

Gerechter Frieden und »gerechter Krieg« als Themen der neuen Friedensdenkschrift der EKD¹

Von Prof. Dr. Hans-Richard Reuter, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

»... für gerechten Frieden sorgen« – Die neue Friedensdenkschrift der EKD in der Diskussion. Evangelische Akademie zu Berlin, 15.-17. 2. 2008

I. Absicht und Aufbau der Denkschrift

Bei der konzeptionellen Planung der Arbeit leiteten uns in der Kammer für öffentliche Verantwortung etwa folgende Gesichtspunkte: Ein für eine Denkschrift geeigneter Text sollte

- die aktuelle politische Situation und die in ihr enthaltenen Herausforderungen beschreiben,
- biblisch-theologische Fundierung, ethische Reflexion und politikfähige Leitlinien kohärent miteinander verbinden;
- sich nicht in Postulaten nach außen erschöpfen, sondern die kircheneigenen Handlungsfelder klar benennen (und damit einerseits nach außen »vorzeigen«, andererseits nach innen als Selbstverpflichtung bekräftigen);
- sowohl innerkirchlich orientierend und integrierend wie auch politikberatend innovativ wirken.

Im 1. Kapitel werden unter fünf Aspekten die gegenwärtigen Friedensgefährdungen (aber auch -chancen) skizziert.

Dies bildet die Folie, auf der im 2. Kapitel der spezifische Beitrag der Christen und Kirchen für den Frieden in der Welt entfaltet wird. Dazu gehören die Vergegenwärtigung des Friedens Gottes in Gottesdienst und Verkündigung, des Weiteren Bildung und Erziehung, Schutz und Beratung der Gewissen, Arbeit für Versöhnung und eine Profilierung des Leitbilds vom gerechten Frieden. Unter diesen fünf Aspekten wird die genuin christliche Friedensverantwortung sowohl in ihrer biblisch-theologischen Begründung wie auch im Blick auf die praktischen kirchlichen Handlungs-

felder im Raum der EKD profiliert, so dass die Praxis der Kirche insgesamt unter dem Aspekt des Friedenshandelns transparent wird. Von besonderer Bedeutung im Blick auf Kontroversen der Vergangenheit ist das Unterkapitel 2.3 zum Gewissensthema, auf das ich aber heute nicht weiter eingehe. Schlüsselfunktion für das Folgende hat dann vor allem das Unterkapitel 2.5 zur Idee des »gerechten Frieden«, auf das ich gleich zu sprechen komme. Es findet sich hier der Satz, dass die »Praxis des gerechten Friedens [...] als Merkmal der weltweiten Gemeinschaft von Christinnen und Christen betrachtet werden kann« (78)² – was einer Bestimmung des Friedenshandelns als Kennzeichen der Kirche im weiteren Sinn nahe kommt.

Korrespondierend und konkretisierend dazu entwickelt das 3. Kapitel »Gerechter Friede durch Recht« Anforderungen an eine globale Friedensordnung als Rechtsordnung, das ich im Folgenden ebenfalls etwas näher betrachten werde, zumal hier die entscheidenden normativen Grundentscheidungen fallen.

Das 4. Kapitel widmet sich dann konkreten friedenspolitischen Aufgaben. Paradigmatisch wird dabei ausgegangen vom Erfordernis einer neuen Weltinnenpolitik i.S. von *global governance* und von der Orientierung am Konzept menschlicher Sicherheit und Entwicklung. Darauf bezogene Politik muss unseres Erachtens als eine ressortpolitische Querschnittsaufgabe verstanden werden, deren Einzelmaßnahmen kohärent aufeinander abgestimmt sind. Die Tendenz der Aussagen ist rasch und schlaglichtartig den Überschriften der fünf Unterkapitel zu entnehmen.

Neu gegenüber den bisherigen friedensethischen Äußerungen der EKD ist die deutliche Einbeziehung von Fragen der sozialen Gerechtigkeit.

II. Bedeutung und Status des Konzepts »gerechter Friede«

Sieht man von vereinzelter Verwendung bei klassischen Autoren ab, so ist »gerechter Friede« seit Ende der achtziger Jahre als programmatischer Topos in kirchlichen Verlautbarungen anzutreffen, aber in der gegenwärtigen evangelischen

Ethik bislang kaum systematisch entfaltet worden.³ Die Intention der Rede vom »gerechten« Frieden ist es, »auf diejenigen Konstitutionsbedingungen hinzuweisen, die Frieden in einem qualitativ gehaltvollen Sinn (also nicht als bloße

Abwesenheit von Krieg) möglich machen.⁴ Nach solchen Konstitutionsfaktoren kann unter ethischem Aspekt in drei unterschiedlichen Hinsichten gefragt werden:

Erstens kann nach subjektiven Bedingungen eines gehaltvollen Friedens gefragt werden, so dass Friedensfähigkeit und (personale) Gerechtigkeit in einer tugendethischen Perspektive in den Blick kommen. Hier ist es dann nicht der gerechte Frieden selbst, von dem die Rede ist, sondern es sind die subjektiven, inneren Voraussetzungen, die ihn möglich machen. Auf dieser Ebene wird in Abschnitt 2.5.1 von der Begründung des gerechten Friedens im religiösen Selbstverständnis und in der Praxis von Christinnen und Christen gesprochen. In christlicher Sicht sind Frieden und Gerechtigkeit in ihrer Einheit göttliche Gabe und Verheißung, sind also Ursprung und Vollendung des gerechten Friedens für menschliches Handeln unverfügbar. Aber zugleich orientieren sie das menschliche Handeln von innen heraus – und zwar orientieren sie es von Grund auf *neu* im Sinn einer Friedenshaltung und -praxis, die aus dem Geist der Versöhnung, der Feindesliebe und einer nicht-selbstgerechten Gerechtigkeit lebt.

☞☞ Mit der dreifachen Abstufung von biblischer Friedensbotschaft, deren religiös-spirituelle Voraussetzungen nicht alle Menschen teilen, von sozialem Leitbild des gerechten Friedens, das als Kern eines Überlappungskonsenses angeboten wird, und von 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 Anhänger hinaus an eine pluralistische Öffentlichkeit und an staatliche Entscheidungsträger wenden.

Zweitens kann von der Konstitution eines qualitativ gehaltvollen Friedens unter dem Gesichtspunkt des Ziels politischen Handelns, also des kollektiven Gutes, auf das es bezogen ist, die Rede sein. Wenn die Denkschrift vom gerechten Frieden spricht, dann ist in diesem güterethischen Sinn ein politisches »Leitbild« gemeint (78). Aufbauend auf der Achtung der gleichen Menschenwürde (79) wird Frieden als Prozessmuster betrachtet, das durch vier Sachdimensionen charakterisiert ist: Vermeidung von und Schutz vor Gewalt, Förderung der Freiheit, Abbau von Not und Anerkennung kultureller Vielfalt.

Drittens schließlich gehören zu den Bedingungen eines gerechten Friedens die Rechtsinstitutionen, die die äußere Voraussetzung dafür schaffen, dass die Annäherung an das Leitbild möglich wird. In diesem Sinn entwickelt das 3. Kapitel »Gerechter Friede durch Recht« rechtsethische Anforderungen an eine globale Rechtsordnung, die den Sachdimensionen des gerechten Friedens institutionell Rechnung tragen.

Ich habe diese Struktur in Erinnerung gerufen, um zur Klärung des Status des Leitbilds vom gerechten Frieden drei Punkte anzusprechen:

1. Der erste Punkt betrifft die Unterscheidung von religiöser Begründung und ethischem Leitbild. Die Denkschrift spricht vom gerechten Frieden als ethischem Leitbild, das von Christen und Kirchen in die politische Friedensaufgabe eingebracht werden kann (78), betrachtet das Konzept also als möglichen Bestandteil eines *overlapping consensus*, der sich unter weltanschaulich-pluralistischen Bedingungen etablieren lässt. Mit der dreifachen Abstufung von biblischer Friedensbotschaft, deren religiös-spirituelle Voraussetzungen nicht alle Menschen teilen, von sozialem Leitbild des gerechten Friedens, das als Kern eines Überlappungskonsenses angeboten wird, und von Prinzipien einer globalen Rechtsordnung, die universal zustimmungsfähig sein müssen – mit dieser dreifachen Abstufung werden ziemlich genau die Bedingungen reflektiert, die die Kirchen beachten sollten, wenn sie sich über den Kreis ihrer Anhänger hinaus an eine pluralistische Öffentlichkeit und an staatliche Entscheidungsträger wenden.

