

Gerechter Friede! – Gerechter Krieg?

Die neue Friedensdenkschrift der EKD in der Diskussion

Von Hans-Richard Reuter

1. Im Oktober 2007 hat die X. Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD¹ unter dem Titel ›Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen‹ einen umfangreichen Beitrag zur Friedensethik und -politik vorgelegt, der vom Rat der EKD erstmals seit über 25 Jahren wieder als ›Denkschrift‹ zu dieser Thematik veröffentlicht wurde.² Darin werden gegenwärtige Friedensgefährdungen und -chancen skizziert (Kap. 1.), der spezifische Beitrag der Christen und Kirchen in seiner biblisch-theologischen Begründung wie im Blick auf die praktischen kirchlichen Handlungsfelder profiliert (Kap. 2.), Anforderungen an eine globale Friedensordnung als Rechtsordnung entwickelt (Kap. 3.) und aktuelle friedenspolitische Aufgaben thematisiert (Kap. 4.).

Die unmittelbar auf die Veröffentlichung folgende *politische Resonanz* fiel (auch dank selektiver Lektüre) parteiübergreifend freundlich aus: Während der Außenminister das Eintreten für die Achtung des Völkerrechts und das Plädoyer für zivile Konfliktbewältigung und -prävention hervorhob³, zeigte sich der Verteidigungsstaatssekretär dankbar, dass die Anwendung von »rechtlich legitimer Gewalt« nicht ausgeschlossen wird⁴. Das *Presseecho* registrierte (neben der scharfen Absage an den bellikosen Unilateralismus der Bush-Administration) einen deutlich kritischen Ton gegenüber konzeptionellen Defiziten der deutschen Sicherheitspolitik und den sich mehrenden Auslandseinsätzen der Bundeswehr – einzelne Kommentatoren monierten sogar eine pazifistische⁵ oder idealistische⁶ Schlagseite. Inzwischen gibt es etliche der Denkschrift gewidmete Akademie- und Fachtagungen. In deren Folge zeichnet sich innerhalb von Kirche(n) und Friedensbewegung eine *vertiefte, freilich mehrstimmige publizistische Debatte* ab: wird hier die große Übereinstimmung mit der römisch-katholischen Friedensethik vermerkt⁷, so dort die Vernachlässigung der in ÖRK und LWB vorherrschenden Globalisierungskritik gebrandmarkt⁸; wird auf der einen Seite bemängelt, der Text betrachte zivile Friedensdienste (implizit) als »deutlicheres Zeichen« für das Christen gebotene Handeln⁹, so wird auf der anderen Seite beanstandet, dass eben dies nicht (explizit) geschieht, und radikalpazifistische Fundamentalkritik geübt¹⁰. Ohne an dieser Stelle auch nur annähernd alle Aspekte der facettenreichen Kritik an einem kompakten Text ansprechen zu können, sollen im Folgenden zwei zentrale Motive der Denkschrift aus der Sicht eines Mitverfassers und im konzeptionellen Rahmen evangelischer Ethik näher beleuchtet werden.

2. Das *Leitmotiv des »gerechten Friedens«* nimmt einen in kirchlichen Verlautbarungen seit Ende der 1980er Jahre anzutreffenden Topos auf, der in der evangelischen Ethik bislang kaum

systematisch entfaltet worden war. Der Denkschrift zufolge zielt er auf die Konstitutionsfaktoren eines qualitativ gehaltvollen (sich nicht in der bloßen Abwesenheit von Krieg erschöpfenden) Friedens, die unter drei verschiedenen Aspekten in den Blick kommen:

Zunächst wird auf einer tugendethischen Ebene von den subjektiven Bedingungen des gerechten Friedens und ihrer Begründung im christlichen Glauben gesprochen (Abschn. 2.5.1). In dieser Sicht sind Frieden und Gerechtigkeit in ihrer Einheit göttliche Gabe und Verheißung und als solche für menschliches Handeln unverfügbar; aber zugleich orientieren sie es von innen heraus *neu* im Sinn einer Friedenshaltung und -praxis, die aus dem Geist der Versöhnung, der Feindesliebe und einer »nicht-selbstgerechten« Gerechtigkeit lebt.

