) (vgl. Kant 1923 [1795], 349). In dieser Unterscheidung zeigt sich bereits der Weg, den Kant zu gehen trachtet. Wie einzelne Individuen im Status der Natur und folglich der Gesetzlosigkeit in latenter Konkurrenz und Feindschaft leben, so ergeht es den einzelnen Staaten. Insofern sie sich keiner übergeordneten Rechtsordnung verpflichtet wissen, bedrohen sie einander gegenseitig und befinden sich somit im Zustand des Krieges. Mehr noch: Die Staaten versuchen, durch Krieg ihrem vermeinten Recht zu folgen, wobei der Sieg nicht über Recht oder Unrecht zu entscheiden vermag und die daraus resultierende „Klärung“ nicht von Dauer sein kann und wird. Gleichzeitig verweist Kant auf den Umstand, dass sich eine übergreifende allgemeine Rechtsordnung, die Staaten in den zivilisatorischen Status überführte, analog zu den ein-

zelen Menschen nicht so einfach etablieren ließe, „weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben, und also dem Zwang anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind“ (Kant 1923 [1795], 355).

Die Idee einer Weltrepublik, politisch realisiert in einem föderalistischen Bund

Weil die Vernunft „vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab, den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht“ (Kant 1923 [1795], 356), plädiert Kant für eine Lösung, welche die Integrität der Staaten wahrt, jedoch zugleich dem Auftrag der Vernunft nachkommt. Diese orientiert sich an der Idee einer Weltrepublik als regulativer Idee, die sich im „negativen Surrogat“ eines sich immer ausbreitenden föderalistischen Bundes politisch realisiert (vgl. Kant 1923 [1795], 356–357).

Demnach verabschiedet Kant einen philosophischen Vorschlag, der sich der politischen Realität nicht verschließt. Vielmehr versucht er, individuelle Freiheit, die daraus resultierende staatliche Souveränität sowie die Forderung der Vernunft in ein Verhältnis zu bringen. Die Fragilität eines solchen Unterfangens liegt auf der Hand.

7 Charakterisierung der Denkbewegungen

Wenngleich sich die Interpretationen bezüglich ihres Ausgangspunktes sowie ihrer Ausrichtung unterscheiden, teilen sie einige Charakteristiken, die unser Verständnis der Moderne vertiefen. Angelpunkt aller Überlegungen bleibt der Mensch als Individuum und Subjekt. Von ihm aus werden die natürlichen wie auch die sozialen Gegebenheiten gedeutet und auf ihn hin erklärt. Obschon die Ideen der natürlichen Verfasstheit des Menschen auseinandergehen, so zeigen sich in allen Einordnungen, dass dieser ein ihm innewohnendes Momentum besitzt, das es ihm erlaubt, von einem ursprünglichen, natürlichen Zustand in einen zivilisatorischen überzugehen. Freiheit scheint die Motivation, Vernunft hingegen der Weg zu sein. Gemäß der modernen Auffassung von Wissen werden nicht nur diese Dynamiken systematisch durchdacht, sondern es wird ebenso der Anspruch erhoben, dass die analysierte Struktur – die des Staates – einer zumindest funktionalistischen Rationalität zu folgen hat, um von Dauer zu sein. Das heißt,

um die Ordnung, die im Frieden ihren umfassendsten Ausdruck findet, zu gewährleisten und um kriegerische Auseinandersetzungen zu verhindern. Fundiert und garantiert wird ebenjene Ordnung und damit auch (innerer) Friede durch Abstrakta wie dem *contrat social*, moralische Verpflichtungen sowie teleologische Momente. Insofern bedienen sich diese Denkfiguren anthropologischer Konstanten, einheitlicher Vorstellungen von Moralität und Vernunft, um den gegebenen Status quo der bürgerlich-zivilisatorischen Ordnung zu legitimieren. Diese Legitimation kann jedoch nur Geltung beanspruchen, wenn ein irgendwie gearteter Konsens vorliegt oder durchgesetzt werden kann: entweder als intellektueller in Hinsicht auf die Verfasstheit des Menschen, als moralischer, der sich auf ein allgemeines Wertefundament bezieht, als politischer, der wenigstens die Pragmatik des Kooperativen zu betonen weiß, oder als teleologischer, der sich einem zukünftigen, womöglich utopischen Ideal widmet.

Kein Scheitern der Moderne, vielmehr eine ihr zutiefst eingeschriebene Widersprüchlichkeit

Tatsächlich deutet sich meines Erachtens hier bereits der Bruch an, mit dem wir gegenwärtig konfrontiert sind. Es handelt sich dabei um kein Scheitern der Moderne, vielmehr um ihre ihr zutiefst eingeschriebene Widersprüchlichkeit oder Dialektik. Einerseits wird sich in ihr der Mensch seiner selbst als Freiheitswesen bewusst. Hegel beschreibt dies deutlich, wenn er den Unterschied zwischen alter Welt und Moderne am „Ich will“ festmacht (vgl. Nikolić 2021, 17–25). Nikolić kommentiert das dargestellte Proprium treffend, indem er Folgendes zu bedenken gibt:

„Die Begegnung des Denkens und des Willens ist eines der entscheidenden Merkmale der neuen Epoche. Das Altertum kennt schon die Figur der Selbstreflexion. Das Denken des Denkens als die maßgebende Bestimmung der antiken Vernünftigkeit ist die höchste Praxis [...]. Dementsprechend ist die spezifische Differenz der modernen Zeit nicht diese Figur des sich selbst denkenden Denkens, sondern eher die Figur des Willens zum Willen, des Willenselements des cogito.“ (Nikolić 2021, 19)

Sowohl dieser Wille als auch das Ich, das will, sind einzeln, unteilbar, individuell gefasst. Das Gewollte, das Interesse tritt als Selbst- und Eigeninteresse in Erscheinung. Der Mensch als moderner Mensch kommt denkend individuell und subjektorientiert zu sich. Zugleich führt ihn die wissenschaftlich-methodische Befragung seiner Natur, seiner Stellung in

der Welt in ein Gegenüber von Subjekt und Objekt, indem er sich selber zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung macht, wie die vorangestellten Ausführungen paradigmatisch angedeutet haben. Damit aber überführt sich der Mensch in seiner Individualität zum Individuum – er übergeht sich als individuell Konkreter hin zum Individuum als Abstraktum. Plötzlich wird wie in früheren Zeiten ein allgemeiner Wille, eine universal gültige Moral, ein allgemeines Menschenbild etabliert und die gemeinsame menschliche Natur mit ihren naturrechtlichen Ansprüchen rehabilitiert (vgl. Engelmann, 1990, 16–17). Dass diese Spannung zwischen dem zu sich selbst kommenden Menschen und seinen Abstraktionen, die zum Leitbild avancieren, zu einem weiteren Bruch in der Epoche der Brüche führt, ist wenig überraschend. Einen davon stellt die Postmoderne dar, die sich uns ebenso in der Thematik von Politik, Krieg und Frieden aufdrängt.

8 Europa – Friedensutopie zwischen Moderne und Post-Moderne?

8.1 Wofür steht „postmodern“?

Die oben beschriebene implizite Dialektik bricht in der „Post-Moderne“ auf. In den Krisen des 20. Jahrhunderts kann die Spannung, die sie hervorbringt, nicht mehr kaschiert werden, zeigt sich doch die enorme Gewalt dort, wo sie sich eruptiv entlud. Die Postmoderne bringt die Dynamiken der Moderne ungeschminkt, unkonventionell zum Vorschein – indem sie die bürgerliche Fassade dekonstruiert. Wie Peter Engelmann in Bezug auf Lyotard zu bedenken gibt, handelt es sich hierbei nicht um einen Versuch, die Moderne zu überwinden, im Gegenteil:

„Postmoderne bedeutet nicht Inhaltslosigkeit oder Beliebigkeit, wie ihre Gegner gern behaupten. Postmoderne, so könnte die paradoxe Formulierung lauten, bedeutet inhaltlich die Wiederaufnahme der Grundideen der Moderne. Postmoderne wäre dann ein erneuter Anlauf zur Durchsetzung und Weiterführung des politisch-gesellschaftlichen Kerngedankens der Moderne, des Prinzips der Freiheit des Individuums, und das Bemühen um eine gesellschaftliche Ordnung auf dieser Basis.“ (Engelmann 1990, 12)

Ebendiese Wiederaufnahme sowie die Rückbesinnung auf die Freiheit des Individuums fordert die kritische Befragung oder gar Dekonstruktion der sich etablierenden Legitimationsstrategien, die ihren Ausgang in Abstrak-

tion und Verdichtung der Individualität des Einzelnen in „den Menschen als Subjekt“ forciert. Es gilt, der konkreten Freiheit Raum zu schaffen, der allzu leicht von jenen idealisierten Formen sowie Ableitungen überlagert wird, indem das Allgemeine zum Eigentlichen erhoben und als Universales deklariert wird. Engelmann veranschaulicht dies am Wort:

„Post-‘ erscheint hier weder als zeitliches, epochenbildendes Danach noch als Geschichte strukturierender Begriff, sondern allein als Zeichen für Distanz, als Versuch, das, was man zu wissen glaubt, zunächst möglichst fern zu halten von der Interpretation.“ (Engelmann 1990, 12)

Jean-François Lyotard radikalisiert diese Idee in seinem Buch *Le Postmoderne expliqué aux enfants* im Kapitel „Réponse à la question: qu’est-ce que le postmoderne?“. Dasjenige, das es nach Engelmann auf epistemologischer Ebene fernzuhalten gilt, nämlich „das, was man zu wissen glaubt“, thematisiert Lyotard in seinen Ausführungen als das Reale sowie die damit verbundenen Versuche, das Reale originalgetreu darzustellen oder zu reproduzieren.

Die Postmoderne verschreibt sich dem Konkreten in seiner Singularität.

Wenngleich Lyotard seine Überlegungen in Bezug auf den Realismus in der Kunst formuliert, so lässt sich dies ebenso auf die Ebene des Wissens und Denkens beziehen. Die Postmoderne verschreibt sich dem Konkreten in seiner Singularität; im Bewusstsein seiner Konkretheit und unvergleichbaren Geschichte. Sie nimmt Raum und schafft Abstand von Verallgemeinerungen im Namen wissenschaftlicher Objektivierung. Demnach sensibilisiert postmodernes Denken für die Dynamik des sich Entziehenden wie auch die Grenzen der Feststellbarkeit. Das Etablierte, Erprobte, das Reguläre, Normen und Konventionen können in einer solchen Perspektive als Annäherung an ebendiese Singularität verstanden werden; als Versuche, die unabgeschlossen bleiben (müssen), die in ihrer Vorläufigkeit keine allgemeingültige Normativität entfalten können (vgl. Lyotard 1986, 26–28):

„Le postmoderne serait ce qui, dans le moderne, allègue l’imprésentable dans la présentation elle-même; ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d’un goût qui permettrait d’éprouver en commun la nostalgie de l’impossible; ce qui s’enquiert de présentations nouvelles, non pas pour en jouir, mais pour mieux faire sentir qu’il y a de l’imprésentable.“ (Lyotard 1986, 32–33)⁶

⁶ „Das Postmoderne wäre dasjenige, das im Modernen in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt; das sich dem Trost der guten Formen verweigert, dem Konsensus eines Geschmacks, der ermöglicht, die Sehnsucht nach dem Unmöglichen gemeinsam zu empfinden und zu teilen; das sich auf die Suche nach neuen Darstellungen be gibt, jedoch nicht, um sich an deren Genuss zu verzehren, sondern um das Gefühl dafür zu schärfen, dass es ein Undarstellbares gibt.“ (Lyotard 2009, 31)

Versuchen wir, dies politisch auf die Frage des Friedens hin zu wenden. Lyotard endet den Essay mit der Feststellung, in Rekurs auf Kant, dass das sich in der Moderne durchgesetzt habende menschliche Streben nach Einheit und Ganzheit, nach dem Einen und dem Ganzen, das *Communio* und Kommunikabilität ermöglicht, uns teuer zu stehen gekommen ist. Mit Lyotards berühmtem Motiv des *Endes der großen Erzählungen* könnte man sagen, dass diese ihre Verheißung nicht erfüllen konnten; mehr noch, dass diese durch die Widerfahrnisse des letzten Jahrhunderts zerstört wurden (vgl. Lyotard 1986, 37–40). Die „illusion transcendente“, die Einheit in der Begründung, verbrieft durch universale Strukturen, innerhalb derer Erkenntnis und Handeln Allgemeingültigkeit beanspruchen, führte in den Terror des Totalitarismus. Lyotard schließt mit der Forderung: „Guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom.“ (Lyotard 1986, 34)⁷

„Activons les différends! – Aktivieren wir die Differenzen!“

Der Gedanke wirkt klar. Zu leicht wendet sich das aus der Individualität und Singularität des Einzelnen abgeleitete Allgemeine gegen diesen selbst, zu schnell wird der schützende Souverän bei Hobbes zum unterwerfenden Despoten, der *contrat social*, dem alle zustimmen, zur Geißel, die unter Anrufung einer sich verselbständigten oder instrumentalisierten *volonté générale* unterwirft, zu einfach lässt sich Kants föderaler Staatenbund mit Hang zur Weltrepublik zu einem totalitären Einheitsstaat umbauen. So scheint die Geschichte zu mahnen.

In anderen Worten: Um der Homogenisierung von oben entgegenzuwirken, muss ihr im Namen der Heterogenität und Pluralität der Krieg erklärt werden. „Si vis pacem, para bellum.“ Wenn Friede gelebt werden soll, bereite den Krieg gegen jegliche Verallgemeinerung, die sich in den Dienst der Totalitarität stellen kann.

Nur, erleben wir nicht gerade, dass der Krieg gegen das Ganze ebenso zu einem Krieg im Ganzen führt? Bricht nicht Lyotards beschworener geistiger Krieg über uns gegenwärtig handfest herein? In vielerlei Hinsicht ringen wir um Deutungen sowie Interpretationen der Gegenwart, die teils komplementär, teils unversöhnlich einander gegenüberstehen. Schwaabe hält in Hinblick auf die Postmoderne fest: „Der Verlust der alten Eindeutigkeiten und Wahrheiten macht die Frage nach dem Politischen nur umso drängender.“ (Schwaabe 2007, 291)

⁷ „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.“ (Lyotard 2009, 32)

8.2 Wo sich Universales versagt – prä-aufgeklärt und post-modern?

Das Politische, so entsteht der Eindruck, wird zum Ort der Auseinandersetzung um Macht und Deutungshoheit (vgl. Schwaabe 2007, 291–294). Die Postmoderne wird postfaktisch, und das dominierende Narrativ wird zur einstweiligen Erklärung für eine gewisse Gruppe. Dort, wo Wahrheit und Gewissheit relativiert sind, herrscht das Recht des Stärkeren. Jede Interpretation trachtet nach Hegemonie und alle Mittel scheinen erlaubt. Der Begriff „Hybrider Krieg“ trägt dieser Veränderung Rechnung. Der Kriegsschauplatz reicht, zynisch formuliert, bis in die eigenen vier Wände via *social media* und wirbt – so makaber es klingt – um Sympathien oder Zustimmungen zu den eigenen Narrativen, die weit über das unmittelbare Geschehen der Kombattanten hinausgehen. Es erinnert an Hobbes' *bellum omnium contra omnes*. Besorgt könnte man meinen, dass die Totalitarität des Allgemeinen zugunsten einer anderen, totalitären Form eingetauscht wurde.

Politik als unabschließbarer Prozess, in dem das Gewordene bis in die Wurzeln hinein in Frage gestellt wird.

Derridas Ausführungen zur Einsetzung politischer Ordnung könnten so verstanden werden, wenn er schreibt:

„*Son moment de fondation ou d'institution même n'est d'ailleurs jamais un moment inscrit dans le tissu homogène d'une histoire puisqu'il le déchire d'une décision. Or l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, consisterait en coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider.*“ (Derrida 1994, 32–33)⁸

Wie Schwaabe hingegen erläutert, zeigt sich darin eine Form des Dezisionismus, der mit Carl Schmitt in Verbindung gebracht wird und im letzten Jahrhundert totalitären Strömungen eine gute Grundlage bot, um die Kulmination politischer Macht zu rechtfertigen. Schwaabe verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass es Derrida jedoch um etwas entschieden anderes geht. Derrida begreift Politik als unabgeschlossen und unabschließbaren Prozess, in dem das Gewordene und Gegebene in Frage gestellt wird, bis in die Wurzeln hinein, die sich in den Institutionen und im Recht

⁸ „Das Moment ihrer Stiftung, ihrer (Be)gründung oder ihrer Institutionalisierung (das niemals dem gleichmäßigen Gewebe einer Geschichte eingeflochten ist, da es die Gestalt einer Entscheidung hat und dieses Gewebe zerreißt), das Vorgehen, das das Recht stiftet, (be)gründet, eröffnet, rechtfertigt, das das Gesetz diktiert, wäre ein Gewaltakt, eine performative und also deutende Gewalt, die ihrer eigenen Definition gemäß von keiner vorgängigen Justiz, von keinem im vorhinein stiftenden Recht, von keiner bereits bestehenden Stiftung oder Gründung verbürgt, in Abrede gestellt oder für ungültig erklärt werden könnte.“ (Derrida 1991, 27–28)

zementieren. Diese umfassende Relativierung deute ich mit Schwaabe als „radikalisierte Version der Autonomie“ (Schwaabe 2007, 297). Damit legt sich ein bekanntes Motiv der Moderne nahe, das sich nun noch stärker in den Vordergrund drängt: dasjenige des Bruchs. Jede Form der Kontinuität setzt eine Allgemeinheit voraus, die selbst vom Standpunkt der Einzelheit des Einzelnen zu befragen ist. Der Bruch klärt die Verhältnisse, insofern die Autonomie des Einzelnen immer wieder neu dazu zwingt sowie ermächtigt, das Festgeschriebene aufzureißen und neu zu fassen, neu zu denken, neu zu etablieren – jenseits des Dagewesenen, jenseits allgemeiner Normen, die sich verselbständigt weitertradieren. Weniger steht dabei die Belieblichkeit des Einzelnen im Vordergrund als dessen Freiheit.

Nun, was bedeutet Frieden in der Postmoderne, in einer Gegenwart der weggebrochenen Fundamente? Im Grunde eine verfehlte Frage, sofern sie zu unlauterer Verallgemeinerung motiviert. Sie verweist aber auf etwas, nämlich auf die Vorläufigkeit desselben, auf die Fragilität und darauf, dass er in seiner Unabgeschlossenheit auf Zukünftiges verweist.

Das Herausfordernde dabei ist auszuhalten, dass der einzige Anhaltspunkt nur der konkrete Mensch in seiner Singularität mit seiner Geschichte sein kann. Der Wolf Hobbes' wie auch der harmonische Artgenosse Rousseaus. Das ist wohl nicht viel. Die Frage nach Frieden in der Postmoderne konzentriert uns auf uns selber als Singularitäten. Keine übergeordneten Rechtfertigungsmuster, keine Weltvernunft, kein Recht, das faktisch allgemeine Akzeptanz genießt. Ob Krieg oder Frieden herrschen soll, steht nicht am Ende einer politischen Argumentation oder einer kritischen Einschätzung der geopolitischen Lage. Es steht als Entscheidung am Anfang jedes Daseinsentwurfs. Es verabsolutiert die eigene Singularität und Individualität und mahnt zur radikalen Verantwortung. Unabhängig davon, wo man sich verortet, wo man kulturell, politisch, geschichtlich steht, fordert das Wegbrechen der überkommenen Strukturen ein, sich zu seinem Willen zu bekennen und damit die Allgemeinheit des „man“ zu verlassen, wie es der Moderne als Epoche des Willens entspricht (vgl. oben). In der Frage nach Frieden zeigt sich, dass der Niedergang, die Dekonstruktion als philosophische Spielerei zum ernstesten und strengsten Bekenntnis ruft. Schutzlos und in tiefster existentieller Ausgesetztheit müssen wir uns mit ihr, der Frage nach Frieden, konfrontieren, kontinuierlich, nie enden wollend, aber begreifend: Wir sind das einzige Fundament, das da ist. – *Visne pacem?*

Literatur

Derrida, Jacques (1991), Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1994), Force de Loi. Le «Fondement mystique de l'autorité», Paris: Galilée.

Engelmann, Peter (1990), Einleitung, in: ders. (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart: Reclam, 5–32.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009), Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg: Meiner (Gesammelte Werke 14,1).

Hobbes, Thomas (1962), Leviathan or, The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil. Reprint of the edition 1839, Aalen: Scientia (The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury 3).

Hobbes, Thomas (1996), Leviathan. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von Hermann Klenner, Hamburg: Meiner.

Höffe, Otfried (2001), „Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1923), Zum ewigen Frieden [1795], in: Immanuel Kant, Kant's Werke, Band 8: Abhandlungen nach 1781, Berlin/Leipzig: de Gruyter (Akademieausgabe 8), 341–386.

Laghos, Mario (2022), Giorgia Meloni: 'Far-Right' or Just Right?, The European Conservative, 29. Juli 2022, <https://europeanconservative.com/articles/commentary/giorgia-meloni-far-right-or-just-right/> [20.03.2025].

Le Monde (2025), L'Europe doit s'engager dans la constitution d'une coalition des Etats volontaires les plus décidés à défendre leur souveraineté face à la menace russe, lemonde.fr, 6. März 2025, https://www.lemonde.fr/idees/article/2025/03/05/l-europe-doit-s-engager-dans-la-constitution-d-une-coalition-des-etats-volontaires-les-plus-decides-a-defendre-leur-souverainete-face-a-la-menace-russe_6576583_3232.html [20.03.2025].

Liotard, Jean-François (1986), Le Postmoderne expliqué aux enfants, Paris: Galilée.

Liotard, Jean-François (2009), Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt unter Mitarbeit von Christine Pries. Herausgegeben von Peter Engelmann, Wien: Passagen, 3. Aufl.

Meloni, Giorgia (2022), Speech at CPAC 2022, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=ajBhHJ2YXjU> [20.03.2025].

Meyes, Reinhard (1994), Begriff und Probleme des Friedens, Opladen: Leske+Budrich.

Mitscherlich, Alexander (1970), Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Nikolić, Srđan (2021), Der Abgrund der Freiheit. Zur Politik der Selbstemanzipation bei Machiavelli, Rousseau und Kant, Wien: Passagen.

Rousseau, Jean-Jacques (1968), Du Contrat Social. Introduction, Commentaires et Notes Explicatives par J.-L. Lecercle, Paris: Éditions Sociales (Les Classiques du Peuple).

Rousseau, Jean-Jacques (2010), *Du contrat social. Der Gesellschaftsvertrag*. Französisch/Deutsch. In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart: Reclam.

Schwaabe, Christian (2007), *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne*, Paderborn: Brill Fink, 4. Aufl.

Tagesschau (2024), *Trotz harter Vorwürfe – Scholz bleibt beim Nein*, tagesschau.de, 13. März 2023, <https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/scholz-regierungsbe-fragung-100.html> [20.03.2025].

Tagesschau (2025a), *„Koalition der Willigen“ will Druck auf Putin erhöhen*, tagesschau.de, 15. März 2025, <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/grossbritannien-starmer-ukraine-100.html> [20.03.2025].

Tagesschau (2025b), *Bundestag beschließt Schuldpaket*, tagesschau.de, 18. März 2025, <https://www.tagesschau.de/inland/bundestag-finanzpaket-100.html> [20.03.2025].

Tschiderer, Martin (2025), *Landesverteidigung. Fortsetzung der Aufrüstung und Bekenntnis zu Sky Shield*, Der Standard, 27. Feb. 2025, <https://www.derstandard.at/story/3000000258914/landesverteidigung-fortsetzung-der-aufruestung-und-bekenntnis-zu-sky-shield> [20.03.2025]

Wong, Vicky (2025), *Starmer announces ‘coalition of the willing’ to guarantee Ukraine peace*, BBC, 3. März 2025, <https://www.bbc.com/news/articles/c9vygkzkkvrvo> [20.03.2025].

Klaus Moegling und Josef Mühlbauer

Komplexes Friedens- und Wissenschaftsverständnis einer kritischen Friedensforschung

ABSTRACT 

Gerade in Zeiten der multiplen Krise bzw. Polykrise sind die Ursachen und Lösungen von sozialen, wirtschaftlichen, zwischenstaatlichen und geopolitischen sowie ökologischen Problemen hochgradig komplex. Eine kritische Friedensforschung untersucht intersektionale Formen der Ungleichheit und Unterdrückung und versucht ihren normativen Auftrag zu realisieren. Daher ist ein integratives, komplexes, multiperspektivisches und analytisch breites Verständnis von Frieden und Wissenschaft notwendig, das an politikwissenschaftlichen Kategorien orientiert ist, aber inter- und transdisziplinär hierüber hinausgeht. Die unabhängige und multiperspektivische Untersuchung systemischer Strukturen im Zusammenhang mit Krieg bzw. Frieden – so wird im Beitrag argumentiert – ist eine grundlegende Charakteristik der kritischen Friedensforschung.

Complex understandings of peace and science through the lens of critical peace studies

Particularly in this time of multiple crises or polycrisis, the causes and solutions for social, economic, international and geopolitical, as well as ecological problems are highly complex. Critical peace research investigates the intersectionality of inequalities and oppression, and seeks to realise its normative objective. This requires an integrative, complex, multi-layered and broad analytical understanding of peace and science that reflects categories of political science while simultaneously expanding and transcending their inter- and transdisciplinary boundaries. This impartial and multiperspective examination of systemic structures underlying war and peace is a fundamental characteristic of critical peace studies, as this article demonstrates.

| KEY WORDS


Kritische Friedensforschung; Sozialwissenschaft; Frieden; Wissenschaft;
Komplexitätsforschung

critical peace studies; critical peace research; social sciences; peace; science; complexity research

| BIOGRAPHIES

Klaus Moegling, habilitierter Politikwissenschaftler, lehrte zuletzt an der Universität Kassel als apl. Prof., Studiendirektor am Studienseminar, i.R. Er ist Autor u. a. von *Neuordnung. Eine friedliche und nachhaltig entwickelte Welt ist (noch) möglich* (6. akt. u. erweiterte Auflage 2025 im open access: <https://www.klaus-moegling.de/aktuelle-auflage-neuordnung/>).
E-Mail: klaus(at)moegling.de

Josef Mühlbauer, BA BA MA, ist Universitätsassistent an der Universität Graz, wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Empowerment for Peace (EfP) (Graz) und am Institute for a Global Sustainable Information Society (GSIS) (Wien). Er führt den YouTube Kanal *Varna Peace Institute*. 2024 brachte er zusammen mit Maximilian Lakitsch das Buch *Kritische Friedensforschung* heraus.

ORCID  0009-0002-7257-0216

E-Mail: josef.muehlbauer(at)uni-graz.at

1 Frieden und Wissenschaft in Zeiten der vielfältigen Krisen

Oftmals wird der Begriff der Friedensforschung mit dem Begriff der Friedenswissenschaft gleichgesetzt bzw. synonym verwendet. Dies ist jedoch in wissenschaftssystematischer Hinsicht nicht korrekt. Forschung stellt nur einen Teilaspekt von Wissenschaft dar. Personen, die sich allein mit der theoretischen Durchdringung einer Problematik beschäftigen, können als Wissenschaftler:innen bezeichnet werden, sind aber noch keine Forscher:innen, wenn man für den Forschungsprozess die systematische Bearbeitung eines Forschungsfeldes mit Hilfe empirischer Methoden als Grundvoraussetzung ansieht. Jedoch benötigt eine sorgfältige Forschungspraxis auch eine geeignete theoretische Grundlage, genauso wie die Bildung von Theorien die Ergebnisse empirischer Studien angemessen berücksichtigen sollte. Dies bedeutet, Friedenswissenschaft und Friedensforschung können nicht gleichgesetzt werden. Der Begriff der Friedenswissenschaft ist komplexer und beinhaltet das systematische Wechselspiel von Theoriebildung und empirischer Forschungspraxis mit Hilfe eines breit angelegten methodologischen Einsatzes (also über rein quantitative Methoden hinaus).

Wenn im Folgenden nun von Friedensforschung gesprochen wird, ist hierbei genau dieses Verständnis tiefgehender Forschung gemeint, das Bestandteil friedenswissenschaftlichen Vorgehens ist.

Hierbei darf sich die kritische Friedensforschung in ihrem friedenswissenschaftlichen Erkenntnisinteresse nicht von Herrschaftsinteressen und eigenen finanziellen Interessen abhängig machen. Kritische Friedensforschung benötigt Unabhängigkeit und ein Mindestmaß gesellschaftlicher Freiheit. Unter repressiven systemischen Strukturen ist allerdings eine derartige Forschungspraxis höchst riskant und deutlich eingegrenzt.

Frieden ist mehr als die Abwesenheit von Krieg.

Die kritische Friedensforschung geht nun von einem Verständnis aus, dass der Frieden nicht nur als die bloße Abwesenheit von Krieg zu definieren ist (vgl. Galtung 1967), sondern als Zustand umfassender sozialer, politischer und ökonomischer Gerechtigkeit – insbesondere als Zustand, in dem die Frage nach der strukturellen Gewalt in Systemen gelöst ist (vgl. Galtung 1975). Das wird auch als positiver Frieden bezeichnet. Positiver Frieden impliziert daher viel mehr als die bloße Abwesenheit physischer Gewalt. Die Begriffe der „strukturellen“ und der

„kulturellen“ Gewalt (vgl. Galtung 1971; Galtung 1998) bezeichnen teils subtile, teils offene Zwangs- und Gewaltverhältnisse innerhalb der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft, die einem positiven Friedensbegriff entgegenstehen. Die kulturelle Gewalt begegnet uns hierbei als eine Art „Rechtfertigung direkter und struktureller Gewalt“ (Galtung 1998, 341).¹ Darauf aufbauend setzt die kritische Friedensforschung auf einen „emanzipatorischen Friedensbegriff“ (Richmond 2021), der auf soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, ökologische Nachhaltigkeit und politische Partizipation abzielt. Dieses Konzept erweitern wir um dekoloniale und feministische Ansätze und subsumieren dieses als „kritisches Verständnis“ von Friedensforschung (siehe Kapitel 2).

Dieses breite bzw. kritische Verständnis erfordert eine interdisziplinäre und transdisziplinäre Herangehensweise, um soziale Ungleichheiten, in Strukturen eingelagerte Gewalt und globale Ausbeutungsverhältnisse in den Fokus zu nehmen. So kann man im Sinne des ganzheitlichen Anspruchs der kritischen Friedensforschung sowohl die komplexe Realität von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, als auch deren emanzipative Begegnungen bzw. den Widerstand der Betroffenen gegen gewaltvolle Strukturen erforschen. Dieses Friedensverständnis umfasst also nicht nur intersektionale Kategorien der Ausbeutung, Unterdrückung und Herrschaft, sondern auch konkrete Wege der „Emanzipation“ (Richmond 2021) und des „alltäglichen Friedens“ (Mac Ginty 2021). Angesichts des Aufkommens einer „neuen“, multipolaren Weltordnung, die die „alte“ liberale Weltordnung in Frage stellt, samt dessen geopolitischen Spannungen (von regionalen Kriegen bis hin zum potentiellen Atom- bzw. Weltkrieg), angesichts der Klimakrise im Zeitalter des Anthropozäns (bzw. Kapitalozäns), oder kurz: angesichts der derzeitigen Polykrise (vgl. Morin/Kern 1999) bzw. multiplen Krise (vgl. Brand 2009) sowie den Gefahren einer digitalisierten und satellitengesteuerten Kriegsführung und unter der zunehmenden Verwendung Künstlicher Intelligenz (KI) im Zuge militärischer Auseinandersetzungen (vgl. Bläsius/Moegling 2024) ist eine kritische Friedensforschung und die damit verbundene Suche nach den Ursachen der Krisen und Konflikte gefragt und notwendiger denn je. Zwei wesentliche Prämissen sind hier zu unterstreichen. Einerseits geht damit die Annahme einher, dass die sozialen Verhältnisse veränderbar sind. In diesem Kontext spricht man auch von Kontingenz. Und zum anderen, dass diese derzeitigen sozialen Verhältnisse – so normal sie uns auch erscheinen mögen – auf einem hierarchischen, patriarchalen, kolonialen und auf Herrschaft beruhenden System fußen. In diesem Kontext

¹ Eine detaillierte Beschreibung findet sich bei Wuchold (o. D.).

spricht man auch von der „imperialen Lebensweise“ (Brand/Wissen 2017; Mühlbauer/Gabriel 2022). Durch die Benennung dieser beiden Prämissen wird der normative Charakter der kritischen Friedensforschung sichtbar. Denn sie bemüht sich, alle Konfliktursachen analytisch in den Blick zu nehmen, um hierauf aufbauend Konfliktlösungsstrategien zu entwerfen. Ansätze davon finden sich u. a. im aktuellen Sammelband zur Kritischen Friedensforschung (Mühlbauer/Lakitsch 2024).

Komplexität, historische Tiefe und ein breit gefasstes Wissenschaftsverständnis

Da sowohl Begriffe generell (vgl. Koselleck 2006), als auch Konfliktursachen in der Friedensforschung umstritten sind und da emanzipative Friedensstrategien viele gesellschaftliche Dynamiken, Machtverhältnisse und subjektive Realitäten wahrnehmen, ist dieser Ansatz der kritischen Friedensforschung von einer großen Komplexität und historischen Tiefe geprägt (vgl. Clasen/Hinterhuber/Bieringer 2011; Bussmann/Hasenclever/Schneider 2009). Wie bereits angesprochen, ist dementsprechend auch das Wissenschaftsverständnis einer kritischen Friedensforschung bzw. -wissenschaft komplex und breit gefasst, will sie ihrem normativen Anspruch eines emanzipativen Friedens gerecht werden.

In diesem Wissenschaftsverständnis müssen somit nicht nur die materiellen Formen der physischen Gewalt, der strukturellen Gewalt im Kontext systemischer Voraussetzungen, z. B. des sogenannten Realsozialismus oder des sich immer wieder neu erfindenden und gefährlicher weiterentwickelnden Kapitalismus, sondern auch epistemische Formen von (kultureller, symbolischer etc.) Gewalt genau analysiert werden. Es sind nämlich genau jene Formen, die meist unter der Oberfläche des Sichtbaren verborgen sind und eine deutliche eurozentrische koloniale Kontinuität aufweisen (vgl. Foucault 1978; Brunner 2020; Spivak 2008; Quijano 2016).²

2 Kritisches Verständnis von Frieden

Im Folgenden werden verschiedene friedenswissenschaftliche Ansätze und Konzepte vorgestellt, die den theoretischen Ausgangspunkt eines kritischen Verständnisses von Frieden erfassen sollen. Ein kritischer Friedensbegriff ist analytisch breit, geht historisch in die Tiefe, ist nor-

² Diese Formen der epistemischen Gewalt können auch zu „Epistemizid“, d. h. zur Auslöschung von ganzen Wissensbeständen führen, vgl. Santos 2023.

mativ stärker geladen und transzendiert die disziplinären Grenzen. Daher sprechen wir von einem komplexen, normativen, breiten, multiperspektivischen oder emanzipativen Frieden. Angesichts der Klimakrise, des Aufschwungs rechtsextremer Bewegungen und des Vertrauensverlustes in die liberale Demokratie bzw. Weltordnung ist es kaum verwunderlich, dass selbst „traditionelle“ Friedensforscher:innen von einer multiperspektivischen Friedensforschung sprechen (vgl. Niemann/Schröder 2020). Hierbei darf insbesondere für eine kritische Friedenswissenschaft die Analyse vorhandener Gesellschaftsstrukturen, z. B. des digitalen und zunehmend KI gesteuerten Kapitalismus, im Zusammenhang mit strukturell abgesicherten Verwertungs- und Renditeinteressen nicht fehlen. Die innere Verbindung und der Zusammenhang von Systemen, Strukturen, Prozessen und Akteur:innen ist im Rahmen einer kategorienorientierten Konfliktanalyse immer mitzubedenken.

Friedensforschung als normative und transformative Praxis

Dieser Ansatz wurde jedoch nicht neu entwickelt, sondern diese Gedanken sind durchaus schon beim Vater der kritischen Friedenswissenschaft, Johan Galtung, zu finden. Ein breites Verständnis von Frieden orientiert sich, wie in der Einleitung bereits erwähnt, an Johan Galtungs Konzept des „positiven Friedens“, fokussiert sich daher auf Formen der strukturellen und kulturellen Gewalt. Frieden wird somit komplexer, breiter und positiver gefasst und definiert. Nach Galtung schließt positiver Frieden die Abwesenheit von physischer und struktureller Gewalt ein. Diese Perspektive richtet sich darüber hinaus gegen soziale Ungleichheit, Unterdrückung und jegliche Formen der Diskriminierung (vgl. Galtung 1967; Galtung 1971; Galtung 1998). Oliver P. Richmond (2021) präzisiert dieses Verständnis mit seinem Konzept eines „emanzipatorischen Friedens“ (*emancipatory peace*), der auf sozioökonomische Gerechtigkeit und politische Partizipation abzielt. Roger Mac Ginty (2021) erweitert diese Perspektive um die Ebene des „alltäglichen Friedens“ (*everyday peace*), der durch lokale und partizipative Praktiken von unten geschaffen wird. Die Forderung nach einer „eingreifenden Wissenschaft“, wie sie Werner Wintersteiner (2024) formuliert, positioniert die Friedensforschung explizit als normative und transformative Praxis. Dekoloniale Perspektiven werden insbesondere durch die Werke von Aníbal Quijano (2016), Gayatri Spivak (2008) und Boaventura de Sousa Santos (2023) eingebracht, die

epistemische Gewalt und die Kolonialität des Wissens als zentrale Konfliktlinien eines umfassenden Friedensverständnisses analysieren. Claudia Brunner (2020) verbindet diese Ansätze systematisch in ihrer Arbeit zu epistemischer Gewalt. Feministische Perspektiven, die intersektionale Unterdrückungsverhältnisse in den Fokus rücken, werden u. a. von den Autor:innen des Bandes *Den Frieden im Blick* (Clasen/Hinterhuber/Bieringer 2011) vertreten. Darüber hinaus wird aus dieser feministischen Perspektive ein Plädoyer für den Pazifismus ausgesprochen (vgl. ebd.; zur Frage der Gewalt bzw. des Pazifismus vgl. Mühlbauer/Berndt 2024). Aufbauend auf diesem dekolonialen und feministischen Verständnis von Frieden erstellen wir im Kapitel 4 zentrale Leitlinien einer kritischen Friedensforschung.

Ein Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit aller Menschen und aller Menschen mit der Umwelt

Der Komplexitätsforscher Edgar Morin wird von Friedensforschern wie Werner Wintersteiner und Wilfried Graf (2020) ins Feld der kritischen Friedensforschung eingeführt. Man müsse allen Natur- und Lebensbereichen mit einem wissenschaftlichen Komplexitätsdenken gerecht werden (vgl. Wintersteiner 2023). Dieses friedentheoretische Denken umfasst somit Konzepte planetarer Politik, d. h. es umfasst das Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit aller Menschen untereinander und aller Menschen mit der Umwelt. Jenseits der „versicherheitlichten“ Logik wird eine Friedenslogik postuliert, die sich an einer gewissen wissenschaftlichen Komplexität orientiert (vgl. Graf 2020). Damit wird der breite und positiv definierte Friedensbegriff bei Galtung um die Ebene der ökologischen Fragen erweitert. Dieser friedensökologische Ansatz ist bei Klaus Moegling (2025a, 147ff.; 2025b, 143ff.) noch breiter ausgeführt. Die ökologische Perspektive auf den Frieden bezieht sich hierbei sowohl auf Umweltzerstörungen im Normalbetrieb militärischen Agierens in Friedenszeiten als auch auf die ökologischen Zerstörungen in Kriegen. Friedensökologie thematisiert den Frieden zwischen den Menschen bzw. Gesellschaften sowie den Frieden des Menschen mit seinem ökologischen Kontext.

Im Folgenden sollen nun die verschiedenen wissenschaftstheoretischen Implikationen erläutert werden, die aus diesem analytisch wesentlichen breiteren Friedensbegriff entstehen.

3 Komplexes und integratives Verständnis von Wissenschaft

Das positivistische Wissenschaftsverständnis gilt als eine der einflussreichsten Wissenschaftstheorien und Ansätze der Moderne, und bis heute prägen ihre Prinzipien stark die Sozial- und Naturwissenschaften. Hierbei geht man vom Primat der Empirie, von einem deduktiv-nomologischen Erklärungsmodell, vom Verifizierbarkeitsprinzip und von der Objektivität (Werturteilsfreiheit) aus (vgl. Carnap 1928; Popper 1934). Dagegen stellt sich das kritische Verständnis von Wissenschaft gegen die eurozentrische Sichtweise (vgl. Raewyn 2007) und Auftragsforschung der hierarchischen Wissenschaftsinstitutionen. Anstelle einer einseitigen Orientierung an westlichen Finanzierungsmodellen, der immer wichtiger werdenden Drittmittelakquise oder empirisch-quantitativer Paradigmen fordert eine kritische Wissenschaft einen integrativen Ansatz, der ausschließlich der zu erforschenden Problematik und nicht (nur) dem fachdisziplinären Verwertungsinteresse gewidmet ist.³ Eine kritische Friedensforschung – ganz im Sinne feministischer und dekolonialer Ansätze (vgl. Harding 1993; Raewyn 2007; Santos 2023) – versteht Wissenschaft nicht als neutralen oder ausschließlich quantitativ erfassbaren empirischen Prozess, sondern versucht, Theoriebildung und empirische Forschungsmethodik im Interesse der „Subalternen“ bzw. der Beherrschten als praxisorientiert und normativ (mit) zu gestalten.

Ein neutraler, theorieunabhängiger Beobachtungspunkt als ideologische Illusion

Auch methodologisch hat dieser Gegensatz zwischen einem „klassischen“ bzw. positivistischen und einem „kritischen“ Wissenschaftsverständnis Folgen für eine kritische Friedensforschung. Wider den Methodenzwang (vgl. Feyerabend 1975) des Positivismus treten wir für einen theoretischen und methodologischen Pluralismus ein. Wir gehen also davon aus, dass es nicht die eine einzige und richtige Methode und die einzige richtige Theorie gibt, die universell einsetzbar ist. Theorien und Methoden sind oft „inkommensurabel“, d. h. sie sind nicht direkt miteinander vergleichbar, weil sie oft von verschiedenen Grundannahmen und Weltbildern ausgehen. Auch für Feyerabend (1975) aber auch für feministische Theoretiker:innen (vgl. Harding 1993) ist ein neutraler, theorieunabhängiger Beobachtungspunkt eine (ideologische) Illusion. Alles Empirisch-Methodologische und alles „Beobachten“ ist somit theorie-

³ Vgl. die Debatte zum Wissenschaftsverständnis in der Friedensforschung in *Wissenschaft und Frieden* 2023/3, insbesondere Ruf 2023 und Mühlbauer 2023.

geladen. Rein quantitativ ermittelte empirische Ergebnisse sind demnach Ausdruck ihrer theoriebezogenen Hypothesenbildung, da nur das gemessen werden kann, was sich zuvor zu Hypothesen verengt hat. Aber auch ausschließlich qualitativ erhobene Daten sind im Kontext einer theoretisch begründeten Auswahl von Fragestellungen als Ausgangspunkt für die Untersuchung zu sehen. Dies gilt es im Rahmen von empirischen Studien kritischer Friedensforschung jeweils transparent zu machen. Somit bedient sich die kritische Friedensforschung dann auch der Methodologie einer anspruchsvollen Wissenschaft in anderen Wissenschaftsbereichen, die ebenfalls ihre Interdependenzen und Reichweiten deutlich zu machen sucht.

Gesellschaftliche Krisen, Kriegsursachen und Konfliktlösungsstrategien können im Rahmen einer kritischen Friedenswissenschaft nur inter- und transdisziplinär betrachtet werden. So können die Ursachen von Kriegen nur unter Einbezug historischer und politikwissenschaftlicher Analysen, sozialphilosophischer und -psychologischer Studien sowie empirischer Untersuchungen mit Hilfe triangulativ eingesetzter Methoden der Soziologie erkannt werden.

Aufgrund der vorhandenen Komplexität von Problemen im Spannungsfeld von Krieg und Frieden sind weitere Disziplinen, wie z. B. Biologie, Religionswissenschaften, Psychologie oder Physik, oft relevant. Friedenswissenschaftliche Fragestellungen können – je nach untersuchter Problemstellung – sowohl disziplinär als auch inter-, trans- bzw. crossdisziplinär untersucht werden. Angesichts der intersektionalen Unterdrückungskategorien von *race*, *class*, *gender*, angesichts der Komplexität von Krise und angesichts des breiten und kritischen Verständnisses von Frieden ist eine solch komplexe und integrative wissenschaftliche Herangehensweise notwendig.

**Es werden Methoden kombiniert,
wo dies von der Sache her notwendig erscheint.**

Welche empirischen Werkzeuge stehen uns hierbei in den Sozialwissenschaften zur Verfügung, um die Realität abzubilden, um Probleme zu identifizieren und entsprechende Lösungen anzubieten? Beispiele für unterschiedliche methodische Zugänge hierfür sind u. a. Oral History, dichte Beschreibungen, teilnehmende Beobachtungen, qualitative Interviews, die quantitativ ausgerichtete Fragebogenuntersuchung, vergleichende deskriptive Statistik (vgl. Mühlbauer et al. 2024). Unterschiedliche me-

thodische Zugänge zum empirischen Forschen dürfen auch in der kritischen Friedensforschung im Sinne einer umfassenden Forschungspraxis nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern es werden Methoden miteinander kombiniert, wo dies von der Sache her notwendig erscheint. So können beispielsweise transkribierte Schlüsselzitate des qualitativen Interviews durchaus mit Itemreaktionen der zusätzlich mit einem quantitativ ausgerichteten Fragebogen Befragten in eine Beziehung gesetzt und interpretiert werden. Systematische Beobachtungen können mit narrativen Interviews kombiniert werden etc.

Ein Referenzwerk, welches interdisziplinär versucht, verschiedene Gemeinsamkeiten in den Theorien, Methoden und Konzepten in den Bereichen Demokratieforschung, Friedens- und Konfliktforschung zu finden ist das Handbuch *Friedensforschung. Konfliktforschung. Demokratieforschung* (Diendorfer et al. 2016), erarbeitet im Konflikt-, Frieden- und Demokratie-Cluster (CPDC). Darin werden zentrale Begriffe der Friedens- und Demokratieforschung thematisiert, die Bedeutung der Demokratie in einer Gesellschaft betont und die jeweiligen interdisziplinären Herangehensweisen sichtbar gemacht.

Aus dem kritischen Verständnis von Frieden und Wissenschaft möchten wir nun zentrale Leitlinien einer kritischen Friedensforschung ableiten, auch wenn dies hier nur sehr beispielhaft und skizzenhaft erfolgen kann.

4 Zentrale Leitlinien kritischer Friedensforschung

- *Holistischer Ansatz*: Unter holistisch bzw. ganzheitlich verstehen wir einen Ansatz, der Phänomene in ihrer Komplexität – also als Teile in einem Ganzen – wahrnimmt und gleichzeitig auch die Verbindung der Teile untereinander und den Bezug der miteinander verbundenen Teile zum Ganzen herstellt (vgl. Moegling 2025a, 535ff.). Ein holistisches Verständnis von Frieden berücksichtigt sowohl den Zusammenhang als auch die Vielschichtigkeit von Konflikten und Lösungen, betrachtet Systemstrukturen und die Interaktionen der verschiedenen Akteure innerhalb dieser Strukturen. Theoretische und methodologische Verengungen werden hierbei bewusst vermieden. Allerdings sind auch ein Methodeneklektizismus sowie der Einbezug miteinander unvereinbarer theoretischer Ansätze zu vermeiden.

- *Theoriegeleitete Konfliktanalyse:* Die kritische Friedensforschung verbindet empirische Forschung mit theoriegeleiteten Ansätzen, um eine differenzierte Konfliktanalyse zu ermöglichen. Kategorienbasierte und empirisch gestützte Konfliktstudien spielen hierbei eine Schlüsselrolle. Rein positivistische Vorgehensweisen ohne die notwendigen theoretischen Grundlagen werden abgelehnt zugunsten einer tiefen theoretischen Durchdringung des Forschungsfeldes als Voraussetzung eines Einsatzes von vielseitigen Forschungsmethoden.
Kriege und andere gesellschaftliche Konflikte sind hierbei vor dem Hintergrund einer kritischen Gesellschaftsanalyse zu beforschen, die Herrschaftsstrukturen im Zusammenhang mit der Interessendurchsetzung für unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen sichtbar und damit bearbeitbar macht. Hierbei sind aktuelle Kapitalismusanalysen, die auch die durch Digitalität und durch KI verursachten Veränderungen in der Produktionsweise, aber auch in der Friedenssicherung bzw. auch der Kriegsführung zu berücksichtigen haben.
- *Solidarische Forschungspraxis:* Forschung wird als solidarisches Engagement betrachtet, das die Perspektiven Betroffener einbindet, wo dies möglich und sinnvoll ist, und darauf abzielt, mit Hilfe der Theoriebildung und der Forschungsergebnisse emanzipative Veränderungen zu ermöglichen. Kritische Friedensforschung versucht, gewaltbesetzte Strukturen, Völkerrechtsverstöße und Ungerechtigkeiten – auch aus der Sicht der hiervon Betroffenen – transparent und damit bearbeitbar zu machen.
- *Friedensforschung als eingreifende Wissenschaft:* Angesichts des Ukrainekrieges und der europäischen (Re-)Militarisierung haben die Friedenswissenschaft und damit auch die Friedensforschung verschiedene Optionen sich neu zu orientieren (vgl. Wintersteiner 2024): Sie können bestimmte Politiken (der eigenen Regierung) wissenschaftlich legitimieren bzw. infrage stellen oder kritisieren, sie können theoretische Instrumente für das Verständnis des Krieges nachschärfen oder neu schaffen. Sie können versuchen, den Gesamtkontext zu verstehen, indem sie wesentliche Konfliktlinien herausarbeiten und detailliert untersuchen. Darüber hinaus kann die Friedenswissenschaft sich im Rahmen ihrer Theoriebildung und ihrer Forschungsprojekte darauf konzentrieren, Chancen für die Beendigung des Krieges auszuloten. Des

Weiteren sollte sie auch ihr eigenes (Selbst-)Verständnis kritisch reflektieren (Wintersteiner 2024, 64).

Mit dem Friedensgutachten von 2022 (BICC 2022) hat es sich die „traditionelle“ Friedensforschung zur Aufgabe gemacht, die Politik des Westens, d. h. speziell die Aufrüstung der Bundeswehr, argumentativ zu untermauern (vgl. Wintersteiner 2024, 65). Nur ein Jahr danach geht die „traditionelle“ Friedensforschung sogar einen Schritt weiter: Es ist die Rede von einem langwierigen Krieg, der alternativlos sei (vgl. Friedensgutachten 2023 [BICC 2023], 5, zit. n. Wintersteiner 2024, 65). Damit werden mit einem Schlag die berechtigten Zweifel und Kritikpunkte der kritischen Friedensforschung als „Beschwichtigungspolitik“ herabgestuft (vgl. ebd.). Eine kritische und eingreifende Friedenswissenschaft bemüht sich im Rahmen ihrer Theoriebildung und Forschungspraxis, Perspektiven der gesamtgesellschaftlichen und globalen Friedenstransformation zu konkretisieren, aber gleichzeitig bewährte und neue Formen der Konfliktbearbeitung auszuarbeiten, um so realistische Schritte zum Frieden vorzubereiten (vgl. Wintersteiner 2024, 82).

5 Fazit: Eine kritische Perspektive auf Frieden und Wissenschaft

Kritische Friedensforschung stellt Frieden als komplexes Gefüge aus sozialen, politischen und ökologischen Elementen dar. Dadurch definiert die kritische Friedensforschung Frieden nicht nur durch Abwesenheit von Krieg, sondern durch die Förderung von Emanzipation und politischer Partizipation, durch den Abbau gewaltbesetzter Strukturen und die Achtung der ökologischen Lebensbedingungen.

Wissenschaft als kulturelles Werkzeug

Wissenschaft wird in diesem Zusammenhang als kulturelles Werkzeug verstanden, um komplexe Realitäten systematisch zu erfassen und transformative Prozesse anzustoßen. Dies kann im Rahmen eines holistischen Ansatzes geleistet werden, der versucht, integrativ und theorieorientiert verschiedene Disziplinen und methodologische Zugänge zu verbinden, um der komplexen Realität der Konflikte, Krisen und Kriege gerecht zu werden.

Für die heutige Zeit und zukünftige Entwicklungen ist insbesondere die Kapitalismus-Problematik zu thematisieren. Die strukturelle Verflechtung kapitalistischer Gesellschaften mit gewalttätig ausgetragenen Konflikten und der Zusammenhang zwischen dem industriell-militärischen Komplex und den Renditeinteressen der Anteilseigner der Rüstungsindustrie im Kontext geostrategischer Konstellationen stellen einen wichtigen Bezugspunkt kritischer Friedenswissenschaft dar. So könnte es einer kritischen Friedensforschung gelingen, ihren normativen Auftrag als eingreifende Wissenschaft im Sinne einer friedensfördernden Entwicklung zu realisieren.

Literatur

BICC Bonn International Centre for Conflict Studies et al. (2022), 2022 / Friedensfähig in Kriegszeiten / friedensgutachten, Bielefeld: Transcript.

BICC Bonn International Centre for Conflict Studies et al. (2023), 2023 / Noch lange kein Frieden / friedensgutachten, Bielefeld: Transcript.

Bläsius, Karl Hans / Moegling, Klaus (2024), AI and War, Peace Magazine (CA), <https://www.peacemagazine.org/archive/index.php?id=3024> [18.5.2024].

Brand, Ulrich (2009), Multiple Krisen, Berlin: Heinrich-Böll Stiftung.

Brand, Ulrich / Wissen, Markus (2017), Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus. München: Oekom.

Brunner, Claudia (2020), Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne, Bielefeld: Transcript.

Bussmann, Margit / Hasenclever, Andreas / Schneider, Gerald (Hg.) (2009), Identität, Institutionen und Ökonomie. Ursachen innenpolitischer Gewalt, Wiesbaden: PVS (Sonderheft 43).

Carnap, Rudolf (1928), Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Köln: Weltkreis Verlag.

Clasen, Sarah / Hinterhuber, Eva Maria / Bieringer, Jutta (2011), Den Frieden im Blick. Neue Ansätze in der Friedens- und Konfliktforschung, *Femina Politica*, H. 1, 9–18.

Diendorfer, Gertraud / Bellak, Blanka / Pelinka, Anton / Wintersteiner, Werner (2016), Friedensforschung. Konfliktforschung. Demokratieforschung. Ein Handbuch, Wien: Böhlau.

Feyerabend, Paul (1975), *Against Method. Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, London/New York: New Left Books.

Foucault, Michel (1978), *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve.

Galtung, Johan (1967), *Theories of Peace. A Synthetic Approach to Peace Thinking*, Oslo: International Peace Research Institute.

Galtung, Johan (1971), Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: Senghaas, Dieter (Hg.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 55–105.

Galtung, Johan (1975), Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Galtung, Johan (1998), Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Opladen: Leske & Budrich.

Graf, Wilfried (2020), Auf der Suche nach einer komplexen Friedenslogik. Versuch einer metatheoretischen Verortung und Neuorientierung, *Sicherheit & Frieden* 38, 3, 158–163.

Harding, Sandra (1993), Rethinking Standpoint Epistemology. What Is „Strong Objectivity“?, in: Alcoff, Linda / Potter, Elizabeth (Hg.), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, 48–82.

Koselleck, Reinhart (2006), *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Mac Ginty, Roger (2021), *Everyday Peace. How So-called Ordinary People Can Disrupt Violent Conflict*, Oxford: Oxford University Press.

Moegling, Klaus (2025a), *Neuordnung. Eine friedliche und nachhaltig entwickelte Welt ist (noch) möglich*, 6. akt. u. erweiterte Auflage, <https://www.klaus-moegling.de/aktuelle-auflage-neuordnung/> [17.09.2025].

Moegling, Klaus (2025b), *Realignment. A peaceful and sustainably developed world is (still) possible*, 4th actualized edition, <https://www.klaus-moegling.de/international-edition/> [17.09.2025].

Morin, Edgar / Kern, Brigitte Anne (1999), *Homeland Earth*, New York: Hampton Press.

Mühlbauer, Josef (2023), *Wohin laufen sie denn? Zum Frieden! Dritte Alternative und ein breiter, präskriptiver Friedensbegriff*, *Wissenschaft & Frieden* 3, <https://wissenschaft-und-frieden.de/artikel/worum-es-eigentlich-geht/> [22.08.2025].

Mühlbauer, Josef / Adler, Marlies / Feuerstein, Lisa / Jilek-Bergmaier, Florian (2024), *Transformation, Demokratie und Politische Bildung*, Innsbruck: StudienVerlag.

Mühlbauer, Josef / Berndt, Michael (2024), *Frieden durch Gewalt!? Konturen einer Disziplin in Zeiten von Krise und Krieg*, *Forum Wissenschaft* 41, 1: Kriegstüchtig oder friedensfähig? *Wissenschaft und die „Zeitenwende“*, 4–8.

Mühlbauer, Josef / Gabriel, Leo (2022), *Zur imperialen Lebensweise*, Wien: Mandelbaum.

Mühlbauer, Josef / Lakitsch, Maximilian (2024), *Kritische Friedensforschung. Konzepte, Analysen & Diagnosen*, Wien: Mandelbaum.

Niemann, Holger / Schröder, Ursula (2020), *Ein Feld in Bewegung. Friedens- und Konfliktforschung in herausfordernden Zeiten*, *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 9, 131–142.

Popper, Karl (1934), *Logik der Forschung*, Berlin: Akademie Verlag.

Raewyn, Connell (2007), *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science*, New York: Routledge.

Richmond, Oliver P. (2021), *What is an emancipatory peace?*, *Journal of International Political Theory* 18, 2, 124–147. DOI: 10.1177/17550882211036560.

Ruf, Werner (2023), *Unabhängigkeit einer politischen Wissenschaft. Eine Entgegnung*, *Wissenschaft & Frieden* 3, <https://wissenschaft-und-frieden.de/artikel/worum-es-eigentlich-geht/> [22.08.2025].

Quijano, Aníbal (2016), *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien: Turia & Kant.

Santos, Boaventura de Sousa (2023), *Epistemologies of the South, Epistemicide, Accusations and his Defence*. Interview mit Josef Mühlbauer, Varna Peace Institute, <https://www.youtube.com/watch?v=xLCAb4NqYGU> [26.12.2024].

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008), *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia & Kant.

Wintersteiner, Werner (2023), *Edgar Morin – Hintergrund, Komplexität & Widersprüche des Ukrainekrieges*. Interview mit Josef Mühlbauer, Varna Peace Institute, https://www.youtube.com/watch?v=_c-TeqZGh9E [26.12.2024].

Wintersteiner, Werner (2024), Friedensforschung als eingreifende Wissenschaft, in: Mühlbauer, Josef / Lakitsch, Maximilian (Hg.), *Kritische Friedensforschung. Konzepte, Analysen & Diagnosen*, Wien: Mandelbaum, 59–92.

Wuchold, Eva (o. D.), Positiver Frieden, Luxemburg. *Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis*, <https://zeitschrift-luxemburg.de/abc/positiver-frieden/> [26.12.2024].

Werner Wintersteiner

Frieden als ethische Verpflichtung?

Die Debatte am Beispiel des russisch-ukrainischen Krieges

ABSTRACT 

Dieser Text diskutiert den Anspruch, der von Frieden als ethischer Verpflichtung ausgeht. Es geht um die Bemühungen, das jahrhundertealte Leitbild des gerechten Krieges durch jenes des gerechten Friedens zu ersetzen, wie sie etwa in der UNO-Charta oder den Dokumenten der Evangelischen Kirche Deutschlands zum Ausdruck kommen. Durch den russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine wird diese Maxime wie auch jede pazifistische Position auf eine schwere Probe gestellt. Während die einen angesichts des Krieges Gewaltfreiheit für obsolet erklären, gehen andere davon aus, dass der Leitsatz vom gerechten Frieden nach wie vor gültig ist. Was sich in den kontroversen Debatten jedenfalls zeigt, ist die Tatsache, dass alle Parteien vor ethischen Dilemmata stehen, die nicht aufgelöst werden können und die in jeder konkreten Situation ein neues Abwägen von richtig und falsch erfordern.

Is peace an ethical obligation? A discussion on the example of the Russo-Ukrainian war

This text discusses the claim that peace is an ethical obligation. It advocates for replacing the centuries-old model of a just war with that of a just peace, as adopted, for example, by the UN Charter or the Evangelical Church in Germany. Russia's war of aggression against Ukraine puts this maxim along with any pacifist position to a severe test. While some declare non-violence obsolete in the face of this war, others remain firm in their belief in just peace as the guiding principle. These controversial debates illustratively demonstrate that all parties

face ethical dilemmas that cannot be resolved and that require a constant re-evaluation of what is right or wrong in every specific situation.

| KEY WORDS

gerechter Krieg; gerechter Friede; Friedensethik; Pazifismus; rechts-erhaltende Gewalt; organisierte Friedlosigkeit; Gewaltfreiheit; ethische Dilemmata; Evangelische Kirche Deutschland; Russland-Ukraine-Krieg; UN-Charta

just war; just peace; peace ethics; pacifism; law-enforcing violence; organised peacelessness; non-violence; ethical dilemmas; Evangelic Church in Germany; Russo-Ukrainian war; UN Charter

| BIOGRAPHY

Werner Wintersteiner ist Universitätsprofessor i. R. der Alpen-Adria Universität Klagenfurt, Gründer des Zentrums für Friedensforschung und Friedensbildung, Deutschdidaktiker und Friedenspädagoge.

Arbeitsgebiete: Literatur, Politik und Frieden; Kulturwissenschaftliche Friedensforschung, Fokus Alpen-Adria-Region; Friedenspädagogik / Global Citizenship Education; (transkulturelle) literarische Bildung.

Neueste Buchpublikation: *Mehr Sicherheit ohne Waffen. Zur Aktualität von Hans Thirring's Friedensplan* (Promedia 2025).

ORCID  0000-0003-3063-3493

E-Mail: werner.wintersteiner@aau.at

<https://wernerwintersteiner.at/>

Die Wirklichkeit aller Kriege zeugt von der Armut unseres Wissens.

Josef P. Mautner

Eine kohärente Ethik ohne Tötungsverbot als Grundthese gibt es nicht.

György Konrád

Pazifismus ist auch ohne Gesinnungsethik möglich.

Olaf Müller

Frieden als ethische Verpflichtung ist ein Imperativ, der handlungsleitend sein möchte. Dieser Leitspruch beschreibt ein Ziel, ohne den Anspruch erheben zu können, bereits die Lösung zu sein. Eine Reflexion über ethische Dilemmata, am Beispiel des Umgangs mit dem russisch-ukrainischen Krieg.

1 Die Rückkehr des gerechten Krieges

Wenn sich die Verhältnisse zuspitzen, stellen sich politische Entscheidungen und ihre dahinter stehenden ethischen Begründungen schärfer dar. Ein Lavieren zwischen den Positionen, ein Verwischen der Widersprüche wird immer schwieriger. Zugleich steigt die Versuchung, „unter dem Druck der Situation“ schnelle und einfache Lösungen anzustreben und damit die eindeutige Entscheidung selbst zum ethischen Postulat zu erheben. Dies muss aber unweigerlich auf Einspruch stoßen, weil die Realität eben komplex ist.

In so einer Situation befinden wir uns heute. Russlands Angriff auf die Ukraine und der „Gazakrieg“ wie auch die Änderungen der außenpolitischen Linie der USA unter der zweiten Präsidentschaft von Donald Trump haben in Europa (innerhalb und außerhalb der Union) zum Postulat der *Zeitenwende* geführt: Der Krieg markiere eine *Zeitenwende*, in der die bisherigen Spielregeln und Verhaltensweisen nicht mehr gelten. Denn Russlands Angriff sei eine direkte Bedrohung der europäischen Sicherheit, der Werte der Demokratie und der internationalen Beziehungen (der „regelbasierten Ordnung“). Der militärische Widerstand der Ukraine gegen den russischen Angriff sei daher ein *gerechter Krieg* nicht nur zur Verteidigung ihrer nationalen Souveränität, sondern zur Verteidigung von ganz Europa. Er müsse mit allen auch militärischen Mitteln unterstützt werden. Aber damit nicht genug, Europa müsse auf die gestiegene Bedrohungslage, aber auch zur

Selbstbehauptung gegenüber den USA, mit massiver Aufrüstung reagieren, es müsse sich mit allen Mitteln darauf vorbereiten, „kriegstüchtig“ (Boris Pistorius, Deutschland) bzw. „kriegsfähig“ (Klaudia Tanner, Österreich) zu werden; Europa müsse sich anschicken, zu einer interventions- und abwehrfähigen Großmacht zu werden. Diese „große Erzählung“ von der Zeitenwende entfaltet auch im neutralen Österreich, das sich an den Waffenlieferungen an die Ukraine gar nicht beteiligen kann und insgesamt ein sehr geringes militärisches Gewicht hat, ihre Wirkung. Militärische Gewalt als Mittel der Politik wird als unvermeidlich und damit auch als legitim angesehen, die Idee des „gerechten Krieges“ wird wieder salonfähig und die Doktrin von der Abschreckung durch Rüstung feiert ihre Wiederauferstehung. Damit einher gehen ein tiefer Pessimismus bezüglich friedlicher Streitbeilegung und eine generelle Skepsis gegen Friedensvorschläge bzw. diejenigen, die diese vorlegen.

Ein tiefer Pessimismus bezüglich friedlicher Streitbeilegung

Unvermeidlicherweise entstehen somit zwei Lager: diejenigen, die diesen Kurs rückhaltlos befürworten, und diejenigen, die ihm skeptisch gegenüberstehen oder ihn sogar ablehnen (dazwischen auch etliche, die sich bemühen, jeden einzelnen Schritt konkret abzuwägen und zu beurteilen). Es steht also in erster Linie die Haltung gegenüber der Politik des jeweils eigenen Staates im Vordergrund, auch wenn dies untrennbar mit einer (auch divergierenden) Einschätzung des russisch-ukrainischen Krieges, seiner Ursachen und seiner möglichen Beendigung verbunden ist. Dabei wird von beiden „Lagern“ nicht mit moralischen Zuschreibungen und Vorwürfen gespart. Die Aufrüstungsbefürworter:innen betrachten die Gegenseite als verantwortungslose und feige „parasitäre Pazifisten“, während diese wiederum mit dem Vorwurf des unverantwortlichen und gefährlichen „Bellizismus“ kontern. Häufig finden sich auf beiden Seiten Selbstgerechtigkeit, apodiktische Urteile und stark emotionalisierte Stellungnahmen.

Eine ethische Grundsatzdiskussion könnte ein Weg aus dieser Sackgasse sein und die Qualität der Debatten verbessern. Sie verlangt ein Abwägen der Positionen und eine Prüfung der eigenen Urteile anhand eines reflektierten ethischen Maßstabs. Auch wenn in der Realpolitik Ethik höchstens die Rolle eines ideologischen Vorhangs zur Legitimierung von Entscheidungen spielt, die aus anderen Motiven heraus bereits getroffen worden sind, ist es doch elementar, gerade in einer Demokratie, ethische Gesichtspunkte ein-

zubringen und ethische Standards festzulegen, an denen langfristig auch die Politik nicht vorbei kommt – sofern die Zivilgesellschaft stark genug ist sie einzufordern. Dabei wird sich allerdings schnell herausstellen, dass die Ethik zwar Einsichten vermitteln kann, aber eher Dilemmata aufdeckt als fertige Lösungen anzubieten und damit erst recht an eine verantwortungsvolle Urteilkraft appelliert.¹

2 Orientierungshilfe Ethik?

Ethik meint keine moralischen Vorschriften, es sind keine *Zehn Gebote*, sondern es handelt sich um ein Set von Prinzipien, die wir bei unserem Handeln im Interesse einer humanen Gesellschaft berücksichtigen sollen. Sie hilft unserer Selbstreflexion, macht unsere Urteile bewusster, aber sie ersetzt nicht die Mühe des Abwägens und des Entscheidens, sondern ist vielmehr ein unverzichtbares Instrument dafür. Wissenschaftlich formuliert:

„Ethik ist eine Reflexionswissenschaft. Sie fragt [...] nach der Begründung von Moral als den in einer Gesellschaft gelebten und dadurch verwirklichten moralischen Urteilen. Während also Moralvorstellungen deskriptiv zu beschreiben sind, richtet sich die Ethik auf die Berechtigung der in den Moralvorstellungen erhobenen normativen Ansprüche.“ (Koch 2019, 148)

Ethik ist kein starres Regelwerk, sondern erlaubt und fordert Freiheit.

So sagt die Moral: Du sollst nicht töten. Die Ethik befragt dieses Verbot auf seine Berechtigung hin, sie begründet es, aber sie unterscheidet auch Fälle, in denen das Verbot möglicherweise nicht gilt oder eine Ausnahme legitimiert werden könnte. Damit ist von Anfang an ein unauflösbares Dilemma gegeben, das der Schriftsteller György Konrád so formuliert hat, wenn er zunächst sagt: „Eine kohärente Ethik ohne Tötungsverbot als Grundthese gibt es nicht.“ (Konrád 1988, 26), um dann gleich hinzuzufügen:

„Hitler hätte rechtzeitig getötet werden müssen, Stalin ebenso. Die moralische Rechtfertigung des Tyrannenmords ändert nichts an dem moralischen Axiom, daß man niemanden töten darf, nicht einmal den Tyrannen.“ (Konrád 1988, 25)

¹ Ethische Dilemmata stellen sich heute vielleicht mit größerer Dringlichkeit, sie sind allerdings keineswegs neu, man denke etwa in Deutschland an die Debatten um die Beteiligung am Kosovo-Krieg oder am Kriegseinsatz in Afghanistan bzw. an der Intervention in Libyen (vgl. Dembinski 2017).

Mit diesen wenigen Zeilen hat Konrád bereits die gesamte Problematik umrissen, die auch heutige ethische Debatten charakterisiert.

Ethik ist eben kein starres Regelwerk, sondern erlaubt und erfordert Freiheit – die Freiheit und die Verpflichtung, nachzudenken, zu interpretieren und zu begründen. Es hieße die Friedensethik daher zu überbeanspruchen, wenn man von ihr einen eindeutigen deduktiven Argumentationsgang erwartet, der eine bestimmte politische Handlung in einer spezifischen Situation zweifelsfrei begründen kann. Denn in Handlungsentscheidungen fließen Verhältnismäßigkeitsüberlegungen und damit Wertsetzungen mit ein, die nicht eindeutig ableitbar sind. Ethische Prinzipien sind eine unverzichtbare Richtschnur, aber sie alleine sind noch keine ausreichende Entscheidungshilfe. Es bedarf ihrer Anwendung auf eine historisch-politische Situation, um Handlungsoptionen zu identifizieren. Damit ist ein Pluralismus der ethischen Einschätzungen unvermeidlich.

„Wir müssen uns immer wieder neu verständigen, was wir für Gewalt halten und wie wir damit zu normativ akzeptablen und stets unter Vorbehalt stehenden Ergebnissen kommen können.“ (Koch 2019, 158)

Ethik als Freiheit verlangt uns also die anstrengende Arbeit der Reflexion, des Abwägens und des Entscheidens, trotz aller Dilemmata, ab. Eine Arbeit, die unverzichtbar ist, wenn wir in einer Welt des Friedens und der Gewaltarmut leben wollen.

3 Gewalt und Frieden als ethische Probleme

3.1 Friedensethik

Folgt man György Konrád, so ist jede Ethik im Grunde Friedensethik:

„Eine kohärente Ethik läßt sich nur auf einer bedingungslosen Achtung vor dem Leben und auf einer bedingungslosen Ablehnung des Tötens aufbauen. [...] Die Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen Menschen, die getötet werden dürfen, und solchen, die nicht getötet werden dürfen, ist eine suspekte, eine relative und eine bornierte Ideologie.“ (Konrád 1988, 26)

Die Notwendigkeit einer Friedensethik begründet Bernhard Koch vom Institut für Theologie und Frieden in Hamburg folgendermaßen:

„Menschen können gewaltsam sein und gewaltsam handeln. Zum vollen positiven Frieden gelangen sie nur in der Überwindung der Gewalt. Friedensethik legt es darauf an, immer wieder neu über die Gewalthaftigkeit des Menschen und seine Friedensfähigkeit zu reflektieren. [...] Gewalt ist nicht ein für alle Mal überwunden, sondern bleibt im menschlichen Miteinander latent. Ebenso wenig ist Frieden ein für alle Mal errungen.“ (Koch 2019, 159)

Er spricht vom „Imperativ, der zum Frieden aufruft“, als Zeichen der

„Würde des Menschen. Als friedensfähiges Wesen ist er gewürdigt; Friedensethik zu betreiben ist eine Weise, dieser besonderen Würde gerecht zu werden.“ (Koch 2019, 159)

Orientierungen für eine Friedensethik finden sich in kanonischen Texten aller Religionen wie auch in der UNO-Charta und aktuellen, häufig im Kontext von Religionen entfalteten Debatten und Denkschriften. Dabei ist ein tiefgehender Wandel nach 1945 zu verzeichnen:

„Aus einer historischen und ideengeschichtlichen Perspektive war es vor allem die Lehre vom gerechten Krieg, in der die entscheidenden ethischen und rechtlichen Parameter für die Legitimität von (staatlicher) Gewaltanwendung entwickelt wurden. Dabei ging es keineswegs immer um das Ziel eines Friedens, oft standen schlicht Rechtfertigungsgründe für Eroberungs- und Kolonialisierungsbestrebungen im Vordergrund. Paradoxiertweise entwickelten sich aber aus diesen Debatten Kriterien für die Begrenzung von Gewalt, eine der zentralen Voraussetzungen von (negativem) Frieden.“ (Halbmayr 2024, 45–46)

Die friedensethische Debatte hat nach den katastrophalen Erfahrungen der beiden Weltkriege diese Doktrin vom *gerechten Krieg* – die in ambivalenter Weise Legitimierung und Einhegung von Krieg ist – aufgegeben. Stattdessen hat die „kritische Friedensforschung das Konzept des *gerechten Friedens* (*pax iusta*) entwickelt. Es ist eine Perspektivenumkehr: Im Vordergrund steht seither nicht mehr die Frage, unter welchen Bedingungen die Anwendung militärischer Gewalt gerechtfertigt werden, sondern wie man zum Frieden kommen kann. Diese Neuorientierung kommt etwa im Hirtenwort der Deutschen Katholischen Bischöfe von 1983 zum Ausdruck, das den Titel *Gerechtigkeit schafft Frieden* trägt und dem im Jahr 2000 das Hirtenwort *Gerechter Friede* folgte, das auf die neue Situation nach dem Ende des Kalten Krieges Bezug nahm (vgl. Halbmayr 2024).

3.2 „Aus Gottes Frieden leben“

Die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) hat sich besonders pointiert immer wieder zu friedensethischen Fragen geäußert. Ein Markstein ist die Denkschrift von 2007 mit dem Titel *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*, entstanden mit Unterstützung der Friedensforschung und gerade heute von hoher Relevanz. Es heißt darin:

„Da er [der Friede, WW] stets mehr ist als die Abwesenheit oder Beendigung von Krieg, kann Krieg niemals ein zureichendes Mittel zum Frieden sein. Vom gerechten Frieden her denken heißt deshalb, dass die parabellum Maxime ersetzt werden muss durch den Grundsatz si vis pacem para pacem (wenn du den Frieden willst, bereite den Frieden vor).“ (EKD 2007, 52; Hervorhebung im Orig.)

So spricht die Denkschrift von der Notwendigkeit einer „internationalen Rechtsordnung“.

Frieden hat ein Zusammenleben in Gerechtigkeit zum Ziel.

„Staatliche Sicherheits- und Friedenspolitik muss von den Konzepten der ‚Menschlichen Sicherheit‘ und der ‚Menschlichen Entwicklung‘ her gedacht werden.“ (EKD 2007, 8)

Und weiter heißt es:

„Friedensfördernde Prozesse sind dadurch charakterisiert, dass sie in innerstaatlicher wie in zwischenstaatlicher Hinsicht auf die Vermeidung von Gewaltanwendung, die Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt sowie auf den Abbau von Not gerichtet sind. Friede erschöpft sich nicht in der Abwesenheit von Gewalt, sondern hat ein Zusammenleben in Gerechtigkeit zum Ziel. In diesem Sinn bezeichnet ein gerechter Friede die Zielperspektive politischer Ethik.“ (EKD 2007, 54)

Die Kundgebung der 12. Synode der EKD in Dresden 2019, *Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens*, aktualisiert die Denkschrift, indem sie Entwicklungen wie den Klimawandel, die Schere der wirtschaftlichen Ungleichheit, Aufrüstung oder das Ignorieren anerkannter Regeln im Umgang der Staaten miteinander durch die Großmächte u. a. anspricht. Entsprechend mahnt sie konkrete Schritte in Richtung Frieden ein und spricht sich explizit für Gewaltfreiheit aus (vgl. EKD 2019).

4 Der Ukrainekrieg und die Friedensethik

Wie eingangs erwähnt, stellen sich ethische Fragen mit unterschiedlicher Dringlichkeit. In einer Situation des Überflusses ist faires Teilen relativ leicht. In einer Situation des Mangels stellt sich das ganz anders dar. Friedensprinzipien hochzuhalten, wenn es keinen Krieg gibt, ist das eine, sie zu verteidigen, wenn ein Angriffskrieg vorliegt, das andere.

Damit sind wir beim russisch-ukrainischen Krieg. Wie die *Zeitenwende*-Diskussion zeigt, erscheint es ganz selbstverständlich, dass uns gerade dieser Krieg vor besondere ethische Herausforderungen stellt. Doch diese Selbstverständlichkeit gilt es zu hinterfragen. Warum stellen sich für uns ethische Fragen zu diesem Krieg mit einer solchen politischen und emotionalen Dringlichkeit, während Kriege in anderen Weltgegenden, die ebenso völkerrechtswidrig und ethisch verwerflich sind und sogar noch mehr Todesopfer fordern, uns kaum berühren? Ist dieser Fokus durch die geographische Nähe oder die geopolitische Bedeutung sachlich gerechtfertigt oder Ausdruck einer eurozentristisch verzerrten Wahrnehmung?

Warum stellen sich ethische Fragen zu diesem Krieg mit einer solchen politischen und emotionalen Dringlichkeit?

Wie dem auch sei, es sind zumindest vier ethische Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem russischen Angriff auf die Ukraine stellen und die kontrovers diskutiert werden:

- Gibt es eine ethische Rechtfertigung für Russland, die Ukraine anzugreifen?
- Hat die Ukraine das Recht, sich mit Waffengewalt gegen die Invasion des russischen Staats zu verteidigen?
- Ist es ethisch vertretbar, die Ukraine bei ihrem Widerstand militärisch zu unterstützen? Falls ja, wie weit darf diese militärische Unterstützung gehen? Lässt sich etwa gar eine Verpflichtung ableiten, die Ukraine militärisch zu unterstützen?
- Welche ethischen Prinzipien sind gegenüber angestrebten Friedenslösungen zu beachten? Gibt es eine ethische Verpflichtung zur Suche nach Friedenslösungen?