2. Der zweite Punkt betrifft die konzeptionelle Fassung des politisch-ethischen Friedensbegriffs selbst. Es ist die Frage gestellt worden⁵, ob es für die empirische Analyse von Konflikten und ihre Überwindung hilfreich ist, wenn man auch für den politischen Frieden jene Qualifizierung durch das Attribut ‚gerecht‘ in Anspruch nimmt, das für den Frieden in theologischer Perspektive charakteristisch ist, und ob es nicht vielmehr ratsam sei, sich mit einem negativen Friedensbegriff (als Abwesenheit von Gewalt) zu begnügen. Dazu ist zu sagen, dass die in der Denkschrift vorgenommene Abgrenzung gegen ein nur negatives Friedensverständnis keineswegs mit dem Plädoyer für eine positive, gleichsam 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.

ben (80). Frieden ist ein Prozessmuster, für das die Abwesenheit von Gewalt eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung ist – um der Nachhaltigkeit der Gewaltüberwindung willen gehört zum Prozessmuster des Friedens der Abbau von Not, die Förderung der Freiheit und die Anerkennung kultureller Vielfalt hinzu. Ich persönlich würde dabei klarer als in der jetzt vorliegenden Ziffer 80 festhalten, dass die Verwirklichung jedenfalls von politischer Gerechtigkeit nicht zu den Anfangsbedingungen, sondern zu den Konsolidierungs- und Optimierungsbedingungen des Friedens gehört. Im Gesamtduktus der Denkschrift ist freilich in wünschenswerter Weise beherzigt worden, dass es in einer politisch-kulturell pluralen Weltgesellschaft gerade gewaltfördernd wäre, den Frieden an umstrittene materielle Gerechtigkeitsmaßstäbe zu binden.

3. Der dritte Punkt betrifft die Frage, 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.«⁶ Zielführend scheint mir diese Frage wiederum weniger wegen der hier unterstellten Alternative, die m.E. für ein prozessuales Friedensverständnis nicht besteht. Wohl aber macht die Frage mit Recht darauf aufmerksam, dass die genannten vier Sachdimensionen des gerechten Friedens in unserem Text in erster Linie anschlussfähig gehalten werden für die Legitimationsbedingungen einer internationalen Rechtsordnung, dass aber eine andere mögliche Anknüpfung an das Leitbild darin besteht, zu fragen, wie es für konkrete Prozesse des ethisch verantworteten *peacemaking* und *peacebuilding* operationalisiert werden kann, nämlich bezogen auf das sog. *ius post bellum*, also die Erfordernisse für eine legitime Nachkriegsordnung. Diese Ebene der friedensfördernden *Praktiken* ist in der Denkschrift zwar durchweg präsent – insbesondere im Blick auf die Probleme der Vergangenheitsaufarbeitung (67ff) und die zivile Konfliktbearbeitung (174) – sie prägt aber nicht die Systematik, die auf die *Institutionen* des Rechtsfriedens bezogen ist.

III. »Ethik rechtserhaltender Gewalt« statt »Lehre vom ‚gerechten Krieg‘

Heute räumen auch langjährige führende Vertreter der Friedensbewegung ein, dass es Situationen geben kann, in denen trotz der vorrangigen Option für gewaltfreie Konfliktregelung der Einsatz militärischer Mittel im Krieg kraft historischer Erfahrung ehrlicherweise nicht vollständig ausgeschlossen werden kann. Gestritten wird jedoch darüber, ob dem in der Friedensethik durch eine Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg Rechnung getragen werden sollte. Die Befürworter behaupten, auch in der als alternatives Paradigma aufgebotenen Lehre vom gerechten Frieden kehren alle Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg wieder, deshalb sei es unredlich, dies durch eine begriffliche Verschleierung oder Umetikettierung zu verbergen.⁷

Diese Position verrät eine erstaunliche begrifflich-kategoriale Unbekümmertheit, denn sie unterstellt, dass es »die« Lehre vom gerechten Krieg gäbe. Dies ist aber nicht der Fall. Eine »freistehende« Lehre vom gerechten Krieg hat es nie gegeben, sondern die jeweiligen Lehren waren eingebettet in sehr unterschiedliche Deutungshorizonte einerseits moralisch-rechtlicher, andererseits historisch-politischer Art. Die Denkschrift nennt die wichtigsten: das traditionelle Naturrecht des Mittelalters, die Gewissensberatung der Amtsträger bei Luther, das klassische Völkerrecht

als zwischenstaatliches Recht mit dem souveränitätsrechtlichen *liberum ius ad bellum* in der Neuzeit, schließlich das moderne (Friedens-)Völkerrecht auf der Basis der Charta der UN und der kriegsvölkerrechtlichen Konventionen in der Gegenwart. Letzteres hat einerseits durch das allgemeine Gewaltverbot das Kriegsächtungsprogramm weitergeführt, andererseits hat es die normativen Begrenzungsregeln der Kriegführung konsequent verrechtlicht, so dass alle Theorien des »gerechten Krieges« rechtlich ortlos geworden ist. Soweit sie heute als reine Moraltheorien entwickelt werden – wie in großen Teilen der US-amerikanischen Diskussion – sind sie antiinstitutionalistisch angelegt, d.h. sie bleiben auf partikularstaatliche Akteure bezogen, ohne die heutigen völkerrechtlichen Rahmenbedingungen und die existierenden trans- und internationalen Institutionen ausreichend in Rechnung zu stellen.

