

Friedenstheorien 1



Alfred Hirsch / Pascal Delhom (Hg.)

Friedens-
gesellschaften –
zwischen
Verantwortung
und Vertrauen

VERLAG KARL ALBER



Alfred Hirsch / Pascal Delhom (Hg.)

Friedensgesellschaften

ALBER FRIEDENSTHEORIEN



Dieser Band zielt darauf ab, mit Hilfe der ineinander verschränkten Haltungen des Vertrauens und der Verantwortung neue Zugänge zur Friedensthematik am Anfang des 21. Jahrhunderts zu eröffnen. Die hier versammelten Aufsätze gehen gemeinsam von der Annahme aus, dass Frieden mehr ist als die Aussetzung des Kampfes und die Pause zwischen den Kriegen und dass dieses »mehr« nicht nur auf der Ebene von rechtlichen oder politischen Institutionen, sondern auch auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen und der gesellschaftlichen Lebenswelt gesucht und analysiert werden soll. Vertrauen und Verantwortung stehen sowohl in Bezug auf eine Genealogie des Friedens als Friedensstiftung wie auch auf die Erhaltung des Friedens als Friedenswahrung im Zentrum dieser Analysen. Darüber hinaus haben Vertrauensprozesse und Verantwortungsbeziehungen nicht nur in innergesellschaftlichen Zusammenhängen eine für Konfliktschlichtungen und Friedensentwicklungen herausgehobene Bedeutung, sondern auch für globale Verhältnisse, da diese neben den zwischenstaatlichen Strukturen zunehmend von einer transnationalen Weltgesellschaft geprägt werden. Interpersonale und soziale Beziehungen erhalten in diesem Kontext ein besonderes Gewicht, da sie die Beziehungen zwischen- und transstaatlicher Institutionen nicht nur durch neue soziale Verbindlichkeiten ergänzen, sondern für deren Funktionieren und Weiterentwicklung sogar konstitutiv sind.

Alfred Hirsch /
Pascal Delhom (Hg.)

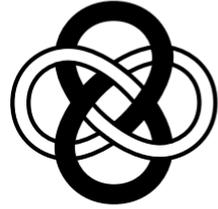
Friedens- gesellschaften

Zwischen
Verantwortung und
Vertrauen

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Alber-Reihe Friedenstheorien

Band 1



Herausgegeben von:

Pascal Delhom, Alfred Hirsch, Christina Schües

Wissenschaftlicher Beirat:

Robert Bernasconi, Claudia von Braunmühl, Gertrud Brücher,
Hauke Brunkhorst, Monique Castillo, Hajo Schmidt, Eva Senghaas,
Christoph Weller

© VERLAG KARL ALBER

in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2015

Alle Rechte vorbehalten

www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48678-8

ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-80821-4

Inhalt

Alfred Hirsch und Pascal Delhom

Einleitung: Friedensbindungen aus Verantwortung und Vertrauen 7

Sektion 1: Verantwortung

Alfred Hirsch

Friedensbeziehungen – von der Pflicht zu den Spielräumen der
Verantwortung 37

Petar Bojanić

Die kollektive Verantwortung als Bedingung für den Frieden.
*Imputationen und Amputationen. Über die Zurechnung
(Imputation) zur Gruppe und über die Zurechnungsfähigkeit
der Gruppe* 61

Gertrud Brücher

Menschen-Recht auf Verantwortung 81

Jovan Babić

Struktur des Friedens 100

Sektion 2: Vertrauen

Burkhard Liebsch

Transparenz und/oder Vertrauen. Revisionen zeitgemäßer Ideen
öffentlicher Sichtbarkeit in Zeiten gesellschaftlichen Unfriedens . 125

Inhaltsverzeichnis

Christina Schües

Vertrauen oder Misstrauen vertrauen? 156

Sektion 3: Verantwortung und Vertrauen

Hans-Martin Schönherr-Mann

Verantwortung und Vertrauen nach dem Ende der Kriegshoffnungen

Oder: Fördert die Ethik das Vertrauen? 185

Tobias Nikolaus Klass

Frieden gegen den Terror? 205

Pascal Delhom

Frieden mit Verantwortung und Vertrauen. Versuch über den

Frieden als soziale Tugend 227

Die Autorinnen und Autoren 263

Einleitung: Friedensbindungen aus Verantwortung und Vertrauen

Es geht im vorliegenden Band im Wesentlichen um die doppelte Frage, was Frieden ist und wie er verwirklicht werden kann. Wir gehen von der Feststellung aus, dass eine bloß negative Bestimmung des Friedens, wie sie lange Zeit üblich war und zumeist auch noch ist, als Nicht-Krieg und Eklipse der zwischenstaatlichen Gewalthandlungen, wenig Aufschlüsse darüber zu geben vermag, wie Frieden eigentlich verfasst ist. Diesem entsprechend stellen sich denjenigen, die den Frieden verstehen wollen, viele Fragen: Welches sind die ihn wesentlich konstituierenden Strukturen, Praktiken und Diskurse? Wie sieht zum Beispiel der ›Bürgerfrieden‹ im Unterschied zum Bürgerkrieg aus, was zeichnet ihn über die bloße Gewaltfreiheit hinausgehend aus?

Dabei gilt es zuerst, zwischen verschiedenen Ebenen zu unterscheiden, auf denen sinnvoll von Frieden gesprochen werden kann. Eine erste und sicher wichtige Ebenendifferenz finden wir zwischen dem innergesellschaftlichen und dem zwischenstaatlichen Frieden. Insbesondere die vergangenen Jahrzehnte im europäischen und weltweiten gewaltsamen Konfliktgeschehen zeigen jedoch, dass es zwischen diesen beiden Ebenen zahlreiche und vielgestaltige Übergänge und Zwischenformen gibt – es lassen sich etwa auf der kriegsbezogenen Ebene der ›klassische‹ Bürgerkrieg, ethnisch-kulturelle Konflikte, die Staatsgrenzen übertreten, oder der neuartige ›Staatenkrieg‹, der als ›Krieg gegen den Terror‹ deklariert wurde, identifizieren.

Nicht zu jedem dieser kriegsbezogenen Beispiele gibt es auch ein Friedenspendant. Denn hinsichtlich der Verfasstheit des Friedens zeigt sich, dass dieser vor allem im Hinblick auf funktionierende gewaltfreie Beziehungen innerhalb von und zwischen Ordnungen – seien dies soziale, kulturelle und/oder politische Ordnungen – zu beschreiben ist. Es gibt gute Gründe, diese unterschiedlichen Ordnungen analytisch zu differenzieren, zugleich aber lassen sich auch hier eine Vielzahl von Überschneidungen und Verschlingungen aus-

machen, wie etwa diejenige von sozial und kulturell geprägten Friedensbeziehungen, die vor jeder politischen Ordnung anzusiedeln sind. Oder es lassen sich außerordentlich friedfertige Konstellationen vor dem Hintergrund interkultureller und innergesellschaftlicher Beziehungen beobachten, die sich im Kontext politischer Ordnung entfalten und diese auch bis zu einem gewissen Maße tragen.