Von der Konstitution eines qualitativ gehaltvollen Friedens ist *sodann* unter dem Gesichtspunkt des Ziels politischen Handelns die Rede (Abschn. 2.5.2). In dieser güterethischen Perspektive spricht die Denkschrift vom gerechten Frieden als einem »Leitbild«, das von Christen und Kirchen in die politische Friedensaufgabe eingebracht werden kann (Nr. 78). Das Konzept wird somit als möglicher Bestandteil eines *overlapping consensus* aufgefasst, der sich unter weltanschaulich-pluralistischen Bedingungen etablieren lässt. Anknüpfend an den eschatologischen und holistischen Charakter des biblischen Schalom (Nr. 75) wird Frieden als Prozessmuster betrachtet, das durch vier Sachdimensionen charakterisiert ist: Schutz vor Gewalt, Förderung der Freiheit, Abbau von Not und Anerkennung kultureller Vielfalt (Nr. 80). Gerechter Frieden setzt in jeder seiner Dimensionen die Achtung der Menschenwürde voraus und dient menschlicher Existenzhaltung und Existenzentfaltung (Nr. 79) – oder in neuerer UN-Terminologie gesprochen: menschlicher Sicherheit und menschlicher Entwicklung (Abschn. 4.5.1).

Drittens gehören zu den Bedingungen eines gerechten Friedens die Rechtsinstitutionen als äußere Voraussetzungen dafür, dass die Annäherung an das Leitbild möglich wird. Unter diesem Aspekt werden rechtsethische Anforderungen an eine globale Friedensordnung als Rechtsordnung entwickelt (Kap. 3.). Von Bedeutung ist hier das globale ordnungspolitische Modell, das den Bezugspunkt für alle folgenden normativen Überlegungen darstellt: Die Denkschrift favorisiert eine kooperativ verfasste Ordnung ohne Weltregierung als dritten Weg zwischen Etatismus und Kosmopolitismus (Nr. 86). Einer so projizierten globalen Rechtsordnung wird die Aufgabe zugewiesen, den Sachdimensionen des gerechten Friedens institutionell Rechnung zu tragen: dem Schutz vor Gewalt durch Ausbau eines effektiven, funktionsfähigen Systems kollektiver Friedenssicherung, wie es in der UN-Charta vorgezeichnet ist; der Förderung der Freiheit durch Gewährleistung der universellen und unteilbaren Menschenrechte; dem Abbau von Not durch Ausgestaltung eines Rechts auf Entwicklung; der Anerkennung kultureller Verschiedenheit durch den Schutz pluraler Identitäten und Lebensformen, sofern sie menschenrechtskompatibel bleiben.

Mit der Differenzierung von biblischer Friedensbotschaft (deren religiös-spirituelle Voraussetzungen nicht alle Menschen teilen), politisch-ethischem Leitbild (das als Kern eines Überlappungskonsenses angeboten wird) und Prinzipien einer globalen Rechtsordnung (die universal zustimmungsfähig sein müssen) werden ziemlich genau die Bedingungen reflektiert, die die Kirchen beachten sollten, wenn sie sich über den Kreis ihrer Mitglieder hinaus an eine pluralistische Öffentlichkeit und an staatliche Entscheidungsträger wenden.