4.1 Die Verurteilung des russischen Angriffs

Russland hat (ethische) Begründungen für seinen Krieg geliefert. Doch die Behauptungen, die die russische Führung vorgebracht hat – es ginge darum, sich gegen einen „bewaffneten Angriff“ zu verteidigen und sich an einer „kollektiven Selbstverteidigung“ (der international nicht anerkannten Volksrepubliken Donezk und Luhansk) zu beteiligen, bzw. es sei eine humanitäre Intervention, um russischsprachige Menschen im Donbass zu schützen – werden von Expert:innen mit guten Argumenten zurückgewiesen. Die Verurteilung des russischen Angriffskriegs ist von einem ethischen Standpunkt aus kaum umstritten. Rechtlich gesehen handelt es sich dabei nicht nur um irgendeine Verletzung des Völkerrechts, sondern offensichtlich um ein Verbrechen der Aggression gemäß Artikel 5, Absatz 1 Buchstabe d des Römischen Statuts des Internationalen Strafgerichtshofes (vgl. UN 1998). Auch die UNO-Charta spricht eine klare Sprache. In Artikel 2, Absatz 4, heißt es:

„Alle Mitglieder unterlassen in ihren internationalen Beziehungen jede gegen die territoriale Unversehrtheit oder die politische Unabhängigkeit eines Staates gerichtete oder sonst mit den Zielen der Vereinten Nationen unvereinbare Androhung oder Anwendung von Gewalt.“ (UN 1945)

Darüber hinaus stellen die offensichtlich systemischen Kriegsverbrechen der russischen Seite eine weitere Delegitimierung ihrer Kriegsbegründungen dar. Die UN-Vollversammlung hat die russische Invasion 2022 denn auch mit 141 Pro-Stimmen (fast 78 %), 35 Enthaltungen und 5 Gegenstimmen sehr eindeutig verurteilt (vgl. UN 2022).

Diese klare Sachlage bedeutet freilich nicht, dass Russland mit all seinen Argumenten Unrecht hat und dass die westliche Argumentation in allen Punkten gerechtfertigt ist. Dies haben die Debatten um die NATO-Osterweiterung und um die Frage, ob der Angriff „unprovokiert“ und sozusagen aus heiterem Himmel gekommen war, gezeigt. Es geht also – auch aus ethischen Gründen – darum, zwei falsche Positionen zu vermeiden:

- aufbauend auf der richtigen Feststellung, dass der russische Angriff ein Verbrechen und zu verurteilen ist, jede Kritik an westlichen Positionen zurückzuweisen und zu behaupten, dass man mit einer imperialen Macht wie Russland nicht verhandeln könne und dürfe;

- aufbauend auf der richtigen Feststellung, dass auch die westliche Politik kritikwürdig ist, dass sie dazu tendiert, Russland zu dämonisieren und dass sie ihren eigenen Bellizismus als alternativlose Verteidigung demokratischer Werte kaschiert, die Ungeheuerlichkeit des russischen Angriffs herunterzuspielen, russische Rechtfertigungen zu akzeptieren oder zu übernehmen.

4.2 *Das Recht der Ukraine auf Selbstverteidigung und pazifistische Einsprüche gegen die militärische Form des Widerstands*

Hat die Ukraine das Recht, sich mit Waffengewalt gegen die Invasion des russischen Staats zu verteidigen? In diesem Punkt sind sich nahezu alle Kommentare einig. Denn die Bestimmungen der UN-Charta, die man als einen ethischen Standard nehmen kann, sind klar: Wenn die Charta den Krieg insgesamt ächtet, nennt sie auch Ausnahmen, die einen militärischen Einsatz rechtfertigen, und zwar unter drei Bedingungen:

- wenn dazu ein Beschluss des UN-Sicherheitsrats vorliegt, der somit den Willen der Weltgemeinschaft repräsentiert;
- wenn der betroffene Staat sein Einverständnis gibt, dass andere Truppen eingreifen;
- vor allem aber, und darum geht es hier, ist die Verteidigung des eigenen Territoriums erlaubt.

In Artikel 51 heißt es dazu:

„Diese Charta beeinträchtigt im Falle eines bewaffneten Angriffs gegen ein Mitglied der Vereinten Nationen keineswegs das naturgegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung, bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat.“ (UN 1945)

Diese Stelle wird gerne herangezogen, allerdings meist unter Auslassung der Fortsetzung. Sie ist nämlich nur der erste Teil des Artikels 51. Es heißt dort weiter:

„Maßnahmen, die ein Mitglied in Ausübung dieses Selbstverteidigungsrechts trifft, sind dem Sicherheitsrat sofort anzuzeigen; sie berühren in keiner Weise dessen auf dieser Charta beruhende Befugnis und Pflicht, jederzeit die Maßnahmen zu treffen, die er zur Wahrung oder Wieder-

herstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit für erforderlich hält.“ (UN 1945)

Der Artikel sagt somit zweierlei aus: Es gibt einerseits ein Verteidigungsrecht des angegriffenen Landes und andererseits die Pflicht der Weltgemeinschaft, daran zu arbeiten, den Frieden wieder herzustellen. Bei einer ethischen und erst recht friedensethischen Bewertung der Politik Österreichs, der Europäischen Union oder der UN-Staaten insgesamt sind somit immer beide Aspekte, das Recht auf Verteidigung (rechtserhaltende und -wiederherstellende Gewalt) und die Pflicht zur Wiederherstellung des Friedens, als Maßstab anzulegen.

Ein Krieg der Militaristen gegen friedliebende Menschen aller Nationen?

Ausgehend von dieser im Prinzip klaren Sachlage zeichnen sich in der Praxis dennoch unterschiedliche Positionen ab. Ohne dass sie das prinzipielle Recht der Ukraine auf Widerstand bestreiten, gibt es doch auch Stimmen gegen den Verteidigungskrieg – und zwar auch in der Ukraine selbst: Der militärische Widerstand sei der falsche Weg. Denn er sei nur eine weitere Form der Gewaltausübung. Das ist die ethisch-religiöse, stark gesinnungsethisch argumentierende Position von Yurii Sheliazenko, dem Sekretär der Ukrainischen Pazifistischen Bewegung. Er geht von einem gänzlich anderen Bild der Lage aus: Dieser Krieg sei kein Krieg zwischen zwei Staaten, sondern er

„ist ein Kampf der Aggressoren auf allen Seiten, ihre Opfer sind friedliebende Menschen, die von Gewaltakteuren gespalten und beherrscht werden, die Menschen, die durch Zwang und Täuschung gegen ihren Willen in den Krieg hineingezogen werden, die durch Kriegspropaganda getäuscht werden, die als Kanonenfutter eingezogen und ausgeraubt werden, um die Kriegsmaschinerie zu finanzieren.“ (Yurii Sheliazenko in Wintersteiner 2022)

Es sei ein Krieg der Militaristen gegen die friedliebenden Menschen aller Nationen. Nur eine radikale globale gesellschaftliche Transformation könne Frieden bringen.

„Ein richtiger Friedensplan muss danach trachten, das Kriegssystem zu überwinden. Jene, die Frieden durch einen Sieg um jeden Preis anstreben,

riskieren einen Atomkrieg, sie sind verrückt. Warum haben wir nicht den Mut, unsere Lebensweise zu überdenken und uns eine Welt ohne Grenzen und Armeen vorzustellen? Ohne große Veränderungen werden wir nichts erreichen.“ (Yurii Sheliazenko in Wintersteiner 2022)

In ähnlicher Weise, aber stärker mit verantwortungsethischen Argumenten, haben auch amerikanische Theolog:innen Bedenken gegen den militärischen Widerstand geäußert. Ihr Argument: Selbst wenn man sich auf die Theorie des *gerechten Krieges* beziehe, könne der Verteidigungskrieg dann nicht gebilligt werden, wenn keine Verhältnismäßigkeit der Mittel bestehe. In diesem Fall, so etwa John Sniegocki, der Direktor der Peace and Justice Studies an der Xavier University in Cincinnati, bestehe angesichts der Überlegenheit der russischen Streitkräfte bzw. des russischen Staates keine Aussicht auf einen Sieg (vgl. Reese 2022). Eine weitere Aporie bringt Alois Halbmayr auf den Punkt:

„Wenn aber die Gewalt in ihren unterschiedlichen Dimensionen allgegenwärtig ist, wie lässt sich dann überhaupt sicherstellen, dass ihre Überwindung nicht in gleicher Weise gewaltsam erfolgt, gleichsam neue Gewaltverhältnisse produziert?“ (Halbmayr 2024, 43)

4.3 Ist die militärische Unterstützung der Ukraine ethisch gerechtfertigt?

In den ersten Kriegsjahren konzentrierte sich die friedensethische Debatte in Deutschland auf die Frage der Angemessenheit von Waffenlieferungen an die Ukraine. Hier kam es zu scharfen Kontroversen auch unter den Friedensethiker:innen. Schnell zeigte sich, dass unter Berufung auf die gleichen Prinzipien gänzlich unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen werden können.

Unter Berufung auf die gleichen Prinzipien können gänzlich unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen werden.

Gerade mit explizitem Bezug auf die friedensethische Denkschrift der EKD von 2007, *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*, standen sich konträre Positionen gegenüber: auf der einen Seite Michael Haspel, Professor für Systematische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und ehemaliger Direktor der Evangelischen Akademie Thüringen, der im Sinne der rechtserhaltenden Gewalt als *ultima ratio* für Waffenlieferungen plädierte; auf der anderen Seite Friedrich Kramer, Landesbischof

der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und Friedensbeauftragter des Rates der EKD bzw. der Erklärung des Ökumenischen Rats der Kirchen, der dies aus einer pazifistischen Grundüberzeugung ablehnte. Der eine Standpunkt lautet:

„Bei schwersten, menschliches Leben und gemeinsam anerkanntes Recht bedrohenden Übergriffen eines Gewalttäters kann die Anwendung von Gegengewalt erlaubt sein, denn der Schutz des Lebens und die Stärke des gemeinsamen Rechts darf gegenüber dem ‚Recht des Stärkeren‘ nicht wehrlos bleiben.‘ (Ziff. 102) [...] [Es handle sich also um] ‚rechtserhaltende Gewalt‘ (Ziff. 116).

[...]

Sobald sich aber die Ukraine entscheidet, sich militärisch zu verteidigen, ist es verbündeten und befreundeten Staaten rechtlich und ethisch erlaubt, manche würden sogar sagen geboten, Nothilfe zu leisten, wenn die Ukraine dazu einlädt. Dies kann in unterschiedlichen Formen geschehen, im äußersten Fall durch die Teilnahme an den Kampfhandlungen, oder eben durch Waffenlieferungen.“ (Haspel 2022b mit Verweisen auf EKD2007; Hervorhebung: W. W.)

Dabei seien die Kriterien der Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Güter anzulegen.

„Ethisch betrachtet ist es also nicht begründungspflichtig, Nothilfe zu leisten, sondern umgekehrt, es müsste begründet werden, wenn keine Unterstützung eines rechtswidrig angegriffenen Staates erfolgte. Dies hat wieder eine doppelte Dimension: Zum einen muss den Opfern der Gewalt geholfen, zum anderen muss der Rechtsbruch sanktioniert werden.“ (Haspel 2022b)

Haspel geht es also nicht nur um die *Rechtfertigung* der militärischen Ausrüstung der Ukraine, sondern der Autor deutet sogar eine *ethische Verpflichtung* dazu an.

Die Gegenposition lautet: Das Leitbild ist der *gerechte Friede*, man habe sich damit ganz bewusst von der Idee des *gerechten Krieges* verabschiedet. Wenn man Frieden will, müsse man Frieden vorbereiten. Wenn man Krieg vorbereitet, werde man Krieg bekommen. Was die „rechtserhaltende“ oder „Recht wiederherstellende Gewalt“ betrifft, stelle sich die Frage, wie diese gegenüber einer Atommacht gestaltet werden kann, welche Rolle dabei Rüstung und Abrüstung spielen und um welche Waffen es geht.

„Heute müssen wir fragen, wie wir dafür sorgen können, dass die UN-Charta mit ihrem Verbot des Krieges und dem Ziel des friedlichen Miteinanders in Kraft bleibt, statt dass wir uns wechselseitig bedrohen und wieder anfangen hochzurüsten.“ (Kramer 2023)

Abrüstung müsse wieder zur Richtschnur werden. Man könne diese Waffenlieferungen mit den Kriterien der Denkschrift daher auch infrage stellen.

„So kann man sich fragen, ob bei Waffenlieferungen dieses Umfangs die Verhältnismäßigkeit gewahrt ist und was ihre Folgen sind. Sie verstärken und verlängern die Kämpfe, und niemand weiß, wie das am Ende ausgeht. Und bis heute ist nicht klar, was die Ziele der Waffenhilfe eigentlich sind: Geht es darum, dass Russland sich auf die Grenzen vor dem 24. Februar 2022 zurückzieht? Geht es um die vollständige Befreiung der Ukraine, was vom Völkerrecht gedeckt und geboten ist? Geht es darum, die Ausgangsposition für Verhandlungen zu verbessern? Geht es um die Abwehr des nächsten befürchteten russischen Angriffs? Das ist alles nicht genau geklärt. Deshalb ist Vorsicht bei Waffenlieferungen ebenso begründet.“ (Kramer 2023)

Diese Position spiegelt sich auch in der Forderung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 2022 nach einer sofortigen Waffenruhe und dem Vorrang für Verhandlungen statt Befeuern des Krieges (vgl. ÖRK 2022).

Das Gegenargument gegen Waffenlieferungen ist also das verantwortungsethische Argument der mangelnden Verhältnismäßigkeit der eingesetzten Mittel und das Argument der Gefahr, dadurch den Krieg auszuweiten. Diese ethische Antwort erfolgt nicht nur auf Basis von Prinzipien, sondern bezieht auch Fragen der Angemessenheit und der politischen Klugheit mit ein (vgl. dazu ausführlich Fischer 2024).

Nicht nur eine Frage von Prinzipien

Diese Kontroverse zeigt einmal mehr, dass in rein ethischer Hinsicht keine eindeutigen Antworten möglich sind:

„Brutale militärische Aggressionen erzeugen aussichtslose Situationen, auf die es nicht DIE richtige Antwort gibt. Möglicherweise gibt es keine richtige, sondern nur mehr oder weniger falsche oder zweifelhafte Antworten. Diese Ausweglosigkeit lässt sich ebenso wenig allein mit dem Appell an Gewaltlosigkeit beantworten wie mit der Forderung nach immer mehr und immer wirksameren Waffen.“ (Halbmayr 2024, 55)

Eine grundsätzliche Kritik an den Dokumenten zur protestantischen Friedensethik trägt Johannes Fischer, emeritierter Professor für Ethik an der Universität Zürich, vor. Für ihn ist die *Denkschrift* inzwischen „ein Scherbenhaufen“ und gehört durch ein völlig neues Dokument ersetzt. Er nimmt vor allem die *Kundgebung* der EKD von 2019, *Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens*, aufs Korn, denn dort werde das Leitbild des *gerechten Friedens* einseitig als unbedingte Gewaltfreiheit interpretiert. Das sei, etwa angesichts des IS-Terrorregimes und erst recht angesichts der russischen Aggression gegen die Ukraine, vollkommen realitätsfern. Seine Schlussfolgerung: „Es ist dringend an der Zeit, dass die EKD ihre friedensethische Position neu überdenkt.“ (Fischer 2022)² Dem widerspricht allerdings Alois Halbmayr, für den zumindest die *Denkschrift* nach wie vor aktuell bleibt:

„Die bisher gängigen friedensethischen Überzeugungen erweckten den Anschein, auf diese Aggression keine plausible Antwort mehr geben zu können. Das alsbald die politische Diskussion bestimmende Narrativ von der Zeitenwende schien implizit mitzutransportieren, dass die in den letzten Jahrzehnten entwickelten Prinzipien und Leitlinien friedlicher Konfliktlösung obsolet geworden seien. Dem ist aber keineswegs so, denn die klassischen friedensethischen Grundprinzipien wie Deeskalation, unbedingte Geltung des internationalen Rechts, Gewaltverbot, umfassende Gerechtigkeit und politische Partizipation bleiben auch unter veränderten Bedingungen gültig.“ (Halbmayr 2024, 56)

Und er setzt hinzu:

„Die praktischen politischen, militärischen und friedensethischen Konsequenzen liegen dabei aber nicht auf der Hand, hier ist ein tastendes Suchen gefordert, auch weil keine widerspruchsfreien und universal gültigen Antworten auf Krieg und Frieden geliefert werden können.“ (Halbmayr 2024, 57)

Exkurs:

Ein faschistischer Angriff auf ein Nachbarland als Bedrohung westlicher Werte und Lebensart insgesamt? Oder ein komplexer dreifacher Konflikt mit vielfältigen inkompatiblen Ansprüchen auf beiden Seiten?

Hinter all diesen Auseinandersetzungen steht auch die Frage, wie dieser Krieg insgesamt einzuschätzen ist. Wenn hier die Antworten divergieren, werden auch die ethischen Schlussfolgerungen unterschiedlich oder sogar

² Fischer hat die *Kundgebung* bereits 2019 scharf kritisiert, vgl. Fischer 2019.

konträr sein. Umgekehrt fließen aber auch bereits ethische Bewertungen in diese nur scheinbar reine Sachfrage ein. Die Differenz beginnt also schon bei der Auswahl und Bewertung der Fakten, zwei Aspekte, die sich nicht fein säuberlich trennen lassen: Nach Olaf Müller

„ist es eine Illusion zu glauben, dass sich die relevanten Tatsachen (etwa im Vorfeld oder Umfeld einer humanitären Katastrophe) wertfrei und rational eindeutig eruieren ließen. Warum? Weil schon in unseren Blick auf die politische Wirklichkeit notwendigerweise Werthaltungen einfließen – ja mehr noch, weil wir keine scharfe Dichotomie zwischen Fakten und Werten etablieren können.“ (Müller 2017, 455)

Im Mainstream der westlichen Öffentlichkeit herrscht dazu ein klarer Konsens: Die Ukraine verteidigt nicht nur sich selbst, sondern den gesamten Westen und seine Werte, und damit die Demokratie schlechthin:

„Putin führt einen faschistischen Vernichtungs- und Angriffskrieg gegen die liberale Demokratie, also gegen das Versprechen, dass der Mensch Abwehrrechte gegen den Staat hat, wenn Machthaber korrupt oder brutal werden. Putin führt diesen Krieg seit 20 Jahren im Großmachtsdenken. Es ist ein imperialistischer und faschistischer Kolonialkrieg, ein Raubzug. Er will jene Völker unterwerfen, die schon der Sowjetkommunismus (für den Putin spitzelte) entrechtet und ermordet hat.“ (Klenk 2022)

In diesem Krieg gehe es daher um die Verteidigung der westlichen Demokratie. Die Ukraine in ihrem Widerstand zu unterstützen bedeute, westliche Werte, die westliche Gesellschaftsordnung und die „freie Welt“ zu verteidigen. Wer so argumentiert, braucht sich um Fragen der Verhältnismäßigkeit nicht mehr zu kümmern, da es schließlich um das Ganze geht. Daher die häufig verwendete Formel „whatever it takes“. Und Friedensgespräche machen aus dieser Position heraus keinen Sinn. Denn jede Waffenruhe, jeder Friedensvertrag, jedes Abkommen sei „nur eine Verschnaufpause für das Regime in Russland – egal wer an der Spitze steht – um noch einen neuen, noch perfideren Krieg vorzubereiten.“ (Die Zeit 2022) Die eindeutige Schlussfolgerung daraus ist die militärische Unterstützung der Ukraine bis zu einem vollständigen Sieg:

³ „They [Ukrainians] recognize that the war will only end when Russia is defeated. [...] Instead of fearing how Putin may react if he loses, they [Ukraine’s international partners] should worry about what he will do if he wins.“ (Åslund 2022)

„Der Krieg wird erst enden, wenn Russland besiegt ist. [...] Die internationalen Partner der Ukraine sollten sich nicht davor fürchten, wie Putin reagieren könnte, wenn er verliert, sondern sie sollten sich darüber Sorgen machen, was er tun wird, wenn er gewinnt.“ (Åslund 2022, eigene Übersetzung)³

Auch wenn bezüglich der Siegeschancen spätestens 2024 große Zweifel aufgekommen sind, war diese Position doch bis zum Amtsantritt von Donald Trump unangefochtener Mainstream. Und sie wurde nur insofern nuanciert, als ab nun zugestanden wird, dass Verhandlungslösungen wünschenswert seien, wenngleich derzeit keine Chancen dafür bestünden.

Weniger eindeutig sehen das diejenigen, die den Krieg nicht einfach auf einen Kampf zwischen Aggressor und einem Opfer reduziert sehen wollen. Ihr Argument: Wenn auch zweifellos die russische Führung an diesem Krieg schuld ist, so müsse doch auch die Vorgeschichte des Konflikts in die Bewertung mit einbezogen werden. Und da müsse eben auch die Rolle der USA und der NATO bei der Aufschaukelung des Konflikts zur Sprache gebracht werden – von der systematischen Ausweitung der NATO in Richtung Russland, dem Verzicht auf Verhandlungen in den Jahren vor 2022 bis hin zum Desinteresse an einem von vielen Expert:innen als möglich eingeschätzten Friedensschluss im Frühjahr 2022 (vgl. Charap/Radchenko 2024). Der französische Soziologe Edgar Morin ist keineswegs der einzige, der von drei Dimensionen des Konflikts spricht:

„Es gibt drei Kriege in einem: die Fortsetzung des internen Krieges zwischen der ukrainischen Regierung und den separatistischen Provinzen, den russisch-ukrainischen Krieg und einen internationalisierten anti-russischen politisch-wirtschaftlichen Krieg des Westens, der von den USA angeführt wird.“ (Morin 2023, 99)

Welche ethischen Implikationen hat es, auch die USA–Russland–Konfrontation bzw. die Komplexität des Krieges insgesamt in das Blickfeld zu nehmen? Damit wird keineswegs, wie die Gegner dieser Argumentation behaupten, die Verantwortung der russischen Regierung für diesen Krieg relativiert oder infrage gestellt. Es wird aber die Gefährlichkeit des Krieges unterstrichen, das Risiko seiner Eskalation bis hin zu einem Weltkrieg. Und es wird darauf hingewiesen, wie sehr jeder Krieg auf alle Konfliktparteien barbarisierend wirkt. Edgar Morin stellt dazu fest:

„Auch der Krieg des Guten birgt das Böse in sich. Es geht darum, dass uns bewusst wird, dass jeder Krieg nicht nur physisches Unheil bringt, sondern auch intellektuelles Unheil, das den Geist blind macht; dass uns bewusst wird, dass jede Radikalisierung in einem Krieg sich desaströs auswirkt.“ (Morin, Brief an den Autor, Februar 2023)

Seine Schlussfolgerung:

„Je mehr der Krieg sich verschärft, desto schwieriger wird der Frieden, aber desto dringender ist er. Vermeiden wir einen Weltkrieg. Er wäre schlimmer als der letzte.“ (Morin 2023, 12)

Morin lenkt also unsere Aufmerksamkeit hin zu der Frage, wie der Frieden erreichbar ist. Damit vertritt er, ähnlich wie der deutsche Philosoph Olaf Müller, wenn auch mit anderen Akzenten, einen „pragmatischen Pazifismus“.

Müller unterscheidet nicht nur zwischen einem gesinnungsethischen Pazifismus (wie ihn eher Yuri Sheliazenko vertritt), und einem verantwortungsethischen Pazifismus, der nach Prüfung der Sachlage zur Überzeugung kommt, dass die Folgen des fraglichen Kriegs viel schlimmer seien als die Folgen des Verzichts auf Krieg. Sein pragmatischer Pazifismus sucht zwischen diesen beiden Positionen einen Mittelweg. Er kommt, nach langem Ringen mit sich selbst, zu der Feststellung, dass die Eigenstaatlichkeit der Ukraine kein so hoher Wert sei, dass ihre Erhaltung eine große Anzahl von Menschenopfern rechtfertigt. „Jede verlorene Eigenstaatlichkeit kann im Lauf der Geschichte auch wieder zurückgewonnen werden; die Toten sind dagegen für immer tot.“ (Müller 2022b) Er vertritt diese Position aber keineswegs missionarisch, sondern voller Respekt gegenüber denen, die die ukrainische Eigenstaatlichkeit militärisch verteidigen, ja er meint sogar, dass er sich mit seiner Position, die ihm sein Gewissen diktiert, an der ukrainischen Bevölkerung schuldig mache. Er ist sich also der Ambivalenz aller ethischen Urteile bewusst und gesteht sie öffentlich ein.

Frieden als Überlebensfrage der Menschheit?

Andere Vertreter:innen eines pragmatischen Pazifismus gehen noch einen Schritt weiter. Sie wollen vermeiden, dass eine „Moral“ gegen eine andere gestellt wird, und versuchen eine wissenschaftliche Evidenz gegen überkommene Vorurteile zu stellen. Dabei führen sie zwei Gruppen von Argumenten an:

- zum einen die immer offensichtlicheren Konsequenzen unserer Lebensweise, die inzwischen eine äußerste Gefährdung der menschlichen Lebensgrundlagen auf dem gesamten Planeten hervorgerufen hat; jeder Krieg, so das Argument, auch wenn er noch gar nicht

- geführt wird, bringt uns durch die Aufrüstung einen Schritt näher an den ökologischen Abgrund und bindet die Kräfte, die dringend für die Erhaltung der Biosphäre erforderlich wären. Und das gelte erst recht für einen so verheerenden Krieg wie den in der Ukraine;
- zum anderen die immer noch zu wenig bekannten Fakten über die wesentlich besseren Erfolgsaussichten gewaltfreier Konfliktbearbeitung gegenüber gewaltsamen Lösungsversuchen (vgl. Chenoweth/Stephan 2011; Howes 2013; Sørensen 2024). Diese sind nach dem heutigen Erkenntnisstand der Friedensforschung empirisch nachweisbar und ändern, wenn sie zur Kenntnis genommen werden, das Gesamtbild: „Die politischen Erfolgsaussichten von Gewalt sind entscheidend in Frage gestellt worden, während die politischen Chancen der Gewaltlosigkeit steigen.“ (Howes 2013, 428)

Die Konsequenz dieser Perspektive lautet: Frieden ist – in Abwägung aller Faktoren – heute keine Option mehr, der man zustimmen oder die man ablehnen kann. Frieden ist zu einer Überlebensfrage der Menschheit geworden. Und damit zu einer ethischen Verpflichtung. Aber das bedeutet natürlich keineswegs ein Ende der Debatte über die jeweils nächsten Schritte.

4.4 Frieden schließen als Verrat oder als ethische Verpflichtung?

Es ist Ausdruck einer befremdlichen Abwendung von jeder Friedensethik, dass man die Frage nach einer ethischen Verpflichtung zur Suche nach Friedenslösungen überhaupt stellen muss. Doch bis weit in das dritte Kriegsjahr hinein dominierte, nicht nur in den deutschsprachigen Ländern, ein Diskurs, der jede Stimme, die für Friedenssuche eintrat, als defätistisch abkanzelte und der jede andere Friedenslösung als einen Siegfrieden der Ukraine ausschloss. Weder ethische Bedenken noch die von Anfang an sehr geringen Aussichten auf einen solchen militärischen Erfolg konnten die Vertreter:innen dieser Position bremsen.

Nachdem es somit lange Zeit ein Tabu war, das Wort „Verhandlungen“ überhaupt nur zu erwähnen, werden ab 2024 Friedensgespräche nun sogar von jenen Militärs ins Auge gefasst, die vehement die Aufrüstung der Ukraine unterstützen. Sie führen dabei weniger ethische Prinzipien an als pragmatische Überlegungen – vor allem die allseits geteilte Auffassung, dass in diesem Krieg längst eine Pattsituation eingetreten und daher die Zweckmäßigkeit weiterer Kämpfe immer weniger gegeben sei. Auch die Statistik gibt ihnen Recht: Nur rund ein Drittel aller Kriege wird auf dem

Schlachtfeld entschieden (vgl. Kreuz 2010). Der Amtsantritt von Präsident Trump hat die Situation nochmals gründlich verändert. Inzwischen haben unter dem Zwang der Verhältnisse auch die erbittertsten Gegner von Verhandlungslösungen ihre Sympathie für Friedensgespräche entdeckt, wobei sie zugleich kritisieren, dass sich die USA auf die Seite Russlands schlagen und die Interessen der Ukraine verraten.

Das Recht auf Selbstverteidigung und die Verpflichtung zur Friedenssuche

Unabhängig davon, wie dieser Krieg tatsächlich beendet werden kann, bleibt der ethische Imperativ der Friedenssuche. Wer das Recht auf Selbstverteidigung laut Artikel 51 der UN-Charta in Anspruch nimmt, muss zugleich die Verpflichtung zur Friedenssuche nach demselben Artikel 51 auf sich nehmen. Das ist eine elementare Forderung. Wer umgekehrt – aus prinzipieller Ablehnung von Gewalt – sich gegen jegliche westliche Unterstützung der Ukraine wendet, muss sich der Frage stellen, ob er oder sie dadurch nicht dazu beiträgt, die ukrainische Zivilbevölkerung schutzlos den russischen Angriffen auszusetzen.

5 Eine Ethik der Aufrüstung und der Abschreckung?

Die Debatte bezüglich der Waffenlieferungen, die in den ersten zwei bis drei Jahren des Krieges im Vordergrund stand, ist inzwischen in eine Debatte übergegangen, ob und wie viel Aufrüstung die EU betreiben solle bzw. müsse. Der *Zeitenwende*-Diskurs lässt diesbezüglich keinen Zweifel. Zum Argument der russischen Bedrohung kommt inzwischen auch das Argument hinzu, dass mit der Präsidentschaft Donald Trumps der US-amerikanische Schutzschild weitgehend wegfalle. „Europa“ (bzw. die EU) habe nur die Wahl, selbst ein starker Militärblock, eine Supermacht, zu werden, oder gespalten zu bleiben und unterzugehen. Es gebe also gar keine Alternative, und angesichts dieser Notwehr-Situation würden sich auch weitere ethische Überlegungen erübrigen. Eine Ethik der Abschreckung gibt es offenbar nicht.

Diese Fragen werden im Mainstream daher gar nicht mehr ausführlich diskutiert, sondern es werden Tatsachen geschaffen: Die EU hat beschlossen, in den nächsten Jahren die gigantische Summe von 800 Mrd. Euro für Rüstung auszugeben. Dafür werden die bislang strengen Schuldenregelungen gelockert. All das wird notwendigerweise die Ausgaben

für Soziales, Bildung und Umwelt sinken lassen. Dazu ändern Vermögensverwalter ihre Richtlinien, um Rüstungsinvestments künftig zu ermöglichen (vgl. Thaler 2025). Der deutsche Verteidigungsminister Boris Pistorius gibt das Ziel vor, „kriegstüchtig“ zu werden. Manfred Weber von der Europäischen Volkspartei, der größten Fraktion im EU-Parlament, erklärt klipp und klar: „Wir müssen unser Denken in Europa jetzt auf Kriegswirtschaft umstellen.“ (Welt am Sonntag, 15.3.2025). Hießen die ersten beiden Prioritäten der Europäischen Kommission unter von der Leyen I (2019–2024) noch „Ein europäischer Green Deal: Erster klimaneutraler Kontinent werden“ und „Eine Wirtschaft im Dienste der Menschen: Soziale Gerechtigkeit und Wohlstand“ (wikipedia.org/wiki/Kommission_von_der_Leyen_I), so kommt im neuen Regierungsprogramm der Green Deal de facto nicht mehr vor. Stattdessen lauten die Prioritäten (2024–2029) nun „Ein neuer Plan für nachhaltigen Wohlstand und nachhaltige Wettbewerbsfähigkeit in Europa“ sowie „Eine neue Ära für die europäische Verteidigung und Sicherheit“ (https://commission.europa.eu/priorities-2024-2029_de). Obwohl militärische Angelegenheiten in die Kompetenz der Mitgliedsstaaten fallen, setzt Präsidentin von der Leyen offenbar alles daran, um die EU weiter zu zentralisieren und eine EU-Armee aufzubauen.

Dieser Politik wird mit Argumenten auf zwei Ebenen widersprochen. Zum einen wird ein empirisch-faktisches Argument vorgebracht, nämlich dass die russische Bedrohung nicht so groß sei wie behauptet, da die Rüstungsarsenale der EU (auch ohne jene der USA) die von Russland weit übersteigen (vgl. Steinmetz/Wulf/Lurz 2024; Moegling 2025). Im Zusammenhang damit wird zum anderen – mit einem politik- bzw. friedenswissenschaftlichen Argument – grundsätzlich infrage gestellt, dass Abschreckung durch Rüstung für die EU überhaupt ein gangbarer Weg ist, und es wird gefordert, dass statt einer riskanten weiteren Eskalation lieber auf Friedensdiplomatie und koordinierte Abrüstung zu setzen sei. Wer als „Lehre“ aus dem Krieg Russlands gegen die Ukraine nur die Notwendigkeit einer massiven Aufrüstung sieht, um ein entsprechendes Drohpotential aufzubauen, werde nichts dazu beitragen, aus der Spirale der Gewalt herauszufinden. Eine Fortsetzung dieser Kriegspolitik auch in sogenannten Friedenszeiten pflastere nur den Weg in den nächsten Krieg. Denn wohin so eine Politik führen kann, habe der Friedensforscher Dieter Senghaas bereits vor einem halben Jahrhundert dargestellt: Indem vor einem neuen Krieg gewarnt und zugleich aufgerüstet wird, wird mit

„der Abschreckungspolitik die systematische Vorbereitung auf den Krieg zu einem Dauerzustand. [...] Notwendigerweise führt der Versuch, auf diesem Wege den Krieg zu verhindern, zu dessen umfassender Vorbereitung.“ (Senghaas 1969, 19)

Plädiert wird daher für eine Doppelstrategie, nämlich „militärische[...] Verteidigungsfähigkeit der EU, der NATO sowie der Ukraine mit Augenmaß“, und zugleich „forcierte Verhandlungsangebote“ (Moegling 2024, 421; Hervorhebung: W. W.). Doch werden darüber hinaus auch explizit friedensethische Argumente vorgebracht, auf die im folgenden Ausblick eingegangen wird.

6 Frieden als ethische Verpflichtung: Ausblick

Angesichts der realpolitischen Entwicklung mag es scheinen, als wären alle ethischen Erwägungen doch nur verlorene Liebesmüh'. Sie könnten sich nicht gegen das Recht des Stärkeren durchsetzen. Doch friedensethische Überlegungen „schaffen die Keimzellen für einen künftigen Frieden, denn sie machen einen Schritt weg vom Kämpfen hin zum Denken und – hoffentlich – auch zum Dialog“ (Sawicki 2022). Dies ist, wie ich zu zeigen versucht habe, heute von besonders großer Bedeutung. Anders gesagt:

„Ethik nützt der Entscheidungsfindung bereits dadurch, dass sie eine Karte auszubreiten versteht, in der die relevanten Weichenstellungen zugunsten bestimmter Folgerungen verdeutlicht werden, so dass sich Menschen, die entscheiden müssen, daran orientieren und sich über ihre Wertgesichtspunkte verständigen können.“ (Koch 2019, 151)

Noch deutlicher streicht Alois Halbmayr die Verpflichtung zur Suche nach Friedenswegen heraus – gerade in Kriegszeiten. Zugleich betont er allerdings auch, dass jede Position vor einem Dilemma steht.

„Pazifismus und unbedingte Gewaltlosigkeit sind [...] keine Realitätsverweigerung, sondern eine Suchbewegung, die auf allen Ebenen zu ergründen versucht, wie die Gewalt beendet oder zumindest begrenzt werden kann. Eine christliche Friedensethik kann daher nicht anders, als konsequent am Primat gewaltfreier Konfliktlösungsstrategien festzuhalten. Dieser Primat bleibt gültig, auch wenn er in bestimmten Situationen, wie etwa im Ukraine-Krieg deutlich wird, als Sackgasse, ja mitunter als naiv und zynisch erscheint. Es gibt Situationen, in denen die

Gewaltfreiheit in Aporien mündet. Das ist tragisch, deprimierend und zwingt zu Reaktionen, die eben auch militärischen Widerstand implizieren können. Selbst wenn militärisches Handeln politisch notwendig und moralisch geboten sein kann, eine Niederlage für die Menschheit bleibt es trotzdem. [...] Bei aller Ratlosigkeit und Aporie bleibt es aber eine wichtige Aufgabe der friedensethischen Ansätze, die Fokussierung der sicherheitspolitischen Debatten auf eine militärische Logik aufzubrechen und mögliche Alternativen aufzuzeigen, so chancenlos sie im Augenblick auch erscheinen mögen.“ (Halbmayr 2024, 57)

Im Sinne dieses Aufbrechens der militärischen Logik ist auch der Appell von Papst Franziskus (2022) zu verstehen, der in einer Botschaft wenige Wochen nach Beginn des russischen Angriffs auf die Ukraine sagte:

„Der Krieg darf nichts Unvermeidliches sein: wir dürfen uns nicht an den Krieg gewöhnen! Vielmehr müssen wir die Empörung von heute in das Engagement von morgen verwandeln. Denn wenn wir aus dieser Geschichte genauso hervorgehen wie vorher, dann werden wir alle auf die eine oder andere Art schuldig sein. Angesichts der Gefahr der Selbstzerstörung möge die Menschheit begreifen, dass die Zeit gekommen ist, den Krieg abzuschaffen, ihn aus der Geschichte der Menschheit zu tilgen, bevor er den Menschen aus der Geschichte tilgt.“

Literatur

Åslund, Anders (2022), Ukraine's six key conditions for peace talks with Putin's Russia, Atlantic Council, 24. Aug. 2022, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/ukraines-six-key-conditions-for-peace-talks-with-putins-russia/> [31.07.2025].

Charap, Samuel / Radchenko, Sergey (2024), The Talks That Could Have Ended the War in Ukraine. A Hidden History of Diplomacy That Came Up Short—but Holds Lessons for Future Negotiations, Foreign Affairs, 16. April 2024, <https://www.foreignaffairs.com/ukraine/talks-could-have-ended-war-ukraine> [31.07.2025].

Chenoweth, Erica / Stephan, Maria J. (2011), Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict, New York: Columbia University Press.

Dembinski, Matthias (2017), Friedensnormen und Bündnissolidarität im Widerstreit?, in: Werkner, Ines-Jacqueline / Ebeling, Klaus (Hg.), Handbuch Friedensethik, Wiesbaden: Springer, 703–714.

Die Zeit (2022), Melnyk warnt vor Friedensverträgen als „Verschnaufpause“, 20. Sept. 2022, <https://www.zeit.de/news/2022-09/20/melnyk-warnt-vor-friedensvertraegen-als-verschnaufpause> [31.07.2025].

EKD (Evangelische Kirche Deutschlands) (2007), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

EKD (Evangelische Kirche Deutschlands) (2019), Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens. Kundgebung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung, 13. Nov. 2019, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Kundgebung-Kirche-auf-dem-Weg-der-Gerechtigkeit-und-des-Friedens.pdf [31.07.2025].

Fischer, Johannes (2019), Gewaltlosigkeit in einer Zuckerwattewelt. Die Kundgebung der EKD-Synode zu Frieden und Gerechtigkeit, 24. Nov. 2019, <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2019/11/Kundgebung-der-EKD-Synode-zu-Frieden-und-Gerechtigkeit-2019.pdf> [01.08.2025].

Fischer, Johannes (2022), Ein Scherbenhaufen. Kritische Anmerkungen zur offiziellen Friedensethik der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Zeitzeichen 3. <https://zeitzeichen.net/node/9604> [31.07.2025].

Fischer, Martina (2024), Der Krieg gegen die Ukraine. Friedensethische Orientierung und Dilemmata, in: Halbmayr, Alois / Mautner, Josef P. (Hg.), Friedensethik der Zukunft. Zugänge, Perspektiven und aktuelle Herausforderungen, Bielefeld: Transcript, 151–178.

Halbmayr, Alois (2024), „Er muss also gestiftet werden ...“. Frieden als ein denkerisches Projekt und eine praktische Aufgabe, in: ders. / Mautner, Josef P. (Hg.), Friedensethik der Zukunft. Zugänge, Perspektiven und aktuelle Herausforderungen, Bielefeld: Transcript, 37–64.

Haspel, Michael (2022a), Entwicklungen christlicher Friedensethik und die Zukunft der Friedensbewegung, FJSB 35, 4, 665–676.

Haspel, Michael (2022b), Friedensethik: Wo stehen wir? Und was wurde versäumt?, Eule Magazin, 3. März 2022, <https://eulemagazin.de/friedensethik-wo-stehen-wir-und-was-wurde-versaeumt/> [31.07.2025].

- Howes, Dustin Ells (2013), *The Failure of Pacifism and the Success of Nonviolence*, *Perspectives on Politics*, 11, 2, 427–446.
- Klenk, Florian (2022), *Die Linke und Putin*, *FALTERmaily*, 20. Sept. 2022, <https://www.falter.at/mail/20220920/die-linke-und-putin> [31.07.2025].
- Koch, Bernhard (2019), *Friedensethik*, in: Gießmann, Hans J. / Rinke, Bernhard (Hg.), *Handbuch Frieden*, Wiesbaden: Springer, 147–162.
- Konrád, György (1988), *Stimmungsbericht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kramer, Friedrich (2023), „So eine Blutmühle kann niemand wollen“. *welt-sichten*, 21. März 2023, <https://www.welt-sichten.org/artikel/41174/so-eine-blutmuehle-kann-niemand-wollen> [31.07.2025].
- Kreutz, Joakim (2010), *How and when armed conflicts end. Introducing the UCDP Conflict Termination dataset*, *Journal of Peace Research* 47, 2, 243–250.
- Mautner, Josef P. (2024), *Wege aus dem Dunkel des Krieges? Überlegungen zu einer Ästhetik von Krieg und Frieden*, in: Halbmayr, Alois / Mautner, Josef P. (Hg.), *Friedensethik der Zukunft. Zugänge, Perspektiven und aktuelle Herausforderungen*, Bielefeld: Transcript, 13–36.
- Moegling, Klaus (2024), *Ist die Ukraine-Politik der NATO alternativlos?*, *GWP – Gesellschaft. Wirtschaft. Politik H.* 4, 417–422.
- Moegling, Klaus (2025), *Wie groß ist die Gefahr eines russischen Angriffs auf NATO-Staaten?*, *Der Freitag*, 3. Jan. 2025, <https://www.freitag.de/autoren/klaus-moegling/kriegsfaehigkeit-und-us-mittelstreckenraketen-kann-russland-die-nato-angreifen> [31.07.2025].
- Morin, Edgar (2023), *Von Krieg zu Krieg. Von 1940 bis zur Invasion der Ukraine*, Wien: Turia+Kant.
- Müller, Olaf (2017), *Pragmatischer Pazifismus*, in: Werkner, Ines-Jacqueline / Ebeling, Klaus (Hg.), *Handbuch Friedensethik*, Wiesbaden: Springer, 451–466.
- Müller, Olaf (2022a), *Pazifismus. Eine Verteidigung*, Ditzingen: Reclam.
- Müller Olaf (2022b), „Pazifismus ist keine Schönwetterveranstaltung“. *Interview mit Fabian Schäfer*, *fluter.de*, 16. Dez. 2022, <https://www.fluter.de/pazifismus-ukraine-philosophie-mueller> [31.07.2025].
- ÖRK (Ökumenischer Rat der Kirchen) (2022), *Krieg in der Ukraine, Frieden und Gerechtigkeit in der Region Europa. Eine Erklärung der 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates Kirchen*, 15. Sept. 2022, <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/war-in-ukraine-peace-and-justice-in-the-european-region> [31.07.2025].
- Papst Franziskus (2022), *Ansprache von Papst Franziskus nach dem Angelus-Gebet am 27. März 2022*, <https://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2022/documents/20220327-angelus.html> [31.07.2025].
- Reese, Thomas (2022), *Catholic Theologians Question the Morality of Ukraine's Violent Resistance*, *Word&Way*, 9. März 2022, <https://wordandway.org/2022/03/09/catholic-theologians-question-the-morality-of-ukraines-violent-resistance/> [31.07.2025].
- Sawicki, Rebecca (2022), *Zur Ethik und Moral im Ukrainekrieg*, *watson*, 30. März 2022, <https://politik.watson.de/international/russland/440856125-ukraine-krieg-kapitulation-eine-frage-von-ethik-und-moral-im-krieg> [31.07.2025].

Senghaas, Dieter (1969), *Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik der organisierten Friedlosigkeit*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

Sørensen, Majken Jul (2024), *Pacifism Today. A Dialogue about Alternatives to War in Ukraine*, Ed: Irene Publishing.

Steinmetz, Christopher / Wulf, Herbert / Lurz, Alexander (2024), *Wann ist genug genug? Ein Vergleich der militärischen Potenziale der Nato und Russlands*, Hamburg: Greenpeace.

Thaler, Martin (2025), *Allianz GI öffnet nachhaltige Fonds für Rüstungs-Investments*, procontra, 2. April 2025, <https://www.procontra-online.de/investments/artikel/allianz-gi-oeffnet-nachhaltige-fonds-fuer-ruestungs-investments> [01.08.2025].

UN (Vereinte Nationen) (1945), *Charta der Vereinten Nationen und Statut des Internationalen Gerichtshofs*, <https://unric.org/de/charta/> [31.07.2025].

UN (Vereinte Nationen) (1998), *Römisches Statut des Internationalen Strafgerichtshofs*. A/CONF.183/9, <https://www.un.org/depts/german/internatrecht/roemstat1.html#T25>.

UN (Vereinte Nationen) (2022), *A/RES/ES-11/1 der UN-Generalversammlung vom 2. März 2022*, <https://www.un.org/german/sites/default/files/2024-09/a-es11-1.pdf> [31.07.2025].

Werkner, Ines-Jacqueline / Ebeling, Klaus (Hg.) (2017), *Handbuch Friedensethik*, Wiesbaden: Springer.

Wintersteiner, Werner (2022), „Krieg ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit“. *Die Stimme der ukrainischen Pazifist*innen*, Lebenshaus Schwäbische Alb, 26. April 2022, <https://www.lebenshaus-alb.de/magazin/014216.html> [31.07.2025].

Josef Pichler

Vision und Weg des Friedens

Pax Romana und messianischer Friede im Epheserbrief
und im Lukasevangelium

ABSTRACT 

Der Beitrag untersucht die neutestamentlichen Friedenskonzepte im Epheserbrief und im Lukasevangelium vor dem Hintergrund der römischen Pax Romana. Die Analyse zeigt, dass in beiden Schriften keine pauschale Ablehnung der Pax Romana formuliert wird, sondern dass eigenständige Formen kultureller Interaktion mit dem römischen Herrschaftsdiskurs entwickelt werden. Der Epheserbrief entwirft eine auf der Soteriologie basierende, an der Kirche orientierte Friedensvision, in der Christus als kosmischer Friedensstifter erscheint. Dabei fungiert die Überwindung bestehender Dualismen (Juden/Heiden, Ferne/Nähe, Fremde/Bürger) als Seismograf für die aufmerksame Wahrnehmung aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen und möglicher Konflikte. Das Lukasevangelium konzipiert Frieden primär als prozessuale Praxis der Nachfolge und konkrete Verwirklichung der jesuanischen Weisungen. Dabei wird eine radikale Ethik des Gewaltverzichts, der Inklusion Marginalisierter sowie der Feindesliebe eingeschärft. Beide Texte entstanden im Kontext des Jüdischen Kriegs und entwickelten durch symbolische Überbietung und ethische Neuorientierung dynamische Gegenentwürfe zur Pax Romana. Die komparative Analyse offenbart zwei komplementäre Strategien. Der Epheserbrief transformiert imperiale Semantik in kosmologisch fundierte Heilssymbolik, während das Lukasevangelium narrative Kontraste und ethische Radikalität als Mittel prophetischer Kritik einsetzt.

The vision and path towards peace. Pax Romana and Messianic peace in the Letter to the Ephesian and the Gospel of Luke

This article examines the concepts of peace in the New Testament, as presented in the Letter to the Ephesians and the Gospel of Luke, in the context of the Roman Pax Romana. The analysis shows that neither text suggests a universal rejection of the Pax Romana; rather, they propose alternative forms of cultural interaction with Roman imperial discourse. The Letter to the Ephesians sets out a soteriologically based, ecclesiological focused vision of peace, in which Christ is presented as the cosmic peacemaker. The overcoming of existing dualisms (Jews/Gentiles, far/near, strangers/citizens) functions as an indicator of current societal developments and potential conflicts. The Gospel of Luke primarily conceives of peace as an ongoing practice of discipleship and concrete realisation of Jesus' teachings, emphasising a radical ethics of renouncing violence, including the marginalised, and loving one's enemies. Both texts emerged in the aftermath of the Jewish War, developing dynamic counter-drafts to the Pax Romana through symbolic supplantation and ethical reorientation. The comparative analysis reveals two complementary strategies. The Letter to the Ephesians transforms imperial semantics into cosmos-based salvation symbolism, while Luke uses narrative contrasts and ethical radicalism as a means of prophetic criticism.

| KEY WORDS

Neutestamentliche Friedenstheologie; Pax Romana; Epheserbrief; Lukas-evangelium; Exegese; Friedensethik; Römisches Reich; Christentum

New Testament peace theology; Pax Romana; Letter to the Ephesians; Gospel of Luke; exegesis; peace ethics; Roman Empire; christianity

| BIOGRAPHY

Josef Pichler ist Ao. Universitätsprofessor am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Graz.

ORCID  0000-0001-9611-7075

E-Mail: josef.pichler(at)uni-graz.at

In einem spannenden und lesenswerten Beitrag macht Marion Meyer darauf aufmerksam, dass der politische Kontext unterschiedliche Friedenskonzepte hervorbringt, die sich wiederum in der Ikonographie niederschlagen. So dominiert im Griechenland des 5. Jahrhunderts v. Chr. ein Konzept, das in die Richtung zu deuten ist, dass man selbst etwas zum Frieden beitragen kann. Ikonographisch sehr bekannt ist eine Statue auf der Agora in Athen, die die Göttin Eirene mit einem Kind auf dem Arm darstellt, das den Reichtum repräsentiert. Der Reichtum wird von jemandem genährt, der sich liebevoll um ihn kümmert. Das ist in diesem Fall die Frau, die als Amme dargestellt ist (vgl. Meyer 2013; Meyer 2019). Ein solches Friedensbild hat allerdings eine Voraussetzung: Es ist nur möglich, wenn die politische Konstellation als stabil bezeichnet werden kann. In unsicheren Zeiten, in denen selbst kleine Machthaber einen Krieg anzetteln können, weil die politische Landschaft zersplittert ist, ändert sich das Bild des Friedens. Frieden erscheint als Glück, zu dem der Einzelne wenig beitragen kann.

Geht man mit diesem Hintergrundwissen an die Analyse der neutestamentlichen Texte heran, so kann man davon ausgehen, dass die Pax Romana im Römischen Reich für Stabilität sorgt, der Krieg wird von Rom ferngehalten und in die Provinzen verlagert (vgl. Wengst 1986; Cornwell 2017). Das sorgt für gute Straßenverhältnisse, der Handel blüht und die Provinzen prosperieren, aber die unterworfenen Provinzen zahlen dafür einen hohen Preis, was sich nicht zuletzt in den Erzählungen von den Dämonenbannungen Jesu niederschlägt.

Zur Abfassungszeit des Lukasevangeliums und des Epheserbriefs hatte sich die augusteische Friedenspropaganda unter den Flaviern spezifisch transformiert (vgl. Ebner 2020; Ebner 2011; Heiningner 2010): Vespasian und Titus feierten nach dem Jüdischen Krieg in Rom einen prachtvollen Triumphzug, wobei der Triumphzug kategorisch dem Adventszeremoniell, dem herrschaftlichen Einzug des Kaisers in die Hauptstadt, angehörte. Die Flavier verbanden ihren triumphalen Advent mit der sofortigen Proklamation des Friedens für die gesamte Ökumene. Eines Friedens, der insbesondere auch die Wiedereingliederung der aufständischen Juden in das Römische Reich anstrebte. Diese spezifische Konstellation des Friedens unter den Flaviern bildet den unmittelbaren Kontext für die beiden neutestamentlichen Friedenskonzepte, die nun vorgestellt werden. Da der neutestamentliche Friedensdiskurs – verstanden als die Gesamtheit der Aussagen und Konzepte zu Frieden, Versöhnung und gewaltfreiem Zusammenleben – unterschiedlich geführt wird, wurden zwei repräsen-

tative Stimmen ausgewählt: das Lukasevangelium (vgl. Schreiber 2019; Yoder 2014; Walton 2017; Seo 2015¹) und der Epheserbrief (vgl. Horsley 1997; MacDonald 2004; Maier 2013). Beide beleuchten zentrale Friedensaspekte aus unterschiedlichen Perspektiven – Lukas mit Fokus auf soziale Gerechtigkeit und narrative Vermittlung, der Epheserbrief mit einer ekklesiologischen und kosmischen Dimension von Versöhnung und Einheit.

Der Beitrag möchte auf dieser Basis im Folgenden herausstellen, dass sowohl der Epheserbrief als auch das Lukasevangelium eigenständige Friedenskonzepte entwickeln, die nicht einfach als Alternative zur Pax Romana zu verstehen sind, sondern komplexe Verhältnisbestimmungen zum römischen Herrschaftsdiskurs darstellen. Dabei hat die antike Gesellschaft bezüglich des Verhältnisses von Politik und Religion ein anderes Verständnis als heute (vgl. Reinmuth 2010; Bormann 2010).

1 Pax Romana

Kaiser Augustus regierte von 31 v. Chr. bis 14 n. Chr. Schon zu seinen Lebzeiten setzte er sich und die Pax Romana gekonnt in Szene, und die Dichter der römischen Antike, die die klassische Epoche repräsentieren, propagierten ihn und seine Friedensideen, initiierten zum Teil aber auch Gegendiskurse. Zu den Dichtern der klassischen Epoche gehören Vergil, Horaz und Livius, gefolgt von Tibull, Properz und Ovid. Unmittelbar nach dem Tod des Augustus schlug einer seiner Senatoren vor, die gesamte Zeitspanne von seiner Geburt bis zu seinem Tod als augusteische Ära zu bezeichnen und in den Kalender aufzunehmen (vgl. Sueton, 100,3).

Die Idee des Goldenen Zeitalters

Kennzeichnend für die augusteische Herrschaft ist die Idee des Goldenen Zeitalters, die an frühere Gesellschaftsutopien anknüpft und eine Kritik an der Gegenwart und den Zuständen in Politik, Religion und Gesellschaft beinhaltet. Im augusteischen Zeitalter wird die Rückkehr zu den sogenannten „alten Werten“ propagiert, die in der religiösen Erneuerung (*pietas*), der Pracht der öffentlichen Bauten (*publica magnificentia*), die sich gegen die Unsittlichkeit des privaten Luxus wendet, und dem Aufruf zur Einhaltung der Sittengesetze (*mores maiorum*) bestehen. Es liegt auf der Hand, dass die beiden erstgenannten Punkte weitaus leicht-

¹ Pyung S. Seo gelangt in seiner Studie zum Ergebnis, „first, that Luke is not favorable towards Roman power and second, that he elevates Jesus’ authority in connection with that of the emperor.“ (177)

ter umzusetzen waren als insbesondere der Versuch des Augustus, die Ehe- und Sexualmoral der Römerinnen und Römer zu ändern, die in den *leges Iuliae* ihren Niederschlag fanden und „unter anderem die strafrechtliche Verfolgung des Ehebruchs, harte Sanktionen gegen Unverheiratete, vor allem im Erbrecht, oder Prämien und Privilegien für Kinderreiche“ (Zanker 1987, 161–162) vorsahen. Begleitet von diesem Erneuerungsprogramm stilisierte sich Augustus im Laufe seiner Herrschaft immer mehr zum milden und gerechten Friedensherrscher, der das Goldene Zeitalter einläutete. Die Idee des Goldenen Zeitalters geht einher mit einer Verherrlichung und Idealisierung der Ursprünge Roms. Man besinnt sich auf den Ursprung und den Ertrag der landwirtschaftlichen Produktion, freilich ohne dafür Schweiß zu vergießen, wie es etwa bei Ovid heißt, denn die Erde gibt von selbst in Fülle; ikonographisch findet dieses Motiv im Füllhorn, das für die Üppigkeit und den Reichtum der Natur steht, seinen beredten Ausdruck.

Auf diesem Hintergrund soll nun ein erster vager Zugang zu den neutestamentlichen Texten gezeichnet werden.

2 Die neutestamentlichen Friedenskonzepte

Die neutestamentlichen Friedenskonzepte lassen sich jedoch nicht einfach als simple Opposition zur römischen Friedensideologie verstehen. Wie Stefan Schreiber in seiner klaren Analyse darlegt, nimmt Lukas „ein differenziertes Bild der Haltung [...] gegenüber dem Imperium Romanum“ (Schreiber 2019, 147) ein. Daher zeigen sowohl das Lukasevangelium als auch der Epheserbrief Ambivalenzen gegenüber der römischen Friedenspropaganda.

Keine simple Opposition zur römischen Friedensideologie

2.1 Zur lukanischen Ambivalenz

Bei Lukas werden die römischen Instanzen keineswegs durchgehend positiv dargestellt. Dies lässt sich insbesondere in der Erzählung vom Prozess Jesu (vgl. Theobald 2022), aber auch in den Prozess Erzählungen der Apostelgeschichte beobachten (vgl. Horn 2001; Heusler 2000; Kyrychenko 2014). Stefan Schreiber schlägt daher vor, zwischen römischen Statthaltern und Zenturionen zu unterscheiden.

„Letztere zählen zur ‚mittleren‘ militärischen Ebene, und mit ihnen werden direkte Kontakte im Alltag der Christen bestanden haben. Auf guten Begegnungen zwischen Zenturionen als römischen Militärs der mittleren Ebene und überzeugenden Christen liegt offenbar die ‚politische‘ Hoffnung des Lukas. Die Zenturionen stehen für ein gutes Auskommen der Gemeinden mit römischen Behörden und Militärs, das Lukas im Alltag für möglich hält.“ (Schreiber 2019, 180)

Parallel zur Herausforderung durch die ambivalenten politischen Instanzen entwickelt das Lukasevangelium aber durchaus alternative Konzepte, so dass das Ethos der lukanischen Gemeinden zur kulturellen und politischen Herausforderung wird. Es handelt sich dabei weniger um direkte Konfrontation als um die Entwicklung alternativer Sozialformen.

2.2 Zum Epheserbrief

Ähnlich ambivalent verhält sich der Epheserbrief zur römischen Macht. Einerseits übernimmt er Sprache und Konzepte der imperialen Ideologie – die Rede von Christus als „unserem Frieden“ adaptiert römische Herrscherdiskurse. Andererseits spiritualisiert der Brief militärische Konflikte, verweigert aber die direkte politische Konfrontation.

2.3 Eigene Friedensentwürfe und Aufbau des Beitrags

Beide neutestamentlichen Schriften entwickeln daher keine einfachen Alternativen zur Pax Romana, sondern sie gehen eine kulturelle Interaktion mit dem römischen Herrschaftsdiskurs ein, indem sie die imperiale Sprache und Konzepte nutzen, diese aber mit neuen Inhalten füllen. Dabei entwickeln sie dynamische Gegenentwürfe, die nicht durch direkte Opposition, sondern durch *symbolische Überbietung* und *ethische Neuorientierung* wirken. Dies führt zu komplexen Verhältnisbestimmungen zum römischen Herrschaftsdiskurs, die weder als unkritische Affirmation noch als pauschale Opposition zu charakterisieren sind. Es mag daher interessant sein zu sehen, wie sie ihre Friedensbotschaft artikulieren. Dies geschieht, indem zunächst das Textinventar des Epheserbriefes vorgestellt und analysiert wird. Danach folgt der Durchgang durch das Lukasevangelium und am Ende der Ausführungen werden die beiden Schriften einander gegenübergestellt. In beiden Fällen jedoch gibt es eine deutliche Begrenzung, denn es werden fast nur jene Stellen verhandelt, welche das Wort „Friede“ ausdrücklich thematisieren.

3 Der Epheserbrief

Der Epheserbrief setzt den Kolosserbrief voraus und gilt als pseudepigrapher Brief. Gerhard Sellin stellt in seinem Kommentar zum Epheserbrief fest:

„Der spezifische Inhalt des Epheserbriefes legt eine tatsächliche Adressierung an die Christen in Ephesus keineswegs nahe. Nirgendwo im Brief gibt es einen konkreten Hinweis darauf, dass es sich um Christen in dieser Stadt handelt. Abgesehen von der Tychikusnotiz (6,21–22), die dem Kol entnommen ist, wird jede Konkretisierung vermieden.“ (Sellin 2008, 70)

Außerdem führt Michael Theobald zum pseudepigraphen Charakter des Briefes aus:

„Schon die Art und Weise ihrer Adaption im Schreiben lässt die nach-p/n Situation durchscheinen. Eine lebendige briefliche Kommunikation, wie wir sie von Paulus her gewohnt sind, suchen wir im Eph vergebens. Obwohl Paulus drei Jahre lang in der kleinasiatischen Metropole gewirkt hat (Apg 20,31), bleiben die anvisierten Empfänger des Schreibens [...] merkwürdig schemenhaft. Der Apostel scheint sie persönlich nicht zu kennen, von ihrem Glauben und ihrer Liebe hat er nur ‚gehört‘ (1,15).“ (Theobald 2020, 413)

Der Brief wird meist zwischen 80 und 90 datiert, wobei die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt wird. Auf diesem knapp skizzierten Hintergrund sollen nun die Belege für „Frieden“ in diesem nachpaulinischen Brief analysiert werden.

3.1 Das Textinventar für „Friede“ im Epheserbrief

Schon am Anfang des Briefes, im Gruß des fiktiven Paulus in Eph 1,2, heißt es: „Gnade und Friede (sei) mit euch von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus.“ Auch der Schlussgruß in 6,23 betont den Frieden: „Friede (sei) mit den Brüdern und Schwestern und Liebe im Glauben von Gott und dem Herrn Jesus Christus.“ So verbindet der Friede wie eine Klammer den Anfangs- und den Schlussteil des Briefes.

Innerhalb dieses Rahmens wird der Friede in 2,14–17 betont. In einem inhaltlich dichten Text wird eine trennende Mauer niedergerissen und die damit verbundene Anstrengung in Friedensaussagen eingebettet. So

heißt es gleich zu Beginn: „Er ist unser Friede“ (V 14). In V 15 ist dann vom Friedenswerk die Rede und wenig später im Brief von der Verkündigung des Friedens den Fernen und den Nahen (V 17).

Zu Beginn des paränetischen Teils betont der Verfasser in 4,3 das Band des Friedens als Band der Einheit. Der ganze Abschnitt lebt von der Betonung der Einheit in der Liebe. Schließlich wird in 6,15 das Bild der Waffenrüstung Gottes mit dem Evangelium des Friedens verbunden. Zwei Passagen stechen hervor: Die erste spricht vom Friedenswerk Christi und von einer großen Zerstörung, die zweite verwendet das Bild eines römischen Soldaten und stattet ihn vor allem mit Waffen aus, die der Verteidigung dienen. Während die Passage über das Friedenswerk (Eph 2,14–18) im Folgenden näher erläutert wird, wird das Bild der Waffenrüstung (Eph 6,13–18) nur in der Argumentation aufgenommen.

3.2 Eph 2,14–18 als Schlüsselstelle

In Eph 2,14 heißt es programmatisch: „Er ist unser Friede.“ Betrachtet man den näheren Kontext, so erkennt man, dass die Argumentation bereits in 2,11 beginnt. Das verwendete Schema ist „einst“ vs. „jetzt“. Diese Gegenüberstellung prägt den gesamten Abschnitt, der bis V 22 reicht. Insgesamt lassen sich drei Abschnitte unterscheiden: V 11–13, 14–18 und 19–22 (vgl. Krauter 2025).

Prägende Gegenüberstellungen und die Aufhebung von Trennungen

In V 11–13 geht es nicht nur um die Gegenüberstellung von einst und jetzt, sondern auch um die Gegenüberstellung von „Vorhaut“ und „Beschneidung“ sowie von „fern“ und „nah“. Wie in V 11 deutlich wird, richtet sich der Text sowohl an nichtjüdische Christinnen und Christen als auch an Judenchrist:innen. Sie werden aufgefordert, sich ihrer früheren Existenz zu erinnern. Diese Erinnerung geschieht aber aus einem jüdischen Horizont, denn sie wurden einst „Vorhaut“ genannt – von der sogenannten „Beschneidung“. Die jüdische Sichtweise wird auch deutlich, wenn die Heiden als diejenigen bezeichnet werden, die keine Hoffnung haben.² Mit dieser jüdischen Perspektive geht eine Wende in der Argumentation gegenüber dem vorhergehenden Abschnitt einher. Während nämlich in Eph 2,1–10 dualistisch-ethische Kategorien zur Darstellung der heillosen Vergangenheit verwendet werden, benutzt der Briefschreiber nun „Kategorien des Kontrastes zum Heilsvolk Israel“ (Sellin 2008, 190). Der ge-

² Vgl. Billerbeck I 360–362 und III 585–587. Zur judenchristlichen Gesamtperspektive des Briefes vgl. Schumacher 2025b.

3 Vgl. auch Apg 20,28: „die Kirche Gottes [...], die er sich durch sein eigenes Blut erworben hat bzw. die er sich durch das Blut seines eigenen [Sohnes] erworben hat.“

4 Stefan Krauter legt verschiedene Interpretationen von Eph 2,14–16 vor und untersucht, welche kulturell geprägten Schemata der Text bei seinen ursprünglichen Empfänger:innen hervorgerufen haben könnte.

5 Gal 3,28: οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλληνίῳ, οὐκ ἐν δοῦλοσ οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

6 Zur Einheitsformel vgl. Taschl-Erber 2025, 230: „The de-categorization is followed by re-categorization: the superordinate identity determination of the ‘new self’ whose identity is grounded in Christ is linked to the universal frame of creation (alluding to Gen 1:26–27), as a return to the status before the distinction, due to the image of God now newly mediated by Christ. Col 3 drafts a messianic vision of humanity, in a universal ἐκκλησία that transcends the conventional (ethnic, geographical, cultural, social) categorizations.“

7 Vgl. Jos. Ant. 19,285: Kaiser Claudius an die Alexandriner im Frühjahr 41: τὰ ἀμφοτέρα μέρη; Kaiser Claudius nach Alexandrien im Oktober 41: ἀμφοτεροι; darüber hinaus auch bei Jos. Ant. 20,176; Bell 2,266ff.: ἀμφοτέρα. Stefan Krauter verweist auf Plutarch, Mor. 329c–d und 328b sowie auf Aelius Aristides (Or. 26.36, 66, 103) und Vergil (Aen. 4.231; 6.852) (vgl. Krauter 2025, 271).

samte Gedankengang wird in V 13 zu einer Grundaussage geformt, die auch die Verse 2,4–6 integriert. Das Konzept des heilstiftenden Todes Christi – hier in extremer Verkürzung als „Blut Christi“³ ausgedrückt – entspricht dem christologischen Modell von Auferweckung und Erhöhung in V 4–6. Man kann auf dieser Basis die weiterführende Frage stellen, ob die Rede vom Blut Christi im Epheserbrief nicht im Sinne einer proexistenten Selbsthingabe Christi zu verstehen ist – insbesondere vor dem Hintergrund, dass der zweite Hauptteil des Schreibens (Eph 4–6) die ethische Konsequenz dieser Hingabe in Form gelebter Liebe innerhalb der Gemeinde entfaltet.

Im zweiten Teil, der V 14–18 umfasst, steht als Grundaussage an der Spitze: „Er ist unser Friede“. Diese Grundaussage wird mit Anspielungen auf Jes 57,19 („Friede den Fernen und den Nahen“) und Jes 52,7 („wie [...] die Füße des Boten, der Frieden verkündet“) verbunden.

Die Beseitigung der Trennwand (Eph 2,14)

Im Kontext von Eph 2,14–18 trennt eine Mauer zwei Gruppen von Menschen (vgl. Krauter 2025; Weissenrieder 2020).⁴ Die eine Gruppe wird durch die Mauer vom Heil Gottes ferngehalten. Der Verfasser spricht neutral von den „beiden“ (τὰ ἀμφοτέρα). Dies bestätigt nach Helmut Merklein, dass der Autor „Beschneidung“ und „Unbeschnittenheit“ als Begriffe versteht, die zwei Bereiche abgrenzen (vgl. Merklein 1973). In diesem Zusammenhang kann auf die Taufformel in Gal 3,28 verwiesen werden.⁵ Was dort noch viel umfassender und mehrgliedriger gesagt wurde, wird hier über den Umweg von Kol 3,11 auf die kompakte Formulierung „einer in Christus“ verdichtet.⁶

Mit Eberhard Faust lässt sich argumentieren, dass der Begriff τὰ ἀμφοτέρα „in offiziellen Dokumenten und historischen Darstellungen der frühen Kaiserzeit über die Auseinandersetzungen zwischen Juden und Heiden“ (Faust 1993, 137) in den hellenistischen Städten des Ostreiches begegnet.

„Der Ausdruck ‚die beiden‘ bzw. ‚beide‘ stellte also einen politisch geläufigen, naheliegenden Abstrakt-Begriff zur Bezeichnung der Konfliktparteien von Juden und Nicht-Juden in den griechischen Poleis des Ostens dar, wobei neutrische und maskuline Form des Ausdrucks wie in Eph 2,14ff abwechseln konnten.“ (Faust 1993, 137)

Als Referenz zitiert der Autor Josephus Flavius.⁷ Die Belege machen deutlich, dass mit dem Begriff eine Grunderfahrung des ethnisch-kulturellen

Konflikts in den Diasporagemeinden angesprochen wird. Dabei macht es keinen Unterschied, ob in der neutralen oder maskulinen Form davon gesprochen wird. Immer aber werden die Konfliktparteien mit dem Begriff bezeichnet. Die Ausdrucksweise verfolgt die Aufhebung sozialer oder religiöser Schranken. Im Epheserbrief wird damit eine dreifache Trennung überwunden:

„Aufgehoben werden

- die Trennung der Heiden von Christus (χωρίς Χριστοῦ)
- ihr Fremdsein gegenüber der Gemeinde Israels und dem Bund der Verheißungen (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας)
- ihre Gottesferne in der Welt (ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ).“ (Schwindt 2002, 456)

Der neue Mensch (Eph 2,15) als Teil des Leibes Christi

Die Vereinigung von Juden und Heiden „zu einem neuen Menschen“ bzw. „in einem Leib“ kann unterschiedlich erklärt werden. Klar ist nur, dass Eph 2,15 traditionsgeschichtlich auf die Einheitsformel von Gal 3,28 „einer in Christus Jesus“ verweist. Über Kol 3,11 (mit den Gegensätzen von Grieche und Jude, von Beschneidung und Vorhaut, von Sklave und Freiem) könnte diese Formel im Epheserbrief rezipiert worden sein. Deshalb kann Reinmuth sagen:

8 Zum neuen Menschen vgl. Schumacher 2025a, 244: „Bemerkenswert ist nun zunächst, dass dieser Reifungsprozess an die Christusbeziehung rückgebunden wird, indem diese als ein dynamischer, geistlicher Wachstumsvorgang beschrieben wird; und ebenso bemerkenswert ist, dass der Verfasser des Epheserbriefs das Motiv des ‚reifen Mannes‘ weder auf den biologischen Mann noch auf eine bestimmte Altersstufe begrenzt. Vielmehr greift er auf eine im Kontext des antiken Entwicklungs- und Männlichkeitsideals beheimatete Denkfigur zurück und wendet sie im übertragenen Sinn auf Aspekte eines geistlichen Wachstums an, das allen Menschen unabhängig von ihrem biologischen Geschlecht offensteht.“

„Im Epheserbrief wird sehr deutlich, dass der neue Mensch (2,15) da entsteht, wo die beiden durch Feindschaft getrennten Gruppen, Juden und Heiden, zu einer neuen Einheit werden. Der Autor nimmt damit Gal 3,28 (vgl. Kol 3,11) auf; hier wird die eschatologisch überwundene Trennung von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männer und Frauen mit den Worten zusammengefasst: ‚Denn ihr alle seid einer in Christus.‘ Der Autor des Epheserbriefes schreibt diesen Gedanken fort, indem er mit der Metapher des ‚neuen Menschen‘ diese neue Realität des Leibes Christi begrifflich erfasst und in kosmologische Dimensionen einzeichnet.“ (Reinmuth 2006, 256)⁸

Es sind vor allem zwei unterschiedliche Konzepte zu nennen, die im Hintergrund stehen können. Der Erklärungsweg kann entweder über Philo oder über die Stoa führen. Nach dem Konzept von Philo entsteht der neue Mensch durch einen göttlichen Inspirationsakt (vgl. Sellin 2008, 218–222). Zur Erklärung kann man die Stelle heranziehen, in der Moses auf den Berg Sinai steigt. Im Unterschied zum biblischen Text wird nun

aber die Gesetzgebung am Sinai als noetischer Akt gedeutet. Mose bringt also nicht das Gesetz, sondern tritt in einem spirituellen Akt, durch Erleuchtung, in den Heilsraum Gottes ein (vgl. Wypadlo 2013, 326–382, im Kontext der Verklärung Jesu).

Wichtiger für die folgenden Ausführungen erscheint jedoch die politische Dimension, die vor allem die hellenistisch-römische Herrscherphilosophie betont. Sie stellte sich den römischen Kaiser als denjenigen vor, der einen wichtigen Beitrag zur Einheit leistet. Der Kaiser gilt als das Haupt des Organismus, den das Römische Reich bildet. So vergleicht Seneca in seinem Fürstenspiegel, der sich deutlich an die hellenistische Herrscherphilosophie anlehnt, den Herrscher mit der Seele (*animus*) und den Staat mit dem Körper (*corpus*). Seine Aussage ist nicht nur eine philosophische Meinung unter anderen, sondern er war auch der maßgebliche Erzieher des späteren Kaisers Nero.

Der Herrscher als geistige Kraft, die die Einheit des Reiches sichert

Wie nun der Leib auf die Seele bezogen und von ihr bestimmt ist,

„so wird diese unermessliche Menschenmenge [von Staatsbürgern], sich scharend um das Leben eines einzigen, durch seinen Atem regiert, durch seine Vernunft (illius ratione = logos) gelenkt, durch die eigenen Kräfte sich niederdrückend und zerbrechend, wenn sie nicht durch Herrscheweisheit aufrecht erhalten würde.“ (Seneca, de clem 1 3,5; Übersetzung nach Seneca 2017, 15)

Danach erscheint der Herrscher als das Band (*ille est enim vinculum, per quod res publica cohaeret* [Seneca, de clem 1 4,1]), das die gesamte *res publica* zusammenhält. Der römische Kaiser wirkt also als eine geistige Kraft, die die Einheit des Reiches zu sichern vermag. Ohne den Kaiser würde die Pax Romana aufhören zu existieren (vgl. Seneca, de clem 1 4,2). Die Verbindung des Friedens mit dem römischen Kaiser kann so eng sein, dass allein der Name des Herrschers Frieden bewirkt (vgl. Faust 1993, 301, mit Hinweis auf hellenistische Herrscher-Enkomien wie Corp. Hell. 18. 11–14 oder auch auf Plutarch, Alex. Mag. fort. 1,6).

Das Töten der Feindschaft (Eph 2,16), damit Zukunft gelingt

Eberhard Faust hat die Anklänge des Epheserbriefes an die Inszenierung des römischen Kaiserhauses eingehend untersucht (vgl. Faust 1993,

403–407). In der Folge des Jüdischen Krieges inszenierten Vespasian und sein Sohn Titus einen Triumphzug von überwältigender Pracht, der nicht allein als militärische Siegesfeier diente, sondern als symbolisch aufgeladene Choreographie kaiserlicher Macht. Dieser Akt des Einzugs – der *adventus* – war weit mehr als ein zeremonieller Empfang: Er stelle die Rückkehr des Herrschers in das Herz des Imperiums dar, eingebettet in ein rituelles Narrativ, das Herrschaft legitimierte, göttliche Gunst suggerierte und die imperiale Ordnung sakral überhöhte und politisch verankerte. Damit verbunden war auch die Erwartung einer von Frieden und Glück geprägten Zukunft (vgl. Eberhardt 2005).

Fünftausend Tote, damit Frieden möglich wird

Traditionell verknüpften die Flavier ihren triumphalen Einzug mit der unverzüglichen Ausrufung eines allgemeinen Friedens für die gesamte Ökumene. Dieser Frieden zielte insbesondere auf die Reintegration der rebellischen jüdischen Bevölkerung in die römische Ordnung ab. Historische Quellen belegen, dass ein solcher Triumph voraussetzte, dass mindestens fünftausend feindliche Kämpfer getötet worden waren oder zumindest ein signifikantes Maß an Blutvergießen erfolgt war, um die Legitimität des feierlichen Aktes zu gewährleisten.

Die christologische Ereignisfolge in Eph 2,16–17 wird vom Verfasser strukturell auf das Kriegswerk der Feindestötung und den Advent mit der damit verbundenen Friedensverkündigung an die Fernen und Nahen als religiöses Gegenmodell zur Politik der Flavier bezogen (vgl. Faust 1993, 403–407). Stellt man dieser politischen Konzeption den Epheserbrief gegenüber, so stiftet Christus den Frieden nicht durch fremdes, sondern durch sein eigenes Blut. Der Epheserbrief zeichne damit „die universale Kirche aus Juden und Heiden als Gegenwelt zum Imperium Romanum“, das „das den Juden durch das *bellum Iudaicum* in despektierlicher Weise seinen Frieden aufgenötigt hatte“ (Faust 1993, 481). Das ist eine noch aktuelle Perspektive, die als Hintergrund der Ausführungen den Tatbestand für sich beansprucht, dass Jesus in einem römischen Prozess als Unschuldiger verurteilt wurde und daher genug unschuldiges Blut vergossen wurde.

Der Friede des Epheserbriefes besteht also nicht in der Verachtung der Unterlegenen, die nun ihre Tempelsteuer direkt an den römischen Kaiser zu entrichten hatten, sondern in der Umkehrung des Blutvergießens. Im Epheserbrief braucht es nicht fünftausend Tote, damit Frieden möglich

wird, sondern das Blut eines Einzelnen genügt, um Frieden für alle zu schaffen. Vor dem Hintergrund dieses Vergleichs wird deutlich, dass der Friede Christi kein Friede auf Kosten anderer ist, sondern durch den eigenen persönlichen Einsatz erlangt wird, der das Leben vieler ermöglicht.

Friede den Fernen und den Nahen (Eph 2,17–18)

In V 17–18 werden die bereits zuvor festgestellten gegensätzlichen Strukturen fortgesetzt. Christus verkündet nun Frieden in der Ferne und in der Nähe. Denn durch ihn haben beide Teile, jüdische und nichtjüdische Christen und Christinnen, Zugang zum Vater durch die Einheit des Geistes, wodurch deutlich wird, dass die frühen Gemeinden eine hohe Integrationsleistung vollbringen, was in der Umwelt bemerkt wird. Vor diesem Hintergrund erläutert Michael Theobald zum weiteren Aufbau des Briefes:

„In der zweiten Briefhälfte ändert sich die Blickrichtung. Jetzt spricht er seine Adressaten nicht mehr daraufhin an, dass sie zur Kirche aus Juden und Heiden hinzukommen durften, sondern als Christen, die sich von ihren paganen Mitbürgern durch den Kontrast ihres Christus gemäßen Lebensstils zu unterscheiden hätten. Es geht ihm also um gelebte Kirche, die ihre hohe Attraktivität in der römisch-hellenistischen Umwelt zunächst dadurch zu erweisen habe, dass sie in sich vereint, was in der Gesellschaft verfeindet ist – Juden und Heiden –, sowie darüber hinaus auch grundsätzlich von einem ‚Wandel in Liebe‘ (5,1) bestimmt sein sollte, der sich bis in die Sozialgestalt des antiken Oikos hinein zu konkretisieren hat (5,21–33).“ (Theobald 2020, 419; vgl. auch Ebel 2004)

Diese Denkbewegung, die Michael Theobald mit seinen Ausführungen skizziert, prägt die Gesamtkomposition des Epheserbriefes, aber es wird auch deutlich, dass sich die Kirche von ihrer Umwelt abhebt und über Integrationsressourcen verfügte, die in der damaligen Gesellschaft von hoher Relevanz waren.