Darüber hinaus darf nicht unbeachtet bleiben, dass all diese Interferenzen und Übergangsphänomene, die einen bestimmten Friedenszustand markieren, in der politischen Moderne auf der für sie so entscheidenden Etablierung einzelstaatlicher Souveränität aufbauen. Die äußere Souveränität eines Staates bedeutet seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber anderen Staaten, sie bedeutet auch, dass ein Staat notfalls die Grenzen seines Territorium mittels militärischer Gewalt verteidigen und schützen kann. Diese ergänzend waltet im Innern des modernen Staates eine Souveränität, die sich auf ein Gewaltmonopol stützt, das mittels der Rechtsinstitutionen, der Administration und der polizeilichen Exekutive Ruhe und Ordnung im Staat garantiert. Sicherlich sind diese Formen staatlicher Souveränität, die die innerstaatliche Freiheit von privater Gewalt kontrollieren, die aber der zwischenstaatlichen Konfrontation oder Kooperation erst Gestalt geben, wieder ihrerseits auf die sie akzeptierenden und unterstützenden Bürger angewiesen. Dies löst allerdings nicht das Problem der mit ihr verbundenen Legitimation von Gewalt.

Dies ist der Hintergrund, vor dem sich nun die Aufgabe stellt, die Möglichkeit friedfertiger Gesellschaften und ihrer Beziehung zueinander ausgehend von den zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen zu beschreiben. Hierauf aufbauend sollen die Voraussetzungen für die Verstetigung und Manifestierung von Friedenskräften in Staat und Recht durch Verantwortung und Vertrauen, die den Fokus des vorliegenden Bandes ausmachen, entfaltet werden. Entscheidend für diese Beziehung von Vertrauen und Verantwortung einerseits sowie Frieden andererseits ist allerdings, dass nicht primär ein *moralischer* Mehrwert aus dieser Verbindung geschlagen wird. Insbesondere sollte hinsichtlich des Friedensbegriffes darauf geachtet werden, dass dieser nicht durch pathetische und sozial harmonische Verschmelzungsphantasien kontaminiert wird. Denn dies kann besonders schnell geschehen, wenn eine inhaltlich positive Bestimmung des Friedensbegriffes entfaltet werden soll.

1. Am Anfang war der Krieg?

Lange war der Frieden ein Randthema der Philosophie. Wenn wir heute an das antike Griechenland denken, so erinnern wir uns nicht primär an bestimmte Friedensauffassungen, sondern eher an die Formel Heraklits: »Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König« (Heraklit 2007, 19: Fragment B 53). Nicht der Frieden, sondern der Krieg (*polemos*) war für ihn die positive und fruchtbare Kraft des Lebens: »Der Krieg führt zusammen, und Recht ist Streit, und alles Leben entsteht durch Streit und Notwendigkeit« (ebd., 27: Fragment BH80). In den Schriften Platons tauchen die Phänomene Krieg und Frieden immer wieder auf (vgl. Platon 1990b (*Politeia*), 369bc–373de; 1990 (*Gorgias*), 518e), allerdings nie in der Form einer zentralen und ausführlichen Auseinandersetzung. Gleiches gilt für die Arbeiten Aristoteles', auch wenn er in der *Nikomachischen Ethik* das Ideal des Friedens skizziert (vgl. Aristoteles 2006, X 6, 1176a30–b9) oder in der *Politik* den Krieg gegen Barbaren mit der Jagd auf wilde Tiere vergleicht (vgl. Aristoteles 2012, I 8, 1256b23–26; I 1, 1252b6–9).

Erst bei Augustinus, in *Vom Gottesstaat* (Augustinus 1955, Buch XIX), findet sich eine intensive Auseinandersetzung mit dem Friedensbegriff. Die hier formulierten Überlegungen sind differenziert und explizieren einen eigenständigen Friedensbegriff, in dem bereits exemplarisch Frieden als positive Ordnung gedacht wird, die nicht allein »negativ« an den Rändern des Krieges Kontur gewinnt (vgl. Delhom/Hirsch 2007, 10 ff.). Die augustiniische Definition des Friedens als »Ruhe der Ordnung« (Augustinus 1955, 556), die in einem kosmologischen Sinn verstanden werden soll, wurde zur zentralen Referenz für die Auseinandersetzung mit Frieden in der mittelalterlichen Scholastik und bis zum Ende der Renaissance. Allerdings hatte hier das Thema des Friedens selbst nicht die Prominenz, die es bei Augustinus hatte.¹

Im humanistischen Zeitalter findet sich in vielen Schriften von Erasmus von Rotterdam erneut eine eingängige philosophische The-

¹ Dies gilt sogar für bekannte Friedensschriften, wie etwa der *Defensor Pacis* von Marsilius von Padua (1324), dessen zentrales Thema eigentlich die Volkssouveränität ist und in dem die Macht des Papstes deswegen kritisiert wird, weil sie die Ruhe der innerstaatlichen Ordnung stört (Marsilius von Padua 1958), oder *De pace fidei* von Nikolaus von Kues (Nikolaus von Kues 2002), das sich in der Form eines Dialogs als ein Plädoyer für religiöse Toleranz präsentiert, allerdings auf Grund der Universalität der Grundannahmen des Christentums, um die es im Buch zentral geht.

matisierung des Friedens und nicht nur – wie zumeist in der Ideengeschichte des Abendlandes – eine Fokussierung auf den Krieg. Besonders prominent, aber wahrlich nicht isoliert, ist in dieser Hinsicht seine Schrift *Querela Pacis* (vgl. Erasmus v. Rotterdam 1968, 374 ff.). Ansonsten setzt sich aber die besagte Einseitigkeit in der Betrachtung der beiden Phänomene fort und zieht sich bis in die Gegenwart.

Der Krieg springt ins Auge und wird in philosophischen Texten – zumal nur sporadisch und am Rande – behandelt, während hingegen der Frieden selbst diese marginale Aufmerksamkeit nicht erfährt. Für die Philosophen – und nicht nur für sie – hat er etwas Unscheinbares. »Er kann gebrochen werden, aber er bricht nicht selbst wie ein Sturm über uns herein, sein Kommen äußert sich darin, dass die Wogen sich glätten, dass Wunden heilen, dass Ruhe eintritt oder die Opfer der Gewalt ihre Ruhestätte finden« (Waldenfels 2007, 229). Die konstruktiven und destruktiven Kräfte des Lebens scheinen sich mit denen des Krieges zu verbünden, während hingegen der Frieden in die Ruhe und Stille der bequemlichen Ereignislosigkeit herabsinkt (vgl. Nietzsche 1980, 587). Der Frieden gilt auch und vor allem den Denkern der Neuzeit vorrangig als Beendigung des Krieges, dessen Auffälligkeit gegenüber dem Frieden nicht nur durch die Häufigkeit der Thematisierungen dokumentiert wird, sondern sich auch in der Bedeutungsgewichtung widerspiegelt. Der Krieg erhält in der ihn analysierenden Erkenntnis Struktur, Differenzierung und Prinzipien, wohingegen der Frieden als bloße Kriegslosigkeit das ungestaltete Andere des Krieges, sein Negativ, ist (vgl. Hegel 1986, 42).