Gegenüber dem skizzierten Konzept ist bezweifelt worden, ob es im Interesse empirischer Konfliktanalysen hilfreich ist, Frieden durch Gerechtigkeit zu qualifizieren, statt sich mit einem

negativen Friedensbegriff (als Abwesenheit von Gewalt) zu begnügen.¹¹ Gegen diesen Einwand bleibt festzuhalten, dass die Abgrenzung gegen ein (nur) negatives Friedensverständnis keineswegs mit dem Plädoyer für eine »perfektionistische« Friedenskonzeption als Zustand umfassender politischer und sozialer Gerechtigkeit einhergeht. Frieden wird vielmehr – unter Verzicht auf eine sistierende Definition – als *Prozess* abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit beschrieben (Nr. 80). Frieden lässt sich – und zwar normativ wie analytisch¹² – als Prozessmuster konzipieren, für das die Abwesenheit von Gewalt eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung darstellt. Auch wenn, was die normativen Konsequenzen angeht, deutlicher als in Nr. 80 herausgestellt werden könnte, dass jedenfalls die Verwirklichung von politischer Gerechtigkeit nicht zu den Anfangsbedingungen, sondern zu den Konsolidierungs- und Optimierungsbedingungen des Friedens gehört, geht doch aus dem Gesamtduktus der Denkschrift in wünschenswerter Weise hervor, dass es in einer politisch-kulturell pluralen Weltgesellschaft gerade gewaltfördernd wäre, den Frieden an umstrittene materielle Gerechtigkeitsmaßstäbe zu binden.

Zielführender dürfte die Frage sein, ob es sich beim Konzept des gerechten Friedens um einen »eigenen Friedensbegriff« handelt, oder um einen »Deutungsrahmen [...], wie von einem offenen Konflikt zu einem gelingenden Frieden gefunden werden kann«.¹³ Obwohl auch dies im Rahmen eines prozessualen Friedensverständnisses keine Alternative sein muss, besteht der Hinweis zu Recht, dass die vier Sachdimensionen des gerechten Friedens in der Denkschrift in erster Linie anschlussfähig gehalten werden für die Legitimationsbedingungen einer internationalen Rechtsordnung, dass aber eine andere mögliche Anknüpfung an das Leitbild darin bestünde, es für konkrete Prozesse des ethisch verantworteten *peacemaking* und *peacebuilding* (im Sinn des sog. *ius post bellum*) zu operationalisieren. Diese Ebene der friedensfördernden *Praktiken* ist in der Denkschrift zwar durchweg präsent – siehe insbesondere die Ausführungen zur Vergangenheitsaufarbeitung (Nr. 67ff) und zivilen Konfliktbearbeitung (Nr. 174) – sie prägt aber nicht die Systematik, die auf die *Institutionen* einer internationalen Rechtsordnung bezogen ist.

3. Da Recht mit Zwangsbefugnis verbunden ist, sind im Rahmen einer rechtsbasierten Friedensordnung Grenzfälle nicht auszuschließen, in denen sich die Frage nach einem zur Erhaltung des Rechts erlaubten Gewaltgebrauch stellt. Die Denkschrift substituiert in diesem Zusammenhang die »Lehre vom gerechten Krieg« durch eine »Ethik rechtserhaltender Gewalt« und nimmt damit zu einer gegenwärtig auch in der evangelischen Ethik virulenten Kontroverse Stellung. Schon im Blick auf frühere Verlautbarungen der EKD wurde verschiedentlich behauptet, bei der Absage an die Lehre vom gerechten Krieg handele es sich um eine semantische Verschleierung, wenn doch gleichzeitig kein prinzipieller Pazifismus vertreten, sondern fallweise auf Kriterien der *bellum-iustum*-Lehre zurückgegriffen werde.¹⁴

Dieser Einwand verrät indessen eine erstaunliche normative und kategoriale Unbekümmertheit – unterstellt er doch gegen jede ideengeschichtliche Recherche, dass von »der« Lehre vom gerechten Krieg im Singular gesprochen werden könne. Diese hat es jedoch nie gegeben, vielmehr waren die jeweiligen Theorien eingebettet in sehr unterschiedliche Deutungshorizonte moralisch-rechtlicher und historisch-politischer Art – so etwa das mittelalterliche Naturrecht im Rahmen des *Corpus Christianum*, die Gewissensberatung der Amtsträger bei Luther, das klassische, zwischenstaatliche Völkerrecht mit dem souveränitätsrechtlichen *liberum ius ad bellum*,