In diese Kerbe schlägt auch Eckehard Reinmuth, indem er die Gegensätze des Abschnitts (Ferne und Nähe, Juden und Heiden, Fremde und Bürger) aufgreift und als Strukturen dualistischen Denkens entlarvt. Sind die Gegensätze einmal als binäre Strukturen erkannt, fällt es leicht, das Grundanliegen des Epheserbriefes zu aktualisieren:

„Die Dualismen, in denen heute Menschsein global gedacht wird, sind in gleicher Weise zu hinterfragen auf Möglichkeiten und Bedingungen ihrer

künftigen Beziehungen zu prüfen. Sie sind zu überwinden.“ (Reinmuth 2006, 257)

Und wenig später führt der Autor weiter aus, dass jedes Denken, das die bestehenden Dualismen legitimiert, fördert oder manifestiert, nicht nur kritisiert, sondern auch überwunden werden muss:

„Das hat praktische Konsequenzen für eine Vielzahl politischer, ethischer und kultureller Diskurse, in denen Menschsein gegenwärtig unter Absehung von ‚anderen‘ reflektiert und artikuliert wird.“ (Reinmuth 2006, 257)

Damit wird deutlich, dass sich der Epheserbrief als ein Text von hoher kultureller Sensibilität erweist, der die diskursiven Bewegungen seiner Umwelt nicht nur registriert, sondern produktiv aufnimmt. Inmitten eines spätantiken Kontextes, der von politischen Umbrüchen, religiöser Pluralität und von Dualismen geprägt ist, entfaltet der Brief ein Friedenskonzept, das sich bewusst von destruktiven Polarisierungen absetzt. Zwar greift er auf zeittypische Semantiken zurück, doch er verweilt nicht in diesen binären Strukturen. Vielmehr unterläuft er sie, indem er ein relationales Verständnis von Gemeinschaft entwirft, das auf Kohärenz, wechselseitige Anerkennung und Verbundenheit zielt. Die frühe Kirche artikuliert sich hier nicht als Reproduktion bestehender Weltdeutungen, sondern als kulturelle Instanz, die fähig ist, hegemoniale Deutungsmuster kritisch zu reflektieren und in eine Ethik des Friedens zu überführen. Ähnliches lässt sich auch im Lukasevangelium beobachten. Auch hier soll zunächst ein Gang durch die einschlägigen Evangelienstellen unternommen werden, um dann die unterschiedlichen Konzepte des Epheserbriefes und des Lukasevangeliums jeweils für sich zu würdigen.

4 Friede bei Lukas und die Aufforderung zur Feindesliebe

Für das Lukasevangelium genügt es nicht, nur das Textinventar mit den Friedensbelegen zu sichten, sondern es bedarf aus sachlich naheliegenden Gründen auch einer Erläuterung des Gebotes der Feindesliebe, das bei Lukas an prominenter Stelle steht. Deshalb folgt dem Abschnitt über das Textinventar (4.1) eine kleine Skizze zum Gebot der Feindesliebe im dritten Evangelium (4.2).

4.1 Friede bei Lukas – das Textinventar

Friede ist ein Begriff, der im Lukasevangelium relativ häufig und an signifikanten Stellen vorkommt. Das zeigt eine cursorische Lektüre des Textes. Sie dient nicht nur dazu, die Belege für „Frieden“ im Lukasevangelium zu benennen, sondern auch als Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen. Dabei zeigt bereits der erste Beleg Merkmale einer lukanischen Friedenspädagogik.

Lk 1,79: unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens ...

Wie Hans-Georg Gradl ausgeführt hat, stellt das Benedictus eine Miniatur des Evangeliums dar (vgl. Gradl 2006; zu einer feministischen Lektüre von Lk 1 siehe Taschl-Erber 2013). Lk 1,79 bietet sich als Ausgangspunkt der Textbetrachtung an. Der Vers ist in biblischer Sprache gehalten. Bei der Namensgebung Johannes' des Täufers fragen sich die Anwesenden: Was wird aus dem Kind werden? In diesem Zusammenhang erlangt sein Vater Zacharias die Fähigkeit zu sprechen wieder, woraufhin er die Errettung durch Gott lobt und die prophetischen Worte spricht:

„Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, [79] damit es allen leuchte, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens.“ (Lk 1,78–79)

Der Messias bringt das göttliche Licht, so heißt es in diesem Lobgesang. Das Bild, das sich aufdrängt, kann so ausgemalt werden: Der Messias kommt vom Himmel. Dieses Bild mag befremden, weil der Spross nach Jes 11,1–10 eher aus der Erde wächst. Doch der Begriff ἀνατολή (das Aufgehen der Gestirne oder der Sonnenaufgang) bezeichnet das Erscheinen des Messias. Auch wenn Jesus in der lukanischen Vorstellung inmitten seines Volkes aufsteht, geschieht dies vom Himmel her. Daraus ergibt sich in der Folge eine auffällige Parallele zur Erscheinung des Auferstandenen, denn auch dort wird gedacht, dass sich der Auferstandene seinen Adressat:innen vom Himmel her mitteilt. Auch seine Botschaft ist eine Botschaft des Friedens.

Die Epiphanie des Lichtes bringt Leben zu denen, die in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen. Die ersten Adressat:innen sind diejenigen („wir“), die sich versammelt haben, um dem Kind seinen Namen

zu geben. Dies gilt auch dann, wenn Lukas an die christliche Botschaft denkt, die auch die Heiden aus der Blindheit zum Sehen und aus dem Tod zum Leben führt (Apg 26,17–18). Grund und Anlass ist die Barmherzigkeit Gottes. Lukas spricht von einem Weg des Friedens, der von sanften Schritten begleitet wird. Offensichtlich braucht der Weg des Friedens Schritte, die nicht zerstören, sondern von Barmherzigkeit⁹ getragen sind.

Ein Weg des Friedens, begleitet von sanften Schritten

So zeigt schon die erste Erwähnung des Wortes „Friede“ bei Lukas, dass Friede nicht durch kühne Worte der Herrschenden entsteht, sondern durch kleine Schritte, die Vertrauen schaffen. In diesem Sinne könnte man von einer Friedenspädagogik bei Lukas sprechen, denn „unsere“ Schritte sollen auf den Weg des Friedens gelenkt werden. Mit diesem Bild geht der Text nicht einfach davon aus, dass die Leserinnen und Leser seines Werkes immer schon auf dem Weg des Friedens sind, sondern der Weg des Friedens ist eine Frucht der barmherzigen Liebe.

Friede bei der Geburt des Messias

In Lk 2,14 wird die wunderbare Welt Gottes weiter entfaltet. Die zu betrachtende Stelle ist der kommentierende Lobpreis der Engel angesichts der Geburt Jesu in Bethlehem. In diesem Zusammenhang ist es natürlich von besonderem Interesse, wie die römische Politik in der Darstellung des Lukas die Heilsgeschichte der ganzen bewohnten Erde beeinflusst. Kaiser Augustus erlässt den Befehl, dass sich alle in Steuerlisten eintragen sollen. Im Sinne delegierter römischer Macht übernimmt der Statthalter Quirinius die Durchführung der Volkszählung in der Provinz Syrien. Deshalb muss auch Josef von Galiläa in die Stadt Davids, die auf Kosten Jerusalems aufgewertet wird. Genau genommen muss aber nicht Josef nach Bethlehem, sondern Maria, denn nur so kann die Prophezeiung von Mi 5,4 erfüllt werden.

Im Kontext der Geburt Jesu kommt nicht nur die Krippe vor, in die das neugeborene Kind in Windeln gewickelt gelegt wird, sondern Hirten besuchen das neugeborene Kind. Die Hirtenidylle ist ein bedeutendes Element der Grundidee der Pax Romana.

⁹ Diesen Aspekt hebt auch Ute E. Eisen hervor, indem sie auf das Mitleid und das barmherzige Handeln Gottes an Israel verweist (vgl. Eisen 2020, 445).

„Die Hirtenidylle gehörte auch schon zum Bildrepertoire der früheren Wandmalerei. Aber dort war sie ein Landschaftsgenre unter anderem gewesen. Jetzt wird sie zum Hauptthema, und zwar immer in Verbindung mit Götterstatuen, Altären, Weihegeschenken und kultischen Handlungen. Spätestens seit den Dichtungen Vergils war die alte Welt der Bukolik mit politischem Sinngehalt beschwert. In der Georgica wurde das einfache Leben der Hirten um Romulus, ihre Unverdorbenheit und Frömmigkeit gerühmt. Und auch bei den anderen augusteischen Dichtern sind die Hirtenidyllen stets nostalgische Fluchtpunkte für den vom Stadtleben, Tagesgetriebe, Luxus und Sittenverfall bedrängten Zeitgenossen (z. B. Horaz, ep. II 1, 14). Seit das Glück der Hirten und ihrer friedlich weidenden Tiere zu einem Sinnbild des saeculum augustum geworden war, zielten auch die Bilder auf das Lob der Einfachheit und ursprünglichen Frömmigkeit, konnten als beispielgebende, aufbauende Metaphern gelesen werden. Man erinnere sich nur an die weidenden Tiere auf dem Pax-Bild der Ara Pacis.“ (Zanker 1987, 285–286)

Indem die Hirten das neugeborene Kind besuchen, das in Lk 2,11 als Kyrios (Herr) und Soter (Retter) bezeichnet wird – Titel, die auch dem römischen Kaiser Augustus zugeschrieben wurden –, entsteht eine Gegenüberstellung zweier Friedenskonzepte: der imperialen römischen Pax Augusta und des göttlichen Friedens, den Christus verkörpert.

Eine Verbindung von himmlischer Harmonie und weltlichem Frieden

Den Hirten, die am Feld ihre Herde hüten, tun Engel die Geburt des Messias kund. Sie verweisen auf die Insignien des Kindes, das Erkennungszeichen, die Windeln des Neugeborenen und sie loben Gott: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen des Wohlgefallens“ (Lk 2,14). Hier ist alles im Lot, die Gottesbeziehung und die soziale Welt sind durch eine chiasmatische Konstruktion grammatikalisch kunstvoll miteinander verbunden. Theologisch gedeutet: Wenn Gott handelt, gibt es überströmende Gnade unter den Menschen. Weltliche Logiken und Zusammenhänge verändern sich; mit der Geburt Jesu wird eine neue Perspektive auf das Leben insgesamt sichtbar (vgl. Schreiber 2009; Pichler 2015). So gibt es in der lukanischen Weihnachtsgeschichte eine deutliche Verbindung von himmlischer Harmonie und irdischem Frieden. Insgesamt entfaltet die lukanische Weihnachtsgeschichte subtile Akzente gegen die allenthalben propagierte Pax Romana. Aber alles geschieht in vornehmer Zurückhaltung.

Lk 2,29: Friede als Lebensglück

Das Nunc Dimittis (2,29) greift das in der Literatur weit verbreitete Motiv auf, dass ein Mensch am Ende seines Lebens noch etwas Besonderes erleben darf (vgl. Mehring 2024). In dieser breiten Tradition hellenistischer und jüdischer Literatur steht auch die Figur des Simeon, wenn er sein Gebet mit den Worten beginnt: „Nun, Herr, entlasse deinen Knecht in Frieden nach deinem Wort.“ Der Begriff εἰρήνη fungiert an dieser Stelle nicht primär als politischer Terminus, sondern bezeichnet den heilsgeschichtlichen Zustand der Erfüllung göttlicher Verheißungen. Simeon kann „in Frieden“ sterben, weil er das „Heil“ (σωτήριον, V 30) gesehen hat, das Gott „vor allen Völkern bereitet“ hat (V 31). Während die Pax Romana politische Stabilität durch Herrschaft propagiert, gründet der lukanische Friede in der theozentrisch verankerten Heilserfüllung. Die messianische Gegenwart ermöglicht bereits jetzt den Frieden, der gleichzeitig über die politischen Ordnungen hinausweist.

Alternativ dazu könnte man überlegen, ob an dieser Stelle Friede auch mit Glück und Lebensglück zu identifizieren ist, weil die schön komponierte Szene zugleich eine Begegnung mit dem Messias darstellt.

Zwei Gastmahlszenen: Mache dich immer wieder auf den Weg in den Frieden!

Im Folgenden erscheint der Begriff „Friede“ in zwei Gastmahlszenen, die über ihre Funktion als Erinnerungsbilder an Jesus hinausweisen. Die Beteiligten werden nicht nur zum Gedenken eingeladen, sondern in eine Gemeinschaft der Nachfolge Jesu gerufen.

Immer wieder auf dem Weg zum Frieden sein

In Lk 7,50 ruft Jesus der Sünderin zu,¹⁰ die bei einem Gastmahl die Füße Jesu mit ihren Tränen benetzt, mit ihrem Haar die vergossenen Tränen trocknet, seine Füße küsst und ihn mit Salböl salbt: „Dein Glaube hat dir geholfen! Gehe hin in Frieden!“ Die Erzählung betont in diesem Zusammenhang insbesondere die Handlungen der Frau, die durch eine große Liebe erklärt werden. Zur Übersetzung „geh in Frieden“ ist anzumerken, dass im Deutschen die Intention der griechischen Konstruktion (πορεύου εἰς εἰρήνην) nicht exakt wiedergegeben wird. „Brich auf“ ist ein Präsens-Imperativ, der „einen wiederholten kontinuierlichen Vorgang“ bezeichnet, was Ulrike Rosin zu der Übersetzung veranlasst: „Mache dich

¹⁰ Vgl. Bertschmann 2017; Yoder 2016; Sutter Rehmann 2013; Zugmann 2013; Christiansen 2009; Prostmeier 2008; Leinhäupl 2007; Kilgallen 2005; Cosgrove 2005; Häfner/Pettinger/Witetschek 2004; Oberlinner 2003; Reid 2002; Kitzberger 1994.

immer wieder auf den Weg zum Frieden“ (Rosin 2019, 92). Immer wieder auf dem Weg zum Frieden zu sein, ist heilsnotwendig, denn dies entspricht der Bewegung von der Sünde zum Heil.

„Das so entstandene Heil ist jedoch keine passive, infantile und euphorische Verschmelzung der Glaubenden mit Gott. Diese sollen zurückkehren in das konkrete Leben (πορεύου), freilich nicht allein. ‚In Frieden‘ gehen heißt, dass sie in eine Gemeinschaft hineingerufen sind und Christus auch in seiner Abwesenheit die Seinen nicht verlässt.“ (Bovon 1998, 396)

Auffallend ist auch, dass Jesus die sozial Stigmatisierten in die Gemeinschaft integriert. Dies wird deutlich in der Diskussion darüber, wer er ist und warum er Sünden vergeben kann (V 49). Die Christologie prägt also deutlich die Mahlszenen bei Lukas.

Inmitten der ineinander verschränkten Wundererzählungen¹¹ erklingt in Lk 8,48 ein Echo: „Dein Glaube hat dich gerettet. Gehe hin in Frieden!“ Dieselbe Zusage, die bereits die Sünderin¹² empfangen hatte, wird nun auch der blutflüssigen Frau zuteil. Zwölf Jahre hatte die Frau an ihrer Krankheit gelitten.

„Die ineinander verschachtelten Heilungs- und Auferweckungswunder in Lk 8,40–56 enthüllen auch den gegenwärtigen Leserinnen und Lesern Jesus und seinen Umgang mit ‚Stresssituationen‘ bei seinem öffentlichen Wirken. Seine sensible Wahrnehmung, persönliche Zuwendung und Veränderung der Notsituationen der Betroffenen haben trotz ‚Stress‘ die wirksame Priorität bei ihm. Unabhängig von Geschlecht (Frau, Mann) und Alter (Kind, Erwachsene(r)) finden Menschen bei Jesus die ganzheitliche Heilung und das neue Leben.“ (Stare 2013, 592; zur Stelle siehe auch Weissenrieder 2002; Trummer 1991)

¹¹ Vgl. Wolter 2008, 323: „Lukas orientiert sich weiter an der Aka-luthie des MkEv und erzählt in Ori-entierung an Mk 5,21–43, wie Jesus eine Frau von ihren ständigen Blu-tungen heilt und wie er die Tochter des jüdischen Gemeindevorstehers Jairus vom Tode auferweckt. Lukas übernimmt dabei auch die typisch mk Sandwich-Konstruktion mit der Verschachtelung der beiden Episo-den.“

¹² Daher gelten auch die dort her-ausgestellten Dimensionen des Friedens, die deutlich alttestament-lich konturiert sind, was zu einem umfassenden Friedensverständnis im Sinn eines umfassenden Wohl-ergehens führt.

Die Erzählung verbindet also Glauben, Heilung, Auferweckung, Leben und Frieden auf engstem Raum. Pointiert ließe sich aus der Erzählung ableiten, dass die Christologie ein wichtiger Motor für Inklusion ist. Da-bei wird die Einübung in die Haltung des Friedens – wohl um deren Be-deutung zu unterstreichen – noch einmal betont.

Der Friedensgruß der Bot:innen des Evangeliums (Lk 10,5–6)

In der Aussendungsrede in Lk 10,5–6 hat der Friedensgruß eine wichtige Funktion (vgl. Heil 2013). Der Friede, den die Bot:innen verkünden, ist Zeichen des messianischen Reiches. Er ist also keine Höflichkeitsformel,

sondern unterstreicht eine Dimension des heiligen Dienstes der Bot:innen des Gottessohnes. Das Haus selbst ist der Ort der Gastfreundschaft, des gemeinsamen Mahles und der Verkündigung. Wer die Bot:innen des Evangeliums in sein Haus aufnimmt, erweist sich als Sohn oder Tochter des Friedens. Gelebte Gastfreundschaft verbindet und verändert den Zugang zur Welt.

Der Starke in Waffenrüstung (Lk 11,21)

Im Kontext von Dämonenbannungen hält Lukas fest, dass Jesus in seinem aktuellen Wirken das Reich Gottes heraufführt. In diesem Kontext kommt ergänzend ein neues Bild hinzu, das vom Starken spricht, der die Waffenrüstung angelegt hat. Dieser Starke ist zwar wehrhaft, kann aber vom Stärkeren derart souverän überwunden werden, dass es keinen Zweifel am Sieg des Stärkeren gibt, sogar die Beute wird am Ende verteilt.

Lk 12,51: Nicht Friede, sondern Entzweiung

Schwierig ist auch die Stelle in Lk 12,51: „Meint ihr, ich bin gekommen, um Frieden auf die Erde zu geben? Nein, ich sage euch, es ist viel mehr Entzweiung.“ Eigentlich wäre die Parallele zum Frieden das Kriegsschwert (vgl. James 2013),¹³ aber Lukas vermeidet das zelotische Element und schwächt es ab, indem er Zwiespalt, Entzweiung (διαμερισμός) einsetzt. Auf jeden Fall schreibt er den Text um, der ihm von Q gegeben wurde. Der Stoff selbst ist apokalyptisch geprägt.

Lk 14,32: Der Friede auf der Basis rationaler Überlegungen

In Lk 14,32 kommt der Friedensbegriff in einem Doppelgleichnis aus dem lukanischen Sondergut vor. Wie bei Doppelgleichnissen üblich, wird auch hier ein Kontrast aufgebaut (vgl. Lohfink 2023, 226–229). Das erste Gleichnis handelt von einem Weinbergbesitzer, der abwägen muss, ob seine Mittel für den Bau eines Turmes ausreichen. Das zweite Gleichnis nimmt die Perspektive des Machthabers ein. Die Hauptperson des Gleichnisses ist ein König mit einem Heer von zehntausend Mann. Sein Reich wird angegriffen und er muss abwägen, ob es Sinn macht, das Leben seines Volkes zu riskieren, zumal er einer Übermacht von zwanzigtausend Mann gegenübersteht. Wenn er die feindliche Übermacht nicht besiegen kann, wird er um Frieden bitten, weil das für sein Volk die bessere Option

¹³ Das Schwert spielt sonst bei Lukas eine wichtige Rolle: „Eine lukanische Besonderheit stellen die Schwert-Szenen bei der Verhaftung Jesu dar. In der Situation unmittelbar vor dem Eintritt in die Passion steht in Lk 22,35–38 die Aufforderung Jesu an seine Schüler, sie sollen sich ein Schwert (μάχαιρα) kaufen (22,36). Nach Lk 10,4 (und 22,35) gehörte das Schwert nicht zur Ausrüstung der Schüler, die Jesus zur Verkündigung der Gottesherrschaft aussandte, und es passt auch nicht zum ‚Frieden‘, den sie nach 10,5f. den von ihnen aufgesuchten Häusern zusprechen sollten. Das Schwert gehört ausschließlich in die Situation der Verhaftung und Hinrichtung Jesu (ἀλλὰ νῦν / ‚aber jetzt‘).“ (Schreiber 2019, 165)

ist. Das gesamte Doppelgleichnis ist eingebettet in den Aufruf zur Jüngerschaft und schließlich zur Kreuzesnachfolge. Die Kreuzesnachfolge ist bei Lukas sehr konkret. Lukas buchstabiert sie gerne in Besitzverzicht aus und nimmt eine solche Aktualisierung der jesuanischen Botschaft für sein Publikum vor. Wer die Radikalität der Nachfolge Jesu nicht konsequent leben kann, sollte von einem solchen Lebenskonzept die Finger lassen. Das ist natürlich eine ernste Warnung, die aber auch eine kluge Entscheidung mit dem Verstand voraussetzt.

Der Einzug Jesu in Jerusalem und seine Friedensassoziationen in Lk 19,38.42

Die lukanische Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem lässt sich in drei Sequenzen gliedern: den eigentlichen Einzug (V 29–36), die Huldigung (V 37–38) und eine kurze, apophthegmisch zugespitzte Kontroverse mit den Pharisäern (V 39–40). Es folgt die Klage über Jerusalem (V 41–44). Die Vorkommen des Wortes „Friede“ verteilen sich auf die Huldigung Jesu und die Wehklage über Jerusalem. In diesem Abschnitt zeigt sich deutlich die lukanische Redaktion.

„Eine Neufassung des Huldigungsteils durch Lukas kann als Verstärkung des mit 19,11 erkennbaren Leitgedankens gelten: Es geht um die Eigenart der Königsherrschaft Jesu und den Zusammenhang mit dem Geschick Jerusalems. Um dem Ausdruck zu geben, hat Lukas die traditionskritisch unterscheidbaren, kaum aber literarkritisch dividierbaren Elemente Eselsritt und messianische Huldigung in neuer, reflektierter Weise einander zugeordnet.“ (Wiefel 1988, 333)

Jesus stiftet kosmischen Frieden

Beim Einzug in Jerusalem wird Jesus zugerufen: „Gelobt sei der König, der da kommt im Namen des Herrn. Im Himmel Friede und Herrlichkeit in der Höhe.“ Dies ist zunächst ein Zitat von Ps 117,26, die Stelle wird bereits im Markusevangelium (V 38) zitiert. Jesus selbst erhält den Königstitel, und auch die Formulierung „der da kommt“ ist nicht auf einen einfachen Festpilger gemünzt. Man kann sich an die Frage des Johannes erinnern: „Bist du es, der da kommen soll?“ (Lk 7,19–20). Die ganze Szene erinnert an die Geburt Jesu in Lk 2,14, aber hier geht es um mehr, denn der Text deutet an, dass Jesus, ähnlich wie in Eph 2,14–18, kosmischen Frieden stiftet. Dies geschieht im Namen Gottes (im Namen des Herrn).

In V 42 klagt Jesus über Jerusalem und es wird ein Zusammenhang zwischen dem Aufenthalt in Jerusalem und der Erlangung des Heils hergestellt. Dazu bedarf es nach Lukas zweier Voraussetzungen. Erstere wird mit τὰ πρὸς εἰρήνην (was dem Frieden dient oder zum Frieden führt) umschrieben, letztere besteht in dem heilsgeschichtlich deutbaren Gnadenereignis der Heimsuchung Jerusalems. In der geschichtlichen Wirklichkeit ist für Jerusalem alles anders gekommen. Statt eines messianischen Friedens, der nicht nur im Himmel gedacht wird, kamen die Römer und mit ihnen die Zerstörung der Stadt. Aber auch hier übt sich Lukas in Zurückhaltung.

Der Friedensgruß des Auferstandenen

In Lk 24,36 ist es dann soweit: Der messianische Friede, der kosmische Dimensionen hat, erklingt als Gruß des Auferstandenen.¹⁴ Der Gruß setzt das Wirken des irdischen Jesus voraus, macht aber deutlich, dass der Friedensgruß in seiner kosmischen Dimension des Versöhnungswerkes des Messias bedarf, um es in Anklängen an den Epheserbrief zu formulieren.

Mit der kurzen Erörterung der Stellen, an denen das Wort „Friede“ bei Lukas vorkommt, ist es aber noch nicht getan, denn Lukas bringt noch eine weitere wichtige Facette ein, die insbesondere ethische Implikationen aufweist, nämlich das Gebot der Feindesliebe, das mit Gewaltverzicht einhergeht.

4.2 Feindesliebe bei Lukas

Für eine fundierte Analyse des zentralen Abschnitts der Feldrede (Lk 6,20–49) ist es unerlässlich, moderne soziologische Konzepte methodisch zu reflektieren. Ein besonders relevantes Konzept ist das der „hegemonialen Männlichkeit“, ein Begriff, der von Raewyn Connell geprägt wurde. Dieses Konzept beschreibt die kulturellen Praktiken und Vorstellungen, die dazu dienen, männliche Dominanz in einer Gesellschaft zu legitimieren und aufrechtzuerhalten (vgl. Connell 2015). Die Anwendung dieses Konzepts auf die Feldrede erfordert eine sorgfältige Betrachtung, um die Mechanismen der Macht und die Konstruktion von Geschlechterrollen im Kontext der Rede zu verstehen. Pierre Bourdieus Habitus-Theorie ermöglicht es, antike Herrschaftsdiskurse als kulturelle Praktiken zu ana-

¹⁴ Man könnte vielleicht von hier aus die Linie weiter ins Johannes-evangelium ziehen, vgl. Kohler 1987, 165–166: „Darin erweist er sich als der Friede Jesu, den die Welt nicht geben kann, weil sie über den Tod nicht hinauskommt (14,17ab). In dieser Weltfremdheit zeigt sich, dass der in 20,19 zugesprochene Friede alles andere als selbstverständlich ist. Er ist aus der Passionsgeschichte herausgeboren, deren Pointe in der Auferstehung offenbar ist: im ‚Friede euch‘ des Auferstandenen ist das Leben des Irdischen eingeholt und also das ganze, ungeteilte Leben Jesu, für das der Friede geradezu ein Synonym wird, versammelt. Im Friedensgruß des Auferstandenen spricht sich eine neue, eschatologische Selbstverständlichkeit aus.“

lysieren (vgl. Bourdieu 1978). Die Anwendung dieser modernen Konzepte auf antike Texte erfolgt unter der Prämisse, dass Herrschafts- und Gewaltstrukturen epochenübergreifende Phänomene darstellen, die jedoch kontextspezifisch analysiert werden müssen. Diese multidimensionale Herangehensweise führt zu einem differenzierteren und sozial sensibleren Verständnis der neutestamentlichen Friedenskonzepte, das sowohl historisch fundiert als auch hermeneutisch ertragreich ist.

Das lukanische Friedenkonzept entsteht in der besonderen Konstellation nach dem Jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.). Wie Stefan Schreiber herausstellt, relativiert „die Verehrung Jhwhs [...] jede andere Herrschaft“; diese Beobachtung „gilt speziell für die römische, die zeitgeschichtlich die ganze οἰκουμένη umgreift“ (Schreiber 2019, 160). In dieser Situation, wo die flavische Friedensproklamation explizit die Wiedereingliederung der aufständischen Juden propagierte, entwickelt Lukas seine differenzierte Strategie der kulturellen Interaktion mit dem römischen Imperium. Auf diesem Hintergrund werden die lukanischen Ausführungen zur Feindesliebe gelesen.

Eine differenzierte Strategie der kulturellen Interaktion mit dem römischen Imperium

Das Gebot der Feindesliebe, eine der außergewöhnlichsten und herausforderndsten Lehren Jesu, nutzt Lukas, um die Spitzenforderung Jesu zum Zentrum seiner ersten Rede zu machen. Aufgebaut ist die Rede in einem Dreischritt: Als Einleitung fungieren die Seligpreisungen und die Weherufe (Lk 6,20–26), den Hauptteil bildet die Botschaft von der Feindesliebe (Lk 6,27–45), und als Abschluss folgt eine Ermunterung zum Handeln (Lk 6,46–49). Man sieht also, dass die Feindesliebe im Zentrum der lukanischen Feldrede steht, die ihr Pendant in der Bergpredigt des Matthäus hat, aber deutlich kürzer ist.

Der zentrale Inhalt der Feldrede

Die zentrale Mahnung Jesu zur Feindesliebe lässt sich in der Fassung des Lukas in zwei Teile gliedern. Der erste Teil behandelt und konkretisiert das Gebot der Feindesliebe (V 27–31), der zweite Teil legt die Motivation dar (V 32–35) (vgl. dazu Pichler 2025).

Lk 6,27–30: Liebt eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen

Zu Recht wird die Feindesliebe als eine Spitzenforderung Jesu angesehen. Wenn aber zu lesen ist, dass diese Spitzenforderung über die alttestamentlichen Texte hinausgeht, so wird übersehen, dass das AT in Lev 19,18 das Gebot der Nächstenliebe formuliert. Nun kann man natürlich fragen, wer denn der Nächste ist. Hier ist zunächst zu sagen, dass das Gebot der Nächstenliebe in eine Konfliktsituation hinein gesprochen wird.

„Der zu liebende Nächste ist einer, den der Adressat des Nächstenliebegebots nicht hassen, sondern den er zurechtweisen (Lev 19,17), an dem er sich nicht rächen und dem er nicht nachtragen soll (Lev 19,18a), was impliziert, dass dieser dem Angesprochenen Leid zugefügt hat. Der zu liebende Nächste ist damit der (nahestehende [israelitische], nicht nationale!) Feind, das Nächstenliebegebot ein implizites Feindesliebegebot.“ (Moenikes 2012)

In Lev 19,34 und Dtn 10,19 wird gefordert, den Fremden zu lieben wie sich selbst. Zugleich wird auf die eigene Fremdheitserfahrung in Ägypten verwiesen. Jesus greift dieses Wissen auf und verdeutlicht mit der Forderung der Feindesliebe, worauf das Gebot immer schon abzielt. So kann Thomas Söding sagen: „Feindesliebe (27a) ist konsequente Nächstenliebe.“ (Söding 2023, 156)

Der Blick richtet sich auf Situationen der Ablehnung.

Es folgen drei weitere Imperative, die konkretisieren, was mit Feindesliebe in Lk 6,27–28 gemeint ist: „Tut Gutes denen, die euch hassen; segnet, die euch fluchen; bittet für die, die euch misshandeln“ (oder: „die schlecht über euch reden“). Der Blick richtet sich nicht auf die, die im Heer marschieren, sondern auf Situationen der Ablehnung. Der letzte Imperativ muss nicht mit physischer Gewalt verbunden sein, sondern kann auch „schlecht über jemanden reden“ bedeuten. 1 Petr 3,16 verwendet das Verbum, um Marginalisierungserfahrungen auszudrücken. Martin Ebner deutet die Ablehnungssituationen unter Verweis auf die Parallele in Mt 5,11–12 (Q) als Ablehnung der religiösen Botschaft der Evangeliumsboten: „Das ablehnende und sich abweisend verhaltende Publikum, das sind die Feinde.“ (Ebner 2000, 137) Diese Erklärung würde es erlauben, die Botschaft der Feindesliebe mit Lk 9,54–56, der Ablehnung Jesu in Samaria, zu verbinden:

„Als die Jünger Jakobus und Johannes das sahen, sprachen sie: Herr, willst du, dass wir befehlen, dass Feuer vom Himmel fällt und sie vernichtet? Er wandte sich um und tadelte sie. Und sie gingen in ein anderes Dorf.“

Der Bezug auf Lk 9 ist insofern interessant, als erstens diese Stelle kaum mit der Feindesliebe in Verbindung gebracht wird. Zweitens macht Lukas deutlich, dass es offenbar einige Zeit braucht, bis die Botschaft von der Feindesliebe auch in der Elite des Jüngerkreises praktiziert wird. Der Verweis auf Lk 9 ist freilich auch erklärungsbedürftig, denn zu einen handelt es sich bei den „Feinden“ um eine Glaubensgruppe, die sich in einem Abgrenzungs- und Aushandlungsprozess mit den anderen Teilen Israels befand (vgl. Peetz 2024). Zum anderen wollen Jesus und sein Jüngerkreis nur durch Samarien ziehen, von einer expliziten Verkündigung ist nicht die Rede.

Das Konzept der Feindesliebe ist bei Lukas aber weiter gefasst, denn es folgen weitere Mahnungen, die über die verbale Ablehnung hinausgehen. Wie Matthäus verbindet auch Lukas in 6,29–30 die Feindesliebe mit Gewaltverzicht:

„Dem, der dich auf eine Wange schlägt, dem halte auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, lass auch das Hemd. Jedem dich Bittenden gib, und jenem, der das Deine wegnimmt, fordere es nicht zurück. Was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, tut auch ihnen.“

Die Forderungen Jesu sind vielfältig. Sie reichen vom Gewaltverzicht bei einem Schlag auf die Wange bis zum Raub, von der Bitte um Hilfe bis zum Diebstahl.

Gewaltverzicht in eine Situation der Unterdrückten und Schwachen hinein gesprochen

Luise Schottroff hat darauf hingewiesen, dass Feindesliebe und Gewaltverzicht erst dann zu greifen beginnen, wenn sie in eine konkrete Situation hinein gesprochen werden, in eine Situation der Unterdrückten und Schwachen gegenüber den Mächtigen, in eine Situation, in der Israel unter der Weltmacht Rom leidet. In diese Situation des Widerstandes, des sich nicht Abfindens mit den Verhältnissen, sind diese Worte hineingesprochen. Mit dieser Beobachtung geht einher, dass sich das Gebot der Feindesliebe nicht mehr ausschließlich auf einer individuellethischen Verständnislinie erschließt.

„Es kann keinen Zweifel geben, dass zur Nachfolge Jesu der Weg des gewaltfreien Widerstandes gehört. Aber das Ja zur Gewaltlosigkeit ist nur glaubwürdig, wo es im Zusammenhang einer Widerstandspraxis steht und wo es ein kämpferisches und missionarisches Mittel ist auf dem Weg zu einem Heil für alle“ (Schottroff 1975, 201).

Wo solche gesellschaftlichen Differenzierungen nicht hinreichend berücksichtigt werden, droht der Aufruf zur Gewaltlosigkeit oder zum Gegenteil an der Sache Jesu vorbeizugehen. Damit wird aber auch deutlich, dass es nicht nur um den Aufruf zu individuellem Handeln geht, sondern um die Frage struktureller Gewalt, die auf der individuellen Ebene allein niemals gelöst werden kann. Denn die Definition von Feinden in der Außenwelt ist ein weit verbreitetes Phänomen, das verschiedene Ursachen hat. Faktoren wie die Neigung, in Schablonen zu denken, die Suche nach Sündenböcken oder der Wunsch, unfassbare Gefahren zu konkretisieren, nähren dieses Phänomen. Zu nennen sind auch die Projektion eigener Emotionen, die man nur verdeckt zulassen möchte, sowie die Entlastung von eigenen Schuldgefühlen, die häufig im Zusammenhang mit der Diskriminierung von Menschen aus anderen Kulturkreisen auftritt. Auch wenn diese Aufzählung bei weitem nicht vollständig ist, lässt sie doch die Rede von der Feindesliebe in einem anderen Licht erscheinen.

Lk 6,31–35: Feindesliebe als Überwindung reziproken Handelns

Der zweite Abschnitt veranschaulicht das Anliegen der Feindesliebe durch Erfahrungen, die gut in den antiken städtischen Alltag passen (Wohltaten und Leihgeschäfte). Lukas greift dabei auf zwei aus dem Hellenismus bekannte Muster zurück: das Prinzip der Gegenseitigkeit und die damit verbundene Konkurrenz um die Ehre.

Antike Schreibübungen von Kindern deuten darauf hin, dass die Erziehung zum Prinzip der Gegenseitigkeit schon früh begann. So steht es in einem antiken Schulheft aus Papyrus: „Wenn du empfängst, gib wieder zurück, damit du empfängst, wenn du (es) möchtest.“ (Ziebarth 1910, 18 Nr. 11; vgl. Adrian 2019) Auf diese Weise wird das gängige Konzept bereits in der Kindheit eingeübt. Wenn die Erziehung im Sinne des Reziprozitätsprinzips bereits bei den Schulkindern beginnt, drückt dieses Prinzip einen wichtigen Faktor akzeptierten und gewünschten Sozialverhaltens aus, denn es gehört zu den guten Sitten, einen Gefallen zu erwidern. Dieses Gegenseitigkeitsprinzip konnte in wohltätigen Kreisen mit einem Wettbewerb um Ehre und öffentliche Auszeichnungen verbunden wer-

den. Der Text des Lukas spielt mit Gefälligkeiten und Belohnungen, eine Diktion, die sich auch in der hellenistischen Literatur findet (vgl. Becker 2020, 374–388), insbesondere dann, wenn die öffentliche Ehrung nicht den Vorstellungen des Wohltäters entsprach. Das Gebot der Feindesliebe geht jedoch über das eben beschriebene reziproke Handeln hinaus.

Das Gebot der Feindesliebe und seine herrschaftskritische Spitze

Lukas stellt das Gebot der Feindesliebe und die Aufforderung zum Gewaltverzicht in einen engen Zusammenhang und befindet sich damit in bester Gesellschaft mit Matthäus. Nimmt man, weil Gewalt meist männlich ist, das Konzept der hegemonialen Männlichkeit als Analyseinstrument im Blick auf die Feindesliebe, so eröffnet sich ein neuer Zugang, der in der aktuellen Exegese kaum beachtet wird. Dieser Zugang setzt voraus, dass jeder Mensch – insbesondere Männer – Teil der sozialen Prozesse ist, in denen hegemoniale Männlichkeit konstruiert, bestätigt oder infrage gestellt wird. Der Vorteil dieses Zugangs liegt darin, dass hegemoniale Männlichkeit in den konkreten Lebenszusammenhängen jeweils ausgehandelt wird und man sich aus diesen Aushandlungsprozessen nicht herausnehmen kann (vgl. Connell 2015; Conway 2008). Man ist immer schon darin verstrickt, unabhängig davon, ob man die Situation analytisch im Blick hat oder nicht. Das macht zumindest ein Blick auf Pierre Bourdieu deutlich, der in seinem Buch *Die männliche Herrschaft* am Ende auf die Liebe zu sprechen kommt (vgl. Bourdieu 2021). Zugegeben, seine Ausführungen sind kurz und unsystematisch, aber sie überschneiden sich mit denen des Lukas von der Feindesliebe.

Die Liebe als Ausweg aus der männlichen Herrschaft?

Für Pierre Bourdieu nimmt die Liebe eine Schlüsselstellung ein, wenn es darum geht, einen Ausweg aus der männlichen Herrschaft zu finden. Er fragt:

„Ist die Liebe eine Ausnahme vom Gesetz der männlichen Herrschaft, die einzige, aber äußerst bedeutsame, eine Aufhebung der symbolischen Gewalt, oder ist sie die höchste, weil subtilste und unsichtbarste Form dieser Gewalt?“ (Bourdieu 2021, 187)

Auch wenn Bourdieu diese Frage nicht erschöpfend beantwortet, so weist er doch darauf hin, dass die Liebe einen Bruch mit der gewohnten Ord-

nung, ja sogar das Ende aller Herrschaftsstrategien bedeutet. Fragt man nun, wie eine solche Liebe aussieht, so wird deutlich, dass sie sich durch Gewaltlosigkeit, Reziprozität und gegenseitige Anerkennung auszeichnet. Mehr noch: Im Zusammenhang mit den Eigenschaften der Liebe spricht er von „Wundern“, denn die Liebe ist eine

„Welt, in der sich Wunder an Wunder reiht: das Wunder der Gewaltlosigkeit, das durch die Herstellung von Beziehungen ermöglicht wird, die auf völliger Reziprozität beruhen und Hingabe und Selbstüberantwortung erlauben, das der gegenseitigen Anerkennung, die es gestattet, sich, wie Sartre sagt, ‚in seinem Dasein gerechtfertigt‘, gerade in seinen kontingentesten oder negativsten Besonderheiten angenommen zu fühlen, in und durch eine Art willkürlicher Verabsolutierung des Willkürlichen einer Begegnung (‚weil er/sie es war, weil ich es war‘): das der Uneigennützigkeit, welche von Instrumentalisieren freie Beziehungen ermöglicht, die auf dem Glück basieren, Glück zu schenken.“ (Bourdieu 2021, 189)

Möchte man die methodischen Anleihen bei Bourdieu für die Exegese fruchtbar machen, lässt sich der Ertrag zunächst im Verständnis der Feindesliebe verorten. Bourdieus Rede von den „Wundern“ der Liebe und dem „Wunder der Gewaltlosigkeit“ verweist auf soziale Praktiken, die bestehende Machtverhältnisse irritieren – allerdings innerhalb eines Rahmens von Gegenseitigkeit, wie sie in sozialen Feldern ausgehandelt wird. Die lukianische Feindesliebe hingegen sprengt diesen Rahmen: Sie fordert eine Liebe, die nicht auf Erwidern zielt, sondern gerade dort ansetzt, wo Gegenseitigkeit verweigert wird. In der radikalen Ablehnung von Gegengewalt und der Zuwendung zum Feind wird ein Raum eröffnet, in dem Frieden als ein Heilsereignis Gestalt gewinnt – nicht als stabilisierende Ordnung, sondern als Kraft, die hegemoniale Strukturen durchbricht. Diese Dynamik entspricht der lukianischen Vision eines umfassenden Heils, das nicht durch propagandistische Friedensrhetorik oder institutionalisierte Einheitsformen gestiftet wird, sondern durch die konsequente Unterbrechung der Gewaltlogik.

4.3 Querverbindungen zwischen Frieden und Feindesliebe

Zwischen der Friedenskonzeption des Lukas und seiner Sicht der Feindesliebe gibt es einige wichtige Querverbindungen. Der erste Teil der Ausführungen zu den Vorkommen des Begriffs „Friede“ verdeutlicht inhaltlich, dass Friede bei Lukas nicht lediglich als politische Idee betrach-

tet wird, sondern als umfassende Vision des Heils – vom Moment der Geburt Jesu bis zur Auferstehung zieht sich das Thema des Friedens durch das gesamte Evangelium. Der zweite Teil, die Feindesliebe, konkretisiert, wie dieser Friede praktisch verwirklicht wird: durch die radikale Forderung der Feindesliebe, die im Zentrum der lukanischen Feldrede steht. In struktureller Hinsicht betonen beide Stränge den prozesshaften Charakter des Friedens: Der Friede erfordert „kleine Schritte“ und die Bereitschaft „sich immer wieder auf den Weg des Friedens aufzumachen“ (πορεύου εἰς εἰρήνην). Auch die Feindesliebe ist keine einmalige Handlung, sondern eine kontinuierliche Praxis. Außerdem sind sowohl die lukanische Friedenskonzeption als auch die Feindesliebe dadurch ausgewiesen, dass sie in Opposition zu herrschenden Ordnungen stehen. Der lukanische Friede wird subtil mit der Idee der Pax Romana verknüpft, die Feindesliebe hingegen durchbricht die hegemoniale Männlichkeit und Gewaltstrukturen. In sozialer Sicht braucht es zum Frieden die Integration sozial Stigmatisierter, die Feindesliebe hingegen überwindet Feindbildkonstruktionen und Gewaltzyklen. Und schließlich kann auch christologisch mit Fug und Recht behauptet werden: Jesus ist sowohl Bringer des Friedens als auch Verkünder der Feindesliebe – beides aber sind Aspekte derselben messianischen Mission.

Die Überwindung von Feindbildkonstruktionen und Gewaltzyklen

Die in der lukanischen Theologie gewonnenen Einsichten zur Verschränkung von Friedenskonzeption und Feindesliebe eröffnen nun den Blick für eine komparative Betrachtung mit dem Epheserbrief, der seinerseits eine eigenständige Friedenstheologie entfaltet. Während Lukas den Frieden primär als prozessuale Praxis der Nachfolge und konkrete Verwirklichung der Feindesliebe konzipiert, entwickelt der Epheserbrief eine stärker soteriologisch und ekklesiologisch fundierte Vision des Friedens, die neue Perspektiven auf die neutestamentliche Friedensbotschaft eröffnet.

5 Vergleichende Gegenüberstellung der Friedenskonzepte im Epheserbrief und Lukasevangelium

Die komparative Untersuchung von Epheserbrief und Lukasevangelium zeigt, dass beide Schriften keine pauschale Ablehnung der Pax Romana formulieren. Vielmehr entwickeln sie eigenständige Formen kultureller

¹⁵ Vgl. Myers 2021, 67: „Luke’s depiction of Jesus’s compassion for marginalized people, combined with the negative characterizations of the rich and powerful, make it a perfect text to combine with a closer look at aspects of identity in the Roman world such as class, gender, ethnicity, and disabilities. Like contemporary Western society, Romans had a hierarchy of these traits that reinforced the status of those in power. Luke’s Gospel, however, both uses and subverts this hierarchy in its story of Jesus. While God’s Kingdom is still a kingdom in Luke, its subjects are not the rich who have always occupied positions of power, but the outcasts, who accept God’s reign while the elite reject it (14:15–24).“

¹⁶ Martin Ebner (2010, 440) kommt in seiner Untersuchung zum Ergebnis: „In den vier vergessenen Beispielgeschichten nimmt Jesus typische Strukturen des römischen Herrschaftssystems wahr und lässt Einzelne (im Vertrauen auf die Gottesherrschaft) dagegen ankämpfen bzw. sich (auf Grund kluger Überlegung) dagegen entscheiden. Insofern erscheint Jesus weder als Sozialrevolutionär, der gegen die Römerherrschaft kämpft, noch als einsamer Kämpfer gegen das Reich des Satans und für das Reich Gottes. Von der wirkmächtigen Durchsetzung der Gottesherrschaft im Himmel überzeugt, erzählt er von Einzelnen, die die Vision einer von Solidarität und generalisierter Reziprozität geformten Gesellschaft zu leben versuchen bzw. das vorliegende Herrschaftssystem boykottieren.“

Interaktion mit dem römischen Herrschaftsdiskurs, wobei sie verschiedene theologische und narrative Strategien verfolgen, die sich komplementär ergänzen (vgl. Schreiber 2011).

Der Epheserbrief entwirft eine soteriologisch fundierte, ekklesiologisch ausgerichtete Friedensvision, in der Christus als kosmischer Friedensstifter erscheint. Diese Vision entsteht durch die Transformation römischer Herrschaftssemantik in eine christologisch geprägte Sprache: Nicht gewaltiger Blutverlust, sondern das Blut eines Einzelnen genügt, um Frieden für alle zu schaffen. Der damit verbundene Gewaltverzicht stellt eine bewusste Inversion der imperialen Logik des Blutvergießens dar. Die „Leib Christi“-Metaphorik positioniert die Kirche als universales Gegenmodell zum Imperium und ermöglicht eine inklusive Neubestimmung von Identität durch die Einheit von Juden und Heiden im „neuen Menschen“ (Eph 2,15; vgl. 2,14–18).

Das Lukasevangelium hingegen gestaltet Frieden als prozessuale Praxis der Nachfolge und betont konkret-ethische Handlungsperspektiven. Es schärft eine radikale Ethik des Gewaltverzichts (Lk 22,49–51), der Inklusion Marginalisierter (Lk 14,12–24)¹⁵ sowie der Feindesliebe (Lk 6,27–36) ein. Diese Narrative entfalten Frieden nicht als statische Ordnung, sondern als alltägliche, soziale Umkehr und prophetische Praxis, welche bestehende Gewaltzyklen und Feindbildkonstruktionen durchbricht (vgl. Lk 6,27–36; 22,49–51). Die Reichtumskritik Jesu (vgl. Lk 6,24–25; 16,19–31) ergänzt die sozialetische Perspektive durch die Forderung nach struktureller Umverteilung (vgl. Ebner 2010).¹⁶

In der Zusammenschau zeigen sich zwei unterschiedliche Strategien der friedensethischen Kommunikation: Der Epheserbrief gestaltet die imperiale Semantik in eine kosmologisch fundierte Heilssymbolik um, während Lukas narrative Kontraste und ethische Radikalität als Mittel prophetischer Kritik nutzt. Beide Schriften stehen somit exemplarisch für frühe Formen kultureller Interaktion mit einer dominanten Ordnungskultur, ohne sich auf reine Ablehnung oder auch auf Opposition zu beschränken. Das Vorgehen, das die beiden Schriften wählen, unterscheidet sich: Während der Epheserbrief auf einen hymnischen Stil und eine kosmische Christologie setzt und damit das Kirchenbild begründet, verwendet Lukas narrative, prophetische und soziale Provokationen. Beide Ansätze verfolgen unterschiedliche Strategien und ergänzen sich in einem gewissen Sinn – als Vision und Weg.

Literatur

Adrian, Matthias (2019), *Mutuuum date nihil desperantes* (Lk 6,35). Reziprozität bei Lukas, Göttingen (NTOA 119).

Becker, Matthias (2020), *Lukas und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse*, Leiden (Studies in Cultural Contexts of the Bible 3).

Bertschmann, Dorothee (2017), *Hosting Jesus. Revisiting Luke's 'Sinful Woman' (Luke 7.36–50) as a Tale of Two Hosts*, *Journal for the Study of the New Testament* 40, 1, 30–50. DOI: 10.1177/0142064X17723476.

(Hermann Strack) / Paul Billerbeck (1922–1928), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I–IV, München.

Bormann, Lukas (2010), *Der Politikbegriff der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland*, in: Reinmuth, E. (Hg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt, 28–49.

Bourdieu, Pierre (1978), *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Aus dem Französischen von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs, Frankfurt a. M.

Bourdieu, Pierre (2021), *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt a. M., 6. Aufl.

Bovon, François (1998), *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50)*, Düsseldorf/Zürich (EKK II/3).

Christiansen, Ellen J. (2009), *Sinner According to Words of the Law, Righteous by Works of Love. Boundary Challenges in Relation to the Woman Who Anoints Jesus (Luke 7:36–50)*, in: Oropeza, B. J. / Robertson, C. K. / Mohrmann, D. C. (Hg.), *Jesus and Paul. Global Perspectives in Honor of James D.G. Dunn for his 70th Birthday*, London, 35–45.

Connell, Raewyn (2015), *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Wiesbaden, 4. Aufl.

Conway, Colleen W. (2008), *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford.

Cornwell, Hannah (2017), *Pax and the Politics of Peace. Republic to Principate*, Oxford (Oxford Classical Monographs).

Cosgrove, Charles H. (2005), *A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7: 36–50*, *Journal of Biblical Literature* 124, 4, 675–692.

Ebel, Eva (2004), *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, Tübingen (WUNT II/178).

Eberhardt, Barbara (2005), *Wer dient wem? Die Darstellung des flavischen Triumphzuges auf dem Titusbogen und bei Josephus*, in: Sievers, J. / Lembi, G. (Hg.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden (JSJ.S 104), 257–277.

Ebner, Martin (2000), *Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen*, in: Ásgeirsson, J. M. / De Troyer, K. / Meyer, M. W. (Hg.), *From Quest to Q. Festschrift J. M. Robinson*, Leuven (BETHL 146), 119–142.

- Ebner, Martin (2010), Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten, *Early Christianity* 1, 406–440.
- Ebner, Martin (2011), Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier. Eine politische Lektüre des ältesten „Evangeliums“, *Bibel und Kirche* 66, 64–69.
- Ebner, Martin (2020), Das Markusevangelium, in: ders. / Schreiber, S. (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart (KStTh 6), 3. Aufl., 175–178.
- Eisen, Ute E. (2020), Mitleid (splagchnizomai) in den synoptischen Evangelien, in: dies. / Mader, H. E. (Hg.), *Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts*. Festschrift für Peter Lampe, Göttingen (NTOA 120/1), 425–450.
- Faust, Eberhard (1993), *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditions-geschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, Göttingen (NTOA 24).
- Gradl, Hans-Georg (2006), Eine Miniatur des Evangeliums: der Lobgesang des Zacharias, *Erbe und Auftrag* 82, 195–198.
- Häfner, Gerd / Pettinger, Diana / Witetschek, Stephan J. (2004), Die Salbung Jesu durch Maria (Joh 12,1–8). Zwei Rätsel und drei Lösungen, *Biblische Notizen* 122, 81–104.
- Heil, Christoph (2013), Die Missionsinstruktion in Q 10,2–16. Transformationen der Jesusüberlieferung im Spruchevangelium Q, in: Eisele, W. / Schaefer, C. / Weidemann, H.-U. (Hg.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*. Festschrift für Michael Theobald, Freiburg i. Br. (HBS 74), 25–55.
- Heininger, Bernhard (2010), „Politische Theologie“ im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: ders., *Die Inkulturation des Christentums*, Tübingen (WUNT 255), 181–204.
- Heusler, Erika (2000), Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse, *Münster (NA)* 38.
- Horn, Friedrich Wilhelm (2001), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin.
- Horsley, Richard A. (1997), Introduction to Paul's Counter Imperial Gospel, in: ders. (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, 142–143.
- James, Simon (2013), *Rom und das Schwert. Wie Krieger und Waffen die römische Geschichte prägten*, Darmstadt.
- Kilgallen, John J. (2005), Faith and Forgiveness: Luke 7,36–50, *Revue Biblique* 112, 3, 372–384.
- Kitzberger, Ingrid R. (1994), Love and Footwashing. John 13:1–20 and Luke 7:36–50 Read Intertextually, *Biblical Interpretation* 2, 190–206.
- Kohler, Herbert (1987), *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie*, Zürich (AThANT 72).
- Krauter, Stefan (2025), Wall, Law and Peace. Ancient Contexts of Ephesians 2,14–18, in: Weissenrieder, A. / Grundeken, M. (Hg.), *Reconsidering the Letter to the Ephesians in Ancient Context*, Tübingen (WUNT I/535), 254–274.

- Kyrychenko, Alexander (2014), *The Roman Army and the Expansion of the Gospel. The Role of the Centurion in Luke-Acts*, Berlin/Boston (BZNW 203).
- Leinhäupl, Andreas (2007), Zu Gast bei Lukas. Einblick in die lukanische Mahlkonzep- tion am Beispiel von Lk 7,36–50, in: Ebner, M. (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidenti- tät*, Freiburg i. Br. (QD 221), 91–120.
- Lohfink, Gerhard (2023), *Die vierzig Gleichnisse Jesu*, Freiburg i. Br., 7. Aufl.
- MacDonald, Margaret Y. (2004), *The Politics of Identity in Ephesians*, *Journal for the Study of the New Testament* 26, 419–444.
- Maier, Harry O. (2013), *Picturing Paul in Empire. Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, London.
- Mehring, Hanna-Maria (2024), *Erzähltes Heil. Eine intersektionale Analyse der Fi- gurensynopse Maria – Elisabet – Hanna – Simeon in Lk 2*, in: dies. / Rölver, O. / Schumacher, T. (Hg.), *Intersektionalität und die Pluralisierung von Identitäten. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum in Antike und Gegenwart*, Stuttgart (JuChr 32), 155–187.
- Merklein, Helmut (1973), *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München (StANT 33).
- Meyer, Marion (2013), *Krieg und Frieden in der Antike*, in: Bader, E. (Hg.), *Krieg oder Frieden. Interdisziplinäre Zugänge*, Wien/Berlin, 18–45.
- Meyer, Marion (2019), *Friede in der Bilderwelt der Griechen*, in: Althoff, G. / Krems, E.-B. / Meier, Ch. / Thamer, H.-U. (Hg.), *Frieden. Theorien, Bilder, Strategien: Von der Antike bis zur Gegenwart*, Dresden, 58–85.
- Moenikes, Ansgar (2012), *Liebe/Liebesgebot (AT)*, WiBiLex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/24991/> [23.02.2025].
- Myers, Alicia D. (2021), *An Introduction to the Gospels and Acts*, Oxford.
- Oberlinner, Lorenz (2003), *Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lk 7,36–50*, in: Gielen, M. (Hg.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Gedenkschrift für Helmut Merklein*, Stutt- gart, 253–278.
- Peetz, Melanie (2024), *Vielfalt, Identität und Abgrenzung im frühen Judentum, Welt und Umwelt der Bibel*, H. 2, 54–59.
- Pichler, Josef (2015), *Friede als Weihnachtsgabe. Die Geburtserzählung im Lukasevan- gelium, Geist und Leben* 88, 394–401.
- Pichler, Josef (2025), *Feindesliebe bei Lukas*, in: ders. / Winkler, M. (Hg.), *Die Bibel und ihre Mannsbilder. Männlichkeiten neu entdeckt*, Stuttgart, 264–270.
- Prostmeier, Ferdinand R. (2008), *Symposion – Begegnung – Rettung. Lukas und seine narrative Theologie*, in: Hauser, L. (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit. Detlev Dormeyer zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 95–121.
- Reid, Barbara E. (2002), *‘Do You See This Woman?’ A Liberative Look at Luke 7.36–50 and Strategies for Reading Other Lukan Stories Against the Grain*, in: Levine, A.-J. (Hg.), *A Feminist Companion to Luke*, London (*Feminist Companion to the New Testa- ment and Early Christian Literature* 3), 106–120.

Reinmuth, Eckart (2006), *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen.

Reinmuth, Eckart (2010), Politische Horizonte des Neuen Testaments. Perspektiven einer neuen Fragestellung, in: ders. (Hg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt, 9–27.

Rosin, Ulrike (2019), Klassisches Griechisch. Schlüssel zum tieferen Verständnis neutestamentlicher Texte, in: Korsch, D. / Schilling, J. (Hg.), *Heilige Sprachen? Zur Debatte um die Sprachen der Bibel im Studium der Theologie*, Leipzig, 83–94.

Schnelle, Udo (2007), *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen.

Schottroff, Luise (1975), Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesus-tradition, in: Strecker, G. (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*, Tübingen, 197–221.

Schreiber, Stefan (2009), Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen (NTOA 82).

Schreiber, Stefan (2011), Die theologische Relevanz der römischen Macht im Neuen Testament, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche)* 102, 1–22.

Schreiber, Stefan (2019), Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukianischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche)* 110, 146–185. DOI: 10.1515/znw-2019-0011.

Schumacher, Thomas (2025a), Der reife und handlungsfähige Mann als Ideal (Eph 4,13 und Eph 6,11–17). Oder: Was haben Geschlecht und Entwicklung miteinander zu tun?, in: Pichler, J. / Winkler, M. (Hg.), *Die Bibel und ihre Mannsbilder. Männlichkeiten neu entdeckt*, Stuttgart, 238–247.

Schumacher, Thomas (2025b), Die Ekklesiologie des Epheserbriefes auf dem Prüfstand. Israeltheologische Perspektiven und die Ämterfrage in den Deuteropaulinen, in: Pichler, J. / Ebenbauer, P. (Hg.), *Partizipation und Leitung in der frühen Kirche*, Freiburg i. Br. (Quaestiones disputatae 345), 177–211.

Schwindt, Rainer (2002), *Das Weltbild des Epheserbriefes*, Tübingen (WUNT 148).

Sellin, Gerhard (2008), *Der Brief an die Epheser*, Göttingen (KEK 8).

Seneca, L. Annaeus (2017), *De Clementia / Über die Güte*. Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart.

Seo, Pyung S. (2015), *Luke's Jesus in the Roman Empire and the Emperor in the Gospel of Luke*, Eugene 2015.

Söding, Thomas (2023), *Das Evangelium nach Lukas, Teilband 1: Lk 1,1–13,21*, Göttingen (Die Botschaft des Neuen Testaments).

Stare, Mira (2013), Im Stress Wunder wirken (Die Heilung der blutenden Frau und die Auferweckung der Tochter des Jäirus) – Lk 8,40–56, in: Zimmermann, R. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh, 583–592.

Sutter Rehmann, Luzia (2013), Olivenöl als Zündstoff. Die vier Salbungsgeschichten der Evangelien im Kontext des Judentums des zweiten Tempels, *Lectio Difficilior* 1, 1–25.

- Taschl-Erber, Andrea (2013), Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentraditionen, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 38, 97–145.
- Taschl-Erber, Andrea (2025), Making ‘the Two’ into One Body. De- and Recategorization of (Un-)Circumcision, in: Weissenrieder, A. / Grundeken, M. (Hg.), *Reconsidering the Letter to the Ephesians in Ancient Context*, Tübingen (WUNT I/535), 113–251.
- Theobald, Michael (2020), Epheserbrief, in: Ebner, M. / Schreiber, S. (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart (KStTh 6), 3. Aufl., 413.
- Theobald, Michael (2022), *Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen*, Tübingen (WUNT 486).
- Trummer, Peter (1991), *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament*, Freiburg i. Br.
- Walton, Steve (2017), *The State They Were In: Luke’s View of the Roman Empire* (2002), in: Barreto, E. D. / Skinner, M. L. / Walton, S. (Hg.), *Reading Acts in the Discourses of Masculinity and Politics*, London (LNTS 559), 75–106.
- Weissenrieder, Annette (2002), Die Plage der Unreinheit? Das antike Krankheitskonstrukt „Blutfluss“ in Lk 8,43–48, in: Stegemann, W. / Malina, B. J. / Theißen, G. (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart, 75–85.
- Weissenrieder, Annette (2020), *Materiale Gegenwärtigkeit und das Prinzip der Vermittlung. Die Mauerfrage in Eph 2:14*, in: Eisen, U. E. / Mader, H. E. (Hg.), *Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts*. Festschrift für Peter Lampe, Göttingen (NTOA 120/1), 713–732.
- Wengst, Klaus (1986), *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.
- Wiefel, Wolfgang (1988), *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin (ThHK).
- Wolter, Michael (2008), *Das Lukasevangelium*, Tübingen (HNT 5).
- Wypadlo, Adrian (2013), *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung*, Tübingen (WUNT 308).
- Yoder, Joshua (2014), *Representatives of Roman Rule. Roman Provincial Governors in Luke-Acts*, Berlin (BZNW 209), 5–41.
- Yoder, Keith L. (2016), *Mimesis. Foot Washing from Luke to John*, *Ephemerides theologicae Lovanienses* 92, 4, 655–670. DOI: 10.2143/ETL.92.4.3183465.
- Zanker, Paul (1987), *Augustus und die Macht der Bilder*, München.
- Ziebarth, Erich (Hg.) (1910), *Aus der antiken Schule. Sammlung griechischer Texte auf Papyrus, Holztafeln, Ostraka*, Bonn. DOI: 10.1515/9783111354422.
- Zugmann, Michael (2013), *Changing the Perspective: Jesus and a ‘Sinful’ / ‘Loving’ Woman (Lk 7, 36–50)*, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 38, 189–209.



Juliana Krohn

Dealing with Peace in Times of Planetary Emergencies

From Anthropocentrism towards Relationality and Care

ENGLISH

ABSTRACT 

The triple planetary crisis (UNFCCC 2022) threatens the very habitability of our planet. Taking this seriously, challenges ways of knowing, being and living in the Anthropocene that contribute to its destruction. Addressing peace in this context, requires alternatives to dominant anthropocentric understandings of peace and related categories. Drawing on emerging concepts in Peace and Conflict Studies as well as on critical, decolonial and feminist perspectives, this paper seeks to problematize the human supremacy of anthropocentric paradigms underlying dominant understandings of peace by investigating possibilities of conceptualizing peace through relationality with the more-than-human rather than its domination (Tynan 2021).

DEUTSCH

Friedenshandeln in Zeiten planetarer Notfälle. Von Anthropozentrismus hin zu Relationalität und Sorge

Die dreifache planetare Krise (UNFCCC 2022) bedroht die Bewohnbarkeit unseres Planeten in fundamentaler Weise. Sie ernst zu nehmen, bedeutet, die im Anthropozän vorherrschenden Wissens-, Seins- und Lebensweisen, die zu seiner Zerstörung beitragen, zu hinterfragen. Friedensarbeit in diesem Kontext erfordert Alternativen zu dominanten anthropozentrischen Verständnissen von Frieden und verwandten Konzepten. Ausgehend von neueren Ansätzen der Friedens- und Konfliktforschung sowie von kritischen, dekolonialen und feministischen Perspektiven problematisiert dieser Beitrag die dem anthropozentrischen Paradigma zugrunde liegende Vorstellung menschlicher Überlegenheit. Dabei

werden Möglichkeiten ausgelotet, Frieden durch Relationalität mit dem Mehr-als-Menschlichen anstelle von dessen Beherrschung zu konzeptualisieren (Tynan 2021).

| KEY WORDS

Anthropocene; peace; relationality; agency; planetary crisis; more-than-human; human supremacy

Anthropozän; Frieden; Relationalität; Handlungsmacht; planetare Krise; mehr-als-menschlich; menschliche Überlegenheit

| BIOGRAPHY

Juliana Krohn, M.A., Peace and Conflict Researcher; Project assistant *Mixed reality-supported training to prepare for missions in crisis situations (EnviPeace)*, Section Global Governance, Department of the Foundations of Law, University of Graz.

Email: [juliana.krohn\(at\)uni-graz.at](mailto:juliana.krohn(at)uni-graz.at)

1 Beyond the Anthropocentrism of Liberal Peace towards More-than-human Agency¹

Disciplines researching war, conflicts, peace and their political implications such as International Relations or Peace and Conflict Studies largely work with concepts and perspectives rooted in liberal peace theories. Liberal peace both as a research paradigm and as a practice can be broadly defined as “the dominant form of peacemaking and peacebuilding favored by leading states, international organizations and international financial institutions” (Mac Ginty 2010, 391). Many scholars of peace and conflict studies pointed out that these approaches, which are based on liberal notions such as individualistic freedom, sovereignty, the protection of private property, a capitalist free-market economy, neo-liberal development, linear peacebuilding models and the rule of law, often fail in practice. While liberal peacebuilding may reduce direct violence, as Baron et al. (2019, 199) argue, violence is primarily transformed “in ways that are concealed, monopolized, and structured into the liberal order.” Thus, Liberal Peacebuilding is in a “profound crisis” as Randazzo and Torrent conclude based on David Chandler’s *Peacebuilding: The Twenty Years’ Crisis, 1997–2017* (Randazzo/Torrent 2020, 5; Chandler 2017; see also Bargués 2023; Paffenholz 2021; Campbell/Chandler/Sabaratham 2011; Mac Ginty 2010; Eriksen 2009; Richmond 2006).

The interconnectedness of peace, conflicts and the so-called environment

¹ This text is based on two articles by the author: “Peace on or with Earth? Anthropozentrische Friedensverständnisse und (De)Kolonialität” (Krohn 2024a); “On More-than-human Agency. Problematizing Anthropocentric Paradigms in IR”, draft paper presented and discussed at the CEEISA-ISA 2024 Pre-conference Workshop “Grounding IR: The Land Question in International Politics” organized by Felix Anderl (University of Marburg) and Katarina Kušić (University of Vienna) (Krohn 2024b).

Drawing on decolonial and feminist perspectives that highlight parallels between androcentrism and anthropocentrism and analyze the interconnections between racial capitalism and the coloniality of nature, the critique of dominant understandings of and approaches to peace can be expanded to include their underlying anthropocentric paradigm (cf. Ferdinand 2022; Alimonda 2019; Melamed 2015; Federici 2004; Plumwood 1996; Plumwood 1993). While it may be argued that an anthropocentric perspective is an inevitable feature of human subjectivity, it is essential to distinguish between epistemic forms of anthropocentrism and those that are moral, normative—or more precisely, supremacist—in nature. *Epistemic anthropocentrism* denotes positions assuming that knowledge about the world can only be gained from a human standpoint (cf. Borchers 2018, 143). *Moral, normative or supremacist anthropocentrism*, on the

other hand, refers to positions that are human-centered and that assign non-human living beings no or a lesser ethical status than human beings. The latter, that is human supremacy and the devaluation of nature, is prevalent in dominant understandings of peace and related categories as well as in peacebuilding and conflict transformation approaches. It arguably is one of the reasons why peace theory and practice only slowly start to notice the interconnectedness of peace, conflicts, and the so-called environment. However, the majority of recent publications on these issues remain tied to the human-nature divide, distinguishing between violence against ‘the environment’ and violence against human beings, as evident in the recent edited volume *Exploring Environmental Violence* (Marcantonio/Lederach/Fuentes 2024).

The illusion of separability of humans and nature

If the impacts on and interrelations with the more-than-human world are addressed in these contexts, they are usually referred to as resource scarcity, environmental destruction, or land degradation, to name a few examples. These and other widely used terms and concepts such as ‘human-nature relationship’ reproduce the illusion of separability of humans and nature. Nature is considered not only as *the Other* to the human sphere, but as inanimate matter without (political) agency and only marginal, secondary relevance for peace. Both the prevalence of a supremacist anthropocentric paradigm and the difficulty of rethinking this relationship, or framing it as a relationship at all, thus is reflected on a linguistic level. It also points at larger epistemic questions and the challenge of thinking outside the *epistemic territory of modernity* while being embedded in it (cf. Vázquez 2011). To avoid reproducing the human nature divide linguistically and to refer to the “dynamic patterns of relationships between humans, society, and nature,” this text uses the concept of “societal relationships with nature” (Becker/Hummel/Jahn 2011, 77). It illustrates that these relationships arise from and are shaped by “culturally specific and historically variable forms and practices through which individuals, groups, and cultures shape and regulate their relationships to nature” (Becker/Hummel/Jahn 2011, 77). These forms and practices are necessarily always contested. The concept furthermore points at the fact that there is a dynamic plurality of societal relationships to nature, making the idea of a dominant or ‘right’ way elusive. It is important to note, however, that societal relationships with nature are

embedded within structures of domination, power, and violence, which profoundly shape their prevalence, attributed legitimacy, and visibility. In dominant liberal or modern/colonial² understandings, peace, consequently, is conceptualized as a state or process that can exist solely between human beings, human-made entities such as nation-states, or other types of organized human communities. More-than-human beings and entities are subsumed under the categories of nature or land and redefined as passive resource devoid of agency (cf. Krohn 2024a; Krohn 2023). An obvious example of the latter is a quote from the now 18th edition of an introductory economics textbook:

“Economists classify economic resources into four general categories. Land: Land means much more to the economist than it does to most people. To the economist land includes all natural resources (‘gifts of nature’) used in the production process, such as arable land, forests, mineral and oil deposits, and water resources.” (McConnell/Brue/Flynn 2009, 10)

Through its epistemic hubris, the quote underlines the prevalence of supremacist anthropocentrism in dominant understandings of nature and points at three central concepts and phenomena that are prevalent not only in the discipline of economics: *epistemic violence*, the *coloniality of nature* and the *imperial mode of living* (cf. Brand and Wissen 2021; Brunner 2020; Alimonda 2019; Spivak 1988).

Questioning supremacist anthropocentric paradigms by engaging with these concepts, reveals that these understandings and modes of relating to land or nature are based on the exclusion of perspectives that are rooted in various marginalized forms and understandings of relationality to the more-than-human world. This exclusion can be understood as a colonial continuity as Michi Saagiig Nishnaabeg academic Leanne Betasamosake Simpson writes. Simpson analyzes the violence and impact of European settler-colonialism in the Americas on human and more-than-human beings, lands, worldviews, lifeways, and knowledge:

“Because really what the colonizers have always been trying to figure out is ‘How do you extract natural resources from the land when the people’s whose territory you’re on believe that those plant, animal [sic] and minerals have both spirit and therefore agency?’ It’s a similar answer: You use gender violence to remove Indigenous peoples and their descendants from the land, you remove agency from the plant and animal worlds and you reposition aki (the land) as ‘natural resources’ for the use and betterment of white people.” (Betasamosake Simpson 2020)

² The term modernity/coloniality was coined by decolonial theorists of the Latin American research group Modernidad/Colonialidad. It refers to structures, processes, and relations of power, violence, and domination that emerged from European colonialism and the transatlantic slave trade and continue to be effective, forming the dark underside of modernity. With the concept of *colonialidad del poder* (coloniality of power) Aníbal Quijano describes a global power structure consisting of Eurocentrism, capitalism, and the idea of the nation-state, based on the racialization of people, the capitalist division of labor, and their control by the state (cf. Quijano/Ennis 2000), as well as the modern/colonial gender system (cf. Lugones 2016). Decolonial theories are rooted in and interrelated with anti-colonial struggles and social movements advocating for decolonization. They are thus always intertwined with material political struggles and practices and cannot be separated from them.

In this paragraph, she elucidates the techniques and intellectual maneuvers involved in the historical and ideological constitution of dominant societal relationships with and understandings of nature through epistemic violence, destroying or marginalizing knowledge and worldviews of colonized Indigenous peoples. Simpson underlines the interconnectedness of *epistemic violence* and the legitimization and enforcement of other forms of violence and domination against more-than-human beings and colonized peoples. She also points at their intersection with the universalized Western, capitalist mode of production and living, characteristic of the *imperial mode of living* (cf. Brand/Wissen 2021).

The fundamental mastery of the more-than-human world

According to Ulrich Brand and Matthias Wissen, this mode of living is one of the main drivers of the intertwined ecological and social crises. Consequently, the mastery of, rather than the relation to, the more-than-human world have been fundamental not only to modernity and nation-states, but also to the international system. This becomes particularly evident in peace and conflict theory and practice in which only human beings and human-made entities are considered as (peace-relevant) actors (cf. Blom 2022; Blackburn 2007). The destruction of the Kakhovka Dam in Ukraine in 2023 most probably by Russian forces with its devastating and long-lasting consequences on all beings in its wider surrounding was accompanied by a growing concern for the impact of wars on ecosystems in Peace and Conflict Studies (cf. Krampe/Kreutz/Ide 2025; Tokay 2025). Against this background, questioning supremacist anthropocentric notions and attempting to move towards conceptualizing relational understandings of peace offers opportunities for thinking and doing peace differently (cf. Tynan 2021).

The triple planetary crisis is a concept and framework that has been adopted by the United Nations Framework Convention of Climate Change (UNFCCC) to highlight the fact that the three main planetary crises we are facing today are interconnected: climate crisis, biodiversity loss and pollution. Drawing only on the intersections of these three issues, however, reproduces the human-nature, or nature-culture divide. There still is, as Malcom Ferdinand observes, a

“divide between environmental and ecological movements, on the one hand, and postcolonial and antiracist movements, on the other where

both express themselves in the streets and in the universities without speaking to each other” (Ferdinand 2022, 3).

Movements focused on climate justice are increasingly tackling this divide, which Ferdinand calls “modernity’s colonial and environmental double fracture” (Ferdinand 2022, 3). In the context of peace and conflict studies and practice, however, the intersections—or rather inseparability – of ecological and social issues are only slowly being addressed.

The inseparability of ecological and social issues

The lack of comprehensive or holistic answers to the triple planetary crisis and its impacts points at a need for political practices and theories “otherwise”, hence theories and practices that “bespeak[s] the ongoingness of possibility, of things existing other than what is given, what is known, what is grasped” in the context of dominant peace theory and work (Crawley 2017, 24). Efforts to move towards an *otherwise* beyond supremacist anthropocentric paradigm necessarily extend from theory to practice and must reflect on both. These efforts can offer insights not only into understandings of peace and questions such as who and what constitutes a peace-relevant actor. They also enable a critical examination of the potential shortcomings of dominant approaches in peace work and open up possibilities for transforming them. The *otherwise* then means moving towards more inclusive approaches beyond eco-capitalist attempts of sustainable resource management, depoliticized environmental peacebuilding approaches and romanticizing notions of Indigenous ways of living and restoring the wild. Romanticization, moreover, often goes hand in hand with devaluing supposedly imperfect nature and ignoring questions of social justice, for example in the context of establishing national parks.

In the following, I situate critical reflections on the supremacist anthropocentric paradigm in Peace and Conflict Studies and work in debates about the *Anthropocene* and the triple planetary crisis because of their global, cross-cutting relevance both theoretically and practically. By doing so, I want to address blank spaces in dominant understandings and practices of peace and the limitations of conceptualizing peace based on a liberal and anthropocentric paradigm. Those limitations become particularly evident against the backdrop of the triple planetary crisis, the global rise of authoritarianism and growing inequality, poverty, and injustice.

Drawing on critical, decolonial and feminist perspectives, I consider if and how focusing on concepts and practices that are centering relationality, kinship and care could be useful for moving beyond this paradigm and towards notions of a relational, more-than-human political agency as an *otherwise* to liberal, modern/colonial modes of thinking-feeling-doing peace.

2 From Methodological Nationalism to Planetary Thinking in Peace Theory and Practice

This text is being written at a time when the planetary crisis is already well advanced and disproportionately affects Most Affected Peoples and Areas (MAPA). The term MAPA was introduced to acknowledge and name those communities that have contributed the least to the triple planetary crisis, yet are already bearing its most severe consequences. It is based on an intersectional perspective and serves as an alternative to the complexity-reducing term Global South. MAPA refers to marginalized communities around the globe, situated mainly, but not only in the so-called Global South. From a scientific, materialist and climate justice-oriented perspective, taking the planetary crisis seriously requires focusing on ways of ensuring the best possible life for all beings on the planet and with the planet.

Calling for ways of knowing, living and being *otherwise*

This, according to climate scientists, is only achievable through a profound societal, political, and economic transformation (cf. IPCC 2022). A transformation that requires facing “the end of the world as we know it” (Silva 2014, 84). While Denise Ferreira da Silva’s assessment could be perceived as being dystopian, it calls for ways of knowing, living and being *otherwise*, for a Black Feminist Poethics towards a world beyond the

“historical effects of the colonial architectures that allowed the expropriation of the total value produced by native lands and slave labor (juridico-economic effect) into the mental (moral and intellectual) deficiencies (natural lack) signified by the Category of Blackness every time it is articulated to justify otherwise untenable deployments of racial violence.” (Silva 2014, 94)

She argues that we have reached the end of the world produced by the tools of reason only, a world categorized and compartmentalized by and for the use of the Cartesian Self, or, as Leanne Betasamosake Simpson (2020) put it, for the “use and betterment of white people”. Consequently

“the hope is that the End of the World will emancipate the Thing from Categories (strategies of particularization) as well as from anything that resembles an attempt to give it an Essence” (Silva 2014, 87).

Transferred to the supremacist anthropocentric paradigm underlying dominant understandings of peace, this calls for de-essentializing the concepts of human and nature, allowing for more-than-human and relational conceptualizations of peace and related concepts such as conflict and violence, but also agency. It also challenges essentialist understandings of climate and nature that are prevalent in many approaches to addressing climate crisis and biodiversity loss. Those approaches not only often fail to take their interconnectedness into account, as the UNFCCC term ‘triple planetary crisis’ shows. They also often fail to address social dimensions and apply planetary thinking by operating in nation-state frameworks that contradict the reality of ecosystems that do not adhere to national borders. International politics of climate change, therefore, often result in human-centered processes mainly concerned with the governance of human affairs, ignoring their existential interconnectedness with other, more-than-human beings.