Es mag daher nicht verwundern, wenn die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie den Frieden stets nachrangig gegenüber dem Zustand des Krieges und der Gewalt thematisiert. Es gibt allerdings dazu eine wichtige Ausnahme: Seit vier Jahrhunderten ist der Frieden im philosophischen Denken des Westens mit einem Denken des Staates und des Rechts verbunden, die ihn sichern und notfalls mit Gewalt durchsetzen sollen. Deutlich wird dies insbesondere im Denken Thomas Hobbes', der am Beginn der Neuzeit stehend dem Bezug von Krieg und Frieden eine nachhaltige Orientierung verleiht (Hirsch 2004, 61 ff.). Er prägt den Begriff des Friedens als Mittel der Lebenserhaltung für die einzelnen Individuen. Im Naturzustand des Krieges eines jeden gegen jeden werden die Menschen durch drei Leidenschaften friedfertig gemacht: »Todesfurcht, das Verlangen nach Dingen, die zu einem angenehmen Leben notwendig sind, und die Hoffnung, sie durch Fleiß erlangen zu können. Und die Vernunft legt die

geeigneten Grundsätze des Friedens nahe, auf Grund derer die Menschen zur Übereinstimmung gebracht werden können« (Hobbes 1984, 98). Die Grundsätze der Vernunft sollen jeden Menschen dazu bringen, auf seine Rechte auf alles freiwillig zu verzichten, »soweit er dies um des Friedens und der Selbstverteidigung willen für notwendig hält« (Hobbes 1984, 100), mit anderen Menschen Verträge (d. h. wechselseitige Übertragung von Rechten) zu schließen und letztendlich den Staat als die Instanz einzusetzen, die mit legitimer Gewalt die Erfüllung der Verträge erzwingen kann. Dieser für die historisch nachfolgenden philosophischen Denker so entscheidende Ansatz Hobbes' weist allerdings deutlich auf seine eigenen Mängel hin. Denn die hobbesianischen Überlegungen sind blind für die Genealogie des Vertragsfriedens. Sie thematisieren nicht und verstehen mithin nicht, welche intra- und interkollektiven Prozesse Frieden entstehen lassen und welche ihn erhalten.

Einerseits an die hobbesianische Konzeption anknüpfend, andererseits über sie hinausgehend entwickeln der Abbé de Saint-Pierre und nach ihm Jean-Jacques Rousseau die Prämissen eines dauerhaften, d. h. »ewigen Friedens« in Europa (vgl. Hirsch 2012, 141 ff.). Gemäß ihrer Auffassung hängt der Frieden nicht primär von der internen Organisation einer gesellschaftlichen Ordnung, sondern von den Beziehungen zwischen den Staaten ab. Saint-Pierre plädiert entsprechend für eine föderative Regierungsform in Europa, »welche die Völker durch Bindungen, ähnlich denen zwischen den Individuen, vereinigt und allesamt in gleicher Weise der Autorität der Gesetze unterwirft« (Rousseau 1989, 8). Anders als die Individuen können allerdings die Staaten ihre Souveränität nicht einem höher gestellten Staat übertragen, denn dies würde ihre Auflösung bedeuten. Die rechtliche Form der Bindungen zwischen Völkern muss entsprechend diejenige eines Völkerbundes und nicht eines Völkerstaates sein.

In den zwei ersten Definitivartikeln seines philosophischen Entwurfs »Zum ewigen Frieden« übernimmt und verbindet Kant die bereits erwähnten inner- und zwischenstaatlichen Ebenen des Friedens und fordert den Republikanismus als Form der bürgerlichen Verfassung und den Föderalismus freier Staaten als Grund des Völkerrechts. Er fügt einen dritten Artikel hinzu, der die Beziehungen von Individuen zu fremden Staaten im Weltbürgerrecht regeln und »auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein« soll (Kant 1977, 213). Hiermit erweitert er die Tragweite des Rechts auf die ganze Menschheit und legt die Basis nicht nur eines europäischen

Völkerrechts, sondern eines weltweiten Bürgerrechts (vgl. Liebsch 2007, 411 ff.).

In all diesen Ansätzen werden Staat, Recht und monopolisierte Gewalt als die Instanzen anerkannt, die für die Stiftung und die Gewährung des Friedens zuständig sind. Diese Auffassung prägt noch weitgehend die Art und Weise, wie heute die Frage des Friedens philosophisch gestellt wird. Die Veröffentlichungswelle zum 200. Jubiläum des Kantschen Traktats hat nicht nur eine Debatte erneut ausgelöst, die schon in der Zeit Kants entfacht wurde (vgl. Dietze u. Dietze 1989), sondern auch ihre erstaunliche Relevanz für politische Prozesse der Nachkriegszeit bewiesen, besonders für die Entwicklungen des internationalen Rechts und für die Bildung Europas sowie für theoretische Ansätze, z. B. das in der deutschen Friedensforschung viel diskutierte zivilisatorische Hexagon Dieter Senghaas' (vgl. Senghaas 1997, 571 ff.) oder Theorien des demokratischen Friedens.

Doch die gewaltigen Veränderungen der letzten Jahrzehnte in den Bereichen der global agierenden Wirtschaft, der neuen Formen von Kriegen und bewaffneten Konflikten, der gleichzeitigen Entdifferenzierung und Radikalisierung kultureller Feindbilder, der Probleme der Sicherheit und des Terrorismus auf der einen Seite sowie sich entwickelnde weltgesellschaftliche Strukturen und Ansätze einer transnationalen Zivilgesellschaft auf der anderen Seite lassen die Rolle der Staaten in der Lösung gesellschaftlicher Probleme sowie allgemeiner in der Organisation kollektiver Ordnungen geringer werden, sowohl in der Innen- wie in der Außenpolitik.

Dies führt zur Notwendigkeit, Formen und Prozesse gesellschaftlicher Bindungen zu denken, die nicht auf die Funktionen staatlicher Institutionen zu reduzieren und die doch Bedingung der Möglichkeit eines friedfertigen Zusammenlebens der Menschen und der Völker sind. Die komplementären Dimensionen der Verantwortung und des Vertrauens sind solche Formen gesellschaftlicher Bindung, die für die Befriedung von interindividuellen, intrakollektiven und interkollektiven Beziehungen grundlegend sind, die allerdings – nicht nur im philosophischen Diskurs – nur unzureichend befragt werden.

2. Was hat Frieden mit Verantwortung zu tun?

Die Beziehung von sozialer Verantwortung und Frieden ist von besonderem Gewicht, weil im Zeitalter der Globalisierung und der mit

ihr einhergehenden Schwächung des traditionellen Nationalstaates die Fürsorgepflicht der Einzelnen, der innerstaatlichen und transstaatlichen Institutionen und der multinationalen Unternehmen zunimmt. Verantwortungen, die der einzelne Staat abgibt,² gehen an diejenigen Menschen und Institutionen über, die bereits in verbindlicher Beziehung zum gesellschaftlichen und zwischengesellschaftlichen Frieden stehen. Dort, wo Entwicklungen und Vorgänge nicht determiniert oder notwendig ablaufen, liegen sie in der Reichweite des Handelns von Menschen. Sie stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit den Möglichkeiten ihres Handelns oder ihres Unterlassens von Handlungen. Verantwortung benennt exakt die Verbindlichkeit der Menschen, im Rahmen von Möglichkeiten und Handlungsspielräumen Aufgaben zu übernehmen, deren Übernahme er nicht abweisen kann.