schließlich das moderne Friedensvölkerrecht auf der Basis der UN-Charta (Nr. 100f). Indem letzteres das ältere Kriegsächtungsprogramm in ein allgemeines Gewaltverbot überführt hat, sind alle Theorien des »gerechten Kriegs« rechtlich ortlos geworden. Soweit sie heute als reine Moraltheorien entwickelt werden – wie in großen Teilen der US-amerikanischen Diskussion – sind sie meist antiinstitutionalistisch angelegt, ohne die heutigen völkerrechtlichen Rahmenbedingungen ausreichend in Rechnung zu stellen. Die Denkschrift zeigt sich hier konsequent der kantischen Idee des Rechtsfriedens verpflichtet, demzufolge die Vorstellung eines »Rechts zum Krieg« unter der Herrschaft des Rechts selbstwidersprüchlich und daher unsinnig ist, da es zum Begriff des Rechts gehört, dass niemand Richter in eigener Sache ist, sondern sich jeder nach allgemeingültigen freiheitsbeschränkenden Gesetzen bestimmt.

Die Denkschrift argumentiert außerdem, dass die in den *bellum-iustum*-Lehren enthaltenen Prüfkriterien (*causa iusta*, *legitima potestas*, *recta intentio*, Verhältnismäßigkeit der Güter und Mittel, Erfolgswahrscheinlichkeit, Schutz Unschuldiger etc.) auf moralischen Intuitionen beruhen, die keineswegs nur für die Kriegsethik, sondern für jede Form rechtserhaltenden Gewaltgebrauchs Geltung beanspruchen. Jene Kriterien werden darum als solche gefasst, die sich (ausgehend vom Grundgedanken individueller Notwehr oder Nothilfe) ebenso auf polizeiliches Handeln, auf die (innerstaatliche) Ausübung von Widerstand oder – in diesem Fall allerdings tendenziell über die *Rechtserhaltung* hinaus – auf einen legitimen Befreiungskampf beziehen lassen. Die Liste in Nr. 102 formuliert darum solche allgemeinen ethischen Prüfkriterien zunächst unspezifisch und unabhängig von jedem konkreten politisch-rechtlichen Anwendungskontext.

Bezogen auf Kontexte *militärischen* Gewaltgebrauchs beseitigt die Ethik rechtserhaltender Gewalt nicht die Ächtung des Krieges und das allgemeine Gewaltverbot, sondern leitet dazu an, Auslegungsspielräume zu konkretisieren, die bei der Durchsetzung des Völkerrechts in seiner Zwischenstellung zwischen Staatenrecht und menschheitlichem Weltbürgerrecht auftreten können. Als Voraussetzung jeder weiteren Prüfung gilt die Autorisierung militärischer Zwangsmittel nach den Regeln der UN-Charta (Nr. 104, 133, 138, 140) – wobei sich in Nr. 131 oft übersehene Vorschläge zur Überwindung politischer Funktionsdefizite des Sicherheitsrats finden (nachträgliche Überprüfungsmöglichkeit von Beschlüssen durch eine unabhängige Instanz, Begründungspflichtigkeit des Abstimmungsverhaltens bei substantiellen Entscheidungen, Aufhebung des Vetorechts in bestimmten Fällen u.a.). Von da aus werden Grenzen militärischen Gewaltgebrauchs im Blick auf drei Fallkonstellationen markiert:

Was *erstens* das *Selbstverteidigungsrecht* (Abschn. 3.3.1) angeht, so wird (aktuell gegen die US-amerikanische Sicherheitsdoktrin) eine Auslegung vertreten, wonach das Recht auf Selbstbestimmung dem betroffenen Staat bzw. den betroffenen Staaten nur als subsidiäres Notrecht zur unmittelbaren Gefahrenabwehr bis zum Tätigwerden des Sicherheitsrats zugestanden ist. Diese enge Auslegung orientiert sich strikt am genuinen, normativ anspruchsvollen Konzept kollektiver Friedenssicherung und unterscheidet – anders als das Bundesverfassungsgericht seit 1994! – Systeme kollektiver Sicherheit von Verteidigungsbündnissen.