An example of this fragmented, human-centered approach is the 1.5-degree target in the so-called Paris Agreement from 2015. It was established during the 21st United Nations Climate Change Conference (COP 21) and came into force in 2016. With this agreement, the signatory states committed, as a minimum consensus, to limit human-induced global warming to well below 2 degrees, preferably to 1.5 degrees, compared to pre-industrial levels (cf. UN 2015). Several years later, in 2022, while biodiversity is declining at the fastest rate observed in human history, the United Nations Biodiversity Conference of the Parties (COP 15) produced the lesser-known so-called Kunming-Montreal Global Biodiversity Framework focusing on biodiversity loss and nature restoration. Unlike the Paris Agreement, the Kunming-Montreal Global Biodiversity Framework, which has been called the *Paris Agreement for Nature* is not legally binding.

Moreover, in 2023, several scientists concluded that adhering to the minimum consensus of the 1.5-degree target is no longer plausible. Researchers attribute this primarily to insufficient social change, which depends on a range of factors such as the United Nations' climate policy, climate protests and social movements, transnational initiatives, the divestment from fossil fuels, and others (cf. Engels et al. 2023). This dependency in the context of global relations of power and violence and the history of colonialism and global inequity makes the implementation of the necessary measures at the required pace impossible or difficult. Therefore, with six of the nine planetary boundaries being transgressed and a further rapid deterioration of the stability of the Earth system, the lack of an adequate international response to the planetary crisis and its injustices is simultaneously inconceivable and not surprising given global relations of power, violence and domination and underlying legitimizing ideologies (cf. Richardson et al. 2023).

When nation-states deal with issues that have global effects

Speaking about 'the international community' and 'international climate politics', reveals another limitation of liberal and modern/colonial understandings of peace, particularly in the context of climate crisis, biodiversity loss and pollution: their focus on the nation-state as the main form of political and social organization. In the context of the planetary crisis, *methodological nationalism* necessarily falls short (cf. Conversi 2020; Wimmer/Glick Schiller 2002). The ongoing controversial debates surrounding the Nature Restoration Law (NRL), a legislation by the European Union (EU) aimed at restoring degraded ecosystems, habitats, and species across all EU member states' land and sea areas, reveals its limitations (cf. Hering et al. 2023). While from a supremacist anthropocentric perspective, the NRL may not appear to be a peace-relevant issue, it arguably becomes one when moving beyond this paradigm. The NRL then serves as a vivid example of the limitations of methodological nationalism when dealing with these complex challenges.

The political obstacles and debates surrounding the EU NRL illustrate the problems arising when nation-states deal with issues that transcend their territories and have global effects. The Russian invasion of Ukraine also highlights the adverse effects wars have on ecosystems as well as their repercussions on global climate and biodiversity governance. As

ecosystems evidently do not adhere to national borders, political decisions limited to national frameworks can hardly do justice to these systems or tackle the planetary crisis comprehensively. Many birds, fish, and other animals travel from one habitat to another, underlining that migration is a fact, an innate part of inhabiting this planet and living with it. Since Russia's invasion of Ukraine, many species, among them the Greater Spotted Eagles, have been exposed to conflict events. The Eagles had to change their migratory behavior because they could not stop in Ukraine or had to detour around the area for several hundred kilometers, thereby facing higher risks associated with migration (cf. Russell et al. 2024). Apart from these direct impacts on animal migration, the war in Ukraine also impacts animals and other living beings through its wider implications for the governance of biodiversity conservation (cf. Gallo-Cajiao et al. 2023). Efforts undertaken in individual countries to respect, preserve and restore habitats are based on an "overly simplistic concept of territory—like the boundaries of a national park" and are rooted in a supremacist anthropocentric paradigm; therefore, they cannot suffice (Donaldson/Kymlicka 2011, 191). Discussing and acknowledging the limitations of this concept also touches upon questions of property, sovereignty, agency, and the right to self-determination beyond a human-centered world.

3 Peace in the Anthropocene: Understanding and Problematizing Anthropocentrism

As the impacts of the anthropogenic triple planetary crisis are becoming more visible and palpable in countries of the so-called Global North, public, political and scientific interest in these issues increases. With politicians publicly declaring it the greatest challenge of our time, it is moving from the margins to the center of international politics, at least discursively.

A significant research gap

However, a recent survey of articles published between 2017 and 2021 in the top 25 International Relations journals by impact factor reveals a significant research gap:

“The overall rate of articles concerning climate change was 6%. [...] It was also notable that while this time period covered several special issues and ‘fora/discussions’ across the four journals manually assessed, none of these special issues covered climate change” (Moody 2024).

This survey, moreover, shows that if articles focus on environmental issues at all, they focus on climate change only, not on biodiversity loss or other related ecological issues, again pointing at the divide between climate crisis and biodiversity-related challenges. Similarly, political and public debate on the EU Nature Restoration Law mostly focuses on biodiversity while disregarding the significance of the law and thereby nature restoration for mitigating the progression of and adapting to climate change (cf. Decler/Cliquet 2023).

What scientists and practitioners regard as a promising research agenda or as viable mitigation and adaptation strategies and mechanisms to address these challenges also depends on their *locus of enunciation* and on the underlying paradigms that shape how they define and interpret the terms and concepts used to describe what is currently happening on a planetary scale (cf. Diniz de Figueiredo/Martinez 2021). Climate change, climate crisis or climate catastrophe, biodiversity loss or sixth mass extinction, environmental pollution or pollution crises are but a few terms used and critically discussed in this context. As mentioned above, the United Nations speak of the “triple planetary crisis” to highlight that the climate crisis, the loss of biodiversity and the escalating levels of environmental pollution are pressing global problems that cannot be considered and addressed separately (UNFCCC 2022). Other paradigms like Planetary Health stress the interdependencies between human, sometimes even more-than-human and planetary well-being (cf. Rockström et al. 2023; JYU.Wisdom community 2021). Concepts and approaches focusing on social-ecological transformation highlight the fact that the planetary crisis, modes of production and living and ensuing inequalities are inseparably linked. Therefore, some researchers locate the greatest chance for a livable future in the agency of civil society, which, in turn, is also strongly influenced by various historical and current forms of injustice, inequality and relations of power, violence, and domination. Consequently, the researchers suggest placing climate justice, a demand primarily introduced to politics by social movements, at the center of theoretical and practical efforts (cf. Engels et al. 2023). In the context of International Relations, Peace and Conflict Studies and related fields, however, the planetary cri-

sis is increasingly framed as a security risk, e. g. with regard to *land grabbing* or potential conflicts and wars over resources. Current approaches address this through the concept of *environmental violence*, thereby reproducing the illusion of separability between the categories of human and nature (cf. Marcantonio/Lederach/Fuentes 2024).

An increasing securitization of the discourses on the planetary crisis

Environmental problems in general have been increasingly addressed as peace-relevant issues at an international level since the end of the Cold War (cf. Ide 2020). In addition, the classification of the climate crisis as a security risk by entities like the United Nations Security Council is gaining attention, although there is no direct or necessary connection between climate change and conflicts (cf. McDonald 2018). The increasing securitization of the discourses on the planetary crisis, however, potentially leads to depoliticization while the rights of future generations of human and more-than-human beings on and with the planet receive little to no attention (cf. McDonald 2018, 174). Hence, the focus mainly lies on aspects that can be understood as symptoms of supremacist anthropocentric societal relationships with nature and related structures of power, violence, and domination (cf. Krohn 2023).

Placing climate justice at the center of efforts, as suggested by Engels et al. (2023), brings to the forefront discourses on the unequal impacts of the planetary crisis on Most Affected People and Areas (MAPA). Debates about the reasons for these unequal impacts often focus on European colonialism and the transatlantic slave trade, and their historical and current impact on understanding and tackling the planetary crisis at various levels. There is, however, no monocausal explanation for the triple planetary crisis. The fact that European colonialism and the transatlantic slave trade, as both historical and ongoing phenomena, nevertheless exacerbate the impacts of the climate crisis, has been recognized in the sixth assessment report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) after more than three decades (cf. IPCC 2022).

European colonialism also plays a role in the context of scientific debates about the *Anthropocene*. The term *Anthropocene* was proposed by Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer (2000) to designate a new geological epoch following the Holocene (the post-glacial geological epoch of the last 10,000–12,000 years), in which human activities have become one of the

largest (geological) influencing factors on Earth. Although the International Commission on Stratigraphy Subcommittee on Quaternary Stratigraphy rejected the proposal for an Anthropocene Epoch fourteen years after the term was popularized by Crutzen and Stoermer, the concept has long since taken on a life of its own and has been taken up by various disciplines (cf. Witze 2024).

Obscuring underlying relations of power, violence, and domination

The concept of the *Anthropocene* and its uncritical use across numerous disciplines and discourses, however, are being criticized by People of Color, Indigenous, and Black scholars because the term obscures underlying influential relations of power, violence, and domination. This, in turn, distracts from the impacts of colonialism, capitalism, and the patriarchy in the context of the planetary crisis by following a universalizing and essentializing logic that indiscriminately refers to *anthropos*—and thus to human beings—as a homogeneous group acting as a geological force. However, as the discussion around the concept Most Affected People and Areas (MAPA) indicates, those who have contributed the least to the current state of the planet are disproportionately affected by its consequences. Proposals for alternative terms or concepts to the Anthropocene include, as described by Donna Haraway (2015), the *Plantationocene*, *Capitalocene*, the *Cthulucene*, or the *White Supremacy Scene* (cf. Mirzoeff 2018). The methodological and discursive homogenization and essentialization of the *anthropos* through the concept of the *Anthropocene* can be understood as a form of epistemic violence (cf. Brunner 2020; Spivak 1988) which renders invisible a multitude of other experiences, knowledge systems, and worldviews.

Kathryn Yusoff (2018) criticizes the political *White Geology of the Anthropocene* as a selective perspective because environmental issues are being addressed only now that they affect white people while marginalized communities, especially Black, Indigenous, and People of Color have been suffering from the massive environmental impacts of so-called modernization, progress, and capitalism for centuries. Malcom Ferdinand (2022, 8) notes: “With the concept of the Anthropocene, Crutzen and others promote a narrative about the Earth that erases colonial history.” This erasure of colonial history involves a “denial of coevalness” (Fabian 2014, 173), which is based on a linear understanding of time that rele-

gates colonialism and the transatlantic slave trade—and thus the people affected by these processes, their experiences, knowledge, and ways of living and being—to the past. Thus, debates about the Anthropocene are often depoliticized because they disregard the continuities of alleged past events. Not dealing with this past makes the ongoing impact of past events on various communities invisible, which, according to Vázquez, is a form of depoliticization:

“Modern systems of domination are not just about material exploitation; they are also about a politics of time that produces the other by rendering it invisible, relegating the other to oblivion. There is an intimate connection between oblivion and invisibility. The destruction of memory, as a result of the modern politics of time produces invisibility. In turn, invisibility is tantamount to de-politicization.” (Vázquez 2009, 2.2)

Rebecca Abena Kennedy-Asante from the *Black Earth Collective* summarized this in a speech held at a *Fridays for Future* climate strike in Germany in 2019:

“For us, this event is called Fridays for Past, Present, and Future because the Global North is stealing our past, our present, and our future from us and our families.” (Dziedzic/Kennedy-Asante 2019; transl. J. K.)

Here, the ambivalence of the *Anthropocene* concept and the different implications associated with the definition of its beginning become particularly apparent.

Simon Dalby (2013, 564) argues that locating the beginning of the *Anthropocene* in the post-World War II era and the subsequent nuclear militarism is most appropriate for debates on international environmental security and peace. However, the securitization of the discourses on the planetary crisis perpetuates moral anthropocentrism and obscures other interconnected issues. Setting the beginning of the *Anthropocene* at the Second World War overlooks the constitutive role of European colonialism and the transatlantic slave trade in shaping the supremacist societal relationships with nature of colonial modernity. The so-called “Orbis Spike” as proposed by Lewis and Maslin (2015, 175)—dating the beginning of the *Anthropocene* to 1610, linking it to European colonialism and its impacts—on the other hand, offers the possibility to analyze the interdependencies between European colonialism, the transatlantic slave trade, and the planetary crisis. This opens up the potential for address-

ing, analyzing and problematizing supremacist anthropocentric paradigms through highlighting

“the severing of relations through the brutality of colonialism coupled with an imperial, universal logic. Through this, we might then begin to address not only the immediate problems associated with massive reliance upon fossil fuel and the nuclear industry, but the deeper questions of the need to acknowledge our embedded and embodied relations with our other-than-human kin and the land itself.” (Davis/Todd 2017, 776)

Processes of homogenization and hierarchization

These diverse relationships with land and other more-than-human beings were destroyed, suppressed, or significantly altered by European colonialism and the transatlantic slave trade, as well as the ongoing colonial continuities. As Ferdinand (2022, 3–20) argues, European colonialism and the transatlantic slave trade led to processes of homogenization, hierarchization and valorization of all living entity. These processes solidified and created not only separations and hierarchies between nature and culture, humans and the environment, but also among humans through processes of racialization, as well as among animals by differentiating between wild and domesticated animals. Furthermore, these processes were accompanied by dynamics of othering, creating an illusion of separability and non-interdependence. As a result, Ferdinand argues, the colonial history of the world was separated from its environmental history, leading to the aforementioned separation between ecological and social issues.

Héctor Alimonda (2019) uses the term *coloniality of nature* to describe the societal relationships with nature altered by colonialism, the transatlantic slave trade, and the ongoing coloniality. He defines two levels on which the coloniality of nature manifests itself and is rooted in: firstly, the level of biophysical reality, which becomes evident, for example, in altered ecosystems resulting from the exchange of plant and animal species during colonization, particularly in Abya Yala through the so-called *Columbian Exchange*. Secondly, the level of sociocultural dynamics which influence human relationships with nature. The appropriation and exploitation of nature and its legitimizing reinterpretation as a resource through the mechanisms of colonialism are considered fundamental to the colonial project and the genesis of European modernity (cf. Ali-

monda 2019; Coronil 2000). The coloniality of nature describes the onto-epistemic structuring of dominant societal relationships with nature in colonial modernity, in which the value of nature as inanimate matter without agency depends solely on its utility for a certain group of human beings. In this “settler-colonial ontology of land” (Reibold 2022, 1), more-than-human beings and entities constitute individual private property, primarily serving their (*white*) owners through intensive, industrialized management and commodification based on a monocultural paradigm. It also ties the management and commodification to (imperial) modes of living and capitalist modes of production within the frame of nation-states. They are thereby rendered irrelevant for peace unless their private property is contested or damage to this property occurs, causing adverse effects for human beings.

Broadening the scope of peace-related efforts

Métis scholar Zoe Todd and Heather Davis (cf. Davis/Todd 2017, 763) nevertheless advocate for a decolonization of the *Anthropocene* concept as well as an inclusion of Indigenous ways of knowing. Despite their criticism, they argue that the concept at least provides a new framework to address the horrors of the planetary crisis and to revive our severed relationships with the earth. In the context of peace, the *Anthropocene* then can serve as a concept that brings to the forefront questions of its supremacist anthropocentric underpinnings. It can broaden the scope of peace-related debates and efforts, directing them away from methodological nationalism and securitization towards relationality and planetary thinking. Critically engaging with the *Anthropocene* also opens up possibilities of addressing modern/colonial societal relationships with nature and imperial modes of living and their manifestations in thinking and doing peace (cf. Lakitsch 2023). Following Davis and Todds (2017) suggestions also (re)directs the theoretical and practical focus to decolonial, Indigenous and feminist perspectives, which highlight the vital role of relationality and care in these contexts.

4 Relational Peace and Practices of Care

Thinking about relationality and care in the context of peace is neither new nor something entirely marginal. Yet, these perspectives, often

rooted in Indigenous, feminist and decolonial knowledge, have long been silenced and marginalized. Tiokasin Ghosthorse, an Indigenous rights activist and host of the *First Voices Indigenous Radio*³ suggests that “we have to stop with the idea of creating peace on earth and begin with creating peace with Mother Earth.” Some decades earlier, at the outbreak of World War II, Elin Wägner and Elisabeth Tamm—Swedish suffragettes and peace activists—wrote a pamphlet titled *Peace with the Earth* (Wägner/Tamm 2021). Although these words and this article were said and written in different contexts, one being the settler-colonial context of modern-day America, the other being Europe between two World Wars, they both reflect longstanding traditions of thought on relational societal relations with nature and their relevance for societies, politics and peace. They are calling for a paradigm shift toward relationality, care, and the recognition of the more-than-human world.

Engaging with these debates might seem like merely a philosophical exercise. Yet these issues, which also led to what Alfonso Múnera (2005, 108) has named “hierarchical geographies of race”, pointing at connections between climate, territory, and racialized groups, still have very real effects. In *Fish, Kin and Hope*, Zoe Todd describes the impact supremacist anthropocentrism has on indigenous worlds and ways of living. In this text, Todd offers an understanding of fossil fuels that is radically different from dominant societal relationships with nature and underlines its central relevance for peace by showing how extracting fossil fuels not only perpetuates violence against kin, it also leads to a process of weaponization:

“The fossil fuels which animate the political economy of my home province are a paradoxical kind of kin—the bones of dinosaurs and the traces of flora and fauna from millions of years ago which surface in rocks and loamy earth in Alberta act as teachers for us, reminding us of the life that once teemed here when the place that we know as Alberta was home to myriad species who made life, made worlds, within lands and waters I now know as pehonan. But, the insatiable desire to liberate these long-gone beings from their resting place, to turn the massive stores of carbon and hydrogen left from eons of life in this place, weaponises these fossil-kin, these long-dead beings, and transforms them into threats to our very existence as humans in prairie metropolises like my home town.” (Todd 2017, 104)

These effects can also be traced and analyzed in various discourses and practices in international relations and politics, in peace and conflict

³ <https://firstvoicesindigenousradio.org> [20.02.2023].

studies and related work. One of them being racism tied with colonial imaginaries of nature in a speech held by High Representative of the Union for Foreign Affairs and Security Policy Josep Borrell at the European Diplomatic Academy in 2022. In his speech, Borrell used the metaphors of garden and jungle to distinguish Europe from the rest of the world. Europe, “the garden”, is in danger because “the jungle could invade the garden”. As a solution, Europeans must actively engage with the rest of world, otherwise it “will invade us, by different ways and means” (EEAS Press Team 2022). In his apology following a public international outcry, Borrell insisted that the use of this metaphor “has no racist, cultural or geographical connotation” (Borrell 2022). However, the speech reveals how

“a particular way of separating humans from nature (the nature-culture divide); and the distinction and boundary policing between ‘us’ (civilized, modern, developed) and ‘them’ (uncivilized, underdeveloped), those who practice other ways of worlding (the colonial divide)” (Escobar 2020, 75)

is still prevalent and influential in international politics—be it intentional or not.

Political implications of attempts to move beyond supremacist anthropocentric paradigms

Attempts to move beyond supremacist anthropocentric paradigms underlying not only dominant societal relationships with nature but also understandings of peace, therefore, has significant theoretical, but also political implications. It affects the design and implementation of peacebuilding and conflict transformation efforts or the development of policies by questioning common actor concepts and by expanding them to include more-than-human beings. In the field of international law, ongoing efforts strive for regulations that make it possible to recognize ecocide, the damage or destruction of ecosystems, as a criminal offense before the International Criminal Court in The Hague. Similarly, various initiatives concerned with the rights of nature argue for ecosystems such as rivers to be declared legal subjects with inherent value independent of human interests, which was already successful in countries such as Colombia, India, or Canada (cf. Putzer et al. 2022). However, such initiatives also run the risk of addressing only the symptoms of the underly-

ing disruption of relationships with land and (other) more-than-human beings and of reproducing colonial continuities by excluding Indigenous perspectives and rights (cf. Krenak 2022; Tănăsescu 2020). They, therefore, require careful, power-critical approaches that center ownership, reflexivity, and accountability.

Addressing the implications of supremacist anthropocentric paradigms through Indigenous, decolonial and feminist perspectives opens up different forms of thinking, speaking and approaching the triple planetary crisis in the context of peace. Questioning and transforming these paradigms might seem unfeasible, yet it remains urgent and possible since

“the argument here is not that colonial expropriation has exhausted the creative capacity of lands and bodies but only their present and future capacity to produce and reproduce (as dead labor) surplus, that which is the soul and blood of capital” (Silva 2014, 95).

Hence, “the end of the world as we know it” (Silva 2014, 84) denotes the necessary end of imperial modes of living, of capitalist production, and of thinking, feeling and doing peace while remaining entangled in a supremacist anthropocentric paradigm. On the other hand, aiming for *pluriversality* (cf. Kothari et al. 2019) and thereby a diversity of understandings of peace, of ontologies can contribute to transforming societal relationships with nature and to (re)establish relations with more-than-human beings, regarding them not as inanimate matter but as agential beings with their own rights, perhaps even as kin:

“With the awareness that one’s breath is shared by all surrounding life, that one’s emergence into this world was possibly caused by some of the life-forms around one’s environment, and that one is responsible for its mutual survival, it becomes apparent that it is related to you; that it shares a kinship with you and with all humans, as does a family or tribe. A reciprocal relationship has been fostered with the realization that humans affect nature and nature affects humans. This awareness influences indigenous interactions with the environment. It is these interactions, these cultural practices of living with a place, that are manifestations of kincentric ecology.” (Salmón 2000, 1331–1332)

Thinking-feeling with the Earth and about peace based on notions of kinship and relationality inevitably centers ethics of care (cf. Tynan 2021, Escobar 2016). It widens understandings of peace to encompass relationality and care as “everything that we do to maintain, continue and

repair ‘our world’ so that *we* can live in it as well as possible” (Tronto 1993, 103, emphasis in original). The *we* here is a more-than-human *we*, it refers to a society that is co-created and maintained through human and more-than-human agency (cf. Watts 2013). Reconceptualizing peace through relationality with the more-than-human—rather than through its domination—therefore, offers the potential to (re)design peace policies and programs in a way that serves all beings on this planet.

5 The Ambivalent Politics of Care and Relationality: Toward a Reflexive Framework

While the turn to relationality and care offers important pathways for rethinking dominant paradigms in Peace and Conflict Studies and practice, these approaches require critical scrutiny. Taking relationality and care seriously in the context of peace also requires moving away from pain-based, essentializing research in which the “subaltern can speak, but is only invited to speak her/our pain” (Tuck/Yang 2014, 813). Yet, in Western academia in general, and in peace and conflict research in particular, “the archive on pain just grows and grows” (Tuck/Yang 2014, 813). At the same time violence continues to appear to be “someplace else, something else, and perpetuated by someone else” (Brunner 2016, 94). This obscures the violence inherent to dominant understandings of peace and supremacist anthropocentrism. It also obscures the failings and violence inherent to many peacebuilding efforts and thereby points at the importance of approaches that are critical of structures and dynamics of power, violence and domination and aim at their transformation.

Failings and violence inherent to dominant understandings of peace

Ahenakew (2016, 337) cautions with regard to Indigenous theories that there are considerable “paradoxes and limitations of translating insights between Indigenous and non-Indigenous spaces.” There is no universal model that can be “grafted” from Indigenous knowledge systems and transferred to dominant Western epistemologies (Ahenakew 2016). Such processes risk instrumentalizing Indigenous or other marginalized knowledge systems in ways that strip them of their contextual integrity, political significance and ontological grounding—thereby reproducing

epistemic violence. It also risks a continuation of exclusions through academic gatekeeping and paternalizing peace research and conflict transformation approaches. Centering relationality and care in a depoliticized manner might lead to a reinforcement of existing inequalities. Such a paradigm shift, therefore, also requires structural transformation of organizations and institutions.

Similarly, concepts of care are not inherently progressive or emancipatory. As Peterie and Broom (2023, 53) analyze with regard to informal care work, care “is at once reified as an inherent social good, and minimised, devalued, and pushed to the margins.” Without critical engagement with the political and economic structures in which they operate, concepts and models of care risk becoming complicit in reproducing social inequalities. Both relationality and care, when abstracted from questions of power, risk obscuring underlying power asymmetries and legitimating forms of paternalism, coercion, or structural violence—particularly in peacebuilding contexts. Consequently, efforts to move beyond the supremacist anthropocentric paradigm and to reconceptualize peace and conflict theories and peacebuilding approaches must critically engage with structures of power, domination and violence that shape knowledge, relationships, institutions, and politics.

Reconceptualizing peace through relationality

Nonetheless, when embedded within a reflexive analytical framework and implemented through practices based on accountability, reconceptualizing peace through relationality is a promising alternative to extractive and supremacist anthropocentric theories and practices. In the context of escalating ecological and geopolitical crises, such a paradigm shift has the potential to advance peace and conflict theory and practice in ways that are onto-epistemologically pluriversal, ecologically sustainable and socially just. As such, they represent a significant and timely contribution to the advancement of critical peace research and practice that is attentive to both structural and epistemic dimensions of violence and transformation.

Acknowledgements

I would like to thank the anonymous reviewer for their helpful comments on a previous version of this article.

References

- Ahenakew, Cash (2016), Grafting Indigenous Ways of Knowing onto Non-Indigenous Ways of Being. The (Underestimated) Challenges of a Decolonial Imagination, *International Review of Qualitative Research* 9, 3, 323–340. DOI: 10.1525/irqr.2016.9.3.323.
- Alimonda, Héctor (2019), The Coloniality of Nature. An Approach to Latin American Political Ecology, *Alternautas* 6, 1, 102–142.
- Bargués, Pol (2023), Liberal Peacebuilding and Its Critiques. *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*, July 19, 2023. DOI: 10.1093/acrefore/9780190846626.013.793.
- Baron, Ilan Z. / Havercroft, Jonathan / Kamola, Isaac / Koomen, Jonneke / Murphy, Justin / Prichard, Alex (2019), Liberal Pacification and the Phenomenology of Violence, *International Studies Quarterly* 63, 199–212.
- Becker, Egon / Hummel, Diana / Jahn, Thomas (2011), Gesellschaftliche Naturverhältnisse als Rahmenkonzept, in: Groß, Matthias (ed.), *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 75–96.
- Betasamosake Simpson, Leanne (2020), Not Murdered, Not Missing. Rebellling against Colonial Gender Violence, *versobooks.com*, March 24, 2020, https://www.versobooks.com/blogs/news/4611-not-murdered-not-missing-rebellling-against-colonial-gender-violence?_pos=4&_sid=c68940d6d&_ss=r [27.10.2022].
- Blackbourn, David (2007), *The Conquest of Nature. Water, Landscape and the Making of Modern Germany*, New York/London: Norton.
- Blom, Philipp (2022), *Die Unterwerfung. Anfang und Ende der menschlichen Herrschaft über die Natur*, München: Hanser.
- Borchers, Dagmar (2018), Anthropozentrismus, in: Ach, Johann S./ Borchers, Dagmar (eds.), *Handbuch Tierethik. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, Stuttgart: Metzler, 143–148.
- Borrell, Josep (2022), On metaphors and geo-politics, *European External Action Service*, Oct. 18, 2022, https://www.eeas.europa.eu/eeas/metaphors-and-geo-politics_en [08.06.2024].
- Brand, Ulrich / Wissen, Markus (2021), *The Imperial Mode of Living. Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*, London: Verso.
- Brunner, Claudia (2016), Gewalt weiter denken in der Kolonialität des Wissens, in: Ziai, Aram (ed.), *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, Bielefeld: transcript, 91–108.
- Brunner, Claudia (2020), *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld: transcript.
- Campbell, Susanna / Chandler, David / Sabaratnam, Meera (eds.) (2011), *A Liberal Peace? The Problems and Practices of Peacebuilding*, London: Zed Books.
- Chandler, David (2017), *Peacebuilding. The Twenty Years' Crisis, 1997–2017*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Conversi, Daniele (2020), The Ultimate Challenge. Nationalism and Climate Change, *Nationalities Papers* 48, 4, 625–636.

- Coronil, Fernando (2000), *Naturaleza del poscolonialismo. Del eurocentrismo al global-centrismo*, in: Lander, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CICCUS, CLACSO, 53–67.
- Crawley, Ashon T. (2017), *Blackpentecostal Breath. The Aesthetics of Possibility*, New York: Fordham University Press.
- Crutzen, Paul J. / Stoermer, Eugene F. (2000), The “Anthropocene“, *IGBP Global Change Newsletter* 41, 17–18.
- Dalby, Simon (2013), *The Geopolitics of Climate Change*, *Political Geography* 37, 38–47. DOI: 10.1016/j.polgeo.2013.09.004.
- Davis, Heather / Todd, Zoe (2017), *On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene*, *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 16, 4, 761–780.
- Decler, Kris / Cliquet, An (2023), *Nature restoration: proposed EU law under threat*, *Nature* 619, 252.
- Diniz de Figueiredo, Eduardo H. / Martinez, Juliana (2021), *The Locus of Enunciation as a Way to Confront Epistemological Racism and Decolonize Scholarly Knowledge*, *Applied Linguistics* 42, 2, 355–359.
- Donaldson, Sue / Kymlicka, Will (2011), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Dziedzic, Paul / Kennedy-Asante, Abena (2019), *Fridays for Past, Present and Future*. Abena Kennedy-Asante erklärt, warum die Klimakrise jetzt schon vor allem Schwarze, Indigene und Menschen of Colour trifft. Interview, analyse & kritik 653, Oct. 15, 2019, <https://www.akweb.de/bewegung/fridays-for-past-present-and-future/> [12.03.2024].
- EEAS Press Team (2022), *European Diplomatic Academy: Opening remarks by High Representative Josep Borrell at the inauguration of the pilot programme*, Oct. 13, 2022, https://www.eeas.europa.eu/eeas/european-diplomatic-academy-opening-remarks-high-representative-josep-borrell-inauguration-pilot_en [08.06.2024].
- Engels, Anita / Marotzke, Jochem / Gonçalves Gresse, Eduardo / López-Rivera, Andrés / Pagnone, Anna / Wilkens, Jan (eds.) (2023), *Hamburg Climate Futures Outlook 2023. The plausibility of a 1.5°C limit to global warming—Social drivers and physical processes*, Hamburg: Cluster of Excellence Climate, Climatic Change, and Society (CLICCS).
- Eriksen, Stein S. (2009), *The Liberal Peace Is Neither. Peacebuilding, State building and the Reproduction of Conflict in the Democratic Republic of Congo*, *International Peace-keeping* 16, 5, 652–666. DOI: 10.1080/13533310903303289.
- Escobar, Arturo (2016), *Thinking–feeling with the Earth. Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South*, *Revista de Antropología Iberoamericana* 11, 1, 11–32.
- Escobar, Arturo (2020), *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*, Durham/London: Duke University Press.
- Fabian, Johannes (2014) [1983], *Time & The Other. How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- Federici, Silvia (2004), *Caliban and the Witch*, Brooklyn: Autonomedia.
- Ferdinand, Malcom (2022), *Decolonial Ecology. Thinking from the Caribbean World*, Cambridge: Polity Press.

- Gallo-Cajiao, Eduardo et al. (2023), Implications of Russia's invasion of Ukraine for the governance of biodiversity conservation, *Frontiers in Conservation Science* 4. DOI: 10.3389/fcosc.2023.989019.
- Haraway, Donna (2015), Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin, *Environmental Humanities* 6, 1, 159–165.
- Hering, Daniel et al. (2023), Securing success for the Nature Restoration Law. The EU law would complement many others, but challenges loom, *Science* 382, 6676, 1248–1250. DOI: 10.1126/science.adk1658.
- Ide, Tobias (2020), The dark side of environmental peacebuilding, *World Development* 127, 1–9.
- IPCC (2022), *Climate Change 2022. Impacts, Adaptation and Vulnerability. Summary for Policymakers*, https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/downloads/report/IPCC_AR6_WGII_FinalDraft_FullReport.pdf [11.08.2025].
- JYU.Wisdom community (2021), Planetary well-being, *Humanities & Social Sciences Communications* 8, 258. DOI: 10.1057/s41599-021-00899-3.
- Kothari, Ashish / Salleh, Ariel / Escobar, Arturo / Demaria, Federico / Acosta, Alberto (eds.) (2019), *Pluriverse. A Post-development Dictionary*, New Delhi: Tulika.
- Krampe, Florian / Kreutz, Joakim / Ide, Tobias (2025), Armed conflict causes long-lasting environmental harms, *Environment and Security*. DOI: 10.1177/27538796251323739.
- Krenak, Edson (2022), Indigenous Peoples Are Essential to the Rights of Nature, *Cultural Survival Quarterly* 46, 3, 8–9.
- Krohn, Juliana (2023), (K)Ein Frieden mit der “Natur”? Zum anthropozentrischen Frieden der kolonialen Moderne, *Wissenschaft und Frieden* 2/2023, 14–16, <https://wissenschaft-und-frieden.de/artikel/kein-frieden-mit-der-natur/> [11.08.2025].
- Krohn, Juliana (2024a), Peace on or with Earth? Anthropozentrische Friedensverständnisse und (De)Kolonialität, in: Mühlbauer, Josef / Lakitsch, Maximilian (eds.), *Kritische Friedensforschung. Konzepte, Analysen & Diagnosen*, Wien: Mandelbaum, 439–453.
- Krohn, Juliana (2024b), On More-than-human Agency. Problematizing Anthropocentric Paradigms in IR. Draft paper presented and discussed at the CEEISA-ISA 2024 Pre-conference Workshop “Grounding IR: The Land Question in International Politics” organized by Felix Anderl (University of Marburg) and Katarina Kušić (University of Vienna).
- Lakitsch, Maximilian (2023), Peace Needs to Embrace the Anthropocene, *Peace Review* 35, 166–174. DOI: 10.1080/10402659.2023.2174374.
- Lewis, Simon L. / Maslin, Mark (2015), Defining the Anthropocene, *Nature* 519, 171–180.
- Lugones, María (2016), The Coloniality of Gender, in: Harcourt, Wendy (ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development. Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*, London: Palgrave Macmillan, 13–33.
- Mac Ginty, Roger (2010), Hybrid Peace. The Interaction Between Top-Down and Bottom-Up Peace, *Security Dialogue* 41, 4, 391–412.
- Marcantonio, Richard A. / Lederach, John Paul / Fuentes, Agustín (eds.) (2024), *Exploring Environmental Violence. Perspectives, Experience, Expression, and Engagement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McConnell, Campbell R. / Brue, Stanley L. / Flynn, Sean M. (2009), *Economics. Principles, Problems, and Policies*, New York: McGraw-Hill, 18th ed.

- McDonald, Matt (2018), Climate change and security. Towards ecological security?, *International Theory* 10, 2, 153–180. DOI: 10.1017/s1752971918000039.
- Melamed, Jodi (2015), Racial Capitalism, *Critical Ethnic Studies*, 1, 76–85. DOI: 10.5749/jcritethnstud.1.1.0076.
- Mirzoeff, Nicholas (2018), It's Not the Anthropocene, It's the White Supremacy Scene. Or The Geological Color Line, in: Grusin, Richard (ed.), *After Extinction*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 123–150.
- Moody, George (2024), IR's Great Derangement. Climate Change Coverage in IR Journals 2017–2021, *E-International Relations*, Feb. 6, 2024, <https://www.e-ir.info/2024/02/06/irs-great-derangement-climate-change-coverage-in-ir-journals-2017-2021/> [11.08.2025].
- Múnera, Alfonso (2005), *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Bogotá: Planeta.
- Paffenholz, Thania (2021), Perpetual Peacebuilding. A New Paradigm to Move Beyond the Linearity of Liberal Peacebuilding, *Journal of Intervention and Statebuilding* 15, 3, 367–385. DOI: 10.1080/17502977.2021.1925423.
- Peterie, Michelle / Broom, Alex (2024), Conceptualising care. Critical perspectives on informal care and inequality, *Social Theory & Health* 22, 53–70. DOI: 10.1057/s41285-023-00200-3.
- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Plumwood, Val (1996), Androcentrism and Anthropocentrism. Parallels and Politics, *Ethics and the Environment* 1, 2, 119–152, <https://www.jstor.org/stable/27766018> [11.08.2025].
- Putzer, Alex / Lambooy, Tineke / Jeurissen, Ronald / Kim, Eunsu (2022), Putting the rights of nature on the map. A quantitative analysis of rights of nature initiatives across the world, *Journal of Maps* 18, 89–96. DOI: 10.1080/17445647.2022.2079432.
- Quijano, Aníbal / Ennis, Michael (2000), Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, *Nepantla. Views from South* 1, 3, 533–580, <https://muse.jhu.edu/article/23906> [11.08.2025].
- Randazzo, Elisa / Torrent, Ignasi (2020), Reframing Agency in Complexity-Sensitive Peacebuilding, *Security Dialogue* 52, 1, 3–20. DOI: 10.1177/0967010620904306.
- Reibold, Kerstin (2022), Settler Colonialism, Decolonization, and Climate Change, *Journal of Applied Philosophy* 40, 4, 624–641. DOI: 10.1111/japp.12573.
- Richardson, Katherine et al. (2023), Earth beyond six of nine planetary boundaries, *Science Advances* 9, 37, 1–16. DOI: 10.1126/sciadv.adh2458.
- Richmond, Oliver P. (2006), The problem of peace: understanding the 'liberal peace', *Conflict, Security & Development* 6, 3, 291–314. DOI: 10.1080/14678800600933480.
- Rockström, Johan / Gupta, Joyeeta / Qin, Dahe et al. (2023), Safe and Just Earth System Boundaries, *Nature* 619, 102–111. DOI: 10.1038/s41586-023-06083-8.
- Russell, Charlie J. G. / Franco, Aldina M. A. / Atkinson, Philipp W. / Väli, Ülo / Ashton-Butt, Adham (2024), Active European warzone impacts raptor migration, *Current Biology* 34, 10, 2272–2277, [https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822\(24\)00519-0](https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822(24)00519-0) [11.08.2025].

- Salmón, Enrique (2000), Kincentric Ecology. Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship, *Ecological Applications* 10, 5, 1327–1332. DOI: 10.1890/1051-0761(2000)010[1327:KEIPOT]2.0.CO;2.
- Silva, Denise Ferreira da (2014), Toward a Black Feminist Poethics. The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World, *The Black Scholar* 44, 2, 81–97, <https://www.jstor.org/stable/10.5816/blackscholar.44.2.0081> [11.08.2025].
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), Can the subaltern speak?, in: Grossberg, Lawrence / Nelson, Cary (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana: University of Illinois Press, 271–313.
- Tănăsescu, Mihnea (2020), Rights of Nature, Legal Personality, and Indigenous Philosophies, *Transnational Environmental Law* 9, 3, 429–453. DOI: 10.1017/S2047102520000217.
- Todd, Zoe (2017), Fish, Kin and Hope. Tending to Water Violations in *amiskwaciwâskahikan* and Treaty Six Territory, *Afterall. A Journal of Art Context and Enquiry* 43, 102–107. DOI: 10.1086/692559.
- Tokay, Ela (2025), Toward an Ecofeminist New Materialism. Agency and Action in a More-Than-Human World, *Hypatia*, 1–23. DOI: 10.1017/hyp.2024.97.
- Tronto, Joan (1993), *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge.
- Tuck, Eve / Yang, K. Wayne (2014), Unbecoming Claims. Pedagogies of Refusal in Qualitative Research, *Qualitative Inquiry* 20, 6, 811–818. DOI: 10.1177/1077800414530265.
- Tynan, Lauren (2021), What is relationality? Indigenous knowledges, practices and responsibilities with kin, *Cultural Geographies* 28, 4, 597–610. DOI: 10.1177/14744740211029287.
- United Nations (2015), Paris Agreement, https://treaties.un.org/doc/Treaties/2016/02/20160215%2006-03%20PM/Ch_XXVII-7-d.pdf [08.08.2023].
- United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) (2022), What is the triple planetary crisis?, <https://unfccc.int/blog/what-is-the-triple-planetary-crisis> [11.01.2024].
- Vázquez, Rolando (2011), Translation as Erasure. Thoughts on Modernity's Epistemic Violence, *Journal of Historical Sociology* 24, 1, 27–44. DOI: 10.1111/j.1467-6443.2011.01387.x.
- Wägner, Elin / Tamm, Elisabeth (2021), *Peace with the Earth*, Berlin: Archive Books.
- Watts Vanessa (2013), Indigenous Place-Thought and Agency amongst Humans and Non-Humans (First Woman and Sky Woman Go on a European World Tour!), *Decolonization. Indigeneity, Education & Society* 2, 1, 20–34, <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/19145> [11.08.2025].
- Wimmer, Andreas / Glick Schiller, Nina (2002), Methodological nationalism and beyond. Nation-state building, migration and the social sciences, *Global networks* 2, 4, 301–334.
- Witze, Alexandra (2024), Geologists reject the Anthropocene as Earth's new epoch—after 15 years of debate, *Nature* 627, 249–250.
- Yussof, Kathryn (2018), *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.



Daniela Lehner

Peace in a Defutured World

Rethinking Ontology, Relationality and the Pluriversal Imagination

ABSTRACT 

In these uncertain and violent times, I want to explore the deeper conditions that shape and limit our capacity to imagine, enact and live peace. Drawing on the concepts of defuturing, relationality and pluriversality, I argue that today's crises are not only multiple and complex, but also profoundly ontological. They are rooted in an ontology of separation that positions humans as autonomous and the world as a commodified resource. A different ontological grounding might be found in relationality and pluriversality. Relationality emerges as both an ethical orientation and a mode of being that foregrounds interdependence, care and co-creation. Pluriversality expands this by rejecting the logic of a single world and embracing the existence of many worlds, knowledges and ways of being. This shift requires not only conceptual rethinking but also a transformation in how we relate to the world and to one another. Peace cannot remain merely a normative ideal; it requires a more grounded, embodied and imaginative engagement. It is an ongoing and fragile practice, deeply entangled with the stories we live by and the futures we choose to nurture.

Frieden in einer defuturierten Welt. Ontologie, Relationalität und pluriversale Vorstellungskraft neu denken

In einer Zeit wachsender Unsicherheit und verschiedener Formen von Gewalt stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen Frieden noch vorstellbar, lebbar und erfahrbar ist. Ausgehend von den Konzepten des Defuturing, der Relatio-

nalität und der Pluriversalität argumentiere ich, dass die gegenwärtigen Krisen nicht nur vielfältig und komplex, sondern zutiefst ontologisch sind. Sie entspringen einer Ontologie der Trennung, die den Menschen als autonomes Subjekt positioniert und die Welt als verfügbare Ressource rahmt. Eine alternative ontologische Grundlage könnte sich in relationalen Weltverhältnissen zeigen, in denen Fürsorge, Interdependenz und Mitgestaltung nicht als Ausnahme, sondern als Voraussetzung gedacht werden. Pluriversalität erweitert dieses Denken, indem sie die Idee einer einzigen Welt zurückweist und die Ko-Existenz vieler Welten, Wissensformen und Lebensweisen anerkennt. Ein solcher Perspektivwechsel erfordert nicht nur begriffliche, sondern auch leibliche und zwischenmenschliche Transformationen. Frieden kann nicht bloß normatives Ideal bleiben. Er ist eine imperfekte, unabschließbare Praxis, die sich in den Geschichten entfaltet, die wir leben, und in den Zukünften, denen wir uns zuwenden.

| KEY WORDS

defuturing; pluriversality; relationality; peace education

Defuturing; Pluriversalität; Relationalität; Friedenserziehung

| BIOGRAPHY

Daniela Lehner is a postdoctoral researcher at the Department of Educational Research and Teacher Education at the University of Graz and a lecturer at the Center for Peace Research and Peace Education. Her research focuses on peace education as well as relational and pluriversal pedagogical approaches.

ORCID  0000-0002-1965-6291

Email: [daniela.lehner\(at\)uni-graz.at](mailto:daniela.lehner@uni-graz.at)

1 Introduction

In the current global context of war, climate change, economic inequality, and systemic racism, it is clear that we live amid interconnected crises. These crises are accompanied by a growing moral ambiguity about peace and violence. Particularly the neoliberal economic dimension, the commodification of the world and life itself, is often overlooked in its far-reaching impact. These crises are too often reduced to isolated symptoms or summarized in rather simplistic ways, which obscures their structural interconnectedness and the depth of their underlying causes. They are not discrete events, but manifestations of deeper structural and ontological conditions that call on us to fundamentally rethink the way we relate to the world and what peace could look like. When I use *we* and *us* in this text, I am aware of the danger of reproducing the universalizing tendencies of Western modernity. The *we* is not meant to be neutral but refers to those entangled in the dominant ontology of colonial modernity. At the same time, I hope that there can also be a pluriversal *we*, grounded in relational ethics and historical contexts, as well as multiple onto-epistemologies that coexist without subordination.

Discourses and realities are shifting, and even traditionally pacifist parties or circles now debate the legitimacy of military interventions. In these times of violence and uncertainties, we must not only ask what peace means or looks like, but also what kind of ontology sustains our capacity to imagine peace at all. We are certainly living in times of political and moral uncertainty. We can see how basic rights disappear and how things that we could not even have imagined a few years ago are becoming the new normal. Talking about, acting towards and educating about peace is ridiculed, while violence, militarization and readiness for war are established as the unquestioned norm.

The risk of reducing the world to one perspective

Peace is not only about treaties, diplomacy or international agreements. It begins in the ways we think, relate, know and imagine. It is about the stories we live by and the possibility of telling different ones. Chimamanda Ngozi Adichie (2009) reminds us in her TED Talk that the danger of a single story lies in the risk of reducing the world to one perspective, one truth or one way of being. These single stories create the condi-

tions for separation, exclusion, hierarchy and violence. To think about peace is therefore also to resist the dominance of singular narratives and to open up space for multiple truths, voices and worlds. In this regard, it is important to clarify key terms used in this text, such as ‘ontology’, ‘defuturing’, ‘relationality’, and ‘pluriversality’. These terms refer to fundamental assumptions about the nature of being (ontology), the active undermining of the possibility of liveable futures (defuturing), the understanding of life as fundamentally interconnected (relationality) and the existence of multiple, coexisting worldviews and realities (pluriversality).

A different story of life and reality

Today’s challenges are not just about politics, economics, or morals but also about how we know the world and how we are and engage in the world. While the dominant paradigm is premised on the radical separation of subjects and objects, of selves from the environment, relationality and pluriversality offer a different story of life and reality, and therefore a different point of departure without the illusion of a final answer. In this paper, I will first explore the ontology of separation and how it defutures us, then consider relationality and pluriversality as openings toward new narratives and futures, not to provide final answers but to reclaim space for imaginations and possibilities.

2 Defuturing and the ontology of separation

Reading Arturo Escobar, Michal Osterweil and Kriti Sharma’s (2024) book *Relationality. An Emergent Politics of Life Beyond the Human*, I was deeply affected by the thought that we are being actively defutured. Drawing on the concept developed by design theorist Tony Fry (2020), defuturing refers to a mode of existence that systematically undermines the very possibility of a liveable future. It is a way of living that consumes not only material resources but also the imaginations and structures needed to sustain life across generations. Defuturing seems to be the trajectory of our times and means literally “the negation of world futures for us, and many of our unknowing non-human others” (Fry 2020, 10). In particular, defuturing is a condition of loss and the product of our ontologies of separation, of anthropocentrism and of a condition in which self-interest

is expressed through actions that have come to define our species and now turn back upon themselves (Fry 2020, 10). Defuturing is not a side effect of our current social inequalities, ecological destruction, or political conflict, but the underlying condition of modern existence.

Treating the world as a commodity

Fry (2020) and Escobar (2018) use ‘design’ as both an analytic and a critical lens, arguing that the contemporary world is designed in the service of capital. This economic logic, which treats the world as a commodity, has fundamentally shaped how we relate to each other and to the Earth. It not only structures our institutions and policies but also deeply informs our perceptions of value and life itself. The drive for accumulation and extraction, central to capitalist economies, reduces both human life and the natural world to resources for profit. Ailton Krenak, drawing on the experience of the Krenak people in Brazil, argues that since the beginning of the modern colonial project we have been submerged in a world “where order, progress, development, consumerism, and capitalism have taken our entire existence, leaving us only very partially alive, and in fact almost dead” (Krenak 2023, xii). Life and Earth have been made useful, measurable, exploitable and disposable within the logic of the colonial project. Mignolo (2011) emphasizes that capitalism is not separate from colonialism and constitutes an epistemological program that ranks life according to economic rationality.

Our difficulty to imagine other (more peaceful) futures is not accidental but relates to the very systems, epistemologies and material cultures that surround us. The enduring system of domination established during colonialism continues to structure and hegemonically organize economies, social relations and epistemologies, often in ways that remain unarticulated, unacknowledged and unrecognized by most people (cf. Murrey/Daley 2023). This multidimensional web of power includes the control of economy (labor, land, exploitation of nature, capital), control of authority (institutions, legal state, military), control of gender and sexuality (imposing Western norms), and control of knowledge and subjectivity (privileging Eurocentric ways of knowing and being, especially in education). These domains are racialized and persist through global capitalism, epistemic dominance and institutional structures that reproduce colonial logics (cf. Quijano 2000; Mignolo 2011).

At the core of this defutured condition lies an ontology of separation as a deeply embedded worldview, enacted and reproduced daily through our social institutions, economic systems and dominant epistemologies. Within this ontology, the human being is imagined as autonomous and self-contained, facing a world of objects that exist outside and apart from it. The natural world is seen either as a resource or threat, an object to be managed rather than a partner in co-existence (cf. Escobar 2018; Fry 2020; Escobar/Osterweil/Sharma 2024). As Fry states,

“we need to remind ourselves that the future is never empty, never a blank space to be filled with the output of human activity. It is already colonized by what the past and present have sent to it. Without this comprehension, without an understanding of what is finite, what limits reign and what directions are already set in place, we have little knowledge of futures” (Fry 2020, 10).

This reflection highlights how futures are not neutral or untouched horizons but are already shaped and constrained by inherited structures and dominant paradigms.

The ontology of separation is not neutral, it is historically produced by colonial and capitalist modernity. It is shaped by the legacies of conquest, genocide, slavery and extractivism, framed as a civilizational project. This project privileges a singular, universalizing epistemology that denies relationality and justifies domination. We see it as the only way the world can be, but it is a historically produced hegemonic story that is maintained through power. The ontology of separation, understood as the systematic production of non-relational worlds, cannot be disentangled from the histories of colonialism, capitalism, slavery, and the genocides that accompanied them. This means that the very ways of being and knowing shaped by separation, which render subjects, communities, and ecologies as isolated or disconnected, are not neutral or accidental but were actively produced through colonial, capitalist, and racialized systems of domination. These processes separated people from their lands, disrupted ways of living and forms of community, and recast relations with the more-than-human world into logics of appropriation and exploitation. Through mechanisms of accumulation and the imposition of patriarchal and white supremacist structures, nonrelational ways of being, knowing and creating were systematically enforced, eroding the fabric of interconnected existence (cf. Maldonado-Torres 2006; Andreotti

2021; Escobar/Osterweil/Sharma 2024, 4). The economic dimension is especially crucial. The commodification of land, labour and life itself has transformed the world into a marketplace governed by profit, efficiency, and extraction. This mode of production has not only generated immense inequality but has also eroded the imaginative and relational capacities needed for peaceful coexistence.

Even the future becomes an object to be managed and controlled.

Within this logic, even the future becomes an object to be managed and controlled rather than a space of possibilities. Additionally, the way we imagine the future as a narrative of linear progress is not neutral, but shaped by power structures and histories of exclusion. Future-making is very much tied to colonial modernity and its practices of control and universalization (cf. Tsing/Rosenberg/Harding/Masco 2005). To be defutered is not only about destroying life on Earth, but also about losing the capacity to imagine and enact different and diverse ways of being and knowing that are more about relationality, connection, care or co-creation. It is not only about environmental destruction, climate change or various forms of injustice, but also our loss of relational grounds that make collective life and hope possible. This ontology of separation places humans as autonomous individuals above or outside the webs of life in which we are, in fact, deeply entangled (cf. Escobar/Osterweil/Sharma 2024, 4). This alienation is not merely physical but also spiritual, epistemological and emotional. Krenak (2020) dissects the myth of a single humanity as Eurocentric and universalized, built historically on the oppression and erasure of other ways of being. *The Humanity Club*, as he calls it, is a select group that dictates the narratives, economies and definitions of what is valuable, while the rest of the world is seen as sub-humanity, as is the case with Indigenous people. Yet, their counter-practices based on communal decision-making, reciprocity with land and holistic epistemologies offer examples of lived peace that diverge from state-centric or institutional notions. They are vital to the ongoing resistance against the homogenizing forces of colonial modernity and the continued expansion of our civilization of death. Death, of course, is part of our interconnected existence, but the civilization of death signifies something entirely different (cf. Krenak 2020).

3 Unstaging war and reclaiming imagination

Walter D. Mignolo (2011) sees us immersed in a civilization of death, which he describes like Nelson Maldonado-Torres (2008) as the dark underside of Western modernity with its promises of progress, reason and enlightenment. This death is not only physical but refers to centuries of genocides, slavery and imperial wars. The colonial matrix of power that underpins Western modernity defines who counts as fully human, who is entitled to knowledge and who is disposable. This is built on racism, patriarchy, epistemicide and capitalist extraction. It operates through a system of separations, human from human, human from nature, reason from emotion, mind from body, the West from the rest and through these separations, it legitimizes domination. The normalization of war and military interventions are consequences of this ontology, sustained by global media, political rhetoric, and educational institutions. Implementing change requires not only critique but transformation of the epistemic and affective structures through which war is made acceptable. The civilization of death is a form of world-making that erases, assimilates or marginalizes other ways of being, knowing and relating. It installs a singular epistemic code, which Mignolo (2011) calls the *Western code*, as the only valid framework of truth, development or governance. Everything else is either rendered invisible or subjected to a logic of correction, improvement or elimination. This system benefits only a small part of the global population and is perpetuated through the accumulation of wealth, knowledge, power and territory at the cost of human and more-than-human life. It is

“driven by economic and social success, paying enormous costs in wars, refugees, unemployed, new forms of slavery, rather than a civilization driven by the collective desire for well-being and the celebration of life in general, not human life as a singular privilege” (Mignolo 2011, 117).

War in both its visible and invisible forms has become an existential condition in these global dynamics. War is no longer an interruption to peace but a permanent state embedded in political, technological, environmental and epistemic systems: “war has become a permanent and omnipresent global condition of variable intensities from the subliminal to the intense” (Fry 2019, 11). Fry’s (2019) call for *unstaging war* does not suggest that we can end all violence but demands that we start disrupting

the normalization of war that renders violence thinkable, legitimate and even invisible.

Starting to disrupt the normalization of war

Dominant representations of war conceal its ontological, ecological and epistemological depth. *Unstaging* means unlearning the cultural norms, institutional logics and material conditions that make war appear natural, necessary or unavoidable and peace as utopian and naive. It also means exposing the way in which language, media and even peace discourse itself are often complicit in reproducing the logic of war. Transformation begins with how we see, name and relate to the world. War is not only a geopolitical phenomenon but an ontological orientation that can be unmade (cf. Fry 2019, 6–8). The loss of imaginations and futures is a loss of our values (cf. Fry 2019, 13). War defutures not only through violence and destruction but through making it harder to believe in the possibility of alternative and peaceful worlds. To unstage war we need to reclaim imagination and collective futuring as acts of resistance and peace as an ontological stance toward life. In this context, radical imagination becomes significant. This imagination is not concerned with improving existing systems through technical fixes or more sustainable innovations, rather it attempts to challenge the very foundations upon which our current systems are built on. It is not a question of what we can fix but what kinds of futures we are capable of imagining and bringing into being. Such imagination expands peace from an ideal or institutional goal into an everyday, creative and relational act of shaping plural and liveable worlds. Relationality is not simply the idea that everything is connected, but the recognition that we are constituted by our relations. We do not stand outside the world observing it — we are the world, shaping and being shaped by the countless webs of interdependence that make life possible. It is also a choice to reject the myth of the isolated individual and realize that we create the future together through our everyday practices of living, being and knowing. This may sound naive, as if calling for peace or peaceability even in times of threats and war, but it is a politically grounded invitation to confront the deep structures of disconnection that underlie our present crises and to begin weaving new, life-affirming stories (cf. Steiner 2022; Escobar/Osterweil/Sharma 2024). Defuturing is not a destiny but the result of choices, systems and beliefs that are made and therefore can also be unmade. There are also a mul-

tiplicity and contingency of futures that are being enacted in everyday practices, artistic expressions, resistances and local imaginaries. These are not futures “to come” but futures that already live within the present (cf. Tsing/Rosenberg/Harding/Masco 2005).

Identifying and supporting the places where alternatives already exist

Therefore, cultivating radical imagination also means identifying and supporting the places where alternatives already exist, like subaltern groups or grassroots movements experimenting with relational and decolonial ways of being. In *Pluriverse: A Post-Development Dictionary* (2019), several examples show how radical imagination materializes through grassroots efforts. The concept of Buen Vivir, drawn from Andean Indigenous cosmologies, offers an alternative to Western development models by centering community well-being, ecological balance and reciprocity, resisting both extractivism and anthropocentrism (cf. Chuji/Rengifo/Gudynas 2019). The Zapatista movement in Chiapas, Mexico, for example, has created autonomous zones governed collectively, grounded in indigenous worldviews and forms of justice that resist colonial state logic (cf. Leyva Solano 2019). In Bangladesh, the Nayakrishi Andolon (New Agriculture Movement) mobilizes peasant communities to reject industrial farming in favor of biodiversity-based agriculture, emphasizing a relationship with nature that is ethical, reciprocal and embedded in community (cf. Mazhar 2019). Similarly, the African philosophy of Ubuntu redefines personhood through interconnectedness and communal care “I am because we are” — challenging individualistic, Eurocentric epistemologies (cf. Le Grange 2019). In India, the evolving notion of Swaraj embodies self-rule not only in the political sense but also as ethical self-governance embedded in community and nature, reflecting deeply relational and anti-colonial values (cf. Shrivastava 2019).

4 Pluriversal futures and the ethics of relationality

Relationality is not merely a philosophical position but a lived worldview and an ontological orientation that sees all life as co-constituted, interdependent and emerging through interaction. Beings and phenomena are always already entangled, made through relationships and incapable of

existing in isolation. This worldview radically redefines what it means to be human, to act ethically and to engage in the making of a world. Relationality can open up practices of life and reopen the future as a mode of worlding that centers care, reciprocity and responsibility as ontological foundations. I am convinced that imagining and living peace requires building life on radical interdependence, not as an abstraction but as a daily practice grounded in the awareness that we are already entangled in each other's lives and wellbeing (cf. Škof 2015; Escobar/Osterweil/Sharma 2024).

What if interdependence is not a metaphor but our reality?

Andrew Stone Porter (2021) extends this perspective by grounding relationality in cosmology. He draws on quantum theory and Albert Einstein's discovery that we are "not separate entities but are interdependent and relative to one another" (Porter 2021, 383) together with the contemporary scientific understanding of the cosmos, which shows that planets like ours and the carbon-based life forms who inhabit them were formed out of stardust from explosions that occurred billions of years ago. This invites us to rethink our place in the universe. What if interdependence is not a metaphor but our reality? This has deeply ethical implications because if we are entangled from the start, then responsibility and care are not optional but ontological necessities (cf. Porter 2021). We can reclaim the future as a space of co-creation in which many worldviews are possible and at the same time resist the normalization of violence (cf. Escobar/Osterweil/Sharma 2024).

Mignolo (2011) calls not for reform but for delinking as a movement toward other ways of knowing and being rooted in pluriversality, not to find a better version of modernity but to imagine and enact alternatives together. This means recovering silenced histories, valuing embodied and localized knowledges and building communal futures that center life (cf. Mignolo 2011). The vision and concept of the pluriverse is a critique of the universalist worldview or hegemonic ontologies imposed by colonial modernity. The pluriverse highlights the existence of multiple coexisting worlds instead of a single world. It is inspired by the cosmologies of Latin American political movements, especially the Zapatista notion of a world where many worlds fit. Engaging with the pluriverse also implies a commitment to create institutional and communal infrastruc-

tures that enable these worlds to thrive. This may involve supporting Indigenous land rights or community-based economies. This concept revolves around a multiplicity of worlds, rather than a multiplicity of perspectives on a single world. This means that various forms of life and world-making can exist side by side without subordination in favor of dominant logics of a certain kind of development, modernization or globalization. The pluriverse is based on relational ontologies rather than dualistic understandings of existence. There are territorially grounded visions of well-being that are not oriented toward an extractivist and homogenizing capitalist life but toward the reproduction of communal life, ecological integrity and autonomous self-organisation. The question is not only what exists but whose realities are legitimized or suppressed by dominant systems of knowledge and power. Engaging with the political and cultural struggles of communities seeking to enact their own autonomous realities is part of creating the pluriverse. Therefore, it is an ethical and political commitment to cultivate the conditions under which multiple worlds can coexist (cf. Escobar 2018; Steiner 2022; Fitzgerald 2023; Krohn/Pauls 2023).

A process of living well together in many worlds

In this sense, the pluriverse does not only represent an ontological critique of universalist modernity, but also opens up a political and ethical horizon that is profoundly relevant to how we think about peace and peaceful living. If peace is no longer seen as a fixed state to be achieved through institutional negotiation or normative frameworks, but rather as a process of living well together in many worlds, then the pluriversal imagination becomes indispensable. It invites us to think of peace not as singular or final, but as multiple, ongoing and deeply situated within the fabric of everyday life. Such a perspective resonates with approaches to peace that are attentive to context, grounded in relational ethics and open to the coexistence of diverse worldviews and ways of being (cf. Dietrich 2012; Wenders/Zournazi 2013; Steiner 2022; Azarmandi/Pauls 2024). Muñoz's (2006) concept of imperfect peace becomes particularly significant, reframing peace not as an unreachable perfection but as a lived and evolving process within human connections, emphasizing local circumstances and actions that promote peace on a smaller scale. Epistemologically, the concept of imperfection shifts us away from objective, fixed and dogmatic visions of peace and brings us closer to intersubjective,

conflicting, yet necessary understandings that remain open to debate, much like the subjects of perception themselves. Peace encompasses a wide range of small, specific and often competing or even contradictory lived experiences that all contribute to its broader meaning (cf. Muñoz 2006; Škof 2015). These multiple understandings suggest that conceptual unity may be less important than cultivating shared values across different contexts, highlighting the complexity of peace as a lived reality whose evolving nature is shaped by human motivations and societal structures (cf. Muñoz 2006; Williams/Bermeo 2020).

Unexpected alliances and the messy coexistence of human and more-than-human beings

Anna Tsing's (2015) reflections on "collaborative survival" in damaged landscapes provide an idea of what peace might mean in conditions of uncertainty and precarity. Her rejection of survival fantasies that rely on conquest and self-sufficiency challenges the dominant modern imaginary of the autonomous subject. She frames survival as always already relational, depending on forms of help, support and interspecies encounter. In her ethnographic journey following the matsutake mushroom through devastated landscapes, she asks what forms of life continue, adapt and even thrive when global systems of progress collapse. She describes these spaces not as voids, but as patchy ecologies that are zones of relational entanglement, uncertainty and renewal. Instead of assuming linear improvement or systemic coherence, life works in unexpected alliances and in the messy coexistence of human and more-than-human beings. Her work can be seen as a concrete manifestation of pluriversal imagination, grounded in localized resilience and humility toward the non-linear rhythms of life. What Tsing's (2015) book shows without ever mentioning peace, is what it means to take seriously the possibility that peace, like mushrooms in industrial ruins, might grow in places of breakdown not through missions to create order or a civilization but through relationality, care and attentiveness. This is the labour of staying with the trouble of difference, of becoming-with others in ways that interrupt purity and invite vulnerability. Peace does not require wholeness or consensus, but depends on the generative frictions of plural worlds that learn to live together without needing to become the same (Tsing 2015).

Just as radical imagination refuses to repair dominant systems and instead envisions world-making from relational groundings, Tsing's work

resists the paradigm of development and invites us to dwell in the precarity of the now. Futures can also be cultivated from below, in broken places. We have to question how futures are made, by whom and to what ends. Future is not a neutral terrain that simply unfolds but a political one because futures are designed, narrated, predicted, planned and governed through institutional, technological and scientific discourses. Especially future-oriented narratives often justify extractive economies, surveillance regimes, wars and interventions in the name of stability, civilization or peace while Indigenous and subaltern visions are delegitimized (cf. Tsing/Rosenberg/Harding/Masco 2005; Hussak 2023). Peace is inseparable from this politics of time. It is not a utopian state to be achieved but a fragile assemblage, a commitment to stay with the trouble of difference and to nurture worlds within worlds. As Tsing puts it, “to appreciate the patchy unpredictability associated with our current condition, we need to reopen our imaginations” (Tsing 2015, 5). Reopening imagination is not escapism but a political and ethical necessity in a defutured world.

5 Conclusion

My aim in this paper was to reflect on the idea that peace is not just a political goal or a moral ideal, but a matter of ontology, of how we exist in the world and with each other. If we are being actively defutured, then peace is not what comes after violent conflict, but what resists the very structures that inevitably produce violent conflict. It is a refusal to live by the logic of separation, domination and control. But this refusal must go beyond critique. It must become a practice. Approaching the world through relationality and pluriversality is not merely theoretical. It orients us to the texture of our relationships, to everyday ethical practices, and to the futures we embody in our gestures, habits, and stories. It also invites learning from the margins, dwelling with the fragility of difference, and honoring the multiple worlds already being lived and imagined. Implementing these ideas might require commitment at multiple levels: from personal choices and educational practices to political activism and community-building. Initiatives rooted in Indigenous knowledge, decolonial pedagogies, grassroots peacebuilding and ecological regenerations offer concrete pathways toward enacting a pluriversal peace. These practices remind us that transformation begins with relationships, with the

Earth, with others and with the stories we choose to live by. What would it mean to live as if peace were already among us, not as perfection or resolution, but as a fragile and situated weaving of care, memory, resistance and imagination? Perhaps the question is not whether peace is possible, but whether we are willing to reimagine ourselves in ways that make peace imaginable again. Peace is not a destination but a practice and a willingness to unlearn the violent ways and imaginations of being in the world. To live peace is to cultivate the courage to remain vulnerable in a world that is built on separation and control. It is to nurture relations that do not seek sameness, but interdependence. And maybe the most radical gesture we can make is to believe that other ways of being are not only possible, but already happening, especially in the margins, in forgotten practices, in the quiet resilience of those who continue to choose life, again and again.

References

- Adichie, Chimamanda Ngozi (2009), The danger of a single story [Video]. TED Conferences, <https://www.youtube.com/watch?v=NWF2JBb1bvM> [06.04.2025].
- Andreotti, Vanessa de Oliveira (2021), *Hospicing modernity. Facing humanity's wrongs and the implications for social activism*, Berkeley: North Atlantic Books.
- Azarmandi, Mahdis / Pauls, Christina (2024), *Coloniality of peace*, in: *Virtual Encyclopaedia – Rewriting Peace and Conflict*, <https://rewritingpeaceandconflict.net/2024/09/24/coloniality-of-peace/> [06.04.2025].
- Chuji, Mónica / Rengifo, Grimaldo / Gudynas, Eduardo (2019), *Buen Vivir*, in: Kothari, Ashish / Salleh, Ariel / Escobar, Arturo / Demaria, Federico / Acosta, Alberto (eds.), *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*, New Delhi: Tulika Books, 111–114.
- Dietrich, Wolfgang (2012), *Interpretations of peace in history and culture*, London: Palgrave Macmillan.
- Escobar, Arturo (2018), *Designs for the pluriverse. Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*, Durham: Duke University Press.
- Escobar, Arturo / Osterweil, Michal / Sharma, Kriti (2024), *Relationality. An Emergent Politics of Life Beyond the Human*, London: Bloomsbury.
- Fitzgerald, Gemma (2023), *Pluriversal peacebuilding*, in: *Virtual Encyclopaedia – Rewriting Peace and Conflict*, <https://rewritingpeaceandconflict.net/2024/03/07/pluriversal-peacebuilding/> [06.04.2025].
- Fry, Tony (2019), *Unstaging war, confronting conflict and peace*, Cham: Springer.
- Fry, Tony (2020), *Defuturing. A new design philosophy*, London: Bloomsbury.
- Hussak, Melanie (2023), *Exploring self-in-relation. UnDoing epistemic and ontological violence in the context of indigenous peace*, *Journal für Entwicklungspolitik* 39, 1/2, 101–117.
- Krenak, Ailton (2020), *Ideas to postpone the end of the world*, Toronto: House of Anansi.
- Krenak, Ailton (2023), *Life is not useful*, Cambridge: Polity Press.
- Krohn, Juliana/ Pauls, Christina (2023), *Friedensbildung otherwise? Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung*, *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 12, 5–30.
- Le Grange, Lesley (2019), *Ubuntu*, in: Kothari, Ashish / Salleh, Ariel / Escobar, Arturo / Demaria, Federico / Acosta, Alberto (eds.), *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*, New Delhi: Tulika Books, 323–326.
- Leyva Solano, Xochitl (2019), *Zapatista Autonomy*, in: Kothari, Ashish / Salleh, Ariel / Escobar, Arturo / Demaria, Federico / Acosta, Alberto (eds.), *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*, New Delhi: Tulika Books, 335–338.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006), *The topology of being and the geopolitics of knowledge. Modernity, empire, coloniality*, *City* 8, 1, 29–56.
- Maldonado-Torres, Nelson (2008), *Against war. Views from the underside of modernity*, Durham: Duke University Press.

- Maldonado-Torres, Nelson (2020), Notes on the coloniality of peace. Fondation Frantz Fanon, <https://fondation-frantzfanon.com/notes-on-the-coloniality> [06.04.2025].
- Mazhar, Farhad (2019), Nayakrishi Andolon, in: Kothari, Ashish / Salleh, Ariel / Escobar, Arturo / Demaria, Federico / Acosta, Alberto (eds.), *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*, New Delhi: Tulika Books, 247–250.
- Mignolo, Walter D. (2011), *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*, Durham: Duke University Press.
- Muñoz, Francisco, A. (2006), *La paz imperfecta*, Universidad de Granada.
- Murrey, Amber / Daley, Patricia (2023), *Learning disobedience. Decolonizing development studies*, London: Pluto Press.
- Porter, Andrew Stone (2021), Spookiness, sea sponges, stardust, and the sacred. Theological ethics and quantum entanglement, *Journal of Religious Ethics* 49, 4, 612–639. DOI: 10.1111/jore.12353.
- Quijano, Anibal (2000), Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, *Nepantla: Views from South* 1, 3, 533–580.
- Shrivastava, Aseem (2019), Prakritik Swaraj, in: Kothari, Ashish / Salleh, Ariel / Escobar, Arturo / Demaria, Federico / Acosta, Alberto (eds.), *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*, New Delhi: Tulika Books, 283–286.
- Škof, Lenart (2015), *Breath of proximity. Intersubjectivity, ethics and peace*, Cham: Springer.
- Steiner, Stephanie Marie Knox (2022), *Decolonial, Pluriversal, Vitality-Centered Pedagogies. (Re)Orienting Education Toward Serving Life*, Carpinteria: Pacifica Graduate Institute.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015), *The mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt / Rosenberg, David / Harding, Sandra / Masco, Joseph (eds.) (2005), *Histories of the future*, Durham, NC: Duke University Press.
- Wenders, Wim / Zournazi, Mary (2013), *Inventing peace a dialogue on perception*, London: I. B. Tauris.
- Williams, Hakim Mohandas Amani / Bermeo, Marie Jose (2020), A Decolonial Imperative. Pluriversal Rights Education, *International Journal of Human Rights Education* 4, 1, 1–33.



Julia Sachseder

Extractive Violence

The Global Political Economy of Sexual and Environmental Violence
in Colombia

ABSTRACT 

Despite the formalization of the 2016 peace agreement in Colombia, sexual violence and environmental degradation persist as structural conditions that disproportionately affect marginalized populations and the territories in which they live. This paper theorizes these interwoven forms of violence as systematically produced by extractive capitalism that articulates through colonial and gendered socio-ecological relations of power. Drawing on the concept of the “coloniality of violence” (Sachseder 2023), the analysis demonstrates how economic, socio-ecological, and symbolic ‘gains’ function as structural drivers for both sexual and environmental violence. These gains—whether material or immaterial, social or ecological—sustain conditions in which violence is not only normalized but also intensified as a means of reproducing power asymmetries.

Rather than constituting incidental or residual phenomena, sexual and environmental violence operate as mutually reinforcing mechanisms that consolidate a broader architecture of socio-ecological, political, and economic inequality. These forms of violence are not extraneous to extractive capitalism but foundational to its operation and simultaneously facilitate capital accumulation while stabilizing (post)colonial hierarchies of power. By positioning sexual and environmental violence as an intrinsic logic of extractivist economies—rather than an aberration, by-product, or temporary rupture—this paper argues that extractive capitalism represents a fundamental, yet frequently overlooked, impediment to peace for both humans and non-humans in Colombia.

ENGLISH

Extraktive Gewalt. Die globale politische Ökonomie sexueller und ökologischer Gewalt in Kolumbien

Trotz der Formalisierung des Friedensabkommens von 2016 in Kolumbien bestehen sexuelle Gewalt und Umweltzerstörung weiterhin als strukturelle Bedingungen fort, die marginalisierte Bevölkerungsgruppen und deren Lebensräume überproportional betreffen. Dieser Beitrag theoretisiert diese verflochtenen Gewaltformen als systematisch hervorgebracht durch den extraktiven Kapitalismus, der sich über koloniale und vergeschlechtlichte sozio-ökologische Machtverhältnisse artikuliert. Unter Rückgriff auf das Konzept der „Kolonialität der Gewalt“ (Sachseder 2023) wird aufgezeigt, wie ökonomische, sozio-ökologische und symbolische „Gewinne“ als strukturelle Triebkräfte sowohl sexueller als auch ökologischer Gewalt fungieren. Diese Gewinne – ob materiell oder immateriell, sozial oder ökologisch – sichern Bedingungen, unter denen Gewalt nicht nur normalisiert, sondern auch intensiviert wird, um Machtasymmetrien zu reproduzieren.

Sexuelle und ökologische Gewalt stellen dabei keine zufälligen oder randständigen Phänomene dar, sondern wirken als sich gegenseitig verstärkende Mechanismen, die eine umfassendere Architektur sozio-ökonomischer, politischer und ökologischer Ungleichheit konsolidieren. Diese Gewaltformen sind dem extraktiven Kapitalismus nicht äußerlich, sondern konstitutiv für dessen Funktionsweise: Sie ermöglichen Kapitalakkumulation und stabilisieren zugleich (post)koloniale Machtordnungen. Indem sexuelle und ökologische Gewalt als innere Logik extraktivistischer Ökonomien – und nicht als Ausreißer, Nebenprodukt oder temporäre Unterbrechung – positioniert werden, argumentiert dieser Beitrag, dass der extraktive Kapitalismus ein grundlegendes, jedoch häufig nicht beachtetes Hindernis für Frieden in Kolumbien darstellt – sowohl für menschliches als auch für nicht-menschliches Leben.

| KEY WORDS

sexual violence; environmental violence; extractive Capitalism; gender; coloniality; peace; conflict; Colombia

sexuelle Gewalt; ökologische Gewalt; extraktiver Kapitalismus; Gender; Kolonialismus; Frieden; Konflikt; Kolumbien

| BIOGRAPHY

Dr. [Julia Sachseder](#) is Principal Investigator of the *ClimPeace* habilitation project (ÖAW) at the Department of Political Science at the University of Vienna, while also holding a Visiting Professorship in the Department of Gender Studies at Central European University. Her research explores how political economy and coloniality intersect in producing and transforming political, environmental, and border violence. She further examines the roles of state, private and corporate actors in contexts of peace and conflict.

Dr. [Julia Sachseder](#) ist Principal Investigator des ClimPeace Habilitationsprojekts (ÖAW) und tätig am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien sowie als Gastprofessorin am Department of Gender Studies der Central European University. Ihre Forschung untersucht die Schnittstellen von Politischer Ökonomie und Kolonialität bei der Produktion und Transformation politischer, ökologischer und grenzpolitischer Gewalt. Zudem befasst sie sich mit der Rolle staatlicher, privater und unternehmerischer Akteure in Friedens- und Konfliktkontexten.

ORCID  0000-0002-1077-3352

Email: [julia.sachseder\(at\)univie.ac.at](mailto:julia.sachseder@univie.ac.at)

1 Introduction¹

In October 2016, Colombia’s National Unity government, led by President Juan Manuel Santos Calderón, signed a ceasefire agreement with the Revolutionary Armed Forces of Colombia—the People’s Army (FARC–EP), the country’s longest-standing insurgency, to end one of the most protracted conflicts in history. Since the 1970s, this war has involved multiple actors—including paramilitaries, drug cartels, guerrilla groups, the state, and transnational corporations (TNCs)—competing for political, military, and economic control. The conflict has resulted in over 220,000 deaths and has displaced more than seven million people, with women, particularly those of Afro-Colombian and Indigenous descent, disproportionately affected by sexual violence and environmental degradation (cf. Miroff 2016; Grattan 2021; Ulloa 2023).

Despite numerous peace negotiations since the 1980s, most notably the failed demobilization of the right-wing paramilitary groups in 2003, sustained peace has remained elusive. It is therefore the 2016 peace agreement that sparked hope for a lasting ‘postliberal’ peace (cf. Paarlberg-Kvam 2021; Yoshida/Céspedes-Báez 2021). It not only involved civil society but also addressed gender, race, class, land, and environmental issues. Yet, despite progress, specific forms of violence, including sexual violence and environmental degradation, have persisted and disproportionately affected women and marginalized communities. These include Afro-Colombians, Indigenous peoples, and *campesinos* (peasants) as well as Environmental Human Rights Defenders (EHRDs), making Colombia one of the most dangerous countries for activists in Latin America (cf. Ulloa 2023; Yoshida/Céspedes-Báez 2021; Ganzenmüller et al. 2022; Salazar et al. 2022, Murillo-Sandoval et al. 2023). In Colombia’s post-peace agreement context, EHRDs often serve as the last line of defense for ecosystems, biodiversity, and the cultural survival of Indigenous and local communities with deep-rooted ties to their land and territories (cf. Krause et al. 2025). Yet, how is it possible that violence continues at the same time as peace is declared—and why is it so easy for them to get away with it, without sanctions or an international outcry?

To approach this puzzle, this paper will explore the intersections of extractive capitalism, gender and coloniality as significant yet often overlooked barriers to achieving genuine peace in Colombia. Drawing on the concept of the “coloniality of violence” (Sachseder 2023), the paper will analyze how violence is rationalized, sustained, and rendered invisible in

¹ A portion of the fieldwork data, analysis and research has been published as a scientific article in several peer-reviewed journals and chapters, including e. g. the *International Feminist Journal of Politics*, *Globalizations*, *Handbook of Security Studies: Critical Perspectives* (Oxford University Press 2022); CAPAZ (2022), Rosa Luxemburg’s foundation (2022), and finally in my book manuscript *Violence against women in and beyond conflict: The coloniality of violence* (Routledge 2023).

so-called times of “peace.” It argues that economic, social, and symbolic “gains” function as a foundation for violence. These gains—whether material or immaterial, social or ecological—create an environment in which sexual violence and environmental degradation are not only tolerated but often exacerbated as a necessary means of maintaining power and control.