Unsere Überlegungen wenden sich, mit dieser Betonung, der interpersonalen und akteursbezogenen Dimension der Verantwortung zu und distanzieren sich damit bewusst von einer zumeist rein institutionalistischen Perspektive konventioneller Friedentheorie. Dies heißt keineswegs, dass die Bedeutung von nationalen und internationalen politischen Institutionen für die Schaffung und die Erhaltung des Friedens unterschätzt wird. Vielmehr liegt uns an einer theoretischen Blickverschiebung, durch die auf der Grundlage zunächst interpersonal gedachter Verantwortungskonstitution Akteure ins Blickfeld geraten, die nicht vorrangig aufgrund gesetzlicher ›Pflichten‹, sondern aufgrund von Vorsorge- und Fürsorgeverantwortungen gegenüber anderen Menschen handeln.

Insbesondere mit Blick auf die Aufgabe des Friedens gilt es zudem, einen Verantwortungsbegriff freizulegen, der sich von seiner

² Dies soll nicht als ein Plädoyer für einen Rückzug des Staates und der staatlichen Akteure aus ihrer Verantwortung für den Frieden verstanden werden. Staaten sind vielfach verantwortlich sowohl für kriegerische Unternehmungen wie auch für die Erfüllung der Aufgabe des Friedens. Sie sollten von dieser Verantwortung nicht entlastet werden! Doch angesichts der Globalisierung sozialer Beziehungen zwischen einzelnen und institutionellen Akteuren, der keine Globalisierung der Staaten entspricht, muss diese Verantwortung zunehmend durch eine soziale Verantwortung *ergänzt* werden. Darüber hinaus scheint es wichtig, die besondere soziale Verbindlichkeit von Verantwortung und Vertrauen zu betonen, die nicht auf ein Monopol legitimer Gewalt rekurrieren muss, um den Frieden zu sichern.

Für eine einleuchtende, historisch und thematisch differenzierte Darstellung der Rolle von Verantwortung und Vertrauen im westlichen Verständnis der repräsentativen Demokratie, vgl. Plöhn 2013.

eindimensionalen juristischen Beschränkung distanziert. Dieser nämlich erfasst die Beziehung zwischen einem handelnden Subjekt und einem Objekt der Bewertung derart, dass dem Subjekt die Folgen seines Handelns ›zugerechnet‹ oder ›zuschrieben‹ werden. Dabei ist die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt selbst keineswegs wesensmäßig oder natürlich festgelegt, sondern wird diskursiv gestiftet und zweifelsfrei der Veränderung von menschlichen Praktiken angepasst. Eine scharfe Trennung von Mensch und ›Natur‹ ist im Verantwortungsbegriff damit implizit vorausgesetzt.

Im Hintergrund dieser begrifflichen Bezüge und Festlegungen steht allerdings ein mehr oder weniger deutlich erkennbarer Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Zuzurechnen ist ein Schaden als Wirkung einem bestimmten Subjekt als Urheber dieses Schadens nur, wenn die Handlung des Subjekts in eine kausale Linie dieser negativen Wirkung gebracht werden kann. ›Zugerechnet‹ und damit ›verantwortlich gemacht werden‹, bedeutet in diesem Sinne immer, *ex post facto* ein frei handelndes Subjekt für die negative Wirkung seiner Handlung zu adressieren. Das heißt, es wird erst dann nach einem Verantwortlichen gesucht, wenn ein bestimmter Schaden eingetreten ist. Die ideale Bedingung einer solchen Suche ist, dass ein direkter Weg von einer Schadenswirkung zu einem Urhebersubjekt führt.

Wenn beispielsweise ein Mensch durch sein fahrlässiges Verhalten die Schädigung eines anderen Menschen herbeiführt, ist ersterer als Urhebersubjekt erkennbar. Eine Zurechnung ist daher möglich und bedeutet für das Urhebersubjekt, dass es für den entstandenen Schaden aufkommen muss, d. h. in einem juristischen Sinne. Schwieriger wird eine solche ›Verrechnung‹ – wie sie ja in der Semantik des Wortes ›Zurechnung‹ mitschwingt –, wenn ein Ausgleich des Schadens nicht wirklich möglich ist. Wenn beispielsweise der geschädigte Mensch zu Tode kommt, haben wir es zwar mit einer eindeutigen Zurechenbarkeit an ein verantwortliches Subjekt zu tun, doch selbst wenn dieses durch Schadenszahlung an die Hinterbliebenen juristisch seine Schuld abtragen kann, bleibt noch ein nicht benennbares Ausmaß an Verantwortung, die nicht verrechnet werden kann, übrig. Eine Zurechnung an eine subjektive Handlung ist zwar möglich, aber die im Rechtszusammenhang stets implizierte Reziprozität von Verantwortung/Pflicht einerseits und Rechten andererseits wird hier deutlich unterminiert. Es bleibt mithin die Frage nach einer moralischen, vorrechtlichen Verantwortung, die nicht mehr oder noch

nicht in der Kategorie der Zuschreibung aufgeht. Auch wird anhand des genannten Beispiels deutlich, dass Verantwortung nicht allein auf die kausale Beziehung zwischen Subjekt und Objekt reduziert werden kann, sondern zudem zu berücksichtigen ist, dass diese Beziehung in eine Ordnung von Normen eingelassen ist.

Neben der Bedeutung der Handlungsfolgenzurechnung beinhaltet der Verantwortungsbegriff mithin eine normative Orientierung, wodurch die Beziehung eines Subjekts zur Erhaltung und Stiftung eines als bejahenswert und positiv eingeschätzten Zustandes bezeichnet wird. Nicht nur die Zuschreibung negativer Folgen einer Handlung, sondern auch der mit vermutlich positiven Folgen versehene Umgang mit einer Sache ist Verantwortung zu nennen. Haben wir es dort mit einer *ex post facto* Zuschreibung zu tun, haben wir es hier mit einer *ex ante facto* ›Sorge um‹ zu tun. Das Englische unterscheidet hier zwischen ›accountability‹ und ›responsibility‹ (vgl. Bernasconi 2007, 222). Die Verantwortung, die sich um die Stiftung und Bewahrung eines positiven Zustandes sorgt, ist daher auch eher prospektiv, während die Zurechnungsverantwortung retrospektiv einsetzt. Auch ein solcher Typ von Verantwortungsdiskurs korrespondiert mit modernen Zuständen, wie etwa der Verantwortlichkeit für die Stiftung einer friedfertigen und gerechten Gesellschaft oder die Sorge um die Bewahrung des ökologischen Gleichgewichts usw.