Kurzum und mit Kant gesprochen: Unter der Herrschaft des Rechts ist die Vorstellung eines Rechts zum Krieg unsinnig, da es zum Begriff des Rechts gehört, dass niemand Richter in eigener Sache ist, sondern sich jeder nach allgemeingültigen freiheitsbeschränkenden Gesetzen bestimmt. Die Denkschrift geht deshalb davon aus, dass das moderne Völkerrecht den gerechten Krieg aufgehoben hat und dass im Rahmen eines damit

kompatiblen Leitbilds vom gerechten Frieden für Lehren vom *bellum iustum* kein Platz mehr ist. Daraus folge aber nicht, dass auch die moralischen Prüfkriterien verabschiedet werden müssten, die in den *bellum-iustum*-Lehren enthalten waren (102). Vielmehr schlagen wir vor, die betreffenden Prüfkriterien im Rahmen einer *Ethik rechtserhaltender Gewalt* zu rekonstruieren. Mit dieser Rekonstruktion verbindet sich eine doppelte Absicht: Erstens ist sie darauf angelegt, die fragliche Kriegerethik voll mit den normativen Grundentscheidungen des in die UN-Charta eingegangenen Kriegsächtungsprogramms in Übereinstimmung zu halten: Eine auf die normativen Grundentscheidungen der Charta bezogene Ethik rechtserhaltender Gewalt beseitigt nicht die durch sie etablierte Ächtung des Krieges und das von ihr ausgesprochene Gewaltverbot, sondern kann dazu anleiten, Auslegungsspielräume zu konkretisieren, die bei seiner Durchsetzung auftreten. Zweitens zielt diese Rekonstruktion auch darauf ab, eine breitere Akzeptanz- weil Evidenzbasis für die Notwendigkeit solcher Prüfkriterien zu gewinnen.

☞ Kurzum und mit Kant⁸ gesprochen: Unter der Herrschaft des Rechts ist die Vorstellung eines Rechts zum Krieg unsinnig, da es zum Begriff des Rechts gehört, dass niemand Richter in eigener Sache ist, sondern sich jeder nach allgemeingültigen freiheitsbeschränkenden Gesetzen bestimmt.

In dieser letzteren Hinsicht heißt es in Ziffer 99: »Auch wer nicht die Position des unbedingten Pazifismus vertritt (also bereit ist, in jeder denkbaren Situation auf die Anwendung potenziell tödender Gewalt zu verzichten), sondern von einer vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit ausgeht, wird, wenn er sich äußerstenfalls mit

der Nötigung zum Gewaltgebrauch konfrontiert sieht, immer kritische und differenzierte Fragen stellen wie etwa diese: Gibt es dafür einen hinreichenden Grund? Sind diejenigen, die zur Gewalt greifen, dazu ausreichend legitimiert? Verfolgen sie ein verantwortbares Ziel? Beantworten sie ein eingetretenes Übel mit einem noch größeren? Gibt es eine Aussicht auf Erfolg? Wird die Verhältnismäßigkeit gewahrt? Bleiben Unschuldige verschont?«

Wir gehen also davon aus, dass die herkömmlichen Prüfkriterien des »gerechten Krieges« (*causa iusta, legitima potestas, recta intentio*, Verhältnismäßigkeit der Güter und Mittel, Erfolgswahrscheinlichkeit, Schutz Unschuldiger etc.) ihrerseits auf moralischen Intuitionen beruhen, die keineswegs nur für die Kriegsethik Geltung beanspruchen, sondern sich notwendigerweise mit jeder Form des rechtserhaltenden Gewaltgebrauchs verbinden. Die Kriterien werden darum als solche gefasst, die sich (ausgehend vom Grundgedanken individueller Notwehr oder Nothilfe) ebenso auf die Anwendungskontexte des polizeilichen Handelns, der (innerstaatlichen) Ausübung von Widerstand oder eines legitimen Befreiungskampfs beziehen lassen. Die Liste in Ziffer 102 formuliert darum solche allgemeinen ethischen Prüfkriterien rechtserhaltender Gewalt zunächst unabhängig von jedem konkreten politisch-rechtlichen Anwendungskontext, also absichtlich unspezifisch, um sie für die Konkretisierung und Präzisierung im Blick auf unterschiedliche Fallgruppen bzw. Konstellationen (die durchaus nicht nur militärischer Art sein müssen) offen zu halten. Dabei wird betont, dass für den legitimen Gebrauch von Gegengewalt alle genannten Kriterien erfüllt sein müssen, dass jedoch auch diesem Fall das Wagnis der Schuldübernahme bestehen bleibt.