Sexual violence and environmental degradation as means of maintaining power

Whilst not side-lining the relevance of guerrilla groups and drug-traffickers in perpetrating violence—and in the latter case, also financing paramilitaries—the paper primarily focuses on the triad state/paramilitary/TNC. Drawing on in-depth fieldwork in 2016 and 2017 in Colombia corroborated with peer-reviewed research, studies by Colombian civil-society organizations, professional think tanks and the Colombian ‘Truth Commission’, it will elucidate how TNCs in the extractivist sector (e. g. oil, coal or gold) and the state—both understood as two kinds of “investors” in land yet to be “cleared for investment”—are entrenched in exacerbating local forms of domination that may eventually (directly or indirectly) produce sexual and environmental violence to gain control over so-called sacrifice zones—i. e. economically significant and resource rich environments yet peripheral and marginalized—for the production of profit. Both contract local militias, mainly paramilitaries, for various purposes. However, the violence is eventually (and perhaps implicitly) *outsourced* for the implementation of mega-projects (such as those by large companies) and for maintaining the state’s own prevaillance and the country’s position in the global market (cf. Grajales 2021; Maher 2015, 299; Sachseder 2020; Sachseder 2023). At the same time, this political economy of profit is not separate from intersectional constructions of gender and race. As most post- and decolonial scholarship, I begin with the premise that colonialism constitutes a critical historical juncture in which (post)colonial identities have been constructed in opposition to European ones and come to be seen as Europe’s “Other”. My analysis builds on the concept of the “Other” (cf. Fanon 1968; Said 1978) within the “colonial power matrix” (cf. Quijano 2000). The “Other” is not seen as entirely human; but always-already positioned as inferior, dangerous, enslaved, and thus denied the (social) existence of the human and not endowed with subjectivity (cf. Howell/Richter-Montpetit 2019, 6). In this

colonial matrix, different degrees of value are produced with some being positioned as valuable and thus worthy of protection, while others appear almost ‘value-less.’ The life of those Othered is thus always already made vulnerable in and of itself (cf. Fanon 1968; Lugones 2007).

In combination, this paper will contribute to expanding the understanding of sexual violence not in isolation of but as intersecting with environmental degradation. Both are expressions of global and local inequalities and a tool for domination and appropriation of extractive capitalism. This conceptualization of violence as part of a broader architecture of socio-ecological, political, and economic inequality shifts the focus away from purely individual or situational explanations. Instead, it highlights how patriarchal, colonial, and capitalist structures systematically enable and reproduce both forms of violence across different societal contexts. The paper concludes by demonstrating that a critical analysis of capitalism, when integrated with a gender- and race-informed perspective, is essential for understanding the structural conditions, dynamics, and intersections of sexual and environmental violence—both within and beyond the context of armed conflict. This approach reveals how these forms of violence are not merely contingent outcomes of conflict but are embedded in broader systems of power that sustain and reproduce socio-ecological inequalities.

2 Contextualization of Colombia’s armed conflict

Colombia’s six-decade armed conflict has involved insurgent groups (notably FARC-EP and ELN), state forces, and far-right paramilitaries, with civilians—especially rural, Indigenous, and Afro-Colombian communities—bearing the brunt of displacement and violence. While the conflict is rooted in longstanding land inequality and political exclusion, from the 1980s onward, it became increasingly entangled with drug economies, territorial control, and the expansion of extractive and agro-industrial frontiers (cf. CNMH 2016; CEV 2022; Rey Sabogal 2008). Between the 1980s and 2010s, transnational corporations—particularly in mining, oil, palm, and other agro-industrial sectors—entered and expanded across conflict-affected regions. Several ranked among the country’s twenty most profitable firms (cf. Richani 2008). In the 1990s, foreign direct investment (FDI) grew at an average annual rate of roughly 55 % (cf. Richani 2008). Paramilitary groups were pivotal to making these ventures

“viable”: they cleared land, terrorized and displaced communities, and suppressed labour, environmental, and human-rights organizing around projects (cf. CNMH 2016; CEV 2022; Indepaz 2020; Vélez-Torres/Méndez 2022). Over nearly six decades, an estimated 6.6–8 million hectares were expropriated by armed actors, much of it later consolidated by criminal networks, large landowners, and corporations (cf. International Crisis Group 2021). After the 2016 peace accord with FARC-EP, violence did not uniformly recede; in many zones, state absence, criminal reconfiguration, and commodity pressures drove sharp increases in deforestation and new rounds of land clearance (cf. International Crisis Group 2021). Hence, the Colombian conflict is not only a war among local armed actors; it is also a struggle over territory and the distribution of environmental harms and benefits along global commodity chains (cf. Gómez et al. 2015).

Dispossession under the cover of formal legality and privatized coercion

A number of Colombian and transnational companies have faced investigation for financing paramilitary structures that enabled environmentally destructive activities (cf. Benítez 2023). The *Environmental Justice Atlas* (<https://ejatlas.org/> [22.09.2025]) lists 50+ documented environmental conflicts tied to mining and resource extraction in Colombia, with scholars and advocates noting that many more remain unregistered. In this setting, paramilitary and drug-trafficking groups have often functioned as armed enforcers for extractive firms: while corporate entry is framed as lawful investment, it has frequently coincided with cycles of intimidation, assassinations, and mass violations aimed at securing access to land and subsoil wealth (cf. Ramos 2022). A frequently cited illustration of the legal-economic dynamics is Cargill’s 2010–2012 acquisition of 52,576 hectares in the Altillanura. Using 36 shell companies to fragment purchases, the firm may have sidestepped legal limits on land concentration—amassing more than 30 times the cap for a single owner (cf. Oxfam 2013, 2). From agribusiness expansion to mining concessions and beyond, such practices reflect a broader pattern of accumulation via the means of dispossession under the cover of formal legality and privatized coercion. In response to growing attention on human rights and the global push for responsible business conduct, corporate security strategies have increasingly been rebranded and “softened” (cf. Jakobsen 2021). Contemporary resource extraction companies emphasize relationship-building and

the financing of local development initiatives (cf. Blowfield/Dolan 2014; Owen/Kemp 2017; Sesan et al. 2013). They present themselves as key actors in creating employment and driving economic growth in impoverished regions (cf. Barbier 2010; Singh/Bourgouin 2013; Wilson 2016), and even as contributors to democratic governance (cf. Rettberg 2013). Yet, TNCs are involved in the production or transformation of violence, which will be revealed and analyzed here on the example of La Guajira, Colombia.

3 Approaching sexual and environmental violence theoretically.

3.1 State of the art

“People tend to agree on the vital importance of peace, but there is no consensus on what peace is and even less so on how it can be accomplished and secured” (Kurtenbach 2017).

It is only recently, that peace and conflict scholarship has started engaging in questions of how social, economic, and political conditions for peace can be strengthened through environmental politics and management (cf. Ide et al. 2023; Cobar et al. 2022). Emerging against the backdrop of increased debate around the links between environmental scarcity and conflict, environmental peacebuilding as both a field and practice rests upon the assumption that the mutual benefits of cooperation outweigh the self-interested rationale of conflicts and can contribute to the pacification of coupled human–natural systems in a durable and multifaceted manner (cf. Dalton 2011; Dombrowsky 2009; Dresse et al. 2019; Henderson 2013; Cobar et al. 2022).

The assumption that the mutual benefits of cooperation outweigh the self-interested rationale of conflicts

Environmental peacebuilding offers an approach for the conflict-sensitive and sustainable management of renewable natural resources that supports sustainable and resilient peace in conflict-affected or post-conflict states by making explicit the links between the environment and conflict prevention, the management of natural resources, climate security, (post)disaster risk reduction, and peacebuilding efforts between communities (cf. Ide et al. 2023; Yoshida/Céspedes-Báez 2021).

While this scholarship has raised crucial practical and normative questions, more attention needs to be paid to intersectionality (cf. Kappler/Lemay-Hébert 2019), race, gender, and class (cf. FitzGerald 2023), “ethnization” (cf. Cárdenas 2023) and racial capitalist violence (cf. Azarmandi 2023; Daniel Cruz 2021). Feminist and decolonial approaches have already offered reconceptualizations of peace by deconstructing mainstream binaries between self/other, public/private, high politics/the everyday, market/state and peace/war (cf. Allison 2015; LeBaron 2015; Elias/Roberts 2016; LeBaron 2015; S. V. Peterson 2012; V. S. Peterson 2010; Sanmiguel-Valderrama 2007). Through these works, they have shown how gendered and racialized constructions as well as structural sources of inequality not only produce violence in conflicts but may also contribute to worsening the security and safety of women and marginalized groups through e. g. sexual violence or displacements in peacebuilding (cf. Ryan/Almagro 2024)—a process feminists have conceptualized as “conflict continuum” (cf. Boesten 2014; Cockburn 2004). These accounts have not only advocated for women’s inclusion and participation in peacebuilding (cf. Boutron 2018; Céspedes-Baéz/Prieto-Rios 2017) but have also argued for a more fundamental decolonial critique of (post)liberal peace that includes e. g. Indigenous claims to land rights (cf. Cárdenas 2023; FitzGerald 2023) and critically engage with postcolonial hierarchies in knowledge production processes (cf. <https://www.postcolonial-hierarchies.net/> [12.09.2025]), providing key insights into the entanglements of knowledge and violence that Brunner (2020) importantly conceptualizes as epistemic violence.

Entanglements of knowledge and violence

Hence, these approaches offer expanded definitions of peace that suggest continuity between different forms of violence; foreground the diverse and crucial roles of women and marginalized groups in conflicts and peace processes; center on gender, race and coloniality as social and symbolic relations of power and provide starting points for delving into human and non-human interaction.

Yet, more needs to be done to understand and address the structural sources of both conflict and post-conflict violence and the ensuing obstacles to peace. The paper therefore integrates political ecology and political economy approaches to violence and peace. These have long documented how extractive industries have historically relied on threats and violence to gain access to land and natural resources, as well as to suppress resist-

ance (cf. Ballard/Banks 2003; Kirsch 2014; Le Billon 2001; Middeldorp/Le Billon 2019).

In particular, Political Ecology engages with the causes and consequences of uneven power relations over natural resources that may contribute to environmental degradation, conflicts and violence (cf. Brand/Wissen 2017; Forsyth 2008; Le Billon/Duffy 2018; Mostafanezhad/Dressler 2021; Paulson et al. 2003)—a phenomenon that some have recently termed environmental violence. Rather than only using terms like environmental degradation, these scholars push for considering environmental harms as violence, i. e. a “human-produced pollution” (Marcantonio 2023, 860), “due to toxic and non-toxic pollutants put into a local—and concurrently the global—ecosystem through human activities and processes” (Marcantonio 2023, 861). This results in both unequal access to environmental ‘goods’, including water, air and fertile land, and in an unequal burden of environmental ‘bads’, such as pollution, risks and threats to health, livelihoods and identities (cf. Scheidel et al. 2020, 2). Environmental violence thus tends to go unnoticed (cf. Nixon 2011, 2) until its effects start manifesting in the loss of e. g. biodiversity, pollution (cf. Watts 2001) or the occurrence of illness (cf. Barca 2014; Furley et al. 2018; Iengo/Armiro 2017).

Environmental violence tends to go unnoticed

While political ecology has gained widespread attention with the increasing debate on climate change, how environmental violence intersects with gendered violence and how extractive industries are complicit in or mitigate their perpetuation in peacebuilding requires further attention (cf. Holterman 2014). The paper therefore draws on International Political Economy (IPE) to unpack the relationship between extractivism and violence. Scholars have studied extractivism as an economic activity; as a historically present development model (cf. Alimonda et al. 2011); and as a particular set of logics that is simultaneously the cause and consequence of colonialism (cf. Shapiro/McNeish 2021). Economically, extractivism refers to the high intensity of resource extraction, the high concentration of value chains, the exportation in unprocessed form or with minimal processing, the accompanying environmental degradation, and the deterioration of working conditions (cf. Gudynas 2015; see also Dunlap 2020). As a development model, it has led to a division of land into extraction points both in the peripheries and thriving centers of

power that benefit from such extraction at little cost to them. This creates sacrifice zones, defined as “geographic areas impaired by environmental damage or economic disinvestment” (Shapiro/McNeish 2021, 5; see also Lerner 2010). As a logic, extractivism is based on the commodification of nature, the externalization of environmental costs and risks, and colonial patterns of thought and action (cf. Bertinat/Argento 2022; Svampa 2019; Svampa 2022). This logic legitimizes and presents exploitation as natural, and perversely renders the act of exploiting equivalent to the possessing of such land (cf. Durante et al. 2021).

Rendering the act of exploiting equivalent to the possessing of land

In addition to a conceptualization of extractivism, IPE offers an understanding of why particularly countries on the periphery of global capital continue to invest in extractivism (cf. Jakobsen 2022). They are not only likely to bear the disproportionate cost of systemic crises or structural adjustment measures by international financial institutions (cf. Patomäki 2008; Svampa 2019); they also collect substantial rents by making their natural resources available for extraction by e. g. TNCs (cf. Escobar 1995; Meger 2016). To protect such economic interests, the state may directly step in or outsource violence to local armed forces to achieve these ends (cf. Schmidt 2012). Yet, IPE has so far only marginally addressed both ecological and gendered and colonial relations of power that underpin violence in both conflict and post-conflict.

My contribution builds on these streams of work to shed light on the interrelationships between the global political economy and (post)colonial formations of state and society in the production of sexual and environmental violence. This approach expands the understanding of sexual and environmental violence by showing the continuities between different forms of violence and their structural embedding in colonial, patriarchal and capitalist social orders.

3.2 Towards an integrated theorization of sexual and environmental violence as colonality of violence

The article draws on and further explores the concept of “coloniality of violence” (Sachseder, 2023) to 1) theorize the interconnectedness and multidimensionality of gender within the same power structures in the

production of sexual and environmental violence (cf. Crenshaw 1989; Yuval-Davis 2006); and 2) connect intersectionality with colonial (dis-)continuities and extractive capitalism. For this purpose, the paper adopts a non-essentialist view of the concepts of “woman”, “those marginalized” and “nature” to shed light on the ways in which their needs and vulnerabilities derive from “historically and culturally specific patterns of practices, processes and power relations that render some groups or persons more disadvantaged than others” (Resurrección 2017, 78). These processes are understood intersectionally, i. e. as constitutive of gender and race hierarchies (cf. Mollett/Faria 2013; Sato/Alarcón 2019) that articulate through coloniality. These relations construct women and nature as separate yet somehow related categories, i. e. as (id)entities that are thought and enacted as always-already inferior, rendering them inherently controllable, exploitable, and ultimately disposable, and hence a primary target of violence (cf. Bullard 2000; Hurni et al. 2015). Drawing on the notion of a “conglomerate of sociopolitical relations that discipline humanity into full humans, not-quite-humans, and nonhumans” (Weheliye 2014, abstract), these processes of (de)valuation and (de)humanization are understood as producing both forms of violence as multi-dimensional and long-term processes that occur directly, structurally or slowly and “gradually and out of sight” (Nixon 2011). Rather than understanding violence as an isolated one-time “discrete event” (Duncanson 2008, 16) with a clear beginning and an end (cf. Boesten, 2014; Eriksson Baaz/Stern 2013; Gray/Stern 2019), the paper thus goes beyond “exceptionalist” (Eriksson Baaz/Stern 2018, 306) notions of gendered and environmental violence as only common during conflict towards an analysis of their persistence in so-called “sacrifice zones” (Lerner 2010), which depend on disposable humans and environments (cf. Barca 2014; Furley et al. 2018; Nixon 2011).

Beyond exceptionalist notions of violence

For this purpose, particular attention is placed on how violence is instrumentalized and facilitated by extractivist industries through the “outsourcing of both the means and labour of resource extraction and accumulation” (Meger 2016). From this perspective, the paper analyzes extractive capitalism as a decisive and persistent power in the coloniality of violence: Either through temporal displacement by investing in long-term capital projects that “defer the re-entry of current excess capital

values into circulation well into the future” (Harvey 2006, 64) or through spatial displacements by opening up new markets, new production capacities as well as new resource, social and labour possibilities elsewhere (cf. Harvey 2006). This may result in a cycle that perpetuates violence and likely has detrimental, yet uneven effects on the security and safety of women, marginalized groups and the environment in contexts of peacebuilding (cf. Castañeda Camey et al. 2020) through pollution, the degradation of ecosystems and contamination (cf. Yoshida/Céspedes-Báez 2021) as well as the disruption of local economies, livelihoods and safe living conditions.

Taken together, beyond a purely additive model of oppression that sees violence as isolated from gender, race and capital, sexual and environmental violence are understood as part of an interconnected system that creates the power differentials that give rise to violence. Both are thus more than just the sum of different mechanisms of oppression; they manifest in complex, contextually contingent systems of meaning and power.

4 Approaching sexual and environmental violence methodologically

Taking seriously the lived experiences of violence in (post)colonial contexts as “the foundation of an-other possible rationality” (Grosfoguel 2011, n. p.), this article draws on extensive ethnographic field research conducted in conflict-affected regions of Colombia. Across two phases of fieldwork (2016 and 2017), I engaged in conversations with more than eighty individuals—primarily feminist and environmental activists as well as women directly impacted by both endemic and overt forms of violence. Complementary interviews with FARC combatants and military soldiers serve largely to contextualize the empirical analysis presented here.

During this research, I visited regions historically subjected to violent colonization and, more recently, targeted by national and transnational economic actors engaged in processes of expropriation, dispossession, and environmental degradation. These dynamics are not confined to the sites under study but mirror broader patterns across Colombia, where geopolitical and strategic considerations—particularly the proximity to natural resources such as coal, oil, and gold—have spurred paramilitary expansion alongside corporate investment by companies including Car-

bones Cerrejón, B2Gold, Corona Goldfields, and Keshada Resources S.A. (cf. Petras/Veltmeyer 2014). Such regions exhibited high levels of violence against both women and the environment. Many of the women with whom I spoke lived in resource-rich, yet politically and economically marginalized territories along the Pacific and Atlantic coasts, such as Chocó, Sucre, and La Guajira. Throughout the war, they endured structural and overt violence, often leading to dispossession and disruptions of identity. Women marked as “Other” were particularly vulnerable, facing intensified threats to their bodily integrity and security, which further entrenched their marginalization. For many interlocutors, the entanglement of state institutions, paramilitary forces, and corporate actors reproduced and exacerbated cycles of violence.

Whose stories are told and whose voices are silenced?

Writing about violence and conflict is itself a political and power-laden act, situated within broader struggles over whose stories are told and whose voices are silenced. As Tuhiwai Smith (2013) reminds us, research has become “one of the dirtiest words in the indigenous world’s vocabulary.” I approached this project with the recognition that research is never neutral but always embedded in the ideologies of those who design, fund, and publish it (cf. Sinclair 2003). Rather than entering the field uncritically, I engaged in sustained reflection on these issues, consulting with interlocutors, colleagues, and relevant scholarship on epistemic violence (cf. Spivak 1999) and epistemic extractivism (cf. Suárez-Krabbe 2013). Critical fieldwork, I argue, demands such reflexivity, treating research as a shared and ongoing endeavor that extends beyond the boundaries of one’s own work. This process was at times marked by discomfort but also opened up new perspectives (cf. Basini 2016). Accordingly, I understand research as a continual effort to grapple with its inherent contradictions and tensions. Acknowledging the inevitable limitations of ethnographic inquiry, and the impossibility of capturing the full complexity of Colombia’s history and experiences of war, this paper offers a situated reading of the structures of gendered and environmental violence linked to the conflict—particularly through the lens of women’s experiences. These experiences demonstrate that violence often persists well beyond the formal processes of demobilization and demilitarization.

5 The global economy of extractive violence

“This is one of the main causes of sexual violence here, because transnational companies have spread terror and criminality throughout the country. It is like once again; the Spanish are invading us. They have invaded us again. [...] It is indigenous and Afro-descendant women who continue to suffer the most” (Focus group discussion 2017).

This excerpt stems from a focus group discussion with two Afro-descendant women, Tatiana and Ana, in 2017. It illustrates how understandings of Colombia’s armed conflict are shaped by the locus of enunciation and raises critical questions about the role of (post)colonial asymmetries and transnational capital in sexual violence and environmental degradation—issues that will be further elaborated in the following.

A strategic zone for resource extraction, drug trafficking, and contraband

One of the departments I have worked in is La Guajira on Colombia’s Caribbean coast. With its ports and abundant coal resources, La Guajira serves as a strategic zone for resource extraction, drug trafficking, and contraband. The department is also home to the large Indigenous Wayúu population. During several months of fieldwork, I primarily stayed with feminist activists who linked the violence they experienced to gendered and racialized power relations, and transnational corporations (TNCs) financing paramilitary groups. Despite their diversity and internal hierarchies and conflicts, the Wayúu share a history of colonial oppression and, more recently, violent encounters with the Cerrejón mine, one of the largest open-pit coal mines in the world and the largest in Latin America (cf. Goyes et al. 2017). It is currently co-owned by Anglo American, BHP Billiton, and Glencore, each holding an equal 33.3 % stake. While the FARC operated in the southern part of the region and occasionally targeted Cerrejón in the 1990s, paramilitary groups gained influence through alliances with drug traffickers and the state. The mine has destroyed the ecosystem, increased water pollution and deepened marginalization and “sowed terror among the communities” (Interview with Jeimy 2017). Women reported severe attacks and sexual violence (cf. Healy et al. 2019; Gomez 2007), and communities near the project were forcibly displaced just before mine expansion (cf. Human Rights Watch 2001; ABColombia 2020).

“The impact of transnationals on women is serious. So, when they want to buy land, they call the paramilitaries to bribe people, and if people do not sell their land, they have to leave, they are displaced, leaving everything behind” (Interview with Dayana 2017).

While gendered power relations had long existed and women had actively resisted patriarchal hierarchies, sexual violence had been socially unacceptable and harshly sanctioned. They attributed this, in part, to the matrilineal structure of Wayúu society, where women were considered sacred and played a central role in social, economic, and political life. However, the violence they experienced undermined these structures and positionalities. As Clara explained, raping and killing a Wayúu woman was tantamount to the extermination of the entire Indigenous community:

“Well, the impacts of the armed conflict: They killed indigenous women, that has a sociological and cultural impact, and it affects us massively: because the relevance of the people is lost. If they kill a woman in the Wayúu community, it affects the continuity of the people because we follow the matrilineal structure. The relevance continues because it affects our children when a Wayúu woman is raped. Killing a Wayúu woman means, therefore, the extermination of the Wayúu population. This [massacre] hit us very hard because in the Wayúu community there had never been murders of women. Women were respected in the structures that existed. One of our components [of the women’s rights organizations] was the denunciation of paramilitarism in 2004 and 2005 where many women from my community have been murdered” (Interview with Clara 2017).

My conversation partners did not perceive the violence against the Indigenous community as mere collateral damage or a simple consequence of the complicity of local actors. Rather, they emphasized how colonial constructions of gender and race were central to both enabling and justifying this violence. These constructions worked to dehumanize the affected populations and devalue the environments they inhabited, framing both as expendable and inferior; and eventually allowed for the systemic violence to be carried out without opposition from those in power. As one of the women, Anastacia, described, the violence she had endured was not just physical or visible but deeply embedded in the structural inequalities stemming from colonial histories. She spoke about how these inequalities manifest in everyday life and are reinforced through institutionalized racism and sexism, making it easier for powerful actors—

whether corporations, the state, or paramilitary groups—to exploit both Indigenous people and their land. The systematic dispossession of the Indigenous communities and the destruction of their lands were justified under the guise of “progress” or “development”—terms that seemed detached from the communities’ well-being. Karmen Ramirez-Boscan, founder of the organization Fuerzas Mujeres Wayúu, describes this as the “systemic onset of paramilitary violence,” aimed at the strategic extermination of Wayúu communities (cf. Boscan 2007).

Sexual violence served as a deliberate tool of subjugation and control.

These experiences of violence and forced displacement have not only been poorly documented but have also been persistently neglected by state institutions (cf. Boscan 2007, 17). The absence of effective state presence (cf. Banks 2017) has enabled the continuation of paramilitary violence, while simultaneously paving the way for the disempowerment of the region and the consolidation of control by transnational corporations (cf. Global Witness 2021; Colombia Informa 2022).

“Look, they have been so predatory, there were so many acts of discrimination and racist phrases from the paramilitaries who were in our territory. They took the clothes off women. They raped several. You could hear them crying and screaming. I was also threatened by the paramilitaries; I left my village and lost my home and my dignity. But what strikes me most is that they sexually attacked me, because I am an indigenous woman; that they attacked my house, that they robbed me, and basically they took all my things, many things. They control [women] and they think they can do anything to women” (Interview with Anastacia 2017).

“With around 50 cases [of sexual violence], the paramilitaries have committed sexual violence, using women as spoils of war so that other men submit to their interests and wills. They have used us to subjugate our men, they have used us to force them to do things that we did not want. They have used us for all these things and that is why we escape and flee. We are still objects, we are subject to the desires of white men, subordinate and we have to be ready to satisfy their impulses at any time” (Interview with Rosa 2017).

By reinforcing gendered and racialized notions of the “Other,” sexual violence served as a deliberate tool of subjugation and control aimed at

feminizing, subordinating, and weakening Indigenous communities—especially those resisting territorial dispossession or challenging hegemonic gender norms. Far beyond an individual act of harm, sexual violence operated as a collective wound, creating lasting psychological scars marked by guilt, fear, and resentment. It also reinforced stricter sexual norms that regulated and policed women’s bodies, further constraining their autonomy. In this way, the violence reshaped social relations, eroding traditional structures of care, kinship, and resistance that had long supported the community.

Threatening livelihoods, food sovereignty, and cultural survival

At the same time, it is crucial to understand that sexual violence cannot be separated from the broader environmental degradation. Both forms of violence are deeply intertwined in the political economy of extractivism. The environmental destruction—through processes such as pollution, deforestation, and resource depletion—slowly but surely undermined the very foundations of Indigenous communities. This gradual destruction threatened their livelihoods, food sovereignty, and cultural survival, systematically eroding the means by which the community sustained itself. A striking example of environmental violence is the case of the Río Ranchería. Once the primary source of water for bathing, cooking, drinking, and irrigating crops, the river has now been significantly depleted and contaminated—according to local residents—as a result of Cerrejón’s mining operations. As Banks (2017) notes, water holds profound cultural and spiritual significance for the Wayúu, serving as a vital link to Wounmaikat, or Mother Earth. The degradation of the Río Ranchería thus represents not only an ecological crisis but also a deep disruption of Indigenous lifeworlds and cosmologies. As ecosystems deteriorated, the social and economic vulnerabilities of the community increased, as Alejandra elaborates:

“For us, life is fundamental [...] we must protect human life and also care for the environment in which we live so that it can sustain us. If we destroy it, we know that we will not have the means for future survival. From this perspective, we began working for the victims of the armed conflict, seeking to support and empower them” (Alejandra 2017).

These interwoven dynamics—sexual and environmental violence—created conditions that weakened, fragmented, and divided affected communities, making them more susceptible to displacement and dispossession. This convergence of violence—sexual and environmental—served as a mechanism of control, reinforcing existing structural inequalities and deepening both environmental and social injustices, and eventually forcing many to leave their territory:

“They raped the women in front of the men and exterminated them through massacres and murders. Those who were able to escape fled. I remember that it was very hard. We had to leave their territory, their houses, their animals, leave with nothing, only what they could carry and their children, nothing more. So this is a drastic change of life. From a modest life to a life of misery because they have to flee to the cities and then they have to beg” (Interview with Indira 2017).

This violence demonstrates not only the devastating costs of resisting the armed actors’ demands but also reveals how such acts served as a form of social and territorial control over Indigenous communities. The violence was deeply embedded within a broader regime that exploited racialized, gendered, and economic hierarchies, systematically weakening, fragmenting, and ultimately re-colonizing these communities. As a result, many were forced to flee, losing both their lands and their means of survival, being subjected to further marginalization and hardship in the process.

From this perspective, violence is not solely driven by economic interests but is also deeply intertwined with symbolic and social ‘gains’ rooted in dehumanization. Beyond material dispossession, violence served as a tool to reinforce dominance, shape social structures, and maintain extractive economies. Ultimately, this systemic violence fractured social cohesion, decimated local economies, and accelerated environmental degradation. It violated fundamental social and cultural rights, sowing deep social tensions that manifested in various forms, including the destruction of traditional livelihoods, the political entanglement of corporate interests with state actors, and the criminalization, displacement, and persecution of those daring to expose extractive violence. The effects were particularly devastating for women who faced compounded threats to their survival, agency, and security, and who bore the added burdens of forced displacement and the erosion of traditional social and economic roles, which only deepened their historical subordination.

Despite multiple testimonies and evidence linking transnational corporations (TNCs) to paramilitary forces in exacerbating local power asymmetries, impunity reigned and those responsible for the violence were never investigated (cf. Cuéllar 2005). The blurred lines between paramilitary forces, the state military, and TNCs obscured their accountability, as local communities frequently observed:

“We cannot differentiate between the government and Cerrejón because officials arrive in the transnational’s vehicles, wearing company helmets, and step out of Cerrejón’s cars. There is well-deserved distrust between the community and the role the government plays—or avoids playing” (US Office on Colombia et al. 2013).

The government prioritized corporate interests.

Rather than defending the affected communities, the government prioritized corporate interests, thereby explicitly or implicitly heightening insecurities for many of those I interviewed:

“The problem is that the State has the obligation to guarantee protection, but it does not guarantee it. Nothing happens in our favor” (Interview with Liliana 2017).

Meanwhile, TNCs continue to either directly or indirectly contribute to environmental degradation and sexual violence, or, at best, turn a blind eye to these injustices. The involvement of TNCs with paramilitary groups in the production of violence is not an anomaly (cf. Hristov 2014; Oslen-der 2008). Rather, it follows broader structural patterns in which corporations systematically finance extreme right-wing groups to uphold a deeply entrenched “para-economy”—a violent economic order that sustains both corporate interests and the dispossession of local communities. This structural entanglement ensures the continued exploitation of both human and environmental resources for profit, further embedding these systems of violence into the fabric of territorial control and resource extraction. Thus, violence is not incidental or accidental, nor is it a mere outcome of local conflicts or the actions of rogue actors, or an unfortunate side effect of extractivism. Rather, violence is an intrinsic tool that sustained and expanded its reach (cf. Meger 2016; MacKenzie 2010).

6 Conclusion

This paper has demonstrated that sexual and environmental violence are neither isolated phenomena nor coincidental correlations. Rather, they are structurally embedded within the gendered and colonial logics of extractive capitalism. To account for this entanglement, I have advanced the concept of the *coloniality of violence* (cf. Sachseder 2023) as an analytical framework to understand how and why diverse forms of violence are interconnected and disproportionately target those rendered ‘Other’ in so-called sacrifice zones—resource-rich territories marked by dispossession and marginalization. I have shown that sexual and environmental violence are not accidental or unintended side effects, but constitutive features of a colonial and gendered fabric that determines whose lives are valued and whose are rendered expendable. This hierarchy creates the conditions under which particular populations and environments become sites of extraction, exploitation, and destruction. As Mbembe (2003, 40) conceptualizes, such processes reduce (specific) human and non-human life to a condition of abstract disposability—an ontological assault that extends beyond marginalization to target existence itself. Violence, then, is not spontaneous; it is cultivated through practices of division that produce what Fanon describes as “atmosphere of violence” (Fanon 1968, 30)—pervasive and ubiquitous forms of violence that simmer beneath the surface while shaping everyday realities. These atmospheres are simultaneously material and immaterial, economic and symbolic, social and environmental, and they extend to the planetary scale, where life and its conditions are treated as objects of extraction. In this sense, sexual and environmental violence become entrenched as an almost unchangeable reality.

These dynamics can be so readily exploited by extractive capitalism—often without sanction or accountability—precisely because they are both the product and the instrument of historically entrenched, intersectional inequalities. Such inequalities assault the ontological level of existence itself and render those affected either less-than-human or unworthy of protection. Sexual and environmental violence thus cannot be understood as temporary crises; they are structural conditions rooted in processes of dehumanization and devaluation inseparable from the political economy of extractivism. To analyze them as separate from the broader logics of extractive capitalism would obscure the very mechanisms that sustain them.

Taken together, the concept of the coloniality of violence enables a broadened understanding of sexual and environmental violence as systemic conditions that pose a profound obstacle to the possibility of a just and sustainable peace. They undermine the fundamental social and political prerequisites of peace—namely, the recognition that all lives, human and non-human alike, matter equally. As long as social activists continue to be assassinated, environmental destruction persists, and sexual violence remains endemic, peace will remain a privilege of the few, while a continuum of violence endures for the many. Confronting these direct, slow and structural forms of violence requires more than anti-discrimination or environmental policy interventions that merely address symptoms. Moving toward genuine peace demands the articulation of feminist, decolonial alternatives—ones that, as Fanon reminds us, imply a restructuring of the world (cf. Fanon 1968, 36).

References

- ABColumbia (2022), Parent companies that fail. Non-compliance with the OECD Guidelines for Multinational Enterprises—The case of BHP, Anglo American, and Glencore, <https://www.abcolombia.org.uk/wp-content/uploads/2022/01/Parent-Companies-FINAL.pdf> [17.08.2025].
- Acosta, A. (2012), *Buen Vivir: Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Quito: Editorial Abya-Yala.
- Alimonda, H. et al. (2011), La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina | Centro de Recursos Interculturales, CLACSO, <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20120319035504/natura.pdf> [12.09.2025].
- Allison, K. (2015), Feminist Security Studies and Feminist International Political Economy. Considering Feminist Stories, *Politics & Gender* 11, 2, 430–434. DOI: 10.1017/S1743923X1500015X.
- Arsel, M. / Hogenboom, B. / Pellegrini, L. (2016), The extractive imperative and the boom in environmental conflicts at the end of the progressive cycle in Latin America, *The Extractive Industries and Society* 3, 4, 877–879. DOI: 10.1016/j.exis.2016.10.013.
- Azarmandi, M. (2023), Disturbing a Discipline. Towards Pluriversal Peace and Conflict Studies, *Journal of Intervention and Statebuilding* 18, 4, 386–400. DOI: 10.1080/17502977.2023.2245952.
- Banks, E. (2017), We Are Bruno. Citizens Caught Between An Absentee State And A State-Like Corporation During Water Conflicts In La Guajira, Colombia, *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 46, 1/2, 61–94, <http://www.jstor.org/stable/45172861> [12.09.2025].
- Barbier, E. B. (2010), Poverty, development, and environment, *Environment and Development Economics* 15, 6, 635–660. DOI: 10.1017/S1355770X1000032X.
- Barca, S. (2014). Work, Bodies, Militancy. The ‘Class Ecology’ Debate in 1970s Italy, in: Latour, S. / Boudia, S. (eds.), *Powerless Science? Science and Politics in a Toxic World*, Oxford: Berghahn Books, 115–133.
- Barkawi, T. / Laffey, M. (2006), The postcolonial moment in security studies, *Review of International Studies* 32, 2, 329–352.
- Basini, H. (2016), Doing No Harm. Methodological and Ethical Challenges of Working with Women Associated with Fighting Forces/Ex-Combatants in Liberia, in: Wibben, A. T. R. (ed.), *Researching War. Feminist Methods, Ethics and Politics*, London: Routledge, 163–184.
- Benitez, E. (2023), Chiquita Brands. La agroindustria y sus nexos con paramilitares en Colombia, *LatinAmerican Post*, Jan. 12, 2023, <https://latinamericanpost.com/es/americas-es/medioambiente/chiquita-brands-la-agroindustria-y-sus-nexos-con-paramilitares-en-colombia/> [12.09.2025].
- Bertinat, P. / Argento, M. (2022), Perspectivas sobre energía y transición. in: Svampa, M. / Bertinat, P. (eds.), *La transición energética en la Argentina. Una hoja de ruta para entender los proyectos en pugna y las falsas soluciones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 49–74.
- Blowfield, M. / Dolan, C. S. (2014), Business as a development agent. Corporate responsibility, development, and the global South, *Third World Quarterly* 35, 1, 1–21.

- Boesten, J. (2014), *Sexual Violence During War and Peace. Gender, Power, and Post-Conflict Justice in Peru*, New York: Palgrave Macmillan.
- Boscan, K. R. (2007), *La violencia paramilitar en la Guajira y el exterminio sistemático del pueblo Wayuu*, Bogotá: Fuerza de Mujeres Wayuu.
- Boutron, C. (2018), Engendering Peacebuilding. The International Gender nomenclature of Peace Politics and Women's Participation in the Colombian Peace Process, *Journal of Peacebuilding & Development* 13, 2, 116–121. DOI: 10.1080/15423166.2018.1468799.
- Brand, U. / Wissen, M. (2017), *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, Munich: Oekom.
- Brunner, C. (2020), *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld: Transkript.
- Bullard, R. D. (2000), *Dumping in Dixie. Race, Class, and Environmental Quality*, New York: Routledge, 3rd ed. DOI: 10.4324/9780429495274.
- Cárdenas, M. (2023), Why peacebuilding is condemned to fail if it ignores ethnicization. The case of Colombia, *Peacebuilding* 11, 2, 185–204. DOI: 10.1080/21647259.2022.2128583.
- Castañeda Camey, I. / Sabater, L. / Owren, C. / Boyer, A. E. / Wen, J. (2020), *Gender-Based Violence and Environment Linkages. The Violence of Inequality*, Washington, D.C.
- Céspedes-Baéz, L. M. / Prieto-Rios, E. (eds.) (2017), *¿Utopía u oportunidad fallida? Análisis crítico del Acuerdo de Paz*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/59290> [12.09.2025].
- CEV—Comisión de la Verdad (2022), *Hallazgos y recomendaciones. Informe final de la Comisión de la Verdad*, Bogotá: Comisión de Esclarecimiento de la Verdad.
- CNMH—Centro Nacional de Memoria Histórica (2016), *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá: CNMH.
- Cóbar et al. (2022), *Environment of Peace. Security in a new Era of Risk*, Stockholm: Sipri, <https://www.sipri.org/publications/2022/policy-reports/environment-peace-security-new-era-risk> [12.09.2025].
- Cockburn, C. (2004), *The Continuum of Violence. A Gender Perspective on War and Peace*, in: Giles, W. / Hyndman, J. (eds.), *Sites of Violence. Gender and Conflict Zones*, Berkeley: University of California Press, 24–44. DOI: 10.1525/9780520937055-004.
- Colombia Informa (2022), *Mujeres Wayúu denuncian afectaciones por la mina El Cerrejón*, Aug. 25, 2022, https://www.colombiainforma.info/mujeres-wayuu-denuncian-afectaciones-por-la-mina-el-cerrejon/?utm_source=chatgpt.com [12.09.2025].
- Crenshaw, K. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, *University of Chicago Legal Forum*, 139–167, <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf> [12.09.2025].
- Cuéllar, N. (2005), *Paramilitarismo y derechos humanos en Colombia*, Bogotá: Editorial Aurora.
- Dalton, S. E. (2011), *Application of the Human Ecosystem Model in Warfare Ecology*, in: Machlis, G. E. / Hanson, T. / Špirić, Z. / McKendry, J. E. (eds.), *Warfare Ecology. A New Synthesis on the Impacts of War on the Environment*, Dordrecht: Springer Netherlands, 245–257. DOI: 10.1007/978-94-007-1214-0_17.

- Daniel Cruz, J. (2021) Colonial power and decolonial peace, *Peacebuilding* 9, 3, 274–288. DOI: 10.1080/21647259.2021.1906516.
- Dombrowsky, I. (2009), Revisiting the potential for benefit sharing in the management of trans-boundary rivers, *Water Policy* 11, 2, 125–140. DOI: 10.2166/wp.2009.020.
- Dresse, A. / Fischhendler, I. / Nielsen, J. Ø. / Zikos, D. (2019), Environmental peacebuilding. Towards a theoretical framework, *Cooperation and Conflict* 54, 1, 99–119. DOI: 10.1177/0010836718808331.
- Dunlap A. (2020), Wind, coal, and copper. The politics of land grabbing, counterinsurgency, and the social engineering of extraction, *Globalizations* 17, 4, 661–682.
- Eriksson Baaz, M. / Stern, M. (2013), *Sexual Violence as a Weapon of War? Perceptions, Prescriptions, Problems in the Congo and Beyond*, London: Zed Books.
- Eriksson Baaz, M. / Stern, M. (2018), Curious erasures. The sexual in wartime sexual violence, *International Feminist Journal of Politics* 20, 3, 295–314. DOI: 10.1080/14616742.2018.1459197.
- Escobar, A. (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Fanon, F. (1968), *The Wretched of the Earth* (C. Farrington, Trans.), New York: Grove Press. (Original work published 1961.)
- FitzGerald, G. (2023), Unsettling Peace. The Settler-Colonial Challenge to the Local Turn, *Journal of Intervention and Statebuilding* 18, 4, 401–418. DOI: 10.1080/17502977.2023.2215134.
- Forsyth, T. (2008), Political ecology and the epistemology of social justice, *Geoforum* 39, 2, 756–764.
- Ganzenmüller, R. / Sylvester, J. M. / Castro-Nunez, A. (2022), What peace means for deforestation. An analysis of local deforestation dynamics in times of conflict and peace in Colombia, *Frontiers in Environmental Science* 10. DOI: 10.3389/fenvs.2022.803368.
- Global Witness (2021), “We are going to kill you.” A case study in corporate power left unchecked, Jan. 25, 2021, <https://globalwitness.org/en/campaigns/corporate-accountability/we-are-going-to-kill-you-a-case-study-in-corporate-power-left-unchecked/> [12.09.2025].
- Gómez, C. J. / Sánchez Ayala, L. / Vargas, G. A. (2015), Armed Conflict, Land Grabs and Primitive Accumulation in Colombia. Micro Processes, Macro Trends and the Puzzles in Between, *The Journal of Peasant Studies* 42, 2, 255–274. DOI: 10.1080/03066150.2014.990893.
- Gómez, R. F. (2007), The Systematic Violation of the Human Rights of the Indigenous People, Black people and Campesinos by the Coal Mining Multinationals in the Department of La Guajira, Colombia, in: Chomsky, A. / Leech, G. / Striffler, S. (eds.), *The People Behind Colombian Coal. The Human Cost of Coal*, Bogotá: Casa Editorial Pisando Callos, 19–20.
- Goyes, D. R. / South, N. (2017), The Injustices of Policing, Law and Multinational Monopolization in the Privatization of Natural Diversity. Cases from Colombia and Latin America, in: Rodríguez Goyes, D. / Mol, H. / Brisman, A. / South, N. (eds.), *Environmental Crime in Latin America. The Theft of Nature and the Poisoning of the Land*, Palgrave Macmillan, 187–212. DOI: 10.1057/978-1-137-55705-6_9.

- Grajales, J. (2021), *Agrarian Capitalism, War and Peace in Colombia. Beyond Dispossession*, London: Routledge. DOI: 10.4324/9781003032236.
- Granovsky-Larsen, S. (2023), “The Situation Will Most Likely Turn Ugly”. *Corporate Counter-Insurgency and Sexual Violence at a Canadian-Owned Mine in Guatemala, Norteamérica* 18, 1, 319–354. DOI: 10.22201/cisan.24487228e.2023.1.621.
- Grattan, Steven (2021), *Colombia peace deal. The families displaced five years on*, BBC, Nov 24, 2021, <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-59386282> [12.09.2025].
- Gray, H. / Stern, M. (2019), Risky dis/entanglements. Torture and sexual violence in conflict, *European Journal of International Relations* 25, 4, 1035–1058. DOI: 10.1177/1354066119832074.
- Grosfoguel, R. (2011), *Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy. Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality*, TRANSMODERNITY. *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, 1. DOI: 10.5070/T411000004.
- Gudynas, E. (2015), *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Quito: Editorial Abya-Yala.
- Harvey, D. (2006), *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. London: Verso.
- Healy, N. / Stephens, J. C. / Malin, S. A. (2019), Embodied energy injustices. Unveiling and politicizing the transboundary harms of fossil fuel extractivism and fossil fuel supply chains, *Energy & Social Science* 48, 219–234. DOI: 10.1016/j.erss.2018.09.016.
- Henderson, P. (2013), *The State of Indigenous Sovereignty. The Re-conception of a Colonial Project*, https://www.academia.edu/download/32485321/The_State_of_Indigenous_Sovereignty-_The_Re-conception_of_a_Colonial_Project.pdf [12.09.2025].
- Holterman, D. (2014), The biopolitical war for life. Extractivism and the Ugandan oil state, *The Extractive Industries and Society* 1, 1, 28–37. DOI: 10.1016/j.exis.2014.01.003.
- Howell, A. / Richter-Montpetit, M. (2019), Racism in Foucauldian Security Studies. Biopolitics, Liberal War, and the Whitewashing of Colonial and Racial Violence, *International Political Sociology* 13, 1, 2–19. DOI: 10.1093/ips/oly031.
- Hristov, J. (2014), *Paramilitarism and neoliberalism. Violent systems of capital accumulation in Colombia and beyond*, London: Pluto Press, https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=es&user=dEPPDPgAAAAJ&sortby=pubdate&citation_for_view=dEPPDPgAAAAJ:u5HHmVD_uO8C [12.09.2025].
- Human Rights Watch (2001), *The “Sixth Division”. Military-paramilitary Ties and U.S. Policy in Colombia*, New York et al.: Human Rights Watch, <https://www.hrw.org/reports/2001/colombia/6theng.pdf> [12.09.2025].
- Ide, T. / Johnson, M. F. / Barnett, J. / Krampe, F. / Le Billon, P. / Maertens, L. / Von Uexkull, N. / Vélez-Torres, I. (2023), The Future of Environmental Peace and Conflict Research, *Environmental Politics* 32, 6, 1077–1103. DOI: 10.1080/09644016.2022.2156174.
- Inengo, I. / Armiero, M. (2017), The politicization of ill bodies in Campania, Italy, *Journal of Political Ecology* 24, 1, 44–58.
- International Crisis Group (2021), *A Broken Canopy. Preventing Deforestation and Conflict in Colombia*, <https://icg-prod.s3.amazonaws.com/091-colombia-broken-canopy.pdf> [17.08.2025].

- Jakobsen, L. J. (2020), Corporate security technologies. Managing life and death along a Colombian coal railway, *Political Geography* 83, 1–10.
- Jespersgaard Jakobsen, L. / Marín-López, D. / Serrano Zapata, A. (2024), Transnational corporate counterinsurgency in the Colombian conflict and its legacies today, *Critical Studies on Security* 13, 2, 234–251. DOI: 10.1080/21624887.2024.2416850.
- Krause, T. et al. (2025), Colombia's long road toward peace: implications for environmental human rights defenders, *Ecology and Society* 30, 1, art. 21, https://ecologyand-society.org/vol30/iss1/art21/?utm_source=chatgpt.com [12.09.2025].
- Kurtenbach, S. (2017), No One Size Fits All. A Global Approach to Peace, *GIGA Focus Global* 5, <https://www.giga-hamburg.de/en/publications/giga-focus/no-one-size-fits-all-a-global-approach-to-peace> [12.09.2025].
- Le Billon, P. / Duffy, R. V. (2018), Conflict ecologies. Connecting political ecology and peace and conflict studies, *Journal of Political Ecology* 25, 1, 239–260.
- Lerner, S. (2010), *Sacrifice Zones. The Front Lines of Toxic Chemical Exposure in the United States*, Cambridge, MA: The MIT Press. DOI: 10.7551/mitpress/8157.001.0001.
- Mackenzie, M. (2010), Securitizing Sex? Towards a Theory of the Utility of War-time Sexual Violence, *International Feminist Journal of Politics* 12, 2, 202–221. DOI: 10.1080/14616741003665250.
- Maher, D. (2015), Rooted in Violence. Civil War, International Trade and the Expansion of Palm Oil in Colombia, *New Political Economy* 20, 2, 299–330. DOI: 10.1080/13563467.2014.923825.
- Marcantonio, R. A. (2022), Toxic diplomacy through environmental management. A necessary next step for environmental peacebuilding, *World Development Perspectives* 28, 100471. DOI: 10.1016/j.wdp.2022.100471.
- Meger, S. (2016), *Rape Loot Pillage. The Political Economy of Sexual Violence in Armed Conflict*, New York: Oxford University Press (Oxford Studies in Gender and International Relations). Online ed.: Oxford Academic, 18. Aug. 2016. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780190277666.001.0001.
- Meger, S. / Sachseder, J. (2020), Militarized peace. Understanding post-conflict violence in the wake of the peace deal in Colombia, *Globalizations* 17, 6, 953–973. DOI: 10.1080/14747731.2020.1712765.
- Mollett, S. / Faria, C. (2013), Messing with gender in feminist political ecology, *Geoforum* 45, 116–125. DOI: 10.1016/j.geoforum.2012.10.009.
- Mostafanezhad, M. / Dressler, W. (2021), Violent atmospheres. Political ecologies of livelihoods and crises in Southeast Asia, *Geoforum* 124, 343–347.
- Murillo-Sandoval, P. J. / Kilbride, J. / Tellman, E. / Wrathall, D. / Van Den Hoek, J. / Kennedy, R. E. (2023), The post-conflict expansion of coca farming and illicit cattle ranching in Colombia, *Scientific Reports* 13, art. 1965. DOI: 10.1038/s41598-023-28918-0.
- Nixon, R. (2011), *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, MA: Harvard University Press. DOI: 10.4159/harvard.9780674061194.
- Oslender, U. (2008), Another History of Violence. The Production of “Geographies of Terror” in Colombia's Pacific Coast Region, *Latin American Perspectives* 35, 5, 77–102, <http://www.jstor.org/stable/27648121> [12.09.2025].

- Owen, J. R. / Kemp, D. (2017), Extractive relations. Countervailing power and the global mining industry, *Social and Economic Studies* 66, 3, 21–41.
- Oxfam (2013), Divide and purchase. How land ownership is being concentrated in Colombia. Oxfam International, Sept. 27, 2013, <https://policy-practice.oxfam.org/resources/divide-and-purchase-how-land-ownership-is-being-concentrated-in-colombia-302323/> [17.08.2025].
- Paarlberg-Kvam, K. (2021), Open-pit peace. The power of extractive industries in post-conflict transitions, *Peacebuilding* 9, 3, 289–310. DOI: 10.1080/21647259.2021.1897218.
- Patomäki, H. (2008), *The Political Economy of Global Security. War, Future Crises and Changes in Global Governance*, London: Routledge.
- Paulson, S. / Gezon, L. L. / Watts, M. (2003), Locating the political in political ecology. An introduction, *Human Organization* 62, 3, 205–217.
- Pessina, G. (2022), Environmental Violence, in: Pellizzoni, L. / Leonardi, E. / Asara, V. (eds.), *Handbook of Critical Environmental Politics*, Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 347–361.
- Peterson, S. V. (2012), Rethinking theory. Inequalities, informalization and feminist quandaries, *International Feminist Journal of Politics* 14, 1, 5–35. DOI: 10.1080/14616742.2011.631276.
- Peterson, V. S. (2010), Gendered Identities, Ideologies, and Practices in the Context of War and Militarism, in: Sjoberg, L. / Via, S. (eds.), *Gender, War, and Militarism. Feminist Perspectives*, Santa Barbara, CA: Praeger, 17–29.
- Quijano, A. (2000), Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America, *International Sociology* 15, 2, 215–232. DOI: 10.1177/0268580900015002005.
- Ramírez Ramos, M. F. (2022), Colombia: This is how mining companies were involved in the armed conflict, *LatinAmerican Post*, Nov. 4, 2022, <https://latinamericanpost.com/americas/environment-en/colombia-this-is-how-mining-companies-were-involved-in-the-armed-conflict> [17.08.2025].
- Resurrección, B. P. (2017), Gender and Environment in the Global South. From ‘women, environment, and development’ to feminist political ecology, in: MacGregor, S. (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, London: Routledge, 71–85, <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315886572-5/gender-environment-global-south-bernadette-resurrecci%C3%B3n> [12.09.2025].
- Rettberg, A. (2013), Peace is Better Business, and Business Makes Better Peace. The Role of the Private Sector in Colombian Peace Processes, Hamburg: German Institute for Global and Area Studies (GIGA Working Papers 240). DOI: 10.2139/ssrn.2356238.
- Rey Sabogal, G. (2008), *La violencia paramilitar en Colombia*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Richani, N. (2008), Multinational corporations, rentier capitalism, and the war system in Colombia, *Latin American Politics and Society* 47, 3, 113–144. DOI: 10.1111/j.1548-2456.2005.tb00310.x.
- Ryan, C. / Almagro, M. M. de. (2024), Sustaining gender. Natural resource management, conflict prevention, and the UN Sustaining Peace agenda in times of climate catastrophe, *Review of International Studies* 50, 5, 821–835. DOI: 10.1017/S0260210524000081.

- Sachseder, J. C. (2020), Cleared for investment? The intersections of transnational capital, gender, and race in the production of sexual violence and internal displacement in Colombia's armed conflict, *International Feminist Journal of Politics* 22, 2, 162–186. DOI: 10.1080/14616742.2019.1702473.
- Sachseder, J. C. (2023), *Violence Against Women in and Beyond Conflict. The Coloniality of Violence*, London: Routledge.
- Said, E. W. (1978), *Orientalism*, Pantheon Books.
- Salazar, A. et al. (2022), Peace and the environment at the crossroads. Elections in a conflict-troubled biodiversity hotspot, *Environmental Science & Policy* 135, 77–85. DOI: 10.1016/j.envsci.2022.04.013.
- Sanmiguel-Valderrama, O. (2007), The Feminization and Racialization of Labour in the Colombian Fresh-cut Flower Industry, *Journal of Developing Societies* 23, 71–88. DOI: 10.1177/0169796X0602300205.
- Sato, C. / Alarcón, J. M. S. (2019), Toward a postcapitalist feminist political ecology' approach to the commons and commoning, *International Journal of the Commons* 13, 1, 36–61. DOI: 10.18352/ijc.933.
- Scheidel, A. / Del Bene, D. / Liu, J. / Navas, G. / Mingorría, S. / Demaria, F. / Avila, S. / Roy, B. / Ertör, I. / Temper, L. (2020), Environmental conflicts and defenders. A global overview, *Global Environmental Change* 63, art. 102104. DOI: 10.1016/j.gloenvcha.2020.102104.
- Sesan, T. / Raman, S. / Clifford, M. / Forbes, I. (2013), Corporate-community involvement and local energy transitions. A case study in rural Nigeria, *Energy for Sustainable Development* 17, 6, 515–523. DOI: 10.1016/j.esd.2013.09.001.
- Shapiro, J. / McNeish, J.-A. (eds.) (2021), *Our Extractive Age. Expressions of Violence and Resistance*, London: Routledge. DOI: 10.4324/9781003127611.
- Sinclair R. P. (2003), Indigenous research in social work. The challenge of operationalizing worldview, *Native Social Work Journal* 5, 117–139.
- Singh, J. N. / Bourgoign, F. (eds.) (2013), *Resource Governance and Developmental States in the Global South. Critical International Political Economy Perspectives*, London: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1057/9781137286796.
- Smith, L. T. (2013), *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London: Zed Books.
- Spivak, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge: Harvard University Press. DOI: 10.2307/j.ctvjsf541.
- Suárez-Krabbe, J. (2013), Race, Social Struggles, and 'Human' Rights. Contributions from the Global South, *Journal of Critical Globalisation Studies* 6, 78–102.
- Svampa, M. (2019), Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias, *México: CALAS (Afrontar las crisis desde América Latina 2)*, <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=libros&d=Jpm5179> [12.09.2025].
- Svampa, M. (2022), Crisis socioecológica, léxico crítico y debates sobre las transiciones, in: Svampa, M. / Bertinat, P. (eds.), *La transición energética en la Argentina. Una hoja deruta para entender los proyectos en pugna y las falsas soluciones*, Buenos Aires: SigloXXI, 25–48.

- Ulloa, A (2023), Aesthetics of green dispossession. From coal to wind extraction in La Guajira, Colombia, *Journal of Political Ecology* 30, 1, 743–764. DOI: 10.2458/jpe.5475.
- U.S. Office on Colombia / Lutheran World Relief / Center for International Policy (2013), *The human rights impact of coal mining in La Guajira, Colombia*, Washington, DC.
- Vélez-Torres, I. / Méndez, F. (2022), Slow violence in mining and crude oil extractive frontiers. The overlooked resource curse in the Colombian internal armed conflict, *The Extractive Industries and Society* 9, art. 101017. DOI: 10.1016/j.exis.2021.101017.
- Veltmeyer, H. / Petras, J. (2014), *The New Extractivism. A Post-Neoliberal Development Model or Imperialism of the Twenty-First Century?*, London: Zed Books.
- Watts, M. (2001), Petro-Violence. Community, Extraction, and Political Ecology of a Mythic Commodity, in: Watts, M. / Peluso, N. (eds.), *Violent Environments*, Ithaca: Cornell University Press, 189–212.
- Weheliye, A. G. (2014), *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, Durham, NC: Duke University Press.
- Wibben, A. (2011), *Feminist Security Studies. A Narrative Approach*, London: Routledge.
- Wilson, E. (2016), What is the social licence to operate? Local perceptions of oil and gas projects in Russia's Komi Republic and Sakhalin Island, *The Extractive Industries and Society* 3, 1, 73–81. DOI: 10.1016/j.exis.2015.09.001.
- Yoshida, K. / Céspedes-Báez, L. M. (2021), The Nature of Women, Peace and Security. A Colombian Perspective, *International Affairs* 97, 1, 17–34.
- Yuval-Davis, N. (2006), Intersectionality and Feminist Politics, *European Journal of Women's Studies* 13, 3, 193–209. DOI: 10.1177/1350506806065752.



Şenol Yağdı

Interreligiöse Bildung und Friedenspädagogik in pluralen Schulkontexten

Herausforderungen aus religionspädagogischer Perspektive

ABSTRACT 

Dieser Beitrag untersucht das friedenspädagogische Potenzial interreligiöser Bildung im schulischen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der Perspektiven islamischer Religionslehrkräfte. Empirische Analysen zeigen, dass interreligiöse Bildungsprozesse nicht nur zur Wissensvermittlung beitragen, sondern auch die Entwicklung von Dialogfähigkeit, Empathie und Pluralitätskompetenz fördern. Gleichzeitig offenbaren die Ergebnisse strukturelle Herausforderungen und asymmetrische Anerkennungsdynamiken, die durch Othering-Prozesse verstärkt werden. Viele islamische Religionslehrkräfte entwickeln Strategien des Gegen-Otherings, um sich gegen wahrgenommene Marginalisierung zu behaupten. Dies birgt jedoch das Risiko neuer Abgrenzungen in sich. Die Untersuchung zeigt, dass interreligiöse Bildung dann ihr volles friedenspädagogisches Potenzial entfalten kann, wenn sie nicht nur den interreligiösen Dialog ermöglicht, sondern auch gesellschaftliche Machtverhältnisse kritisch reflektiert. Eine interreligiöse Bildung auf Augenhöhe erfordert daher bildungspolitische Rahmenbedingungen, die strukturelle Ungleichheiten abbauen und alle religiösen Positionen gleichermaßen anerkennen.

Interreligious and peace education in plural school settings. Potentials and challenges from the perspective of religious pedagogy

This article examines the potential of interreligious education to deliver peace education in school settings, with a particular focus on the perspectives of Islamic religious education teachers. Empirical analyses indicate that interreli-

religious learning processes not only transmit knowledge but also promote the development of dialogical competence, empathy, and the ability to navigate pluralistic contexts. At the same time, the findings reveal structural challenges and asymmetric acceptance dynamics, which are reinforced by processes of othering. Many Islamic religious education teachers develop counter strategies – so-called ‘counter-othering’ – to assert themselves against perceived marginalization. However, these strategies also carry the risk of reinforcing new forms of exclusion. The study highlights that in order to realize the full potential of interreligious education to deliver peace education requires to go beyond facilitating interreligious dialogue and to critically engage with societal power structures. Achieving interreligious education at eye level thus necessitates educational policy frameworks that dismantle structural inequalities and establish the equal status of all religious traditions.

| KEY WORDS

interreligiöse Bildung; Friedenspädagogik; Othering; Gegen-Othering; Islamischer Religionsunterricht; islamische Religionslehrkräfte

interreligious education; peace education; othering; counter-othering; Islamic religious education; islamic religious education teachers

| BIOGRAPHY

Dr. [Şenol Yağdı](#) ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Islamisch-Theologische Studien der Universität Wien. Er unterrichtet zudem als islamischer Religionslehrer an Gymnasien in Wien. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Islamische Religionspädagogik, Interreligiöse Bildung sowie Didaktik des islamischen Religionsunterrichts. In seiner Dissertation untersuchte er den religionspädagogischen Habitus islamischer Religionslehrkräfte in Österreich unter besonderer Berücksichtigung (inter-)religiöser Lernprozesse.

ORCID  0009-0004-7443-3973

E-Mail: [senol.yagdi\(at\)univie.ac.at](mailto:senol.yagdi(at)univie.ac.at)

Frieden fällt nicht vom Himmel. Er muss erkämpft, gelebt und gehegt werden.
Friedensbüro Salzburg

1 Einleitung

Interreligiöse Bildung im schulischen Kontext besitzt ein bedeutendes friedenspädagogisches Potenzial. Sie fördert Werte wie Respekt, Empathie und Dialogfähigkeit – zentrale Voraussetzungen für ein friedliches und inklusives Zusammenleben in pluralen Gesellschaften (vgl. Lähnemann 2008). Friedenspädagogik zielt auf die Vermittlung von Haltungen und Verhaltensweisen, die Gewalt ablehnen und transformative Prozesse der Friedensbildung sowie sozialer Gerechtigkeit unterstützen (vgl. UNESCO 2008; Bueno de Faria 2019, 25). Bildungsinstitutionen können hierbei gesellschaftliche Resilienz gegenüber gewaltfördernden Einflüssen nachhaltig stärken (vgl. Abu-Nimer/Smith 2016, 395).

Religion fungiert damit nicht nur als individuelle Glaubensüberzeugung, sondern zudem als gesellschaftlich prägende Kraft, die politische und soziale Transformationsprozesse beeinflussen kann (vgl. Bueno de Faria 2019). (Inter-)Religiöse Bildung kann dabei eine Brücke zwischen verschiedenen Weltanschauungen schlagen und Räume für einen konstruktiven Dialog schaffen, der langfristig die gesellschaftliche Kohäsion stärkt (vgl. Nilsson/Moksnes 2013). Dies ist nicht zuletzt auch besonders relevant für den schulischen Kontext, wo Friedenspädagogik nicht auf reine Wissensvermittlung fokussieren, sondern vielmehr die Entwicklung einer wertschätzenden Haltung bei den Schüler:innen fördern sollte. Die Herausforderung besteht dementsprechend darin, interreligiöse Bildung nicht nur als kognitiven, sondern als sozialen und emotionalen Prozess zu gestalten, der durch Begegnungen und gelebte Erfahrungen gefestigt wird (vgl. Weingardt 2016).

Zu bedenken ist jedoch, wie Gmoser feststellt, dass „interreligiöse Bildung nie unter ‚neutralen‘ Voraussetzungen stattfindet“ (2024, 75), da Schüler:innen bereits vor dem Unterricht durch ihr soziales Umfeld, mediale Diskurse und gesellschaftliche Zuschreibungen geprägt sind. Diese Vorprägungen beeinflussen nicht nur ihre Lernvoraussetzungen, sondern stellen auch Herausforderungen für die friedenspädagogische Zielsetzung interreligiöser Bildungsprozesse dar. Zielkompetenzen, wie Perspektivwechsel, kritisches Denken und der Abbau von Vorurteilen, können nur erreicht werden, wenn die Ausgangsbedingungen der Schüler:innen

pädagogisch und didaktisch genügend mitbedacht werden. Beispielsweise kann es sein, dass einige Schüler:innen aufgrund entsprechender medialer Darstellungen oder innerhalb ihrer Familie geteilter Stereotypen eine gewisse Hemmung haben, mit den Anhänger:innen bestimmter anderer Religionen in Kontakt zu treten.

Die ambivalente Rolle, die Religion in Konflikten einnehmen kann

Kritisch in diesem Prozess zu würdigen ist dabei auch die ambivalente Rolle, die Religion in Konflikten einnehmen kann. So können religiöse Lehren, Gruppenidentitäten und Führer:innen Konflikte wahlweise verschärfen oder entschärfen (vgl. Naurath 2022, 4). Religionen können auch instrumentalisiert werden, um politische oder wirtschaftliche Ziele zu erreichen (vgl. Hasenclever 2007, 180). In diesem Zusammenhang betont Owen Frazer (2020), dass eine undifferenzierte Verwendung des Begriffs der Instrumentalisierung hinderlich für die Konfliktlösung sein kann. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage: Welches friedenspädagogische Potenzial besitzt interreligiöse Bildung im schulischen Kontext aus religionspädagogischer Perspektive? Um diese Frage zu beantworten, werden zunächst die theoretische Grundlage der Friedenspädagogik und ihre Verbindung zur interreligiösen Bildung skizziert. Anschließend werden empirische Erkenntnisse zum religionspädagogischen Habitus islamischer Religionslehrkräfte vorgestellt, die Einblicke in (inter-)religiöse Lehr- und Lernprozesse sowie Anerkennungsdynamiken bieten. Die Ergebnisse verdeutlichen sowohl Chancen als auch Herausforderungen schulischer interreligiöser Bildungsprozesse. Abschließend werden die friedenspädagogischen Implikationen reflektiert und Perspektiven für die Weiterentwicklung interreligiöser Bildung aufgezeigt.

2 Theoretischer Rahmen: Friedenspädagogik

2.1 Begriffsbestimmung und Zielsetzung der Friedenspädagogik

Die Friedenspädagogik ist als eine spezifische Form politischer Bildung zu verstehen, die darauf abzielt, Menschen zu befähigen, Konflikte gewaltfrei auszutragen und zur Entwicklung einer Kultur des Friedens beizutragen (vgl. Wintersteiner et al. 2015; Frieters-Reermann 2021, 94; Gugel 2008, 64–65). Im Zentrum stehen dabei die kritische Auseinan-

dersetzung mit verschiedenen Formen von Gewalt – sei es physische, strukturelle oder kulturelle Gewalt – sowie die Förderung sozialer und politischer Lernprozesse zur Stärkung prosozialen Verhaltens und demokratischer Partizipation (vgl. Frieters-Reermann 2021, 95). Nach Frieters-Reermann sind friedenspädagogische Maßnahmen darauf gerichtet,

„Individuen sowie soziale Gruppen und Systeme in die Lage [zu] versetzen, Konfliktdynamiken zu erkennen, Konfliktpotenziale mit friedlichen Mitteln zu bearbeiten und Konflikteskalationen zu vermeiden. Dabei ist die Orientierung an einem prozessorientierten, positiven Friedensbegriff und einer Kultur des Friedens als Leitbild friedenspädagogischen Denkens und Handelns oftmals handlungsleitend.“ (Frieters-Reermann 2021, 94)

Erfahrungsbasierte Lernmethoden, die Individuen sowohl in ihrem Denken als auch in ihrem Handeln transformieren

Die Friedenspädagogik geht dabei über eine rein theoretische Wissensvermittlung hinaus und setzt auf erfahrungsbasierte Lernmethoden, die Individuen sowohl in ihrem Denken als auch in ihrem Handeln transformieren. Besonders im schulischen Kontext kann sie einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, die Schüler:innen für gewaltfreie Kommunikation, Empathie und interkulturelle Verständigung zu sensibilisieren (Wintersteiner et al. 2015).

2.2 Friedenspädagogik und interreligiöse Bildung

Im schulischen Kontext in Österreich beziehen sich interreligiöse Bildungsprozesse zumeist auf Begegnungen zwischen christlichen (insbesondere katholischen und evangelischen) und islamischen Schüler:innen. Auch in der vorliegenden Studie stehen interreligiöse Kooperationen zwischen islamischen und christlichen Religionslehrkräften im Mittelpunkt – etwa im Rahmen von gemeinsamen Projekten oder Teamteaching-Formaten. Die folgenden theoretischen Überlegungen sind daher in erster Linie auf diesen christlich-islamischen Dialog ausgerichtet, wobei sie prinzipiell auch auf andere Konstellationen interreligiösen Lernens übertragbar sein können.

Wie Schweitzer (2014) betont, umfasst interreligiöse Bildung nicht nur die Vermittlung grundlegender Kenntnisse über verschiedene Religionen, sondern außerdem die Förderung der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme,

zur Reflexion religiöser Vielfalt sowie zur Handlungskompetenz in multireligiösen Kontexten. Interreligiöse Bildung hat das Potenzial, gesellschaftliche Vorurteile abzubauen, da sie auf Dialog, gegenseitiges Verständnis und die Anerkennung der anderen setzt (vgl. Schweitzer 2014, 132).

Normative Zielvorstellungen vs. empirische Realität

Gleichzeitig ist darauf hinzuweisen, dass interreligiöse Bildung nicht zwangsläufig die intendierten Wirkungen – wie etwa Dialogfähigkeit oder Perspektivübernahme – entfaltet. So zeigt Unser (2018), dass in der schulischen Praxis der Religionsunterricht häufig auf kognitive Wissensvermittlung reduziert bleibt und dialogisch-kommunikative Kompetenzen nur unzureichend gefördert werden. Diese Diskrepanz zwischen normativen Zielvorstellungen und empirischer Realität verweist auf die Notwendigkeit einer differenzierten Auseinandersetzung mit den strukturellen Bedingungen und damit einhergehenden begrenzten Wirksamkeiten interreligiöser Bildungsformate. Dabei bleibt insbesondere das friedenspädagogische Versprechen interreligiösen Lernens – nämlich Vorurteile abzubauen – in der schulischen Praxis oft hinter den Erwartungen zurück (vgl. Unser 2022). Dies liegt jedoch weniger am Ziel selbst als vielmehr an fehlenden oder unzureichend kontextualisierten didaktischen Konzepten, die interreligiöse Begegnungen pädagogisch einbetten und nachhaltig reflektieren. Daraus ergibt sich der dringende Bedarf nach einer fundierten fachlichen Ausbildung sowie einer praxisnahen Verankerung friedenspädagogischer und interreligiöser Ansätze im schulischen Alltag. Um die Potenziale solcher Bildungsprozesse nachhaltig zu erschließen, bedarf es einer kontinuierlichen Forschung und Weiterentwicklung, die Theorie, pädagogische Praxis und gesellschaftliche Anforderungen systematisch miteinander verschränkt – idealerweise im Sinne einer reflexiven Triangulation.

Besondere Chancen interreligiöser Bildung in Bezug zur Friedenspädagogik liegen laut Jäger (2024, 1221) in folgenden Aspekten:

- Schaffung von Räumen für den konstruktiven Dialog über religiöse Werte, um gegenseitiges Verständnis zu fördern.
- Thematisierung der Ambivalenz von Religionen in Bezug auf Gewalt, um realistische Reflexionen über die gesellschaftliche Rolle von Religionen anzustoßen (vgl. auch Hasenclever 2007).

- Hervorhebung der Friedenspotenziale von Religionen, indem positive Beispiele von religiös motivierter Friedensarbeit sichtbar gemacht werden (vgl. auch Weingardt 2007; Weingardt 2016).
- Einbeziehung aller religiösen Gemeinschaften in den interreligiösen Dialog, um eine möglichst breite Verständigungsbasis zu schaffen.

Eine Strategie zur Förderung von Dialogfähigkeit und gegenseitigem Respekt

Eine empirische Untersuchung aus dem REDCo-Projekt¹ zeigt, dass Jugendliche interreligiöse Bildung als wichtig erachten, um Vorurteile zu reduzieren und gegenseitiges Verständnis zu fördern (vgl. Rietveld-van Wingerden et al. 2012, 57). Dies bestätigt, dass interreligiöse Bildung nicht nur als Wissensvermittlung verstanden werden sollte, sondern als eine Strategie zur Förderung von Dialogfähigkeit, gegenseitigem Respekt und einer Kultur des friedlichen Zusammenlebens (vgl. Schweitzer 2014).

3 Die Verbindung zwischen Friedenspädagogik, interreligiöser Bildung und Demokratiebildung

Ein zentraler Aspekt der Friedenspädagogik ist ihre enge Verbindung zur Demokratiebildung. Diese Verbindung ergibt sich aus der gemeinsamen Zielsetzung, Menschen zu befähigen, aktiv an einer pluralistischen Gesellschaft mitzuwirken und Konflikte gewaltfrei auszutragen (vgl. Wintersteiner et al. 2015). Demokratie ist auf Bürger:innen angewiesen, die fähig sind, in einer heterogenen Gesellschaft konstruktiv mit Differenzen umzugehen – eine Fähigkeit, die Friedenspädagogik und interreligiöse Bildung gezielt fördern.

Zweigle (2008) weist darauf hin, dass interreligiöse Bildung in vielen Schulen zunehmend an Bedeutung gewinnt, insbesondere in multikulturellen Ballungsräumen. Sie argumentiert, dass interreligiöser Dialog nicht mehr nur eine Aufgabe des Religionsunterrichts sei, sondern zu einer zentralen pädagogischen Herausforderung für die gesamte Schule geworden ist (vgl. Zweigle 2008, 110). Diese Entwicklung verdeutlicht, dass interreligiöse Bildung einen direkten Bezug zur Demokratiebildung hat, da sie auf Pluralitätsfähigkeit, Anerkennung und eine dialogische Grundhaltung setzt.

¹ REDCo (*Religion in Education. A Contribution to Dialogue or a Factor of Conflict in Transforming Societies of European Countries?*) war ein europäisches Forschungsprojekt (2006–2009), das die Rolle des Religionsunterrichts für den interreligiösen Dialog untersuchte. Basierend auf empirischen Studien in acht Ländern zeigte es, dass aktiver Dialog und die Berücksichtigung religiöser sowie nicht-religiöser Weltanschauungen zentral für eine konfliktpräventive Bildungsarbeit sind (vgl. Weisse 2011).

Friedenspädagogik trägt zur Demokratiebildung bei, indem sie die Schüler:innen befähigt,

- sich als aktive und selbstbewusste Subjekte in einer pluralen Gesellschaft wahrzunehmen (vgl. Jäger 2024, 1224),
- Konflikte konstruktiv zu lösen und demokratische Werte aktiv zu vertreten (vgl. Wintersteiner et al. 2015) und
- ihre eigene Identität in Abgrenzung und Verbindung von bzw. zu anderen Religionen reflektiert zu entwickeln (vgl. Schweitzer 2014).

Die Friedenspädagogik ist somit als ein langfristiger Bildungsprozess zu verstehen, der zur Herausbildung individueller und gesellschaftlicher „Friedensidentitäten“ (Jäger 2019, 137) beiträgt. Diese beruhen nicht nur auf der Vermittlung von Wissen über Konflikte, Gewalt, Krieg und Frieden, sondern auch auf praktischen Erfahrungen im konstruktiven Umgang mit Diversität und Differenz (vgl. Jäger 2024, 1224).

Die Friedenspädagogik ist Kernbestandteil einer demokratischen Bildung und ein zentrales Element interreligiöser Verständigung. Sie verfolgt das Ziel, Räume für Dialog und Verständigung zu schaffen, Vorurteile abzubauen und eine Kultur des Friedens zu fördern.

Aktive Gestalter:innen einer friedlichen Gesellschaft

Interreligiöse Bildung und Friedenspädagogik bilden gemeinsam eine tragende Säule für eine friedliche und pluralistische Gesellschaft. Eine verstärkte Implementierung dieser Ansätze in den schulischen Alltag kann langfristig dazu führen, dass sich junge Menschen als aktive Gestalter:innen einer friedlichen und demokratischen Gesellschaft verstehen (vgl. Jäger 2024, 1227).

4 Empirische Grundlage

Vor diesem Hintergrund rückt die Schule als zentraler Ort friedenspädagogischer Praxis in den Blick, da sich die Potenziale und Grenzen interreligiöser Bildung hier konkret zeigen. Bevor ich einige zentrale Aspekte aus meiner Dissertation *Religionspädagogischer Habitus bei islamischen ReligionslehrerInnen in Österreich: Eine rekonstruktive Studie habitualisierter*

Orientierungsrahmen im Kontext religiösen und interreligiösen Lernens (Yağdı 2025) präsentiere, möchte ich zunächst deren Kontext und Zielsetzung skizzieren. In meiner Studie habe ich den religionspädagogischen Habitus islamischer Religionslehrkräfte in Österreich untersucht, wobei der Fokus auf deren professionellem Selbstverständnis und auf Denk- und Handlungsstrukturen im Kontext (inter-)religiöser Lehr- und Lernprozesse lag.

Die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse der Gegenwart stellen sowohl für den etablierten christlichen Religionsunterricht als auch für den sich noch etablierenden islamischen Religionsunterricht erhebliche Herausforderungen dar. Diese betreffen insbesondere die Begründung des Selbstverständnisses (inter-)religiösen Lernens sowie die Professionalisierung des Lehrpersonals. In diesem Spannungsfeld bewegte sich meine Untersuchung, die sich mit einer zentralen und zugleich brisanten Fragestellung der modernen islamischen Religionspädagogik in Europa beschäftigt hat. Das Ziel der Studie war es, die *Orientierungsrahmen* islamischer Lehrkräfte im Kontext der sich wandelnden Anforderungen an (inter-)religiöses Lernen zu rekonstruieren. Während zu christlichen Religionslehrkräften bereits einschlägige Untersuchungen vorliegen (vgl. Grümme 2009, 83–84; Heil/Ziebertz 2005, 55; Heil 2016; Heil 2017, 21–22; Altmeyer/Grümme 2018), mangelte es bislang an theoretischen wie auch empirischen Analysen zum professionsspezifischen Habitus islamischer Religionslehrer:innen. Besonders relevant ist dies in der aktuellen Phase der Weiterentwicklung des Berufsbildes islamischer Lehrkräfte an öffentlichen Schulen.

Die Studie basiert auf einem rekonstruktiven, empirisch-qualitativen Ansatz. Dabei wurden insgesamt 41 islamische Religionslehrkräfte aus verschiedenen österreichischen Bundesländern in acht Gruppendiskussionen zu ihren Erfahrungen, Überzeugungen und Herausforderungen im Unterricht befragt. Die erhobenen Daten wurden mithilfe der Dokumentarischen Methode nach Ralf Bohnsack analysiert, um die impliziten Sinnstrukturen und professionsspezifischen Orientierungen herauszuarbeiten (vgl. Bohnsack 2014).

Dabei wurden dem Erkenntnisinteresse entsprechende Erzählimpulse entwickelt, um insbesondere handlungsleitende Orientierungen in Bezug auf (inter-)religiöses Lernen zu rekonstruieren. In die Gruppendiskussionen flossen zentrale Aspekte ein, wie die durch Sozialisation und Ausbildung geprägte Religiosität, das professionelle Selbstbild sowie Erfahrungen im Umgang mit interreligiösen Lehr-/Lernsituationen. Bei der

Zusammensetzung der Gruppen wurde auf eine möglichst große Heterogenität hinsichtlich Ausbildungshintergrund, Berufserfahrung, Schultyp und interreligiöser Praxis geachtet, um vielfältige Perspektiven zu erfassen und gleichzeitig einen gemeinsamen konjunktiven Erfahrungsraum – die Rolle als islamische Religionslehrkraft im österreichischen Schulsystem – zu gewährleisten.

Vielfältige Perspektiven in einem gemeinsamen Erfahrungsraum

Die Auswertung erfolgte in drei methodischen Schritten gemäß der Dokumentarischen Methode: Zunächst wurden thematisch relevante, interaktiv dichte Sequenzen formulierend interpretiert und thematisch kategorisiert. In der anschließenden reflektierenden Interpretation wurde das implizite Orientierungswissen rekonstruiert. Dabei stand die Frage im Mittelpunkt, welche Deutungsmuster und habitualisierten Handlungsweisen sich in den Erzählungen zeigen. Abschließend wurden im Rahmen einer komparativen Analyse kollektive Orientierungsrahmen herausgearbeitet, indem Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Gruppendiskussionen kontrastiv gegenübergestellt wurden. Dafür wurden die festgestellten Gemeinsamkeiten und Unterschiede durch den systematischen Vergleich mit weiteren Textpassagen überprüft, zueinander in Beziehung gesetzt, miteinander kontrastiert und daraus Schlüsse gezogen. Die zentralen Erkenntnisse der Studie sind in sechs Vergleichsdimensionen gebündelt dargestellt, die die Herausforderungen (inter-)religiöser Bildung in der Gesellschaft systematisch reflektieren. Diese sind:

- Die Herausforderungen religiöser Bildung in der Gesellschaft
- Subjektorientierung als religionspädagogischer Anspruch
- Rollenbilder und -zuschreibungen islamischer Religionslehrpersonen
- Der institutionelle und strukturelle Rahmen als Grundbedingung gelingenden Unterrichts
- Die Bedeutung und das Potenzial interreligiöser Lehr- und Lernprozesse
- Anerkennungsdiskurs und Othering-Strukturen in interreligiösen Begegnungen

Die Ergebnisse zeigen, dass islamische Religionslehrkräfte sich nicht nur als Wissensvermittler:innen verstehen, sondern auch als Vermittler:in-

nen zwischen den Kulturen. Die Studie macht zudem deutlich, dass für viele Lehrkräfte die gesellschaftliche Anerkennung ihres Berufs eine wesentliche Rolle spielt und sie sich häufig mit *Othering*-Prozessen² konfrontiert sehen.