Es ist unter anderen Hans Jonas zu verdanken, ein besonderes Gewicht auf diesen Aspekt des Verantwortungsdiskurses gelegt zu haben. Jonas geht es um einen Begriff von Verantwortung, »der nicht ex-post-facto Rechnung für das Getane, sondern die Determination des Zu-Tuenden betrifft; gemäß dem ich mich also verantwortlich fühle nicht primär für mein Verhalten und seine Folgen, sondern für die *Sache* die auf mein Handeln Anspruch erhebt. Verantwortung zum Beispiel für die Wohlfahrt Anderer ›sicht‹ nicht nur gegebene Tatvorhaben auf ihre moralische Zulässigkeit hin, sondern verpflichtet zu Taten, die zu keinem anderen Zweck vorgehabt sind.« Wenn auch die Mittel-Zweck-Relation diskursives Leitbild bleibt, so hat das »für‹ des Verantwortlichseins [...] hier offenbar einen völlig anderen Sinn als in der vorigen, selbstbezogenen Klasse« (Jonas 1984, 174). In der Idee einer prospektiven Verantwortung, die Jonas in seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung* entwickelt, deutet sich eine Dimension des Verantwortungsdiskurses an, in dem eine Verbindlichkeit an der ›Sache‹ und an dem Zustand, der andere betrifft, ausgerichtet ist. ›Für‹ jemanden und etwas verantwortlich zu sein, heißt, sich ganz

und gar an den Ansprüchen dieses jemanden und dieses etwas zu orientieren. Nun findet sich bei Jonas gleichwohl keinerlei Auskunft über die Herkunft und die Genese einer solchen Verantwortungsdimension. Warum ist ein Mensch überhaupt verantwortlich für andere Menschen und friedfertige Zustände, die ihn nicht unmittelbar selbst betreffen und in großer räumlicher und manchmal auch zeitlicher Entfernung stattfinden? Warum gibt es ein ›Gefühl‹ oder einen ›Impuls‹ der Verantwortung, der ganz ohne institutionelle Verpflichtungen auskommt und diesen sogar vorausgeht? Lässt sich eine Verantwortung, bei der jemand ›für‹ etwas oder jemanden verantwortlich ist, überhaupt begrenzen, so als könne man nach getaner Hilfeleistung feststellen, nun müssten die Bedürftigen für ihr Schicksal alleine aufkommen, da man seine Verantwortung abgeleistet habe?

Offensichtlich verhält es sich anders und es wird deutlich, dass es für eine Verantwortung, die ›für‹ andere übernommen wird, prinzipiell keine Begrenzung gibt. Kaum ein Autor hat dies so insistierend und nachdrücklich beschrieben wie Emmanuel Levinas: »Der Mensch ist«, schreibt er, »verantwortlich für die Welt (responsable de l'univers), Geisel des Geschöpfes (otage de la créature). [...] Außerordentliche Würde (dignité extraordinaire). Unbegrenzte Verantwortung (responsabilité illimitée) [...] Der Mensch gehört nicht zu einer Gesellschaft, die ihren Mitgliedern eine begrenzte Verantwortung (responsabilité limitée) überträgt. Er ist Mitglied einer Gesellschaft mit unbeschränkter Verantwortung (responsabilité illimitée)« (Levinas 1998, 134–137). Und dabei handelt es sich um eine Verantwortung für etwas, das ich nicht getan habe, für Zustände, die ich nicht herbeigeführt habe und für die Zukunft einer Welt, deren Entwicklung ich in keiner Weise voraussehen kann. Auch gibt es keine Beschränkung in Bezug auf die Menschen, für die ich verantwortlich bin. Es ist nicht möglich, mich für diese oder jene zuständig zu befinden und für andere nicht. Die Verantwortung kommt ohne mein Wollen und ohne meine Intention auf mich zu und nötigt mich, das Leid der anderen auf mich zu nehmen, und dies gilt ganz ohne Zweifel auch für das Leid, das ihnen nicht durch mich angetan wurde.

Die prinzipielle Unbegrenztheit der Verantwortung für eine friedfertige Weltgesellschaft führt zugleich zu einem neuartigen Verständnis universeller Verpflichtungen. Denn die Aufgabe, einen Friedenszustand herbeizuführen, der nicht nur für einige privilegierte Teile der Welt gilt, hat auf noch unvorhersehbare Ansprüche zu antworten. Diese können in der Verknappung von Lebensmitteln oder

Wasser, in ökologischen und Naturkatastrophen, aber auch in der Entstehung neuer Konflikte begründet sein. Verantwortung als universale Aufgabe muss sich daher auch als Fortschreiten zu einer stets unabgeschlossenen und stets neu zu gewinnenden Universalität verstehen. Zweifelsfrei beruht aber gerade in dieser Universalität der Verantwortung eine nicht unerhebliche Gefahr für die Struktur ihrer Verbindlichkeit, denn eine Verantwortung für alles und jeden kann schnell zur Überforderung und zum Verlust konkreter Zuständigkeit führen (vgl. Picht 1969, 333).

Von besonderer Bedeutung für diese Überlegungen ist die intensive Verschlingung des Verantwortungsparadigmas in dasjenige des Vertrauens. Denn das eine würde ohne das andere kaum seine normative Wirkung entfalten. Die Vertrauensgabe, die eine »der wichtigsten synthetischen Kräfte innerhalb der Gesellschaft« ist (Simmel 1992, 393), ruft stets denjenigen zur verantwortlichen Replik auf, dem Vertrauen geschenkt wurde. Zu beachten ist in diesem Kontext, dass die spezifische *Normativität*, die sich aus der Beziehung von Verantwortung und Vertrauen ergibt, eine lebensweltliche *Normalität* darstellt – und dabei nur in Ausnahmefällen einem bewussten reziproken Verpflichtungsverhältnis entspricht (Delhom 2007, 346). Zweifelsfrei lassen sich in der alltäglichen und gesellschaftlichen Erfahrung Brüche im Zusammenspiel von Vertrauen und Verantwortung beschreiben. Jedoch stellt die Normalität der interpersonalen und sozialen Vertrauens-/Verantwortungsbeziehung die Basis eines positiven Friedensgeschehens dar, d. h. sie erweist sich als Grundlage eines Friedensbegriffes, der nicht nur negativ die Abwesenheit von Krieg und Gewalt bezeichnet, sondern die bereits vorhandenen lebensweltlichen Voraussetzungen für einen intra- und interkollektiven Frieden skizziert.

Für die Konzeption des vorliegenden Bands war es entsprechend eine Leitfrage, ob und wie auf der Basis dieser Überlegungen über die Verantwortung und ihre Verankerung in sozialen Beziehungen ein Element der sozialen Verbindlichkeit gewonnen werden kann, das friedfertig und friedenswirksam ist – und darüber hinaus zur friedensstiftenden Dynamik einer globalen Zivilgesellschaft beizutragen vermag. Hieran knüpfte die Frage nach der Überführung der skizzierten, tendenziell unbegrenzten, interindividuellen und sozialen Verantwortung in eine Instituierung und eine entsprechende Begrenzung von Verantwortung an. Denn dauerhaft muss eine unendliche Verantwortung zur Überforderung des Individuums und damit zum

Scheitern eines Verantwortungskontinuums führen (vgl. Delhom/Hirsch 2007, 57).

3. Das Vertrauen als Grundlage friedfertiger Gesellschaftsbeziehungen

Das Vertrauen genießt seit einigen Jahren große Aufmerksamkeit in den Sozialwissenschaften. Doch es ist sowohl in der Friedensforschung wie in der Philosophie noch ein unterbeleuchtetes Thema. In der Geschichte der Philosophie fand es bis auf einzelne Monographien und gelegentliche Erwähnung, vor allem im Rahmen der politischen Vertragstheorie, wenig Beachtung. Sogar Denker der zwischenmenschlichen Beziehungen erwähnen zwar beiläufig, wenn überhaupt, das Vertrauen, aber es bleibt für sie ein Randphänomen.