IV. Das Verhältnis von (Völker-)Recht und (Friedens-)Ethik

Ethik und Recht sind nicht identisch. Auch Friedensethik ist nicht durch Völkerrecht ersetzbar, aber sie muss auf das Völkerrecht bezogen bleiben. Aus dem notwendigen Bezug der Ethik auf das Recht erklärt sich die unter anderem in früheren EKD-Äußerungen eingegangene Rede von einer »Ethik der Rechtsbefolgung«. Damit ist zwar eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bestimmung des Verhältnisses von Friedensethik (oder Ethik der internationalen Beziehungen) und Völkerrecht gegeben. Denn ethischer Reflexion bedürfen nicht nur die Befolgung, sondern auch

die Fortentwicklung, die Prinzipien und die Anwendungsspielräume völkerrechtlicher Normen.

1. Eine ethische Reflexion des Völkerrechts ist *erstens* notwendig, um zu klären, von welchem ordnungspolitischen Modell man auf globaler Ebene ausgehen will. Da für das Völkerrecht internationale Verträge, Staatenpraxis und allgemeine Rechtsgrundsätze konstitutiv sind, ist es in hohem Maße politisch gestaltbar. Dabei setzt jede Interpretation und Fortbildung des Völkerrechts offenkundig einen Vorgriff auf den Soll- und Ziel-

zustand der internationalen Ordnung voraus. In dieser Perspektive lautet die Frage: Wie ist eine legitime rechtsbasierte Weltfriedensordnung zu denken: im etatistischen Modell des Staatenbundes, im kosmopolitischen Modell der Weltrepublik oder in einem näher zu bestimmenden Dritten? Die Denkschrift favorisiert hier einen dritten Weg zwischen Staatenbund und Weltstaat und spricht von einer kooperativ verfassten Ordnung ohne Weltregierung, gestützt auf internationale Organisationen und Regelwerke (86).

2. Ethischer Reflexion des Völkerrechts bedarf es *sodann*, um seine wesentlichen Ordnungsprinzipien unter Gesichtspunkten der Gerechtigkeit zu prüfen. Die bisherige Friedensethik der EKD hatte bislang eher vorausgesetzt als explizit gezeigt, inwiefern sich der im wesentlichen durch die UN-Charta vorgezeichnete Grundriss der Völkerrechtsordnung als eine im Ganzen legitime Ordnung rekonstruieren lässt. Dies geschieht in der Denkschrift so, dass vier dem Leitbild des gerechten Friedens korrespondierende Elemente hervorgehoben und als Grundpfeiler einer globalen Friedensordnung als Rechtsordnung postuliert werden:

- Dem Schutz vor Gewalt entspricht der Ausbau eines effektiven, funktionsfähigen Systems kollektiver Sicherheit, das bei unparteilicher Betrachtung im gleichen Interesse aller Beteiligten liegt und das *nota bene* von Verteidigungsbündnissen zu unterscheiden ist.
- Der Förderung der Freiheit korrespondiert die Gewährleistung der universellen und unteilbaren Menschenrechte. Es ist wichtig zu sehen: Das hier zugrundeliegende Verständnis betrachtet die Menschenrechte nicht unmittelbar als moralische, sondern als juridische Rechte. Sie sind zwar moralisch begründet, weil sie in ihrem Geltungssinn über jedes partikulare Gemeinwesen hinaus-schießen, zugleich aber bleiben sie immer auf legale Gewährleistung angewiesen, d.h. sie müssen im Rahmen einer

positiven, staatsförmigen Rechtsordnung anerkannt und gesetzt, geschützt und durchgesetzt werden müssen.

- Der Abbau von Not ist auf die Verwirklichung von Mindestbedingungen transnationaler sozialer Gerechtigkeit angewiesen. Die Denkschrift nimmt in diesem Zusammenhang das (zunächst moralische) Postulat eines Rechts auf Entwicklung auf. Sie redet aber auch hier keinem undifferenzierten gerechtigkeitstheoretischen Kosmopolitismus das Wort, sondern versteht das Recht auf Entwicklung suffizienzbezogen als ein auf Grundbedürfnisse und Verwirklichungschancen bezogenes *empowerment* und identifiziert abgestufte Verantwortlichkeiten.
- Der Anerkennung kultureller Verschiedenheit und Vielfalt korrespondiert der Schutz und pluraler Identitäten und Lebensformen, sofern sie menschenrechtskompatibel bleiben.