Zweitens kommt hinsichtlich der *Verantwortung der Staatengemeinschaft für den Schutz bedrohter Bevölkerungsgruppen* (*responsibility to protect*; Abschn. 3.3.2) zum Tragen, dass die Denkschrift von der Ordnungsvorstellung einer kooperativ verfassten Weltordnung ohne Weltregierung ausgeht und dem Souveränitätsprinzip nach wie vor moralisches Gewicht einräumt, nämlich als Schutzhülle für die politische Autonomie eines Staatsvolkes (Nr. 111). Deshalb

werden Ausnahmen vom Prinzip der militärischen Nicht-Intervention erst zugelassen bei »Menschheitsverbrechen wie einsetzendem Genozid, Massenmord an Minderheiten, Massakern an ethnischen Gruppen und ethnischer Vertreibung, kollektiver Folter und Versklavung« (Nr. 112). Ausnahmen vom Interventionsverbot werden also rechtsethisch nicht auf einen kosmopolitischen Menschenrechtsuniversalismus gegründet, sondern auf die aus der Menschenwürde folgenden fundamentalen Achtungsgebote. Interventionen sollten im Sinn der Rechtsstaatsanalogie der Überprüfung durch den Internationalen Gerichtshof und andere völkerrechtliche Instanzen offen stehen (Nr. 113). Nicht durch den UN-Sicherheitsrat mandatierte, sondern extralegal als Nothilfe gerechtfertigte Interventionen durch einzelne Staaten oder Staatenbündnisse (wie im Kosovo 1999) unterliegen »stärksten Bedenken«, weil hier als Folge die Schwächung des Kriegs-ächtungsprogramms in Rechnung zu stellen ist.

Erwägungen zu einer *dritten* Fallgruppe betreffen internationale bewaffnete Friedensmissionen unterhalb der Schwelle von Kampfeinsätzen (Abschn. 3.3.3). Bei deutlicher Skepsis gegenüber Auslandseinsätzen der Bundeswehr werden militärische Mittel zur befristeten Sicherung der äußeren Rahmenbedingungen für einen eigenständigen Friedensprozess vor Ort dann für vertretbar gehalten, wenn sie einer Reihe von sehr strengen Konditionen genügen, zu denen nicht zuletzt Mitsprache und möglichst Zustimmung der Betroffenen (*local ownership*) gehören.

Nimmt man die in der Denkschrift genannten Prüfkriterien zusammen, so hängen sie die Messlatte für den Einsatz militärischer Mittel sehr hoch, und zwar – wie der EKD-Ratsvorsitzende vor der Synode mit Recht betonte – nicht, damit man unter ihr umso leichter hindurchschlüpfen kann. Allerdings konnte und kann es nicht Aufgabe einer Denkschrift sein, solche Kriterien auf alle denkbaren aktuellen und zukünftigen Fälle anzuwenden. Der Text gibt den mündigen Christenmenschen und Staatsbürgern in Kirche und Politik eine Hilfe zur Urteilsbildung; diese selbst kann und will er ihnen nicht abnehmen. Wenn in der Diskussion zum Teil eine stärker »angewandte«, auf die Begleitung der Soldaten im Einsatz zugeschnittene Friedensethik gefordert wird,¹⁵ so bleibt dies eine legitime und im Rahmen der Soldatenseelsorge zu bearbeitende Aufgabe.