Doch es ist ein Grundgedanke des vorliegenden Bandes, dass weder eine Sozialphilosophie des Friedens noch ein philosophisches Denken der Verantwortung das Thema des Vertrauens ignorieren können. Der Frieden ist eine Aufgabe, die nur mit den anderen Menschen erfüllt werden kann. Er fordert also sowohl ihre Einbeziehung im eigenen Handeln und Verhalten wie auch unsere Beziehung zu ihrem Handeln und ihrem Verhalten. Letztere fordert Vertrauen. Doch diese (Ein-)Beziehung bedeutet für den Vertrauenden eine doppelte Unsicherheit: Er wird mit der Freiheit der anderen Menschen konfrontiert, die er nicht kontrollieren, deren Fremdheit er nicht durch Erkenntnis (der Person oder von Natur- oder Sozialgesetzen) oder durch seinen Willen überwinden kann, die sogar für ihn eine Gefahr darstellen könnte. Er wird auch mit der Offenheit der Zukunft konfrontiert, die besonders groß ist in Bezug auf menschliches Handeln und in Gesellschaften, deren Ordnung ihre Einbettung in Traditionen verloren hat.

Diese doppelte Offenheit der menschlichen Welt bedeutet für jedes Mitglied der Gesellschaft eine hohe Komplexität des Handlungs- und Verhaltenszusammenhangs, entsprechend eine hohe Zahl offener Möglichkeiten des Handelns und ein unzureichendes Wissen, um eine rationale Entscheidung zu treffen. Mit dieser Offenheit ist immer ein gewisses Risiko verbunden. Das Vertrauen bedeutet aber, und gerade darin besteht seine Stärke, ein Element der Zuverlässigkeit in dieser Offenheit und trotz der Kontingenz der menschlichen Welt. Es bedeutet eine Reduktion ihrer Komplexität – wie sich mit

Luhmann entwickeln lässt (Luhmann 2000, 27 ff.) –, d. h. die Möglichkeit eines vereinfachten Umgangs mit der doppelten Kontingenz der Spontaneität der anderen einerseits und der eigenen Situation andererseits, ohne jedoch das Risiko jemals gänzlich aufheben zu können.

Deswegen kann die Option des Vertrauens zwar das Ergebnis einer vernünftigen Wahl sein, aber es fordert immer auch einen Glaubensüberschuss, der nicht rational begründbar ist. Das Vertrauen bleibt immer ein Wagnis. Es kann dennoch gewagt werden, weil es eine eigene Verbindlichkeit enthält, die das Risiko seiner Enttäuschung vermindert, wenn auch nie gänzlich aufhebt. Auf Grund dieser Verbindlichkeit bildet das Vertrauen »eine der wichtigsten synthetischen Kräfte innerhalb der Gesellschaft«. (Simmel 1992, 393; vgl. auch Simmel 1989) Diese Verbindlichkeit entfaltet sich auf drei verschiedenen Ebenen: im Akt des Schenkens des Vertrauens bzw. im vertrauensvollen Verhalten, in einem diesem Akt und diesem Verhalten zugrunde liegenden Vertrauensethos und im sozialen und institutionellen Rahmen des Vertrauens.

Der Akt des Vertrauensschenkens ist nicht normiert und kann nie hinreichend begründet werden. Doch indem der Vertrauende sein Vertrauen als »riskante Vorleistung« schenkt, sich dem anderen aussetzt und sich dadurch verletzbar macht (vgl. Baier 2001, 43 ff.), ermöglicht er, »als eine Norm zu formulieren, dass sein Vertrauen nicht enttäuscht werde« (Luhmann 2000, 56). Es setzt sozusagen Verantwortung beim anderen ein. Somit ist das Vertrauen die Quelle der eigenen Verbindlichkeit und es schafft die Bedingungen seiner Erhaltung.

Allerdings hängt auch die Verbindlichkeit des Vertrauens von einer allgemeinen sozialen Haltung ab, ohne die der isolierte Akt des Vertrauens blind und gefährlich wäre. Deswegen bedarf das Vertrauen, neben dem Vertrauenden und dem Adressaten des Vertrauens, einer dritten Instanz, die garantieren soll, dass es nicht enttäuscht wird. Diese Instanz kann eine dritte Person sein. Sie ist allerdings meistens eine Institution oder der Staat, etwa in den politischen Vertragstheorien, und soll das Einhalten eines Versprechens oder eines Vertrags notfalls erzwingen können. Zwei Probleme sind allerdings mit dieser Figur des Dritten verbunden: Sie muss erstens selber das Vertrauen der Beteiligten genießen. Das Vertrauen wird also hier nur verlagert und nicht aufgehoben. Das Vertrauen in Institutionen und in Regierungen ist entsprechend seit Locke ein wichtiges Thema der

politischen Philosophie und der Politikwissenschaft (vgl. Locke 1977, bes. II, §134 ff.; Plöhn 2013). Zweitens tritt mit dem potentiellen Zwang seitens der dritten Instanz ein Element der Gewalt in das Vertrauensverhältnis ein, das diesem entgegenwirkt und es zu zerstören droht. Wie die Autorität verträgt nämlich das Vertrauen keine Gewalt als Mittel seiner Durchsetzung. Deswegen ist die Figur des Dritten, die in Bezug auf das Vertrauen überzeugend ist, nicht primär eine politische Instanz mit Gewaltmonopol, sondern sie lässt sich eher als ein soziales Ethos verstehen.

Das Ethos, das heißt die eingespielte Praxis der guten Sitten innerhalb einer sozialen Ordnung, bildet den Horizont jedes Aktes des Vertrauens und des vertrauensvollen Verhaltens. Es bestimmt weitgehend das Verhältnis zwischen dem möglichen Vertrauen und dem notwendigen Misstrauen innerhalb einer Gesellschaft. Es ist die bindende Kraft, von der wir annehmen, dass sie ohne Anwendung und Androhung von Gewalt eine bestimmte Sicherheit der sozialen Ordnung zu gewährleisten imstande ist. In einem vergleichbaren Sinne spricht Annette Baier von einem Vertrauensklima (Baier 2001, 42; 60), Robert Putnam von einem Sozialkapital, das das Maß des möglichen Vertrauens bestimmt (vgl. Putnam 1993), Piotr Sztompka von einer Vertrauenskultur (Sztompka 1999, 99 ff.). Wie der Akt des Vertrauens kann das habituelle Vertrauen nie hinreichend begründet werden und liefert auch keine hinreichende Begründung für einen Akt des Vertrauens. Es bedarf aber auch keiner solchen Begründung, sondern es besteht, solange es von keinem gerechtfertigten Misstrauen widerlegt wird. Umgekehrt wird es von gelungenen Erfahrungen des geschenkten und nicht enttäuschten Vertrauens verstärkt.