3. Ethischer Reflexion des Völkerrechts bedarf es *schließlich* zur Abwägung von Prinzipienkollisionen und Interpretationsspielräumen, die angesichts von Regelungslücken bei der Durchsetzung völkerrechtlicher Normen auftreten. Hier kommt es jetzt darauf an, die Ethik rechtserhaltender Gewalt auf Kontexte *militärischen* Gewaltgebrauchs zu beziehen. Dies ist in der Denkschrift nun nicht in Gestalt einer weiteren generalisierenden Kriterienliste geschehen. Eine solche Liste hätte wegen der unterschiedlichen Formen und Fallgruppen militärischer Einsätze außerordentlich komplex ausfallen müssen und man kann fragen, ob dies dem Charakter einer Friedensdenkschrift der Kirche angemessen gewesen wäre oder nicht doch nach einer ermächtigenden *checklist* ausgesehen hätte. Stattdessen wurde eine andere Form gewählt, nämlich die fallspezifische Konkretisierung von Grenzen militärischen Gewaltgebrauchs in solchen Konstellationen, für die im Rahmen der Charta der UN offenkundig Klärungsbedarf besteht.

V. Fallspezifische Konkretisierung der Grenzen militärischen Gewaltgebrauchs

Durchgängig und als Voraussetzung jeder weiteren Prüfung betonen wir zweierlei:

Erstens die Notwendigkeit einer Autorisierung militärischer Zwangsmittel nach den Regeln der UN-Charta (104, 133, 138, 140). Dabei sind wir keineswegs blind oder blauäugig gegenüber politischen Funktionsdefiziten des Sicherheitsrats, sondern unterbreiten in Ziffer 131 Vorschläge zur Abhilfe (nachträgliche Überprüfbarkeit

von Beschlüssen durch eine unabhängige Instanz, Begründungspflichtigkeit des Abstimmungsverhaltens bei substantiellen Entscheidungen, Aufhebung des Vetorechts in bestimmten Fällen u.a.).

Zweitens gehen wir von einer Interpretation der *ultima ratio* im Sinn der Erforderlichkeit aus, d.h. dass der Einsatz militärischer Mittel nicht notwendigerweise als zeitlich letzter in Betracht kommt, wohl aber, dass unter allen Wirksamkeit

versprechenden Mitteln das jeweils gewaltärmste vorzuziehen ist (102). Dem korrespondiert die Forderung nach der Etablierung internationaler Mechanismen der Prävention (116).

Fallspezifische Klärungen erfolgen dann im Blick auf drei Konstellationen:

- hinsichtlich der Interpretation des (individuellen oder kollektiven) Selbstverteidigungsrechts (und der dabei erlaubten Mittel),
- hinsichtlich der internationalen Schutzverantwortung für an Leib und Leben gefährdeten Bevölkerungsgruppen,
- hinsichtlich der Entsendung internationaler bewaffneter Friedensmissionen, die Zwangsgewalt einschließen, aber keinem der ersten beiden Fälle zuzuordnen sind.

1. Was das *Selbstverteidigungsrecht* aus Art. 51 UN-Charta angeht, vertreten wir – gerichtet v.a. gegen die US-Militärdoktrin seit 2001 und ihre Legitimation des *war against terrorism* – eine enge Auslegung, 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.

Wir wenden uns deshalb *zum einen* sehr deutlich gegen die These, es sei eine Neuinterpretation des Selbstverteidigungsrechts die UN-Charta erforderlich, da die Charta nicht auf asymmetrische Kriegführung durch nichtstaatliche Akteure zugeschnitten sei. In diesem Zusammenhang hält Ziffer 106 fest: »Auch die globale Terrorismusbekämpfung lässt sich [...] sehr weitgehend innerhalb des kollektiven Sicherheitsregelwerks der UN vorantreiben. Terrorismusbekämpfung ist kein legitimes Ziel einer über den Selbstverteidigungsfall hinaus anhaltenden Kriegführung, sondern gehört in die Kategorie der internationalen Verbrechensbekämpfung.« (106)



Nach Auffassung eines Teils der Kammer ist Drohung als notwendiger Bestandteil von Abschreckung ein Interaktionseffekt, d.h. eine Folge der Wahrnehmung bereit gehaltener Waffenpotentiale und führt unausweichlich in einen *circulus vitiosus* wechselseitiger Bedrohungswahrnehmungen sowie weiterer Um- und Aufrüstung.