Für den vorliegenden Beitrag werden zwei zentrale Perspektiven aus den empirischen Ergebnissen aufgegriffen: zum einen die Bedeutung und das Potenzial interreligiöser Lehr- und Lernprozesse, zum anderen die Anerkennungsdiskurse und *Othering*-Strukturen in interreligiösen Begegnungen.

Beide Befunde diskutiere ich im Folgenden mit Blick auf die Friedenspädagogik. Zu den jeweiligen inhaltlichen Schwerpunkten ziehe ich exemplarische Passagen aus den Gruppendiskussionen heran und analysiere sie. Dabei zeige ich, inwiefern interreligiöse Bildungsprozesse zur Friedensbildung beitragen und welche Herausforderungen sich insbesondere durch Anerkennungs- und Differenzierungsdynamiken ergeben.

5 Ergebnisse der Studie

5.1 Interreligiöse Bildungsprozesse im Schulkontext

5.1.1 Interreligiöse Zusammenarbeit im Religionsunterricht

Ein bedeutender Bestandteil des Religionsunterrichts ist das interreligiöse Lernen, das den Blick über den eigenen konfessionellen Tellerrand hinaus erweitert. Dabei gibt es verschiedene Organisationsformen, die interreligiöse Lehr- und Lernprozesse ermöglichen. Während interreligiöses Teamteaching eine Form der Zusammenarbeit darstellt, können auch kleinere Projekte oder punktuelle Begegnungen zwischen Schüler:innen unterschiedlicher religiöser Hintergründe wichtige Impulse für Verständigung und Respekt setzen.

Ein konkretes Beispiel hierfür ist ein schulisches Projekt, bei dem Volksschüler:innen sakrale Orte des Christentums und des Islam besuchten:

„Im vorherigen Jahr haben wir auch ein Projekt, ein interreligiöses Projekt, gemacht. Wir haben die Kirche besucht und auch die Moschee besucht. Und ab dieser Zeit haben sie Interesse über Islam und so. Und sie haben gesagt, wir haben nicht so gedacht, so ist eine Moschee, so ist die Moschee. Sie haben viele Fragen zum Imam gestellt. Und sie haben einen guten Eindruck von diesem Besuch bekommen.“ (Teilnehmer [TN] 5)

² *Othering* bezeichnet die Markierung von Individuen oder Gruppen als *anders* oder *fremd* im Verhältnis zu einer als *normal* definierten Mehrheit. Ursprünglich durch Edward Said (1978) im Kontext des Orientalismus geprägt, wurde das Konzept in der kritischen Rassismuskforschung und Migrationspädagogik weiterentwickelt (vgl. Riegel 2016). Besonders Religion dient als Differenzkategorie, wobei der Islam häufig als „die Religion der anderen“ konstruiert wird (vgl. Mecheril/Thomas-Olalde 2011).

Diese Aussage zeigt, dass direkte Begegnungen mit anderen religiösen Traditionen zentrale Impulse für Perspektivwechsel setzen können. Der Besuch religiöser Stätten geht über rein kognitive Wissensvermittlung hinaus, da er emotionale und soziale Lernprozesse anregt. Die Reflexion des Lehrers (TN 5) verdeutlicht zudem, dass interreligiöse Lernprozesse nicht nur über die eigene Perspektive erfolgen sollten, sondern auch eine Sensibilisierung für das Othering – also die Konstruktion von Anderssein – notwendig ist. Die Schüler:innen haben durch den Moscheebesuch ihr Bild vom Islam überdacht, was zeigt, dass Vorurteile oft durch fehlende Begegnungsmöglichkeiten entstehen, durch interreligiösen Dialog aber aktiv abgebaut werden können.

Zugleich muss kritisch reflektiert werden, dass derartige interreligiöse Begegnungen – etwa im Rahmen von Moscheebesuchen – nicht zwangsläufig nachhaltige Veränderungen nach sich ziehen müssen. Die Panelstudie von Janzen et al. (2023) zeigt etwa, dass interreligiöse Kontakte zwar kurzfristig Vorurteile reduzieren können, deren langfristiger Effekt jedoch ohne begleitende pädagogische Reflexion begrenzt bleibt. Damit wird deutlich, dass interreligiöse Bildungsprozesse stärker kontextualisiert und durch kontinuierliche Lernimpulse unterstützt werden müssen, um ihr friedenspädagogisches Potenzial dauerhaft zu entfalten. In diesem Sinne ist interreligiöse Bildung nicht nur eine Frage der Vermittlung von Sachwissen über andere Religionen, sondern bildet zudem einen Beitrag zur Friedenspädagogik.³ Sie ist in der Lage, Stereotype zu hinterfragen, den Umgang mit religiöser Vielfalt einzuüben und damit langfristig zu einer Kultur des Respekts und der Verständigung beizutragen – wenn sie zugleich pädagogisch wertvoll begleitet wird.

5.1.2 Interreligiöses Lernen außerhalb des Religionsunterrichts

Der schulische Religionsunterricht nimmt im Alltag der Schüler:innen nur einen begrenzten Raum ein. Doch interreligiöse Lernprozesse sind nicht ausschließlich auf diesen Unterricht beschränkt, sondern finden ebenso in alltäglichen Interaktionen zwischen den Schüler:innen statt:

„Wir sind mit manchen nur eine Stunde die Woche in der Klasse. Die sind aber jeden Tag sieben Stunden zusammen. Das heißt, die reden viel öfter über religiöse Inhalte, über Unterschiede, über andere Sachen, als wir jemals mit ihnen in diesen acht Jahren vielleicht Gymnasium oder was hinbekommen werden. Wir können nur Denkanstöße geben.“ (TN 4)

³ In meiner Dissertation finden sich weitere Passagen, die diese Lesart mit Blick auf eine friedenspädagogische Perspektive vertiefen und unterstützen (vgl. Yağdı 2025).

Diese Aussage macht deutlich, dass interreligiöses Lernen nicht allein auf den Religionsunterricht begrenzt ist, sondern in einem breiteren sozialen Raum geschieht. Die Lehrkräfte sehen ihre Rolle nicht nur in der reinen Wissensvermittlung, sondern vielmehr darin, Impulse zur Reflexion zu geben. Dies entspricht einer friedenspädagogischen Perspektive, in der die Förderung von Dialogfähigkeit, kritischem Denken und Empathie im Mittelpunkt steht. Die Aussage illustriert ebenso, dass die Schüler:innen durch eigenständige Gespräche mit ihren Peers religiöse Vielfalt und Unterschiede oft viel unmittelbarer erfahren als im formellen Unterricht. Interreligiöse Bildung wird hier als ein Prozess sichtbar, der sich nicht allein über curriculare Vorgaben steuern lässt, sondern stark von sozialen Interaktionen abhängt. Dies verdeutlicht den Stellenwert des informellen Lernens: Die Schüler:innen treten täglich in interkulturelle und interreligiöse Begegnungen, die über den formalen Unterricht hinaus einen erheblichen Einfluss auf ihre Wahrnehmungen und Einstellungen haben.

Informelle interreligiöse Lernprozesse wahrnehmen und gezielt fördern

Interessanterweise findet diese Form der interreligiösen Verständigung im öffentlichen Diskurs oft nur wenig Beachtung. Häufig liegt der Fokus auf Herausforderungen oder Konflikten im interreligiösen Zusammenleben, während das alltägliche Miteinander in den Schulen – das oft von gegenseitigem Austausch und Verständigung geprägt ist – kaum thematisiert wird. Die friedenspädagogische Perspektive legt nahe, dass diese zwischenmenschlichen Begegnungen eine entscheidende Grundlage für den Abbau von Vorurteilen und die Förderung einer Kultur des Dialogs sind. Indem die Lehrkräfte diese informellen interreligiösen Lernprozesse wahrnehmen und gezielt fördern, können sie zur Entwicklung von Pluralitätsfähigkeit und interkulturellem Verständnis beitragen.

5.1.3 Bildungs- und gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen

Während interreligiöse Begegnungen wie Moschee- oder Kirchenbesuche positive Impulse für Perspektivwechsel und das Hinterfragen von Stereotypen bieten können, ist zugleich darauf zu achten, dass solche Begegnungen nicht unbeabsichtigt stereotype Differenzierungen reproduzieren können. Freuding und Lindner (2022, 95) weisen darauf hin, dass gerade die Konstruktion des „Fremden“ im Modus des „Verstehenwollens“ eine

subtile Othering-Praxis darstellen kann – etwa dann, wenn Angehörige anderer Religionen primär als erklärungsbedürftig oder als Repräsentant:innen einer homogenen Gruppe erscheinen. In solchen Fällen besteht die Gefahr, dass Differenz stärker betont wird als Gemeinsamkeit und Schüler:innen unbewusst ein Bild vom „Anderen“ verinnerlichen, das Vorurteile eher stabilisiert als abbaut (vgl. auch Stockinger 2021). Gleichzeitig zeigen die Aussagen der Lehrkräfte, dass Begegnungen auch zu einer aktiven Korrektur medial vermittelter Stereotypen führen. Ein Beispiel hierfür liefert die folgende Passage:

„Und was auf eine Art und Weise verletzlich war für den Schüler, dann haben die anderen Mitschüler, die katholischen und so weiter, haben ihn verteidigt. Nein, im Islam ist es nicht SO, und so weiter, oder Islam ist nicht SO. Und sie sagen, wir sind befreundet, sie wissen, wie wir sind, was Islam ist und so weiter. Und das ist nicht, wie es in den Medien dargestellt ist.“ (TN 2)

Während die öffentliche Debatte häufig von negativen Stereotypen geprägt ist, zeigt sich in der Schule ein differenzierteres Bild: Persönliche Beziehungen tragen dazu bei, Vorurteile abzubauen und ein realistischeres Verständnis füreinander zu entwickeln.

Aufbau von Resilienz gegen diskriminierende und polarisierende Narrative

Friedenspädagogisch betrachtet liegt hierin eine zentrale Erkenntnis: Der Aufbau von Resilienz gegen diskriminierende oder polarisierende Narrative erfolgt maßgeblich durch persönliche Begegnungen und direkte Interaktion.

Jedoch bleibt die Herausforderung bestehen, dass die Bildungspolitik und öffentliche Diskurse diesen positiven Dynamiken nicht immer Rechnung tragen. Die Diskussionsteilnehmer:innen kritisieren, dass politische Entscheidungen oft ohne ausreichende Kenntnisse des schulischen Alltags erfolgen:

„Die Politiker, die den Schulalltag beeinflussen, sollten ein bisschen mehr vom Schulalltag lernen als umgekehrt. Die versuchen quasi die Norm der Gesellschaft in die Schule zu tragen.“ (TN 4)

Hier zeigt sich ein Spannungsfeld zwischen schulischer Praxis und politischer Einflussnahme. Während interreligiöse Begegnungen in der Schule

als gelebte Realität stattfinden, werden sie in bildungspolitischen Debatten oft auf abstrakte Konzepte reduziert. Aus friedenspädagogischer Perspektive wäre es essenziell, dass die Politik diese Erfahrungen stärker in ihre Entscheidungsprozesse integriert, um realitätsnahe und wirkungsvolle Maßnahmen zu fördern. Damit sie ihr volles friedenspädagogisches Potenzial entfalten können, bedarf es einer umfassenden Reflexion darüber, welche Strukturen und Rahmenbedingungen den interreligiösen Dialog in den Schulen tatsächlich fördern – und welche ihn möglicherweise einschränken.

5.1.4 Individuelle Haltung als Bedingung des Gelingens interreligiöser Bildungsprozesse

Interreligiöse Lehr- und Lernprozesse verlaufen selbst im geschützten Raum Schule nicht immer ohne Herausforderungen. Besonders in Teamteaching-Projekten sowie im alltäglichen Umgang mit Kolleg:innen erleben islamische Religionslehrkräfte häufig strukturelle Ungleichheiten und Spannungen:

„Ich habe die Erfahrung gemacht, dass es sehr stark auf die Person ankommt, mit der man das macht. Weil ich habe Kollegen erlebt, da war es wirklich eine extreme Bereicherung, diese gemeinsamen Einheiten. [...] Und da gab es andere Schulen, wo ein Kollege mich zwei-, dreimal eingeladen zu einer gemeinsamen Stunde hat. Und dann haben wir gesagt, okay, machen wir dieses und dieses Thema, und haben das dann gemacht. Und er hat dann mitten in der Stunde begonnen, quasi irgendwie den Islam kleinzumachen. Und ich habe gemerkt, das geht in eine falsche Richtung. Die Schüler waren auch verwundert.“ (TN 4)

Dieses Zitat verdeutlicht, dass jene Lehrkräfte, die bereit sind, ihre eigene Position kritisch zu reflektieren und eine dialogische Grundhaltung einzunehmen, einen nachhaltigen Beitrag zur Friedensbildung leisten können. Umgekehrt dürfte eine dominante oder herabsetzende Haltung den interreligiösen Dialog erschweren und bestehende Machtstrukturen reproduzieren.

Besonders in kooperativen Lehrsettings, wie dem Teamteaching, stellt sich heraus, dass die interreligiöse Bildungsarbeit nur dann ihr volles Potenzial entfalten kann, wenn alle Beteiligten sich als gleichwertige Akteur:innen im Bildungsprozess begreifen. Die in den Gruppendiskussionen geschilderten Erfahrungen verdeutlichen, dass es nicht nur auf

fachliche, sondern auch auf soziale und kommunikative Kompetenzen ankommt.

Das kontinuierliche Ringen um Anerkennung

Ein zentrales Thema, das sich durch die Aussagen der Lehrkräfte zieht, ist das kontinuierliche Ringen um Anerkennung – sowohl in der schulischen Umgebung als auch in der Gesellschaft insgesamt. Die Frage der Gleichberechtigung und Wertschätzung interreligiöser Bildung ist somit ebenso eine didaktische Herausforderung wie eine friedenspädagogische Notwendigkeit. Die interreligiöse Zusammenarbeit in der Schule kann dann gelingen, wenn sie von einer Kultur der gegenseitigen Wertschätzung getragen wird, in der alle Akteur:innen als gleichberechtigte Dialogpartner:innen auftreten.

5.2 Othering und Gegen-Othering im Rahmen der Friedenspädagogik

5.2.1 Handlungsstrategien im Ringen um Anerkennung

Ein wesentliches Ziel friedenspädagogischer Ansätze ist die Förderung einer Kultur der Anerkennung, in der alle Beteiligten gleichberechtigt an Bildungsprozessen teilhaben können. Dies schließt insbesondere die aktive Auseinandersetzung mit Othering-Prozessen ein, um Strukturen der Ausgrenzung zu überwinden. Ein zentraler Aspekt in den Aussagen der Religionslehrkräfte sind der aktive Abbau von Vorurteilen sowie die Schaffung von Akzeptanz in der schulischen Gemeinschaft. Dies drückt die folgende Aussage aus:

„Wie schafft man es als islamischer Religionslehrer vielleicht, Vorurteile abzubauen oder eben akzeptiert zu sein im Kollegium? Aus eigener Erfahrung ist das Wichtigste einmal Kommunikation. Man muss kommunizieren, ohne Kommunikation funktioniert gar nichts. Ich kann nicht immer von den anderen erwarten, dass sie das und dies über mich wissen, sondern ich muss auf sie zugehen und das mitteilen. Es ist aber auch [so], dass wir selber uns eingestehen müssen, akzeptieren müssen, hey, ich bin Teil dieser Schule, ich bin Teil dieses Kollegiums. Ich nehme teil an den Elternsprechtagen, an den Kollegiumssitzungen, an das und das.“ (TN 4)

Diese Reflexion bringt zum Ausdruck, dass der Aspekt der Selbstverantwortung von den Lehrkräften als zentral wahrgenommen wird: Die Ini-

tiative, Anerkennung einzufordern und sichtbar am schulischen Leben teilzunehmen, wird als wesentlicher Bestandteil der eigenen Rolle als Lehrkraft wahrgenommen.

Aus friedenspädagogischer Perspektive zeigt sich hier die enge Verbindung zwischen Anerkennung und Dialogfähigkeit: Um sich als gleichwertiges Mitglied der Schulgemeinschaft zu etablieren, gilt die Bereitschaft zur interaktiven Auseinandersetzung mit den Kolleg:innen als notwendig. Dies korrespondiert mit grundlegenden Prinzipien der Friedenspädagogik, die darauf abzielt, durch den Abbau von Stereotypen und die Förderung von Empathie nachhaltige Verständigungsprozesse zu ermöglichen (vgl. Abu-Nimer/Smith 2016).

Eine ungleiche Verteilung der Verantwortung kann das Gefühl der Differenzierung verstärken.

Die Analyse bringt jedoch auch eine strukturelle Herausforderung zutage: Die Verantwortung für die Integration und die Überwindung von Vorurteilen liegt primär bei den islamischen Religionslehrkräften selbst. Während friedenspädagogische Ansätze grundsätzlich auf einen wechselseitigen Prozess der Verständigung setzen, zeigen die Berichte der Lehrkräfte, dass diese oft als alleinige Akteure wahrgenommen werden, die sich um Anerkennung bemühen müssen. Diese ungleiche Verteilung der Verantwortung kann zu einer zusätzlichen Belastung führen und das Gefühl der Differenzierung verstärken.

5.2.2 Differenzkonstruktionen und Gegen-Othering

Ein Diskussionsteilnehmer beschreibt eindrücklich, wie sich eine signifikante Kluft in der Wahrnehmung religiöser Praktiken im schulischen Umfeld manifestiert:

„Und dann ist auch bei den Kindern, die sehen es dann, wow, aber in der Moschee war es so lustig (lacht), da kann man frei sein, da ist es nicht so streng wie in der Kirche. Also diese Unterschiede vergleichen sie dann auch und man sieht, sie sind sich gar nicht fremd da, sie überwinden diese Hemmungen, die schon vorher da waren. Aber ich habe auch in einem Jahr, wo wir Lehrausgang gemacht haben, ein Kind gehabt, das katholisch war, nein, orthodox war, und die Eltern hineingeschrieben haben, mein Kind darf nicht in die Moschee. Und dann kommt die Lehrerin und sagt, was machen wir jetzt? Aber ich habe gesagt, das ist für mich kein

Problem, er bleibt dann weiter in der Schule. Aber stellt euch nur vor, das habe ich in der Runde von den Kollegen gesagt, wenn es ein muslimisches Kind wäre und der Papa gesagt hätte, mein Kind darf nicht in die Kirche. Das wär zur Bildungsdirektion gemeldet worden wahrscheinlich. Und die Eltern werden in die Schule geholt. Aber für mich ist das klar, wenn der Papa sagt oder Mutter, vielleicht sind sie nicht religiös oder wollen sie nicht. Sie haben ihre Gründe. Und das muss man, diese Sensibilisierung, glaube ich, muss man von allen Seiten haben.“ (TN 1)

Diese Aussage veranschaulicht, dass aus der Perspektive der islamischen Lehrkraft eine Asymmetrie der Wahrnehmung und Bewertung religiöser Praxis besteht. Die Schüler:innen zeigten sich vom Besuch der Moschee positiv überrascht und nahmen sie als einen offenen und einladenden Raum wahr, während sie die Kirche als strenger empfanden. Dabei wurde eine Differenz zwischen den religiös gelesenen Orten konstruiert. Diese Beobachtung macht deutlich, dass interreligiöse Begegnungen nicht nur das Verständnis für andere religiöse Traditionen fördern, sondern auch neue Differenzwahrnehmungen erzeugen können. Dies kann dazu führen, bestehende Stereotype nicht nur zu hinterfragen, sondern auch unbewusst neue zu formen.

Eine asymmetrische Wahrnehmung religiöser Praktiken

Die geschilderte Situation mit dem orthodoxen Kind illustriert eine strukturelle Problematik: Während die Entscheidung orthodoxer Eltern, ihr Kind nicht an einem Moscheebesuch teilnehmen zu lassen, zu respektieren ist, würde laut TN 1 eine vergleichbare Entscheidung muslimischer Eltern möglicherweise kritisch hinterfragt werden. Dies verweist auf eine asymmetrische Wahrnehmung religiöser Zugehörigkeiten und Praktiken innerhalb der schulischen Strukturen.

Friedenspädagogisch betrachtet, zeigt diese Erfahrung die Notwendigkeit einer konsequenten Gleichbehandlung aller religiösen Positionen. Eine Schule, die sich als inklusiver Bildungsraum versteht, muss die Entscheidung der Eltern unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit respektieren und gleichzeitig Reflexionsräume schaffen, in denen die Schüler:innen sich aktiv mit religiösen Unterschieden auseinandersetzen können. Dies setzt eine kritische Sensibilisierung aller schulischen Akteur:innen voraus, um bestehende Machtasymmetrien abzubauen und ein gleichberechtigtes Miteinander zu fördern.

Die Diskussionsteilnehmerin plädiert für eine erhöhte Sensibilisierung, um die gleichwertige Anerkennung unterschiedlicher elterlicher Entscheidungen sicherzustellen. Implizit deutet TN 1 auf eine strukturelle Benachteiligung hin, indem sie vermutet, dass muslimische Eltern stärker mit offiziellen Maßnahmen konfrontiert würden, falls sie einem Kirchenbesuch widersprechen. Dies führt zu einer Art *Gegen-Othering*, indem angenommen wird, dass andere sofort eine Eskalation durch die Bildungsdirektion herbeiführen würden.

„Eine Sache, was natürlich für die Atmosphäre in der Schule sehr betäubend ist, ist ja dieser Doppelmaßstab. Das heißt, es kommen manchmal Kollegen und sagen [TN 4 (m)], die Schülerin trägt seit gestern Kopftuch, was ist los? Naja, sie ist in der fünften Klasse und nach den Sommerferien hat sie halt angefangen zu tragen, ihrem Alter entsprechend ist das normal. Wenn sie diese Entscheidung für sich getroffen hat, dann kann sie tragen. Wenn aber jetzt ein katholischer Schüler plötzlich religiöser ist und spiritueller, dann ist das was Schönes. Die muslimischen Schüler müssen sich ständig rechtfertigen, warum sie das machen und wieso wie beten und warum das und dies. Und werden auch zum Teil von manchen Kollegen, Kolleginnen zur Rechenschaft gezogen. Da kommt man immer und sagt, stimmt bei dir alles zu Hause? Und ist das eh freiwillig? Es sind dann solche Sachen, die so dramatisiert werden. Das betrübt eben diesen Dialog. Wenn die Schüler danach das Gefühl haben, okay, wir werden da und dort diskriminiert oder ungerecht behandelt, dann beginnen sie, sich zu verschließen. Und dann führt das zu noch mehr Vorurteilen. Und das ist eben dieser Teufelskreis, der immer wieder eintritt, bis jemand kommt und das durchbricht. Um das geht es ja.“ (TN4)

TN 4 greift die von TN 1 angesprochene ungleiche Behandlung verschiedener religiöser Gruppen auf. Der Begriff „Doppelmaßstab“ verweist auf eine Ungleichbewertung religiöser Praktiken, je nachdem, ob sie einer Mehrheits- oder einer Minderheitenreligion zugeordnet werden. Dadurch entstehen erneut Differenzierungen zwischen „uns“ und „den Anderen“, deren Verhalten anhand unterschiedlicher Maßstäbe bemessen wird. Die Schilderungen des islamischen Religionslehrers verdeutlichen seine Wahrnehmung, dass fehlende Sensibilisierung seitens einiger nicht-muslimischer Kolleg:innen eine gleichberechtigte Interaktion erschwert. Indem muslimische Lehrkräfte, die sich dieser Ungleichbehandlung bewusst sind, sich selbst als „Insider“ positionieren und nicht-muslimische Lehrkräfte als *Außenseiter*, wird eine Form des *Gegen-Otherings* geschaffen.

Die von TN 1 und TN 4 geschilderten Erfahrungen machen deutlich, dass islamische Lehrkräfte nicht nur Othering erfahren, sondern gelegentlich auch auf eine Art Gegen-Othering zurückgreifen – etwa indem sie Mehrheitsangehörigen pauschal mangelnde Sensibilität zuschreiben (vgl. Weirer et al. 2024, 108). Freuding und Lindner (2022) sprechen in diesem Zusammenhang von einem doppelten Differenzierungsprozess: Einerseits werden muslimische Lehrkräfte gesellschaftlich als „Andere“ markiert, andererseits ziehen sie in der Reaktion darauf selbst eine neue Differenzlinie – zwischen „uns Muslim:innen“ und „den christlichen Kolleg:innen“. Diese Dynamik birgt die Gefahr neuer Abgrenzungen, wenn strukturelle Machtasymmetrien nicht zugleich kritisch reflektiert und bearbeitet werden. Dabei ist von Bedeutung, dass alle Betroffenen ihre eigene Rolle und ihre eigenen vielleicht unreflektierten Vorannahmen kritisch hinterfragen.

6 Resümee

Die Untersuchung zeigt, dass interreligiöse Bildung im schulischen Kontext ein erhebliches friedenspädagogisches Potenzial besitzt. Sie eröffnet Räume für Begegnungen, fördert Empathie und Dialogfähigkeit und stärkt die Wahrnehmung religiöser Pluralität als Chance für gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Wissensvermittelnde und Brückenbauer:innen

Besonders deutlich wurde die doppelte Rolle islamischer Religionslehrkräfte: Sie verstehen sich nicht nur als Wissensvermittelnde, sondern auch als Brückenbauer:innen zwischen unterschiedlichen kulturellen und religiösen Identitäten. Diese Vermittlungsfunktion ist jedoch mit spezifischen Herausforderungen verbunden, insbesondere mit Blick auf gesellschaftliche Anerkennung und institutionelle Gleichbehandlung. Die empirischen Ergebnisse verweisen auf wiederkehrende Erfahrungen von Othering, die zu asymmetrischen Machtverhältnissen und verletzlichen Anerkennungsdynamiken führen.

Einige Lehrkräfte begegnen diesen Erfahrungen mit Formen des Gegen-Otherings, indem sie Differenzlinien zwischen „uns Muslim:innen“ und „den Anderen“ ziehen – teils gestützt auf reale, teils auf antizipierte Erfahrungen. Solche Strategien können ein Versuch sein, sich gegen Margi-

nalisation zu behaupten, bergen jedoch das Risiko neuer Abgrenzungen und Reaktanz. Interreligiöse Bildungsprozesse müssen deshalb nicht nur Wissen vermitteln, sondern auch als Räume zur Reflexion gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Differenzkonstruktionen konzipiert sein. Friedenspädagogik ist in diesem Sinne nicht auf Wertevermittlung oder Konfliktlösungstechniken zu reduzieren. Sie ist als langfristiger, prozessorientierter Bildungsansatz zu verstehen, der Schüler:innen und Lehrkräfte befähigt, mit Differenz konstruktiv umzugehen und aktiv an der Gestaltung eines pluralitätsfähigen, gerechten Bildungssystems mitzuwirken. Interreligiöse Begegnungen – insbesondere im Rahmen schulischer Projekte und informeller Dialoge – zeigen sich dabei als besonders wirksam: Sie fördern Perspektivwechsel, bauen Vorurteile ab und stärken die dialogische Haltung. Direkte persönliche Kontakte erweisen sich hierbei als deutlich nachhaltiger als rein kognitive Zugänge. Die Ergebnisse unterstreichen die Notwendigkeit, interreligiöse Bildung als gemeinsame Aufgabe von Friedenspädagogik und Demokratieforschung zu begreifen. Nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit lässt sich das volle friedenspädagogische Potenzial interreligiöser Bildungsprozesse ausschöpfen. Welche konkreten Rahmenbedingungen und didaktischen Maßnahmen hierfür notwendig sind, bleibt eine zentrale Frage zukünftiger Forschung und Praxis.

Literatur

Abu-Nimer, Mohammed / Smith, Renáta Katalin (2016), Interreligious and Intercultural Education for Dialogue, Peace and Social Cohesion, *International Review of Education* 62, 4, 393–405. DOI: 10.1007/s11159-016-9583-4.

Altmeyer, Stefan / Grümme, Bernhard (2018), Unentdeckte Potentiale. Zur Bourdieu-Rezeption in der Religionspädagogik, in: Kreuzer, Ansgar / Sander, Hans Joachim (Hg.), *Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder, 248–267.

Bohnsack, Ralf (2014), *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*, Opladen: Leske + Budrich.

Bueno de Faria, Rudelmar (2019), Religion, Development and Ecumenical Diakonia, in: *Ethics for Life. Voices from Ecumenical Partners on a New Paradigm of Life and Society*, Brot für die Welt, Actalliance, <https://actalliance.org/wp-content/uploads/2019/07/Religion-Development-and-Ecumenical-Diakonia.pdf> [15.02.2025].

Frazer, Owen (2020), What Does it Really Mean to ‘Instrumentalize Religion’? An Interview with Owen Frazer, *Religion & Diplomacy*, 25. Juni 2020, <https://religionanddiplomacy.org/2020/06/25/what-does-it-really-mean-to-instrumentalize-religion-an-interview-with-owen-frazer/> [27.01.2025].

Freuding, Janosch / Lindner, Konstantin (2022), Stereotype und Othering in religiösen Bildungsprozessen. Herausforderungen für die Religionslehrer*innenbildung, in: Khorchide, Mouhanad / Lindner, Konstantin / Roggenkamp, Antje / Sajak, Clauß Peter / Simojoki, Henrik (Hg.), *Stereotype – Vorurteile – Ressentiments. Herausforderungen für das interreligiöse Lernen*, Göttingen: V&R unipress, 89–106.

Frieters-Reermann, Norbert (2021), Friedenspädagogik, in: Lang-Wojtasik, Gregor / Klemm, Ulrich (Hg.), *Handlexikon Globales Lernen*, Ulm: Klemm + Oelschläger, 94–98.

Gmoser, Agnes (2024), Religionsbezogene Vor- und Einstellungen als Lernvoraussetzungen, in: Gmoser, Agnes / Kramer, Michael / Weirer, Wolfgang (Hg.), *Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching. Beiträge zu Theorie und Praxis interreligiöser Bildung*, Göttingen: V&R unipress, 75–100.

Grümme, Bernhard (2009), Der Religionslehrer als Seiltänzer. Zur Frage der Religionslehrkompetenzen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 60, 2, 76–89.

Gugel, Günther (2008), Was ist Friedenserziehung?, in: Grasse, Renate / Gruber, Bettina / Gugel, Günther (Hg.), *Friedenspädagogik. Grundlagen, Praxisansätze, Perspektiven*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 61–82.

Hasenclever, Andreas (2007), *Religion, Krieg und Frieden*, Berlin: BWV Berliner Wissenschafts-Verlag.

Haynes, Jeffrey (Hg.) (2008), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, London/New York: Routledge.

Heil, Stephan (2016), Habitus, in: WiReLex, DOI: 10.23768/wirelex.Habitus.100196 [11.02.2025].

Heil, Stephan (2017), Der professionelle religionspädagogische Habitus, in: Heil, Stephan / Riegger, Martin (Hg.), *Der religionspädagogische Habitus. Professionalität und Kompetenzen – mit innovativen Konzepten für Studium, Seminar und Beruf*, Würzburg: Echter, 9–32.

- Heil, Stephan / Ziebertz, Hans-Georg (2005), Professionstypischer Habitus als Leitkonzept in der Lehrerbildung, in: Ziebertz, Hans-Georg / Heil, Stephan / Mendl, Hans / Simon, Werner (Hg.), *Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus*, Münster: LIT, 41–64.
- Janzen, Olga / Diekmann, Isabell / Tsolak, Dorian / Salentin, Kurt (2023), Do Guided Mosque Tours Alleviate the Prejudice of Non-Muslims against Islam and Muslims? Evidence from a Quasi-Experimental Panel Study from Germany, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 8, 1, 129–159. DOI: 10.1007/s41682-023-00161-4.
- Jäger, Uli (2019), Friedenspädagogik, in: Gießmann, Hans J. / Rinke, Bernhard (Hg.), *Handbuch Frieden*, Wiesbaden: Springer VS, 133–146.
- Jäger, Uli (2024), (Inter)religiöse Bildung und Friedenspädagogik, in: Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.), *Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen*, Wiesbaden: Springer VS, 1219–1229.
- Lähnemann, Johannes (2008), Vom Unterricht über Fremdreigionen zum interreligiösen Lernen, in: Schweitzer, Friedrich / Elsenbast, Volker / Scheilke, Christoph Th. (Hg.), *Religionspädagogik und Zeitgeschichte im Spiegel der Rezeption von Karl Ernst Nipkow*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 107–120.
- Mecheril, Paul / Thomas-Olalde, Oscar (2011), Die Religion der Anderen, in: Allenbach, Birgit / Goel, Urmila / Hummrich, Merle / Weisskoeppel, Cordula (Hg.), *Jugend, Migration und Religion: Interdisziplinäre Perspektiven*, Zürich: Pano-Verlag (Religion – Wirtschaft – Politik 4), 35–66.
- Nilsson, Eva Christina / Moksnes, Heidi (2013), Faith in Civil Society. Religious Actors as Drivers of Change, in: Moksnes, Heidi / Melin, Mia (Hg.), *Faith in Civil Society*, Uppsala: Uppsala University, 3–7.
- Riegel, Christine (2016), *Bildung – Intersektionalität – Othering. Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen*, Bielefeld: transcript.
- Rietveld-van Wingerden, Marjoke / ter Avest, Ina / Westerman, Wim (2012), Interreligious Learning as a Precondition for Peace Education. Lessons From the Past: John Amos Comenius (1592–1670), *Religious Education* 107, 1, 57–72. DOI: 10.1080/00344087.2012.641456.
- Said, Edward W. (2009), *Orientalismus*, Frankfurt a. M.: Fischer [Orig.: *Orientalism*, New York 1978].
- Schweitzer, Friedrich (2014), *Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Stockinger, Helena (2021), Folgerungen aus der Vorurteilsforschung für interreligiöse Bildungsprozesse, *Pädagogische Horizonte* 4, 1, 141–154, <https://paedagogische-horizonte.at/index.php/ph/article/view/174> [16.07.2025].
- UNESCO (2008), *UNESCO's Work on Education for Peace and Non-Violence. Building Peace Through Education*, Paris: UNESCO.
- Unser, Alexander (2018), Interreligiöses Lernen. In: Schambeck, Martin / Riegel, Ulrich (Hg.), *Was im Religionsunterricht so läuft: Wege und Ergebnisse religionspädagogischer Unterrichtsforschung*, Freiburg: Herder, 270–285.
- Unser, Alexander (2022), Über Möglichkeiten und Grenzen des Abbaus von Vorurteilen und Stereotypen durch interreligiöses Lernen, in: Khorchide, Mouhanad / Lindner, Karsten / Roggenkamp, Andreas / Sajak, Christoph Paul / Simojoki, Heike (Hg.), *Stereotype – Vorurteile – Ressentiments. Herausforderungen für das interreligiöse Lernen*, Göttingen: V&R unipress, 147–164.

Weingardt, Markus (2007), RELIGION MACHT FRIEDEN. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Konflikten, Stuttgart: Kohlhammer.

Weingardt, Markus (2016), Frieden durch Religion? Das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Weirer, Wolfgang / Wenig, Eva / Yağdı, Şenol (2024), Otheringstrukturen in religionskooperativen Lehr-/Lernprozessen, Religionspädagogische Beiträge 47, 2, 99–113. DOI: 10.20377/rpb-310.

Weisse, Wolfgang (2011), Reflections on the REDCo project, British Journal of Religious Education 33, 2, 111–125. DOI: 10.1080/01416200.2011.543589.

Wintersteiner, Werner / Grobbauer, Heidi / Diendorfer, Gertraud / Reitmair-Juárez, Susanne (2015), Global Citizenship Education. Politische Bildung für die Weltgesellschaft, in Kooperation mit der Österreichischen UNESCO-Kommission, Klagenfurt/Salzburg/Wien, 2. Aufl., https://www.aau.at/wp-content/uploads/2018/10/Unesco-Broschüre15_1_12_15_Online.pdf [09.02.2025].

Yağdı, Şenol (2025), Der religionspädagogische Habitus islamischer Religionslehrer*innen. Eine rekonstruktive Studie zu kollektiven Orientierungsrahmen im Kontext (inter-)religiösen Lernens, Wiesbaden: Springer VS.

Zweigle, Birgit (2008), Religionspädagogik angesichts interreligiöser Herausforderungen, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 60, 2, 104–118. DOI: 10.1515/zpt-2008-0202.

Oliver Fink and Orly Idan

Collective Action in Political and Moral Uncertainty

Understanding Moral Foundations of Exemplars and Perpetrators
in the Second World War

ABSTRACT 

Challenging complexities within increasing global crises such as the Middle East or the Russia/Ukraine war require difficult moral decisions in uncertainty. While previous research suggests that moral foundations such as care and fairness elicit support for prosocial collective action, within contexts of violent conflict, this morality seems to shift towards loyalty and authority. However, there is a lack of studies on real-life high-stakes decisions in violent conflict, and connections to actual behavior remain unclear. To better understand how moral foundations facilitate support for collective action in violent settings, this article examines exceptional moral outliers during the Second World War as described in three autobiographic documents by Dutch Jewish peace activist Etty Hillesum, Christian conscious dissenter Dietrich Bonhoeffer, and commandant of the Auschwitz concentration camp Rudolf Hoess. These analyses are conducted by utilizing natural language processing.

The results reveal that all individuals studied were subject to morality shifting. While moral exemplars find agentic ways to creatively compensate for changes based on protective moral foundations and social strategies, the moral perpetrator narrative shows substantially enhanced shifting. Our findings suggest that while morality shifting explains collective action behaviors in challenging intergroup settings, individual nuance exists, and carefully crafted strategies can avert the consequences of moral shifting. Theoretical and applied implications for collective action under political and moral uncertainty are discussed.

ENGLISH

Kollektives Handeln in politischer und moralischer Unsicherheit. Verständnis moralischer Grundlagen von Vorbildern und Tätern im Zweiten Weltkrieg

Die Herausforderungen komplexer globaler Krisen wie im Nahen Osten oder im Krieg zwischen Russland und der Ukraine erfordern schwierige moralische Entscheidungen. Während Forschungen belegen, dass moralische Werte wie Fürsorge und Fairness prosoziales kollektives Handeln fördern, scheinen sich Werte im Kontext gewalttätiger Konflikte hin zu Loyalität und Autorität zu verschieben. Empirische Studien zu realen Entscheidungen mit hohem persönlichem Risiko im Kontext von tatsächlichem Verhalten fehlen jedoch. Um besser zu verstehen, wie moralische Grundlagen die Unterstützung für kollektives Handeln in gewaltgeprägten Kontexten fördern, untersuchen wir moralische Extrembeispiele während des Zweiten Weltkriegs, der niederländischen jüdischen Friedensaktivistin Etty Hillesum, des christlichen Dissidenten Dietrich Bonhoeffer und des Kommandanten des Konzentrationslagers Auschwitz, Rudolf Höß, mittels computergestützter Sprachanalyse autobiografischer Dokumente.

Die Ergebnisse zeigen, dass alle untersuchten Personen gewisse Verschiebungen ihrer moralischen Grundlagen berichten. Während Vorbilder Wege finden, um diese Veränderungen auszugleichen, zeigt der Täter-Narrativ erheblich stärkere Verwerfungen. Moralverschiebungen scheinen zwar kollektives Handeln in schwierigen zwischenmenschlichen Situationen zu erklären, es gibt jedoch ausgeprägte individuelle Nuancen, um die Folgen moralischer Verschiebungen abzuwenden. Theoretische und angewandte Implikationen für kollektives Handeln unter politischer und moralischer Unsicherheit werden diskutiert.

| KEY WORDS

moral foundations; collective action; intergroup violence; World War II; moral exemplar; perpetrator

moralische Grundlagen; kollektives Handeln; Gewalt; Zweiter Weltkrieg; Vorbilder; Täter

| BIOGRAPHIES

Oliver Fink is a Senior Researcher at swisspeace (affiliated with the University of Basel) and a Research Fellow with the Herbert C. Kelman Institute for Interactive Conflict Transformation on an SNSF-funded postdoctoral research project utilizing natural language processing. He completed his PhD in Political Science, advised by Laurent Goetschel (University of Basel) and Eran Halperin (Hebrew University of Jerusalem). His research interests include emotions in intergroup conflict and conflict dialogue.

ORCID  0000-0001-5903-6946

Email: fink(at)kelmaninstitute.org

Orly Idan is a Lecturer in psycholinguistics and the role of language in socio-political conflictual contexts; Vice Dean and Head of the International Entrepreneurship Tracks, Reichman University; Research Fellow at the Institute of Liberty and Responsibility, and Senior Associate at the Psychology of Intergroup Conflict and Reconciliation Lab (Hebrew University of Jerusalem). She completed her postdoc at the Salutogenic Research Center and Conflict Management Program (Ben Gurion University) and PhD at Tel Aviv University.

ORCID  0009-0005-1982-9665

1 Introduction

Events such as October 7th 2023, seriously challenged our resolve for peaceful collective action and instigated polarized discussions worldwide on responding to such atrocities. Also in other contexts, the recent increase in intergroup hostilities and the intertwining of local and global crises emphasizes the importance of finding ways to attenuate the destructive effects of intergroup conflicts. Morality is one important basis for collective action (cf. Van Zomeren 2013). However, what people see as moral can change, depending on defining norms and distinctive features of the groups and contexts to which they belong (cf. Ellemers/Van Der Toorn 2015). Past studies suggest that moral foundations are subject to *morality shifting* under conflict conditions, pointing to an important regulation mechanism to maintain a moral self-image (cf. Leidner/Castano 2012). How can we understand the concept better and what could be creative ways to attenuate morality shifts?

What people see as moral can change.

The current settings marked by growing violent conflict and affective polarization might require costly and difficult moral choices in uncertainty, putting the collective good above personal risk or disadvantage. This uncertainty was the same in historical settings such as the Second World War. Research has made progress in identifying factors in how people *think* about morality (cf. Garrigan et al. 2018). Yet, much less is known about how this affects their moral *behavior* (cf. Ellemers et al. 2019), particularly in high-stakes moral decisions for collective action in conflict settings. Our study approach expands on existing literature by examining real-life contexts and personal social identity narratives (cf. Ellemers et al. 2017). Most existing literature on moral action during conflict examines these issues without real-world consequences for the participants. The following study examines moral behavior utilizing language analysis of ego documents. Our study adds to existing literature about morality shifting by exploring moral foundations of outliers in real-life settings *and* associated clear behavior outcomes. We use well-established natural language dictionaries (cf. Tausczik/Pennebaker 2010), specifically ‘Linguistic Inquiry and Word Count’ (LIWC 2022; cf. Boyd et al. 2022) and the ‘extended Moral Foundations Dictionary’ (eMFD; cf. Hopp et al. 2021).

We hypothesize that moral exemplars' linguistic patterns will differ from perpetrators in that exemplars will defy morality shifting, while perpetrators will accede. The results reveal that moral exemplars are much less subject to morality shifting, while moral perpetrator reasoning experiences substantial shifts, showing strongly decreased indicators for care and fairness. Further verbal behavior markers and qualitative analyses complement the findings. We suggest that individually contrived strategies can be used to mitigate the effects of morality shifting. In the introduction, we first conceptualize moral foundations in conflict settings and then morality-based collective action in these contexts.

1.1 Moral Foundations in Intergroup Conflict Settings

Morality indicates the 'right' and 'wrong' way to behave (cf. Kesebir/Haidt 2010), and moral foundations help to explain the social behavior of individuals living together (cf. Gert 2004). A growing body of literature has recognized the importance of affective components, cognitions, and social evaluations for morality (cf. Garrigan et al. 2018). This is particularly important in intergroup conflict (cf. Bilewicz/Čehajić-Clancy 2023; Halevy et al. 2015; Toscano 1998). While earlier researchers proposed moral stages (cf. Kohlberg/Hersh 1977; Lapsley/Narvaez 2005), moral foundations theory suggests a more pragmatic moral pluralism (cf. Graham et al. 2009; Graham et al. 2013). Context is a substantial factor in influencing human behavior (cf. Blalock, 1984; Manski 2000), particularly in intergroup conflict (cf. De Coning 2018; Mac Ginty 2014). This is also true for moral behavior, as conflict contexts stipulate extreme situations, impacting moral reasoning (cf. Atran/Ginges 2015; Vandello et al. 2011). Yet, to which extent morality shifts occur depending on the specific context is subject to scholarly debate.

To which extent does morality shift depend on the specific context?

Moral identity advocates would assume moral deliberations as relatively stable (cf. Boegershausen et al. 2015; Hertz/Krettenauer 2016).

“The moral life is not something that is switched on at a particular crisis but is rather something that goes on continually in the small piecemeal habits of living” (Oliner/Oliner 1992, 222).

In the more succinct version, “At crucial moments of choice, most of the business of choosing is already over” (Murdoch 1970, 36). Moral reasoning proponents on the other hand argue that

“no simple criterion picks out propositions about morality from within the larger set of deontic propositions concerning what is permissible and impermissible in social relations” (Bucciarelli et al. 2008, 121),

suggesting situational reasoning based on contextual cues at specific moments. However, the knowledge about moral reasoning and identity as antecedent conditions for moral behavior has remained mostly hypothetical (cf. Ellemers et al. 2019).

This study focuses on moral foundations and morality shifting during *intergroup conflict*. Morality shifts have been proposed as a mechanism through which individuals can maintain a moral image of themselves and the ingroup, directing the moral concerns about harm and fairness towards loyalty and authority when assessing potentially threatening events, particularly among high ingroup glorifiers (cf. Leidner et al. 2010). In contrast to other motives for extremist violence, this reasoning is particularly dangerous as perpetrators feel — or pretend to feel — moral (cf. Giner-Sorolla et al. 2011). While theory is clear that morality shifts happen, what could prevent these in times of war and conflict is less clear. Researchers point to religious values, social motives, and intergroup moral emotions (cf. Halevy et al. 2015). Yet, verification remains anecdotal and empirical backing elusive (cf. Čehajić-Clancy/Bilewicz 2020; Unsworth 2012; Wittstock 2024).

1.2 *Morality as Motivation for Collective Action*

“What ought I to do?” is, according to Kant, the basic question in ethics (cf. Heschel 1965). We look at morality mainly with the intent of specifying of its effect on subsequent behavior, specifically collective action behavior (cf. Van Zomeren 2013). Collective action is defined as individual action undertaken on behalf of a collective in a group context (cf. Wright et al. 1990). While possibly including individual components such as career advancement or personal protection (cf. Stroebe et al. 2015) this always involves a group benefit or threat component. What people see as moral can shift, depending on norms and distinctive features of the groups they belong to. Acting in ways considered moral by the group se-

cures inclusion and elicits respect from others, which is important to the self (cf. Ellemers/Van der Toorn 2015). Relatively few researchers have addressed *intergroup* mechanisms in morality, even though their relevance — for instance, for moral reasoning — is demonstrated in work that shows ‘circles’ in which people are afforded or denied moral treatment are defined by group memberships (cf. e. g. Olson et al. 2011; see also Ellemers et al. 2017).

**Moral standards can be collectively deduced.
However, they can also be individually induced.**

The distinction between individual and group levels is important for moral behavior in conflict settings (cf. Fink et al. 2024). Moral standards can be collectively deduced when group ideology informs individuals’ moral standards (cf. Turner et al. 1994). However, they can also be individually induced such as in the development of individual moral convictions (cf. Skitka et al. 2005; Van Zomeren 2013). Illustrating this point, relying exclusively on social identity considerations to label moral judgments and associated collective action as resulting from being Jewish or a member of the ‘elite’ SS unit is too superficial. Stella Goldschlag and ETTY Hillesum, both Jewish women, as well as Kurt Gerstein and Rudolf Hoess, both male German SS-officers, are testament to this. Stella Goldschlag decided to collaborate with the Gestapo to identify Jewish refugees (although her case might be more complex as indicated here). Kurt Gerstein documented detailed proof of SS atrocities and handed them to a Swedish diplomat. Both examples point to outlier research — individuals deciding against universal or group norms — to elucidate the intricate interplays of moral reasoning.

In addition to the group component, conflict contexts add another layer of complexity. Considerations on moral issues are especially challenging during crises and intergroup conflict, where moral decisions on collective action can have serious personal consequences. While most research on morality has neglected this aspect and instead has emphasized people’s *general* beliefs, moral principles are perceived as deeply embedded in social contexts (cf. Carnes et al. 2015; Leidner/Castano 2012). Based on strong psychological entrenchment in intergroup conflict settings (cf. Hameiri et al. 2014), people make very different moral judgments and behavioral choices in these contexts (cf. Neuberg/Schaller 2008; Saguy/Reifen-Tagar 2022). Finally, recent work underlines how emotional

dynamics influence individuals toward collective action (cf. e. g. Tausch et al. 2011; Van Stekelenburg/Klandermans 2013), particularly in conflict settings (cf. Fink et al. 2022; Fink et al. 2025). Emotions are powerful engines of human behavior in social contexts, particularly conflict settings (cf. Halperin 2015). This includes moral behavior (cf. Halevy et al. 2015; Halperin/Schori-Eyal 2019).

Between moral foundations and real-world collective action

While some previous work combines laboratory with field-based studies, most research has focused on action *tendencies* instead of behavior outcomes at possibly high individual costs. Our approach expands on existing literature by systematizing the association between moral foundations and real-world collective action, contrasting exemplars defying group norms with a perpetrator violating universal norms ('thou shalt not kill') to instead follow ingroup norms ('violence is permitted and required due to outgroup threat'). Concretely, we assume the context will elicit morality shifting. Exemplars will modify shifting or find creative alternative moral bases for their individual decisions while perpetrators will accede to and justify morality shifting according to ingroup norms.

1.3 The Current Research

The Second World War was a global conflict involving nearly all of the world's countries, with many nations mobilizing all resources in pursuit of total war. With its devastating impact resulting in 70 to 85 million deaths, more than half of which were civilians, it was the deadliest conflict in history. As millions died in genocides, including the Holocaust, the context was ripe with political and moral uncertainty amongst enormous practical difficulties and dangers (cf. Oliner/Oliner 1992). Three detailed autobiographic documents allowed us to study moral foundations and psychological reasonings of collective action choices among moral outliers within disadvantaged and advantaged group members in a live and violent conflict setting. The research contributes to moral exemplar interventions in intergroup conflict (cf. Čehajić-Clancy/Bilewicz 2021) but it is also important to understand costly moral choices and behavior foundations in crisis settings, as moral arguments facilitate changes across political-attitudinal divides (cf. Feinberg/Willer 2015; Feinberg/Willer 2019).

The study examines the association between moral foundations and collective action outcomes, indicating psychological processes such as morality, attitudes, emotions, and social cognitions of moral exemplars and perpetrators. We first postulate that differential language use will diverge between exemplars and perpetrators. We also hypothesize that exemplars will resist morality shifting while perpetrators will succumb to it. Specifically, exemplar reasoning will be marked by care and fairness indicators, while perpetrator reasoning will be associated more with loyalty and authority.

2 Methods

2.1 Datasets and Participants

The datasets include three biographic narratives of exceptional detail and moral expression related to real-world collective behavior in enormously challenging settings. In our study, we look at rather extreme individual outliers in extreme times — the Second World War and particularly the Holocaust — and one must be cautious not to draw too simplistic historical parallels (cf. Barnett 2017). Nevertheless, we are convinced that at such moments of crisis, the collective action responses of citizens and even institutions are crucial and particularly worthy of examining. Comparing extreme cases can provide valuable insights through their sharpened focus within an arguably sometimes too nuanced field (cf. Eisenhardt et al. 2016). Examining extreme cases within groups has been found valuable to reveal differences often obscured when studying ‘average’ people, but can nevertheless serve to uncover patterns relevant to a ‘typical’ population (cf. Hodgetts/Stolte 2012).

Extreme outliers in extreme times

Etty Hillesum was a Dutch Jewish peace activist who worked in the Westerbork transition camp, secretly publishing two reports about the camp and ensuing conditions. She died in 1943 in Auschwitz. She entrusted her diary — which she intended to publish eventually — to a friend before her deportation. Rudolf Hoess was a German SS officer and commandant of Auschwitz from 1940–1944 after serving in several other concentration camps. After the war, he attempted to hide, was extradited

to Poland, tried, and executed in Auschwitz. He was ordered to write his biography during his final months in prison. Researchers assure that he made efforts to tell the truth as he perceived it. Dietrich Bonhoeffer was a German Lutheran pastor, university lecturer in theology, and anti-Nazi dissident who was a founding member of the Confessing Church. He was arrested in 1943 by the Gestapo and imprisoned. Later, he was transferred to Flossenbürg concentration camp, where he was executed in April 1945 during the collapse of the Nazi regime.

2.2 Data Processing and Analysis

Language analysis posits that the words we use encode our attention, thoughts, emotions, and cognitions (cf. Boyd/Schwartz 2021). We used ‘Linguistic Inquiry and Word Count’ (LIWC 2022), a transparent text analysis program that extracts words into psychologically meaningful categories for language processing. LIWC has empirically demonstrated its ability to detect meaning in a wide variety of settings, including attentional focus, emotionality, social relationships, and thinking styles (cf. Tausczik/Pennebaker 2010).

Extracting words into psychologically meaningful categories for language processing

LIWC checks each word of a document against an internal dictionary of over 12,000 words and word stems. Words are assigned to specific linguistic categories, and the percentage of total words in each category is reported. For example, “cried” falls into categories such as sadness, negative emotion, overall affect, and past tense verbs. Moral foundations measures were completed by analyses on personal pronoun use and social orientation as important measures for behavior in conflict contexts (cf. Böhm et al. 2020; Fink et al. 2024). All but the moral foundations variables are the result of counting the words in the corresponding dictionaries (Cronbach’s $\alpha = .43$ and $.58$, while Kuder-Richardson KR-20 Formula = $.97$ and $.98$). KR-20 is provided as α tends to underestimate reliability in language categories due to highly variable base rates of word usage within categories (cf. Boyd et al. 2022). Data from the study was also analyzed using qualitative thematic content (cf. Braun/Clarke 2006) and critical discourse analysis (cf. Van Dijk 1993).

2.3 Language Variables

We used the LIWC-22 standard dictionaries (cf. Boyd et al. 2022), reflecting the complexity of our constructs through refined measurements of language expression in naturally occurring verbal behavior beyond single variables in isolation (cf. Bardi/Zentner 2017; Boyd/Markowitz 2024; Teper et al. 2015). The LIWC-22 dictionaries rely primarily on function (‘stealth’) words, which scaffold language, are more frequent and less consciously controllable than content words (cf. Boyd 2017; Pennebaker 2011).

Function words which are less consciously controllable

We selected the following LIWC categories in addition to the overall summary variables connected to verbal behavior patterns of dialogue facilitators:

- *Personal Pronouns*. Substantial information about self versus group versus other orientation can be learned from pronouns such as *I*, *we*, *you*, or *they*, especially in relation to each other or when considering changes in use over time (cf. Pennebaker 2011). We focus in particular on the relative expression of “*I*” and “*we*” pronouns, which have been found to robustly distinguish psychological and social processes in decades of prior work (cf. Pennebaker 2011; Pennebaker et al. 2003). LIWC summary variables such as analytic processes (cf. Markowitz 2023; Pennebaker et al. 2014) and clout as an indicator of resolve (cf. Kacewicz et al. 2014) rely heavily on pronoun use.
- *Social Orientation*. The social drives dictionary includes motivational tendencies such as *affiliation* (e. g. *we*, *our*, *help*), *achievement* (e. g. *work*, *better*, *best*, *working*), and *power* (e. g. *own*, *order*, *power*). Relative profiles capture social dominance orientation, a variable predicting social and political attitudes (cf. Ho et al. 2012; Körner et al. 2024; Pratto et al. 1994).
- *Moral Foundations*. Capturing moral foundations in more detail, we utilized the extended moral foundations dictionary (eMFD; Hopp et al. 2021). Based on moral foundations theory (cf. Graham et al. 2009; Graham et al. 2013), it uses a more refined and crowdsourced measurement approach compared to the original LIWC-based version.

3 Results

In the results section, we first illustrate the moral foundations (eMFD) results and then the LIWC-22 analyses. In the final section, the results are examined with qualitative deliberations, mainly on the emotional aspects of their moral behavioral choices.

3.1 Moral Foundations

To better indicate individual differences for each moral value, the eMFD scores are not shown according to study participants but each moral foundation.

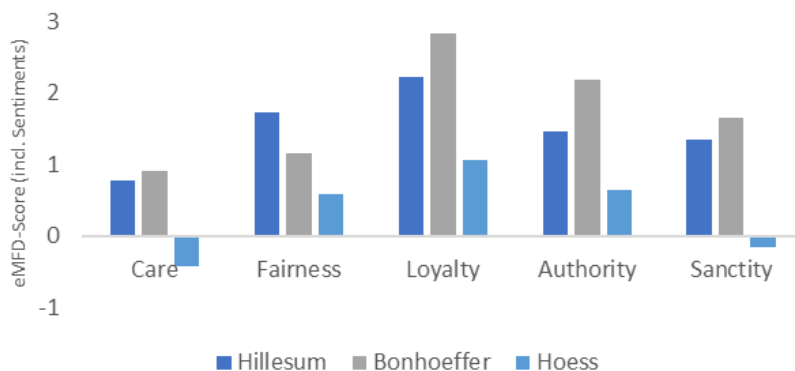


Fig. 1: Comparison of moral exemplar versus perpetrator reasoning in times of war (eMFD)

Figure 1 shows the combined eMFD scores of our study participants. The moral foundations dictionary results did not fully confirm our hypothesis: While Hoess (ingroup glorifier — loyalty, authority) shows strong morality shifting, Hillesum is high on fairness but her highest value is loyalty. Nevertheless, as expected in such an extreme comparison, results indicate pronounced differences in overall moral expression. Etty Hillesum’s overall moral foundation indicators are much higher than Hoess’ scores. In the case of Rudolf Hoess, care and sanctity even have negative connotations and are therefore considered as vice instead of value. All three individuals display morality shifting in times of war to some extent. Hoess shows with a strong ingroup affiliation the lowest overall moral scores and the strongest shifting. Hillesum seems to counterbalance morality shifts with high fairness/sanctity, and Bonhoeffer with high sanctity.

3.2 LIWC-22 Summary Indicators and Personal Pronouns

These moral foundations indicators are further substantiated when examining LIWC-22 summary indicators and personal pronoun use, frequently used ‘stealth’ words indicating social-affective references with limited ability to realize or influence these personal verbal styles.

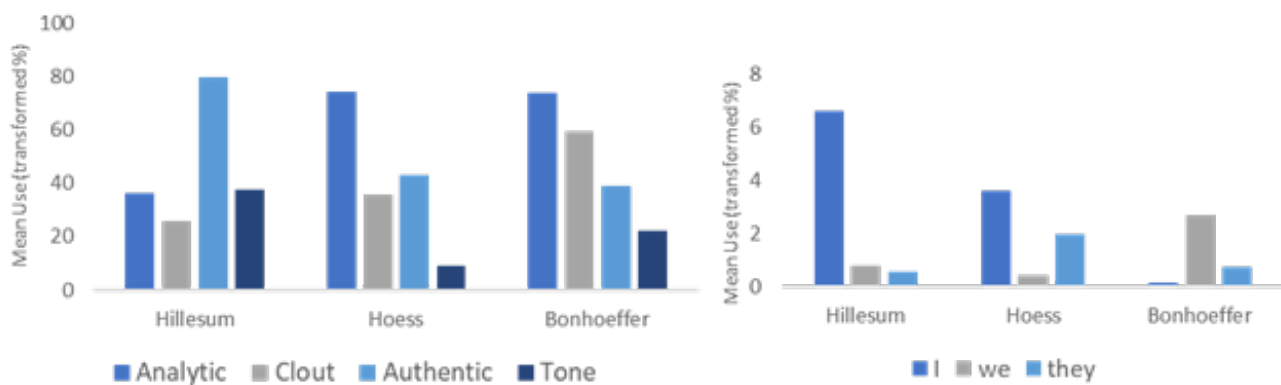


Fig. 2: LIWC-22 Summary Indicators and I/we/they ratio

As indicated in Figure 2, Etty Hillesum is the least analytic while being the most authentic and vulnerable in her diary. Bonhoeffer shows the highest clout (‘agency’) indicators, displaying the ‘language of leadership’, despite many setbacks over the previous years, such as being banned from public speaking, the Gestapo closing his alternative pastor training seminary, and facing a generally difficult situation at the time of writing (he was arrested within a few months). Regarding emotional tone (the higher, the more positive), Hoess, facing imminent death, is the least optimistic of the three. Etty Hillesum is the most self-focused, displaying the highest use of *I*. Rudolf Hoess alternates equally between *I* and the deflective *they*, describing what he did and how others were responsible. Bonhoeffer displays a high use of *we*, which may be partially due to the text being mainly addressed to two of his fellow conspirators against Nazi Germany, but which is arguably also indicative of a man who gave up safety at the US Fuller Theological Summary in order to return to the ‘trenches’ with his Confessing Church fellows.

3.3 LIWC-22 Social Drives Dictionary

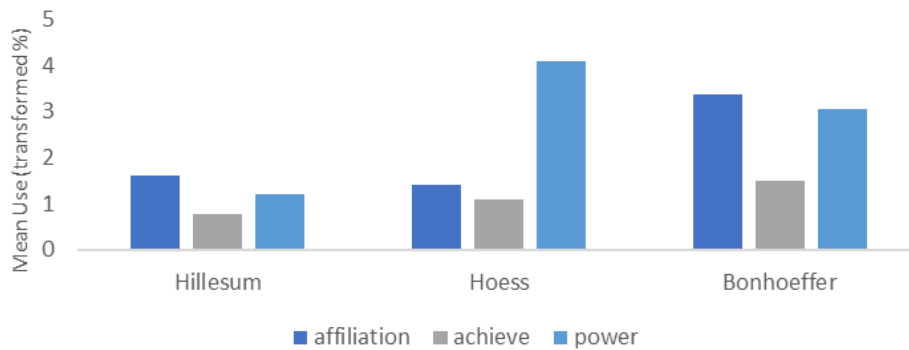


Fig. 3: LIWC-22 Social Motivations/Drives

Finally, we compared the results on morality with social behavior processes as indicated by further verbal markers (Figure 3), in particular by supplementing the eMFD with further LIWC-22 data on social motivational drives. Etty Hillesum is the least socially motivated, following her own moral compass. Hoess is mostly and substantially concerned with power. While Bonhoeffer is also relatively power-driven in his resistance activities against the Nazi state, the social drive for power is mitigated (also shown in the *we*-dictionary) by a strong sense of affiliation, arguably with his ‘Confessing Church’ friends as well as his co-conspirators.

3.4 Qualitative Considerations

In many ways, Hillesum and Hoess are antipodes — on the one side, the very self-focused, individualistic, mindful person (spiritually, relationships) who radically follows her inner moral compass. On the other side, the very authoritarian bureaucrat who conforms fully to and thereby collaborates actively with a morally twisted regime committing atrocities beyond our grasp. Why are these two people so different? What influences can we deduce from their writing?

Why are these people so different?

Etty Hillesum engages purposefully in moral self-reflection (which Hoess avoids until forced to), initially regarding individual matters such as relationships or dysfunctional parental patterns. Relatively soon, she fo-

cuses on the intergroup context — the German terror against Dutch Jews becomes the guiding theme also in her inner life. Her instruments seem to be twofold — nondenominational religious mindfulness-type meditation as well as purposeful work on her emotions, notably fear and hate.

“It is the problem of our age: hatred against the Germans poisons everyone’s mind. ‘Let the bastards drown, the lot of them’ — such sentiments have become part and parcel of our daily speech. [...] Indiscriminate hatred is the worst thing there is. It is a sickness of the soul. [...] And then I knew: I should take the field against hatred.” (Woodhouse 2009, 78)

This conclusion awakens her activist convictions.

“This is what I really want to say: Nazi barbarism evokes the same kind of barbarism in ourselves. [...] We have to reject barbarism within us, we must not fan the hatred within us, because if we do, the world will not be able to pull itself out of the mire.” (Woodhouse 2009, 80)

Attention to the human heart can root out hatred, not political action or violent civil resistance.

“Each of us must turn inward and destroy in himself all that he thinks he ought to destroy in others. And remember that every atom of hate we add to this world makes it still more inhospitable.” (Woodhouse 2009, 88)

Her next emotional focus is fear, as fear and hate are interrelated.

“Fear generates hatred and hatred maximizes fear, and fear weakens the spirit and finally destroys people.” (Woodhouse 2009, 90)

Etty Hillesum refused to fear — and go into hiding although she had the opportunity to do so repeatedly — even at the cost of her own life. Rudolf Hoess’ moral standards were shaped by his involvement in the Freikorps after the First World War (where he served mostly in the Middle East).

“The fighting in the Baltic States was more savage and more bitter than any I had experienced either in the World War or later with the Freikorps. There was no real front, for the enemy was everywhere. When it came to a clash, it was a fight to the death, and no quarter was given or expected.” (Hoess 1956, 45)

His elaborations on fear and hate follow a completely different approach to Hillesum.

“I must emphasize here that I have never personally hated the Jews. [...] I treated all [prisoners] in the same way. [...] In any event, the emotion of hatred is foreign to my nature. But I know what hate is, and what it looks like. I have seen it and I have suffered it myself.” (Hoess 1956, 147)

This focus on or blaming of others and self-victimization also dictate his view on moral responsibility.

“It was Eicke’s intention that his SS men, by continuous instruction and suitable orders concerning the dangerous criminality of the inmates, should be made ill-disposed toward the prisoners. They were to [...] root out once and for all any sympathy they might feel for them. By such means, he succeeded in engendering in simple-natured men a hatred and antipathy for the prisoners which an outsider will find hard to imagine. This influence spread through all the concentration camps and afflicted all the SS men and the SS leaders who served in them, and indeed it continued for many years after Eicke had relinquished his post as Inspector. All the torture and ill-treatment inflicted upon the prisoners in the concentration camps can be explained by this ‘hate indoctrination.’” (Hoess 1956, 86; see also *they*-dictionary)

The following passage allows insight into his feelings of guilt:

“And it is here that my guilt begins. It was clear that I was not suited to this sort of service. [...] My sympathies lay too much with the prisoners, for I had myself lived their life for too long and had personal experience of their needs. I should have [...] explained that I was not suited to concentration camp service, because I felt too much sympathy for the prisoners. I was unable to find the courage to do this.” (Hoess 1956, 87)

Until the very end, Hoess rejects any moral responsibility. He feels shame about how he dies, not about the collective action he decided to pursue, thus maintaining the moral self-image of a good person in bad circumstances (cf. Ellemers/De Gilder 2022).

“On every occasion, fate has intervened to save my life so that at last I might be put to death in this shameful manner. How greatly I envy those of my comrades who died a soldier’s death. Unknowingly I was a cog in the wheel of the great extermination machine created by the Third Reich.

¹ Theodor Eicke (1892–1943) was a senior SS functionary and a Waffen-SS divisional commander. He was a key figure in the development of Nazi concentration camps, served as the second commandant of the Dachau camp, and as the first Concentration Camps Inspector.

The machine has been smashed to pieces, the engine is broken, and I, too, must now be destroyed. 'The world demands it.'” (Hoess 1956, 202)

Dietrich Bonhoeffer is astonishingly optimistic after more than ten years of setbacks in his collective action pursuits, with his illegal pastor seminary having got shut down and being banned from public speaking or publishing. His notes include a brief chapter on trust and optimism.

“But where we broke through the layer of mistrust, we were allowed to experience a trust hitherto utterly undreamed of. Where we trust, we have learned to place our lives in the hands of others; contrary to all the ambiguities in which our acts and lives must exist, we have learned to trust without reserve.” (Barnett 2017, 39; see also *we-dictionary* and *social drives*)

His descriptions are still grounded in a bleak reality:

“In recent years we have become increasingly familiar with the thought of death. [...] We can no longer hate death so much.” — and — “We also know too well the fear for life and all the other destructive effects of unremitting imperilment of life.” (Barnett 2017, 44)

Nevertheless, he still engages in empathy (which he calls sympathy) and perspective-taking, as his account balances suffering with empathic concern.

“[...] most people learn wisdom only through personal experiences. This explains [...] people’s dull sensitivity toward the suffering of others; sympathy grows in proportion to the increasing fear of the threatening proximity of disaster.” (Barnett 2017, 41)

Finally,

“if we want to be Christians it means that we are to take part in Christ’s greatness of heart, in the responsible action that in freedom lays hold of the hour and faces the danger, and in the true sympathy that springs forth not from fear but from Christ’s freeing and redeeming love for all who suffer. Inactive waiting and dully looking on are not Christian responses. Christians are called to action and sympathy not through their own first-hand experiences but by the immediate experience of their brothers, for whose sake Christ suffered.” (Barnett 2017, 42)

To summarize the qualitative results: Etty Hillesum uses spiritual mindfulness focusing on emotions to increase healthy ego strength. Dietrich Bonhoeffer uses theological insight and affiliation to justify his collective action choices. Rudolf Hoess fully succumbs to morality shifting, justifying his actions with high personal morals in unfortunate circumstances beyond his powers.

4 Discussion

The collective action decision-making of people living in times of political and moral uncertainty is challenged by possibly severe personal consequences as epistemic violence influences general moral norms. All three testimonials have unique lessons to teach.

All three testimonials have unique lessons to teach.

In the case of Rudolf Hoess, we can see how certain collective action stances lead — through morality shifting — to a moral group identity profile that is difficult to evade even in the light of moral atrocities. Although we analyze only one case, similar moral reasoning shifts towards loyalty and authority are known from other perpetrators in the same setting, for example, Franz Stangl, commandant of the Treblinka camp (cf. Sereny 1974). Yet, the other two accounts provide complementary examples of how moral exemplars resist morality shifting by assessing — from a spiritual-theological perspective — possible collective action responsibilities toward peace and social change. While perpetrators submit to morality shifting and find ways to rationalize and justify their behavior, the verbal behavior of exemplars was marked by individualistic mindfulness-based self-reflection (Hillesum) or carefully selected affiliation strategies (Bonhoeffer). It could be postulated that when faced with moral decisions in uncertainty, again paraphrasing Iris Murdoch, *at crucial moments of [moral] choice, most of the business of choosing is [either] over or, one can draw on and decide to implement carefully crafted fallback strategies even at great personal cost*. Overall, our research highlights valuable moral resistance strategies in perilous times.

4.1 *Theoretical and Applied Contribution*

Our research provides new insights into the nuanced connection between moral foundations and support for collective action in morally difficult contexts. Thus far, examining the relationship between moral foundations, especially morality shifting and collective action, has paid little attention to the interplay between personal and group perspectives, and did not include actual behavior outcomes. Using natural-language processing, the present study describes the broad theoretical and empirical potential of exploring morality shifting as individual-dependent. The study thus reveals differentiated strategies to moderate morality shifting in political and moral uncertainty.

This enhanced understanding of how moral foundations are associated with behavior in conflict settings can be utilized in moral exemplar research and interventions (cf. Čehajić-Clancy/Bilewicz 2021), showing in detail *how* people engage in moral deliberation or decision-making processes. The insights into moral reasoning in uncertainty can facilitate two distinct, yet related, appraisal processes: changing perceptions about social groups (e. g. moral emotion regulation and morality judgments as in the case of Ety Hillesum) and changing one's level of social categorization (e. g. by facilitating perceptions of more inclusive social identities as in the case of Dietrich Bonhoeffer; cf. Čehajić-Clancy/Bilewicz 2021). Another possible application concerns political decision-making across attitudinal worldview divides (cf. Feinberg/Willer 2015; Feinberg/Willer 2019), where research has suggested facilitating attitudinal change through moral-based (in contrast to factual) arguments. Our results can inform moral political decision-making across political and attitudinal divides through detailed knowledge about prototypical moral reasoning denominators such as loyalty and authority. Furthermore, we were able to confirm that moral shifting occurred where previously moral disengagement was assumed. Our study expands both theories by exploring what moderates morality shifting in violent and uncertain conflicting settings. Following Durant/Durant (2012), we assume that history and historical accounts have important lessons to teach. On the other hand, we want to be cautious and refrain from over-simplification in light of complex interrelations leading to these exceptionally convoluted times of violence (cf. Barnett 2017). It will be valuable to examine the generalizability of the results in activist and transgressor/perpetrator accounts in other morally difficult and uncertain political settings. The study also provides insight

into the strong need to maintain a moral self-image despite substantial transgressions (cf. Ellemers/De Gilder 2022).

4.2 *Limitations and Future Direction*

The present research demonstrates how morality shifting works on the example of three autobiographic documents from the Second World War. However, as with all qualitative research, the generalizability of the findings is limited due to the nature of the research methodology and the sample size. We describe a small number of people, using theoretical non-probability sampling. These methods limit the generalizability beyond our sample and the research period. Although results are consistent with findings from other conflict zones (cf. e. g. Bilewicz/Čehajić-Clancy 2023; Sawaoka et al. 2014), our study should be considered exploratory. While we quantify the qualitative data utilizing natural language processing, additional work is needed to confirm, extend, or challenge our findings with further samples. The particular historic nature of the study limits transferability, and we want to theorize with caution regarding today's authoritarian and morally challenging contexts. Yet, it has been claimed, that "What is most personal is most universal" (Rogers 1962, 29).

Caution in transferring to today's morally challenging contexts

In addition, the slightly different nature of each text in terms of intended audience, word count and further characteristics of the documents might lead to differences in the results of the features measured. This said, LI-WC's high reliance on style ('stealth') words, in contrast to content words, should make the results reasonably reliable despite this factor. The target group of moral outliers is notoriously elusive. Sir Nicholas Winton, for example, never published a single line about his extraordinary rescue mission in Prague and even simply admitting his commendable activities had to be forced out of him. Furthermore, examples of moral transgressors are arguably subject to falsification. Therefore, it might be necessary to look at less dramatic occurrences of moral choices (for further discussion of complementary methods of moral choice and perpetrator research see e. g. Götzsche-Astrup et al. 2020; Smeulers et al. 2019).

Future studies should attempt a more differentiated examination of the outcome variables — peaceful/violent versus normative/non-normative

collective action activities at the time, such as on the example of Georg Elser, the ‘White Rose’ (whose members Bonhoeffer was supposed to meet shortly before their arrest), or Claus Schenk Graf von Stauffenberg. However, personal accounts are limited (see Oliner/Oliner 1992 for exception). As already mentioned, it is desirable to deepen the transferrable knowledge of these results to other historical periods, including more current context. Many aspects remain unanswered, including how malleable we are by diverse moral influences over certain periods. Oskar Schindler, arguably the most famous ‘righteous of the nations’ saved hundreds of Jews. Yet, he was known as a confidence trickster and swindler (“Schwindler-Schindler”) before becoming a factory owner and activist. For example, working for the German Abwehr secret service (like his ‘colleague’ Dietrich Bonhoeffer), he provided Polish army uniforms and other diversions for the staged attack on the Gleiwitz radio station as the pretext for the German invasion of Poland that started the Second World War. Also, Ety Hillesum began her diary as a confused, family-impaired young woman before entering into an intense psychotherapeutically-guided self-reflection process.

5 Conclusion

The current research suggests that people’s behavior in political and moral uncertainty will remain unclear if the differential association between context and moral foundations is not explored. In our current times marked by polarized moral conviction and arbitrary choice, costly moral exemplar strategies have important lessons to teach for peaceful collective action. Our findings can aid conflict scholars and practitioners by highlighting the nuanced function of individual approaches in preventing morality shifting. We hope insights from this study will help guide the efforts of those striving to transform intergroup polarization and establish sustainable social change in places where it is genuinely needed. As Ety Hillesum wrote,

“I no longer believe that we can change anything in the world until we have first changed ourselves. And that seems to me the only lesson to be learned from this war. That we must look into ourselves and nowhere else.” (Woodhouse 2009, 89)

Acknowledgments

We thank Alette Smeulers (Groningen) for her expertise and valuable support on perpetrator research throughout our study, particularly during the conceptual stages.

Declaration of Competing Interest

The authors report no declarations of interest.

References

- Atran, S. / Ginges, J. (2015), Devoted Actors and the Moral Foundations of Intractable Intergroup Conflict, in: Decety, J. / Wheatley, T. (eds.), *The Moral Brain. A Multidisciplinary Perspective*, Cambridge: MIT, 70–85.
- Bardi, A. / Zentner, M. (2017), Grand Challenges for Personality and Social Psychology. Moving beyond the Replication Crisis, *Frontiers in Psychology* 8, 2068. DOI: 10.3389/fpsyg.2017.02068.
- Barnett, V. J. (2017), “After Ten Years”. Dietrich Bonhoeffer and Our Times, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Bilewicz, M. / Čehajić-Clancy, S. (2023), The promise and limits of moral exemplars for intergroup conflict resolution and reconciliation, *Conflict Resolution Quarterly* 41, 1, 7–18.
- Blalock, H. M. (1984), Contextual-effects models. Theoretical and methodological issues, *Annual Review of Sociology* 10, 1, 353–372.
- Boegershausen, J. / Aquino, K. / Reed, A. (2015), Moral identity, *Current Opinion in Psychology* 6, 162–166. DOI: 10.1016/j.copsyc.2015.07.017.
- Böhm, R. / Rusch, H. / Baron, J. (2020), The psychology of intergroup conflict. A review of theories and measures, *Journal of Economic Behavior & Organization* 178, 947–962. DOI: 10.1016/j.jebo.2018.01.020.
- Boyd, R. L. (2017), Psychological Text Analysis in the Digital Humanities, in: Hai-Jew, S. (ed.), *Data Analytics in Digital Humanities*, Cham: Springer International Publishing, 161–189. DOI: 10.1007/978-3-319-54499-1_7.
- Boyd, R. L. / Ashokkumar, A. / Seraj, S. / Pennebaker, J. W. (2022), The Development and Psychometric Properties of LIWC-22, Austin, TX: University of Texas at Austin, 1–47, <https://www.liwc.app/static/documents/LIWC-22%20Manual%20-%20Development%20and%20Psychometrics.pdf> [19.08.2025].
- Boyd, R. L. / Markowitz, D. M. (2024), Verbal Behavior and the Future of Social Science, *American Psychologist* 80, 3, 411–433. DOI: 10.1037/amp0001319.
- Boyd, R. L. / Schwartz, H. A. (2021), Natural Language Analysis and the Psychology of Verbal Behavior. The Past, Present, and Future States of the Field, *Journal of Language and Social Psychology* 40, 1, 21–41. DOI: 10.1177/0261927X20967028.
- Braun, V. / Clarke, V. (2006), Using Thematic Analysis in Psychology, *Qualitative Research in Psychology* 3, 2, 77–101. DOI: 10.1191/1478088706qp0630a.
- Bucciarelli, M. / Khemlani, S. / Johnson-Laird, P. N. (2008), The Psychology of Moral Reasoning, Judgment and Decision Making 3, 2, 121–139.
- Carnes, N. C. / Lickel, B. / Janoff-Bulman, R. (2015), Shared Perceptions. Morality is Embedded in Social Contexts, *Personality and Social Psychology Bulletin* 41, 3, 351–362.
- Čehajić-Clancy, S. / Bilewicz, M. (2020), Appealing to Moral Exemplars. Shared Perception of Morality as an Essential Ingredient of Intergroup Reconciliation, *Social Issues and Policy Review* 14, 1, 217–243. DOI: 10.1111/sipr.12067.
- Čehajić-Clancy, S. / Bilewicz, M. (2021), Moral-Exemplar Intervention. A New Paradigm for Conflict Resolution and Intergroup Reconciliation, *Current Directions in Psychological Science* 30, 4, 335–342. DOI: 10.1177/09637214211013001.