4. Zweifellos lässt die neue Friedensdenkschrift der EKD auch aus der Sicht eines Mitverfassers noch Wünsche offen. So ist die der EU zugeschriebene Rolle einer »Friedensmacht« eher Postulat als Zustandsbeschreibung; doch beginnt das Unterkapitel »Europas Friedensverantwortung wahrnehmen« nicht zufällig mit der OSZE als UN-Regionalorganisation und plädiert für deren Stärkung (Abschn. 4.2.1). Auf den Konsens, wonach »die Drohung mit Nuklearwaffen *heute nicht mehr* als Mittel legitimer Selbstverteidigung betrachtet werden« kann (Nr. 160), folgt leider keine einheitliche Aussage zur nuklearen Abrüstung; doch liegt ein Gewinn an Argumentations-Transparenz gegenüber bisherigen Kontroversen im Raum der EKD darin, dass der verbliebene Dissens in unterschiedlichen Deutungen von »Drohung« begründet ist. Gewiss enttäuscht die Denkschrift diejenigen, die mit respektablen Gründen einen absoluten Pazifismus vertreten. Doch ist die Erinnerung angezeigt, dass »Pazifismus« – als die bürgerliche Friedensbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstmals das Wort an ihre Fahnen heftete – die Gesamtheit der Bestrebungen bezeichnete, »die eine Politik friedlicher, gewaltfreier zwischenstaatlicher Konfliktaustragung propagieren und den Endzustand einer friedlich organisierten, auf das Recht

gegründeten Staaten- und Völkergemeinschaft zum Ziel haben«¹⁶ – der unbedingte Gewaltverzicht gehörte nicht zu seinen Merkmalen. In dieser Tradition des *legal pacifism* kann man die Friedensdenkschrift in ihrem Grundduktus durchaus als eine rechtspazifistische Schrift lesen.

Prof. Dr. Hans-Richard Reuter
Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften
Universitätsstr. 13-17
48143 Münster
reuterhr@uni-muenster.de

Anmerkungen

1. Vgl. *H. Barth*, Die Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD – Ihre Zusammensetzung und ihr Arbeitsprogramm in der Periode 2004–2009, *ZEE* 50, 2006, 43–48.
2. *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2. Aufl. Gütersloh 2007.
3. Pressemitteilung des Auswärtigen Amts vom 24.10.2007.
4. epd vom 24.10.2007.
5. *C. Keller*, So deutlich ist sonst nur die Linkspartei, *Tagesspiegel* vom 25.10.2007.
6. *R. Leicht*, Wir glauben an die UN, *Die Zeit* vom 31.10.2007.
7. *Th. Hoppe*, Abschied von den »Heidelberger Thesen?«, *Herder-Korrespondenz* 62, 2008, 20–25.
8. *U. Duchrow*, Von oben herab, *Zeitzeichen* 2/2008, 50–52.
9. *A. Dörfler-Dierken*, Neue Herausforderungen – neue Antworten, zur *sache.bw* 13/2008, 27–30 (29).
10. *U. Hahn*, »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen«, *Forum Pazifismus* 1/2008, 3–17; *A. Fuchs*, *Aus Gottes Frieden für gerechten Frieden – Ja und?*, *Wissenschaft & Frieden* 2/2008, im Druck.
11. *J. Fischer / J.D. Strub*, Abschied vom gerechten Krieg, *Zeitzeichen* 12/2007, 11–13.
12. *E.-O. Czempiel*, *Friedensstrategien*, 2. Aufl. Opladen/Wiesbaden 1998, 53ff.
13. *J.D. Strub*, Wofür steht das Konzept des gerechten Friedens?, in: *J.D. Strub / St. Grotefeld* (Hg.), *Der gerechte Frieden zwischen Pazifismus und rechtem Krieg*, Stuttgart 2007, 191–208 (193f).
14. So etwa *M. Honecker*, »Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg«, in: *P. Dabrock u.a.* (Hg.), *Kriterien der Gerechtigkeit*, Gütersloh 2003, 251–268; *U.H.J. Körtner*, »Gerechter Friede« – »gerechter Krieg«. *Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen*, *ZThK* 100, 2003, 348–377.
15. *S. Fritsch-Oppermann*, *Angewandte Friedensethik?*, *MD* 59, 2008, 38–40.
16. *K. Holl*, *Pazifismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 4, Stuttgart 1978, 767–787 (768).