Zum andern wenden wir uns gegen ein erweitertes Verständnis erlaubter vorbeugender Militäreinsätze (*preemptive strikes*), also gegen eine

Verwischung der prekären Grenzlinie zwischen (verbotenem) Angriffskrieg und (erlaubter) Verteidigungshandlung. In Ziffer 107 heißt es: »Nach herkömmlicher ethischer Auffassung und völkerrechtlicher Definition ist der Erstgebrauch von Waffengewalt nur dann (möglicherweise: streichen!) nicht als rechtswidrige Aggression zu werten, wenn er einem gegenwärtig unmittelbar bevorstehenden Angriff der Gegenseite zuvor kommt.«

Grenzen legitimer Selbstverteidigung thematisieren wir *außerdem* unter dem Aspekt einer Ethik der Mittel. An dieser Stelle erfolgt ein Votum zur Kernwaffenproblematik. Wir erinnern an das Gutachten des IGH von 1996 (108) und resümieren die Urteilsbildung in den evangelischen Kirchen seit 1959, die – sofern sie die Nuklearwaffen nicht prinzipiell verwarf – ihre Tolerierung immer an effektive Abrüstungsmaßnahmen gebunden hat (109). Im Blick auf die gegenwärtige Lage schreiben wir übereinstimmend: »Trotz der 1995 erfolgten unbegrenzten Verlängerung des NPT ist mittlerweile eine weitgehende Aushöhlung des Nicht-Verbreitungsregelwerks eingetreten. Produktion und Lagerung von Massenvernichtungswaffen in Risikostaat lassen sich auch mittels nuklearer Drohung nicht verhindern. In der Zeit des Kalten Krieges wurde unterstellt, die Gefahr des Ausbruchs eines Nuklearkriegs sei durch gegenseitige rationale Risikoabwägung begrenzt. Demgegenüber kann in der heutigen Lage Abschreckung nicht von vornherein mit einem zu rationalem Kalkül geneigten Gegner rechnen. Vor diesen Hintergrund ist die Strategie der Abschreckung weniger überzeugend als je zuvor.« (109) Weiter heißt es: »Aus der Sicht evangelischer Friedensethik kann die Drohung mit Nuklearwaffen *heute nicht mehr* als Mittel legitimer Selbstverteidigung betrachtet werden.« (162) Dies ist ein durchaus bemerkenswerter Konsens auf der ethischen Grundsatzebene, der von These 8 der Heidelberger Thesen aus dem Jahr 1959 unter veränderten historischen Voraussetzungen bewusst abweicht. Dieser Konsens wird auch durch den verbleibenden Dissens hinsichtlich der sicherheitspolitischen Konsequenzen nicht entwertet. Denn gegenüber der bisherigen Debatte im deutschen Protestantismus wird jetzt deutlich, dass es dabei um unterschiedliche Deutungen dessen geht, was »Drohung« bedeutet. Wir präzisieren diesen Dissens – jetzt knapp zusammengefasst – folgendermaßen:

Nach Auffassung eines Teils der Kammer ist Drohung als notwendiger Bestandteil von Abschreckung ein Interaktionseffekt, d.h. eine Folge der

Wahrnehmung bereit gehaltener Waffenpotentiale und führt unausweichlich in einen *circulus vitiosus* wechselseitiger Bedrohungswahrnehmungen sowie weiterer Um- und Aufrüstung. Daher lautet die Folgerung hier: »Friedensethisch geboten ist [...] nach dieser Argumentationslinie die vollständige nukleare Abrüstung.« (163)

Die unter uns vertretene andere Argumentationslinie unterscheidet dagegen zwischen expliziter und impliziter Drohung und betont, »man müsse sich, auch ohne jemandem explizit zu drohen, mit potentiellen Bedrohungen – nicht zuletzt durch die wachsende Zahl von atomar gerüsteten Staaten und die Gefahr, dass auch Terrorgruppen mit Massenvernichtungswaffen ausgestattet werden könnten – auseinandersetzen.« Insofern bleibe die Abschreckung als *minimum deterrence* und als »Abhaltung«, die potentielle Angreifer über die eigene Reaktion im Ungewissen lässt, »gültiges Prinzip« (164).