- De Coning, C. (2018), Adaptive Peacebuilding, *International Affairs* 94, 2, 301–317.
- Durant, W. / Durant, A. (2012), *The Lessons of History*, New York: Simon and Schuster.
- Eisenhardt, K. M. / Graebner, M. E. / Sonenshein, S. (2016), Grand Challenges and Inductive Methods. Rigor Without Rigor Mortis, *Academy of Management Journal* 59, 4, 1113–1123.
- Ellemers, N. / De Gilder, D. (2022), *The Moral Organization. Key Issues, Analyses, and Solutions*, Cham: Springer.
- Ellemers, N. / Pagliaro, S. / Barreto, M. (2017), Morality and Behavioural Regulation in Groups. A Social Identity Approach, *European Review of Social Psychology* 24, 160–193. DOI: 10.1080/10463283.2013.841490.
- Ellemers, N. / Van Der Toorn, J. (2015), Groups as Moral Anchors, *Current Opinion in Psychology* 6, 189–194. DOI: 10.1016/j.copsyc.2015.08.018.
- Ellemers, N. / Van Der Toorn, J. / Paunov, Y. / Van Leeuwen, T. (2019), The Psychology of Morality. A Review and Analysis of Empirical Studies Published From 1940 Through 2017, *Personality and Social Psychology Review* 23, 4, 332–366. DOI: 10.1177/1088868318811759.
- Feinberg, M. / Willer, R. (2015), From Gulf to Bridge. When Do Moral Arguments Facilitate Political Influence?, *Personality and Social Psychology Bulletin* 41, 12, 1665–1681. DOI: 10.1177/0146167215607842.
- Feinberg, M. / Willer, R. (2019), Moral Reframing. A Technique for Effective and Persuasive Communication Across Political Divides, *Social and Personality Psychology Compass* 13, 12, e12501. DOI: 10.1111/spc3.12501.
- Fink, O. / Graf, W / Subrahmanya, S / Salecha, A. / Eichstaedt, J. C. (2024), The Language of Conflict Transformation. Assessing Psychological Change Patterns in Israeli-Palestinian Track Two Interactive Problem Solving, *Negotiation and Conflict Management Research* 17, 2, 130–152. DOI: 10.34891/SVXV-S665.
- Fink, O. / Hasan Aslih, S. / Halperin, E. (2025), Two Paths to Violence. Individual versus Group Emotions during Conflict Escalation in the Occupied Palestinian Territories, *Group Processes & Intergroup Relations* 28 2, 355–376. DOI: 10.1177/13684302241277377.
- Fink, O. / Leshem, O. A. / Halperin, E. (2022), Oppression and Resistance. Uncovering the Relations between Anger, Humiliation and Violent Collective Action in Asymmetric Intergroup Conflict, *Dynamics of Asymmetric Conflict* 15, 3, 210–223. DOI: 10.1080/17467586.2022.2112408.
- Garrigan, B. / Adlam, A. L. R. / Langdon, P. E. (2018), Moral Decision-Making and Moral Development. Toward an Integrative Framework, *Developmental Review* 49, 80–100. DOI: 10.1016/j.dr.2018.06.001.
- Gert, B. (2004), *Common Morality. Deciding What to Do*, New York: Oxford University Press.
- Giner-Sorolla, R. / Leidner, B. / Castano, E. (2011), Dehumanization, Demonization, and Morality Shifting. Paths to Moral Certainty in Extremist Violence, in: Hogg, M. (ed.), *Extremism and the Psychology of Uncertainty*, Oxford: Wiley-Blackwell, 165–182.
- Gøtzsche-Astrup, O. / Van Den Bos, K. / Hogg, M. A. (2020), Radicalization and Violent Extremism. Perspectives from Research on Group Processes and Intergroup Relations, *Group Processes & Intergroup Relations* 23, 8, 1127–1136. DOI: 10.1177/1368430220970319.

- Graham, J. / Haidt, J. / Koleva, S. / Motyl, M. / Iyer, R. / Wojcik, S. P. / Ditto, P. H. (2013), Moral Foundations Theory. The Pragmatic Validity of Moral Pluralism, *Advances in Experimental Social Psychology* 47, 55–130. DOI: 10.1016/B978-0-12-407236-7.00002-4.
- Graham, J. / Haidt, J. / Nosek, B. A. (2009), Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations, *Journal of Personality and Social Psychology* 96, 5, 1029–1046. DOI: 10.1037/a0015141.
- Halevy, N. / Kreps, T. A / Weisel, O. / Goldenberg, A. (2015), Morality in Intergroup Conflict, *Current Opinion in Psychology* 6, 10–14. DOI: 10.1016/j.copsyc.2015.03.006.
- Halperin, E. (2015), *Emotions in Conflict. Inhibitors and Facilitators of Peace Making*, New York: Routledge.
- Halperin, E. / Schori-Eyal, N. (2019), Moral Emotions in Political Decision Making, in: *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Online Resource, <https://oxfordre.com/politics/> [19.08.2025].
- Hameiri, B. / Bar-Tal, D. / Halperin, E. (2014), Challenges for Peacemakers. How to Overcome Socio-Psychological Barriers, *Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences* 1, 1, 164–171.
- Hertz, S. G. / Krettenauer, T. (2016), Does Moral Identity Effectively Predict Moral Behavior? A Meta-Analysis, *Review of General Psychology* 20, 2, 129–140. DOI: 10.1037/gpr0000062.
- Heschel, A. J. (1965), *Who Is Man? [The Raymond Fred West Memorial Lectures at Stanford University 1963]*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Ho, A. K. / Sidanius, J. / Pratto, F. / Levin, S. / Thomsen, L. / Kteily, N. / Sheehy-Skeffington, J. (2012), Social Dominance Orientation. Revisiting the Structure and Function of a Variable Predicting Social and Political Attitudes, *Personality and Social Psychology Bulletin* 38, 5, 583–606. DOI: 10.1177/0146167211432765.
- Hodgetts, D. J. / Stolte, O. E. E. (2012), Case-based Research in Community and Social Psychology. Introduction to the Special Issue, *Journal of Community & Applied Social Psychology* 22, 5, 379–389. DOI: 10.1002/casp.2124.
- Hoess, R. (1956), *Commandant of Auschwitz: The Autobiography of Rudolf Hoess*. Meadville, PA: General Press.
- Hopp, F. R. / Fisher, J. T. / Cornell, D. / Huskey, R. / Weber, R. (2021), The extended Moral Foundations Dictionary (eMFD). Development and Applications of a Crowd-Sourced Approach to Extracting Moral Intuitions from Text, *Behavior Research Methods* 53, 232–246.
- Kacewicz, E. / Pennebaker, J. W. / Davis, M. / Jeon, M. / Graesser, A. C. (2014), Pronoun Use Reflects Standings in Social Hierarchies, *Journal of Language and Social Psychology* 33, 2, 125–143. DOI: 10.1177/0261927X13502654.
- Kesebir, S. / Haidt, J. (2010), Morality (in *Handbook of social psychology*), in: Fiske, S. / Gilbert, D. / Lindzey, G. (eds.), *Handbook Of Social Psychology*, Hoboken, NJ: Wiley, 5th ed., 797–832.
- Kohlberg, L. / Hersh, R. H. (1977), Moral Development. A Review of the Theory, *Theory into Practice* 16, 2, 53–59.
- Körner, R. / Overbeck, J. R. / Körner, E. / Schütz, A. (2024), The Language of Power. Interpersonal Perceptions of Sense of Power, Dominance, and Prestige Based on Word Usage, *European Journal of Personality* 38, 5, 812–838. DOI: 10.1177/08902070231221346.

- Lapsley, D. K. / Narvaez, D. (2005), Moral psychology at the crossroads, in: Lapsley, D. K. / Power, F. C. (eds.), *Character Psychology and Character Education*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 18–35.
- Leidner, B. / Castano, E. (2012), Morality Shifting in the Context of Intergroup Violence, *European Journal of Social Psychology* 42, 1, 82–91.
- Leidner, B. / Castano, E. / Zaiser, E. / Giner-Sorolla, R. (2010), Ingroup Glorification, Moral Disengagement, and Justice in the Context of Collective Violence, *Personality and Social Psychology Bulletin* 36, 8, 1115–1129. DOI: 10.1177/0146167210376391.
- Mac Ginty, R. (2014), Everyday Peace. Bottom-Up and Local Agency in Conflict-Affected Societies, *Security Dialogue* 45, 6, 548–564.
- Manski, C. F. (2000), Economic Analysis of Social Interactions, *Journal of Economic Perspectives* 14, 3, 115–136.
- Markowitz, D. M. (2023), Analytic Thinking as Revealed by Function Words. What Does Language Really Measure?, *Applied Cognitive Psychology* 37, 3, 643–650.
- Murdoch, I. (1970), *The Sovereignty of Good*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Neuberg, S. L. / Schaller, M. (2008), Intergroup Prejudices and Intergroup Conflicts, in: Crawford, C. (ed.), *Foundations of Evolutionary Psychology*, New York: Lawrence Erlbaum Association, 401–414.
- Oliner, S. P. / Onliner, P. M. (1992), *The Altruistic Personality. Rescuers of Jews in Nazi Europe*, New York: Simon and Schuster.
- Olson, J. M. / Cheung, I. / Conway, P. / Hutchison, J. / Hafer, C. L. (2011), Distinguishing Two Meanings of Moral Exclusion. Exclusion from Moral Principles or Principled Harm-Doing?, *Social Justice Research* 24, 365–390.
- Pennebaker, J. W. (2011), *The Secret Life of Pronouns. What Our Words Say About Us*, New York: Bloomsbury Press, 1st U.S. ed.
- Pennebaker, J. W. / Chung, C. K. / Frazee, J. / Lavergne, G. M. / Beaver, D. I. (2014), When Small Words Foretell Academic Success. The Case of College Admissions Essays, *PLOS ONE* 9, 12, e115844. DOI: 10.1371/journal.pone.0115844.
- Pennebaker, J. W. / Mehl, M. R. / Niederhoffer, K. G. (2003), Psychological Aspects of Natural Language Use. Our Words, Our Selves, *Annual Review of Psychology* 54, 1, 547–577. DOI:10.1146/annurev.psych.54.101601.145041.
- Pratto, F. / Sidanius, J. / Stallworth, L. M. / Malle, B. F. (1994), Social Dominance Orientation. A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes, *Journal of Personality and Social Psychology* 67, 4, 741–763.
- Rogers, C. R. (1962), Toward Becoming a Fully Functioning Person, in: Combs, A. W. (ed.), *Perceiving, Behaving, Becoming. A New Focus for Education*, National Education Association, 21–33. DOI: 10.1037/14325-003.
- Saguy, T. / Reifen-Tagar, M. (2022), The Social Psychological Roots of Violent Intergroup Conflict, *Nature Reviews Psychology* 1, 577–589. DOI: 10.1038/s44159-022-00083-7.
- Sawaoka, T. / Newheiser, A.-K. / Dovidio, J. F. (2014), Group-Based Biases in Moral Judgment. The Role of Shifting Moral Standards, *Social Cognition* 32, 4, 360–380.
- Sereny, G. (1974), *Into That Darkness. From Mercy Killing to Mass Murder*, New York: McGraw-Hill.

- Skitka, L. J. / Bauman, C. W. / Sargis, E. G. (2005), Moral Conviction. Another Contributor to Attitude Strength or Something More?, *Journal of Personality and Social Psychology* 88, 6, 895–917.
- Smeulers, A. / Holá, B. / Weerdesteijn, M. (2019), Theories, Methods, and Evidence, in: Smeulers, A. / Weerdesteijn, M. / Holá, B. (eds.), *Perpetrators of International Crimes*, Oxford: Oxford University Press, 29–54. DOI: 10.1093/oso/9780198829997.003.0003.
- Stroebe, K. / Wang, K. / Wright, S. C. (2015), Broadening Perspectives on Achieving Social Change, *Journal of Social Issues* 71, 3, 633–645. DOI: 10.1111/josi.12132.
- Tausch, N. / Becker, J. C. / Spears, R. / Christ, O. / Saab, R. / Singh, P. / Siddiqui, R. N. (2011), Explaining Radical Group Behavior. Developing Emotion and Efficacy Routes to Normative and Nonnormative Collective Action, *Journal of Personality and Social Psychology* 101, 1, 129–148.
- Tausczik, Y. R. / Pennebaker, J. W. (2010), The Psychological Meaning of Words. LIWC and Computerized Text Analysis Methods, *Journal of Language and Social Psychology* 29, 1, 24–54.
- Teper, R. / Zhong, C. / Inzlicht, M. (2015), How Emotions Shape Moral Behavior. Some Answers (and Questions) for the Field of Moral Psychology, *Social and Personality Psychology Compass* 9, 1, 1–14. DOI: <https://doi.org/10.1111/spc3.12154>.
- Toscano, R. (1998), The Face of the Other. Ethics and Intergroup Conflict, in: Weiner, E. (ed.), *The Handbook of Interethnic Coexistence*, New York: Continuum, 63–81.
- Turner, J. C. / Oakes, P. J. / Haslam, S. A. / McGarty, C. (1994), Self and Collective. Cognition and Social Context, *Personality and Social Psychology Bulletin* 20, 5, 454–463.
- Unsworth, R. P. (2012), *A Portrait of Pacifists. Le Chambon, the Holocaust, and the Lives of André and Magda Trocmé*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Van Dijk, T. A. (1993), Principles of Critical Discourse Analysis, *Discourse & Society* 4, 2, 249–283.
- Van Stekelenburg, J. / Klandermans, B. (2013), The Social Psychology of Protest, *Current Sociology* 61, 5–6, 886–905. DOI: <https://doi.org/10.1177/0011392113479314>.
- Van Zomeren, M. (2013), Four Core Social-Psychological Motivations to Undertake Collective Action, *Social and Personality Psychology Compass* 7, 6, 378–388.
- Vandello, J. A. / Michniewicz, K. S. / Goldschmied, N. (2011), Moral Judgments of the Powerless and Powerful in Violent Intergroup Conflicts, *Journal of Experimental Social Psychology* 47, 6, 1173–1178.
- Wittstock, U. (2024), *Marseille 1940. Die große Flucht der Literatur*. München: C.H. Beck.
- Woodhouse, P. (2009), *Etty Hillesum. A Life Transformed*, London: Bloomsbury Publishing.
- Wright, S. C. / Taylor, D. M. / Moghaddam, F. M. (1990), The Relationship of Perceptions and Emotions to Behavior in the Face of Collective Inequality, *Social Justice Research* 4, 3, 229–250. DOI: 10.1007/BF01048399.



Alexa Stephany

Frieden – eine unbedingte Zusage

Über die Bedingungslosigkeit des Friedens nach Lk 10,5

ABSTRACT 

Die Aussendung der 72 Jünger ist eine besondere Textpassage im Lukasevangelium, die die aktive Rolle Jesu bei der Bestimmung und Sendung der Boten betont. Ein zentraler Aspekt ist die Verkündigung des Friedens („Schalom“), der als unbedingtes Angebot Gottes an alle Menschen verstanden wird. Der Friedensgruß ist nicht an Bedingungen oder Vorleistungen geknüpft, sondern wird als Gabe Gottes an die Menschen verstanden. Dabei reflektiert die Verwendung der Begriffe שָׁלוֹם (*šālôm*) und εἰρήνη (*eirēnē*) eine Entwicklung von einer materiellen Vorstellung von Wohlergehen hin zu einem umfassenden inneren und äußeren Heil.

Lukas differenziert bewusst zwischen den 72 und den zwölf Aposteln, stellt jedoch heraus, dass beide Gruppen denselben Auftrag haben: die Verkündigung des Reiches Gottes und die Heilung der Kranken. Die Sendung erfolgt zu zweit, um glaubwürdige Zeugenschaft zu gewährleisten, während die Metaphern der Ernte und der Schafe unter den Wölfen die Dringlichkeit und Gefahr der Mission unterstreichen. Die Anweisungen zur Bedürfnislosigkeit und Gastfreundschaft spiegeln die Abhängigkeit der Boten von Gott wider und betonen die vollkommene Hingabe an die Sendung des Friedens. Der Frieden, den die Jünger bringen, bleibt auch dann bestehen, wenn er nicht angenommen wird, was seine unbedingte Gültigkeit und Unveräußerlichkeit unterstreicht.

DEUTSCH

Peace – an unconditional invitation. The unconditionality of peace according to Luke 10:5

The sending of the 72 disciples is a special passage in the Gospel of Luke that emphasises the active role Jesus took in the selection and sending of the messengers. A central aspect in this narrative is the proclamation of peace (“shalom”) as an unconditional offer to all people by God. This peace greeting (and wishing) is given freely without condition or expectation – it is God’s gift to humanity. The expressions שָׁלוֹם (šālôm) and εἰρήνη (eirênē) reflect a shift from material dimensions of wellbeing to a comprehensive concept of internal and external salvation.

Lukas deliberately distinguishes between the 72 and the 12 disciples but highlights their common mission: to proclaim the kingdom of God and to heal the sick. The messengers are sent out in pairs of witnesses to ensure credibility, while the metaphors of the harvest and the sheep among wolves point to the urgency and perilousness of their mission. The instructions to undertake their journey with humility and hospitality symbolise the messenger’s dependency on God and their complete commitment to spreading peace. A peace that remains and exists even when met with rejection – a peace that is unconditional and inalienable.

| KEY WORDS

Aussendung; Frieden; Friedensgruß; Friedensforschung; Lukas; Lukas-evangelium; Schalom; 72

sending; peace; peace greeting; peace research; Luke; Gospel of Luke; shalom; 72

| BIOGRAPHY

Alexa Stephany ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier und Geschäftsführerin von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen. Derzeit forscht sie für ihre Dissertation zum Toleranzaufwurf im Matthäusevangelium am Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.

E-Mail: [stephany\(at\)uni-trier.de](mailto:stephany(at)uni-trier.de)

Frieden ist das Hauptmerkmal der jesuanischen Verkündigung vom Reich Gottes (Lk 10,5.9). Der Friede wird bereits bei der Geburtserzählung Jesu vom Evangelisten Lukas durch den Engel und dem himmlischen Heer den Menschen zugesprochen: „Ehre sei Gott in der Höhe / und Friede auf Erden / den Menschen seines Wohlgefallens“ (Lk 2,14).¹ Er wird als Gruß zu Beginn und am Ende eines Dialogs gewünscht: „Friede sei mit euch!“ (Lk 24,36), oder als Teil des Lobpreises beim Einzug nach Jerusalem von Jesu Jüngern gerufen: „Im Himmel Friede und Ehre in der Höhe!“ (Lk 19,38). Frieden in der Bibel ist ein vielschichtiges Themenfeld, das sich lohnt, näher zu betrachten. Im folgenden Artikel wird die Passage Lk 10,1–12 auf die Bedeutung des Friedens hin in den Blick genommen. Der Fokus wird auf die Verse 1–9 gelegt. In welchem Kontext wird Frieden in diesem Text verwendet? Hat Frieden hier einen Zweck? Was meint Jesus, in seiner jüdischen Prägung, wenn er von Frieden spricht und wie übersetzt der Evangelist Lukas dieses Verständnis für die griechisch-sprechenden (Juden-)Christen? Ein erweiterter Blick auf die Parallelstellen zeigt, dass Lukas nicht als Einziger diese Textpassage der Aussendungsrede in sein Evangelium aufgenommen hat. Ein Vergleich soll die dezidiert lukanische Darstellung der Aussendung und der Bedeutung des Friedens herausstellen. Schließlich soll die Thematik Frieden mit aktuellen Fragen und Herausforderungen in Beziehung gesetzt und mit der zeitgenössischen Friedensforschung ins Gespräch gebracht werden.

1 Die Aussendung der 72 (Lk 10,1–12)

Danach suchte (ἀνέδειξεν)² der Herr (ὁ κύριος) zweiundsiebzig andere aus und sandte (ἀπέστειλεν) sie zu zweit vor sich her in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst gehen wollte.

2 Er sagte zu ihnen: Die Ernte ist groß (πολύς), aber es gibt nur wenig (ὀλίγοι) Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden (ἐκβάλλη)!

3 Geht (ὑπάγετε)! Siehe, ich sende (ἀποστέλλω) euch wie Schafe mitten unter die Wölfe.

4 Nehmt keinen Geldbeutel mit, keine Vorratstasche und keine Schuhe! Grüßt niemanden auf dem Weg!

5 Wenn ihr in ein Haus (οικίαν) kommt, so sagt als Erstes: Friede (εἰρήνη) diesem Haus!

6 Und wenn dort ein Sohn des Friedens (υἱὸς εἰρήνης) wohnt, wird euer Friede auf ihm ruhen; andernfalls wird er zu euch zurückkehren.

¹ Diese und folgende Bibelzitate stammen, sofern nicht anders angegeben, aus der revidierten Einheitsübersetzung von 2016.

² Der griechische Text stammt aus Nestle/Aland ²⁸2014.

7 *Bleibt in diesem Haus, esst und trinkt, was man euch anbietet; denn wer arbeitet, ist seines Lohnes wert. Zieht nicht von einem Haus in ein anderes!*

8 *Wenn ihr in eine Stadt kommt und man euch aufnimmt, so esst, was man euch vorsetzt.*

9 *Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt ihnen: Das Reich Gottes (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) ist euch nahe!*

10 *Wenn ihr aber in eine Stadt kommt, in der man euch nicht aufnimmt, dann geht auf die Straße hinaus und ruft:*

11 *Selbst den Staub eurer Stadt, der an unseren Füßen klebt, lassen wir euch zurück; doch das sollt ihr wissen: Das Reich Gottes ist nahe.*

12 *Ich sage euch: Sodom wird es an jenem Tag erträglicher ergehen als dieser Stadt.*

Die Aussendung der 72 ist, in dieser Form, eine dem Lukasevangelium besondere Textpassage. Kein anderer Evangelist erzählt so ausführlich von einer weiteren Botenaussendung neben der Aussendung der Zwölf.

Jesus suchte nicht wahllos aus der Menge aus.

Vers 1 stellt bereits die Dimension der Entsendung heraus, denn der Herr (ὁ κύριος), also Jesus selbst, sendet die Boten aus. Κύριος (*kyrios*) ist bereits zur Zeit des Evangelisten Lukas ein christologischer Hoheitstitel (vgl. Dillmann/Mora Paz 2004, 207) und betont die Autorität, die Jesus zukommt, um 72 Personen zu bestimmen und auszusenden (vgl. Bovon 1996, 49). Die deutsche Einheitsübersetzung übersetzt ἀνέδειξεν (*anedeixen*) mit „suchte aus“. An dieser Stelle scheint die Bedeutung „bestimmte“ allerdings angebrachter. Ἀνέδειξεν wird in Schreiben mit offiziellem Charakter verwendet (vgl. Bovon 1996, 49). Jesus benennt konkrete Personen, die er für diese Aufgabe als geeignet erachtet; er wählt sie nicht wahllos aus der Menge aus. Warum Lukas genau 72 Boten³ nennt, ist in der Forschung umstritten. In den verschiedenen handschriftlichen Überlieferungen findet sich sowohl die Zahl 70 als auch 72. Für die Zahl 70 sprechen alttestamentliche Nennungen im Zusammenhang mit der Familie Jakobs (vgl. Ex 1,5) oder die 70 Ältesten, die mit Mose und Aaron den Gottesberg besteigen (vgl. Ex 24,1.9; Num 11,16.24). Für die Zahl 72 spricht die bedeutungsvolle Zahlensymbolik. Es sind 72 Gelehrte, die die jüdische Bibel ins Griechische übersetzen (vgl. Dillmann/Mora Paz 2004, 207–208). Gen 10^{LXX} (LXX, griechische Übersetzung des Alten Testaments) nennt 72 Heidenvölker (vgl. Böttrich 2024, 213), die dem da-

³ An keiner Stelle der Textpassage werden die von Jesus Bestimmten als „Jünger“ bezeichnet. Da nach dem Lukasevangelium die 72 ausgesendet (ἀποστέλλειν) werden, werden sie im Artikel als Boten oder Gesandte bezeichnet. Des Weiteren gibt es keinen Hinweis, dass unter ihnen weibliche Gesandte waren, auch nicht, dass sie es nicht waren, dennoch wird im Artikel nach antiker Erzählweise der männliche Plural verwendet.

maligen jüdischen Weltbild bekannt waren (vgl. Bovon 1996, 49). Andere messen der Zahl keine weitere Bedeutung zu, außer dass sie ein Vielfaches von Zwölf ist und damit auf den Zwölferkreis verweist (vgl. Wolter 2008, 377), der wiederum symbolisch für die zwölf Stämme Israels steht (vgl. Söding 2023, 269–270). Der Bezug wird auch insofern deutlich, als dass die Aussendung der 72 sprachlich und inhaltlich mit der Aussendung der Zwölf in Lk 9,1–6 übereinstimmt. In diesem Fall ist die Tendenz zur schwierigeren Lesart, also zu den 72 Boten, die wahrscheinlichere (vgl. Drewermann 2009, 729).

Dass Lukas die 72 bewusst von den Zwölf abgrenzt, zeigt sich durch die Aussage, dass der Herr „andere“ bestimmt. Jesus hat nach dem Lukasevangelium nicht nur einmal Boten ausgesandt, sondern mehrfach. Die Aussendung der Zwölf ist damit nicht exklusiv, aber vorangestellt. Alle von Jesus ausgesandten haben denselben Auftrag: Sie sollen Kranke heilen und das Reich Gottes verkünden (vgl. Lk 9,2; 10,9). Sie alle verkünden das eine Evangelium, ohne Unterschied (vgl. Söding 2023, 268). Die Anonymität der 72 Boten, im Gegensatz zu den namentlich genannten Zwölf, macht eine Identifikation der Leser:innen mit den Gesandten möglich (vgl. Bovon 1996, 63).

Jesus sendet die 72 je zu zweit aus, um eine glaubwürdige Zeugenschaft zu gewährleisten.

„Im Hintergrund dieser Praxis steht wohl das alttestamentliche Zeugenrecht (vgl. Num 35,30; Dtn 17,6 [...]), wonach ein Sachverhalt mindestens durch zwei Zeugen bestätigt werden muss, um als wahr gelten zu können.“ (Wolter 2008, 377)

Die 72 sind Sendboten,

„welche die Ankunft Jesu in den Dörfern Galiläas vorbereiten sollen. Sie sind [...] keine Beamte, keine Titelträger, keine Repräsentanten von [...] Macht [...]; sie sind Personen, die in ihrer Lebensauffassung und Lebensweise etwas von der Art Jesu selbst erahnen lassen und vermitteln [...].“ (Drewermann 2009, 725–726)

Jesus sendet sie zwar vor sich her, allerdings folgt er ihnen nicht. In Lk 10,17 kehren die Boten wieder zu ihm zurück (vgl. Wolter 2008, 375). Der Weg, den Jesus ihnen nachgehen will, ist keine festgelegte Reiseroute, sondern der Weg zu den Verlorenen (vgl. Lk 19,10), den sie alle – Jesus und seine Jünger – gehen (vgl. Söding 2023, 270).

Bereits im ersten Vers wird deutlich, dass diese Mission eine Etappe der Heilsgeschichte ist, denn Jesus entsendet seine Boten auf einen Weg, den er selbst als Heilsbringer gehen will: „der Herr Gott und der Herr Jesus Christus, die aussenden, bleiben nicht untätig“ (Bovon 1996, 62).

Diese Mission ist eine Etappe der Heilsgeschichte.

In Vers 2 erteilt Jesus einen Auftrag. Dazu verwendet er das Bild von der Ernte und den Arbeitern. Die Erntemetapher steht für das Gericht Gottes (vgl. Jes 17,5; 21,10; 28,28; Jer 13,24). Es ist ein bekanntes Bild der jüdischen Apokalyptik (vgl. Dillmann/Mora Paz 2004, 208): die Zeit drängt. Die Ernte bezeichnet auch eine Aufgabe, die nicht liegen bleiben kann, ansonsten verdorrt das Gesäte und es gibt keinen Ertrag. Der Gegensatz groß/πολύς (*polus*) und wenige/ὀλίγοι (*oligoi*) beschreibt das Missverhältnis zwischen der einzubringenden Ernte und den zur Verfügung stehenden Arbeitern (vgl. Wolter 2008, 378). Es weist auf das hin, was noch vor ihnen liegt. Um diese Aufgabe dennoch bewältigen zu können, sollen sie beim „Herrn der Ernte“, bei Gott selbst, um Beistand bitten (vgl. Eckey 2004, 462). Das gibt der düsteren Aussicht vom Endgericht eine positive Wendung (vgl. Bovon 1996, 50).

Der Wortschatz, der in den Versen 1–3 die Aussendung beschreibt, wird breit entfaltet: aussenden (ἀποστέλλειν), schicken (ἐκβάλλειν) und gehen (ὑπάγειν). „Geht!“ hat den „Beiklang von Vertrauen, Ruhe, Abwesenheit von Sorgen“ (Bovon 1996, 50) und steht in schroffem Gegensatz zum Ausspruch: „Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe.“ Dieses Bildwort wird „von kulturellem Alltagswissen gespeist, denn jeder kann sich vorstellen, wie es Lämmern ergeht, die in ein Wolfsrudel geraten“ (Wolter 2008, 378). Es zeigt die Gefahren, denen sich die Boten mit ihrem Auftrag aussetzen (vgl. Böttrich 2024, 214): Mission und Leiden gehen miteinander einher (vgl. Bovon 1996, 62).

„Mit den ‚Schafen‘ verbindet die Bildsprache der Fabel seit jeher eine Haltung der Friedfertigkeit, Gutmütigkeit und Zusammengehörigkeit, während die ‚Wölfe‘ für Grausamkeit, Mordlust und Todesangst stehen“ (Drewermann 2009, 731).

Besonders die jüdischen Hörer:innen und Leser:innen erkennen noch mehr in dieser Aussage, denn Jes 11,6 kehrt die Verhältnisse um und erzeugt ein Bild der eschatologischen Versöhnung: „Der Wolf findet Schutz

beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Junge leitet sie“ (Jes 11,6; vgl. dazu Bovon 1996, 51). Die Ausrüstungsregel in Vers 4 „schließt mit der Bedürfnislosigkeit der Boten an den Gedanken der Wehrlosigkeit unmittelbar an“ (Böttrich 2024, 214). Es soll nicht einmal das Mindeste mitgenommen werden, das Ausgesetztsein steht hier im Mittelpunkt. Sie sind abhängig vom Herrn und von den Einwohner:innen der jeweiligen Orte (vgl. Bovon 1996, 52). Der Materialverzicht kann im Sinne der Nachahmung Jesu gelesen werden (vgl. Söding 2023, 271). Das Grußverbot auf dem Weg korrespondiert mit der Grußanweisung in Vers 5. Sie sollen den Gruß mit in die Häuser nehmen und dort den Kontakt zu den Menschen suchen (vgl. Wolter 2008, 379). Es könnte aber auch bedeuten, dass sie keine Zeit verschwenden sollen, denn an einen Gruß auf dem Weg schließt sich meist auch ein Gespräch an. Ein solches Gespräch ist für die Mission aber nicht gewinnbringend, eher zeitraubend. Das Haus dagegen ist ein Ort der Begegnung, es dient der „Schaffung persönlicher Kontakte“ (Bovon 1996, 52). „Haus“ meint hier nicht nur das Gebäude, sondern vielmehr die Menschen, die darin leben als soziales Gebilde.

„Aufnahme in ein Haus beinhaltet zugleich Aufnahme in die Wohngemeinschaft. Für die Missionierung in der antiken Stadt wird damit die notwendige kommunikative wie auch materielle Basis geschaffen“ (Dillmann/Mora Paz 2004, 209).

Die Boten sind auf die Gastfreundschaft in den Dörfern und Städten angewiesen. Sie ist ein wichtiges Element frühchristlicher Mission (vgl. Eckey 2004, 464).

„Das Werk des Lukas ist über ein Geflecht von Städten von Galiläa bis Jerusalem, von Jerusalem bis Rom errichtet. Die Stadt ist der Raum des Lebens, der Geschichte, der Macht, der Bekehrung, der Gründung und des Aufbaus von Kirchen, der kollektiven Zustimmung oder Ablehnung des Evangeliums“ (Bovon 1996, 53).

In Vers 5, sowie in dieser Auslegung der Verse 1–9, ist der Friede Mittelpunkt und zentrales Thema des Logions. Der Auftrag lautet: Bevor ihr in das Haus eintretet, bevor ihr die Frohe Botschaft verkündet, sagt als Erstes: „Friede diesem Haus!“

„Der Friedensgruß wird zum ‚Schlüssel‘, der die Türen öffnet und letztlich die Verkündigung des Evangeliums überhaupt erst ermöglicht“ (Dill-

mann/Mora Paz 2004, 209). Er unterscheidet sich von den gängigen Höflichkeitsfloskeln (vgl. Mt 5,47: ἀσπάσησθε [grüßt]) ohne die Friedenszusage, die aktiv ausgesprochen wird. Mit dem Friedensgruß wird mehr ausgesagt: Der religiöse Friede „verleiht der Mission eine Dimension des Heiligen. [...] Friede bedeutet Fülle des Lebens und der Beziehung, dynamisches und konkretes Glück“ (Bovon 1996, 52). Die Boten sollen mit der bereits alttestamentlich belegten⁴ Grußformel *šālôm* (εἰρήνη, LXX) den Menschen Heil und Wohlergehen zusprechen.

„Der Gruß gilt [...] als wirkungskräftige Mitteilung des herbeigerufenen Heils, das von Gott kommt und mit den in Jesu Namen auftretenden Boten effektiv präsent ist“ (Eckey 2004, 464–465). An dieser Stelle wird eine inhaltliche Klammer um die Verse 2 und 5 gesetzt. Die Bitte um Gottes Mithilfe und Beistand bei der Aussendung der Boten wird im Friedensgruß konkretisiert und an die Adressaten der Botschaft weitergegeben. Mit dem Friedensgruß *שָׁלוֹם* (*šālôm*) bzw. εἰρήνη (*eirēnē*) sollen die Boten nicht weniger als Gottes Heil über das Haus aussprechen (vgl. Sach 9,10; Apg 10,36) (vgl. Wolter 2008, 379). Der Frieden ist „Ausdruck des endzeitlichen Heils, das den Menschen als göttliche Gabe von Jesus zugesprochen wird“ (Köster 2004, 138).

Wer den Frieden aktiv angenommen hat, kann ihn weitergeben.

Vers 6 verdeutlicht, dass der Friedensgruß niemals unnötig ist, denn wenn der Friedensgruß angenommen wird und den Boten Gastfreundschaft gewährt wird, bleibt der Frieden in diesem Haus und somit auch bei den Mitgliedern des Hauses. „Es wird damit zu einer Residenz des Heils und Friedens auf Erden“ (Eckey 2004, 465). Von hier aus kann der Friede weitergegeben werden. Werden die Boten allerdings nicht angenommen, bleibt das Heilswort wirkungslos und der Friede kehrt zu ihnen zurück. In keinem der Fälle geht Frieden verloren. Entweder vermehrt sich der Friede durch die Söhne des Friedens (υἱοὶ εἰρήνης) oder er wird zumindest nicht weniger, wenn er nicht angenommen wird. Den Boten entsteht insofern kein Schaden. „Im Grunde ist damit etwas Entscheidendes ausgesagt: Friede wohnt dort, wo Menschen den Frieden wollen“ (Jäggi 2020, 46). Es zeigt sich, dass die Menschen dem Frieden, der ihnen zugesprochen wird, niemals passiv gegenüberstehen können, sondern sich immer aktiv darum bemühen müssen, dass er ein Teil ihres Lebens wird. Er wird den Menschen auf der einen Seite bewusst zugesprochen,

⁴ Vgl. Ri 6,23; 19,20; 2 Sam 18,28; Tob 12,17; Dan 10,19.

und auf der anderen Seite müssen sie ihn aktiv annehmen und danach handeln. Nur wer Frieden bereits aktiv angenommen hat, kann ihn, im Bewusstsein des Beistands Jesu und damit auch Gottes, weitergeben.

In den Versen 7 und 8 gibt Jesus Anweisungen, wie sich die Boten im Falle der Aufnahme in ein Haus bzw. eine Stadt zu verhalten haben. Die Vorgabe, jedes Essen und Trinken anzunehmen, das angeboten wird, ergibt nur dann Sinn, wenn davon ausgegangen wird, dass die Boten auch in nicht-jüdische Häuser einkehren, in denen die Speisevorschriften keine Rolle spielen. „Die Boten sollen sich also um ihrer Botschaft willen den Gepflogenheiten anpassen und nicht von der Tischgemeinschaft absondern“ (Böttrich 2024, 215). An dieser Stelle scheint bereits eine Aussicht auf die Tischgemeinschaft zwischen gebürtigen Juden und Heiden gegeben zu werden, wie sie in Apg 10,10–15; 11,3 entfaltet wird. Bei der Verkündigung des Evangeliums geht es um Austausch, der zu den gemeinsam eingenommenen Mahlzeiten stattfindet (vgl. Bovon 1996, 62). Das Verbot des Quartierswechsels setzt einen mehrtägigen Aufenthalt voraus (vgl. Eckey 2004, 465). Vers 8 greift die Struktur der Hausregel aus Vers 7 auf (vgl. Böttrich 2024, 215) und hebt die Gegenüberstellung von Aufnahme und Ablehnung auf die Ebene der Stadt. Jesus gibt den Boten für alle möglichen und denkbaren Fälle eine Anweisung (vgl. Wolter 2008, 380).

Der Auftrag, Kranke zu heilen und das Reich Gottes zu verkünden, erinnert an den Auftrag an die Zwölf aus Lk 9,2. Die Mission der frühen Christen wird prägnant ins Wort gebracht (vgl. Bovon 1996, 53). Die Heilung von Kranken illustriert und verdeutlicht bereits das Reich Gottes. Anschließend sollen sie es auch – durch ihr Wort und ihre Taten – verkündigen.

Die Verse 10–12 enthalten eine Anweisung für den umgekehrten Fall, wenn die Boten nicht aufgenommen werden. Sie sollen mit einer öffentlichen Zeichenhandlung reagieren und den Staub der Stadt von den Füßen wischen und ihn zurücklassen. Der Verweis auf die Vernichtung Sodoms (vgl. Gen 19,24) und der Zusatz, dass es dieser Stadt schlimmer ergehen soll, verdeutlicht den Ernst der Sündhaftigkeit der Zurückweisung (Wolter 2008, 381).

2 Frieden: שָׁלוֹם (šālôm) und εἰρήνη (eirēnē) im Wandel

שָׁלוֹם (šālôm) und εἰρήνη (eirēnē) erfahren beide im Laufe der Zeit und der Verwendung in verschiedenen Kontexten einen Bedeutungswandel, der zudem auch die Abhängigkeit beider Begriffe voneinander zeigt. Der

Begriff שָׁלוֹם (*šālôm*) wurde im semitischen Sprachgebrauch vielfach zu definieren und mit einem Wort ins Deutsche zu übertragen versucht. Die Mehrzahl der Definitionen bezeugen eine positive Wahrnehmung des Begriffs im Sinne von Unversehrtheit, Wohlstand und einem Zustand harmonischen Gleichgewichts in Bezug auf eine Menschengruppe oder ein Volk. Darüber hinaus wird damit eine individuelle Wahrnehmung eines „Zustandes, in welchem man genug hat, sowie als Bezeichnung dessen, was für jemanden genug“ (Stendebach 1995, 17) oder befriedigend ist, ausgesagt.

„[...] šālôm als ‚Friede‘ im Gegensatz zum Krieg [stellt] eine sekundäre Sprachentwicklung [dar]. Dieser Bedeutungswandel gründet darin, daß der Krieg im Lauf der Geschichte als Störung des Heilseins erfahren wurde“ (Stendebach 1995, 18).

Segensreich ist ein Zustand des Unversehrt- und Ungeschädigtseins

Er kann als zusammenfassender Ausdruck dessen verstanden werden, was der altorientalische Mensch als segensreich wahrnimmt. „Es ist der Zustand des Unversehrt- und Ungeschädigtseins, der Ruhe und Sicherheit, des Glückes und des Heiles im weitesten Umfang“ (Stendebach 1995, 18). Die Übersetzung ist entsprechend nicht auf einen Begriff zu reduzieren. Im Alten Testament hat שָׁלוֹם (*šālôm*) die Grundbedeutung: Wohlsein (im materiellen Sinn). Damit einher geht die leibliche Gesundheit, der Wohlstand und der Zustand der Zufriedenheit. Die Bedeutung „Friede“ wird mit Jahwe in Beziehung gesetzt. „Jahwe schafft שָׁלוֹם in den himmlischen Räumen, hoch über allen menschlichen Anliegen (Hi 25,2)“ (Rad/Foerster 1990, 402). Lev 26,6 beschreibt, dass שָׁלוֹם (*šālôm*) von Jahwe in und mit dem verheißenen Land gegeben wird. Es zeigt,

„daß damit ein ganz reales Gut gemeint ist: Friede vor etwaigen Feinden und wilden Tieren. Und doch handelt es sich hier um ein Heilsgut in besonderem Sinn. Es ist die Ruhe und Befriedung des Volkes im Land der Verheißung“ (Rad/Foerster 1990, 402).

Die LXX übersetzt שָׁלוֹם (*šālôm*) in den allermeisten Fällen mit εἰρήνη. Ursprünglich meint εἰρήνη einen Friedenszustand als Unterbrechung des ewigen Kriegszustandes (vgl. Rad/Foerster 1990, 399). Durch die LXX ist der hebräische Inhalt in die griechische Bedeutung eingeflossen. Auch die

ersten griechischsprechenden christlichen Gemeinden sind von diesem neu geschaffenen Sprachgebrauch beeinflusst. In der LXX und deutlicher im Neuen Testament erhält εἰρήνη eine innerliche Bedeutung. Es geht nicht mehr nur um das materielle Wohlergehen, sondern um Frieden, der ein inneres Heilsein bringt. Für diejenigen Stellen, bei denen es sich um äußeres Wohlergehen handelt, werden andere Übersetzungen verwendet (vgl. Rad/Foerster 1990, 405–407). Das bedeutet, dass nur εἰρήνη als „Bezeichnung des den Menschen von Gott kommenden Wohlergehen konstant ist“ (Rad/Foerster 1990, 407).

Im Neuen Testament wird εἰρήνη vermehrt in Grußformeln zu Beginn oder am Ende einer Rede oder eines Briefes verwendet. Dabei wird die alttestamentliche Bedeutung von Wohlergehen und Heilsein, das von Gott kommt, hervorgehoben. Εἰρήνη kann im Neuen Testament drei Bedeutungen annehmen:

- Friede als Gefühl und Zustand der Gemütsruhe (persönliches Wohlsein),
- Friede als Zustand des Versöhntseins mit Gott und
- Friede als Heilsein des ganzen Menschen im eschatologischen Sinn (vgl. Rad/Foerster 1990, 409–411).

Letzteres bildet die Grundlage für alle drei Formen des Friedens.

3 Parallelen und Dubletten. Ein Blick in die synoptischen Evangelien (Mk 6,7–13; Mt 9,37–38; 10,5–15; Lk 9,1–6)

Wie bereits oben erwähnt, ist die Aussendung der 72 dem Lukasevangelium in dieser Form besonders. Als Parallelstellen sind hier die Aussendung der Zwölf in Mk 6,7–13 und Mt 10,5–15, sowie die Dublette in Lk 9,1–6 anzuführen,⁵ die an dieser Stelle mit dem Fokus auf die Quellenlage, den Auftrag, die Ausrüstungsregel und den Friedensgruß näher in den Blick genommen werden (vgl. Knoch 2006, 68–70; 113; 147–148).

Dass im Lukasevangelium eine zweimalige Aussendung stattfindet, während bei Markus und Matthäus je nur die einmalige Aussendung der Zwölf genannt wird, lässt die Frage nach der Quellenlage und der Ursprünglichkeit des Logions aufkommen. Für die Rekonstruktion kann angenommen werden, dass Lukas und Matthäus das Markusevangelium und eine weitere Vorlage, die Logienquelle Q, nutzten (vgl. Gnilka 1986, 361). Die Aus-

⁵ Der Vollständigkeit halber sei hier noch das Erntewort aus Mt 9,37–38 (Lk 10,2) als Parallele zu nennen.

sendung der Zwölf im Lukasevangelium fußt dabei auf der Markusvorlage, während die Aussendung der 72 auf der Vorlage der Logienquelle basiert (vgl. Tiwald 2019, 81). Matthäus dagegen verbindet beide Traditionen miteinander und ordnet sie neu an. Unter anderem lässt er das Erntewort in diesem Zusammenhang weg und stellt die Metapher von den Lämmern (hier: Schafe) an den Anfang. Ebenso wird das Verkündigungswort an den Anfang gesetzt. Matthäus erweitert den Heilungsauftrag („Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzigte rein, treibt Dämonen aus!“ [Mt 10,8]) und das Geldverbot („Steckt nicht Gold, Silber und Kupfermünzen in euren Gürtel!“ [Mt 10,9]) (vgl. Knoch 2006, 69).

Es ist davon auszugehen, dass die Ausrüstungsregel in der Logienquelle Q sehr radikal formuliert war, denn sowohl Lukas als auch Matthäus verbieten, (Luxus-)Güter mitzunehmen. Die Boten sollen keinen Geldbeutel bei sich tragen (vgl. Lk 10,4) bzw. kein Geld einstecken (vgl. Mt 10,9), auch eine Vorratstasche (vgl. Mk 6,8; Mt 10,10; Lk 9,3; 10,4) oder Wechselkleidung (vgl. Mk 6,9; Mt 10,10; Lk 9,3; 10,4) sind untersagt. Sogar ein Wanderstab, der eine zweifache Funktion innehat, wird verboten (vgl. Mt 10,10; Lk 9,3). Er dient zum einen als Unterstützung in unwegsamem Gelände, aber auch als Waffe gegen wilde Tiere, die den Missionaren auf dem Weg begegnen können (vgl. Maier 2015, 567). Lediglich Markus gewährt den Boten das Mitnehmen eines solchen Stabes und mildert damit die Ausrüstungsregel ab (vgl. Tiwald 2019, 82).

Eine Vorlage aus der Logienquelle Q

Die Anweisung, die Hausmission mit dem Friedensgruß einzuleiten, sowie die aktive Annahme des Friedens durch die Hausbewohner finden sich in Lk 10,5–6 und Mt 10,12–13, nicht aber in der Markussfassung (vgl. Knoch 2006, 147). Der Friedensgruß geht somit auf die Vorlage aus der Logienquelle Q zurück (vgl. Tiwald 2019, 88–89). Die Wiedergabe des Friedensgrußes in direkter Rede, wie sie bei Lukas geschrieben steht, gibt vermutlich die ursprünglichere Fassung der Anweisung wieder, gegenüber der generellen Formulierung der Weisung im Matthäusevangelium (vgl. Eckey 2004, 458). Das Verbot des Grußes auf dem Weg hat Matthäus in seiner Darstellung gestrichen. Auch dieses Verbot geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Logienquelle Q zurück (vgl. Tiwald 2019, 89).

Nach diesen Überlegungen ist festzuhalten, dass die Darstellung der Aussendung nach Lk 10,1–12 einer bzw. mehreren sehr alten Vorlagen folgt und diese mit der Wiedergabe der doppelten Aussendung bewusst ausdif-

ferenziert. Nach Luz kann sogar damit gerechnet werden, dass die Logien auf Jesus zurückgehen (vgl. Luz 1990, 89).

4 Frieden heute – ein Ausblick in die moderne Friedensforschung

In der modernen Friedensforschung wird Frieden sowohl als Abwesenheit von direkter physischer oder psychischer als auch von struktureller (indirekter) Gewalt definiert (vgl. Hofmann/Fischer 2024, 13). In diesem Sinne definiert der Friedensforscher Johan Galtung Gewalt folgendermaßen:

„Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung“ (Galtung 1975, 9).

Um der Gewalt entgegenzuwirken, will die Friedensarbeit Gewalt mit friedlichen Mitteln reduzieren und schaut dabei auf den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang (vgl. Galtung 1998, 31). Frieden kann dementsprechend nur möglich sein, wenn keine Form von Gewalt existiert.

Friede als sozialer Begriff beinhaltet, dass er nicht alleine geschlossen oder gehalten werden kann. Eine friedliche Ko-Existenz kann nur gemeinsam mit anderen verwirklicht werden. Das wird bereits am spätmittelalterlichen Verständnis deutlich, dass Frieden „nur als Rechtsgemeinschaft denkbar ist“ (Jaberg 2017, 45). Frieden ist aber „nicht nur ein funktionales Miteinander, sondern impliziert[...] auch ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis“ (Jaberg 2017, 45).

Dieses Anerkennungsverhältnis findet sich, wie oben beschrieben, im aktiven Zuspochen und Annehmen des gemeinsamen Friedensverhältnisses.

Wir finden in dem Friedensverständnis des Neuen Testaments, vor allem im hier behandelten Logion, und dem Auftrag der Friedensverkündigung kein durchdachtes friedenspolitisches Konzept, allerdings ist das Ethos der Gewaltlosigkeit bereits biblisch grundgelegt (vgl. Schneider u. a. 2017, 60). Es wird ebenfalls deutlich, dass der Friede als Sehnsucht, Hoffnung, Traum oder Wunsch eine der ältesten Ideen der Menschheit ist (Werkner 2017, 20).

5 Ertrag

Die Passage Lk 10,1–9 bietet, durch die Aufnahme der Logienquelle Q und des Markusevangeliums, eine traditionsreiche Überlieferung der Aussendung frühchristlicher Missionare. Im Vergleich mit den synoptischen Evangelien stellt sich heraus, dass die Ausrüstungsregel und der Friedensgruß bzw. das Grußverbot auf dem Weg einer sehr alten Vorlage folgt. Es kann sogar damit gerechnet werden, dass die Grundlage der Aussendungsrede(n) auf Jesus selbst zurückgeht. Die Aufforderung, vor dem Eintritt in ein Haus den Friedensgruß zu erbieuten, erhält ein besonderes Gewicht auch durch die Position in der Mitte (V 5) des Logions.

Dass der Friedensgruß selbst bereits alttestamentlich belegt ist, unterstreicht die Relevanz und ist für ein Verständnis des Inhalts entscheidend, denn Lukas stellt die Boten mit dem Auftrag, den Friedensgruß zu den Menschen zu bringen, in die Tradition alttestamentlich-jüdischer Heilsweitergabe.

Die moderne Friedens- und Konfliktforschung differenziert neben dem Begriff des Friedens auch den Begriff der Gewalt aus und sucht Mittel und Wege, Frieden nachhaltig zu gewährleisten. Sabine Jaberg kommt zu dem Schluss, dass eine friedliche Ko-Existenz nur in gegenseitiger Anerkennung möglich ist (vgl. Jaberg 2017, 45).

Mit den obengenannten Ausführungen können vier Aussagen zum Frieden, basierend auf der lukanischen Aussendung der 72, formuliert werden:

- Die Zusage von Frieden ist an keine Vorleistung und keine Bedingung(en) gebunden. Er kann immer und überall von jedem und jeder zugesagt werden.
- Frieden muss sowohl aktiv gespendet als auch aktiv angenommen werden. Niemand kann sich dem Frieden gegenüber passiv verhalten. In irgendeiner Form – ob positiv oder negativ – muss man auf das Friedensangebot reagieren. Wer Frieden aktiv angenommen hat, erhält die Möglichkeit und geht auch die Verpflichtung ein, den Frieden, im Bewusstsein des Beistands Jesu und damit auch Gottes, weiterzugeben.
- Frieden wird nicht weniger, wenn man ihn zusagt. Er geht auch nicht verloren, wenn er nicht angenommen wird. Er existiert weiterhin in Gänze.
- Frieden ist nicht nur die Abwesenheit von Gewalt, sondern umfasst mehr: Gemeinschaft, Glück, Fürsorge, Wohlergehen und

schließlich – theologisch gesprochen – das umfassende göttliche Heil.

Gemäß christlichem Glauben ist das Heil, und damit auch der Friede, auf die Welt gekommen durch Jesus Christus (vgl. Lk 2,14) (vgl. Rad/Foerster 1990, 411). Daher ist der „Gruß, mit dem die Jünger ein Haus betreten, [...] nicht ein Wunsch, sondern eine Gabe“ (vgl. Rad/Foerster 1990, 412) an die Menschen.

Literatur

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Vollständig überarbeitete und durchgesehene Ausgabe, Stuttgart 2016.

Nestle, Eberhard / Aland, Kurt (Hg.) (2014), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft, 28. Aufl.

Böttrich, Christfried (2024), *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3).

Bovon, François (1996), *Das Evangelium nach Lukas*. 2. Teilband. Lk 9,51–14,35, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2).

Dillmann, Rainer / Mora Paz, César (2004), *Das Lukas-Evangelium*. Ein Kommentar für die Praxis, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2. Aufl.

Drewermann, Eugen (2009), *Das Lukas-Evangelium*. Bilder erinnerter Zukunft. Band 1: Lukas 1,1–12,1, Düsseldorf: Patmos.

Eckey, Wilfried (2004), *Das Lukasevangelium*. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1–10,42, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Galtung, Johan (1975), *Strukturelle Gewalt*. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbeck: Rowohlt.

Galtung, Johan (1998), *Frieden mit friedlichen Mitteln*. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Opladen: Leske + Budrich (Friedens- und Konfliktforschung 4).

Gnilka, Joachim (1986), *Das Matthäusevangelium*. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament).

Hofmann, Stefan / Fischer, Georg (2024), *Frieden finden*, Würzburg: Echter (Ignatianische Impulse 100).

Jaberg, Sabine (2017), *Frieden und Sicherheit*, in: Werkner, Ines-Jacqueline / Ebeling, Klaus (Hg.), *Handbuch Friedensethik*, Wiesbaden: Springer, 43–53.

Jäggi, Christian J. (2020), *Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum*. Ethische Grundlagen, Baden-Baden: Tectum.

Knoch, Otto (Hg.) (2006), *Stuttgarter Evangelien Synopse*. Nach dem Text der Einheitsübersetzung mit wichtigen außerbiblichen Parallellstellen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Köster, Peter (2004), *Das Lukas-Evangelium*. Orientierung am Weg Jesu. Eine geistliche Auslegung auf fachexegetischer Grundlage, St. Ottilien: EOS.

Luz, Ulrich (1990), *Das Evangelium nach Matthäus*. 2. Teilband. Mt 8–17, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/2).

Maier, Gerhard (2015), *Das Evangelium nach Matthäus*. Kapitel 1–14, Witten: R. Brockhaus (Historisch-theologische Auslegung. Neues Testament).

Rad, Gerhard von / Foerster, Werner (1990, unveränderter Nachdruck von 1935), „εἰρήνη“, in: Kittel, Gerhard (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band 2 Δ–H, Stuttgart: Kohlhammer, 398–416.

Schneider, Patricia u. a. (2017), Frieden in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, in: Werkner, Ines-Jacqueline / Ebeling, Klaus (Hg.), Handbuch Friedensethik, Wiesbaden: Springer, 55–75.

Söding, Thomas (2023), Das Evangelium nach Lukas. Teilband 1: Lk 1,1–13,21, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Die Botschaft des Neuen Testaments).

Stendebach, Franz Josef (1995), „שָׁלוֹם šālôm“, in: Fabry, Heinz-Josef / Ringgren, Helmer (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band 8 תרשיש–שכר, Stuttgart: Kohlhammer, 12–46.

Tiwald, Markus (2019), Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart: Kohlhammer.

Werkner, Ines-Jacqueline (2017), Zum Friedensbegriff in der Friedensforschung, in: dies. / Ebeling, Klaus (Hg.), Handbuch Friedensethik, Wiesbaden: Springer, 19–32.

Wolter, Michael (2008), Das Lukasevangelium, Tübingen: Mohr Siebeck (Handbuch zum Neuen Testament 5).



Egon Spiegel

Irenologie 3.0

Hintergründe, Verortungen, Ausblicke

Der vorliegende Beitrag wird in einer Zeit verfasst, die (noch) nicht gezeichnet ist durch einen weiteren (dritten) Weltkrieg, allerdings unter den Bedingungen seiner Befürchtung. Ungeachtet dessen gibt es so viele Kriege, einschließlich Bürgerkriege, weltweit, dass diese zusammengenommen und in ihrer internationalen Vernetzung, nicht zuletzt im Hinblick auf das durch sie verursachte Leid, einem dritten Weltkrieg gleichkommen.¹ Aktueller Hintergrund des Beitrages sind überdies Deglobalisierungsprozesse, die in Gestalt aufbrechender Nationalismen (Beispiel: MAGA) und regionaler Separationsbewegungen (Beispiel: Brexit) an sich und in dem gegebenen Ausmaß überraschen.

Auf der anderen Seite ist dieser Beitrag auch und sogar in besonderer Weise durch einen Horizont bestimmt, der bislang verhindern konnte, dass die Welt eigendynamisch und deshalb auch unabwendbar ihrem Untergang entgegengeht bzw., mit den Worten von Berthold Nuß, „im Eimer“ (Nuß 1978) ist. Auch wenn die Welt, dem subjektiven Eindruck zufolge, in Flammen steht und, einmal mehr und, nicht auszuschließen, folgenreicher als jemals zuvor, dabei ist, der „menschlichen Destruktivität“ (Fromm 2015) zum Opfer zu fallen, so ist sie nach wie vor nicht nur durch unzählige Initiativen – hier sind nicht nur Gruppierungen und Aktionen im Blick, die sich explizit dem „Friedenschaffen“ verpflichtet sehen – zusammengehalten,² sondern auch und vor allem durch das alltägliche gewaltfreie Miteinander auf allen Ebenen unseres Zusammenlebens, dem mikrosozialen wie meso- und makrosozialen, und durch entsprechende Einrichtungen bzw. Aktivitäten.

Es gibt, so gesehen, absolut keinen Grund, den Kopf hängen zu lassen und mich aus der politischen Auseinandersetzung ins rein Private zurückzuziehen,³ oder, nicht weniger gravierend, mit den Wölfen zu heulen und die Welt aufzugeben, indem ich mich, ratlos und verzweifelt, mit anderen den

¹ Papst Franziskus, der seine Analyse der globalen Konfliktsituation immer wieder mit einem „Dritten Weltkrieg in Stücken“ bzw. „Dritten Weltkrieg in Etappen“ oder „Raten“ auf den Punkt bringt, erklärt in einer Generalaudienz bereits 2022 unmissverständlich: „Heute erleben wir einen ‚Dritten Weltkrieg‘.“ (Papst Franziskus 2022)

In einer anderen Generalaudienz ruft derselbe Papst dazu auf, „in dieser Zeit des Weltkriegs“ für den Frieden zu beten (Papst Franziskus 2024).

² Eng bezogen auf Friedensinitiativen vgl. etwa <https://www.peacecounts.org/> [04.08.2025].

3 Die nicht nur in Estland angestellte Überlegung, sich innerhalb der Konfliktzone in den Wald zurückzuziehen und dort zu verstecken oder (noch rechtzeitig) aus der Konfliktzone hinaus und möglichst weit weg, in diesem Fall nach Spanien, zurückzuziehen (vgl. Reinvere 2025), entbehrt offensichtlich keineswegs rationaler Einschätzung. Die spanische Costa Blanca heißt bei vielen mittlerweile Costa Polska, weil dort zunehmend polnische Bürger:innen Wohnraum erwerben, um im Falle eines auf polnischen Boden übergreifenden Krieges in den spanischen Lebens- und Wohnraum ausweichen zu können (vgl. Kristin 2024; vgl. auch Kristin/Kisters 2025; Heuermann 2022; Kohlbacher 2024; Winkler 2023). Dass selbstverständlich weder der private noch öffentliche Bunker – mit Ausblick auf chaotische Verhältnisse vor der Tür – die Lösung ist, soll hier nicht diskutiert werden.

4 Ein bislang ungelöstes Problem stellt die Verwendung des Begriffs „Gewaltfreiheit“ bzw. „gewaltfrei“ dar, da hier in den Begriffen – unweigerlich – Gewalt als eigentlicher Bezugspunkt gegeben ist und sich ihr Gegensatz nur in der Ablehnung des terminologisch primär daherkommenden artikulieren kann.

5 Ich scheue mich nicht, in einem Beitrag mit wissenschaftlichem Anspruch autobiografisch zu werden. Nicht nur den Doktorand:innen, sondern auch Master- und Bachelorstudierenden empfehle



Spielregeln der Gewalt beuge und in die Spirale der Gewalt und Gegengewalt hineinziehen lasse. Allerdings beginnt die Gegenbewegung im Kopf und damit, dass ich mich nicht (mehr) unreflektiert im Muster der in „Krieg und Frieden“ vorgegebenen Terminologie bewege, sondern mein Handeln bewusst im Rahmen von „Frieden und Krieg“ (die Abfolge der Begriffe ist wesentlich) und damit in erster Linie unter den Bedingungen von Frieden als der eigentlichen Folie unseres Zusammenlebens verstehe.⁴

Auf der Basis der hier angemahnten Umkehrung einer gängigen Weltanschauung – weg von vornehmlich „Krieg“, hin zu „Frieden“ – ist die im Titel des Beitrags vorgenommene Spezifizierung einer Irenologie mit 3.0 zunächst nur angedeutet. Sie ist wesentlich mitbegründet durch Fokussierungen auf (1) das Aufzeigen dessen, was wir an Frieden „können“ (im Gegensatz zum bloßen „sollen“), auf (2) eine Globalisierung „dritten“ Grades nach den auf Deglobalisierungsprozessen aktuell bereits einsetzenden Reglobalisierungsprozessen, auf (3) ein auf „doppeltem Föderalismus“ basierendes Konfliktmanagement, auf (4) eine Verlagerung des Schwerpunktes von *Diversity* zu *Unity* und damit eine Anthropologie und Didaktik auf der Basis von „Gemeinsamkeiten und Besonderheiten“, auf (5) ein schichtenspezifisches, an globalen Lebenswelten ausgerichtetes (horizontales) Kulturverständnis anstelle eines räumlichen (vertikalen), auf (6) eine Friedensbewegung, die weniger auf Kritik als auf den Aufbau von gewaltfreien Parallelwelten ausgerichtet ist, auf (7) eine sich ausdrücklich an Schmerz bzw. Schmerzfreiheit orientierte „dolorologische“ Friedenswissenschaft, auf (8) die den Alltag prägende „Banalität“ der Gewaltfreiheit und schließlich (9) die Spiritualität eines „Dritten im Zwischen“.

1 Vom (moralischen) „Sollen“ zum (pragmatischen) „Können“ – ein autobiografisch akzentuierter Rückblick und Ausblick

Ich darf den mir für ein konstruktives Friedenshandeln wesentlich erscheinenden *Turn* von „Krieg“ auf „Frieden“ zunächst im Rückgriff auf meine eigene, persönliche Entwicklung im Kontext der Friedensbewegungen mit Beheimatungen etwa im Versöhnungsbund und Pax Christi und vor dem Hintergrund eines sich mittlerweile über fünf Jahrzehnte erstreckenden Arbeits- und Forschungsfeldes erläutern, das schwerpunktmäßig friedenswissenschaftlichen Fragestellungen galt und gilt.⁵ Ein wesentliches Zwischenergebnis meiner friedenswissenschaftlichen Einlassungen habe ich, neben zahlreichen anderen friedenswissenschaft-

ich in Forschungsseminaren, die eigene Biografie, sofern sie im Zusammenhang mit dem Thema steht und dieses für das Verständnis des Promotionsprojekts förderlich ist, transparent zu machen. Der Biografie eignet in solchen Kontexten eine wissenschaftsrelevante Dignität. Um es plakativ zu verdeutlichen: Ein Student aus der Ukraine wird gegenwärtig eine Studie über Frieden und Krieg im Allgemeinen und im Besonderen unter anderen mentalen Voraussetzungen und leitenden Ideen durchführen als ein Student aus Deutschland, eine Studentin anders als ein Student usw. Für die Rezipientin bzw. den Rezipienten einer wissenschaftlichen Untersuchung können die offengelegten lebenslauf- und erfahrungsspezifischen Zusammenhänge in vielerlei Hinsicht aufschlussreich sein. Das Ergebnis einer mathematischen Aufgabenstellung ist immer auch zu sehen in Verbindung mit dem ihm vorausgehenden Rechenweg.

⁶ Jean Piagets entwicklungspsychologisches Aufstiegsdenken feiert, ungeachtet der dieses von Anbeginn begleitenden Kritik, bis heute fröhliche Urständ und verhindert damit eine ungetrübte Einschätzung von Kindheit und Jugend (vgl. unter vielen anderen Keller 1996).

lichen Publikationen (vgl. www.egon-spiegel.net), zusammen mit meinem chinesischen Kooperationspartner Cheng Liu in unserem gemeinsamen Band *Peacebuilding in a Globalized World* (Liu/Spiegel 2015) vorgelegt. Exemplarische Auskunft über meine friedensaktivistische Seite geben frühe Publikationen zur Kriegsdienstverweigerung.

Um zunächst jedem Missverständnis vorzubeugen: Das moralische Empfinden und Handeln der Jugend ist einzigartig (vgl. Spiegel 2006). Gegenteilige Annahmen und Behauptungen auf der Basis von (Aufstiegs-)Modellen moralischer Entwicklungen spiegeln nichts anderes als einen wissenschaftstheoretisch abwegigen Erwachsenenentrismus wider.⁶ Umgekehrt darf es derselben Jugend (man denke hier etwa an die jungen Klimaaktivist:innen) nicht verübelt werden, wenn sie ein moralischer Widerwillen angesichts der ebenso zahlreichen wie kreativen Immunisierungsstrategien der Alten, zu denen ich mich zähle, befällt.

Wenn es allerdings einen Vorzug des höheren Alters gibt, dann ist es der, etwas unaufgeregter auf die aktuellen Entwicklungen zu schauen, als es die jüngere Generation zu tun pflegt, und deshalb zeitgenössische Vorgänge hinsichtlich ihrer Komplexität etwas distanzierter und damit möglicherweise auch genauer zu betrachten und – vor dem Hintergrund persönlicher Erfahrungen – fundierter auszuwerten und optimistischer zu evaluieren. Damit sollen die Generationen nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in ihren phasenspezifischen Stärken zusammengebracht werden.

Um meine eigene Verortung und damit die Akzentsetzung des vorliegenden Beitrags zu verstehen, komme ich – selbstkritisch – zunächst auf die oben problematisierte Begrifflichkeit „Frieden und Krieg“ anstelle von „Krieg und Frieden“ zurück und verbinde damit einen Begriff, mit dem ein britischer Kollege ein Vortragsthema von mir auf den Punkt gebracht hat und mir damit bedeuten wollte, dass er mich verstanden hat. Er fasste, äußerst zutreffend, meinen – auch selbstkritisch zu verstehenden – Vorwurf an einen Großteil der Friedensbewegten mit „Pacifist Snobism“, d. h. einem elitären moralischen Habitus, zusammen.

Bis heute arbeitet sich die Friedensbewegung an der Schattenseite unseres Zusammenlebens ab und versucht, durch Gegenbewegungen das Schlimmste zu verhindern. Mit Sicherheit ist es diesen (Gegen-)Bewegungen auch zu verdanken, dass es immer wieder nicht zu Schlimmerem kommt. Dabei kann sich Kritik an den dunklen Realitäten und ihren Repräsentant:innen – möglicherweise – nicht anders als um den Preis des Vorwurfs von Besserwisserei, eines elitären Bewusstseins und moralisierenden Auftretens artikulieren. Das jedenfalls ist der Anschein, den Friedens-

bewegte, die sich einer Zuordnung als Pazifist:innen nicht verschließen würden, nicht selten verbreiten. Hier ist der Kriegsdienstverweigerer, dort der Soldat, hier der Pazifist, dort der Bellizist bzw. Militarist usw. In diesen Fällen können konträre Menschenbilder bestimmten Personen zugeordnet und an ihren Positionierungen sichtbar gemacht werden. Aus einem anderen Blickwinkel lassen sich die ethisch konträren Positionen – in unterschiedlicher Gewichtung – in ein und derselben Person finden.

Ich veranschauliche das an einem Seminar, an dem junge Wehrdienstleistende und Kriegsdienstverweigerer teilnahmen. Dort war den Kriegsdienstverweigerern im Rahmen eines großangelegten „Rollenspiels“ aufgetragen, ein Land militärisch zu besetzen, und den Wehrdienstleistenden, dasselbe Land konsequent gewaltfrei zu verteidigen. Dabei zeigte es sich, dass die Kriegsdienstverweigerer in ihrer Rolle als Aggressoren und Okkupatoren vor keiner Brutalität zurückscheuten, während die das Land gewaltfrei verteidigenden Wehrdienstleistenden beachtlich konsequent und einfallsreich gewaltfrei Widerstand leisteten. Der Riss zwischen Gewaltfreiheit und Gewalt verläuft – so wird hier „spielerisch“ manifest – durch die Person und nicht zwischen Personen. Es gibt, so gesehen, keinen Grund für den erhobenen moralischen Zeigefinger auf der Seite der Pazifist:innen (und übrigens auch nicht umgekehrt), sondern viel eher Gründe, zunächst einmal jedem und jeder die Absicht, das Zusammenleben möglichst friedlich zu gestalten, zu unterstellen. So, wie es keinen „König von Gottes Gnaden“ gibt, so wenig gibt es den Pazifisten bzw. die Pazifistin im Sinne einer Personalisierung dessen, was Frieden heißen könnte.⁷ So, wie Wahrheit und Recht nur dialogisch angenähert werden können, so auch das, was – unter eschatologischem Vorbehalt und deshalb immer nur vorläufig und äußerst limitiert – als „Frieden“ identifiziert werden könnte.

Äußerst ungeschützt soll auch dieses nicht selbstkritisch ausgeschlossen werden, dass die der prinzipiellen wie situativen Gewaltfreiheit verschworenen Friedensbewegten den Gegenpart geradezu persönlich brauchen: als nämlich bedauerlich unaufgeklärte, dem Gewaltmuster verhaftete und darin irregeleitete Adressat:innen meiner über alle Rückfragen erhabenen Moralpredigt. Ausgangspunkt dieser Bemerkung ist die Erfahrung, dass sich die hier angesprochenen Friedensbewegten zum großen Teil äußerst schwertun in der Akzeptanz der Meinung, dass vieles darauf hinweist, dass die Welt – ungeachtet ihrer schrecklich dunklen Seiten – keineswegs und zwangsläufig dem Untergang geweiht ist, sondern eine Vielzahl von Entwicklungen hoffen lässt, dass sich ihre Verhältnisse zum

⁷ In Vorlesungen in China habe ich den noch nicht veröffentlichten Versuch unternommen, den Terroristen auf der Grundlage seines subjektiven Gerechtigkeitsempfindens mit dem nichtterroristischen Staatsdiener oder auch Normalbürger auf der Grundlage von wiederum dessen Gerechtigkeitsempfinden mit jeweils vergleichbaren, gewalthaltigen oder alternativen, gewaltfreien Mitteln zu vergleichen. Wir sind uns, so wie der gewaltbereite christliche Fundamentalist und der gewaltbereite muslimische Fundamentalist, vielleicht nicht in jeder Hinsicht graduell, aber kategorial ähnlicher, als es uns lieb sein könnte.

8 Äußerst selten ist mir bislang unterstellt worden, dass meine optimistische Ansicht weltfremd wäre. In solchen Fällen darf ich auf meine fachwissenschaftlichen Qualifikationen als sowohl diplomierter Theologe wie diplomierter Politologe und, nicht zuletzt, meine Aktivitäten und Erfahrungen in mikro-, meso- und makrosozialen Brennpunkten verweisen.

9 Nur schwer erträglich sind Debatten beispielsweise innerhalb des Versöhnungsbundes, die, gleichsam inquisitorisch, darauf angelegt sind, den Intensitätsgrad von pazifistischer Radikalität festzustellen und damit, über Zugehörigkeit zum *inner circle* zu gehören oder sogar ausgeschlossen zu werden, entscheiden. Ein Gegenmodell ist die von George Mutalemwa koordinierte und moderierte WhatsApp-Gruppe MAMA (*Mtandao wa Amani na Maendeleo Afrika*) mit dem dort ausgehaltenen breiten Spektrum an Meinungen.

10 Nicht nur meine (ältere) Generation, erst recht die nachfolgenden Generationen werden Moralisieren als „Straßensperre der Kommunikation“ (Thomas Gordon) bestätigen und damit als friedenspädagogisch kontraproduktiv. In der polnischen Gesellschaft beginnen zunehmend Bürger:innen, sich für den von ihnen als ungläubwürdige Zumutung erfahrenen kirchlichen Moralismus durch aggressives Verhalten an seinen Repräsentanten, den Priestern, zu rächen (vgl. *katholisch.de 2025*). Was heute mehr und mehr zählt, ist nicht Moral, sondern Empirie.

11 Bezeichnenderweise ver(un)denken sich die moralisierenden Endungen der Gleichnisse Jesu späteren redaktionellen Anfügungen. Die Rezipienten haben offene Endungen nicht aushalten können und sicherstellen wollen, dass die Leser das jeweilige Gleichnis auch ja richtig verstehen (vgl. Weder 1980).

Besseren wenden, kurzum: dass diese Welt auch dabei ist, zu lernen und sich zum Positiven hin zu entwickeln.

Die Abwehrhaltung vieler Mitstreiter:innen bezogen auf eine solcherart optimistische Umdeutung der (weltweiten) Vorgänge – Hintergrund dieser Beobachtung sind vor allem Diskussionen im Rahmen von Vorträgen und Seminarveranstaltungen – erweckt den Anschein, als ob man ihnen damit gleichsam den Boden unter den Füßen wegzöge.⁸ Sie brauchen das Leid der Welt in seiner Kontinuität, um sich als die Unglückspropheten und ethisch Besseren bestätigt und in ihnen das ethisch elitäre Gefühl genährt zu bekommen, von ihrer metaphysisch-pazifistischen Ebene auf die böse Welt hinabschauen zu dürfen.⁹

Nun muss allerdings das Absenken des die Friedensbewegung bis heute kennzeichnenden „moralischen Zeigefingers“¹⁰ nicht in die Leere von Fatalismus und Passivität führen. Die Alternative ist im – bloßen – Aufzeigen von *Können* anstelle eines Hochhaltens von *Sollen* zu finden (vgl. Garske/Nauerth/Niermann 2017). Es geht, bei allem Verzicht auf ein moralisches Insistieren auf die hehren Werte von „Feindesliebe“ und „Gewaltverzicht“ (vgl. Spiegel 2025), nicht nur nichts verloren, wenn an seine Stelle die reine Wiedergabe dessen tritt, was wir tagtäglich bzw. auch in spektakulären Ausnahmesituationen an Gewaltfreiheit – einfach – praktizieren. Das Surrogat für den Verzicht gereicht dem Unterfangen zum Gewinn: Die Wiedergabe der Realität gewaltfreien Verhaltens bzw. Handelns überzeugt bereits *an sich*, es bedarf keiner „Moral von der Geschichte“.¹¹ Der rationale Beweis, dass Gewaltfreiheit machbar ist und wirkt, reicht hin und erübrigt jedes moralische Beiwerk. Als völlig hohl wirkt erst recht jeder Moralismus ohne nachvollziehbaren praktischen Beleg. Warum predigen? Was zählt, ist der Nachweis von Können, die Propaganda der Tat. Was, verbunden mit einem selbstkritischen Rückblick, damit hervorgehoben werden soll, ist die Wende vom *Moralismus* zum *Pragmatismus*. Wir „können“ – so einfach ist das – Frieden (vgl. Spiegel 2017). „Politik ohne Gewalt“ (vgl. Nagler/Spiegel 2008) ist möglich und praktikabel (vgl. Sharp 1973). Die Bibliotheken halten eine auch von Expert:innen nicht mehr zu überblickende Fülle allgemeiner wie spezieller (Friedens-)Literatur bereit. Allein, sie muss wahrgenommen und die in ihr enthaltenen Wegweisungen müssen immer wieder neu experimentiert (vgl. Gandhi 1977) werden. Nur weil wir „können“, was wir „sollen“, macht „sollen“ überhaupt Sinn. „*Ought implies can.*“ „Sollen“ setzt, moralphilosophisch (mit Kant) betrachtet, „können“ voraus. So gesehen, ist jedes „sollen“, verglichen mit „können“, nichts mehr als die folgerichtige Ableitung von „können“ und damit sekundär.

Als ich als junger Student der Theologie zum ersten Mal Johan Galtung, Begründer der modernen Friedensforschung, begegnete, erschauerte ich angesichts seiner ökonomisch nüchternen These, dass wir den Krieg einmal vor dem Hintergrund fragiler wirtschaftlicher Verflechtungen abschaffen werden. Mein Ansinnen war ein meiner Meinung nach viel anspruchsvolleres und vielversprechenderes, nämlich ein ethisch pädagogisches: die Abschaffung des Krieges durch ein konsequentes Hinarbeiten auf den „besseren Menschen“. Heute teile ich nicht nur – eine weitere persönliche Entwicklung in friedenswissenschaftlichen Positionierungen – den nüchternen Blick von Johan Galtung, sondern goutiere ihn ausdrücklich, ohne allerdings der Relevanz einer moralisch akzentuierten Zielführung (die eine spirituell verankerte einschließt) abgeschworen zu haben.¹²

2 Auf Deglobalisierung folgt Reglobalisierung – auf dem Weg zu einer „Globalisierung dritten Grades“

Nur auf den ersten Blick müssen mein oben genannter chinesischer Kollege und ich die zentrale Akzentsetzung unseres 2015 publizierten friedenswissenschaftlichen Lehrbuches – *Peacebuilding in a Globalized World* – zurücknehmen. Innerstaatliche Separationsbewegungen und Nationalismen hier und dort waren auch zu dieser Zeit schon Themen. Über allem, hinter allem aber konnten wir damals und können wir bis heute feststellen, dass diese Welt unweigerlich und unleugbar eine zunehmend globalisierte ist.¹³ Wir haben dieses in großen Bereichen von Politik, Kultur und Religion festgestellt und in Details nachgewiesen. Folgen konnten wir dabei einer These der Welthistoriker John Robert und William H. McNeill, dass die Welt in einer Weise und zu ihrem großen Vorteil zusammengewachsen und vernetzt ist, wie dieses noch nie zuvor der Fall war (vgl. McNeill/McNeill 2003). Alte Märchenvisionen scheinen sich zunehmend zu verwirklichen: Wir schauen hier in eine Glaskugel hinein und sehen, was sich auf der gegenüberliegenden Halbkugel des Globus ereignet. Sieben-Meilen-Stiefel erlauben uns, hier zu sein und im nächsten Moment Meilen davon entfernt. Mit dem kleinen Prinzen von Antoine de Saint-Exupéry können wir 43-mal am Tag die Sonne untergehen sehen, indem wir auf dem Globus unseren Stuhl permanent verrücken. Dass dieses so ist, dass die Welt zu einem Dorf zusammengewachsen ist, ist eine unumkehrbare Tatsache.