Die dritte Komponente des Vertrauensgeschehens ist der gesellschaftliche Rahmen, in dem es erfolgt. Er bestimmt weitgehend die Bereitschaft zu vertrauen und die Grundlage seiner Verbindlichkeit. So unterscheidet sich das Vertrauen im – exklusiven – Rahmen der Familie vom Vertrauen innerhalb einer auf gemeinsamen Werten und Normen gründenden – und offeneren – gesellschaftlichen Gruppe (Kirche, Gewerkschaft, politische Partei, u. a.) und auch vom Vertrauen im Rahmen eines durch objektive Gesetze geregelten Nationalstaates, der vielleicht eine andere Art der Verbindlichkeit privilegiert. Sie unterscheiden sich etwa in Bezug auf die Bereitschaft der Menschen, nicht nur bekannten Personen, sondern auch Unbekannten innerhalb und außerhalb der Gruppe bzw. allgemein zu vertrauen. Die Form und die Rolle des Vertrauens sind auch verschieden

im Rahmen einer traditionellen Gemeinschaft mit bestimmten Autoritäten und Ritualen, in modernen, posttraditionellen Gesellschaften und, spezifischer, im Rahmen einer Demokratie. In bestimmten Rahmen bezieht sich das Vertrauen eher auf bestimmte Personen, in anderen auf Systeme oder auf allgemeine Strukturen. Solche Unterscheidungen sind besonders bemerkbar in der Analyse von gesellschaftlichen Transformationsprozessen, etwa in Ost-Europäischen Ländern. Sie prägen auch die internationalen Beziehungen (vgl. Kydd 2007).

Die Bildung und die Erhaltung des Vertrauens erfolgen in der Interaktion dieser drei Ebenen: Der gesellschaftliche und institutionelle Rahmen gewährt mehr oder weniger günstige Bedingungen des Vertrauens; der Vertrauensethos gibt das Maß des in einer Gesellschaft möglichen und erwarteten Vertrauens vor, und jeder Akt oder jedes Verhalten des Vertrauens im Sinne eines aktiven Vertrauens, insofern es nicht enttäuscht wird, bekräftigt dieses habituelle Vertrauen. Das Vertrauensethos oder die Vertrauenskultur wird auch dadurch verstärkt, dass sich Menschen, sei es als individuelle Personen oder in Bezug auf gesellschaftliche Rollen, als vertrauenswürdig erweisen. Und dies ist sicher ein Teil unserer gesellschaftlichen Verantwortung. In diesem Sinne spricht Gesine Schwan von ›Vertrauens-trägern‹ (vgl. Schwan 2006).

Für ein Denken des Friedens ist das Vertrauen relevant, da es erstens eine Form der Beziehung mit anderen Menschen ist, die diese einbezieht, Kooperationen fördert und Gewalt vermeidet, denn es kann durch Zwang und Gewalt nur geschwächt werden. Es hat zweitens eine Verbindlichkeit inne, die trotz der Offenheit der Gesellschaft eine soziale Verlässlichkeit ermöglicht. Und es privilegiert drittens weder die individuelle noch die soziale oder institutionelle Ebene der Gesellschaft, sondern kann nur im Zusammenwirken aller bestehen. Das Vertrauen ermöglicht dadurch eine Form der sozialen Sicherheit mit sicherheitspolitischer Relevanz, etwa durch vertrauensbildende Maßnahmen, die weder in der (gewaltsamen) Abschirmung des Selbst (Individuum, Gruppe, Staat) gegen mögliche Gefahren besteht, noch in dem Versuch, alle Bedingungen des eigenen Lebens und Handelns zu kontrollieren, sondern in einer Stärkung der Beziehung mit den anderen Mitgliedern der (Welt-)Gesellschaft.

Deswegen ist es im Rahmen einer Philosophie des Friedens wichtig zu verstehen, erstens wie die Verbindlichkeit des Vertrauens die soziale Ordnung im Sinne der Friedfertigkeit und der Friedens-

wirksamkeit prägt, zweitens wie Prozesse der Vertrauensbildung gedacht werden können, die die Möglichkeit von Enttäuschungen einbeziehen und trotzdem als sozial verbindlich gelten.

4. Die friedensstiftende Verstrickung von Verantwortung und Vertrauen

Das Verhältnis der Verantwortung und des Vertrauens, das heißt der beiden Seiten einer friedfertigen sozialen Verbindlichkeit, bedarf einer besonderen Analyse. Es gilt hierbei zu verstehen, wie sie sich zueinander verhalten, wie sie sich ergänzen und gegenseitig bestimmen. Es geht aber auch um die Frage nach der Art und den Bedingungen ihrer Verbindlichkeit. Nun ist dies keine Frage, die aus der Perspektive eines Dritten und in der dritten Person beantwortet werden kann: Es geht bei ihr nicht darum, ob eine Norm oder eine Regel für alle gleichermaßen gilt oder gelten soll (dies wäre die Frage ihrer Legitimität, nicht ihrer Verbindlichkeit), sondern ob und wie sie jeweils die handelnden Personen selbst verpflichtet. Hierbei ist zu beachten, dass jeder die Verbindlichkeit einer Norm, eines Befehls oder eines Gebots immer in der ersten Person und in der Form eines »ich soll« erfährt, bzw. als Antwort auf einen Anspruch in der zweiten Person: »Handle so ...«. Deswegen muss die Frage der sozialen Verbindlichkeit von Verantwortung und Vertrauen in den ersten und zweiten Personen und aus der Perspektive der Handelnden und ihrer Mithandelnden gestellt werden.

Aus dieser Perspektive sind Verantwortung und Vertrauen die zwei Seiten einer Aufgabe, die mehrere Menschen miteinander erfüllen sollen: Die Verantwortung betrifft für jeden sein Verhältnis zur eigenen Seite dieser Aufgabe und das Vertrauen sein Verhältnis zur Seite der Anderen. Da der Frieden in ausgeprägter Weise eine Aufgabe ist, die weder ohne noch gegen die anderen, sondern nur mit ihnen erfüllt werden kann, fordert seine Erfüllung sowohl Verantwortung für die eigene Seite wie auch Vertrauen in Bezug auf die andere Seite. In diesem Sinne ergänzen sich Verantwortung und Vertrauen als zwei Formen der sozialen Verbindlichkeit, die nur zusammen die Erfüllung der gemeinsamen Aufgabe des Friedens ermöglichen können.

Verantwortung und Vertrauen ergänzen sich jedoch nicht nur wie die zwei Seiten unseres Verhältnisses zu einer gemeinsamen Auf-

gabe. Sie sind darüber hinaus auch voneinander abhängig. Denn im Kontext des sozialen Handelns kann weder Verantwortung ohne Vertrauen noch Vertrauen ohne Verantwortung entstehen und sich entwickeln. Die Übernahme von Verantwortung setzt voraus, dass die verantwortliche Person das Vertrauen der Anderen – oder zumindest eine Art »Vorschuss des Vertrauens«, etwa im Fall der Erziehung zur Verantwortung – genießt. Niemand kann Verantwortung übernehmen, wenn die Anderen kein Vertrauen in ihn haben und ihn entsprechend bevormunden und kontrollieren wollen. Und umgekehrt hat das Vertrauen ein doppeltes Verhältnis zur Verantwortung der anderen: Es ist erstens nur dann möglich, wenn wir erwarten können, dass die anderen Verantwortung für das ihnen Anvertraute übernehmen. Und zweitens schafft das Vertrauen gewissermaßen selber die Bedingungen einer berechtigten Verantwortungserwartung, insofern das Schenken des Vertrauens unter bestimmten sozialen Bedingungen die Verantwortung der Anderen einsetzt. Das heißt, das geschenkte Vertrauen wirkt wie ein Appell oder ein Aufruf, Verantwortung für eine Aufgabe, für Andere und sogar für die Qualität ihrer Beziehung zueinander zu übernehmen. Vertrauen und Verantwortung ergänzen sich also nicht nur. Sie bedingen sich gegenseitig.