2. Grenzen des rechtserhaltenden militärischen Gewaltgebrauchs markieren wir *zweitens* hinsichtlich der Verantwortung der Staatengemeinschaft für den Schutz bedrohter Bevölkerungsgruppen gegen exzessive Gewalt (sog. »humanitäre Intervention«, vgl. 3.3.2). Hier kommt zum Tragen, dass wir von der Ordnungsvorstellung einer kooperativ verfassten Weltordnung ohne Weltregierung ausgegangen sind und dem Souveränitätsprinzip nach wie vor moralisches Gewicht beimessen – und zwar als Schutzhülle für die politische Autonomie und Selbstbestimmung eines Staatsvolkes (111). Deshalb lassen wir Ausnahmen vom Prinzip der militärischen Nicht-Intervention erst zu »bei Menschheitsverbrechen wie einsetzendem Genozid, Massenmord an Minderheiten, Massakern an ethnischen Gruppen und ethnischer Vertreibung, kollektiver Folter und Versklavung [...] , wenn die weiteren Kriterien rechtserhaltenden Gewaltgebrauchs erfüllt sind« (112). Die Ausnahme vom Interventionsverbot wird also rechtsethisch nicht auf einen kosmopolitischen Menschenrechtsuniversalismus gegründet, sondern auf die aus der Menschenwürde folgenden fundamentalen Achtungsgebote. Gleichzeitig können die von uns genannten Ausnahmen vom Interventionsverbot juristisch an Völkerstrafrechtstatbestände anknüpfen. Neben der Autorisierung nach den Regeln des kollektiven Sicherheitssystems der UN oder einer regionalen Organisation kollektiver Sicherheit, wird gefordert, dass Interventionen der Überprüfung durch den Internationalen Gerichtshof und andere völkerrechtliche Instanzen offen stehen (113). Gegenüber einer nicht durch den UN-

Sicherheitsrat mandatierten, sondern extralegal als Nothilfe gerechtfertigten Intervention durch einzelne Staaten oder Staatenbündnisse (wie im Kosovo 1999) erheben wir »stärkste Bedenken« – und zwar unter anderem deshalb, weil hier die Folgen einer Schwächung des Kriegsächtungsprogramms der UN-Charta zu bedenken sind.

3. Erwägungen zu einer *dritten* Fallgruppe betreffen internationale bewaffnete Friedensmissionen unterhalb der Schwelle von Kampfeinsätzen, wie sie mittlerweile für die Bundeswehr in derzeit wohl elf Missionen aktuell sind. Bei aller Skepsis gegenüber der Ausweitung entsprechender Engagements werden militärische Mittel zur befristeten Sicherung der äußeren Rahmenbedingungen für einen eigenständigen Friedensprozess vor Ort für vertretbar gehalten,

- wenn sie Teil eines kohärenten friedens- und sicherheitspolitischen Gesamtkonzepts unter dem Primat des Zivilen sind,

- wenn sie auf die Ziele der Konfliktprävention und der Friedenskonsolidierung bezogen sind,

- wenn die Mitsprache und möglichst Zustimmung der Betroffenen vor Ort gewährleistet ist,

- wenn es für sie eine klare völker- und verfassungsrechtlicher Autorisierung gibt,

- wenn Belastungen und Risiken für die Soldaten verantwortbar bleiben,

- und wenn sie mit einer Evaluierung durch unabhängige Instanzen verbunden werden.

Solche Prüfkriterien auf aktuelle und künftige Fälle anzuwenden kann und will eine Denkschrift der EKD dem mündigen Christenmenschen und Staatsbürger nicht abnehmen. Klar ist jedenfalls, dass sie die Messlatte für den Einsatz militärischer Mittel hoch, sehr hoch hängt, und zwar nicht, damit man unter ihr umso leichter hindurch schlüpfen kann.

Anmerkungen:

¹ Vortrag bei der Tagung »...für gerechten Frieden sorgen« der Evangelischen Akademien zu Berlin, Thüringen und Villingen am 16. Februar 2008 in Berlin.

² Ziffern im Text beziehen sich auf die Absatzziffern der Denkschrift.

³ Vgl. in Vorarbeit zur Denkschrift: Hans-Richard Reuter, Was ist ein gerechter Friede?, in: Jean-Daniel Strub / Stefan Grotefeld (Hg.), Der gerechte Frieden zwischen Pazifismus und gerechtem

Krieg. *Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart 2007, 175-190.

⁴ Wolfgang Huber, »Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik«, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 49, 113-130 (120).

⁵ Johannes Fischer / Jean Daniel Strub, Abschied vom gerechten Krieg. Die Friedensdenkschrift der EKD zielt auf ein Umdenken in der Frage von Krieg und Frieden, *Zeitzeichen* 12/2007, 11-13.

⁶ Jean Daniel Strub, Wofür steht das Konzept des gerechten Friedens? Antwort auf Hans-Richard Reuter, in: *Strub/Grotefeld* (Hg.), a.a.O., 191-208 (193f).

⁷ Vgl. Martin Honecker, »Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg«, in: Peter Dabrock u.a. (Hg.), *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen* FS Frey, Gütersloh 2003, 251-268; Ulrich H.J. Körtner, Gerechter Friede- ‚gerechter Krieg‘. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen, in: *Zeitschrift für Theologie und Frieden* 100, 348-377.

D