Die faschistischen Versuche von machtgerigen weißen Männern, sich nationale Einflusszonen zunehmend und auf Dauer zu unterwerfen, unter-

¹² Wie eng Johan Galtung und meine Wenigkeit mittlerweile übereinanderliegen, unterstreicht sein Vorwort in dem oben erwähnten Band von Cheng Liu und mir.

¹³ Die damit gegebenen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten sind uns bekannt, aber hier kein Thema. Mit ihrer Tatsache ist Globalisierung nicht an sich in Frage gestellt. Allerdings ist das faire Ausbalancieren von Interessen des (globalen) Ganzen auf der einen Seite und Interessen (regionaler) Teile auf der anderen Seite eines ihrer Hauptprobleme. Dass sie individuelle wie kollektive (Haupt-)Gewinner und Verlierer kennt, ist ohne Zweifel ihre besonders dunkle Seite, spricht aber nicht an sich gegen Globalisierung.

streichen gerade durch ihre Einbettung in Verbissenheit und Arroganz den Antagonismus von Bestrebungen, die Tatsache absoluter globaler Vernetzung zu leugnen und ihr konsequent zuwiderzuhandeln.¹⁴ Faktisch sind wenige Akteure bestrebt, die Welt unter sich aufzuteilen. Genauer betrachtet ist allerdings auch ihren partiellen Versuchen insofern Globalisierung inhärent, als sie sich – würde man sie gewähren lassen und würden sie nicht durch Gegenspieler mit demselben Interesse in Schranken gewiesen (eine Krähe hackt der anderen kein Auge aus) – zum Welt(be)herrscher aufschwingen und küren lassen würden.

Die globalen Entwicklungen sollen hier keinesfalls schöngeredet werden. Aktuell werden Entwicklungen gestoppt bzw. lang herbeigesehnte und hart erarbeitete Errungenschaften zerschlagen und dabei humanitäre wie strukturelle Scherbenhaufen hinterlassen, die zu beseitigen sich ungleich aufwändiger gestalten wird, als diese zu erzeugen. Viel von dem in kürzester Zeit produzierten Leid wird sich als irreversibel zeigen. Menschen sterben, werden verstümmelt, sind traumatisiert. Dennoch und gerade angesichts dessen wird die Menschheit wieder aufstehen und sich überzeugter und entschiedener denn je an die positiven Seiten der noch vor nicht allzu langer Zeit aufblühenden Globalisierung erinnern und vor diesem Hintergrund motiviert sein, die entsprechenden Reglobalisierungsprozesse einzuleiten. So plädierte schon auf dem in 2023 stattgefundenen Jahrestreffen des *World Economic Forum* in Davos (unter dem wegweisenden Rahmenthema „*Cooperation in a Fragmented World*“) die Direktorin der *World Trade Organization*, Ngozi Okonjo-Iweala, für eine Stärkung globaler Kooperation und Reglobalisierung als Gegenbewegung zu „*trade fragmentation and friendshoring*“, damals schon wissend, dass „*a friend today may not be a friend tomorrow*“.¹⁵

Es wird die Aufgabe der nächsten Generationen sein, in ihren Aufbauaktivitäten an die Wirklichkeit anzuknüpfen, die bereits geschaffen bzw. im Entstehen begriffen war: eine durch und durch globalisierte Welt als Rahmenbedingung einer friedlichen, gewaltfreien Weltgestaltung – eine Perspektive, die die Vereinten Nationen der Menschheit zu Beginn des neuen Millenniums als Hoffnung und Herausforderung mit auf den Weg gegeben haben, indem das Staatenbündnis die erste Jahrtausenddekade mit dem Motto überschrieb: *Culture of Peace and Non-Violence for the Children of the World*.

Das Produkt der ebenso unterschwellig wie offensichtlich existierenden Reglobalisierungsprozesse wird sich sicherlich nochmal von dem unterscheiden, was zwar weiterhin für alle, die es so wahrnehmen wollen, als

¹⁴ Drei hochangesehene Persönlichkeiten aus Geschichtswissenschaft und Philosophie, Timothy Snyder, Marci Shore und Jason Stanley, sind gegenwärtig dabei, die USA – man wird hoffentlich nicht einmal sagen müssen: noch rechtzeitig – infolge der Trump-Politik an die Universität Toronto in Kanada zu verlassen (vgl. Stanley 2025).

¹⁵ Dieses ist einem Tagungsbericht von Stefan Ellerbeck vom 17. Feb. 2023 zu entnehmen.

Globalisierung real existiert, aber aktuell zahlreichen Dekonstruktionsversuchen (Beispiel: Handelskriege sowie Kriege generell) ausgesetzt ist. Um es von diesem als einer eigentlich unbezweifelbaren, uns nach und nach zugewachsenen Realität – ich spreche hier von *Globalisierung zweiten Grades* – abzusetzen, nenne ich die von den nachwachsenden Generationen neu zu kreierende und sich deshalb einer gegenwärtigen, vorwegnehmenden Beschreibung widersetzende Globalisierung eine *Globalisierung dritten Grades*. Mit Blick auf die unweigerlich begrenzten, in der Geschichte der Menschheit nachweisbaren, zeitlich teilweise weit zurückreichenden Globalisierungsversuche spreche ich von *Globalisierung ersten Grades*. Im Blick sind dabei etwa die in der Vergangenheit auszumachenden unzähligen föderalen Versuche, durch begrenzte Zusammenschlüsse (plakatives Beispiel: Stämmebund) unterschiedlicher Art das Zusammenleben zu optimieren, und Forderungen in diese Richtung.

3 Zentralismus und Regionalismus ausbalancieren – Konfliktmanagement durch „doppelten Föderalismus“

Unabhängig von ihren Graden ist allen Globalisierungsprozessen eines gemeinsam: eine kosmopolitische Grundeinstellung ihrer Befürworter:innen und die Entgrenzung der soziobiologisch behaupteten Gruppenselektion. Um diese ethische Akzentsetzung zu verdeutlichen, soll hier der Hinweis auf nur zwei bezeichnende biblische Beispiele genügen: In der Erzählung von der Hochzeit zu Kana können Jesu Mutter und seine Geschwister kein Sonderverhältnis unter Berufung auf ihre Verwandtschaft beanspruchen, das *Networking* Jesu kennt keine genetischen Grenzziehungen (vgl. Spiegel 2015; Spiegel 2024b). Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist es nicht der Einheimische, sondern ausdrücklich der aus Samaria stammende Fremde, ein Nationalfeind der Juden, der dem unter die Räuber gekommenen Zeitgenossen zur Hilfe eilt. Jesus löst – plakativ und exemplarisch – Grenzziehungen sowohl im mikrosozialen als auch makrosozialen Kosmos auf. Jesus ist Globalisierer im Sinne der oben genannten Globalisierung ersten Grades.

Globalisierungsprozesse verdanken sich einer eindeutigen anthropologischen Positionierung: einem dialogischen Menschenverständnis, dem Wissen um die Existenz des Ich durch die unverzichtbare Interaktion und Kooperation mit dem Du (Martin Buber, Emmanuel Lévinas). Ich bin nicht in erster Linie, weil ich erkenne (René Decartes), ich bin, weil ich liebe

16 Die konflikttheoretische Relevanz des föderalen Prinzips könnte hier jetzt an einem aktuellen Beispiel – dem Nahen Osten, dem israelisch-palästinensischen Brandherd – diskutiert werden. Eine Andeutung muss genügen. Bis in die Friedensbewegungen hinein wird die Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts im Modell zweier, nebeneinander existierender Staaten gesehen. Dagegen haben bereits Martin Buber und später Joseph Abileah als Vertreter der *Gesellschaft für Nahost-Konföderation* nur eine Lösung als zukunftsweisend gesehen: eine Nahost-Konföderation, ein autarkes Zusammenleben von Arabern und Israelis (Juden) in einem einzigen politischen Gebilde – wohl wissend, dass eine Zweistaatenlösung das Gegeneinander nur verstetigen würde. Heute plädiert in der Argumentationslinie von Buber und Abileah der durch universitäre Lehre, Vorträge und Preise mittlerweile auch in Deutschland bekannte Philosoph Omri Boehm von der *New School for Social Research* (New York) für eine föderale Konfliktlösung. Ich habe diese schon 1982 in meiner Dissertation vertreten.

17 Im Falle einer „föderalistischen“ Vernachlässigung auf der einen Seite und eines militärischen Okkupationsversuchs auf der anderen Seite gedeiht insbesondere hier die Bereitschaft zur Kollaboration mit den Besatzern.

18 Wie problematisch sich gegensätzliche, gigantische Blockbildungen (NATO – Warschauer Vertragsunion) auf die kleineren Einheiten – ohne den oben skizzierten doppelten



(George Sand). Der Bundesschluss liegt in der Natur des Menschen. Dass er als begrenzter, erst recht als globaler, in seiner Ausdehnung Einzelne überfordert bzw. politische Konstrukte (etwa eine Nation) nur als ein (nationaler) Zusammenschluss gegen andere (nationale) Zusammenschlüsse gedacht werden, sind zentrale, bleibende Herausforderungen von Globalisierungsprozessen.

Globalisierung fällt nicht in den Schoß. Globalisierung inkludiert nicht nur das geduldige und kreative Ausbalancieren von regionalen und zentralen Interessen, sondern auch das gewaltfreie Lösen von Interessenkonflikten. Der Schlüssel zur Bewältigung der hier angedeuteten Herausforderungen liegt im „föderalen Prinzip“ (vgl. Deuerlein 1972). Föderalismus ist die ebenso geniale wie in ihrer Realisierung extrem anspruchsvolle Formel für den Ausgleich von regionaler Autonomie und administrativem Zentrismus. Dass er Ausdruck eines Prinzips ist, unterstreicht seine Relevanz für alle Ebenen des Zusammenlebens: Globaler Föderalismus hat nationale Interessen zu berücksichtigen, nationaler Föderalismus regionale, regionaler Föderalismus lokale, lokaler Föderalismus familiale.¹⁶

Mit dem (aus konkretem Anlass) exemplarischen Blick auf die nationale Nachbarschaft Russlands – hier die Ukraine und die baltischen Staaten – ist diesen anzuraten, mit einem Höchstmaß an föderalistischem Spitzengefühl den russischen Minderheiten im Land betont entgegenzukommen und gerecht zu werden, ohne selbstverständlich dabei das nationale Gesamtgefüge in Frage stellen zu lassen bzw. aufzugeben.¹⁷ Ein explizit administrativer bzw. unbestreitbarer politischer (nationaler) Föderalismus schließt darüber hinaus nicht aus, dass die inkludierte Minderheit auf einer anderen Ebene, einer kulturellen, sich mit den Menschen jenseits nationaler Grenzziehungen (idealerweise: extrem niederschwelliger Grenzen) „föderal“ verbunden fühlt und weiß.

Ich plädiere damit für das Konstrukt eines „doppelten Föderalismus“: eines administrativen innerstaatlichen auf der einen Seite, verbunden mit einem kulturellen transnationalen auf der anderen Seite. Die Erwartung an den kulturell bedingten, inter-nationalen Föderalismus ist vor allem dann eine ganz besondere, wenn ihm die Funktion eines Scharniers nicht nur zwischen benachbarten Nationen, sondern ganzen, konfrontativen Nationenbündnissen und damit die herculesgroße Aufgabe zukommt, nationale Engführungen – im Interesse eines Aufweichens nationaler Gegensätze – in den Grenzgebieten sichtbar „ausfransen“ zu lassen.¹⁸

4 Diversity im Horizont von University – erst Gemeinsamkeiten, dann Besonderheiten

Der mittlerweile Jahrzehnte währende Diskurs mit dem Ziel, im Interesse eines Mehr an gegenseitiger Toleranz und Akzeptanz für *Diversity* zu sensibilisieren, war unverzichtbar und ist nach wie vor relevant, wenngleich zweischneidig. Denn im Zuge des Diskurses und der zunehmenden Betonung von „divers“ haben wir Diverses als zu Akzeptierendes und zu Inkludierendes nicht nur und zu Recht angemahnt, sondern es auch als solches zementiert und darüber den – eigentlich – viel näherliegenden Blick für die jeder *Diversity* zugrundeliegende Wirklichkeit der *Unity* verloren. Wir sind uns zuallererst ähnlich und unser Zusammenleben basiert in erster Linie auf unseren Gemeinsamkeiten.

Um es an einem realen Beispiel zu verdeutlichen: Da versucht eine Lehrerin im Rahmen ihres Unterrichts die ihr anvertrauten Schüler:innen dadurch zusammenzubringen, dass diese sich, ungeachtet ihrer – aus ihrer Sicht notwendig herauszuarbeitenden – nationalen, kulturellen und religiösen Besonderheiten gegenseitig akzeptieren, und übersieht dabei, dass es sowohl anthropologisch naheliegender als auch didaktisch angebrachter wäre, zunächst und vor allem auf Gemeinsamkeiten abzuheben und die sichtlich gegebene – alle Bemühungen um ein *Diversity*-Verständnis in den Schatten stellende – *Unity* der Schüler:innen herauszuarbeiten. Der aus Syrien geflohene Schüler mag zwar einen vergleichsweise dunkleren Teint haben und einen biografischen Hintergrund, der sich in Akzenten, möglicherweise auch gravierend (durch seine konkreten Erfahrungen von grausamem Sterben und Tod, von Verfolgung und Flucht, von Schutzlosigkeit und Hunger), von dem seiner Mitschüler:innen unterscheidet, er teilt aber – ansonsten – die ihm wesentlichen, bedeutsamen Bedürfnisse und Hintergründe mit den im Land geborenen und aufgewachsenen Mitschüler:innen: Er will Freundschaften schließen, Party machen, einen guten Schulabschluss, gut verdienen, er sehnt sich wie diese nach familiärer Harmonie, sieht sich, was die ökologischen Herausforderungen betrifft, mit allen im selben Boot, hat Kriegsängste und macht sich Sorgen im Hinblick auf seine berufliche Zukunft. Das hier plakativ zum Ausdruck gebrachte Gegenüber von *Diversity* und *Unity* lässt keinen anderen Schluss zu, als den Schwerpunkt von *Diversity* zu *Unity* zu verschieben, ohne damit die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Thematisierung von *Diversity* aus dem Auge zu verlieren.

bzw. transnationalen Föderalismus – auswirken können, zeigen die Erfahrungen im Zusammenhang der Wiedervereinigung von West- und Ostdeutschland. Schnell leben sich die Konstrukte, erst recht, wenn sie unter dem Konformitätsdruck von großen Bündnissen stehen, auseinander und lösen sich traditionelle Verbindungen auf.

Die anthropologische wie didaktische Priorisierung von *Unity* schlägt sich in erster Linie in der Reihenfolge nieder: Nachdem die Gemeinsamkeiten der Schüler:innen herausgearbeitet sind, kommt es – auf dieser verlässlichen Basis – auf den sicherlich bei den Schüler:innen auf Interesse stoßenden gegenseitigen Austausch von Besonderheiten. Bildungstheoretisch absolut kontraproduktiv sind demgegenüber die üblichen Formulierungen bzw. Reihungen wie „Unterschiede und Gemeinsamkeiten“. Auch hier wäre nicht nur die im Netz weit seltener zu findende Umkehrung „Gemeinsamkeiten und Unterschiede“ als die näherliegende zu verwenden, sondern dabei auch der Begriff „Unterschiede“ durch „Besonderheiten“ zu ersetzen.¹⁹

Hier kann nicht der naheliegenden These nachgegangen werden, ob sich das aktuelle Aufkommen von Nationalismen, denen wir gegenwärtig ansichtig werden, nicht auch zum Teil als makrostrukturelle Realisierung unseres Insistierens auf Verschiedenheit und Unterschiedlichkeit zurückführen lässt. Es dürfte nicht erstaunen, wenn deszendenztheoretisch gezeigt werden könnte, dass die – im Interesse von Toleranz und Akzeptanz zu Recht – betriebene Hervorhebung von individuellen Besonderheiten in der Weise zu den gegenwärtigen Nationalisierungsprozessen beigetragen hat bzw. beiträgt, dass auch diese als Argument für ihre Existenzberechtigung beanspruchen, nichts anderes als Ausdruck eines Besonderen zu sein.

5 Schichtenspezifisches versus räumliches Kulturverständnis – Netzwerke auf der Basis von Lebenswelten contra Krieg

Es ist ein Merkmal der in diesem Beitrag angedachten Irenologie 3.0, dass in ihr Gemeinsamkeiten im Sinne der Universalienforschung besonders großgeschrieben werden. Religionen, alle Religionen, werden zunächst von ihrem *Common Ground* her gesehen, also einem Höchstmaß an Gemeinsamkeiten. Dasselbe gilt für Nationen und Kulturen. Im letzten Fall wird ein gängiges, in der Regel an gemeinsamer Sprache und Geschichte festgemachtes Verständnis von Kultur durch das an Lebenswelten orientierte ersetzt. Hiernach gibt es, um dieses plakativ zu verdeutlichen, nicht etwa eine deutsche Kultur hier und eine polnische oder französische oder brasilianische oder japanische dort, sondern – alle Länder und sogenannte Kulturen durchziehende – Lebenswelten als schichtenspezifische, horizontale „Kulturen“: die Lebenswelt und Kultur von Frauen und von

¹⁹ Es ist meines Erachtens bereits grammatikalisch fragwürdig, kategorial auf jeden Fall, im folgenden Fall brevilouquent zu formulieren: „Wir haben Gemeinsamkeiten und Unterschiede.“ Kann man Unterschiede (Gemeinsamkeiten gleich) „haben“?

Männern, von Jugendlichen und Greisen, von Fabrikarbeitern und Akademikern, von Ärzten und Politikern, von Geschäftsleuten und Journalisten, von Pianisten und Piloten, von Flaschensammlern und Golfspielern, von Whisky-Experten und Immobilienmarklern ...

Die hier zum Ausdruck kommenden Gemeinsamkeiten sind nicht nur grundlegend im Sinne eines virtuellen – jenseits sprachlicher oder nationaler Differenzen angesiedelten – organischen Netzwerkes. Sie sind die Basis eines transnationalen bzw. transkulturellen Zusammenhalts. Auf dieser Wirklichkeit – im Gegensatz zu einem territorial bestimmten Kulturverständnis – basiert Irenologie 3.0 wesentlich. Diese Wirklichkeit gilt es stark zu machen gegen jene artifiziellen politischen Konstrukte, die die Basis territorial verankerter Konflikte sind. Man mag dabei ruhig aus dem *Kommunistischen Manifest* von Karl Marx und Friedrich Engels das anschauliche „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch“ assoziieren.

Einen feierlichen Höhepunkt dieser Wirklichkeit demonstriert der sogenannte Weihnachtsfrieden von 1914 (vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Weihnachtsfrieden_\(Erster_Weltkrieg\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Weihnachtsfrieden_(Erster_Weltkrieg)) [25.03.2025]). Hier realisieren die beteiligten Soldaten für wenigstens einen – bezeichnenden – Moment, dass ihre genuine Wirklichkeit (einschließlich der christlichen Ethik der Feindesliebe) eine andere als die staatlich vorgegebene ist. Sie lassen ihre Waffen ruhen und tragen an Weihnachten, so in Flandern, auf dem hartgefrorenen Boden zwischen den in Rufweite entfernten Schützengräben ein Fußballspiel aus.

Viel dazu betragen würde, Krieg als Auslaufmodell²⁰ zu entlarven, wenn es den Friedensbewegungen gelänge, dieses auf Lebenswelten aufruhende Kulturverständnis gegen das gängige Konstrukt von Kultur mit dem Ziel der Lösung internationaler Konflikte in Anschlag zu bringen. Dieses um so mehr, wenn der „Schlachtruf“ lauten und gelebt würde: „Jugendliche aller Länder, vereinigt euch!“ Sie, die Jugendlichen, sind es in erster Linie, die die in der Regel von den „Alten“ getroffene Entscheidung zum Krieg oft mit ihrem eigenen Leben oder körperlichen sowie psychischen Verstümmelungen bezahlen müssen.

6 Friedensbewegungen vor neuer Ausrichtung – gewaltfreie Parallelwelten bereitstellen

Die in der Bundesrepublik vom damaligen Kanzler Olaf Scholz markant ausgerufenen „Zeitenwende“ (27. Feb. 2022) und die von Verteidigungs-

²⁰ Im Rahmen des von uns so genannten Tabuzonenmodells provozieren mein Kollege Cheng Liu und ich – aus mehreren guten Gründen – mit der Festlegung auf das Jahr 2075 als dem Zeitpunkt eines *point of no return* hinsichtlich der Abschaffung von Krieg und erinnern dabei an etwa 1865 als *point of no return*, was die Sklaverei in Amerika betrifft. Das Modell schließt Versuche, in kollektive Tabuzonen einzubrechen, und die bleibende Notwendigkeit, dieser Gefahr zu begegnen, nicht aus.

minister Boris Pistorius strapazierte Tugend der „Kriegstüchtigkeit“ (29. Okt. 2023) markieren mit vielen anderen Einlassungen auf die mit Putins Besetzungspolitik und seinem Angriffskrieg auf die Ukraine verbundenen Entwicklungen einen so nicht erwarteten Einschnitt in die neuere Geschichte und den Beginn einer neuen Phase der internationalen politischen Auseinandersetzung. Auch wenn es uns, dieses so zu sehen und anzuerkennen, schwerfällt, so nimmt eine Bewegung Fahrt auf, die – historisch betrachtet und allen Anzeichen zufolge – nahezu zwangsläufig in die Katastrophe eines noch größeren Krieges führen muss. Dabei gibt es auf der einen Seite einige wenige Akteur:innen, die als Schüsselfiguren im internationalen Prozess des Aufschaukelns hin zu einem großflächigen Krieg als wesentlich dafür verantwortlich benannt werden können. Und es gibt, neben dem sie umgebenden ideologisch wie beruflich verankerten *inner circle*, die (zunehmende) Masse an wohlmeinenden bis naiven Claqueur:innen. In diesem Sinne ist Putins Krieg auch ein russischer Krieg und Trumps Handelskrieg ein amerikanischer. Es sind Massen, die den Rädelsführern (qua Wahl oder via Duldung) ihre Schultern leihen und damit das möglich machen, was jene betreiben. Was wie das Werk Einzelner daherzukommen scheint, ist (so ein Märchen der Brüder Grimm) wie der Hirsebrei im Töpfchen einer armen Mutter: Er kocht, ist er erst einmal zum Kochen gebracht, ungehindert über und verteilt sich in den Straßen der Stadt. Im Märchen ist es die zurückkehrende Tochter, die dem Kochen ein Ende zu gebieten vermag. Bis dahin hat der Brei allerdings die Stadt bereits unter sich begraben.

Schwer zu sagen, wer im Falle der gegenwärtigen Entwicklungen als Einzelne:r der nicht zu übersehenden *Eigendynamik* kriegsvorbereitender Aktivitäten und Prozesse noch Einhalt zu gebieten vermag. Der Wert von Rüstungsaktien geht mit der rasanten Zunahme von Rüstungsanstrengungen in Europa und den damit einhergehenden Investitionen durch die Decke; Staaten, die sich lange diesbezüglich schwertaten, suchen schnellstmöglich eine Anbindung an die NATO; schon werden Forderungen nach einer (Wieder-)Einführung der allgemeinen Wehrpflicht (jetzt auch für Frauen) laut; Hubschrauberpiloten des Militärs trainieren Nachtflüge; der Zivilbevölkerung wird (wieder einmal, in Pandemiezeiten wurde es bereits exerziert) Bevorratung angeraten; Kliniken sehen sich mit Kriegsszenarien konfrontiert usw. Und da soll es einem Einzelnen noch gelingen, den Geist wieder in die Flasche zurückzubeordern und dem mit hoher Geschwindigkeit daherkommenden Kriegstüchtigkeitsrad in die Speichen zu fassen?

Kriegsdynamiken, einschließlich der aktuellen, gleichen dem Ausbilden und dem Auslösen einer Lawine, die unaufhaltsam niedergeht, dabei alles zerstört, was sich ihr in den Weg stellt, und erst spät, ob ihrer gewaltigen Masse, an naturgegebenen Widerständen zerbricht oder einfach im Tal ausläuft. Die gegenwärtigen Entwicklungen dürften bereits so weit vorangetrieben sein, dass es keinem konkreten Einzelnen mehr gelingen mag, sie zu stoppen.²¹ Einzelne haben sie zwar lostreten können, sie zu stoppen, dürfte Einzelnen so gut wie unmöglich sein. Am Ende werden es nicht vorhersagbare Widerstände – eine Zustimmung zu politischen Entscheidungen kann schon an hohen Eierpreisen scheitern – sein, an denen die Entwicklungen zerbrechen, vielleicht laufen sie aber erst, widerstandslos und unkontrolliert, im fernen Tal (der Tränen) aus.

Die Friedensbewegungen sind von der Geschwindigkeit und Masse der Entwicklungen überrascht und – wie die politische Opposition und die Justiz in den USA angesichts einer darauf abzielenden Politik – absolut überfordert. Das könnte ihre Anhänger:innen deprimieren und paralisieren, wenn diese ihr Handeln *vornehmlich* als *Kritik* an den Entwicklungen und ihren Schlüsselfiguren und -einrichtungen verstehen und sich an diesen sisypchosartig abzarbeiten versuchen. Mit Blick auf einen begrenzten Energiehaushalt und einer realistischen Einschätzung des Effekts kritischer Gegenbewegungen ist den Friedensbewegungen anzuraten, ungeschminkt ihre Potentiale zu analysieren und dabei insbesondere die Gefahr zu sehen, sich in der (bloßen) Kritik zu verlieren bzw. aufzureiben.

Dem ist die Perspektive entgegenzuhalten, ebenso gezielt wie kreativ, kontinuierlich wie kräftezehrend, an einem Netzwerk zu arbeiten, das sich als transnationale, gewaltfreie Parallele bzw. Parallelwelt versteht und als solche nicht nur von aktueller Relevanz unter den Bedingungen der aktuellen Konfliktlage ist, sondern auch im Hinblick auf die unausweichlich folgenden Versöhnungsprozesse. Dieses müsste selbst von jenen, die Frieden als das Ziel des von ihnen geführten oder ins Auge gefassten Krieges behaupten, nicht nur nicht be- oder verhindert, sondern vielmehr sogar geduldet, wenn nicht sogar gefördert werden.²² Grundgelegt ist das hier den Friedensbewegungen angeratene *networking* in einer „kulturellen“ Realität, die sich vornehmlich an den *universals* von Lebenswelten (siehe oben) und damit einer weltumspannenden, globalen Horizontalen festmacht und ausdrücklich nicht an dem politischen Konstrukt der Nation und damit einer territorialen Vertikale im Gegenüber zu und im Konflikt mit einer anderen territorialen Vertikalen. Nicht übersehen werden soll hier, dass die dem Pazifismus verbundenen Friedensbewegten sich in der Regel auf der „interaktionalen“ Ebene der Aus-

²¹ Selbst kleine Betriebe drängen auf den Rüstungsmarkt und buhlen um Aufträge (vgl. Harzer 2025).

²² Ungeachtet der bislang vertretenen Ansicht, dass gewaltfreies Handeln vor allem wirkt, wenn es „pur“ daherkommt, kann ich mir – so wie es in der Kriegsrealität tagtäglich geschieht – eine strategisch zielführende Kooperation von Pazifist:innen und Militärs im oben genannten Sinn vorstellen, ohne dass damit die Pazifist:innen das militärische Vorgehen gutheißen müssen. Ihr Beitrag wäre in dem Sinne zu verstehen, dass sie durch ihre Aktivitäten zur Minimierung des Kriegsübels beizutragen vermögen. Zur Grundproblematik vgl. Ebert 1981.

einandersetzung stark fühlen, sich aber systemtheoretisch schwertun, die „strukturelle“ Ebene zu bedienen.²³

Bei einem Besuch in Kroatien während des dortigen Balkankrieges trafen Joachim Engel und ich völlig unerwartet und zufällig unseren gemeinsamen Freund Eric Bachmann, als dieser in dem von uns besuchten Friedenszentrum in Zagreb eine Internetverbindung mit einem anderen Friedenszentrum in Serbien über einen Knotenpunkt in den Niederlanden herzustellen versuchte. Das ist, gemessen an dem, was zeitgleich die militärpolitische Führung zu unternehmen vermag, wenig, andererseits aber auch viel und im Grunde – exemplarisch – alles, was einer Friedensbewegung möglich ist. In einer Zeit, die geprägt ist von Konfrontation und Krieg, arbeiten wenigstens einige an ihrem Gegensatz, indem sie auf dem Boden der den Alltag eigentlich bestimmenden Gewaltfreiheit sowie im Horizont von „Frieden“ (statt Krieg) und *Unity* (statt *Diversity*) Friedensfähigkeit, Friedenswillen und Friedensbereitschaft jenseits aller Grenzziehungen hochhalten und in eine hochkomplexe Situation durch ein unendlich großes Spektrum an sowohl interaktionalen wie strukturellen Aktivitäten einbringen. Nicht wenig und nicht nichts ist in derselben Situation sogar, sich (nur) über Frieden und was dieser bedeuten mag – als sozusagen minimal mögliches Handeln – mit anderen intellektuell auszutauschen.

Friedensbewegte, die solche Art Limitierung nicht auszuhalten vermögen und nicht bereit sind, sich mit dem situativ bedingten Optimum gesellschaftlichen Handelns zu arrangieren, werden an den Entwicklungen nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich zerbrechen. Es gibt eine Hybris unter den pazifistisch orientierten Friedensbewegten, die der Hybris der bellizistisch orientierten Friedensbewegten in nichts nachsteht.²⁴ Auf beiden lastet das realitätsfremde und mit hoher Anspannung aufgeladene Selbstverständnis, dass das Gemeinwohl wesentlich (!) auf ihrer Bereitschaft zum Handeln ruht.

7 Hinter Gewalt den Schmerz sehen und diesen zu eliminieren versuchen – Schmerzfreiheit als Zielvorgabe einer dolorologischen Friedenswissenschaft

Auf seiner Suche nach einem alles einschließenden ethischen Kernsatz fand und formulierte Albert Schweitzer diesen: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ Wenn ich – einem ähnlichen

²³ Erst recht, weil in der Flucht ihres Ansatzes anarchistische Theorien aufzugreifen, weiterzudenken und zu realisieren wären.

²⁴ Es wäre unfair und die Hybris der Hybris, dem jeweils anderen den Friedenswillen abzusprechen. In Vorlesungen bin ich sogar schon so weit gegangen, das subjektive Gerechtigkeitsempfinden eines Terroristen mit dem eines Richters oder Polizisten zu vergleichen, um schließlich aber auf die Frage nach den angebrachten Mitteln zu kommen und allein schon im Sinne der Mittel-Ziel-Relation der Gewaltfreien Aktion und struktureller Gewaltfreiheit das Wort zu reden.

Bedürfnis nach einer ethischen Grunderkenntnis folgend – gefragt würde, worin ich nicht nur einen, sondern geradezu *den* Beweggrund meines Handelns schlechthin sehe, hätte ich *bislang* gesagt: in der Vermeidung von Gewalt als Widerpart des uns angeborenen (Über-)Lebenswillens schlechthin und, damit verbunden, in der prinzipiellen Ablehnung jeder Art von Gewalt sowie einem dementsprechenden, auf Gewaltfreiheit hin orientierten Handeln.

Zwar würde ich dasselbe auch heute noch sagen, dabei aber in letzter Konsequenz präziser nicht von Gewalt und Gewaltfreiheit sprechen wollen, sondern von Schmerz bzw. Freiheit von Schmerz. Dies hängt damit zusammen, dass Gewalt bei mir und, ich denke, nicht nur bei mir, insofern ins innere Mark meiner Existenz trifft, als sie letztlich doch nur die abstrakte, begriffliche Ummantelung einer Realität ist, die bei genauerem Hinsehen als Schmerz zu bezeichnen ist. Im Inneren der Gewalt, jeder Art von Gewalt, verbirgt bzw. offenbart sich der Schmerz. Weil ich den Schmerz fürchte, *deshalb* fürchte ich für mich selbst Gewalt und lehne sie als Medium zwischenmenschlicher Aktion auch mit Blick auf andere ab. Weil ich in jeder Hinsicht darauf „geeicht“ bin, alles zu verhindern, was mir Schmerzen bereitet, und alles daran zu setzen bereit bin, ein – so sich dieses verwirklichen lässt – Leben frei von Schmerzen zu führen und dementsprechend zu gestalten, kann ich nicht anders, als für Gewaltferne (Schmerzminimum) als Minimalziel und Gewaltfreiheit (Schmerzfreiheit) als Optimum einzutreten.

Wir sprechen, wenn wir über Gewalt und ihr Gegenteil sprechen, über eine anthropologische Herausforderung, die meinem Verständnis nach – selbst in ihrer jeweils abstrakten Gestalt – durch keine existentiellere mehr überboten werden kann. Der der Gewalt inhärente Schmerz bzw. die der Gewaltfreiheit inhärente Schmerzferne/-freiheit bestimmen – wie nichts anderes – unser Verhalten und Handeln grundlegend. Insofern ist das Geschäft der Friedenswissenschaft ein kaum noch zu überbietendes existentielles. Um ihren zentralen, schmerzspezifischen Fokus hervorzuheben und ihre damit gegebene existentielle Relevanz zu unterstreichen, soll Friedenswissenschaft hier – terminologisch zugespitzt – als „dolorologisch“ (von lateinisch *dolor* = Schmerz) bezeichnet werden. Sinn der hier vorgeschlagenen Spezifizierung ist eine produktive Emotionalisierung.

Der in erster Linie durch ein gewaltfreies Miteinander bestimmte Alltag ist im Grunde ein möglichst schmerzfreier. Dasselbe gilt für *spektakuläre Aktionen*, wie sie aus dem Umfeld von Mahatma Gandhi und Martin Luther

King bekannt sind. Was wir uns zutiefst wünschen, ist die Abwesenheit von Schmerz, insbesondere dessen, der mir in der Gestalt von Gewalt begegnet. Dieser trifft mich deshalb in besonderer Weise, als er in Verbindung steht mit der zwischenmenschlichen Erfahrung, dass er sich nicht ereignet wie jener, ausgelöst durch einen Stein, der mir versehentlich auf die Fußspitze fällt, oder eine schmerzhafte Erkrankung innerer Organe, sondern mir von einem anderen angetan wird. Ich habe in diesem Fall Schmerz nicht nur an sich zu ertragen, sondern auch noch dieses: dass ich dem Verursacher – unmittelbar oder mittelbar – im Moment der Zuefügung von Schmerz in die Augen schauen muss. So gesehen, spiegeln alle gewaltfreien Versuche der Lebens- und Weltgestaltung – indem sie explizit der Gewalt entraten – die Absicht wider, in das Weltgeschehen einzugreifen, ohne dadurch Schmerzen auslösen zu wollen.

Gewalt berührt und engagiert uns deshalb, weil ihr Schmerz inhärent ist. Das gilt auch für den Fall *struktureller Gewalt*, d. h. beispielsweise eine vergleichsweise geringere Lebenserwartung aus Gründen belastender Lebensverhältnisse²⁵ oder Leid aus Gründen von Bildungsungerechtigkeit, Rassismus, Sexismus, Unterdrückung und Ausbeutung unterschiedlicher Art. Auch wenn der Schmerz kein unmittelbarer ist, sondern ein schleichend daherkommender und nicht monokausal eindeutig mit bestimmten Gegebenheiten in Verbindung gebracht werden kann, ereilt er mich, verbunden mit Siechtum und Tod, am Ende. Bisweilen erklärt mir nur die Statistik den komplexen Zusammenhang bzw. den Ursprung des Schmerzes. Friedenswissenschaft ist nur auf ihrer unmittelbaren Oberfläche die Wissenschaft von Gewalt und Gewaltfreiheit, im Kern ist sie – das mag nur auf den ersten Blick befremden – eine Wissenschaft von Schmerz und Schmerzvermeidung. Die hier angemahnte Rückführung bremst Friedenswissenschaft nicht aus, sondern veranschaulicht und unterstreicht einmal mehr und besonders eindringlich ihre existentielle Bedeutung.

²⁵ Ein Beispiel: *Longevity* bzw. ihr Gegenteil sind wesentlich eine Funktion von Einkommensverhältnissen.

²⁶ Ich verweise hier nur auf Martin Hengel, Rudolf Pesch oder Peter Trummer, die viele der bei Gandhi zu findenden Elemente der Gewaltfreien Aktion allein mit Blick auf die Praxis Jesu nachweisen können (vgl. Spiegel 2025).

8 Auf aktionaler wie struktureller Ebene – das ebenso spektakuläre wie alltäglich-banale Gesicht der Gewaltfreiheit

Gandhi hat gewiss nicht die Gewaltfreiheit entdeckt, wenngleich in spektakulärer Weise praktiziert und wegweisend reflektiert. Seine Art, Konflikte explizit gewaltfrei zu lösen, kennt unzählige Vorläufer und Nachahmer und darf als ubiquitär angenommen werden.²⁶ Dieses hier festzustellen, ist elementar. Damit soll zwar nicht die quasi revolutionäre Leis-

tung Gandhis minimiert, allerdings davor gewarnt werden, sowohl seine spektakulären Aktionen im Hinblick auf Gewaltfreiheit als einzigartig einzuschätzen und gewaltfreies Handeln nur in seiner außergewöhnlichen politisch relevanten Variante zu sehen und als ein alltägliches und allüberall gegebenes Phänomen zu übersehen. Die von Gandhi praktizierte Gewaltfreiheit ist in ihrer Einbettung in das unser Zusammenleben alltäglich prägende zu sehen und unter der Vorgabe dieser Zuordnung in Bildungsprozesse einzubringen. Mit anderen Worten: Gewaltfreies Handeln muss sogar, um eine Praktikabilität und Effizienz zu unterstreichen, aus dem Image des Spektakulären herausgelöst und mit Blick auf seine alltägliche Gegebenheit hin reflektiert, doziert und praktiziert werden.

Dieses gilt nicht nur für die interaktionale Ebene unseres natürlicherweise durch Konflikte (vgl. Spiegel 1997) bestimmten Zusammenlebens, sondern auch für seine strukturelle Ebene. Um letztere nur anzudeuten: Sie ist in Verkehrs- und Versicherungssystemen zu sehen, in Handel und Dienstleistungen, in Vereinsbildungen und Organisationen, in Bildungssystemen und Unternehmen, in Tourismus und musischen Unternehmungen, in Arbeitsbedingungen und Festveranstaltungen, konkreter noch: in Kindergärten und Altersheimen, in Schulen und Betrieben, in Sportveranstaltungen und Konzerten, in Partys und Small Talks ... Alle hier nur angedeuteten Einrichtungen, Veranstaltungen, Initiativen, Handlungsstrukturen etc. sind Ausdruck einer kreativen Gestaltung unseres Zusammenlebens unter der Maßgabe von Gewaltfreiheit.

Wir können Gewaltfreiheit. Sie umgibt uns seit den Tagen unserer Geburt. Wir müssen sie nur als probates Mittel unserer Lebens- und Weltgestaltung immer wieder neu erinnern. Systematisch und im Allgemeinen dienen dem unsere Bildungseinrichtungen. So gesehen ist Gewalt – in ihrer interaktionalen wie strukturellen Gestalt – die Ausnahme, ein Ausrutscher, und ist die Suche nach einer gewaltfreien Konfliktlösung – eigentlich – sowohl durch unsere alltägliche Erfahrung als auch Natur vorgegeben. Vor diesem Hintergrund, ich wähle als konkretes Beispiel den militärischen „Aufmarsch“ des russischen Nachbarn in der Ukraine, hätte es auch in diesem Fall nahegelegen, zivilen Friedenskräften die Aufgabe zu übertragen, die Bürgerinnen und Bürger der Ukraine in Prinzipien und Strategien der gewaltlosen, sozialen Verteidigung bzw. Konfliktlösung einzuführen, statt, so geschehen, dem CIA das Training der ukrainischen Armee anzuvertrauen und damit die Spirale der militärischen Gewalt weiter zu öffnen.

In diesem Zusammenhang ist, exemplarisch, nur im Hinblick auf zwei gängige Argumente mit Mythen aufzuräumen.

Wer das *Recht auf Selbstverteidigung* (so im Friedenswort der deutschen Bischöfe) nur in seiner militärischen Gestalt für realisierbar hält, hat von Gewaltfreiheit und Gewaltfreier Aktion nichts verstanden (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2024). Selbstverteidigung als Ausdruck der mit Recht reklamierten *Responsibility to Protect* ist insofern sogar das genuine „Geschäft“ gewaltfreien Handelns, als sie nicht an sich und für sich existiert, sondern es ihr um Konfliktlösung unter den Bedingungen einer unilateralen Gewaltausübung geht.²⁷ Allein die Lektüre einer kleinen einschlägigen Broschüre zur Sozialen Verteidigung (unter Umständen reicht bereits eine Thesensammlung aus dem Internet)²⁸ würde mit dem Mythos aufräumen, dass Selbstverteidigung im Falle eines militärischen Angriffs nur militärisch erfolgen und erfolgreich sein könnte.²⁹ Und auch der Hinweis auf die *Lehre vom gerechten Krieg* (*bellum iustum*) eignet sich – ich sage sogar „absolut“ – nicht als Argument für den Einsatz militärischer Gegengewalt und seine Legitimierung. Eine ihrer zentralen Kriterien stellt darauf ab, dass die Entscheidung für eine militärische Verteidigung nur dann legitim ist, wenn zuvor alle Mittel einer gewaltfreien Konfliktregelung ausgeschöpft worden sind. Viele denken dabei an diplomatische Bemühungen (und nur an diese) und meinen, mit ihrem Misserfolg sei dem skizzierten Kriterium von *bellum iustum* Genüge getan. Dieses verkennt, dass das Kriterium im Grunde auf ein unendlich breites, unerschöpfliches Spektrum explizit gewaltfreier Maßnahmen abstellt und deshalb niemals als erfüllt angesehen werden kann. Wer mit *bellum iustum* argumentiert, entzieht – auch übrigens weiteren, dort aufgeführten Kriterien zufolge – jedem Krieg die moralische Legitimation. Tatsächlich hat bislang auch noch nie eine kriegführende Partei ihre Entscheidung, in einen Krieg einzutreten, durch den durch die *Lehre vom gerechten Krieg* gegebenen moralischen Maßstab beeinflussen lassen.

Im Gegensatz zum militärischen Schlagabtausch, der wesentlich von einer ausgesuchten Elite geführt wird, basiert die gewaltfreie, soziale Verteidigung auf der Widerstandsbereitschaft aller (!) Betroffenen. Der (militärisch sicherlich untaugliche) Rollstuhlfahrer in der Rezeption einer Kommune kann dadurch, dass er Okkupatoren im Service bewusst schneidet oder sich gezielt, etwa im Stil des braven Soldaten Schwejk, tollpatschig verhält, nicht weniger den Widerstand tragen und befeuern wie Menschen, die durch ihr Handeln in Schaltzentralen von Kommunikation und Verkehr es dem Aggressor schwer machen, sich im Land zurechtzufinden und Fuß zu fassen. Allein so gesehen darf der Widerstand damit rechnen, auf einer Vielzahl an Schultern zu ruhen. Dass er damit einfacher wird,

²⁷ Die Gewaltfreie Aktion ist nur denkbar auf der Folie des Konflikts. Der Konflikt und mit ihm die unilaterale Gewaltausübung ist geradezu ihre Existenzgrundlage.

²⁸ Etwa von Christine Schweitzer vom Bund für Soziale Verteidigung oder Barbara Müller vom Institut für Friedensarbeit und Gewaltfreie Konfliktaustragung.

²⁹ Hier ist leider nicht der Ort, mit den Doktrinen der Gewaltfreien Aktion weder im Allgemeinen noch im Besonderen bekanntzumachen.

wird damit nicht behauptet. Eine Achillessehne ist sicherlich die immer gegebene Bereitschaft von Bürgerinnen und Bürgern zur Kollaboration. In dem damit angedeuteten Spannungsfeld von Chancen und Grenzen wäre an dieser Stelle – bezogen sowohl auf innergesellschaftliche Konfliktsituationen und -konstellationen als auch zwischenstaatliche – das oben angedeutete Spektrum zu sichten. Dies kann hier selbstverständlich nicht geschehen.

9 Gewaltfreies Konfliktlösungshandeln im Vertrauen auf das „Dritte im Zwischen“ – eine soziotheologische Grundlagenbestimmung

Die Ablehnung eines konsequent gewaltfreien Konfliktlösungshandelns bzw. die Zustimmung zu diesem stehen und fallen mit dem erfahrungsgestützten Vertrauen auf dieses sowie mit einem auf Strategie und Taktiken gewaltfreien Handelns bezogenen Grundlagenwissen. Ich lasse mich auf gewaltfreies Handeln sowohl im Maße meiner (positiven) Erfahrungen als auch meines (reichlichen) Wissens ein. Fehlt es mir an diesen, neige ich zur Ablehnung von gewaltfreiem Friedenshandeln; bestenfalls kann ich mich *situativ* – nicht jedoch prinzipiell – zu einem gewaltfreien Agieren durchringen.

Zum konsequenten Durchhalten eines von Gewalt freien Konfliktlösungsversuchs bedarf es nicht nur der hier angedeuteten praktischen Seite. Es bedarf gleichzeitig, dies ist die andere Seite der Medaille, eines ethischen Ankers: eines ungeteilten, unerschütterlichen Vertrauens auf ein „Drittes im Zwischen“, auf eine wie immer zu benennende „Dritte Macht“ im Zwischen der Konfliktparteien (vgl. Spiegel 2022; Nauerth/Stroß 2022). Mangelt es an dem einen, kann es das andere nicht richten, und umgekehrt. Erst das Geflecht von Praxis und Spiritualität, von Aktion und Kontemplation befähigt die Akteurin bzw. den Akteur, den Widerstand ohne Rückgriff auf Gewalt – d. h. *prinzipiell* gewaltfrei – aufzunehmen und konsequent durchzustehen.

Wenngleich nun dieses – jedenfalls meiner eigenen religiösen Muttersprache nach – die Frage nach Gott berührt, meint das nicht, dass ein Handeln fern von Gewalt nur von einem „Kirchgänger“ erwartet werden darf. Voraussetzung ist ein Handeln, das im konkreten Konflikt nicht nur dem „Dritten im Zwischen“ als einer friedensstiftenden Wirkmacht Raum lässt, sondern diesem dadurch aktiv Raum verschafft, es sozusagen mobilisiert, dass es keine zusätzliche Gewalt ins Spiel bringt und conse-

quent auf ein von Gewalt freies Vakuum hinarbeitet. Wie dieses „Dritte im Zwischen“ im einzelnen Fall benannt wird, ist mehr oder weniger Nebensache. Allein das konkrete Vertrauen auf jene „Dritte Macht“ zählt. Ein solches kann auch der säkulare Mensch leisten und leben. Mehr noch: Es kann – soziotheologisch (vgl. Spiegel 2008) interpretiert und im Kontrast zur Selbstinterpretation des säkularen Menschen – im Grunde genommen als ein „religiöses“ im Sinne eines wie auch immer zu benennenden, konkreten Gottvertrauens bezeichnet werden. Dieses erst recht, wenn man auf die jüdische Glaubenstradition und das Theologumenon JHWH in seiner Bedeutung, dass da etwas ist, das wirkt, zurückgreift. Es ist genau dieses nur schwer fassbare, durch keine Konfliktpartei okkupierbare „Dritte im Zwischen“ und ein in der Anerkennung seiner Existenz begründetes Vertrauen auf dieses (hebr.: *aman*), das die Propheten gegen ein Vertrauen auf das Pferd (als Kriegsgerät) in diverse Strategiedebatten (vgl. etwa Jes 7,9) einbringen. So ist, etwa einem Glaubensverständnis Hoseas nach, ein Vertrauen auf militärische Gewalt ein atheisches. Unmissverständlich und unser Verständnis von Götzendienst um eine zentrale Konkretisierung erweiternd artikuliert er: „Assur kann uns nicht retten, wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten und zum Machwerk unserer Hände sagen wir nicht mehr: Unser Gott.“ (Hos 14,4) (vgl. Spiegel 1986) Vor diesem Hintergrund verstehen wir auch die von Jesus erzählte Zeichenhandlung, derzufolge er demonstrativ nicht auf einem (Kriegs-)Pferd, sondern auf einem friedlichen Esel in Jerusalem einreitet (Lk 19,28–40), als eine programmatisch pazifistische (vgl. Spiegel 1991).³⁰ Jesu Gewaltverzicht im Vertrauen auf die Wirkmacht dessen, der größer ist als er selbst (Joh 14,28), ist schließlich auch als ein strategischer – als Konsequenz aus dem Zusammenhang von Mittel und Ziel – zu verstehen. Wenn sich das, was uns bei Jesus begrifflich als „Reich Gottes“ begegnet, jedem Versuch einer Beschreibung entzieht, dann kann logischerweise der Weg zu diesem nur ein von Gewalt freier sein, das heißt ein in jeder Hinsicht überraschungsoffener und damit ein jeder Gewalt – als immer Endgültigkeiten schaffende Wirklichkeit – gegensätzlicher (vgl. Spiegel 2023). Reich Gottes im Sinne Jesu kann nur zufallen, kann nur Erbe einer durch und durch gewaltfreien Grundhaltung sein.

Vor dem Hintergrund der theologischen Befunde, erst recht vor dem Hintergrund ihrer brennpunktartigen Fokussierung durch die Bergpredigt, ist es unbegreiflich, dass mit aktuellem Bezug auf den Krieg in der Ukraine weder die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* in ihrer Erklärung zum Krieg gegen die Ukraine (26. März 2022) noch die deutschen Bischöfe in

³⁰ Im 2. Programm des Österreichischen Fernsehens konnte ich den von mir später immer wieder in Publikationen herausgearbeiteten bibeltheologischen bzw. exegetischen Befund am 17. Juni 1991 in der Abendsendung KONTROVERSE zum Thema „Gewalt und Religion“ mit Erwin Ringel und Raymund Schwager diskutieren.

ihrem Friedenswort „Friede diesem Haus“ (21. Feb. 2024) einen Bezug zu dieser erkennen lassen. Nicht zu übersehen und kaum nachzuvollziehen ist, dass in beiden Fällen Jesu spezielles Friedenshandeln – in der Laborsituation von Unterricht, Katechese und kirchlicher Bildungsarbeit als jesuanisches Credo schlechthin traktiert – als, im Hinblick auf den Krieg in der Ukraine, wenigstens ethische Provokation, geschweige verbindliches ethisches Handlungsmodell ignoriert wird (vgl. Spiegel 2024a). Während die großen Automobilfirmen in ihren Entwicklungsabteilungen das Nebeneinander von einer Expertengruppe für Verbrennermotoren und einer für Alternativenantriebe aushalten, setzen die Repräsentanten der katholischen Kirche in ihren Verlautbarungen auf nur eine. Expertinnen und Experten für eine gewaltfreie Alternativen bleiben außen vor.

Prof. Dr. Prof. h.c. Egon Spiegel, Diplomtheologe, Diplompolitologe, ausgebildeter Pastoralreferent, Advisory Professor am UNESCO-Lehrstuhl für Friedenswissenschaft der Nanjing University, Nanjing/China, bis 2022 Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie der Universität Vechta.

Literatur

Deuerlein, Ernst (1972), Föderalismus. Die historischen und philosophischen Grundlagen des föderativen Prinzips, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Ebert, Theodor (1981), Ziviler Widerstand – mix oder pur? Zur Kontroverse zwischen Militärstrategen und Friedensforschern über die Zukunft wehrhafter Neutralität, in: ders., Soziale Verteidigung. Bd. 2: Formen und Bedingungen des zivilen Widerstandes, Waldkirch: Waldkircher Verlag, 73–103.

Fromm, Erich (2015), Anatomie der menschlichen Destruktivität, Hamburg: Rowohlt, 25. Aufl.

Gandhi, Mahatma (1977), Eine Autobiographie oder die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Nach d. engl. Übers. aus d. Gujarati von Mahadev Desai ins Dt. übertr. u. mit e. Nachw. vers. von Fritz Kraus. Neu hg. von Rolf Hinder, Gladenbach: Hinder + Deelmann.

Garske, Volker / Nauerth, Thomas / Niermann, Anja (2017), Vom Können erzählen. Ein Lesebuch zum Frieden. Festschrift für Egon Spiegel, Berlin: LIT.

- Harzer, Theodor (2025), Diese Unternehmen drängen jetzt in den Rüstungsmarkt, in: *manager magazin*, 28. März 2025, <https://www.manager-magazin.de/unternehmen/industrie/ruestung-in-europa-diese-unternehmen-draengen-in-den-ruestungs-markt-a-97f3c2d3-cb75-4d3e-81a7-bd79fc334ead> [31.03.2025].
- Heuermann, Christoph (2022), Wohin fliehen, wenn ein Dritter Weltkrieg ausbricht?, *Staatenlos*, 2. Aug. 2022, <https://staatenlos.ch/geld-ins-ausland-schaffen/wohin-fliehen-wenn-ein-dritter-weltkrieg-ausbricht/> [31.03.2025].
- katholisch.de (2025), „Weit verbreitetes Phänomen“. Studie: Viele Übergriffe auf Priester in Polen, 4. April 2025, <https://www.katholisch.de/artikel/60632-studie-viele-uebergriffe-auf-priester-in-polen> [04.08.2025].
- Keller, Monika (1996), *Moralische Sensibilität. Entwicklung in Freundschaft und Familie*, Weinheim: Beltz.
- Kohlbacher, Clemens (2024), Krieg in Deutschland & Europa – Wohin auswandern? TOP 10 Länder, *Global Setup*, 26. Okt. 2024, <https://globalsetup.com/magazin/krieg-in-deutschland-wohin> [04.08.2025].
- Kristin, Joachim (2024), Angst vor dem Krieg: Run auf die Costa Polska, *Deutsche Welle*, 12. Aug. 2024.
- Kristin, Joachim / Kisters, Sebastian (2025), Polen: Angst vor dem Krieg, *Weltspiegel*, 12. Mai 2024.
- Liu, Cheng / Spiegel, Egon (2015), *Peacebuilding in a Globalized World. An Illustrated Introduction to Peace Studies*, Beijing: People’s Publishing House.
- McNeill, John Robert / McNeill, William H. (2003), *The Human Web. A Bird’s-Eye View of World History*, New York: Norton.
- Nagler, Michael / Spiegel, Egon (2008), *Politik ohne Gewalt. Prinzipien, Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit*, Berlin: LIT.
- Nauerth, Thomas / Stroß, Annette M. (Hg.) (2022), *In den Spiegel schauen. Friedenswissenschaftliche Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Ein Lesebuch mit Texten von Egon Spiegel*, Norderstedt: edition pace.
- Nuß, Berthold (1978), *Die Welt ist im Eimer. Apokalyptische Zeichnungen mit einem Text von Michael König*, Stuttgart-Fuerbach: kmw.
- Papst Franziskus (2022), „Heute erleben wir einen Dritten Weltkrieg“, *Vatican News*, 31. Aug. 2022, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-08/papst-franziskus-appell-gebet-ukraine-frieden-dritter-weltkrieg.html> [04.08.2025].
- Papst Franziskus (2024), „Beten für den Frieden in dieser Zeit des Weltkriegs“, *Vatican News*, 22. Mai 2024, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2024-05/generalaudienz-papst-appell-beten-frieden-weltkrieg.html> [04.08.2025].
- Reinvere, Jüri (2025), Was tun, wenn der Russe kommt, in: *Frankfurter Allgemeine*, 10. März 2025.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2024), „Friede diesem Haus“. Friedenswort der deutschen Bischöfe, 21. Feb. 2024, Bonn (Die deutschen Bischöfe 113).
- Sharp, Gene (1973), *The Politics of Nonviolent Action*, Boston, MA: Porter Sargent.
- Spiegel, Egon (1986), „Assur kann uns nicht retten ...“. Theo-anthropologische Voraussetzungen der gewaltfreien sozialen Verteidigung, in: *gewaltfreie aktion. Vierteljahrshefte für Frieden und Gerechtigkeit* 18, Nr. 68/69/70, 18–22.

Spiegel, Egon (1991), Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche, Religionspädagogische Beiträge 27, 79–96.

Spiegel, Egon (1997), Konflikt, Konflikttheorie (I. ethisch), in: Lexikon für Theologie und Kirche, begr. v. Michael Buchberger, hg. v. Walter Kasper, Bd. 6, Freiburg i. Br.: Herder, 3., völlig neu bearb. Aufl., 242–243.

Spiegel, Egon (2006), Schluss mit dem negativen Stereotyp Jugend, Christlich-Pädagogische Blätter 119, 200–203.

Spiegel, Egon (2008), Soziotheologie, in: Kläden, Tobias / Könemann, Judith / Stoltmann, Dagmar (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Festschrift für Udo F. Schmälzle, Münster: LIT, 183–193.

Spiegel, Egon (2015), „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?“. Soziotheologie versus Soziobiologie, in: Laer, Hermann von (Hg.), Schlagwort Gerechtigkeit, Berlin: LIT, 13–25.

Spiegel, Egon (2017), Wir können Frieden! Gewaltverzicht aus Gottvertrauen, Unsere Seelsorge. Das Themenheft der Hauptabteilung Seelsorge im Bischöflichen Generalvikariat Münster, 11–13.

Spiegel, Egon (2022), Theology of Peace, in: Kurtz, Lester R. (Hg.), Encyclopedia “Violence, Peace and Conflict”, Bd. 4, Amsterdam: Elsevier, 3. Aufl., 417–429.

Spiegel, Egon (2023), Gewaltverzicht als Strategie. Handlungsmaxime im Anschluss an Jesu „Reich Gottes“-Theologie, in: Engelke, Matthias-W. et al. (Hg.), Die Reich-Gottes-Botschaft in Theologie und Politik, Norderstedt: edition pace (Jahrbuch Friedens-theologie 2023), 143–163.

Spiegel, Egon (2024a), An der Bergpredigt und der Expertise der kritischen Friedensforschung vorbei. Gastkommentar zum Friedenswort der deutschen Bischöfe, DOMRADIO.DE, 24. Feb. 2024, <https://www.domradio.de/artikel/gastkommentar-zum-friedenswort-der-deutschen-bischoefe> [04.08.2025].

Spiegel, Egon (2024b), Jesus ist keine Marionette von Genen. Warum die deutschen Bischöfe zurecht vor rechts warnen, DOMRADIO.DE, 31. Aug. 2024, <https://www.domradio.de/artikel/warum-die-deutschen-bischoefe-zu-recht-vor-rechts-warnen> [04.08.2025].

Spiegel, Egon (2025), Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Norderstedt: BoD, edition pace, 3., unveränderte Aufl. [2. Aufl.: WeZuCo 1987; gleichzeitig in: Nauerth, Thomas (Hg.), Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie, Berlin 2004].

Stanley, Jason (2025), „Was wir jetzt sehen – das ist Faschismus“. Interview: Peter Neumann, Die Zeit, 29. März 2025, <https://www.zeit.de/kultur/2025-03/jason-stanley-donald-trump-wissenschaft-usa-timothy-snyder-kanada> [04.08.2025].

Weder, Hans (1980), Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Winkler, Carl von (2023), In welchen Ländern Sie vor dem 3. Weltkrieg sicher sind, Wohnsitz Ausland, 25. Mai 2023, <https://www.wohnsitzausland.com/aktuelles/in-welchen-laendern-sie-vor-dem-3-weltkrieg-sicher-sind> [30.03.2025].

Call for Papers - LIMINA 9:2 (Herbst 2026)

Neuanfänge

Zwischen Weltenende und Zukunftsvisionen



In unsicheren und instabilen Zeiten mag das Bedürfnis nach einem Neuanfang wachsen. Doch wie verhält es sich mit der Möglichkeit, etwas Neues zu beginnen, einen Anfang zu setzen, der Bisheriges hinter sich lässt? Es sei das Signum der Freiheit, etwas Neues (mit sich und der Welt) anfangen zu können, sagt die Philosophie.

„Denkt nicht mehr an das, was früher war; auf das, was vergangen ist, achtet nicht mehr! Siehe, nun mache ich etwas Neues. Schon spriebt es, merkt ihr es nicht?“ (Jes 43,18–19a) tönt es aus der biblischen Prophetie, die den Gott der Neuanfänge beschwört und damit nicht nur in der religiösen Imagination, sondern auch gesellschaftlich und politisch auf die Möglichkeit setzt, dass etwas Neues beginnen kann.

Die Ausgabe 9:2 (Herbst 2026) der Zeitschrift [LIMINA](#) widmet sich dem Schwerpunktthema „Neuanfänge. Zwischen Weltenende und Zukunftsvisionen“ und stellt sich der Aufgabe, die Potentiale und Chancen von Neuanfängen aus philosophischen, theologischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven auszuloten.

Von philosophischer Seite ist die Frage nach Neuanfängen basal an die Freiheitsthematik geknüpft. Mögliche Gestaltungsspielräume, die in einer Philosophie der Freiheit beschrieben werden, erfahren völlig unterschiedliche Bewertungen. Während die einen einen Determinismus vertreten, gehen die anderen davon aus, dass es für den Menschen bezeichnend sei, etwas Neues in der Welt beginnen lassen und einen kausal nicht ableitbaren Anfang setzen zu können.

Verknüpft mit der ersten Position ist die Leugnung der Willensfreiheit, die zweite Auffassung hingegen kommt ohne die Annahme, dass es einen freien Willen gebe, nicht aus. Behauptet man etwa, dass allein das Gehirn die jeweiligen Handlungen steuere, also das Subjekt selbst keinen Einfluss darauf ausübe, wie Zukunft gestaltet wird, nähert man sich einem Fatalismus an. Erst die Annahme eines Subjekts, das trotz aller Einschränkungen und Bedingungen menschlichen Handelns über einen gewissen Spielraum freier Entscheidungen verfügt, erlaubt es, über gewollte und steuerbare Neuanfänge sinnvoll zu diskutieren.

Transhumanistische Überzeugungen, die davon ausgehen, dass der Mensch in seiner Begrenztheit technisch überwunden werden könne, sind heute meist mit der Gewissheit verbunden, dass sich eine Zukunft auftun werde, in der die Welt lebenswerter und die Menschen moralisch besser würden, bevor Maschinen sie ablösen. Selbst ökologische Bedenken, was die Möglichkeiten, zukünftig noch ein gutes Leben führen zu können, betrifft, möchte man ausräumen, indem man verspricht, dass Technik und digitale Entwicklung die bestehenden oder kommenden Probleme lösen werden. Derzeitige Krisen, so die Überzeugung, könnten technisch überwunden werden.

Entlang der Forderung von Walter Benjamin, ein gehäuftes Auftreten von Ausnahmefällen nicht mehr als Ausnahme, sondern als Normalfall zu akzeptieren, versucht eine neue Generation kritischer Theoretiker:innen die Omnipräsenz von Krisen als Indikator für die Überholtheit eines modernistischen Weltbildes zu verstehen. Demgemäß muss die Vorstellung einer rational vollkommen durchdringbaren, handhabbaren und gestaltbaren Welt überwunden werden. Nicht nur sind ihre grundlegenden Konzepte wie die Natur-Kultur-Dichotomie spätestens seit der menschgewirkten Einflussnahme auf die Physis des Planeten im Kontext des Anthropozäns nicht haltbar, auch scheinen ihre Vorstellungen menschlicher Handlungs(-all-)macht überholt. Auf dieser Kritik aufbauende apokalyptische Vorstellungen sehen das Ende modernistischer Weltkonzepte und den Anbruch einer neuen Epoche gekommen; einer Epoche, in welcher der Mensch seine ontologische Eingebundenheit in ein planetares Netzwerk aus vielerlei menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren erkannt hat, seinen Erkenntnishorizont dementsprechend anpasst und somit auch neue Gestaltungsräume schafft.

Theologische Anknüpfungspunkte für das Schwerpunktthema „Neuanfänge“ bieten sich vor allem in der biblischen Prophetie, die die Frage

von Umkehr und Neubeginn sowohl mit scharfen Unheilsandrohungen als auch mit dem Versprechen einer besseren Zukunft und mit Heilsverheißungen verfolgt. Dabei spielen ethische und soziale Fragen, aber auch Überlegungen über den richtigen Zeitpunkt (*kairós*) und die Dynamik der Geschichte bis hin zur Eschatologie eine entscheidende Rolle. Hinter allen menschlichen Anstrengungen um die Beendigung von Unrecht, Gewalt und Zerstörung scheint in der Prophetie Gott selbst als Schöpfer neuer Lebens- und Gestaltungsräume auf. Als Kontrapunkt zur Prophetie lässt im Spektrum der biblischen Zeugnisse freilich auch ein pessimistischer Akzent aufhorchen: „*Was geschehen ist, wird wieder geschehen, was man getan hat, wird man wieder tun: Es gibt nichts Neues unter der Sonne. Zwar gibt es bisweilen ein Ding, von dem es heißt: Sieh dir das an, das ist etwas Neues – aber auch das gab es schon in den Zeiten, die vor uns gewesen sind.*“ (Koh 1,9b–10) Aus der Perspektive des Neues Testaments sind darüber hinaus apokalyptische Konzepte, eschatologische Visionen, die Reich-Gottes-Verkündigung (als Heterotopie) oder das Motiv der Geburt mit Aspekten von Neuanfängen verbunden.

Von diesen innerbiblischen Spannungspolen ausgehend, bieten sich interdisziplinäre Verknüpfungen mit gegenwärtigen freiheits- und zeitphilosophischen Diskursen wie auch mit kultur- und politikwissenschaftlichen Analysen im Kontext aktueller Fragestellungen an. Denn kulturwissenschaftlich berührt das Schwerpunktthema „Neuanfänge“ die Rolle und Funktion von Epochenbrüchen, Schwellenzeiten und Utopien im Kontext individueller wie auch kollektiver Lebensdynamiken. Politische und soziale Konzepte des Neubeginns reichen von Konfliktlösungsstrategien über basisdemokratische Initiativen bis hin zu revolutionären Umsturzversuchen. Angesichts globaler Krisenszenarien stellen sich verschärft Fragen der Unterbrechung und Beendigung traditioneller Handlungs-, Wirtschafts- und Produktionsweisen sowie der Erfindung und Implementierung neuer Formen des Wirtschaftens, der sozialen Interaktion und des Umgangs mit Ressourcen.

Kriege wie beispielsweise in Europa, dem Nahen Osten oder in Afrika lassen fragen, ob es zwischen den verfeindeten Parteien je wieder Neuanfänge für Frieden und Versöhnung geben kann. Vorstellungen von einem beständigen Frieden scheinen in weite Ferne gerückt zu sein bzw. sich als unrealistische Utopien zu erweisen. Umso dringlicher sind Konzepte, wie man dystopischen Zukunftsszenarien entkommen könne.

In diesem breiten thematischen Spektrum zielt dieser Call vor allem auf folgende konkrete Fragestellungen ab, die auch inter- und transdisziplinär bearbeitet werden können:

- Wodurch zeichnen sich Neuanfänge aus, und welche philosophischen und anthropologischen Aspekte sind gegenwärtig in dieser Hinsicht virulent?
- Wie ist die Zunahme von sowohl dystopischen als auch eutopischen Zukunftsszenarien zu verstehen?
- Welche individuellen und kollektiven Gestaltungsspielräume bzw. Erneuerungsperspektiven eröffnen sich angesichts der sich rasant beschleunigenden Interaktionsformen zwischen Mensch und Technik?
- Wie sind die Visionen einer transhumanistischen Zukunft philosophisch und anthropologisch einzuordnen?
- Welche Lernpotentiale eröffnen sich heute aus den unterschiedlichen Aspekten biblischer Prophetie, Eschatologie und Apokalyptik?
- Welche biblischen Zukunftserwartungen (Zeitenwende, Zeitenende, radikale Neuschöpfung) können angesichts aktueller Krisenszenarien tragfähig sein?
- Welche Neuansätze in der theologischen Eschatologie widerspiegeln die aktuelle Verunsicherung?
- Welche profanen Eschatologien haben heute Konjunktur?
- Wie zeigen sich Ängste vor einer anderen oder Hoffnungen auf eine andere Zukunft in heutigen therapeutischen Settings?
- Was tragen Zukunftsvisionen, Utopien und eschatologische Endzeitvorstellungen in die gegenwärtigen Debatten um nachhaltige Lebensbedingungen ein?
- Welche philosophischen und theologischen Konzepte von Umkehr und Neubeginn könnten gegenwärtig für politische Transformationsprozesse und Konfliktlösungsstrategien fruchtbar gemacht werden?
- Welche politischen Auffassungen implizieren optimistische und welche pessimistische Utopien?
- Welche Ansätze in der aktuellen Friedensforschung sind besonders erfolgversprechend?
- Wie setzen sich gegenwärtig die Künste mit der Spannung zwischen Resignation und Neuaufbrüchen auseinander?

Wenn Sie einen noch nicht veröffentlichten aktuellen und innovativen wissenschaftlichen Beitrag zum Schwerpunktthema „Neuanfänge. Zwischen Weltenende und Zukunftsvisionen“ in der Zeitschrift **LIMINA** publizieren möchten, dann senden Sie bitte das Konzept Ihres Beitrags (max. 4.000 Zeichen) an:

limina(at)uni-graz.at

Der vollständige Beitrag (in deutscher oder englischer Sprache) sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf: <http://unipub.uni-graz.at/limina>

Einsendeschluss für Beitragskonzepte:	15. 12. 2025
Entscheidung über die Annahme der Beitragskonzepte:	22. 12. 2025
Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge:	31. 03. 2026
Erscheinungstermin:	Herbst 2026

Herausgeber dieser Ausgabe:
Peter Ebenbauer und Reinhold Esterbauer

Schriftleitung:
Peter Ebenbauer

Call for Papers - LIMINA 9:2 (Autumn 2026)

New Beginnings

From the Ending of Worlds to the Vision of Futures



In times of uncertainty and instability we turn towards new beginnings. Which poses the question: Is it possible to start anew, to leave the past and status quo behind and create something entirely new? In philosophy, the hallmark of freedom is the ability to begin something new (within the self and the world at large).

The Bible prophesizes “Remember not the former things, nor consider the things of old. Behold, I am doing a new thing; now it springs forth, do you not perceive it?” (Isaiah 43:18-19) and thus calls upon a God of new beginnings and the power of religious imagination. But it also calls forth the possibility of social and political renewal.

LIMINA 9:2 (autumn 2026) explores the topic of “New Beginnings. From the ending of worlds to the vision of futures” and seeks out philosophical, theological and cultural science potentials and possibilities for new beginnings.

From a philosophical perspective, the question of new beginnings is fundamental to the question of freedom. Contained within that perspective are a plethora of theories and possibilities. While some schools of thought follow a determinist view, others see the ability to create something new without a concrete causality as a defining characteristic of humanity.

The former denies free will, whereas the latter requires free will. The assumption that all actions are solely determined by the brain without any intervention from the subject themselves, leading them into a future without agency, leans into a fatalist existence. In order to meaningfully discuss intentional and directable new beginnings, we need to presup-

Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

pose that people possess a certain scope for free decision-making despite the limitations and conditions of human behaviour.

The transhumanist conviction that technology will surpass humanity in its capability rests on the belief in a future where the world will be more liveable and people embody a higher morality – before they are replaced by machines. Even ecological concerns about the environmental future facing existing threats and expected challenges are promised to be solved by technological and digital developments. In transhumanism, we can overcome all current crises through technology.

Walter Benjamin proposes that there is a tipping point at which exceptional instances can no longer be deemed exceptions and instead need to be recognised as the new normal. Following this line of thinking, a new generation of critical theorists interprets the omnipresence of ongoing crises as an indicator that modernist world views have outlived their reality. Thus, the idea of a rationally explainable, controllable and configurable world is revealed to be an illusion. The human-effected Anthropocene and its physical consequences on the planet demonstrate the fundamental fallacy of a nature/culture dichotomy and render human (omni-)potency impotent. Apocalyptic predications based on this critique herald the end of Modernism and the emergence of a new era – an era of realisation that humans are ontologically embedded in a planetary ecosystem alongside a diversity of human and beyond-human beings; an era in which humans expand their awareness and knowledge horizon and open up new possibilities for creation.

Theological perspectives on “new beginnings” can be gleaned from the Bible’s prophecies that answer the question of reversal and renewal with both threats of punishing evil and promises of a better future through salvation. Their interpretations point towards ethical and social issues and deciding considerations pertaining to the right moment (*kairós*), historical dynamics and eschatology. Ultimately, all human efforts to end injustice, violence and destruction reveal God himself to be the creator of new life and possibilities. But the Bible also presents counterpoints to this prophecy: *“What has been is what will be, and what has been done is what will be done, and there is nothing new under the sun. Is there a thing of which it is said, ‘See, this is new’? It has been already in the ages before us.”* (Ecclesiastes 1:9–10)

The New Testament further references aspects of new beginnings in apocalyptic concepts, eschatological visions, the proclamation of the kingdom of God (as heterotopia) or the theme of birth.

These scriptural tensions and contradictions offer interdisciplinary connection points for current philosophical discourses on freedom and time as well as scientific cultural and political analyses. From a cultural science perspective, “new beginnings” hold important roles and functions in epochal ruptures, transitional periods and utopias both within individual lives and collective dynamics. Political and social concepts of new beginnings encompass strategies for conflict resolution, initiatives of direct democracy, attempts at revolution and beyond. In the face of global crises, we face questions as to the disruption and dismantling of traditional ways of doing, trading and producing, and the development and implementation of new forms of economy, community and resourcing.

Current and ongoing wars in Europe, the Middle East and Africa raise the question whether there will ever be a possibility of new beginnings for peace and reconciliation. The idea of a permanent peace seems to have moved out of reach, or might prove to be an unrealistic utopia. In light of this, concepts that counter dystopian futures are ever more pressing and vital.

This call for papers addresses a broad thematic spectrum but aims to shine a light on the following questions in particular, and welcomes inter- and transdisciplinary approaches:

- What characterises new beginnings and what are currently dominant philosophical and anthropological approaches in this respect?
- What are possible explanations or interpretations for growing dystopian and utopian visions of the future?
- Does the rapid acceleration of machine-human interaction offer new scopes for creation and renewal for the individual as well as the collective, and what are these possibilities?
- What are philosophical and anthropological perspectives on transhumanist futures?
- What may we learn from different prophecies, eschatologies and apocalyptic elements in the Bible for our present context?
- Which Biblical predictions for the future (turning points, end of time, radical recreation) may be relevant for current crises?
- Which new approaches in theological eschatology reflect current insecurities?
- Which profane eschatologies are prevalent today?

- How do anxieties about and hopes for a different future manifest themselves in therapeutic settings today?
- How do vision of futures, utopias and eschatological ideas of time contribute to current debates on sustainable conditions for life?
- Which philosophical and theological concepts on reversal and renewal may be fruitful for current political processes of transformation and strategies for conflict resolution?
- Which political views imply optimistic or (in turn) pessimistic utopias?
- Which current approaches in peace studies are particularly promising?
- How does contemporary art reflect the current tension between resignation and new beginnings?

If you are interested in contributing to this discussion on “New beginnings. From the ending of worlds to the vision of futures” in [LIMINA](#) with an unpublished, current and innovative scientific paper, please submit your outline (max. 4,000 characters) to:

limina(at)uni-graz.at

The final article (in English or German) should not exceed 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit: <http://unipub.uni-graz.at/limina>

Deadline for outline submission:	15. 12. 2025
Approval of submissions:	22. 12. 2025
Deadline for article submission:	31. 03. 2026
Publication:	Autumn 2026

Issue editors:
Peter Ebenbauer and Reinhold Esterbauer

Editor in chief:
Peter Ebenbauer

**LIMINA – Grazer theologische
Perspektiven**

Ausgabe 2025 | 8:2
**Frieden in Zeiten politischer und
moralischer Verunsicherung /
Peace in Times of Political and
Moral Uncertainty**

Medieninhaber

Universität Graz
Universitätsplatz 3
8010 Graz
Austria
Telefon: +43 (0) 316 380-0
E-Mail: info@uni-graz.at

Herausgeber

Peter Ebenbauer
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Herausgeber:innen dieser Ausgabe

Christian Feichtinger
Maximilian Lakitsch

Redaktion

Ingrid Hable und Andrea Ackermann
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Maximilian Lakitsch
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer

Übersetzungen

Dagmar Astleitner

Editorial design

Rainer Pammer, cubaliebtdich.at

Herstellungsort

Graz

Aufsichtsbehörde der Universität Graz

Bundesministerium für Bildung,
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)
der Universität Graz**

ATU 57511277

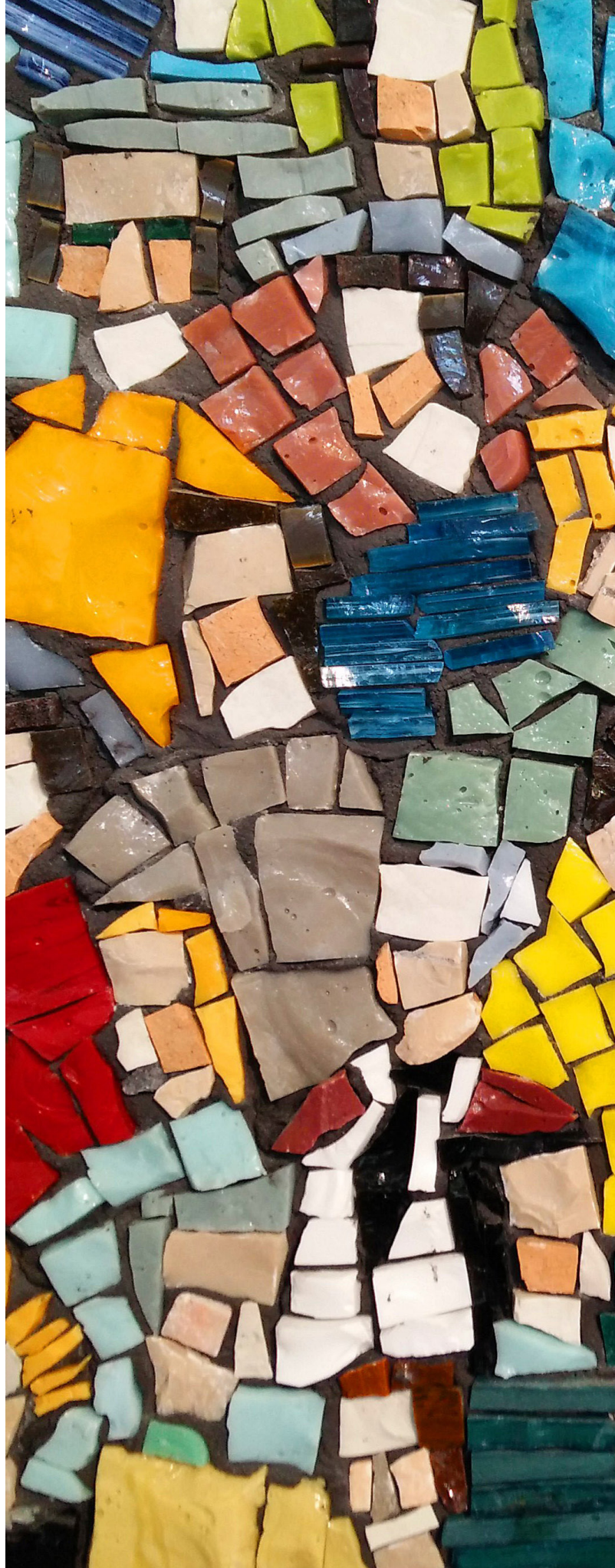


© 2025
ISSN 2617-1953

Unterstützt durch:

UNIVERSITÄT GRAZ
Universitätsbibliothek
Publikationsservices





UNIVERSITÄT GRAZ

Katholisch-Theologische Fakultät