Gleichwohl erschöpft sich die Verbindung von Verantwortung und Vertrauen nicht in diesem Bedingungsverhältnis. Ein von langer Hand entstandenes Vertrauensverhältnis kann unversehens Schaden nehmen – möglicherweise nur durch ein Missverständnis oder eine Fehlinformation. In einer solchen Situation ist die verantwortliche Reaktion dem klugen und weitsichtigen Umgang mit der beschädigten Beziehung geschuldet. Eine durch Vertrauen eingesetzte Verantwortung kann dann den plötzlichen Bruch der Vertrauensbeziehung zu vermeiden helfen und erneut zum Aufbau einer stabilen Bindung beitragen. Dies zeigt auch, dass die unterschiedlichen Verfasstheiten von Verantwortung und Vertrauen einander stützend zu ergänzen vermögen. Bedarf das Vertrauen einer langen und ungebrochenen Entwicklung, um seine Wirkung zu entfalten, kann es umgekehrt ebenso schnell in sich zusammenstürzen. Die zumeist von der Vertrauensbeziehung initiierte Verantwortung kann hingegen ihrerseits kurzfristig entstehen, indem sie jemandem »zufällt«, und weist anschließend eine nachdrückliche Beharrung auf. Eine einmal übernommene Verantwortung kann nicht so ohne weiteres wieder abgegeben werden. Dies liegt überdies nicht im Entscheidungsspielraum eines souverän entscheidenden Subjekts. Verantwortungsbeziehun-

gen verleihen daher den auf die Fragilität des Vertrauens gegründeten zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen eine nachhaltige Dauer und Berechenbarkeit.

5. Der Dritte und die Gesellschaftsphilosophie des Friedens

Verantwortung und Vertrauen sind keine Kategorien des individuellen Handelns oder Verhaltens. Wie die Erfahrung immer Erfahrung von etwas ist, ist die Verantwortung immer Verantwortung für etwas *vor jemandem* und das Vertrauen wird notwendig von jemandem *einem Anderen* geschenkt. Es sind also konstitutiv Kategorien des sozialen Lebens.

Wenn wir aber dieses soziale Leben nicht nur im Sinne von Strukturen (bzw. Systemen) und Institutionen, sondern auch akteursbezogen verstehen wollen, ist es hilfreich, von einer Handlungstheorie auszugehen, die das Handeln prinzipiell als soziale Tätigkeit betrachtet und nicht erst *a posteriori* das soziale Geschehen als eine Kombination von individuellen Handlungen zu erklären versucht. Angemessen ist daher eine Begrifflichkeit, die das Verhältnis zwischen zwischenmenschlichen Beziehungen und einer sozialen Ordnung zu erklären vermag. Dies ist die Stärke einer Sozialphänomenologie, die nicht vom Verhältnis zwischen Individuen und Gesellschaft ausgeht, sondern den Begriff des Dritten als Angelpunkt zwischen zwischenmenschlichen Beziehungen und sozialen Ordnungen einführt (vgl. Delhom 2000; Bedorf 2003). Der Dritte ist hierbei nicht primär im Sinne einer dritten Person zu verstehen, sondern als die Instanz, dank der sich zwischenmenschliche Beziehungen auf die Pluralität der Menschen in der Gesellschaft beziehen.

In Bezug auf die Fragen der Verantwortung und des Vertrauens ermöglicht die sozialphilosophische Kategorie des Dritten, das Verhältnis zwischen der Verantwortung als Verbindlichkeit in der ersten Person und der sozialen Ordnung zu verstehen, etwa in der Form einer Forderung nach Gerechtigkeit für alle Mitglieder dieser Ordnung. Mit ihr lässt sich auch das Verhältnis zwischen dem Vertrauen als zwischenmenschlicher Beziehung und dem Vertrauens-Ethos, das dessen soziale Basis darstellt, verstehen (vgl. Delhom 2006).

Die Kategorie des Dritten ermöglicht aber nicht nur eine Erweiterung der zwischenmenschlichen Beziehung auf die soziale Ordnung. Umgekehrt bedeutet sie auch, dass die soziale Ordnung auf

diese Beziehungen verweist. Denn sie regelt nicht primär das Verhalten von Individuen, sondern die Beziehungen zwischen ihnen. Dies ist etwas, was wir mit den Vertragstheorien, die von Menschen als isolierten Individuen ausgehen, zu denken verlernt haben, was aber für ein Denken des Sozialen anhand der Kategorien von Verantwortung und Vertrauen konstitutiv ist.

Und zuletzt bedeutet der Bezug der sozialen Ordnung auf zwischenmenschliche Beziehungen, dass sie nicht nur in der dritten Person, d. h. in der objektiven Sprache der Geschichte, der Strukturen oder der Systeme beschrieben werden kann, sondern dass sie immer auch aus der Perspektive der Handelnden, ihrer Verantwortung und ihres Vertrauens einerseits als eine bestimmte Ordnung gefordert und andererseits herausgefordert wird. Denn die Verbindlichkeit der sozialen Ordnung und ihrer Normen kann nur in konkreten Situationen und in Bezug auf konkrete Beziehungen ihre Wirkung entfalten. Sie ist etwa die sozial sanktionierte Verbindlichkeit der Verantwortung oder des Vertrauens in einer Konfliktsituation, und nicht die abstrakte Verbindlichkeit eines Gesetzes, das unabhängig von jeder Situation verpflichten würde. Letzteres kann nur durch Gewalt oder durch die Androhung derselben durchgesetzt werden. Eine soziale Ordnung wird aber durch eine solche Gewalt eher zerstört als konstituiert. Würde sich eine soziale Ordnung auf die Perspektive der dritten Person, der abstrakten Verbindlichkeit und der durchsetzenden Gewalt reduzieren, wäre sie totalitär. Findet sie dagegen ihre Verbindlichkeit in sozial sanktionierten Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen, dann vermag sie, eine friedfertige Ordnung zu etablieren.

In einer weiteren Hinsicht vermögen unsere Überlegungen der interpersonalen Kreation sozialer Macht zentrale Bausteine zu entlehnen. Wenn als Grundlage stabiler sozialer und politischer Institutionen die menschliche Fähigkeit betrachtet wird, »sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln« (Arendt 1993, 45), dann setzt diese Fähigkeit bereits eine komplexe Verknäulung von Vertrauens- und Verantwortungsbeziehungen zwischen den handelnden Menschen voraus. Mit nachdrücklicher Konzentration auf diese wesentlichen Formen interindividueller Beziehungen könnte eine weitergehende Stützung der friedentheoretisch so bedeutsamen Differenzierung von Macht und Gewalt gelingen. Denn gerade dort, wo sich Übergänge und Verschränkungen zwischen einer konsensuell und kommunikativ erzeugten Macht einer-